

E-ISSN 2717-6967

İSLAM TETKİKLERİ DERGİSİ

CİLT VOLUME 13

SAYI ISSUE 1

YIL YEAR 2023

Dizinler / Indexing and Abstracting

TÜBİTAK-ULAKBİM TR Dizin

DOAJ

SOBİAD

EBSCO Humanities Source

EBSCO Central & Eastern European Academic Source

Scopus

Sahibi / Owner

Prof. Dr. Ahmet Hamdi FURAT
İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İstanbul, Türkiye
Faculty of Theology, Islamic Studies, Istanbul, Turkey

Sorumlu Müdür / Responsible Manager

Harun FIRTINA
İstanbul Üniversitesi, İslam Tetkikleri Enstitüsü, Enstitü Sekreteri, İstanbul, Türkiye
Istanbul University, Institute of Islamic Studies, Secretary of the Institute, Istanbul, Turkey

Yazışma Adresi / Correspondence Address

İstanbul Üniversitesi İslam Tetkikleri Enstitüsü
Kuyucu Murat Paşa Medresesi, Balabanağa Mahallesi,
Vezneciler Cad. No: 11 Beyazıt/İstanbul
Telefon / Phone: +90 (212) 440 03 30 / 13264
E-mail: islamtetkikleri.dergi@istanbul.edu.tr
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/iuislamtd>

Yayıncı / Publisher

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

Dergide yer alan yazılardan ve aktarılan görüşlerden yazarlar sorumludur.
Authors bear responsibility for the content of their published articles.

Yayın dili Türkçe, Arapça ve İngilizcedir.
The publication languages of the journal are Turkish, English, and Arabic.

Mart ve Eylül aylarında, yılda iki sayı olarak yayımlanan uluslararası, hakemli, açık erişimli ve bilimsel bir dergidir.
This is a scholarly, international, peer-reviewed and open-access journal published biannually in March and September.

DERGİ YAZI KURULU / EDITORIAL MANAGEMENT

Baş Editör / Editor-in-Chief

Osman Sacid ARI (Dr. Öğr. Üyesi) – İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İstanbul, Türkiye
– osmanari@istanbul.edu.tr

Baş Editör Yardımcısı / Co-Editor-in-Chief

Ahmet Hamdi FURAT (Prof. Dr.) – İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İstanbul, Türkiye
– ahfurat@istanbul.edu.tr

Yazı Kurulu Üyeleri / Editorial Management Board Members

Ahmet Hamdi FURAT (Prof. Dr.) – İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İstanbul, Türkiye
– ahfurat@istanbul.edu.tr

M. Cüneyt KAYA (Prof. Dr.) – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe, İstanbul, Türkiye
– mckaya@istanbul.edu.tr

Mürteza BEDİR (Prof. Dr.) – İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İstanbul, Türkiye
– murtezabedir@gmail.com

Nilüfer KALKAN YORULMAZ (Dr. Öğr. Üyesi) – İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İstanbul, Türkiye
– nilufer.yorulmaz@istanbul.edu.tr

Osman Sacid ARI (Dr. Öğr. Üyesi) – İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İstanbul, Türkiye
– osmanari@istanbul.edu.tr

Alan Editörleri / Section Editors

Cumhuriyet Ersin ADIGÜZEL (Doç. Dr.) – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih, İstanbul, Türkiye
– ceadiguzel@istanbul.edu.tr

Hacı Bayram BAŞER (Doç. Dr.) – Yalova Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Yalova, Türkiye
– bayram.baser@yalova.edu.tr

Nilüfer KALKAN YORULMAZ (Dr. Öğr. Üyesi) – İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İstanbul, Türkiye
– nilufer.yorulmaz@istanbul.edu.tr

Dil Editörleri / Language Editors

Elizabeth Mary EARL – İstanbul Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksek Okulu, İstanbul, Türkiye – elizabeth.earl@istanbul.edu.tr

Rachel Elana KRISS – İstanbul Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksek Okulu, İstanbul, Türkiye – rachel.kriss@istanbul.edu.tr

Kitap İnceleme Editörü / Book Review Editor

Bilal PATAÇI (Dr.) – İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, İstanbul, Türkiye
– bilal.pataci@istanbul.edu.tr

Editöryal Asistanlar / Editorial Assistants

Aziz ENÇAKAR (Arş. Gör.) – İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İstanbul, Türkiye
– azizencakar@istanbul.edu.tr

İbrahim Enes BAŞDEMİR (Arş. Gör.) – İstanbul Üniversitesi, İslam Tetkikleri Enstitüsü, İslam Araştırmaları, İstanbul, Türkiye
– iebasdemir@istanbul.edu.tr

Memduh ERDOĞAN (Arş. Gör.) – İstanbul Üniversitesi, İslam Tetkikleri Enstitüsü, İslam İktisadı ve Finansı, İstanbul, Türkiye
– memduh.erdogan@istanbul.edu.tr

Muhammed Enes BULUŞ (Arş. Gör.) – Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Hukuk Fakültesi, İslam Hukuku, Tokat, Türkiye
– enesbulus33@gmail.com

Muhammed Taha KARA (Arş. Gör.) – İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İstanbul, Türkiye
– taha.kara@istanbul.edu.tr

Mustafa TANRIVER (Arş. Gör.) – İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İstanbul, Türkiye
– mustafa.tanriver@istanbul.edu.tr

Mustafa TAŞ (Arş. Gör.) – Sakarya Üniversitesi, Hukuk Fakültesi, Özel Hukuk, Sakarya, Türkiye – mustafatas@sakarya.edu.tr

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Abdurrahman ATÇIL (Doç. Dr.) – Sabancı Üniversitesi, Sanat ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Tarih, İstanbul, Türkiye
– abdurrahman.atcil@sabanciuniv.edu

Ahmet ALİBASİC (Doç. Dr.) – Saraybosna Üniversitesi, İslam Araştırmaları Fakültesi, Saraybosna, Bosna – ahmetalibasic@yahoo.com

Ahmet Hamdi FURAT (Prof. Dr.) – İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İstanbul, Türkiye
– ahfurat@istanbul.edu.tr

Andreas GEORKE (Dr.) – Edinburgh Üniversitesi, İslam ve Ortadoğu Araştırmaları, Edinburgh, Birleşik Krallık – a.goerke@ed.ac.uk

Ayman SHABANA (Doç. Dr.) – Georgetown Üniversitesi, Katar – as2432@georgetown.edu

Hasan UMUT (Dr. Öğr. Üyesi) – Boğaziçi Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih, İstanbul, Türkiye
– hasan.umut@boun.edu.tr

Hüseyin ŞEN, İslami Araştırma ve Eğitim Enstitüsü, Den Haag, Hollanda – h.sen@islamicinstitute.nl

Jun AKIBA (Doç. Dr.) – Tokyo Üniversitesi, Asya Araştırmaları Enstitüsü, Tokyo, Japonya – j-akiba@ioc.u-tokyo.ac.jp

Mehmet Cüneyt KAYA (Prof. Dr.) – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe, İstanbul, Türkiye – mckaya@istanbul.edu.tr

Mehmet KALAYCI (Doç. Dr.) – Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Ankara, Türkiye
– mkalayci@divinity.ankara.edu.tr

Merdan GÜNEŞ (Prof. Dr.) – Osnabrück Üniversitesi, Almanya – merdan.guenes@uni-osnabrueck.de

Mohammad Jaber THALGI (Doç. Dr.) – Yarmouk Üniversitesi, İslami Araştırmalar Fakültesi, İrbid, Ürdün
– mohammed.t@yu.edu.jo

Mustafa Macit KARAGÖZOĞLU (Doç. Dr.) – Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İstanbul, Türkiye
– mkaragozoglumarmara.edu.tr

Mürteza BEDİR (Prof. Dr.) – İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İstanbul, Türkiye
– murtezabedir@gmail.com

Osman Sacid ARI (Dr. Öğr. Üyesi) – İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İstanbul, Türkiye
– osmanari@istanbul.edu.tr

Ömer KOÇYİĞİT (Dr. Öğr. Üyesi) – Marmara Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih, İstanbul, Türkiye
– omer.kocyyigit@marmara.edu.tr

Rikhsieva Gulchehra SHOVKATOVNA (Prof. Dr.) – Özbekistan Taşkent Şarkşinaslık Enstitüsü, Taşkent, Özbekistan
– gulchehra_rihsieva@yahoo.com

Samy AYOUB (Dr.) – Texas Üniversitesi, ABD – sayoub@law.utexas.edu

Süleyman KAYA (Prof. Dr.) – İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İstanbul, Türkiye
– suleymankaya1@istanbul.edu.tr

Teruaki MORIYAMA (Prof. Dr.) – Doshisha Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kyoto, Japonya – temoriya@mail.doshisha.ac.jp

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Araştırma Makaleleri / Research Articles

- Gazanfer Ağa Medresesi'nin Açılışı ve Seyfîzâde Ahmed Efendi'nin Müderris Atanmasına Dair Seyyid Lokman'ın Manzumesi: Yeni Nüsha ve Metin
Seyyid Lokman's Manzume Concerning the Opening of the Gazanfer Agha Madrasa and the Appointment of Seyfîzade Ahmed Efendi as Instructor: A New Manuscript Copy and Text
Günhan Börekçi, Uğur Öztürk..... 1
- Rivayet ve İsnad Açısından İbn Ebî Arûbe'nin *Kitâbü'l-Menâsik*'i
Ibn Abî 'Arûba's Kitâb al-Manâsik in Terms of the Method of Narration and Isnâd
Kenan Oral..... 63
- Ülkemizde Uygulanan Faizsiz Bireysel Emeklilik Sisteminin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi
An Evaluation of the Interest-Free Pension System Implemented in Turkey in Terms of Islamic Law
Necmeddin Güney, Yusuf Erdem Gezgin..... 91
- Osmanlı Ticaret Kanunu'nun Meşruiyet Paradigması: Ulema ve Faiz
The Legitimacy Paradigm of the Ottoman Commercial Code: 'Ulamâ' and Interest
İlknur Yaşar Bilicioğlu..... 115
- Klasik Fıkıh Usûlü Eserlerinde Mebâdî Konularının Gelişimi
The Development of Mabâdî Subjects in the Classical Books on Usûl al-Fiqh
Yakup Dalmızrak..... 143
- A Damascene Shâfi'i Professor-Mufti in Istanbul: Najm al-Din al-Ghazzi's Travelogue (1032/1623)
Dimaşklı Bir Şâfiî Müderris-Müftünün İstanbul Serüveni: Necmeddin el-Gazzî'nin Seyahatnamesi (1032/1623)
Gürzat Kami..... 175
- Bilimlerin Konusu Üzerine Bir Tartışma: Molla İzzârî'nin (ö. 901/1496) *el-Ecvibe 'alâ 'itirâzâtî's-Seb'îş-şidâd* Adlı Risalesinin Tahkik ve İncelemesi
A Discussion on the Subject of the Sciences: An Examination and Critical Edition of Mullâ İzzârî's (d. 901/1496) Treatise al-Ajwiba 'alâ 'itirâzât al-Sab' al-Shidâd
Eşref Altaş..... 205
- A Muslim Scholar and Diplomat in Baghdad at the Time of the Büyids: The Encounters of al-Bâqillânî within a Multi-Confessional Environment
Büveyhîler Dönemi Bağdat'ında Yaşayan Sünnî Bir Âlim ve Diplomat: Bâkıllânî'nin Farklı İnanç Mensuplarıyla Etkileşimi
Muhammed Seyyit Şen..... 243

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

| | |
|--|-----|
| Ibn Sînâ ve Fahreddin er-Râzî'ye Göre Tümel Önermenin Öznesi <i>The Subject Term of Universal Proposition According to Ibn Sînâ and Fakhr al-Dîn al-Râzî</i> Fatma Karaismail | 263 |
| From Learning Circles to Endowed Institutions: <i>Zâwiyas of the Mosque of 'Amr b. al-Âs in the Ayyubid and Mamlûk Cairo</i> <i>İlim Halkalarından Vakıfla Desteklenen Kurumlara:</i> <i>Eyyûbî ve Memlûk Kahire'sinde Amr b. Âs Camii'nin Zâviyeleri</i> Muhammet Enes Midilli | 293 |
| Lâleli Külliyesi Hat Düzeni (Kitabe ve Yazıların Değerlendirilmesi) <i>The Calligraphic Arrangement of the Laleli Complex (Evaluation of Inscriptions and Writings)</i> Mustafa Sürün | 321 |
| Topkapı Sarayı'nda Ulusal Mimarlık Dönemi Müdahaleleri (1923'e Kadar) <i>Period Interventions of National Architecture in Topkapı Palace (until 1923)</i> Fatih Sarımeşe, Ahmet Vefa Çobanoğlu | 379 |
| Derleme Makalesi / Review Article | |
| <i>Rûmîyâne Libâs-ile Pîrâste ve Türki Etvâr-ile Ârâste: Siyaset Düşüncesi Eserlerinin Osmanlı Türkçesine Tercüme Sebepleri Üzerine Bazı Tespitler</i> <i>Adorned with Roman Dress, Embellished with Turkish Style: Reasons for Translating of Political Thought Works into Ottoman Turkish</i> Özgür Kavak | 423 |
| Kitap Değerlendirmesi / Book Review | |
| Bryson'ın <i>Oikonomikos Logos</i> Adlı Eseri ve Ev İdaresine Dair Görüşlerinin İslam Düşüncesine Etkileri <i>Bryson's Oikonomikos Logos and Effects of His Views on Management of The Estate on Islamic Thought</i> Burhan Başarslan | 465 |
| Teknolojinin Getirdiği Meselelere İslam Hukukunun Yaklaşımına Dair Bir Araştırma: İslam Hukukuna Göre İnternet Ortamında Alışveriş <i>A Research on the Approach of Islamic Law to the Issues Raised by Technology: Internet Shopping According to Islamic Law</i> Emrah Gökmen | 473 |

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

| | |
|--|------------|
| Çağdaş Dönemde Fetva Faaliyeti: İslam Hukuku ve Toplum Bağlamında Dinî Kurumlardan Örnekler <i>Fatwa Practice in the Contemporary Period: Examples from Religious Institutions in the Context of Islamic Law and Society</i> Hüseyin İçen | 479 |
| Molla Sadrâ'nın Varlık Merkezli Felsefesinde Zaman Öğretisi ve Tarih Bilincinin İzleri <i>Time Doctrine and Traces of Historical Consciousness in Mullâ Şadrâ's Existence-centered Philosophy</i> Elif Yıldız | 487 |

Gazanfer Ağa Medresesi'nin Açılışı ve Seyfizâde Ahmed Efendi'nin Müderris Atanmasına Dair Seyyid Lokman'ın Manzumesi: Yeni Nüsha ve Metin

Seyyid Lokman's *Manzume* Concerning the Opening of the Gazanfer Agha Madrasa and the Appointment of Seyfizade Ahmed Efendi as Instructor: A New Manuscript Copy and Text

Günhan Börekçi¹ , Uğur Öztürk² 



*Metindeki müşkil kelime ve terkiplerin çözümünde yardımlarını gördüğümüz Doç. Dr. Göker İnan ve Dr. Öğr. Üyesi Muzaffer Kılıç'a teşekkür ederiz.

¹(Dr.), Central European University, Tarih Bölümü, Viyana, Avusturya
²(Dr.), Balıkesir Mutasarrıf Ömer Ali Bey Yazma Eser Kütüphanesi Müdürü, Balıkesir, Türkiye

ORCID: G.B. 0000-0003-2974-6749;
U.Ö. 0000-0003-3773-9696

Sorumlu yazar/Corresponding author:
Uğur Öztürk (Dr.),
Balıkesir Mutasarrıf Ömer Ali Bey Yazma Eser Kütüphanesi Müdürü, Balıkesir, Türkiye
E-posta: ugurozturk@yek.gov.tr

Başvuru/Submitted: 22.11.2022
Revizyon Talebi/Revision Requested: 26.12.2022
Son Revizyon/Last Revision Received: 27.12.2022
Kabul/Accepted: 06.01.2023

Atıf/Citation: Börekçi, Günhan, & Öztürk, Uğur. Gazanfer Ağa Medresesi'nin Açılışı ve Seyfizâde Ahmed Efendi'nin Müderris Atanmasına Dair Seyyid Lokman'ın Manzumesi: Yeni Nüsha ve Metin. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 13/1, (Mart 2023): 1-62.
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2023.1208691>

Öz

Bu makalede 16. yüzyıl Osmanlı tarihinin meşhur siyasi figürlerinden Kapu Ağası Gazanfer Ağa'nın (öl. 1603) İstanbul'da kurduğu medresesinin açılışı ve ilk müderrisinin atanmasıyla ilgili olarak Şehinâbeci Seyyid Lokman'ın kaleme aldığı manzume yeni bir nüshası eşliğinde incelenmektedir. İlk kez Meserret Diriöz tarafından 1978 yılında ilim dünyasına tanıtılmış söz konusu manzume, bugüne kadar birçok araştırmacı tarafından Diriöz'ün çalışmalarına ve incelediği tek nüshaya referansla kullanılagelmiş fakat ne herhangi başka bir müstakil çalışmaya konu olmuş ne de tam metin olarak yayımlanmıştır. Seyyid Lokman'ın ikinci bir nüshasını bulduğumuz bu eseri oldukça zengin bir içeriğe sahiptir. Manzumede bilhassa Gazanfer Ağa'nın kişiliği ve baniliği ile devrin padişahı III. Murad (1574-1595), devlet erkânı ve ulemasıyla olan ilişkilerine dair birçok kısma mevcuttur. Kezâ Osmanlı-Safevî (1578-1590) savaşının hemen ardından açılmış bu medresesine ilk müderrisi olarak Seyfizâde Ahmed Efendi'nin nasıl atandığı, bu atanmanın ardından medresede verilmiş ilk dersler ile bu vesilelerle düzenlenmiş törenler ve ziyafetler hakkında dönemin diğer kaynaklarında rastlanmayan pek çok ayrıntı yer almaktadır. Bu bakımdan makalemizin temel amacı, bu önemli ve nadir tarihsel kaynağın ikinci nüshası üzerinden yeni bir değerlendirmesini yapmak ve transkripsiyonlu tam metnini sunmaktır. Çalışmamızda Diriöz'ün kullandığı Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya 4787/1 numaradaki nüsha ile tarafımızca tespit edilen Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi 3376 numaradaki yeni nüsha karşılaştırılmıştır. Bu karşılaştırmanın sonucunda Esad Efendi nüshasının Ayasofya nüshasından ayrılan bazı özellikleri olduğu, en önemlisi Seyyid Lokman'ın manzumesinin tam metnini kapsadığı ortaya çıkmıştır. Çalışmamızın geri kalan kısmında bu yeni nüshanın üzerinden manzumenin geniş bir özeti verilerek Latin harflerine aktarılmış biçimi de makaleye eklenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı Tarihi, Medrese, Seyyid Lokman, Gazanfer Ağa, Seyfizâde Ahmed Efendi

ABSTRACT

This article examines the newly found manuscript copy of a *manzume* (poetic composition) by Seyyid Lokman written on the occasion of the opening of a madrasa in Istanbul by Kapu Ağası Gazanfer Agha (d. 1603), a prominent political figure in 16th-century Ottoman history. Lokman's work was first introduced to the scholarly community by Müserret Diriöz in 1978. Since then, this work has been utilized by numerous researchers in reference to Diriöz's studies which were based on a single copy, but it has neither been subject to any other individual study, nor published in full transcription. Lokman's composition is rich in content. In his work, there are several details which are not found in other contemporary sources, especially regarding the personality and architectural sponsorship of Gazanfer Agha; his relations with the sultan of the time, Murad III (r. 1574-1595), as well as the statesmen and ulama of that era; the appointment of Seyfîzâde Ahmed Efendi as the first instructor to his madrasa, which was opened immediately following the long Ottoman-Safavid War of 1578-1590; and the first lectures delivered in the new madrasa and the ceremonies and feasts organized upon this appointment. The chief goal of this article is to re-evaluate this important historical source based on its second copy and provide a full transcription. Accordingly, we have compared the Süleymaniye Library Ayasofya 4787/1 copy utilized by Diriöz, and the Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi 3376 copy which we have identified as the second copy. The result of this comparison reveals that the Esad Efendi copy differs in certain respects from the Ayasofya copy, most importantly in that it includes the full text of Lokman's work. In the remaining parts of our article, we give a summary of this work based on its second copy, and provide the text's transcription in Latin alphabet as an addendum.

Keywords: Ottoman History, Madrasa, Seyyid Lokman, Gazanfer Agha, Seyfîzâde Ahmed Efendi

EXTENDED ABSTRACT

Gazanfer Agha has an exceptional place and significance among the 16th-century Ottoman ruling elite. During the reigns of Sultan Murad III (1574-1595) and Sultan Mehmed III (1595-1603), he held both the offices of the chief eunuch of the Ottoman imperial court (*kapu ağası*) and the head of the sultan's privy chamber (*hâsodabaşı*) for an uninterrupted period of 22 years from 1581 to 1603. This period was marked by the long Ottoman-Safavid (1578-1590) and the Ottoman-Habsburg (1593-1606) Wars, which led to major military insurrection, financial crisis, social unrest and factional struggles in the Ottoman realms. Throughout these years, Gazanfer Agha remained as one of the most powerful and influential political actors at the Ottoman imperial court in Istanbul thanks to the royal favor and trust he continuously received from the sultans and queen mothers, his wide personal network of patronage, and his unique combination of official duties which gave him regular and direct access to the person of the Ottoman ruler who became increasingly secluded at the time. In 1590, with the death of Habeşî Mehmed Agha, the first chief eunuch of the imperial harem in Ottoman history, Gazanfer further consolidated his power and position in contemporary dynastic and court politics, which eventually led to his tragic end. In January 1603, during the revolt of the imperial cavalymen, he was accused of taking bribes, intervening in government decisions, and misinforming the sultan of the time, Mehmed III. Accordingly, he was brutally executed alongside Osman Agha, the chief eunuch at the time, who was accused of similar wrongdoings by the mutinous soldiers.

Throughout his long career, which has been examined and discussed in different respects by several scholars, Gazanfer Agha was also known to be a great patron of the arts and architecture. Indeed, he constructed several public foundations and charities, particularly in and around Istanbul, and sponsored many manuscripts both for himself and the Ottoman palace library. Gazanfer Agha's madrasa in Istanbul was inaugurated immediately following the end of the Ottoman-Safavid Wars of 1578-1590 and was granted the status of 'fifty' (*ellilik*), which was traditionally given to the madrasas established by the Ottoman sultans. The opening of and the first instructor appointment to this 'special' madrasa was narrated in a unique *manzume* (poetic composition) written by Seyyid Lokman, the famous royal chronicler of the time.

Seyyid Lokman's composition in question was first discovered and examined by Müserret Diriöz in 1978. In her three publications about Lokman's work, Diriöz used the manuscript copy preserved at the Süleymaniye Library under the catalogue number Ayasofya 4787/1. However, during our investigations in the Süleymaniye Library, we discovered another copy of this important work under the catalogue number Esad Efendi 3376. Upon close examination and comparison, we also discovered that the second copy of Seyyid Lokman's *manzume* differs from the copy studied by Diriöz in certain important respects. Most notably, the second copy includes the full text of Lokman's composition, as well as a few other poems absent in the Ayasofya copy. Moreover, at the beginning of the Esad Efendi copy, Seyyid Lokman records *şehâdetnâmes* (reference/support letters) written by members of the Ottoman ulama on Seyfizâde Ahmed Efendi's behalf for his appointment to the madrasa of Gazanfer Agha as its first instructor. Overall, in this study, we analyze the two aforementioned extant copies of Lokman's work and map out the similarities and differences in terms of their poetic form and content. Finally, a transcription of the Esad Efendi copy in the Latin alphabet is provided at the end of our study.

Giriş

Sultan III. Murad (1574-1595) ile Sultan III. Mehmed (1595-1603) dönemlerinde has odabaşılık ve bâbüssaâde/kapu ağalığı vazifelerini 1581'den 1603'e kadar yirmi iki yıl kesintisiz bir arada yürütmüş Gazanfer Ağa'nın 16. yüzyıl Osmanlı yönetici eliti arasında müstesna bir yeri ve tarihsel önemi vardır. Osmanlı-Safevî (1578-1590) ve Osmanlı-Habsburg (1593-1606) savaşlarının doğurduğu askerî isyanlar, mali krizler, toplumsal çalkantılar ve hizip çatışmaları ile geçmiş bu kritik dönem, aynı zamanda Osmanlı saray teşkilatında ve hanedan siyasetinde bir seri önemli değişimin, dönüşümün meydana geldiği yıllara tekabül eder. Bu gelişmelerin başında Sultan II. Selim'le (1566-1574) birlikte Osmanlı padişahlarının tam manasıyla yerleşik bir saltanat tarzını benimseyerek dış dünyayla olan ilişkilerini önemli ölçüde kısıtlamaya ve kamusal hayatta daha az görünür olmaya başlamaları gelmektedir. Bu süreçte Topkapı Sarayı'nda kaim padişahlara şahsen ulaşmak giderek zorlaşırken görevleri itibarıyla bu olanağa sahip dârüssaâde ve bâbüssaâde ağaları hızla güçlenerek yeni siyasi ve idari roller üstlenmişler; böylece hem Osmanlı hükümdarlarının hem de bu yıllarda Osmanlı hanedanının ana temsilcisi konumuna yükselen valide sultanların saray dışı dünyayla olan bağlantılarını ve etkileşimlerini sağlayan en temel aracı şahıslar olmuşlardır.¹ Bu tarihsel bağlamda Gazanfer Ağa da bir yandan padişahlar ve valide sultanlar nezdinde gördüğü özel teveccüh ve güven, diğer yandan yürüttüğü ağalık vazifeleri, üyesi olduğu saray hizbi ve de kurduğu geniş himaye/intisap ağları sayesinde geç 16. yüzyıl Osmanlı dünyasındaki en kudretli ve etkili siyasi aktörler arasında yerini almıştır.

Osmanlı tarihindeki ilk dârüssaâde ağası olan Habeşî Mehmed Ağa'nın 1590'da vefat etmesinin ardından saraydaki konumunu her geçen yıl daha da sağlamlaştıran Gazanfer Ağa, bu tarihten itibaren Osmanlı saray siyasetine ve bilhassa padişahın aldığı kararlara yön veren az sayıdaki kişilerin başında gelmiştir.² Fakat ağanın elde ettiği siyasi güç onun hayatına da mal olmuştur. 1603 yılı ocak ayı başlarında payitaht İstanbul'da patlak veren büyük kapıkulu sipahileri isyanında asi askerler, Gazanfer Ağa ile birlikte o yıllarda dârüssaâde ağası olan Osman Ağa'yı hükümet işlerine rüşvet karıştırmakla, alınan kararlara müdahale etmekle ve sultana yazılmış arzları saklayarak III. Mehmed'i yanlış yönlendirmekle suçlamışlar; tahttan

1 Bu gelişmelerin ayrıntılı değerlendirmesi için bilhassa bkz. Gülru Necipoğlu, *Architecture, Ceremonial and Power: The Topkapı Palace in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, (Cambridge, MA and London: The MIT Press, 1991); Leslie Peirce, *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*, (Oxford: Oxford University Press, 1993); Jane Hathaway, *The Chief Eunuch of the Ottoman Harem: From African Slave to PowerBroker*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2018); Sevgi Ağca, *Osmanlı Saray Teşkilatında Has Oda*, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2021).

2 Habeşî Mehmed Ağa üzerine en ayrıntılı çalışmalar Hathaway tarafından yapılmıştır. Örneğin, bkz. Jane Hathaway, "Habeşî Mehmed Ağa: The First Chief Eunuch (Darüssaade Ağası) of the Ottoman Empire", *The Islamic Scholarly Tradition: Studies in History, Law, and Thought in Honor of Michael Allan Cook*, der. Asad Q. Ahmed, Behnam Sadeghi ve Michael Bonner, (Leiden: Brill, 2011), 179-195. Gazanfer Ağa'nın kapu ağalığı hakkında yapılmış yakın tarihli bir çalışma için bkz. Sevgi Ağca Diker, "Topkapı Sarayında Ak Hadımlardan Oluşan Babüssaade Teşkilatı ve Kurumun Son Güçlü Temsilcisi: Kapı Ağası Gazanfer Ağa", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, 16 (2020), 1-32.

indirmekle tehdit ettikleri ve ayak divanına çıkarttıkları padişahın bu ağaları kendilerine vermelerini talep etmişler; teslim alır almaz da her iki ağayı sultanın gözleri önünde başlarını keserek katletmişlerdir.³

16. yüzyılın son çeyreğinden ölümüne kadar Osmanlı merkez siyaset arenasına birçok açıdan damgasını vurmuş Gazanfer Ağa hakkında bugüne kadar çeşitli çalışmalar yapılmış olmakla beraber henüz kapsamlı bir biyografi yazılmamıştır. Mevcut araştırmaların çoğu daha ziyade onun edebî-sanatsal hamiliğine ve banisi olduğu vakıflarına odaklanmıştır. Bu minvalde Ağa'nın himayesinde ya da teşvikiyle hazırlanmış yazma eserler, kendisi için kaleme alınmış kasideler ile başta İstanbul ve çevresinde olmak üzere Osmanlı İmparatorluğu'nun farklı bölgelerinde kurduğu vakıf ve imaretleri etraflıca değerlendirilmiştir.⁴ Az sayıdaki çalışmada ise Gazanfer Ağa'nın Venedik tebaası olan ailesi, 1560 civarında annesi, iki kız ve bir erkek kardeşi ile birlikte Osmanlılara nasıl esir düştüğü, Cafer adını alan erkek kardeşi ile beraber ihtida ederek Şehzade (II.) Selim'in Kütahya'daki sarayına alınması, II. Selim'in tahta çıkmasıyla yine kardeşi ile birlikte hadım edilmeyi kabul ederek İstanbul'a saraya gelişi, III. Murad devrinde kardeşi Cafer Ağa'nın ardından 1579'da has odabaşı ve 1581'de kapu ağası olarak atanması, bu yıllardan sonra Osmanlı saray ve hanedan siyasetinde oynadığı roller ve icraatları, kurduğu intisap ilişkileri ve geniş himaye ağları, hizip mücadeleleri ve Osmanlı diplomatik ilişkilerindeki etkisi gibi konular ele alınıp tartışılmıştır.⁵

- 3 Gazanfer Ağa'nın 17. yüzyıla girilirken Osmanlı saray ve hanedan siyasetindeki etkisi ile 1603 isyanında hedef alınmasına dair ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Günhan Börekçi, *Factions and Favorites at the Courts of Sultan Ahmed I (r. 1603-1617) and His Immediate Predecessors*, (Columbus: The Ohio State University, Doktor Tezi, 2010), 48-63.
- 4 Gazanfer Ağa'nın sanatsal-edebî hamiliği üzerine ve kendisine yazılmış şiirlere değinen çok sayıda çalışma bulunmaktadır. Bunlar arasında bkz. Zeren Tanındı, "Topkapı Sarayı'nın Ağaları ve Kitaplar", *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyal Bilimler Dergisi*, 3/3 (2002), 41-46; Emine Fetvacı, *Sarayın İmgeleri: Osmanlı Sarayı'nın Gözüyle Resimli Tarih*, (İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2011), 297-328; Tülün Değirmenci, *İktidar Oyunları ve Resimli Kitaplar: II. Osman Devrinde Değişen Güç Simgeleri*, (İstanbul, Kitap Yayınevi, 2012); Esmâ Şahin, "Hamilik Faaliyetleri Çerçevesinde Gazanfer Ağa (ö. 1603)'ya Yazılan Manzumeler", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 12/63 (2019), 168-193; Osman Ünlü, "Hakkı'nın Muhtasar Baharistan Tercümesi ve Gazanfer Ağa için Yazdığı Muvaşşah Kaside", *Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature*, 7/4 (2021), 1596-1612. Gazanfer Ağa'nın mimarî faaliyetleri hakkında bkz. Gülru Necipoğlu, *The Age of Sinan: Architectural Culture in the Ottoman Empire*, (London, Reaktion Books, 2005), 508-511; Leyla Kayhan Elbirlik, "Dialogue Beyond Margins: Patronage of Chief Eunuchs in the Late 16th Century Ottoman Court/Sınırlar Ötesi Bir Diyalog: 16. Yüzyıl Osmanlı Hadım Ağalarından Habeşi Mehmed Ağa ve Gazanfer Ağa'nın Hamilik Faaliyetleri", *Sanat Tarihi Yıllığı*, 22 (2010), 63-99; Bilal Erbil, *Gazanfer Ağa, Hayatı ve Yaptırdığı Eserler*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Tuba Işınsoy Durmuş, "Yöneticiler Sunulan Kasideler Üzerinden Osmanlı Edebî Himâye Geleneğinin Seyri", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 2 (2020), 191-275; ve Leyla Kaya, *Kapı Ağası Gazanfer Ağa'nın Anadolu'da Yaptırdığı Mimari Eserler*, (Ankara: Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022).
- 5 Bu bağlamlarda daha kapsamlı değerlendirmeler için bkz. Cornell H. Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire: The Historian Mustafa Ali (1541-1600)*, (Princeton: Princeton University Press, 1986), 31, 72-73, 110-114 ve muhtelif yerler; Maria Pia Pedani, "Safiye's Household and Venetian Diplomacy", *Turcica*, 32 (2000), 9-32; Eric Dursteler, "Fatima Hatun née Beatrice Michiel: Renegade Women in the Early Modern Mediterranean", *The Medieval History Journal*, 12/2 (2009), 355-382; Börekçi, *Factions and Favorites*; Tommaso Stefani, "16. Yüzyılda Bir Etnik-Bölgesel Dayanışma Örneği: İstanbul ve Venedik Arasında Gazanfer Ağa", *Toplumsal Tarih*, 225 (2012), 14-24; Levent Kaya Ocakaçan, "The Changing Dynamics of the Ottoman

Biz bu makalemizde Gazanfer Ağa'nın İstanbul'un Fatih semtinde kurduğu, hâlâ ayakta olan medresesinin açılışı ve ilk müderrisi olarak Seyfîzâde Ahmed Efendi'nin atanmasıyla ilgili Şehnâme'ci Seyyid Lokman tarafından yazılmış manzumeyi yeni bulduğumuz bir nüshası eşliğinde inceleyip değerlendireceğiz. Oldukça zengin bir içeriği olan söz konusu manzumede, özellikle Gazanfer Ağa'nın tarihsel kişiliği ve baniliği, devrin padişahı III. Murad, devlet erkânı ve uleması ile olan ilişkileri ve 1578-1590 Osmanlı-Safevî mücadelelerinin sona ermesinin hemen ardından kurulmuş medresesine ilk müderris olarak Ahmed Efendi'nin nasıl atandığı hakkında dönemin diğer kaynaklarında rastlanmayan ayrıntılar yer almaktadır. İlaveten belirtmek gerekir ki, yeni bir nüshasını tespit ettiğimiz Seyyid Lokman'ın bu eserinin bulunduğu yazmanın baş tarafında Ahmed Efendi'nin Gazanfer Ağa Medresesi'ne atanması için yazılmış fakat yine bugüne kadar gözden kaçmış şehadetnameler/mahzarlar bulunmaktadır.⁶ Bu açılardan çalışmamızın ana gayesi, 16. yüzyıl Osmanlı tarihinin en meşhur şahsiyetlerinden Gazanfer Ağa ve medresesi hakkında bundan sonra yapılacak çalışmalar için bugüne kadar tam metni yayımlanmamış önemli ve nadir bir dönem kaynağını ilgili araştırmacıların dikkatine ve kullanımına sunmaktır. Söz konusu manzumenin transkripsiyonu makalemizin sonunda ek olarak verilmiştir.

Gazanfer Ağa Medresesi ve İlk Müderrisi Seyfîzâde Ahmed Efendi

1590'larda Gazanfer Ağa tarafından yaptırılan ve bugün Gazanfer Ağa Külliyesi olarak bilinen vakıf medresesi dönemin en önemli mimari yapıları içerisinde yer almaktadır.⁷ Mimarbaşı Davud Ağa tarafından yapılan bu külliye Gazanfer Ağa'nın türbesi de bulunmaktadır. Tıpkı III. Murad döneminin güçlü harem ağalarından Habeşi Mehmed Ağa'nın yaptırdığı gibi Gazanfer Ağa da önemli mimari eserlere imza atmış, birçok müellif ve şairi himaye etmiştir. Gazanfer Ağa'nın payitaht İstanbul'da kurduğu medresesi, sultani medreseler seviyesinde ellilik sayılmış ve birçok müderris için -özellikle ağaya yakın olmak adına- buraya atanmak bir prestij olarak telakki edilmiştir. Medresenin yapılış tarihinin bile bu prestijde etkili olduğu söylenebilir. Gazanfer Ağa Medresesi, Osmanlıların 1578'de Safevîlere karşı başlattığı ve 1590'a kadar süren uzun seferlerin bitmesinin hemen akabinde inşa edilmiş bir nevi zafer nişanesi olarak nitelendirilebilecek bir yapıdır.⁸ Nitekim Seyyid Lokman'ın manzumesinde bu seferleri ayrıntılı olarak anlatması böyle bir bağlantıya dikkat çekmektedir.

Patronage Networks (Late 16th and Early 17th Centuries)", *Archivum Ottomanicum*, 34 (2017), 9-18; Ezgi Dikici, "Eunuchs and the City: Residences and Real Estate Owned by Court Eunuchs in Late Sixteenth-Century Istanbul", *YILLIK Annual of Istanbul Studies*, 3 (2021), 7-37.

- 6 Ahmed Efendi için yazılmış bu mahzarların ayrıntılı bir değerlendirmesine ve tam metinlerine, "16. Yüzyılda Bir Osmanlı Âliminin İlişki Ağlarına Dair: Gazanfer Ağa Medresesinin İlk Müderrisi Seyfîzâde Ahmed Efendi İçin Yazılmış Mahzarlar" başlıklı yakında yayımlanacak makalemizde yer verdik.
- 7 Ahmet Vefa Çobanoğlu, "Gazanfer Ağa Külliyesi", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1994, C. 3, 375-377; Mübahat Kütükoğlu, *XX. Asra Erişen İstanbul Medreseleri*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2000), 169-172; Semavi Eyice, "Gazanfer Ağa Külliyesi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/gazanfer-aga-kulliyesi> (21.10.2022).
- 8 1578-1590 Osmanlı-Safevi savaşlarına dair hâlâ en etkili çalışma Kütükoğlu'na aittir. Bkz. Bekir Kütükoğlu, *Osmanlı-İran Siyasî Münasebetleri (1578-1612)*, (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1993).

Yapımı kadar açılışı ve müderris atama törenleri ile de oldukça dikkat çeken medrese için ilk müderrisin seçimi konusunda yazılmış şehadetnameler de önemlidir. Devrin Osmanlı uleması arasındaki himaye ilişkilerini ve dayanışma yöntemini gösteren bu şehadetnameler Seyfîzâde Ahmed Efendi adına yazılmıştır ve aşağıda tanıttığımız manzumenin yeni nüshasının baş tarafında yer almaktadır.⁹ Bahsi geçen şehadetnameler ve medresenin açılışına dair manzume, Seyyid Lokman tarafından muhtemelen Gazanfer Ağa'nın isteği üzerine yazıya geçirilmiştir.

Seyyid Lokman'ın manzumesine ve yeni nüshasına geçmeden önce Gazanfer Ağa'nın medresesi için ilk müderris olarak tercih ettiği Ahmed Efendi'nin ailesine ve kariyerine kısaca değinmek gerekir. Seyfîzâde Vıhvıhek Efendi diye meşhur olan Ahmed Efendi 1560'ların başında doğmuştur. Bir ruûs kaydına göre annesinin ismi Hatice'dir.¹⁰ Babası 16. yüzyıl Osmanlı âlim-bürokratları arasında müderrisliği ve tasavvufi kimliği ile tanınmış Hamidî Seyfullah Efendi'dir (öl. 1601).¹¹

Ahmed Efendi'nin babasının mesleğinden giderek kariyer basamaklarında yükselmesinde, anlaşıldığı kadarıyla, hem mülazemetini meşhur Hoca Sâdeddin Efendi'den (öl. 1599) almış olması, hem de (henüz tam tarihini bilemediğimiz bir yılda, muhtemelen 1580'lerin sonlarına doğru) Nişancı Abdülmuhiyî Paşa'nın kızıyla evlenmiş olması etkili olmuştur.¹² Keza, devrin Osmanlı yönetici eliti ve üst düzey uleması ile sağlam bir ilişki ağı kurduğu gözlenen Ahmed Efendi'nin özellikle Gazanfer Ağa Medresesi'ne atanmasında tanıdığı şeyhülislam, müderrisler ve diğer âlim-bürokratlar tarafından yazılmış şehadetnameler de önemli bir rol oynamış gözükmektedir.

Ahmed Efendi'nin mülazemetini aldıktan sonra ilk görev yeri otuz akçelik Kestel Medresesi'dir. Bu görevinden sonra kırk akçe ile Tûtî Latîf Medresesi'ne müderris olmuş, Rebülevvel 995/Şubat 1587 tarihinde de hâriç rütbesini elde etmiştir. Muharrem 999/Ekim-Kasım 1590 tarihinde Gazanfer Ağa Medresesi, ardından Ramazan 1000/Haziran-Temmuz

9 Bu mahzarları yazanlar şöyledir: Şeyhülislâm Bostan-zâde Mehmed, sabık Şeyhülislâm Zekerıyya Efendi, Çivîzâde, sabık Rumeli Kazaskeri Molla Ahmed, sabık Rumeli Kazaskeri Bahâeddin-zâde, III. Mehmed'in hocası olan Azmî Efendi, Edirne Kadısı Bey-zâde Efendi, sabık Şam kadısı, Hüseyin Bey-zâde, Lütfî Bey-zâde, sabık Medine Kadısı Gürz Seyyid-zâde Efendi, Sinân-zâde Mehmed Efendi, sabık Edirne Kadısı Hasan Efendi, sabık Mısır Kadısı Kâf-zâde, sabık Sahn Müderrisi Bahrî Hasan Efendi, Şam Kadısı Hasan Kethüdâ-zâde, Ebüssüüd-zâde Abdülvâsi Efendi, sabık Halep Kadısı Sarıgürz-zâde Efendi, sabık Süleymaniye Müderrisi Selâmî-zâde Efendi ve sabık Galata Kadısı Bekâyî Efendi. Bu dönemde yazılmış benzer mahzarlar için bkz. Hüseyin Örs ve Uğur Öztürk, “Masûmiyeti İspatlamak: Tirhala Kadısı Molla Mehmed Masûm'a Görevinin İfade Edilmesi İçin Yazılan Ulemâ Arzuhalleri”, *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review*, 11/2 (2021), 773-828.

10 T.C. Cumhurbaşkanlığı, Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Maliyeden Müdevver Defterleri, d. 18155, 11: “*Ayasofya müderrisi iken vefât eyleyen Seyfullah Efendi'nin tekâ'üdü vazîfesinden kırk akçesi hatunu Hadice'ye ve on beş akçesi oğlunun oğlu olan Mehmed'e verilmek buyuruldu*”.

11 Seyfullah Efendi hakkında bkz. Nev'îzâde Atâyi, *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik fî Tekmileti 'ş-Şakâ'ik*, haz. Suat Donuk. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 2/1209-1210.

12 Sokollu Mehmed Paşa'nın (öl. 1579) yanında tezkirecilik yapmış Muhyî Mehmed, 1580'de reisülküttap, 1583'te Feridun Ahmed Bey'in vefatıyla nişancılık görevine getirilmiştir. Atâyi, *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik*, 1/ 734, 958, 959, 961, 1070; Muhyî mahlasıyla şiirler kaleme almış Paşa aynı zamanda III. Murad'a ait şiirlerle de şerhler yazmıştır. Bkz. *Mir'âtü'l-Gaybi'l-Hakâni Min Fuyûzâti Sultân Murâd Hân b. Sultân Selîm Hân*, Türk ve İslâm Eserleri Müzesi Kütüphanesi 1901, 221b-249a.

1592'de Hâseki Medresesi, Cemâziyelâhir 1002/Şubat-Mart 1594'te de Sahn Medresesi'ne tayin edilmiştir. Cemâziyelevvel 1003/Ocak-Şubat 1595'te Şehzâde Mehmed Medresesi'ne geçen Ahmed Efendi, Şaban 1003/Nisan-Mayıs 1595'te Süleymaniye payesine ulaşmıştır. Babasının da ders verdiği Süleymaniye'de yaklaşık beş yıl çalıştıktan sonra, Recep 1008/Ocak-Şubat 1600 tarihinde Hâkâniyye-i Vefâ ve hemen ardından da Zilkâde 1009/Mayıs-Haziran 1601'de Vâlîde-i Cedîde Medresesi'nde görev yapmıştır. Daha sonra kadılık mesleğine geçmiş olan Ahmed Efendi, Cemâziyelâhir 1012/Kasım-Aralık 1603'te Edirne kadısı olduktan bir yıl sonra Safer 1013/Haziran-Temmuz 1604'te azledilmiştir. Safer 1015/Haziran-Temmuz 1606 tarihinde Bursa kadılığına atanmışken aynı yılın Şaban/Aralık ayında Azmîzâde Hâletî'nin buraya tayin edilmesiyle uzun bir süre munfasıl kalmış fakat sonra İstanbul kadısı yapılmıştır (Cemâziyelâhir 1022/Temmuz-Ağustos 1613). İstanbul kadılığı Ahmed Efendi'nin son görev yeri olmuş, aynı yılın Ramazan ayında (Ekim-Kasım) azledilmiş, kısa bir süre sonra da vefat etmiştir.¹³ “*Ser-i bâli şikest olunca didüm Veyhek iy Vıhvıhek vefât itdün (1022/1613)*” mısrası ölümüne tarih olarak düşürülmüştür.¹⁴

Seyyid Lokman ve Gazanfer Ağa Medresesi'ne Dair Yazılmış Manzume

Seyyid Lokman, bilindiği üzere, Ârifî Fethullah Çelebi (öl. 1561/62 civarı) ve Şirvanlı Eflâtûn'dan (öl. 1569) sonra III. Murad döneminde şehnameci olarak atanmış ve yirmi yedi yıl bu görevde kalmıştır.¹⁵ *Zafernâme* (986/1578),¹⁶ *Şehnâme-i Selîm Hân (Selim Hânname)* (988/1581),¹⁷ *Zübdetü'l-Tevârih* (991/1583),¹⁸ *Hünernâme* (I. cilt 992/1584, II. cilt 996/1588),¹⁹

- 13 Seyfîzâde Ahmed Efendi'nin mezarı, Revnakoğlu'nun Pervititich haritasından aktardığına göre, bugün Fatih Darüşşafaka Caddesi'nde 9 ve 11 numaralı binaların bulunduğu eskiden Viran Türbe denilen yerdedir. Mustafa Koç, *Revnakoğlu'nun İstanbul'u: İstanbul'un İç Tarihi*, C. 2, (İstanbul: Fatih Belediyesi Kültür Yayınları, 2021), 523.
- 14 Atâyi, *Hadâ'ıku'l-Hakâ'ik*, 2/1461-1462.
- 15 Bekir Kütükoğlu, “Lokmân B. Hüseyin”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/lokman-b-huseyin> (21.10.2022); Christine Woodhead, “Şehnâmeçi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/sehnameci> (08.10.2022); Hilal Kazan, “Farklı Açılardan Bir Bakışla Şehnameci Seyyid Lokman'ın Rar Yay İçin Hazırladığı Eserler”, *Osmanlı Araştırmaları*, 35 (2010), 117-136.
- 16 Dublin Chester Beatty Library [CBL], T. 413. Bu eserin dijital taraması kütüphanenin sitesinde mevcuttur: https://viewer.cbl.ie/viewer/image/T_413/1/LOG_0000/ (15.10.2022).
- 17 Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi [TSMK], A. 3595. Eser hakkında kapsamlı bir inceleme için bkz. Emine Fetvacı, “The Production of the Şehnâme-i Selim Hân”, *Muqarnas*, 26 (2009), 263-315. Eserin transkripsiyonunu metni için bkz. Najeebullah Ahadi, *Seyyid Lokman ve Selim Han-name (Şehname-i Selim Han)*, (Konya: Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019).
- 18 III. Murad nüshası Türk İslam Eserleri Müzesi 1973, Darüssaâde ağası Mehmed Ağa nüshası CBL T. 414 ve 1588'de Siyavuş Paşa kütüphanesi için hazırlanmış/sipariş edilmiş nüsha TSMK, H. 1321 numaradadır. Eser hakkında bkz. Günsel Renda, Renda, Günsel. “Topkapı Sarayı Müzesindeki H. 1321 No.lu Silsilename'nin Minyatürleri”, *Sanat Tarihi Yıllığı* 5 (1973), 443-495; a.g.y., “İstanbul Türk ve İslam Eserleri Müzesi'ndeki Zübdet-ül Tevarih'in Minyatürleri”, *Kültür Bakanlığı Sanat Dergisi*, 3/6 (1977), 58-65; a.g.y., “Chester Beatty Kitaplığındaki Zübdetü'l-Tevârih ve Minyatürleri”, *Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1991), 485-506. Eserin Chester Beatty nüshası dijital olarak erişime açıktır: https://viewer.cbl.ie/viewer/image/T_414/1/LOG_0000/ (15.10.2022).
- 19 TSMK, H. 1523-1524. Eser hakkında bkz. Şevket Rado ve Nigar Anafarta, *Hünernâme Minyatürleri ve Sanatçıları*, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1969); Zeynep Tarım Ertuğ, “Hünernâme”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*,

Kıyâfetü'l-İnsâniyye fi Şemâilî'l-Osmâniyye (996/1588),²⁰ *Şehnâme-i Âl-i Osmân* (999/1590)²¹ ve *Şehinşeh-nâme-i Murâd-ı Sâlis* (989-1001/1581-1592)²² Lokman'ın önemli eserlerindedir. Şehname, ilm-i firâset ve mensur birçok eser yazmış Seyyid Lokman, bazen de devrin paşaları için kaside formunda manzumeler kaleme almıştır.²³

Seyyid Lokman tarafından yazılmış Gazanfer Ağa Medresesi'nin açılışına dair uzun manzumenin iki nüshası bulunmaktadır. Bu nüshalardan ilki Süleymaniye Kütüphanesi'nde Ayasofya 4787/1 numaralı yazmanın [bundan sonra (A) nüshası] 1b-21b varakları arasında yer alır. Cemâziyelevvel 999 [Şubat-Mart 1591] tarihli bu nüsha, kütüphane kataloğunda “Gazanfer Ağa Medresesi'nin küşadı hakkında manzume” ismiyle kayıtlıdır. Gayet tezhipli olan bu nüshanın şemsesinden ve tezyininden saraya ya da Gazanfer Ağa'ya sunulmak için hazırlandığı söylenebilir. Nüshada ayrıca medresenin açılışı, Ahmed Efendi'nin imtihan edilmesi ve açılış için verilen ziyafeti gösteren üç adet taslak hâlinde hazırlanmış çizimler vardır (9b-10a, 12b-13a, 17b-18a). Bu çizimler nüshanın tamamlanmadığı, taslak olarak kaldığı izlenimini vermektedir.

Ayasofya nüshası ilk kez Meserret Dirîöz tarafından tespit edilip incelenmiştir. Dirîöz, Birinci Millî Türkoloji Kongresi'nde sunduğu bir bildiriye bu nüshayı ilim dünyasına tanıtmış, ardından Millî Folklor dergisinde aynı bildiriye kısmi değişikliklerle aynen yayımlamıştır.²⁴ Dirîöz her iki çalışmasında da manzume yazarının ilmiyeye mensup olabileceğini belirtmiş fakat incelediği nüshada bu ayrıntı olmadığı için müellifin kim olduğu sorusunu kesinleştirememiştir. Diğer yandan bu iki neşre göre manzumenin beyit sayısı 293'tür.²⁵ Dirîöz'ün manzumeye ilgili üçüncü bir çalışması daha vardır. İlk iki çalışmasından on bir yıl sonra yayımladığı

<https://islamansiklopedisi.org.tr/hunername> (22.10.2022); ve Ferhat Akıl, *Hünernâme I. Ciltteki Cülûs Konulu Minyatürlerin Tasarım Çözümlenmeleri*, (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019). Eserin kısmî transkripsiyonu için bkz. Zekeriya Eroğlu, *Şehnameci Lokmân'ın Hünernâme'si (2. Cilt 1-154. Varak)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1998).

- 20 TSMK. H. 1563; Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Tarih 1216; Dresden Orientalische Handschrift, Mscr.Dresd.Eb. 373; British Library, Add. 7880; İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Ktp. TY. 6087-6088. Eserin farklı neşirleri için bkz. *Kıyâfetü'l-İnsâniyye fi Şemâilî'l-Osmâniyye*, haz. Tevfik Temelkuran vd., (İstanbul: Tarihi Araştırmalar Vakfı, 1999); Hüseyin Alpsoy, *Kıyâfetü'l-İnsâniyye fi Şemâilî'l-Osmâniyye: Padişahlar ve Fizyonomi. Seyyid Lokmân Çelebi*, (İstanbul: Yazıgen Yayınları, 2016).
- 21 British Library, Or. 7931. Eserin edisyonu için bkz. Lemi Akın, *Seyyid Lokman'ın Şehnâme-i Âl-i Osman'ı: İnceleme-Metin-Sözlük-Dizin-Tıpkıbasım*, (İstanbul: Akademi Titiz Yayınları, 2018).
- 22 İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, FY. 1404; TSMK, B. 200. Eser ve nüshaları hakkında bkz. Nurhan Atasoy, “III. Murad Şehinşahnâmesi, Sünnet Düğünü Bölümü ve Philadelphia Free Library'deki İki Minyatürlü Sayfa”, *Sanat Tarihi Yıllığı* 5 (1973), 366-370; Hüsamettin Aksu, “Sultan III. Murad Şehinşahnâmesi”, *Sanat Tarihi Yıllığı* 9-10 (1981), 1-23.
- 23 Uğur Öztürk, “Özdemiroğlu Osman Paşa'nın İran Seferlerine Dair Seyyid Lokman'ın Fethiyye Kasidesi”, *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 29 (2022), 1122-1136.
- 24 Meserret Dirîöz, “Gazanfer Ağa Medresesi'nin Açılışına Dair Bir Mesnevi”, *Birinci Millî Türkoloji Kongresi (İstanbul, 6-9 Şubat 1978) Tebliğler*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türkiyat Enstitüsü Yayınları, 1980), 401-418; a.g.y., “Gazanfer Ağa Medresesinin Açılışına Dair Bir Mesnevi”, *Millî Kültür* 2/2, (1980), 29-36.
- 25 Meserret Dirîöz, “Gazanfer Ağa Medresesi'nin Açılışına Dair Bir Mesnevi”, 403; Meserret Dirîöz, “Gazanfer Ağa Medresesinin Açılışına Dair Bir Mesnevi”, *Millî Kültür* 2/2, 30.

bu çalışmasında Diriöz, bu sefer manzumenin şairinin Seyyid Lokman olduğunu ve beyit sayısının 300 beyti geçtiğini belirtmesine rağmen müellifin Lokman olduğuna dair bir delil sunmaz (çünkü Lokman mahlasının geçtiği yer Ayasofya nüshasında silinmiştir) ve Esad Efendi nüshasından da hiç bahsetmez.²⁶

Seyyid Lokman'ın söz konusu manzumesinin bugüne kadar gözden kaçmış ve tarafımızca tespit edilen ikinci nüshası ise müstakil olarak yine Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir ve Esad Efendi 3376 numaralı yazmanın [bundan sonra (E) nüshası] 16b-47b varakları arasında kayıtlıdır. Tarihsiz olan bu nüsha, yukarıda işaret edildiği üzere, Seyfîzâde Ahmed Efendi'nin Gazanfer Ağa Medresesi'ne müderris tayin edilmesine dair yazılmış şahadetnameler ile birlikte kaydedilmiştir. Bahsi geçen şahadetnamelerden önce “*Seyfullâh Efendi'nün oğlu hâlâ Sultân Süleymân Hân aleyhi'r-rahmetü ve'r-rıdvân hazretlerinin medrese-i şerîfelerinde müderris olan Ahmed Efendi'nün menâsıb-i âliyyeye istihkâkına hâlâ şeyhü'l-İslâm ve müftî'l-enâm hazretlerinin ve merhûm Şeyhü'l-İslâm Çivi-zâde Efendi'nün ve Zekeriyâ Efendi'nün ve sâir mevâlî-i 'izâmun yazdukları şehâdet-nâmenün sûretleridür*”²⁷ ifadesi yer alırken, Seyyid Lokman'ın yazdığı kısımda ise “*Seyfullâh Efendi'nün oğlu hâlâ Sultân Süleymân Hân aleyhi'r-rahmetü ve'r-rıdvân hazretlerinin müderrisi Ahmed Efendi'ye südde-i seniyyede Kapu Agası Gazanfer Aga hazretlerinin medrese-i şerîfesi virildükde ders-i 'âm idüp meclisinde hâzır olan müderrislere ve dânişmendlere didüğü dersi ve tahkîki Şehnâmecei Seyyid Lokmân Efendi nazm itdiginün sûretidür*” kaydı yer almaktadır.²⁸ Yazı formuna bakıldığında şahadetnamelerin de Seyyid Lokman'ın elinden çıktığı söylenebilir.

Manzumede, Esad Efendi nüshasına göre, birden fazla nazım biçimi kullanılmıştır. Bu başlıklar “*Mesnevi*”, “*Kaside*”, “*Şi'r*”, “*Gazel*”, “*Kıt'a*” ve “*Tarih*” olarak isimlendirilmiştir. Oysa Ayasofya nüshasında sadece mesnevi formunda bir manzume bulunmaktadır. *Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün* vezniyle yazılmış bu mesnevi Ayasofya nüshasında 274 beyit, Esad Efendi'de ise 477 beyit uzunluğundadır. Bu da Ayasofya nüshasının sadece mesnevi kısmında 203 beytin eksik olduğunu göstermektedir. Ayasofya nüshasında teksife gidilmesinin sebebi saray için hazırlanan nüshada bazı kısımların çıkarılması olabilir. Bu açıdan bakıldığında kuvvetle muhtemel Esad Efendi nüshası Ayasofya nüshasından önce hazırlanmış olsa gerekir.

İki nüshanın aynı şekilde devam ettiği kısımlarda da bazı farklılıklar bulunmaktadır. Örneğin, Esad Efendi'de bulunan 30-33 arasındaki beyitler Ayasofya'da bulunmazken Ayasofya nüshasındaki 136. beyit Esad Efendi'de yoktur. Keza, Ayasofya nüshasındaki mesnevinin bir başlığı yokken Esad Efendi'de farklı başlıklandırmalar vardır. Bu başlıklandırmalar sırasıyla: “*Sâhibü'l-hayrât ve'l-hasenât menba'ı enhâr-ı cûd-ı 'amîm ve matla'ı envâr-ı lutf-ı cesîm Kapu Agası Gazanfer Aga hazretlerinin zikr-i cemilidür*”, “*Hazret-i Hak celle ve 'alânun rızâ-yı*

26 Meserret Diriöz, “Gazanfer Ağa Medresesinde Deneme Dersi”, *Selçuklular Devrinde Kültür ve Medeniyet*, (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yayınları, 1991), 51-57.

27 Esad Efendi 3376, 1a.

28 Esad Efendi 3376, 17a. Kesin olmamakla beraber, bu ifadelerden elimizdeki ikinci nüshanın Seyfîzâde'nin Süleymaniye Medresesi'ne atandığı Nisan-Mayıs 1595 tarihinden kısa bir süre sonra hazırlandığı söylenebilir.

şerifleri için ve pâdişâh-ı zillu'llâh hazretlerinin sa'âdet-dârları du'âsına bâ'is olmag-içün Aga hazretlerinin medrese binâsıdır”, “Ferîd-i 'asr ve vahîd-i dehr olan Ahmed Çelebi Efendi dâ'îlerine sa'âdetlü Aga hazretleri medrese-i şerîflerini 'inâyet buyurdıklarını beyân ider”, “Kutb-ı zamân ve gavs-ı cihân Seyfullâh Efendi hazretlerinin teyemmünen ve teberrüken zikir olunmuşdur”, “Sa'âdetlü Aga hazretlerinin sa'âdet-hânelerinde Ahmed Çelebi Efendi dâ'îleri ders-i 'âmm itdiklerinin beyânıdır”, “Sa'âdetlü Aga hazretlerinin müderrisleri olan Ahmed Efendi dâ'îlerinin ders-i 'âmmılarına hâzır olan zümre-i 'ulemâya ziyâfetleri beyânındadır” şeklindedir.

Ayasofya nüshasından farklı olarak Esad Efendi'de yer alan ikinci manzume dokuz beyitlik bir kaside olup *me'ûlü fâ'ilâtü mefâ'ilü fâ'ilün* vezniyle yazılmıştır. Seyfullah Efendi'den mülâzım olmuş, hatta hocası vefat ettiğinde onun için mersiye yazmış olan Atûfi mahlaslı Mehmed Efendi²⁹ tarafından kaleme alınan bu kaside III. Murad için yazılmıştır.³⁰ *Mef'ûlü fâ'ilâtü mefâ'ilü fâ'ilün* vezniyle yazılmış “Şi'r” başlıklı üçüncü manzume ise beş beyitlik gazel biçiminde olup şairi muhtemelen yine Seyyid Lokman'dır. Bu manzume Gazanfer Ağa için yazılmışken bundan sonra “Gazel” başlıklı ve *fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün* vezinli beş beyitlik gazel Seyfîzâde Ahmed Efendi için; “Kıt'a” başlıklı olan ise babası Seyfullah Efendi adına kaleme alınmıştır. En son kısımda yer alan kıta medresenin yapımına dair olup burada “*hayr-ı sâfi* (999/1590)” ifadesi tarih olarak düşürülmüştür.

Manzumede özellikle ilim ve hikmetle ilgili âyet ve hadislerin kullanımına dikkat edilmiş, ilk 140 beyitte özellikle bu âyet ve hadislerin manzum tercümelere üzerinde durulmuştur. Metinde geçen 26 âdet âyet, hadis ve kelam-ı kibarlar sırasıyla şöyledir:

1. “Gizli bir hazineydim, bilinmeyi istedim.”
2. “Ve Âdem'e bütün isimleri öğretti. Sonra bunları meleklerle gösterdi.” Bakara, 2/31.
3. “Meleklerle, “Âdem'e secde edin” dediğimizde derhâl secde ettiler.” Bakara, 2/34.
4. “Okuma yazma bilmeyeni ilimle donatmak mucize olarak sana yeter.”
5. “Ashabım yıldızlar gibidir, onlardan hangisine uyarsanız hidayete erersiniz.”
6. “Âlimler, peygamberlerin varisleridir.”
7. “Cebrail'in kendisine (vahiy) indirdiği buyurmuştur ki: Ümmetimin âlimleri, İsrâiloğullarının peygamberleri gibidir.”
8. “Kulları içinden ancak bilenler, Allah'ın büyüklüğü karşısında heyecan duyarlar.” Fâtır, 35/28.
9. “Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?” Zümer, 39/9.
10. “Nassla sabit olan şey, sanki sapasağlam bir bina gibidir.”
11. “İnsanlar yöneticilerinin dini üzerelerdir.”
12. “Her bilenin üstünde daha çok bilen biri vardır.”
13. “Rabbim! Gönlüme ferahlık ver. İşimi bana kolaylaştır. Dilimden düğümü çöz ki,

29 Yasemin Karakuş, *Seyyid Nizamoğlu Mersiyelerini İçeren Bir Şiir Mecmuası: Mecmu'a-i Kasaid*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014).

30 Atâyî, *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik*, 2/1368-1370.

sözümü iyi anlasınlar.” Tâhâ, 20/25-27.

14. *“Kim iyilikle gelirse ona getirdiğinin on katı vardır.”*

15. *“Zaferre mutlaka onlar ulaşacaklar.” Saffât, 37/172.*

16. *“Sizi hükümdarlar yaptı ve âlemlerde hiç kimseye vermediğini size verdi.” Mâide, 5/20.*

17. *“Zafer, yalnız güçlü ve hikmet sahibi Allah katından gelir.” Âl-i İmrân, 3/126.*

18. *“Rabbiniz şöyle buyurdu: Bana dua edin, duanızı kabul edeyim.” Mümin, 40/60.*

19. *“Kaza ancak dua ile reddedilir ve ömür ise sadece iyilik yapmakla artar.”*

20. *“Rabbiniz şöyle buyurdu: Bana dua edin, duanızı kabul edeyim.”*

21. *“İnsanların en hayırlısı, insanlara faydalı olanıdır.”*

22. *“İstişare edilen kimse güvenilir kimsedir.”*

23. *“Âlimlerle oturan saygı görür.”*

24. *“Peygamberler miras olarak ne dinar ne de dirhem bıraktular; onlar sadece ilmi miras olarak bıraktular. Onu kim alırsa çok şanslı olacaktır.”*

25. *“İlim rütbesi rütbelerin en yücesidir.”*

26. *“Cenâb-ı Hak, her yüz yılın başında bu ümmete dinini yenileyecek [kimseyi] gönderecektir.”*

Manzumenin Özeti

Manzume besmele ile başlar. Ardından ilmin fazileti ve kudretiyle ilgili “Gizli bir hazineydim, bilinmeyi istedim” hadisi ile “Ve Âdem’e bütün isimleri öğretti. Sonra bunları meleklere gösterdi”³¹ âyetine yer verilir. Arapça olarak verilen bu kısımdaki manzumeler âyet ve hadis tercümesidir. Allah, Hz. Âdem’e isimleri öğretmiş ve tüm meleklere ona secde etmesini emretmiştir. Hz. Âdem, Allah’ın ilmiyle donatılmıştır. Hz. Peygamber ise ümmî olmasına rağmen ilmi Allah’ın mucizelerinden biridir. Burada “Okuma yazma bilmeyeni ilimle donatmak mucize olarak sana yeter” sözü kullanılmıştır.

Bundan sonra dört halife ve din uğruna savaşanlara dualar vardır. Peygamberlik Hz. Muhammed ile son bulmuştur. Hz. Peygamber’in “Ashabım yıldızlar gibidir, onlardan hangisine uyarsanız hidayete erersiniz.” sözünden hareketle ilim ashabla devam etmiştir. Şair, devam eden mısralarda ilmin marifet hazinesinin anahtarı ve hikmet deryasının cevheri olduğu, ümmetin âlimlerinin şanını yüceltiğini söyler. İlim sahibi kişi devlet sahibidir, kemal sahibi olarak herkes onlara danışır ve cahil ile aralarında fark vardır. Bu kısımda âlim ve ilimle ilgili âyetlere yer verilmiştir.

Allah, Osmanlılara hükümdarlık nasip edince, onlar da medreseler yaptırmışlar, ilme kıymet vermişlerdir. Bu medreselerde ilimle alakalı müşkül meseleler hallolmuş ve bu hanedan ilme sürekli destek vermiştir. Osmanlı padişahları hayrı düşünen, hayır için çalışan kişilerdir. Her tarafta ihtiyaç sahipleri için vakıflar yapmışlar, tekkeler kurmuş, camiler bina

31 Bakara, 2/31.

etmişlerdir. Böylelikle yapılan medreseler ilimle dolmuş, özel danışmendler gelip dersler görmüşler, ilimle uğraşmış ve âlim olmuşlardır. Herkes burada ilimle kadrini ve kıymetini artırmaktadır, fakir bir oğlan dahi çalışarak ilmi sayesinde mülazım olabilir. Medrese tahsili yirmili ile başlar, sonra beşer beşer artarak otuzlu ve kırklı olur, ardından hariçle ellili olur. Sahn'a dâhil medreselerden gelinerek molla olunur ve bir rütbe kazanılır. Nice yıllar böyle çalıştıktan sonra mansıp elde edilir ve kadri bilinir bir kişi olunur.

Devam eden mısralarda medresesinin yapıldığı tarihte tahtta oturan III. Murad'a övgüler vardır. Garbın ve şarkın sultanı olarak anılan III. Murad, tasavvufî yönüyle de velayet makamına yakın âlemin kutbudur. Birçok vilayeti fethetmiş ve düşmanına galip gelmiştir. Hem doğuda hem batıda savaşmış, kendisine başkaldıran II. Mehmed Giray'ı öldürmüştür. İran savaşlarının sonucunda Şah Abbas'ın yeğeni Haydar Mirza'yı rehlin olarak almıştır. III. Murad tahta çıktığı ândan itibaren Haremeyn çevresinde hayırlı imaretler yapmış, Manisa'da kendi adıyla bir camii yaptırmıştır. Sultan, İran savaşlarının bitiminde Pammakaristos Kilisesi'ni, Gürcistan ve Azerbaycan'ın fethinin hâtrası olarak Fethiye Camii'ne döndürmüştür. Fethedilen yerlerde adına cuma günleri hutbeler okutulmuştur. III. Murad her zaman ilim sahiplerine rağbet etmiş ve böylece Allah'ın lütfuna mazhar olmuştur. Kendisi gibi sadrazamı da sultandan dua almak için çalışmıştır.

Sultanın harem ağalarından *mahrem-i sultanî* ve padişahın makbul kulu olan Gazanfer Ağa da birçok bağışta bulunmuştur. Gazanfer Ağa odabaşı, ayrıca kapu ağasıdır. Padişahın daima mahremi olarak onun hizmetinde edebiyatla çalışmaktadır. Ağa sultanın kapısındaki kuludur. Padişah nereye giderse o arkasından gider. Gazanfer Ağa bir yandan hayır işleriyle uğraşırken diğer yandan sultanı gizli işlerden (muhtemelen saray içi ve dışındaki) haberdar eder.

Gazanfer Ağa, sultanın hayır duası için vakıflar kurmuş ve insanların faydalanmasını sağlamıştır. “İnsanların en hayırlısı, insanlara faydalı olanıdır” sözünden hareketle medrese tamirine (yapımına) başlamış ve burası için bir müderris bulmak amacıyla etrafındaki kişilere danışmıştır. Nişancı Muhyi Paşa'ya danışan Ağa, Paşa'dan bir müderris önermesini istemiştir. Paşa ise ilmini bildiği, kendisine damat edindiği ve babası da şeyh olan Seyfîzâde Ahmed Efendi (Vıkvıhek)'yi önerir. Nişancı Muhyi Paşa ardından damadının sıfatlarını saymaya başlar ve Ağa da bundan hoşnut olur. Bununla birlikte devrin uleması da Seyfîzâde'ye şehadet olması için mahzarlar yazmışlardır. Bu mahzarlar Seyfîzâdenin fazlına delil iken padişaha sunulmuştur ve o da mahzarları kabul etmiştir.

Metnin devamında Tevki'î (Nişancı Muhyi Paşa) damadını tekrar Ağa'ya över. Gazanfer Ağa da bu durumdan memnun bir şekilde Garb'ın ve Yemen'in fatihi Sadrazam'dan (Koca Sinan Paşa) Seyfîzâde'yi tayin etmek için padişaha bir arz sunmasını rica etmiştir. Sadrazam padişaha çıktıktan sonra müspet haberi Ağa'ya vermiş, onun da gönlü ferahlamıştır. Devam eden mısralar alınan haber karşısında Ağa'nın sevincini anlatmaktadır. Ardından Kethüdası Hacı Ağa'yı yanına çağırarak Gazanfer Ağa, onu Seyfîzâde için padişahın huzuruna çıkan Koca Sinan Paşa'ya göndermiştir. Paşa'ya kulluğunu arz ettiren Gazanfer Ağa, ayrıca birçok hediye de göndermiştir.

Hacı Ağa, Paşa'nın evinin merdivenlerinden çıkmış ve izinle huzura varmıştır. Paşa'ya tazim gösterdikten sonra kendini tanıtan Kethüda, Seyfizâde ile ilgili methedici sözler söyler. Babası Seyfullah Efendi yüce makama sahip biridir ve oğlu da tıpkı onun gibidir. Kethüda Seyfizâde'yi övdükten sonra Paşa'nın selamını Gazanfer Ağa'ya iletir. Sinan Paşa burada Gazanfer Ağa'ya "oğlum" diye hitap eder. Paşa'nın eteğini öptükten sonra Gazanfer Ağa'ya müjde götürülür. Gazanfer Ağa bu haberi aldıktan sonra sultanın huzuruna çıkar ve ardından talim dersi için Nişancı'ya haber gönderir ki damadı gelsin diye.

Muhyi Paşa ile Ağa'nın huzuruna gelen Seyfizâde, burada ders için hazırlanır. Bu arada derse katılmak için devrin önemli âlimleri de gelir. Pîri Paşa Medresesi Kazancı Kulu Sinanüddin Yusuf Efendi, İbrahim Paşa Medresesi müderrisi Sıpahizâde, Rüstem Paşa Medresesi müderrisi Akkirmânî Muzaffer Efendi, Mahmud Paşa Medresesi müderrisi Kadioğlu Şeyhî, Pîri Paşa Medresesi müderrisi Himmet Efendi, Atik Ali Paşa Medresesi müderrisi Hacı Efendi, Azmîzâde müntesiplerinden Halil Efendi, Kuds Efendisi mensuplarından Molla Selim, Hayreddin Paşa Medresesi müderrisi Hüsam Efendi, Haseki Medresesi müderrisi Cafer Efendi, Davud Paşa Medresesi müderrisi İmamzâde Mehmed Efendi, Suûdizâde mensuplarından Muhyiddin Efendi, Hüsrev Kethüda Medresesi müderrisi Sinan Efendi, Nişancı (Muhyi) Paşa mensuplarından Tâcizâde Efendi, Azmîzâde müntesiplerinden Mustafa Efendi, Abdüllatifî mensuplarından Kadioğlu Ahmed Efendi, Rumeli Kazaskeri danışmendlerinden Mustafa ve Yusuf Efendiler ile otuzdan fazla danışmend derse katılır. Dersi Şemseddin Efendi dinler.

Ders ilk önce sultana dua ile başlar. Ardından Kur'ân tefsiri yapılıp ve A'lâ sûresinin ilk âyeti olan "Yüce Rabbinin adını tespih et" okunur. Bu âyet ve bazı hadisler tefsir edilip incelikleri anlatılır. Birinci fen kısmı okunur, Seyyid Şerîf Cürçânî, Musannifek, Teftâzânî, İbn Kemal ve Zekerîyya Efendi'nin bu ders ile ilgili görüşleri belirtilir. Ahmed Efendi bu incelikleri çözmüş, hepsine güzel cevaplar vermiştir. Babasından ilmi öğrenen Ahmed Efendi böylelikle mansıbı hak etmiştir. Burada bir fazla ile "İtdi ders-i 'âmı Seyfi-zâde pâk" (1000/1591) ifadesi dersin yapıldığı tarihi olarak düşürülmüştür. İmtihan öğle namazına dek sürmüştür. Ardından derse katılan ulema dualar eder ve padişaha dua ederek dersi bitirirler.

Dersin yapıldığı yerden sofaya çıkılmış, baş müderris baş kısma oturmuş sağına ve soluna ihtiyaç sahibi kişiler oturmuştur. Ahmed Efendi'nin karşısına danışmendler oturur. Gazanfer Ağa dersten sonra katılımcılara ziyafetler verir. Bunun için de kethüdasını görevlendirir. Sofralar kurulum ve otuzdan fazla yiyecek sunulur. Simit, yağlı çörek, tavuklu tirit, bal ve şekerle yapılmış dane, zerde, reşidiyye, halîb, zülâbiye, mahmûdiyye, me'mûniyye, kuzu biryanı, börek ve baklava, kaz, ördek ve güvercin kebabları, hazmı kolaylaştıran sebzeler sofralara konmuştur. Yemekler yendikten sonra bal ve şerbet sunulmuştur. Şükürler edildikten sonra İhlas sûresi ardından aşır okunur, Fatiha tilavet edilir. Padişaha edilen dua ile biten yemekten herkes sırayla kalkar. Hacı Ağa onları yolcu eder. Bütün danışmendler teker teker giderler. Müderris Ahmed Efendi de kalkıp babasının yanına gelir ve tekrar padişaha dualar edilir.

Bu kısımda Ahmed Efendi'nin babası Seyfullah Efendi'nin övgüsüne geçilir. Temiz kalbi

nurlarla dolu olan şeyh ilimle amel eden, sufilik mesleğinde ilerlemiş, Ayasofya’da dersler okutur. Yıllarca bu derslerle kanaat etmiş ve daha yüksek makam mevki istememiştir. Seyfullah Efendi istese ilmiyle mansıp edebilir, yüksek rütbelere ulaşabilirdi. O padişahın duasını kendisine mansıp bilmiş ve dünya hayatının geçici menfaatine aldanmamıştır. Onun bu hâlini bilen Gazanfer Ağa, Seyfullah’tan oğlu için padişaha dua etmesini ister. Padişaha çokça dua eden Seyfullah Efendi oğlunun medreseye müderris olmasına vesile olmuştur. Bundan dolayı tüm ulema toplanmış ve padişaha dualar etmişlerdir. Bunlardan önce İstanbul’daki ulema Seyfîzâde için padişaha mahzarlar yazmışlardır. Padişah da bu mahzarlara iltifat etmiştir. Bu kısmın ardından manzume sahibi Lokman’ın dua ettiği kısım gelmektedir. Dua kısmının ardından manzumenin kaleme alınış tarihi olan “nazm-ı hüdü 999/1590” ifadesi tarih düşürülmüştür.³²

Medresenin açılışıyla ilgili manzumenin ardından devrin hükümdarı III. Murad için mesnevi tarzında bir manzume bulunmaktadır. Bu manzumenin ardından Atûfî mahlaslı bir şaire ait yine III. Murad için yazılmış bir kaside vardır. Bu kasideden sonra yine Lokman tarafından Gazanfer Ağa adına yazılmış mesnevi tarzında methiye bulunmaktadır. Lokman’ın bu kısımda Ağa’yı özellikle cihan padişahının sırlarına vakıf mahremi olarak tanımlaması önemlidir. Bu methiyeden sonra yine şiir başlığında beş beyitlik bir gazel bulunmaktadır fakat bu gazelin şairi belli değildir. Şiirin ardından tekrar Gazanfer Ağa Medresesi’nin yapılış kısmına geçilmiştir ki sebep sultana dua etmektir. Gazanfer Ağa ilmin kıymetini bildiği için medrese kurdu muştur. Bu medresenin benzeri daha önce görülmemiştir. Onun medresesi sayesinde ilim bostanı ihya olmuştur.

Bu kısmın ardından Seyfîzâde Ahmed Efendi’nin övgüsüne geçilmiştir. Ahmed Efendi ilmiyle tanınmış fazilet sahibi birisidir. Bu manzumenin ardından yine onun övgüsüne dair bir gazel kaleme alınmıştır. Ahmed Efendi’nin övgüsünden sonra babası Seyfullah Efendi için üç beyitlik bir methiye yazılmıştır. Bu methiyenin ardından kıta nazım şeklinde bir manzumede Seyfullah Efendi’nin müfessir, muhaddis biri olduğu söylenmektedir. Manzumede, Seyfullah Efendi övgüsünden sonra Gazanfer Ağa’nın Ahmed Efendi’yi ders verme konusunda buyruğuna geçilmiştir. Bu derste devrin müderrisleri de hazır bulunmuşlardır. Müderris Muhammed, Nürî, Abdülkerim, Zü’n-nûn, İmâmzâde hazır bulunan kişilerdir. Yine Ahmed Efendi’nin sağında ve solunda birçok müderris yer almıştır. Hazırda bulunan danışmendler dâhil Fetih sûresini okumuşlardır. Ahmed Efendi, Kur’an âyetini tefsir etmiştir. Ahmed Efendi her bir sözü tetkik ederek Musannifek’in sözlerini çürütmüş, Kadızâde’nin yazılarına da reddiye mahiyetinde cevaplar vermiştir. Ahmet Efendi ayrıca İbn Kemal’in bir hatasını da düzeltmiş, Muhaşşî’nin yanlışlarını ortaya koymuştur.

Bu manzumenin ardından Ahmed Efendi’nin dersini dinleyen ulemaya verdiği ziyafet anlatılır. Kebap, biryan, lokma ve baklava ziyafette sunulan yiyeceklerdir. Ahmed Efendi’nin ziyafetinin anlatımından sonra medresenin yapılış tarihi için yazılmış bir kıta bulunmaktadır. Bu kıtada “bu hayr-ı sâfi (999/1590)” ifadesi tarih olarak düşürülmüştür. Seyyid Lokman’ın manzumesi bu kıta ile sona erer.

32 Ayasofya nüshası burada bitmektedir. Bu beytin devamında “Temme bi’l-hayr ve’l-hüsnâ (Hayr ve güzellikle bitti) fi evvelü’l-cemâdin sene 999” ifadesi yer almaktadır.

Sonuç

Bu çalışmada Gazanfer Ağa'nın İstanbul'da inşa ettirdiği medresesinin kuruluşu hakkında yazılmış manzumeler ele alınmıştır. 16. yüzyılın son çeyreğinde Habeşi Mehmed Ağa ile birlikte Osmanlı merkez siyaset arenasının en kudretli ve nüfuzlu hadım ağalarından olan Gazanfer Ağa, II. Selim devrinden III. Mehmed'in saltanatının sonuna dek yaklaşık 40 yıl bilfiil Topkapı Sarayı'nda farklı görevlerde bulunmuştur. Onun en güçlü ve etkili olduğu yıllar ise 1581'den 1603'e kadar has odabaşılık ve kapu ağası vazifelerini bir arada yürüttüğü dönemdir. Bu yıllar aynı zamanda onun mimari ve kültürel alanlarda faaliyetlerini ve himaye ilişkilerini artırdığı dönemi kapsar. Gazanfer Ağa'nın hamiliğinin en büyük göstergelerinden biri olan, uzun İran seferlerinin ardından bir zafer nişanesi olarak inşa ettirdiği medresesi de onun elde ettiği bu gücü ve itibarı göstermektedir.

Gazanfer Ağa Medresesi'ne ilk müderris ataması için devrin önemli âlim-bürokratları mahzarlar yazmış, bu mahzarlar ve sonrasında gelişen olaylar devrin şehnamecisi Seyyid Lokman tarafından yazıya geçirilmiştir. Bugün elimizde iki nüshası olan Seyyid Lokman'ın metninde mahzarların da bulunduğu Esad Efendi tam tekmil nüsha iken Dirîöz'ün çalışmalarına konu olan Ayasofya nüshasının aslında seçilmiş beyitlerden oluşan bir nüsha olduğu ortaya çıkmıştır. Ayasofya nüshasında sadece mesnevi biçiminde 274 beyitlik, Esad Efendi'de de *mesnevî* (477), *kasîde* (9), *şi'r* (5), *gazel* (5), *kt'a* (4) ve *târîh* (4) olarak isimlendirilmiş toplam 504 beyitlik bir metin vardır. Bu manzumelerin çoğu Seyyid Lokman'a ait iken sadece kaside manzumesi Gazanfer Ağa Medresesi'ne müderris olarak tayin edilen Ahmed Efendi'nin babasının mülazımı olan Atûfî mahlaslı Mehmed Efendi tarafından yazılmıştır. Seyyid Lokman'ın metninin Ayasofya nüshasında medresenin açılışı, talim dersi ve talim dersinin sonrasındaki ziyafetin çizildiği eskizler bulunmaktadır. Bu sebeple bu nüsha muhtemelen saray veya Gazanfer Ağa için hazırlanmış ve tezhiplenmiştir. Medrese ile ilgili metinde özellikle ilim ve hikmete dayalı âyet, hadis ve kelam-ı kibarların kullanımına dikkat edilmiş, hatta ilk 140 beyitte bunlar manzum olarak bir nevi şerh edilmiştir.

Manzumede konunun asıl kısmı olan medrese açılışı ve sonrasındaki gelişmeler detaylı olarak ele alınmıştır. Özellikle talim dersinin safhaları ve bu toplantıya katılan devrin uleması tek tek zikredilmiştir. Velhasıl, 16. yüzyılın sonlarında Osmanlı dünyasında bir medresenin açılışını en detaylı anlatan Seyyid Lokman'ın bu eseri, törene katılanlar, tören sırasında uygulanan program ve verilen ziyafetler ile devrin Osmanlı ilmiye sınıfı ve kültürel ortamı hakkında oldukça önemli ipuçları barındırmaktadır.

Metin:**[E16b] [A1b]****A. Mesnevî***Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün*

1. Bismillâhi'r-rahmâni'r-rahîm
Nokta-i bâ-merkez-i 'ilm-i kadîm
2. Nûr-ı 'ilmi arş-ile ferşe muhît
Cümle eşyâya mürekkeb ger basît
3. Bisme irdi nûr-ı 'ilimden nukat
Merkez-i 'ilm oldu anun'çün fakat
4. Hep mukadder 'ilm-ile ma'lûmıdır
Levhde ceffe'l-kalem mersûmıdır
5. 'İlmidür efzûn mükemmel kudreti
Ma'rifet kesbine bâ'is hilkatı

33 كما نطق به الحديث القدسي «كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا فَأَخْبَيْتُ أَنْ أَعْرِفَ»

6. 'Ulvî vü süfliden oldu kâ'inât
Çıkdı hep ketm-i 'ademden mümkinât

[A2a]

7. Ümmühât âbâya kıldı imtizâc
Çâr ile seden zuhûr itdi nitâc
8. Halk idüp yol virdi 'akl-i Âdem'e
'İlm-ile âdem irişdi 'âleme

[E17a]

9. Şerreffe zâtehu bi-nuri'l-istfâ
Alleme Âdeme'l-esmâ küllehâ³⁴
10. 'İlm-i esmâ birle buldı Hakk'a yol
Oldı ma'nîde melekdür eşref ol

33 "Gizli bir hazineydim, bilinmeyi istedim."

34 Bu beyit Esad Efendi nüshasında bulunmamaktadır. "Onu seçilmişlik nuruyla şereflendirdi "Ve Âdem'e bütün isimleri öğretti [Bakara, 2/31]"."

كما ورد به الآية «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ»³⁵

11. Hikmet üzre hâk-i pâk-i bî-nazîr
Çün yed-i kudretle olmuşdı hamîr
12. Tînetinde ‘ilm-i Hak merkûz idi
Secde-i ikrâm hem mermûz idi
13. Aksırup elhamdü’llâh didi çün
Secde ile buldı ikrâm-ı füzûn
14. ‘İlm-i Hak’la oldu mescûd-ı melek
Kibr-ile ‘ilminde hâsîd kıldı şek
15. ‘Âkîbet redd eyledi anı hased
İsti‘âz-ile umun Hak’dan meded

[E17b]

كما نزل من عالم التقديس «وإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا»³⁶

[A2b]

16. Mebde-i ‘ilm-i Hudâ mülk-i ezel
İntihâsı tâ ebeddür lem-yezel
17. Zât-ı Hak bî-ibtidâ bî-intihâ
‘İlmi zâtı birle kâyim dâyimâ
18. ‘İlm-i Hakla enbiyâ buldı şeref
Cümleye hatm-i rusûl oldu halef
19. ‘İlmi bî-had idi fahr-ı ‘âlemün
Mu‘cizâtı çok Resûl-ı ekremün
20. Ümmi olmag-ile ol fahr-i zemen
‘İlmi kâfi cümleyi i‘câzdan
كما ورد في الأخبار الشهيرة «كفأك بالعلم في الأمي معجزة»³⁷
21. Ol Resûlün ‘ilmine sahb-i kirâm
Fâ’iz olup buldılar rüchân-ı tâm

35 “Ve Âdem’e bütün isimleri öğretti. Sonra bunları meleklerle gösterdi” [Bakara, 2/31].

36 “Meleklerle, “Âdem’e secde edin” dediğimizde derhâl secde ettiler” [Bakara, 2/34].

37 “Okuma yazma bilmeyeni ilimle donatmak mucize olarak sana yeter.”

22. Mustafânun rûhına idün salât
Sıdk-ıla tâ bulasız oddan necât

23. Efdal ü ekmel idi çün çâr-yâr
İtdiler sadr-ı hilâfında karâr

[E18a]

24. Dîn uğurında çalışdılar kamu
Radiyallâhu te‘âlâ anhumâ

25. ‘İlmde her biridür necm-i hüdü
Râzı olsun Hak kamudan dâyimâ

[A3a]

كما قال عليه السلام «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»³⁸

26. Mustafâda çün nübüvvet oldı hatm
Vahy ile emr-i risâlet oldı hatm

27. Yer yüzinde kaldı ‘ilm-i enbiyâ
Murtabıt ol ‘ilm-ile şer‘-i Hudâ

28. Olmasa âfâkda ger nûr-ı ‘ilim
Yazılup olunmasa menşûr-ı ‘ilim

29. Kâr-ı dîn içre bulunmazdı nizâm
Fark olunmazdı helâl-ile harâm

30. Enbiyâdan kaldı çünkim ‘ilm-i dîn
Vâris-i erbâb-ı ‘ilm oldı yakîn

[E18b]

كما قال عليه السلام «العلماء ورثة الأنبياء»³⁹

31. ‘İlmdür miftâh-ı genc-i ma‘rifet
‘İlmdür misbâh-ı Keyvân-menzilet⁴⁰

32. ‘İlmdür deryâ-yı hikmet gevheri
‘İlmdür irs ile ‘irfân mazharı

33. ‘Âlimân-ı ümmet-i hayrî’l-beşer
Şânları irs ile efzûn mu‘teber

38 “Ashabım yıldızlar gibidir, onlardan hangisine uyarsanız hidayete erersiniz.”

39 “Âlimler, peygamberlerin varisleridir.”

40 30-33 arasında beyitler Ayasofya nüshasında yoktur.

[A3b]

34. Enbiyâya 'ilm ile mânend hep
Sözleri tûtî-i câna kand hep

35. Bu sözün aslına bak tahkîk kıl
Kavl-i sâdıkla delili togrı bil
كما قال من نزله جبرائيل «عُلَمَاءُ أُمَّتِي كَأَنْبِيَاءِ بَنِي إِسْرَائِيلَ»⁴¹

36. İrsden râcih budur ey ehl-i Hak
Şerh-i 'ilm olsa beyân yüz bin varak

[E19a]

37. 'İlmi vasf itse 'Aliyy-i Murtazâ
Fazl-ı 'ilmi kılmasa tekrâr edâ

38. Binde birisi denilmeye henüz
Tâ kıyâmet sâl u mâh şâm u rûz

39. Çünkü Cibrîl nâzil oldu vahy-ile
Hükm olup teblîge emr ü nehy ile

40. Kıldı mümtâz işbu âyetle Hudâ
Ehl-i 'ilmi cümleden ey pâk-râ
حيث قال جل وعلا «إِنَّمَا يُخِشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ»⁴²

41. Eyledi Hak pâye-i 'ilmi bülend
Ehl-i 'ilmün 'izz ü kadrin ercümend

42. Haşyetu'llâh ile hep 'âlemleri
Zikr iden bî-illet ol sâlimleri

43. Ehl-i 'ilmün rütbesin kıldı 'ayân
Tâ ki tekrîm ideler halk-ı cihân

[A4a]

44. Devlet anundur cihânda ey 'azîz
Ehl-i 'ilmi gayrıdan ide temîz

41 "Cebrail'in kendisine (vahiy) indirdiği buyurmuştur ki: Ümmetimin âlimleri, İsrâiloğullarının peygamberleri gibidir."

42 "Kulları içinden ancak bilenler, Allah'ın büyüklüğü karşısında heyecan duyarlar" [Fâtur, 35/28].

[E19b]

45. Danışur sâhib-i kemâli anlaya
Câhil-ile ‘âlimi fark eyleye
«قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون»⁴³
46. Şükr bu fazl-ile dahi iştibâh
Âl-i ‘Osmân’a nasîb itdi İlâh
47. Pâye üzre çok medâris yaptılar
Hakka ‘ilm ü dâniş-ile tapdılar
48. ‘İlm-ile insân bulur kadr-i melek
İder ol idrâk hiss-i müşterek
49. ‘İlm-ile müşkil mesâ’il hall olur
Müşkili hall eyleyen efdal olur
50. ‘İlmle revnak virmegin bu hânedân
Oldı mersûsü’l-binâ hep bî-gümân
«كما ثبت بالنصوص «كأنهم بنيان مرصوص»⁴⁴
51. Bu ocagin aslı hâkân-kîşdir
Şâhlar erkân-ı hayr-endîşdir

[E20a]

52. Hayr için erkâna ruhsat virdiler
Hayr-ile ‘âlî makâma irdiler⁴⁵

[A4b]

53. Her yirinde kaldı hoş ebvâb-ı hayr
Câridür evkâf-ile esbâb-ı hayr
54. Çalışup erkân-ile hep ehl-i ereb
Tâ du‘â-yı hayra oldılar sebeb
55. Hayr[a] meyl etse mülûk-ı nâm-ver
Nâs tab‘iyyet ider hep ser-be-ser
«كما اشتهر بين الناس «الناس على دين ملوكهم»⁴⁶

43 “Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?” [Zümer, 39/9].

44 “Nassla sabit olan şey, sanki sapasağlam bir bina gibidir.”

45 Bu beyit Ayasofya nüshasında (4a) *Şâhun ecâdâ ki hayrât itdiler/Hayr için erkâna ruhsat virdiler* şeklindedir.

46 “İnsanlar yöneticilerinin dini üzerelerdir.”

56. Tekyeler yapıldı câmi'ler dahi
'İlm-ile toldı medâris ey ahî
57. Her birinde hayli dânişmend-i hâs
Buldılar tahsîl-i 'ilme ihtisâs
58. Sa'y idüp şugle muzâyifle mu'îd
Cümle me'kelden alur rızık-ı cedîd
59. Hücreden hâric tetimmât içre hem
Suhteler 'ilmiyle olurlar 'alem

[E20b]

60. Nev'den her ferd rüchân bulsa ger
Fazlı ile kadr-i 'âlîye irer
كما قال في كتابه الكريم «وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ»⁴⁷
61. Bir fakîr oğlu çalıssa 'ilme ger
Şıp mülâzım olmaga ikdâm ider

[A5a]

62. Medrese yigirmi olur evvelâ
Beşer ile otuz olur sâlisâ
63. Kırkdan varup o hâric elliye
Yolu anun dâhil olur belliye
64. Sahna dâhilden gelür monlâ olur
Pâye-i kudretle müstesnâ olur

65. Fazl u rüchân ile bulur i'tibâr
Münşerih ider derûnın Kirdgâr

كما قال جل وعلا «رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي * وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي * وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي»⁴⁸

[E21a]

66. Nice yıl bu vech-ile ehl-i kemâl
Çalışup rif'at bulur bî-kîl ü kâl
67. Mansıb olur ehl-i 'ilmün elyakı
Mansıb olmazsa tekâ'üddür hakı

47 "Her bilenin üstünde daha çok bilen biri vardır."

48 "Rabbim! Gönlüme ferahlık ver. İşimi bana kolaylaştır. Dilimden düğümü çöz ki, sözümü iyi anlansınlar" [Tâhâ, 20/25-27].

68. Nice kâmil bulunur her pâyede
Ekmel ü ercah kamudan vâyede

69. Bahs u takrîr olsa âdâb-iledür
Hiss-i tahrîrinde elkâb-iledür

70. Râci‘ olur hâsılı hayr u sevâb
Âl-i ‘Osmâna ilâ yevmi’l-hisâb

[A5b]

كما نزل في كتابه الأزلي «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا»⁴⁹

71. Cümleden efzûn şeh-i ‘âlî-nihâd
Şark u garbun fâtîhi Sultân Murâd

72. ‘Âdil ü dânişver ü dîndârdur
Server-i sâhib-kırân hünkârdur

73. Kutb-ı ‘âlemdür velâyetle yakîn
Hasr-ı Hâdî peyrev-i sultân-ı dîn

[E21b]

74. Olmagın anda velâyetden eser
Çok vilâyet fethine buldı zafer

75. Dâyimâ ‘ilm-i ledün ehliyle yâr
Ola gâlib düşmene nusret-şi‘âr
كما قال في كتابه المكنون «إِنَّهُمْ لَهُمُ الْمَنْصُورُونَ»⁵⁰

76. Çünkü ol şâhinşeh-i ‘âlî-makâm
İder-idi ehl-i ‘ilme ihtirâm

77. Virdi devlet Hak çü ol dil-âgehe
Olmamış aslâ müyesser bir şehe

78. Şark u garbı açdı ser-leşker ile
Hânı katl idüp kaçurdu şâh-ile

79. Rehn-i Mirzâ-y-ile hasm oldı zebûn
‘Ömr ü devlet taht-ı baht üzre füzûn

49 “Kim iyilikle gelirse ona getirdiğinin on katı vardır.”

50 “Zafere mutlaka onlar ulaşacaklar” [Saffât, 37/172].

[A6a]

80. Milket-i lâ-yenbagî irs-i mukîm

Hak nasîb idüp ola kalbi selîm

51 كما بشره في القرآن المبين «وَجَعَلَكُمْ مَلُوكًا وَأَتَاكُمْ مَا لَمْ يُؤْتِ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ»

[E22a]

81. Hamdüli'llâh itdi şâh-ı ercümend

Yesrib ü Bathâda hayrât-ı bülend

82. Magnisa şehrinde dahi nâmver

Kodı bir zibâ 'imâretle eser

83. Şer'-ile def'-i mevâni' eyledi

Yıkdı patriyâyı câmi' eyledi

84. Feth olan yerlerde yapıdı cum'alar

Anılup ashâb okındı hutbeler

85. Şarkda Tiflîs gibi serhadde

Sille çalup tan mı hutbe okıda

52 كما ورد في كتابه الكريم «وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ»

86. Ehl-i 'ilme râgıb olmag-ile şâh

Oldı zâtı mahzar-ı lutf-ı İlâh

87. Her zamân ol resm-i pâk üzre 'amel

İdeli sıdk-ile erbâb-ı düvel

88. Sadr-ı a'zam da çalışup bu rehe

Kesb ider dâyim du'â şâhenşehe

[E22b] [A6b]

89. Sâyir erkân-ile hâlis kulları

Mahrem olan bende-i mukbilleri

90. Bezl-i makdûrı kılurlar bî-şekîb

Tâ du'â-yı hayr ola şâha nasîb

53 كما قال عليه السلام «وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ»

91. Cümleden efzûn Gazanfer-menkabet

Hazret-i Aga-yı âlî-mertebet

51 "Sizi hükümdarlar yaptı ve âlemlerde hiç kimseye vermediğini size verdi" [Mâide, 5/20].

52 "Zafer, yalnız güçlü ve hikmet sahibi Allah katından gelir" [Âl-i İmrân, 3/126].

53 "Rabbimiz şöyle buyurdu: Bana dua edin, duanızı kabul edeyim" [Mümin, 40/60].

92. Odabaşıdur kapu agası da
Gün gibi rây-i cihân-ârâsı da

93. Pâdişâhun mahremidür dâyimâ
Hıdmetin âdâb-ile eyler edâ

94. Hayr-h'âhıdur o 'âlî-dergehün
Bende fermân-çâkeri şâhenşehün

95. İster ol redd-i kazâ için du'â
Hayr ider tâ 'ömr-i şeh efzûn ola

وحيث ورد في حديثه عليه السلام «لا يرد القضاء إلا الدعاء ولا يزيد في العمر إلا البر»⁵⁴

[E23a]

96. Pâdişâhun makdemi kande basar
Hâk-i ikdâmın ider kuhl-ı basar

97. İsfahânî'den bulup rûşen-nişân
Dergehe hâl-i bedî' eyler beyân

[A7a]

98. Bu hedâya gayra olmamış nasîb
Ana lutf itmiş bidâyetden Mucîb

99. Kilkidür müşkil-güşâ-yı ins ü cân
Dâniş ile mahrem-i şâh-ı cihân

100. 'Akl ile idrâk ile mümtâz dur
Ser-firâz-ı bârgâh-ı râzdur

101. Hayr niyyetle vücûd-ı lâ-nazîr
Şahı eyler gizlü işlerden habîr⁵⁵

كما قال عليه الصلوة والسلام «قَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ»⁵⁶

102. Niyyet-i hayr eyleyüp firûz-mend
Resm-i ihyâ-yı 'ulûm itdi bülend

54 “Kaza ancak dua ile reddedilir ve ömür ise sadece iyilik yapmakla artar.”

55 Elçilik raporlarına göre Gazanfer Ağa III. Murad döneminin sonu ve III. Mehmed devrinde bir nevî padişah danışmanı olarak görev yapmıştır. Eric R. Dursteler, *İstanbul'daki Venedikliler: Yeniçağ Başlarında Akdeniz'de Millet, Kimlik ve Bir Arada Varoluş* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları), 180.

56 “Rabbimiz şöyle buyurdu: Bana dua edin, duanızı kabul edeyim.”

[E23b]

103. İster-idi yapıdura bir medrese
Kubbesin ırgüre çarh-ı atlasa
104. Pâye-i 'ilmün kılup tekmîlini
Şâh için ider du'â tahsîlini
105. Niyyeti hayr olmag-ile Kirdgâr
Hayra ırgürdi anı Perverdgâr
106. Niyyet-i hayr ile bulmuşken sevâb
Oldı fırsatla müyesser feth-i bâb
107. Niyyet-i hayr-ile kıldı vakflar
İntifâ'-i nâs için kodı eser

[A7b]

- كما قيل «خير الناس من ينفع الناس»⁵⁷
108. Medrese ta'mîrine kable's-ş-şurû'
Yoklaşup ehl-i usûl-ile furû'
109. Bir müderris bulmaga rüchân-ile
Söyleşürdi hayr-h'âh ihvân-ile
110. Çün Nişâncı Muhyi Paşa'yı o dem
Bildı ehl-i Hak'dur ol nîkû-şiyem

[E24a]

111. Dâniş-ile cümleden fâyıkdur ol
Mü'temen olmasına lâyıkdur ol
112. Fâyıkun hod rütbesi ma'lûmdur
'Ahd-i Fâtiha kamu merkûmdur
113. Fâyıkıyyet rütbesinde bâ-edeb
Meşveret için kılındı çün taleb
114. Rûy-mâl oldı varup ol ser-firâz
Meşveret semtinden itdi keşf-i râz

57 "İnsanların en hayırlısı, insanlara faydalı olanıdır."

58 كما قيل «المستشار مؤتمن»

115. Gördi tevkî'î çü lutfin hazretün
Bildi maksûdın o sâhib-devletün

116. Söyledi ey kâm-kâr-ı zû-fünûn
Ola makbûl-i Hudâ hayr-füzûn

[A8a]

117. Seyfi-zâde'yle karâbet itmedin
Bilmiş-idüm zât-ı kâbil idüğün

118. Olmagın makbûl-i erbâb-ı 'ukûl
Bende dâmâd olmasın kıldum kabûl

[E24b]

119. Tâlib idi Allâh'a çün ol zamân
Yazdılar hakkında mahzar 'âlimân⁵⁹

120. Müfti-i hak şeyhü'l-islâm-ı enâm
Kâdı-'askerler mevâlî-i 'izâm

121. Terbiyet idüp 'uluvvi şân-ile
Kıldılar tevkîr ana ihsân-ile
60 كما دل به «جالس العلماء وُقِر»

122. İttifâk üzre kamu erbâb-ı 'ilm
Cümle mahzar yazdılar ashâb-ı 'ilm

123. Her biri bir mahzarı imzâ kılup
Dâniş ile 'ilmini inhâ kılup

124. Fazlına hüsn-i şehâdet itdiler
Matlabın şehden şefâ'at itdiler

125. Mahzar-ı Hak şâha vâsıl olıcak
Zıll-ı Hakkun 'ilmi şâmil olıcak

126. Emr idüp hatt-ı hümâyûnla o dem
Behremend itdi anı kân-ı kerem

58 "İstişare edilen kimse güvenilir kimsedir."

59 Bahsi geçen mahzar yazarları için bkz. dipnot 9.

60 "Âlimlerle oturan saygı görür."

[E25a] [A8b]

127. Bu ri'âyet ana buldı ihtisâs
Hükm-ile men' oldı gayrı 'âmm u has

128. 'İlm irs-i enbiyâdur bî-gümân
Hazz-ı vâfir alur ol irsi bulan
«إِنَّ الْأَنْبِيَاءَ لَمْ يُوْرَثُوا دِينَارًا وَلَا دِرْهَمًا وَإِنَّمَا وَرَّثُوا الْعِلْمَ؛ فَمَنْ أَخَذَهُ أَخَذَ بِحِطِّ وَافِرٍ»⁶¹

129. Kıldı tevkî'î çü tafsîl-i kelâm
Gûş idindi lutf-ile 'âlî-makâm

130. Cümle fazlı şerh olındı mâ-vaka'
Vâlidinden irs-i takvâ vü vera'

131. Dânişi çıkdı tasavvurdan füzûn
Hazz idüp Aga tefahhus kıldı çün

132. Lutf idüp hiss-i nazar birle ana
Rütbesi 'ilmiyle buldı i'tilâ
كما قيل «رتبة العلم أعلى الرتب»⁶²

133. Yine tevkî'î didi ey kâm-bîn
Kendü hâlin yek bilür herkes yakîn

[E25b]

134. Gayrılardan şimdi ercah anılır
Bendenün dâmâdı ey sâhib-şu'ûr

[A9a]

135. Kendü şâhîn-tab'ıdur seyfi-nejâd
'İlm-i tîhûsın idinür ıstıyâd

136. Vâlidinün peyrevîdür rûz u şeb
Ehl-i takvâ sâhib-i fazl u edeb

137. Mâye⁶³-i re'sinde kıl lutf-ı cedîd
Tâ ola âsâr-ı ihsânla ferîd⁶⁴

61 "Peygamberler miras olarak ne dinar ne de dirhem bıraktılar, onlar sadece ilmi miras olarak bıraktılar. Onu kim alırsa çok şanslı olacaktır."

62 "İlim rütbesi rütbelerin en yücesidir."

63 "mâye" kelimesinden önce Esad Efendi nüshasında "bu" sıfatı yer almaktadır. Vezin gereği "bu" çıkarıldı.

64 Bu beyit Esad Efendi nüshasında yoktur.

كما قال عليه التحية والثناء «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجِدُّ لَهَا دِينَهَا»⁶⁵

138. Çünkü Aga istimâ‘ itdi sözün
Semt-i Hak’dan ay[ı]rmadı aslâ gözin

139. Makdem-i şehden idinmiş iktihâl
Kalbi pür-envâr feyz-i zü’l-celâl

140. Hak sözi bildi velî açmaz kodı
Cümleden gizli tefahş eyledi

141. Gevher-i ‘ilme bulunmadı ‘adil
Müdde‘i isbâtına oldı delil

[E26a]

142. Geldi çün dergâha düstûr-ı zemen
Sadr-ı a‘zam⁶⁶ fâtih-i Garb u Yemen

143. Kıldı Paşa-yı mu‘azzamdan recâ
Pâdişâha ‘arz idüp ferhunde-râ

[A10b]⁶⁷

144. Çıkdı dîvândan sadâret-menkabet
Âsaf-ı a‘zam müşîr-i memleket

145. Vardı devlet-hânesine kâm-ile
Saldı Agaya haber ikrâm-ile

146. Kıldı icmâli beyân bî-iştibâh
Hâli i‘lâm itmege devlet-penâh

147. Hazret-i Aga ferah kesb eyledi
Andı Hak ni‘metlerini söyledi

148. İtdi yüz bin şükr dergeh-i Hak’a
Ol Hudâvend-i kerîm-i mutlaka

149. Halk idüp ketm-i ‘ademden bendesin
‘İzz ü kadre irgürüp efgendesin

65 “Cenâb-ı Hak, her yüz yılın başında bu ümmete dinini yenileyecek [kimseyi] gönderecektir.”

66 Koca Sinan Paşa (öl. 1596).

67 Ayasofya nüshasının 9b-10a numaralı sayfasında medresenin açılışıyla ilgili eskiz çizimi bulunmaktadır.

[E26b]

[A11a]

150. Âfitâb-ı saltanatda zerre-vâr
Buldı ri'fat ber-vücûd-ı hâk-sâr

151. Hak muvaffak kıldı hayr-ı vâsi'a
Fursat el virdi mühimm-i nâfi'a

152. Sag iken irdi bu maksûda gönül
Buldı râhat oldı âsûde gönül

153. Bî-bekâdur devlet-i dünyâ meger
Kalur ancak cümleden bir hayr eser

154. Çünkü Paşa oldı bu lutfâ sebeb
Bin 'ivaz vire umarın ana Rab

155. Kethudâsı Hâcî Agayı revân
Çagırup ana didi ey kâr-dân

156. Var yûri Paşa-yı a'zamdan yana
Eyle hoş âdâb-ile 'arz-ı du'â

157. Bendeye lutf-ile dir idi oğul
Olmışuz bu lutfına cân-ile kul

[A11b]

158. Yirine geldi yine ihsânlar
Tan mı olsam bende-i fermânlar

[E27a]

159. Gerçi dergâhun kadîmî kulıyuz
Pâdişâhun bende-i makbûlıyuz

160. Gayrun ahvâlinde güc çekmez kişi
Kor hicâba âdemi kendü işi

161. Âsaf-ı a'zam yoludur cümle 'arz
Niyyeti hayr u işidür bî-garaz⁶⁸

162. Bezl idüp eltâf-ı şâyeste yine
Medh ile evsâf-ı bâyeste yine

68 İkinci mısra Esad Efendi nüshasında yoktur.

163. Pâdişâha terbiye idüp latîf
İltifâtın tûtiye idüp latîf
164. Bendesin ihsâna makrûn eylemiş
Lutf-ı efzûn ile memnûn eylemiş⁶⁹
165. Hak Te‘âlâ devletin kılsun ziyâd
‘Ömrin efzûn eylesün Rabbü’l-‘ibâd
166. Hâcî Aga çün işitdi bu sözi
Şol cenâb-ı ‘âliye tutdı yüzi
167. Kapusına vardı sadr-ı a‘zamun
Merkezin buldı nizâm-ı ‘âlemün
168. Nokta-i pergâr idi dîvânî san
Kârı verânun medârı bî-gümân
169. ‘Adl-i ihsan-ile açmış bâb-ı hayr
Kapusı halkı kamu ashâb-ı hayr
170. Nerdübândan yukaru çıkdıkda cüst
İçerüye vardı ruhsatla dürüst
171. Kıldı tapu Paşa’ya Hâcî Aga
Bendelikle eyledi ‘arz-ı du‘â
172. Kethudâ didi agadur bendenüz
Lutf u ihsânla kamu şermendenüz
173. Söyledi düstûr-ı a‘zam-ı bî-ta‘ab
‘Arz olındı medrese ahvâli heb
174. Pâdişâha terbiyetde hiç kusûr
Komadı eltâf-ı şeh kıldı zuhûr
175. Aga maksûd itdi ki ferhunde-fâl
A‘ni Monlâ Şemsü’ d-dîn-i hoş-makâl

[E27b]

69 Bu beyitten 263. beyte kadar olan kısım Ayasofya nüshasında bulunmamaktadır.

[E28a]

176. Babası Seyfullâh 'âlfî-makâm
Buldı anun işi çünkü intizâm
177. Bir kişünün oğlu hâli muntazam
Olmasa lâ-büd çeker fikr ü elem
178. Kendümüzden eylerüz biz de kıyâs
Hep ogul hâlinde birdür cümle nâs
179. Umaruz şimdengirü ol ihtiyâr
Eyleye efzûn du'â-gûylık şî'âr
180. Cümleden ide senâ şâha ziyâd
Kem-du'â makbûl olur kalb olsa şâd
181. Var Aga'ya bizden eyle çok selâm
Ogluma söyle ki ey ferhunde-kâm
182. Hayra kasd itdün nasîbün oldı hayr
Çekmesün hasret bu hayr işünde gayr
183. Gayrda hayrı nasîb etsün İlâh
Hayr virsün cümleye ol pâdişâh
184. Çünkü ol düstûr-ı hayr-endîş idi
Hayr işe lâyık olanı söyledi

[E28b]

185. Bûse kıldı dâmenin Hâcı dahi
Geldi irgürdi yerine yâ sehî
186. Oldı Aganun derûn-ı pâki şâd
Eyledi şükrâne-i Hakkı ziyâd
187. Geçdi o gün devr-i sipihr
Taldı Yûsuf gibi Nil-i çarha mihr
188. Mısr-ı 'âlem halkı râhat oldılar
Hep ferâg-ı bâl-ile uyudılar

[E29a]

189. Subh-dem handân olup rûy-ı cihân
Hem habâb-ı nîlgûn oldu nihân

190. Göz yaşı dökdi Züleyhâ-yı felek
Yûsuf-ı mihr[i] görüp hem-çü melek

191. Gûş-ı câna irdi cânân müjdesi
Ortadan ref' oldu hicrân perdesi

192. Müstecâb itdi du'âsını Hudâ
Çıkıdı nîl-i çarhdan Yûsuf-likâ

193. Oldı tâhir kâ'inâta kâr-ı vasl
Germ-i bî-hicrân yine bâzâr-ı vasl

194. Halk-ı 'âlem kıldı 'azm-i iştigâl
Mugtenemdür bildiler hâl-i visâl

195. Farz-ı Hak idüp edâ kable't-tulû'
Kıldı Aga hıdmet-i şâha şurû'

196. Hıdmetin itdi edâ ikbâl-ile
Çıkıdı bâb-ı 'âliye iclâl-ile

197. Çün re'îs-i kâ'inâta iltifât
Kıldı âdem gönderüp nîkû-sıfat

198. Aldı tadrîs-i ru'ûsun sûretin
Hak Te'âlâ ide efzûn fursatın

199. Gönderüp andan nişâncıya haber
Geldi dâmâdı ile ol pür-hüner

200. Her kimün makrûnı hayr-endiş ola
Hâtırında sanma kim teşvîş ola

201. Mü'temen sâdık olıcak müsteşâr
Yolına cânlar nisâr olsa ne var

[E29b]

202. Bu işe sizünle etdük meşveret
Her ne didük bulduk andan menfa'at
203. Kendü dâmâdun hakkında bî-gümân
Vâki'-i hâl üzre olduğu beyân
204. Hak zuhûr itdi hilâfin bulmaduk
Çokluk istikşâfa muhtâc olmaduk
205. İşidenler fazlına olup güvâh
Dânişinde kalmamışdur iştibâh
206. Bî-garaz olmag-ile asl-ı suhen
Çekmedük aslâ ru'ûnet kimseden
207. Ehl-i fazl u dâniş olsa bir kişi
Zâyi' olmaz fazl-ı dânişle işi
208. Umaruz ola mu'ammer fazl-ile
Hak kıla kâmin müyesser fazl-ile
209. Çünkü Hak söz zâhir oldı bî-garaz
İşbudur maksûd olan zât u 'araz
210. Yazılıp âhir berât-ı zer-nişân
Mansıbı buldı nişânla kadr ü şân

[E30a]

211. Geldi aga-y-ile itdi dest-bûs
Kıldı tahsîn zümre-i kudsi nüfûs
212. Muhyi Paşa-y-ile varup menzile
İtdiler sür'at du'â-yı 'âcile
213. Şeyh-i kâmil Mevla Seyfullâh o dem
Zâhir ü bâtında 'ilm-ile 'alem
214. Hem du'â tîrine oldı çün kemân
Hak icâbet bûtesin kıldı nişân

215. Çün du‘â oldı derûn-ı pâkden
Geçdi sehmü’l-gayb nüh eflâkden

216. Şol meserret vakti kıldılar du‘â
Bâ‘is-i hayr olına hep bî-riyâ

217. Zikr-i şâhenşâhı takdîm itdiler
Hakdan istidi‘â-yı ta‘zîm itdiler

218. Nâcihân ola didiler işbu şâh
Ola kâ‘im tahtında ‘âlem-penâh

[E30b]

219. Aslı cennetde karîn-i evliyâ
Fer‘i kâmil haşre dek kesr ü kesâ

220. Dergeh-i Hakdan kabûl oldı yakîn
Sıdk-ıla olan du‘â-yı muhlisîn

221. Sonra Şemseddîn Efendi çın sabâh
Tâ‘atiyle buldı kalbi inşirâh

222. Vardı erkânı yol-ile gezdi hep
Cümleyi kıldı müşerref bâ-edeb

223. Bâb-ı şâha ‘âdet-i mergûb-ile
Sürdi yüz pâ-bûs idüp üslûb-ile

224. Hocanın öpdı elini ba‘d-ez-ân
Şeyhü’l-İslâmın tapusına hemân

225. Kâdı‘askerler ile monlâlara
Yol-ile yüz sürdi rûşen-râlara

226. Geldi andan şugl-i ‘ılme başladı
Cem‘-i dânişmende ikdâm eyledi

227. Aldı dânişmendi otuzdan füzûn
Her biri meşhûr u kâmil zü-fünûn

[E31a]

228. Oldı Aga evi ders-i 'âma câ
Feth okınup kıldılar şâha du'â
229. Saldılar seccâde ol fâzıl için
Fâzıl u mahdûm ol kâmil için
230. Geçdi sadr-ı derse mahdûm-ı güzîn
Sag u solda 'âlimân-ı bâ-yakîn
231. Biri Selçûkiyye-i Yûnân-makâm
Hazret-i Sultân 'Alâeddîn be-nâm
232. Yapduğı evkâfa tadrîs eylemiş
İ'tibâr İç-il⁷⁰ üzre altmış
233. Ehl-i 'ilm Âl-i Resûl muttakî
Mîr Sun'ullâh idi anun adı
234. Dahi ol cânibde mer'î mü'temen
Muhyiü'd-dîn şeh sarâyından çıkan
235. Bir yanadan kırklı Nûrullâh idi
Hem imâm oğlu suhen-âgâh-idi
236. Müntehab otuzlıdan 'Abdü'l-kerîm
Yolu ile oldı meclisde mukîm
237. Mevlâ Zü'n-nûn ile Abdullâh be-nâm
Her biri yigirmi beşerli makâm
238. Hem yigirmiliden ey ferruh-makâl
Ol müderris oğlu idi bâ-kemâl
239. Ahmed idi ehl-i dâniş mü'temen
Muhyi Paşa nesline ta'lîm iden
240. Cem' olup haylî kuzât-ı mu'teber
Zümre-i yüz elliden iki nefer

[E31b]

70 İstanbul, Edirne, Bursa ve civarı.

241. Kâdıllardan gayrı çok ehl-i kemâl
Müdrîk-i dâniş-pezîr ü bî-misâl
242. İhtiyâr u kârdân-ı zî-şeref
Vâkıf-ı ahvâl u etvâr-ı selef
243. Anda cem‘iyyet idüp ashâb-ı hoş
Kılmak için cümle ders-i ‘âmı gûş
244. Hâcî Aga hıdmete kâyim idi
Bezî-i maktûr itmege dâyim idi
245. Kethudâ idi ol aga yirine
Ehl-i ‘ilme hıdmet iderdî yine
246. Kavşurup el hayli sâhib-i i‘tibâr
Her biri hıdmetle idüp iftihâr
247. Meclis-i ‘ilme şeref virüp kamu
İstimâ‘ üzre idi hep sû-be-sû
248. Pîş-i tahta üzre konuldı kitâb
Ders için bevvâb kıldı feth-i bâb
249. Geldi dânişmendler âdâb-ile
Tâc u ‘örf ü mu‘teber esbâb-ile
250. Virdiler tevkîr bile bir bir selâm
Ders için diz çökdiler bâ-ihtirâm
251. Bahr-i ‘ilme lâhık oldu katreler
Şemsden feyz uma geldi zerreler
252. Her birisi mu‘teber ehl-i suhen
Pâk dânişmend ü meşhûr-ı zemen
253. Cümledenün ser-defteridür yol-ile
Hüsn-i halk u dâniş u makbûl-ile

[E32a]

[E32b]

254. Şeyhü'l-islâm oğlına olan mu'îd
Ol İmâmoglu Sinân bahtı sa'îd
255. Sahndan ibn-i müderris-i bâ-hüner
Hâsekî'nün baş muzâfî müş[te]her
256. Üsküdârun Mihrümâhından şu'â'
İrdi bezme buldı andan irtifâ'
257. Hânkâhunda muzâfî mu'teber
Ahmed adlu Müftioglu müşteher
258. Üsküdârun pâyê Sultâniyyeden
Hamza dânişver Karamânî-vatan
259. Hazret-i Eyyûb Sultânındaki
Kâdızâde Ahmed kâmil idi
260. Muhy-i dîn kim Şâh Sultânda muzâf
Diz çöküp ders okur-idi pâk u sâf
261. Rûm-ili mahdûmı dânişmendi hem
Mevla 'Îsâ idi ol nîkû-şiyem
262. Hem dahi Fethiyye'den kadri celi
Hıdmete gelmişdi Mardînli 'Alî
263. Pîri Paşanun Sinân âzâdesi
İbrahîm Paşa Sipâhî-zâdesi
264. Akkirimânî Muzaffer nâm ile
'Ârif-i Rüstem Paşa ikrâm ile
265. Kâdı-oglu Şeyhi Mahmûd Paşadan
Pîri Paşa himmeti nîkû-suhan
266. Ol 'Alî Paşa'da Hâcî bî-'adil
'Azmi-zâde hıdmetinde hem Halîl

[E33a]

[A12a]

267. Kuds Efendisinden idi bî-gümân
Müştehir Monla Selîm-i nüktedân

268. Dahi Hayreddîn Paşadan ol Hüsâm
Hâsekî'den bir dahi Ca'fer be-nâm

269. Ol İmâm-oglı'da Dâvûd Paşa'dan
Muhyidîn'dür hem Su'ûdî-zâdeden

[E33b] [A12b]

270. Dahi Hüsrev Kethudâdan şol Sinân
'İlm ü fazl için iderdî bezl-i cân

271. Bil Nişâncı Paşa Tâcî-zâdesin
Şâh-ı hûbân hücreşi üftâdesin

272. 'Azmi-zâde Mustafâsı bâ-edeb
Mustafâ Paşa Sinânı müntehab

273. Cânib-i 'Abdullatîfi'den habîr
Geldi Kadıoğlu Ahmed bî-nazîr

274. Rum-ili mahdûmı dânişmendleri
Mustafâ Yûsuf mükerrem her biri

275. Nakl u istihrâca kâdir bi't-tamâm
Dâniş ü fazl-ile makbûl-i enâm

276. Geldiler çün derse dânişmendler
Tapu kıldılar kamu ehl-i hüner

[A13a]

277. Her birine fâzıl-ı zü'l-ihtirâm
Eyledi tevkîr-ile redd-i selâm

278. Hoş temekkün kıldılar tertîb-ile
Cüz ü ders alup ele takrîb-ile

[E34a]

279. Sıdk-ile dest-i tazarru' açdılar
Feyz-i envârdan melekler saçtılar

280. Pâdişâha evvel okındı du'â
Kıldılar ihlâs-ile 'arz-ı senâ

281. Hazret-i Ahmed Efendi didi cüst⁷¹
Başladı tefsîr-i Kur'ân'a dürüst

282. Sûre-i A'lâ'nun evvel âyetin⁷²
İtdi tefsir-ile zâhir gâyetin

283. Derc idüp tefsîrden haylî nükât
Hem hadîs-ile denildi es-salât

[A14b]⁷³

284. Fenn-i evvel okınup ma'lûmdan
Bakdı tahkikâta ol mefhûmdan

285. Sa'd-ı Teftâzânî vü Seyyid be-nâm
Hazret-i İbni Kemâl-ı hoş-kelâm

286. Yazdıgunda hâşiye Musannifek
Her ne ders itmiş görüp çekdi emek

[E34b]

287. Kâdi-zâde bu mahalle yazduğı
Hem Zekeriyâ Efendi çizdüğü

288. Anılup ders üzre bahs-i bî-kıyâs
Kıldı mir'ât-ı fezâyil in'ikâs

289. Nâtıka tûtîleri şâz-ı suhen
Her biri kıldılar âgâz-ı suhen

290. Sükker ü kand oldu anlara gıdâ⁷⁴
Cümle Mısr-ı ma'rifetden bî-riyâ

[A15a]

291. Gün tulû'ından salât-ı zuhra dek
Ders okınup bahs olındı yek-be-yek

71 Ayasofya nüshasında (12a) *Didi Seyfî-zâde Bismillâh nuhust* şeklindedir.

72 "Yüce Rabbinin adını tespih et."

73 Ayasofya nüshasının 13b-14a numaralı sayfalarından medrese ile ilgili eskiz çalışması bulunmaktadır.

74 Ayasofya nüshasında (14b) *Şehd ü şekker buldılar âhir gıdâ* şeklindedir.

292. Ki müderrisler iderlerdi hüçûm
Kâdılar dahi kılup bahs-i ‘ulûm

293. Karşudan meşhûr dânişmendler
Yol-ile terdid ü takrîr itdiler

294. Nakz-i icmâli vü tafsîli dahi
Resm-i âdâb üzre oldı ey âhî

[E35a]

295. Bahsde aslâ konılmadı kusûr
Halk mahzûz oldılar nezdîk ü dür

296. Hazret-i Ahmed Efendi çün ‘iyân
Buldı rüchân gün gibi ol nükte-dân

297. Çün beyân olındı zîbâ nükteler
Hall olındı niçe müşkil ‘ukdeler

[A15b]

298. İ‘tirâza kalmadı cây-ı suhen
İtdiler insâf ehl-i encümen

299. İşbu kîl ü kâla virdi hoş cevâb
Âferîn vallâhi a‘lemü’s-savâb

300. Gûş-ı câna zîver olup sözi hep
Tutdılar tahsîne yüz ehl-i edeb

301. Söylediler sözi keskin olmagın
‘İlmi Seyfullahdan ahz itmiş yakîn

302. İşbu mansıb ana bin baş hakk-idi
Dersi zîrâ bin başında söyledi

303. Bahr-i ‘ilmi pür dür-i meknûn kamu
Kıymeti cândan dahi efzûn kamu

[E35b]

304. Bir füzûn târîhdür bi-iştirâk
İtdi ders-i ‘âmı Seyfî-zâde pâk [999/1590]

[A16a]

305. Zuhr ezânı ol zamân virilmegin
Hatm oldu ders ol demde hemîn
306. Okınup tekrâr şâh-içün du'â
Bî-gümân makbûl-ı Hak oldu senâ
307. Meclis-i 'ilm içre olan ed'ie
İrişür fevrî Cenâb-ı Kudsi'ye
308. Fazl-ı 'ilmiyle yakîn olur kabûl
Böyledür nakl-i fûrû'-ile usûl
309. Nevm-i 'âlem tâ'at-i cehhâlden
Hayrdur didi Resûl-i mü'temen
310. Pes du'â-yı 'âlimân hem bî-gümân
Cümleden nîkû olur ey nükte-dân
311. 'İlmdür bî-şübhe çün feyz-i Hudâ
Redd olunmaz feyz-ile olan recâ

[A16b]

[E36a]

312. Dersden kalkup kamu ihlâs-ile
Kıldılar sünneti 'âmm u hâs ile
313. Sünnet ardınca imâma uydılar
Hep cemâ'at farza niyyet itdiler
314. Kıldılar erkân-ile farz-ı Hak'ı
Eylediler zikr-i Hayy-ı Mutlak'ı
315. Sünnetiyle vâcib ü farzı o dem
Hayr-ile itdi edâ hayrû'l-ümem
316. Tâ'at-ı Hakkı çü tekmîl itdiler
Zikr ü tesbîh-ile tehlîl itdiler
317. Şeh du'âsıyla olındı hatm-i kâr
Şübhesiz oldu kabûl-i Kirdgâr

- [A17a]
318. Mecma‘-ı ehl-i salâh u ‘ilm-i dîn
Müstecâb olur du‘â anda yakîn
319. Ders olan⁷⁵ yerden varup pes ba‘d-ez-ân
Suffa üzere çıkdı haylî serverân
320. Baş müderris geçdi sadra bâ-edeb
Sag u sola sâ‘ir-i ehl-i ereb
- [E36b]
321. Karşuda yoluyla danîşmendler
Tutdılar üslûb-ile yer ser-be-ser
322. Kethudâsı geldi sâhib-hânenün
Kadri artdı gevher-i yek-dânenün
323. Çaşnigîrler turdılar tezyîn-ile
Çekdiler ni‘metleri âyîn-ile
324. El yunıldı sünnet üzere evvelâ
Yapdılar dîbâ simâtı her yana
325. Cân dimâğıyla urup bûy-yı buhûr
Kıldılar kesb-i sâfa ‘ays u huzur
- [A18b]⁷⁶
326. Altına üstine otuzdan ziyâd
Bezl olındı ni‘met-i Rabbü’l-‘ibâd
327. Nice dürlü sükker-i nân-ı semît
Yağlu çörek tavuk altında serîd
328. Dâne vü zerde reşîdiyye⁷⁷ halîb⁷⁸
Şehd ü şekker birle olmışdı nasîb

75 E: -i dînin

76 Ayasofya nüshasında 17b-18a arasında yine medrese ile ilgili eskiz çalışması bulunmaktadır.

77 Balla marine edilmiş etve kuru yemişle pişirilen baharatlı bir pilav türü.

78 Taze sağılmış süt.

[E37a] 329. Hem zülâbiye⁷⁹ vü mahmûdiyye⁸⁰
Cümlesinün bini me'mûniyye⁸¹

330. Kuzı biryâmı börekle baklava
Sahnlar üzre bulup tepsîde câ

331. Kaz u ördekle güvercin bî-hisâb
Her birisinde olınmışdı kebâb

332. Hâzır idi sebzevât-ı lâzime
Müntefî' andan kuvâ-yı hâzime

[A19a] 333. Dendi⁸² bismillâhi yenildi ta'âm
Hep nefâyisden alındı hazz u kâm

334. Şehd ü şekker sundılar şerbet dahi
Buldı şöhret hayrı ile nâm-ı sehî

335. Devşirilmeden simât-ı hoş-ni'am
Zille-bendân oldılar hep mugtenem

336. Bezm hâlî olmadın it'âmdan
Nûş idüp dil şerbet-i ilhâmdan

337. Kabz-ile cân şükre mazhar düşmegin
Şükr iderdi nûş idenler ni'metin

[E37b] 338. 'Aşr okınup âhiri ihlâs-ile
Fâtiha başlandı 'âmm u hâs-ile

339. Çün du'â-yı şâhı takdîm itdiler
Her biri yoluyla kalkup gtdiler

[A19b] 340. Hâcî Aga yollayup her birini
Komadı hâlî Aganun yirini

79 Unla yapılan bir çeşit kızartılmış tatlı, şekersiz lokma.

80 Ballı tavuk. Stefanos Yerasimos, *Sultan Sofraları: 15. ve 16. Yüzyılda Osmanlı Saray Mutfağı* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002), 118-119.

81 Tavuklu kuzu budu tatlısı.

82 A: Denilüp

[E38a]
[A20a]

341. Gitdi dânişmendler bir bir kamu
Gitmege tutdı müderris dahi rû
342. Vâli di hazretlerine vardı hoş
Hıdmet-i Şeyh-i ‘azîze irdi hoş
343. Devlet-i şâha du‘âya iştigâl
Eylediler rûz u şâm u mâh u sâl
344. Vâli di Seyfullâh-ı ‘âlî-makâm
Tâ‘ata ihlâs-ile kıldı kıyâm
345. Dâyimâ tevfi k-i Hak olup refik
‘İlm-ile eyler ‘amel Şeyh-i ‘atîk
346. Zâhir ü bâtınları ma‘mûrdur
Kalb-i pâki feyz-ile pür-nûrdur
347. Ders-i ‘ilm ider Ayasoyfiyyede
Reh-nümâ-yı meslek-i sûfiyyede
348. Ders-ile kılmış kanâ‘at sâl ü mâh
İtmemiş meyl-i ‘uluvv-i kadr u câh
349. Kût idinmiş rûha tevhîd-i Hak’ı
Kût-ı dildür zikr-i Hayy-ı Mutlak’ı
350. Kutb-ı gerdûn menziletdür bahtiyâr
Sırr-ı Hakdur olmuş ammâ âşikâr
351. İşbu âsâr-ile ol kudsi-eser
Ders-i ‘ilm-ile du‘â-yı şâh ider
352. İstese mansıb bulurdı bî-gümân
Rütbe-i a‘lâya dek ey kârdân
353. Şeh du‘âsın kendüye mansıb bilüp
Zuhruf-ı dünyâyâ hiç aldanmayup

[A20b]

354. Eylemez gaflet du'â-yı şâhdan
Niyyetin irmez bu resm ü râhdan

[E38b]

355. Çünkü Aga bildi anun hâlini
Hufyeten ma'lûm idüp âmâlini

356. Yâ şehe efzûn du'â ide 'azîz
Oldı kâmina 'azîzün şehd-rîz

357. İtdi mahdûmın ri'âyet lutf-ile
Medrese kıldı 'inâyet lutf-ile

358. Ol sebeble cem' idüp fâzılları
Tuyıldı hep zümre-i kâmilleri

359. Cümle ehl-i 'ilme kıldı ihtirâm
Tâ du'â-yı şâh ide hayl-i kirâm

360. Çün du'â-yı şâhî me'mûl eyledi
Hak anı bî-şübhe makbûl eyledi

[A21a]

361. Sâbıkan çün cümle erbâb-ı 'ulûm
Fâzılân-ı pâ-yı taht-ı mülk-i Rûm

362. Mahzar-ile dergeh-i i'lâm-ı hâl
İtdilerdi zümre-i ferhunde-fâl

363. Şâh-ı 'âlem mahzara idüp 'amel
Kılmış-idi iltifât-ı bî-bedel

[E39a]

364. Şükr-i lillâh râcih olup terbiyet
Bu mühim hayr-ile buldı temşiyet

365. Yâ İllâhî hürmet-i 'ilm-i şerîf
Yâ İllâhî 'izzet-i 'ilm-i şerîf

366. Yâ İllâhî okıman Kur'ân için
Hikmet-i tefsîr-i 'âlî-şân için

[A21b]

367. Yâ İlâhî gene⁸³ zâtun hakkına
Zât-ile kâyim sıfâtun hakkına

368. Âb-ı rûy-ı enbiyâ vü âsfiya
Hâk-i pây-ı evliyâ vü etkiyâ

369. Çâr-yâr ervâhı hakkı yâ Kerîm
Müstecâb eyle du‘âmız yâ Rahîm

370. Çün du‘âdur ‘afv-i gufrâna sebeb
Sıdk-ıla Lokmân⁸⁴ dahi eyler taleb

371. Tâlibi matlûba ırgür yâ İlâh
İş-budur maksûd cümle mâ-sivâh

[E39b]

372. Hamdüli’llâh medh-i ‘ilm-ile tamâm
Oldı bu nazm-i hidâyet irtisâm

373. Feyz olup fikr-i savâba reh-nümâ
Bir füzûn târîhdür *nazm-ı hüddâ*⁸⁵

374. Ehmedullahe hâlık’l-kevneyn
Vâhibe’l-akl râzık’a’s-sakaleyn

375. Ve usallî alâ resûlillâhi
Şâfiin câe rahmeten li-sevâtin

376. Ve alâ âlihî ve ashâbihi
Kad mazâ umruhum bi-âdâbihi⁸⁶

83 A: gene

84 Seyyid Lokman. Ayasofya nüshasında “Lokman” ifadesi boş bırakılmıştır.

85 Ayasofya nüshası burada bitmektedir. Bu beytin devamında “*Temme bi’l-hayr ve’l-hüsnâ (Hayr ve güzelliikle bitti) fî evveli’l-cemâdin sene 999*” ifadesi yer almaktadır.

86 “*Mükevvenâtın Hâlıkı, akıl bahşeden ve insanların ve cinlerin râzıkı olan Allaha hamdederim ve salat ü selam ederim Allah’ın resulü, şefaâtçi ve bütün mahlûkata rahmet olarak gelene ve hayatları onun sünnetine ittiba ile geçmiş olan âl ü ashâbına da salât ederim.*”

**Hazret-i Pâdişâh-ı ‘Âlem-penâh hurşîd-i külâh-
gerdûn-ı bârgâh-ı encüm-sipâh Sultân-ı Selâtîn-i Cihân
sâhib-zamân Sultân Murâd Hânun Tafsîl-i Medh-i
Celîlîdür. Lâ zâle mansûran bi-avnillâh ve manzûran
bi-ayni'l-ilâh⁸⁷**

Fe‘ilâtün Mefâ‘ilün Fe‘ilün

377. Ba‘de-zâlik du‘â-yı şâh-cihân
Farz-ı ‘ayn oldı cümleye her ân

[E40a]

378. Padişâh-ı mülûk-i melik-vakâr
Mâlik-i bahr ü ber ü şehr ü diyâr

379. Mâni‘-i rafz u kâmi‘-i eşrâr
Hâkim-i dehr ü fâris-i emsâr

380. Şîr-dil-i pâdişâh-i heft-iklîm
Mâh-ı gerdûn serîr-i şâh-ı kerîm

381. Yem-i fazlında gezse mahşere dek
Varmaz ‘inâyetine fülk-i felek

382. A‘delü’l-vakt efdalü’l-‘asr
Eblegu’l-halkı efsahu’d-dehr⁸⁸

383. Ya‘ni Sultân Murâd Hân-ı zamân
Cân virür kullugına cümle cihân

384. Bir velîdür kerâmetî zâhir
Bir safîdür velâyeti bâhir

385. Keşf olur ana şimdi ‘âlem-i gayb
Hak bilür kim bu sözde yokdur reyb

386. Âsitânında her gedâ Sencer
Her kulı devletinde İskender

87 “Allah’ın inayetiyle muzaffer olmaya devam etsin ve Allah’ın gözetiminde kalsın.”

88 “Zamanın en âdili, çağın en faziletlisi, mahlukâtın en belîği, cihanın en fasihi.”

[E40b]

387. Hamdüli'llâh o şâh-i menba'-ı cûd
Virmez a'dâ-yı nâ-bekâra vücûd
388. Cevr idenler cihânda mâr gibi
Başdan çıkdı zülf-i yâr gibi
389. Aldı Tebrîz ü mülk-i Şîrvânı
Nice vasf eyleyem o sultânı
390. Kemterîn bir gulâmı şâh-ı 'Acem
Bir kulı şimdi Mısır içinde hakem
391. Memleket 'adlün-ile tutdı karâr
Fitneler kahrün-ile itdi firâr
392. Sâye-i per-i devletün memdûd
Nâsır-ı 'izz ü şevketün ma'bûd
393. Olasın dâyimâ penâh-ı cihân
Medh-h'âhun ola zemîn ü zamân
394. Zâtun olsun mü'eyyedü'l-ahvâl
Min cenâb'il-müheymin'l-müte'âl
395. Sâkin oldukça devletünde zemîn
Deverân itdügince çarh-ı berîn

[E41a]

396. Olasın şâh 'ömr ü devletine yâr
'İzz ü rif'at hemîşe hıdmet-kâr

B. Kasîde

Mef'ûlü Fâ'ilâtü Mefâ'ilü Fâ'ilün

1. Ey pâdişâh-ı zübde-i mahsûl-i kün-fe-kân
Olsun benüm gibi sana kurbân hezâr cân
2. Ey âfitâb-ı saltanat ü sâye-i kadîr
Ey mâh-ı burc-ı devlet ü ey şâh-ı nev-civân

3. Ey şehri-i millet ü ey zıll-i Hak sana
Rûz-ı vagâde olmaya Cemşid hem-‘inân
4. Evc-i felekdeki görinen kehkeşân degül
Sen şâha çarh hizmet-içün bağladı miyân
5. Encüm-sipâh-ı mâh-rikâb-ı felek-zafer
Sâhib-kırân-ı ma‘reke Sultân Murâd Hân
6. Sultân-ı tâc-dâr-ı şehişâh-ı nâmdâr
Lerzân ola mehâbetüni görse Kahramân
7. Rûz-ı ezelde olmasa zâtun tasavvurı
İnsâna secde itmez idi âsmâniyân
8. Dest-i güher-feşân u kehf-i sîm-pâşına
Ne ebr-i nev-bahâr müşâbih ne bahr u kân
9. Vasfun tahayyül itmege kâdir degül ‘ukûl
Ya neylesün senâda ‘**Atûfi**⁸⁹-i nâ-tüvân

[E41b]

**Sâhibü'l-hayrât ve'l-hasenât menba‘-ı enhâr-ı cûd-ı
‘amîm ve matla‘-ı envâr-ı lutf-ı cesîm Kapu Agası
Gazanfer Aga hazretlerinin zikri cemîlidür**

Fe‘ilâtün Mefâ‘ilün Fe‘ilün Fa‘lün

396. Pâdişâhun aga kapusunda
Yâridür dâyimâ tapusunda
397. Hûb-tînet latîf-sîretdür
Hâsılı ma‘den-i mürüvvedür
398. Dönse bin yıl bu künbed-i devvâr
Olamaz hâl-i âstânında yâr
399. Nakş u tasvîr hikmetine Mânî
Rây u tedbire Âsaf-ı sâni

89 Atâyî, *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik*, 2/1368-1370.

[E42a]

400. Sâhib-i sırr-ı pâdişâh-ı cihân
Mazhar-ı lutf u mahrem-i sultân

401. Ya'ni sâhib-kerem Gazanfer Aga
Oldı mülk-i sehâ musahhar ana

402. Kaşlarun oldı garra-yı ikbâl
Ta'latun oldı mâh-ı burc-ı celâl

403. Nehr-i cûd-ı 'amîme menba'sın
Nûr-ı cism-i latîfle matla'sın

404. Fehm ü 'akl u zekânı ol Cebbâr
Eyledi hazretünde hıdmetkâr

405. Zindedür bûy-ı şefkatünle cihân
Şâd u âsûde devletünde zamân

406. Hüsn-i gül feyz-i lutf-i ruhsârün
Savt-i bülbül nişân-ı güftârün

407. Sen melek-hulka oldı rûz-ı senâ
Ebr-i nîsân-ı yemîn ü bahr-i yesâr

408. Rây-ı enver senün kemâlündür
Mîhr-i rûşen senün cemâlündür

409. Gûy [u] çevgân-ı himmetün gerdün
Kehkeşân-rahş-ı nâ-tüvân zebûn

[E42b]

410. Mâh-ı ikbâl-i 'izzetün tâbân
Kasr-ı devlet hemîşe âbâdân

411. Geşt iderken diyâr-ı medhüni cân
Bu dür-i pâk tâhir oldı hemân

C. Şi'r

Mef'ûlü Fâ'ilâtü Mefâ'ilü Fâ'ilün

1. Hurşîd-rûy u Zühre-cebîn u Zuhâl-makâm
Şâhîn-nazar ferîşte-siyer mâh-ı nik-nâm

2. Sensin Agâ-yı bâb-ı Hümâyûn-ı pâdişâh
Kim feth-i bâbı senden umar cümle hâs u ‘âmm
3. Ruhsârün üzre halka-i gîsû-yı ‘anberîn
Sayd itdi murg-ı devlet ü ikbâli kurdı dâm
4. Mestân-ı dehr yâd idicek nâm-ı pâküni
Berr-i cihânda sâkî-i ‘iřret pür itdi câm
5. İrdüm serîr-i fazla sipîhr üzre ben velî
Ey hoca hazretünde benüm kemterîn gulâm

**Hazret-i Hak celle ve ‘alânun rızâ-yı şerîfleri için
ve pâdişâh-ı zıllu’lîlâh hazretlerinin sa‘âdet-dârları
du‘âsına bâ‘is [E43a] olmag-içün Aga hazretlerinin
medrese binâsıdur**

Fe‘ilâtün Mefâ‘ilün Fe‘ilün

412. Pîşvâ-yı cihân Gazanfer Aga
Kıřver-i hayr olur müsellema ana
413. Dâyimâ kulı hakka kâyildür
Her zamân tab‘ı hayra mâyildür
414. ‘İlmi igrâz u ‘âlimi ikrâm
Muktezâ-yı rızâ-yı Rabb-i enâm
415. Bildi ‘ilmün makâm-ı ‘âlîsin
Anladı rûtbe-i ehâlîsin
416. ‘İlm için itdi medrese bünyâd
Yapmamışdur nazîrini üstâd
417. Nakş olalıdan bu sûret-i ‘âlem
Mislîni görmedi benî Âdem
418. Medrese-i sidre-ihtirâm olmuş
‘Arş-mânend[i] bir makâm olmuş

[E43b]

419. Gezse tâk-ı bülendini niçe yıl
Bulmaz 'inâyetini harfen bil
420. Sâye-i devletinde Aganun
Olımaz çarh-ı hem-seri anun
421. Şerh olur dâyimâ fünûn anda
Keşf olur her zamân mütûn anda
422. Tâze cân buldı gülsitân-ı 'ulûm
Oldı ihyâ-yı bûsitân-ı 'ulûm
423. Oldı câna bu hayr-ı bî-hem tâ
Reşk-i Firdevs ü gayret-i dünyâ
424. Yapmadı böyle hayrı İskender
Mâlik olmaz bu sun'a bir server
425. Hak Te'âlâ 'inâyet itdi ana
Râh-ı hayrı hidâyet itdi ana
426. Ya'nî bir hayrı eyledi icâd
Hak budur itmemiş cihânda Kubâd

**Ferîd-i 'asr ve vahîd-i dehr olan Ahmed Çelebi Efendi
dâ'îlerine sa'âdetlü Aga hazretleri medrese-i şerîflerini
'inâyet buyurduklarını beyân ider**

[E44a]

427. Oldı anun müderrisi bir mâh
Virmez anun makâm-ı fazlına râh
428. Dürr-i deryâ-yı 'ilm ü hüsn ü kemâl
Gevher-kân-ı lutf u fazl u cemâl
429. Yemm-i fazlında çarh mu'berdür
Fülk-i 'ilmine arz-ı lengerdür
430. Cüra'-i câm-ı fazlın eylese nûş
Câmî⁹⁰ deryâ gibi ideydi hurûş

90 Esad Efendi nüshasında *câm*'dan sonra *dürr-i* kelimesi yer almaktadır. Vezin gereği bu kelime çıkarılmıştır.

431. Bâg-ı medhinde geşt iderken dil
Bu gazel oldu sîneye nâzil

D. Gazel

Fe 'ilâtün Fe 'ilâtün Fe 'ilâtün Fe 'ilün

1. Ser-i ashâb-ı vefâ zübde-i erbâb-ı safâ
Gevher-i kân-ı 'ulûm efdal-i hayl-i 'ulemâ
2. Vâris-i 'ilm benî [Âdem] Ahmed Çelebi
Hüsrev-i mülk-i ma'ârif ser-i cem'-i fuzelâ
3. Görmesem çeşm ü dehân u kaşını sen mâhun
Ne imiş bilmez-idüm 'ömr-i 'azîzi aslâ
4. Dehenün şem'-ile şems u kamerün mîmidür
Yüz nevrûz u nehâr üzre kaşun nûn şehâ
5. Gülşen-i fazlda belagât yine ra'nâlandı
Pertev-i nûr-ı ruhundan senün ey şems u duhâ

[E44b]

**Kutb-ı zamân ve gavs-ı cihân Seyfullâh Efendi
hazretlerinin teyemmünen ve teberrüken zikr
olunmuşdur**

Fe 'ilâtün Mefâ 'ilün Fe 'ilün

433. Ya'ni mahdûm-ı hoca-i âlem
Mürşid ü rehber-i benî Âdem
434. Fazl u dâniş-i cihânun şâhı
'İzz ü rif'at sipihrinün mâhı
435. Nâm-ı pâkin su'âl iden sâyil
Dâyim olsun bu kıt'ayı kâyil

E. Kıt'a

Fâ 'ilâtün Fâ 'ilâtün Fâ 'ilâtün Fâ 'ilâtün

1. Hem müfessir hem muhaddis 'âlim ü 'âmildür ol
2. Hak budur ki fehm-i insâniden a'lâ rütbeti

3. Kâşif-i estâr-ı i'câz-ı kelâmullâhdur
4. Kutb-ı 'âlem ya'ni Seyfullâh Efendi hazreti

[E45a]

**Sa'âdetlü Aga hazretlerinün sa'âdet-hânelerinde
Ahmed Çelebi Efendi dâ'îleri ders-i 'âmm itdüklerinün
beyândur**

436. 'İlmi i'zâz için buyurdu Aga
Ders-i 'âmm eyleye bedr-i recâ

437. K'ideler bir ziyâfet anda şehâ
Mislini kimse görememiş kat'â

438. Ders-i 'âmi işitdi fâzıllar
Bahs için hâzır oldu kâmiller

439. Kimi bebr u kimisi ejderhâ
Kimi hayder kimi esed gûyâ

440. Oldı derse makar sarây-ı Aga
Oldı manzûr-ı Hak o cây-ı safâ

441. Mîr-i meclis ki Hazreti Çelebi
Dür-feşân idi bahs içinde lebi

442. Hâzır olmuşdı mîr-i sun'ullâh
Fâzıl u ma'rifet sipihrine mâh

443. Ana nisbet celâl müflis idi
Câygâhı yemîn-i meclis idi

[E45b]

444. Hem müderris Muhammed idi biri
Ki sezâvâr sidre olsa yiri

445. Harem-i pâdişâh içinde şehâ
Perveriş bulmuş ol gül-i ra'nâ

446. Biri Nûrî idi şimâlinde
Hak budur misli yok kemâlinde

[E46a]

447. Hâliyâ kırk ile müderrisdür
Zü'l-ma'ârif zekî ve keyyisdür
448. Biri 'Abdülkerîm idi anun
Kâr-ı fazl-ı rahîm idi anun
449. Biri Zü'n-nûn-ı pür-salâh u hüner
Bağlamış 'ilm için beline kemer
450. Hem müderris İmâm-zâde biri
Sayd-ı 'ankâ-yı 'ilm idi kârı
451. Sag u solda niçe müderrisler
Hâne-i 'ilm için mühendisler
452. Çelebinün olup cenâheyni
Her biri nehr-i ma'rifet 'aynı
453. Hâzır olmuşdı cümle dânişmend
Mâha karşı sitâregân-mânend
454. Okıdılar çü sûre-i Feth'i
İtdiler cümle hâlîka medhi
455. Âsmân-pâye ya'nî kim Çelebi
'İlm ü fazl idi dâyimâ talebi
456. İtdi tefsîr-i âyet-i Kur'ân
Biline tâ ki rahmet-i Rahmân
457. Kelimâtı beyânın itdi edâ
Hem ma'ânî kavâ'idin icrâ
458. Görse tahkîkini anun Keşşâf
Fenn-i tefsîr içinde urmaz lâf
459. Ba'de anda cem' olan tâlib
Oldı dersi kırâ'ate râgıb

[E46b]

460. Oldılar zâkir ism-i Fettâh'ı
Geldi meydâna Seyyid'ün suheni⁹¹

461. Zikr olunca kelâm-ı Sa' deddîn
Fehm olındı makâm-ı Sa' deddîn

462. Çelebi itdi bunları tahkîk
Her birinün kelâmını tedkîk

463. Sorar-isen Musannifek hâlin
İtdi tezyîf cümle akvâlin

464. Bârekallâh zihî zekâ vü hıred
İtdi tahrîr-i Kâdı-zâdeyi redd

465. Çelebi eyleyince anda makâl
Tâhir oldı hatâ-yı İbni Kemâl

466. Eyledi müşkilât-ı fenni beyân
Çün Muhaşşî⁹² hatâsın itdi 'ayân

467. Lev haşe'llâh zihî-kemâl u hisâl
Virmiş ol zâta Bârî Müte'âl

**Sa'âdetlü Aga hazretlerinün müderrisleri olan Ahmed
[E47a] Efendi dâ'îlerinün ders-i 'âmlarına hâzır olan
zümre-i 'ulemâya ziyâfetleri beyanındadır**

468. Bahr-ı eltâf Aga-yı şah-i cihân
Nâgehânî temevvüc itdi hemân

469. Kehkeşân-veş simâtı geldi hemân
Hâle-veş sufreler hem oldı 'ayân

470. 'Ulemâya ri'âyet itdi Aga
Misli yok bir ziyâfet itdi Aga

91 Esad Efendi nüshasında bu beyitten sonra fazladan "*Hak budur dür-feşân-ımiş deheni*" mısrası yazılmıştır.

92 Eyyüp Said Kaya, "Sinan Efendi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/sinan-efendi> (16.02.2022).

471. Bî-nihâye kebâb ü biryânı
Tâzeler cümle cism-i insânı
472. Sükkeri lokmanun nihâyeti yok
Tatlı hûb aşun anda gâyeti yok
473. Baklavâlar lezîz ü bî-mânend
Aşlar hûb u lokmalar pür-kand
474. Bî-hesâb oldu ni‘met anda şehâ
Tuymadık kimse kalmadı aslâ
475. ‘Ulemâ zümresin idüp ta‘zîm
Ana etsün Hudâ dahi tekrîm
476. Emr-i Hakk-ile eyledükçe müdâm
Âsmân-gerdiş ü zemîn-i arâm
477. ‘İzz ü câh-ile şâd-kâm olsun
Evc-i ‘izzetde müstedâm olsun

[E47b]

F. Târîh-i Medrese

Mefâ ‘ilün Mefâ ‘ilün Fe ‘ülün

1. Binâ itmek buyurdun bir makâmı
2. Okınsa tâ ‘ulûm-ı Rabb-i Kâfi
3. İşitdüm çün bu hayr-ı pür-safâyı
4. Didüm târîhini *bu hayr-ı sâfi* (999/1590)

Ek:



17. yüzyılın başlarına tarihlenen bir minyatürde Gazanfer Ağa'nın at sırtında medresesindeki dersi izlemeye gelmesi. *Dîvân-ı Nâdirî*, TSMK, Hazine, nr. 886, 22a.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Yazar Katkıları: Çalışma Konsepti/Tasarım- G.B., U.Ö.; Veri Toplama- G.B., U.Ö.; Veri Analizi/Yorumlama- G.B., U.Ö.; Yazı Taslağı- G.B., U.Ö.; İçeriğin Eleştirel İncelemesi- G.B., U.Ö.; Son Onay ve Sorumluluk- G.B., U.Ö.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Author Contributions: Conception/Design of Study- G.B., U.Ö.; Data Acquisition- G.B., U.Ö.; Data Analysis/Interpretation- G.B., U.Ö.; Drafting Manuscript- G.B., U.Ö.; Critical Revision of Manuscript- G.B., U.Ö.; Final Approval and Accountability- G.B., U.Ö.

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

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

Kaynakça/References

Ağca, Sevgi. *Osmanlı Saray Teşkilatında Has Oda*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2021.

Ahadi, Najeebullah. *Seyyid Lokman ve Selim Han-name (Şehname-i Selim Han)*. Konya: Selçuk Üniversitesi. Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Akıl, Ferhat. *Hünernâme I. Ciltteki Cülûs Konulu Minyatürlerin Tasarım Çözümlemeleri*. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi. Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Akın, Lemî. *Seyyid Lokman'ın Şehname-i Âl-i Osman'ı İnceleme-Metin-Sözlük-Dizin-Tıpkıbasım*. İstanbul: Akademi Titiz Yayınları, 2018.

Aksu, Hüsamettin. "Sultan III. Murad Şehinşahnemesi". *Sanat Tarihi Yıllığı*, (1981), 1-23.

Alpsoy, Hüseyin. *Kıyâfetü'l-İnsâniyye fî Şemâilü'l-Osmâniyye: Padişahlar ve Fizyonomi*. *Seyyid Lokmân Çelebi*. İstanbul: Yazıgen Yayınları, 2016.

Atasoy, Nurhan. "III. Murad Şehinşahnemesi, Sünnet Düğünü Bölümü ve Philadelphia Free Library'deki İki Minyatürlü Sayfa". *Sanat Tarihi Yıllığı*, 5 (1973), 366-370.

Ayverdi, Ekrem Hakkı. "Gazanfer Ağa Manzumesi". *İstanbul Enstitüsü Dergisi*, 3 (1957), 85-96.

Börekçi, Günhan. *Factions and Favorites at the Courts of Sultan Ahmed I (r. 1603-17) and his Immediate Predecessors*. The Ohio State University, Doktora Tezi, 2010.

Çobanoğlu, Ahmet Vefa. "Gazanfer Ağa Külliyesi". *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, 3. Cilt, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1994, 375-377.

Değirmenci, Tülün. *İktidar Oyunları ve Resimli Kitaplar: II. Osman Devrinde Değişen Güç Simgeleri*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2012.

Diker, Sevgi Ağca. "Topkapı Sarayında Ak Hadımlardan Oluşan Babüssaade Teşkilatı ve Kurumun Son Güçlü Temsilcisi: Kapı Ağası Gazanfer Ağa". *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, 16 (2020), 1-32.

Dikici, Ezgi. "Eunuchs and the City: Residences and Real Estate Owned by Court Eunuchs in Late Sixteenth-Century Istanbul". *YILLIK: Annual of Istanbul Studies*, 3 (2021), 7-37.

Diriöz, Meserret. "Gazanfer Ağa Medresesi'nin Açılışına Dair Bir Mesnevi". *Birinci Milli Türkoloji Kongresi (İstanbul, 6-9 Şubat 1978) Tebliğler*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türkiyat Enstitüsü Yayınları (1980), 401-418.

Diriöz, Meserret. "Gazanfer Ağa Medresesinde Deneme Dersi". *Selçuklular Devrinde Kültür ve Medeniyet*, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yayınları (1991), 51-57.

- Diriöz, Meserret. “Gazanfer Ağa Medresesinin Açılışına Dair Bir Mesnevi”. *Milli Kültür*, 2/2 (1980), 29-36.
- Durmuş, Tuba İşinsu. “Yöneticilere Sunulan Kasideler Üzerinden Osmanlı Edebî Himâye Geleneğinin Seyri”. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 2 (2020), 191-275.
- Dursteler, Eric R., *İstanbul'daki Venedikliler: Yeniçağ Başlarında Akdeniz'de Millet, Kimlik ve Bir Arada Varoluş*. çev. Taciser Ulaş Belge, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012.
- Dursteler, Eric. “Fatima Hatun née Beatrice Michiel: Renegade Women in the Early Modern Mediterranean”. *The Medieval History Journal*, 12/2 (2009), 355-382.
- Elbirlik, Leyla Kayhan. “Dialogue Beyond Margins: Patronage of Chief Eunuchs in the Late 16th Century Ottoman Court/Sınırlar Ötesi Bir Diyalog: 16. Yüzyıl Osmanlı Hadım Ağalarından Mehmed Ağa ve Gazanfer Habeşi Mehmed Ağa'nın Hamilik Faaliyetleri” *Sanat Tarihi Yıllığı*, 22 (2010), 63-99.
- Erbil, Bilal. *Gazanfer Ağa, Hayatı ve Yaptırdığı Eserler*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi. Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Eroğlu, Zekeriya. *Şehnameci Lokmân'nun Hüner-nâme'si (2. Cilt- 1-154.Varak)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi. Yüksek Lisans Tezi, 1998.
- Eyice, Semavi. “Gazanfer Ağa Külliyesi”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/gazanfer-aga-kulliyesi> (21.10.2022).
- Fetvacı, Emine. *Sarayın İmgeleri: Osmanlı Sarayı'nın Gözüyle Resimli Tarih*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011.
- Fetvacı, Emine. “The Production of the Şehnâme-i Selim Hân”. *Muqarnas*, Vol. 26 (2009), 263-315.
- Fleischer, Cornell H. *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire: The Historian Mustafa Âli (1541-1600)*. Princeton: Princeton University Press, 1986.
- Hathaway, Jane. “Habeşi Mehmed Agha: The First Chief Eunuch (Dartıssaade Ağası) of the Ottoman Empire”. *The Islamic Scholarly Tradition: Studies in History, Law, and Thought in Honor of Michael Allan Cook*, haz. A. Q. Ahmed, B. Sadeghi ve M. Bonner, Leiden: Brill, (2011), 179-195.
- Hathaway, Jane. *The Chief Eunuch of the Ottoman Harem: From African Slave to Power-Broker*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- Karakuş, Yasemin. *Seyyid Nizamoğlu Mersiyelerini İçeren Bir Şiir Mecmuası: Mecmu'a-i Kasaid*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi. Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Kaya, Eyyüp Said. “Sinan Efendi”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim: 16.02.2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sinan-efendi>.
- Kaya, Leyla. *Kapı Ağası Gazanfer Ağa'nın Anadolu'da Yaptırdığı Mimari Eserler*. Ankara: Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi. Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Kayhan Elbirlik, Leyla. “Sınırlar Ötesi Bir Diyalog: 16. Yüzyıl Osmanlı Hadım Ağalarından Habeşi Mehmed Ağa ve Gazanfer Ağa'nın Hamilik Faaliyetleri”. *Sanat Tarihi Yıllığı* 0 / 22 (Aralık 2013), 63-99.
- Kazan, Hilal. “Farklı Açılardan Bir Bakışla Şehnameci Seyyid Lokman'ın Saray İçin Hazırladığı Eserler”. *Osmanlı Araştırmaları*, S. 35 (2010), 117-136.
- Koç, Mustafa. *Revnaoğlu'nun İstanbul'u: İstanbul'un İç Tarihi. C. 2*, İstanbul: Fatih Belediyesi Kültür Yayınları, 2021.
- Küttükoğlu, Bekir. “Lokmân B. Hüseyin”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim: 21.10.2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/lokman-b-huseyin>.
- Küttükoğlu, Bekir. *Osmanlı-İran Siyasî Münasebetleri (1578-1612)*. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1993.
- Necipoğlu, Gülru. *Architecture, Ceremonial and Power: The Topkapı Palace in the Fifteenth and Sixteenth*

- Centuries*. Cambridge, MA and London: The MIT Press, 1991.
- Necipoglu, Gülrü. *The Age of Sinan: Architectural Culture in the Ottoman Empire*. London: Reaktion Books, 2005.
- Nev'îzâde Atâyî. *Hadâ'îku'l-Hakâ'ik fi Tekmileti'ş-Şakâ'ik*. haz. Suat Donuk. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- Ocakaçan, Levent Kaya. "The Changing Dynamics of the Ottoman Patronage Networks (late 16th and early 17th centuries)," *Archivum Ottomanicum*, 34 (2017), 9-18.
- Örs, Hüseyin - Uğur Öztürk. "Masûmiyeti İspatlamak: Tırhala Kadısı Molla Mehmed Masûm'a Görevinin İade Edilmesi İçin Yazılan Ulemâ Arzuhalleri". *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review*, 11/2 (Eylül 2021), 799-800.
- Öztürk, Uğur. "Özdemiroğlu Osman Paşa'nın İran Seferlerine Dair Seyyid Lokman'ın Fethiyye Kasidesi". *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 29 (2022), 1122-1136.
- Pedani, Maria Pia. "Safiye's Household and Venetian Diplomacy", *Turcica*, 32 (2000), 9-3.
- Pierce, Leslie. *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*, Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Rado, Şevket - Nigar Anafarta. *Hünernâme Minyatürleri ve Sanatçıları*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1969.
- Renda, Günsel. "Chester Beatty Kitaplığındaki Zübdetü't-Tevârih ve Minyatürleri". *Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1991, 485- 506.
- Renda, Günsel. "İstanbul Türk ve İslam Eserleri Müzesi'ndeki Zübdet-ül Tevârih'in Minyatürleri". *Kültür Bakanlığı Sanat Dergisi*, 3/6, (1977), 58-65.
- Renda, Günsel. "Topkapı Sarayı Müzesindeki H. 1321 No.lu Silsilename'nin Minyatürleri". *Sanat Tarihi Yıllığı*, 5 (1973), 443-495.
- Seyyid Lokmân. Kıyâfetü'l-İnsâniyye fî Şemâli'l-Osmâniyye*. Çev.: Tefvik Temelkuran, vd., İstanbul: Tarihi Araştırmalar Vakfı, 1999.
- Stefini, Tommaso. "16. Yüzyılda Bir Etnik-Bölgesel Dayanışma Örneği: İstanbul ve Venedik Arasında Gazanfer Ağa". *Toplumsal Tarih*, 225 (Eylül 2012), 14- 24.
- Şahin, Esmâ. "Hamilik Faaliyetleri Çerçevesinde Gazanfer Ağa (Ö. 1603)'ya Yazılan Manzumeler". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 12/63 (2019), 168-193.
- Tanırdı, Zeren. "Topkapı Sarayı'nın Ağaları ve Kitaplar". *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyal Bilimler Dergisi*, 3/3, (2002), 41-46.
- Tarım Ertuğ, Zeynep. "Hünernâme". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Erişim: 22.10.2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hunername>.
- Ünlü, Osman. "Hakkı'nın Muhtasar Baharistan Tercümesi ve Gazanfer Ağa için Yazdığı Muvaşşah Kaside". *Littera Turca, Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature*, 7/4 (2021), 1596-1612.
- Woodhead, Christine. "Şehnâme". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Erişim: 08.10.2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sehnameci>.
- Yerasimos, Stefanos. *Sultan Sofraları: 15. ve 16. Yüzyılda Osmanlı Saray Mutfağı*. İstanbul: YKY, 2002.

Rivayet ve İsnad Açısından İbn Ebî Arûbe'nin Kitâbü'l-Menâsik'i

Ibn Abî 'Arûba's *Kitâb al-Manâsik* in Terms of the Method of Narration and Isnâd

Kenan Oral¹ 



Sorumlu yazar/Corresponding author:
Kenan Oral (Dr.),
Din İşleri Yüksek Kurulu, Ankara, Türkiye
E-posta: kenanoral55@gmail.com
ORCID: 0000-0003-1899-0930

Başvuru/Submitted: 12.12.2022
Revizyon Talebi/Revision Requested:
28.02.2023
Son Revizyon/Last Revision Received:
04.03.2023
Kabul/Accepted: 04.03.2023

Atf/Citation: Oral, Kenan. Rivayet ve İsnad Açısından İbn Ebî Arûbe'nin Kitâbü'l-Menâsik'i. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 13/1, (Mart 2023): 63-90.
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2023.1217948>

ÖZ

İbn Ebî Arûbe'nin (ö. 156/773) telif ettiği *Kitâbü'l-Menâsik*, Basra'da tasnif edilen ilk hadis kitapları arasındadır. Hicrî ikinci asırda hadis ve fıkıh ilminin gelişimine katkı sağlayan söz konusu eserin isnad yapısı ve rivayet yönteminin tahlili büyük önem taşımaktadır. İlk tasnifler arasında olmasına rağmen bu eser; tasnif, metin ve rivayet açısından ele alan yeterli nitelikte çalışmalar yapılmamıştır. Bu nedenle konuyla ilgili ilk makalemizde tasnif ve metin unsurları yönüyle ele alınan *Menâsik*, burada kaynak dağılımı, mürsel, mübhem ve münkati' rivayetleri ile diğer sened özelliklerinin yanı sıra rivayet usul ve üslubu gibi açılardan analiz edildi. Eserin hadis tarihi ve edebiyatındaki konumunun daha net bir şekilde tespiti için temel noktalarda aynı dönemin farklı bölgelerde öne çıkan eserleri ile karşılaştırma yoluna gidildi. Çalışmada günümüze tam olarak ulaşamayan *Menâsik*'in, sened ve rivayet özellikleri açısından aynı yüzyılda telif edilen çalışmalarla yakın özellikler taşıdığı görülmüştür. Eser, hicrî ikinci asrın sünnet anlayışına uygun bir şekilde merfû ve mevkuf olanları içermekle birlikte ağırlıklı olarak maktû rivayetlerden oluşmaktadır. *Menâsik*, hicrî ikinci yüzyılın ilk yarısında kaleme alınan kitaplardan biri olarak %30,5 oranında münkati', mürsel ve mübhem türünde muttasıl olmayan senedler barındırır. Bu durum müellifin ders halkasının, bilgileri sahibine dayandırma noktasındaki genel mütesâhil tavırlarıyla ilişkilidir. Eseri telif ederken İbn Ebî Arûbe'nin, doğrudan bir yazılı kaynaktan rivayet aldığına dair elimizde açık bir bilgi bulunmamasıyla birlikte müellifin, teorik düzlemde bu konuda bir sorun görmediği ve fiziki olarak da elinde yeterli yazılı kaynak bulunduğu anlaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis Tarihi, Hadis Edebiyatı, Rivayet Yöntemi, Sened, Kitâbü'l-Menâsik

ABSTRACT

Written by Abû al-Nadr Sa'îd ibn Abî 'Arûba al-'Adawî (d. 156/773), *Kitâb al-Manâsik* is one of the first hadith books classified in Başrah. The analysis of the *isnâd* structure and narration method of this book has great importance in terms of the development of the sciences of hadith and fiqh. Not enough studies have dealt with this work in terms of classification, text, narration style, and *sanad* [chain of transmission]. For this reason, my first article on

the subject discussed *Kitâb al-Manâsik* in terms of classification and text. The current article, however, analyzes *Kitâb al-Manâsik* in terms of its source structure, diversity, and narration design. In order to determine the position this work has in hadith history and the literature more clearly, the article compares it with the prominent works of the same period in terms of some basic points. *Kitâb al-Manâsik* has not fully survived to the present day and has characteristics similar to the works that were compiled in the same century. *Kitâb al-Manâsik* involves hadiths *marfû'* [attributed only to the Prophet] and *mawqûf* [attributed to a companion], but mainly consists of hadith *makû'* [attributed to a successor of the companions]. Of the hadiths in *Kitâb al-Manâsik*, 30.5% have the *munqai'* [interrupted], *mursal* [sent/transmitted missing a companion] or *mubham* [involving an unknown person] types of defective *isnâd*. This situation relates to the general soft attitude of the author's hadith circle. No clear information exists that Abû al-Nadr had transmitted directly from a written source. However, the hadith assembly in which he was involved was known to have had a more liberal attitude on this point. Abû al-Nadr, who has sufficient written sources, does not see any theoretical problem in this regard.

Keywords: History of al-Hadith, Hadith Literature, Method of Narration, *Sanad*, *Kitâb al-Manâsik*

EXTENDED ABSTRACT

Abû al-Nadr Sa'îd b. Abî 'Arûba al-'Adawî was born around the year 76/696 and died in 156/773. He compiled his *Kitâb al-Manâsik* in the first half of the 2nd century AH when the subject-centered classification of al-Hadith began. Despite being among the first classified hadith books in Baṣrah, not enough studies have dealt with this work in terms of classification, text, narration style, and *sanad* [chain of transmission]. For this reason, my first article on the subject discussed *Kitâb al-Manâsik* in terms of classification and text by comparing it to the major hadith books of the period. This current article analyzes *Kitâb al-Manâsik* in terms of its source structure, diversity, and narration pattern. In order to determine the place *Kitâb al-Manâsik* has in the history and literature of al-hadith in the 2nd century AH, it has been compared to Ma'mar's (d.153/770) *al-Jāmi'*, Mālik's (d.179/795) *al-Muwaṭṭa'*, Abû Yūsuf's (d.183/798-9) *al-Āthār*, and Shaybānī's (d.189/804) *al-Āthār*.

Kitâb al-Manâsik has not fully survived to the present day and contains 167 hadith. This work has characteristics similar to the works that were compiled in the same century in terms of the features of *sanad* [chain of transmission] and narration. This book is similar to Shaybānī's *Kitâb al-Āthār* and Abû Yūsuf's *Kitâb al-Āthār* in that the narrations of a single teacher constitute the majority of the book. *Kitâb al-Manâsik* was primarily compiled based on the narrations of the those from the same hadith school, such as Ḥasan al-Baṣrī, Qatāda, and Maṭar al-Warrāk. In addition to these, *Kitâb al-Manâsik* also includes narrations from other hadith scholars in Baṣrah and the *isnâd* [plural of *sanad*] of Kūfa, Mecca, and Medīna.

Kitâb al-Manâsik includes hadith *marfû'* and *mawkûf*, but mainly consists of hadith *makû'*. Abû al-Nadr uses expressions common to his period when stating a narration to be attributed to the Prophet without giving the whole *isnâd*. This shows the book to have a narration style of the 2nd century AH. This is also a proof that the fiqh solutions of the jurists and Muslims in the first period being later attributed to the Prophet with perfect *isnâd* as some Orientalists have claimed does not need to be inferred. Abû al-Nadr's sources on hadith *mawkûf* are mostly

the *ṣahāba* [companions] who pioneered the Ḥijāz and Kūfa schools. Due to Abū al-Nadr's perspective on fiqh, the *ṣahāba* have a significant proportion of *faqīh* [jurist] among them. Abū al-Nadr was not content with only the *tābi'ūn* [successors] scholars of his own hadith circle and region but also conveyed the hadiths from other science centers in the *makṭū'* narrations.

Of the hadiths in *Kitāb al-Manāsik*, 30.5% have the *munqaṭi'* [interrupted], *mursal* [sent/transmitted missing a companion] or *mubham* [involving an unknown person] types of defective *isnād*. This situation pertains to the general soft attitude of Abū al-Nadr's hadith circle with regard to attributing information to the owner. These issues, which were considered defects in the following centuries, actually show that Abū al-Nadr had not engaged in activities such as correcting and completing deficiencies in the *isnād*, as some Orientalists have pointed out. Abū al-Nadr can be mentioned to have also included hadith with *mubham isnād*, to have not seen any such necessity due to the conditions of the period, to have thought that he would extend the book, to have listened to many of his teachers, to have had trouble remembering, and to have had a fiqh-centered perspective. His fiqh point of view and transmission pattern are seen to have been effective in combining *isnād*.

Abū al-Nadr used the natural transmission forms in daily speech and discourses, as well as the forms used by those who'd gained the meaning of terms such as '*an'ana*, *taḥdīth*, and *inbā'* with regard to *tahammul* [learning] and *adā* [teaching] hadith.

No clear information exists about Abū al-Nadr having transmitted directly from a written source. However, the hadith assembly with which he was involved was known to have had a more liberal attitude on this point, and an author with sufficient written sources does not see any theoretical problem in this regard.

Finally, pointing out some issues that resulted from the study prepared on *Kitāb al-Manāsik* appears useful. First of all, reconstructing the remaining section of *Kitāb al-Manāsik*, which was compiled in the 2nd century AH and has not fully survived to the present, by making use of Abū al-Nadr's contemporaries and later hadith classifications would have great importance. Secondly, the influence *Kitāb al-Manāsik* had on the works in Abū al-Nadr's own period needs to be dealt separately from the influence it had on works in the 3rd century AH. Lastly, the importance of dealing with the narrations in *Kitāb al-Manāsik* comprehensively within the framework of the phenomenon of *raf'* [raising] *isnād* and *isnād* completion by taking into account hadith history studies and Orientalist claims must also be stated.

Giriş

Hicretin ikinci asrının ilk yarısı, rivayet malzemesinin tedvini ile birlikte ilk hadis cüzlerinin ve kitaplarının tasnif edilmeye başlanması, rivayet usul ve yöntemlerinin yerleşme sürecinin devam etmesi ve hadislerin otantikliğiyle ilgili tartışmalarda çokça üzerinde durulan bir dönem olması hasebiyle hadis tarihi açısından büyük bir önemi haizdir. Farklı hadis halkalarına ev sahipliği yapan Basra, bu dönemde hadislerin yazım, derleme ve tasnif faaliyetine katılan önemli ilim merkezlerindedir. Basra'nın ilk musannifleri arasında sayılan¹ Ebü'n-Nadr Saîd b. Ebî Arûbe el-Adevî 76/696 yılı civarlarında doğmuş ve Basra'da ikamet ettikten sonra genel kanaate göre 156/773 senesinde aynı yerde vefat etmiştir.² İbn Ebî Arûbe'nin günümüze ulaşan tek eseri *Kitâbü'l-Menâsik*, Basra'daki tek konulu ilk musannefler arasında yer almaktadır. Bu önemine rağmen *Menâsik*; tasnif, metin, rivayet üslubu ve isnad açısından yeterli düzeyde analiz edilmemiştir. Nitekim yaptığı tez çalışmasında Dünder, *Menâsik*'in ve müellifinin tanıtımına, eserdeki rivayetlerin metin ve sened tenkidi ile tahrîcine odaklanmış, eserin isnad ve rivayet üslubu üzerine yeterince eğilmemiştir.³

Menâsik'in tasnif ve muhteva analizinin dönemindeki belli başlı eserlerle karşılaştırılarak yapıldığı bir önceki makalede⁴ İbn Ebî Arûbe'nin hayatı, hocaları, ona yöneltilen ihtilât, tedlîs ve kaderîlikle ilgili tenkitler ve eseriyle ilgili hususlar üzerinde durulmuştu. Bu nedenle, müellif hakkındaki en önemli eleştiri noktası olması hasebiyle ihtilât konusu dışındaki hususlara sadece atıfla yetinilmiştir.

Ebü'n-Nadr'ın, ömrünün son zamanlarında hafızasının bozulup muhtelit râviler arasında dâhil olduğuyla ilgili genel bir kabul vardır. Fakat âlimler arasında ihtilâtın zamanı, seviyesi ve bu durumdayken ondan nakilde bulunanlar hakkında ciddi ihtilaflar mevcuttur.⁵ Onun

1 Ebü Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Bağdâdî el-Hatîb, *el-Câmi' li-ahlâkı'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*, thk. Mahmûd Tahhân (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1403/1983), 2/281-282; Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Siyerü A'lâmü'n-nübela'*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf - Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1417/1996), 6/413.

2 Ebü Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî İbn Sa'd, *Kitâbü'l-Tabakâti'l-kebir*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1421/2001), 9/273; Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fi el-Buhârî, *Kitâbü'l-Târîhi'l-kebir*, thk. Muhammed Abdulmuîd Hân (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1986), 3/504-505; Ebü Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzi İbn Ebî Hâtîm, *Kitâbü'l-Cerh ve'l-ta'dîl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1372/1953), 4/65; Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1424/2003), 4/61; a.mlf. *Siyer*, 1417/1996, 6/417; Mehmet Ali Sönmez, "İbn Ebü Arûbe", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/421; Kenan Oral, "Tasnif ve Metin Açısından İbn Ebî 'Arûbe'nin Kitâbü'l-Menâsik'i", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/1 (31 Mart 2022), 515.

3 Dünder, tezinde *Menâsik*'in rivayet üslubu ve isnad analizi üzerinde yeterince durmamıştır. Şule Dünder, *Saîd b. Ebî Arûbe ve "Kitâbu'l-Menâsik" Adlı Eserindeki Rivayetlerin Değerlendirilmesi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 1-2.

4 Oral, "Tasnif ve Metin Açısından Menâsik".

5 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 9/273; Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Tehzîbü'l-Tehzîb* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1327/1909), 4/64; Zehabî, *Siyer*, 6/413-417; Ali Çelik, "Basralı Muhtelit Râviler (Hicrî İlk Üç Asır)", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2016), 69-72.

ihtilâtının başlama zamanıyla ilgili 132⁶, 133⁷, İbrahim b. Abdullah (ö. 145/763) isyanının meydana geldiği 145⁸ veya 148⁹ gibi seneler zikredilmektedir. Literatürde zikredilen tüm bu farklı nakiller incelendiğinde Ebü'n-Nadr'ın 132 yılında başlayan rahatsızlığının zabt niteliğini bozacak ve cerhe konu olacak seviyeye gelmesinin 145 senesine tesadüf ettiği söylenebilir.¹⁰ Konumuz çerçevesinde daha önemlisi ise Basralı hadisçi ve *Menâsik*'in râvisi Abdüla'lâ b. Abdüla'lâ'nın (ö. 189/804), hocası İbn Ebî Arûbe'den naklinin ihtilâta maruz kalmasından önce olmasıdır.¹¹ Dolayısıyla *Menâsik*'in elimizdeki kısmının ihtilât eleştirilerinden ve sorunlarından uzak kaldığını söylemek mümkündür.

Bu makalenin amacı *Menâsik*'in kaynak çeşitliliği, isnad yapısı ve rivayet tarzı yönüyle tahlil edilerek hicrî ikinci asır hadis tarih ve edebiyatında durduğu yeri tespit etmektir. Bu gayeye ulaşmak için öncelikle eserin kaynak hocaları; tabi oldukları ilmî gelenek ve eserdeki yer alış oranları gibi hususlar dikkate alınarak analiz edildi. *Menâsik*'in isnad yapısı merfû, mevkuf ve maktû türü rivayetleri içerme oranları ile muttasıl ve münkatı' türü haberleri kullanma biçimi açısından incelenerek müellifin hadis ve sünnet algısı, rivayet kabul şartları gibi hususlara dair değerlendirmeler yapıldı. Rivayet tarzının tespiti amacıyla, *Menâsik* müellifinin edâ ve tahammülde hangi yöntemleri ve rivayet kalıplarını tercih ettiği ve bu noktadaki tutumu üzerinde duruldu. Ebü'n-Nadr'ın *Menâsik*'in telifinde yazılı kaynaktan faydalanıp faydalanmadığı konusu, eserin iç verilerinden, tabi olduğu ekolün bu noktadaki tutumundan ve tarihi bilgilerden hareketle tespit edilmeye çalışıldı. Bütün bu hususlarda sağlıklı ve daha net veriler elde edilebilmesi, benzeyen ve ayrışan yönlerin ortaya konulması amacıyla *Menâsik*; Ma'mer'in (ö. 153/770) *Câmi*'i, Mâlik'in (ö. 179/795) *Muvatta*'ı ve Ebû Yûsuf (ö. 183/798-9) ve Şeybânî'nin (ö. 189/804) *Âsâr* isimli eserleri ile belli başlı konularda mukayese edildi.

Çalışmanın ana kaynağı doğal olarak İbn Ebî Arûbe'nin *Menâsik* isimli eseridir. Konuyla ilgili Dündar'ın bahsi geçen tezi ve Mansur Koçinkağ'ın "Erken Dönem İslam Hukuk Düşüncesinde Re'y ve Hadis" isimli çalışmasının *Menâsik* ile ilgili bölümleri faydalanılan kaynaklar arasındaydı.¹² Karşılaştırmalar yapmak amacıyla aynı dönemde telif edilen Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin *Âsâr*'ları ile Mâlik'in *Muvatta*'ı ve Ma'mer'in *Câmi*'ine sıkça başvuruldu. Ayrıca bu eserlerin isnad, kaynak ve rivayet yapısı hakkında bilgi ve değerlendirmelerde bulunan bazı modern çalışmalardan istifade edildi. Bu çerçevede özellikle Bünyamin Erul'un Ma'mer b. Raşid'in (ö. 153) *Câmi*'ini rivayet açısından ele aldığı "Hicrî II. Asırda Rivayet Üslûbu (I) I.

6 İbn Hacer, *Tehzîb*, 4/66.

7 İbn Hacer, *Tehzîb*, 4/66.

8 Abdurrahmân b. 'Amr b. Abdillâh ed-Dımaşkî Ebû Zür'a, *Târihu Ebî Zür'a ed-Dımeşkî*, thk. Halil Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1417/1996), 212; İbn Hacer, *Tehzîb*, 4/64; Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî İbn Hanbel, *Kitâbü'l-İlel ve ma'rifeti'r-ricâl*, thk. Vasiyyullâh b. Muhammed Abbâs (Riyad: Dâru'l-Hânî, 1422/2001), 6/415.

9 İbn Hacer, *Tehzîb*, 4/65.

10 Oral, "Tasnif ve Metin Açısından Menâsik", 519.

11 İbn Hacer, *Tehzîb*, 6/96.

12 bk. Mansur Koçinkağ, *Erken Dönem İslam Hukuk Düşüncesinde Re'y ve Hadis* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018), 144-155.

Rivayet Açısından Ma'mer b. Raşid'in (ö. 153) el- Câmî'i" adlı makalesi,¹³ Mehmet Özşenel'in "Ebû Yûsuf'un Hadis Anlayışı" adlı kitabı,¹⁴ Fatih Bayram'ın "Ebû Yûsuf'un Kitâbu'l-Âsâr'ının Hadis İlmi Açısından Değerlendirilmesi" isimli tezi,¹⁵ Nilüfer Kalkan Yorulmaz'ın "Ehl-i Rey'in Rivayet Anlayışı (İmam Muhammed'in Kitâbu'l-Âsâr'ı Örneği)" adlı kitabı,¹⁶ İsmail Karagözoğlu ve Tunahan Erdoğan'ın "İmam Muhammed eş-Şeybânî'nin Hadisçiliği ve el-Âsâr İsimli Eserinin Önemi" adlı makalesi¹⁷ ile tarafımızca telif edilen "Muvatta' Oluşum Süreci, Tasnifi ve Nüsha Farklılıklarının Sebepleri" isimli esere¹⁸ başvuruldu.

Tarih ve ricâl kaynaklarının yoğun kullanıldığı eserde Basra'daki hadis ilmiyle ilgili önemli bilgiler sunan Ali Çelik'in "İlk Üç Asırda Basra'da Hadis İlmi" isimli doktora tezi¹⁹ ve Ömer Faruk Maden'in Muhammed Enes Topgül ile birlikte kaleme aldığı "Ehl-i Hadis Ders Halkalarının Tespitine Dair Bir Metot Teklifi: II. (VIII.) Asrın İlk Yarısı Basra Örneği" makalesinden²⁰ Ebû'n-Nadr'ın Basra'nın ekol yapısındaki yeri ve tavır farklılıklarını tespit için istifade edildi.

Kaynak Yapısı ve Çeşitliliği

İbn Ebî Arûbe, tasnif döneminin başlangıcında kaleme aldığı *Menâsik*'te sonraki dönemde yerleşen kabullere göre birtakım kusurlar taşısa da rivayetleri senedli nakleder. Günümüze eksik ulaşan kitap muhakkik Âmir Sabri'nin numaralandırmasına göre toplam 163 rivayet ihtiva eder.²¹ Tarafımızca yapılan isnad merkezli sayıma göre 167 rivayet ve 180 sened vardır.²² Onun kimlerden ne oranda rivayette bulunduğunu tespit etmek eserin kaynak yapısı ve çeşitliliğine dair önemli bilgiler sunmaktadır. Aşağıdaki tablo, müellifin, ismini belirterek rivayette bulunduğu 13 şeyhine kaç senedde yer verdiğini ve bunların toplam sened sayısı içerisindeki oranını gösterir.

- 13 Bünyamin Erul, "Hicri II. Asırda Rivayet Üslûbu (I) I. Rivayet Açısından Ma'mer b. Raşid'in (ö. 153) el-Câmî'i", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/1 (01 Nisan 2002), 27-61.
- 14 Mehmet Özşenel, *Ebû Yûsuf'un Hadis Anlayışı* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011).
- 15 Fatih Bayram, *Ebû Yûsuf'un Kitâbu'l-Âsâr'ının Hadis İlmi Açısından Değerlendirilmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009).
- 16 Nilüfer Kalkan Yorulmaz, *Ehl-i Rey'in Rivayet Anlayışı (İmam Muhammed'in Kitâbu'l-Âsâr'ı Örneği)* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2018).
- 17 İsmail Karagözoğlu - Tunahan Erdoğan, "İmam Muhammed eş-Şeybânî'nin Hadisçiliği ve el-Âsâr İsimli Eserinin Önemi", *Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (20 Haziran 2022), 56-77.
- 18 Kenan Oral, *Muvatta' Oluşum Süreci, Tasnifi ve Nüsha Farklılıklarının Sebepleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022).
- 19 Ali Çelik, *İlk Üç Asırda Basra'da Hadis İlmi* (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017); a.mlf. *Basra'da Hadis İlk Üç Asır* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020).
- 20 Muhammed Enes Topgül - Ömer Faruk Maden, "Ehl-i Hadis Ders Halkalarının Tespitine Dair Bir Metot Teklifi: II. (VIII.) Asrın İlk Yarısı Basra Örneği", *İslam Araştırmaları Dergisi* 45 (29 Ocak 2021), 37-68; Ayrıca bk. Ömer Faruk Maden, *Hicri İkinci Asırda Ehli Hadis Halkaları Basra* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).
- 21 Âmir Hasan Sabri, "Mukaddime", *Kitâbü'l-Menâsik*, mlf. Ebû'n-Nadr Saïd b. Ebî 'Arûbe Mihrân el-'Adevî (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1421/2000), 5-52.
- 22 Muhakkikin tek numara altında verdiği bazı rivayetlerin, biri merfû, diğeri maktû vb. farklı nitelikte olanlarının ayrı bir rivayet sayılmasından dolayı tespit edilen sayılar farklılık arz etmektedir.

| Hocası | Şehir | Sened Sayısı | Oranı (%) |
|---|--------|--------------|-----------|
| Katâde b. Diâme (ö. 117/735) | Basra | 129 | 71,66 |
| Eyyüb es-Sahtiyânî (ö. 131/749) | Basra | 12 | 6,66 |
| Ebû Ma'şer Ziyâd b. Küleyb (ö. 119/737) | Kûfe | 10 | 5,55 |
| Matar el-Verrâk (ö. 129/747) | Basra | 8 | 4,44 |
| Ali b. Sâbit (ö. 125/716) | Basra | 2 | 1,11 |
| Mâlik b. Dînâr (ö. 131/749) | Basra | 2 | 1,11 |
| Atâ b. Ebî Rebâh (ö. 114/732) | Mekke | 2 | 1,11 |
| Hasen el-Basrî (ö. 110/728) | Basra | 1 | 0,55 |
| Muhammed b. Sîrîn (ö. 110/729) | Basra | 1 | 0,55 |
| Kesîr b. Şinzîr (ö. 131-140/749-758) | Basra | 1 | 0,55 |
| Yahyâ b. Saîd el-Ensârî (ö. 143/760) | Medine | 1 | 0,55 |
| Ma'mer b. Râşid (ö. 153/770) | Basra | 1 | 0,55 |
| Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/713) veya Sâhib leh | Medine | 1 | 0,55 |

Menâsik senedlerinin yaklaşık dörtte üçünün kaynağı Katâde b. Diâme'dir.²³ İbn Ebî Arûbe'nin en çok nakilde bulunduğu 7 şeyhinden gelen rivayetler eserin yüzde doksandan fazlasını oluşturur. Bu açıdan bakıldığında eser, Katâde'nin görüş ve rivayetlerini merkeze almakta olup kaynak çeşitliliği açısından zayıf bir niteliktedir. Böylesi bir telif tarzı, eserin kaleme alındığı dönem ve Katâde'nin müellif üzerindeki baskın rolüyle yakından ilişkilidir. Benzer bir durum ilk musannef tarzı kitaplardan Ebû Yûsuf'un ve Şeybânî'nin *Âsâr* adlı eserlerinde Ebû Hanife'nin etkin rolüyle ortaya çıkar.²⁴ *Muvatta*'nın ise yüzde kırktan fazlasını Nâfi' (ö. 117/735), Zührî (ö. 124/742) ve Yahyâ b. Saîd el-Ensârî'den gelen rivayetler oluşturur.²⁵ Basra'da yetişmesiyle ilgili olsa gerek Ma'mer'in *Câmi*'inin yaklaşık dörtte biri Katâde ile Eyyüb Sahtiyânî'den nakledilir.²⁶ Kaynak çeşitliliği açısından bu dört eser ile karşılaştırıldığında *Menâsik*'in, tek bir şeyhin rivayetlerinin kitabın yarısından fazlasını oluşturması açısından *Âsâr*'lar ile benzerlik taşıdığı görülür. *Muvatta*'da *Menâsik* kadar olmasa bile az sayıdaki şeyhin rivayetlerine odaklanır. Ma'mer ise belli başlı kaynak hocalar açısından benzer olmakla birlikte Basralı olmayan şeyhlerinden elde ettiği rivayetler ile kaynak çeşitliliği açısından daha zengin bir görünüm arz eder.²⁷

İbn Ebî Arûbe'nin eserdeki şeyhlerinin ekseriyeti Basralı veya Basra'da yerleşiktir. Eserin yüzde doksandan fazlasını oluşturan ilk yedi râvisine bakıldığında bu durum açıkça görülür.

23 Katâde'nin eserin muhtevasının oluşumunda ciddi katkısı olduğunu belirten Koçinkağ'ın Katâde dışındaki râvilerden aktarılan rivayetlerin eserin beşte biri civarında olduğu tespiti doğru gözükmemektedir. Koçinkağ, *Erken Dönem İslam Hukuk Düşüncesinde Re'y ve Hadis*, 145-146.

24 Özşenel, *Ebû Yûsuf'un Hadis Anlayışı*, 11, 109; Yorulmaz, *Ehl-i Rey'in Rivayet Anlayışı*, 49-50.

25 Oral, *Muvatta' Oluşum Süreci*, 17-18.

26 Bünyamin Erul, *Hadis Tetkikleri Eleştirel Bir Yaklaşım* (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 143.

27 Hasan b. Abdurrahmân er-Râmihürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*, thk. Muhammed Acâc el-Hatîb (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1404/1984), 620; Erul, *Hadis Tetkikleri*, 139-140.

Eserin birincil kaynağı Katâde, kabilesiyle birlikte göç ettiği Basra'da yaşayan ve ilmî hayatını orada sürdüren Basralı bir fakih ve müfessirdir.²⁸ Dönemindeki isnadların 6 medârından biri olan Katâde,²⁹ Hasen el-Basrî'den sonra sekiz sene boyunca ilim halkasının başında bulunmuştur.³⁰ Katâde'den sonra ders halkasının başına geçen Matar el-Verrâk ise aslen Horasanlı olmakla birlikte sonradan Basra'ya yerleşen zâhit bir âlimdir.³¹ Bu açıdan incelendiğinde İbn Ebî Arûbe, şeyhleri Hasen el-Basrî, Katâde ve Matar'dan 138 sened naklederek eserinin yüzde 77'sini kendi halkasının başına geçen hocalarından almıştır.

Hicri ikinci asırda Basra'da meşhur diğer bir hadis halkası Muhammed b. Sîrîn'e (ö. 110/729) aittir.³² Ondan sonra yerine geçip halkasını devam ettiren, en yakın öğrencilerinden Eyyûb es-Sahtiyânî'dir.³³ Basra'da vefat eden Sahtiyânî eserin ikinci en önemli kaynağıdır.³⁴ Ebü'n-Nadr, doğrudan bu iki hocasından gelen 13 (%7) senede yer verir.

İbrahim en-Nehaî'nin (ö. 96/714) öğrencilerinden Ebû Ma'sher Ziyâd b. Küleyb et-Temîmî el-Kûfî (ö. 119/737)³⁵ eserin başlıca kaynaklarından. Ondan rivayet edilen 10 rivayetin tamamı Nehaî'den nakledilmiştir. Bu kanal, Ebü'n-Nadr'ın Kûfe bağlantı noktası, diğer bir ifadeyle Kûfe rivayetlerini temin ettiği yoldur.

Mekke'nin tâbiîn fakihlerinden Atâ b. Ebî Rebâh³⁶ doğrudan iki senedde yer alır.³⁷ Bu rivayetler dışında müellif, onun ismini Katâde, Kesîr b. Şinzîr, Mâlik b. Dînâr, Matar el-Verrâk ve mübhem râviler aracılığıyla naklettiği 15 senedde zikreder. Ricâl kaynaklarında müellifin hocaları arasında sayılmayan³⁸ Atâ'dan doğrudan hadis aldığına dair bir bilgi tespit edilememiştir.

Medine ekolünün temsilcilerinden İbn Ömer'in (ö. 73/693) mevlâsı Nâfi'den rivayetiyle bilinen Ali b. Sâbit el-Ensârî Basralılar arasında sayılır.³⁹ Ebü'n-Nadr'ın, Ali b. Sâbit'ten naklettiği her iki mevkuf rivayet de Nâfi' kanalıdır. O, Nâfi'den gelen diğer rivayetlerde ise Sahtiyânî yolunu seçmiştir. İki senedde yer verilen Mâlik b. Dînar da zâhit kişiliğiyle bilinen güvenilir Basralı bir âlimdir.⁴⁰

28 Zehebî, *Siyer*, 5/270-275; Abdülhamit Birışık, "Katâde b. Diâme", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 25/22.

29 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve'ta'dil*, 1/34.

30 Ebü Zür'a, *Târih*, 121.

31 Zehebî, *Siyer*, 5/452-453; Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Abdîrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1403/1983), 28/51-52; Ebü Zür'a, *Târih*, 121, 211, 212.

32 Topgül - Maden, "Ehl-i Hadis Ders Halkaları", 47.

33 Zehebî, *Siyer*, 6/20.

34 Zehebî, *Siyer*, 6/15, 18.

35 Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 3/238.

36 İsmail Cerrahoğlu, "Atâ b. Ebü Rebâh", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 4/35-36.

37 Ebü'n-Nadr Saîd b. Ebî 'Arûbe Mihrân el-'Adevî İbn Ebî Arûbe, *Kitâbü'l-Menâsik*, thk. Âmir Hasan Sabri (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1421/2000), 63 (No: 12), 106 (No: 131).

38 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 11/5-7; Zehebî, *Siyer*, 6/413.

39 Buhârî, *Târih-i kebîr*, 6/264.

40 Zehebî, *Siyer*, 1417/1996, 5/362-364; Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh ed-Dîmaşkî eş-Şâfiî İbn Asâkir, *Târihu medîneti Dîmaşk*, thk. Amr b. Garâme el-Amravî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 56/393.

Görüldüğü üzere Ebü'n-Nadr, *Menâsik*'i telif ederken ekseriyetle Basralı hocalarından; özellikle de içinde yer aldığı halkanın başındaki Hasen el-Basrî, Katâde ve Matar gibi âlimlerden istifade etmiştir. Buradan hareketle onun öncelikle kendi halkasının rivayetlerini topladığı ve bu rivayetleri temel alarak bir eser telif ettiğini söylemek mümkündür. Onun ikincil kaynakları ise Basra'daki diğer hadis halkasının temsilcileri olan Sahtiyânî ile İbn Sîrin'dir. Bununla birlikte müellif ihtiyaç gördüğü nisbette Kûfe, Mekke ve Medine senedleri aracılığıyla gelen rivayetleri de eserine almıştır.

Kaynak Açısından Senedler

Menâsik'in mevcut kısmında 17'si merfû, 24'ü mevkuf, 28'i maktû toplam 69 farklı sened yer almaktadır. Tamamı hesaba katıldığında 29'u merfû, 36'sı mevkuf, 113'ü maktû olmak üzere toplam 178 sened vardır. Karşılaştırmada esas alınan diğer eserlerle kıyaslandığında şöyle bir oransal tablo ortaya çıkar.

| Eserin Adı | Merfû (%) | Mevkuf (%) | Maktû (%) |
|--------------------------------------|-----------|------------|-----------|
| İbn Ebî Arûbe, <i>Menâsik</i> | 16 | 20 | 63 |
| Ma'mer, <i>Câmi</i> ⁴¹ | 55 | 30 | 15 |
| Mâlik, <i>Muvatta</i> ⁴² | 42 | 39 | 18 |
| Ebü Yûsuf, <i>Âsâr</i> ⁴³ | 20 | 32 | 48 |
| Şeybânî, <i>Âsâr</i> ⁴⁴ | 15 | 28 | 54 |

Tablodan anlaşılacağı üzere yarıdan fazlasını maktû rivayetlerin oluşturduğu *Menâsik* ile Şeybânî'nin *Âsâr*'ı merfû rivayet oranının düşüklüğüyle diğer eserlerden ayrılır. Ebü Yûsuf'un *Âsâr*'ı bu iki esere oransal anlamda daha yakındır. *Câmi*'in yarıdan fazlası, *Muvatta*'ın ise yarıya yakını merfû olup maktû oranı %15'ler seviyesindedir.

Menâsik ile her iki *Âsâr*'da sünnetin tespiti için tâbiîn kavillerine daha çok müracaat edilirken, Ma'mer ile Mâlik'in eserlerinde Hz. Peygamber'in hadislerinin nakli daha yaygındır. Bu bağlamda Basralı Ebü'n-Nadr'ın, Kûfe ekolünün temsilcisi müelliflerle; Basra kökenli Ma'mer'in ise Medine'nin imamı Mâlik ile benzer bir kaynak türüne sahip olduğu dikkat çeker. Diğer bir ifadeyle Ebü'n-Nadr, Hanefî müelliflerle aynı bakış açısından hareket etmiş ve sünnetin tespiti için merfû hadisi zorunlu görmemiş, bilakis bu noktada mevkuf ve maktû rivayetleri yaygın bir şekilde kullanmıştır. Dolayısıyla sünneti, Hz. Peygamber'in hadisleriyle sınırlayan yaklaşımın onlar üzerinde etkili olmadığını söylemek gerekir. *Menâsik* ve her iki *Âsâr*'da maktû oranının yüksekliğinin diğer bir nedeni Katâde ve Nehâî'nin görüşlerinin

41 Bu oranlar Erul'un, Ma'mer'in dört hocasından naklettiği 800 rivayet özelinde yapılan sayımdan elde edilmiştir. Erul, "Hicri II. Asırda Rivayet Üslubu (I)", 36.

42 Bu oranlar, *Muvatta*'ın Yahyâ el-Leysî nüshasının -diğer nüshalarla ihtilâflılar hariç- rivayet sayısı dikkate alınarak hesaplanmıştır. Oral, *Muvatta' Oluşum Süreci*, 492.

43 Bayram, *Ebü Yûsuf'un Kitâbu'l-Âsâr*'ı, 24.

44 Yorulmaz, *Ehl-i Rey'in Rivayet Anlayışı*, 72.

aktarılmasına verilen özel önemdir. Bu eserlerin benzerliklerinde coğrafi açıdan yakın olan Basra ve Kûfe arasındaki siyasi ve ilmî etkileşimin⁴⁵ payının olması da muhtemeldir.

Merfû Senedler

Menâsik'te Hz. Peygamber'e nisbet edilen 17 farklı sened vardır. Sayıları toplamda 29'ulaşan merfû senedlerin 22'si Katâde⁴⁶, 3'ü Eyyüb es-Sahtiyânî⁴⁷ vasıtasıyla gelmektedir. Kesîr b. Şinzîr, Mâlik b. Dînâr ve Ebû Ma'şer'den ise birer merfû rivayet nakledilmiştir.⁴⁸ Bir rivayette ise müellif, şeyhini “*racul*” diyerek mübhem bırakmıştır.⁴⁹

7'si muttasıl olan senedlerin en âlisi, Katâde – Enes b. Mâlik (ö. 93/711-12) şeklinde⁵⁰ olup Hz. Peygamber ile müellif arasında sadece 2 kişi vardır. Onun Hz. Peygamber'e iki kişi ile ulaşan tek muttasıl senedi budur. Müellif, 3 senedde⁵¹ Hz. Peygamber'e 3, 2'sinde⁵² ise 4 râvi ile ulaşır. Onun sahâbe ile arasında genelde 2 râvi vardır. Zira dört râvili müsned⁵³ rivayetlerin çoğunun nedeni, iki sahâbinin birbirinden naklidir.

Hicri ikinci asırdan sonra Şâfî'i'nin etkisiyle merfû hadis, sünneti tespitite hâkim bir konuma gelmiş ve buna paralel olarak rivayetin Hz. Peygamber'e nispeti daha da önem kazanmıştır.⁵⁴ Hadislerin merfû olduğu değişik şekillerde ifade edilmektedir. Sözü'n, fiilin veya takrîrin Resûlullah'a nisbeti muttasıl senedler vasıtasıyla olduğu gibi “يرفعه إلى”، “يبلغ به”، “يرفعه إلى” gibi kalıplarla da yapılabiliyordu.⁵⁵ Hadisin merfû olduğuna işaret eden bu tarz ifadeler *Menâsik*'te peş peşe iki rivayette karşımıza çıkar. Bu lafızların her ikisi de “سئِلَ عَنِ الرَّجُلِ حَجًّا، أَيَحُجُّ أَيضًا أَوْ يَعْتِقُ أَوْ يَتَّصِدُّ؟” başlığı altındadır.⁵⁶

İbn Ebî Arûbe ilk rivayette, Katâde'nin hac yapılması görüşünde olmamasının Hasen el-Basrî'nin merfû olarak rivayet ettiği hadisten kaynaklandığından bahseder. Fakat burada herhangi bir hadis metnine yer vermez.⁵⁷ Devamında Katâde – Hasen el-Basrî senediyle gelen

45 Hüseyin Akgün, *Hadis Rivayet Coğrafyası (Hicri İlk 150 Yıl)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019), 127.

46 İbn Ebî Arûbe, *el-Menâsik*, 57, 58 (No: 1), 58 (No: 2), 61 (No: 6, 7), 62 (No: 8), 66 (No: 17), 69-70 (No: 24), 72-73 (No: 26), 81 (No: 47), 83 (No: 51), 84 (No: 53, 54), 86 (No: 58, 61), 88 (No: 65), 91 (No: 80), 95-96 (No: 90), 97 (No: 96), 97 (No: 96), 98 (No: 100), 104 (No: 124), 111 (No: 150), 116 (No: 163).

47 İbn Ebî Arûbe, *el-Menâsik*, 82 (No: 50), 103 (No: 123), 115 (No: 162).

48 Sırasıyla: İbn Ebî Arûbe, *el-Menâsik*, 88 (No: 66), 80 (No: 45), 100 (No: 109).

49 İbn Ebî Arûbe, *el-Menâsik*, 111 (No: 149).

50 İbn Ebî Arûbe, *el-Menâsik*, 116 (No: 163).

51 İbn Ebî Arûbe, *el-Menâsik*, 103 (No: 123), 103 (No: 123), 111 (No: 150), 115 (No: 162).

52 İbn Ebî Arûbe, *el-Menâsik*, 88 (No: 66), 98 (No: 100).

53 Müsned terimi, merfû ve muttasıl hadis anlamında kullanılmıştır. bk. Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddin Abdîrrahmân b. Mûsâ eş-Şehzürî İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadis*, thk. Nüreddin İtr (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1430/2009), 42-43.

54 bk. Zîşan Türçan, “Üçüncü Asır Hadis Musennefâtı Üzerine eş-Şâfî'i'nin Etkisi”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 7/1 (Haziran 2009), 87-100.

55 İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadis*, 50-51; Suiçmez, bu tür ifadelerin, rivayetin Hz. Peygamber'e nispeti konusunda bazı şüphelere işaret ettiğini kaydeder. Yusuf Suiçmez, *Sahabe ve Tabiin Sözlüklerinin Hz. Peygamber'e Nispeti* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 53-54.

56 İbn Ebî Arûbe, *el-Menâsik*, 61 (No: 6, 7).

57 İbn Ebî Arûbe, *el-Menâsik*, 61.

hadis, Allah katında en faziletli amelin Allah yolunda cihat veya hacc-ı mebrûr olduğunu haber verir.⁵⁸ Hasen el-Basrî, burada sahâbî râvisini atlayarak “يَرْفَعُهُ إِلَى النَّبِيِّ” ifadesiyle rivayeti ref eder.⁵⁹ Burada Katâde'nin, sahâbî râvisini zikretmeden Hasen el-Basrî'nin merfû naklettiğini belirtmesi de muhtemeldir. Rivayetin diğer hadis kaynaklarında sened veya metin açısından benzer bir târikinin tespit edilememesi bu konuda kesin bir kaniya varmayı zorlaştırmaktadır.

İbn Ebî Arûbe, rivayetin ref edildiğini belirtirken Ma'mer,⁶⁰ Mâlik,⁶¹ Şeybânî⁶² ve Ebü Yûsuf⁶³ ile benzer ifadeler kullanır. Buradan yola çıkarak senedi tam olarak vermeden merfû olduğuna işaret ile yetinmenin hicri ikinci asrın bir rivayet üslubu olduğu söylenebilir. Dolayısıyla Schaht'ın isnadların geriye doğru gelişimi şeklinde adlandırdığı ve Juynboll'ün ilk dönemdeki fakihlerin ve Müslümanların fikhî çözümlerinin, daha sonrasında muttasıl senedlerle ref edildiği şeklindeki çıkarımının⁶⁴ zorunlu olmadığını söylemek gerekir. Burada ref olgusunun tarihte hiç yaşanmadığı veya bu tarz ifadelerin bazen ref olgusuna işaret edebileceği ihtimali yok sayılmamaktadır.⁶⁵ Fakat başka bir karine olmaksızın söz konusu ifadelerden, doğrudan rivayetin ref edildiği sonucunu çıkarmanın yanlışlığı vurgulanmaktadır. Bunların dışında eserde, ikisi Hz. Ömer'den, (ö. 23/644) birisi Fadl b. Abbâs'tan (ö. 63/683), diğeri ismi zikredilmeyen bir sahâbîden olmak üzere toplam 4 hükmen merfû kategorisinde rivayet de vardır.⁶⁶

Mevkuf Senedler

Menâsik'te sahâbeye nisbet edilen toplam 24 farklı sened ve 36 rivayet bulunmaktadır. Bunlardan 34'ü İbn Ömer (12), Hz. Ömer (8), İbn Abbâs (ö. 68/687-88) (6), İbn Mes'ûd (ö. 32/652-53) (3), Hz. Âişe (ö. 58/678) (2), Enes b. Mâlik (1), Hz. Osman (ö. 35/656) (1) ve Hz. Ali (ö. 40/661) (1) gibi sahâbenin önde gelenlerine dayanmaktadır. Bu isimlerin tamamı ya

58 İbn Ebî Arûbe, *el-Menâsik*, 61.

59 Ayrıca bk. Ebü Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Asbahî el-Yemenî, *Muvatta'ü'l-İmâm Mâlik rivâyetü Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî*, thk. Abdülvehhâb Abdüllatif (Kahire: Vizâretü'l-Evkâf, 1414/1994), “Salât”, 17.

60 Ebü Urve Ma'mer b. Râşid el-Basrî es-San'ânî, *Kitâbü'l-Câmi'* (*Abdurrazzâk b. Hemmâm es-San'ânî'nin el-Musannef'i ile birlikte*), thk. Habîburrahmân el-A'zamî (Beyrut: el-Meclisü'l-İlmî, ts.), 10/385 (No. 19438), 10/453 (No. 19682), 11/11 (19756); Erul, *Hadis Tetkikleri*, 157.

61 Ebü Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Asbahî el-Yemenî, *el-Muvatta'ü'l-İmâmî Dâri'l-Hicre Mâlik b. Enes rivâyetü Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî el-Endelüsî*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1417/1997), “Câmi'”, 67; *el-Muvatta'ü rivâyetü Ebî Mus'ab ez-Zührî*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf - Mahmud Muhammed Halil (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1998), “Câmi'”, 17.

62 Ebü Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî, *Kitâbü'l-Âsâr*, thk. Ahmed İsâ el-Ma'sarâvî (Kahire: Dâru's-Selâm, 1427/2006), 1/164, 2/620, 624, 840; Yorulmaz, *Ehl-i Rey'in Rivayet Anlayışı*, 74-75.

63 Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî Ebü Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Afgânî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1355/1936), 40, 184, 215.

64 Sâlih Özer, “G. H. A. Juynboll ve İsnad Analiz Yöntemleri”, *İsnad Analiz Yöntemleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005), 14-15; Gualtherus Hendrik Albert Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, çev. Sâlih Özer (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 35-36; Harald Motzki, *İsnad ve Metin Bağlamında Hadis Tarihlendirme Metotları*, çev. Bekir Kuzudişli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 85-86; Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (London: Oxford University Press, 1979), 171.

65 bk. Suiçmez, *Sahabe ve Tabiin Sözlerinin Hz. Peygamber'e Nispeti*, 53-55.

66 İbn Ebî Arûbe, *el-Menâsik*, 82, 83, 88, 111.

fakih kimliğiyle ya da hadis rivayetiyle meşhur ashab arasındadır. Söz konusu sahâbilerden, Basra ekolünün kurucularından ve önemli ilmî kaynaklarından Enes⁶⁷ ve İbn Abbâs'tan toplamda 7 mevkuf rivayet⁶⁸ nakledilirken İbn Ömer ve Hz. Ömer'in mevkuf rivayetlerinin eserin yarısından fazlasına kaynaklık etmesi dikkat çekicidir. Daha açık ifade etmek gerekirse İbn Ebî Arûbe, kendi halkasının öncüsü sahâbeden çok daha az nakilde bulunurken diğer ekollerin kurucusu ashaba daha fazla yer vermiştir.

Akgün'ün *Kütüb-i Sitte* çerçevesinde yaptığı sayıma göre Basralı râvilerin hadis kaynağı, yaklaşık %40 oranında Enes b. Mâlik'tir.⁶⁹ Bu noktada Topgül ve Maden'in, rivayet malzemesinden hareketle yaptığı incelemede Basra'nın ilmî birikimine kaynaklık etmesi açısından Enes'in ismi öne çıkmakla birlikte, bu şehirdeki hadis halkalarının büyük bir oranda Medine'ye dayandığı tespiti hatırlanmalıdır.⁷⁰ Ebü'n-Nadr'ın mevkuf rivayetlerdeki kaynakları büyük oranda Hicaz ve Kûfe ekollerine öncülük eden sahâbedir. Fakih kimliğiyle temayüz etmiş sahâbî rivayetlerinin bunlar arasında önemli bir yekûn tutması, *Menâsik*'in farklı ekollerin görüşlerini vermeyi hedefleyen fıkıh perspektifi ve Basralıların hadis birikimi noktasında en çok istifade ettiği şehrin Medine olması⁷¹ ile yakından ilişkilidir.

Maktû Senedler

Menâsik'te tâbiîn tabakasına mensup âlimlere nisbet edilen 28 farklı sened ve toplam 113 rivayet vardır. Bu rivayetlerin 49'u Katâde, 22'si Hasen el-Basrî ve 12'si Atâ'dan nakledilir. Geri kalan rivayetlerin 7'si Nehâî, 6'sı Saîd b. Müseyyeb, 4'ü İkrime b. Hâlid (ö. 111-120/730-741), 2'si Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713) menşelidir. Câbir b. Zeyd (ö. 93/711-12), Hakem b. Uteybe (ö. 115/733), Zührî, İbn Sîrîn, Ömer b. Abdülaziz (ö. 101/720), Şa'bî (ö. 104/722), Sâlim b. Abdullah (ö. 106/725) ve Süleymân b. Yesâr'dan (ö. 107/725) ise birer rivayet yer alır.

Maktû rivayetler analiz edildiğinde İbn Ebî Arûbe'nin tabi olduğu ders halkasından hocaları Katâde ve Hasen el-Basrî'nin görüş ve değerlendirmelerinin toplam tâbiîn kaynaklarının yüzde 55'ini oluşturduğu görülür. O, kendi halkası dışında Basra'daki İbn Sîrîn ile Nehâî ve Şa'bî gibi Kûfe'nin, İbnü'l-Müseyyeb (ö. 94/713) ve Süleymân b. Yesâr gibi Medine'nin meşhur fakihlerinden de istifade etmiştir. Dolayısıyla müellif, maktû rivayetlerde sadece kendi halkasının ve bölgesinin tâbiîn âlimleriyle yetinmemiş; Kûfe, Medine ve Mekke gibi ilim merkezlerindeki birikimi de taşımıştır. Bununla birlikte mevkuf haberlerdeki Medine ve Kûfe kaynaklı rivayetler, tâbiîn tabakasına geldiğinde önemli miktarda azalış göstermiş, Basralı râvilerin oranı ise büyük oranda artmıştır. Maktû rivayet oranlarındaki söz konusu ağırlık, onun tâbiîn tabakasında kendi ilim halkasının, hocalarından daha çok etkilendiğini

67 Akgün, *Rivâyet Coğrafyası*, 128.

68 Sırasıyla: İbn Ebî Arûbe, *el-Menâsik*, 99 (No: 105), 62 (No: 9), 63 (No: 11), 64 (No: 13), 101 (No: 111), 108 (No: 138), 108, 109 (No: 140).

69 Akgün, *Rivâyet Coğrafyası*, 130.

70 Topgül - Maden, "Ehl-i Hadis Ders Halkaları", 43.

71 Akgün, *Rivâyet Coğrafyası*, 141.

ve onların görüşlerini nakletmenin kitabın asıl amacı olduğunu gösterir. O, Kûfe ve Medinelî tâbiînin görüşlerine aynı oranda değer vermez. Bu farklılığın diğer bir gerekçesi ise Medine ve Kûfe rivayetlerine ulaştığı Katâde ve Sahtiyânî gibi şeyhlerinin, o bölgelerin tâbiîn ulemasının görüşlerini aynı ölçüde taşımasında aranabilir.

İttisal Açısından Senedler

Hicrî ikinci asırdaki yerleşik rivayet algısı ve hadis âlimlerinin konuya yaklaşımı hatırdâ tutulduğunda ittisal şartını taşımayan senedlerin varlığı olağan bir durumdur.⁷² Bu nedenle her iki *Âsâr*'da, *Muvatta* 'da ve *Câmi* 'de hicrî üçüncü asırda sened kusuru olarak değerlendirilen mürsel, münkatı', mübhem ve belağ şeklinde çok sayıda rivayet aktarılmıştır.⁷³ Aynı nedenlerden dolayı *Menâsik* de münkatı', mürsel ve mübhem türünde muttasıl olmayan senedler içerir. Bu durum müellifin, tabi olduğu ders halkasının önde gelen hocalarından Hasen el-Basrî ve Katâde'nin bir şekilde elde ettikleri bilgileri sahibine dayandırma noktasında benimsedikleri mütesâhil tavırla da uyum içerisinde.⁷⁴ Bu halkanın Katâde'den sonraki temsilcisi Ebü'n-Nadr'ın eserindeki toplam 69 farklı senedin 35'i muttasıldır. Kalan 34 isnadın 18'i münkatı', 13 tanesi mübhem, 3'ü mürsel kategorisindedir. *Menâsik*'teki toplam sayılar şöyle bir tablo ortaya çıkarır.

| | Muttasıl | Mürsel ⁷⁵ | Münkatı' | Mübhem | Toplam |
|---------------|----------|----------------------|----------|--------|------------|
| Merfû | 8 | 14 | 6 | 1 | 29 |
| Mevkuf | 15 | 0 | 16 | 5 | 36 |
| Maktû | 86 | 0 | 6 | 7 | 99 |
| Toplam | 124 | 14 | 28 | 13 | 178 |

Bu sayısal veriler senedlerin %30,5'inin ittisal şartını taşımadığını gösterir. İrsâl, inkıtâ ve ibhâm gibi sonradan kusur olarak görülen seneddeki ittisal eksiklikleri, merfû rivayetlerin yaklaşık %75'i, mevkufunların %55,5'i, maktûların ise sadece yüzde 13'ünde vardır.

Görüldüğü üzere müellifin merfû rivayetlerdeki ittisal şartını taşımayan sened sayısı, mevkuf ve maktû rivayetlerde büyük bir iniş eğrisi çizerek azalır. Diğer bir ifadeyle mevkuf ve maktû senedlerde muttasıl olanlar daha çok iken merfûlarda bu oran daha azdır. Bu durum müellifin, senedlerdeki kusurları düzeltme ve eksiklikleri tamamlama gibi bir faaliyete girmedikçe gösterir. Onun bu tavrı rivayeti hocalarından tahammül ettiği şekilde nakletme gayretini gösterip güven telkin eder. Zira eğer böyle bir gayreti olsaydı en kolay ve işe yarar şekilde bunu

72 Ebü Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî İbnü'l-Arabî, *el-Mesâlik fi şerhi Muvattâi Mâlik*, thk. Muhammed b. Hüseyin es-Süleymânî - Âişe bt. Hüseyin es-Süleymânî (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1428/2007), 1/345.

73 Özşenel, *Ebü Yûsuf'un Hadis Anlayışı*, 99, 101; bk. Mâlik, "Salât", 34, 137; Şeybânî, *el-Âsâr*, 1/182, 1/357; Erul, *Hadis Tetkikleri*, 173; Karagözoğlu - Erdoğan, "eş-Şeybânî'nin Hadisçiliği ve el-Âsâr", 66-67; Yorulmaz, *Ehl-i Rey'in Rivayet Anlayışı*, 79.

74 bk. Topgül - Maden, "Ehl-i Hadis Ders Halkaları", 47.

75 Mürsel, tâbiînin doğrudan Hz. Peygamber'den naklettikleri merfû rivayetler anlamında kullanılmıştır.

merfû rivayetlerde yapardı. Yine mevkuf ve maktû rivayetlerde bu tarz senedlerin bulunması müellifin, sahâbe ve tâbiîn kavillerinde de herhangi bilinçli bir tasarrufa girişmediğine işarettir.⁷⁶

Maktû rivayetlerde ittisale dair sorunların büyük bir düşüş göstermesi, onun ilk ve ağırlıklı kaynaklarının Katâde ve Hasen el-Basrî gibi yakın hocalarından oluşmasından kaynaklanır. İkinci bir sebep olarak, muttasıl sened şart koşulmamakla birlikte rivayetin kimden alındığının ortaya konulması hassasiyetinin artması gösterilebilir. Nitekim isnadın başlangıcıyla ilgili çokça referans gösterilen İbn Sîrîn'in, bu ilmin kimden alındığına dikkat edilmesi ve fitneden sonra ricâlin açıkça ifade edilmesi yönündeki uyarıları,⁷⁷ asıl olarak kişinin şeyhini tesmiyesi şeklinde uygulanmıştır.

Münkati' Senedler

Münkati' terimi mürsel ve mübhem dışında senedde kopukluk bulunan rivayetler için kullanılmıştır. Bu tanıma göre *Menâsik*'te 19 farklı şekilde, toplamda 28 kez yer alan münkati' senedlerin 16'sı mevkuf, 6'sı merfû, 6'sı maktû rivayetlerdedir.

İbn Ebî Arûbe'nin şeyhi, toplam 28 münkati' senedin 20'sinde Katâde; 3'ünde Ebû Ma'şer; 2'sinde Sahtiyânî; 2'sinde Atâ, birinde ise Ali b. Sâbit'tir. Katâde senedlerinde Hz. Ömer,⁷⁸ Hz. Osman,⁷⁹ Hz. Âişe,⁸⁰ İbn Abbas⁸¹ ve İbn Ömer⁸² ile onun arasındaki râvilerin zikredilmediği görülür. Onun Mücâhid (ö. 103/721), Ömer b. Abdülaziz ve Saîd b. Cübeyr gibi tâbiîn âlimlerinden de doğrudan bir rivayeti bilinmemektedir.⁸³ Bu senedlerdeki kopukluk, Hasen el-Basrî'den gelenler hariç, hep Katâde ile şeyhi arasındadır. Katâde'nin özellikle işitmediği tâbiîn âlimlerinin sahîfelerinden kitâbet yöntemiyle nakilde bulunması kuvvetli bir ihtimaldir.⁸⁴ Bu noktada onun rivayetleri naklederken semâ ile diğerlerini ayırma şeklindeki genel tavrına dair ifadeler⁸⁵ detaylı tespitite faydalı olabilir. Hasen el-Basrî senedlerindeki inkîta ise onun Hz. Ömer'den işitmemesinden⁸⁶ kaynaklıdır.

Eyyûb es-Sahtiyânî'den gelen merfû seneddeki inkîta, tâbiînden Ebû Kılâbe (ö. 104/722) ile Hz. Ömer arasındadır. O, Hz. Ömer'e yetişememiş, dolayısıyla ondan doğrudan bir rivayette bulunamamıştır.⁸⁷ Onun mevkuf senedindeki inkîta ise Nâfi' (ö. 117/735) ile Hz. Ömer arasındadır. Nâfi'in doğrudan Hz. Ömer'den rivayeti bilinmemektedir.⁸⁸

76 bk. James Robson, "İbn İshak'ın İsnad Kullanışı", çev. Talat Koçyiğit, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1962), 122, 125.

77 Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîh-i Müslim (Mevsûatü'l-Hadis eş-Şerîf İçinde)*, thk. Sâlih b. Abdülaziz (Riyad: Dâru's-Selâm, 1422/2001), "Mukaddime", 7.

78 bk. İbn Ebî Arûbe, *el-Menâsik*, 59 (No: 3), 74 (No: 28), 92 (No: 81), 83 (No: 51).

79 İbn Ebî Arûbe, *el-Menâsik*, 82 (No: 49).

80 bk. İbn Ebî Arûbe, *el-Menâsik*, 99 (No: 108).

81 İbn Ebî Arûbe, *el-Menâsik*, 63 (No: 11), 101 (No: 111), 108 (No: 138), 108-109 (No: 140),.

82 İbn Ebî Arûbe, *el-Menâsik*, 102 (No: 118), 109 (No: 143).

83 Zehebî, *Siyer*, 5/270; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 23/498-503.

84 Katâde'nin kitâbet yoluyla nakilde bulunduğu dair örnekler için bk. İbn Ebî Arûbe, *el-Menâsik*, 80, 105-106.

85 Çelik, *Basra'da Hadis*, 249; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 23/511.

86 İbn Hacer, *Tehzîb*, 2/263-264.

87 Zehebî, *Siyer*, 4/468-472.

88 Zehebî, *Siyer*, 5/95.

Ebû Ma‘şer’in her iki senedindeki inkitâ Nehaî ile sahâbî râvisi arasındadır. Zira hicrî 46 senesinde doğan Nehaî’nin, 32 senesinde vefat eden İbn Mes‘ûd’dan (ö. 32/652-53) rivayeti imkânsızdır. O, çocukken kendisini görmekte birlikte Hz. Âişe’den (ö. 58/678) de rivayette bulunmamıştır. Dolayısıyla muhaddisler onun Hz. Âişe’den rivayetini münkatı‘ sayarlar.⁸⁹

İbn Ebî Arûbe üç yerde şeyhini gizleyerek seneddeki inkitân kaynağı olmuştur. Bu çerçevedeki kurbanla ilgili ilk rivayet Ali b. Sâbit’ten gelir.⁹⁰ Rivayetin Nâfi’den gelen kısmı itibarıyla isnad muttasıldır. Fakat devamındaki İkrime ve Urve b. Zübeyr’e (ö. 94/713) ait görüşlerin senedi yoktur. Râvilerin aralarındaki rivayet ilişkisi dikkate alındığında söz konusu iki kavlin isnaddan bağımsız olarak müellif tarafından aktarıldığını söylemek daha makuldür. Zira Nâfi’in, İkrime b. Hâlid ve Urve b. Zübeyr ile hoca-talebe ilişkisi yoktur.⁹¹ Ebü’n-Nadr, muhtemelen hocaları Katâde veya Sahtiyânî⁹² aracılığıyla öğrendiği görüşleri, rivayetin peşinden meseleyle ilgili farklı kanaatleri zikretme kabilinden fikhî gayelerle zikretmiştir. Diğer iki rivayette müellif, Atâ ile arasındaki râviyi atlamıştır.⁹³ Onun, içinde Atâ’nın yer aldığı isnadların ikisi mübhem iken diğerlerinde şeyhi olarak Katâde, Matar, Mâlik b. Dînar ve Kesîr b. Şinzîr gözükmektedir.⁹⁴ Bu durum, müellifin, Atâ ile arasındaki şeyhinin gizlemesinin özel bir gerekçesi olmayıp daha çok; unutmama, çok hocadan rivayet etme, hangi hocasından aldığını hatırlayamama veya gerekli görmeme gibi ihtimalleri ön plana çıkarmaktadır.

Sonuç olarak İbn Ebî Arûbe; Atâ, İkrime b. Hâlid ve Urve’den naklettiği üç rivayette aradaki râviyi zikretmeyerek senedi münkatı‘ hâle getirmiştir. Kalan 24 rivayette ise isnaddaki kopukluklara neden olan başta Katâde, sonra Hasen el-Basrî, Ebû Kılâbe ve Nehaî’dir. Bu senedler büyük ihtimalle müellife münkatı‘ bir şekilde ulaşmış ve o da aynı şekilde nakletmiştir. Zira müellifin, isnadları münkatı‘ nakletme gibi bir âdetinin olmadığı sadece üç rivayette şeyhini atlamasından da anlaşılabilir. Nitekim Mâlik’in “Ma‘mer ne güzel bir adamdı. Bir de Katâde’den tefsirini rivayeti olmasaydı” sözleri, Zehebî tarafından Katâde’nin isnadlardaki kopukluklarının çokluğuyla açıklanmıştır.⁹⁵ Bu üç rivayetteki inkitâ, Basra’da ikinci hicrî asrın ilk yarısında şeyhini açıkça belirtmenin, hâlen olmazsa olmaz bir şarta dönüşmediğini gösterir.

Müdelis râvilerden sayılan Ebü’n-Nadr,⁹⁶ pek çok râviden semâi olmadığı hâlde rivayette bulunmakla tenkit edilmiştir. Fakat onun tedlîsi arada herhangi bir kişinin bulunmadığını ve semâ ile rivayet edildiğini ima edecek tarzda değildir. Bu nedenle söz konusu durum, onun güvenilirliğine engel olmayıp sadece semâi göstermeyen türdeki rivayetlerin münkatı‘

89 Zehebî, *Siyer*, 4/520-521; Şükrü Özen, “Nehaî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 32/535.

90 İbn Ebî Arûbe, *el-Menâsik*, 101.

91 Zehebî, *Siyer*, 5/95-96.

92 İkrime b. Hâlid’in râvileri arasında Katâde b. Diâme ve Eyyüb es-Sahtiyânî yer almaktadır. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 20/249-250.

93 İbn Ebî Arûbe, *el-Menâsik*, 63, 106.

94 İbn Ebî Arûbe, *el-Menâsik*, 73, 79, 80, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 97, 98, 99, 102, 110, 113.

95 Zehebî, *Siyer*, 7/9.

96 Zehebî, *Siyer*, 6/415; Ali Çelik, “Tedlis Yapmakla İtham Edilen Basralı Râviler”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (25 Haziran 2019), 199; Oral, “Tasnif ve Metin Açısından Menâsik”, 519.

olabileceğine dair bir ihbar niteliğindedir.⁹⁷ *Menâsik* özelinde konuşmak gerekirse onun işitmediği hâlde hadis nakletmekle eleştirildiği kişiler arasında Atâ, İkrime ve Urve yer almaz.⁹⁸ Zaten müellif, onlardan rivayetinde “an” ve “kâle” gibi hem semâa hem de inkıtâa delalet eden lafızlar kullanır. Basralı âlimlerden Affân b. Müslim (ö. 220/835), müellifin, Katâde'den işitmediği pek çok şey rivayet ettiğini fakat onları naklederken “haddesenâ” kalıbını kullanmadığını belirtir.⁹⁹ Bu iddiada müellifin hangi hadisleri Katâde'den işitmediği, arada hangi râvilerin olduğu ve uzun bir süre birlikte olduğu hâlde ondan neden nakletmediği ve Affân'ın bu cerhinin dayanağı ile ilgili bir netlik yoktur. Dolayısıyla bu iddiaya dayanarak “haddesenâ” kalıbının kullanılmadığı bütün Katâde rivayetlerinde şüphe uyandırmak doğru değildir. Daha açık bir ifadeyle müellif, *Menâsik*'inde tedlîs yapmakla itham edildiği kişilerin rivayetlerini serdetmemiştir. Bu tespit, Özdemir'in, İbn Ebî Arûbe'yi maruz kaldığı ihtilâttan dolayı tedlîs yapanlar arasında kabul etmesiyle de¹⁰⁰ uyumludur. Zira o, kitabını ihtilâta uğramadan önce yazmıştır.¹⁰¹

Mürsel Senedler

Farklı tanımları bulunmakla birlikte mürsel terimi yaygın olarak tâbiînin doğrudan Hz. Peygamber'den naklettikleri merfû rivayetler için kullanılır.¹⁰² Bu çeşit isnadın hadis kaynaklarımızda bulunmasının başlıca etkeni olarak sahâbe ve tâbiîn toplumunda hâkim güven ortamı ile dönemin rivayet usulü sayılabilir.¹⁰³ Bu nedenle *Câmi* ' , *Muvatta* ' ve her iki *Âsâr* başta olmak üzere hicrî ikinci asırda kaleme alınan hadis eserlerinde mürsel rivayet kullanımı oldukça yaygındır.¹⁰⁴ İrsâl, Basralı râviler arasında da benimsenmiş olup¹⁰⁵ kendisinden en çok mürsel rivayet edilen, Hasen el-Basrî'dir.¹⁰⁶ Aynı halkanın devamı Ebü'n-Nadr'ın telif ettiği *Menâsik*'e bakıldığında üç farklı mürsel senedin toplam 14 kez kullanıldığı görülür.

97 bk. Oral, “Tasnif ve Metin Açısından Menâsik”, 519.

98 Ebü Ahmed Abdullâh b. 'Adî b. Abdillâh el-Cürçânî İbn 'Adî, *el-Kâmil fi du'afâ'i'r-ricâl*, thk. Heyet (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1984/1404), 3/1232; Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *el-İlelü'l-vârîde fi'l-ehâdisi'n-nebeviyye*, thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah es-Selefi - Muhammed b. Sâlih b. Muhammed ed-Debbâsî (Riyad ve Demmâm: Dâru Taybe ve Dâru İbnü'l-Cevzî, 1405/1985 (1-11), 1427/2006 (12-15)), 1/275-276; Zehebî, *Siyer*, 6/415-416.

99 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 9/273.

100 Veysel Özdemir, *Tedlîs Değerlendirmelerinde Usûl* (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2014), 152.

101 Koçinkağ, *Erken Dönem İslam Hukuk Düşüncesinde Re'y ve Hadis*, 147; Oral, “Tasnif ve Metin Açısından Menâsik”, 518-519.

102 İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadis*, 51.

103 Abdülkerim Ahmed el-Vureykât, “Ravilerin Hadisleri Mürsel Rivayet Etme Sebepleri”, çev. Mehmet Turan, *Hadis Tartışmalarına Yeni Yaklaşımlar*, ed. Enbiya Yıldırım (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020), 9; Erul, “Hicri II. Asırda Rivayet Üslubu (I)”, 57.

104 Erul, “Hicri II. Asırda Rivayet Üslubu (I)”, 36; Bayram, *Ebü Yûsuf'un Kitâbu'l-Âsâr* 'ı, 29; Salahattin Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 78; Oral, *Muvatta' Oluşum Süreci*, 320; Karagözoğlu - Erdoğan, “eş-Şeybânî'nin Hadisçiliği ve el-Âsâr”, 66.

105 Çelik, *Basra'da Hadis*, 281.

106 Ebü Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed en-Nisâbü'rî Hâkim, *Ma'rifetü 'ulûmü'l-hadis ve kemiyeti ecnâsihi*, thk. Ahmed b. Fârsî es-Selûm (Beirut: Dâru İbn Hazm, 1424/2003), 168.

Rivayetlerin 9’unda Katâde,¹⁰⁷ 3’ünde Hasen el-Basrî,¹⁰⁸ 2’sinde ise İbnü’l-Müseyyeb¹⁰⁹ sahâbî râvisini atlayarak çeşitli nedenlerle doğrudan Hz. Peygamber’den nakilde bulunmuştur. İbn Ebî Arûbe, yetiştiği ilmî çevrenin ve dönemin yaygın kabullerine uygun olarak bu mürsel rivayetleri nakletmede ve onlarla argümantasyonda bir beis görmemiştir.

Mübhem Senedler

Mübhem, hadisin senedi veya metninde “racul”, “fulân”, “sika” vb. şekillerde kimliği gizlenen kişiler için kullanılan bir hadis terimidir.¹¹⁰ Hicrî ikinci asırda telif edilen *Câmi*’, *Muvatta*’ ve *Âsâr*’lar¹¹¹ gibi pek çok hadis ve fıkıh tasnifinde muttasıl isnad sisteminin tam olarak yerleşmemesi ve buna bağlı olarak müelliflerin kendilerini böyle bir zorunluluk içinde görmemesine bağlı olarak mübhem râvilere rastlanır.

Menâsik 14 rivayette çeşitli şekillerde meçhul râvi içeren 14 farklı sened ihtiva eder. Bu senedlerin 8’inde müellif, diğerlerinde ise Katâde, İbnü’l-Müseyyeb ve Mâlik b. Dînâr rivayeti aldığı kişiyi gizlemiştir. Bu senedler, “رجل”, “عامة نفر له”, “صاحب له”, “ناس”, “أصحاب رسول الله”, veya açıkça zikretmeden fiildeki zamir aracılığıyla mübhem hâle getirilmiştir.

“Ashâbu Resûlillah” şeklinde İbnü’l-Müseyyeb’den¹¹² ve “nâs” sözcüğüyle Katâde’den gelen senedde sahâbenin genelinden bahsedilir.¹¹³ Mâlik b. Dînâr’ın “âmmetu nefer” kalıbı ile naklettiği rivayetin sonunda bu ifade ile kastedilen dokuz tâbiîn fakihinin ismi zikredilir.¹¹⁴

“Sâhibun lehû” şeklindeki senedlerin her ikisinde de şeyhini gizleyen kişi Ebü’n-Nadr’dır.¹¹⁵ Bilindiği üzere hadis rivayetinde; unutmama, yanlış veya eksik yazma, hatırlayamama ve karıştırma gibi hususlar mübhem rivayetlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamaktadır.¹¹⁶ Bu çerçevede müellifin, râvilerin isimlerini meçhul verme sebeplerinden birinin unutmama, hatırlayamama veya şüpheye düşme olduğunu söylemek mümkündür. Zira onun “an sâhibin lehû ev Saîd b. Müseyyeb” ifadelerinden şeyhini hatırlayamayıp şüpheye düştüğü anlaşılmaktadır.¹¹⁷ Diğer rivayette Kûfeli Hakem b. Uteybe ile arasındaki kişinin ismini vermemesinin nedeni de unutmama veya birçok hocasından¹¹⁸ rivayet etmesi olabilir.

107 İbn Ebî Arûbe, *el-Menâsik*, 58 (No: 2), 66 (No: 17), 69-70 (No: 24), 72-73 (No: 26), 86 (No: 58, 61), 91 (No: 80), 97 (No: 96), 104 (No: 124).

108 İbn Ebî Arûbe, *el-Menâsik*, 57, 58 (No: 1), 61 (No: 6, 7).

109 İbn Ebî Arûbe, *el-Menâsik*, 61, 62 (No: 8), 81 (No: 47).

110 İbnü’s-Salâh, *Ulûmü’l-hadis*, 375; Emin Aşıkutlu, “Mübhem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 31/434.

111 Erul, *Hadis Tetkikleri*, 143; Oral, *Muvatta’ Oluşum Süreci*, 322; Sami Şahin, *Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî’nin Hadis Kültüründeki Yeri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999), 170-172; Bayram, *Ebü Yûsuf’un Kitâbu’l-Âsâr*’ı, 69.

112 İbn Ebî Arûbe, *el-Menâsik*, 113.

113 İbn Ebî Arûbe, *el-Menâsik*, 77.

114 İbn Ebî Arûbe, *el-Menâsik*, 81.

115 İbn Ebî Arûbe, *el-Menâsik*, 81, 59.

116 Benzer örnekler için bk. Robson, “İbn İshak’ın İsnad Kullanışı”, 121-122; Erul, *Hadis Tetkikleri*, 155-157.

117 İbn Ebî Arûbe, *el-Menâsik*, 81.

118 Matar ile Katâde, Hakem b. Uteybe’den rivayetleriyle bilinmektedir. Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 7/114-117.

Eserdeki ibhâm tarzlarından bir diğeri, müellifin veya hocası Katâde'nin “nebbeûnâ” ve “haddesû” gibi fiiller kullanarak şeyhini atlamasıdır.¹¹⁹ Bu örneklerde ibhâm, aynı rivayetin pek çok şeyhten işitilmesinden kaynaklı genel ifade kullanılmasıyla ilgilidir. Örneğin İbn Ömer'in hac ve umrenin farzietini anlattığı rivayetin senedindeki “haddesû an Nâfi'/Nâfi' den tahdis ettiler” cümlesi metnin en az üç kişiden dinlendiğini gösterir. İbn Ömer'in bu görüşü, sonraki kaynaklarda Nâfi' aracılığıyla hem Sahtiyânî hem de Ubeydullah b. Ömer'den (ö. 147/764) nakledilir.¹²⁰ İbn Hacer (ö. 852/1449) ve Aynî'nin (ö. 855/1451) verdiği bilgilere göre bu rivayeti Ebü'n-Nadr *Menâsik*'inde Sahtiyânî – Nâfi' – İbn Ömer kanalıyla verir.¹²¹ Müellifin, söz konusu isnadla pek çok hadis naklettiği dikkate alındığında buradaki meçhul râvilerden birinin Sahtiyânî olması muhtemeldir. Buhârî şârihlerinin verdiği bilgi, günümüze eksik ulaşan *Menâsik*'in bir başka yerinde bu rivayetin muttasıl bir şekilde tekrarlanmış olabileceğini akla getirmektedir.

İbn Ebî Arûbe toplam beş rivayette “racul” kelimesiyle senedi mübhem hâle getirir.¹²² Bu rivayetlerde onun şeyhini gizleme nedeniyle ilgili; dönemin şartları gereği böyle bir zorunluluk görmesi, fıkıh merkezli bakış açısının etkili olması, hatırlayamama ve kitabı uzatacağını düşünerek şeyhlerini zikretmekten imtina etmesi gibi sebeplerden bahsedilebilir.

Birleşik Senedler

Birleşik senedler ifadesiyle birden fazla senedin tek isnad içerisinde bir araya getirilerek verilmesi kastedilmektedir. Daha sonra sistemleşip tahvil ismini alan bu yöntemin ilk nüvelerine *Muvatta'*,¹²³ *Câmi'*¹²⁴ ve *Âsâr*'larda¹²⁵ da rastlanır.

İbn Ebî Arûbe'nin *Menâsik*'inde iki veya üç isnadın birleştirilmesiyle meydana gelen toplam 10 sened vardır. Birleşik senedlerin biri hariç tamamı iki senedin birleşmesiyle meydana gelir. Üç senedin birleşmesiyle oluşan tek rivayette Matar; hocaları Atâ, Hasen el-Basrî ve Hakem b. Uteybe'nin benzer görüşlerini atf (vav) harfiyle bir arada nakleder.¹²⁶ İkili senedlerin büyük bir çoğunluğu da benzer görüş veya fiillerin bir arada aktarılmasıyla oluşmuştur. Sadece iki senedde Ebü'n-Nadr şeyhlerini bir arada zikreder.¹²⁷ Diğer senedler, müellifin şeyhinden daha sonraki tabakadadır.¹²⁸

119 İbn Ebî Arûbe, *el-Menâsik*, 92, 102, 68.

120 Ebü Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003), 4/572; Ebü Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. Ali el-İsfahânî İbnü'l-Mukrî, *el-Mu'cem*, thk. Ebü Abdurrahman Âdil b. Sa'd (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1419/1998), 93.

121 Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî vd. (Kahire: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1407/1986), 3/597; Ebü Muhammed Bedrüddin Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *'Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1421/2001), 10/151.

122 İbn Ebî Arûbe, *el-Menâsik*, 67, 96, 97, 103, 111.

123 bk. Mâlik, “Salât”, 13, 73, 82, 128, “Câmi'”, 7, 19.

124 Erul, *Hadis Tetkikleri*, 193.

125 bk. Ebü Yûsuf, *el-Âsâr*, 4-5, 59, 190; Şeybânî, *el-Âsâr*, 1/289.

126 İbn Ebî Arûbe, *el-Menâsik*, 86 (No: 60).

127 İbn Ebî Arûbe, *el-Menâsik*, 63, 94.

128 İbn Ebî Arûbe, *el-Menâsik*, 66, 85, 87, 89, 97, 101, 102.

Birleşik senedlerin, ikisi dışında tamamının isnadında Katâde vardır. Birçoğunda senedin birleştiği yer Katâde'den sonradır. Bu durum senedlerin birleşik formu kazanmasında Katâde'nin güçlü bir etkisi bulunduğunu akla getirir. Diğer rivayetlerdeki durum, soru sorma vb. doğal bir aktarım süreci içerisinde iki kişinin farklı görüşlerinin anlatımıyla meydana gelir. Özellikle bu iki örnek¹²⁹ *Menâsik*'te daha sonra statik ve standart bir hâl alan rivayet tarzının tam olarak yerleşmediğini göstermektedir. Tüm örnekler dikkate alındığında fikhî bir bakış açısının ve nakil tarzının etkin olduğu görülür. Nitekim bu senedlerin birçoğunda aynı görüşe sahip sahâbe ve tâbiîn fakihleri bir araya getirilmiştir. Bu usulle farklı bölgelerdeki âlimlerin görüşleri tek bir cümleyle ifade edilerek pratik bir tutum sergilenmiştir.

Rivayet Kalıpları

Rivayetlerin edâ ve tahammülünde yaygın olan semâ, kıraat, icâzet, münâvele ve kitâbet gibi usuller için ikinci asırda telif edilen eserlerde “an” harf-i cerri başta olmak üzere “semi‘tü”, “haddeseni”, “ahberenâ”, “kâle”, “belaga”, “ruviye” gibi rivayet kalıpları sıklıkla istihdam edilir.¹³⁰ Fakat bu asırda bahsi geçen yöntemlerin en sağlam ve güvenilirinin hangisi olduğu ve rivayetin hangi lafızlar ile edâ edileceği henüz netleşmiş değildir. Dolayısıyla hicrî üçüncü asır ve sonrasında yerleşiklik kazanan bu ıstılahları anlamlandırırken dönemsel kullanım farklılıkları dikkatten kaçırılmamalıdır.

An

Mülâkata açıkça delalet etmediğinden “an” lafzıyla nakledilen rivayetlerin muttasıl sayılması için râvinin adil olması, tedlîse başvurmaması ve şeyhine mülâki olması gibi şartlar aranır.¹³¹ İbn Ebî Arûbe'nin hocalarından nakilde bulunurken büyük bir ağırlıkla tercih ettiği an'ane yöntemi, senedlerin yüzde doksanından daha fazlasında yer alır. Onun, bu sîga ile rivayette bulunduğu kişiler çoğunlukla arasında mülâkat ilişkisi maruf hocalarıdır. Bununla birlikte müellif, an'ane tarzına “an racul”,¹³² “an sâhibin lehû”,¹³³ “an sâhibin lehû ev an Saîd b. Müseyyeb”¹³⁴ gibi rivayetin nakledildiği kişinin meçhul veya kimliğiyle ilgili emin olunmadığı yerlerde de başvurur. Yine, doğrudan rivayeti bulunmayan Atâ'dan yaptığı nakillerde de “an Atâ” diyerek bu kalıbı kullanır.¹³⁵ Buradan hareketle hicrî ikinci asırdaki yaygın duruma münasip bir şekilde müellifin, an'ane kalıbını hem mülâki olduğu hem de görüşmediği ve meçhul bıraktığı kişilerden aktarımda bulunurken kullandığı anlaşılmıştır. Dolayısıyla *Menâsik*'te

129 İbn Ebî Arûbe, *el-Menâsik*, 85, 101.

130 Özşenel, *Ebü Yûsuf'un Hadis Anlayışı*, 115-118; *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları Şeybânî Örneği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 198-200; Erul, *Hadis Tetkikleri*, 152; Oral, *Muvatta' Oluşum Süreci*, 418.

131 İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadis*, 61; Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 21.

132 İbn Ebî Arûbe, *el-Menâsik*, 96, 97, 103, 111.

133 İbn Ebî Arûbe, *el-Menâsik*, 59.

134 İbn Ebî Arûbe, *el-Menâsik*, 81.

135 İbn Ebî Arûbe, *el-Menâsik*, 63, 106.

bu kalıbın kullanıldığı rivayetlerin, semâ durumuyla ilgili hükme varabilmek için detaylıca incelenmesi gerekir.

Haddese

Tahdîs kalıbı hicrî ikinci ve üçüncü yüzyıllarda semâ ve kıraat ile birlikte icâzet, münâvele, kitâbet ve vicâde yoluyla aktarılan hadisler için de kullanılmıştır.¹³⁶ İbn Ebî Arûbe bu kalıbı “haddesû an Nâfi‘ enne İbn Ömer” senesinde çoğul formda mübhem bir sened içerisinde sadece bir kez kullanır.¹³⁷ Senedde hadisin nakledildiği şeyh gizlendiği için bu kalıbın semâa açıkça delalet ettiğini söylemek zordur. Fakat mübhem senedler kısmında açıklandığı üzere buradaki râvilerden en az birinin Sahtiyânî olması güçlü bir ihtimaldir. Bu durumda tahdîs kalıbının semâa delalet için kullanıldığından bahsedilebilir. Zira Ebü'n-Nadr'ın en önemli hocası Katâde de semâ yöntemiyle tahammül ettiği hadisler için tahdîs kalıbını tercih etmiştir.¹³⁸

Nebbee

Geç dönemde icâzet yoluyla edinilen rivayetlerin aktarımında kullanımı yaygınlaşan inbâ terimi hicrî ikinci asırda kıraat ve semâ metotları için de istihdam edilmiştir.¹³⁹ İlk dönem âlimlerine göre “nebbeenâ” ile “ahberenâ” arasında fark bulunmaz.¹⁴⁰ Ebü'n-Nadr bu kalıbı “nebbeînâ/bize haber verdiler” şeklinde münkatı‘ bir sened ile Atâ'dan naklinde kullanır.¹⁴¹ Buradaki senedde müellif, Atâ'nın görüşünü kendisine aktaran şeyhlerini gizlemeyi tercih etmiştir. Dolayısıyla onun inbâ terimini kullanımıyla ilgili semâ, kıraat veya başka bir yönteme delalet ettiğini söylemek zordur. Fakat onun, söz konusu kalıbı çoğul şekilde kullanması ve Atâ ile arasında sadece bir tabaka bulunması, semâ veya kıraat yoluyla almasını daha makul kılmaktadır.

Kâle

“Kâle” ifadesi semâ ve arzın yanı sıra münâvele, icâzet ve vicâde şeklindeki tahammül yolları için de kullanılır.¹⁴² Bu nedenle “kâle” lafzının mülâkata mı inkıtâa mı delalet ettiğinin anlaşılmasında ilgili dönemin ifadeyi kullanım tarzı ile râvinin tedlîs durumu önem taşır. Şu kadar var ki bu kalıp, münazara ve müzakere meclislerinde dinlenen hadisler için de tercih edilmiştir.¹⁴³

136 İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 132, 133, 138, 169; Erdinç Ahatlı, “Tahdîs”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 39/392; Ahmet Yücel, *Hadîs İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi Hicrî İlk Üç Asır* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020), 91-92.

137 İbn Ebî Arûbe, *el-Menâsik*, 92.

138 Ahmet Yücel, *Hadîs İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi Hicrî İlk Üç Asır* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996), 82.

139 İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 171; Mücteba Uğur, “İnbâ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 22/268.

140 İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 171; Uğur, *Hadîs Terimleri Sözlüğü*, 311.

141 İbn Ebî Arûbe, *el-Menâsik*, 102.

142 İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 70, 132, 136; Ahmet Yücel, “Kâle”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 24/242.

143 İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 136; M. Fuad Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları* (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2001),

İbn Ebî Arûbe “kâle” fiilini, Katâde’nin fikhî görüşlerini aktarırken çeşitli formlarda kullanır.¹⁴⁴ Bir rivayette ise İbn Sîrîn’e yönelttiği sorunun cevabını “fe-kâle” şeklinde doğal bir formda naklettiği görülür.¹⁴⁵ Müellifin “kâle” ve benzeri rivayet kalıplarını düzenli bir rivayet şeklinden ziyade yukarıda işaret edildiği gibi hadis ve fikhla ilgili çeşitli konuların ele alındığı ve müzakere edildiği ortamlarda elde ettiği rivayetler için kullandığı söylenebilir. Zira bu kalıpların yer aldığı rivayetlerde olay anlatımı, karşılıklı konuşma, soru-cevap gibi hadis meclisinin yapısının dışında daha doğal bir müzakere ve diyalog ortamı hâkimdir.

Sonuç olarak Ebü’n-Nadr, “an”, “haddese” ve “nebbe” gibi rivayetlerin edâ ve tahammülünde terim anlamı kazanan kelimelerin yanı sıra “kâne”, “raeytü”¹⁴⁶ ve “kâle/yekülü” gibi günlük konuşma ve müzakerelerdeki doğal aktarım formlarını da tercih etmiştir. Dolayısıyla bu kullanım tarzları, müellifin rivayet kalıplarını belirli bir edâ ve tahammül yöntemine hasretmediği, aksine daha geniş bir çerçevede kullandığı şeklinde yorumlanabilir. Onun, açıkça işittiği belli olan hocalarından bile naklederken semâ ve kıraat metoduna delalet eden lafızları tercih etmemesi rivayet kalıpları arasında önemli farklılıklar görmediğine işaret olarak anlaşılabilir.

Metinsiz Atıflı Rivayetler

Benzer hadis metinlerinin birlikte aktarımı esnasında ikinci senedden sonra “mislehû”, “nahvehû”, “misle zâlik” gibi ifadelerle önceki metne atıf yapılarak verilmesine hicrî ikinci asır müellifatında çokça rastlanır. *Câmi*’de sıklıkla başvurulan bu tarz destekleyici nakiller, *Muvatta*’ ile Ebü Yûsuf’un *Âsâr*’ında da bulunur.¹⁴⁷

Ebü’n-Nadr *Menâsik*’teki 8 rivayette “mislü hadîsi Katâde”, “mislü kavli Katâde” ve “mislü zâlik” gibi ifadelerle, önce verdiği metni referans gösterir. Bu örnekler incelendiğinde müellifin, önceki metne atıf yapan senedler kullanmasının ilk amacının Katâde’nin fikhî görüşlerinin Mekkeli fakih Atâ ile Kûfeli fakihler Nehaî ve Şa’bî’nin (ö. 104/722) görüşleriyle benzerliğini belirtmek olduğu fark edilmektedir.¹⁴⁸ Ebü’n-Nadr’ın bu amacını göstermesi açısından Katâde’nin, Mekke’ye ihramsız giren tacirin durumuyla ilgili görüşünü yazarak sorduğu Saîd b. Cübeyr rivayeti¹⁴⁹ önem taşır. Zira o, Saîd’in bu görüşünden sonra “mislü kavli Katâde”¹⁵⁰ ifadesiyle, Atâ’nın da Katâde gibi düşündüğünü ortaya koyar. Dolayısıyla *Menâsik*’te Katâde’nin görüş ve rivayetlerinin teyit edilmesi gibi bir amacın gözetildiği söylenebilir. Müellif, “bi-misli zâlik” kalıbını bir yerde senedi desteklemek için mütâbî’ kabilinden de kullanır.¹⁵¹ Bunların dışında Hasen el-Basrî’den “bi-misli kavli İbn Ömer” ifadesiyle öncekine atıfla birlikte ayrı bir metne sahip bir rivayet de gelmiştir.¹⁵²

129.

144 İbn Ebî Arûbe, *el-Menâsik*, 61, 65, 85, 94, 108.

145 İbn Ebî Arûbe, *el-Menâsik*, 79.

146 İbn Ebî Arûbe, *el-Menâsik*, 87.

147 Erul, *Hadis Tetkikleri*, 194; Oral, *Muvatta’ Oluşum Süreci*, 292-294; Bayram, *Ebü Yûsuf’un Kitâbu'l-Âsâr*’ı, 135-136.

148 İbn Ebî Arûbe, *el-Menâsik*, 91, 96, 98.

149 İbn Ebî Arûbe, *el-Menâsik*, 105, 106.

150 İbn Ebî Arûbe, *el-Menâsik*, 106.

151 İbn Ebî Arûbe, *el-Menâsik*, 113.

152 İbn Ebî Arûbe, *el-Menâsik*, 89.

Sonuç olarak İbn Ebî Arûbe, “mislü zâlik” vb. ifadeleri Katâde'nin görüşlerini diğer ekol mensubu âlimler ile destekleme ve rivayetin senedini başka bir senedle güçlendirme olmak üzere iki farklı amaçla kullanmıştır. Dikkat çekici olan diğer bir husus, desteklenen görüşlerin tamamının tâbiîn âlimlerine ait oluşudur.

Kendi İsmi Senedde Zikretme

Eserdeki normal tutumun aksine dört rivayette Ebü'n-Nadr veya Saîd şeklinde müellifin ismi zikredilir. Bu durum karşımıza farklı şekillerde çıkar. İlk rivayette tefsirle ilgili izahlar yapıldıktan sonra bilginin kaynağı “ذَكَرَهُ سَعِيدٌ عَنْ قَتَادَةَ” cümlesiyle metinden sonra aktarılır.¹⁵³ Katâde'nin nasıl telbiye getirdiğini aktardığı rivayet ise “قَالَ سَعِيدٌ: وَرَأَيْتُ قَتَادَةَ” şeklinde başlar.¹⁵⁴ Rivayetlerde “Saîd” ismi, rivayet ettikleriyle karışmaması için müellif tarafından eklenmiş olabileceği gibi ismin, sonraki râvilerin müdahalesiyle ilave edilmesi de muhtemeldir. Benzer bir örnekte rivayet “هَذَا [عَنْ] عَبْدِ الْأَعْلَى عَنْ سَعِيدٍ، عَنْ قَتَادَةَ” şeklinde bir senedle tamamlanır.¹⁵⁵ Senedde yer alan kişi, Ebü'n-Nadr'ın kitabı bize nakleden öğrencisi Abdüla'lâ b. Abdüla'lâ (ö. 189/805) olmalıdır. Söz konusu isnadın en azından müelliften itibaren olan kısmının daha sonra eklendiğini söylemek gerekir.¹⁵⁶ Diğer örnekte hedy kurbanıyla ilgili Ebü'n-Nadr, Katâde'nin görüşünü senedi farklı bir şekle sokarak “عَنْ قَتَادَةَ: قَالَ أَبُو النَّضْرِ: يَصُومُ السَّبْعَةَ مَثَوِ الْيَاتِ” şeklinde aktarır.¹⁵⁷ Müellifin, kendi ismini yazmasının seneddeki veya yazımdaki bir hatadan veya öğrencilerden kaynaklandığı düşünülebilir. Bütün bu örnekler, *Menâsik*'te küçük de olsa sonradan bazı eklemelerin meydana gelebildiğini ve sened kullanımının standart ve sistematik bir hâl almadığına işaret eder.

Yazılı Kaynakları

Menâsik'in senedleri ve rivayet kalıpları incelendiğinde İbn Ebî Arûbe'nin yazılı bir kaynaktan aldığı gösteren bir veriye rastlanmaz. Onun, çoğunlukla an'ane yöntemini tercih etmesi ve kullandığı diğer kalıpların farklı tahammül yöntemleri için de istihdam edilmesi burada başat bir faktördür. Bu nedenle onun yetiştiği hadis halkasının tavrı bize fikir verecektir. Bilindiği üzere Ebü'n-Nadr hicri ikinci asrın ilk yarısında bizzat yazarak tasnif faaliyetine katılmış ve başta hocası Katâde'nin tefsiri olmak üzere ilmin muhafazası adına elde ettiği hadisleri mümkün olduğunca yazmaya gayret etmiştir.¹⁵⁸ Onun eserdeki en önemli kaynaklarından Katâde¹⁵⁹ ve Sahtiyânî¹⁶⁰ çeşitli eserler kaleme almıştır. Katâde'nin bir seferinde Câbir b. Zeyd'in sahifesini

153 İbn Ebî Arûbe, *el-Menâsik*, 75.

154 İbn Ebî Arûbe, *el-Menâsik*, 87.

155 İbn Ebî Arûbe, *el-Menâsik*, 76.

156 Koçinkağ, bu cümlelerin Ebü'n-Nadr'ın öğrencisinin talebesi olan Muhammed b. Yahyâ el-Kutay'i'ye ait olduğu kanaatindedir. Koçinkağ, *Erken Dönem İslam Hukuk Düşüncesinde Re'y ve Hadis*, 152-153.

157 İbn Ebî Arûbe, *el-Menâsik*, 110.

158 bk. Oral, “Tasnif ve Metin Açısından Menâsik”, 520-522.

159 Birşık, “Katâde”, 25/23.

160 Ahmet Akgündüz, “Eyyüb es-Sahtiyânî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 12/19.

İbnü'l-Müseyyeb'e arz ettiğini müellif nakleder.¹⁶¹ Ma'mer, her ikisinin kaynakları arasındaki Sahtiyânî'nin kendisi için bir rivayet yazdığından bahseder.¹⁶² Tüm bu bilgiler bize müellifin elinde Katâde'nin tefsiri başta olmak üzere birçok yazılı kaynağın bulunduğunu gösterir.

Ebü'n-Nadr'ın semâ veya arz olmaksızın doğrudan bir yazılı kaynaktan rivayette bulunduğu dair elimizde herhangi bilgi yoktur. Fakat *Menâsik*'te Katâde'den gelen iki maktû rivayette kitâbet usulü kullanılır. İlk rivayette Katâde'nin Saîd b. Cübeyr'den yazışma yoluyla tüccarın ihramsız Mekke'ye girmesiyle ilgili görüşünü aldığından bahsedilir.¹⁶³ Diğer rivayette Katâde, Ömer b. Abdülaziz'in temettu' haccını teşvik edip bazı bilgiler veren yazılı metninden nakilde bulunur.¹⁶⁴ Bu iki rivayet aynı zamanda eserde doğrudan olmasa da bazı yazılı kaynaklardan faydalandığı ve İbn Ebî Arûbe'nin kitâbet yöntemiyle gelen rivayetleri nakletmekte bir sakınca görmediğine işaret eder. Nitekim Hasen el-Basrî ve halkasının devamı olan Katâde'nin yazılı materyalden rivayette serbest bir tutum takındığı çeşitli rivayetlerden anlaşılmaktadır.¹⁶⁵ Dolayısıyla onun, pratikte bu yöntemi ne kadar kullandığını tespit edemesek de teorik olarak bir sorun görmediğini ve fiziki olarak da elinde yeterli yazılı kaynak bulunduğunu söylemek mümkündür.

Sonuç

İbn Ebî Arûbe'nin tamamı günümüze ulaşmayan *Menâsik* adlı eseri hacca dair çeşitli konuları ele alan 167 rivayeti muhtevidir. Hadis ilminin gelişim dönemine dair kıymetli bilgiler sunan bu eser, taşıdığı sened ve rivayet özellikleri itibarıyla aynı sırada telif edilen eserlerle benzer karakteristik özellikleri taşır. *Menâsik*, tek bir hocanın rivayetlerinin kitabın çoğunluğunu teşkil etmesi itibarıyla *Âsâr*'lar ile benzerlik gösterir. O, öncelikle Hasen el-Basrî, Katâde ve Matar gibi aynı hadis halkasının rivayetleri temel alınarak telif edilmiştir. Bununla birlikte Basra'daki diğer muhaddisler ile Kûfe, Mekke ve Medine senedleri aracılığıyla gelen rivayetler de eserde kendine yer bulmuştur.

Menâsik, hicrî ikinci asrın sünnet anlayışına uygun bir şekilde merfû ve mevkuf olanları içermekle birlikte ağırlıklı olarak maktû rivayetlerden oluşur. Müellifin, rivayetin ref' edildiğini belirtirken döneminde yaygın ifadeleri kullanması, senedi tam olarak vermeden merfû olduğuna işaret ile yetinmenin hicrî ikinci asrın bir rivayet üslubu olduğuna işaret eder. Bu durum, bazı oryantalistlerin iddia ettikleri gibi ilk dönemdeki fakihlerin ve Müslümanların fikhî çözümlerinin, daha sonrasında muttasıl senedlerle ref' edildiği şeklinde bir çıkarımın zorunlu olmadığını da bir delilidir. Ebü'n-Nadr'ın mevkuf rivayetlerdeki kaynakları büyük oranda Hicaz ve Kûfe ekollerine öncülük eden sahâbedir. Fikhî perspektifinden dolayı bunlar arasında fakih sahâbiler

161 İbn Hanbel, *el-İlel*, 3/470.

162 Ma'mer, *el-Câmi*, 11/249.

163 İbn Ebî Arûbe, *el-Menâsik*, 105-106.

164 İbn Ebî Arûbe, *el-Menâsik*, 80.

165 Maden, *Hicri İkinci Asırda Ehli Hadis Halkaları Basra*, 104-106; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Târihü't-Taberî* (Beirut: Dâru't-Türâs, 1387/1967), 11/637.

önemli bir orana sahiptir. O, maktû rivayetlerde de sadece kendi halkasının ve bölgesinin tâbiîn âlimleriyle yetinmemiş diğer ilim merkezlerindeki birikimi de eserine taşımıştır.

Menâsik, %30,5 oranında münkatı', mürsel ve mübhem türünde kusurlu senedler barındırır. Bu durum müellifin ders halkasının, bilgileri sahibine dayandırma noktasındaki genel mütesâhil tavırlarıyla da ilişkilidir. Sonraki asırlarda kusur sayılan bazı hususlar, aslında kimi oryantalistlerin de işaret ettiği gibi müellifin, senedlerdeki kusurları düzeltme ve eksiklikleri tamamlama gibi bir faaliyete girmediğini gösterir. Onun, mübhem senedlere yer vermesinin; dönemin şartları gereği böyle bir zorunluluk görmemesi, kitabı uzatacağını düşünmesi, çok sayıda hocasından dinlemesi, fıkıh merkezli bakış açısı ile hatırlayamama gibi beşerî faktörlerinden bahsedilebilir.

Senedlerin birleşik forma sokulmasında fikhî bir bakış açısının ve nakil tarzının etkin olduğu görülür. Ebü'n-Nadr, birçoğunda aynı görüşe sahip sahâbe ve tâbiîn fakihlerini bir araya getirdiği bu senedler ile farklı bölgelerdeki âlimlerin görüşlerinin aktarılmasında pratik bir usul benimsemiştir.

İbn Ebî Arûbe, rivayetlerin edâ ve tahammülünde an'ane, tahdis ve inbâ gibi terim anlamı kazananların yanı sıra günlük konuşma ve müzakerelerdeki doğal aktarım formlarını da istihdam eder. O, "mislü zâlik" vb. metinsiz rivayetlere Katâde'nin görüşlerini diğer ekol mensubu âlimlerle destekleme ve senedin mütâbiini getirerek güçlendirme olmak üzere iki farklı tarzda yer verir.

Ebü'n-Nadr'ın mülâkat olmaksızın doğrudan bir yazılı kaynaktan rivayette bulunduğu dair elimizde açık herhangi bir bilgi yoktur. Bununla birlikte, onun yer aldığı hadis halkasının bu noktada mütesâhil davranıp kitâbet yönteminden istifade ettiği, kendisinin de teorik olarak bu konuda bir sorun görmediğini ve fiziki olarak da elinde yeterli yazılı kaynak bulunduğunu söylemek mümkündür.

Menâsik çerçevesinde kaleme alınan bu makale neticesinde üç konunun detaylı çalışılmasına ihtiyaç görülmüştür. İlki, hicrî ikinci asır Basra'sından günümüze eksik ulaşan *Menâsik*'in kalan kısmının, çağdaşları ve sonraki hadis tasniflerinden istifade edilerek yeniden inşası faaliyetidir. İkincisi, bu eserin hem kendi dönemine hem de sonraki hadis tasniflerine etkisinin kapsamlı analize tabi tutulmasıdır. Sonuncu öneri ise *Menâsik*'teki rivayetlerin, ref' ve isnad tamamlama olgusu çerçevesinde hadis tarihi çalışmaları ve oryantalist iddialar da dikkate alınarak geniş kapsamlı ele alınmasıdır.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynakça/References

- Ahatlı, Erdiñ. "Tahdis". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 39/391-392. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Akgün, Hüseyin. *Hadis Rivâyet Coğrafyası (Hicrî İlk 150 Yıl)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019.
- Akgündüz, Ahmet. "Eyyüb es-Sahtiyânî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 12/19. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Aşıkutlu, Emin. "Mübhem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/434-435. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *'Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2001.
- Bayram, Fatih. *Ebû Yûsuf'un Kitâbu'l-Âsâr'ının Hadis İlmi Açısından Değerlendirilmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Birşık, Abdülhamit. "Katâde b. Diâme". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 25/22-23. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî. *Kitâbü'l-Târîhi'l-kebir*. thk. Muhammed Abdulmuîd Hân. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1986.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Atâ b. Ebû Rebâh". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 4/35-36. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Çelik, Ali. *Basra'da Hadis İlk Üç Asır*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020.
- Çelik, Ali. "Basralı Muhtelit Râviler (Hicrî İlk Üç Asır)". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2016), 157-181.
- Çelik, Ali. *İlk Üç Asırda Basra'da Hadis İlmi*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Çelik, Ali. "Tedlis Yapmakla İtham Edilen Basralı Râviler". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (25 Haziran 2019), 185-208. <https://doi.org/10.34085/buifd.542524>
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed. *el-İlelü'l-vârîde fi'l-ehâdisi'n-nebeviyye*. thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah es-Selefi - Muhammed b. Sâlih b. Muhammed ed-Debbâsî. 15 Cilt. Riyad ve Demmâm: Dâru Taybe ve Dâru İbnü'l-Cevzî, 1405/1985 (1-11), 1427/2006 (12-15).
- Dündar, Şule. *Saîd b. Ebî Arûbe ve "Kitâbu'l-Menâsik" Adlı Eserindeki Rivayetlerin Değerlendirilmesi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Ebû Yûsuf, Ya'küb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Küfî. *Kitâbü'l-Âsâr*. thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî. Beyrut:

- Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1355/1936.
- Ebû Zür'a, Abdurrahmân b. 'Amr b. Abdillâh ed-Dımaşkî. *Târihu Ebî Zür'a ed-Dımeşkî*. thk. Halil Mansûr. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1996.
- Erul, Bünyamin. *Hadis Tetkikleri Eleştirel Bir Yaklaşım*. Ankara: Otto Yayınları, 2016.
- Erul, Bünyamin. "Hicrî II. Asırda Rivayet Üslûbu (I) I. Rivayet Açısından Ma'mer b. Raşid'in (ö. 153) el-Câmi'i". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/1 (01 Nisan 2002), 27-61. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000000079
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed en-Nisâbüri. *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadis ve kemiyeti ecnâsihi*. thk. Ahmed b. Fârsi es-Selûm. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1424/2003.
- Hatîb, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî. *el-Câmi' li-ahlâkı'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*. thk. Mahmûd Tahhân. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1403/1983.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh ed-Dımaşkî eş-Şâfî. *Târihu medîneti Dımaşk*. thk. Amr b. Garâme el-Amravî. 80 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.
- İbn Ebî Arûbe, Ebû'n-Nadr Saîd b. Ebî 'Arûbe Mihrân el-'Adevî. *Kitâbü'l-Menâsik*. thk. Âmir Hasan Sabri. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1421/2000.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *Kitâbü'l-Cerh ve't-ta'dil*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1372/1953.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahihi'l-Buhârî*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî vd. 13 Cilt. Kahire: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1407/1986.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Tehzîbü'l-Tehzîb*. 15 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1327/1909.
- İbn Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Kitâbü'l-İl el ve ma'rifeti'r-ricâl*. thk. Vasiyyullâh b. Muhammed Abbâs. 4 Cilt. Riyad: Dâru'l-Hânî, 2. Basım, 1422/2001.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *Kitâbü'l-Tabakâti'l-kebir*. thk. Alî Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1421/2001.
- İbn 'Adî, Ebû Ahmed Abdullâh b. 'Adî b. Abdillâh el-Cürcânî. *el-Kâmil fi du'afâ'i'r-ricâl*. thk. Heyet. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî. *el-Mesâlik fi şerhi Muvattâi Mâlik*. thk. Muhammed b. Hüseyin es-Süleymânî - Âişe bt. Hüseyin es-Süleymânî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1428/2007.
- İbnü'l-Mukrî, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. Alî el-İsfahânî. *el-Mu'cem*. thk. Ebû Abdurrahman Âdil b. Sa'd. 1 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1419/1998.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Os mân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî. *Ulûmü'l-hadis*. thk. Nûreddin İtr. 15 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1430/2009.
- Juynboll, Gualtherus Hendrik Albert. *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*. çev. Salih Özer. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Karagözoğlu, İsmail - Erdoğan, Tunahan. "İmam Muhammed eş-Şeybânî'nin Hadisçiliği ve el-Âsâr İsimli Eserinin Önemi". *Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (20 Haziran 2022), 56-77.
- Koçınkağ, Mansur. *Erken Dönem İslam Hukuk Düşüncesinde Re'yi ve Hadis*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018.
- Maden, Ömer Faruk. *Hicri İkinci Asırda Ehli Hadis Halkaları Basra*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal

Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

- Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Asbahî el-Yemenî. *el-Muvatta' li-İmâmi Dâri'l-Hicre Mâlik b. Enes rivâyetu Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî el-Endelüsî*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2. Basım, 1417/1997.
- Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Asbahî el-Yemenî. *el-Muvatta' rivâye Ebî Mus'ab ez-Zührî*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf - Mahmud Muhammed Halîl. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1418/1998.
- Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Asbahî el-Yemenî. *Muvatta'ü'l-imâm Mâlik rivâyetu Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî*. thk. Abdülvehhâb Abdüllatif. Kahire: Vizâretü'l-Evkâf, 3. Basım, 1414/1994.
- Ma'mer, Ebû Urve Ma'mer b. Râşid el-Basrî es-San'ânî. *Kitâbü'l-Câmî' (Abdurrazzâk b. Hemmâm es-San'ânî'nin el-Musannef'i ile birlikte)*. thk. Habîburrahmân el-A'zamî. 11 (10-11) Cilt. Beyrut: el-Meclisü'l-İlmî, 2. Basım, ts.
- Mizzî, Ebû'l-Haccâc Yûsuf b. Abdîrrahmân b. Yûsuf. *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'i'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1403/1983.
- Motzki, Harald. *İsnad ve Metin Bağlamında Hadis Tarihlendirme Metotları*. çev. Bekir Kuzudişli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîh-i Müslim (Mevsûatü'l-Hadis eş-Şerif İçinde)*. thk. Sâlih b. Abdülazîz. Riyad: Dâru's-Selâm, 1422/2001.
- Oral, Kenan. *Muvatta' Oluşum Süreci, Tasnifi ve Nüsha Farklılıklarının Sebepleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022.
- Oral, Kenan. "Tasnif ve Metin Açısından İbn Ebî 'Arûbe'nin Kitâbü'l-Menâsik'i". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/1 (31 Mart 2022), 513-540. <https://doi.org/10.33415/daad.1031434>
- Özdemir, Veysel. *Tedlîs Değerlendirmelerinde Usûl*. Ankara: İlahiyât Yayınları, 2014.
- Özen, Şükrü. "Nehâi". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 32/535-538. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Özer, Salih. "G. H. A. Juynboll ve İsnad Analiz Yöntemleri". *İsnad Analiz Yöntemleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.
- Özşenel, Mehmet. *Ebû Yûsuf'un Hadis Anlayışı*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Basım, 2011.
- Özşenel, Mehmet. *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları Şeybânî Örneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Polat, Salahattin. *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2010.
- Râmhürmüzî, Hasan b. Abdurrahmân-. *el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâ'i*. thk. Muhammed Acâc el-Hatîb. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 3. Basım, 1404/1984.
- Robson, James. "İbn İshak'ın İsnad Kullanışı". çev. Talat Koçyiğit. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1962), 117-126.
- Sabri, Âmir Hasan. "Mukaddime". *Kitâbü'l-Menâsik*. mlf. Ebû'n-Nadr Saîd b. Ebî 'Arûbe Mihrân el-'Adevî. 5-52. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1421/2000.
- Schacht, Joseph. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. London: Oxford University Press, 1979.
- Sezgin, M. Fuad. *Buhârî'nin Kaynakları*. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2. Basım, 2001.
- Sönmez, Mehmet Ali. "İbn Ebû Arûbe". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 19/421-422. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

- Suiçmez, Yusuf. *Sahabe ve Tabiin Sözlerinin Hz. Peygamber 'e Nispeti*. Ankara: Otto Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Şahin, Sami. *Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî'nin Hadis Kültüründeki Yeri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad. *Kitâbü'l-Âsâr*. thk. Ahmed İsâ el-Ma'sarâvî. 2 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 1. Basım, 1427/2006.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Târihü't-Taberî*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru't-Türâs, 2. Basım, 1387/1967.
- Topgül, Muhammed Enes - Maden, Ömer Faruk. "Ehl-i Hadis Ders Halkalarının Tespitine Dair Bir Metot Teklifi: II. (VIII.) Asrın İlk Yarısı Basra Örneği". *İslam Araştırmaları Dergisi* 45 (29 Ocak 2021), 37-68. <https://doi.org/10.26570/isad.846686>
- Türcan, Zişan. "Üçüncü Asır Hadis Musennefâtı Üzerine eş-Şâfiî'nin Etkisi". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 7/1 (Haziran 2009), 87-100.
- Uğur, Mücteba. *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Uğur, Mücteba. "İnbâ". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 22/268. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Vureykât, Abdulkerim Ahmed. "Ravilerin Hadisleri Mürsel Rivayet Etme Sebepleri". çev. Mehmet Turan. *Hadis Tartışmalarına Yeni Yaklaşımlar*. ed. Enbiya Yıldırım. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020.
- Yorulmaz, Nilüfer Kalkan. *Ehl-i Rey'in Rivayet Anlayışı (İmam Muhammed'in Kitâbu'l-âsâr'ı Örneği)*. İstanbul: Kayihan Yayınları, 2018.
- Yücel, Ahmet. *Hadis İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi Hicri İlk Üç Asır*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996.
- Yücel, Ahmet. *Hadis İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi Hicri İlk Üç Asır*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020.
- Yücel, Ahmet. "Kâle". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 24/242-243. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf - Şuayb el-Arnaût. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 11. Basım, 1417/1996.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 17 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1424/2003.

Ülkemizde Uygulanan Faizsiz Bireysel Emeklilik Sisteminin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi

An Evaluation of the Interest-Free Pension System Implemented in Turkey in Terms of Islamic Law

Necmeddin Güney¹ , Yusuf Erdem Gezgin² 



¹(Doç. Dr.), Necmettin Erbakan Üniversitesi A.K. İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Konya, Türkiye

²(Doç. Dr.), Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Karaman, Türkiye

ORCID: N.G. 0000-0002-3578-3231;
Y.E.G. 0000-0002-0221-8965

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Yusuf Erdem Gezgin (Doç. Dr.),
Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Karaman, Türkiye
E-posta: yegezgin@gmail.com

Başvuru/Submitted: 15.12.2022

Revizyon Talebi/Revision Requested:
17.02.2023

Son Revizyon/Last Revision Received:
21.02.2023

Kabul/Accepted: 06.03.2023

Atf/Citation: Güney, Necmeddin, & Gezgin, Yusuf Erdem. Ülkemizde Uygulanan Faizsiz Bireysel Emeklilik Sisteminin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 13/1, (Mart 2023): 91-114.
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2023.1219326>

ÖZ

Bireysel Emeklilik Sistemi (BES) ülkemizde sigortacılık sektörünün *hayat ve emeklilik* branşının önemli bir unsurudur. BES, kişilerin çalıştıkları dönemde yaptıkları tasarruflarının uzun vadeli olarak değerlendirilmesi ve süreç sonunda kişiye toplu para ödenmesi esasına dayanır. Ülkemizde henüz 18 yıllık bir geçmişi bulunan bu sistem, çalışanlara, sermaye piyasasına, sigorta sektörüne ve bir bütün olarak ülke ekonomisine çeşitli açılardan fayda sağlamaktadır. BES, gönüllülük esaslı Bireysel Emeklilik Sistemi (Gönüllü BES) ve zorunluluk esaslı Otomatik Katılım Sistemi (OKS) seçeneklerinden oluşmaktadır. BES'e katılan kişiler istediği fonu seçerek yatırımlarını dilediği gibi yönlendirebilmektedir. Kişinin sistemdeki toplam birikim tutarı, aylık tasarruf miktarına, seçtiği fonların getirisine ve teşvik amaçlı devlet katkısına ve devlet katkısının getirisine göre değişmektedir. BES emeklilik yatırım fonları faizli ve faizsiz olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Bireysel emeklilik şirketlerinin OKS kapsamında sisteme dahil olan şirketlere faizsiz fon seçeneğini sunması zorunlu tutulmuştur. OKS'de katılımcıların yarıdan fazlasının faizsiz emeklilik plan ve fonlarını tercih etmiş olması dikkat çekmektedir. Ancak Gönüllü BES'in fonları çok daha büyük olduğundan, sistemdeki toplam paranın %16 kadarı faizsiz fonlardadır. Bu çalışmanın amacı faizsiz BES'in Türkiye'deki mevcut uygulamasının İslam hukukunun belirlediği kurallar açısından değerlendirilmesidir. Girişte Bireysel Emeklilik Sisteminin ve faizsiz BES seçeneğinin ülkemizdeki mevcut durumu ve gelişim süreci hakkında bilgi verilecektir. Ardından faizsiz (katılım) BES uygulamasının mevzuatı, faizsiz emeklilik planları ve emeklilik yatırım fonları, devlet katkısı, emeklilik şirketi ve portföy yönetim şirketleriyle ilişkiler ve danışma komitesinin görevi gibi konuların fihi boyutuna değinilecektir. Netice olarak faizsiz (katılım) BES emeklilik planlarının fihi hükmü ortaya konularak dikkat edilmesi gereken sakıncalı hususlara işaret edilecektir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Bireysel Emeklilik Sistemi, Faizsiz Bireysel Emeklilik, Emeklilik Yatırım Fonları, Emeklilik Planları

ABSTRACT

The private pension system (PPS) in Turkey is based on the long-term investment of savings individuals make throughout their work life and

results in the payment of a lump sum or salary to the person upon retirement. This private pension system was launched 19 years ago and consists of the voluntary-based individual pension system (Volunteer PPS) and the obligation-based automatic enrollment system (AES). People participating in PSS can choose the funds in which they want their money to be invested. Two types of pension plans exist in terms of Shariah compliance: conventional and interest-free. While all pension management companies have interest-free pension funds (usually from AES) in addition to conventional funds, two pension companies provide interest-free-only pension plans and fund services. This study aims to evaluate the current application of interest-free PPS in Türkiye within the framework of Islamic law. After introducing information about the development process and current status of PPS practices in Türkiye, the article will go on to explain the Islamic ruling on interest-free PPS pension plans according to Islamic law and point out the possible objectionable issues.

Keywords: Islamic Law, Private Pension System, Interest-free Private Pension System, Pension Funds, Pension Plans

EXTENDED ABSTRACT

The private pension system (PPS) in Türkiye is a savings and investment system that operates according to certain rules to ensure that individuals have access to a collective savings that will help them to be comfortable in their later years. In addition to being a source of savings for individuals, PPS contributes to employment and development by providing resources to the economy.

As a complement to the social security system, PPS is run by private pension companies under the supervision and control of the state. The amount of savings that individuals will have access to during retirement varies according to the total contributions they've paid to the system, their fund preferences, the returns from these funds, and any additional amounts contributed by the state for incentive purposes.

PPS is an important element of the life and pension branch of Türkiye's insurance sector. PPS was enacted through the Private Pension Savings and Investment System Law No. 4632 published in 2001 and started its operations in 2003 with the establishment of pension companies and the approval of the first pension plans.

In more than 19 years, the private pension system in Türkiye has reached 13 million participants and a fund size of over 380 billion Turkish Lira (TL). This fund size corresponds to around 5% of Türkiye's GDP. When considering that the average percentage of fund size to GDP is much higher in OECD countries, PPS can be said to have the potential to grow further in the coming years.

More than half of the participants in the obligation-based automatic enrollment system (AES) noteworthy prefer interest-free pension plans and funds. However, because the funds of the earlier established Volunteer PPS are much larger, interest-free (i.e., participation-based) PPS funds account for 16% of the total size of pension mutual funds.

In terms of fiqh principles, the essence and goals of the PPS system can be said to be in line with Islamic principles. However, some points exist that need to be considered in order for the current PPS implementation to be fully legitimate and halal in Islamic terms.

The PPS's most crucial requirement in terms of Shariah compliance is that all savings

must be put fully in halal investments. This is because, despite being referred to as a pension, the system in essence consists of the withdrawal of savings that had been made and invested in various fields in the past. The savings transferred to pension investment funds must be invested in halal funds. For this purpose, special interest-free pension investment funds have been established. The mandatory Shariah advisory committee and other practices introduced in 2021 for interest-free pension plans and funds are expected to supervise and guarantee the sector's compliance with Islamic principles beyond a mere claim.

However, the investment options of interest-free pension funds should be emphasized as being more limited compared to interest-based funds and require development. As many researchers have stated, the need exists for further studies on Shariah compliance regarding these investment instruments, especially with regard to lease certificates (*sukūk*) and the development of new products and investment areas to increase the investment diversity of halal funds.

As long as a public benefit occurs, no harm exists in terms of fiqh when utilizing state-offered incentives. Therefore, having the state provide various tax reductions/exemptions or contribute to the PPS savings of participants who meet certain conditions is a legitimate method for encouraging the PPS system for the public good.

Upon retirement, those who've earned the right to do so can either withdraw their savings completely or continue to invest them in halal areas. The third option PPS offers involves an annuity contract, but this is not permitted from the perspective of Shariah compliance.

Giriş

Bireysel Emeklilik Sistemi (BES) kişilerin kendileri yahut temsilcisi buldukları bireyler için yaptıkları tasarrufları uzun vadeli yatırıma dönüştürerek ileride ek gelir elde etmelerini sağlayan bir sistemdir. Tasarrufların toplanarak uzun vadeli şekilde değerlendirilmesi ve süreç sonunda kişiye veya adına ödeme yapılan şahsa toplu para ödenmesi ya da maaş bağlanması esasına dayanır.

BES, sigortacılık sektörünün hayat ve emeklilik kolunun önemli bir unsurudur. İlgili kanuna göre faaliyet göstermek üzere kurulup ruhsat alan emeklilik şirketlerince yürütülür. Bu şirketler aynı zamanda hayat ve ferdi kaza branşlarında da ruhsat alabilirler. Bu durumda her bir branşa ait hesaplar ayrı tutulur. BES, Sosyal Güvenlik Kurumunun yürüttüğü zorunlu sosyal güvenlik sisteminin alternatifi değil tamamlayıcısıdır.

Konuyla ilgili İslam hukuku literatürü incelendiğinde çalışmamızdan önce konuya özgü birkaç çalışmanın yapıldığı görülmektedir. Bu kapsamda hazırlanma yıllarına göre şu çalışmaları zikretmek gerekir:

BES, tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk olarak Hadi Sağlam tarafından DİYK Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı III'de *Genel ve Özel Sigortalar Zarar (tazminat) ve Meblağ Sigortalarına Genel Bir Bakış, İslâm Hukukçularının Sigortaya Bakışları ve Sigorta Sözleşmelerinin Değerlendirilmesi*¹ adlı tebliğde bir başlık olarak ele alınmıştır. Ancak sistemin genel yapısı ve detaylarından ziyade kısa bir malumat ile kifayet edilmiştir. Fıkhi açıdan ayrıca değerlendirilmediği görülmüştür.

*Hayat Sigortaları ve Bireysel Emeklilik Sistemi*² adlı makalesinde İbrahim Paçacı, hayat sigortaları ve BES hakkında genel bir çerçeve çizmiştir. BES hakkında ilk detaylı bilgileri görebildiğimiz bu çalışmanın hazırlandığı dönemde farklı uygulamalarının sınırlı olması, konu hakkındaki değerlendirmeleri belirli bir aşamadan öteye götürmemiştir. Bu kapsamda sistemin amaçları, felsefesi, sözleşmelerin yapısı ve diğer detayların birçoğu değerlendirmede eksik kalmıştır.

*Bireysel Emeklilik Sisteminin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi*³ isimli çalışmanın önceliklerinden daha kapsamlı olduğu görülmektedir. Özellikle kendisinden önceki çalışmalardan bağımsız kaleme alınmış olması oldukça dikkat çekicidir. Konuyu geniş bir perspektiften incelediği görülen bu çalışmanın amacının ise sistemin mevcut hâliyle meşruiyetini temellendirmeye odaklandığı söylenebilir.

Kenan Dede ve Abdurrahman Yazıcı'nın *Bireysel Emeklilik Sistemi (BES) ve Faizsiz BES'in Analizi*⁴ başlıklı çalışmada BES'in amacı, felsefesi ve faizsiz BES'in mevcut piyasalardaki

1 Hadi Sağlam, "Genel ve Özel Sigortalar, Zarar (Tazminat) ve Meblağ Sigortalarına Genel Bir Bakış: İslâm Hukukçularının Sigortaya Bakışları ve Sigorta Sözleşmelerinin Değerlendirilmesi", *DİB Güncel Dini Meseleler Sempozyumu III*, 2013, 525-643.

2 İbrahim Paçacı, "Hayat Sigortaları ve Bireysel Emeklilik Sistemi", *Mütefekkir* 4/8 (31 Aralık 2017), 313-338.

3 Mehmet Odabaşı, "Bireysel Emeklilik Sisteminin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi", *Yüzcüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (2018), 173-194.

4 Kenan Dede - Abdurrahman Yazıcı, "Bireysel Emeklilik Sistemi (BES) ve Faizsiz BES'in Analizi", *İslam*

durumuyla ilgili analizlere yoğunlaştığı görülmektedir. Yer yer fihhi değerlendirmelerin yapıldığı araştırmada BES sözleşmesinin tarafları arasında kurulan hukuki ilişkiye sınırlı şekilde değinildiği söylenebilir.

BES ve fihhi değerlendirmesiyle ilgili bu çalışmamızın hedefi, sistemin tanıtımı ile hem amacı ve felsefesini hem de fihhi manada taraflar arası ilişkileri tam manasıyla değerlendirmek olacaktır. Böylelikle BES'in mevcut hâliyle sigortacılık sistemi başta olmak üzere finansal sistem içerisinde -farklı versiyonlarıyla- geldiği nokta üzerinde durulacaktır. Ayrıca karşılaşılabilecek muhtemel problemlerine yoğunlaşılacaktır.

1. Türkiye’de Sosyal Güvenlik Sisteminin Basamakları ve Gelişimi

Bir bütün olarak bakıldığında ülkemizde üç basamaklı bir sosyal güvenlik sisteminden bahsetmek mümkündür. BES, bu üç basamaklı sistemin ikinci ve üçüncü basamaklarını oluşturmaktadır. İlk basamağı, devletin SGK vb. kurumlar üzerinden yürüttüğü sosyal güvenlik ve emeklilik sistemi oluşturur. Devlet bunu, vatandaşlarının minimum yaşam standardını sağlamak için zorunlu tutmuştur. Bu basamakta düşük de olsa bir emeklilik maaşı ve ikramiyesi, sağlık hizmetleri, malûliyet ve işsizlik gibi temel korumalar sağlanmaktadır. İkinci ve üçüncü basamaklar ise sırasıyla Otomatik Katılım Sistemi (OKS) ve Gönüllü BES’tir. Bu son iki basamak birlikte ülkemizde BES’i oluşturur. İkinci basamak olan OKS iş/meslek sahibi olmayla bağlantılı ve kısmen zorunlu bir emeklilik anlayışına sahipken son basamak olan Gönüllü BES’e katılım ise tamamen gönüllülük esasına dayalıdır.⁵

Ülkemizde BES’in gelişimine bakıldığında, 4632 sayılı Bireysel Emeklilik Tasarruf ve Yatırım Sistemi Kanunu’yla (BETYS) birlikte 2003 yılında ilk olarak üçüncü basamak olan Gönüllü BES uygulaması başlamıştır. İkinci basamak olarak ifade ettiğimiz Otomatik Katılım Sistemi (OKS) ise BETYS kanununa 2017 yılında yapılan ilaveyle başlamış; 5 ve üzeri çalışanı olan bütün iş yerlerini kapsayacak şekilde kademeli olarak 2019’a kadar iş yerlerinin bu sisteme geçişi tamamlanmıştır.⁶

Ülkemizde Bireysel Emeklilik Sisteminin düzenlenmesi, denetim ve gözetimi devlete ait Emeklilik Gözetim Merkezi A.Ş. (EGM), Takasbank A.Ş., Hazine ve Maliye Bakanlığı ve Sermaye Piyasası Kurulu (SPK) gibi kurumlarca yürütülmektedir.⁷

2013 yılında sistemin önemli unsurlarından birini oluşturan ve sistemi teşvik etmek amacıyla konulan %25 devlet katkısı uygulaması başlamıştır. Devlet katkısı hak edişleri OKS ve Gönüllü BES’te aynı şartlara bağlı olarak sunulmaktadır. Buna göre devlet belli şartların sağlanması

Ekonomisi ve Finansı Dergisi (İEFD) 6/1 (30 Haziran 2020), 25-54.

5 İsmail Aydemir, “Hayat Sigortacılığında Tekâfül (Katılım Sigortacılığı)”, *Tekâfül: Teori ve Uygulama* (İstanbul: Ensar, 2017), 35-92; Emeklilik Gözetim Merkezi, “Bireysel Emeklilik ve Otomatik Katılım” (Erişim 20 Ağustos 2021); Sevgi Işık Erol, “Sosyal Güvenlik Açısından Bireysel Emeklilik Sisteminin Önemi”, *İktisadi Yenilik Dergisi* 6/2 (01 Temmuz 2019), 13.

6 Mehmet İslamoğlu vd., “Türkiye ve G7 Ülkelerinde Bireysel Emeklilik Sistemi Uygulamaları”, *Finans Ekonomi ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/3 (30 Eylül 2020), 559-561.

7 EGM, “Bireysel Emeklilik ve Otomatik Katılım”.

kaydıyla OKS ve Gönüllü BES'te biriken paralara %25'e kadar katkıda bulunmakta iken bu oran 2022 yılı ocak ayı itibariyle %30'a çıkarılmıştır. Bu katkı için yıllık belli bir üst limit belirlenmiştir ve şu anki mevzuata göre bu katkı miktarı yıllık olarak o seneki aylık brüt asgari ücretin üç katıyla sınırlıdır (2022 yılı için yıllık azami 18.014 TL olarak belirlenmiştir). Bunun dışında da devletin sistemde kalmayı teşvik için sunduğu ek katkılar vardır. Söz gelimi OKS'de cayma süresi (başlangıç dönemi) dolduğunda sistemde kalmaya devam eden katılımcılara bir defaya mahsus 1000 TL devlet katkısı verilmektedir. Ayrıca emeklilik hakkı kazanıldığında yapılan tercihe göre %5 ilave devlet katkısı da alınabilmektedir.⁸

2. BES'in Amaçları, İşleyişi ve Mevcut Durumu

Bireysel Emeklilik Sisteminin pek çok amaç ve faydasından bahsetmek mümkünse de bunları birkaç maddede özetlemek istiyoruz:⁹

a) Ülkemizde nüfus yaşlanmaktadır. 1980 yılında 1 emekliye 3,3 çalışan düşerken 2020 yılına geldiğimizde 1 emekliye 1,6 çalışan düşmektedir. Dolayısıyla birinci basamak sosyal güvenlik sistemine para girişi azalırken bu sistemin desteklemesi gereken kişi sayısı artmaktadır. Bu da zamanla emeklilik maaşı ve ikramiyesi gibi ödemelerin kişiler için zamanla yetersiz kalmasıyla sonuçlanacaktır. Birinci basamağı tamamlayıcı olarak düşünülen BES'in amaçlarından birisi kişilere emeklilik dönemlerinde ek gelir sağlayarak onların refah düzeylerini yükseltmektir. Bu aynı zamanda çalışma ihtiyacı olan ileri yaşlı kişilerin sayısını azaltarak genç nüfusa istihdam imkânı da sağlayacaktır.

b) Ülkemizdeki tasarruf oranı, gelişmiş ülkelere kıyasla çok düşüktür. BES'te biriken fonlar sayesinde ekonomiye uzun vadeli kaynak oluşturmak ve ekonomik kalkınmaya katkıda bulunmak mümkün olacaktır. Uzun vadeli altyapı yatırımlarına gerekli fon sağlanmış olacak ve işsizliğin azaltılıp istihdam artışı sağlamanın yolu açılacaktır.

c) Bunların dışında, kamunun uzun vadeli borçlanma imkânını genişletmek, sermaye piyasalarının derinleşmesini sağlamak, bu derinleşme sayesinde piyasalarda oluşan kısa vadeli spekülasyon baskı ve dalgalanmaları azaltmak, emeklilik dönemine yönelik tasarrufların kayıt dışına yönelmesini azaltmak gibi başka birçok amaç söz konusudur.

Bireysel Emeklilik Sisteminde katılımcıların birikimleri, katılımcıların tercihleri çerçevesinde OKS veya Gönüllü BES için özel olarak oluşturulmuş emeklilik yatırım fonlarında (EYF) değerlendirilir. OKS ve Gönüllü BES için çeşitli fon grupları oluşturulmuştur. Mart 2021 itibariyle yatırım yapılabilir toplam 400'e yakın EYF vardır. Bunların 100 kadarı OKS veya Gönüllü BES alanlarındaki faizsiz yatırım fonlarıdır. Mevzuat gereği emeklilik yatırım fonlarının yönetimini emeklilik şirketleri adına portföy yönetim şirketleri yürütür ve bunun karşılığında belli bir ücret alırlar.¹⁰

8 EGM, "Bireysel Emeklilik ve Otomatik Katılım".

9 Yeşim Can - Uğur Eyidiker, "Bireysel Emeklilik Sisteminde Otomatik Katılımın Türkiye'de Gelişiminin İzlenmesi", *Finans Ekonomi ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4/4 (2019), 427-730; Sümeyra Kara - Yılmaz Yıldız, "Türkiye'de Bireysel Emeklilik Sistemi: 2012 Sonrası Yapılan Reformlar ve Beklentiler", *İşletme ve İktisat Çalışmaları Dergisi* 4/1 (01 Mart 2016), 24.

10 Emeklilik Gözetim Merkezi, "BES Özet Verileri" (02 Aralık 2022).

2021’de yapılan düzenlemeyle katılımcıların fon dağılımı değişikliği hakkı 6’dan 12’ye çıkarılmıştır. Ayrıca daha önce yalnızca katılımcının sözleşmesinin bulunduğu emeklilik şirketinin kendi oluşturduğu EYF’lerine yatırım mümkünken *Bireysel Emeklilik Fon Alım Satım Platformu* (BEFAS) sisteminin 2021 ortalarında devreye girmesiyle artık başka emeklilik şirketlerinin EYF’lerine de yatırım mümkün hâle gelmiştir.¹¹

BES fonlarındaki paraların yatırım araçlarına dağılımına bakıldığında 2021’ün 3. çeyreğinde toplam fonların ortalama %55’i kamu borçlanma araçlarında, %10 kadarı ters repo ve para piyasası araçlarında, %10 kadarı özel sektör borçlanma araçlarında, %11 kadarı şirket hisse senetlerinde, %2 kadarı yabancı menkul kıymetlerde ve kalan %13 kadarlık kısım ise diğer yatırım araçlarıdır.¹²

Katılımcıların bireysel emeklilik sistemindeki birikimleri yalnızca katılımcıya aittir ve emeklilik şirketlerinin veya portföy yönetim şirketlerinin icra, iflas vb. durumlarına karşı kanuni koruma altına alınmıştır. BES fon portföyündeki varlıklar İstanbul Takas ve Saklama Bankası A.Ş. (Takasbank) veya ilgili kurullarca onaylı diğer saklayıcılarda saklanırlar. Takasbank bireysel emeklilik fonlarının varlıklarına ilişkin değerlendirme, kontrol, mutabakat ve SPK’ya raporlama gibi hizmetler de sunar. Katılımcılar emeklilik şirketlerini, emeklilik planlarını ve emeklilik yatırım fonlarını belli kurallar çerçevesinde değiştirebilirler. Başlangıç döneminde veya sonraki dönemlerde belli şartlar çerçevesinde sistemden her zaman çıkış hakkı mevcuttur. Ancak devlet katkısından ve diğer haklardan tam olarak faydalanmak için sistemde en az 10 yıl kalmak ve 56 yaşını doldurmuş olmak gerekmektedir. Katılımcının vefatı hâlinde ise, sistemde kalınan süre dikkate alınmaksızın birikimler ve devlet katkısının tamamı mirasçılara (veya belirtildiyse lehtarlara) ait olur.¹³

Ülkemizde 18 yıldır yürürlükte olan BES’in Aralık 2022 itibarıyla finansal verilerine ve sayısal büyüklüklerine bakıldığında ciddi bir yol katedildiği görülmektedir. Gönüllü BES tarafında 332,9 Milyar TL ve OKS’de 29 Milyar TL olmak üzere, katılımcıların sistemdeki fon tutarı toplamı 361 Milyar TL civarına ulaşmıştır. Devlet katkısı fon büyüklüğü ise önceki iki veriden bağımsız olarak 49 Milyar TL civarındadır. Gönüllü BES’teki katılımcı sayısı 7,8 milyon kişi ve OKS’deki katılımcı sayısı ise 6,6 milyon kişi olup toplam 14,4 milyona yakın kişi bireysel emeklilik sistemine kayıtlıdır.¹⁴ Her iki sistemdeki katılımcı sayısı birbirine yakın olmakla beraber Gönüllü BES’teki biriken fonların çok daha yüksek olduğu görülmektedir. Bunun sebebi, Gönüllü BES’in 2003 yılında başlamışken OKS’nin 2017 yılında kademeli olarak başlamış olması ve ayrıca çoğu OKS katılımcısının asgari katkı payı olan maaşın %3’ü kadar katkı payı öderken Gönüllü BES katılımcılarının daha yüksek birikim amacıyla aylık daha yüksek katkı payları ödemesidir.

11 Takasbank, “Bireysel Emeklilik Fon Alım Satım Platformu (BEFAS)” (14 Aralık 2022).

12 Türkiye Sigorta Birliği, “Sigorta Verileri ve Mali Tablolar” (Erişim 20 Ağustos 2021).

13 İslamoğlu vd., “Türkiye ve G7 Ülkelerinde Bireysel Emeklilik Sistemi Uygulamaları”, 558.

14 EGM, “Bireysel Emeklilik ve Otomatik Katılım”.

3. Türkiye’de Faizsiz BES’in Gelişimi

Ülkemizde faizsiz (mevzuattaki ifadesiyle *katılım esaslı*) BES’in gelişimi ilk olarak 2008 yılında emeklilik yatırım fonlarının faizli devlet iç borçlanma araçlarına yatırım zorunluluğunun kaldırılmasıyla mümkün olabilmıştır. Türkiye’de ilk faizsiz BES programı 2010 yılında *Organik BES* adıyla Türkiye Finans tarafından konvansiyonel bir emeklilik şirketi olan Garanti Emeklilik ile iş birliği yapılarak piyasaya sunulmuştur. 2012 yılında *Bereket Emeklilik* (o zamanki ismiyle *Asya Emeklilik*) ve 2013 yılında ise Albaraka Türk-Kuveyt Türk iştirakiyle *Katılım Emeklilik* şirketleri kurulmuştur. 2015 yılından itibaren yalnızca katılım esaslı fonları kurup yöneten portföy yönetim şirketleri kurulmuştur. Bu dönemde kimi katılım bankaları konvansiyonel emeklilik şirketleriyle birlikte işlemler yapmışlardır.¹⁵

Faizsiz BES için önemli gelişim noktalarından birisi de 2017 yılında OKS uygulamasında katılımcılara faizli ve faizsiz fon seçeneği sunulmasının zorunlu tutulmasıdır. Sunulan bu seçenek karşısında katılımcıların ortalama %65’inin faizsiz fonları tercih etmiş olması ülkemizde faize karşı hassasiyetin toplumsal tabanının aslında oldukça geniş olduğunu gösteren önemli bir sonuçtur. O hâlde ekonomi ve finans alanında yapılan düzenlemelerde verimli bir sonuç ve yaygın toplumsal etki bekleniyorsa, ilgili düzenlemeler yapılırken toplumda faiz konusundaki hassasiyetin de mutlaka dikkate alınması gerekmektedir. Bu süreç neticesinde konvansiyonel emeklilik şirketlerinde de faizsiz emeklilik yatırım fonları oluşmuştur. OKS’deki bu faizsiz fonları da kapsayan Aralık 2020 tarihli bir düzenleme yayınlanmış ve Haziran 2021 itibariyle yürürlüğe girmiştir. Buna göre, bünyesinde faizsiz (katılım esaslı) fon bulduran bütün şirket veya kuruluşların bu fonların katılım bankacılığı ilke ve esaslarına uygunluğunun denetimi için dışarıdan danışma komitesi hizmeti alma zorunluluğu getirilmiştir.

Ülkemizde hâlen iki tane bireysel emeklilik şirketi (Bereket ve Katılım Emeklilik) yalnızca faizsiz *katılım* fonlarına sahiptir. Diğer emeklilik şirketlerinde ise çoğunlukla faizli ve bir miktar da faizsiz fonlar mevcuttur. Bunun temel sebebi, OKS için katılımcılara faizli ve faizsiz fon seçeneği sunulmasının zorunlu tutulmuş olmasıdır. Bu seçenikle karşılaşan OKS katılımcılarının ortalama %65’i faizsiz OKS’yi seçtiğinden, bütün emeklilik şirketlerinde OKS kaynaklı faizsiz emeklilik yatırım fonu mutlaka bulunmaktadır. Ayrıca konvansiyonel emeklilik şirketlerinden bazıları da –muhtemelen daha geniş müşteri kesimine ulaşmak için- Gönüllü BES kapsamında da faizsiz (katılım esaslı) emeklilik planı ve fonları sunmaktadır.¹⁶

Netice olarak BES’teki toplam birikimin %16 kadarı faizsiz fonlarda iken paranın büyük kısmı İslami ilkelere uygunluğu gözetilmeyen emeklilik yatırım fonlarındadır ve faizsiz BES’in ülkemizde çok daha fazla gelişim göstermesi mümkündür.

15 Hakan Aslan, “Türkiye’de Tekafül (İslami Sigorta) Uygulamaları: Problemler ve Çözüm Önerileri”, *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies* 1/1 (2015), 108-109; Sağlam, “Genel ve Özel Sigortalar, Zarar (Tazminat) ve Meblağ Sigortalarına Genel Bir Bakış: İslâm Hukukçularının Sigortaya Bakışları ve Sigorta Sözleşmelerinin Değerlendirilmesi”, 565.

16 Fatih Kayhan, “Türkiye’de Faizsiz Bireysel Emeklilik Sisteminin Swot Analizi”, *Finans Ekonomi ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/4 (31 Aralık 2020), 746-750.

4. İslam Hukuku Açısından Değerlendirme

Bireysel emeklilik sistemi, bilinen anlamda emeklilikten ziyade ilgili kanun isminde de ifade edildiği üzere bir *tasarruf ve yatırım* sistemidir. BES vasıtasıyla bireyler tasarrufa yönlendirilmekte ve hesaplarında toplanan birikimler ve devlet katkısı yatırıma dönüştürülmektedir. Buna göre, BES'in İslami ilkelere uygun şekilde yürütülebilmesi için emeklilik planı seçilerek sisteme giriş, birikimlerin değerlendirilmesi ve nihayetinde birikimlerin ödenmesi (emeklilik) şeklindeki her üç aşamanın da İslami ilkelere uygun olması gerekmektedir. Bu başlık altında ilgili üç aşama için fihhi açıdan gündeme gelen temel konular ele alınacak ve hükümler ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bu kapsamda sistemin mevcut yapısı içerisindeki sözleşmeler, klasik fıkıh eserlerindeki benzerleri ve günümüz finansal sistemin fihhi yönünü değerlendirmeyi hedefleyen standartlar çerçevesinde incelenecektir. Bu standartların başında ise AAOIFI faizsiz finans standartları gelmektedir.

AAOIFI'nin faizsiz finans standartları arasında henüz doğrudan BES ile ilgili bir standart yer almamaktadır. Bu standartlar arasında 26 numaralı Katılım Sigortacılığı (Tekâful) Standardı mevcutsa da bu daha ziyade hayat dışı sigortacılığa yoğunlaşmış, katılım hayat sigortacılığına (family takaful) ve birikimli hayat sigortasına kısaca yer vermiş ancak bireysel emeklilik konularına hiç değinmemiştir. BES konusunda bizi ilgilendiren hükümler temelde 46 numaralı Yatırım Vekâleti Standardı'nda yer almaktadır. Ayrıca 23 numaralı *Vekâlet ve Yetkisiz Temsil* Standardı başta olmak üzere başka birçok standartta da zaman zaman konumuza dair hükümlere ulaşmak mümkündür.

Bu noktadan itibaren BES'in fihhi açıdan önem arz eden farklı boyutları özet olarak ele alınacak ve genel fihhi ilkeler ve AAOIFI faizsiz finans standartları çerçevesinde ilgili konuların hükümlerine kısaca yer verilecektir.

4.1. BES'in Gaye ve Hedeflerinin İslami Açısından Değerlendirilmesi

Gönüllü BES ve zorunlu OKS'nin bireysel, toplumsal ve devlet açısından çeşitli amaçlarına yukarıda yer verilmişti. Bu kapsamda sisteme katılımcının bireysel amacı açısından bakıldığında kişilerin ileriye yönelik birikim yapma hedefi görünmektedir. Müslümanın helal yoldan kazanmak, helal alanlarda değerlendirmek ve başta zekât olmak üzere mali yükümlülüklerini yerine getirmek kaydıyla ileriye yönelik birikim yapmasında dinen bir sakınca yoktur. Aksine kişinin kendisinin ve ailesinin hayatlarını kimseye muhtaç olmayacak sadelikle sürdüreceği şekilde helal çerçevede kazanç elde etmesi ve birikim yapması teşvik edilmiştir. Kişinin yaşlanıp çalışamayacağı veya sağlık problemleri yaşama ihtimali olan ileriki yıllar için baştan hazırlık yapıp tedbir alması tevekkül eksikliği veya *tül-i emel* (uzun vadeli ümit ve arzuların peşine düşme) olarak görülemez. Ayet ve hadislerde harcamada itidalli olmanın ve elindeki israf etmemenin emredilmesi de bu çerçevede hatırlanabilir.¹⁷Yine vefatından sonra bütün malının Allah yolunda infak edilmesini vasiyet etmek isteyen sahâbiye Hz. Peygamber (s.a.)

17 Nisâ 4/6; Furkân 25/67.

mirasçılarını başkalarına el açmaya muhtaç bırakmamasını hatırlatmış ve vasiyeti, kişinin malının 1/3'üyle sınırlandırmıştır.¹⁸ Sahâbe nesli de helal çerçevede kazanmış, mal-mülk edinmiş ve aynı zamanda mallarını Allah yolunda cömertçe infak etmiştir. En zahit sahâbiler dahi kimseye muhtaç olmadan hayatlarını sürdürecektir miktarda mal varlığına sahip olmuşlardır. Zengin sahâbiler ise servetlerini insanları sömürerek haram yoldan elde etmedikleri gibi, bu varlıklarını toplumda bir baskı aracı olarak da kullanmamışlardır. Bu zengin sahâbiler zekâtın ötesine geçerek, zaman zaman insanı şaşkırtacak yüksek miktarlarda hayır-hasenat ve infakta bulunmuşlardır.¹⁹ Sonuç olarak önemli olan husus kişinin kazanma şeklinin ve bu kazancı kullanımının helal çerçevede olması, Allah'a ve kullara karşı mali yükümlülüklerin ihmal edilmemesidir. Bu açıdan değerlendirildiğinde katılımcının birikiminin helal fonlarda işletilmesi, zekât ve diğer mali yükümlülüklerin aksatılmaması ve diğer İslami ilkelere uyulması kaydıyla BES veya başka bir sistem aracılığıyla kişinin birikim yapmasında dinen bir sakınca yoktur.²⁰

BES'te katılımcılara ait olarak biriken fonlar, kişinin diğer mal varlıklarıyla birlikte nisap miktarına ulaşıyor ve diğer şartlar gerçekleştiyse zekâta tabidir. Tabiatıyla 18 yaş altı bireyler adına açılan BES yatırımlarında hesabı açan kişiler hukuki olarak vasi hükmündedir. İlgili BES fonunun sahibi olan küçüğün vucub ehliyetinin tam, eda ehliyetinin ise nakıs olduğu bilinmektedir. Böyle olunca vasinin, küçüğün sahip olduğu BES yatırımının şartlarını taşıması hâlinde küçük adına zekât ödemesi gerekli olacaktır.²¹ Devlete ait paylar ise istenen şartlar sağlanarak hukuken kişiye ait hâle gelmedikçe henüz dikkate alınmaz ve zekât matrahına dâhil edilmez. Zira hibe aşamasına gelinceye kadar bu katkı payı hukuken devlete aittir. Katılımcının vefatı hâlinde ise mevcut birikim devlet katkısıyla birlikte mirasçılara ait olur veya bir lehtar belirlenmişse vasiyet hükümleriyle uyumlu ve sınırlı olmak kaydıyla bu lehtarlara verilebilir.²²

4.2. BES'te Taraflar Arasındaki İlişkinin Fıkhi Niteliği

BES'in sözleşme düzeyinde fıkhi analizinin yapılabilmesi için öncelikle BES'in temel tarafları olan BES şirketleri, katılımcılar ve devlet arasındaki ilişkinin fıkhi açıdan beyan edilmesi gerekir. Ancak sistemi kullanan taraflar şu üç şekilde gruplandırılabilir: a) BES şirketi

18 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm Cu'fî Buhârî, *Sahîhü'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, 2001), "Vesâyâ", 2; Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî Müslim, *el-Câmi'u's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, ts.), "Vasiyye", 5.

19 Halit Çalış, "İslâm Hukukunda Servet/ Mülkiyet Tahdidinin İmkânı Üzerine", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2004), 127-144; Cengiz Kallek, *Sosyal Servet (İslam'da Yönetim-Piyasa İlişkisi)* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 62, 161, 192.

20 Din İşleri Yüksek Kurulu, "Bireysel Emeklilik Caiz midir?" (Erişim 01 Haziran 2021).

21 Cumhuriyet fukahânının kanaati bu yönde olup Hanefîlerin konuyla ilgili kanaatleri farklılık arz etmektedir. Detaylar için bk. Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafê Desûkî, *Hâşiye 'ale's-Şerhi'l-kebîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/455; Ebû Muhammed Muvaññakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed el-Cemmâilî el-Makdisî İbn Kudâme, *el-Muğnî* (Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 1968), 2/465; Ebû Zekerîyya Yahya b. Şerîf b. Müri Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb (Fethu'l-'azîz ve Telhîsu'l-habîr ile Sübkî'nin ve Mutî'i'nin tekmîleleri ile birlikte)* (Beyrut: Darü'l-Fikr, ts.), 5/329; AAOIFI, *Faizsiz Finans Standartları* (İstanbul: TKBB Yayınları, 2018), 35/5.1.4.3.

22 AAOIFI, *Faizsiz Finans Standartları*, Böl. 26/6.2.2.

ve katılımcılar, b) BES şirketi ve portföy şirketi, c) Katılımcılar ile devlet. BES şirketleri ile katılımcılar ve portföy şirketi işlemleri bu başlıkta değerlendirilecek, yatırımcılar ile devlet arası hukuki ilişki ise bir sonraki başlıkta ele alınacaktır.

Sisteme bakıldığında, özü itibarıyla BES şirketinin vatandaşın katkı payını ve devletin buna %30 katkısını, bu ikisi adına ücret karşılığı yönettiğini söyleyebiliriz. Fıkıhta müsellem bir ilkeye göre; “Yapılması meşru/mübah olan ve fayda sağlayan bütün işler için icare akdi caizdir”.²³ Buna göre BES şirketleri ve katılımcılar arasındaki ilişkinin, icarenin türlerinden *ücretli vekâlet* olduğu söylenebilir. Bu ilişki belirli ölçülerle sınırlandırılmış olması hasebiyle *mukayyet vekâlet* kapsamındadır.²⁴ Vekâlet sözleşmesinin mutlak ve mukayyet biçiminde sınıflandırılması şu şekildedir: Mukayyet vekâlet de sınırların net bir şekilde belirlenmesi zaruridir. Vekil, müvekkilinin öne sürdüğü şartları dışına çıkarsa bu durumdan müvekkil hiçbir şekilde sorumlu değildir. Ancak bu durum mutlak vekâlet de söz konusu değildir. Zira vekil kayıtsız şartsız vekildir.²⁵

Ücretli vekâlet ilişkisi AAOIFI standartlarında “yatırım vekâleti” olarak ifade edilmektedir. Buna göre tarafların akdiyle meydana gelen ücretli vekâlet ilişkisi, katılımcı ayrılmayı talep etmediği sürece devam etmektedir.²⁶ Fon işletim giderinin günlük olarak hesaplanması ve sistemden her zaman çıkışın mümkün olması dikkate alındığında BES sözleşmesinin günlük olarak yenilediği kabul edilebilir. Öte yandan BES şirketi ile devlet arasında da devlet tarafından verilen katkı payının işletilmesi hususunda bir yatırım vekâleti ilişkisi söz konusudur.²⁷ Yatırım vekâletinde BES şirketinin maktu veya oransal bir ücret alması caizdir. BES şirketi *ecîr-i müşterek* konumundadır.²⁸ İlgili mevzuata göre BES şirketi verdiği hizmetten çeşitli isimlerle gelir elde edebilmektedir. Bunlar, giriş aidatı, yönetim gider kesintisi ve fon işletim gider kesintisi gibi gelirlerdir. Konunun teknik detaylarına girmeden kısaca şunlar ifade edilebilir: Tahsil edilecek ücretler ve diğer bazı ek kesintilerin oranı ve şartları açık olarak sözleşmede ve/veya ilgili mevzuatta ortaya konulduğundan sözleşmeyi olumsuz etkileyecek bir cehalet

23 Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî İbn Abdilberr, *Kâfi fi fikhî ehlî'l-Medîne* (Riyad, 1980), 2/755; *Ma'leme Zayed li'l-kavâidi'l-fikhîyye ve'l-usûliyye* (İmâra: Müessesese Zayed b. Sultân Âl Nahyân, 2013), 22/31(Dâbit No. 1380) Kural metni şöyledir:

كل عمل فيه منفعة وكان عمله مباحا فجاز الإجارة فيه

24 Kimi araştırmacılara göre adına her ne kadar yatırım vekâleti denilse de özünde bu akit vekâletten ibarettir. Dolayısıyla şartlarına riayet edilerek kurulan vekâlet akdi caiz olduğu gibi yatırım vekâleti de caizdir. Detaylar için bk. Odabaşı, “Bireysel Emeklilik Sisteminin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi”, 173-174.

25 Ebû Bekr Alâuddîn b. Mes'ud Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 6/29; Benzer değerlendirmeler için bk. Abdullah Durmuş, “Modern Bir Yatırım Yöntemi Olarak Yatırım Fonu ve Fıkhi Açından Tahlihi”, *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies* 3 (2022), 255.

26 Taraflar arası hukuki ilişkinin yatırım vekâleti olduğu düşünüldüğünde yatırımcının cayma talebinin; sözleşmenin günlük olarak yenilediği mülahazasına göre fıkhi açıdan herhangi bir problem barındırmadığı söylenebilir. Ancak katılımcıların şirketle icare akdi yaptıkları ve buna göre tarafların sözleşmeden cayma haklarının olmadığı yönünde birtakım itirazlar bulunmaktadır. Bununla ilgili müstakil bir başlık açılacağı için konunun detayları ilgili başlığa havale edilmiştir.

27 AAOIFI, *Faizsiz Finans Standartları*, Böl. 46/2.1; Benzer bir kanaat için bk. Odabaşı, “Bireysel Emeklilik Sisteminin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi”, 173-176, 182.

28 AAOIFI, *Faizsiz Finans Standartları*, Böl. 46/5.

söz konusu değildir. Ayrıca kanun ve/veya sözleşmede ücrete ve diğer hususlara dair koşulan takyidi şartların İslam hukuku açısından da sorun teşkil etmeyeceği söylenebilir.²⁹

Yatırım vekili olan BES şirketine ödenmek üzere belirlenen oransal yahut maktu ücret dışında şirketin yatırımcılardan başkaca bir bedel alması hususu ise şöyledir: Teoride şirket katılımcılar adına yaptığı işlemlerden elde ettiği kârın tamamını müvekkile aktarmalıdır. Ancak belirli bir kâr tespit edilip bu kârın üzerinde kalan miktarın tamamı yahut bir kısmı vekile vaad edilebilir. Böylelikle yatırım vekâletini elinde bulunduran BES şirketi ek bir gelir elde etme fırsatını yakalar. Böyle bir işleme fıkhnın genel kuralları çerçevesinden bakıldığında herhangi bir problemi haiz olmadığı söylenebilir. Nitekim müvekkilin yatırım vekilinin zarar etmekten ve belirli bir karın üzerinde gelir elde etmek üzere yaptığı gönüllü hibe olduğu ifade edilebilir. Ayrıca AAOIFI'nin de bu ödemenin cevazı yönünde bir standart belirlediği görülmektedir.³⁰

BES şirketleriyle portföy yönetim şirketleri arasındaki ilişki de bu vesileyle ele alınmalıdır. BES şirketlerinin topladıkları paraları değerlendirdikleri Emeklilik Yatırım Fonları mevzuat gereği portföy yönetim şirketleri yönetir. Bunun karşılığında da BES şirketlerinin gelirini paylaşacak şekilde belli bir pay/ücret alırlar. Bu ilişkinin de fihhi açıdan *alt* bir yatırım vekâleti olduğunu belirtmek gerekir. Alt yatırım vekâleti tıpkı yatırım vekâletinde olduğu gibi şirketin katılımcılardan (devlet ve yatırımcı) topladığı mevduatları onlar adına değerlendirmek üzere yeniden bir vekâlet sözleşmesi yapmasından ibarettir. Böyle olunca portföy şirketinin BES şirketinden farklı isimlerle ücret almasında da fıkhen bir sakınca olmadığı söylenebilir.³¹

Katılımcının BES'te temel muhatabı BES şirketi olsa da katılımcı ile devlet arasında da devlet katkı payı bağlamında bir ilişki vardır. Devlet, katkı payı olarak BES şirketine her ay ödediği ve nemalandırılmaya devam eden bir miktar parayı, belirlediği şartların gerçekleşmesi hâlinde katılımcıya hibe edecektir. Devletle katılımcı arasındaki bu ilişki bir sonraki başlıkta ele alınacaktır.

4.3. Devlet Katkısının ve Vergi Muafiyetlerinin Hükümü

Bireysel Emeklilik Sistemi devletin teşvik ettiği bir tasarruf sistemidir. Daha önce ifade edildiği üzere BES'i teşvik için devlet tarafından katılımcının ödediği katkı payının %30'u oranında ek katkı ödenmektedir. Bu katkı, emeklilik şirketleri tarafından iletilen veriler üzerinden Emeklilik Gözetim Merkezi (EGM) tarafından hesaplanır ve T.C. Hazine ve Maliye Bakanlığı bütçesine konulan ödenekten ödenir. Katılımcının devlet katkısı hesabındaki tutarlar, tıpkı kendi birikimi gibi hiçbir şekilde haczedilemez, rehnedilemez veya iflas masasına dâhil edilemez.

Yönetim vekilinin iflası hâlinde katılım emeklilik şirketleri ve faizsiz emeklilik yatırım fonları için fihhi açıdan benzer bir hüküm şöyledir: “Kaynakları ve gelirleri bakımından faizsiz finans kurumlarından bağımsız olan ve finans kurumunun tamamına ya da bir kısmına malik

29 AAOIFI, *Faizsiz Finans Standartları*, Böl. 46/3.3.

30 AAOIFI, *Faizsiz Finans Standartları*, Böl. 46/3.3.

31 Durmuş'a göre de portföy yöneticisinin durumu yerine göre alt müdürib yerine göre alt vekildir. Bk. Durmuş, “Modern Bir Yatırım Yöntemi Olarak Yatırım Fonu ve Fihhi Açından Tahlili”, 266-267.

olmaksızın sadece ücretli vekâlet veya mudârebe yoluyla yönettiği tahsisli vedia/yatırım mevduatı, fonlar, portföyler ve sukûk varlıkları gibi yatırım fonları iflas işlemine dâhil olmaz.”³² Devlet katkısı, katılımcının bireysel emeklilik hesabı altındaki ayrı bir hesaba yatırılır. Böylece kişinin kendi ödediği katkı paylarıyla oluşan birikimi ile devlet katkısıyla oluşan birikimi ayrı ayrı izlenebilir. Katılımcılar biriken devlet katkısı tutarına dair bilgiye emeklilik şirketinden veya e-Devlet üzerinden ulaşabilirler.

Katılımcının BES devlet katkısı hesabında kayıtlı tutarları hak edişi, sistemde kalma süresine göre kademeli olarak artar. Katılımcı sistemde en az 3 yıl kalırsa biriken tutarın %15’ine, en az 6 yıl kalırsa %35’ine, en az 10 yıl kalır ancak 56 yaştan küçükse %60’ına ve nihayet 56 yaş üstüne ulaşınca (*emekli olma*) %100’üne hak kazanır. Vefat veya maluliyet hâlinde ise aynı şekilde tamamı hak edilir. Konuyla ilgili diğer detaylar mevzuatta düzenlenmiştir.³³

Devletin BES katılımcılarına belli bir para (devlet katkısı) ayırması, ardından da onlara bu birikimi ve nemasını -yukarıda yazan oranlar çerçevesinde- aktarması fihki açıdan ele alınması gereken bir boyuttur. Devletle katılımcılar arasında bir karz ilişkisi olduğu, devlet katkısının ise bir faiz ödemesi olduğu düşüncesi isabetli değildir. Zira devletin bu fonları harcaması veya kullanması söz konusu değildir. Konuya hibe sözleşmesi açısından bakıldığında, birkaç ihtimal gündeme gelmektedir. İvaz şartlı hibe, sözleşmenin bir karşılık şartıyla kurulmasıdır. *Mecelle*’de konu şu şekilde örneklendirilmiştir: “İvaz şartıyla olan hibe, sahih ve şart muteberdir. Meselâ, bir kimse şu kadar makule ivaz vermek, yahut kendisinin ma’lûmü’l-mikdar deynini edâ etmek şartıyla, birine bir şey hibe ettikde, mev’hûbün leh ol şarta riâyet eder ise, hibe lâzım olur. Etmeyse ise vâhib dahi hibesinden rüçû’ edebilir.”³⁴ Devlet katkısı uygulamasında katılımcıdan maddi değere sahip bir şey talep edilmemektedir. Dolayısıyla ivaz şartlı hibe kapsamında değerlendirilmesi uygun değildir. Diğer bir ihtimal, devlet katkısı uygulamasının *şarta talik edilmiş hibe* olmasıdır. Mâlikî mezhebi dışındaki cumhur fukahaya göre hibenin şarta ta’liki yani hibe sözleşmesinin kuruluşunun belli bir şarta bağlanması caiz değildir.³⁵ Ancak kanaatimizce BES’teki devlet katkısı uygulaması zaten şarta bağlanmış bir hibe akdi değildir. Devlet katkısı uygulamasında bir akit değil bir *hibe vaadi* söz konusudur. Zira ilgili kanun ve mevzuata göre, devlet katkısı hesabı katılımcının katkı payı ödemelerinden ayrı olarak takip edilmekte; devlet katkısına ancak belli şartlarla hak kazanılmaktadır. Hak kazanılmayan tutarlar ise genel bütçeye gelir kaydedilmektedir. OKS’teki devlet katkısının ise taahhüt olduğu, bu taahhüt üzerinden hesaplanıp nemalandırıldığı ve zamanla ödeme şeklinde hesaba yansıtıldığı görülmektedir. Hibe vaadi kapsamında olduğunu gösteren diğer bir husus ise, devlet katkısı hesabındaki tutarların haczedilemez, rehnedilemez, iflas masasına dâhil edilemez olmasıdır. Emeklilik hakkı kazanılıp devlet katkısına kısmen veya tamamen hak kazanılmadan bu hesaptaki tutarların ve getirilerinin haczinin mümkün olmadığı belirtilmiştir.³⁶

32 AAOIFI, *Faizsiz Finans Standartları*, Böl. 43/9.2.

33 Katılım Emeklilik, “50 Soruda BES” (Erişim 10 Ekim 2020), Soru No. 12.

34 *Mecelle-i ahkâm-ı adliyye* (İstanbul, 1979), md. 855.

35 İbn Kudâme, *el-Muğni*, 6/47.

36 Emel Hanağası, “Bireysel Emeklilik Sisteminde Haciz Uygulamalarının Değerlendirilmesi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 16 (2014), 2678.

Devletin bu tür bir şartlı hibede bulunarak hazinedeki parayı BES'teki katılımcılara fon transferi olarak aktarmasının hükmü devlet yönetimiyle ilgili genel fıkhi ilkeler açısından değerlendirilebilir. Bu temel ilkelerden bir tanesi *Mecelle*'de ifade edildiği üzere³⁷ devletin koyacağı hükümlerin ve yapacağı uygulamaların toplum faydasına olması gerektiği prensibidir. İslami açıdan bir devlet toplum yararı söz konusu olacaksa birçok düzenlemenin yanı sıra çeşitli teşviklerde de bulunabilir. Mesela tarihte devletin aldığı karar neticesinde kamuya ait kıraç toprakları ekilebilir hâle getirenlere bu topraklar verilmiş veya savaşta düşman askerini öldürenin onun üzerindekiyle sahip olacağı gibi teşvik uygulamaları söz konusu olmuştur. BES'teki %30'a kadar devlet katkısı da halkı tasarrufa teşvik neticesinde ortaya çıkacak çeşitli ekonomik ve toplumsal faydalar yani kısaca kamu yararı için uygulanmaktadır.³⁸ Öte yandan bu teşvik yoluyla belli kesimlerin haksız kazanç elde etmesini veya devletin aşırı bir fon aktarımını engellemek gayesiyle de devlet katkısı için her yıl bir üst sınır belirlenmektedir. Bu devlet katkısı üst limiti, hesap bazında değil katılımcı bazında hesaplanarak da benzer şekilde bir tedbir alınmıştır. (Aynı fıkhi hükümler yani kamu yararı esası, devletin emeklilik yatırım fonlarına uyguladığı vergi indirimleri veya vergi muafiyetleri için de geçerlidir.)

Devlet katkısı bağlamında gündeme gelen diğer bir konu ise gayri meşru bazı gelirleri olan kişi ve kurumlardan alınacak hibe ve hediyelerin hükmüyle ilgili fıkhi tartışmalardır. Hibe edenin malındaki haram oranına göre ikili bir taksim yapılmaktadır. Bunlar a) Malın tamamının haram olması ile b) Haram ve helal malların karışık olmasıdır. Fakihlerin kanaatleri ise bu ayrıma göre şekillenmektedir. Malının tamamı haram gelirlerden teşekkül eden kişinin hibesi ittifakla caiz değildir. Ancak haram ve helal gelirlerin karıştığı mallardan gerçekleştirilen hibede ise iki farklı görüş söz konusudur. Şâfiî fakihler böyle bir maldan hibede bulunulmasını mekruh kabul ederken³⁹ fukahanın cumhuru ise (Hanefî, Mâlikî ve Hanbelîler) hibeeye konu olacak malın helal kısmı fazla olması hâlinde bu muamelenin caiz, haram kısmının fazla olması hâlinde ilgili muamelenin caiz olmayacağını ifade ederler.⁴⁰ Dolayısıyla konumuzla ilgili olmak üzere şunlar belirtilebilir: Devletin gelirlerinin büyük bir kısmı vergi gelirlerinden oluşmaktadır. Vergi dışı diğer gelirlerin önemli bir kısmı da yine teşebbüs ve mülkiyet, pay ve cezalar gibi dinen meşru gelirlerdir. Faiz vb. dinen gayri meşru gelirler ise bütçede düşük bir

37 *Mecelle-i ahkâm-ı adliyye* (İstanbul, 1979), md. 58, İlgili madde şöyledir: "Raiyye yani tebaa üzerine tasarruf maslahata menuttur."

38 İbrahim Paçacı, "Birlikli Hayat Sigortasının Fikhî Açısından Değerlendirilmesi", *Ticari ve Alternatif Sigorta Sistemleri ve Sigortayla İlgili Bazı Problemlerin Fikhî Açısından Değerlendirilmesi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2022), 259-260.

39 Nevevî, *el-Mecmû 'şerhu'l-Mühezzeb*, 9/343-344; Ebu'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed b. Muhammed es-Sa'dî İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc fi şerhi'l-Minhâc (Şîrvânî ve İbn Kasım'ın haşiyeleriyle birlikte)* (Kahire: el-Mektebetü't-Ticâriyyetu'l-Kübrâ, 1983), 7/180.

40 Ebü'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed el-Hasenî (el-Hüseynî) el-Hamevî, *Gamz uyûni'l-besâir fi şerhi'l-Eşbâh ve'n-nezâir* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1985), 1/193; Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz ed-Dımaşkı İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerh Tenviri'l-epsâr* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1992), 2/292; Desûkî, *Hâşiyeye 'ale'ş-Şerhi'l-kebir*, 3/277; Mustafa b. Sa'd b. Abdhu es-Suyûtî Ruhaybânî, *Metâlib uli'n-nuhâ fi şerhi Ğâyeti'l-muntehâ* (Dımaşk: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1994), 5/233.

oran tutmaktadır. Netice olarak, kamu yararı için uygulanıyor olması ve devlet gelirlerinin de büyük oranda meşru gelirler olduğu dikkate alındığında BES'teki devlet katkısının alınmasında bir sakınca görülmemektedir.

4.4. Sözleşmenin Bağlayıcılık Durumu ve Cayma Hakkının Kullanılması

Bireysel Emeklilik Sistemi kapsamında yapılan emeklilik planları kişileri emeklilik aşamasına kadar bağlayan bir sistem değildir. Katılımcının emeklilik sözleşmesini tek taraflı olarak her zaman sona erdirebilme hakkı vardır. Gerek Gönüllü BES'te gerekse de OKS'de sistemden erken çıkmayla ilgili düzenlemeler yapılmıştır. Bunların bir kısmında çeşitli kesintiler, çıkış cezası ve vergilendirme gibi uygulamalar söz konusudur. (Bu konudaki düzenlemelerin detayları konunun fıkhi hükmünü etkilemediği için bunlara yer vermiyoruz.)

Yatırımcı ile BES şirketi arasındaki hukuki ilişkinin ücretli vekâlet olduğu izahına göre burada taraflar arası bir vekâlet akdi kurulmaktadır. Fiiliyatta yatırımcının ise bu akdi dilediği gibi tek taraflı bozabildiği görülmektedir. Bu durumun vekâlet akdinin yapısı itibariyle mümkün olup olmadığı fıkhi açıdan değerlendirilmelidir. Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinin genel kanaatine göre vekâlet gayr-ı lazım/bağlayıcı olmayan akitlerdendir.⁴¹ Böyle olunca taraflardan herhangi biri dilediği takdirde bu akdi derhâl bozabilir. Ancak vekâletin ücretli olması durumunda mezheplerin kanaatleri farklılaşmaktadır. Hanefiler bu durumda akdin vekâlet akdi olmaktan çıkacağını ve icâre akdinin hükümlerine tabi olacağını beyan ederler. İcâre akdi ise lazım akitlerdendir.⁴² Mâlikî ve Şâfiî fakihler de Hanefilere benzer şekilde ücretli vekâleti her iki taraf için de lazım/bağlayıcı görürler.⁴³ Klasik fıkıh literatüründe vekâletin bağlayıcı olup olmaması yönündeki bu kanaatlere benzer şekilde AAOIFI de mutlak vekâleti bağlayıcı görmezken ücretli vekâleti bağlayıcı görür.⁴⁴

BES şirketiyle aradaki ücretli vekâlet ilişkisinin günlük yenilendiği izahı açısından bakıldığında ilgili mevzuatta kişiye sistemden çıkma imkânının verilmesi gayet anlaşılır olmaktadır. Bu ilişkinin süresinin günlük değil de daha farklı yorumlanması hâlinde bile emeklilik sözleşmesinden ayrılma konusunda kanunla verilen haklar ilgili sözleşmede baştan şart koşulmuş ve taraflarca kabul edilmiş olarak değerlendirilir. Bu açıdan bir sözleşmenin bağlayıcılığı konusunda kanunla konulan şart ve hükümler -açık dinî hükümlere aykırı olmadığı sürece- örf kapsamında kabul edilir ve fikhen de geçerlidir.⁴⁵

41 Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 6/37; Desûkî, *Hâşiyeye 'ale's-Şerhi'l-kebir*, 3/396; Muhammed İbn Hatîb Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meâni'l-Minhâc* (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 3/257; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 5/88.

42 Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Mebisût* (Beyrut: Dâru'l-Mârifeye, 1993), 16/2; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 4/201.

43 Desûkî, *Hâşiyeye 'ale's-Şerhi'l-kebir*, 3/396; Ebû Zekeriyya Yahya b. Şerîf b. Mürî Nevevî, *Ravdatu'l-tâlibîn ve umdetu'l-muttakîn* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1991), 4/332.

44 AAOIFI, *Faizsiz Finans Standartları*, Böl. 23/2.1.2; 23/4.2.2.

45 Ekmelüddin Muhammed b. Mahmud Bâbertî, *İnâye şerhu'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 9/81; Ali Haydar Efendî, *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 2/137; Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye* (Kâhîre: Dâru'l-Hadîs, ts.), 42.

Öte yandan katılımcının kanunda belirlenen sürelerden önce sistemden ayrılması hâlinde BES şirketlerince yapılan kesintiler veya devlet tarafından alınan stopaj vergileri de yine aynı çerçevede caiz görülebilir. Bütün bunlar ilgili mevzuatta ve emeklilik sözleşmesinde açıkça ortaya konulmuş ve taraflar bu şartları kabul ederek bir plana dâhil olmuştur. Kaldı ki devletin stopaj vergisi alması genel olarak vergi toplama yetkisi kapsamında da değerlendirilebilir. Nitekim bu tür akdin asıl konusu olan şeyin yararına olan ve kanun koyucu tarafından ileri sürülen şartlar fıkıh geleneğinde sahih kabul edilir (ca'î-takyîdî şart).⁴⁶

4.5. Katkı Paylarının Dinen Meşru Fonlarda Değerlendirilmesi

BES'in özünün birikimlerin fonlarda değerlendirilmesi olduğunu ifade etmiştik. BES'teki bütün birikimler bu iş için özel olarak kurulmuş olan emeklilik yatırım fonlarında değerlendirilir. Sisteme yatırılan bütün paraların emeklilik şirketleri tarafından katılımcının belirlemiş olduğu emeklilik yatırım fonlarına kısa süre içinde aktarılması gerekmektedir. BES'in dinî hükmü konusundaki en kritik konu işte bu birikimlerin helal emeklilik fonlarında değerlendirilmesi meselesidir.⁴⁷

Nemalandırmanın helal şekilde yapılması için katılımcıya, BES şirketlerine ve düzenleyici-denetleyici kurumlara sorumluluklar düşmektedir. Katılımcı ya tamamen katılım esasına dayalı faaliyet gösteren emeklilik şirketlerini tercih etmeli ya da konvansiyonel emeklilik şirketlerinin *katılım esaslı* (faizsiz) planlarını seçerek birikimlerinin helal alanda değerlendirilmesini talep etmelidir. Zira bu meyanda genel kural, “Bir şeyin itmamı/ikmalî ancak haram olan bir fiilin terkiyle mümkün oluyorsa, ilgili fiilin terki vacip olur.” şeklindedir.⁴⁸ Katılım esaslı olmayan fonlarda helal ve haram getirilerin karışması hususuyla ilgili olmak üzere çok sayıda ilke belirlenmiştir. Konuyla doğrudan ilgili olan ilkelerin bazıları şunlardır: “Helal ve haram olan unsurlar bir araya geldiğinde haram hükmü esas alınır.”⁴⁹, “Harama vesile olan şeyler de haramdır.”⁵⁰

Devlet katkı payları da mevzuat gereği olarak katılımcının faizsizlik tercihine uygun olarak BES şirketi tarafından faizsiz/katılım fon seçeneğinde değerlendirilecektir.⁵¹

Konunun emeklilik şirketi boyutunda biraz daha detay mevcuttur. İlgili mevzuat sebebiyle

46 Mahmut Samar, *Akitlerde Şart Hürriyeti* (Kahramanmaraş: Samer Yayınları, 2020), 35.

47 Hayreddin Karaman, “Bireysel Emeklilik”, *Yeni Şafak* (07 Aralık 2018); Sağlam, “Genel ve Özel Sigortalar, Zarar (Tazminat) ve Meblağ Sigortalarına Genel Bir Bakış: İslâm Hukukçularının Sigortaya Bakışları ve Sigorta Sözleşmelerinin Değerlendirilmesi”, 625; Din İşleri Yüksek Kurulu, “Bireysel Emeklilik Caiz midir?”

48 Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr b. Abdilkâdir el-Cekeni el-Himyerî eş-Şinkîfî, *Müzekkire fi usûli'l-fikh* (Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, ts.), 18; Kural metni şöyledir:

ما لا يتم ترك الحرام الا بتركه فتركه واجب

49 *Ma'leme Zayed*, 8/363; Kural metni şöyledir:

إذا اجتمع الحرام والحلال غلب الحرام

50 Muhammed Mustafa Zuhayli, *el-Vecîz fi usûli'l-fikhi'l-İslâmî* (Dimaşk: Dâru'l-Hayr, 2004), 47; Kural metni için bk.

ما أدى إلى الحرام فهو حرام

51 “Katılım Esaslı Sigortacılık ve Bireysel Emeklilik Faaliyetlerine İlişkin Genelge (2021/3)”, *SEDDK* (01 Nisan 2021), Böl. 6/1.7.

BES şirketi tarafından hiçbir katılımcıya getiri garantisi verilememektedir. Bu hüküm, sistemin katılım finans ilkelerine uygun işlemesi açısından önemlidir. Ancak Emeklilik Yatırım Fonu'nun (EYF) varlık kompozisyonu belirlenirken de –başta faizsizlik prensibi olmak üzere- katılım finans prensiplerinin tamamına uygun yatırım alanları seçilmelidir.⁵² Bir emeklilik yatırım fonunun helal olması için yalnızca faizsiz varlıkların seçilmiş olması yeterli değildir. Diğer katılım finans ilkelerine de uyulmalıdır. Söz gelimi hisse senetlerine yatırım yapılırken yalnızca katılım endeksinde⁵³ yer alan şirketlerin paylarına yatırım yapılmalıdır.

Genel olarak yatırım fonlarına bakıldığında, bunların çeşitli şekillerde düzenlenebildiği görülmektedir. Fıkhi açıdan bakıldığında ise bunların mudâra (emek-sermaye ortaklığı), müşâra veya ücretli vekâlet olmak üzere üç kategori olarak görülmesi mümkündür. Ülkemizdeki emeklilik yatırım fonları fıkhi açıdan ücretli vekâlet formunda düzenlenmiştir. Bir yatırım fonu kurulurken fonun nasıl işletileceği ve kim tarafından idare edileceği gibi önem arz eden bütün hususlar izahname vb. belgelerde açıklanmaktadır. Fon kurucusu vekil, EYF yatırımcıları ise müvekkil rolüne sahiptir. Fona dahil olanlar bu belgeler çerçevesinde fonun yönetimini tamamen vekile bırakmaktadırlar. Fonun işletilmesi konusunda fon kurucusuna verilen yetki, objektif kriterlere göre düzenlenmiş durumdadır. EYF fonunu işleten vekil, yatırımların kâr veya zarar etmesinden bağımsız olarak, taraflar arasında belirlenen ücreti almaya hak kazanır. Çünkü ilke olarak ücretli vekalette ücrete hak kazanmak için müvekkilin kâr etmesi şart değildir.⁵⁴

EYF'ler ücretli vekâlet sözleşmesine dayandığından, bunlarda iade alım veya sermaye-kâr garantisi gibi fıkhi açıdan sakıncalı hususlar söz konusu değildir. EYF'lerin hükmünü belirleyen temel ölçüt, barındırdıkları yatırım araçlarının İslami açıdan meşru araçlar olmasıdır. EYF'lerin muhtemel yatırım alanları içinde doğrudan faizli enstrümanlar olduğu gibi, hisse senedi ve kıymetli maden⁵⁵ gibi prensipte caiz olduğu hâlde fikhen meşru olması için belli kriterleri sağlaması gereken alanlar da bulunmaktadır. Ayrıca ülkemiz mevzuatında yatırım fonları, isimlerinde geçen yatırım araçlarına, portföyün en az %80'i oranında yatırım yapmakla yükümlüdür. Kalan kısımda ise başka araçlara da yatırım yapmaları mümkündür.⁵⁶ Bu sebeple yatırım fonlarının isminde meşru görünen yatırım araç isimlerinin bulunması tek başına ilgili fonun helal olması için yeterli değildir. Zira kalan %20'lik kısımda helal olmayan araçlara (vadeli mevduat, tahvil vb.) yatırım yapılmış olma ihtimali yüksektir. Emeklilik yatırım fonlarının seçiminde helalliğin garanti altına alınması için yalnızca adında “katılım” ibaresi olan EYF'lere yatırım yapılması zorunlu görünmektedir. Bunun da en pratik yolu, BES'te emeklilik planları tercih edilirken “katılım/faizsiz” gruptan bir planın seçilmesidir. Bu seçim

52 Paçacı, “Birikimli Hayat Sigortasının Fıkhi Açısından Değerlendirilmesi”, 261.

53 Detaylar için bk. Borsa İstanbul (BİST), “Katılım Endeksi” (Erişim 01 Şubat 2020).

54 Durmuş, “Modern Bir Yatırım Yöntemi Olarak Yatırım Fonu ve Fıkhi Açısından Tahlili”, 255-256; Bilal Aybakan, “Vekâlet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (2013).

55 BES altın fonuyla ilgili müstakil bir değerlendirme için bk. Hayreddin Karaman, “-Hac -İmama Uymak -BES'te Altın Fonu”, *Yeni Şafak* (17 Nisan 2022).

56 “Yatırım Fonlarına İlişkin Esaslar Tebliği (III-52.1)”, *Mevzuat Bilgi Sistemi* (2013), md. 7.

aynı zamanda devlet katkısının da katılım/faizsiz fonlarda değerlendirilmesini sağlayacaktır.⁵⁷

Konunun düzenleyici ve denetleyici otoriteyi ilgilendiren yönü de vardır. 400 civarındaki EYF'den Gönüllü BES ve OKS taraflarındaki toplam 100 kadarı katılım esaslı EYF'lerden oluşmaktadır. Katılım finans ilkelerine uyacak şekilde kurulmuş olan bu EYF'lerin adında *katılım* ifadesi geçmektedir. Sigortacılık ve Özel Emeklilik Düzenleme ve Denetleme Kurumu (SEDDK) bireysel emeklilik faaliyetlerinin faizsizlik ve katılım finans ilkelerine uyumunun tam olarak sağlanması ve bu hususun denetimi için yakın tarihte düzenlemeler yapmıştır. Bu amaçla 19 Aralık 2020 tarihli bir yönetmelik (*Katılım Esasları Çerçevesinde Sigortacılık ve Bireysel Emeklilik Faaliyetlerine İlişkin Yönetmelik*) ve bunu detaylandıran 1 Nisan 2021 tarihli bir genelge (*Katılım Esaslı Sigortacılık ve Bireysel Emeklilik Faaliyetlerine İlişkin Genelge: 2021/3*) yayımlanmıştır. Bu düzenlemelerle SEDDK tamamen katılım esaslı (faizsiz) faaliyette bulunan (hâlen iki tane) emeklilik ve sigorta şirketinin çalışma usul ve esaslarını detaylı olarak düzenlediği gibi; ellerinde katılım esaslı EYF (*Katılım Emeklilik Fonu*) bulunan konvansiyonel emeklilik şirketlerinin de dışarıdan hizmet alma yoluyla danışma komitesi onayı almasını zorunlu hâle getirmiştir. Bu düzenlemeyle birlikte, bünyesinde en az bir adet katılım esaslı emeklilik yatırım fonu bulunan emeklilik şirketleri ve diğer kuruluşlar (ör. DASK, TARSİM, Güvence Hesabı, TMTB, Havuz İşleten Şirket vd.) dışarıdan danışma komitesi hizmeti almaya başlamışlardır. Dışarıdan hizmet sunmak üzere kurulmuş ve SEDDK tarafından uygunluk belgesi verilmiş hâlen yedi tane danışma komitesi vardır. Elleri katılım esaslı EYF bulunan bireysel emeklilik şirketlerinin bu yöndeki faaliyetleri bu danışma komitelerince kontrol edilip onaylanmakta ve faaliyetlerini katılım esasları çerçevesinde gerçekleştirdikleri teyit edilmiş olmaktadır.

4.6. Emeklilik Aşamasındaki Seçeneklerin Durumu

BES'te *emeklilik* olarak ifade edilen durumun oluşması için, sistemde en az 10 yıl kalmış ve 56 yaşın üzerinde olmak şarttır. Bu şartları sağlayan kişiler diledikleri zaman emekli olabilirler ve ilgili mevzuata göre önlerinde üç seçenek bulunur:⁵⁸

a) Kişi devlet katkısı dâhil oluşan birikimin tamamını çekebilir veya bir kısmını alarak kalan kısmını dilediği süre boyunca çeşitli fonlarda değerlendirmeye devam edebilir. Emeklilik hakkı kazanan kişinin o ana kadar helal şekilde nemalandırılmış birikiminin tamamını çekmesinin caiz olacağı açıktır. Bir kısmını çekip kalanını nemalanmaya bırakacaksa, bu durumda aynı şekilde helal fonlarda değerlendirmeye devam etmesi gerekir.

b) Oluşan birikimin (katkı payı ve nemaların) belli bir program dâhilinde belirli periyotlarla alınmasıdır. Buradaki ödemeler âdeta maaş gibi olsa da aslında kişinin birikiminden yapılmaktadır. Bu ödemeler sonrası kalan birikimler ise helal olarak değerlendirilmeye devam edecektir. Bu

57 Ayrıntılı bilgi için bk. Durmuş, "Modern Bir Yatırım Yöntemi Olarak Yatırım Fonu ve Fıkhi Açısından Tahlili"; İsmail Halitoğlu, "Menkul Kıymet İhracı ve Tedavülünün Meşruiyeti (Hisse Senetleri, Sukûk, Yatırım Fonları)", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 351-387.

58 "Bireysel Emeklilik Sistemi Hakkında Yönetmelik", *Mevzuat Bilgi Sistemi* (2012), md. 16.

şekilde birikimlerin helal alanlarda nemalandırılıp belirli aralıklarla katılımcıya ödenmesi durumunda faiz söz konusu olmadığı için caiz olarak değerlendirilmesi isabetlidir.

c) Katılımcının şirketle BES sözleşmesinden bağımsız bir *yıllık gelir sigortası (anüite)* sözleşmesi yapmasıdır. Yıllık gelir sigortası, toptan veya taksitli olarak yapılan prim ödemesi karşılığında sigortalıya (veya belli şartlarla lehtarına) belirli bir süre veya ömür boyu maaş alma imkânı veren bir sigorta türüdür. Bu seçenekte bir miktar para sigorta şirketine ödenmekte ve karşılığında belli şartlarda maaş alma hakkı kazanılmaktadır. Yani sigorta şirketine verilen para artık katılımcıya ait değildir, sigorta şirketinin olmaktadır. Bu şekilde yıllık gelir sigortası yapılması durumunda, bu sözleşme paranın parayla vadeli (ve duruma göre fazlalık içeren) bir değişimi olacağı için İslami açıdan faiz yasağı kapsamına girer ve caiz değildir.⁵⁹ Kaldı ki mevzuatta yer verilen bu üçüncü seçeneğin şu an itibarıyla (2022 yılı) konvansiyonel hayat ve emeklilik şirketleri açısından da uygulaması son derece sınırlıdır. Katılım emeklilik şirketleri tarafında ise uygulaması bulunmamaktadır.

4.7. Konvansiyonel BES Şirketlerinin Faizli ve Katılım Emeklilik Planlarını Birlikte Yürütmesi

Normalde faiz hassasiyeti olmayan konvansiyonel bireysel emeklilik şirketleri OKS ve bazen de Gönüllü BES kapsamında katılım esaslı (faizsiz) emeklilik planları ve emeklilik fonları sunmaktadırlar. Faizli ve faizsiz emeklilik planlarını ve fonlarını aynı şirket çatısı altında yürüten bu konvansiyonel emeklilik şirketleriyle faizsiz (katılım esaslı) emeklilik planı imzalamanın fıkhi hükmü de bu çalışmamızda ele alınması gereken konulardan birisidir.

Sistemin aslında helal-haram hassasiyeti olan kişiler açısından dikkatli şekilde düzenlendiği ve fonların birbirine karışmasının engellendiği görülmektedir. Mevzuat gereği, katılım esaslı (faizsiz) emeklilik planlarına katılım emeklilik fonları dışındaki fonlar dâhil edilememektedir. OKS'de katılımcılara faizsiz seçenek sunma zorunlu tutulduğu gibi, “Katılım esaslı ürün veya hizmet talep eden katılımcılara katılım emeklilik planı haricinde başka bir emeklilik planı sunulamaz.” hükmü de konulmuştur.⁶⁰ Yukarıda da ifade edildiği üzere 2021 yılındaki düzenlemeyle bütün katılım esaslı emeklilik planlarının ve fonlarının dışarıdan hizmet alımı yoluyla da olsa danışma komitelerince denetlenip onaylanması zorunluluğu getirilmiştir.⁶¹

Buna rağmen BES konusunda öncelikle tamamen katılım esaslı işleyen BES şirketlerini tercih etmeye özen gösterilmelidir. Bu önermenin temel gerekçesi, diğer işlerinde faiz hassasiyeti olmayan bir şirkete destek olmamaktır. Ancak çeşitli sebeplerle konvansiyonel emeklilik şirketlerinin katılım emeklilik planlarını tercih etmek -tavsiye edilmese de- dinî hüküm olarak

59 Huzeyfe Çeker, “Hanefî Fıkıh Kitaplarında Ribâ Şüphesi Kavramının Kullanımı”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/1 (2021), 81.

60 “Katılım Esaslı Sigortacılık ve Bireysel Emeklilik Faaliyetlerine İlişkin Genelge (2021/3)” (01 Nisan 2021), Böl. 6/1.7.

61 “Katılım Esaslı Sigortacılık ve Bireysel Emeklilik Faaliyetlerine İlişkin Genelge (2021/3)” (01 Nisan 2021), Böl. 6/1.4; Hayreddin Karaman, “Katılım Sigortacılığı ve Bireysel Emeklilik”, *Yeni Şafak* (09 Ocak 2022).

caizdir. Zira hem katılımcının fonları İslami ilkelere uygun işletilmektedir hem de bunun karşılığında emeklilik şirketi meşru bir bedel almaktadır.⁶²

Bilindiği üzere OKS uygulamasında emeklilik şirketinin belirlenmesi bireylerin tercihi dışındadır ve daha çok işverenle ilgilidir. Bu durumda katılımcının emeklilik şirketini seçme şansı yoksa da elbette şirketin sunduğu katılım esaslı (faizsiz) planları ve fonları seçme hakkı vardır. İki aylık süre bitiminde veya sonraki zaman dilimlerinde ise dilerse OKS'den ayrılmayı seçmesi mümkündür.

Sonuç

Bireysel Emeklilik Sistemi, bireylerin ileriki yaşlarında rahat etmesine yardımcı olacak toplu bir birikime ulaşmalarını sağlamak amacıyla belli kurallara göre işleyen bir tasarruf ve yatırım sistemidir. BES bireylere birikim kaynağı olmasının yanında ekonomiye kaynak sağlayarak istihdama ve kalkınmaya katkı sunmaktadır. BES sosyal güvenlik sisteminin tamamlayıcısı olarak devletin gözetim ve denetiminde özel emeklilik şirketleri tarafından yürütülmektedir. Bireylerin emeklilik aşamasında ulaşacağı birikim tutarı, kişinin ödediği katkı payı tutarı, fon tercihleri ve bu fonların getirilerine göre değişkenlik gösterir.

Ülkemizde Bireysel Emeklilik Sistemi 18 yılı aşkın bir sürede 13 milyona ulaşan katılımcı ve 380 milyar TL'nin üzerinde bir fon büyüklüğüne ulaşmıştır.⁶³ Bu fon büyüklüğü ülkemizin GSMH'nin %5'i civarına denk gelmektedir. OECD ülkeleri ortalamasının çok daha yüksek olduğu dikkate alındığında BES'in önümüzdeki yıllarda daha fazla büyüme potansiyeli taşıdığı söylenebilir. Emeklilik yatırım fonlarının büyüklük açısından %16'luk bir kısmı katılım esaslı (faizsiz) BES fonlarına aittir.

Fıkhi ilkelere açısından değerlendirildiğinde BES'in özü ve temel felsefesinin İslami ilkelere uygun olduğu söylenebilir. Ancak mevcut BES uygulamasının dinen meşru ve helal olabilmesi için dikkat edilmesi gereken noktalar mevcuttur. BES konusundaki en hassas mesele, birikimlerin tamamen helal fonlarda değerlendirilmesidir. Çünkü emeklilik olarak ifade edilse de sistem özü itibarıyla vaktiyle yapılan ve çeşitli alanlarda değerlendirilen birikimlerin daha sonra sistemden çekilmesinden ibarettir. Emeklilik yatırım fonlarına aktarılan bu birikimlerin dinen helal fonlarda değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu amaçla katılım esaslı (faizsiz) emeklilik yatırım fonları kurulmuştur. Katılım esaslı (faizsiz) emeklilik planları ve fonlar için 2021 yılında uygulamaya geçen zorunlu "Danışma Komitesi" ve diğer uygulamaların sektörün İslami ilkelere uygunluğunu, iddianın ötesinde denetim ve garanti altına alması beklenmektedir. Ancak faizsiz emeklilik fonlarının yatırım seçeneklerinin faizli fonlara göre daha sınırlı olduğu ve geliştirilmeye ihtiyaç duyduğu özellikle ifade edilmelidir. Birçok araştırmacının da ifade ettiği üzere⁶⁴ başta kira sertifikaları (sukûk) olmak üzere bu yatırım araçlarının helallliği

62 AAOIFI, *Faizsiz Finans Standartları*, Böl. 46/12.3.1; Odabaşı, "Bireysel Emeklilik Sisteminin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi", 186-188.

63 Emeklilik Gözetim Merkezi, "BES Özet Verileri" (02 Aralık 2022).

64 Levent Sümer - Beliz Özorhon, "The Shortcomings of Pension System in Turkey: Solutions with a New Model

konusunda daha fazla çalışma yapılmasına ve helal fonların yatırım çeşitliliğinin artırılması için yeni ürün ve yatırım alanlarının geliştirilmesine ihtiyaç vardır. Devletin BES’i teşvik için çeşitli vergi indirimleri/muafiyetleri tanınması veya bazı şartları sağlayan katılımcıların BES birikimlerine katkıda bulunması kamu yararı için yapılan meşru bir uygulamadır. Kamu yararı olduğu sürece devletin sunduğu teşviklerden faydalanmakta fihki ölçüler açısından bir sakınca yoktur. Emeklilik aşamasına geçilmek istendiğinde, bu hakkı kazanan kişilerin ya birikimlerini tamamen çekmeleri veya helal alanlarda değerlendirmeye devam etmeleri gerekmektedir. Bu aşamada *yıllık gelir sigortası* (anüite) sözleşmesi yapılması ise fikhen caiz değildir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Yazar Katkıları: Çalışma Konsepti/Tasarım- N.G.,Y.E.G.; Veri Toplama- N.G.,Y.E.G.; Veri Analizi/Yorumlama- N.G.,Y.E.G.; Yazı Taslağı- N.G.,Y.E.G.; İçeriğin Eleştirel İncelemesi- N.G.,Y.E.G.; Son Onay ve Sorumluluk- N.G.,Y.E.G.

Çıkar Çatışması: Yazarlar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Author Contributions: Conception/Design of Study- N.G.,Y.E.G.; Data Acquisition- N.G.,Y.E.G.; Data Analysis/Interpretation- N.G.,Y.E.G.; Drafting Manuscript- N.G.,Y.E.G.; Critical Revision of Manuscript- N.G.,Y.E.G.; Final Approval and Accountability- N.G.,Y.E.G.

Conflict of Interest: The authors have no conflict of interest to declare.

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

Kaynakça/References

AAOIFI. *Faizsiz Finans Standartları*. İstanbul: TKBB Yayınları, 2018.

Ali Haydar Efendi. *Dürrü’l-hükkâm şerhu Mecelleti’l-ahkâm*. 4 Cilt. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2017.

Aslan, Hakan. “Türkiye’de Tekafül (İslami Sigorta) Uygulamaları: Problemler ve Çözüm Önerileri”. *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies* 1/1 (2015), 93-117.

Aybakan, Bilal. “Vekâlet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2013. Erişim 09 Eylül 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/vekalet>

Aydemir, İsmail. “Hayat Sigortacılığında Tekâfül (Katılım Sigortacılığı)”. *Tekâfül: Teori ve Uygulama*. 35-92. İstanbul: Ensar, 2017.

Bâbertî, Ekmelüddin Muhammed b. Mahmud. *İnâye şerhu’l-Hidâye*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts.

Borsa İstanbul (BİST). “Katılım Endeksi”. Erişim 01 Şubat 2020. <https://borsaistanbul.com/tr/sayfa/6842/bist-katilim-endeksleri>

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm Cu’fi. *Sahîhü’l-Buhârî*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavkî’n-Necât, 1. Basım, 2001.

Can, Yeşim - Eyidiker, Uğur. “Bireysel Emeklilik Sisteminde Otomatik Katılımın Türkiye’de Gelişiminin İzlenmesi”. *Finans Ekonomi ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4/4 (2019), 626-642.

Çalış, Halit. “İslâm Hukukunda Servet/ Mülkiyet Tahdidinin İmkâmı Üzerine”. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat*

Proposed”, *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies* 5/2 (31 Temmuz 2019), 23-48; Dede - Yazıcı, “Bireysel Emeklilik Sistemi (BES) ve Faizsiz BES’in Analizi”.

Fakültesi Dergisi 17 (2004), 127-144.

- Çeker, Huzeyfe. “Hanefî Fıkıh Kitaplarında Ribâ Şüphesi Kavramının Kullanımı”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/1 (2021), 73-91. <https://doi.org/10.18505/cuid.853809>
- Dede, Kenan - Yazıcı, Abdurrahman. “Bireysel Emeklilik Sistemi (BES) ve Faizsiz BES’in Analizi”. *İslam Ekonomisi ve Finans Dergisi (İEFD)* 6/1 (30 Haziran 2020), 25-54.
- Desûkî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafê. *Hâşiye ‘ale’ş-Şerhi’l-kebîr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts.
- Din İşleri Yüksek Kurulu. “Bireysel Emeklilik Caiz midir?” Erişim 01 Haziran 2021. <https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/966/bireysel-emeklilik-caiz-midir>
- Durmuş, Abdullah. “Modern Bir Yatırım Yöntemi Olarak Yatırım Fonu ve Fıkıhî Açından Tahlili”. *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies* 3 (2022), 246-271.
- Emeklilik Gözetim Merkezi. “BES Özet Verileri”. 02 Aralık 2022. Erişim 20 Ağustos 2021. <https://www.egm.org.tr/bilgi-merkezi/istatistikler/>
- Emeklilik Gözetim Merkezi. “Bireysel Emeklilik ve Otomatik Katılım”. Erişim 20 Ağustos 2021. <https://www.egm.org.tr/>
- Erol, Sevgi Işık. “Sosyal Güvenlik Açısından Bireysel Emeklilik Sisteminin Önemi”. *İktisadi Yenilik Dergisi* 6/2 (01 Temmuz 2019), 10-29.
- Halitoğlu, İsmail. “Menkul Kıymet İhracı ve Tedavülünün Meşruyeti (Hisse Senetleri, Sukûk, Yatırım Fonları)”. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 351-387.
- Hamevî, Ebû’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Hasenî (el-Hüseynî) el-. *Gamz uyûni’l-besâir fi şerhi’l-Eşbâh ve’n-nezâir*. 4 Cilt. Beyrut: Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1. Basım, 1985.
- Hanağası, Emel. “Bireysel Emeklilik Sisteminde Haciz Uygulamalarının Değerlendirilmesi”. *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 16 (2014), 2631-2698.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yüsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî. *Kâfi fi fikhî ehli’l-Medîne*. 2 Cilt. Riyad, 2. Basım, 1980.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz ed-Dımaşkı. *Reddü’l-muhtâr ale’d-Dürri’l-muhtâr şerh Tenvîri’l-ebşâr*. 6 Cilt. Beyrut: Daru’l-Fikr, 1992.
- İbn Hacer el-Heytemî, Ebu’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed es-Sa’dî. *Tuhfetü’l-muhtâc fi şerhi’l-Minhâc (Şirvânî ve İbn Kasım’ın haşiyeleriyle birlikte)*. Kahire: el-Mektebetü’t-Ticâriyyetu’l-Kübrâ, 1. Basım, 1983.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed el-Cemmâilî el-Makdisî. *el-Muğnî*. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü’l-Kâhire, 1968.
- İslamoğlu, Mehmet vd. “Türkiye ve G7 Ülkelerinde Bireysel Emeklilik Sistemi Uygulamaları”. *Finans Ekonomi ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/3 (30 Eylül 2020), 557-570.
- Kallek, Cengiz. *Sosyal Servet (İslam’da Yönetim-Piyasa İlişkisi)*. İstanbul: Klasik Yayınları, 3. Basım, 2015.
- Kara, Sümevra - Yıldız, Yılmaz. “Türkiye’de Bireysel Emeklilik Sistemi: 2012 Sonrası Yapılan Reformlar ve Beklentiler”. *İşletme ve İktisat Çalışmaları Dergisi* 4/1 (01 Mart 2016), 23-45.
- Karaman, Hayreddin. “Bireysel Emeklilik”. *Yeni Şafak* (07 Aralık 2018). <https://www.yenisafak.com/yazarlar/hayrettin-karaman/bireysel-emeklilik-2048406>
- Karaman, Hayreddin. “-Hac -İmama Uymak -BES’te Altın Fonu”. *Yeni Şafak* (17 Nisan 2022). <https://www.>

- yenisafak.com/yazarlar/hayrettin-karaman/-hac-imama-uymak-beste-altin-fonu-2062619
- Karaman, Hayreddin. “Katılım Sigortacılığı ve Bireysel Emeklilik”. *Yeni Şafak* (09 Ocak 2022). <https://www.yenisafak.com/yazarlar/hayrettin-karaman/katilim-sigortaciligi-ve-bireysel-emeklilik-2060652>
- Kâsânî, Ebû Bekr Alâuddîn b. Mes’ud. *Bedâiu’s-sanâi’ fi tertibi’s-şerâi’*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1986.
- Katılım Emeklilik. “50 Soruda BES”. Erişim 10 Ekim 2020. <https://www.katilimemeklilik.com.tr/uploads/FILE/c2cc64c3c25cd3a59586d18330007021-1645682784471.pdf>
- Kayhan, Fatih. “Türkiye’de Faizsiz Bireysel Emeklilik Sisteminin Swot Analizi”. *Finans Ekonomi ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/4 (31 Aralık 2020), 745-754.
- Mâverdi, Ebu’l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib. *el-Ahkâmü’s-sultâniyye*. 1 Cilt. Kâhire: Dâru’l-Hadîs, ts.
- Müslim, Ebû’l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisâbüri. *el-Câmi’u’s-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ts.
- Nevevî, Ebû Zekerîyya Yahya b. Şerif b. Müri. *el-Mecmû’ şerhu’l-Mühezzeb (Fethu’l-‘azîz ve Telhîsu’l-habîr ile Sübkî’nin ve Mutî’î’nin tekmileleri ile birlikte)*. Beyrut: Darü’l-Fikr, ts.
- Nevevî, Ebû Zekerîyya Yahya b. Şerif b. Müri. *Ravdatu’t-tâlibîn ve umdetu’l-muttakîn*. 12 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmî, 1991.
- Odabaşı, Mehmet. “Bireysel Emeklilik Sisteminin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi”. *Yüzcüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 173-194.
- Paçacı, İbrahim. “Birlikli Hayat Sigortasının Fikhî Açısından Değerlendirilmesi”. *Ticari ve Alternatif Sigorta Sistemleri ve Sigortayla İlgili Bazı Problemlerin Fikhî Açısından Değerlendirilmesi*. 247-264. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2022.
- Paçacı, İbrahim. “Hayat Sigortaları ve Bireysel Emeklilik Sistemi”. *Mütefekkir* 4/8 (31 Aralık 2017), 313-338. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.375187>
- Ruhaybânî, Mustafa b. Sa’d b. Abduh es-Suyûtî. *Metâlib uli’n-nuhâ fi şerhi Ğâyeti’l-muntehâ*. 6 Cilt. Dimaşk: el-Mektebetü’l-İslâmî, 1994.
- Sağlam, Hadi. “Genel ve Özel Sigortalar, Zarar (Tazminat) ve Meblağ Sigortalarına Genel Bir Bakış: İslam Hukukçularının Sigortaya Bakışları ve Sigorta Sözleşmelerinin Değerlendirilmesi”. *DİB Güncel Dini Meseleler Sempozyumu III*. 525-643, 2013.
- Samar, Mahmut. *Akitlerde Şart Hürriyeti*. Kahramanmaraş: Samer Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü’l-eimme Muhammed b. Ebi Sehl Ahmed es-. *Mebûsât*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Mârife, 1993.
- Sümer, Levent - Özorhon, Beliz. “The Shortcomings of Pension System in Turkey: Solutions with a New Model Proposed”. *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies* 5/2 (31 Temmuz 2019), 23-48. <https://doi.org/10.25272/ijisef.559898>
- Şinkîti, Muhammed el-Emin b. Muhammed el-Muhtâr b. Abdilkâdir el-Cekenî el-Himyerî eş-. *Müzekkire fi usûli’l-fikh*. Medine: Mektebetü’l-ulûm ve’l-hikem, 5. Basım, 2001.
- Şirbîni, Muhammed İbn Hatîb. *Muğni’l-muhtâc ilâ ma’rifeti meâni’l-Minhâc*. 4 Cilt. Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1994.
- Takasbank. “Bireysel Emeklilik Fon Alım Satım Platformu (BEFAS)”. 14 Aralık 2022. Erişim 14 Şubat 2023. <https://www.takasbank.com.tr/tr/uyelik/bireysel-emeklilik-fon-alim-satim-platformu-befas>

- Türkiye Sigorta Birliği. “Sigorta Verileri ve Mali Tablolar”. Erişim 20 Ağustos 2021. <https://www.tsb.org.tr/sigorta-verileri-ve-mali-tablolar>
- Zuhaylî, Muhammed Mustafa. *el-Vecîz fî usûli'l-fikhi'l-İslâmî*. 2 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Hayr, 2. Basım, 2004.
- Mevzuat Bilgi Sistemi. “Bireysel Emeklilik Sistemi Hakkında Yönetmelik”. 2012. Erişim 12 Eylül 2021. <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=16748&MevzuatTur=7&MevzuatTertip=5>
- SEDDK. “Katılım Esaslı Sigortacılık ve Bireysel Emeklilik Faaliyetlerine İlişkin Genelge (2021/3)”. 01 Nisan 2021. Erişim 12 Eylül 2021. <https://seddk.gov.tr/tr/katilim-esasli-sigortacilik-ve-bireysel-emeklilik-faaliyetlerine-iliskin-genelge-yayimlandi>
- Ma'leme Zayed li'l-kavâidi'l-fikhîyye ve'l-usûliyye*. 41 Cilt. İmâra: Müessesese Zayed b. Sultân Âl Nahyân, 1. Basım, 2013.
- Mecelle-i ahkâm-ı adliyye*. İstanbul, 1979.
- Mevzuat Bilgi Sistemi. “Yatırım Fonlarına İlişkin Esaslar Tebliği (III-52.1)”. 2013. Erişim 09 Eylül 2021. <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?mevzuatno=18564&mevzuattur=9&mevzuattertip=5>

Osmanlı Ticaret Kanunu'nun Meşruiyet Paradigması: Ulema ve Faiz*

The Legitimacy Paradigm of the Ottoman Commercial Code: 'Ulamā' and Interest

İlknur Yaşar Bilicioğlu¹ 



* Bu çalışma Prof. Dr. Mürteza Bedir danışmanlığında 25.11.2022 tarihinde tamamladığımız "Osmanlı Modernleşmesi Bağlamında İslam Borçlar Hukukundaki Gelişmeler ve Riba Yasağı" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

¹ Sorumlu yazar/Corresponding author:

İlknur Yaşar Bilicioğlu (Dr.),
Diyaret İşleri Başkanlığı Üsküdar Müftülüğü,
Uzman Vaiz, İstanbul, Türkiye
E-posta: yasariilknur@hotmail.com
ORCID: 0000-0002-7389-9630

Başvuru/Submitted: 14.12.2022

Revizyon Talebi/Revision Requested:
23.02.2023

Son Revizyon/Last Revision Received:
25.02.2023

Kabul/Accepted: 25.02.2023

Atf/Citation: Yaşar Bilicioğlu, İlknur. Osmanlı Ticaret Kanunu'nun Meşruiyet Paradigması: Ulema ve Faiz. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 13/1, (Mart 2023): 115-142. <https://doi.org/10.26650/iuitd.2023.1219110>

öz

Osmanlı modernleşme sürecinin kritik noktalarından biri 1850 tarihli Ticaret-i Berriyeye Kanunnamesi'dir. Zira Kanunname yetkili kurulun yabancı hukuka ait bir mevzuat örneğini kaynak kabul ederek kendi şart ve ihtiyaçları bağlamında yerleştirdiği metinlerin ilkidir. Kanunname'ye dair müstakil araştırma sayısı fazla değildir. Çoğunda şer'î zemini yeterince ortaya konmamış, dış baskı ürünü olduğu kabulünden hareketle ulema muhalefet pozisyonuna konumlandırılmış, faiz ve güzeşte unsurlu maddelerinin hukuki açılımı yeterince irdelenmemiş, fakat faizi destekleyen muhtevası ulema muhalefeti söyleminin dayanaklarından biri olarak kullanılmıştır. Hâlbuki Tanzimat reformlarını planlayan ve uygulayan meclislerin içerisinde ulema belirli düzeyde daima var olmuştur. Ticaret Kanunu Batılı faiz teorisinin Osmanlı hukukuna giriş anahtarıdır. Bu makale öncelikle yürürlük prosedürünün mevzuatın şer'î ahkâma uygunluğunu sağlama rolüne atıfta bulunacak, ardından Ticaret Kanunu'nun yasalama prosedürüne ait arşiv malzemesini ulema katkısı bağlamında değerlendirecektir. Ayrıca ulema katkısıyla hukuki-resmî dile bürünen meşruiyet paradigması dönemin ticari-hukuki koşullarıyla iribatlandırılacaktır. Son olarak Osmanlı hukukunda şer'î ahkâmın temel ilkelerinden biri olarak uygulanan riba yasağına rağmen Ticaret Kanunu'nda yer verilen faiz ve güzeşte kavramının teorik alt yapısına kısaca değinecek, meşruiyet sorununun nasıl aşıldığı ulema katkısı bağlamında tespit edilecektir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuk Tarihi, Ticaret Kanunu, Riba, Faiz, Ulema

ABSTRACT

One of the critical points in Ottoman modernization involved the Commercial Code of Berriyeye of 1850, because this code formed the first of the texts the authorized board adopted as an exemplary source of foreign law and indigenized within the context of its own terms and needs. The number of independent studies on the Commercial Code is not high. In most of them, the shar'î ground of the Law was not sufficiently revealed, and it was claimed that the 'ulamā' were dissidents because of the acceptance of the law as the product of external pressure. The articles containing interest have been used as one of the grounds for the argument of opposition to the

'ulamā' without adequate examination. However, the 'ulamā' always existed at a certain level in the assemblies that planned and implemented the Tanzīmāt reforms. Commercial law is the key to the Western theory of interest in Ottoman law. This article will first refer to the role of the codification procedure in ensuring legislative compliance with the Sharī'a and then evaluate the archival material regarding the enactment procedures of commercial law in the context of the 'ulamā's contributions. In addition, the article will connect the paradigm of legitimacy, which had taken on legal official language through the 'ulamā's contributions, with the legal commercial conditions of the period. Finally, the study will briefly touch upon the theoretical background of how the concepts of interest and *guzishta* occurred in commercial law despite the ban on *ribā* that had been applied in Ottoman law as one of the basic principles of Sharī'a law. The study will also determine how the legitimacy problem had been overcome in the context of the 'ulamā's contributions.

Keywords: Sharī'a History, Commercial Code, *Ribā*, Interest, 'Ulamā'

EXTENDED ABSTRACT

This study examines the effectiveness of the 'ulamā', who are often referred to as opponents of reform in the literature on the Tanzīmāt, with regard to the enactment procedures of Ottoman commercial law in light of archival documents and focuses on how a legitimacy paradigm had been created despite some legal provisions being incompatible with the Sharī'a. In the literature dealing with the Tanzīmāt period, the Edict of Gülhane is often introduced as the beginning of the secularization program, with commercial law being used as an element proving this narrative as it was enacted as the first text to use a foreign law as its source. The Western authors, who took Turkey as a research subject from foreigners who had the opportunity to witness the period due to diplomatic missions and similar reasons, frequently criticized the ulamā and the institutions they held, as they interpreted the Ottoman state from their own religious-political perspectives. They produced writings that dictated their own vision of the world. This attitude has been very influential in the domestic literature on Tanzīmāt. The claim that the 'ulamā' is against the commercial law is one of the important examples of this.

This article primarily touches upon the aims of the Edict of Gülhane, expressing them in sharī concepts and referring to the duties of the *Majlis-i Vālā* that overlapped with these aims. The study also emphasizes the high-ranking 'ulamā' positioned in the Supreme Council. Documents related to the *Majlis-i Vālā* show that the organizational structure of the period had not been structured with the desire to achieve a secular structure but that perhaps the legal-commercial conditions of the period may have had unforeseen consequences. The article examines the enactment procedure of commercial law based on the *Majlis-i Vālā* and makes a connection between the relevant archival documents and the commercial conditions of the period. The draft text was prepared by the *Majlis-i Zira'at* directly translating the French Commercial Code and selecting the parts that fit what was needed; the text was then subjected to a two-stage evaluation process in the *Majlis-i Vālā*, which was the most critical link in the indigenization procedure. Except for one exceptional issue, the *Majlis-i Vālā* found the draft text to fit its purpose and thus approved it with a unanimous decision. Afterward, the bill was

renegotiated in the General Assembly with broad participation. As one of the natural members of the General Assembly, the Shaykh al-Islām was asked about the compatibility of the law with al-Sharī'a [Islamic Law]. Shaykh al-Islām did not put forward any legitimacy barriers to enactment the commercial law, in a way giving implicit support to the law by referring to its irrelevance to the Sharī'a. The reason for this support was hidden in the commercial conditions of the period: Commercial transactions in markets had become functional alongside the customs and culture Westerners had imposed. The efforts to impose consular courts even regarding disputes involving foreigners and local merchants in defiance of Ottomans' legal independence resultantly left Muslims without any protector in trade; thus, they were deprived of the power of law to protect their rights and interests. In the texts constituting the enactment procedure of the law, these conditions are directly associated with the concept of necessity and the interests of the citizens. The state attempted to reorganize trade with institutions under its control, but in a way that persuaded foreigners to use these institutions. The Commercial Code was the most effective instrument for this purpose, and the 'ulamā' were aware of these conditions.

The commercial code evaluated the concepts of interest and *guzishta* in the context of the timely performance of contractual requirements and made the compensation to be paid in case of a protracted monetary debt to be binding using the concept of *guzishta*. Interest-bearing contracts are approved in the same article of the law as a legitimate interest that can be demanded in return for a loan between the merchants as of the effective date of the law. Despite its provisions that cannot be reconciled with Sharī'a law, the commercial code was adopted as the only solution that would pave the way for the goal of economic enrichment and commercial development, with the support of high-ranking 'ulamā' in the enactment procedure in extraordinary circumstances that turned into a problem of independence for the state, it is even possible to say a problem of survival. The commercial code stands out as one of the concrete examples of the need to subject the official documents that shed light on the Tanzīmāt reforms to new readings in the context of the conditions of the period and their own motivations.

Giriş

Tanzimat Fermanı ve takip eden reformlar hakkında literatürde pek çok araştırma mevcuttur. Bu araştırmalarda Ferman'ın sebep ve sonuçları muhtelif açılardan tahlil edilmiştir. Ulemanın Tanzimat karşısında ne tür tavır aldığı hususunda iki yaklaşım öne çıkar. İlkine göre ulema genel olarak reformlara muhaliftir ve engelleme çabası içinde olmuştur. Ulema muhalefeti söylemi döneme tanık olma fırsatı bulan yabancılara ait yazılarda sıklıkla dillendirilmiş ve sonraki literatür üzerinde oldukça etkili olmuştur. Örneğin Engelhardt'a göre Osmanlı Devleti'nin 19. yy. boyunca Avrupa'nın dışında tutulmasının gerçek sebebi dinidir. Kur'an ile medeni kanun Osmanlı Devleti'nde aynı şeydir, şeriat ise devletin dayanağı ve mutlak hâkimidir. Türkiye, Avrupa devletlerinin kabulünü sağlamak ve içlerinde yer almak için ya din engelini tamamen ortadan kaldırmalı yahut hükümetle dinin bağıını koparmalı, ruhanilikten dünyeviliğe dönüştürmelidir. Bu açıdan o, Tanzimat'ı Avrupa'yı memnun etme, Hristiyanlara (reaya) haklarını geri verme ve Müslümanlarla Hristiyanlar arasındaki eşitliği kabul ederek Avrupa'nın Osmanlı'ya karşı yumuşak ve tavizkâr davranmasını sağlama amaçlarıyla özdeşleştirir, Türkiye'yi direkleri ve yelkenleri tamir edilmeye, tayfası değiştirilmeye muhtaç bir gemiye benzetir.¹ Engelhardt'a göre Ferman, Müslüman halkın tepkisine yol açmıştır. Zira gayrimüslim-Müslüman tebaanın eşitlenmesi, şeriatın sapma olarak algılanmıştır. Ferman şer'î ahkâma sadakat vurgusuyla tanzim edilmesine rağmen, şeriata uyumsuz icraatları beraberinde getirmiş, geleneksel yapı terk edilmiştir.² Muhalefet söyleminin diğer bir kaynağı Ubicini'dir.³ Ubicini, Türkiye gözlemlerini aktardığı bir mektupta, Türkiye'deki ulema otoritesinden açıkça şikâyet eder, adli ve idari yetkilerinden soyutlanmaları karşısında, ulemanın verdiği mücadelenin nihayet yenilgiyle sonuçlanmasını açıkça ümit eder. Sözünu ettiği ulema direnci şer'î hassasiyetlerden değil, geleneksel imtiyazları koruma arzusundan beslenir. Hâlbuki ulema reformlara direnmek yerine, onu yöneten kadroların başında olmayı tercih etse kazanımları artacak, otoriteleri pekişecektir. Ubicini'nin yaklaşımı Hristiyanlıktaki din adamı imgesinin etkisi altında şekillenmiştir.⁴ Ulema muhalefeti düşük kademelerdeki âlimlere, özellikle medrese öğrencilerine hasreden

1 Bkz. Engelhardt, *Tanzimat ve Türkiye* (İstanbul: Kaknüs Yay., 1999), 13-14.

2 Engelhardt, *Tanzimat ve Türkiye*, 44-45.

3 Jean-Henri Abdolonyme Ubicini (1826-1884), Lombardiyalıdır. 1847'den itibaren muhtelif tarihlerde İstanbul'a gelmiş, Mustafa Reşid, Ali, Fuad ve Ahmed Vefik gibi nüfuzlu bürokratlarla tanışmış, reformları gözlemlemiştir. Tanzimat'a dair yazıları genellikle tarafsız zihniyetin ürünleri olarak kabul edilir. İstanbul gözlemlerini yansıtan mektupları 1850 yılında *Moniteur Universel*'de yayınlanmaya başlamıştır. Daha sonra bu mektuplar kitap hâline getirilmiştir. Eser muhtelif dillerle birlikte Türkçe'ye çevrilmiştir. Bkz. Zeki Arkan, "Ubicini, Jean-Henri Abdolonyme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/32.

4 "...her Müslümanın ulemanın müdahalesine meydan vermeden kendi ibadetini bizzat kendisi yapabilecek kadar bilgi sahibi olup, aydınlanacağı gün Türkiye'deki ulema otoritesi ne hâle gelecektir!.. Gelirlerinin kayboluşunu zorunlu olarak imtiyazlarının da düşmesi takip edecektir. Tanzimat'ın her hususta tatbik edildiği adli işler ve görevler ulemanın hem bir imtiyazı hem de bir tekeli olmaktan çıkarılıp, diğer devlet hizmetleri içinde eritilerek hükümet tarafından maaşları karşılanan kurumlar hâline getirildikleri zaman kaduların gördükleri davalardan almakta oldukları şu büyük kazançlar ne olacaktır?... Şu hâlde mücadele bugün bütün reform teşebbüslerini üzerine almış bulunan hükümet ile eski durumun olduğu gibi kalmasını isteyen ulema arasında yapılmaktadır. Umarım ki sonuçlar er ya geç mağlup olacaklardır..." M.A. Ubicini, *Türkiye 1850*, çev. Cemal Karağaçaçlı (y.y: Tercüman Yay., t.y.), 106-108.

Heyd'in yaklaşımında,⁵ üst düzey ulema, neredeyse “intihar politikası” izleyerek tüm imtiyaz ve konumlarını kaybetme tehlikesinden habersiz, reformlara destek vermişlerdir. Bu, onun reformları laikleşme projesi kabul etmesinin zorunlu sonucudur.⁶ Lewis,⁷ ulemayı pasif muhalifler olarak tanıtır. Çünkü II. Mahmut döneminden itibaren gerçekleşen reformlar ulemanın pek çok imtiyazı kaybetmeleriyle sonuçlanmış, aktif direnç gösterecek güçleri kalmamıştır.⁸ Ferman'ı laikleşme programının başlangıcı olarak kabul eden bu yaklaşımların aksine Abu Manneh, Ferman'ın ümmetin içinde bulunduğu siyasi-ekonomik bunalımın aşılması için, şer'î kavram ve amaçlarla kurgulanmış, samimi bir çabanın meyvesi olduğuna vurgu yapar, hatta Ferman'ın hazırlığında etkili olan tasavvufî kökeni açığa çıkarmaya girişir. Ona göre Ferman'ın şer'î dili, iddia edildiği gibi sırf reformlara meşruiyet kazandırma çabasından kaynaklanmış değildir.⁹

Son zamanlarda yapılan araştırmalar muhalefet söylemini sıklıkla sorgulamakta, Abu Manneh'in tespitini büyük ölçüde doğrulamaktadır. Fakat taşradaki “sivil” ulemanın genellikle muhalif konumda olduğu hâlâ kabul görmektedir. Bir muhalefet varsa bile, bunun bütün ulemaya hamledilemeyeceği, üst düzey ulemanın hiç değilse konumlarını koruma refleksiyle, Tanzimat'a destek verdiği vurgulanır.¹⁰ Yine de 1841 yılına ait bir ticaret kanunu tasarısının ulemanın şiddetli muhalefeti yüzünden yasalaştırılmadığı ve Reşit Paşa'nın azledildiği söylemi, hemen hemen bütün Tanzimat literatüründe tekrarlanır.¹¹ Ulema muhalefetinin ispat

- 5 Uriel Heyd (1913-1968), Yahudi bir aileye mensuptur. Kudüs İbrani Üniversitesi ve Beyrut Amerikan Üniversitesinde akademik çalışmalar yapmış, ayrıca diplomatik görevlerde bulunmuştur. Bkz. Ferhat Koca, “Uriel Heyd'in Hayatı ve Türk Hukuk ve Kültür Tarihi Üzerine Görüşleri”, *Türk Hukuk ve Kültür Tarihi Üzerine -Makaleler-*, drl. Ferhat Koca (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 11-12.
- 6 Bkz. Uriel Heyd, “III. Selim ve II. Mahmud Dönemlerinde Batılılaşma ve Osmanlı Uleması”, çev. Sami Erdem, *Türk Hukuk ve Kültür Tarihi Üzerine -Makaleler-*, drl. Ferhat Koca (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 114, 134-136.
- 7 Lewis (1916-2018) Yahudi bir aileye mensuptur. *Modern Türkiye'nin Doğuşu* isimli eseri Türkiye üniversitelerinde uzunca bir süre ders kitabı olarak okutulmuştur. İlk kez 1961 yılında, *The Emergence of Modern Turkey* adıyla, Londra'da yayınlanmıştır. Lewis'in anlatısında Osmanlı modernleşmesinin önündeki en büyük iki direnç, ulema ve yeniçeriden gelir. Osmanlı Devleti'nin yıkılışında din, ulema ve geleneksellik ne kadar etkili ise Türkiye Cumhuriyeti'nin başarısında da laiklik ve sekülerlik o kadar etkindir. Bkz. Özgür Oral, “Bernard Lewis ve Oryantalist Gelenek”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 1/ 2 (2003), 601-619.
- 8 Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. Metin Kıratlı (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1993), 98.
- 9 Bkz. Butrus Abu Manneh, “Gülhane Hatt-ı Hümayununun İslâmî Kaynakları”, çev. Şaban Bıyıklı, *Dergâh*, 7/73, 16-18, 7/74, 19-21, 7/75, 17-18; Abdülhamit Kırmızı, “Şeriat, Tarikat, Tanzimat: Butrus Abu-Manneh (1932-2018)”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 42 (2019), 190.
- 10 Bkz. Gürbüz Özdemir, *Tanzimat Döneminde Muhalefet Düşüncesi ve Yeni Osmanlılar* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000), 89-96. Okumuş ulemanın “...reformlarla gerileyen otorite ve konumuna paradoksal olarak reform yanlısı ve destekçisi olduğunu...” vurgular. Bkz. Ejder Okumuş, *Türkiye'nin Laikleşme Serüveninde Tanzimat* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 253-255.
- 11 Bkz. Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, 110; Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi Makaleler 4*, drl. Mümtaz'er Türköne ve Tuncay Önder (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), 126; Ekrem B. Ekinci, *Tanzimat ve Sonrası Osmanlı Mahkemeleri* (Yy: Arı Yayınları, t.y.), 81; Esra Yakut, *Şeyhülislamlık Yenileşme Döneminde Devlet ve Din* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2014), 108; Ejder Okumuş, “Tanzimat Hareketi'ne Muhalefet”, *Marife*, 3/2 (2003), 90; Ahmet Cihan, *Reform Çağında Osmanlı İlimiye Sınıfı* (İstanbul: Birey, 2004), 87; Emine Kara, *Şeyhülislamlık'tan Diyanet'e Değişen Dini Bilgi, Otorite Ve Meşruiyet Anlayışı Bağlamında Sivil Diyanet Tartışmaları* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2019), 25.

unsuru gibi kullanılan bu iddianın ilk temsilcisi, Harold Temperley'dir.¹² Temperley, bu iddia için İngiliz Ulusal Arşivi'nde (The National Archives, Kew) yer alan iki belgeyi kaynak gösterir. O sıralar Dersaadet'te bulunan Vikont Ponsonby, İngiltere'deki Lord'a Reşit Paşa'nın Fransız Ticaret Kanunu esas alınarak tanzim edilen bir kanun tasarısı yüzünden görevinden alındığını, ağızdan ağıza dolaşan bir hikâyeye istinaden, rapor eder. Fakat belgede haberin doğruluğunu teyit eden resmî bir bilgi yahut belgeye atıf yoktur.¹³ Ticaret Kanunu'nun şer'i ahkâmla bağdaştırılamayan içeriği, literatürdeki ulema muhalefeti iddiasıyla birleştiğinde, ticaret kanunlarının ulemanın desteğini almadan, hatta ona rağmen iç hukuka yerleştirildiği iddiası sorgulanmayan bir kabule dönüşmüştür. Bu makale ulema muhalefeti iddiasını Ticaret-i Berriye Kanunnamesi ve Zeyli'nin yürürlük prosedürünü merkeze alarak sorgulayacak, *riba* yasağıyla örtüşmeyen maddelerine rağmen meşruyet sorununun nasıl aşıldığına dair sonuca varmaya çalışacaktır. Meşruyet paradigmasının oluşum süreci, yürürlük prosedüründe yer alan meclislerin bünyesindeki ulema etkinliği bakımından incelenecektir.

1. Tanzimat Meclislerinde Ulema Etkinliği

1.1. Ferman'ın Şer'i Örüntülü Üslubuna Dair

Ferman'ın başında, devletin ilk anından itibaren Kur'an ahkâmı ve şer'i kaidelere uyum çabası gösterildiği vurgulanır.¹⁴ Şer'i ahkâma riayet edilerek elde edilen güç ve refah, yüz elli yıldan beri, dinin ilkeleri ve kanunları terk edildiği için, yerini fakirlik ve zafiyete bırakmıştır.¹⁵ Ferman, devleti içinde bulunduğu bu kötü durumda kurtaracak bir dizi tedbirin planlandığını

12 Bkz. "...this was on april 1, and the date had a cruel appropriateness. For Reschid had been dismissed at the end of March. The story of his last struggle and fall is interesting and symbolic. The Commercial Code was brought before the Council of Ministers preparatory to its publication. 'Is it in accordance with the Holy Law?' Rifaat asked. 'the Holy Law has nothing to do with such matters,' said Reschid. 'Blasphemy' protested the ulemas present. The young Sultan promptly dismissed his minister of enlightenment..." , Harold Temperley, *England and the Near East The Crimea* (London: Longmans, 1936), 163.

13 Bkz. "...This affair was reported to the Sultan that might and this highest immediately ordered the deposition of Reschid Pasha and of Ahmed Fethi Pasha, which order was carried into execution next morning. This story is in every body is/in mouth, but I report it to your lordship because I have good ground for believing it to be correct. The Commercial Code was drawn up from the French Code by Monseur Alfonse Boyer, who in consequence of its rejection by the Council is said to have resigned his office or to have been dismissed..." , The National Archives, Kew-Foreign Office, FO 78/433. Diğer belge, Ponsonby'nin Lord'a yazdığı bir mektup mahiyetindedir. İçeriğinde herhangi bir kanundan söz edilmez. Bkz. The National Archives, Kew-Foreign Office, FO 78/432. Ayrıca Reşit Paşa'nın farklı sebeplerle istinaden görevinden alındığına dair iddialar vardır. Fransa'yı model alan vilayet ve vergi nizamının muhalifleri sebebiyle azledildiği hakkında bkz. Alan Palmer, *Son Üçyüz Yıl Osmanlı İmparatorluğu*, çev. Belkıs Çorakçı Dışbudak, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2003), 121-123. Tanzimat'ın mutaassıp muhalifleri yüzünden görevinden alındığı hakkında bkz. Engelhardt, *Tanzimat ve Türkiye*, 51-53.

14 "...devlet-i aliyye'mizin bidayeti zuhurundan beri ahkâm-ı celile-i kur'aniye ve kavanin-i şer'iyeye kemaliyle riayet olunduğundan..." , Bkz. "Gülhane'de Kıraat Olunan Hatt-ı Hümayun'un Suretidir" (26 Şaban 1255), *Düstur* (Matbaa-i Amire, 1289), 1/4-7.

15 Ferman metninde bu düşünce "...yüz elli sene vardır ki gavâil-i müteâkibe ve esbâb-ı mütenevviaya mebni ne şer'-i şerife ve ne kavânin-i minîfeye inkiyâd ve imtisâl olunmamak hasebiyle evvelki kuvvet ve mamuriyet bilakis zafu fakra mübeddel olmuş ve hâlbuki kavânin-i şer'iyeye tahtında idare olunmayan memâlikin pâydırlar olamayacağı vâzihattan bulunmuş olup ..." ibareleriyle ifade edilmiştir. Bkz. *Düstur*, 4.

ilan eder. Bu tedbirler coğrafyanın sunduğu imkânlarla şekillenecek, arazinin üretim kabiliyetleri ve insanların meziyetleri kullanılarak öncelikle iktisadi gelişme gerçekleşecektir. Bu açıdan Ferman'ın itici gücü, devleti bir an önce eski güçlü ve müreffeh günlerine döndürmektir.¹⁶ Yeni bir hukuki-idari yapılanma başlatılmış, can, ırz, namus, mal dokunulmazlığı, vergi usulü ve askerî alanda yeni düzenlemeler yapılacağına sinyali verilmiştir. Bu düzenlemelerin kanuni alt yapısını hazırlamak için Meclis-i Vala-yı Ahkâm-ı Adliyyeye merkezî bir sorumluluk atfedilmiştir.¹⁷ Ferman, kanunların yürürlük prosedürünü özetler, tasarılar Sultan'ın onayının ardından, *Hatt-ı Hümayun* şeklinde yürürlüğe girecektir.¹⁸ Kanunlar din, devlet ve milleti ihya etmeyi amaçladıklarından, şer'an da bağlayıcı olacak,¹⁹ etkinlikleri bazı tedbir ve müeyyidelerle sağlanacaktır. Nitekim ulema ve bürokratların muhalefet imkânları, her türlü muhalefetin şer'î ahkâma karşı gelmekle eş değer tutulacağı ve müeyyideleri olacağı ilan edilerek ortadan kaldırılmıştır. Tanzimat yöneticileri görevlerine başlamadan önce yemin edecektir (tahlif).²⁰ Muhalefetin baskılanmasını amaçlayan bu müeyyideler literatürde Ferman'ın seküler amaçlarıyla ilişkilendirilir.²¹ Sözü edilen müeyyidelerden ötürü Fermanın şer'î kavram ve gerekçelerle örüntülü üslubu, genellikle ulemanın sekülerleşme karşısındaki muhtemel muhalefetlerini baskılamayı amaçlayan siyasi bir tedbir olarak algılanmıştır. Tanzimat, Müslüman tebaanın içinde bulunduğu zor koşulları, geleneksel nizamdan oldukça farklılaşan yeni bir hukuk düzeni ve idari yapılanmayla telafi etmeyi amaçlar. Bu amacın sınırları pratikte, şer'î gelenekleri koruma hassasiyeti ve toplumun içinde bulunduğu zaruretlerle çevrelenir.

1.2. Kanunlaştırma Prosedüründe Meclis-i Vala ve Ulema Etkinliği

Meclis-i Vala alt komisyonlarında veya ilgili nezaretlerin uzman komisyonlarında hazırlanan kanun tasarıları, sultan onayına sunulmadan önce, Meclis-i Valada tetkik ve müzakere edilmektedir. Burada oy birliği veya çokluğu ile onaylanan tasarılar, mazbataları ile birlikte, geniş katılımlı kurul niteliğindeki Meclis-i Ali-i Umumiye sunulur. Burada da onaylandıktan sonra Sadaretin (Başvekillik) arz tezkiresiyle birlikte, sultana arz edilir. İradesi alınan tasarılar

16 Bkz. "...mücerred i' mâr-ı memâlik ve enhâ ve terfih-i ahali ve fukara kâziye-i nâfiasına münhasır ve memâlik-i devlet-i aliyeye'mizin mevkî-i coğrafisine ve arazi-i münbitesine ve halkın kabiliyet ve istidatlarına nazaran esbâb-ı lazimesine teşebbüs olunduğu hâlde beş on sene zarfında bi-tevfikihi Teala suver-i matlûbe hasıl olacağı zahir olmakla...", *Düstur*, 4.

17 Bkz. *Düstur*, 1/4-7; Mehmet Seyitdanlıoğlu, *Tanzimat Devrinde Meclis-i Valâ (1838-1868)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1999), 115.

18 "...dusturu'l-amel tutulmak üzere balası hatt-ı hümayunumuz ile tasdik ve tevsih olunmak için taraf-ı hümayunumuza arz olunsun...", *Düstur*, 7.

19 "...işbu kavanin-i şer'iyeye mücerred din ve devlet ve mülk ve milleti ihya için vad olunacak olduğundan...", *Düstur*, 7.

20 "...hilafına hareket vuku bulmayacağına ahd ve misak olunup ... ona göre ulema ve vüzeradan velhasıl her kim olur ise olsun kavanin-i şer'iyeye muhalif hareket idenlerin kabahat-i sabitelerine göre tedibat-ı layıklarının...", *Düstur*, 7.

21 Örneğin Mardin'e göre Tanzimat Fermanı kurumsal bağlamda laikleş(tir)menin başarılı olduğu tarihtir. Bkz. Mehmet Anık, "Türkiye'de Sekülerizm Tartışmalarında İki Eksen: Şerif Mardin ve İsmail Kara", *Umran Dergisi* (Mayıs 2013), 225, 17.

kanunlaşmış olur.²² Meclis-i Vala şer'î, kanuni, mülki, dâhilî ve haricî nitelikli, her türlü nazik ve mühim meselede karar sürecinin merkezî kurumudur.²³ Meseleleri şer'î ve akli esaslara göre inceleyecek, adalet ve hakkaniyete uygun olmaları koşuluyla onaylayacaktır.²⁴ Kurulum amacı bir belgede "...kâffe-i mesâlih-i seniyyenin merkez ve mevridi olduğundan devlet-i aliyye ve millet-i celîle-i İslâmiye'nin hüsn-i idâre-i maslahat-ı seniyye ve belki istihsâl-i esbâb-ı ihyâ'iyesine dâ'ir mevâdd-ı vâkı'a ve nâfi'anın müzâkeresi..." sözleriyle açıklanır. Yani Meclis-i Vala, devletin ve Müslüman milletin iyi idaresi, özellikle ihyası ve kalkınması için gereken her türlü iş ve probleme dair müzakereler yürütecektir.²⁵ Müzakere usulü hakkında "...muktezayı şiar-ı hürriyet-i islamiyye ve serbestiyet-i lisanîye üzere hukuk-u mefrûza-i insaniyye tatbikan ve hak ve adle tevfikân tezekkür ve mütalaa olunup..." ve "...kemal-i serbestiyet ve bîtaraflık ile..." denilmektedir. Üyeler görüşlerini birbirlerinden çekinmeksizin dile getirecek, oy haklarını serbestçe kullanacak, fakat kararlarında hak ve adaletten ayrılmayacaklardır.²⁶

Meclis-i Vala Tanzimat'ın hemen öncesinde, kuruluşunun resmen ilan edildiği 1254 yılında, yalnızca bir reis ve beş üyeden oluşmaktadır. Bu aşamada eski Serasker Hüsrev Paşa başkanlıkla, *sudur-i kiramdan* Emin Beyzade Abdülkadir Efendi, Evkaf-ı Hümayun Nazırı Ziver Efendi, eski Defter-i Hakani Emîni Said Muhib Efendi, eski İhtisap Nazırı Emin Faik Efendi ve Duhan Gümrüğü Emîni Mustafa Kani Bey üyelikle görevlendirilmiştir.²⁷ Abdülkadir Efendi'nin Meclis-i Vala Müftüsü sıfatıyla görevini yürüttüğü bilinmektedir. Meclis-i Vala ve Meclis-i Meşverette üst düzey (*sudur-i izam*) ulemanın bulundurulması hakkında açıkça "...mesâlih-i devlet-i aliyye ve mehâmm-ı saltanat-ı seniyyenin usûl-i şerî'at-ı mutahharaya tatbikan icrâsı..." denilmektedir. Bu iki meclisteki ulema varlığı ilgili belgede doğrudan idari meselelere dair her türlü konunun mümkün olduğunca şer'î şerif usulüne uygun yürütülmesiyle ilişkilendirilmektedir. Aynı amaçla Şeyhülislam'ın Bab-ı Alide toplanacak Meclis-i Meşveretlere, Meclis-i Vala Müftüsü Abdülkadir Efendi'nin Bab-ı Ali'deki Meclis-i Vala toplantılarına iştirak etmesi istenmekte, meşveret meclislerinin gerektiğinde Fetvapenahide toplanabileceği

22 Bkz. Seyitdanhoğlu, *Tanzimat Devrinde Meclis-i Vâlâ*, 103.

23 Bkz. "...bundan böyle *saltanat-ı seniyyenin şer'î ve kanuni ve mülki ve dahili ve harici el-hasil kaffe-i umur-i vakia-i mühimme ve mesalih-i cariyeh-i nazikesi tetkikat-ı mukteziyye ve mülâhazat-ı icabiye ile beyne'l-vükela tesis olunmuş olan meclis-i ahkâm-ı adliyyede...*", *Takvim-i Vekayi*, No: 195, 1256.

24 Sultan'ın Meclis-i Vala'dan beklentilerini açıklayan Hatt-ı Hümayun'da "...*vad' ve tesisi lazım gelen nizamat-ı dahiliyye ve usul-i idare-i mülkiyenin kuvveden füle isali sizlerin uhde-i ihtimamınıza havale olunmuştur. Doğrusu şu meclis-i valamızın usul-i nizamiyesi tecdid olduğundan beri her bir maslahat kemal-i serbestiyet ve bîtaraflık ile söylenilerek ve mevadd-ı vakıanın mesail-i şer'îyye ve suver-i aklıyyesi gözetilerek karar verilen şeyler adalet ve hakkaniyete muvafik olmakla hasil olmakta olan hoşnud-i hümayunumu mezid-i memnuniyet ile beyan ederim... bu tanzimat-ı hayriyye tefferu eden daha pek çok mesalih olmakla onların dahi telahuk-ı eñkar-ı amika ve mülâhazat-ı dakika ile tesviye ve tanzim olunmasını sizlerin uhde-i sadakat ve himmetinize havale eyledim ... işte nuhbe-i amalim şer'an ve aklen menfur olan taaddiyatın külliyyen ref'îyle mecmuu-u tebaamızın refah ve rahatı ve mülk ve devletimizin istihsal-i mamuriyet ve mikneti olup ...*" denilir. Bkz. *Takvim-i Vekayi*, No: 195, 1256.

25 BOA, İ. DUÛT, 192/2_1_1 (29 Z 1255).

26 Bkz. *Takvim-i Vekayi*, No: 195, 1256.

27 "Meclis-i Ahkâm-ı Adliyye ve Dar-ı Şuray-ı Bâb-ı Âli Namlarıyla İki Meclisin Teşkilî Hakkında İrade-i Seniyyeyi Mutazammın Tebliğ-i Resmî", *Külliyat-ı Kavanin*, 4144, Seyitdanhoğlu, *Tanzimat Devrinde Meclis-i Vâlâ*, 81.

belirtilmektedir.²⁸ Birkaç ay sonra Meclis-i Valada ulemadan yalnızca Abdülkadir Efendi'nin bulunmasının yeterli olmadığı anlaşılmış, yapılacak kanunların (kavanin-i şer'iyeye) dikkatlice düşünülüp müzakere edilebilmesi için, ulema üye sayısının artırılması kararı alınmıştır. Kısa süre içinde üst düzey ulemadan (sudur-i izam) Melekpaşazade Kadri Bey, İsmetbeyzade Arif Hikmet Bey ve Vakanüvis Esat Efendiler üyeliğe görevlendirilmiştir.²⁹ Sudur-i izam ulema İstanbul Kadılığı, Anadolu ve Rumeli Kazaskerliği görevlerini fiilen icra eden mansıb sahipleriyle, bu görevlerin unvan hakkını elde edip henüz görev beklemekte olan payelilerden oluşmaktadır.³⁰ Yurdakul'a göre Tanzimat Dönemi'nde bu üç görevin toplam kadrosu 40 civarındadır, Tanzimat meclislerinde genellikle bu dar kadro içinden görevlendirme yapılmaktadır.³¹ On dört üyeden müteşekkil Meclis-i Valaya şer'î ahkâmı bilen, yüksek dereceli ulemanın bu denli bir oranla katılımının sağlanması, kanunlaştırma faaliyetleri açısından ulemanın önem ve desteğinin yadsınmaz olduğunu göstermektedir.³² Şer'î ve akli denetimin Meclis-i Valadan sonraki durağı Meclis-i Umumidir (Meclis-i Meşveret). Bu meclise diğer bürokratlarla birlikte Meclis-i Vala müftüsü ile şeyhülislam katılmaktadır. Tanzimat döneminde şeyhülislam Meclis-i Umumide sadrazam ve seraskerle birlikte karar mekanizmasına katılan en etkin üç üyeden biridir.³³ Fakat bu etkinlik şeyhülislamın Meclis-i Umumideki oylamalara katılması ve gerektiğinde görüş beyan edebilmesi hakkından ibarettir. Şeyhülislam ve müftünün Meclis-i Umumiye katılabilmeleri için "...bundan böyle vuku' bulacak mesâlih-i seniyyenin bi avnihi te'âlâ haml-i metn-i şer'at-ı mutahharaya tevfikân rü'yet ve ikmâlî hususuna kemâl-i i'tinâ ve dikkat olunacağı..." ifadeleriyle Sultan onayı istenmiş (arz tezkiresi), neticede her türlü mesele "...hiyel-i metn-i şer'at-ı mutahharaya tevfikân rü'yet ve ikmâl..." edilecektir.³⁴ Yani Meclis-i Umumide karara bağlanacak meseleler, şeyhülislam ve müftünün katılımı sayesinde, şeriat (şeriat-ı mutahhara) uygunluk yönünden daha özenli ve dikkatli değerlendirilebilecektir. Yine de bu yetki mutlak değildir, şer'î uyumsuzluk sorunu nedeniyle şeyhülislamın onaylamadığı bir tasarı hakkında meclisin onay kararı alamayacağı sonucuna varılmamalıdır. Meclis-i Vala ve diğer istişare meclislerinin (meclis-i meşveret) karar alma usullerini düzenleyen iki

28 Bkz. "...bâb-ı âli'de akd olunacak mecâlis-i meşveret'de zât-ı vâlâ-yı semihânelerinin bulunmaları ve meclis-i ahkâmî'l-adliye müftüsü faziletli Abdülkadir Beyefendi hazretlerinin beher gün Bâb-ı Âli'ye uğramaları ve bazı defa dahi Meclis-i Meşveret'in Bâb-ı Fetvâpenâhilerinde olması...", BOA, C. DH 136/6781_1_1 (29 Z 1255).

29 BOA, İ. DH 5/197_1 (18 N 1255). Ayrıca bkz. "Meclis-i Ahkâm-ı Adliyenin Aza Ve Reisi Sıfatıyla Hazır Bulunacak Zevat Hakkında İrade-i Seniyyeyi Mutazammın Tebliğ-i Resmî", *Külliyat-ı Kavanin*, 4212.

30 İlhami Yurdakul, *Osmanlı İlimiye Merkez Teşkilatı'nda Reform (1826-1876)* (İstanbul: İletişim, 2008), 95. İstanbul kadılığı en üst dereceli *mevleviyet* olup, genellikle Mekke, Bursa ve Edirne kadılığı mansıbı veya payesini alanlara verilmektedir. İstanbul kadılığı mansıblıları veya payelileri Anadolu Kazaskerliği mansıbı veya payesi olabilir. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlimiye Teşkilatı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1984), 134. Anadolu kazaskeri mansıblıları veya payelileri arasından Rumeli Kazaskerleri görevlendirilir. Şeyhülislam, genellikle Rumeli Kazaskerliği yapmış sudur-i izam arasından atanmaktadır. Bkz. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlimiye Teşkilatı*, 152; Yurdakul, *Osmanlı İlimiye Merkez Teşkilatı'nda Reform*, 96.

31 Yurdakul, *Osmanlı İlimiye Merkez Teşkilatı'nda Reform*, 102.

32 Bkz. BOA, İ. DUİT 192/3_1_1 (29 Z 1255).

33 Seyitdanhoğlu, *Tanzimat Devrinde Meclis-i Vâlâ*, 69, Ali Akyıldız, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkez Teşkilatında Reform (1836-1856)* (İstanbul: Eren, 1993), 182, 186.

34 Bkz. BOA, HAT. 1620/71_1_1 (25 R 1255).

nizamname metninde şeyhülislama veya Meclis-i Vala müftüsüne herhangi bir atıf yapılmadığı gibi şer'î denetimden de bahis yoktur. Sözünu ettiğimiz şer'î denetim yalnızca *ulema* üyelerin meclislerdeki müzakerelere katılma ve oy hakları ile sınırlıdır. Her iki metinde meclislerin müzakere ve karar alma mekanizmaları birbirinin aynıdır. Kararlar oy birliği (ittihad-ı ârâ) veya oy çokluğu (ekseriyet-i ârâ) ile alınır, ardından mazbataları düzenlenir. Bu husus nizamname metninde şöyle açıklanır:

...mecâlis-i meşverette müzâkere olunup karar verilecek madde azây-ı meclis-i şurânın ya ittîfak ve ittihadlarıyla karargâr olur veyahut bazılarının reylerinde ihtilaf görünür ittîhâd ile karar verilen keyfiyet hakkında bir şey denilmeğe hacet olmadığı misillü bazılarının ihtilafı vukuunda yekdiğeri iknâ ve iskât vadisinde sözler irâde olunmak mebâhisâtın kavâid-i asliyesinden olup fakat her türlü kelimât-ı mülzime ve delâil-i kaviyye serdolunup da mesela azâdan bir zatın yahut bir fırka-i muhtelifenin yine iskât ve iknâ'ı hasıl olamadığı yani ittîhâd-ı arâ mümkün görünmediği hâlde ... bila mücib sözün uzatılması izâ-i vakt ve tehir-i maslahatı dahi mücib olacağından tarafeyn-i muârizeynin es'ile-i vâkıası ve irâde-i iknâiyesi nihayet bulduğu anda derhâl ekseriyet-i ârâya mürâcaat olunması umur-i tabiiyeden ve meclisin kavâid-i mevzûası iktizasından olmakla bundan böyle bu hususa kemâliyle riayet oluna... ihtilaf-ı ârâ vukuunda ekseriyet-i meclise müracaatla hangi tarafa ekseriyet-i adide bulunur ise ona göre mazbatası yapıpıl maslahat reyine muvafık olan zatlar tarafından mühürülenip diğerleri mecbur olmaya...³⁵

Yukarıdaki pasajda, meclis üyelerinin birbirlerine ayrıcalık veya üstünlüklerinin olmadığı, müzakere esnasında çekinmeden görüş beyan etme, soru sorma hakları olduğu gibi makul ölçüde diğerlerini ikna çabası içine de girebilecekleri, bütün delil ve görüşler usulüyle dile getirildikten sonra özgürce (kemal-i serbestiyet) oy hakkını kullanabilecekleri ve oy çokluğu sağlanan görüşün meclis kararı olarak geçerlik kazanarak mazbatasının yazılacağı belirtilir. Meclislerin kararları kati değildir, halife makamındaki sultan tarafından (irade-i seniyye) onanmaları hâlinde bağlayıcı hâle gelirler. Meclis kararı ortaya çıktıktan sonra kararın lehine veya aleyhine oy kullanan hiçbir meclis üyesinin meclis dışında konuşmaması, iradeye itiraz etmemesi gerekir.³⁶ Meclis kararlarını korumaya alan bu tedbirler, bürokratların reformlara karşı ortaya çıkabilecek herhangi bir muhalefeti körüklemelerini engellemeyi amaçlar. Kanun yapımından sorumlu meclislerin, karar usulü açısından, nispeten *laik/seküler* bir görünümü olduğu düşünülebilir. Herhangi bir meselede ulemeden üyenin muhalefetine rağmen diğer üyelerin verdikleri muvafakat oylarıyla karar almak mümkündür. Bu da zaman zaman *şer'î şerif* ile

35 “Meclis-i Valay-ı Ahkâm-ı Adliyyede Müzakeratın Suver-i İcrası Hakkında Nizamname” (2 Şevval 1266), *Külliyat-ı Kavanin*, 4770; “Mecâlis-i Meşveret'te Müzakeratın Suver-i İcraiyesi Hakkında Talimat” (5 Zilkade 1266), *Külliyat-ı Kavanin*, 2529.

36 “...fakat yapılan mazbatalar beyan-ı hükm-ü kat'î suretinde olmayıp nihayeti istizanı müş'ir olduğundan farazan maslahat meclis-i vükelada veya meclis-i umumi'de âhar renye girdiği veyahut irade-i seniyyesi başka surette sudür ettiği takdirde reyim kabul olunmadı yollu kimsenin itiraza dahi hakkı olmaya... müzakeresi lazım olan maslahatın nik ve bedi hakkında mütebadir-ü hatır olan tedabir ve ârâ her ne ise esnay-ı müzakeratta bila ketm ifade olunup haric-i ez meclis o maslahatın aleyhine muterizâne söz söylenmeye...”, “Mecâlis-i Meşverette Müzakeratın Suver-i İcraiyesi Hakkında Talimat” (5 ZA 1266), *Külliyat-ı Kavanin*, 2529.

bağdaşmayan kanun veya düzenleme yapılmasının sistem açısından mümkün olduğu anlamına gelir. Yine de yürürlük prosedürünün her iki aşamasında *ulema* üyelerin ısrarla bulundurulması anlamlıdır, kanuni düzenlemeler şer‘i uygunluk açısından *ulema* üyelerin meclislerdeki varlıkları aracılığıyla denetlenmiştir. Görüldüğü gibi Tanzimat Fermanı’nın şer‘i kavram ve gerekçelerle örüntülü üslubu Meclis-i Vala ve yürürlük prosedürüne ilişkin belgelerde aynen devam ettirilmiştir. Bu dili yalnızca *ulema* muhalefetine dizginlemeye dönük yüzeysel bir tedbir olarak yorumlamak oldukça zordur.

2. Ticaret Kanunu’nun Meşruiyet Zemini

2.1. Müstakil Ticaret Hukuku İhtiyacının Arka Planı

Osmanlı ticaretinde Avrupa devletleri ile onların himayesine giren Hristiyan tebaanın suistimal ettiği imtiyazlar ve neticede ortaya çıkan ekonomik tahribat döneme ait pek çok eserde vurgulanır.³⁷ Bu konuda Osmanlı arşivindeki bir belge oldukça net bir tasvir yapar. Beylikçi Muhib Efendi’nin kaleme aldığı, layiha niteliğindeki belgede bu problem için önerilen çözüm yolu aynen onaylanır ve uygulanması emri verilir:³⁸

...bu makûle Avrupa ticaretine hâhişger olan tüccar sefine ashabının emr-i ticaretleri şerâit ve nizamını hâvi diüvel-i nasara elçilerine ve tercümanlarına ilticaya mecburiyetleri kalmayıb ve hileye sülûka hacet hissetmeyeceğine binâen emtia ve eşyalarını açıktan açığa gümrüklere isal ve berren ve bahren ticaretlerine vüs ‘at gelüb avn u inâyet-i Bâri ile gümrükler irâdına küllî tezâyüd geleceği...

Muhib Efendi, gayrimüslim Osmanlıları Avrupalılarla ticaret yaparken onların himayesine sığınma zorunluluğundan kurtaracak, mal ve eşyalarının gümrüklerden serbestçe geçirmelerini sağlayacak ve bu sayede devletin gümrük gelirlerinin artmasına vesile olacak yeni bir ticari düzen (nizam) oluşturmayı tavsiye eder. Devlet yabancılara sığınarak elde ettikleri ekonomik imtiyazları onlara bizzat vermelidir. Bu esnada yabancı tüccarlara verilen imtiyazlara dokunmak yersizdir.³⁹ Önerisine uygun olarak yabancı tüccarlara verilen imtiyazların aynısı, resmî belgelerle (berat), Avrupa tüccarlığı adı altında, gayrimüslim Osmanlılara verilir.⁴⁰ Bir süre

37 Bkz. Halil Cemaleddin ve Hırand Asadur, *Ecânibin Memalik-i Osmaniye’de Haiz Oldukları İmtiyazat-ı Adliye* (Dersaadet: Hukuk Matbaası, 1331); Mehdi Faraşerli, *İmtiyazat-ı Ecnebiyyenin Tatbikat-ı Hazırası* (Samsun: Matbaa-i Cemil, 1325).

38 “Tüccarın arasında nümûde eden fesadın hitâmını mübeyyin Beylikci-i Rikâb-ı Hümâyün Muhib Efendi kullarının kaleme aldığı takriridir ... işbu nizam ve şerait fîmâ ba ‘d düsturu ‘l-amel tutularak muktezası icra ve hilafından tehaşî ve ittika olunmak...”, BOA, HAT 1500/7 (29 12 1222).

39 BOA, HAT 1500/7 (29 12 1222).

40 “...berren ve bahren Avrupa ve Acem ve Hindistan ticaretiyle me ‘lûf olan ve bundan böyle izhâr-ı hâhiş ve arzu eden Devlet-i Aliyyem reâyâsi ticaretlerinin taht-ı rabt ve nizâma idhalleri hususuna irâde-i seniyyem ta ‘alluk eylediği cihetden müste ‘men tercümanları ve hizmetkârlarının nâil oldukları imtiyaz ve emniyet ve müsaade ve himayet tamamen bunların haklarında bilâ-istisnâ icra kılınması...”, BOA, C. İKTS 36/1781 (H 29 3 1247). Avrupa tüccarlığı beratları ve hukuki içeriği için bkz. Said Salih Kaymakçı, *The Sultan’s Entrepreneurs, The Entrepreneurs’ Sultan: Beratlı Avrupa Tüccarı And Institutional Change In The Nineteenth Century Ottoman Empire (1835-1868)* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013).

sonra Müslüman taliplerine de aynı beratların verilmesine ihtiyaç duyulur,⁴¹ "... beratlı Avrupa tüccarlarının ve fermanlı hizmetkarlarının nail oldukları imtiyaz ve emniyet ve müsaade ve riayet bunların haklarında dahi bi'la istisna ve mea-ziyade..." denilerek, Müslümanlar mevcut ticari düzene dahil edilir. Bu anlamda Avrupa ve Hayriye tüccarlarının imtiyaz ve hakları eşitlenir.⁴² Bu uygulama ile o zamana değin büyük ölçüde yabancı, kısmen Hristiyan tüccarların elinde toplanan ticari kazançtan Müslümanların pay almaları istenmiş, zamanla devletin ve Müslüman tebaanın lehine işleyen ticari bir ortam oluşması hedeflenmiştir.⁴³ Ergin, Müslüman tacirlere verilen en eski imtiyaz belgesinin (berat) büyük olasılıkla H. 1225 [M. 1810]'e ait olduğunu belirtir.⁴⁴ Fakat Hayriye Tüccarlarının bu tarihten yaklaşık 10-15 sene sonra Osmanlı ticaretinde aktif rol oynayabildikleri kabul edilir.⁴⁵ Avrupa ve Hayriye tüccarlarına ilişkin prosedürel işlemler "Divan-ı Hümayun Beylikçi Kalemî" tarafından icra edilmekte,⁴⁶ beratları İstanbul Mahkemesi siciline kayıt edilmekte,⁴⁷ yabancı tacirlerle olan davaları gümrüklerde gümrük emini huzurunda görülmektedir.⁴⁸ Osmanlı tüccarların idari işlemleri son derece dağınık vaziyettedir. Ticaret Nezaretinin görev alanına ilişkin resmî bir belgede (H. 1255) bu dağınıklığın ortaya çıkardığı sorunlar detaylı olarak açıklanmakta,⁴⁹ "... düvel-i âharda vükelâ-yı devletden ma'dûd mahsus ve müstakil birer ticâret nâzırı olarak bunlar kendi devletlerinin tüccar ve esnafına ve onların hıref ve sanayilerine müte'allık..." denilerek, Avrupa devletlerinde

41 Müslümanlara verilen resmî bir imtiyaz (berat) belgesinde bu durum şöyle izah edilmiştir: "... berren ve bahren Avrupa ve Acem ve Hindistan ticaretiyle me'lûf olan ve silk-i tüccara insilâk hevâhiş ve arzusunda bulunan ehl-i islam tüccarının serbestiyet-i ticaretlerini müstelzim olur bazı hâlâtın ... enva-ı fevaid ve menafîi mucib olacağı mukaddema nezd-i saltanat-ı seniyyemde tasavvur ve hüsn-ü mütalaa ile tüccar-ı merkume hakkında ba irade-i seniyye-i şahane tesis olunan nizam iktizasınca...". Bkz. Hayriye Tüccarının İmtiyazına Dair Tecdit Edilen Berat-ı Âli, *Külliyat-ı Kavanin*, 4788. Söz konusu imtiyaz belgesi (berat), 1247 yılı Muharrem'inin sonunda Beyrutlu Said Derviş isimli bir tüccara verilen beratın ticaret nezaretince yenilenmesi münasebetiyle verilmiştir. Üzerinde tarih yoktur. Ancak ticaret nezaretinden söz edildiğine göre Ticaret Nezaretinin kurumsallaşmasını tamamladığı bir dönemde verilmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Beratların yaklaşık 10 yılda bir yenilendiği bilinmektedir. Nitekim aynı beratı eserinde neşreden Ergin, 1257 yılına ait olduğunu ifade etmektedir. Bkz. Osman Nuri Ergin, *Mecelle-i Umur-i Belediye* (İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1922/1338), 1/680.

42 *Külliyat-ı Kavanin*, 4788; Ergin, *Mecelle-i Umur-i Belediye*, 681; Erdoğan Keleş, "Hayriye Tüccarı Elhac Mehmed Ağa'nın Terekesi", *Belgeler*, 32/36 (Ocak 2011), 72.

43 Bkz. Şennur Şenel, *Osmanlılarda Ticaret Ve Hayriye Tüccarı* (Ankara: Ankara Ticaret Odası, 1995), 37; Mübahat S. Kütükoğlu, "Hayriye Tüccarı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/64.

44 Ergin, *Mecelle-i Umur-i Belediye*, 680.

45 Şenel, *Osmanlılarda Ticaret Ve Hayriye Tüccarı*, 38.

46 BOA, HAT 1440/59175; Ergin, *Mecelle-i Umur-i Belediye*, 680; Şenel, *Osmanlılarda Ticaret Ve Hayriye Tüccarı*, 39.

47 Şenel, *Osmanlılarda Ticaret Ve Hayriye Tüccarı*, 42.

48 BOA, HAT 1440/59175

49 "... eğerçi işbu ticaretin hâvi olduğu esnaf ve ecnâsın ekserisi devlet-i aliyyede dahi mevcut ve her biri birer güne usûl ve nizâma merbût ise de umûr-i nezâretleri bu surette yani idâre-i vâhîde tahtunda olmayarak müte'addid me'mûrlara müfvevze olduğuna ve bu cihetle tehâlif-i edâ vuku'yla pazar-ı ticaret layıkıyla kesb-i revac ve cem'iyet edemediğine mebnî millet-i beyzâ-yı İslâmiye ve re'âyâ-yı memâlik-i saltanat-ı seniyye yakın vakitlere kadar menâfi-i ticâretten halvü'l-mizân olacak derecede müteleziz olamamış ve bundan dolayı her bir şeyde inkûtâ'-ı râğbet-i nâs vâki' olarak hıref ve sanayi dahi ilerleyememiş olduğundan..." , BOA, HAT 1440/59175.

olduğu gibi, tüccarların her türlü işlemlerini icra ve denetimden sorumlu bir nezarete ihtiyaç duyulduğu vurgulanmaktadır.⁵⁰ Kurulacak nezarete kimin tayin edileceği meselesi gündeme gelmiş, Halil Rifat Paşa görevlendirilmiştir.⁵¹ 9 RA Sene 1255/23 Mayıs 1839 tarihli bir irade-i seniyyeyle Ticaret Nezareti kurumsal kimliğine kavuşmuştur. Bu aşamada Nezaretin görev alanı hâlâ netleştirilemediği için olsa gerektir ki, Avrupa'daki ticaret bakanlığı örneklerinin idari mevzuatlarını oluşturan metinler tercüme ettirilmiştir. Nezaretin ihtiyaç duyduğu idari mevzuat, tercüme edilen bu metinlerden seçilecek, devletin özel şartlarına uyarlanacak, bir layiha formatında sultan onayına sunulduktan sonra iradesi alınarak yürürlüğe girecektir. Bu prosedürel yöntemin uygulanabilmesi için sultanın onayı (irade) alınmıştır.⁵²

...işbu nezâretin düvel-i âhârda vâki' ve câri olduğu vechile zîr-i idâresinde bulunan kâffe-i usûl ve nîzâmâtıdan saltanat-ı seniyyenin meslek-i meşrû'una mutâbık ve kavânin-i mülkiyesine muvâfık olan ve ahâli-i memâlik-i şâhânenin hayr u nef'ini müstelmiz görünen hususât meclis-i umûr-ı nâfi'ada bi'l-mütâla'a arz ve istizân ve nezd-i âlide dahi tensib ve istihsâb olundukca zîr-i nezâret-i müşârunileyhâya zam ve ilhâk olunması dahi caiz olur...⁵³

Nezaret zamanla yeni mevzuat metinlerine ihtiyaç duyacaktır. Bu metinlerin hangi prosedürel yöntemle yürürlüğe gireceği meselesi, Nezaretin kuruluşu esnasında çözümlenmiştir. Yukarıdaki pasaj bu metinler için aynı prosedürün geçerli olacağını ifade etmektedir. Öncelikle Avrupa devletlerindeki örnekler değerlendirilecek, fakat seçilen mevzuatın hiçbiri sırf *tercüme* yöntemiyle yürürlüğe girmeyecektir. Metinler devletin özel şartlarına uygun, diğer kanun ve kaidelere uyumlu, halkın menfaatlerini gözetecek bir hüviyete bürünmelidir. Bu amaçla çalışacak uyarlama prosedürünün ilk halkası Ticaret Nezareti nezdinde faaliyet gösteren Meclis-i Nafiadır. Bu meclisin hazırladığı taslak metinler, Meclis-i Valada tartışılacak, ardından irade-i seniyye için sultana arz edilecektir. İradeleri alındıktan sonra tasarı metinler, Ticaret Nezaretinin kurumsal mevzuatına eklenmiş olacak, böylece Ticaret Nezareti *uyarlama* bir kurum olarak faaliyet gösterecektir. Yaklaşık on yıl sonra aynı prosedürel yöntemle *Ticaret Kanunnamesi* yasalaşacaktır.⁵⁴

Ticaret Nezareti kurumsal varlığını istikrarlı olarak sürdürememiştir. Kurulumundan aylar sonra ilga edilmiş,⁵⁵ birkaç yıllık aradan sonra yeniden kurulmuştur. Ticaret Nezareti'nin

50 BOA, HAT 1440/59175

51 BOA, HAT 1620/4; İ. DH. 34/1615

52 "...Avrupa devletlerinde işbu ticaret nezaretinin zîr-i idaresinde bulunan mevad ve keyfiyâtı şâmil nizamnâmelerinden ihrâc ve tercüme ettirilmiş olan pusula medâinden müstefâd olacağı vechile nezâret-i merkûmeye hayli mesâlih teferru' edeceğinden bunların usûl-i mehâsin-şümûl-i saltanat-ı seniyyeye tatbikan evvel emirde hüsn-i suret ve nizama rabt ve tesisıyla müşârunileyh hazretlerinin te'sis-i memuriyetleri lazımeden görünmüş olmak hasebiyle muvâfık-ı irâde-i seniyye buyurulur ise tercüme-i mezkûre beyne'l-vükelâ meclise konulup icab ve iktizâsı bi'l-mütâlaa münâsib olanları esas nîzâm ve müşârunileyh hazretlerine daire-i memuriyet addolunacak vechile bir layiha terkim ve hâkipâ-yı âliye arz ve takdim ile istizân olunması...", BOA, HAT 1620/15 (9 RA 1255).

53 BOA, HAT 1440/59175 (29 Z. 1255/8.3.1840).

54 BOA, HAT 1440/59175 (29 Z. 1255/8.3.1840).

55 BOA, İ. MSM. 23/597 (28 L 1257).

kurumsal çerçevesi için bu kez doğrudan *Fransa* modeli seçilmiştir.⁵⁶ Nezaretin yalnızca Avrupa ve Hayriye tüccarlarının idari işlemlerinden sorumlu, âtil bir kurum olarak çalışmasından şikâyet edilerek,⁵⁷ yeni yatırımlar planlama, iktisadi refaha ve ticari zenginleşmeye ulaştıracak çözümler üretme sorumluluğu eklenir.⁵⁸ Bu sorumluluğun hayata geçirilebilmesi için, öncelikle *Ziraat Meclisi* yeni Ticaret Nezareti bünyesine taşınır. Meclis-i Vala meseleyi etraflıca müzakere etmiştir. Konuya ilişkin mazbatadan, Ziraat meclisinin görevi, müzakere yöntemi ve karar usulü hakkında önemli detaylara ulaşılabilmektedir. Meclis-i Ziraatin görevi, Fransa Ticaret Bakanlığının görev alanını açıklayan tercüme bir belgeden (*müzekkire*) hareketle, Nezaretin sorumluluğunda olan ekonomik amaçları hayata geçirmek için planlamalar yapmak ve öneriler geliştirmek olarak tayin edilir. Başka bir ifadeyle Nezaretin sorumluluk alanına giren ticari reformlar, öncelikle Meclis-i Ziraatte müzakere edilecek, öncelikli olanlar derhâl karara bağlanarak Meclis-i Valaya havale edilecek, zamana ihtiyaç duyanları tüm yönleriyle tartışılarak sonuçlandırılacaktır.⁵⁹ Ticaret Nezaretinin yüzü kurulumundan itibaren Batıya dönüktür, mevzuat alt yapısı Avrupa devletleri, özellikle Fransa'dan *uyarlanarak* temin edilmiştir. Meclis-i Ziraatin fonksiyonu Fransa Ticaret Bakanlığındaki uygulamaların hangilerine ihtiyaç duyulduğu hakkında karara varmaktır. Meclis-i Ziraatin görev alanı önce Meclis-i Vala, ardından Meclis-i Umumide tartışılmıştır. Konuya ilişkin Meclis-i Vala mazbatasının altında Mehmed Rifat, Seyyid Mehmet Said, Hüsnü, Seyyid Mehmed Nail ve Meclis-i Vala Müftüsü Abdülkadir Efendi'nin mühürleri yer alır. Abdülkadir Efendi sudur-i izamdandır.⁶⁰ Şeyhülislamın Meclis-i Umumide Meclis-i Ziraat hakkında ne yönde oy verdiğini net olarak bilemiyoruz, fakat arz tezkirelerinde oy birliği veya çokluğu gibi hususların genellikle detaylıca aktarıldığını dikkate aldığımızda, şeyhülislamın Ticaret Nezareti veya Meclis-i Ziraatın Batı modeli ile çalışmalarına dair bir meşruiyet engeli öne sürmediği kabul edilebilir.⁶¹

2.2. Ticaret Kanunu'nun Yasalaşma Prosedürü ve Ulema

Kanunname M. 1807 tarihli Fransız Ticaret Kanunu'nu kaynak edinmiştir, bu yüzden literatürde genellikle *iktibas* veya *resepsiyon* örneği olarak kabul edilir. Resepsiyonla başka bir topluma ait hukuk ürünleri yerli hukuka dâhil edilmektedir, Türkçede genellikle *iktibas*

56 "...beyne'd-düvel mü'esses olan Ticaret Nezâreti lafzının dâl olduğu me'âni ise bu kere Fransa lisanından tercüme edilerek leffen takdim-i hâkîpâ-yı me'âlî ihtivâ-yı asafâneleri kılınan müzekkireden muharrer mevâdd-ı nâfiâyı hâvi bulunduğundan..." BOA, İ. MSM. 23/600_3 (2 ZA 1261/2 Kasım 1845).

57 "...Ticaret Nezâreti'nin şimdilik bundan başka bir işi olmayıp bu defa dahi sâye-i makderet-vâye-i hazret-i mülûkânede tahsis buyurulan ticarethaneye naklolunmuş olmasıyla mesâlih-i mütenevvi'a-i ticaretin mehmâ emken tevsi'i vesâ'il-i hasenesinin istihsâlî lazımeden ve muhassenât-ı mülkiyeden ma'dûd idüğünden..." BOA, İ. MSM. 23/600_2.

58 "...i'mâr-ı mülk ve ra'îyyet ve tevsi'-i menâfi'-i ticareti müstelzim..." BOA, İ. MSM. 23/600_2.

59 "...mevâdd-ı mezkûreden mümkünî'l-icra olanların hemen şimdiden suver-i icra'iyeleri tezekkür olunmak ve icrası müte'assir olan mevâddın dahi bi mennihî te'âlâ vakt-i merhûnunda icab-ı tesviyesine bakılmak üzere arz ve amîk mütâlaaya mevkûf olduğuna..." BOA, İ. MSM. 23/600_3.

60 BOA, İ. MSM. 23/600_3.

61 Arz tezkiresinde Şeyhülislam'ın tavrı ile alakalı doğrudan bir kayıt yoktur. bkz. BOA, İ. MSM. 23/600_4

kavramıyla anılır. Resepsiyonun tamamen, iktibasın seçerek alma şeklindeki mana farkından söz edilmektedir.⁶² İster seçerek ister tamamen alınmış olsun yerli hukuka aktarımda “*yabancılık unsuru*” hâkimdir.⁶³ Tanzimat’ı konu alan literatürde *iktibas/resepsiyon* olarak tanımlanan hukuk metinleri, bir yandan eksik aktarıldıkları için eleştirilmekte, öbür yandan Avrupa kanunlarını kaynak edindikleri için övülmektedir. Bu anlatıda Tanzimat kanunları sırf tercüme yöntemiyle -eksik, hatalı, hatta şer’i taassubun gölgesinde- kanunlaştırıldıkları için başarılı olamamıştır. Başarısızlığın sebebi *iktibasın* kendisi değil, uygulanma biçimidir. Batıcı paradigma ile örtüşen bu yaklaşımın aksine, ticaret kanununun yasalama prosedürü salt çevirinin gerektirdiğinden çok öte hiyerarşik ve teknik detay içerir.⁶⁴ Ne yazık ki literatürde kanunlaştırma örneklerinin prosedürel süreçleri, metinlerin kendileri kadar ilgi görmemiştir. Buna ilk ve en güçlü örnek Ticaret Kanunnamesi’dir. Ticaret Kanunu’nu *iktibas* veya *resepsiyon* yerine, çevirinin yerleştirilmesi anlamında *uyarlama* kavramı ile tanımlamak daha doğrudur.

2.2.1. Ticaret Kanunnamesi

Bir ticaret kanunu hazırlığından söz eden ilk girişimler 1262/1846’ya rastlamaktadır. İlgili belgelerde, *Ticaret Kanunnamesi* adıyla, bir ticaret kanununun nasıl ve hangi yöntemle, kimler tarafından hazırlanacağına dair planlı bir sürecin tasarlandığı anlaşılır. Öncelikle Fransa Ticaret Kanunu tercüme edilmiş, ardından Ziraat Meclisinde ticaret hukukunun mevcut ihtiyaç ve problemlerini bilen kişilerden oluşan bir komisyon oluşturulmuştur. Komisyon çeviri metnini gereksiz kısımlardan arındıracak (tenkîh), ihtiyaca uygun şekilde düzenleyecek (tesviye) ve mümkün olduğunca devletin özel şartlarına uyumlu (tevfik) hâle getirecektir.⁶⁵ Meclis-i Ziraatin daimi ve geçici üyeleriyle birlikte, Hayriye tüccarı şebbenderi Ebubekir Ağa, Avrupa tüccarı şebbenderi Yusuf Hacı, yabancı tüccar temsilcisi Alyon, sarrafları temsilen Pişmişoğlu Mikail, Tıngıroğlu Ohannes, Hidayetoğlu Artin ve Hüdaverdioğlu Avraham ile çevirmen Dazizade taslak hazırlığına katılır.⁶⁶ Bu çalışmalara Ziraat Meclisinin daimi üyelerinden biri olarak

62 Muhammed Tayyib Kılıç, *İslam Hukukunda Kanunlaştırma Olgusu* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 10.

63 Gülnihal Bozkurt, *Batı Hukukunun Türkiyede Benimsenmesi (1839-1939)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1996), 6.

64 Bozkurt, Fransız Ticaret Kanunu’nun Osmanlı hukukuna aynen aktarılamadığını düşünmektedir. Ona göre Osmanlı yetkilileri kanunu muhtasar bir yöntemle, çeviri hatalarıyla ve parça parça aktarmışlardır. Bu da pek çok soruna neden olmuştur. Bu sorunların başında Mecelle ve Ticaret Kanunu arasındaki zıtlıklar gelir. Fakat müellif bu zıtlıklara dair ayrıntılı bir analiz yapmaz. Örneğin Ticaret Kanunu’na tabi şirketlerle, Mecelle’ye tabi şirketlerin aynı anda varlık göstermeleri, ona göre uygulamada pek çok sıkıntıya sebep olmuştur (düalizm). Bkz. Bozkurt, *Batı Hukukunun Türkiyede Benimsenmesi*, 151, 153.

İktibas kanunları çevrilirken şer’-i şerife uyum hassasiyeti gösterilmesi Velidedeoğlu’na göre başarısızlığın gerçek nedenidir. Bkz. Hıfız Veldet Velidedeoğlu, “Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat”, *Tanzimat I (yüzüncü yıl dönümü münasebetiyle)* (Ankara: Maarif Vekaleti, 1940), 209.

65 “...memâlik-i mahruse-i hazret-i milûkâne için bir ticaret kanunu vaz’ ve te’sisi zımında mukaddemâ Fransa kanun-ı ticareti tercüme etdirilerek pusula-i melfûfede muharrerü’l-esâmî tüccar ve saire haftada iki gün hazır oldukları hâlde tercüme-i merkûme Meclis-i Ziraat’da tenkih ve tesviye olunarak kaide-i saltanat-ı seniyyeye tevfiķan haylice mevâddi tesviye ve tanzim olunmuş ise de...”, BOA, İ.MSM 23/601 (9 Ş 1262).

66 BOA, İ.MSM 23/601 (9 Ş 1262).

meclis müftüsü de katılmış olmalıdır. Müftü, Ziraat Meclisinde hazırlanan taslakların mümkün olduğunca şer'î esaslara uyumlu bir metin olarak ortaya çıkmasını sağlamakla görevlidir.⁶⁷

Yaklaşık iki yıl süren çalışmaların ardından taslak metin bir mazbata ile birlikte Meclis-i Valaya sunulmuştur. Meclis-i Vala taslağı “ariz ve amik” mütalaa edecektir.⁶⁸ Bu mütalaanın icrası için öncelikle Meclis-i Ziraat ile Meclis-i Vala üyelerinden oluşan özel bir komisyon oluşturulmuş, taslak bir bütün olarak okunduktan sonra madde madde tartışılmıştır. Ardından Ticaret ve Hariciye nazırları ile Ticarethanede görev yapıp, hukuki uygulamanın ihtiyaçlarını bilen uzman nitelikli memurların katılımı sağlamış, yeniden müzakere edilmiştir.⁶⁹ Bu konudaki faaliyetin neticesi Meclis-i Vala mazbatasında şöyle ifade edilir:

...kanunnâme-i mezkûr usûl-i ticârete tatbikan kaleme alınarak cümlesi yolunda olduğu ifâdât-ı müdelleden müstebân olmasıyla bir diyecek olmayıp fakat birinci maddede tüccârdan fevt olanların muhâsebesi görüldükden sonra deyninden fazla zuhur edecek malının vereseşi tarafına teslim olunması sureti gösterilmiş ise de bunların içlerinde verese-i sagîr bulunduğu takdirde şöylece yedlerine teslim kılınmasında mâl-ı mevrûsun telef ve zâyî' olması melhûz olmasına mebnî telefdan vikayesi için terekesi tarafına teslim ettirilmesi münasib olarak şu kadar ki bu fıkrada umûr-ı ticârete müte'allık olmadığı cihetle kanuna derci uymayacağından kanun-ı mezkûrun kenarına şerh verilmesi ve bir fıkrası dahi tüccar ile esnafın tefriki maddesi olarak vakta bunun tefrik ve temyizi lazımeden olduğundan ve ne makule sınıfta bulunanlara tüccar ıtlak olunacağından bundan böyle meclis-i ziraatta bi'l-müzâkere defteri takdim kılınacağı ifade olunmuş idiğinden ol vechile müzakere olunarak badehu icabı icra olunması bi'î-tensib...⁷⁰

Yukarıdaki pasaja göre Meclis-i Vala Kanunname taslağının hâlen Osmanlı piyasalarındaki ticari örf ve uygulamaların hukuki ihtiyaçlarını karşılayacak hükümlerle kaleme alındığını ve amaçlanan maslahatları sağlayacağını tasdik etmekte, metni bir bütün olarak onaylamaktadır. Fakat bunun bir istisnası vardır: vefat eden tüccar mallarının varislerine nasıl taksim edileceğini düzenleyen maddedeki eksiklik. Osmanlı hukukunun geleneksel bir uygulamasına göre, tüccarın varisleri arasında kanunen himayeye muhtaç küçükler (sağır) bulunması durumunda, hisselerinin sağırın kendisine değil, terekesine teslim edilmesi gerekir. Çünkü klasik hukukta, küçüklerin malları şer'î mahkemelerce tespit edilip, adlarına kaydedildikten sonra (tahrir), satışa uygun olanlar nakde dönüştürülür, eytam hesaplarında muamele-i şer'îye yöntemleriyle işletilir, ribhleriyle yetimlerin ihtiyaçları karşılanır, rüşd çağına ulaştıklarında malları teslim edilir.⁷¹ Bu uygulama reform dönemi boyunca -emval-i eytam hesaplarının kurumsal veçhesi

67 Meclis-i Ziraat müftüsünün taslak çalışmalarına katılmasına ilişkin bulgumuz Halep *mevleviyetine* tayin olunan meclis-i ziraat müftüsünün yerine Beşiktaş *naibinin* görevlendirildiğinden söz eden bir belgeye dayanmaktadır. Ziraat Meclisi müftüsü Halep *mevleviyetine* atanmıştır, yerine gelen müftü Beşiktaş *naibidir*. Bkz. BOA, A.MKT. MHM 28/18_1_1 (23 RA 1267).

68 “...bir kere kırâ'et olunduktan sonra çünkü bu madde emr-i ticâretin esas metni olacağı cihetle her bir fıkârâtı kemâl-i tedkik ile mütalaa mevkuûf olmasıyla evvel emirde meclis-i valâ ve zirâat meclisi azâlarından mahsûs komisyon tertibiyle ariz ve amik mütâlaa ve tedkik olunarak...”, BOA, İ.MSM 23/609_2 (18 CA 1264).

69 *Meclis-i Vala Mazbatası*, BOA, İ. MSM 23/609_2 (18 CA 1264).

70 BOA, İ. MSM, 23/609_2 (18 CA 1264).

71 Bkz. “Emval-i Eytamın Muhafaza ve Muhasebatına Dair Ferman-ı Âli”, *Külliyyat-ı Kavanin*, 4114.

sürekli güncellenmiş olsa da- devam etmiştir. Doğrudan ticaretin kendisini ilgilendiren bir mesele olmadığı için, uygulamanın Kanunname'ye madde olarak dahil Meclis-i Valada uygun bulunmamış, madde kenarına şerh verilmesi yeterli görülmüştür. Aslında bu, Osmanlı hukukunda şer'î bir gelenek olarak daima sürdürülen emval-i eytamın korunmasını amaçlayan hukuki tavrın, Batı'dan uyarılma Ticaret Kanunnamesi'nde bile, aynen sürdürülmesine dönük bir hassasiyettir. Mümkün olduğunca saltanat-ı seniyye şartlarına uygun bir metin elde edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca Meclis-i Vala, tüccar ile esnafın nasıl ayırt edileceği, kimlere tüccar deneceği ve dolayısıyla kanun hükümlerinin kimler hakkında geçerli olacağına dair bir maddenin taslakta bulunmadığını tespit etmiş, fakat *tüccar* kavramının muhtevasının ancak dikkatli bir mütalaa faaliyetinin ardından tayin edilmesi gerektiği sonucuna varmış, metni mevcut hâliyle onaylayarak, söz konusu eksiği daha sonra tamamlaması için, Meclis-i Ziraata havale etmiştir.⁷²

Mazbatanın Kanunname'den beklenen maslahatları açıklayan cümleleri, ticaret hukuku uygulamasının pratikteki koşullarını idrak edebilmek için, dikkatle değerlendirilmelidir:

...ticaret kanununun muhassenatı bahsine intikal eyledikte beyana hacet olmadığı üzere şimdiye dek devlet-i âliyye tüccarı beyninde vuku' bulan münazaâ Ticarethanede rü'yet ve tesviye olunmakta ise de devlet-i âliyye tüccarının ekser ahz u itâsı teba'a-i ecnebiye ile olarak bunlar ile bir güne münazaaları zuhurunda çünkü Ticarethanede kanun-ı ticaret olmamasına mebni ecnebi tüccarı Ticarethaneye gelmekten imtina' ile bu makule deavi kaçılıryalarda görülmekte olmakla ekser öte tarafkarlı çıkmakta olduğundan sâye-i mehasin-vâye-i hazret-i şahanede kanun-ı mezkûrun vaz' ve tesisinde ecnebi tüccarı dahi bi'z-zarûre ona muvafakatle kâffe-i mesâlih Ticarethanede görülmekle bu keyfiyetin tebaa-i saltanat-ı seniyye hakkında menfaat-i azimesi müsellemtan olub...

Mazbataya göre Ticaret Kanunu'nun öncelikli gerekçesi tebaa tüccarlarının yargısal menfaatlerini korumaktır. Yerli tüccarlar arası davalar hâlen Ticaret Nezareti bünyesindeki Ticarethanede rüyet edilmelerine rağmen, ecnebilerle olan davaları çoğunlukla *kaçılıryalarda*, yani konsolosluk mahkemelerinde görülmektedir. Gerçekte konsolosluk mahkemeleri kapitülasyonların doğal bir uzantısı olarak, ecnebi tüccarların yalnızca kendi aralarındaki hukuk sorunlarını çözmekle yetkilidir. Ecnebi tacirlerin Devlet-i Âliyye tebaasını ilgilendiren bir ihtilaf durumunda, davasını bu mahkemelere götürme hak ve yetkisi, kapitülasyonlara nazaran yoktur. Bu davalar için doğrudan şer'î mahkemeler yetkilidir.⁷³ Fakat reform döneminin hemen öncesinden itibaren konsolosluk mahkemeleri, gayrimüslim tebaaya verdikleri himaye patentleri yoluyla, gayrimüslim tebaayı şer'î mahkemelerin nüfuz alanından çıkarmış, kendi nüfuz alanlarını şer'î mahkemeler aleyhine, hatta devletin istiklalini tehdit edercesine genişletmeye çalışmıştır. Tüm bu çabanın sebebi elbette ticari piyasalardaki ecnebi hâkimiyetini perçinlemek ve mali-siyasi menfaatlerini artırmaktır.⁷⁴ Devlet-i Âliyye, Batı'yı referans alan bu ticaret hukuku modelini kendine uyarlayarak aslında ecnebilerin hukuk hâkimiyetini hiçe sayan bu tavrı

72 BOA, İ. MSM 23/609_2 (18 CA 1264).

73 Bkz. Cemaleddin ve Asadur, *Ecânibin Memalik-i Osmaniye'de Haiz Oldukları İmtiyazat-ı Adliye*, 70-71.

74 Mahmi patentleri ve hukuki tahribat için bkz. BOA, HAT 1500/7.

engellemeyi amaçlar. Yukarıdaki pasaj bu hakikati özetliyor. Ticaret Kanunu devletin hukuk istiklali sorununu aşmak için gönüllü olarak benimsediği kurtarıcı bir araç olarak tasarlanmıştır. Fakat bu planın faturası çok ağır olmuştur. Ticaret Kanunu ve onu uygulayan mahkemeler açıkça şer'î mahkemelerin istisnası olarak faaliyet göstermek zorunda kalmıştır. Reform dönemi boyunca ecnebler, ihtilaflarının şer'î mahkemelerin doğal yetki alanında çözümlenmesi için ikna edilememişlerdir. Yerli tüccarlar piyasadaki çoğu ticari alışverişi (ahz u ita) ecneblerle yapmak durumundadır, bu olgu ecneblerin her türlü ihtilafları için konsolosluk mahkemelerini dayatmalarıyla birleştiğinde, tebaa tüccarları hukuki himaye ve korumadan yoksun kalmakta, adli süreçlerde genellikle kaybeden taraf olmaktadır. Onların konsolosluk mahkemelerini dayatmak için kullandıkları en dikkat çekici iddia, şer'î mahkemelerin kararlarını onların alışık oldukları kanun metinlerine dayandırmamaları nedeniyle keyfi kararlar almakla itham edilmesidir. Kendilerinin ulaşabildiği, meri bir ticaret kanunu olmadığı için, şer'î mahkemelerin yetki alanından çıkan Ticarethane mahkemelerine gelmeye razı edilememektedirler. Meclis-i Valaya göre, bir ticaret kanunu vazedilmesi hâlinde ecnebi tüccarlar mecburen bu kanuna muvafakat edecek, davalarının Ticarethanede görülmesine engel olamayacaklardır. Şüphesiz bu Devlet-i Âliyye için hukuk istiklalinin korunması demektir, yargısal menfaatlerin devlet eliyle korunmasından Osmanlı tebaanın istifade etmesi beklenmiştir.⁷⁵ Mazbatada Kanunname'nin şer'-i şerif ahkâmına uygunsuz bazı maddelerine rağmen, Meclis-i Valanın tüm üyelerince tasdik edilmesinin ardındaki zaruret durumu şu cümlelerle özetleniyor:

...eğerci zikr olunan kanunnamenin bazı fıkraları ahkâm-ı münif-i şer'-i şerife tefavuk edememiş ise de işbu kanunnamenin hükmü yalnız devlet-i âliyye tüccarı beyinde cari olmayıp ecnebi tüccarı dahi buna muvafakat edeceğinden her tarafta mer'iyü'l-icra olan kanuna tatbik olunması zaruri olduğuna mebni mücerret devlet-i âliyye tüccarının istihsal-i menafi'-i umumiyesi mütalaasıyla kanun-ı mezkûr vaz' ve tesisinin lüzum ve muhasenatı cümle tarafından tasdik kılınmış olmakla...

Ticaret Kanunu'nun her tarafta mevcut koşullar gereği zaten uygulanmakta olan ticari kurallara göre tanzim edilmesi, şer'î ahkâmı uyumsuz maddeler içerse bile, bir zarurettir, çünkü kanun yerli tüccarlarla birlikte yabancılara da uygulanacaktır. Bu en çok tebaa tüccarlarının menfaatinedir (istihsal-i menafi-i umumiye). Bu zaruret Meclis-i Valanın tüm üyelerince geçerli ve öncelikli kabul edildiğinden, oy birliği ile kabul edilmiştir. Dolayısıyla meclis müftüsü ve diğer ulema üyeler Meclis-i Vala kararını benimsemiştir. Kararın şer'î dayanağı *maslahat* (istihsal-i menafi) ve *zarurettir*. Mazabatada taslağın Meclis-i Valanın tüm üyelerince⁷⁶ tasdik edildiğinin belirtilmesi anlamlıdır.⁷⁷

75 BOA, İ. MSM 23/609.

76 Mazbatanın altında yalnızca Meclis-i Vala mührü yer almaktadır. Muhtelif arşiv evrakına nazaran riyaset makamında Halil Rifat Paşa (A. MKT 121/35, H. 12.05.1264), üyelik statüsünde ise Muhsin Efendi (A. MKT 124/61, H. 29.05.1264), Zühdü Efendi (A. MKT 112/83, H. 18.03.1264), eski Maliye Nazırı Saib Paşa (İ. DH 166/8744, H. 25.03.1264), İbrahim Saib Paşa (A. DVN. MHM 5/36, H. 10.04.1264), Edhem Efendi (İ. DH 169/8902, H. 29.04.1264), Arif Efendi (A. MKT 127/38, H. 07.06.1264), Nail Bey (İ. DH 173/9220, H. 15.06.1264) bulunmaktadır.

77 BOA, İ. MSM 23/609_2 (18 CA 1264).

19 Cemaziyelahir 1264/23 Mayıs 1848 Pazar günü toplanan Meclis-i Ali-i Umumide, Kanunname taslağı yeniden müzakere edilmiştir. Arz tezkiresinde Kanunname'nin meşruiyet paradigmasını özetleyen çok önemli ifadeler yer almaktadır. Kanunname, şeriata uyumsuz bazı hükümler içeren muhtevasına rağmen, devletin ve tebaasının içinde bulunduğu olağan dışı koşulların dayattığı mecburiyetlerin sonucu olarak, tebaanın lehine işleyecek kimi maslahatlara ulaşma motivasyonu, zarureten onaylanmıştır. Tezkirenin ilk cümlesinde icra edilmiş tüm reformlarda, adalet ve mülkiyetin temini için nice yasal düzenlemeler yapıldığı, bunlarda daima şer'î ahkâma muvafakat ilkesinden hareket edildiği vurgulanır.⁷⁸ İkinci cümlede devlet, ticari faaliyetler ve servet edinme politikaları hususunda, klasik resmî duruşunu büyük ölçüde terk edeceğini ilan eder. Ticaret Kanunu tebaa tüccarlarını ticaret yapmaya ve servet biriktirmeye teşvik eder, mali işlemleri için imtiyazlı bir hukuki altyapı hazırlar. Genç'in işaret ettiği klasik iktisadi paradigma,⁷⁹ Ticaret Kanunnamesi'nde yerini ticari zenginleşme ve iktisadi gelişmeyi vaat eden müstakil ticaret hukuku tasavvuruna bırakmıştır. İktisadi güç edinimi için ticaretin mutlak önemi idrak edilmiştir, bu yüzden arz tezkiresi ticari gelişme ve ekonomik zenginleşmeyi sağlayacak tedbirler almanın zorunluluğuna atıf yapar. Bu tedbirlerin başında her türlü ticari muameleyi hukuki emniyet altına alacak sağlam kaideler konması gelir, bu da ancak bir ticaret kanunu ile mümkün olur. Ticaret Kanunu'nun yürürlüğü herkesin kabul ettiği önemli işlerden biridir.⁸⁰ Ticaret Kanunu'nun niçin şer'î ahkâm yerine yabancı bir kanuna dayandırıldığı sorusu, tezkirede, tebaa tüccarlarının yabancılarla yapacakları ticari iş ve işlemlerin çokluğuyla cevaplanır.⁸¹

Arz tezkiresinde Meşihatın Ticaret Kanunnamesi'ne bakışını özetleyen önemli bir bölüm yer almaktadır. Arz tezkireleri, Meclis-i Ali-i Umumi toplantılarında alınan kararların sultana arz edilmek üzere, Sadaret makamınca hazırlanan özel biçim ve içeriğe sahip metinlerdir. Sadrazam, serasker ve şeyhülislam, Meclis-i Umuminin en etkin üyeleridir. Şeyhülislam, diğer üyelerden herhangi bir ayrıcalığı olmaksızın müzakerelere ve oylama sürecine katılmaktadır. Meclis-i Vala müftüsü toplantının üyeleri arasındadır. Fakat Meşihatın görüşünü toplantıda şeyhülislam temsil etmektedir. Şeyhülislamın ifadeleri, şer'î mahkemelerden ayrılarak müstakil bir zemine oturan ticaret hukuku uygulamasının, artık şer'î denetime imkân bırakmayacak şekilde, Meşihatın yetki alanından çıktığını açık ediyor. Bu ifadeler ilk bakışta Ticaret Kanunu'nun şeriatıtan

78 "...esas ademü'l-indirâs-ı saltanat-ı seniyye olan şeri'at-ı münnevver-i ahmediye'nin icrâsı ahkâm-ı aliyesiyle beraber te'yid-i usûl-i adliyye ve teshil-i umûr-ı mülkiye zımında nice nizâmât-ı hasenenin vaz'ına muvaffakiyet-i seniyye-i cenâb-ı zıllullâhi pîrâye-i mansûre-i birûz olarak...", BOA, İ.MMS 23/609_3.

79 Klasik dönemde Devlet, iktisadi hayatı narh ve müsadere politikaları gibi servet edinmeyi sınırlandıran uygulamalarla düzenlemiştir. Genç, bu yapıyı provizyonizm, fiskalizm ve tradisyonizm ilkeleriyle açıklar. Bkz. Mehmet Genç, *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi* (İstanbul: Ötügen, 2014), 43-52.

80 "...emr-i ticâret ise her devletde esas-ı servet ü sâ mân olub bunun esbâb-ı tevsî'ine çalışmak lazımeden olduğu misillü ticaretin dahi esas olan emniyet muâmelâtın bir kâ'ide-i kavîyye tahtuna konulması lazımeden ve bu dahi kanun-ı ticaret ile hâsıl olacağı umur-i müsellemeden bulunduğuna...", BOA, İ.MMS 23/609_3.

81 "...tebaa-i devlet-i âliyyenin ecnebi ile olan münasebat-ı ticaretlerinde böyle bir kâ'ide-i umumiye ittihazı pek lazımlı olduğuna binaen kanunname-i mezkûrın bu veçhile tanzimi mehâsin-i asriyye-i hazret-i şahaneye ilâve-i cemile olacak bir madde olmakla...", BOA, İ. MSM, 23/609_3.

bağımsız, onun söz söylemediği bir alanda hükümler getirdiği, bu yüzden şer'î ahkâmla çatışan bir tarafının olmadığı intibainı uyandırıyor, fakat gerçekte Kanunname, Batılı faiz ve itibar ilkelerini içinde barındırdığı için, bu bir yanılgıdır. Üstelik Kanun, yabancı tacirlerle birlikte gayrimüslim ve Müslüman tebaaya aynen uygulanmaktadır. Fıkıh kitapları ticaret hukuku için müstakil hükümler tesis etmez. Yerli ve yabancılara, tüccar olsun ya da olmasınlar, satım akdi etrafında geliştirilen fıkhi ilke ve hükümler tatbik edilir. Dolayısıyla ticaret hukukunun şer'î mahkemelerden ayrışarak müstakil bir zemine oturmasının ya da ticari ihtilafların fıkhi muamelat hükümlerinden bağımsız ilkelerle sonuçlandırılmasının fıkhi bir zemini yoktur. Buna rağmen Şeyhülislam Arif Hikmet Beyefendi'ye⁸², Meclis-i Umumi oturumu sırasında, Kanunname'nin şer'-i şerife uygunluğu sorulmuş, "...ahkâm-ı mündericesi mu'âmele ve usûl-i ticârete müt'e'allık olarak şeri'at-ı garrâya dokunur yeri olmadığı ve hukuk-ı irsiyeye dair olan şeylerin de dahi bi't-tab' mehâkim-i şer'iyeye mürâcaat olunacağından şer'an ilişkisi olmayacağı..." cevabı alınmıştır.⁸³ Bu yanıt her şeyden önce, Ticaret Kanunu'nun piyasalarda zaten uygulanagelen muamele ve akit türlerini hukuki nizam altına almaya çalıştığını teyit ediyor. Ticari muameleler bir süredir şer'î ahkâmın ilkeleriyle denetlenmediği için, pratikte ticari muameleleri düzenleyen hukuki yapının *şeriat-ı garra* ile ilişkisi kalmamıştır. Ticari davalar Tanzimat'tan beri Ticarethane ve konsolosluk mahkemelerinde görülmektedir, Kanunname'nin konsolosluk mahkemelerini devreden çıkararak, Ticarethanenin adli saygınlığını pekiştirmesi hedeflenmiştir. Ticaret hukuku uygulamasının devlet açısından bir istiklal sorununa dönüştüğü bu manzara karşısında, Şeyhülislam, Kanunname'nin yalnız mirasla ilgili (*irsi*) konularda şeriate muvafakat etmesini gündeme getirmiştir. Vefat eden tüccarın veresi içinde himayeye muhtaç küçüklerin bulunması durumunda hisselerinin kendilerine değil, terekeye teslim edilmesi gerektiğinin, taslak metin henüz Meclis-i Vala aşamasındayken, madde kenarına şerh düşülmesi, aynı hassasiyetin sonucudur. Meşihat açısından vefat eden tüccarların borçları ödendikten sonra mirasa konu olmaları gerekir. Kanunname hükümleri bu esasa uyumludur, önce borçların tespit ve tasfiyesi, ardından mal paylaşımı gündeme gelir (bk. K, md. 189). Yetimlerin hisseleri bu aşamada yetimlerin kendilerine verilmez, terekeye kaydedilir.⁸⁴ Ayrıca tebaa tüccarlarının ticaret kanunlarının kapsamına giren ihtilafları ticaret mahkemelerinde görülmekte, rüşvet alma gibi kabahat ve ithamlarla ilgili davaları şer'î mahkemelerde görülmektedir.⁸⁵ Şeyhülislam'ın ifadelerine nazaran şer'î mahkemeler tebaa tüccarlarının miras davalarına muhataptır.⁸⁶ Yani Şeyhülislam, şer'î ahkâma uyumsuz, istisnai hükümler içeren kanunla birlikte, şer'î ahkâmın eklektik biçimde, birlikte uygulanacağı istisnai bir uygulama alanı yaratılmasına karşı çıkmamış, ticaret hukukunun kendi yetki alanını terk etmesine müsaade etmiştir. Bu tavrın kaynağı

82 Arif Hikmet Beyefendi 2 Zilhicce 1262/21 Kasım 1846 tarihinde şeyhülislamlık makamına getirilmiş, 24 CA 1270/24 Mart 1854'e kadar bu makamda kalmıştır. Bkz. Mahir Aydın, "Şeyhülislam Ahmed Ârif Hikmet Beyefendi", *Belleten*, 54/209 (Nisan 1990), 247.

83 BOA, İ. MSM 23/609_3.

84 Bkz. Nezaret Hilmi, *Teşrih-i Kanun-i Ticaret*, (İstanbul: Karabet ve Kasbar Matbaası, 1303), 4/543.

85 BOA, A.MKT. UM 54/29, A.MKT. UM 54/16, A.MKT. UM 52/88, A.MKT. UM 55/90.

86 Bkz. BOA, İ. MSM, 23/609_03.

devletin istiklal sorunu ve Müslüman tebaanın ticari piyasalardaki perişan görünümüdür. Şeyhülislam'ın ve yürürlük prosedüründeki diğer ulema üyelerin Kanunname'ye meşruiyet engeli öne sürmeyip zaruret ve menfaat kavramlarıyla destek vermeye girişmeleri, buna karşın yetimlerin mirastaki hisseleriyle ilgili şer'î geleneği ticaret hukuku uygulamasında yaşatmaya çabalamaları, diğer kısımları şeriata uyumsuz muhtevasına rağmen göz ardı etmeleri, yürürlük prosedüründeki ulemanın koşulların dayattığı mecburiyetlerin bilincinde olduğunu gösteriyor. Onlar Kanunname'ye set çekmek yerine, ona alan açmayı tercih ettiler.

2.2.2. Zeyl-i Kanun-i Ticaret

Zeyl-i Kanun-i Ticaret'in yasalaşma prosedürüne ışık tutan en erken tarihli belgeler 1273/1857 yılına aittir. Bu belgelerden anladığımız kadarıyla Ticaret Kanunnamesi'nin eksiklerinin giderilmesi ve iyileştirilmesi (ıslah) amacıyla ilk kez 1271/1851'de Ticaret Nezareti bünyesinde bir "Meclis-i Mahsusa" oluşturulmuştur. Meclis-i Mahsusa büyük ölçüde erbab-ı vukuf denilen, ticari hukukun ihtiyaç ve inceliklerini bilen kişilerden müteşekkildir.⁸⁷ Komisyona Dersaadet'te bulunan sefaret tercümanlarının katılımı sağlanmıştır. Yürürlüğe girecek metin, bu kez tebaa tüccarlarının yanında yabancıların talep ve ihtiyaçları doğrultusunda şekillenecektir.⁸⁸ Komisyon, bir layiha hazırlamış, ardından üzerinde tartışarak nihai metne dönüştürmüştür.⁸⁹ Metin, bu dönemde Meclis-i Valanın kanunlaştırma görevini devralan Meclis-i Tanzimat'a havale edilmiştir.⁹⁰

Bu dönemde yasalaşma prosedürünün merkezî kurumu Meclis-i Tanzimattır. Meclis-i Tanzimat taslak üzerinde epeyce değişiklik yapmıştır. Ticari ihtiyaçları bilen uzmanların katılımıyla,⁹¹ *tekkik*, *mütalaa* ve *tahkik* faaliyeti icra edilmiş, sonuçta bazı maddelerde *tadil*, *tavzih*, *tağyir* ve *tenkihe* karar verilmiştir. Bunların gerekçelerini açıklama için bir *esbab-ı mucibe layihası* hazırlanmıştır.⁹² Ahmed Cevdet Paşa⁹³'nın *layiha* altında mührü vardır. Ayrıca layihada Seyit Mehmed Emin Ali, İsmail, Şevket Paşa, Ahmed Celal, Mehmed Ali, Safvet ve Mehmed Cemil mühürleri yer alır. Layihada öncelikle ticaret kanunu ihtiyacı için niçin şer'î ahkâm yerine Avrupa teamül ve ticaret modelinin tercih edildiği açıklanır:⁹⁴

...Devlet-i âliyye'nin mevki '-i coğrafisi ve arazisinin hâli iktizasınca memalik-i mahrûsenin ticareti sair yerlerden ezyed olmak lazım gelirken aksi olması ve Hristiyan'dan başlı ticarete

87 Mehmed Renzi, Seyit Mehmed Said, Tüccar-ı Hayriye Şehbenderi Seyit Halil, Avrupa Tüccar Vekili Serkis Balyoz, Avrupa Tüccar Vekili Minas Tokathoğlu, Gavril, Seyit Ali Rıza, Yusuf Lapir ve Yanko taslak oluşturma faaliyetine katılmışlardır. Bkz. İ. MMS 18/780_3 (3 Zilhicce 1275/4 Temmuz 1859).

88 Bkz. BOA, HR. SYS, 1338/21; HR. TO, 198/27_2.

89 HR. SYS, 1338/21 (Selh-i Ca. sene [12]73).

90 İ. MMS 18/780_3.

91 Ticaret Nazırı, Ticaret Nazırı Müsteşarı ve Ticaret Mahkemesi üyesi Gavril Efendi.

92 Bkz. BOA, İ. MMS, 18/780_1 (18 Recep 1276).

93 Ahmed Cevdet Paşa yazılarında ceza, arazi, Mecelle gibi katkıda bulunduğu kanunlardan iftiharla söz etmesine rağmen Zeyl-i Ticaret'e değinmez. Bkz. Ahmed Cevdet Paşa, *Tezâkir* I-IV, Hız. Cavit Baysun (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1991); Ma'rûzât, Hız. Yusuf Halaçoğlu (İstanbul: Çağrı Yayın, 1980).

94 BOA, İ. MMS 18/780_1 (18 Recep 1276).

sülük eden tebaanın ekseri düvel-i ecnebiyeden istihma edip ehl-i İslamdan hiç tüccar kalmaması mücerret muamelat-ı ticaretin birkaç yüz seneden beri Avrupa kavanin-i muntazama ve mehakim-i mahsusa-i mükemmele ile kaviiyyen temin olunmuş olduğu hâlde bizde bu şeylerin yakın vakitlere kadar bütün bütün kuşe-i nisyan ve tesâmuhde kalmasından ve binaenaleyh tebaanın emniyetiyle ticarete girişmemesinden ve girdiği hâlde kendisini himaye edecek kanun ve mahkeme bulunmadığı cihetle harap ve mutazzarır olmasından neşet eylediği umur-ı malumedendir...

Coğrafi konumu ve arazisinin sunduğu imkânlarla nazaran ticaretin sair memleketlerden daha gelişmiş olması beklenirken, Osmanlı Devleti'nin geri kalmışlığı artık bir hayat memet meselesine dönüşmüştür. Geri kalmışlığın muhtelif sebepleri vardır. Layiha, Hristiyan tebaanın yabancı himayesi edinerek onların siyasi nüfuz ve ekonomik güçlerini kullanmaları ve ticari imtiyazlarından faydalanmaları karşısında Müslümanların ticareti büsbütün terk ve ihmal etmelerini bu manzaranın en önemli nedeni olarak açıklar. Birkaç yüz yılı aşan bu gaflet neticesinde ortaya çıkan boşluğu Avrupalı devletler “kavanin-i muntazama” ve “mehakim-i mahsusa-i mükemmele” ile doldurmuştur. Dolayısıyla onlar devletler arası ticareti kendi inanç ve ihtiyaçları doğrultusunda tanzim ettikleri için ticaretten pay almak zorundaki Devlet-i Âliyye için bu düzene uyumdan başka çare kalmamıştır. Devlet nazarında Müslümanların ticarete teşvik edilmesi kadar, onları himaye edecek kanun ve mahkemeler aracılığıyla, ihtiyaç duydukları alt yapıyı hazırlamak önemli ve öncelikli bir meseleye dönüşmüştür. Devlet, kapitalizme kapalı, hatta ona karşı olan klasik iktisadi tutumundan vazgeçerek, kapitalist ilkelerle tanzim edilmiş Batılı ticari düzen içinde yer edinme zorunluluğunu böylece ilan etmiştir. Layiha, Ticaret Kanunu'nun ekonomik geri kalmışlığa karşı sistematik bir karşı duruş aracı olduğunu ortaya koyuyor.⁹⁵ Kanunname ve ticari davaların görüldüğü Ticarethane bu amaç için tasarlanmıştır, fakat hâlâ pek çok noksan ve ıslahı gereken kısımları vardır. Zeyil ve devamında peyderpey yapılacak düzenlemeler aracılığıyla, bu eksiklikler giderilecek, ıslahı gereken kısımlar güncellenecektir.⁹⁶ Görüldüğü gibi Zeyil, on yıl önceki motivasyonla ve neredeyse aynı gerekçelerle, yürürlük prosedüründeki ulemanın da desteğini alarak, meşruyet zeminine taşınmıştır. Meclis-i Tanzimattan sonra taslak metin, Encümen-i Mahsus-i Meşveret denilen üst kurulda, yeniden müzakere edilmiştir.⁹⁷ Encümen, Zeyl'i maslahat açısından uygun bulmuş, hiçbir değişiklik yapmadan onaylamıştır. Zeyil, 7 Şaban 1276/29 Şubat 1860'ta alınan iradenin ardından yürürlüğe girmiştir.⁹⁸

95 BOA, İ. MMS 18/780_1 (18 Recep 1276)

96 “...zikrolunan meclisler ve kanunnamenin pek çok noksan ve ıslaha şayan yerleri olduğu tecarüb-i vakia ile tebeyyün eylemiş ve refte refte temim ve tenkihleri mertebe-i vücûba varmış olduğundan...”, BOA, İ. MMS 18/780_1 (18 Recep 1276)

97 Encümen-i Mahsus kararıyla irade talebini içeren arz tezkiresi oldukça kısadır. Encümen-i Meşveret'in karar alma mekanizması Meclis-i Umumi ile aynıdır. Karar usulü açısından şeyhülislamın zeyil için müspet ya da menfi oy kullanması mümkündür. Karar sürecinde ortaya çıkan görüş ihtilafları tezkirelerde genellikle özetlenir ve iradesi talep edilir. Fakat arz tezkiresinde şeyhülislamın destek ya da muhalefetine atf yapılmamasına bakılacak olursa, zeylin yine Meşihat desteği aldığı, en azından meşruyet engeli öne sürülmediği sonucuna varılabilir. Bu tarihte şeyhülislamlık makamında Sâdeddin Efendi bulunmaktadır. Bkz. Mehmet İpşirli, “Sâdeddin Efendi, Mehmed (1798-1866)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/388-389.

98 BOA, İ. MMS 18/780_5.

3. Ticaret Kanunu'nda Faiz ve Güzeşte

Kanunname'nin 54, 55, 133, 141, 144, 155, 149, 250, 296, 305, 309. maddelerinde *güzeşte*, 142. maddede *faiz* kavramıyla ilgili bazı hükümler düzenlenmiştir. Bunun dışında Zeyl'in zarar ve ziyan tazminine dair bölümünde Batılı tazmin ve faiz uygulaması için teorik çerçeve oluşturulmuş, Osmanlı hukukundaki uygulama esasları açıklanmıştır. 99, 100 ve 101. maddelerde *güzeşte*, 99. maddede *güzeşteye* ek olarak *faiz* kavramı kullanılır. Osmanlı ticaret hukukundaki faiz yorumunun merkezinde aşağıdaki madde yer alır:

...Akçe tediyesinden ibaret olan taahhüdât ıcrasının teehhüründen dolayı tazminat-ı lâzimesi olarak yalnız ol meblağın mahiye yüzde birden güzeştesinin ifası hüküm olunacaktır. İşbu faiz hususu dâyin bir güne zarara duçar olduğunu ispata mecbur olmaksızın hüküm ve tesviye kılınacaktır. Ve bir deyn senedinde faiz mukavelesi olmadığı hâlde ol alacağın güzeştesi protesto olunmuş ise protesto tarihinden olunmamış ise istida buyurulduları tarihlerinden hesap olunması lâzım gelecektir...⁹⁹

Ticaret Kanunu, bir malın teslimi, bir hizmetin ifası veya parasal bir meblağın ödenmesi gibi mali amaçlı taahhütlerin zamanında gerçekleştirilmemesi veya ifa edilmemesini tazmini gereken bir mali zarar olarak açıklar. Buna göre vadesi geçen bir ödeme taahhüdünün, aylık yüzde bir oranıyla yansıyacak tazminatını, *güzeşte* adı altında, alacaklı talep ve dava edebilir. Bu esnada alacaklının gecikmeden kaynaklanan herhangi bir zararını ispat yükümlüğü yoktur, fiili zararının boyutu ne olursa olsun, parasal meblağ standart oranlı, *güzeşte*yle tazmin edilir. Alacaklı ile borçlu arasında özel şart ihtiva eden bir *faiz* mukavelesi varsa, yukarıdaki maddeye istinaden geçerlidir, mukavele yoksa *güzeşte* alacaklının borçluya çekeceği protesto tarihinden veya protesto edilmemişse dava dilekçesinden başlatılır. Görüldüğü gibi Zeyil, *güzeşte*yi nakdi borçlarda ödemenin gecikmesinden kaynaklanan mahrumiyet ve zararın meşru tazminat formu olarak açıklıyor. Zaten bu açıklamanın ticari muamelelerdeki uygulama örnekleri, Kanunname'nin *güzeşte* hükümleriyle, Zeyil'den yaklaşık on yıl önce, yürürlüğe girmişti. Fakat alacaklı ile borçlu arasındaki *faiz* mukaveleleri Kanunname'nin araçsallaştırdığı itibar ilkesinin doğal bir uzantısı olarak meşruiyet kazanmıştır. İtibar ilkesi, faizi sermayenin ödünç kullanımından dolayı sermaye sahibine ödenen meşru menfaat ücreti olarak tanımlar. Kısaca *faiz* ve *güzeşte* kavramları, önceki yüzyıllardaki kullanımlarından farklılaşarak, Osmanlı Ticaret Kanunu'nun kendi konsepti içinde yeniden tanımlandığı, iki temel kavrama dönüşmüştür. Bu açıdan Kanunname ve zeyli faizin Osmanlı hukukunda müesses hâle geliş sürecini başlatan, önemli bir kırılma noktasıdır.¹⁰⁰

Zeylin *faiz* ve *güzeşte*ye teorik zemin oluşturan son bölümü hakkında esbab-ı mucibe layihası, diğer bölümler için detaylı açıklama yapmasına rağmen, oldukça kısa ve net bir gerekçe öne sürmekle yetinir:

99 Bkz. Md. 99, "Zeyl-i Kanun-i Ticaret", *Düstur*; 1/1, 445-465.

100 Hilmi, *Teşrih-i Kanun-i Ticaret*, 3/475-477; Mehmed Celaleddin, *Hukuk-i Ticaret Dersleri*, (Dersaadet: Sabah Matbaası, 1329), I, 41-44.

...faşl-ı sabık ve saminin mevadd-ı münderice ve ahkâm-ı mukarresesi protesto ve tazminat hususlarında cari ve meri olan muamelat ve kavaid-i umumiyyeye tabikan kaleme alınmış ve hülasa-i mealleri ehl-i ırz tüccarın muhafaza-i hukuk ve sarıhası emrinde bir takım takayyüdat-ı naftiadan ibaret görünmüş olduğundan başka bir reyî götürür yerleri bulunamamıştır...¹⁰¹

Protesto ve tazminat gibi usuli prosedürler zeylin yürürlüğünden önce ticaret hukuku uygulamasına girmiştir. Zeyil bu prosedürler için umumi kaideler hâlinde hukuki bir çerçeveye çizer. Zeyl'in son bölümü söz konusu prosedüre *ehl-i ırz* tüccarın haklarını korumayı amaçlayan bazı sınırlamalar getirir. Yani Zeyil, faiz ve güzeşteyi tüccarlar arasında ilk kez meşrulaştırmış değildir, piyasada ticari bir teamüle dönüşmüş durumdaki tazminat prosedürünü, özel hukuki şartlar getirerek kontrol altına almıştır. Meclis-i Tanzimat, Zeyl'e bu yüzden bir meşruiyet engeli öne sürmemiştir.¹⁰²

Sonuç

Tanzimat meclislerinde görev alan üst düzey ulema, pek çok reformda olduğu gibi, Ticaret Kanunu'nun yürürlük sürecine destek vermiştir. Ticaret Kanunu'nun yürürlük prosedüründeki ulema desteği dikkate alındığında, Tanzimat'a dair literatürde baskın kabul gören ulemanın reform karşıtlığı meselesinin ciddiyetle üzerinde durulması gerektiği anlaşılmaktadır. Ulema muhalefeti olgusunu, Tanzimat reformlarını Batılılaşma idealiyle özdeşleştiren ve reformları bütünüyle olumlayan ideolojik tutum çevreler. Fakat devletin içinde bulunduğu askerî, siyasi ve ekonomik koşulların gidişatından haberdar olan, hatta karar sürecinde etkin olan ulemanın bütünüyle reformlara muhalif boyutta kalması, gerçekçi değildir. Muhalefet olgusunu taşradaki sivil ulemaya hasreden görüşlere dahi ihtiyatla yaklaşılmalı, Bâb-ı Âli ile iletişimleri ve reformlar üzerindeki etkinlikleri üzerine müstakil çalışmalar yapılmalıdır. Ahmed Cevdet, Şeyhülislam Arif Hikmet ve Sâdeddin Efendi gibi tanınmış ulema, yürürlük prosedüründeki meclislerin merkezinde yer almalarına rağmen, Ticaret Kanunu aleyhine tavır almadılar. Kanunname'nin faiz ve güzeşte gibi şer'î ahkâma uyumsuz hükümlerine rağmen, fıkıhtaki zaruret ve menfaat kavramlarını kullanarak meşruiyet paradigmasının oluşumuna katkı vermeyi tercih ettiler.

Ticaret Kanunu'ndan itibaren faiz ve güzeşte kavramları geleneksel manalarından uzaklaştı, Batılı ticaret modelinin yeniden tanımlandığı ticari enstrümana dönüştü. Kanunname'nin yasalaştırma prosedürünü tetikleyen ekonomik koşulları dikkate aldığımızda bu gelişme, şartıcı değildir. Klasik Osmanlı hukukunda borç üzerinden gelir elde etmeye -riba yasağının sonucu olarak- set çekildiği ve muamele-i şer'iyyesiz ribh taleplerinin daima gayrimeşru kabul edildiği hatırlandığında, Ticaret Kanunu'nun -muamele-i şer'iyyesiz- faizi nasıl ve hangi kıstaslarla ticari enstrümana dönüştürdüğü ve hukuki düzenlemelerin muhatabı olarak toplum zihninde meşruiyet kaygısı yaratıp yaratmadığı daha da önem kazanmaktadır. Ecnabilerle sıklıkla ticari iş ilişkisi kuran Müslüman ve gayrimüslim tacirler, Ticaret Kanunu'nda hukuken

101 BOA, İ. MMS 18/780_1 (18 Receb 1276)

102 İ. MMS 18/780_1 (18 Receb 1276)

meşru hâle gelen dolaysız ve sabit getirili tazminat formunu, ticaret mahkemelerinde talep ve dava edebilecekler veya zamanında ifa etmedikleri akitlerden dolayı muhataplarına ek ödeme yapacaklardır. Faiz mukavelesi, yine tazminat formunu açıklayan madde metninde, meşruiyet kategorisine dâhil edilmiştir. Şer’i ahkâma tamamen uyumsuz olduğu bilinen faize rağmen, Ticaret Kanunu’nun yasalaşma prosedürüne ait hiçbir belgede meşruiyet tartışmasına girilmemesi, dikkat çekicidir. Ticaret Kanunu, ekonomik olarak var olma ya da yok olma arasında, bilinçli ve iradi bir tercih olarak karşımızda durmaktadır. Yine de bu iradenin tam rıza ile ortaya çıktığı iddia edilemez, çünkü döneme şahit belgeler, bu tercihi daima *zaruret* kavramıyla temellendirmiştir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynakça/References

Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi

BOA, A. DVN. MHM 5/36

BOA, A.MKT.MHM 28/18

BOA, A. MKT 121/35

BOA, A. MKT 124/61

BOA, A.MKT 127/38

BOA, A. MKT 112/83

BOA, C. DH 136/6781

BOA, C.İKTS 36/1781

BOA, HAT 1440/59175

BOA, HAT 1500/7

BOA, HAT 1620/4

BOA, HAT 1620/15

BOA, HAT 1620/71

BOA, HR. SYS 1338/21

BOA, HR. TO 198/27

BOA, İ. DH 34/1615

BOA, İ. DH 5_197

BOA, İ. DH 166/8744

BOA, İ. DH 169/8902

BOA, İ. DH 173/9220

BOA, İ. DUIT 192/2

BOA, I. DUIT 192/3

BOA, İ. MMS 18/780

BOA, İ.MMS 23/609

BOA, İ. MSM 23/597

BOA, İ. MSM 23/600

BOA, İ.MSM 23/601

BOA, İ. MSM 23/609

The National Archives, Kew-Foreign Office

FO 78/432

FO 78/433

“Gülhane’de kıraat olunan Hatt-ı Hümayunun Suretidir” (26 Şaban 1255). *Düstur*. Matbaa-i Amire, 1289, 1/4-7.

“Zeyl-i Kanun-i Ticaret”. *Düstur*. Matbaa-i Amire, 1289, 1/445-465.

Takvim-i Vekayi , No: 195 (1256).

Külliyat-ı Kavanin, Hrz. Sarkis Karakoç, Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi, Ankara

“Emval-i Eytamın Muhafaza ve Muhasebatına Dair Ferman-ı Âli”, *Külliyat-ı Kavanin*, 4114.

“Hayriye Tüccarının İmtiyazatına Dair Tecdit Edilen Berat-ı Âli”, *Külliyat-ı Kavanin*, 4788.

“Mecâlis-i Meşveret’te Müzakeratın Suver-i İcraiyesi Hakkında Talimat” (5 Zilkade 1266), *Külliyat-ı Kavanin*, 2529.

“Meclis-i Valay-ı Ahkâm-ı Adliyyede Müzakeratın Suver-i İcrası Hakkında Nizamname” (2 Şevval 1266), *Külliyat-ı Kavanin*, 4770

“Meclis-i Ahkâm-ı Adliyye Ve Dar-ı Şuray-ı Bâb-ı Âli Namlarıyla İki Meclisin Teşkili Hakkında İrade-i Seniyyeyi Mutazammın Tebliğ-i Resmî”, *Külliyat-ı Kavanin*, 4144.

“Meclis-i Ahkâm-ı Adliyenin Aza Ve Reisi Sıfatıyla Hazır Bulunacak Zevat Hakkında İrade-i Seniyyeyi Mutazammın Tebliğ-i Resmî”, *Külliyat-ı Kavanin*, 4212.

Akyıldız, Ali. *Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkez Teşkilâtında Reform*. İstanbul: Eren, 1993.

Abu Manneh, Butrus. “Gülhane Hatt-ı Hümayununun İslâmî Kaynakları”. çev. Şaban Bıyıklı. *Dergâh* 7/73 (1996), 16-18, 7/74 (1996), 19-21, 7/75 (1996), 17-18.

Ahmed Cevdet Paşa. *Tezâkir* I-IV. Hrz. Cavit Baysun. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1991.

Ahmed Cevdet Paşa. *Ma'rûzât*. Hrz. Yusuf Halaçoğlu. İstanbul: Çağrı Yayınevi, 1980.

Anık, Mehmet. “Türkiye’de Sekülerizm Tartışmalarında İki Eksen: Şerif Mardin ve İsmail Kara”. *Umran Dergisi* 225 (Mayıs 2013), 14-31.

Arikan, Zeki. “Ubicini, Jean-Henri Abdolonyme”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/32-33. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Aydın, Mahir. “Şeyhülislâm Ahmed Ârif Hikmet Beyefendi”. *Belleten* 54/209 (Nisan 1990), 245-260.

Bozkurt, Gülnihal, *Batı Hukukunun Türkiyede Benimsenmesi (1839-1939)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1996.

Celaledin, Mehmed. *Hukuk-i Ticaret Dersleri*. Dersaadet: Sabah Matbaası, 1329.

Cemaleddin, Halil ve Asadur Hırand. *Ecâ nibin Memalik-i Osmaniye’de Haiz Oldukları İmtiyazat-ı Adliye*.

- Dersaadet: Hukuk Matbaası, 1331.
- Cihan, Ahmet. *Reform Çağında Osmanlı İlimiye Sınıfı*. İstanbul: Birey, 2004.
- Ekrem B. Ekinci. *Tanzimat ve Sonrası Osmanlı Mahkemeleri*. Yy.: Arı Yayınları, t.y.
- Engelhardt. *Tanzimat ve Türkiye*. Çev. Ali Reşad, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999.
- Ergin, Osman Nuri. *Mecelle-i Umur-i Belediye*. İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1922/1338.
- Faraşerli, Mehdi. *İmtiyazat-ı Ecnebiyyenin Tatbikat-ı Hazırası*. Samsun: Matbaa-i Cemil, 1325.
- Genç, Mehmet. *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi*. İstanbul: Ötüken, 2014.
- Heyd, Uriel. "III. Selim ve II. Mahmud Dönemlerinde Batılılaşma ve Osmanlı Uleması". çev. Sami Erdem, *Türk Hukuk ve Kültür Tarihi Üzerine -Makaleler-*, drl. Ferhat Koca, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002, 99-136.
- Hilmi, Nezaret. *Teşrih-i Kanun-i Ticaret*. İstanbul: Karabet ve Kasbar Matbaası, 1303.
- İpşirli, Mehmet. "Sâdeddin Efendi, Mehmed (1798-1866)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/388-389. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Kara, Emine. *Şeyhülislamlık'tan Diyanet'e Değişen Dini Bilgi, Otorite Ve Meşruiyet Anlayışı Bağlamında Sivil Diyanet Tartışmaları*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Kaymakçı, Said Salih. *The Sultan's Entrepreneurs, The Entrepreneurs' Sultan: Beratlı Avrupa Tüccarı And Institutional Change In The Nineteenth Century Ottoman Empire (1835-1868)*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, 2013.
- Keleş, Erdoğan. "Hayriye Tüccarı Elhac Mehmed Ağa'nın Terekesi" *Belgeler*. Ocak 2011, 32/36, 67-104.
- Kılıç, Muhammed Tayyib. *İslam Hukukunda Kanunlaştırma Olgusu*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.
- Koca, Ferhat. "Uriel Heyd'in Hayatı ve Türk Hukuk ve Kültür Tarihi Üzerine Görüşleri". *Türk Hukuk ve Kültür Tarihi Üzerine -Makaleler-*. drl. Ferhat Koca. Anlara: Ankara Okulu Yayınları, 2002, 11-44.
- Kütükoğlu, Mübahat S.. "Hayriye Tüccarı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17/64-65. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Lewis, Bernard. *Modern Türkiye'nin Doğuşu*. çev. Metin Kıratlı. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1993.
- Mardin, Şerif. *Türk Modernleşmesi Makaleler 4*. drl. Mümtaz'er Türköne ve Tuncay Önder İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- Okumuş, Ejder. *Türkiye'nin Laikleşme Serüveninde Tanzimat*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- Oral, Özgür. "Bernard Lewis ve Oryantalist Gelenek", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 1/2 (2003) 601-619.
- Özdemir, Gürbüz. *Tanzimat Döneminde Muhalefet Düşüncesi ve Yeni Osmanlılar*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000.
- Palmer, Alan. *Son Üçyüz Yıl Osmanlı İmparatorluğu*. çev. Belkıs Çorakçı Dişbudak. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2003.
- Seyitdanlıoğlu, Mehmet. *Tanzimat Devrinde Meclis-i Vâlâ (1838-1868)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1999.
- Şenel, Şennur. *Osmanlılarda Ticaret Ve Hayriye Tüccarı*. Ankara: Ankara Ticaret Odası, 1995.

Temperley, Harold. *England and the Near East The Crimea*. London: Longmans, 1936.

Ubicini, M.A. *Türkiye 1850*. çev. Cemal Karaağaçlı. y.y: Tercüman Yayınları, t.y.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1984.

Velidedeoğlu, Hıfzı Veldet. “Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat”. *Tanzimat I (yüzüncü yıl dönümü münasebetiyle)*. Ankara: Maarif Vekaleti, 1940, 139-209.

Yakut, Esra. *Şeyhülislamlık Yenileşme Döneminde Devlet ve Din*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2014.

Yurdakul, İlhami. *Osmanlı ilmiye Merkez Teşkilatı'nda Reform (1826-1876)*. İstanbul: İletişim, 2008.

Klasik Fıkıh Usûlü Eserlerinde Mebâdî Konularının Gelişimi*

The Development of Mabâdî Subjects in the Classical Books on Uşûl al-Fıkh

Yakup Dalmızrak^{1,2} 



* Bu makale "Fıkıh Usûlünde Mukaddime Geleneği: Molla Gürânî'nin ed-Dürrer Mukaddimesi Ekseninde Fıkıh Usûlü Mukaddimelerinde Usûl Tartışmaları" adlı yüksek lisans teziminin "Fıkıh Usûlünün Mebâdî" bölümü esas alınarak hazırlanmıştır.

¹(Arş. Gör.), Hakkari Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hakkari, Türkiye
²(Doktora Öğrencisi), İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Hukuku Anabilim Dalı

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Yakup Dalmızrak (Arş. Gör.),
Hakkari Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hakkari,
Türkiye
E-posta: ydalmızrak1683@gmail.com
ORCID: 0000-0001-9672-8431

Başvuru/Submitted: 25.10.2022

Revizyon Talebi/Revision Requested:
16.01.2022

Son Revizyon/Last Revision Received:
26.01.2022

Kabul/Accepted: 30.01.2023

Atf/Citation: Dalmızrak, Yakup. Klasik Fıkıh Usûlü Eserlerinde Mebâdî Konularının Gelişimi. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 13/1, (Mart 2023): 142-173.
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2023.1193988>

ÖZ

Fıkıh usûlü akli ve nakli ilimlerden ilkeler edinmiştir. İlke edindiği ilimler arasında kelâm, Arap dili, fıkıh ve mantık ilimleri başta gelmektedir. Usûlün dayandığı ilimlerin neler olduğunu ifade etmek üzere ilk defa İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) tarafından "fıkıh usûlünün maddi temellerini oluşturan ilimler" anlamında *mevâdd* kavramı kullanılmıştır. Bu kavram sonraki asırlarda yerini aslında bir mantık terimi olan *mebâdî* kavramına bırakmıştır. Usûl eserlerinde kelâmî kavramlara yer verenler aynı zamanda kelâmcı usûlcülerdir. Bu kavramları usûl kitaplarına taşımak, usûlü kelâm ilminin bir fer'i olarak kabul etme düşüncesinden neşet etmektedir. Fakih usûlcüler ise kelâm meselelerini usûl eserlerine taşıma konusunda mesafeli durmakla beraber yeri geldiğinde konu hakkındaki düşüncelerini ifade etmekten geri durmamışlardır. Özellikle *hüsün-kubuh* gibi akıl-şeriat ilişkisini ifade eden konulara hemen hemen bütün eserlerde yer verildiği görülmektedir. Nihayet fakih usûlcülerden Âlâeddin es-Semerkandî (ö. 539/1144), usûlde kelâmî meselelere yer vermeyi bir zorunluluk olarak telakki etmiş ve fukahâ yazım geleneğinde bir dönüşüm başlatmayı amaçlamıştır. Bu makale, mütekelimün, fukahâ ve memzûc yazım geleneğine sahip temsil kabiliyeti yüksek bazı eserleri merkeze alarak *mebâdî* konularının seyrini incelemeyi hedeflemektedir. Kelâmcı müelliflerin yer verdiği kavram ve meselelerin neler olduğu, fakih usûlcülerin işlediği kelâmî konuları hangi bağlamda ele aldıkları ve son olarak iki geleneği birleştirmeyi hedefleyen memzûc yöntemle kaleme alınmış eserlerin tercihlerini mukayeseli olarak saptamak bu araştırmanın temel konusu olmaktadır. Kelâm ilminin yanı sıra diğer ilimlerle alakalı *mebâdî* hakkındaki usûlcülerin tercihlerine de yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Usûl-i Fıkıh, Mebâdî, Mütekelimün, Fukahâ, Memzûc

ABSTRACT

The methodology of Islamic law (*uşûl al-fıkh*) procures the principles from the rational and revealed sciences. Kalâm, the Arabic language, fıkh, and logic are among the sciences whose principles Islamic jurisprudence has adopted. The concept of *mawâdd* was first used by İmâm al-Ĥaramayn al-Juwaynî (d. 478/1085) to mean the sciences that establish the fundamentals

of *uşûl al-fiqh* and to express the sciences from which the methodology drew. In the following centuries, this concept was replaced by the concept of *mabâdî* [rudiments], which is a term from logic. Those who include theological concepts in their works on Islamic Jurisprudence are also theologians (*mutakallimûn*). Transferring these concepts into books on methodology had arisen from the idea of accepting methodology as a branch of theology. The jurists, on the other hand, kept their distance from transferring the issues of *kalâm* to works on methodology but did not hesitate to express their thoughts on the subject when appropriate. The subjects expressing the relationship between reason and text, such as *husun* and *qubuh* [good and evil], are seen to be included in almost all works. After some time, one of the scholars, 'Ala' ad-Dîn Al-Samarqandî (d. 539/1144), felt the need to include theological issues in the works on jurisprudence and aimed to initiate a transformation in the tradition of writing for the *fuqahâ'* [Islamic jurists]. This article aims to examine the course of *mabâdî* issues by focusing on some works with high representational ability regarding the traditions of *mutakallimûn*, *fuqahâ'*, and *mamzûj* [mixed] writing. The main subject of this research is to examine the concepts and issues theologian authors included, to examine the context in which the jurists dealt with the theological issues, and finally to determine the preferences of the works written using the *mamzûj* method, which aims to combine the two traditions. In addition to the science of *kalâm*, this study also includes scholars' preferences regarding *mabâdî* in relation to the other sciences..

Keywords: Uşûl al-Fiqh, Mabâdî, Mutakallimûn, Fuqahâ', Mamzûj

EXTENDED ABSTRACT

Islamic jurisprudence (*uşûl al-fiqh*) procured its principles from the rational (*aqlî*) and revealed (*naqlî*) sciences. The sciences of *kalâm*, the Arabic language, *fiqh*, and logic are among the leading ones from which Islamic jurisprudence adopted its principles. Some time had passed before these principles took on a systematic form in *uşûl al-fiqh* works. Although the subject of *mabâdî* had not become prominent in methodology works until the second half of the 4th century AH/10th century CE, some works can be seen to have established a connection between *uşûl al-fiqh* and sciences such as theology and *fiqh*, with works such as Abû Bakr al-Khaffâf's (fl. Early 4th/11th century) *al-Aqsâm wa-l-khişâl* and Abû Bakr al-Bâqillânî's (d. 403/1013) *at-Taqrîb wa-l-irshâd* being examples of these. In the next century, however, Imâm al-Haramayn al-Juwaynî (d. 478/1085) gathered the topics discussed in those works under the concept of *mawâdd*, which he used to mean the sciences that form the material foundations of *uşûl al-fiqh*. He was the first to mention *kalâm*, the Arabic language, and the rules of *fiqh* within the scope of this concept he used. Juwaynî emphasized that, before starting a science, importance is had in knowing from what kind of sources this science benefits. The fact that *uşûl al-fiqh* benefits the science of *kalâm* is because *kalâm* is seen as a source of legitimacy for all Islamic sciences. At the same time, the correctness of *al-dalîl al-shar'î* [proofs of the Sharī'a], which is what this method deals with, can be shown by proving divinity and prophecy, which are subjects of the science of *kalâm*.

The Arabic language, on the other hand, has vital importance in understanding verses and hadiths as *naşş* [a known, clear legal injunction], as Arabic is the original language of the Qur'an and hadiths, which are the main sources of *uşûl al-fiqh*. Among the language methods for proofs are subjects such as the truth and metaphor of a word, openness and ambiguity, and the signification of a word to its meaning. *Uşûl al-fiqh* also benefits from *furû'* *fiqh*. This is

because the Islamic jurist needs the imagination of judgements and examples when proving and disproving judgements. With al-Ghazālī, the science of logic was also included among these source sciences. He included an introduction to logic in his renowned work, *al-Mustaṣfā*. Al-Ghazālī's main concern was that no one would trust the knowledge of those who did not know logic. This attitude of his was highly respected among scholars. In the next centuries, the concept of *mawādd* [matters] was replaced by the concept of *mabādī* [rudiments], which is a logical term. The concept of *mabādī* was defined by Sayf al-Dīn al-Āmidī (d. 631/1233) as the concepts (*taṣawwurāt*) and the assertions (*taṣdiqāt*) that are assumed to be true, upon which the issues of a science depend, and whose reality has not been proven in that science.

Transferring these concepts into books on methodology had arisen from the idea of accepting methodology as a branch of theology. However, *mutakallimūn* scholars also were found who did not view *uṣūl al-fiqh* as an accessory of theology (*kalām*) and thus opposed it, with Mu'tazilah scholar Abū Husayn al-Basrī (d. 436/1044) and Ḥanbalī scholar Abū al-Wafā Ibn 'Aqīl (d. 513/1119) being at the head of this group. On the other hand, fiqh scholars kept a distance from carrying the issues of *kalām* to their works but did not hesitate to express their opinions on the subject when appropriate. The subjects expressing the relationship between reason and text, such as *ḥusun* and *qubuh* [good and evil], are seen to be included in almost all works. However, they obviously did not have the same concerns as the *mutakallimūn* scholars. On the other hand, one of the jurists, 'Ala' al-Dīn Al-Samarqandī (d. 539/1144), felt the need to include theological issues in the methodology and aimed to initiate a transformation in the tradition of jurist writing. His attitude can be said to have been received relatively favorably among the later Ḥanafī scholars. This attitude became apparent, especially with Ḥanafī scholars such as Muẓaffar al-Dīn Ibn al-Sā'ātī (d. 694/1295), Mullā Fanārī (d. 834/1431), and Ibn al-Humām (d. 861/1457), who wrote works using the *mamzūj* [comparative] method. Sayf al-Dīn al-Āmidī's classification of the *mabādī* in his introduction on *kalām*, language and fiqh also influenced the systematics of the works of the three Ḥanafī authors mentioned above. The difference these works have from Āmidī's was that they frequently use examples of *furū'* [elaborations], which is a feature of the *fuqahā'* [Islamic jurists'] method. While Mullā Fanārī examined concepts related to logic under the title he called *kalāmī mabādī* [essentials of *kalām*], Ibn al-Humām criticized this attitude and argued the *mabādī* that *uṣūl* takes from *kalām* to be limited to issues such as *ḥusun* and *qubuh* in relation to the judge (*qadi*). This article aims to examine the course of *mabādī* issues by focusing on some works with high representational ability regarding the traditions of *mutakallimūn*, *fuqahā'*, and *mamzūj* [mixed] writing. The main subject of this research is to examine the concepts and issues theologian authors included, to examine the context in which the jurists dealt with the theological issues, and finally to determine the preferences of the works written using the *mamzūj* method, which aims to combine the two traditions. In addition to the science of *kalām*, this study also includes scholars' preferences regarding *mabādī* in relation to the other sciences.

Giriş

Fıkıh usûlünün diğer ilimlerden ilke edinmesini ifade etmek için literatürde *mebâdî* ve *mevâdd* kavramları kullanılmaktadır. Mebâdî kavramı Aristoteles (MÖ. 384-322), Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sinâ (ö. 428/1037) felsefesinde burhânî ilimlerin ilkelerini ifade edecek şekilde karşımıza çıkmaktadır.¹ Fıkıh usûlünde ise h. VII. yy'dan itibaren ıstılah anlamını kazanmıştır. Mebâdî, kavram olarak fıkıh usûlünde “bir ilimde o ilmin meselelerinin kendisine dayandığı, söz konusu ilimde ispatlanmayan ve doğru olduğu varsayılan tasavvur ve tasdikler”² şeklinde tanımlanmıştır. Mevâdd kavramı ise mebâdî kavramı henüz ıstılah anlamını kazanmadan önce İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) tarafından aynı anlamı ifade edecek mahiyette kullanılmıştır.³

Fıkıh usûlü alanında kaleme alınan eserlerde benimsenen yazım tarzına göre temelde *mütekellimûn yöntemi* ve *fukaha yöntemi* şeklinde bir ayırım yapılmıştır.⁴ Bu ayırım yapılırken fukaha yazım geleneğine sahip müelliflerin fikhî yönlerine, fûrû meseleleri usûlde çokça kullanmalarına ve bu konuda bilgi sahibi olduklarına vurgu yapılırken mütekellimûn yazım geleneğine sahip müelliflerin ise usûl eserlerinde kelâmî konulara yer verdiklerine ve kelâm ilmiyle çok haşır neşir olduklarına dikkat çekilmektedir. Bununla beraber bu vurgu ve işaretten fakih müelliflerin kelâmî meselelerle, kelâmcı müelliflerin ise fûrû fıkıhla ilgilenmedikleri anlamı çıkarılmamalıdır.⁵ Bazı araştırmacılar bu iki gelenek arasındaki temel farkı belirlerken her iki geleneğe bağlı müelliflerin izledikleri yöntemlerin ve amaçladıkları hedeflerin farklılığına dikkat çekmektedirler. Buna göre fukaha geleneğini benimseyen müellifler mezhep görüşlerine bağlı kalarak ona uygun bir usûl telifinde bulunma kaygısı taşırken mütekellimûn geleneğini izleyen usûlcüler ise savundukları görüşlerin tabii oldukları mezhebe uygun olup olmaması noktasında bir kaygı taşımaz.⁶ Bu konudaki tartışmaların farklı boyutları olmakla beraber bu çalışmadaki esas amacımız iki geleneğin tanımını yapmaktan ziyade erken dönemde yazılan eserlerde işlenen mebâdî konuları çerçevesinde bir tasvir yapmak olduğu için bu kadarıyla yetiniyoruz.

Modern dönemde araştırma konumuzu da ilgilendiren bazı çalışmalar bulunmaktadır. A. Cüneyt Köksal tarafından kaleme alınan *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*⁷ adlı kitabı bu

1 Ebû Nasr Muhammed Fârâbî, *el-Mantık inde'l-Fârâbî*, thk. Refik el-Acem (Beyrut: Darü'l-maşrik, 1986), 4/61. Ebû Ali el-Hüseyn b. Abdillâh b. Ali İbn Sinâ, *Dânişnâme-i Alâi*, çev. Murat Demirkol (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 114.

2 Ebü'l-Hasen Seyfeddin 'Alî el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. 'Abdürrezzâk Afifi (Suudi Arabistan: Dârü's-sami'î, 2003), 1/22.

3 İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, thk. Salâh b. Muhammed b. 'Aveyde (Beyrut: Dârü'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1997), 2/12.

4 Davut İltaş, “Fıkıh Usûlü Yazımında ‘Kelâmcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi’ Ayrırmaşmasının Mahiyeti Üzerine”, *Bilimname* 2009/2 (2009), 65.

5 Adem Yığın, “Fukahâ Metodunun Genel Yapısı Üzerine”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/1 (2003), 69.

6 İltaş, “Fıkıh Usûlü Yazımında ‘Kelâmcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi’ Ayrırmaşmasının Mahiyeti Üzerine”, 74. Fukaha ve mütekellimûn şeklinde yapılan ayırımın mezhep taassubu argümanı üzerinden yapıldığı hakkındaki iddianın değerlendirme ve eleştirisi için bk. Murteza Bedir, “Kelâmcı ve Fıkıhçı Usul Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 29 (2013), 83-87.

7 A. Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2008).

çalışmaların başında gelmektedir. Köksal, zikri geçen çalışmasının ilk bölümünde özelde fıkıh usûlünün genelde diğer ilimlerin, mukaddime, mevzu, mebâdî, mesâil, işlev gibi mahiyet ve gayelerinin belirlenmesinde önemli olan temel kavramları ele almaktadır. İkinci bölümde ise bu kavramların fıkıh usûlünde kazandıkları anlam ve tasavvurları çerçevesinde usûlün mahiyet ve gayesinin saptanması ve söz konusu kavramların usûle tatbik edilmesi tartışılmaktadır.

Araştırmamızı ilgilendiren diğer bir çalışma ise Murat Şimşek'e aittir. *Mevzû-Mebâdî-Mesâil-Gâye Bağlamında Fıkıh ve Usûlü*⁸ adını verdiği çalışmasında fıkıh usûlünün genellikle mukaddimelerde işlenen, başlıkta adı geçen kavramların tanımlarını incelemiş ve bu kavramların usûl ile ilişkisini klasik eserlerden nakillerle sunmaya çalışmıştır. Vardığı sonuçlara bakıldığında makalede yazar daha çok usûl ve fûrû-i fikhin işlevi, usûlün anlam ve yorumlamadaki temellendirme görevi üzerine yoğunlaşmaktadır.

Araştırmamız, söz konusu çalışmalardan farklı olarak kavramların mahiyetini açıklamayı amaç edinmemekte ve dolayısıyla içerik bakımından farklılaşmaktadır. Keza araştırmamız diğerlerinden farklı olarak özellikle erken dönem fıkıh usûlü eserlerindeki mebâdînin gelişim seyrini irdelemeyi hedeflenmektedir. Bu bağlamda mebâdî kavramının ilk olarak kim tarafından ortaya atıldığı, hangi mebâdîyi işlediği, bununla ne amaçladığı ve sonraki eserlerde gelinen noktanın ne olduğu araştırmanın temel sorularını oluşturmaktadır. Bu nedenle usûl kitaplarının özellikle mukaddime bölümleri irdelenecektir. Mebâdînin tespit edilmesi için Şafi'î'nin *er-Risâle*'sinden itibaren usûl kitaplarından temsil kabiliyeti yüksek eserlere müracaat edilecektir.⁹ Ancak usûl tarihinde yazılmış tüm literatürü bir makalede incelemek mümkün olmadığından birinci klasik dönemde (hicri 7.yy'a kadar) kaleme alınan eserler merkeze alınacaktır. Ayrıca h. 7. yy. sonrası ilk örnekleri telif edilen, usûl yazımındaki mütekellimün ve fukaha yazım tarzlarını birleştirmeyi hedefleyen eserlerde mebâdînin gelişimini takip etmek mühim olduğundan memzûc yazım tarzıyla ele alınan belli başlı eserlere de başvurulacaktır.¹⁰

1. Mebâdî ve Mebâdî Yerine Kullanılan Kavramlar

Mebâdî, *mebde* mastarının çoğuludur. Mebde ise bir şeyin evveli anlamındaki el-bud' البدأ mastarından türemiştir. Mebâdî herhangi bir şeyin başlangıcı, bir şeyin kendisinden oluştuğu maddesi, başlama zamanı gibi anlamlarda kullanılmaktadır.¹¹ Bu kavram Aristoteles

8 Murat Şimşek, "Mevzû-Mebâdî-Mesâil-Gâye Bağlamında Fıkıh ve Usûlü", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (01 Ekim 2012), 61-80.

9 Çalışmada kaynak olarak kullanılması düşünülen başlıca mütekellimün usûl eserleri şunlardır: Bâkılânî'nin (ö. 403/1013) *et-Takrîb ve'l-irşâd*'ı, Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin (ö. 436/1044) *el-Mu'temed*'i, Cüveynî'nin *el-Burhân*'ı, Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *el-Mustasfâ*'sı, Ebü'l-Vefâ İbn Akil'in (ö. 513/1119) *el-Vâdh*'ı, Râzî'nin (ö. 606/1210) *el-Mahşul*'u, Âmidî'nin (ö. 631/1233) *el-Ihkâm*'ı; Fakih usûlcülerden ise Cassâs'ın (ö.370/981) *el-Fusûl*'ü, Debûsî'nin (ö. 430/1039) *Takvimü'l-edille*'si, Pezdevî'nin (ö. 482/1089) *Usûl*'ü, Semerkandî'nin (ö. 539/1144) *Mizânü'l-usûl* adlı eseri kullanılacaktır.

10 Memzûc yazım tarzına sahip müelliflerden İbnü's-Sâ'âtî'nin (ö. 694/1295) *Bedi'ü'n-nizâm*'ı, Sadrüşşerîa (ö. 747/1346) *Tenkihü'l-usûl*'ü, Molla Fenârî'nin (ö. 834/1431) *Fusûlü'l-beda'i*'si ve İbnü'l-Hümâm (ö.861/1457) *et-Tahrîr fi'lmi'l-usûl* adlı eseri kullanılacaktır.

11 Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî, *Keşşâfü istulâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm* (Beirut:

tarafından *arkhe* şeklinde kullanılmış ve İslam dünyasındaki tercüme hareketleri sırasında mebde sözcüğüyle tercüme edilmiştir. Daha sonra Latinceye *principle* sözcüğü ile tercüme edilen bu kavram İngilizcede aynı kelimenin yanı sıra *root* sözcüğü ile de ifade edilmektedir. Türkçede ise mebde kavramının karşılığı *ilke* kelimesidir.¹²

Aristoteles, burhanî ilimleri mevzu, mebâdî ve mesâil şeklinde bir ayrıma tabi tutar.¹³ İslam felsefecilerinden Fârâbî, ilimleri ameli (pratik) ve nazari (teorik) olarak iki kısma ayırdıktan sonra nazari ilimlerin genel olarak konu, ilke ve meseleleri kapsadığını söyler.¹⁴ Bu konuda İbn Sinâ'nın da selefini takip ettiği görülmektedir. Nitekim o, benzer şekilde burhanî ilimlerin üç unsurundan bahseder. Bunlar da konu, zati arazlar ve ilkelerdir. Ona göre ilkeler ilmin aslını oluşturur ve o ilmi öğrenmek için ilkelerine inanmak gereklidir.¹⁵ Bu ilkeler dört tanedir: İlki ilmin tasavvurunu oluşturan tanımdır (had/tarif). Diğer üçü ise ilmin tasdiklerine tekabül eder. Bunlar da sırasıyla ilksel öncüller (müteârife), aslî konular (usûl-i mevzûa) ve müsaderelerdir (hipotez).¹⁶ Görüldüğü üzere bu ilkeler kendi içerisinde tasavvurî ve tasdikî olarak iki kısma ayrılır. Bir ilmin tasavvurları o ilmin konusu, cüzleri ve zati arazlarıdır. Bunlara aynı zamanda "ilmin sınırları" diğer bir ifadeyle "ilmin tanımı" da denir.¹⁷ İbn Sina'nın bahsettiği ilk ilke bu kısmı ifade etmektedir. İlmin tasdikleri ise kendinde apaçık olma (mütearife) ve olmama şeklinde iki kısma ayrılmıştır. Kendinde apaçık olan mebâdîye "mütearife/bedihi" denir ve ilim bunlarla meydana gelir. Kendinde apaçık olmanın anlamı herhangi bir delile ihtiyaç duymadan doğru olmalarıdır. Bunlara mutlak mebâdî denir.¹⁸ Bunlar tüm ilimler için ortak olabileceği gibi sadece bazı ilimler için de geçerli olabilir. Söz gelimi "İspat ve nefiy aynı anda doğru ve yanlış olamaz" ilkesi tüm ilimler için geçerlidir. Fakat "Bir bütünün iki eşit parçası alındığında geri kalan iki parça da birbirine eşittir" ilkesi geometri ilminde geçerli mütearife bir ilkedir.¹⁹ Eğer mebâdînin apaçık oluşu kendinden değilse başka bir ilimle irtibatlı olduğu ön kabulü/hüsnüzannı ile doğruluğu başka ilimlerde ispatlanır. Şayet söz konusu ön kabul başka ilmin güvenilirliğine yaslanıyorsa buna "usûl-i mevzua/postüla" denir. Bu anlamda diğer ilmin mesâilî sayılır. Söz gelimi fıkhıdaki "Bu icma ile haramdır" cümlesi fıkhıta geçerli

Mektebetü Lübnân Naşırûn, 1996), 2/1431; Ebû 'Abdullah Bedreddîn ez-Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît fi usûli'l-fikh* (Kahire: Dârü'l-kutubî, 1994), 1/48; Kutub Mustafa Sanû, *Mu'cemu mustalâhati usûli'l-fikh* (Dimeşk: Darü'l-Fikr, 2000), 382.

12 Ömer Odabaş, *İbn Sinâ'da Konu, İlke ve Mesele* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yükek Lisans Tezi, 2020), 10; Sanû, *Mu'cemu mustalâhati usûli'l-fikh*, 382.

13 Hacı Sağlık, "Burhânî Bilimlerin Konu, İlke ve Mesele Ayrımının İbn Sinâ ve Sonrasındaki Bazı Uygulamaları", *İBAD Sosyal Bilimler Dergisi* 5 (2019), 577; Yakup Dalmızrak, *Fıkıh Usûlünde Mukaddime Geleneği: Molla Gürânî'nin ed-Durer Mukaddimesi Ekseninde Fıkıh Usûlü Mukaddimelerinde Usûl Tartışmaları* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yükek Lisans Tezi, 2021), 14.

14 Fârâbî, *el-Mantık inde'l-Fârâbî*, 4/60-61.

15 İbn Sinâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 114-118.

16 İbn Sinâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 118.

17 Ebû's-Senâ'î Mahmûd b. 'Abdurrahman el-İsfahânî, *Beyanü'l-muhtasari şerhi muhtasari İbni'l-Hâcib*, thk. Muhammed Mazhar Bekâ (es-Su'udiyye: Dârü'l-Medenî, ts.), 1/12.

18 İsfahânî, *Beyanü'l-muhtasar*, 3/1/12.

19 Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-funûn* (Bağdat: Mektebetü'l-Musnâ, 1941), 1/9.

bir ilkedir. Ancak icma fikhın konusu olmayıp usûl-i fikhın meselesidir ve icma ile hüküm vermenin geçerliliği usûl-i fikhıta ispatlanmaktadır. Bu yargıyı kullanan fakih, usûl-i fikhın otoritesine dayanmaktadır. Şayet bu ön kabul şüpheye dayanıyorsa buna “müsâderât/hipotez” denir. Müsâderât kabilinden olan ilkeler kişiden kişiye değişebilir. Hatta bazen usûl-i mevzua kabilinden de olabilir.²⁰ Söz gelimi fikhıta kullanılan “Bu istihsan ile haramdır” cümlesi bazı fakihlere göre müsâderât kabilinden olabilirken bazılarına göre usûl-i mevzua kabilindedir. Çünkü bazıları istihsanı geçerli bir delil olarak görmemektedir.²¹ Mebâdî eğer kendinde açık değilse çoğunlukla daha üst, nadiren de olsa kendisinden mertebe olarak daha alt ilimde ispatlanır. Ancak alt ilmin üst ilme ilke sunması devre yol açacağından alt ilimlerden alınan mebâdînin üst ilimde bulunan asıl ya da ilkelere mebni olmama şartına bağlanmaktadır.²²

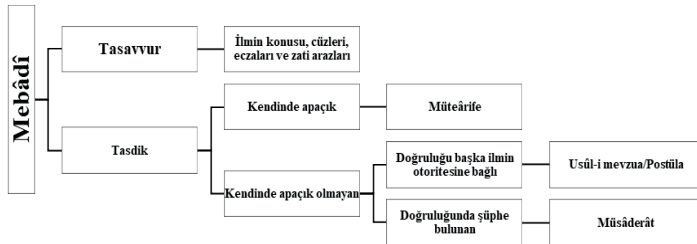
Mebâdî bazen mukaddime anlamında ilimde maksud olan konulara başlamadan önce açıklanan şeyleri ifade etmek için kullanılmıştır. Bu anlamıyla ilmin bir cüzü olarak kabul edilmez.²³ Seyyid Şerif el-Cürçânî (ö. 816/1413), mukaddime kavramının mebâdî kavramından daha kapsamlı olduğunu söyler. Ona göre mukaddime, ilmin konularının kendisine dayanması, kıyas önermesi ve delilin doğruluğuna dayanak olması şeklinde üç farklı anlamda kullanılabilir. Mukaddime konular doğrudan ve dolaylı olarak kendisine dayanırken mebâdîde konular sadece doğrudan kendisine dayanmaktadır.²⁴ Sa’üddîn et-Teftâzânî (ö. 792/1390) de benzer şekilde mukaddime ve mebâdî arasındaki farka işaret etmektedir. O, herhangi bir ilme başlamadan ilmin tanımı, gayesi, konuları ve istimdat ettiği kaynakların incelendiği ilmin kapsamına dâhil olmayan kısmı mukaddime şeklinde ifade ederken ilmin kapsamında yer alan, ilmin konuları, zatî arazları hakkındaki tasavvurlar ile o ilmin zeminini oluşturan tasdikler gibi ilkeleri mebâdî şeklinde değerlendirmektedir.²⁵

Mebâdî kavramı yaygınlaşmadan evvel yerine aynı anlamı ifade eden *mevâdd* kavramının kullanıldığı görülmektedir. Bu kavram ilk defa Cüveynî tarafından kullanılmaktadır.²⁶ Mevâdd

20 Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-zunûn*, 1/9.

21 Şimşek, “Mevzû-Mebâdî-Mesâil-Gâye Bağlamında Fıkıh ve Usûlü”, 64.

22 Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-zunûn*, 1/9; Şimşek, “Mevzû-Mebâdî-Mesâil-Gâye Bağlamında Fıkıh ve Usûlü”, 65; Dalmızrak, *Fıkıh Usûlünde Mukaddime Geleneği*, 14-15.



23 İsfahânî, *Beyanü'l-muhtasar*, 3/1/12; Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, 86.

24 Ebü'l-Hasen 'Alî b. Muhammed b. 'Alî es-Seyyid eş-Şerif el-Cürçânî, *et-Ta'rifât* (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983), 225.

25 Ebü'l-Fazl Adüdüddîn el-İcî, *Şerhu muhtasari'l-Muntehâ me'a hâşiyeti'l-Teftâzânî ve'l-Cürçânî*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Darü'l Kütübü'l-İlmiyye, 2004), 1/44.

26 Cüveynî, *el-Burhân*, 1/7.

bir şeyin maddesini yani o şeyi oluşturan unsurları ifade eder. Bu unsurlar hem taşın ve tahtanın maddesi gibi hissi, hem de ilmin meselelerini oluşturan manevi unsurlar olabilmektedir.²⁷ Cüveynî, fıkıh usûlünün mevâddı arasında kelâm, Arap dili ve fûrû fikhî zikretmektedir.²⁸

Çalışmada mebâdî kavramı tam da Cüveynî'nin bahsettiği fıkıh usûlünün maddi temellerini oluşturan ilimler ve bu ilimlerden aldığı ilkeler anlamı esas alınarak incelenecektir. Söz konusu ilimler kelâm, Arap dili, fıkıh ve daha sonra bunlar arasına dâhil olan mantık ilmidir. Bu çalışmada belirlenen usûl kitaplarında bahsi geçen ilimlerin kavramlarının gelişim seyrinin sunulması hedeflenmektedir.

2. Mütakellimûn Yazım Geleneğinde Mebâdînin Gelişimi

Fıkıh usûlü eserlerinde kelâm ve Arap dili ile alakalı tartışmaların tarihçesi usûl alanında yazılan erken dönem eserlerine kadar uzanmaktadır. Bu alandaki ilk telif kabul edilen Şafî'nin *er-Risâle*'sinde kelâmî konulara yer verilmediği bilinmekteyse²⁹ de yaklaşık bir-iki asır sonra yazılan usûl eserlerinde bu konuların işlendiğini söylemek gerekir. Buna ilişkin ilk işaretleri Ebû Bekir el-Haffâf'ın (ö. 4./10.yy'ın ikinci yarısı)³⁰ *el-Aksâm ve'l-hisâl* adlı eserinde görmek mümkündür. Haffâf, fûrû fikhî ile alakalı yazdığı eserin başında usûl konularını ihtiva eden bir mukaddime sunmaktadır. Bu bölümde helal ve haramın idrak edilmesinde aklın rolü ve bilgi teorisi ile alakalı konuları irdelemektedir. Ona göre şer'ın yanında akıl da helal ve haramı idrak edebileceği gibi akıl şer'i ahkâmı çelişmez.³¹ Modern dönemde yapılan araştırmalar Haffâf'ın cedel, münazara, kelâm kaynaklı bilgi teorisi³², dil kaynaklı hakikat-mecaz bahisleri ve bunlarla bağlantılı olarak vaz' meselelerini³³ usûlde sunan ilk müellif olduğundan bahsetmektedir.

Kelâmî mebdelere eserinde yer veren diğer bir müellif, Eş'ariliğin önemli temsilcilerinden Bâkîllânî'dir (ö. 403/1013).³⁴ O, *et-Takrîb ve'l-irşâd* adlı günümüze tamamı ulaşmayan eserinde daha sonraları mebâdî olarak isimlendirilecek pek çok konuyu işlemektedir. Eserinin başında fikhın tanımını, ilim, ilmin çeşitleri, akıl, tanım, delil ve delil çeşitleri, nazar ve çeşitleri, sadece akıl ve sadece şer' ile bilinen hakikatler, hüsün-kubuh gibi pek çok konuyu işlemektedir.³⁵ Bâkîllânî

27 Mustafa İbrahim vd., *el-Mu'cemü'l-vasût* (Kahire: Mektebetü'ş-şuruki'd-devliye, 2004), 2/858.

28 Cüveynî, *el-Burhân*, 1/7.

29 Bu konudaki farklı değerlendirmeler için bk. George Makdisi, "Şafî'nin Hukuki Teoloji Anlayışı: Usûl-i Fıkıhın Kökenleri ve Önemi", çev. Sami Erdem, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13-15 (1997), 264-294.

30 Yapılan araştırmalar Haffâf'ın 340/951-360/971 yılları arasında vefat ettiği bilgisini vermektedir. Detaylı bilgi için bk. Davut Eşit, "Ebû Bekir el-Haffâf ve Fıkıh Usûlü Düşüncesi", *ULUM* 4/2 (2021), 367.

31 Daha fazla bilgi için bk. Ahmed El Shamsy, "Bridging the Gap: Two Early Texts of Islamic Legal Theory", *Journal of the American Oriental Society* 137/3 (2017), 511.

32 Davut Eşit, *Şafî'î Fıkıh Usûlünün Gelişimi* (Ankara: Ankara Okulu, 2019), 168-169; Eşit, "Ebû Bekir el-Haffâf ve Fıkıh Usûlü Düşüncesi", 371.

33 Shamsy, "Bridging the Gap", 513.

34 Bilginin kısımları bağlamında kelâmî konuların usûl-i fikhî kitaplarına taşınması konusunda bk. Davut Eşit, "Klasik Fıkıh Usûlü Eserlerinde Bilginin Kısımları", *Şarkiyat* 10/1 (30 Nisan 2018), 143-155; Davut Eşit - Muhammed Enes Kala, "Onüçüncü Yüzyıl İslam Hukuk Felsefesinde Bilginin Mahiyeti-Amidî ve Zerkeşi Örneği-" (2013).

35 Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Bâkîllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd (es-sağîr)*, thk. 'Abdülhamîd

kelâmî konuların yanı sıra fıkıh usûlünde önemli rol oynayan Arap dili ile alakalı kavramlar ve bu kavramların açıklanmasına genişçe yer vermekte; hakikat-mecaz, dilde kullanılan isimlerin şer‘i anlam kazanıp kazanmadıkları, harfler ve harflerin cümlede kazandıkları ya da cümleye kattıkları anlamlar, bağlaçlar, çok anlamlı kelimelerin kullanımı, âmm-hâs, âmmın tahsisi ve istisna ile ilgili konuları etraflıca işlemektedir.³⁶ Kanaatimizce Bâkılânî’nin bu meseleleri usûl kitabına aktarmasında amacı şudur: Bu ilimle uğraşan kimsenin itikadı, hükümleri belirlerken dayandığı deliller, delillerin kaynak değeri ve deliller hiyerarşisini belirlemede önemli bir etkidir. Dolayısıyla bu itikad, delillerden çıkarılan hükümlerin meşru olup olmadığını belirlemektedir. Bu nedenle kelâm ve Arap dili ile alakalı konularda diğer mezheplerin fikirlerini çürütmeye çalışarak kendi itikad ve düşüncesini ortaya koymayı hedeflemiştir.³⁷ Bu alanda eser yazan müelliflerin itikadının önemini daha sonra Hanefî usûlcülerden Semerkandî’nin açıkça dile getirmesi zikredilen amacın doğruluğunu desteklemektedir.³⁸ Bir başka ifadeyle Bâkılânî, usûle ilke sunduğu ve meşruiyet zemini olarak gördüğü için kelâmî konulara usûl kitabında yer vermiştir.

Bâkılânî’nin çağdaşı ve Mu‘tezile’nin önemli âlimlerinden el-Kâdî Abdülcabbâr (ö. 415/1025) da aynı şekilde fıkıh usûlü eserinde bilgi konularına yer vermektedir. Onun *Kitâbü’l-umed*’ini şerh eden Ebü’l-Hüseyn el-Basrî’nin (ö. 436/1044) aktardığına göre Kâdî, ilimlerin kısımları, tevlid nazariyesinin ilmi doğurup doğurmayacağı gibi konulara yer vermiştir. Ancak Basrî bunu eleştiri konusu yapmaktadır. Ona göre kelâmıla alakalı konuları usûl kitaplarında işlemek doğru değildir. Çünkü o, kelâm ilmini bilenlerin bu eserlerde işlenecek konulara ihtiyaç duymayacağını, bilmeyenlerin de sadece burada ifade edilen bilgilerle meseleleri anlamayacağını düşünmektedir.³⁹ Basrî, kelâmî konuların fıkıh usûlünde işlenmesini eleştiri konusu yapsa da kitabının farklı birkaç bölümünde hüsün-kubuh konularına değinmektedir.⁴⁰ Basrî’nin kelâm konularını fıkıh usûlünden çıkarmak istemesi, kendi ifadesiyle konuları bilene katkısının olmayacağı ve bilmeyene de fayda sağlamayacağına dair olan inancı sebebiyledir. Bununla beraber *el-Mutemed* adlı eseri kelâmcı-usûlcü geleneğinin en başarılı eserlerinden sayılmış

b. ‘Alî Ebü Zunejd (b.y.: Mu‘essesetü’r-Risâle, 1998), 1/171-178, 193-211, 278.

36 Bâkılânî, *et-Takrîb*, 1/352-387, 409-422, 3/5-11, 126. Bâkılânî bu konuları “bab” adını verdiği başlıklar altında münazara diliyle işlemektedir. Söz gelimi ilim konusuna giriş yaparken “‘İlim nedir?’ diye soran birine şöyle denir:” şeklinde bir soru üzerine konuyu açıklamaya çalışır. Konuyu açıklarken de genellikle önceki görüşleri naklederek eleştirir ve daha sonra kendi tercih ettiği görüşü açıklar. bk. Hafsa Kesgin, “Bâkılânî ve et-Takrîb ve’l-İrşâd es-Sağîr İsimli Usûl Eseri”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 20/1 (2020), 358.

37 O dönemde yapılan bu tarz tartışmalara örnek olarak şer‘î hakikatler bağlamında ayrıntılı bilgi için bk. İmam Rabbani Çelik, “Şâriin Lafzın Mânası Üzerinde Tasarrufu: Mütakellim ve Hanefî Usûl Geleneklerinde Şer‘î Hakikatler Meselesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 38 (01 Aralık 2017), 7-43.

38 Alâeddîn Ebü Bekir es-Semerkandî, *Mizânü’l-usûl fî netâici’l-ukûl*, thk. Muhammed Zekî ‘Abdiberr (Katar: Matâbi‘u’l-Dühâl-Hadîse, 1984), 1/2.

39 Muhammed b. ‘Alî b. Tayyib Ebü’l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu‘temed fî usûli’l-fikh*, thk. Halil Muhyiddin el-Meys (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1403), 1/3.

40 Ayşegül Yılmaz, *Fıkıh usûlünde husûn-kubuh: El-Mu‘temed ve el-Mustasfâ karşılaştırması ışığında* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2012), 54.

ve Eş'ari usûlcüleri bir hayli etkilemiştir.⁴¹ Öyle ki mütekellimün geleneği eserlerinin esasını oluşturan dört temel kaynak arasında sayılmıştır.⁴² Basri'nin kelâm ilmine mesafeli duruşunu usûl ilmini kelâmî ilkelere temellendirmeye karşı ilk tepki olarak gören araştırmacılar da bulunmaktadır.⁴³ Basri'nin aksine çağdaşı Ebû'l-Fadl Abdullah b. Abdân (ö. 433/1041) bilgi teorisinin fıkıh usûlündeki yeri, akıl ve dille ilişkili bahislere *Şerâitü'l-ahkâm* adlı eserinde yer vermektedir. O, ilmin kısımları, çeşitleri, kaynakları, akli hükmün taşınması gereken şartları, akli ve şer'i illetlerin birleştiği ve ayrıştığı yönleri, dilde aktarılan isim ve manaların geçerlilik şartları gibi konuları muhtasar bir şekilde sunmaktadır.⁴⁴

Cüveynî ise öncekilerden farklı olarak fıkıh usûlünün diğer ilimlerden istimdatta bulunduğunu açıkça söylemekte, özellikle kelâmı ilgili konulara kitabının başında bir mukaddime açmaktadır. Söz konusu mukaddimeye şöyle başlamaktadır. "...Bir ilimde paye sahibi olmak isteyen kimse o ilmin maksadını, dayandığı ilimleri, hakikatini ve tanımını iyice kavramalıdır."⁴⁵ Ona göre usûl-i fıkıh kelâm, dil ve fikhî ahkamdan istimdatta bulunmuştur.⁴⁶ Cüveynî kelâmı alem, yaratıcı ve yaratıcı hakkında caiz olan-olmayan hükümleri, nübüvvetin hükümlerini ve şeriatte caiz-mümteni olan şeylerin bilgisine sahip olmayı kastetmektedir. Arap dilinin, lafızlardan doğru anlam çıkarmaya yaradığı ve bu dil bilgisine sahip olmayanın güvende olmayacağını belirtir. Cüveynî, fıkıhın da usûlün delalet ettiği şey olduğunu ve delalet edilen olmadan delilin tasavvur edilmeyeceğini belirtir. Ona göre usûlcü, fūrû fıkhıtan bütünü tasavvur edebilmek için örnek almakla yetinir.⁴⁷ Cüveynî, fıkıh ve usûl kavramlarının tanımlarını verdikten sonra hüsün-kubuh meselesine başlar. Ona göre hüsün ve kubuh, emir ve nehiy konusuyla irtibatlıdır. Burada Mu'tezile ve Ehl-i sünnet'in konuyla ilgili değerlendirmelerine yer verir ve bu konuyla irtibatlı olarak nimet verene şükrün aklen gerekli olup olmayacağı konusunu tartışır.⁴⁸ Cüveynî bunların dışında mukaddimede ilim ve hakikati, ilimlerin mertebelerini ve aklın delillerini açıklar. Ona göre aklın, bilinenden yola çıkarak bilinmeyene ulaşma, mukaddimelerin sonuç doğurması, sebir-taksim ve üzerinde ittifak edilenle ihtilaflı olana istidlal etme şeklinde dört akıl yürütme türü vardır. Cüveynî bunları tek tek açıklamakta ve mukaddimelerin sonuç doğurması dışında diğerlerinin çoğunlukla muteber olmadığını ifade etmektedir.⁴⁹ Cüveynî daha sonra beyan ve dil teorisine alakalı konulara açıklık getirerek mukaddimesini sonlandırmakta ve emir-nehiy konusuna başlamaktadır.⁵⁰ Kanaatimizce eserleri günümüze ulaşan müellifler

41 Murteza Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet: Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004), 201.

42 Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân İbn Haldûn, *Mukaddime* (Beirut, Lubnan: Darü'l-Erkâm, ts.), 493.

43 Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, 111.

44 Ebû Fadl Abdullâh b. Abdân el-Hemedânî İbn Abdân, *Şerâitü'l-ahkâm*, thk. Huzeyfe b. Fehdka'k (Kuveyt: Esfâr, 2022), 645-651.

45 Dalmızrak, *Fıkıh Usûlünde Mukaddime Geleneği*, 12.

46 Cüveynî, *el-Burhân*, 1/7.

47 Cüveynî, *el-Burhân*, 1/7.

48 Cüveynî, *el-Burhân*, 1/8-16.

49 Cüveynî, *el-Burhân*, 1/26.

50 Cüveynî, *el-Burhân*, 1/39-59. bk. Recai Çetres, *Kelâm-Usûl-i Fıkıh İlişkisi (İmâmü'l-Haremeyn El-Cüveynî*

arasında Cüveynî, usûlün kelâmdan ilke aldığı açıkça ifade eden ilk müelliftir. Yukarıda geçtiği üzere Bâkılânî hemen hemen aynı konulara usûl eserinde yer vermişse de eserinin günümüze ulaşan nüshalarında usûlün kelâmdan ilke aldığı ile alakalı bir bölüme ya da bu minvalde bir ifadesine rastlayamadık. Fakat Bâkılânî'nin ele aldığı konular göz önüne alındığında zihninde her iki ilmin birbirinden bağımsız olmadığını söylemek gerekir. Bilindiği gibi Cüveynî onun fıkıh usûlü eserini *et-Telhis* adıyla özetlemiştir. Söz konusu muhtasarda Cüveynî, Bâkılânî'nin ele aldığı konuları daha sistematik bir şekilde sunması bakımından orijinal bir çalışma ortaya koysa da konuların içeriği bakımından onun etkisinde kalmıştır.

Hüccetü'l-İslâm el-Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *el-Menhül* adlı ilk usûl kitabında hocası Cüveynî'nin etkisini görmek mümkündür. Gazzâlî, bu eserinde usûlün istimdat ettiği ilimler arasında kelâm, Arap dili ve fûrû fıkıhı zikreder. Bunlar için “mevâdd/usûlün maddeleri” ifadesini kullanır.⁵¹ *el-Mustasfâ* adlı meşhur eserinde ise *sadrü'l-kitab* ve *mukaddimetü'l-kitab* adlı iki bölüm açmaktadır. İlk bölümde fıkıh usûlünün tanımı, diğer ilimler arasındaki konumu, kitapta işlenecek konular, konuların alt başlıkları ve önceki usûlcülerin kitaplarındaki bazı tasarrufları hakkında değerlendirmelere yer vermektedir.⁵² Gazzâlî, ilimleri aklî ve dinî/naklî şeklinde iki kısım olarak ayırdıktan sonra bunları da kendi içerisinde küllî ve cüzî şeklinde tasnif eder. Ona göre tıpkı aklî ilimlerde olduğu gibi naklî ilimler içerisinde de bir hiyerarşi vardır. Sunduğu bu hiyerarşide kelâm ilminin küllî, diğer dini ilimlerin ise cüzî olduğunu kabul eder. Gazzâlî her cüzî ilmin taklit yoluyla alındığını ve doğruluğu başka ilimde kanıtlanan bir takım mebâdîye sahip olduğunu söyler.⁵³ O bununla usûlün kelâmdan birtakım ilkeler aldığını söylemiş olmaktadır. Daha sonra usûl tanımının delil, marifet ve hüküm kavramlarını içermesi hasebiyle delil, ilim ve onlara ulaşmayı mümkün kılan nazar bahislerinin işlenmesinin gerekli olduğunu ifade eder. Ancak önceki kelâmcıların bu konularda inkâr edenlerin delillerini çürütme ve onlara cevap verme gayesiyle usûlü kelâma boğmalarından yakındır. Aynı şekilde nahivcilerin nahiv sevdaları yüzünden usûlün nahiv konularıyla doldurulduğunu dile getirir. Benzer şekilde fakih usûlcülerin de usûl kitaplarında fûrû fıkıhtan örnekler getirmekte abartıya kaçtıklarından hayıflanır. Buna rağmen alışla gelmiş yolu takip etmeyi bırakmanın zor olmasından bu konuları abartıya kaçmadan kendisinin de işleyeceğini söyler.⁵⁴

Gazzâlî ikinci mukaddimesinde ise usûl literatüründe bir ilki gerçekleştirerek mantıkla alakalı bir mukaddimeyi *el-Mustasfâ*'da sunar. Bu mukaddime nazari bilginin kaynaklarından tanım ve burhan konularını işler. O, bu mukaddimeyi okumak istemeyenin usûlün ilk konusu olan kitap bahsinden başlayabileceğini, fakat bu mukaddimenin sadece usûle özgü değil, tüm ilimler için gerekli olduğu ve bu konuda bilgi sahibi olmayanın bilgisine güven olmayacağını

Ekseninde (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2014), 114.

51 Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Menhül min ta'likâti'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Heyto (Beyrut: Dârü'l-fikri'l-mu'âsir, 1998), 1/59-60.

52 Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Mustasfâ fî 'ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed 'Abdüsselâm 'Abdüşşâfi (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 1/5-9; Dalmızrak, *Fıkıh Usûlünde Mukaddime Geleneği*, 20.

53 Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1/6-7.

54 Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1/9.

kaydeder. Keza bu mukaddimenin diğer ilimler için gerekliliği ne ise usûl için o ölçüde değerli olduğunu da sözlerine ekler.⁵⁵ Esasen Cüveynî ile başlayan mantık ilminin usûle sirayet etmesi,⁵⁶ Gazzâlî ile beraber mantıkla alakalı mebâdînin usûl kitaplarında daha yoğun bir şekilde yer verilmesine olanak sağlamıştır. Bunun dışında tüm nakli ilimlerin hiyerarşik olarak kelâm ilmi altında toplandığı ve özelde usûlün kelâmın bir fer‘î olduğu vurgusunun güçlü bir şekilde onun tarafından yapıldığını görmekteyiz. Her iki tutumu da kendisinden sonra eser veren çoğu usûlcüyü etkilemiş ve usûlün yazım dilinin bu minvalde şekillenmesinin önünü açmıştır.

Ebü'l-Vefâ' İbn 'Akîl (ö. 513/1119) *el-Vâdih* adlı eserinde mebâdî olarak isimlendirmese de kelâm ve Arap dili ile alakalı pek çok konuyu tafsilatlı olarak inceler. Bu anlamda İbn Âkil, eserinin girişinde fıkıh usûlünün tanımını arz ederken terkipte geçen fıkıh lafzını açıklamakta ve fikhın kendi zamanına kadar yapılan tanımlarını aktararak değerlendirmektedir. Daha sonra ilim ve ilmin kısımları, had, şer‘î hükümler, aklın tanımı, aklın derecesi, hüsün-kubuh, delil, delalet çeşitleri, nass-zahir, umum-husus, nahiv ilmindeki kelâm ve kısımları, harf, zarf ve bağlaçların cümledeki anlamları gibi pek çok konuya yer vermektedir.⁵⁷ İbn Âkil, üslup olarak açıkladığı kavram hakkında yapılan tanım ve itirazları aktarmaya özen göstermektedir. İbn Âkil'in *el-Vâdih* 'da işlediği konularla amacının hangi konuların usûl-i fıkha hangilerinin usûl-i dine ait olduğunu tespit etmek olduğunu söyleyen araştırmacılar bulunmaktadır. Bunlara göre İbn Âkil, usûl-i fikhî kelâmın alt dalı yapmaya çalışan el-Kâdî Abdülcebbar ile Abdülkâhîr el-Bağdâdî'ye (ö. 429/1037-38) karşı tepkisini ortaya koymakta ve yapmak istediklerini tersine çevirerek usûl-i dini, kendisine göre daha geniş olan usûl-i fikhın kapsamına dâhil etmeye çalışmaktadır.⁵⁸

Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) usûlün ihtiyaç duyduğu mukaddimleri açıklamak için *el-Mahsûl*'ün başında “el-Kelâm fi'l-mukaddimât” adını verdiği bir bölüm açmaktadır. Ona göre usûl-i fikhî, fikhın delillerinin bütünüdür. Bu delillere sahih nazarla ulaşılabilir ki bunlar da ya medlulün bilgisine ya da ona dair zanna götürür. Burada medlul şer‘î hüküm olduğundan Râzî ilim, zan, nazar ve şer‘î hüküm kavramlarının açıklanmasının gerekli olduğunu söyler. Ona göre bunlar arasında apaçık olanlar olduğu gibi bazıları da açıklanmaya muhtaçtır.⁵⁹ Apaçık olanlardan kasıt ilim ve zan gibi kavramlardır. Açık olmayan ise şer‘î hüküm kavramıdır. Şer‘î hüküm, “mükellefin fiiline müteallık Allah'ın hitabı” şeklinde tanımlanmıştır. Bunun anlaşılması için Allah'ın kelâmının var olduğuna, kulların fiiline taalluk ettiğine ve mükellefin bir fiilinin olduğuna delil sunmak gerekir ki bu meseleler kelâm ilminde ispatlanabilmektedir.⁶⁰

55 Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1/10.

56 Davut Eşit, *Molla Gürânî'nin Kıyas Anlayışı* (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 15-16.

57 Ebü'l-Vefâ 'Alî İbn Akîl, *el-Vâdih fi usûli'l-fikh*, thk. 'Abdullâh b. 'Abdülmuhsin et-Turkî (Beyrut: Mu'essesetü'r-Risâle, 1999), 1/7-32, 90-109.

58 George Makdisi, *Ibn Aqil - Religion and Culture in Classical Islam* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997), 76-78; Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, 111-112.

59 Ebü'l-Fazl Fahreddîn er-Râzî, *el-Mahsûl*, thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-'Alvânî (Riyad: Mu'essesetü'r-Risâle, 1997), 1/82.

60 Ebü Abdullah Muhammed el-'Aclî el-İsfahânî, *el-Kâşif 'ani'l-Mahsûl fi ilmi'l-usûl* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), 1/156.

Râzî, cüzi bir ilmin mebâdîsinin kendi bünyesinde ispatlanmasının devre yol açacağından bu mebâdînin külli bir ilimde ispatlanması gerektiğini vurgular.⁶¹ Râzî daha sonra ilim, zan, delil, emare ve nazar gibi kavramları işledikten sonra şer'î hüküm ve kısımlarını açıklar. Akabinde hüsün-kubuh, nimet verene şükürün gerekliliği ve şeriat gelmeden önce eşyanın hükümleri konularını inceler.⁶² Râzî kelâm ile ilgili mebâdîyi işledikten sonra lügat bahislerine yer verir. Bu anlamda vaz' ilmiyle alakalı kavramlar, delalet çeşitleri, lafızların taksimi, isimler, müradif ve müşterek kelimeler, hakikat-mecaz, harf ve bağlaçlar gibi konuları ele aldıktan sonra emir-nehiy konularına giriş yapar.⁶³

Seyfeddîn el-Âmidî'de (ö. 631/1233) mebâdî bölümlerinin olgunlaştığı ve sistemli bir forma büründüğü görülmektedir. O, *el-İhkâm* adlı eserini dört kaide üzerine bina etmiştir. Bunların ilkinin usûl-i fikhın mefhumu ve mebâdîsini açıklamaya ayırmıştır. Ona göre bir kimse herhangi bir ilimde derinleşmek istediğinde öncelikle o ilmin tanımı, konusu, gayesi, tahkik etmek istediğinde isnadının sıhhati ve mebâdîsinin tasavvuru için istimdat ettiği ilimleri bilmesi gerekir ki usûl; kelâm, Arap dili, ve şer'î ahkam ilimlerinden mebâdî almıştır.⁶⁴ Akabinde mukaddimede kelâmî mebâdî, lugâvî mebâdî ve fikhî mebâdî olmak üzere üç alt başlık açarak sistematik bir tasnif yapmıştır.⁶⁵ Ona göre hükmün delillerinin şer'î bir anlam ifade etmesi ancak kelâm ilminin ilgilendiği konulardan Allah'ın varlığını, peygamberin ve getirdiği şeylerin doğru olduğunu bilmek ve bunları tasdik etmekle mümkündür. Öte yandan Kitap, sünnet ve ümmetin önde gelen âlimlerinden gelen lafzi delillerin delaletinin bilgisine vakıf olabilmek, delillerde bulunan lafızların hakikat-mecaz, umum-husus, mutlak-mukayyed, hazif, muzmer, mantuk, mefhum, iktiza, işaret, tenbih ve ima gibi Arap dilinin mevzularından hangisi veya hangileriyle ilişkili olduğunu bilmeye bağlıdır. Diğer taraftan fıkıh usûlü ilminde araştırmacı şer'î ahkâmın delilleri ile ilgilendiğinden hükümleri ispat ya da nefyederken kastın ne olduğunu tasavvur edebilmek için hükümlerin hakikatini bilmeli ve meselelere örnekler getirerek açıklayabilmelidir. Usûlcü bu konuda araştırma yaptığında nazar ve istidlal yapmaya ehil olmaktadır. Ancak Âmidî, usûlün şer'î ahkâmından istimdat etmesinden maksadının tikel meselelerde şer'î hükümlerin varlığı ya da yokluğunun olmadığını söyler. Çünkü hükümlerin varlığı ya da yokluğu ancak delille bilinebilir. Delillerin bilgisi de ahkâmın bilgisine bağlı olsaydı devir meydana gelirdi ki bu da mümtendir.⁶⁶

Âmidî'ye göre her ilmin tasavvurî ve tasdikî olmak üzere iki tür mebâdîsi vardır. Bu mebâdînin doğruluğu önceden kanıtlanmış bir varsayıma dayanır. Ancak bunlar söz konusu ilmin mesâili kendisine bağlı olduğunda o ilimde ispatlanmaz. Bu mebâdî kendinde apaçık olduğu gibi kendinde apaçık olmayabilir. Kendinde apaçık olmayan mebâdînin doğruluğu bu

61 Râzî, *el-Mahsûl*, 1/82.

62 Râzî, *el-Mahsûl*, 1/83, 87, 89, 93, 123, 147, 158; Ayrıca bk. Dalmızrak, *Fıkıh Usûlünde Mukaddime Geleneği*, 21.

63 Râzî, *el-Mahsûl*, 1/173, 219, 237-253, 285-363.

64 Âmidî, *el-İhkâm*, 1/22.

65 Dalmızrak, *Fıkıh Usûlünde Mukaddime Geleneği*, 22.

66 Âmidî, *el-İhkâm*, 1/22.

ilimden daha üst bir ilimde ispatlanır ve müsâderât ya da vaz' yoluyla kabul edilir.⁶⁷

Cüveynî ve Râzî gibi Âmidî de usûl-i fıkıh fıkıhın delillerinden ibaret görmektedir. Bu nedenle delil ve delilin kısımlarından olan ilim ve zannın bilinmesi gerektiğini ve bunların da ancak nazar yoluyla elde edileceğini ifade ederek zikri geçen kavramları tek tek inceler.⁶⁸ Dille ilgili mebâdî bölümüne başlarken insanın yaratılmış en şerefli varlık ve Allah'ı tanımanın onun için en değerli amaç olması hasebiyle sadece kendisine kesik kesik seslerden anlamlı bir terkip oluşturma yetisi verildiğini dile getirir. İşte bu terkiplerle kelâmî deliller ve dilsel ibareler ortaya çıkmaktadır. Bu ibareler ve kelâmî delillerle de Allah'ın varlığına ulaşılır. Buradan yola çıkarak usûlün kelâmdan aldığı mebâdî bölümünden sonra o mebâdîye ulaştırılacak dille ilgili usûl tarafından alınan mebâdîye başlar. Âmidî, öncelikle lafza vaz' yoluyla delalet eden kelâmı müfred ve mürekkep şeklinde ayırır. Daha sonra hakikat-mecaz, delalet kısımları, müfredin kısımları, isimler, fiil ve kısımları, harf ve bağlaçlar, lafız ve lafzın konulduğu anlam arasındaki irtibat gibi pek çok konuyu işler.⁶⁹ Âmidî şer'î ahkamla alakalı mebâdî bölümünde hâkim, şer'î hüküm ve kısımları, mükellef olunan fiiller ve mükellefle alakalı ilgili konuları alt başlıklar açarak işlemektedir. Söz gelimi hâkim bahsinde hüsün-kubuh, nimet verene şükrün gerekliliği, şeriat gelmeden önce aklın hüküm vermesi gibi kelâmî konuları incelemektedir.⁷⁰

3. Fukaha Yazım Geleneğinde “Mebâdî”nin Gelişimi

Hemen hemen usûlün bütün konularını içeren bir nitelikte elimize ulaşan fukaha yazım geleneğine sahip ilk eser Ebû Bekir el-Cessâs'a (ö. 370/981) ait *el-Fusûl fi'l-usûl*'dür.⁷¹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an* adlı eserinin başında tevhid ilkelerinin, Kur'an'ın anlamlarından istinbat etme yollarının, lafızların hükümlerinin bilinmesi ve Arap dilinde kullanılan şer'î ve lügavî ibarelerin anlaşılması için hazırlık mahiyetinde bir mukaddime sunduğundan bahseder. Cessâs'ın burada aynı zamanda kelâm ilmini öven bir dizi ifadeleri de bulunmaktadır. Ona göre ilimlerden en öncelikli olanı Allah'ı birleyen ve onu kullarına benzeten iftiraldan tenzih eden ilimdir.⁷² Araştırmacılarından bazıları burada bahsedilen mukaddimenin büyük olasılıkla *el-Fusûl* adlı eseri olduğuna dikkat çekerken bazıları Cessâs'ın müstakil bir kelâm kitabı yazdığı ya da

67 Âmidî, *el-İhkâm*, 1/22

68 Âmidî, *el-İhkâm*, 1/23

69 Âmidî, *el-İhkâm*, 1/23-110.

70 Âmidî, *el-İhkâm*, 1/111-131. Mütetekillimün usûlcülerinin eserlerinin incelendiği bu bölümde son olarak Âmidî'nin eseri ile iktilaf edilmiştir. Belki bu kısma İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249), *Muhtaşarü'l-Müntehâ* adlı eseri dâhil edilebilirdi. Ancak söz konusu eserinde İbnü'l-Hâcib, konu tertibi ve işlediği konular bağlamında yaptığı açıklamalar Âmidî ile çok benzerlik arz ettiğinden makalenin hacmi göz önüne alınarak çalışmaya dâhil edilmemiştir. Ayrıca İbnü'l-Hâcib'in adı geçen eserinin Âmidî'nin *el-İhkâm* adlı eserinin bir muhtasarı olduğu yönünde tespitler bulunmaktadır. bk. Ferhat Koca, “el-Muhtasar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/67; Ayrıca bk. İmam Rabbani Çelik, *XV. yy. Osmanlı düşüncesinde telvîh hâşiyeleri: Teklîfe dair tartışmalar* (İstanbul: Mamara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020), 112.

71 Soner Duman, “Usûlü'l-Fıkıh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/218.

72 Ebû Bekr Ahmed b. 'Alî er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, thk. Abdüsselâm Muhammed Ali Şâhîn (Beirut: Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994), 1/5; Dalmızrak, *Fıkıh Usûlünde Mukaddime Geleneği*, 17.

kelâmî konulara verdiği ehemmiyeti gösteren ifadeler şeklinde anlaşılacağına vurgu yapar.⁷³ Ancak *el-Fusûl*'un baş tarafının eksik olması ilk iddiayı teyit etmeyi zorlaştırırsa da bu iddianın güçlü olduğuna dikkat çekmekte fayda vardır.⁷⁴ Bununla beraber tabakât eserlerinde elimize ulaşmadığı için içeriğine dair bilgimiz olmayan *Şerhü'l-Esmâi'l-husnâ* adlı Cessâs'a nispet edilen bir eserin olduğu da hatırdta tutulmalıdır.⁷⁵ Bu bilgiler Cessâs'ın kelâm ilmini iyi bildiğine işaret etmektedir. Onun kelâm konularına mütekellimün usûlcüler gibi usûl eserlerinde yer vermemesi bir yöntem tercihi olabileceği gibi zikri geçen eserinde ya da *el-Fusûl*'un eksik olan baş tarafında yeterince yer vermiş olması da muhtemeldir.

Cessâs, *el-Fusûl* adlı eserinde doğrudan kelâmî konulara başlık açmamaktadır. Ancak satır aralarında ya da yeri geldiğinde kelâmı ilgili görüşlere yer verdiği görülmektedir. Bu görüşleri serdederken Mu'tezile mezhebi ile paralel kanaatler paylaştığı aşikardır. Söz gelimi içtihadı konu olan hükümleri açıklarken hükümleri nesh ve tebdile açık olan ve nesh ve tebdile açık olmayan şekilde iki kısma ayırır. Ona göre nesh ve tebdile açık olmayan hükümlerin şeriat gelmeden önce vacip ya da mahzur oldukları salt akılla bilinmektedir. Allah'ın birliğine, Peygamberin doğruluğuna inanmak, nimet verene şükretmek ve adaletli olmak salt akılla bilinen vaciplerdir. Buna karşılık zulmetmek ve kafir olmak salt akılla bilinen mahzurlardır. Cessâs bu konuların içtihadı kapalı olduğunu ve bu konulardan birinde hatalı hüküm veren kâdının hükmünün düzeltileceğini ifade eder.⁷⁶ Cessâs "nazarın gerekliliği ve taklidin yerilmesi" şeklinde bir bölüm açmaktadır. Burada akıl yürütme, akıl yetisi, akli ilimlerin kısımları ve akıl yürütmenin önemi gibi konulara yer vermektedir.⁷⁷ Cessâs'ın bu bölümdeki düşüncelerinin Mu'tezile düşüncesiyle paralellik arz ettiği görülmektedir.⁷⁸

Cessâs'ın kelâmî konulardaki yaklaşımdan farklı olarak Arap dili ile alakalı mebdâî konusundaki tutumu daha belirgindir. Arap dili ile alakalı konularda onlara özel bölümler açtığını görmekteyiz. Bu anlamda "mücmelin anlamı" bab başlığında anlam bakımından umuma yaklaşan lafızda icmal ve anlamı bilinmeyen bir lafızda icmal olmak üzere icmalin iki vechi, mücmel lafzın umumuyla delil getirme ve müşterek isim konularını işlemektedir. Ona göre müşterek isim mutlak kullanıldığında mücmel olmaktadır.⁷⁹ Daha sonra atf harflerinin anlamı, âmm lafız ve tahsisi, mücmelin hükmü, nefiy harfleri, hakikat ve mecaz gibi dille ilgili konularla alakalı bölümler açarak münazara diliyle uzun açıklamalar yapmaktadır. Cessâs, işlediği konularda geçen kelimelerin lügavî anlamlarını vermeye özen gösterir ve anlamını verdiği kelimenin temellendirmesini yaparken nahivcilerin görüşlerine yer verir. Bunu yaparken yeri geldiğinde Arap şiirinden istişhad da getirmektedir.⁸⁰

73 Murteza Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet: Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi, 2017), 36; Yıgım, "Fukahâ Metodunun Genel Yapısı Üzerine", 69.

74 Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, 2017, 36.

75 bk. Ebû'l-Fidâ Kâsım b. Kutluboğâ el-Cemâlî, *Tâcu'l-Terâcim*, thk. Muhammed Hayr Ramadân Yûsuf (Dımaşk: y.y., 1413/1992), 96.

76 Ebû Bekr Ahmed b. 'Alî er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî (Kuveyt: Vizâratü'l-evkâfi'l-Kuveytiyye, 1994), 4/301.

77 Cessâs, *el-Fusûl*, 3/369-382.

78 Duman, "Usûlü'l-Fıkh", 219-220.

79 Cessâs, *el-Fusûl*, 1/63-76.

80 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 4/1/83, 99, 155, 327, 351, 359. Ayrıca bk. Hakkı Aydın, "Cessas ve Debûsî'nin

Takvimü'l-edille, Debûsî (ö. 430/1039) tarafından kaleme alınan Hanefî mezhebinin önemli kurucu metinlerindedir. Hatta Cessâs'ın eserinin günümüze eksik ulaşması, ihtiva ettiği itikadi konulara kuşkuyla yaklaşılması, sistematik bir şekilde ele alınmaması gibi gerekçelerle Debûsî'nin bu eseriyle Hanefî usûlünün gerçek teorisyeni olduğu kabul edilmektedir.⁸¹ Debûsî söz konusu eserinde Cessâs'la benzer şekilde usûlü kelâmî ilkelerle temellendirmek amacıyla kelâm konularına yer vermemekte, fakat bazen konusu geçtiğinde bazen de satır aralarında kelâm ile ilgili görüşlerini açıklamaktadır.⁸² O, ayrıca kelâm ile fıkıh arasında bağlantılar kurduğu fikirlere *el-Emedü'l-aksa* adlı eserinde yer vermektedir.⁸³

Debûsî, *Takvimü'l-edille* eserinin başında kendileriyle imtihan olduğumuz hüccetleri bilme ve bunları pratikte yerine getirmenin gerekli olduğunu belirtir. Ona göre fukaha dilinde ayet, delil, illet ve hâl şeklinde dört hüccet vardır.⁸⁴ Debûsî adı geçen her bir hücceti kendine has bir üslupla tek tek açıklar. Akabinde söz konusu hüccetleri akli ve şer'î olarak ikiye; bunları da kendi içerisinde kesin bir şekilde ilmi gerektiren (mucibe) ve aksi mümkün olmakla birlikte mutlak olarak ilim lafzının kullanılabilirdiği (mücevvice) şeklinde iki kısma ayırır.⁸⁵ Debûsî, akli hüccetlerin varlık bakımından şer'î hüccetlerden önce olsalar bile şer'î hüccetleri derece ve ifade ettiği ilim bakımından daha öncelikli gördüğünü ifade eder. Şer'î hüccetleri gündüzün aydınlığına, akli hüccetleri ise ateşin ışığına benzeterek aralarındaki derece farklılığını ortaya koymaya çalışır.⁸⁶ Ancak eserinin bir başka yerinde akli hüccetlere özel vurgu yapmaktadır. "Akli hüccetler" adıyla açtığı bir babda şer'î hüccetlerin hüccet değerini ancak akli hüccetlerle kazandığının altını çizmektedir.⁸⁷ Debûsî, mütekelim usûlcülerin tasnifine benzer şekilde kelâm ilminden alınan ve birer ilke olarak değerlendirilen ilim, delil, nazar, zan gibi kavramlara yer vermese de okuyucunun zihnini hazırlamak için usûlünde kullanacağı hüccet, delil, ayet, hâl vb. kendine has kavramlaştırmalara yer verir.

Usûllerindeki Metodları", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2000), 32-34. Cessas'ın bab başlıkları hakkında bk. Hüseyin Atay, "İslam Hukuk Felsefesi: Usûl'ül-fıkıh İlmi", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (04 Haziran 2007), 13-51.

81 Murteza Bedir, "Takvimü'l-Edille", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010).

82 Hacer Yetkin, "Usûl Anlayışı Çerçevesinde Debûsî'nin Kelâmî Eğilimi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/52 (15 Haziran 2017), 31.

83 Bedir, *Fıkıh Mezhep Sunnet*, 40; Emedü'l-aksa hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Erdoğan Sarıtepe, "Debûsî'nin Hayatı ve Eserleri", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2008), 150-151.

84 Ebû Zeyd 'Abdillâh, *Takvimü'l-edille*, thk. Halîl Muhyiddin el-Meys (b.y.: Dârü'l-kutubi'l-'ilmiyye, 2001), 1/13; Dalmızrak, *Fıkıh Usûlünde Mukaddime Geleneği*, 18.

85 Debûsî, *Takvimü'l-edille*, 1/18. Burada kullanılan *mucibe* ve *mücevvice* kavramları, kesin veya zannî sonuca götüren fıkıh kaynakları hakkındaki Hanefî bilgilerin yaptığı taksimatı ifade etmektedir. *Mucibe* kavramı ile inkâr küfrü gerektirecek mahiyete sahip bir kesinliğe sahip olan Kitap, mütevatir sünnet ve icma kastedilirken *mücevvice* kavramıyla haber-i vâhid, sahâbî sözü, kıyas vb. zanni deliller kastedilmektedir. Mütekelimün usûlcülerde ise bu ayrımı göstermek için delil ve emare kavramları kullanılmıştır. Delil kavramı, kesin sonuç veren kaynağı belirlerken emare kavramı zannî sonuca götüren kaynağı ifade etmek için kullanılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. H. Yunus Apaydın, "Zan (Fıkıh)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/123-124.

86 Debûsî, *Takvimü'l-edille*, 1/19; Ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Sait Arvas, *Hicri VII. asra kadar Hanefî usûlü bağlamında fıkıh usûlü kelâm ilişkisi* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018), 145.

87 Debûsî, *Takvimü'l-edille*, 1/442.

Debûsî hüsün-kubuh meselesine ayrıntılı yer vermektedir. Buna göre fıkhîta hangi fiillerin ne durumda hasen ve kabih olacağı, fiillerin hasen olarak nitelenmesi bakımından taksimatı, aynı hasen (li-zatîhi) ya da başka bir anlamdan dolayı hasen (li-gayrihi) olan fiillerin fîrû fıkhîtaki örneklerinin neler olabileceği konularını işlemektedir. Genel olarak Debûsî, fiilin yalnızca hasen olması hasebiyle emredildiğini ve yalnızca kabih olması hasebiyle de nehyedildiğini düşünmektedir. Ona göre Şari' bir şeyi emretmişse hikmeti gereği o fiilin hasen olma dışında bir açıklaması olmaz. O kuluna kabih olan bir şeyi emretmez. Bunu gerekçelendirirken namaz örneğini kullanır: “Namaz tazim için konulmuş belli fiil ve sözlerle yerine gelir. Tazim ise yeri ve zamanında yapmama durumu dışında tazim eden için haddi zatında hasendir. Yeri ve zamanında yapılmadığında da bu muarazadan kaynaklı tazime kubuh karışır. Bu nedenle namaz daimî surette hasendir.”⁸⁸ Bu düşüncesiyle Debusî'nin hüsün ve kubuh sıfatlarını fiillerin zatına dâhil kabul ettiği anlaşılmaktadır. Debûsî bunun dışında şer' gelmeden önce yaratıcının bilinmesinin aklen gerekli olduğu, şer' gelmeden önce eşyanın hükmü, Peygamber göndermenin Allah'a vacip olması, amelin imandan bir cüz olmayışı gibi çeşitli kelâmî konulara satır aralarında değinmektedir.⁸⁹ Bunlar dışında Debûsî eserinin sonunda “insan kalbinin ilimden önce ve ilimden sonraki durumu” şeklinde bir bab açmaktadır. Bu babda insanın doğuşundan ilimlerle muhatap olduğu zamana kadarki durumunun tasvirini ortaya koyar. Bunu yaparken akıl, nazar, ilim, zan, itikad, cehalet, marifet, fıkıh, delil gibi pek çok kavramı tanımlamakta ve bunlara dair ayrıntılara yer vermektedir.⁹⁰

Debûsî Arap dili ile alakalı konulara müstakil başlıklarda yer verdiği görülmektedir. Bu anlamda lafzın konulduğu anlam bakımından has, âmm, müevvel ve müşterek şeklinde dörtlü bir taksimat yapmakta ve bu kavramları detaylı olarak açıklamaktadır. Bunun yanı sıra âmm lafzın kısımları, ifade ettikleri anlamın açıklığı-kapalılığı bakımından lafzın taksimatı, kelâmın hakikat-mecaz, sarîh-kinaye şeklindeki taksimatı gibi konuları işlemektedir.⁹¹ Debûsî'nin yaptığı lafız tasnifleri Hanefî mezhebinde sistematik bir şekilde yapılmış ilk tasnif olarak kabul edilir.⁹²

88 Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 1/45-46; Ayrıntılı bilgi için bk. Yetkin, “Usûl Anlayışı Çerçevesinde Debûsî'nin Kelâmî Eğilimi”, 32.

89 Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 1/446, 458, 462; Yetkin, “Usûl Anlayışı Çerçevesinde Debûsî'nin Kelâmî Eğilimi”, 35.

90 Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 1/465-468.

91 Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 1/94, 110, 116, 119.

92 Osman Güman, “Hanefî Fıkıh Usûlü Literatüründeki Lafızlar Taksiminde Mantıksal Tutarlılık Problemi: Pezdevî Örneği”, *Divan (Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi)* 17/33 (2012), 105. Cüveynî ve takipçilerinin açıkça usûlün mebdâsî olarak gördüğü dil ile alakalı konular fıkıh usûlü kitaplarının büyük bir bölümünü işgal etmiş ve usûlün vazgeçilemez bir parçası hâline gelmiştir. Fukaha yazım geleneğinde bu konuların sistematik bir biçimde ele alınması Debûsî ile kemal düzeye ulaşmış ve sonraki usûlcülerin tasnifini büyük ölçüde etkilemiştir. Bununla beraber, görebildiğimiz kadarıyla söz konusu konuların usûl bünyesinde ele alınması II. Meşrutiyete kadar herhangi bir itirazla karşılaşmamış ve oldukça itibar görmüştür. Yeni usûl arayışları döneminde ise elfaz bahislerinin usûlden çıkarılması teklif edilmiş, dilden faydalanarak verilen hükümlerin reddedilmesi çağrısı yapılmış ve bunun yerine kaide-i külliye, örf ve maslahat gibi unsurların ikame edilmesi istenmişse de bu çağrının karşılık bulduğunu söylemek pek mümkün görünmemektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Kaşif Hamdi Okur, “Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Fıkıh Alanındaki Tartışma ve Yaklaşımlar”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/23 (2014), 20-25.

Ebü'l-'Usr el-Pezdevî'nin (ö. 482/1089) *Usûl*'ü fukaha yöntemiyle yazılmış olgun ve nihai düzeyi temsil eden bir eser kabul edilmektedir. Öyle ki fukaha ve memzûc yazım geleneğiyle yazılmış kendisinden sonraki pek çok eseri etkilemiştir.⁹³ Pezdevî adı geçen eserine başlamadan önce bir mukaddime sunmaktadır. Bu mukaddimede ilmi, tevhid ve şeriat ilmi olmak üzere iki kısma ayırmakta; bu iki ilim hakkında kendi mezhebinde yazılan önceki ulemanın görüşlerine yer vermektedir. Bir anlamda akaide dair kabullerini dile getirmektedir.⁹⁴ Daha sonra fûrû ilminin şeriat ilmi olduğunu bilmek, onun hakkında bilgide derinleşmek ve onunla amel etmek üzere üç ayağından bahseder ve buna dair Kur'an ve hadislerden deliller sunar.⁹⁵ Pezdevî bu temellendirmeden sonra şer'in üç aslının⁹⁶ olduğunu; kıyasın da bu asıllardan çıkarılan mana üzerinde yapılarak bunlardan hüküm çıkaran dördüncü bir asıl olduğunu söyler. Akabinde Kitap deliline başlar ve Kur'an'ın tanımını yaparak onun nazm ve manadan müteşekkil olduğunu; şeriat ahkâmının da bu nazm ve mananın bilinmesiyle bilinebileceğine vurgu yapar. Pezdevî, nazm ve manayı, siyga ve lügat bakımından vecihlerini, nazmın beyan vecihlerini, kullanım vecihlerini ve nazmın istimalinin imkân ölçüsünde muhtemel anlam vecihlerini bilme olarak dört kısımda inceler.⁹⁷ İlk kısmı has, âmm, müşterek, müevvel; ikinci kısmı, zahir, nass, müfesser, muhkem; üçüncü kısmı, hakikat, mecaz, sarih, kinaye; dördüncü kısmı da nassın ibare, işaret, delalet ve iktizası ile istidlalde bulunmak şeklinde tasnif eder.⁹⁸ Pezdevî emir ve nehiy konusuna başlamadan önce yukarıda adı geçen kavramları ve onlara dair meseleleri fûrû meselelerden örnekler getirerek açıklamaya çalışır.⁹⁹ Pezdevî'nin eserinde kitabın asıl konusuna başlamadan önce sunduğu bu mukaddimede şu hususlar öne çıkmaktadır: Pezdevî asıl konulara başlamadan önce kendi itikadını ve benimsediği mezhebin ön kabullerini sunmakta; ele alacağı meseleler hakkında okuyucunun zihnini hazırlamaya çalışmaktadır. Pezdevî bununla bir yandan Hanefileri Mu'tezile olarak suçlayanlara karşı tepkisini ortaya koyarken diğer yandan mezhebin kurucularından Ebû Hanife, İmam Yusuf ve İmam Muhammed'in hak üzere olduklarını belirtmektedir.¹⁰⁰ Ayrıca sınırlı sayıda kelâmî ilkelere değindiği¹⁰¹, Arap dili ile alakalı ilkelere ise Cessâs ve Debûsî gibi daha fazla yer verdiği göze çarpmaktadır. Üslup olarak ise Debûsî'den etkilendiği yaptığı dörtlü tasniflerden anlaşılmaktadır.

93 Murteza Bedir - Ferhat Koca, "Pezdevî, Ebü'l-'Usr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007). Adı geçen eser son dönem kütüphane kayıtlarında *Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl* adıyla bilinmektedir. Çalışmamızda esas aldığımız tahkikli çalışmada eserin ikinci adı parantez içerisinde verilmektedir. Ebü'l-Hasen Ebü'l-'Usr Fahrü'l-İslâm el-Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî (Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl)*, thk. Said Bektaş (Beyrut: Darü'l-beşâiri'l-islamiyye, 2016).

94 Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 90-91.

95 Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 91-93.

96 Kitap, sünnet ve icma.

97 Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 94-95.

98 Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 95-96.

99 Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 97-118.

100 Mehmet Boynukalın, "Hanefî Usûl Muhtasarlarının Gelişimi: (I) Usûlü'l-Pezdevî ve Hanefî Usûlündeki Yeri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 30 (2017), 496.

101 bk. 'Alâeddin 'Abdülazîz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr şerhu Usûlü'l-Pezdevî* (b.y.: Dârü'l-Kitâbi'l-islamiyye, ts.), 1/257. Ayrıca bk. Vahap Ovacı, "Usûl-i Pezdevî sistematüğinde Hüsün-Kubuh", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/4 (13 Temmuz 2016), 57-67.

Pezdevî'nin Arap dili ile alakalı yukarıda sayılan konular dışında müstakil başlıklar açtığı görülmektedir. Bu anlamda huruf-i meânî adıyla açtığı alt başlıkta atıf harflerine yer vermektedir. Hemen akabinde harf-i cerler, yemin harfleri, edatlar, bağlaçlar ve şart harfleri gibi konuları işlemektedir.¹⁰²

Hanefî mezhebinde diğer önemli bir eser Semerkandî tarafından kaleme alınmıştır. *Mizânu'l-usûl* adlı bu eserin fukaha yöntemiyle mi mütekellimûn yöntemiyle mi kaleme alındığı konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Bunun sebebi müellifin eserin mukaddimesinde sarf ettiği sözlerdir. Semerkandî, eserinde hamdele ve salveleden hemen sonra usûl-i fıkıh ilminin kelâmın bir fer'î olduğuna vurgu yaparak başlar. Ona göre fer asıldan türetilmelidir. Asıldan türetilmeyen fer o asıldan değildir. Daha sonra usûl eserlerinin bir kısmının asılda kendilerine muhalif olan Mu'tezile tarafından yazıldığını, bir kısmının da fûrûda kendilerine muhalif olan hadis taraftarı müelliflerce yazıldığını belirtir. Her iki tasnife uymanın da ya usûlde ya da fûrûda hataya götüreceğini iddia eder ki her ikisinden uzak durmanın akli ve şer'î bir gereklilik olduğuna dikkat çeker.¹⁰³ Semerkandî daha sonra Hanefî mezhebi içerisinde yazılan eserlerin tasnif ve değerlendirmesini yapar; bazılarını beğense de genel olarak eksik olduklarını kaydeder.¹⁰⁴ Buradan anlaşılmaktadır ki Semerkandî'ye göre kelâma dayanmayan bir usûl yetersizdir. Ona göre kelâm ilkeleri dikkate alınmadan Hanefilik içerisinde usûl eseri yazımından sorumlu olan Debûsî'dir. Yani Semerkandî Mu'tezile-Eş'ariyye tarzı usûl telifinin yapılmasını savunan bir Maturidî kelâmcısı olarak öne çıkmaktadır.¹⁰⁵ Nitekim eserine mukaddimeden hemen sonra yer verdiği konuların, ilim ve ilmin kısımları olması bu görüşü desteklemektedir.¹⁰⁶ Bu yaklaşımları eserinin mütekellimûn yöntemle yazılmış ve kendisinin de Hanefilik içerisinde mütekellimûn hareketini başlatan usûlcü olarak telakki edilmesine sebep olmuştur.¹⁰⁷

Semerkandî, muhdes olan ilmi, zaruri ve istidlali olarak iki kısma ayırır. Zaruri ilmi, “âlimin onda kesb ve ihtiyarının, tahsil ve terk etmeye kudretinin bulunmadığı, Allah'ın onda yaratmasıyla hasıl olan ilim” şeklinde tanımlarken; istidlali ilmi ise “alemin onda kesb ve ihtiyarının, tahsil ve terk etmeye kudretinin bulunduğu, Allah'ın yaratmasıyla hasıl olan ilim” şeklinde tanımlamaktadır. Zaruri ilmi beş duyu ile hasıl olan, mütevatir haberle hasıl olan ve araştırma ve düşünme olmaksızın akılla hasıl olan şekilde üç kısma ayırmaktadır. İstidlali ilmi de akli ve sem'î olarak iki kısımda incelemektedir. Akli ilim sem'î bir delil olmaksızın salt akıl ve mahsusat üzerine düşünme ve araştırmakla elde edilir. Alemin hadis oluşu ve onun bir yaratıcısının var olduğunu bilmek bu tür ilimle gerçekleşir. Akli ilim kesin bilgi gerektirir.

102 Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 246-264, 272-281, 282, 285, 286.

103 Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 1/1-3.

104 Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 1/3-5.

105 Bedir, “Kelâmcı ve Fıkıhçı Usûl Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar”, 77.

106 Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 1/8.

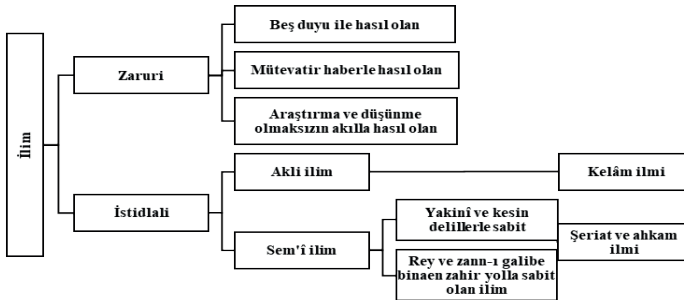
107 Bedir, “Kelâmcı ve Fıkıhçı Usûl Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar”, 77; Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, 151; Şevket Topal - Mehmet Sait Arvas, “Hanefî Usûlündeki Temel Yaklaşımlar (Hicri Altıncı Asrın Ortalarına Kadar)”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (ts.), 192; Ayrıca bk. Dalmızrak, *Fıkıh Usûlünde Mukaddime Geleneği*, 20-21.

O, fukaha örfünde bunun “kelâm ilmi”, “tevhid ilmi” ve “usûlü’-d-din ilmi” gibi isimlerle anıldığını belirtir. Sem’i ilmi de iki kısımda inceler. İlki yakînî ve kesin delillerle sabit olur. Kitabın müfesser nasları, mütevatir ve meşhur haberler ve icma ile sabit olan bilgi bu kısma girer. Diğerisi ise rey ve galip zanna binaen zahir yolla sabit olan ilimdir. Kitap ve mütevatir sünnetin zahiriyle, haber-i vahit ve şer’î kıyasla sabit olan bilgileri de bu kısımda değerlendirir. Şer’i ilmin bu iki kısmı fukaha ve kelâmcıların örfünde “şeriat ve ahkam ilmi” ve “fıkıh ilmi” şeklinde isimlendirilmiştir.¹⁰⁸ Ona göre fıkıh ilminin bağlı olduğu delillere “usûlü-i fıkıh” denir. Aynı şekilde şer’i ahkâmın tasnif edildiği, bu delillerle ilişki yönlerinin ve manalardan istihraç yöntemlerinin zikredildiği kitaplara da fukaha örfünde “usûlü-i fıkıh” denir.¹⁰⁹

Semerkindî ilim ve kısımları konusu dışında mütekellimün usûlcülerin müstakil başlıklarda incelediği konulara da yer vermektedir. Ahkâmın kendileriyle bilindiği isimler başlığı altında delil, hüccet, burhan, beyyine, ayet ve alamet gibi kavramlara yer vermektedir.¹¹⁰

Buraya kadar incelediğimiz fukaha yöntemiyle yazılan eserlerde usûlü-i fıkıhî kelâmî ilkelerle temellendirmenin Semerkindî ile başladığını söylemek mümkündür. Bu, önceki müelliflerin kelâmdan habersiz oldukları anlamına gelmemelidir. Nitekim her biri alt başlıklarda bazen de müstakil başlıklar açarak kelâmî konuları işlemekte ve konu hakkındaki düşüncesini temellendirmeye çalışmaktadır. Fakih usûlcülerin temellendirmelerinde farklı tutumlar sergiledikleri görülmektedir. Söz gelimi Cessâs ve Debûsî görüşlerinde akla daha çok vurgu yaparak marifetin akılla bilineceği, hüsün-kubuh sıfatlarının eşyanın zatında var olduğu gibi konularda Mu‘tezile mezhebine yakınlaşmaktadırlar.¹¹¹ Pezdevî ise eserinin başında kendisinin de benimsediği mezhebin önde gelen imamlarının itikadını ortaya koyarak bir nevi ehl-i hadisin eleştirilerine cevap verir ve imamların Mu‘tezile’den uzak olduklarını göstermeye çalışır. Semerkindî ise usûlü kelâmın bir fer‘î olarak görmenin ve usûlcünün itikadının bilinmesinin gerekliliğine vurgu yaparak üçünden farklı bir tutum benimser. İlim konusundaki tutumuyla da kelâm ve usûl arasındaki ilişkiyi göstererek usûlü kelâmî ilkelerle temellendirmeye çalışır.

108

109 Semerkindî, *Mizânu'l-usûl*, 1/8-10.110 Semerkindî, *Mizânu'l-usûl*, 1/69-75.111 Pezdevî'nin Mu‘tezile ile arasına mesafe koymaya çalıştığına dair benzer yaklaşımlar için bk. Çelik, *XV. yy. Osmanlı düşüncesinde telvîh hâşiyeleri*, 112.

4. Memzûc Yazım Geleneğinde “Mebâdî”nin Gelişimi

İbnü’s-Sâ’âtî’nin (ö. 694/1295), *Bedi’ü’n-nizâm* adıyla telif ettiği eseri, memzûc yazım geleneğiyle kaleme alınmış en önemli eserler arasında zikredilmektedir. Bazılarına göre bu eserin memzûc geleneğiyle yazılan ilk telif olduğuna dair genel kabul vardır.¹¹² İbnü’s-Sâ’âtî bu eserinde mütekellimîn yazım geleneğinde yazılan Âmidî’nin *el-İhkâm* ve fukaha yazım geleneği ile yazılan Pezdevî’nin *el-Usûl* adlı eserlerini ihtisar etmeyi hedeflemiştir.¹¹³ O, eserini Âmidî ile benzer şekilde dört kaide üzerine bina etmiştir. İlk kaidelerini mebâdî konularına tahsis ederek burada kelâm, dil ve fıkıhla ilgili mebâdî adını verdiği üç alt başlık açmıştır.¹¹⁴ İbnü’s-Sâ’âtî, fıkıh usûlünün kelâm, dil ve fıkıh ahkâmından istimdat ettiğini ifade etmektedir. Ona göre usûl kelâmdan istimdat etmiştir, çünkü delillerin hüküm ifade etmesi, ancak Allah’ın varlığı, sıfat ve fiillerinin bilinmesine ve Peygamberin doğruluğuna bağlıdır. Usûlün Arap dilinden istimdat etmesini ise şöyle açıklar: Şer’î delillerde bulunan lafızların delaletinin bilinebilmesi, bu lafızların hakikat-mecaz, umum-husus, mutlak-mukayyed, hazif-izmar, mefhum, iktiza, işaret, sarih ve kinaye gibi dil konularıyla ilişkilerinin bilinmesiyle mümkündür. Ona göre usûlün fihhi ahkâmından istimdat etmesi de şu vecihledir: Usûlcü şer’î delilleri ortaya koyarken fihhi hükümlerin hakikatının tasavvuruna ve şahitler getirerek hükümleri açıklamaya ihtiyaç duymaktadır.¹¹⁵ Kelâmıla ilgili açtığı bölümde delil, emare, nazar, itibar, fikir, ilim ve zan kavramlarını açıklamaktadır.¹¹⁶ Bu anlamda Âmidî’den farklı olarak fikir kavramını açıklamaktadır.¹¹⁷ Daha sonra dille ilgili bölümde Âmidî’nin dille alakalı yukarıda verilen açıklamasını ihtisar ederek bir anlam için konulmuş ibarelerin taksimatına geçmektedir. Ona göre bir anlam için konulmayan ibareler mühmedir. Bir anlam için konulanların ise çeşitleri, vazedilmesi ve onları bilme yolları bakımından incelenmesi gerektiğini ifade eder. Bu bölümde lafzın müfred-mürekkep taksimi, delalet çeşitleri, tek başına anlam ifade edip etmemesi ve zaman buldurması bakımından fiil, harf ve isim şeklindeki kelâmın unsurları, lafzın küllî-cüzi şeklindeki taksimatı, haruf-u meânî gibi pek çok açıdan dille alakalı kavramların tahlilini yapmaktadır.¹¹⁸ İbnü’s-Sâ’âtî taksimat konusunda daha çok Âmidî’nin etkisinde kalsa da konunun anlaşılması için misal sunarken Pezdevî’nin etkisinde kalarak fihhi örnekler vermektedir.¹¹⁹ Fıkıhla ilgili mebâdî bölümünde ise hâkim, şer’î hüküm ve kısımları, mükellefin fiilleri

112 Nurullah Agitoğlu, “Muzafferüddin İbnü’s-Sâ’âtî’nin (Ö. 694/1295) Usûlcülüğü ve Sünnet İle İlgili Bazı Görüşleri Üzerine”, *İlahiyat Alanında Akademik Araştırma ve Derlemeler*, ed. Nurullah Agitoğlu (İzmir: Duvar yayınları, 2021), 11.

113 Muzafferüddin Ahmed b. ‘Alî b. Sâ’âtî, *Bedi’ü’n-nizâm: Nihâyetü’l-vusûl ilâ ‘ilmi’l-usûl*, thk. Sa’id b. Ğarîr es-Sulemî (Mekke: y.y., 1405), 1/3. Adı geçen eser üzerinde ayrıntılı çalışma için bk. Seyit Mehmet Uğur, “Fıkıh Usûlü Yazımında Memzûc Metot Üzerine Bir İnceleme: İbnü’s-Sâ’âtî’nin Nihâyetü’l-Vusûl’ü Örneği”, *Bilimname* 38 (31 Ekim 2019).

114 İbnü’s-Sâ’âtî, *Bedi’ü’n-nizâm*, 1/9, 14, 127; Dalmazrak, *Fıkıh Usûlünde Mukaddime Geleneği*, 25.

115 İbnü’s-Sâ’âtî, *Bedi’ü’n-nizâm*, 1/8.

116 İbnü’s-Sâ’âtî, *Bedi’ü’n-nizâm*, 1/9-13.

117 Uğur, “Fıkıh Usûlü Yazımında Memzûc Metot Üzerine Bir İnceleme”, 702.

118 İbnü’s-Sâ’âtî, *Bedi’ü’n-nizâm*, 1/13-127.

119 Uğur, “Fıkıh Usûlü Yazımında Memzûc Metot Üzerine Bir İnceleme”, 704.

(mahkûm fih) ve onunla ilişkili konular ve son olarak mükellef (mahkûm aleyh) şeklinde dört alt başlık açmaktadır.¹²⁰ İlk alt başlıkta hükmün tek sahibinin Allah olduğunu ve aklın hüsün ve kubuh meselesinde bir payesinin olmadığını vurgulamaktadır. Bununla bağlantılı olarak nimet verene şükrün aklen gerekli olmadığı, şeriat gelmeden önce fiillerin hükmünün olmadığı gibi kelâmî meselelere değinmektedir.¹²¹

Ele aldığı mebâdî özelinde incelendiğinde eserde benimsediği sistematik konusunda daha çok Âmidî'den etkilendiği görülmektedir. İbnü's-Sâ'âtî'nin bu tercihinde Âmidî'nin mebâdî konusunu görece daha sistematik ele almasının önemli bir etken olduğunu söyleyebiliriz. Hanefî bir usûlcü olan İbnü's-Sâ'âtî'nin hem fukaha hem de mütekelim yazım geleneklerinden istifade ederek eserini yazması ve sistematik açıdan daha çok Âmidî'nin eserine bağlı kalması Semerkandî'nin çağrısına bağlı kaldığına işaret etmektedir. Diğer bir deyişle müellif Semerkandî ile başlayan fukaha içerisindeki mütekelimün hareketini devam ettirmektedir.¹²²

Sadrüşşerîa'nın (ö. 747/1346) *Tenkîhü'l-usûl* adlı eseri değinilmesi gereken önemli eserlerden biridir. Söz konusu eserinde Sadrüşşerîa, fakih usûlcülerin önde gelen imamlarından Pezdevî'nin *el-Usûl*'ü ile mütekelimün yazım geleneğinin iki önemli siması Râzî ve İbnü'l-Hâcib'in usûl eserlerini esas alarak yeni bir usûl eseri yazmış¹²³ ve bu eserde usûle yeni yaklaşımlar getirmiştir. Sadrüşşerîa, eserine fıkıh, hüküm ve şer'î hüküm kavramlarının tanımını vererek başlamaktadır. Özellikle fıkıh kavramı hakkında önceki tanımları naklettikten sonra kendisine ait bir tanıma daha yer vermektedir. Bu tanıma göre fıkıh, "Vahyin nüzülü ile ortaya çıkan (hakkında nass bulunan) ve üzerine icmanın olduğu şer'î-amelî hükümlerin hepsini sahih istinbat melekesi ile birlikte delilleriyle bilmektir."¹²⁴ Daha sonra usûl-i fikhın kitap, sünnet, icma ve kıyastan müteşekkil olduğunu, kıyasın da hükme nispetle asıl; ilk üç delile nispetle fer olduğunu vurgulayarak usûl-i fikh ilmini "Kendileriyle fikha ulaşılan kavaidi tahkik veçhiyle bilmek" şeklinde tarif eder.¹²⁵ Sadrüşşerîa eserinin mukaddimesinde usûlün mahiyeti ile alakalı olan tanımları vermekle yetinir. Burada sunduğu fıkıh tanımıyla fakihin istidlale dayanan fıkıh bilgisine sahip olması gerektiğine vurgu yaptığı ortaya çıkmaktadır.¹²⁶ Çünkü namaz ve oruç gibi zaten vacip olduğu malum olan dini hükümleri bilmekle fakih olunmayacağını yani bir anlamda zarûrât-ı diniyye bilgisinin fakih vasfını kazandırmada etkisinin olmadığını altını çizmektedir. Usûl-i fikh tanımıyla ise özellikle delillerin bilgisine vurgu yapmakla İbnü'l-Hâcib'in görüşüne katılmaktadır.¹²⁷

120 İbnü's-Sâ'âtî, *Bedî'ü'n-nizâm*, 1/127, 138, 194, 201. İbnü's-Sâ'âtî'nin hüküm teorisi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Ümütlü, "İbnü's-Sâ'âtî'nin Usûl Düşüncesinde Hüküm Teorisine Yaklaşımı", *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi* 7/1 (23 Mart 2022), 338-355.

121 İbnü's-Sâ'âtî, *Bedî'ü'n-nizâm*, 1/127, 133, 135.

122 Uğur, "Fıkıh Usûlü Yazımında Memzûc Metot Üzerine Bir İnceleme", 702.

123 Ubeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî Sadrüşşerîa, *Tenkîhu'l-usûl fi ilmi'l-usûl* (el-Matbaatü'l-Mahmûdiyye et-Ticâriyye bi'l-Ezher, 1356), 4-6.

124 Sadrüşşerîa, *Tenkîhu'l-usûl*, 6-9.

125 Sa'deddin Mes'ûd b. Ömer Taftâzânî, *Şerhu'l-telviḥ ale'l-Tavdîḥ* (b.y.: Mektebetu Şubeyhî bi Mısır, ts.), 2/1/32.

126 Ali Kumaş - Mehmet Ümütlü, "Sadrüşşerîa'nın Usûl Düşüncesinde Fıkıh Usûlü'nün Mahiyeti", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/2 (2017), 82.

127 İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtaşar*, 1/13; Ayrıca bk. Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, 90; Kumaş - Ümütlü, "Sadrüşşerîa'nın Usûl Düşüncesinde Fıkıh Usûlü'nün Mahiyeti", 83.

Sadrüşşerîa eserine mebâdî konularını işlediği özel bir bölüm tahsis etmez. Bunun yerine görebildiğimiz kadarıyla fukaha yazım tarzına sadık kalarak yeri geldiğinde kelamî mebdeleri tartışmaya açar. Söz gelimi akıl kavramını mükellef konusu altında tanımları üzerinden felsefî bir dille uzun uzadıya işleyerek aklın akılla iptal edilmeyeceğinin ve şer‘in akla mebni olduğunun altını çizer. Ona göre Allah’ın varlığının bilgisini, onun bir oluşunu ve mucizenin nübüvveti delalet ettiğini sadece akılla bilebiliriz.¹²⁸ Yine “emre konu olan fiil” bölümü altında hüsün-kubuh meselesini işlemektedir.¹²⁹ Açtığı bu bölümde Mu‘tezile ve Eş‘arilerin kabullerini naklettikten sonra, haddi zatında hasen olan ve haddi zatında hasen olmayan gibi taksimatlar yaparak fıkhîtan örnekler getirerek açıklar. Sadrüşşerîa, hasen ve kabih sıfatlarının fiilin özünde olup olmadığı, aklın hüküm koymada yetkisini, aklın bilgiyi zorunlu olarak gerektirip gerektirmediği, güç yetirilemeyen teklifle mükellef tutulmanın imkânı gibi kelâmî konular hakkında düşüncelerini paylaşır. O, kendisinin de tabii olduğu Maturidî düşüncesine göre hüküm koyanın ve fiillerin yaratıcısının Allah olduğunu, aklın eşyanın ilmüne ulaşmak için bir alet olduğunu açıkça dile getirir.¹³⁰ Şu var ki onun, şarî‘in emrinin, fiilin aslında hüsün ve kubuh olduğuna işaret ettiğini düşünmekle Pezdevî’den ayrıldığını söylemek mümkündür.¹³¹

Sadrüşşerîa, dille alakalı mebâdî konusunda fukaha yazım geleneğini takip etmektedir. Dille alakalı konuların hemen tamamını Kitap delili ile bağlantılı bir şekilde Debûsî ve Pezdevî gibi usûlcülerin benimsediği dörtlü tasniflerle açıklamaya çalışmaktadır.¹³² Sadrüşşerîa’nın memzuc yöntemle telif ettiği söz konusu eserde, İbnü’s-Sââtî ve kendisinden sonra gelen -aşağıda da gelecek üzere- Molla Fenârî ve İbnü’l-Hümâm gibi Hanefî âlimlerden farklı olarak fukaha yöntemiyle kaleme alınmış eserlerin taksimatına sadık kaldığı görülmektedir.

Molla Fenârî (ö. 834/1431) memzûc yazım geleneğiyle eser veren bir diğer müelliftir. O, *Fusûlü’l-bedâi’* adlı eserini kaleme alırken kendi ifadesiyle pek çok kaynaktan yararlanmışır.¹³³ Molla Fenârî eserini bir *fatiha* ve bir *matlab* şeklinde planlamıştır. Fatiha adını verdiği bölümde mahiyet, faide, mevzu ve icmalî istimdattan bahsetmektedir. Matlab adını verdiği bölümü ise iki mukaddime ve iki maksat şeklinde tasnif etmiş ve hatime bölümüyle eserini sonuçlandırmıştır.¹³⁴ Molla Fenârî eserin alt başlıklarında genellikle dörtlü bir taksimat yapmayı esas almıştır. Bu anlamda fıkıh usûlünün istimdat ettiği ilimleri fatiha bölümünün dördüncü alt başlığında

128 Taftâzânî, *Şerhu’l-telviḥ ale’l-Tavdîḥ*, 2/2/313-320.

129 Çelik, *XV. yy. Osmanlı düşüncesinde telviḥ hâşiyeleri*, 270.

130 Taftâzânî, *Şerhu’l-telviḥ ale’l-Tavdîḥ*, 1/364-368.

131 Çelik, *XV. yy. Osmanlı düşüncesinde telviḥ hâşiyeleri*, 108-109.

132 Taftâzânî, *Şerhu’l-telviḥ ale’l-Tavdîḥ*, 1/46-56.

133 Kaynaklar için bk. Muhammed b. Hamza b. Muhammed er-Rûmî el-Fenârî, *Fusûlü’l-Bedâi’* thk. Muhammed Hasen İsmâil (Beyrut: Dârü’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1427/2006), 1/8; İlyas Yıldırım, “Molla Fenârî: İlmî Kişiliği, Fıkıhla İlgili Eserleri ve Osmanlı Fıkıh Tarihindeki Yeri”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/22 (2013), 265; Fenârî’nin diğer kaynakları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Emin Erdoğan, *Molla Fenârî’nin usûl-i fıkıh görüşleri (Molla Fenârî’nin Fusûlü’l-Bedâi’ Adlı Eseri Çerçevesinde)* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 31-38.

134 Fenârî, *Fusûlü’l-Bedâi’*, 8-9; Ayrıca bk. Hakkı Aydın, “Fusûlü’l-Bedâi’”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996); Yıldırım, “Molla Fenârî”, 265-266.

açıklamaktadır. Ona göre usûl; kelâm, dil ve fikhî ahkamdan ilke almaktadır. Kelâmdan ilke almasına gerekçe olarak Kitap dışındaki diğer delillerin hüccet olabilmesi için kelâma dayanması gerektiğini gösterir. Çünkü ona göre kelâm, Allah'ın varlığını bilmeye sevk etmektedir. Dilden istimdat gerekçesini Kitap ve sünnetin Arapça olmalarıyla; fikihtan istimdat etmesini ise delilleri tasavvur edebilme imkânı sunmasıyla açıklamaktadır. Söz gelimi “Emir vücuba delalet eder” ve “Nehiy vücuba delalet etmez” usûl kaideleri “Vîtir vaciptir” ve “Nafîle vacip değildir” hükümleriyle tasavvur edilebilir.¹³⁵ Fenârî buraya kadar Cüveynî ile başlayan ve sonraki usûlcüler tarafından kullanılan bilgileri bir nevi tekrar etmektedir. Ancak bunlara ek olarak fıkıh usûlünün mantık ve münazara ilimlerinden de istimdat ettiğini sözlerine eklemektedir.¹³⁶ Eserin ana kısmı olan ikinci bölüm yani matlab bölümünün ikinci mukaddimesine “tafsili mebâdî” adını vererek usûlün istimdat ettiği ilkeleri açıklamaya çalışmaktadır.¹³⁷ Kelâmî mebâdî başlığı altında delalet, istidlal, medlul, nazar ve vecihlerini incelemektedir. Ona göre istidlal delaleti araştırmak iken nazar, ilim ya da zannı talep etmektir. Medlul ise ilim ve zannın kendisidir.¹³⁸ Bu başlıkta incelediği bir diğer konu ise nazar-ı kasibtir. O burada mantığın bir özetini sunmaktadır.¹³⁹ Fenârî bu bölümü her ne kadar kelâmî mebâdî şeklinde isimlendirse de mebâdîye yer veren önceki usûlcülerden farklı olarak kelâm kavramlarından ziyade mantık terimlerine ağırlık vermektedir. Lügavî mebâdî bölümünde lafzı müfred ve mürekkep şeklinde ayırdıktan sonra her ikisinin de çeşitli açılardan yapılan taksimlerine değinerek ayrıntılarına yer verir.¹⁴⁰ Bunların dışında âmm-hâs konusu, lafzın açıklık kapalılık bakımından kullanımları, kullanıldığı anlam bakımından hakikat ya da mecaz olmaları, müşterek lafız hakkındaki yaklaşımlar, lafzın iştikakı ve huruf-i meânî ile ilgili meselelere ayrıntılı olarak değinmektedir.¹⁴¹ Fıkhi mebâdî bölümünü ise Âmidî ve İbnü’s-Sâ’âtî ile benzer şekilde sırasıyla hâkim, hüküm, mükellefin fiilleri ve mükellef şeklinde dört alt başlıkta incelemiştir. Hâkim bahsinde aklın hüsün-kubuh şeklinde hüküm verip veremeyeceği hakkında Maturidî mezhebinin Mu’tezile ve Eş’ariler’den farkını vecihleriyle ortaya koyarak açıklamaya çalışmaktadır.¹⁴²

Eserin genel yapısını yukarıda geçtiği şekilde planlaması Âmidî ve onu eserini sistematığı konusunda çoğu yerde takip eden İbnü’s-Sâ’âtî’den etkilendiğini ihsas ettirmektedir. Pek çok yerde dörtlü taksimat yapması ise Debûsî’nin yönteminden etkilendiğini çağrıştırmaktadır. Mebâdî konusunda daha çok mütekellimûn ıstılahatını tercih ettiği ve mantık dilini daha fazla kullandığı görülmektedir. Öyle ki kelâmî mebâdî adıyla açtığı alt başlığın neredeyse tamamında mantık terimlerine yer vermektedir.

135 Fenârî, *Fusûlü'l-Bedâi*, 1/23-24. Dalmızrak, *Fıkıh Usûlünde Mukaddime Geleneği*, 26.

136 Fenârî, *Fusûlü'l-Bedâi*, 1/23.

137 Fenârî, *Fusûlü'l-Bedâi*, 1/26.

138 Fenârî, *Fusûlü'l-Bedâi*, 1/28, 33, 40.

139 Fenârî, *Fusûlü'l-Bedâi*, 1/26-77; İlyas Yıldırım, “Fıkıh Usûlü Mantık İlişkisinin Anatomisi”, *Eskiye* 29 (10 Aralık 2014), 57.

140 Fenârî, *Fusûlü'l-Bedâi*, 1/82-85.

141 Fenârî, *Fusûlü'l-Bedâi*, 1/97-136.

142 Fenârî, *Fusûlü'l-Bedâi*, 1/181.

Kemâleddin İbnü'l-Hümâm (ö.861/1457) memzûc yazım geleneğiyle eser kaleme alanlar içerisinde eserini inceleyeceğimiz son müelliftir. O, *et-Tahrîr fi 'ilmi'l-usûl* adlı eserine Hanefî ve Şafîî metodu üzerine mesai harcadığını ve bu iki metodu açıklayan bir kitap yazmayı hedeflediğini söyleyerek başlamaktadır. İbnü'l-Hümâm kitabını bir mukaddime ve üç bölüm şeklinde planlamıştır. İlk bölümü mebâdî, ikinci bölümü usûlün konuları, üçüncü bölümü de ictehad konusuna ayırmıştır.¹⁴³ Mukaddime bölümünü dört kısımda incelemektedir. Sırasıyla fıkıh usûlü kavramının mefhumunu, usûlün konusunun ne olduğunu, mantıkî mukaddimleri ve fıkıh usûlünün istimdat ettiği ilimleri açıklamaktadır.¹⁴⁴ Mantık konularını incelediği üçüncü kısımda mantık kavramlarının kelâm bölümünde incelenmesini ve onların kelâmî mebâdî şeklinde isimlendirilmesini eleştirmektedir. Burada Âmidî ve onu takip eden usûlcüleri eleştirdiği anlaşılmaktadır.¹⁴⁵ O, usûlün kelâmdan aldığı konuların hâkim bahsindeki hüsünkubuh ve buna benzer konularla sınırlı olduğunu açıkça söylemektedir. Ona göre zikredilen bu mukaddimler usûlün meseleleri olmayıp usûl konularının daha iyi (basiret üzerine) anlaşılması için gereklidir.¹⁴⁶ İbnü'l-Hümâm bu bölümün devamında delil, ilim, zan, ceahl gibi kavramlar ve bunlara ek olarak kıyas çeşitleri ve dört kıyas şekillerine muhtasar bir şekilde değinir.¹⁴⁷ Dördüncü kısımda ise usûlün Arap dilinden istimdat ettiğini söyler. Ona göre Kitap ve sünnet gibi semi deliller Arapça olduğundan bunlardan hüküm çıkarabilmek için Arapça lafzın mana ve sigasının bilinmesi gereklidir. Bu nedenle usûlcüler dilden hareketle hükümler çıkararak onları usûlün bir parçası hâline dönüştürmüştür.¹⁴⁸ Fıkıhi ahkamdan istimdat etme meselesine gelince İbnü'l-Hümâm önceki usûlcülerden farklı bir tavır takınmaktadır. Ona göre usûl, fıkıhla beraber vücub, tahrim, nedb, kerahet ve ibaha gibi şer'î hükümlerin ilişkili olduğu meselelerin mahmullerini tasavvur etmeye ihtiyaç duyar. Çünkü usûlcünün usûl ilmiyle amaçladığı, hükümleri şer'î delillerin delalet ettiği şekliyle ve onlardan istifade ederek ispat ya da nefyetmektir. Fakih de fıkıh ilmiyle mükellefin fiiline taalluk ettiği yönüyle hükümleri ispat ya da nefyetmektedir. Bu yönüyle “Emir vücub içindir”, “Vitr vaciptir” ifadelerini ele aldığımızda ilkinde emrin vücub ifade ettiği ikincisinde ise vitir kılma eyleminin vücupla alakalı olduğu anlamı çıkmaktadır. Yani her ikisinde de vücub yüklemi ortaktır. O fıkıhın, her ne kadar kendisinden sonra tedvin edilmiş olsa da usûlden ahkâmın tasavvuru konusunda istimdat ettiğini düşünür. Ona göre, usûl daha sonra fıkıha şer'î ahkâmın tasavvuruyla “mendup emredilendir ya da değildir”, “vacip ya mukayyettir ya da değildir” gibi konular eklemiştir. Bu meselelerdeki konular, hükümlerden alınmış müştak isimler olup gerçekte aynı değildir. Böylece usûlün bu

143 Kemâleddin Muhammed b. Abdilvâhid İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr fi 'ilmi'l-usûl* (Mısır: Mustafâ el-Bâbî el-Halebî Matbaası, 1351), 3.

144 İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 4, 6, 7, 15; Dalmızrak, *Fıkıh Usûlünde Mukaddime Geleneği*, 26.

145 Ebû 'Abdullah Şemseddîn el-Ma'ruf İbn Emir Hâc, *et-Tahrîr* (b.y.: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983), 1/39; Muhammed Emin b. Muhammed el-Buhari el-Ma'ruf bi Emir Bâd Şâh, *Teysiru'l-Tahrîr* (Beyrut: Dârü'l-kutubi'l-İlmiyye/ Darü'l-Fikr, 1983), 1/24.

146 İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 8.

147 İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 8-15.

148 İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 15; Emir Hâc, *et-Tahrîr*, 1/66.

hükümlerin tasavvuruna ihtiyacı fıkıhtan daha fazladır ve dolayısıyla usûlün bu tasavvurdan istimdat etmesi fıkıhın bunlardan istimdat etmesinden evladır.¹⁴⁹ İbnü'l-Hümâm usûlün diğer ilimlerden toplama usûlüyle oluşmuş bir ilim olduğu görüşünü şiddetle eleştirmekte ve onu kelâm dâhil tüm ilimlerden soyutlamaya çalışmaktadır.¹⁵⁰

İbnü'l-Hümâm kitabın asıl bölümü saydığı ilk bölümü lügavî mebâdiye ayırarak tafsilatlı ve uzun uzun işlemektedir. Bu bölümde lügat kelimesinin anlamı, dilin konuluş amacı, dili vazedenin kim olduğu, lafız ve mana arasındaki münasebet, lafzın müfred-mürekkep şeklindeki taksimi, müfred lafzın açıklık-kapalılık, istimal ve medlule delaleti, lafzın külli-cüzi şeklindeki taksimatı, âmm lafız bahisleri ve huruf-i meânî gibi konuları incelemektedir.¹⁵¹

Sonuç

Fıkıh usûlü alanında ilk telif kabul edilen Şafi'î'nin *er-Risâle*'sinde usûlün diğer ilimlerden istimdat ettiği konusu belirgin olmasa da IV-V yy.da Haffâf ve Bâkılânî gibi müelliflerin kelâmî konuların yanı sıra dil ve fıkıhla alakalı ilkeleri işlediğini söylemek gerekir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu konuların fıkıhın temellerini oluşturduğunu ifade eden ilk usûlcü Cüveynî olup kendisinden sonra gelen usûlcüleri etkilemiştir. Özellikle Âmidî, istimdat konusuna özel bölüm açmakta ve bu konular için mebâdî kavramını kullanmaktadır. Bu sistematik daha sonra mütekellimûn ve fukaha metodunu birleştirmeyi hedefleyen eserlerin yapısını da etkilemiştir.

Kelâmın fıkıh usûlüne ilke sunması özelindeki usûlcülerin tercihleri, usûlde farklı geleneklerin oluşmasını etkilemiştir. Söz gelimi kelâmcı usûlcüler usûl eserlerinde kelâm konularına hatırı sayılır ölçüde yer vermişlerdir. Özellikle mütekellimûn geleneğinde hüsün-kubuh, aklın hüküm koymada yetkisi, ilim konuları ve nazar bahislerine uzunca yer verilmişlerdir. Aynı şekilde fakih usûlcülerin de eserlerinde benzer kelâmî konularını tartıştıklarını söylemek gerekir. Yalnız şu farkla ki mütekellimûn usûlcüler bu konulara özel bölümler açarken fakih usûlcüler genellikle yeri gelince bu konulara değinmeyi daha uygun bulmuşlardır.

Usûl kitaplarındaki kelâm bölümlerine zamanla mantık kavramları da dâhil olmuştur. Özellikle Gazzâlî'nin mantıkla alakalı bir mukaddimeyi usûl eserine dâhil etmesi bu alanda öncülük etmiştir. Âmidî, İbnü's-Sâ'âtî ve Molla Fenârî gibi sonraki usûlcüler mantık kavramlarını kelâmıla ilgili mebâdî başlığı altına taşımışlardır. Özellikle Molla Fenârî bu yöntemin daha doğru olduğunu düşünürken aynı dönemde yaşayan İbnü'l-Hümâm ise mantık kavramlarına müstakil başlık açarak önceki tavrı eleştirmiştir.

Mebâdî bölümü kelâmcı usûlcülerin ele aldığı gibi ilk dönem fakih usûlcülerin kitaplarında yer almamaktadır. Fakih usûlcülerin kitaplarında her ne kadar kelâmıla ilgili konulara mahsus bölümler açılmadıysa da metin içerisinde hüsün-kubuh, nimet verene şükrün gerekliliği, aklın hüküm koymada yetkisi gibi kelâmî meselelere yer verildiğini belirtmek gerekir. Fakih usûlcüler arasında usûlün kelâmın fer'î olduğu ve kelâmî konulara yer vermenin gerekliliğini

149 İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 15; Emir Hâc, *et-Tahrîr*, 1/67.

150 Emir Hâc, *et-Tahrîr*, 1/67.

151 İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 16-214.

ilk defa Semerkandî savunmuştur. Semerkandî'nin bu tutumu onun fukaha geleneği içerisinde mütekellimûn hareketinin başlatıcısı olduğu şeklinde yorumlanmıştır. Onun bu çağrısı sonraki usûlcüler tarafından benimsenmiştir. Özellikle memzûc yazım geleneğine sahip Hanefî usûlcülerin hem kelâm hem de mantıkla alakalı mebdâîye uzun uzun yer vermeye başlamaları Semerkandî'nin arayışını devam ettirdikleri şeklinde anlaşılmıştır. Ayrıca araştırmamıza konu olan memzuc eser sahibi müelliflerden İbnü's-Sââtî, Molla Fenârî ve İbnü'l-Humâm kelamcı usûlcülerden Amîdî ve takipçilerinin tasnifinden esinlenirken Sadrüşşerîa'nın ise daha çok fakih usûlcülerin tasnifine sadık kaldığı görülmüştür.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Teşekkür: Çalışmanın hazırlanmasında görüşlerinden istifade ettiğim danışman hocam Doç. Dr. Ahmet TEMEL'e, makalemi okuyarak katkı sunan Prof. Dr. Süleyman KAYA ve Doç. Dr. Davut EŞİT'e şükranlarımı arz ederim.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Acknowledgment: I would like to express my gratitude to my advisor Assoc. Prof. Dr. Ahmet TEMEL, whose opinions I benefited from in the preparation of the study, and to Prof. Dr. Süleyman KAYA and Assoc. Prof. Dr. Davut EŞİT who contributed by commenting on my article.

Kaynakça/References

- Abdül'azız el-Buhârî, 'Alâeddîn b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr şerhu Usûli'l-Pezdevî*. b.y.: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmiyye, ts.
- Agitoğlu, Nurullah. "Muzafferüddîn İbnü's-Sââtî'nin (Ö. 694/1295) Usûlcülüğü ve Sünnet İle İlgili Bazı Görüşleri Üzerine". *İlahiyat Alanında Akademik Araştırma ve Derlemeler*. ed. Nurullah Agitoğlu. 19. İzmir: Duvar yayınları, 2021.
- Âmidî, Ebû'l-Hasen Seyfeddîn 'Alî. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. 'Abdürrezzâk Afîfi Suudi Arabistan: Dârü's-sami'î, 2003.
- Apaydın, H. Yunus. "Zan (Fıkıh)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/122-124. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Arvas, Mehmet Sait. *Hicri VII. asra kadar Hanefî usûlü bağlamında fıkıh usûlü kelâm ilişkisi*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018.
- Atay, Hüseyin. "İslam Hukuk Felsefesi: Usûl'ül-fıkıh İlmi". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (04 Haziran 2007), 13-51.
- Aydın, Hakkı. "Cessâs ve Debûsî'nin Usûllerindeki Metodları". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2000), 11-60.
- Aydın, Hakkı. "Fusûlü'l-Bedâî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/229-230. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed. *et-Takrîb ve'l-irşâd (es-sağîr)*. thk. 'Abdülhamîd b. 'Alî Ebû Zunejd. b.y.: Mu'essesetü'r-risâle, 2. Basım, 1998.
- Basrî, Muhammed b 'Alî b. Tayyib Ebû'l-Huseyîn. *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*. thk. Halîl Muhyiddîn el-Meys.

- Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1403.
- Bedir, Murteza - Koca, Ferhat. "Pezdevî, Ebû'l-Usr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/264-266. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Bedir, Murteza. "Kelâmcı ve Fıkıhçı Usûl Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar". *İslam Araştırmaları Dergisi* 29 (2013), 65-97.
- Bedir, Murteza. "Takvîmü'l-Edille". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/493-494. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Bedir, Murteza. *Fıkıh Mezhep Sünnet: Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi, 2. Basım, 2017.
- Boynukalın, Mehmet. "Hanefî Usûl Muhtasarlarının Gelişimi: (I) Usûlü'l-Pezdevî ve Hanefî Usûlündeki Yeri". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 30 (2017), 487-526.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b 'Alî er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Abdüsseâm Muhammed Ali Şâhîn. Beyrut/Lubnan: Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b 'Alî er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. thk. Uceyl Câsim en-Neşemî. 4 Cilt. Kuveyt: Vizâratu'l-evkâfi'l-Kuveytiyye, 2. Basım, 1994.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen 'Alî b. Muhammed b. 'Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *el-Burhân fi usûli'l-fikh*. thk. Salâh b. Muhammed b. 'Aveyde. Beyrut: Dârü'l-kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1997.
- Çelik, İmam Rabbani. "Şâriin Lafzın Mânası Üzerinde Tasarrufu: Müttekellim ve Hanefî Usûl Geleneklerinde Şer'î Hakikatler Meselesi". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 38 (01 Aralık 2017), 7-43.
- Çelik, İmam Rabbani. *XV. yy. Osmanlı düşüncesinde telvîh hâşiyeleri: Teklîfe dair tartışmalar*. İstanbul: Mamara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020.
- Çetres, Recai. *Kelâm-Usûl-i Fıkıh İlişkisi (İmâmü'l-Haremeyn El-Cüveynî Ekseninde)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2014.
- Dalmızrak, Yakup. *Fıkıh Usûlünde Mukaddime Geleneği: Molla Gürânî'nin ed-Durer Mukaddimesi Ekseninde Fıkıh Usûlü Mukaddimelerinde Usûl Tartışmaları*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yükek Lisans Tezi, 2021.
- Debûsî, Ebû Zeyd 'Abdillâh. *Takvîmu'l-edille*. thk. Halil Muhyiddîn el-Meys. b.y.: Dârü'l-kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2001.
- Duman, Soner. "Usûlü'l-Fıkıh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/218-220. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Emîr Bâd Şâh, Muhammed Emîn b. Muhammed el-Buhârî. *Teysiru't-Tahrîr*. Mısır: Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, ts.
- Emir Hâc, Ebû 'Abdullah Şemseddîn el-Ma'ruf. *et-Tahrîr ve't-tahbîr*. 3 Cilt. b.y.: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983.
- Erdoğan, Mehmet Emin. *Molla Fenârî'nin usûl-i fıkıh görüşleri (Molla Fenârî'nin Fusûlü'l-Bedâi' Adlı Eseri Çerçevesinde)*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Eşit, Davut - Kala, Muhammed Enes. "Onüçüncü Yüzyıl İslam Hukuk Felsefesinde Bilginin Mahiyeti -Amidî ve Zerkeşî Örneği-". Ankara, 2013.
- Eşit, Davut. "Ebû Bekir el-Haffâf ve Fıkıh Usûlü Düşüncesi". *ULUM* 4/2 (2021), 363-387.
- Eşit, Davut. "Klasik Fıkıh Usûlü Eserlerinde Bilginin Kısımları". *Şarkiyat* 10/1 (30 Nisan 2018), 143-155.
- Eşit, Davut. *Molla Gürânî'nin Kıyâs Anlayışı*. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.

- Eşit, Davut. *Şâfi'î Fıkh Usûlünün Gelişimi*. Ankara: Ankara Okulu, 2019.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed. *el-Mantık inde'l-Fârâbî*. thk. Refik el-Acem. Beyrut: Daru'l-maşrik, 1986.
- Fenârî, Muhammed b. Hamza b. Muhammed er-Rûmî. *Fusûlü'l-Bedâi' fi 'Usûli'ş-Şerâ'i'*. thk. Muhammed Hasen İsmâil. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1427/2006.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid. *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*. thk. Muhammed Hasan Heyto. Beyrut: Dârü'l-fikri'l-mu'âsir, 3. Basım, 1998.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid. *Mustasfâ fi 'ilmi'l-usûl*. thk. Muhammed 'Abdüsselâm 'Abdüşşâfi. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Güman, Osman. "Hanefî Fıkhı Usûlü Literatüründeki Lafızlar Taksiminde Mantıksal Tutarlılık Problemi: Pezdevî Örneği". *Divan (Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi)* 17/33 (2012), 103-132.
- İbn 'Abdân, Ebû Fadl 'Abdullâh b. 'Abdân el-Hemedânî. *Şerâitü'l-ahkâm*. thk. Hüzeyfe b. Fehdka'k. Kuveyt: Esfâr, 2022.
- İbn Akîl, Ebû'l-Vefâ 'Alî. *el-Vâzih fi usûli'l-fıkh*. thk. 'Abdullâh b. 'Abdülmuhsin et-Turkî. Beyrut: Mu'essesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1999.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Velîyyüddîn Abdurrahmân. *Mukaddime*. Bayrut, Lubnan: Darü'l-Erkâm, ts.
- İbn Kutluboğâ, Ebû'l-Fidâ' Kâsım b. Kutluboğâ el-Cemâlî. *Tâcu't-Terâcim*. thk. Muhammed Hayr Ramadân Yûsuf. Dimaşk: y.y., 1413/1992.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *Dânişnâme-i Alâî*. çev. Murat Demirkol. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdilvâhid. *et-Tahrîr fi 'ilmi'l-usûl*. Mısır: Mustafâ el-Bâbî el-Halebî Matbaası, 1351.
- İbnü's-Sâ'âtî, Muzafferüddin Ahmed b 'Alî b Sâ'âtî. *Bedi'ü'n-nizâm: Nihâyetü'l-vusûl ilâ 'ilmi'l-usûl*. thk. Sa'id b. Ğarîr b. Mehdî es-sulemî. 2 Cilt. Mekke: y.y., 1405.
- İbrahim, Mustafa vd. *el-Mu'cemü'l-vasît*. Kahire: Mektebetü'ş-şuruki'd-devliye, 2004.
- İcî, Ebû'l-Fazl Adûdüddin Abdurrahmân. *Şerhu muhtasari'l-Muntehâ me'a hâşiyeti't-Teftâzânî ve'l-Cürcânî*. thk. Muhammed Hasan İsmail. 3 Cilt. Darü'l Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- İltaş, Davut. "Fıkhı Usûlü Yazımında 'Kelâmçılar Yöntemi Ve Fakihler Yöntemi' Ayrımlaşmasının Mahiyeti Üzerine". *Bilimname* 2009/2 (01 Haziran 2009).
- İsfahânî, Ebû Abdullah Muhammed el-'Acî. *el-Kâşif 'ani'l-Mahsûl fi ilmi'l-usûl*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- İsfahânî, Ebû's-Senâ'î Mahmûd b. 'Abdurrahman. *Beyanü'l-muhtasari şerhi muhtasari İbni'l-Hâcib*. thk. Muhammed Mazhar Bekâ. es-Su'udiyye: Dârü'l-Medenî, ts.
- Kâtib Çelebi, Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Bağdat: Mektebetü'l-Musnâ, 1941.
- Kesgin, Hafsa. "Bâkılânî ve Et-Takrîb ve'l-İrşâd es-Sağîr İsimli Usûl Eseri". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 20/1 (2020), 350-374.
- Koca, Ferhat. "el-Muhtasar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/67-70. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Köksal, A. Cüneyd. *Fıkhı Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2008.
- Kumaş, Ali - Ümütlü, Mehmet. "Sadruşşerîa'nın Usûl Düşüncesinde Fıkhı Usûlü'nün Mahiyeti". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/2 (2017), 75-92.

- Makdisi, George. “Şafii'nin Hukukî Teoloji Anlayışı: Usûl-i Fıkıhın Kökenleri ve Önemi”. çev. Sami Erdem. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13-15 (1997), 264-294.
- Makdisi, George. *Ibn Aqil - Religion and Culture in Classical Islam*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997.
- Odabaş, Ömer. *İbn Sînâ'da Konu, İlke ve Mesele*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yükek Lisans Tezi, 2020.
- Okur, Kaşif Hamdi. “Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Fıkıh Alanındaki Tartışma ve Yaklaşımlar”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/23 (2014), 9-31.
- Ovacı, Vahap. “Usûl-i Pezdevî sistematüğinde Hüsün-Kubuh”. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/4 (13 Temmuz 2016), 57-67.
- Pezdevî, Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm. *Usûlü'l-Pezdevî (Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl)*. thk. Said Bektaş. Beyrut: Darü'l-beşâiri'l-islamiyye, 2. Basım, 2016.
- Râzî, Ebü'l-Fazl Fahreddîn. *el-Mahsûl*. thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-'Alvânî. 6 Cilt. Riyad: Mu'essesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1997.
- Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî. *Tenkîhu'l-usûl fî ilmi'l-usûl*. el-Matbaatü'l-Mahmûdiyye et-Ticâriyye bi'l-Ezher, 1356.
- Sağlık, Hacı. “Burhânî Bilimlerin Konu, İlke ve Mesele Ayrımının İbn Sînâ ve Sonrasındaki Bazı Uygulamaları”. *İBAD Sosyal Bilimler Dergisi* 5 (2019), 575-586.
- Sanû, Kutub Mustafa. *Mu'cemu mustalâhati usûli'l-fikh*. Dimeşk: Darü'l-Fikr, 2000.
- Santepe, Erdoğan. “Debûsî'nin Hayatı ve Eserleri”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2008), 143-169.
- Semerkandî, 'Alâeddîn Ebü Bekir. *Mizânü'l-usûl fî netâici'l-'ukûl*. thk. Muhammed Zekî 'Abdilber. Katar: Matâbi'u'd-Dühâl-hadîse, 1. Basım, 1984.
- Shamsy, Ahmed El. “Bridging the Gap: Two Early Texts of Islamic Legal Theory”. *Journal of the American Oriental Society* 137/3 (2017), 505-536.
- Şimşek, Murat. “Mevzû-Mebâdî-Mesâil-Gâye Bağlamında Fıkıh ve Usûlü”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (01 Ekim 2012), 61-80.
- Taftâzânî, Sa'deddîn Mes'ûd b 'Ömer. *Şerhu't-telviḥ ale't-Tavdîḥ*. b.y.: Mektebetü Şubeyh bi Mısr, ts.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid. *Keşşâfû istilâhâtü'l-fünûn ve'l-'ulûm*. 2 Cilt. Beyrut, Lubnan: Mektebetu Lubnân Naşırûn, 1996.
- Topal, Şevket - Arvas, Mehmet Sait. “Hanefî Usûlündeki Temel Yaklaşımlar (Hicri Altıncı Asrın Ortalarına Kadar)”. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (ts.), 175-209.
- Uğur, Seyit Mehmet. “Fıkıh Usûlü Yazımında Memzûc Metot Üzerine Bir İnceleme: İbnü's-Sââfî'nin Nihâyetü'l-Vüsûl'ü Örneği”. *Bilimname* 38 (31 Ekim 2019), 689-724.
- Ümütlü, Mehmet. “İbnü's-Sââfî'nin Usûl Düşüncesinde Hüküm Teorisine Yaklaşımı”. *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi* 7/1 (23 Mart 2022), 338-355.
- Yetkin, Hacer. “Usûl Anlayışı Çerçevesinde Debûsî'nin Kelâmî Eğilimi”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/52 (15 Haziran 2017), 27-59.
- Yığın, Adem. “Fukahâ Metodunun Genel Yapısı Üzerine”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/1 (2003), 65-1105.
- Yıldırım, İlyas. “Fıkıh Usûlü Mantık İlişkinin Anatomisi”. *Eskiyeni* 29 (10 Aralık 2014), 49-74.
- Yıldırım, İlyas. “Molla Fenârî: İlmî Kişiliği, Fıkıhla İlgili Eserleri ve Osmanlı Fıkıh Tarihindeki Yeri”. *Türkiye*

Araştırmaları Literatür Dergisi 11/22 (2013), 255-284.

Yılmaz, Ayşegül. *Fıkıh usulünde husün-kubuh: El-Mu 'temed ve el-Mustasfâ karşılaştırması ışığında*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2012.

Zerkeşî, Ebû 'Abdullah Bedreddin. *el-Bahrü 'l-muhît fi usûli 'l-fikh*. 8 Cilt. Kahire: Dârü'l-kutubî, 1. Basım, 1994.

A Damascene Shāfi‘ī Professor-Mufti in Istanbul: Najm al-Dīn al-Ghazzī’s Travelogue (1032/1623)

Dımaşklı Bir Şâfiî Müderris-Müftünün İstanbul Serüveni: Necmeddin el-Gazzî’nin Seyahatnamesi (1032/1623)

Gürzat Kami¹ 



ABSTRACT

The aim of this article is to introduce Najm al-Dīn al-Ghazzī’s (d. 1061/1651) Istanbul travelogue, which until recently was considered to be lost, as a new primary source for the examination of early modern Ottoman history. As an eminent Shāfi‘ī professor-mufti in Damascus, Najm al-Dīn traveled to Istanbul in 1623 with the intention of petitioning the Imperial Council to regain his teaching position that he had lost to a rival local scholar. His journey took him four and a half months, during which time he penned an account in the form of a travelogue, adhering to the literary conventions established by previous Arab travelers. This article examines the content of the autograph copy of the travelogue highlighting Najm al-Dīn’s views on cities, architectural structures, individuals, and significant socio-political events in Damascus, Istanbul, and other Anatolian towns on his way. It also scrutinizes Najm al-Dīn’s narrative strategies throughout the travelogue, including his use of language and poetic composition as well as inclusion of dream and fortune-telling anecdotes. This article also considers the relationship between Najm al-Dīn’s work and previous Arabic travelogues to highlight continuities and divergences, as well as new information provided. Najm al-Dīn’s travelogue offers a vivid description of Anatolian towns in the early seventeenth century. It also provides insight into the multi-faceted imperial factionalism in Istanbul in the post-Osman II (d. 1031/1622) period. Furthermore, the narrative elements within the travelogue shed light on the mindset and vision of an early modern provincial Shāfi‘ī professor-mufti in the Ottoman center.

Keywords: Ottoman History, Damascus, Istanbul, Travelogue, al-Ghazzī

ÖZ

Bu makale Necmeddin el-Gazzî’nin (ö. 1061/1651) yakın bir tarihe kadar kayıp olduğu düşünülen İstanbul seyahatnamesini erken modern Osmanlı tarihi için yeni bir kaynak olarak tanıtmayı amaçlamaktadır. Dımaşk’ta saygın bir Şâfiî müderris-müftü olan Necmeddin, müderrisi olduğu medresenin başka bir yerel âlime verilmesi üzerine 1623 tarihinde İstanbul’a seyahat etti. Toplamda dört buçuk ay süren bu seyahatin ardından, önceki Arap seyyahların seyahatnameleri tarafından oluşturulan yazım geleneğini

¹Corresponding author/Sorumlu yazar:
Gürzat Kami (Dr.),
İstanbul, Türkiye
E-posta: gurzatkami1@gmail.com
ORCID: 0000-0001-7463-7774

Submitted/Başvuru: 15.12.2022
Revision Requested/Revizyon Talebi:
13.02.2023
Last Revision Received/Son Revizyon:
19.02.2023
Accepted/Kabul: 20.02.2023

Citation/Atıf: Kami, Gürzat. A Damascene Shāfi‘ī Professor-Mufti in Istanbul: Najm al-Dīn al-Ghazzī’s Travelogue (1032/1623). *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 13/1, (Mart 2023): 175-201.
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2023.1219821>

dikkate alarak bir seyahatname kaleme aldı. Bu çalışma söz konusu seyahatnemenin müellif nüshasına odaklanarak Necmeddin'in Dımaşk, İstanbul ve yolu üzerinde bulunan Anadolu şehirlerindeki mekanlar, mimarî yapılar, kişiler ve önemli siyasi-sosyal olaylar hakkındaki mülahazalarını incelemektedir. Ayrıca Necmeddin'in seyahatnamesindeki kelime seçimi, şiirler, rüya ve fal anekdotları gibi anlatı unsurlarını değerlendirmektedir. Çalışma, önceki Arapça seyahatnamelere ve mevcut Osmanlı araştırmalarına atıfta bulunarak, Necmeddin'in seyahatnamesi için tarihsel bağlam oluşturmakta ve bu kaynağın sunduğu yeni bilgilerin altını çizmektedir. Necmeddin'in seyahat anlatısı, dönemin Anadolu şehirlerinin canlı bir tasvirini sunmakta ve II. Osman'ın (ö. 1031/1622) katli akabinde İstanbul'da yükselişe geçen hizip mücadelelerine yeni bir pencereden bakmaya imkân vermektedir. Ayrıca, seyahatnamedeki anlatı unsurları on yedinci yüzyılın ilk yarısında Osmanlı merkezini ziyaret eden bir Şâfiî eyalet müftüsünün zihniyeti ve bakış açısı hakkında önemli ipuçları sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı Tarihi, Dımaşk, İstanbul, Seyahatname, el-Gazzî

GENİŞLETİLMİŞ ÖZET

Seyahatnameler, gerek canlı dil ve anlatılarıyla gerek imparatorluğun farklı etnik, dini ve kültürel gruplarının algılarını doğrudan yansıtan öznel içerikleriyle, erken modern Osmanlı tarihinin önemli kaynaklarından. On altıncı yüzyılda bir diploması, ticaret ve kültür başkentine dönüşen İstanbul'u ziyaret eden birçok yerli ve yabancı şahıs, gözlem ve değerlendirmelerini içeren seyahatnameler kaleme aldılar. Bu şahıslardan bazıları, 922-923/1516-1517'de Memlük topraklarının Osmanlılar tarafından ele geçirilmesinden sonra yeni idare ve himaye merkezi olan İstanbul'a yolculuk eden Arap gezginlerdi. Modern araştırmacılar bu gezginlerin seyahatnamelerine dayanarak İstanbul ve Anadolu şehirlerinin topografyası ve sosyokültürel hayatı, Osmanlılar ile Arap elit arasındaki kültürel alışveriş ve güç mücadeleleri, kitap kültürü ve bilgi üretimi gibi muhtelif konular üzerine çalışmalar yapmışlardır. Bu makale, Dımaşklı bir alim olan Necmeddin el-Gazzî'nin (ö. 1061/1051) yakın bir tarihe kadar kayıp olduğu düşünülen İstanbul seyahatnamesinin ulaştığımız tek nüshasına odaklanarak bu literatüre katkı sunmayı hedeflemektedir.

Makale altı bölümden oluşmaktadır. İlk bölüm, Gazzî'nin İstanbul seyahatinin tarihi bağlamını vermekte ve seyahatnamesinin mevcut nüshasını tanıtmaktadır. İkinci bölüm, Gazzî'nin Dımaşk'taki seyahat hazırlığından bahsetmektedir. Sonraki iki bölüm; şahıs, yapı ve sosyopolitik olayları merkeze alarak Gazzî'nin, sırasıyla Anadolu şehirleri ve İstanbul'a dair gözlemlerini incelemektedir. Beşinci bölüm Gazzî'nin Dımaşk'a dönüş yolculuğuna ve seyahatinin sonuçlarına odaklanmaktadır. Daha tematik olan altınca bölüm seyahatnemenin dili ve üslubu ile içerdiği rüya ve fal anekdotları gibi anlatı unsurlarını incelemektedir. Son sözde ise bu seyahatnemenin araştırmacılar için neden önemli bir kaynak olduğu tartışılmaktadır.

Necmeddin el-Gazzî, on dördüncü yüzyıldan itibaren Dımaşk'ta birçok âlim yetiştirmiş olan Gazzî ailesine mensuptu. Kırklı yaşlarının ortasında, Dımaşk'ın en bilgili Şâfiî fakihine meşrut olan Şâmiyye Berrâniyye Medresesi müderrisliğine atandı ve bir Şâfiî müftü olarak

öne çıktı. Ancak görev yaptığı medresenin 1032/1623 tarihinde şehirdeki başka bir âlime verilmesi üzerine pozisyonunu geri alabilmek amacıyla İstanbul'a seyahat etti. Dört buçuk ay süren (4 Mart–16 Temmuz 1623) bu macerasını *el-İkdu'l-manzûm fi'r-rihle ile'r-Rûm* isimli eserinde anlattı. Yakın bir zamana kadar günümüze ulaşmadığı düşünülen bu eserin müellif nüshasının Halep Vakfiyye Yazma Eserler Kütüphanesi'nde, bu nüshaya ait bir mikrofilmin ise Dubai'daki Merkezi Cum'atu'l-Mâcid li's-Sekâfe ve't-Turâs'da bulunduğunu tespit ettik. Bu makale söz konusu nüshayı kaynak olarak kullanmaktadır.

Görünüşe bakılırsa Gazzî, İstanbul'a ikbal ümidiyle değil mecbur olduğundan gitmekteydi. Dımaşk'taki yüksek enflasyon sebebiyle geride bıraktığı ailesi için duyduğu endişe, mevsim şartları sebebiyle yolculuğun zorlu olması ve Türkçe konuşan Osmanlı merkez coğrafyasında kendi kültürel konfor alanının dışına çıkacak olması Gazzî'nin gözünde İstanbul seyahatini çekici olmaktan çıkararak unsurlardan bazılarıydı.

Gazzî yolculuğa çıkmadan önce şehirdeki Osmanlı otoritelerini (vali, kadı, defterdar, Hanefî müftü vb.) ziyaret etti ve İstanbul'daki pozisyon mücadelesinde elini güçlendirecek destek mektupları topladı. İstanbul'a ilk yolculuğu olmasına rağmen önceki Arap seyyahların seyahatnameleri gibi Osmanlı merkezi hakkında bilgi sunan yazılı kaynaklara sahipti. Üstelik on altıncı yüzyılın ikinci yarısından itibaren Bilâdu's-Şam'ın Osmanlı merkezine idari ve ekonomik entegrasyonu Dımaşk-İstanbul arasındaki resmî ve gayriresmî hareketliliği artırmış, dolayısıyla şehirde imparatorluk başkentine dair bilgi veren çok sayıda sözlü kaynak ortaya çıkmıştı. Bu yazılı ve sözlü kaynaklar, Gazzî'nin Bilâdu'r-Rum olarak zikrettiği Osmanlı merkez topraklarının idari ve kültürel coğrafyasına dair bakışımı seyahatinden önce büyük ölçüde şekillendirmişti.

Buna rağmen Gazzî'nin gördüğü Anadolu şehirleri, on altıncı yüzyıl Arap gezginlerin gördüğü Anadolu şehirlerinden oldukça farklıydı. Her şeyden önce Dımaşk ve İstanbul'u birbirine bağlayan güzergâhta bulunan hemen hemen her menzilde seyahati güvenli ve rahat kılmayı hedefleyen nispeten yeni sayılabilecek bir külliye bulunmaktaydı. Tüm bu imar faaliyetinin yanı sıra Gazzî, "Büyük Kaçgun" da denilen Celâlî İsyanları'nın Anadolu şehirlerinde yarattığı tahribatı da yakından gözleme fırsatı buldu.

Gazzî 22 Cemaziyelahir 1032/23 Nisan 1623'te İstanbul'a ulaştı. On ay önce Sultan II. Osman'ın katline şahit olan imparatorluk başkenti hizip mücadeleleri içindeydi. Gazzî şehirde vaktiyle Dımaşk kadılığı yapıp Osmanlı bürokrasisinde üst düzey makamlara yükselmiş olan birçok kişiyi içeren geniş bir ilişki ağına sahipti. Bu ağda en önemli isim şeyhülislamlık makamındaki Zekeriyazade Yahya Efendi (ö. 1053/1644) idi. Gazzî on yedinci yüzyılda Osmanlı ilmiye teşkilatında en yüksek pozisyonu elinde tutan şeyhülislamın desteğini almasına rağmen İstanbul'daki hizip mücadeleleri ve güç dengeleri sebebiyle hedefine ulaşamadı. Gazzî'nin seyahatnamesi II. Osman'ın katliyle IV. Murad'ın tahta çıkışı arasında İstanbul'daki hizip mücadelelerini dışarıdan gözlemeleme imkânı vermektedir. Bu dönemde sultan, şehzade, sadrazam, hanım sultan, şeyhülislam, ulema, saray ağaları, yeniçeriler gibi nüfuzlu aktörler

arasındaki güç dengeleri ve ittifaklar hızla değişmekteydi. Nitekim, Gazzî henüz Dımaşk yolundayken İstanbul'da dönemin Osmanlı müelliflerinin Cemiyet-i Câmi Vakası dedikleri bir kriz yaşandı. Gazzî'nin bu krizden güçlenerek çıkan İstanbul'daki dostları, Gazzî adına Şâmiyye Berrâniyye Medresesi için bir tayin kararı çıkarabildiler. Ancak bir süre sonra IV. Murad'ın tahta çıkışıyla güç dengeleri tekrar değişti ve medrese tekrar Gazzî'nin elinden alınmaya çalışıldı. Gazzî Dımaşk'a döndükten sonraki iki yıl içinde kaleme aldığı seyahatnamesini, on yedinci yüzyılda artık iyice belirginleşen ve "Arapça İstanbul seyahatnameleri" denebilecek bir alt yazım türünün şekil ve içerik alışkanlıkları içinde üretti. Seyahatname, Gazzî'nin çoğu seyahati sırasında gördüğü mekânlar ve şahıslar hakkında üç binden fazla beyit içermektedir ve bu özelliğiyle âdeta müstakil bir divan hüviyetindedir. Şiirlerin yanı sıra, Gazzî okuyucuları ile birçok rüyasını ve tefeülünü paylaşmaktadır.

Sonuç olarak bu seyahatname hem İstanbul'un iç karışıklıklara sahne olduğu bir döneme merkezden uzak bir eyaletten bir pencere aralaması hem de bir taşra Şâfi' müderris-müftüsünün değerlendirmeleri ve iç dünyasını sunması açısından önemli bir kaynaktır.

Travel accounts, both official and non-official, are significant sources for the study of the early modern Ottoman Empire.^{1*} These accounts often provide useful detailed information about people, places and historical events that might hardly be found in contemporary official documents. Moreover, unlike the monotonous bureaucratic language of the latter, these accounts usually have a vibrant narrative and contain subjective authorial observations and interpretations that directly reflect diverse perceptions of the empire by various ethnic, religious and cultural groups and people.²

The expansion of the Ottoman territories in the sixteenth century, along with concurrent imperial policies and investments, led to the transformation of Istanbul into a lively diplomatic, commercial and cultural center. This, in turn, multiplied the number of Ottoman subjects and foreigners who visited the city and subsequently recorded their journeys.³ Among these, Ottoman subjects in the Arab provinces constituted more than a tiny minority. Many Arab travelers, particularly scholars seeking appointment and patronage, visited the Ottoman capital that replaced Cairo as the new imperial hub following the takeover of the Mamluk lands in 922-923/1516-1517, and composed travelogues upon their return to share their experiences and observations of Anatolian cities and Istanbul with others.⁴ Among the most well-known figures of the sixteenth and seventeenth centuries are Badr al-Dīn al-Ghazzī (d. 984/1577, travel in 936/1530), Qutb al-Dīn al-Nahrawālī (d. 990/1582, travels in 943/1536 and 965/1558), Muhibb al-Dīn al-Hamawī (d. 1016/1608, travel in 983/1575), Alī al-Tamghrūtī (d. 1002/1594, travel in 998/1589), Hāfız al-Dīn al-Qudsī (d. 1055/1645, travel in 1013/1604), Muhammad al-Kibrīt (d. 1070/1660, travel in 1039/1630), Fadl Allāh al-Muhibbī (d. 1082/1671, travel in 1051/1641), and Ibrāhīm al-Khiyārī (d. 1083/1672, travel in 1080/1669).

Modern researchers have utilized the travelogues of the abovementioned names to shed light on various aspects of early modern Ottoman history. Some have portrayed the architectural topography and socio-economic life in contemporary Istanbul and Anatolian cities based on comparative readings of these travel accounts.⁵ Others have employed them as the main source

1 * Note on transliteration: I gave personal names in Ottoman Turkish context with their modern Turkish equivalents, and employed a modified version of the transliteration guidelines recommended by the *The Isnad Citation Style 2nd Edition* for personal names, book titles and texts in Arabic or Persian contexts, without dots.

2 Suraiya Faroqhi, *Approaching Ottoman History: An Introduction to the Sources* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 110-143; Nida N. Nalçacı, "İstanbul'un Tarihsel Kaynakları Olarak Seyahatnameler", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 8/16 (2010), 523-562.

3 Metin And, *Istanbul in the Sixteenth Century: the City, the Palace, Daily Life* (Istanbul: Akbank, 1994); Emrah Safa Gürkan, "The Early Modern Istanbul as a Center of Diplomacy", *From Antiquity to the 21st Century History of Istanbul*. (Accessed 24 November 2022).

4 Ralf Elger, *Glaube, Skepsis, Poesie: Arabische Istanbul-Reisende im 16. und 17. Jahrhundert* (Würzburg: Ergon Verlag in Kommission, 2011). Also see, Elger, "Istanbul in Early Modern Arabic Literature", *From Antiquity to the 21st Century History of Istanbul*. (Accessed 24 November 2022).

5 For example, see Ekrem Kâmil, "Gazzi-Mekki Seyahatnamesi: Hicri Onuncu-Milâdi on Altıncı Asırda Yurdumuzu Dolaşan Arab Seyyahlarından Muḥammad İbn Aḥmad al-Nahrawālī ve Badr al-Dīn Muḥammad İbn Muḥammad al-Ghazzī", *Tarih Semineri Dergisi* 2/1 (1937), 3-90; Mustafa S. Küçükaşçı, "İki Arap Âliminin Gözünden XVI. Yüzyılda İstanbul", *I. Uluslararası Osmanlı İstanbulu Sempozyumu Bildirileri, 29 Mayıs-1 Haziran 2013*, eds. Feridun M. Emecen and Emrah Safa Gürkan (Istanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi, 2013), 71-86; Abdulrahim

to present a vivid picture of the Ottoman sociability, mindset and power relations as observed in the encounter between the Ottomans and Arab elite of the former Mamluk lands.⁶ Still others have scrutinized these works within the framework of book culture and production.⁷ This article aims to contribute to this literature formed around the travel notes of the sixteenth and seventeenth-century itinerant Arab scholars by introducing a manuscript of Najm al-Dīn al-Ghazzī's (d. 1061/1651) travelogue, detailing his journey from Damascus to Istanbul, which has long been considered lost. This travelogue was partially utilized in a recent study to throw light on Najm al-Dīn's network of relationships in Istanbul but has not yet been fully examined.⁸ Thus, this article presents Najm al-Dīn's travelogue as a newly discovered primary source, offers an analysis of its linguistic and thematic elements, and critically evaluates its significance for the field of Ottoman studies.

The following part consists of six sections. The first section provides an authorial and historical context for Najm al-Dīn's travelogue and introduces the manuscript copy examined. The second section depicts Najm al-Dīn's preparations for the journey. The subsequent two sections deal with his travel experience and observations respectively in Anatolian towns and the Ottoman capital with a particular focus on architectural structures, contemporary elites and important socio-political events. The fifth section handles the author's return to Damascus and the outcome of his journey. The sixth section, which is rather a thematic one, concentrates on narrative elements in the travelogue such as the choice of vocabulary, poetry, and dream anecdotes. Finally, the epilogue highlights the significance of Najm al-Dīn's work as a source for future studies.

Najm al-Din al-Ghazzī (977-1061/1570-1651) and his Istanbul Travelogue (1032/1623)

Najm al-Dīn was born into a learned Shāfi'ī family known as Ghazzīs, which, though originally hailing from the city of Gaza, resided in Damascus from the mid-fourteenth century. He was the fifth generation of his family to live in Damascus. His father, grandfather and great grandfathers had held important scholarly posts in the city for the previous two centuries,

Abu Husayn - Tarek Abu Hussein, "On the Road to the Abode of Felicity: Observations of a Damascene Scholar in Anatolia and Istanbul in 1530", *Ostour* 3/6 (July 2017), 33-44; Abdulsattar Elhajhamed, "Kadı Muhibbüddin el-Hamevî'nin Bevâdî'd-Dumû'il-'Andemiyye bi-Vâdî'd-Diyâr'ir-Rûmiyye Adlı Seyahatnamesi Üzerine Bir İnceleme", *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 19/48 (2019), 203-26; Ayşe Türkhan, "Arap Seyahatnamelerinde Osmanlı İstanbul'u ve Türkler: İbrahim el-Hiyârî Seyahatnamesi" (Ph.D. diss., Istanbul, Istanbul University, 2021).

6 For example, see Yehoshua Frenkel, "The Ottomans and the Mamluks through the Eyes of Arab Travelers (in 16th–17th Centuries)", *The Mamluk-Ottoman Transition: Continuity and Change in Egypt and Bilād Al-Shām in the Sixteenth Century*, eds. Stephan Conermann and Gül Şen (Göttingen: V&R unipress, 2016), 275-293; Helen Pfeifer, *Empire of Salons: Conquest and Community in Early Modern Ottoman Lands* (Princeton: Princeton University Press, 2022).

7 For example, see Nir Shafir, "The Road from Damascus: Circulation and the Redefinition of Islam in the Ottoman Empire, 1620-1720" (Ph.D. diss., Los Angeles, University of California, 2016), Ch. V.

8 See Gürzat Kami, "Damascene Scholars in the Mamluk–Ottoman Transition: History of Three Generations of the Ghazzī Family (1450–1650)" (Ph.D. diss., Istanbul, Marmara University, 2023), Ch. VII.

including a professorship, a judgeship, and a muftiship.⁹ His father was the abovementioned Badr al-Dīn al-Ghazzī, the Shāfi‘ī mufti of Damascus, who traveled to Istanbul in his youth in 936/1530 and composed a travelogue thereafter.

Najm al-Dīn appeared as an influential scholar in Syrian society and politics in the early decades of the seventeenth century. For example, he assumed a critical role in the trial and execution of a regional Sufi figure accused of heresy in Damascus in 1018/1610.¹⁰ In 1025/1616, he joined a delegation committee of Damascene notables who visited Ottoman authorities in Aleppo to request a reduction in the extraordinary taxes (*awārid*) imposed on Damascenes to finance the Safavid campaign.¹¹ That same year, he replaced his father-in-law in the professorship of the Shāmiyya Barrāniyya Madrasa, one of the most prestigious and lucrative Shāfi‘ī educational institutions in Damascus dating back to the Ayyubid era, whose endowment deed stipulated the professorship to be “the most knowledgeable Shāfi‘ī scholar (*a ‘lam ‘ulamā’ al-Shāfi ‘īyya*)” in the city.¹² After the successive deaths of the leading Damascene muftis including his father-in-law, he eventually appeared as one of the few Shāfi‘ī jurists in Damascus from the 1620s.

After seven years of teaching at the Shāmiyya Barrāniyya Madrasa, Najm al-Dīn lost his professorship to another distinguished local Shāfi‘ī scholar, Shams al-Dīn al-Maydānī (d. 1033/1624), who managed to receive an appointment diploma (*barāt*) to Najm al-Dīn’s post thanks to his powerful connections in Istanbul in early 1032/1623.¹³ This compelled Najm al-Dīn to travel to the Ottoman capital, where he would endeavor to reclaim his position. His Istanbul adventure took him four and a half months in total (4 March–16 July). He organized his travel notes in the following two years, and completed his travelogue entitled *al-‘Iqd al-manzūm fī al-rihla ilā al-Rūm* (The Arranged Necklace in the Travel to [the Lands of] Rūm) on 18 Dhū al-Hijja 1034 / 21 September 1625.

9 For the history of the early generations of al-Ghazzī family in Damascus and Najm al-Dīn’s life story prior to his travel, see Kami, “Damascene Scholars in Mamluk-Ottoman Transition”.

10 This Sufi was Yahyā b. ‘Isā al-Karakī. For his biography, see Najm al-Dīn al-Ghazzī, *Lutf al-samar wa qatf al-thamar min tarājim a ‘yān al-tabaqa al-ūlā min al-qarn al-hādī ashār*, ed. Mahmūd al-Shaykh (Damascus: Wizāra al-Thaqāfa wa-l-Irshād al-Qawmī, 1981), 698-707. For al-Karakī’s ideas, see Khaled El-Rouayheb, “Heresy and Sufism in the Arabic-Islamic World, 1550–1750: Some Preliminary Observations”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 73/3 (2010), 357-80.

11 al-Ghazzī, *Lutf al-samar*, 322. Also see Abdul-rahim Abu-Husayn, *Provincial Leadership in Syria 1575-1650* (Lebanon: American University of Beirut, 1985), 37-41.

12 al-Ghazzī, *Lutf al-samar*, 314. For the endowment stipulation concerning the competency of the professor of the Shāmiyya Barrāniyya Madrasa, see Ibn Tūlūn, *Tārīkh al-Shām fī matla’ al-ahd al-uthmānī: 929–951 h. / 1520–1544 m.* (Abu Dhabi: Dār al-Kutub al-Wataniyya, 2009), ed. Ahmad Ibesch, 356; Najm al-Dīn al-Ghazzī, *al-Kawākib al-sai’ra bi-a ‘yān al-mi’a al-āshira*, ed. Khalīl al-Mansūr (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyya, 1997), 2/112, 3/110-111. For the history of the madrasa and other endowment stipulations, see Harun Yılmaz, *Zengi ve Eyyubi Dimaşk’ında Ulema ve Medrese (1154-1260)* (Istanbul: Klasik Yayınevi, 2017), 79-80.

13 For al-Maydānī’s biography, see al-Ghazzī, *Lutf al-samar*, 172-187. Najm al-Dīn reports that al-Maydānī made payments for the professorship of the Shāmiyya to certain Ottoman officials in Istanbul, who were engaged in the sale of endowed positions (*al-mutājara fī ikhrāj wazā’if al-nās li-l-nās*). See *ibid*, 177-178. Yet al-Maydānī’s connections in the Ottoman capital seem to be stronger than this as will be highlighted in the following pages.

Until recently, it was believed that Najm al-Dīn's travelogue had not survived. Mahmud Sheikh, who writes a detailed biography for Najm al-Dīn in the preamble of his critical edition of *Lutf al-samar*, claims that his Istanbul travelogue was lost (*mafqūd*).¹⁴ More recent studies repeat this assertion giving reference to Sheikh.¹⁵ Michael Winter states that "a copy of this travelogue (...) is believed to be located in Köprülü Library (Istanbul), ms. no. 1390 and there is apparently also a Turkish translation of the work."¹⁶ However, Winter seems to have been mistaken because the given reference leads to a manuscript copy of the travelogue of Najm al-Dīn's father.¹⁷

An extant manuscript copy of Najm al-Dīn's travelogue is located at the Waqfiyya Library in Aleppo and a microfilm version of this copy is available in Juma al-Majid Center for Culture and Heritage in Dubai.¹⁸ It consists of 181 folios. A handwritten note on the opening page states that it was written by the author himself (*hāzihī al-nuskha bi-khatt mu'allifihā al-Sheikh Najm al-Dīn al-Ghazzī al-Āmirī*). The colophon page repeats the same information writing "this copy was completed on Monday morning on 18 Dhū al-Hijja 1034 by its author (*bi-khatt mu'allifihā*)."¹⁹ The resemblance between the handwriting in this copy and the author's handwriting in his other works reinforces the prediction that the surviving manuscript of the travelogue is an autograph copy.²⁰ Several corrections in the text further suggest it was a master draft copy of the travelogue.²¹ There are also many marginal notes in different handwritings giving information about the vocabulary and people mentioned in the text, most probably added by the successive owners of the copy.²²

14 al-Ghazzī, *Lutf al-samar*, 107.

15 For example, see Tarek Abu-Husayn, "Historian and Historical Thought in an Ottoman World: Biographical Writing in 16th and 17th Century Syria / Bilad al-Sham" (MA Thesis, Istanbul, Sabancı University, 2010), 46. Also see, Cevat İzgi, "Necmeddin el-Gazzī", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Accessed 27 November, 2022).

16 Michael Winter, "al-Gazzī", *Historians of the Ottoman Empire* (Accessed 27 November 2022).

17 It is Badr al-Dīn al-Ghazzī, *al-Matāli' al-badriyya fī al-manāzil al-rūmiyya*, ed. al-Mahdī Īd al-Rawādiyya (Amman: Dār al-Fāris, 2004).

18 Najm al-Dīn al-Ghazzī, *al-Iqd al-manzūm fī al-rihla ilā al-Rūm* (Aleppo: The Waqfiyya Library, 180). Ibid (Dubai: The Juma al-Majid Center for Culture and Heritage, 238096). I would like to express my gratitude to the personnel at the Juma al-Majid Center, who helped me to obtain a pdf copy of this manuscript.

19 *al-Rihla*, 181a.

20 For example, see Najm al-Dīn's handwriting in the manuscript copy of his *Itqān mā yahsun min al-akhbār al-dā'ira 'alā al-alsun* located in Dār al-Kutub al-Misriyya ms. no. 29902-b, microfilm no. 49511. Also, see *ibid*, ed. Khalīl b. Muhammad al-'Arabī (Cairo: al-Fāruq al-Hadītha, 1995) 16-17, 21-22.

21 For examples of authorial corrections, see *al-Rihla*, 34b, 46b, 47a, 51a, 62b, 68a, 89a, 90a, 94a, and 162a.

22 For examples of explanations and derivations of some Arabic words, see *al-Rihla*, 23b, 58b. For examples of biographical references, see *al-Rihla*, 75a, 100a.

١١٠

بعد ان بنينا لنا ما فيه علينا ، عفتس براتا الرولى لدينا . وبنى الامر على
 حتى تم عام ، و ساجت الخ سبرالمر الميران باسنة تلام . ونلتسنا ابو لسطا قاندرم
 دو الخ اولوم ، فن قانر الفضا ، عفر الفدر الميران بخر الفضا امره البنا
 رانم الدتقا بالاقام علينا . ونعرض لطلبها لنفخ المخر على الميران
 حفرة الاصلاح ، ورواها فاعرضت هذه الحكام . وملتس

والله اعلم بالحق . ولقد اعدوى بالامر لبيت
 وكم من اعطى من الله . والى الله وسالطون
 ما من امر صيرت شراير عتق . علينا كان لم انقذ لقيته
 وقد كانا داني وابا لغيره . واعلم ان الدرولى عيبته
 وكم كنت اعطى من الله . وكم قال قولا لم اكن
 وكنت اقول اللهم اولى الامر . تقولا استوى بالله صيرت
 ولقد طويبت امامه وبساطه . وحشره الله باليهام
 وعضا له ما فاقه من الله . ولى حق ما زاد رتبته
 ومن كان يغيره فمة حاصله فقد با . انما بالى ودر شجته
 وارضى من السود الوفا قانا . تبه لى مما قال فينا سكرته
 ومن صد عنا حبه الصدو . وسفقاتنا يكفيه انافوته

وكم نشاهدنا لدر الرعد من الحق . وحصلنا منها من الخطاب وقد
 شرفنا فيها كار صير عمرانا افضنا بنا ما برى وفافقنا امرنا حنا
 شاكربته فالله له حمد الانعام حسا لمام . ومثلنا على خاتم الرى الكرام
 بعد اذ الامار بر حبه الاضيار . وكلام على المسيرين والحمد لله على كل حين
 فكتب هذه النسخة بضمير من الاثني عشر من الخواص سنة اربع مائة الف
 على يده محمد بن عبد الله
 محمد بن عبد الله
 الحسين بن محمد

Figure 1. The Colophon Page of Najm al-Dīn’s Travelogue (located in The Juma al-Majid Center for Culture and Heritage, Dubai, ms. no. 238096)

Preparations for the Journey

If we rely on his words, Najm al-Dīn was disinclined to make a journey to Istanbul. In the preamble of his travelogue, he frankly writes:

Traveling had never come to my mind, neither for position nor for fortune, except making pilgrimage to Mecca or visiting Jerusalem. I was content with my residence in Damascus (...) by learning and teaching and issuing fatwa to those asking for religious rulings; and I was satisfied (...) by the income from the professorship of the Shāmiyya Barrāniyya Madrasa.²³

However, his dismissal from this teaching post forced him to travel to Istanbul to guarantee his financial survival in Damascus. Najm al-Dīn writes about the aforementioned al-Maydānī, the new professor at the Shāmiyya Madrasa, saying “he took over our sustenance and took away our morsel.”²⁴

As a Shāfiʿī mufti teaching in the non-imperial madrasas of Damascus, Najm al-Dīn was a semi-independent provincial scholar. Thus, unlike contemporary Ottoman scholar-bureaucrats, who routinely traveled across the empire to fill hierarchically ordered teaching and judicial cadres, he had much less geographical mobility.²⁵ Nevertheless, this would not be his first trip outside Damascus—as mentioned above, he had traveled to Aleppo previously, and had also made several pilgrimages.²⁶ It would appear, then, that his uneasiness with the idea of traveling stemmed rather from the fact that this would be his first venture outside the Arab cultural domain. The main Ottoman lands (the Balkan-Anatolia complex usually labelled as the lands of Rūm) differed in language, culture, and ethnicity from the Arab provinces of the empire, and a journey to Istanbul would require Najm al-Dīn to leave his comfort zone. His poetry throughout the travelogue repeatedly conveys his reluctance to travel to the Ottoman capital. For example, he reiterates in a verse:

*By God, neither the earlobe of Rūm's prosperity
Nor my longing for it drove me to this journey²⁷*

There was high inflation in Damascene markets, and Najm al-Dīn was apparently worried about the family he left behind.²⁸ None of his family members except his eldest son Suʿūdī (d. 1071/1661), who was at his thirties, accompanied him to Istanbul.²⁹ In the travelogue, he

23 “*qad kāna al-safar lā yakhtur lī ‘alā al-bāl lā li-tahsīl jāh wa lā li-kasb māl illā an yakūn safaran li-l-haj al-sharīf aw li-ziyāra Bayt al-Maqdis al-munīf wa innā rādin bi-l-iqāma fī Dimashq al-Shām (...)* ‘*alā al-ishṭighāl bi-talab al-‘ilm wa ifādatihī li-tālibihī wa i’tā’ al-fatwā li-sā’il al-hukm al-sharī’ (...)* mim mā yahsul min ‘ulūfa al-tadrīs bi-l-Madrasa al-Shāmiyya al-Barrāniyya”, *al-Rihla*, 1b.

24 “*zafira bi-rizqatinā wa qabada bi-yadihī ‘alā luqmatinā*”, *al-Rihla*, 2b.

25 For the Ottoman scholar-bureaucrats and their career tracks and mobility, see Yasemin Beyazıt, *Osmanlı İlimiye Mesleğinde İstihdam (XVI. Yüzyıl)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014); Abdurrahman Atçıl, *Scholars and Sultans in the Early Modern Ottoman Empire* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017).

26 Najm al-Dīn performed twelve pilgrimages in his life, and at least five of them took place before his Istanbul travel. See, al-Ghazzī, *Lutf al-samar*, 86-89.

27 “*wallāhī mā harrakanī fī rihlatī / rawm al-ghinā bi-l-Rūm lā wa la-l-sibā*”, *al-Rihla*, 47b.

28 “*wa laqad fāraqnā Dimashq wa as ‘āruhā ghāliyya*”, *al-Rihla*, 8a.

29 See Muhammad Amīn al-Muhibbī, *Khulāsa al-athar fī a’yān al-qarn al-hādī ashār*, (s.n, n.d), 2/209; *al-Rihla*,

provides an emotional picture of his parting moment from his seven year-old son Muhammad and Su'ūdī's farewell to his son 'Alī.³⁰ He would avail himself of every opportunity to correspond with his family through the travelers to and from Damascus during the journey.³¹

The distance to the Ottoman capital was another factor that made the journey unappealing. Moreover, it was still cold, and this would make the journey harder. It took Najm al-Dīn and his companions nearly fifty days (from 4 March until 24 April) to arrive at Istanbul. They had to spend more than one night at several stations along their route due to bad weather conditions.³² Najm al-Dīn called the weather in Anatolia freezing cold (*zamharīr*), and even composed poetry comparing the winters of Anatolia and Damascus.³³ People he met in Anatolian towns told him that it would have been better if he had delayed his travel to spring as winter in the lands of Rūm lasted longer than in Syria.³⁴

However, Najm al-Dīn apparently had no time to wait until the coming of spring. Within a few weeks, if not days, of losing his madrasa to al-Maydānī, he had decided to travel to Istanbul.³⁵ He would need support for his endeavors in Istanbul. Thus, he consulted with the Ottoman authorities in Damascus about his travel plan and requested reference letters backing his case. His first visit was to Mustafa Pasha, the governor of the province of Damascus, “with whose rule Damascenes felt comfortable unlike the previous governors.”³⁶ The pasha gave Najm al-Dīn supporting letters (*an'ama bi-l-makātīb wa-l-'urūd*). Najm al-Dīn then met the treasurer of the province, as well as Abdullah Efendi b. Mahmud (d. 1042/1633), the retired judge of Cairo, and Çavuşzade İbrahim Efendi (d. 1050/1641), the incumbent judge of Damascus.³⁷ Finally, he visited Abdurrahman Efendi (d. 1051/1641), the state appointed Ottoman Hanafī mufti of the city.³⁸ According to Najm al-Dīn's account, all these officials – including Çavuşzade who already regretted his initial approval of al-Maydānī's transfer to the Shāmiyya Barrāniyya– supported his decision to travel and wrote reference letters for him.³⁹

94b, 102a.

30 *al-Rihla*, 5a, 6a. For Su'ūdī's biography, see al-Muhibbī, *Khulāsa al-athar*, 2/309.

31 *al-Rihla*, 25b, 27a-b, 131b.

32 For example, see their journey in Hama, Antioch, Adana, and Konya in *al-Rihla*, 14b, 21a, 22a, 36b, 42b.

33 *al-Rihla*, 28b.

34 *al-Rihla*, 62a.

35 Najm al-Dīn writes in his *Lutf al-samar* that al-Maydānī received an appointment warrant to his Shāmiyya Barrāniyya Madrasa in hijrī 1032 (without specifying the exact date) and the incumbent judge of Damascus Çavuşzade İbrahim Efendi gave the professorship to him. *Lutf al-samar*, 177-178. The Ottoman biographer Şeyhi informs that Çavuşzade started serving in Damascus in Rabī' I 1032. See Çavuşzade's biography in Şeyhi Mehmed Efendi, *Vekāyi'u'l-fuzalā: Şeyhi'nin Şakā'ik Zeyli* (Istanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018), 423-424. Considering that Najm al-Dīn departed from Damascus in 3 Jumādā II 1032, we can say that he lost no time to travel following his dismissal from his madrasa.

36 “*al-nās minhu fi hulw bāl li-khilāf ghayrihī min al-hukkām*”, *al-Rihla*, 3a.

37 For Abdullah b. Mahmud's biography, see Nev'izade Atayī, *Hadā'iku'l-hakā'ik fi tekmeleti's-Şakā'ik: Nev'izāde Atāyi'nin Şakā'ik Zeyli* (Istanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2017), 1837-38.

38 For Abdurrahman Efendi's biography, see Abū al-Fadl al-Murādī, *Arf al-bashām fi man waliya fatwā Dimashq al-Shām*, ed. Muhammad Mutī' al-Hāfiz - Riyād Abd al-Hamīd Murād (Damascus-Beirut: Dār Ibn Kathīr, 1988), 66-72.

39 “*kulluhum kataba lanā al-makātīb wa-l-rasā'il wa-l-i'timād 'alallāh fi amrinā ba'd naf' al-wasā'il*”, *al-Rihla*, 3b. For Çavuşzade's changing attitude, see *al-Rihla*, 2a, 3a-b; al-Ghazzī, *Lutf al-samar*, 178.

Seventeenth Century Anatolia from the Eyes of a Provincial Scholar

Despite his hurry, Najm al-Dīn appears to have been well-prepared for his journey. He had read his father's Istanbul travelogue beforehand, and most probably brought his own copy of the work along to read it again during the journey. In his travelogue, he gives several references to his father's observations on Anatolian stations and quotes from his work.⁴⁰ Moreover, the aforementioned Arab travelers, al-Nahrawālī and al-Hamawī, who had visited Istanbul respectively in 1558 and 1573, were in Najm al-Dīn's close circle—the former was his father's friend and the latter was his teacher—thus, Najm al-Dīn most likely knew their travel accounts as well.⁴¹

Apart from the written sources, there were also oral accounts given by many people traveling between Damascus and the Ottoman center. Since the second half of the sixteenth century, Damascus had been a highly integrated province. Its governor was appointed from among the Ottoman pashas in the center, and its judge was one of the high-ranking Ottoman dignitary scholars (*mawālī*) coming from Istanbul.⁴² The city hosted hundreds of janissary soldiers as well as many Ottoman bureaucrats.⁴³ Many Damascene scholars traveled to Istanbul and some even learned Turkish.⁴⁴ Moreover, located at the intersection of the pilgrimage roads, the city was an important station where thousands of pilgrims arriving from the core Ottoman lands met annually before departing for Mecca.⁴⁵

These written and oral sources seem to have shaped Najm al-Dīn's vision of the cultural and administrative geography of the main Ottoman lands he visited for the first time. For him, as for his contemporaries, today's Anatolian territories were part of *bilād al-Rūm*, a term denoting

40 For example, he writes in Mopsuestia (in today's Adana) that he looked for the monumental tree under which his father had taken shade when he arrived there. Then, he quotes his father's verses about this tree from *al-Matāli*'. See *al-Rihla*, 27b-28a; al-Ghazzī, *al-Matāli*', 89-90. In Akşehir, he notes the exact date of his father's arrival at this town and calculates that 95 years 7 months and 19 days had passed since then. *al-Rihla*, 51b. For other references to and quotations from *al-Matāli*', see 127b-128a.

41 Najm al-Dīn penned long biographical entries for both al-Nahrawālī (d. 1582) and al-Hamawī (d. 1610) and mentioned their Istanbul journey in these entries. See, al-Ghazzī, *al-Kawākib*, 3/40-43; al-Ghazzī, *Lutf al-samar*, 114-123.

42 M. Adnan Bakhit, *The Ottoman Province of Damascus in the Sixteenth Century* (Beirut: Librairie du Liban, 1982); Enver Çakar, "XVI. Yüzyılda Şam Beylerbeyiliğinin İdarî Taksimatı", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 13/1 (2003), 351-74; Atçıl, *Scholars and Sultans*, 200-211.

43 Bakhit, *The Ottoman Province of Damascus*, 91-115; Linda T. Darling, *The Janissaries of Damascus in the Sixteenth Century, or, How Conquering a Province Changed the Ottoman Empire*, (Otto Spies Memorial Lecture 6, eds. Stephan Conermann and Gül Şen) (EBVerlag, 2019). One of the well-known Ottoman bureaucrats who spent years in Damascus was Mustafa Āli (d. 1600), see Cornell H. Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire: The Historian Mustafa Āli (1541-1600)* (Princeton: Princeton University Press, 1986), 82-85.

44 For some examples, see al-Ghazzī, *Lutf al-samar*, 30-41, 41-42, 139-141, 216-221, 251-252, 274-275, 343-346, 475, 480-481, 543, 547-550.

45 Suraiya Faroqhi, *Pilgrims and Sultans: The Hajj under the Ottomans 1517-1683* (Tauris, 1994); Nir Shafir, "In an Ottoman Holy Land: The Hajj and the Road from Damascus, 1500-1800", *History of Religions* 60/1 (2020), 1-36.

the cultural sphere formed mainly in the Balkan-Anatolian lands.⁴⁶ Thus, he calls even the Mediterranean he saw in Payas (in today's Antioch) the sea of Rūm (*bahr al-Rūm*).⁴⁷ Yet he is also aware of different administrative categories within the Rūmī domain. For example, in Akköprü (in today's Osmaniye), he writes “this is the last territory the Circassians had ruled over, and the Karamanid lands extended beyond.”⁴⁸ In Konya and the surrounding towns, he says “these are part of the Karamanid lands.”⁴⁹ Apparently, Najm al-Dīn had in mind a hierarchy of geographical places as regions versus sub-regions, and categories as cultural versus administrative.

Frenkel's study suggests that these historical references were not peculiar to Najm al-Dīn but rather a shared feature of the historical imagination and discourse of the contemporary educated Arab elite—the pre-Ottoman era was still alive in their collective memory.⁵⁰ Yet one should not overlook the fact that Najm al-Dīn endeavored to conform to the increasingly established writing standards of the subgenre of “Istanbul travelogue in Arabic” as well. The written travel accounts of Arab educated elite who visited Istanbul after the Ottoman conquest of the Mamluk territories, primarily for motives such as patronage and appointment, formed this subgenre in the course of the sixteenth century. It sufficiently matured in the seventeenth century, prompting some contemporary Arab travelers to present their Istanbul travelogues as a gift to the Ottoman ruling elite.⁵¹ Najm al-Dīn does not explicitly state whether he planned to devote his work to an Ottoman patron, yet he composed it within the framework of this literary context by imitating earlier travel accounts. It is not surprising, therefore, to see that Najm al-Dīn's father employs the same historical-administrative references in the abovementioned Akköprü and Konya in his *al-Matāli'* almost a century earlier.⁵² Unlike his father who was born and educated in the Mamluk era, Najm al-Dīn never witnessed the Mamluk rule in Syria. Nevertheless, he borrows his father's references to the Circassian rule in *al-Matāli'* while following the conventions formed around *al-Matāli'* and subsequent travelogues.

As previously stated, there was high mobility between Syria and the Ottoman capital in the early seventeenth century. The prerequisite of this mobility was no doubt the safety and convenience of travelers on roads. While passing through many Anatolian cities on his journey Najm al-Dīn mentions the various places that had an imperial complex containing

46 For the multi-layered means of the term *Rūm*, see Cemal Kafadar, “A Rome of One's Own: Reflections on Cultural Geography and Identity in the Lands of Rūm”, *Muqarnas* 24 (2007), 7–25; Salih Özbaran, *Bir Osmanlı Kimliği 14.–17. Yüzyıllarda Rūm/Rūmī Aidiyet ve İmgeleri* (Istanbul: Kitap Yayınevi, 2004).

47 *al-Rihla*, 25a, 27a. For his other usages see 2b (*ard al-Rūm*), 39b (*khutba 'alā tariqa al-Rūm bi-l-alhān*), 52b (*ahl al-Rūm*), 62a (*bard al-Rūm*), 63a and 149b (*lugha al-Rūm* and *Rūmiyya*, meaning Turkish).

48 “*kāna yantahī hukm al-Dawla al-Jarkasiyya wa minhu ibtidāan al-Bilād al-Qaramāniyya*”, *al-Rihla*, 37b.

49 “*wa hiya min bilād al-Karaman*”, *al-Rihla*, 41b.

50 Frenkel, “The Ottomans and the Mamluks through the Eyes of Arab Travelers (in 16th–17th Centuries)”.

51 For example, the aforementioned Kibrūt and Fadl Allāh Muhibbī, who visited Istanbul after Najm al-Dīn in the first half of the seventeenth century, devoted their travelogues to the Ottoman chief jurist. See Shafir, “The Road from Damascus”, 243, 255–56, 269; al-Muhibbī, *Khulāsa al-athar*, 3/278, 286.

52 al-Ghazzī, *al-Matāli'*, 99 and 102.

accommodation facilities for travelers. The Sokollu Mehmed Pasha Complex in Payas,⁵³ Piri Pasha Khān in Adana,⁵⁴ Murteza Pasha Khān in Akköprü,⁵⁵ Mehmed Pasha Khān in Erkilet,⁵⁶ and the Sultan Selim Complex in Karapınar⁵⁷ are some of the buildings constructed by the Ottoman imperial figures. The services offered by these complexes facilitated Najm al-Dīn's journey from Syria to Istanbul.⁵⁸ Some of these buildings were rather new—for example, Mehmed Pasha's khān in Erkilet was only six years old. Some others were endowed by figures who had a connection to Syria—for example, Murteza Pasha was one of the former governors of Damascus.⁵⁹

These constructions at travel stations no doubt made Anatolian roads more secure and comfortable for travelers. Yet this security was undermined by the Jalālī revolts, which had posed a serious threat to both travelers and inhabitants in Anatolian towns since the late sixteenth century. In the early seventeenth century, the Ottomans witnessed a huge wave of peasant escape from Anatolian villages, driven by concerns for security, referred to as the *büyük kacgun* in historical literature. Fortunately, Najm al-Dīn's journey coincided with a period in which the Jalālī revolts had slackened. Kuyucu Murad Pasha's (d. 1020/1611) harsh measures against the Jalālīs in 1015-1019/1606-1610 had broken their power significantly.⁶⁰ Despite this, Najm al-Dīn observed the destruction inflicted by the Jalālīs in Anatolia. For example, in the vicinity of Konya he writes, “we arrived at a village called Şarkmar on the left side of the road; it was a big village, however, much of it had been destroyed, and owls and crows had nestled in its ruins.”⁶¹ After a few stops, they passed through another village where the majority of the young dwellers had abandoned their lands due to the threat posed by the Jalālīs.⁶² In Bolvadin, he writes:

11 Jumādī II Thursday. We prayed before sunrise near the Sinan Pasha village. Then, we kept moving until a muddy field. We were informed that an armed conflict between Nasif Pasha's men and the Jalālīs took place in this field, and Nasif Pasha could not advance further because of mud and was forced to retreat to the bridge on the river, which flowed into Akşehir lake.⁶³

53 *al-Rihla*, 25a.

54 *al-Rihla*, 35b.

55 *al-Rihla*, 36b.

56 *al-Rihla*, 39a.

57 *al-Rihla*, 40b.

58 For other buildings, see *al-Rihla*, 44a, 46a, 60b, 63b, 77b.

59 See Najm al-Dīn's verses praising Murteza Pasha when he was the Governor of Damascus on 15 Ramadan 1031/24 July 1622, *al-Rihla*, 37b.

60 Mustafa Akdağ, *Türk Halkının Dirlük ve Düzenlik Kavgası "Celali İsyanları"* (Istanbul: Cem Yayınevi, 1995), 455-501; Müteba İlgürel, “Celali İsyanları”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Accessed 10 December 2022).

61 “*wa akhaznā fi al-tarīq (...) hattā nazalnā ākhir ilā nahār ilā qarya yuqālu lahā Sharqmār wa hiya ‘an al-tarīq min nāhiya al-yasār fa-idhā hiya qarya kabīra illā anna aktharahā kharāb ya ‘wī ilayhā al-būm wa-l-ghurāb’*”, *al-Rihla*, 45a.

62 “*kānat fitya ahl tilka al-bilād tanqusu min al-jalāliyya wa ahl al-fasād*”, *al-Rihla*, 51a.

63 “*(...) yawm al-thulathā hādī ashara jumādī al-thānī wa sallaynā al-subh wa qad qāraba al-isfār bi-l-qurb min qarya Sinān Pasha (...) thumma sirnā hattā ataynā ‘alā ard malaq (...) wa qad akhbaranā annahū kāna ‘inda hādihā al-jisr waq’ a bayn Nāsif Pasha wa bayn al-Jalāliyya. Wa anna Nāsif Pasha lam yantasif bihā li-annahū*

Nasif Pasha (also known as Nasuh Pasha) (d. 1023/1614) had been the governor of the province of Aleppo in 1012/1603, some twenty years earlier.⁶⁴ The Ottoman central government sent him to Bolvadin to suppress the Jalālī leader Tavil Halil in 1015/1605 but his troops were defeated around the bridge Najm al-Dīn mentions above. Tavil Halil's victory over the Ottoman pasha encouraged him to attack and plunder the surrounding villages.⁶⁵ It seems that the memory of Nasif Pasha's confrontation with Tavil Halil's men about two decades previously was still remembered in the region so much so that the locals gave Najm al-Dīn a vivid description of the clash that took place near the bridge.

The growing mobility between the Ottoman capital and the Arab provinces led to a corresponding increase in cultural exchange on both sides. Unlike previous generations of Arab travelers, Najm al-Dīn had a deeper knowledge of some Anatolian saints. For instance, his father, who visited Konya in 1530, writes, "here is the tomb of a famous saint called Molla Khunkār,"⁶⁶ probably learning about the famous mystic Jalal al-Dīn al-Rūmī (d. 672/1273) for the first time. Najm al-Dīn, on the other hand, mentions him without feeling the need to introduce him:

We visited Molla Khunkār's tomb and prayed secretly and openly. Then, we met Mawlawī Shaykh Ebu Bekir Çelebi, who was from Khunkār's progeny. (...) I said:

In the city of Konya we took a break,

And visited the Exalted the Great.

He is the Khunkār; Monla of the folk

Blessed with their wise, elegant saint.

(...) We attended a samā' gathering. It is a known practice that the dervishes perform whirling accompanied by tambourine and flute.⁶⁷

Like several members of his family from earlier generations, Najm al-Dīn was a Sufi-scholar. His grandfather was affiliated to the Qādirī order. His father and elder brother were frequent attendees of Samādī and Mahya gatherings, two unique Sufi communities in Damascus that performed their dhikr with the accompaniment of drums and lanterns.⁶⁸ Thus, he was familiar with Sufi practices. His tolerance, however, had limits. When he attended another Mawlawī gathering in Konya on his way back to Damascus—for which he provides a vivid description on an entire page—he observed that the dervishes bowed in front of Jalāl al-Dīn al-Rūmī's tomb adorned with silver and gold. He disapproved of this practice, writing:

wajada al-ard bi-l-mā' muḡhatta wa lam yajid illā al-jisr muḡaddāh. Wa hādihā al-mā' yantahī ilā birke Akşehir", al-Rihla, 56b.

64 al-Ghazzī, *Lutf al-samar*, 679-689. Ömer İşbilir, "Nasuh Paşa", *TDV İslām Ansiklopedisi* (Accessed 4 December 2022).

65 Akdağ, *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası*, 471, 484, 486.

66 "maqām rajul mashhūr bi-l-wilāya yuqāl lahū Molla Khunkār", al-Ghazzī, *al-Matāli'*, 102.

67 "(...) wa zurnā darīh Molla Khunkār wa da 'wnā Allah 'indahū bi-l-sirr wa-l-ijhār thumma zurnā Ebu Bekir Çelebi ustādih al-Mawlawiyya wa huwa min sulāla al-Khunkāriyya (...) Wa qultu: Bi-Kūniyyata al-madīna qad nazalnā / Fa-zurnā sahib al-qadri al-'alī / huwa-l-Khunkār Monla al-qawm an 'im / bihī min ārif nadb walī (...) Wa hadarnā bi-majlis al-samā' wa ādatuhum ma 'rūfa min darb al-daf wa-l-yurā' wa dawarān kull min al-fuqarā'", al-Rihla, 42b-43a.

68 al-Ghazzī, *al-Kawākib*, 2/30-31, 214-217.

(...) then, they started whirling after bowing towards Molla's tomb, as though their feet were drop-spindles and they were revolving around it in harmony. This took away [pleasure from us] except the dhikr in heart because this practice is contradictory to the Sharī'a. They worship him and ask him favor and even more.⁶⁹

Apart from al-Rūmī, Najm al-Dīn mentions other Sufi figures and saints in Anatolian towns such as Seyyit Gazi (d. 122/740[?]) and Habīb al-Najjār.⁷⁰ He was in close interaction both with the elite and with common people in these towns as well. For example, he met the aforementioned Mawlawī shaykh and his two sons as well as the judge of the city in Konya.⁷¹ Some of the locals (*ba'd qātinīn*) in Karapınar sought his fatwa on a legal issue.⁷² In Bardaklı village, the common people offered him and his companions bread and milk.⁷³ In Eskişehir, the inhabitants of the city complained to them about the lack of rain for the past three months, and Najm al-Dīn explained to them the way Damascenes prayed for rain. To commemorate this, he even composed some verses about this event.⁷⁴

Istanbul in a Chaotic Period

Najm al-Dīn arrived in Üsküdar on 22 Jumādī al-Thānī/23 April.⁷⁵ Üsküdar was already a bustling commercial hub adorned with grand imperial buildings in the early seventeenth century. It was the last stop for caravans coming from Iran and Syria through Anatolia before they reached the Ottoman capital.⁷⁶ The first buildings which attracted Najm al-Dīn's attention in Üsküdar were the Valide Sultan (also known as Atik Valide) and Mihrimah Sultan complexes near the seashore, two relatively new monumental structures constructed by the female members of the Ottoman dynasty during the sixteenth century. The former complex provided accommodation for travelers—it contained a *khanqāh* and caravanserai alongside a Friday mosque, madrasa and primary school.⁷⁷ Najm al-Dīn writes that they rested at the "*takiyya al-Wālida*," most probably referring to the abovementioned *khanqāh* of the complex.⁷⁸

Najm al-Dīn needed official permission to enter the imperial capital. Thus, he immediately sent a notice (*tadhkira*) to the Şeyhülislam Zekeriyazade Yahya Efendi (d. 1053/1644), whom he knew from his judgeship years in Damascus more than two decades previously, and requested

69 "(...) *thumma akhazū ba'd al-ruku' ilā jihat qabr al-Molla fi al-dawarān wa ka'anna rijl kulli rajul minhum falakiyya yudār 'alayhā 'alā qānūn wa mizān. Wa lam yabqa hunā illā al-azkār bi-l-qulūb li-anna al-shar' yunkiru hādihā al-madhab wa-l-uslūb wa hum ya'budūnahū 'ibāda wa yarjūna bihī al-husnā wa ziyāda*", *al-Rihla*, 150a.

70 See, *al-Rihla*, 20b-21a, 51a-54a, 63b-65a, 133a-137a.

71 *al-Rihla*, 42b.

72 *al-Rihla*, 40b.

73 *al-Rihla*, 62a.

74 *al-Rihla*, 70b.

75 *al-Rihla*, 79a.

76 Coşkun Çakır - Yakup Akkuş, "Trade in Ottoman Istanbul", *From Antiquity to the 21st Century History of Istanbul*. (Accessed 10 December 2022).

77 Mehmet Mermi Haskan, *Yüzyıllar Boyunca Üsküdar* (Istanbul: Üsküdar Belediyesi, 2001), 1/365-377.

78 *al-Rihla*, 79a.

an appointment.⁷⁹ Upon the chief jurist's warm welcome, he took a boat and crossed the sea for Istanbul the following day to visit the chief jurist in his mansion located in the Karaman neighborhood. Najm al-Dīn recited the panegyric he composed to praise Yahya Efendi at this first meeting.⁸⁰

After receiving Yahya Efendi's promise to support his appointment to the Shāmiyya Barrāniyya Madrasa, he left the chief jurist's mansion and visited Ahizade Hüseyin Efendi (d. 1043/1634), the Chief Judge of Rumelia, in his mansion in the same neighborhood. Apparently, this was the first face-to-face meeting between Najm al-Dīn and Ahizade since the latter had never served in Arab provinces before, and it was Najm al-Dīn's first visit to Istanbul.⁸¹ Yet Najm al-Dīn had lots of friends and acquaintances in Istanbul connecting him to the chief judge. For example, he knew the retired judge of Istanbul, Azmizade Mustafa Efendi (d. 1040/1631), from his judgeship years in Damascus two decades earlier.⁸² Among his other connections were a certain Katib Mustafa Efendi, whom he had met in Mecca years ago;⁸³ Muharrem Agha, a servant of the incumbent governor of Damascus Mustafa Pasha, who wrote supporting letters for Najm al-Dīn while he was leaving Damascus;⁸⁴ and Ebu Said Mehmed Efendi (d. 1072/1662), who was the previous judge of Damascus.⁸⁵ In addition to Ottoman officials, he knew several immigrant Arab scholars and Sufis who had settled in Istanbul. For example, in the Süleymaniye Mosque he met a Sufi sheikh named Ibrāhīm al-Qudsī, who knew Najm al-Dīn's deceased father and brother personally.⁸⁶ The preacher of the same mosque, Husayn b. 'Abd al-Nabī, was also an immigrant Damascene scholar.⁸⁷

As is evident from the abovementioned examples, Najm al-Dīn already had a well-established network of connections in the Ottoman capital. His friends in Damascus had helped him find accommodation as well—he settled in a house near the Süleymaniye Mosque, the first mosque he prayed in after his entrance to Istanbul.⁸⁸

At this point in the travelogue, Najm al-Dīn's narrative becomes thematic and, for a few pages, he starts giving information about the buildings and topography of the capital city. After informing his readers that Istanbul consists of seven hills and that the Süleymaniye Mosque is located on one of them, he narrates the construction of the mosque. Accordingly, Sultan Süleyman, who was both a sultan and saint, dreams about the Prophet one night and the latter

79 For Yahya Efendi's biography, see Şeyhi, *Vekāyi 'u 'l-fuzalā*, 1/440-55.

80 *al-Rihla*, 80b-81a.

81 See Ahizade Hüseyin Efendi's biography in Atayī, *Hadā'ik*, 1847-51.

82 *al-Rihla*, 91b, 101b. For Azmizade Mustafa's biography, see Atayī, *Hadā'ik*, 1810-19.

83 *al-Rihla*, 81b.

84 *al-Rihla*, 92b.

85 *al-Rihla*, 89a. For Ebussaid Mehmed Efendi's biography, see Şeyhi, *Vekāyi 'u 'l-fuzalā*, 850-855.

86 *al-Rihla*, 87a.

87 *al-Rihla*, 87a. Najm al-Dīn mentions Husayn b. 'Abd al-Nabī in his *Lutf al-samar* as well. See *Lutf al-samar*, 383.

88 *al-Rihla*, 82b.

orders him to construct a mosque.⁸⁹ Najm al-Dīn also describes for his readers the landscape of the capital city as viewed from the courtyard of the Süleymaniye, which was a picnic area visited by the inhabitants of the city (*finā' al-Sulaymāniyya mutanazzih tilka al-madīna*). The description includes the Bosphorus (*majma' al-bihār*), boats crossing to Üsküdar (*al-mu'adiyya ilā Üsküdar*), the city of Galata (*madīna al-Ghalata*), moving ships (*al-sufun al-jawāriya*), etc.⁹⁰ Najm al-Dīn visited many imperial mosques in Istanbul including the Ayasofya, Fatih, Yavuz Selim, Bayezid, Şehzade, and Sultanahmet mosques. He also paid several visits to the Eyüp Mosque outside the city walls.⁹¹ However, in his opinion, the Süleymaniye mosque was the most beautiful in the city (*ahsanuhā wa ajmaluhā*).⁹²

Najm al-Dīn's Istanbul travel coincided with a chaotic period in Ottoman history. The daily politics of the imperial capital was shaped by the actions of competing factions consisting of various dynamic power groups from the late sixteenth century, groups in and outside the Ottoman court such as the janissaries, high-ranking scholars, viziers, chief eunuchs, and mother queens. The rivalry reached its peak when Osman II (r. 1027-1031/1618-1622) was brutally killed at the hand of the janissaries about ten months before Najm al-Dīn's arrival in the city. Thereafter the murderers enthroned Mustafa, Osman's uncle, and forced the powerful chief jurist and Osman's father-in-law Esad Efendi (office in 1024-1031/1615-1622) to retire.⁹³

Najm al-Dīn paid a visit to Esad Efendi, whom he knew through the channel of his son Ebusaid, who had served as the judge of Damascus.⁹⁴ However, the ex-chief jurist, who had been living in seclusion since his forced retirement, felt uncomfortable with Najm al-Dīn's visit, probably thinking that such unexpected visits could infuriate his enemies who were closely monitoring his political activity. He immediately expressed his disinterest in the daily politics of the city, and apologized for not being able to assist Najm al-Dīn, even before the latter uttered any word about his case.⁹⁵ In the related pages of the travelogue, Najm al-Dīn's description of Esad Efendi's mansion likens it to derelict ruins.⁹⁶

Despite his numerous connections to high-ranking officials, Najm al-Dīn failed to make much progress in his application due to the imperial bureaucracy being preoccupied with

89 “*wa laqad ukhbiranā anna al-marhūm al-Sultān Sulaymān Khān wa huva al-mujamma' lahū bayn al-wilāya wa-l-saltana taḡhammadahū Allāh bi-l-ghufrān innahū banāhā bi-ishāra al-nabī 'alayhi al-salāt wa-l-salām fī ru'yā arāhā fī al-manām*”, *al-Rihla*, 82b.

90 *al-Rihla*, 83a.

91 For example, see *al-Rihla* 95a, 103a, 112a.

92 *al-Rihla*, 83a.

93 Leslie P. Peirce, *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire* (Oxford University Press, USA, 1993), 91-112; Günhan Börekçi, “İnkırâzın Eşiğinde Bir Hanedan: III. Mehmed, I. Ahmed, I. Mustafa ve 17. Yüzyıl Osmanlı Siyasî Krizi”, *Dîvân Dergisi* 14/26 (2009), 45-96; Baki Tezcan, *The Second Ottoman Empire: Political and Social Transformation in the Early Modern World* (New York: Cambridge University, 2010).

94 *al-Rihla*, 89a. For the biographies of Esad Efendi and his son Ebusaid Mehmed Efendi (d. 1662), see respectively Atayî, *Hadâ'ik*, 1704-9; Şeyhi, *Vekâyi 'u'l-fuzalâ*, 850-855.

95 “*wa lammā dakhaltu ilayhī li-l-salām 'alayhī zanna annī istazartuhū fī sha'n fa-qāla lī innī lā ukhālitu al-umūr*”, *al-Rihla*, 88b-89a.

96 “*ka'annahū bāb kharāba lā ya'wī ilayhī qāsid wa lā yaridu ilayhī wārid*”, *al-Rihla*, 89b.

internal power struggles. Three weeks after his first meeting with Şeyhülislam Yahya Efendi, the latter summoned him again and informed him that his request had been conveyed to Bostanzade Yahya Efendi (d. 1049/1639), the Chief Judge of Anatolia, who was in charge of madrasa appointments in the Arab provinces.⁹⁷ A week later, he was able to arrange a meeting with Bostanzade, which turned out to be their first ever meeting even though they had several common acquaintances. For example, Bostanzade's deceased father had served in Damascus as a judge and had studied under Najm al-Dīn's father.⁹⁸ Moreover, Najm al-Dīn composed a panegyric for him.⁹⁹ Bostanzade's uncle had also occupied the post of the judge of Damascus a few decades previously.¹⁰⁰ Najm al-Dīn did not forget to highlight these previous connections when he met the chief judge.¹⁰¹ After receiving the latter's promise regarding his appointment to the Shāmiyya Barrāniyya Madrasa, Najm al-Dīn finally felt relieved.

Up until that point, Najm al-Dīn had spent a whole month in the Ottoman capital. His impatience and unrest, which are rather apparent in his poetry in these sections of the travelogue, suggest that he had not expected to wait such a long time to achieve his goal.¹⁰² During his time waiting, Najm al-Dīn took the opportunity to observe and experience the daily life of the city. For example, he was invited to a banquet organized by an Ottoman official to celebrate his newly built mansion.¹⁰³ His friends also took him by boat to the Piyale Pasha picnic area in the Kasım Pasha district.¹⁰⁴ Such invitations and gatherings were a significant part of Ottoman elite sociability, where scholarly and cultural exchanges between the Muslim elites of the empire took place.¹⁰⁵ For example, Najm al-Dīn composed a few verses as a chronogram to date the completion of the mansion of his abovementioned host.¹⁰⁶

On the 27th of Rajab/27th of May, Najm al-Dīn was summoned by Şeyhülislam Yahya Efendi one more time. The chief jurist offered him an appointment to two relatively modest professorships in Damascus, namely at the Nāsiriyya Jawwāniyya and Muqaddamiyya madrasas, on the condition that he give up his struggle for the position at the prestigious Shāmiyya Barrāniyya Madrasa. Najm al-Dīn, stunned by the unexpected offer, reluctantly accepted it.¹⁰⁷

97 *al-Rihla*, 94b-95a. For Bostanzade Yahya Efendi's biography, see Şeyhi, *Vekāyi' u 'l-fuzalā* 286-87.

98 al-Ghazzī, *al-Kawākib*, 3/6.

99 al-Ghazzī, *Lutf al-samar*, 102-106.

100 *Lutf al-samar*, 659-660.

101 "*arrafnāhū bi-mā baynanā wa bayn wālidī wa 'ammihī min al-widād fa-'tarafa (...)*", *al-Rihla*, 101a.

102 For example, he says in a verse: "[Yā Rab!] *qad tamma fī al-Rūm shahr wa ana / muntazir minka tamām al-ni'am*" ([Oh God!] a month has passed in the lands of Rum / and I am still waiting for your grace), *al-Rihla*, 103a.

103 *al-Rihla*, 92a.

104 *al-Rihla*, 105b.

105 For the function of such elite gatherings with special reference to the encounter between the Turkish-speaking Ottoman elite and the Arabic-speaking elite of the former Mamluk lands during the sixteenth century, see Pfeifer, *Empire of Salons*.

106 *al-Rihla*, 92a.

107 *al-Rihla*, 107b. Nāsiriyya Jawwāniyya and Muqaddamiyya (Najm al-Dīn does not clarify whether it was Barrāniyya or Jawwāniyya) madrasas were also built by Ayyubid patrons. For brief information about them, see Yılmaz, *Ulema ve Medrese*, 89, 95.

He would soon realize why Yahya Efendi had changed his mind and withdrawn his previous promise of support.

After a few days, Najm al-Dīn learned that his rival al-Maydanī had sent successive letters to his patron Şerif Efendi (d. 1040/1631), the politically active ex-Chief Judge of Anatolia who had been forced into retirement by Osman II, and sought his support against Najm al-Dīn.¹⁰⁸ Şerif Efendi had been a rising figure since the enthronement of Mustafa I, and aspired to receive a promotion to the post of Chief Judge of Rumelia from the new government. However, Şeyhülislam Yahya Efendi, who was in harmony with the incumbent chief judges, was reluctant to support Şerif Efendi's promotion while being careful enough not to make him his enemy in the current politically unstable atmosphere. Thus, upon Şerif Efendi's personal request, he was obliged to consent to al-Maydanī's continuation as the professor of the Shāmiyya.¹⁰⁹

The power balance among the Ottoman ruling elite in Istanbul brought Najm al-Dīn failure in his struggle for position. He received his appointment diplomas to the abovementioned Damascene madrasas from the chief judge of Anatolia a week later.¹¹⁰ He then visited the chief jurist, two chief judges, and his friends for the last time, and left the imperial capital on June 3, i.e. after forty-three days after his arrival.¹¹¹

Back to Damascus

Najm al-Dīn was dissatisfied with the outcome of his exhausting journey. His disappointment is evident in his changing narrative after his meeting with the chief jurist. He shares with his readers a passage he allegedly came across during his reading of a book a few nights later. The passage goes, "Who is the person deserving mercy most? The wise under the rule of the ignorant."¹¹² After a few pages, he writes about the Istanbul and Ottoman elite, "it often lacks goodwill, and innovations are as prophetic practices there (...) whereas many reprehensible acts are considered beautiful (...) and they [the imperial elite] attached importance to posts not to virtues."¹¹³ In a verse he composed after leaving Istanbul, he addressed his son saying "[I know] you did not like Istanbul, neither the city nor its people."¹¹⁴

Days after their departure, the imperial capital witnessed a new development referred in contemporary Ottoman sources as *cem 'iyyet-i cāmi ' vak'ası* (the crowd of the mosque affair).¹¹⁵ Accordingly, when the Grand Vizier Hüseyin Pasha (d. 1033/1624) punished a judge in his council, some of his scholar friends gathered in the courtyard of the Fatih Mosque to protest to

108 See Şerif Mehmed Efendi's biography in Atayi, *Hadā'ik*, 1821-24.

109 *al-Rihla*, 108a.

110 *al-Rihla*, 114a.

111 *al-Rihla*, 114a-115a.

112 "*man ahaqq al-nās bi-l-rahma? Qāla 'ālim yajūzu 'alayhī hukm al-jāhil*", *al-Rihla*, 108b.

113 "*wa hiya 'an husn al-niyya fī al-ghālib 'āriya al-bid'a fihā sunna wa al-sunan (...) wa kathīr min munkarāt al-shar' fihā hasan (...) yarawna al-taqaddūm wa al-taqdīm bi-l-manāsib lā bi-l-fadā'ip*", *al-Rihla*, 112b.

114 "*wa lam tu 'jibnaka Islāmbül ardan wa lā nāsan*", *al-Rihla*, 118a.

115 For example, see Atayi, *Hadā'ik*, 1823.

the grand vizier. The protests intensified when the chief jurist, retired chief judges, the judge of Istanbul, and many dignitary professors joined the ranks of the protestors who wanted the grand vizier's dismissal. Although Hüseyin Pasha first attempted to soften the atmosphere by sending mediators, he then marched with his soldiers on the protestors to frighten them. However, an unexpected clash between two groups resulted in nineteen deaths.¹¹⁶

Najm al-Dīn received the news of the clash, which he calls *fitna*, when he arrived at Gavurköy after Gebze. He devotes half a page to this report. Najm al-Dīn's account, however, differs slightly from the mainstream narrative of the Ottoman sources. According to Najm al-Dīn, the Ottoman law and custom only allowed the chief judges to punish judges. Thus, when Hüseyin Pasha had a judge beaten in his council, other Ottoman judges raised complaints to the chief jurist, who then received the support of the high-ranking scholars (*mawālī*) and visited Sultan Mustafa to demand the grand vizier's dismissal. The sultan accepted this demand and appointed Çerkes Mehmed Pasha as his new grand vizier. However, the soldiers of Hüseyin Pasha who had been dismissed terrorized the streets of Istanbul the following day and killed a group of judges at the Fatih Mosque.¹¹⁷ Since Najm al-Dīn received the news of this anarchy while traveling, he was apparently unable to verify the details. Nevertheless, he thanks God for having saved him from this *fitna*.

Najm al-Dīn entered Damascus on the 18th of Ramadān/16th of July, i.e. after a journey of forty-three days. To his surprise, he learned that a new appointment warrant issued after his departure from Istanbul for his life-long professorship at the Shāmiyya Barrāniyya had arrived in Damascus a while ago.¹¹⁸ Najm al-Dīn does not give details about this unexpected development. Yet the contemporary sources inform us that after the abovementioned terror in Istanbul, Şerif Efendi, the powerful patron of Najm al-Dīn's rival al-Maydānī, was exiled to Bursa as a punishment and lost his previous influence on the daily politics of the capital city.¹¹⁹ It seems that Najm al-Dīn's friends in Istanbul wasted no time in taking advantage of Şerif Efendi's absence and issued Najm al-Dīn with an appointment diploma to the Shāmiyya Madrasa. Thus, Najm al-Dīn unexpectedly reached the goal of his travel after leaving Istanbul.

The last pages of the travelogue present a brief account of the events that took place in the two years after the trip. Accordingly, another appointment diploma for al-Maydānī's Shāmiyya professorship arrived in Damascus in mid-October 1623.¹²⁰ Najm al-Dīn is again silent about the possible reasons for this unanticipated appointment after four months. Still, the new political developments that took place in Istanbul after Najm al-Dīn's return to Damascus allow us to speculate. Sultan Mustafa was dethroned on the 15th of Dhū al-Qa'da/10th of September, and

116 Fikret Sarıcaoğlu, "Hüseyin Paşa, Mer'e", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Accessed 10 December 2022); Feridun M. Emecen, "Mustafa I", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Accessed 10 December 2022).

117 *al-Rihla*, 121a-121b.

118 *al-Rihla*, 177b.

119 Atayi, *Hadâ'ik*, 1823.

120 *al-Rihla*, 180a.

the new sultan Murad IV dismissed Şeyhülislam Zekeriyazade Yahya Efendi, Najm al-Dīn's patron, a few weeks later.¹²¹ Moreover, Sultan Murad forgave the abovementioned Şerif Efendi, who had been in exile in Bursa during the previous few months.¹²² It seems that al-Maydānī's connections in Istanbul gained the upper hand again and were able to help him in his struggle for the Shamiyya professorship one more time.

The incumbent Ottoman judge of Damascus was about to deliver the Shāmiyya Madrasa to al-Maydānī after these developments. However, when he learned that Najm al-Dīn's appointment warrant would guarantee his life-long teaching at the madrasa, he decided to divide the professorship of the Shāmiyya into two halves between Najm al-Dīn and al-Maydānī. Najm al-Dīn held his share until his partner's death the following year; then, he assumed the entire post again.¹²³

Narrative Elements: Language, Poetry, and Dream and Fortune-Telling Anecdotes

Najm al-Dīn was aware that his Arab readers would need additional information and explanations to follow his travel account in a non-Arabic cultural sphere. Thus, he utilized methods including translation to make his work more accessible to his prospective readers. For example, he provided word-by-word translation of many place names in Anatolia—Akköprü as the White Bridge,¹²⁴ Karapınar as the Black Spring,¹²⁵ Akşehir as the White City,¹²⁶ Eskişehir as the Old City,¹²⁷ and Gavurköy as the Village of Christians.¹²⁸ Using this approach, he translated Üsküdar as the Old House (*al-dār al-qādīm*) assuming the original name to be Eski-dār,¹²⁹ as his contemporary Evliya Çelebi (d. 1095/1684[?]) had done.¹³⁰ He explained the meaning of some Turkish words in Arabic as well. For instance, he wrote that the Turkish word “*kar*” (meaning snow) contained two opposite meanings—*qār* in Arabic refers to black but it is used for snow, which is white.¹³¹

Following the conventions established by previous Istanbul travelogues, Najm al-Dīn uses rhythmed prose throughout his work, and devotes long pages to poetic composition (*nazm*). According to my count, his travelogue contains more than 3,300 verses—a huge number, which allows one to consider Najm al-Dīn's work as a personal poetry collection (*dīwān*). A few of these verses belong to others—some classical poets such as Abī Fīrās al-Hamadānī (d.

121 Şeyhi, *Vekāyi 'u l-fuzalā*, 442.

122 Atayī, *Hadā'ik*, 1823.

123 *al-Rihla*, 180a-180b.

124 “*al-jisr al-abyad*”, *al-Rihla*, 37b.

125 “*al-'ayn al-sawdā*”, *al-Rihla*, 40b.

126 “*al-madīna al-baydā*”, *al-Rihla*, 51a.

127 “*al-madīna al-qadīma*”, *al-Rihla*, 66a.

128 “*qarya al-Nasāra*”, *al-Rihla*, 76a.

129 *al-Rihla*, 80b.

130 Haskan, *Yüzyıllar Boyunca Üsküdar*, 1/20.

131 *al-Rihla*, 63a.

357/968),¹³² Ibn al-Mu‘tazz (d. 296/908),¹³³ and Qays b. Mulawwah (d. 70/690[?]),¹³⁴ or Najm al-Dīn’s acquaintances such as his father and grandfather.¹³⁵ The majority are Najm al-Dīn’s own verses. Najm al-Dīn himself must also have realized that he devoted a considerable part of his work to poetry, as he tries to justify his action with the Prophetic hadith “there is wisdom in poetry.”¹³⁶

The content of Najm al-Dīn’s verses suggest that they were daily products of his journey. A common theme is homesickness and longing for family. Beside this, Najm al-Dīn versifies almost every important event. For example, he wrote verses for almost every town he visited on his way to Istanbul.¹³⁷ When he was obliged to spend one more day in Ladik to change his horse, he put this into verses.¹³⁸ Or, when the dwellers of the Beyaz Village mentioned to him how their caravanserai had been burned by fire a few months after Çavuşzade İbrahim, the new judge of Damascus, had stayed there on his way to Damascus, Najm al-Dīn did not miss the opportunity to attribute the fire to the hex of the judge whom he disliked.¹³⁹ He also praised several local and imperial members of the elite with his verses.¹⁴⁰

Another important component of Najm al-Dīn’s travel account is dream narratives. Dreams were considered as divine interventions in one’s life in the pre-modern periods. People sought dreams guiding them to take or abandon specific decisions, or bringing them visions of the future and even the Hereafter.¹⁴¹ Moreover, authors often utilized dreams to empower their textual discourse especially when they wanted to convey a certain message to their readers in a roundabout way.¹⁴² Most of Najm al-Dīn’s dreams are related to his struggle for position and they give clues as to his feelings of anxiety while in the heart of the Ottoman lands, i.e. outside his comfort zone. For instance, on his way to Istanbul, he dreamt that Beylerbeyi İbrahim was invited to a banquet in the vicinity of Damascus and wanted to visit *Maqām İbrāhīm* located nearby. Referring to the Quranic verse “We said: O fire! Be coolness and

132 *al-Rihla*, 7a.

133 *al-Rihla*, 72a-72b.

134 *al-Rihla*, 85b.

135 *al-Rihla*, 27b-28a, 43a.

136 “*fa’ lam innī wa in akthartu fī hādhihī al-rihla min al-shi’r fa-inna min al-shi’r la-hikma*”, *al-Rihla*, 60a.

137 For example, see his verses for Ra’s al-‘ayn (11b), Antakya (20b, 22b), Seyhan and Ceyhan rivers (28b), Karapınar (40b), İsmil (41a-b), Konya (42b, 43b), Ladik (44b), Şarkmar (45b), Sak (54b), Bolvadin (56b, 57a, 57b), Beyaz (58b), Bardaklı (61b), Seyyitgazi (65a), Lefke (74a), and Del (76b, 77a).

138 *al-Rihla*, 45a.

139 *al-Rihla*, 60b-61a.

140 For example, see his verses praising Yūnus b. Harfūsh, the amīr of Hums (9b), Murteza Pasha, the previous governor of Damascus (37b), Hasan Bey, his host in Istanbul (81b).

141 Dwight F. Reynolds, ed., *Interpreting the Self: Autobiography in the Arabic Literary Tradition*, First edition (Berkeley: University of California Press, 2001), 89-94; Cemal Kafadar, “Mütereddit Bir Mutasavvıf: Üsküplü Asiye Hatun’un Rüya Defteri 1641-1643” reproduced in Cemal Kafadar, *Kim Var İmiş Biz Burada Yoğ İken: Dört Osmanlı: Yeniçeri, Tüccar, Derviş ve Hatun* (Istanbul: Metis Yayınları, 2009), 123-91.

142 Aslı Niyazioğlu, *Dreams and Lives in Ottoman Istanbul: A Seventeenth-Century Biographer’s Perspective* (Taylor & Francis, 2016).

peace upon Ibrāhīm,¹⁴³ Najm al-Dīn interprets his dream as an affirmative sign for his success in the Ottoman capital.¹⁴⁴ In another dream in Istanbul, the conflict he underwent due to his identity as an Arabic-speaking provincial Shāfiʿī mufti among Turkish-speaking Ottoman Hanafī scholars is rather obvious:

The Friday night on 28 Jumāda al-Thānī [29 April] (...) I dreamt that I was waiting to perform the dawn prayer in a congregation. When the imam was late, people said to me 'Go ahead and lead us in praying as you are definitely better suited for this.' I said to them 'your imam is Hanafī but I am Shāfiʿī.' They responded 'Go ahead even if you are Shāfiʿī.' Then, I came ahead of the congregation after a brief moment of hesitation. I first decided to recite Basmala silently and Fatiha aloud [as Hanafīs do]. However, when I started praying I could not help but recite Basmala aloud and I said 'In the name of God the merciful and compassionate.' Then, I continued the recitation of Fatiha aloud. I interpreted this dream as a sign of good because the name of God never abandons me, and I love that it attracts benefits and drives away harms.¹⁴⁵

Najm al-Dīn shares many such dreams with his readers throughout his travelogue. He usually adds his own interpretation of the dream as well, and adorns his narration by several verses related to his dream.¹⁴⁶

Najm al-Dīn's travel account also gives an idea about a Muslim scholar's approach to divination (*fa'īl*). In some pages, we see that he randomly opens some books to find a good omen about his future, a practice known as *tafā'ul*. Through encountered words on a randomly opened page *tafā'ul* was a widespread practice, and several books including the *Qur'ān*, *Mathnawī*, and *Dīwan-ı Hāfiz* were used for this purpose.¹⁴⁷ For instance, when the şeyhülislam's permission for his entrance to the city was late, Najm al-Dīn randomly opened *al-Qāmūs*, al-Firūzābādī's (d. 817/1415) famous Arabic lexicon, for divination. He writes:

My heart sank that day because I had not been able to enter Istanbul nor do anything for my case yet. So, I opened al-Qāmūs for divination (tafā'ul), and I came across this idiom as a good omen: amra 'ta fa-nzil, meaning you have achieved what you needed.¹⁴⁸

143 "qulnā yā nār kūnī bardan wa salāman 'alā Ibrāhīm", al-Anbiya' 21/69.

144 al-Rihla, 57a.

145 "layla al-Jum'a thāmin 'ishrī Jumādī al-thānī (...) fa-ra 'aytu tilka al-layla fī al-manām ka 'annī antaziru jamā'a al-subh fī aqwām wa qad ta 'akhhara an al-hudūr al-imām. Fa-qīla lī taqaddim fa-salli binā imāman fa-innaka awlā an ta 'ī bi-l-salā tamānan. Fa-qultu inna imāmakum Hanafī wa ana Shāfi'ī. Fa-qālu taqaddim wa in kunta Shāfi'īyyan. Fa-taqaddamtu ba'd an tawaqqaftu maliyyan. Wa qultu fī naḥsī asrī bi-l-basmala wa-btadī 'ī jahran bi-l-hamdala. Falammā ahrantu bi-l-salā lam atamālik an nataqtu bismillāh fa-qara 'tu jihāran bismillāh al-rahmān al-rahīm thumma ataytu bi-l-fātiha bi-l-tatmīm. Fa-ta 'awwaltu hādhih al-ru'ya li-khayr wa inna ism Allāh lā yufāriqunī bal huwa yu 'jibunī fī jalb naḥ' aw daf' dayr", al-Rihla, 86b.

146 For example, see his dreams in which he saw his children (46a), he meets his deceased father-in-law (71a), he ascends a thirty-step stair (88a), he was given a key (91a), and he was ordered to recite the Sūra al-Rahmān (99b).

147 For this and other types of divinations in Muslim history, see İlyas Çelebi, "Fal (İslam'da Fal)", *TDV İslām Ansiklopedisi* (Accessed 9 December 2022).

148 "wa hasala lī fī hādha al-yawm dīq sadr bi-sabab annī lam adkhul fihī ilā Islāmbül wa lam ashra ' fihā lī min al-amr. Fa-fatahtu al-Qāmūs tafā'ulan fa-idhā bi-hādihā al-mathal fa'lan li-l-mutamaththal: amra 'ta fa-nzil ay

Following these words, he adds a few verses to express his pleasure with this good sign.¹⁴⁹ On the 12th of Rajab/12th of May, more than a fortnight after his first meeting with the Ottoman chief jurist, he lost hope waiting for a response and resorted to *tafā'ul* again. This time, he opened a collection (*ba'd al-majāmi'*) and his eye caught a hadith which said, “whoever loves Hasan, Husayn, and their father and mother will be with me on the Day of Judgement.” Najm al-Dīn took this hadith as a good sign trusting on his devotion to the Prophet’s family.¹⁵⁰ Najm al-Dīn’s fortune-telling through books are not limited to these examples.¹⁵¹

Epilogue

This paper focused on a recently discovered manuscript source for the history of the early modern Ottoman Empire, namely Najm al-Dīn al-Ghazzī’s Damascus-Istanbul travelogue dated 1032/1623. It provided a general outline of Najm al-Dīn’s travel account with a particular emphasis on people, buildings, and significant socio-political events in Damascus, Anatolian towns, and Istanbul. It also dealt with narrative elements and themes in the travelogue, including word choice, use of poetry, and inclusion of dream and fortune-telling anecdotes.

Najm al-Dīn’s travelogue is a significant source for many reasons. First, Najm al-Dīn was a fifty-three year-old eminent Shāfi‘ī mufti-professor in Damascus, who had assumed important socio-political roles in the Syria of his day. His travel account thus presents a glimpse of contemporary Ottoman government and society from the perspective of an influential provincial scholar. His madhhab adherence, which distinguishes him from the Hanafi imperial elite even in his dreams, and his professional background, which largely differs from the careers of the Ottoman scholar-bureaucrats, make his perspective particularly valuable as it offers a close but outside view of the Ottoman learned establishment of the day.

Second, Najm al-Dīn’s visit to Istanbul coincided with one of the most turbulent periods of early modern Ottoman history, that is, the immediate aftermath of Osman II’s regicide. As a result, his interactions with the Ottoman ruling elite and observations of the domestic politics of the Ottoman capital give a lively portrait of a cross-section of the post-Osman-era power dynamics. Himself both a victim and beneficiary of this political factionalism, Najm al-Dīn’s story opens new rooms for discussions by illustrating the far-reaching effects of imperial factionalism beyond the imperial capital in the first quarter of the seventeenth century.

Lastly, Najm al-Dīn’s narrative is informative in multiple ways. Adhering to the conventions of earlier Istanbul travelogues in Arabic, Najm al-Dīn penned thousands of verses in his travelogue. Much of his poetry is contextual, that is, it provides accounts of the buildings,

asabta hājataka fa-nzil”, *al-Rihla*, 80a. For the phrase “*amra'ta fa-nzil*”, see Muhammad b. Ya'qūb al-Fīrūzābādī Majd al-Dīn, *al-Qāmūs al-Muhīt*, ed. Muhammad Nu'aym al-'Arqūsī (Beirut: Mu'assasa al-Risāla, 2005), 763.

149 “*Tafā'alna min al-Qāmūs yawman / bi-Üsküdar idh kunnā bi-manzil / wa qulnā rabbānā bayyin li-khayr / fa-akhrāja fa'lunā amra'ta fa-nzil*”, *al-Rihla*, 80a.

150 *al-Rihla*, 93b.

151 For another example, see *al-Rihla*, 95b.

places, events, and people Najm al-Dīn encountered during his journey in verse form. In this regard, Najm al-Dīn's work, as its title implies, is a versified (*manzūm*) travelogue. The inclusion of his dreams and fortune-tellings add further depth to his account by providing insight into his psychology and mindset as an Arabic-speaking Muslim scholar outside his comfort zone.

By way of a concluding remark, I hope this article will provide Ottomanists with a preliminary understanding of the content of Najm al-Dīn's travelogue until a printed and edited version of it becomes available.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

References/Kaynakça

- Abu-Husayn, Abdulrahim. *Provincial Leadership in Syria 1575-1650*. Lebanon: American University of Beirut, 1985.
- Abu Husayn Abdulrahim – Abu Hussein, Tarek. "On the Road to the Abode of Felicity: Observations of a Damascene Scholar in Anatolia and Istanbul in 1530". *Ostour* 3/6 (July 2017), 33-44.
- Abu-Husayn, Tarek. "Historian and Historical Thought in an Ottoman World: Biographical Writing in 16th and 17th Century Syria / Bilad al-Sham". MA Thesis, Istanbul, Sabancı University, 2010.
- Akdağ, Mustafa. *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası "Celalî İsyancıları"*. Istanbul: Cem Yayınevi, 1995.
- And, Metin. *Istanbul in the Sixteenth Century: the City, the Palace, Daily Life*. Istanbul: Akbank, 1994.
- Atçıl, Abdurrahman. *Scholars and Sultans in the Early Modern Ottoman Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- Bakhit, M. Adnan. *The Ottoman Province of Damascus in the Sixteenth Century*. Beirut: Librairie du Liban, 1982.
- Beyazıt, Yasemin. *Osmanlı İlimiye Mesleğinde İstihdam (XVI. Yüzyıl)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.
- Börekçi, Günhan. "İnkırâzın Eşiğinde Bir Hanedan: III. Mehmed, I. Ahmed, I. Mustafa ve 17. Yüzyıl Osmanlı Siyasî Krizi". *Dîvân Dergisi* 14/26 (2009), 45-96.
- Çakar, Enver. "XVI. Yüzyılda Şam Beylerbeyiliğinin İdarî Taksimatı". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 13/1 (2003), 351-74.
- Çakır, Coşkun - Akkuş, Yakup. "Trade in Ottoman Istanbul". *From Antiquity to the 21st Century History of Istanbul*. Accessed 10 December 2022. <https://istanbultarihi.ist/560-trade-in-ottoman-istanbul>
- Çelebi, İlyas. "Fal (İslam'da Fal)". *Türkiye Dîyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Accessed 9 December 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/fal#2-islamda-fal>
- Darling, Linda T. *The Janissaries of Damascus in the Sixteenth Century, or, How Conquering a Province Changed the Ottoman Empire*. Otto Spies Memorial Lecture 6, eds. Stephan Conermann and Gül Şen. EBVerlag, 2019.
- Elger, Ralf. *Glaube, Skepsis, Poesie: Arabische Istanbul-Reisende im 16. und 17. Jahrhundert*. Würzburg:

- Ergon Verlag in Kommission, 2011.
- Elger, Ralf. "Istanbul in Early Modern Arabic Literature". *From Antiquity to the 21st Century History of Istanbul*. Accessed 24 November 2022. <https://istanbultarihi.ist/626-istanbul-in-early-modern-muslim-arabic-literature>
- Elhajhamed, Abdulsattar. "Kadı Muhibbüddin el-Hamevî'nin Bevâdi'd-Dumû'il-'Andemiyye bi-Vâdi'd-Diyâr'ir-Rûmiyye Adlı Seyahatnamesi Üzerine Bir İnceleme". *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 19/48 (2019), 203-26.
- Emecen, Feridun M. "Mustafa I", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Accessed 10 December 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mustafa-i>
- Faroqhi, Suraiya. *Pilgrims and Sultans: The Hajj under the Ottomans 1517-1683*. Tauris, 1994.
- Faroqhi, Suraiya. *Approaching Ottoman History: An Introduction to the Sources*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- al-Fürüzâbâdî, Muhammad b. Ya'qûb Majd al-Dîn. *al-Qāmūs al-muhīt*. ed. Muhammad Nu'aym al-'Arqûsî. Beirut: Mu'assasa al-Risâla, 2005.
- Fleischer, Cornell H. *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire: The Historian Mustafa Âli (1541-1600)*. Princeton: Princeton University Press, 1986.
- Frenkel, Yehoshua. "The Ottomans and the Mamluks through the Eyes of Arab Travelers (in 16th–17th Centuries)". *The Mamluk-Ottoman Transition: Continuity and Change in Egypt and Bilād Al-Shām in the Sixteenth Century*. eds. Stephan Conermann and Gül Şen. 275-293. Göttingen: V&R unipress, 2016.
- al-Ghazzî, Badr al-Dîn. *al-Matâli' al-badriyya fî al-manâzil al-rûmiyya*. ed. al-Mahdî Īd al-Rawâdiyya. Amman: Dâr al-Fâris, 2004.
- al-Ghazzî, Najm al-Dîn. *Lutf al-samar wa qatf al-thamar min tarâjim a'yân al-tabaqa al-ülâ min al-qarn al-hâdî ashar*. 2 volumes, ed. Mahmûd al-Shaykh. Damascus: Wizâra al-Thaqâfa wa-l-Irshâd al-Qawmî, 1981.
- al-Ghazzî, Najm al-Dîn. *al-Iqd al-manzûm fî al-rihla ilâ al-Rûm*. Aleppo: The Waqfiyya Library, 180. Microfilm copy in Dubai: The Juma al-Majid Center for Culture and Heritage, 238096.
- al-Ghazzî, Najm al-Dîn. *Itqân mâ yahsun min al-akhbâr al-dâ'ira 'alâ al-alsun*. Dâr al-Kutub al-Misriyya ms. no. 29902-b, microfilm no. 49511.
- al-Ghazzî, Najm al-Dîn. *Itqân mâ yahsun min al-akhbâr al-dâ'ira 'alâ al-alsun*. ed. Khalîl b. Muhammad al-'Arabî. Cairo: al-Fâruq al-Hadîtha, 1995.
- al-Ghazzî, Najm al-Dîn. *al-Kawâkib al-sai'ra bi-a'yân al-mi'a al-âshir*. ed. Khalîl al-Mansûr. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyya, 1997.
- Gürkan, Emrah Safa. "The Early Modern Istanbul as a Center of Diplomacy". *From Antiquity to the 21st Century History of Istanbul*. Accessed 24 November 2022. <https://istanbultarihi.ist/429-early-modern-istanbul-as-a-center-of-diplomacy>
- Haskan, Mehmet Mermi. *Yüzyıllar Boyunca Üsküdar*. Istanbul: Üsküdar Belediyesi, 2001.
- Ibn Tülün. *Târikh al-Shâm fî matla' al-ahd al-uthmânî: 929–951 h. / 1520–1544 m. (Istinâdan ilâ makhtûtât nâdira fî maktaba al-dawla Staatsbibliothek fî Barlîn wa i'âda jam' al-safahât al-dâ'i'a min kitâb Mufâkaha al-khillân fî al-hawâdith al-zamân li-Ibn Tülün al-Sâlihî al-Dimashqî*. ed. Ahmad Ibesch. Abu Dhabi: Dâr al-Kutub al-Wataniyya, 2009.
- İğürel, Mücteba. "Celâlî İsyânları". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Accessed 10 December 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/celali-isy anlari>

- İşbilir, Ömer. "Nasuh Paşa". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Accessed 4 December 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/nasuh-pasa>
- İzgi, Cevat "Necmeddin el-Gazzî". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Accessed 27 November, 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/necmeddin-el-gazzi>
- Kafadar, Cemal. "A Rome of One's Own: Reflections on Cultural Geography and Identity in the Lands of Rûm". *Muqarnas* 24 (2007), 7-25.
- Kafadar, Cemal. "Mütereddit Bir Mutasavvıf: Üsküplü Asiye Hatun'un Rüya Defteri 1641-1643". Reproduced in Cemal Kafadar, *Kim Var İmiş Biz Burada Yoğ İken: Dört Osmanlı: Yeniçeri, Tüccar, Derviş ve Hatun*. Istanbul: Metis Yayınları, 2009, 123-91.
- Kami, Gürzat. "Damascene Scholars in the Mamluk–Ottoman Transition: History of Three Generations of the Ghazzî Family (1450–1650)". Ph.D. dissertation. Istanbul, Marmara University, 2023.
- Kâmil, Ekrem. "Gazzi-Mekki Seyahatnamesi: Hicri Onuncu-Milâdi on Altıncı Asırda Yurdumuzu Dolaşan Arab Seyyahlarından Muḥammad Ibn Aḥmad al-Nahrawâlî ve Badr al-Dîn Muḥammad Ibn Muḥammad al-Ghazzî". *Tarih Semineri Dergisi* 2/1 (1937), 3-90.
- Küçükaşçı, Mustafa S. "İki Arap Âliminin Gözünden XVI. Yüzyılda İstanbul". *I. Uluslararası Osmanlı İstanbulu Sempozyumu Bildirileri, 29 Mayıs-1 Haziran 2013*. eds. Feridun M. Emecen and Emrah Safa Gürkan. 71-86. Istanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi, 2013.
- al-Muhıbbî, Muḥammad Amîn. *Khulâsa al-athar fî a'yân al-qarn al-hādî ashar*.
- al-Murādî, Abû al-Fadl. *Arf al-bashâm fî man waliya fatwâ Dimashq al-Shâm*. ed. Muḥammad Mutî' al-Hâfiz - Riyâd Abd al-Hamîd Murâd. Damascus-Beirut: Dâr Ibn Kathîr, 1988.
- Nalçacı, Nida N. "İstanbul'un Tarihsel Kaynakları Olarak Seyahatnameler". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 8/16 (2010), 523-562.
- Nev'izade Atayı. *Hadâ'ıku'l-hakâ'ık fî tekmileti'ş-Şakâ'ık: Nev'izâde Atâyi'nin Şakâ'ık Zeyli*. Istanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2017.
- Niyazioglu, Ashi. *Dreams and Lives in Ottoman Istanbul: A Seventeenth-Century Biographer's Perspective*. Taylor & Francis, 2016.
- Özbaran, Salih. *Bir Osmanlı Kimliği 14.-17. Yüzyıllarda Rûm/Rûmî Aidiyet ve İmgeleri*. Istanbul: Kitap Yayınevi, 2004.
- Pearce, Leslie P. *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*. Oxford University Press, USA, 1993.
- Pfeifer, Helen. *Empire of Salons: Conquest and Community in Early Modern Ottoman Lands*. Princeton: Princeton University Press, 2022.
- Reynolds, Dwight F. ed. *Interpreting the Self: Autobiography in the Arabic Literary Tradition*. Berkeley: University of California Press, 2001.
- el-Rouayheb, Khaled. "Heresy and Sufism in the Arabic-Islamic World, 1550–1750: Some Preliminary Observations". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 73/3 (2010), 357-80.
- Sarıcaoğlu, Fikret. "Hüseyin Paşa, Mere", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Accessed 10 December 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/huseyin-pasa-mere>
- Shafir, Nir. "The Road from Damascus: Circulation and the Redefinition of Islam in the Ottoman Empire, 1620-1720". Ph.D. dissertation. Los Angeles, University of California, 2016.

- Shafir, Nir. "In an Ottoman Holy Land: The Hajj and the Road from Damascus, 1500–1800". *History of Religions* 60/1 (2020), 1-36.
- Şeyhi Mehmed Efendi. *Vekâyi 'u'l-fuzalâ: Şeyhi'nin Şakâ'ik Zeyli*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018.
- Tezcan, Baki. *The Second Ottoman Empire: Political and Social Transformation in the Early Modern World*. New York: Cambridge University, 2010.
- Türkhan, Ayşe. "Arap Seyahatnamelerinde Osmanlı İstanbul'u ve Türkler: İbrahim el-Hiyârî Seyahatnamesi". Ph.D. dissertation. İstanbul, İstanbul University, 2021.
- Yılmaz, Harun. *Zengi ve Eyyubi Dımaşk'ında Ulema ve Medrese (1154-1260)*. İstanbul: Klasik Yayınevi, 2017.
- Winter, Michael. "al-Gazzi". *Historians of the Ottoman Empire*. Accessed 27 November 2022. <https://ottomanhistorians.uchicago.edu/en/historian/al-gazzi>

Bilimlerin Konusu Üzerine Bir Tartışma: Molla İzârî'nin (ö. 901/1496) *el-Ecvibe 'alâ i'tirâzâtî's-Seb'î's-şidâd Adlı Risalesinin Tahkik ve İncelemesi*

A Discussion on the Subject of the Sciences: An Examination and Critical Edition of Mullâ İzârî's (d. 901/1496) Treatise *al-Ajwiba 'alâ I'tirâdât al-Sab' al-Shidâd*

Eşref Altaş¹ 



Sorumlu yazar/Corresponding author:
Eşref Altaş (Doç. Dr.),
İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi,
Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye
E-posta: esref.altas@medeniyet.edu.tr
ORCID: 0000-0002-9758-510X

Başvuru/Submitted: 12.12.2022
Revizyon Talebi/Revision Requested:
03.01.2023
Son Revizyon/Last Revision Received:
08.01.2023
Kabul/Accepted: 23.01.2023

Atıf/Citation: Altaş, Eşref. Bilimlerin Konusu Üzerine Bir Tartışma: Molla İzârî'nin (ö. 901/1496) *el-Ecvibe 'alâ i'tirâzâtî's-Seb'î's-şidâd Adlı Risalesinin Tahkik ve İncelemesi*. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 13/1, (Mart 2023): 205-242.
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2023.1218163>

ÖZ

Bu makalenin konusu Osmanlı âlimi Molla İzârî'nin *el-Ecvibe 'alâ i'tirâzâtî's-Seb'î's-şidâd* adlı eserinin tahkik ve incelemesidir. Molla İzârî'nin eseri, Molla Lutfi'nin *es-Seb'u's-şidâd* adlı eserine karşı yazılmış bir reddiyedir. Her iki eserin müellifi, Osmanlı padişahlarından II. Bayezid'in huzurunda bir tartışma yapmışlar ve bu tartışmada ele alınan meseleler sultanın isteğiyle önce Molla Lutfi tarafından bir risale olarak kaleme alınmış, ardından da yine padişahın isteğiyle Molla İzârî eserini yazmıştır. Molla Lutfi ve Molla İzârî arasındaki tartışmanın merkezi noktası "bilimlerin konusu" meselesidir. Bu arka plana bağlı olarak bu makalede öncelikle müellif tanıtıldı. Ardından eserin adı, telif tarihi ve telif sebebi yazıldı. Risalenin içeriği tartışıldı. Molla İzârî'nin cevaplarına zemin teşkil eden sorular ve onun verdiği cevaplar sıralandı. Bu çerçevede hikmet, umûr-ı âmme, ilm-i ilâhî, felsefe-i ülä gibi metafizikle ilgili alan ayrımlarının anlamı üzerinde duruldu. Bu isimlerle ortaya çıkan bilimlerin konusu, konuların birbirinden ayrışması gibi bilim felsefesini ilgilendiren meseleler ele alındı. Felsefe, kelâm, hesap ilmi ve aritmetik gibi bilimlerin konuları ile ilgili ileri sürülen itirazlar ve bu itirazlara verilen cevaplar analiz edildi. İlgi çekici problemlerden biri olarak bilimlerdeki ortak meselelerin burhan türüyle ayrışıp ayrışmayacağı da ele alındı. Makale boyunca Molla Lutfi ve Molla İzârî arasındaki meselelere yaklaşım bakımından ortaya çıkan farklılıklara değinildi. Özellikle Molla İzârî'nin Molla Lutfi'yi hafife alan ifadelerinin arka planı gösterilmeye çalışıldı. Neticede, Molla İzârî'nin risalesinin Molla Lutfi'nin Seyyid Şerif Cürçânî'ye karşı itirazlarına karşı bir reddiye olarak yazıldığı gösterildi. Nihayet metnin tahkiki yapıldı ve metinde alıntılanan klasik kaynaklar tespit edildi.

Anahtar Kelimeler: Molla İzârî, Molla Lutfi, *es-Seb'u's-şidâd*, Osmanlı Düşüncesi, Bilimlerin Konusu.

ABSTRACT

The object of this article is to examine and provide a critical edition of the work *al-Ajwiba 'alâ i'tirâdât al-Sab' al-shidâd*, written by Ottoman scholar

Mullâ İzârî. This work by Mullâ İzârî is a rebuttal of Mullâ Lutfî 's work, *al-Sab' al-shidâd*. Both of these authors had held a discussion in the presence of the Ottoman Sultan Bayezid II. Mullâ Lutfî by royal command wrote the issues discussed in their debate as a treatise, after which Mullâ İzârî as well wrote his work by royal command. Based on this background, I first present Mullâ İzârî, followed by the name and date of the work and the reason it had been written. I discuss the contents of the treatise and specify the questions that comprised the basis for Mullâ İzârî answers, as well as his answers to these questions. I determined that this treatise was written as an objection to Mullâ Lutfî 's objection against Jurjânî. I show that the main point of debate between Mullâ Lutfî and Mullâ İzârî was the issue of the subjects of sciences. Within this framework, I elaborate on the meaning of distinction among sciences related to metaphysics, such as philosophy, common things, theology, and *prote philosophia*. I discuss the issues pertaining to the philosophy of sciences, such as the subjects of these aforementioned sciences and their distinctions, and analyze the objections raised about the subjects of sciences such as philosophy, *kalâm*, calculations (*al-hisâb*), and arithmetic (*al-'adad*), as well as the answers given to these objections. As an interesting problem, I discuss whether the type of proof could differentiate the common issues in the sciences. Throughout the article, I address the differences between how Mullâ Lutfî and Mullâ İzârî approached the same issues. I especially attempt to show the background of Mullâ İzârî's comments underestimating Mullâ Lutfî. Lastly, I edit the text critically and show all the classical resources cited in the text one by one.

Keywords: Mullâ İzârî, Mullâ Lutfî, *al-Sab' al-Shidâd*, Ottoman Thought, Subject of Sciences

EXTENDED ABSTRACT

In the Islamic history of philosophy, especially in the Ottoman era, some interesting topics were widely known to have been discussed among scholars. These discussions continued into the reign of Bayezid II (1481-1512) as well. Two of the prominent participants in these discussions were Mullâ Lutfî and Mullâ İzârî, with both verbal and written debates having occurred between these two scholars, one of these being the debate concerning the subjects of sciences.

The discussions on the subjects of sciences and the unity, differentiation, boundaries, and interrelations among the subjects of the sciences became widespread in Islamic thought with the examinations by Ibn Sînâ and Fârâbî concerning the scientific method. In the post-classical period, this topic was discussed in logic and fiqh books in particular. The discussion was brought up once again in the Ottoman era with Mullâ Fanârî's conceptualization of *jihat al-wahda* [the direction of unity of the subjects] regarding the subjects of science.

While the discussions on *jihat al-wahda* continued, a new debate centered on Jurjânî's works was sparked with Mullâ Lutfî's work *al-Sab' al-shidâd*. The treatise analyzed in this article was written by Mullâ İzârî by order of Sultan Bayezid II to evaluate the seven objections that Mullâ Lutfî had subjected to Jurjânî's work. Hatîpzâda and the author of *Risâlat fî daf' al-shubah*, as well as other unknown scholars, also participated in this debate. Thus, Mullâ İzârî's treatise can be accepted as part of the works examining the subject of science, which also includes the *Risâlat fî daf' al-shubah*, Tâshkubrîzâdah's *al-Liwâ al-marfû'*, and treatises on *jihat al-wahda*.

Mullâ İzârî quoted all of Mullâ Lutfî's questions directly; however, his quotations from

the scholars were not found to be reliable due to the lack of proof from the original sources. Mullā İzārī tried to answer Mullā Lutfī's questions mostly by citing from Ibn Sīnā's book *al-Burhān*. He did not agree with Mullā Lutfī on any of the seven issues and condemned him for making unfair criticisms of scholars such as Ibn Sīnā, Urmavī, and Jurjānī.

According to Mullā İzārī, if Mullā Lutfī had read and fully grasped the works of these scholars, he would have seen that his criticisms were unnecessary and had already been answered in the texts. Because to Mullā İzārī, the answers to the questions on the subject were compiled in the old books, especially in Ibn Sīnā's *al-Shifā*, *al-Mantiq*, and *al-Burhān*, whether obvious or inferred. Therefore, Mullā İzārī answered the criticisms by presenting a compilation of answers from the old works, centering the authority on the names mentioned in the Ottoman ulama.

Mullā Lutfī believed that Jurjānī had false beliefs about the subject of sciences. He supported his claims by quoting Jurjānī's works and giving examples about the subjects of metaphysics, *kalām*, physics, calculations, arithmetic, and astronomy.

The first discussion about the subjects of the sciences starts with the subject of metaphysics. While criticizing Mullā İzārī, Mullā Lutfī characterized metaphysics as the science that investigates general things; meanwhile, Mullā İzārī emphasized metaphysics to be a system of science with subsections.

Jurjānī considered numbers to be the subject of calculations, while Mullā Lutfī accepted them to be the subject of arithmetic. Mullā İzārī, on the other hand, stated that scholars such as Ibn Sīnā, Urmavī, and Fārisī in the classical period had also considered numbers to be the subject of calculations and therefore Jurjānī cannot be criticized in this regard.

Mullā Lutfī accused Jurjānī of violating the principle that sciences differ from each other through their subjects and attempting to differentiate the sciences by the type of evidence used. Mullā İzārī, however, stated that the issues can be separated based on different perspectives.

Mullā Lutfī's criticisms contained exciting questions for the science of his era. In contrast, Mullā İzārī had responded to these criticisms mostly by quoting previous work. Therefore, that Mullā İzārī chose not to take the issue forward but instead to only refer to previous classics appears problematic according to the tradition. As a matter of fact, according to the investigations of Tāshkubrīzādah, Mullā İzārī's responses were unable to answer Mullā Lutfī's objections.

Lastly, this article attempts to indicate the level to which the issue of the subject of the sciences had been discussed in detail and to exemplify the conceptualizations of authority, in particular those of Mullā Lutfī and Mullā İzārī regarding great scholars such as Ibn Sīnā, Urmavī, Qutb al-Dīn al-Rāzī, and Jurjānī in the Ottoman scientific tradition. In order to facilitate modern researchers' and readers' ability to access discussions on the subjects of the sciences, this article has also made a critical edition and analysis of Mullā İzārī's manuscript.

Giriş

İslam düşünce tarihinde, özellikle de Osmanlı döneminde âlimler arasında bazı ilgi çekici konuların tartışıldığı malumdur. Osmanlı âlimleri arasındaki sözlü ve yazılı tartışmalar özellikle Fatih döneminde (1444-1446, 1451-1481) ilmi hayatın gelişmesinde önemli bir rol oynamıştır. Bu tartışmalar II. Bayezid döneminde (1481-1512) de artarak devam etmiştir. Bu dönemdeki tartışmalara katılanların önde gelen isimlerinden biri Molla Lutfî (ö. 900/1495), öteki de Molla İzârî'dir (ö. 901/1496).

Molla Lutfî ile Molla İzârî arasında geçen bazı ilmî tartışmalar kaynaklarda kayıtlı olmakla birlikte, ikili arasında kaydı bize ulaşmamış başka mübahaselerin de gerçekleşmiş olması muhtemeldir. Bildiğimiz tartışmalardan biri Hac ayetlerinin (el-Bakara 2/196-200) tefsiriyle ilgilidir. Molla Lutfî, konuyla ilgili bir risale kaleme almış,¹ Molla İzârî, Kıvâmüddin Kâsım b. Ahmed el-Cemâlî ve Müeyyedzâde ise bu risaleye reddiyeler yazmışlardır.² İkili arasındaki bir başka tartışma Sultan II. Bayezid'in huzurunda abdesti bozan şeyler (*nevâkisu'l-vudû'*) hakkında gerçekleşmiştir. Söz konusu münazarada Molla Lutfî, Molla İzârî'ye hakaretler içeren eleştiriler yönelmiştir.³ İkili arasında nükte,⁴ hiciv⁵ ve latife tarzında başka tartışmaların da gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Örneğin Molla Lutfî, Sultan II. Bayezid tarafından Edirne'deki Dârülhadis'e, medresenin bilinen ücreti olan elli akçe yerine kırk akçe yevmiye ile tayin edilince Molla İzârî istihza amacıyla şu şiiri okumuştur:

“Ey dehr aceb hadisedür ki hades itdün / Bünyadını ilmün yıkuben heba itdün / Bir dehriye yer etmek için Dâr-ı hadis'i / Hazfeyledün onunu ve dârülhades itdün.”⁶

- 1 Risale hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed Sacit Kurt, “Şehit Edilmiş Bir Molla: Molla Lutfî ve Bakara Suresi 196-200 Ayetlerinin Tefsirine Dair Risalesi”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Tarihi ve Kültürü Sempozyumu 25-26 Eylül 2014 Tokat Bildiriler*, 3 Cilt (Tokat: Salmat Basım Yayıncılık Ambalaj San. ve Tic. Ltd. Şti., 2015), 195-204.
- 2 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, ed. M. Şerefettin Yaltkaya - Kilisli Rifat Bilge (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1941), 1/860; Orhan Şaik Gökyay - Şükrü Özen, “Molla Lutfî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 30/257; Müeyyedzâde'nin katıldığı tartışmalardan biri için bk. Osman Demir, “XVI. Yüzyıl Osmanlı Coğrafyasında Teorik Fizik Tartışmaları: Müeyyedzâde'nin Şübhethü'l-Âmme Risalesinde Hareket-Mekân İlişkisi”, *Uluslararası 14. ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf Sempozyumu Bildirileri -I-*, 5 Cilt (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, 2020), 388-400.
- 3 İsmet Parmaksızoğlu, “Molla Lutfî ile İlgili Yeni Bir Belge”, *Belleten* 44/76 (1980), 676.
- 4 Aysun Sungurhan-Eyduran, *Kınalızâde Hasan Çelebi Tezkiretü'ş-Şu'ara (inceleme-tenkitli metin) (2 cilt)* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 1999), 2/45-46.
- 5 Hoca Sadettin Efendi, *Tacü'l-tevarih*, çev. İsmet Parmaksızoğlu (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979), 5/216.
- 6 Hoca Sadettin Efendi, *Tacü'l-tevarih*, çev. İsmet Parmaksızoğlu (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979), 5/216-217; Şiirde Arapça «ح د ث» kökünden gelen kelimelerle, özellikle دار الحديث kelimesi دار الحدث kelimesine dönüştürülerek bir latife yapılmıştır. Kelime birincide medrese ismine uygun olarak Dârülhadis, ikincide ise ي harfî -ki ebced hesabıyla 10 sayısına tekabül eder- hazfedilerek, elli akçelik mansıbın kırk akçeye indirilmesine telmihen kenef anlamında Dârülhades şeklinde okunmuştur. Böylece şiir şöyle bir anlam kazanmıştır: “Ey dehr acayip bir olaydır ki yeni bir iş yaptın; İlmin bütün temelini yıkarak saçma bir iş yaptın; Bir dinsize mekân kılmak için Dârülhadisi, on akçesini eksiltip [kelimeden ي harfini hazfetmek suretiyle] darülhades yani kenef yaptın.” Aslında şiir, ilk önce Molla Lutfî tarafından Ali Kuşçu ile birlikte İran'dan gelip geleneksel maaşın on akçe ekşiğiyle Edirne Dârülhadis medresesine atanan Molla Fahrî için şöyle söylenmiştir. “Ey dehr 'aceb hâdisedür

Bu makalenin konusu ise Molla Lutfi ve Molla İzârî'nin bir başka tartışmaları yani bilimlerin konusu hakkındaki tartışmalarıdır. Bilimin konusu, konunun birliği, konuların birbirinden ayrışması, konuların sınırları ve tedahülleri gibi meseleler ilk olarak Aristoteles'in (m.ö. 322) *İkinci Analitikler*'inde tartışılmıştır.⁷ İslam dünyasında ise İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) *eş-Şifâ: el-Burhân* adlı eserinin II.7, III.3, III.8 numaralı fasılları tartışmaların temel kaynağı hüviyetindedir. İbn Sînâ sonrasında bu mesele mantık, fıkıh usulü ve tefsir gibi dini bilimlerde de ele alınmıştır. Problem Kâtibi'nin (ö. 675/1277) *eş-Şemsiyye* adlı eserinde ve şerhlerinde özellikle “mantığın konusu” ve “burhan” başlıklı bölümlerde,⁸ Sadrü'sş-şeria'nın (ö. 747/1346) *et-Tenkîh*'inde ve şerhlerinde fıkıh usulünün konusu bağlamında ele alınmıştır.⁹ Benzer tartışmalar Molla Fenârî (ö. 834/1431) eliyle tefsir ilminin konusuna da nakledilmiş, yine Molla Fenârî'nin *el-Fevâ'idü'l-Fenâriyye*'si ve haşiyelerinde cihet-i vahdet adıyla incelenmiştir.¹⁰ Molla Lutfi'nin meseleyi yeniden gündeme getirmesiyle ve hedef tahtasına Cürçânî'yi koymasıyla tartışmalar yeniden alevlenmiştir. Bu bağlamda Molla Lutfi, önce Cürçânî'nin *Hâşiyeye 'alâ Levâmî'* adlı eseri üzerine yazdığı haşiyede meseleyi incelemiştir¹¹ ve bilahare II. Bayezid huzurunda sözlü olarak müzakere etmiştir. Bu müzakereye Molla İzârî, Hatipzâde ve *Risâletü def'i 'ş-şübeh* adlı eserin müellifi gibi isimleri meçhul başka âlimler de katılmıştır.¹² Ardından sultanın emriyle önce Molla Lutfi *es-Seb'u 'ş-şidâd* adlı eserini¹³ ve sonra da Molla İzârî konuyla ilgili risalesini yazmıştır. Molla Lutfi'nin çağdaşı bir başka hasmı ise *Risâletü def'i 'ş-şübeh* adlı eseri kaleme almıştır.¹⁴ Nihâyet Taşköprülüzâde *el-Livâü'l-merfû'* adlı eserinde tarafların görüşlerini değerlendirmiştir.¹⁵ Böylece yeni bir literatür ortaya çıkmıştır.

kim hades itdün / Bünyâdını yıkdun heme 'ilmün / abes itdün / Bir dehrîye yir olmagiçün dâr-ı hadisün / Nakz eyleyüben onımı dârü'l-hades itdün". Aysun Sungurhan-Eyduran, *Kınalızâde Hasan Çelebi Tezkiretü 'ş-Şu'ara (inceleme-tenkitli metin) (2 cilt)* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 1999), 2/216.

7 Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, çev. Ali Houshiary (İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık Ticaret ve Sanayi A.Ş., 2005), I/XIII (78a-79a), I/XXVII (87a), I/XXVIII (87ab).

8 Kutbüddin er-Râzî, *Tahrîrü'l-kavâ'idü'l-mantukiyye fî Şerhi Risâleti 'ş-Şemsiyye* (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1948), 170-171.

9 Ubeydullah b. Mes'ûd Sadrüşeria, *et-Tavzîh alâ 't-Tenkîh* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1957), I/141-142, 146, 149, 152, 154; Sa'deddin Tefâtânî, *Şerhu 't-Telvîh ale 't-Tavzîh* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1957) içinde.

10 Bu mesele bir kısım Osmanlı düşünürü tarafından cihet-i vahdet başlığıyla incelenmiştir. Ancak bizim ele aldığımız literatürde cihet-i vahdet ifadesi kullanılmamaktadır. Cihet-i vahdet tartışmaları için bk. Kenan Tekin, "Cihet-i Vahde Tartışmaları Bağlamında 18. yy Osmanlı İlim Düşüncesi", *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler; Müesseseler ve Fikrî Eserler) - XVIII. Yüzyıl*, ed. Ahmet Hamdi Furat vd., 2 Cilt (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2018), 23-45.

11 Molla Lutfi, *Hâşiyetu Mevlânâ Lutfi alâ Hâşiyet-i [Şerhi 'l-Metâli li 'l-Cürçânî* (Millî Kütüphane, Uşak Karaali Cami Koleksiyonu, 43).

12 Risalenin müellifinin Molla Lutfi ile tartıştığı şu ifadelerden anlaşılmaktadır: "Bu itirazcıya [yani Molla Lutfi'ye] muhavere esnasında defalarca söyledim ki...". *Risâle fî def'i 'ş-şübeh 'an havâşî mebhâsi 'l-mevzû' min kibelî 'ilmi 'l-kelem* (Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 2271), 7a.

13 Risale için bk. Eşref Altaş, "Molla Lutfi'nin 'es-Seb'u 'ş-şidâd' Adlı Risalesinin Tahkik ve Değerlendirmesi", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 5/1 (2022), 1-50.

14 Risale için bk. *Risâle fî def'i 'ş-şübeh* (Ayasofya, 2271).

15 Ahmed Efendi Taşköprülüzâde, *el-Livâü'l-merfû' fî halli mebhâsi 'l-mevzû'*, çev. Eşref Altaş (İstanbul: İlem, 2022).

Bilimlerin konusu literatürü farklı boyutlarıyla çok daha genişdir. Ancak özellikle *es-Seb 'u 'ş-şidâd* ve ona bağlı olarak gelişen literatüre özellikle Molla Lutfi hakkında yapılan çalışmalarda ismen atıf yapılmıştır. *es-Seb 'u 'ş-şidâd*'ın içeriği hakkında ise Yaltkaya,¹⁶ Altaş¹⁷ ve Kılaç¹⁸ çalışmaları vardır. Ancak makalemizin konusu olan Molla İzârî'nin eseri özelinde bir çalışma bulunmamaktadır. İşte bu makale, bilimlerin konusu çerçevesinde yapılan bu tartışmaların bir ürünü olan Molla İzârî'nin *el-Ecvibe 'alâ i 'tirâzâtî's-Seb 'i 'ş-şidâd* adlı risalesinin tahkiki ve incelemesini içermektedir. Konunun teorik arka planı ise aşağıda risalenin incelenmesi bölümünde yapılacaktır.

A. Araştırma ve İnceleme

1. Müellif Molla İzârî: Hayatı ve Eserleri

Tam künyesi Kâsım b. Abdullah el-Bağdâdî er-Rûmî el-Hanefî el-Germiyânî'dir.¹⁹ Kâsım Çelebi ve Mollâ İzârî olarak tanınmıştır.²⁰ Nisbesinden de anlaşılacağı üzere Germiyanlı yani Kütahyalıdır.²¹ Divan şairi Şeyhî'nin kız kardeşinin oğludur.²² Zamanının ünlü bilginlerinden ders aldıktan sonra Müftü Abdülkerim Efendi'nin hizmetine girmiştir.²³ Eğitiminden sonra Amasya'da müderrislik yapmıştır. Bilahare İstanbul'da sırasıyla Eyüp Sultan Medresesi, Kalenderhane Medresesi ve Edirne'de Üç Şerefeli Medrese'de müderrislik yapmış ve nihayet Sahn-ı Semân müderrisliğine tayin edilmiştir.²⁴ Molla İzârî, Sahn-ı Semân müderrisi iken 15 Ramazan 901 (28 Mayıs 1496) tarihinde vefat etmiştir.²⁵ Kabri Eyüp Türbesi civarındadır.²⁶

Molla İzârî'nin hayatı ile ilgili işaret etmemiz gereken bir nokta, onun ele aldığımız tartışmadaki hasmı Molla Lutfi'nin idamıyla ilgili rolüdür. Molla Lutfi'yi yargılayan âlimler heyetinde Molla İzârî de vardır. Ancak heyet arasında Molla Lutfi'nin idamı konusunda görüş ayrılığı çıkmış ve bir görüşe göre Molla İzârî sürgünle yetinilmesi gerektiğini ileri sürmüştür.²⁷

16 M. Şerafettin Yaltkaya, "Molla Lutfî", *Tarih Semineri Dergisi* 2 (1938), 35-59.

17 Eşref Altaş, "Felsefe Nedir? Cürcânî'den Taşköprülüzâde'ye Hikmetin Konusu Üzerine Bir Tartışma", *Taşköprülüzâde'de Bilgi, Bilim ve Varlık*, ed. İhsan Fazlıoğlu - İbrahim Halil Üçer (İstanbul: İlem, 2020), 233-261; Altaş, "Molla Lutfî'nin 'es-Seb 'u 'ş-şidâd' Adlı Risalesi".

18 Fatıma Sümeyye Kılaç, "İlimlerin Mevzûsuna Dair Bir Tartışma: Molla Lutfî'nin es-Seb 'u 'ş-Şidâd Risalesi", *Uluslararası 14. ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf Sempozyumu Bildirileri -I-*, ed. Murat Demirkol vd. (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, 2020).

19 Ahmed Efendi Taşköprizâde, *eş-Şekâiku 'n-nu 'mâniyye fî ulemâi 'd-devleti 'l-Osmaniyye* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Şarkiyat Araştırma Merkezi, 1985), 284; İsmail Paşa Bağdatlı, *Hediyetü 'l-ârifin esmâü 'l-müellifin ve âsârü 'l-musanifin*, ed. Kılıslı Rifat Bîlge - İbnülemin Mahmûd Kemal İnal (Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı, 1951), 1/831.

20 Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, 284; Kâtip Çelebi, *Keşfü 'z-zunûn an esâmî 'i-l-kütüb ve 'l-fünûn*, ed. M. Şerafettin Yaltkaya - Kılıslı Rifat Bîlge (Beyrut: Dâru İhyâi 'l-Türâsi 'l-Arabi, 1941), 2/1892.

21 Bağdatlı, *Hediyetü 'l-ârifin*, 1/831; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmani*, ed. Nuri Akbayar, çev. Seyit Ali Kahraman (Ankara: Kültür Bakanlığı ve Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı Yayınları, 1996), 3/873.

22 Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, 284; Süreyya, *Sicill-i Osmani*, 3/873.

23 Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, 284.

24 Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, 284.

25 Bağdatlı, *Hediyetü 'l-ârifin*, 1/831; Süreyya, *Sicill-i Osmani*, 3/873.

26 Süreyya, *Sicill-i Osmani*, 3/873.

27 Parmaksızoğlu, "Molla Lutfî İle İlgili Yeni Bir Belge", 676; Parmaksızoğlu İzârî'nin idam hükmünden yana

Ancak Mecdî Efendi'ye göre Molla İzârî ve Molla Hatîpzâde Molla Lutfî'nin "öldürülmesine ve kanının akıtılmasının mubah olduğuna duraksamaksızın hüküm" vermişlerdir.²⁸

Muhtelif kaynaklarda Molla İzârî'ye nispet edilen eserler şunlardır:

[1] *el-Ecvibe 'alâ i'tirâzâtî's-Seb'i'ş-şidâd*: Molla İzârî'nin Molla Lutfî'nin es-*Seb'u'ş-şidâd*'ına yazdığı reddiyedir. Eser bu makalenin konusu olduğundan hakkında aşağıda ayrıntılı bilgi verilecektir.

[2] *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Mevâkıf: Şerhu'l-Mevâkıf*'ın ilahiyat bahislerinden beşinci mevkîfın dördüncü mersadının dördüncü maksadının sonuna kadar olan kısmı üzerine haşiyeleri muhtevîdir. Bu eserin h. 940 h./1533 m. yılında İstanbul'da Taceddin b. Hüseyin tarafından istinsah edilmiş bir nüshası Adana İl Halk Kütüphanesi, 175 numaradadır. Ayrıca Atîf Efendi Kütüphanesi Atîf Efendi, 1570/2 numarada kayıtlıdır.

[3] *Ta'lîka 'alâ ba'di Hâşiyeti'l-Metâli' li's-Seyyid*: Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye 1049 numarada 75-90 arasında kayıtlıdır.

[4] *Risâle fi İsbâti nisbeti'î-tâmme*: Adana İl Halk Kütüphanesi 139/1 numarada bulunan bir varaklık bir risaledir.

[5] *el-Felâsîfetü'l-inâdiyeti'l-ezeliye*: Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi 69/3 numarada 81a-85a arasında mevcuttur.

[6] *Risâle fi tefsîri'l-âyât*: Molla Lutfî'nin hac ayetlerinin tefsirine dair risalesine reddiye olup Ragıp Paşa Kütüphanesi 1460 numarada kayıtlıdır.²⁹

[7] *İbtâlî temâssi'l-küre li-nukati'l-muhtelifi fi'z-zamân*: Molla İzârî'nin, kürenin yüzeye temasıyla ilgili delil üzerinden atomculuğu inceleyen bu risalesi Süleymaniye Kütüphanesi Şehid Ali Paşa 2829 numarada (31-33 vr) kayıtlıdır.

[8] *Risâle fi İlmi'l-Kelâm*: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa 2829 numarada (52-54 vr) kayıtlıdır.

[9] Türkçe ve Farsça şiirler.³⁰

[10] Parmaksızoğlu zındıkların hükümlerine dair yayınladığı bir risalenin Molla İzârî'nin veya Hatîpzâde'nin kaleminden çıkmış olabileceğini belirtmiştir.³¹ Ancak Özen, eserin Efdalzâde Hamîdüddin Efendi'nin olduğunu tespit etmiş ve yayınlamıştır.³²

olmamasının gerekçesini şöyle açıklamaktadır: "Onun böyle bir hükümden kaçınmasını biz, oğlu Mehmed Çelebi'nin Molla Lutfî'nin öğrencisi olmasına bağlıyoruz."

28 Mecdî Efendi, *Tercüme-i Şekâik-i nu'mâniyye: Hadâikü'ş-Şekâik* (İstanbul: Dârü't-Tıbbâti'l-Âmire, 1269), 297.

29 Gökyay - Özen, "Molla Lutfî", 30/257.

30 Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, 285; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1941, 2/1892.

31 Parmaksızoğlu, "Molla Lutfî İle İlgili Yeni Bir Belge", 675.

32 Şükrü Özen, "Molla Lutfî'nin İdamına Karşı Çıkan Efdalzâde Hamîdüddin Efendi'nin Ahkâmü'z-Zındık Risalesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 4 (2000), 7-8.

2. Risale

2.1. Risalenin Adı

Molla İzârî incelediğimiz risalesine bir isim vermemiştir. Bu nedenle bazı müstensihler risaleye, içeriğini yansıtacak şekilde çeşitli isimler vermişlerdir. Nitekim nüshaların basit bir taramasında dahi risalenin ona yakın isminin olduğu görülmektedir. Örneğin risalenin adı ü nüshasında *Şerhu's-Seb'i's-şidâd*; Ğ nüshasında *Risâle fi cevâbi's-Seb'i's-şidâd*; Ğ nüshasında *Cevâbü'l-Mevlâ İzârî 'ale's-Seb'i's-şidâd*; ı ve ı nüshasında *Risâle fi ecvibeti's-Seb'i's-şidâd* olarak kayıtlıdır.

Benzer şekilde risale kütüphane kataloglarında ve bibliyografik eserlerde de farklı isimlerle kayıtlıdır. *Ecvibe 'alâ i'tirâzâtî's-Seb'i's-şidâd 'alâ Şerhi'l-Mevâkıf*, *Risâle fi'l-ecvibe 'ale's-Seb'i's-şidâd*, *Cevâb 'ale's-Seb'i's-şidâd*, *Ecvibe ile'l-es'ile fi's-Seb'i's-şidâd*, *Ecvibe 'ani's-Seb'i's-şidâd*³³ bu isimlerden bazılarıdır.

Bu isimlerin her biri maksadı büyük oranda ifade etse de biz *Ecvibet 'alâ i'tirâzâtî's-Seb'i's-şidâd* şeklindeki ismi tercih ettik. Çünkü risalede bir değil çok sayıda cevap olduğundan “Ecvibe” kelimesini tercih etmek daha doğru göründü. Bazı nüshalarda *Ecvibe li-Molla İzârî 'ale's-Seb'i's-şidâd li Molla Lutfî* şeklinde müelliflerin isimleri kitap ismine dâhil edilmiştir. Biz müelliflerin ismini kitabın ismine dâhil etmedik. Kütüphane kayıtlarında yaygın kullanılan “el-i'tirâzât” ve “el-es'ile” kelimeleri bağlamları itibarıyla eş anlamlı olsa da Türkçede daha sık kullanıldığı ve Türkçede kullandığımız itiraz kelimesinin kökenini de gösterdiği için “el-i'tirâzât” kelimesini tercih ettik. Böylece risale için *Ecvibet 'alâ i'tirâzâtî's-Seb'i's-şidâd* ismini belirlemiş olduk ki zaten kataloglarda en çok kullanılan isim de budur.

2.2. Risalenin Molla İzârî'ye Aidiyeti

Risalenin Molla İzârî'ye ait olduğu kesindir ve bu konuda farklı bir iddia yoktur. Çünkü mevcut bütün yazmalarında müellifin Molla İzârî olduğu belirtilmektedir. Meseleyi hem birinci ağızdan yazan hem de yazılı tartışmaya katılan Taşköprülüzâde de eserin Molla İzârî'ye ait olduğunu belirtir.³⁴ Katip Çelebi ve Mecdî Efendi dâhil sonraki kaynaklarda da tartışmaya katılanların Molla Lutfî ve Molla İzârî olduğu belirtilmektedir.³⁵

2.3. Risalenin Telif Tarihi ve Sebebi

Molla Lutfî ve Molla İzârî hayatlarının son yıllarını İstanbul'da Sahn-ı Semân medreselerinde müderris olarak geçirmişlerdir.³⁶ Risalenin yazılması öncesine tekabül eden ve Sultan II. Bayezid'in huzurunda yapılan sözlü münazara³⁷ muhtemelen Molla Lutfî 1489-1490 yılları

33 Taşköprüzâde, *eş-Şekâik*, 285; Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/831.

34 Taşköprüzâde, *eş-Şekâik*, 284; Taşköprülüzâde, *el-Livâü'l-merfû*, 157.

35 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1941, 1/222; Mecdî Efendi, *Tercüme-i Şekâik*, 299.

36 Taşköprüzâde, *eş-Şekâik*, 280, 284.

37 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*'da bir yerde münazaranın “vezirlerden birinin tertip ettiği bir mecliste gerçekleşti”ğini belirtirken (Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1941, 1/222), bir başka yerde münazaranın Sultan huzurunda geçtiğini ifade eder. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1941, 1/976; Molla Lutfî de münazaranın sultanın huzurunda geçtiğini

arasında Sahn-ı Semân'da müderris iken cereyan etmiş, risaleler de bu tarihten sonra yazılmıştır. Sultan II. Bayezid 22 Mayıs 1481'de tahta çıkmış Molla Lutfi 25 Rebiülâhîr 900 (23 Ocak 1495) tarihinde öldürülmüş, Molla İzârî ise 15 Ramazan 901 (28 Mayıs 1496) tarihinde Sahn-ı Semân müderrisi iken vefat etmiştir. Bu durumda tartışmanın cereyanı ve risalelerin yazılması 1490'lı yılların ilk yarısında gerçekleşmiş olmalıdır.

Risalenin konusu önce Sultan II. Bayezid huzurunda yapılan bir tartışmada ele alınmış, münazarada Molla İzârî, Katip Çelebi'nin belirttiğine göre Molla Lutfi'ye "açık bir üstünlük sağlamış"tır.³⁸ Bunun üzerine Molla Lutfi'nin başvurusu üzerine Sultan, Molla Lutfi'ye "hakkın tahkiki ve batılın iptali" için yazmasını emretmiştir.³⁹ Molla Lutfi'nin risalesi yazılıp sultana sunulduktan sonra Molla İzârî risaleye muttali olmuş ve girişte belirttiği üzere sultan "meselenin düğümünün çözülmesi" için ondan Molla Lutfi'nin yazdığı risaleyi değerlendirmesini veya cevaplamasını istemiştir. Molla İzârî meseleyi araştırınca, bazı problemlerin açık olduğunu, bazı problemlerin ise İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ el-Burhân* kitabında kapalı bir şekilde bulunduğunu görmüştür. Sonuçta bu yöntemle Molla Lutfi'nin risalesini büyük oranda iktibas ederek eleştirilerini cevaplamaya çalışmıştır. Molla İzârî, uyguladığı bu yöntem sebebiyle problemin çözümüne dair kendi katkısını da "gizli olanları açığa çıkarmak ve dağınık bulunan bilgileri düzenlemek" olarak ifade etmiştir.

es-Seb'u ş-şidâd'in iki sürümü⁴⁰ ile Molla İzârî'nin risalesi arasındaki ilişkinin de aydınlığa kavuşturulması gerekir. Sürecin açık bir resmi için Molla İzârî'nin mukaddimedeki tasvirini biraz daha ayrıntılı verebiliriz: Molla İzârî'ye göre Molla Lutfi istihsana dayanan yani zorunlu alana dâhil olmayan "bilimin konusu" meselesini diline dolayıp problemi de kendi kendine çözemeyince konuyu Sultan II. Bayezid'in huzuruna taşımıştır. Molla İzârî burada kullandığı "şikâyet" kelimesiyle muhtemelen, Molla Lutfi'nin konuyu hem sözlü hem yazılı olarak sultana sunmasını kastetmektedir. Bu durumda Molla İzârî'nin risalesinin *es-Seb'u ş-şidâd*'in A sürümünden sonra olduğu kesinlik kazanmaktadır; çünkü onun metni A sürümünün metnini, mukaddimesi hariç, tamamen muhtevirdir. Bununla birlikte Molla İzârî'nin risalesi, *es-Seb'u ş-şidâd*'in B sürümündeki konulara değinmez ve ondan habersiz görünür. Burada *es-Seb'u ş-şidâd*'in B sürümünün Molla İzârî'nin cevaplarının dikkate alınarak yazıldığını da ileri sürmek mümkün değildir; çünkü B sürümünde Molla İzârî'nin cevaplarına herhangi bir işaretle bulunmaz. Bu durumda kesin olarak söylenebilecek şudur: Molla İzârî *es-Seb'u ş-şidâd*'in sadece A sürümünü görmüş ve ona cevap yazmıştır. Molla Lutfi'nin ise Molla İzârî'nin cevaplarını görüp görmediğini bilmiyoruz, görmüş olsa bile ona bir cevap yazmamıştır.

teyit eder. Eşref Altaş, "Molla Lutfi'nin 'es-Seb'u ş-şidâd' Adlı Risalesinin Tahkik ve Değerlendirmesi", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 5/1 (2022), 31.

38 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1941, 1/222.

39 Altaş, "Molla Lutfi'nin 'es-Seb'u ş-şidâd' Adlı Risalesi", 31.

40 Molla Lutfi'nin risalesinin sürümleri için bk. Altaş, "Molla Lutfi'nin 'es-Seb'u ş-şidâd' Adlı Risalesi", 9-12.

2.4. Risalenin Kaynakları

Molla İzârî'nin eserindeki kaynaklar iki türdür.

[a] Dolaylı kaynaklar: Molla Lutfi'nin *es-Seb 'u's-şidâd* adlı risalesinde geçen kaynaklar Molla İzârî'ye nispetle dolaylıdır. Bu kaynaklar Urmevî'nin *el-Metâli'* adlı eseri üzerine Kutbüddin er-Râzî'nin yazdığı *Levâmi 'u'l-esrar* adlı şerhi ve bu şerh üzerine Seyyid Şerif'in yazdığı haşiyeler; yine Seyyid Şerif'in *Şerhu 'l-Mevâkıf* ve *Şerhu 't-Tezkire* adlı eserleridir. Bunun dışında Kutbüddin er-Râzî'nin *Tahrîrü 'l-kavâid*, Hasan Çelebi'nin *Şerhu 'l-Mevâkıf* üzerine haşiyesi ayrıca Kemâleddin el-Fârisî'nin *Şerhu 'l-Bahâiyye* adlı eseri de Molla Lutfi üzerinden Molla İzârî'nin dolaylı kaynaklarıdır. Bu kaynakları dolaylı olarak nitelememizin iki sebebi vardır: Birincisi Molla Lutfi'nin *es-Seb 'u's-şidâd* adlı risalesinde geçen kaynaklar öncelikle Molla Lutfi tarafından tespit edilmiş ve yazılmıştır, bilahare Molla İzârî onlara muttali olmuş ve nakillerin doğruluğunu teyit etmeye çalışmıştır. Nitekim o, Molla Lutfi'nin “mevcutların türlerine özgü hâller metafizikte değil, metafiziğin dallarında araştırılır” şeklindeki ifadesi hakkında “Allahualem, bu, desteksiz bir palavradan ibarettir. Çünkü ne felsefi bilimleri taksim eden risalede ne de *eş-Şifâ'* da bu konuda hiçbir iz ve işaret yoktur” demektedir. İkincisi ise bizzat Molla İzârî'nin Molla Lutfi'nin bazı kaynaklarına doğrudan ulaşamadığını itiraf etmesidir. Nitekim Molla İzârî şöyle söylemektedir:

“[Molla Lutfi'nin] Fâdıl Kemâleddin el-Fârisî'den naklettiği ifadeler doğru kabul edilirse -zira biz, onun, kendisinden iktibas yaptığı [*Şerhu 'l-Bahâiyye*] adlı şerhi henüz elde edemediğimiz için söz konusu ifadelerin doğruluğu bize göre henüz açığa çıkmış değildir, kaldı ki onun sözüne itimadımız da yoktur; çünkü bir çok defa onun söylediğinin tersi çıkmıştır ki böyle bir duruma düşmekten Allah'a sığınırız- şöyle deriz: “Şeyh'in *eş-Şifâ'* daki sözünün bağlamının zahirinden anlaşılan şudur: Burada hesap ilmi ile aritmetik diye isimlendirilen sayı ilmi ayrıdır.”

[b] Doğrudan kaynaklar: Molla İzârî'nin problemleri iktibas ettiği kaynak *es-Seb 'u's-şidâd'* dir. Cevaplarını devşirdiği ve doğrudan müracaat ettiği en temel kaynağı ise İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ': el-Burhân* adlı eseridir. İlaveten İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ', el-Mantuk: el-Medhal* kitabını ve yine İbn Sînâ'nın *Risâle fi 'l-hikme ve aksâmiha* adlı eserine atıf yapmaktadır. Molla İzârî'nin Tûsî'nin *Ahlak-ı Nâsırî* adlı eserine de başvurduğunu görürüz. Molla İzârî'nin risalesi, *es-Seb 'u's-şidâd'* in A ve B sürümlerinden de daha az kaynak kullanmıştır.

2.5. Risalenin Muhtevası

Molla İzârî'nin risalesi, *es-Seb 'u's-şidâd'* da özellikle Cürçânî'ye yöneltilen eleştirilere cevap olarak kaleme alınmıştır. Molla Lutfi “bilimin konusu” meselesi etrafında Cürçânî'nin farklı kitaplarından derlediği bazı cümleler üzerinden Cürçânî'yi “makul olmamakla” suçlamış ve ona yedi noktada soru/itiraz yöneltmiştir. Molla İzârî ise incelediğimiz eserde bu yedi soruyu cevaplamaya çalışmıştır.

Biz Molla İzârî'nin risalesinin içeriğini ve tartıştığı meseleleri, Molla Lutfi'nin *es-Seb 'u's-şidâd* adlı eserinde belirttiği soruları dikkate alarak sunacağız. Çünkü incelediğimiz eser *es-Seb 'u's-şidâd'* a bir cevap olarak yazılmış ve o metindeki düzeni ve içeriği esas almıştır.

Öncelikle iki eser arasındaki ilişkinin daha açık görülebilmesi için iki eserin bir tablo üzerinden karşılaştırmasını veriyoruz:

| İnceleme numarası | Molla İzzârî'nin metnindeki paragraf numarası | Molla İzzârî'nin paragraflarının içeriği | Molla Lutfi'nin A sürümündeki paragraf numarası ⁴¹ | Molla Lutfi'nin paragraflarının içeriği |
|-------------------|---|---|---|---|
| i | İ1 (İzzârî 1) İ2 | Mukaddime: Besmele, hamdele, telif sebebi | A1, A2, A3 | Mukaddime: Besmele, hamdele, telif sebebi |
| ii | İ3 | İlk dört sorunun tartışma mahalli: K. Râzî, Cürcânî ve Molla Lutfi'nin görüşlerinin nakli | A4, A5 | İlk dört sorunun tartışma mahalli |
| iii | İ4 | Birinci sorunun Molla Lutfi'den nakledilmesi | A6 | Birinci soru |
| | İ5, İ6, İ7, İ8, İ9, İ10, İ11, İ12 | Birinci sorunun cevabı | | |
| iv | İ13 | İkinci sorunun Molla Lutfi'den nakledilmesi | A7 | İkinci soru |
| | İ13, İ14, İ15, İ16, İ17 | İkinci sorunun cevabı | | |
| v | İ18 | Üçüncü sorunun Molla Lutfi'den nakledilmesi | A8 | Üçüncü soru |
| | İ19 | Üçüncü sorunun cevabı | | |
| vi | İ20 | Dördüncü sorunun Molla Lutfi'den nakledilmesi | A9 | Dördüncü soru |
| | İ21 | Dördüncü sorunun cevabı | | |
| vii | İ22 | Beşinci sorunun niza mahallinin Molla Lutfi'den nakledilmesi | A10 | Beşinci sorunun niza mahalli |
| viii | İ23, İ24 | Beşinci sorunun Molla Lutfi'den nakledilmesi | A10, A11, A12, A13 | Beşinci soru |
| | İ25, İ26, İ27 | Beşinci sorunun cevabı | | |
| ix | İ28 | Altıncı sorunun niza mahallinin Molla Lutfi'den nakledilmesi | A14 | Altıncı sorunun niza mahalli |
| | | | A15 | Altıncı soru |
| | İ29 | Altıncı sorunun cevabı | | |

41 Karşılaştırma yapılabilmesi için şu yayındaki numaralamayı esas aldık: Altaş, "Molla Lutfi'nin 'es-Seb'u's-şidâd' Adlı Risalesi", 11.

| | | | | |
|---|-----|--|---------------|--|
| x | İ30 | Yedinci sorunun niza mahalli. Yedinci sorunun Molla Lutfi'den nakledilmesi | A16, A17, A18 | Yedinci sorunun niza mahalli ve yedinci soru |
| | İ31 | Yedinci sorunun cevabı | | |
| | İ32 | Tavsiye ve hatime | | |

[i] Mukaddime: Molla İzârî eserini besmele, hamdele ve salvele ile açar. Ardından adını vermeksizin bir ihvanın istihšana dayalı olan dolayısıyla zorunluluk ifade etmeyen “bilimin konusu”yla gereksizce uğraştığını ve kendi başına iş açtığını, bu işten sıyrılmayı başaramayınca da meseleyi Sultan II. Bayezid'in huzura taşıdığını, sultanın da çözüm bulunmasını emrettiğini anlatır. Molla İzârî, araştırmaları sonucunda, bazı noktaların kendiliğinden açık olduğunu, ötekilerin de İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ* adlı eserinde bulunduğunu belirtir. Böylece ortada, istihšana dayanması itibariyle sultanın huzuruna götürülecek ve tartışmaya geçecek bir meselenin bulunmadığını, ileri sürülen itirazların çözümünün kitaplarda yazılı olması itibariyle de Molla Lutfi'nin yeterli araştırma yapmadığını ima eder. Sonuç itibariyle Molla Lutfi'nin soru ve itirazlarını tahfif ederek kendisinin rolünü “gizli olanları açığa çıkarmak ve yazılı olanları düzenleyerek sunmak” olarak ifade eder. Nitekim Molla İzârî'nin risalesi büyük oranda önceki âlimlerin metinlerinin iktibasından ibarettir.

Molla Lutfi'nin girişiyile karşılaştırıldığında, burada bazı noktalar dikkat çeker: [a] Molla Lutfi sultanın huzurunda yapılan bir münazaradan ve buradaki başarısızlığından söz eder. Molla İzârî ise meselenin Molla Lutfi tarafından sultana iletildiğinden bahsetse de tartışmadan veya kendisinin bu tartışmaya katılıp katılmadığından bahsetmez. Benzer şekilde konuyu ele alan Taşköprülüzâde de sultanın huzurunda yapılan bir münazaradan bahsetmez.⁴² [b] Molla Lutfi, mukaddimede tartıştığı âlimleri inat, düşmanlık ve hasetle suçlarken⁴³ Molla İzârî bu konuya değinmez. [c] Molla Lutfi sultanın, herkesin doğruyu görmesi, yanlışı reddetmesi ve sözlü tartışmayı kazananın kim olduğunun bilinmesi için meseleyi yazmasını kendisine emrettiğini söylese de Molla İzârî başka bir durumdan bahseder. Ona göre sultan, Molla Lutfi'nin risalesinin değerlendirilmesi ve düğümün çözülmesi ile ilgilenmektedir. [d] Molla Lutfi “konu” meselesinde makul ve doğal bulmadığı bazı noktalara dair düşünce ve eleştirilerini dile getirdiğini söylerken Molla İzârî Allah'ın “konu (*mevzû* ’)” meselesinde uydurulmuş (*mevzû* ’) sözlerden kendisini korumasını isteyerek Molla Lutfi'nin uyduruk düşüncelere kapıldığını ima eder. [e] Molla Lutfi risalesine verdiği ismi mukaddimede açıkça belirtirken Molla İzârî risalesine bir ad vermez. [f] Molla Lutfi, araştırma ve eleştirisinin hakikat arayışının bir sonucu olduğunu belirtirken Molla İzârî meselenin İbn Sînâ gibi otoritelerin kitaplarında açık ya da gizli bulunduğunu ve iktibasın yeterli olacağını düşünür.

42 Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, 283; Taşköprülüzâde, *el-Livâü'l-merfû*’, 156-169.

43 Molla Lutfi hac ayetleri tefsiri hakkındaki risalesinin girişinde de benzer suçlamaları ifade eder. bk. Kurt, “Şehit Edilmiş Bir Molla”, 3/199-200.

[ii] İlk dört itirazın tartışma noktası: Molla İzârî Molla Lutfî'nin verdiği tartışma mahallini ıktibas etmekle birlikte, tartışmanın zeminini ayrıntılı olarak göstermek ister ve bu nedenle Urmevî'nin ifadelerine döner: Urmevî *Metâli 'u 'l-envâr* 'ı mantık ve *hikmet*⁴⁴ olarak ayırmış, ardından *hikmet* kısmını [a] umûr-ı âmme, [b] cevhere özgü meseleler, [c] araza özgü meseleler [d] ilahiyata özgü meseleler olmak üzere dört bölüme ayırmıştır.⁴⁵ Kutbüddin er-Râzî ise bu bölümlenmenin mantığını şöyle anlatır: Mantık “dolaylı”, *hikmet* ise “doğrudan” gayedir, bu nedenle birinci bölüm mantık, ikinci bölüm *hikmet* olmuştur. *Hikmet* ise insanın gücü ölçüsünce, nefsü'l-emrde olduğu şekilde dıştaki varlıklara ilişkinleri inceleyen bir bilimdir. Mevcut ise zorunlu ve mümkün; mümkün ise cevher ve araza bölünür. Dolayısıyla varlıkların hâlleri ortaklık veya özellik cihetinden incelenir ki böylece [a] zorunlu, mümkün-cevher ve mümkün-araz arasındaki ortak hâlleri “umûr-ı âmme”, [b] zorunluyu “ilm-i ilâhî”, [c] mümkün-cevheri, özelliği itibariyle cevhere özgü bilim [d] arazi da özelliği itibariyle araza özgü bilim araştırır.⁴⁶ Molla İzârî'ye göre işte Cürcânî'nin ifadelerinin zemini budur. Nitekim Cürcânî *Metâli 'u 'l-envâr* 'de *hikmetin* iki tarifini verir ve bu tariflere göre *hikmetin* konusunun mutlak varlık ya da harici varlık şeklinde tek bir şey olmadığını, böyle olsaydı *hikmetin* mevcudatın türlerinin hâllerini araştıramayacağını, bilakis *hikmetin* konusunun mutlak veya harici varlıkta ortak olan “çok sayıda şey” olduğunu ve bu çok şeylerin *hikmete* nispetle uzak arazlardan olmaması için mutlak veya harici varlıkla kayıtlanması gerektiğinden bahseder.⁴⁷

[iii] Birinci soru: Molla İzârî'nin ifadesiyle Molla Lutfî'nin Cürcânî'ye itirazı şöyle özetlenebilir: Genel şeyleri araştırma görevi mutlak mevcudu araştıran *ilm-i ilâhînin* görevidir. Mevcutların türlerine özgü hâller ise *ilm-i ilâhîde* değil, alt dallarında araştırılır. İbn Sînâ bu meseleyi hikmeti taksim ettiği risalesinde belirtmiştir.⁴⁸ Bu durumda genel şeylerin araştırılması için Cürcânî'nin söylediği gibi tahsis edici kayıtlara ihtiyaç yoktur.

Molla İzârî'nin birinci soruya cevabı: Molla İzârî Molla Lutfî'nin tartışma mahalli ile ilgili tasarruflarını ve birinci sorusunu beş merhalede cevaplar:

a) Öncelikle ona göre Cürcânî'nin ifadeleri açıkça Urmevî'nin taksiminin mantığını açıklamak ve şârih Kutbüddin er-Râzî'nin ifadelerinin hangi meseleyle ilgili olduğunu göstermekten ibarettir. Çünkü Cürcânî'nin ifadeleri, *hikmetin* ilk bakışta çok sayıdaki şeyleri ne ise o olduğu bakımından araştırdığı şeklindeki vehmi izale etmeye yöneliktir.

44 Tartışmanın merkezi noktası bilimler olduğundan el-hikmet, el-felsefetü'l-ülâ, umûr-ı âmme ve el-ilmü'l-ilâhî kavramlarını metafizik diye tek bir kavram olarak karşılamadık. Çünkü tartışma isimleri farklı olan bu bilimlerin konularının ne olduğuyula ilgilidir. Sirâceddin el-Urmevî, *Metâli 'u 'l-envâr*, ed. Ebü'l-Kâsım er-Rahmânî (Tahran: Müessesesi-i Pejuheş-i Hikmet ve Felsefe-i İrân, 1393), 1/26.

45 el-Urmevî, *Metâli 'u 'l-envâr*, 1/20.

46 Kutbüddin er-Râzî, *Şerhu 'l-Metâli 'u 'l-envâr*, ed. Üsâme es-Sâidî (Kum: Menşûrâtı Zevî'l-Kurbâ, 1395), 1/26.

47 Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Hâşiye alâ Levâmî 'i 'l-esrâr fî Şerhi 'l-Metâli 'i 'l-envâr (es-Seyyid alâ Şerhi 'l-Metâli 'i 'l-envâr)* (İstanbul: Hacı Muharrem Efendi, 1303), 20.

48 bk. Cüneyt Kaya, “İbn Sînâ'nın Kitâbu aksâmi 'l-hikme ve tafsîlihâ'sı: Tahkik ve Tercüme”, *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 3/1 (2020), 18-20.

b) İbn Sînâ'nın *hikmetin* bölümlenmesine dair risalesindeki ifadelerinin açıklaması babında Molla Lutfi'nin önceki âlimlere dayandırarak “Mevcutların özel türleri *ilm-i ilâhîde* değil, dallarında araştırılır” iddiası Molla İzârî'ye göre açık bir iftiradır. Çünkü ne *eş-Şifâ*'da ne de söz konusu risalede bunu destekleyecek hiçbir iz ve işaret yoktur.

c) Molla Lutfi “umûr-ı âmmeyi araştırmanın *ilk felsefenin* görevi olduğu”nu söylerken Molla İzârî'ye göre bu, tartışmanın dışındadır. Çünkü Cürçânî *ilk felsefe* hakkında konuşmamış ve onu mevcut olmak bakımından mevcudun kısımlarından saymamıştır. Aksine Cürçânî'nin yaptığı mevcudun zati arazlarını araştırılan üç ilmi belirlemek ve arazları da dördüncü kısım olarak eklemektir. Hatta bu, İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'da yaptığı bir şey olup⁴⁹ Molla Lutfi gerçekte tartışılması gereken noktayı kaçırmış ve meseleyi karıştırmıştır.

d) Molla İzârî İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'daki ifadelerinde tartışılması gereken ama Molla Lutfi'nin kaçırdığı meseleyi ise şöyle açıklar: İbn Sînâ *eş-Şifâ*'da *hikmeti* fizik, matematik ve ilm-i ilâhî şeklinde üçe ayırıp fizik ve matematik kısımlarının konularını belirginleştirdikten sonra *ilm-i ilâhînin* konusu hakkında konuşmaya başlar. Buna göre bu ilimde mantık, fizik ve matematikte araştırılmayan ortak konuların araştırıldığını, ortaklığın varlık olmak bakımından varlık olduğunu belirtir. Dolayısıyla varlık olması bakımından varlık, varlığın cins ve fasıl konumundaki kısımları, birlik ve çokluk gibi ilişenleri, tikel ilimlerin ilkeleri gibi meselelerin *ilk felsefede* araştırıldığını söyler. Şimdi Molla İzârî'ye göre durum böyleyse tartışma konusu olacak şey şudur: *Hikmet* içinde, niceliğin ilişenlerini doğrudan araştıran bir bilim olacaktır ama zorunlu varlığın hâllerini doğrudan araştıran bir bilim olmayacaktır. Bu ise -Tanrı bilgisinin bütün felsefenin amacı olduğunu hatırlarsak- *hikmetten* beklenen amaca aykırı ve çirkin bir durumdur.

e) Molla İzârî *Metali*' müellifi Urmevî'nin *hikmetin* ilk bölümünü yani *umûr-ı âmmeyi hikmetin* genel konularını araştıran bir bölüm olarak konumlandığını, bu nedenle onun eserinin *eş-Şifâ*'ya yöneltilen yukarıdaki eleştiriye muhatap olamayacağını belirtir. Ona göre fizik bilimlerin genel konuları nasıl ki *es-Semâü 'l-tabî'* de ele alınıyor ve özel kısımlarına özel bilimler tahsis ediliyorsa, *umûr-i âmme* de *hikmet* içinde benzer bir role sahiptir. Bu, İbn Sînâ'nın *hikmetin* kısımlarına ilişkin risalesi⁵⁰ ile Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'nin girişinde açıkladığı bilimler taksiminden de anlaşılabilir.⁵¹ Molla İzârî daha sonra *eş-Şifâ*'dan ve Cürçânî'nin haşiyesinden alıntılarla bu iddiasını desteklemeye çalışır.

[iv] İkinci soru şöyle özetlenebilir: Molla Lutfi'ye göre, *hikmet*, genel şeyleri, özelleştiren kayıtlarla incelerse mutlak varlığı araştıramaz. Mutlak varlığın bir bilimi olmazsa, her bilimin kendi konusunu kendisinin ispatlaması gerekir. Hâlbuki konunun varlığının aynı bilimde ispat edilmesi ittifakla doğru değildir.

49 Ebû Ali İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Medhal*, ed. el-Eb Kanavâtî vd. (Kahire: Vizâretü'l-Maârifî'l-Umûmiyye -el-Matbaatü'l-Emîriyye, 1376), 14-16.

50 Kaya, “İbn Sînâ'nın Kitâbu aksâmî'l-hikme ve tafsilihâ'sı”, 14.

51 Nasîrüddîn Tûsî, *Kitâbü'l-Müstetâb Ahlâk-ı Nâsırî*, çev. Muhammed Sâdık Fazlullah (Beyrut: Dârü'l-Hâdî, 1439), 87-89.

İkinci sorunun cevabı: Molla İzârî bu sorunun Cürçânî'ye değil, şârih Kutbüddin er-Râzî'nin açıkladığı şekliyle⁵² Urmevî'nin ifadelerine⁵³ yöneltilebileceğini belirtir. Ancak Molla İzârî'ye göre daha derin bir araştırma, esasında bu itirazın musannif ve şârihe de yöneltilemeyeceğini gösterebilir.

[v] Üçüncü soru: Molla Lutfî'ye göre Cürçânî'nin hikmetin konusunu “mutlak varlık” ifadesiyle kayıtlama önerisi yanlıştır, çünkü felsefede araştırılan her şey mutlak varlık cihetinden ilişiyor değildir.

Üçüncü sorunun cevabı: Molla İzârî bu soruyu da doğru kabul etmez. Çünkü soruda bilimlerde sadece bir şey cihetinden ilişkinlerin araştırılması gerektiği kastediliyorsa, bu durumda bir bilimin çok sayıda konudan birleşmesi imkânsızlaşır. Ancak yüklemelerin konulara ilişmesinde dahil olan bir şey kastediliyorsa bu doğrudur. Molla Lutfî'nin varlığın böyle bir ilişmeyi gerektirmediğine dair iddiası yanlıştır. Nitekim Molla İzârî kendi görüşüne *eş-Şifâ: el-Mantık el-Burhân*'dan bilimlerin konu birliğinin farklı tarzlarda sağlandığını anlatan uzun bir metinle delil getirir. *eş-Şifâ*'daki metne göre bilimlerin konusu [1] ya hesap ilmi için sayı örneğinde olduğu gibi gerçek bir birliğe sahiptir [2] ya da tek bir şeyde ortak çok şeydir ki bu da üç tarzda gerçekleşir: [2a] Cinsten ortaklık: Cisim, yüzey ve çizginin miktarda ortak olmaları gibi. [2b] Gayede ortaklık: Tıbbın tikel konularının sağlığa nispetlerinde ortak olmaları gibi. [2c] İlkede ortaklık: Kelâmın konularının tanrı veya şeriat ilkesinde ortak olması gibi.⁵⁴

[vi] Dördüncü soru: Bu soru Cürçânî'nin “hikmetin konusu arazî bir şeyde ortak olan çok sayıda şeydir” ifadesine⁵⁵ yöneliktir. Molla Lutfî'ye göre bu tür bir yaklaşım, hikmetin konusunun çok ve *toplama* olmasını gerektirecektir. Ayrıca Cürçânî hikmetin tanımının nazari ve amelî kısımları içerdiğini söyler. Oysa tanım parçaları içermez.⁵⁶

Dördüncü sorunun cevabı: Molla İzârî'ye dördüncü sorudaki nazari ve amelî kısımları içermeye ile bütünün parçayı içermesi kastedilmektedir ve bu da nazari ve amelî hikmetten her birinin tanımın kapsamında olduğunu söylemekten ibarettir. Tanımlanan ve tanımlayanlar zat itibarıyla bir olunca birinin diğerini içerdiğini söylemek mümkündür. Molla İzârî bu düşüncesini de *eş-Şifâ: el-Medhal*'den şu alıntıyla desteklemeyi ihmal etmez: “Felsefenin, bütün teorik incelemeleri bütün yönlerden içerdiğini düşünenlere göre ise Mantık hem felsefenin bir parçası hem de felsefenin diğer parçaları için bir alettir.”⁵⁷

[vii] Beşinci sorudaki tartışma noktası: Molla Lutfî bu meselenin kaynağını oluşturan ifadeleri doğrudan Cürçânî'den değil, muhaşşi Hasan Çelebi'den nakleder. O, *Şerhu'l-Mevâkıf*

52 er-Râzî, *Şerhu'l-Metâli*, 1/26.

53 el-Urmevî, *Metâli'u'l-envâr*, 1/20.

54 Ebû Ali İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: İkinci Analitikler Burhan*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 104.

55 el-Cürçânî, *es-Seyyid alâ Şerhi'l-Metâli*, 20.

56 Konuyla ilgili bk. Mehmet Özturan, “İslam Mantık Geleneğinde Tanım Teorisi Eleştirilerine Bir Giriş: Tam Tanım Kendisiyle Tanım Mıdır?”, *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/3 (Ekim 2018), 83-114.

57 Ebû Ali İbn Sînâ, *Mantığa Giriş: Medhal*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 8.

haşiyesinde Cürçânî'den bilimin konusunun ya hesap ilminin konusu gibi mutlak birliğe sahip olması gerektiğini; ya da fiziğin konusunda olduğu gibi bir cihetle kayıtlanmış birliğe sahip olması gerektiğini nakleder. Molla İzârî tartışma mahallini doğrudan Molla Lutfî'den nakletmek dışında bir açıklama yapmaz.

[viii] Beşinci soru: Bu soru da Molla Lutfî'den iktibasla iki kısım hâlinde tasvir edilebilir. İlk kısımda Molla Lutfî şunu sorar: *Hikmetin* meseleleri, uzak arazlardan olmaması için “mutlak varlık bakımından” diye kayıtlanıyorsa, fiziğin türlere dair araştırmasını da uzak arazlardan olmaması için “değişimi kabil olmaları bakımından” diye kayıtlamak gerekir. Sorunun ikinci bölümü ise Cürçânî'nin iki bilimi yani sayı ilmi ile hesap ilmini ayırtmadığını ileri sürer. Çünkü Cürçânî'ye göre hesap ilminin konusu “sayı”dır. Molla Lutfî ise sayıyı, hesap ilminin değil aded/aritmetik ilminin konusu sayar. Çünkü sayının ya mutlak olarak hâlleri incelenir ki bu da aded/aritmetikin konusudur ya da “bilinmeyenlerin araştırılmasının keyfiyeti bakımından” araştırılır ki bu da hesap ilmidir. Molla Lutfî görüşünün doğru olduğunu göstermek için hem Kemâleddin el-Fârisî'nin otoritesine hem de onun hakkında güzel şahitlik eden Adududdin el-Îcî'nin otoritesine başvurur.

Beşinci sorunun cevabı: Molla İzârî bu soruya örnekler üzerinden cevap verir: Öncelikle, ona göre bu esaslı bir itiraz olmayıp, tam olarak örtüşmeyen (*ademü'l-mutabakat*) bir örneğe itiraz kabilindedir. İnsanlar cins ve faslı çok sayıda örnekle karşılarlar. Bir örneğin konusuna tam olarak örtüşmemesi onların bilgisizliklerini ve konuları birbirinden ayırt edemediklerini göstermez. Üstelik Cürçânî “Hesap ilminin konusu sayıdır” derken, kendisinden önceki büyük otoritelerin ifadesini tekrarlamıştır. Örneğin İbn Sînâ *eş-Şifâ*'nın muhtelif yerlerinde ve Urmevî *el-Metâli*’de de aynı ifadeleri tekrarlamıştır. Molla İzârî, Molla Lutfî'nin konumunu güçlendirmek için Fârisî'den nakil yapmasını ihtiyatla karşılamakta ve kendisi *Şerhu'l-Bahâiyye*'yi görmediği için de Molla Lutfî'ye güvenmediğini ve onun kaynak olarak gösterdiği bir çok kaynağın da Molla Lutfî'yi desteklemediğini belirtir.

[ix] Altıncı sorunun tartışma bağlamı: Cürçânî, kelâmın konusunun “dini inançların ispatıyla doğrudan veya dolaylı ilgisi bakımından bilinen şey” olarak tanımlanmasına karşı çıkmış ve örneğin kudret sıfatının kelâmında bu açıdan araştırılamayacağını söylemiştir.

[x] Altıncı soru: Bu soru Molla İzârî tarafından alıntılanmamış, sadece sorunun yukarıda verdiğimiz tartışma bağlamı nakledilmekle yetinilmiştir. Yine de altıncı soruyu kısaca hatırlatıp Molla İzârî'nin cevabına geçmek istiyoruz. Molla Lutfî bilfiil ilginin (*tealluk*) değil, bu ilgiyi alabilme imkânının araştırma için yeterli olduğunu söyleyerek Cürçânî'ye karşı çıkmıştır. Bu sorunun cevabında ise Molla İzârî, genel olarak bilimlerin konusu için “olabilirliği/imkânı” yeterli görerek Molla Lutfî'yi destekler görünür ve hatta mantığın konusunda “bilfiil ulaştırma” değil “ulaştırma imkânı” kullanılmasını örnek verir.⁵⁸ Ancak Molla İzârî, kudretin Tanrı'nın bir sıfatı olması bakımından “olabilirliği/imkânı”nın yeterli olmadığını söyleyerek Cürçânî'ye destek verir.

58 Bu konuda bk. Harun Kuşlu, “Ebû Bişr Mettâ'dan İbn Sînâ'ya Mantığın Konusu: Söz ve Lafızlar mı Yoksa İkinci Makul Anlamlar mı?”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 42 (Temmuz 2019), 1-28.

[xi] Yedinci sorunun tartışma noktası: “Felek küredir ve yer küredir” şeklindeki iki mesele astronomi ile fizik bilimleri arasında ortaktır. Burada farklılaşma, delilin türü ile sağlanmaktadır. Çünkü astronomi varlık delilini, fizik ise niçin delilini vermektedir.

[xii] Yedinci soru: Molla Lutfî'ye göre bilimler, burhanların türüyle değil, konularıyla ayrışır. Dolayısıyla Cürcânî'nin “Bilimler birbirinden bazen delilin türüyle ayrışabilir” yaklaşımı “Bilimler birbirinden konularıyla ayrışır” ilkesini ihlal eder. Molla Lutfî'ye göre çözüm, konulara sınırlayıcı yönü belirten kayıtlar (*kaydû'l-haysiyet*) eklemektir. Ayrıca Molla Lutfî “Küredir” şeklindeki ifadenin felek ve yer için başka anlamlara geldiğine dikkat çeker. Felek duysal küre iken, yer, doğada olması itibariyle hakiki küredir. Bu durumda “Felek küredir” ve “Yer küredir” ifadelerinde meseleler ortak değildir.

Yedinci sorunun cevabı: Molla İzârî'nin cevabı ise bir kez daha otoriteye dayanmak şeklindedir. Dolayısıyla o *eş-Şifâ: el-Burhan*'dan alıntı yaparak konuya eklenen sınırlayıcı kayıtların konuya dâhil olmadığını söyler:

“Birincisi, iki konudan birinin daha genel diğerinin daha özel olmasıdır. İkincisi, tıp ve ahlak gibi, iki ilmin konularından her birinin kendine özgü ve ötekiyle ortak olduğu bir yönün bulunmasıdır. Üçüncüsü; konunun zatının iki ilimde de aynı olması fakat iki farklı açıdan alınması ve böylece bir açıdan bunun konusu, bir başka açıdan da ötekinin konusu olmasıdır. Nitekim gök ve alemin cismi, hem astronominin hem de doğa biliminin konusudur.”⁵⁹

[xiii] Hatime: Risalenin sonunda Molla İzârî, tavsiyelerini sıralarken Molla Lutfî'yi de hangi noktalardan eksik gördüğünü iğneleyici bir dille aktarmaktadır:

“Bir bilimin kurucu ve ileri gelenlerinin sözlerini derinlemesine araştırmayan kimsenin o bilimde çok konuşmaması ve tasarruf etmemesi kendisi için daha iyidir. Çünkü sinek kadar akli vehim ağları tarafından örülür; böylece örümceklerin evlerini ve kurtçukların yuvalarını “yedi sağlam gök” (*es-Seb'u's-şidâd*) gibi görmeye başlar.”

3. Nüshalar ve Nüsha Örnekleri

Eserin medrese talebeleri arasındaki yaygınlığı ve kısa olması itibariyle mecmualara alınabilme kolaylığı göz önüne alınırsa Türkiye Kütüphanelerinde çok sayıda nüshasının bulunduğu olduğu söylenebilir. Bu nüshaların tamamı mecmua içerisinde bulunup belirgin özelliklere sahip değildir. Burada tahkikte esas aldığımız nüshaları künye ve remizleriyle birlikte, öteki nüshaları ise sadece künyeleriyle birlikte veriyoruz:

1. *Cevâb 'ale's-Seb'i's-şidâd*, Atıf Efendi Ktp., Atıf Efendi, nr. 1570, 130b-134b. = ع
2. *Risâle fi Seb'i's-şidâd*, Süleymaniye Ktp., Ragıp Paşa, nr. 1459, 167a-171a. = Ğ
3. *Ecvibe 'alâ 'i'tirâzâtü's-Seb'i's-şidâd 'alâ Şerhi'l-Mevâkıf*, Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 600. 86a-89b. = ح
4. *Risâle fi ecvibeti's-Seb'i's-şidâd*, Milli Kütüphane, Tokat İl Halk Kütüphanesi, nr. 60 Hk 123/53, 344b-348a. = ق
5. *Şerhu's-Seb'i's-şidâd*, Nuruosmaniye Yazma Eser Kütüphanesi, 4391, 148b-151a. = ن

59 İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifa: İkinci Analitikler Burhan*, 115.

6. *Ecvibe 'alâ i'tirâzâtî's-Seb'i's-şidâd*, İstanbul Üniversitesi Ktp., Nadir Eserler Böl., nr. 1579/17, vr. 124b-128a
7. *Ecvibe 'alâ i'tirâzâtî's-Seb'i's-şidâd 'alâ Şerhi'l-Mevâkıf*, Süleymaniye Ktp., Beşir Ağa (Eyüp), 199, 190-195.
8. *Ecvibe [ale']s-Seb'i's-şidâd*, Beyazıt Devlet, Veliyyüddin Efendi, 3237, 44b-48b.
9. *Ecvibe 'alâ i'tirâzâtî's-Seb'i's-şidâd 'alâ Şerhi'l-Mevâkıf*, Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, 459, 70-75.
10. *Risâle fi'l-ecvibeti 'ale's-Seb'i's-şidâd*, Süleymaniye Ktp., Carullah, 1341, 103-107.
11. *Ecvibe 'alâ i'tirâzâtî's-Seb'i's-şidâd 'alâ Şerhi'l-Mevâkıf*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, 3551, 117-121.
12. *Ecvibe 'alâ i'tirâzâtî's-Seb'i's-şidâd 'alâ Şerhi'l-Mevâkıf*, Süleymaniye Ktp., Kasidecizade, 330, 5a-b.
13. *Ecvibe 'alâ i'tirâzâtî's-Seb'i's-şidâd 'alâ Şerhi'l-Mevâkıf*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, 2829, 34-36.
14. *Ecvibe 'alâ i'tirâzâtî's-Seb'i's-şidâd 'alâ Şerhi'l-Mevâkıf*, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, 2099, 230-243.
15. *Ecvibe 'ani's-Seb'i's-şidâd*, Amasya İl Halk Kütüphanesi, nr: 1849, 59b-68a.

4. Tahkikte İzlenen Yöntem

Risalenin tahkikine ait nüshaların büyük bir kısmı incelenmiş ve nüshaların mecmualar içerisinde, çoğunun Molla Lutfî'nin *es-Seb'u's-şidâd* adlı eserinin peşine gelecek şekilde yerleştirildiği görülmüştür. Eserin tahkikinde dört nüsha esas alınmış olup bunlar ح ق غ ع sembolleriyle gösterilmiştir.

Tahkikte ISAM Tahkikli Neşir Esasları (İTNES) esas alınmıştır. Müellif nüshası, müellife okunmuş nüsha, müellif nüshasıyla mukabele görmüş nüsha tespit edemediğimizden tahkikte tercih yöntemi uygulanmış ve metin bu yöntemle ortaya çıkarılmıştır. Varak numaraları ع nüshasından kaydedilmiştir. ITNES'in önerdiği içerlek usulü, risalenin büyük bir kısmı alıntı olduğundan uygulanamamış ancak alıntılar köşeli tırnak işareti içerisinde gösterilmiş, vurgular ise üstten tırnak işaretiyle gösterilmiştir. Eserin nüshalarında bulunan az sayıdaki minhuvat ve ta'likler de kaydedilmiştir.

Sonuç

Bilimin konusu ve konunun birliği, konuların birbirinden ayrışması, sınırları ve tedahülleri İslam düşüncesinde Fârâbî ve İbn Sînâ'nın burhan incelemeleriyle yaygınlaşmış, müteahhirin döneminde ise özellikle mantık ve fıkıh kitaplarında ele alınmıştır. Konu Osmanlı Dönemi'nde Molla Fenârî'nin cihet-i vahdet kavramsallaştırmasıyla yeniden gündeme gelmiş, ancak incelediğimiz makale örneğinde Cürcânî merkezli tartışma Molla Lutfî'nin *es-Seb'u's-şidâd* adlı eseriyle başlamıştır. İncelediğimiz *el-Ecvibe* adlı risale Molla İzârî tarafından, sultanın

emriyle, Molla Lutfi'nin adı geçen eserinde Cürcânî'ye yönelttiği yedi itirazı değerlendirmek üzere kaleme alınmıştır. Bu nedenle risaleyi *Risâle fi def'i ş-şübeh*, Taşkoprüzâde'nin *el-Livâü'l-merfû'* adlı eseri ve cihet-i vahdet risalelerinin de içinde bulunduğu "bilimin konusunu inceleyen eserler" geleneğinin bir parçası saymak mümkündür.

Molla İzârî Molla Lutfi'nin bütün sorularını doğrudan iktibas etmiş, ancak onun âlimlere attığı ve onlardan naklettiği görüşleri, kaynak metinlerde bulunmadığı gerekçesiyle yine de güvenilir bulmamıştır. Molla İzârî kendi cevaplarını ise çoğunlukla geçmiş eserlerden alıntılarla oluşturmuştur. Yedi meselenin hiçbirinde Molla Lutfi'ye hak vermemiş ve onu İbn Sînâ, Urmevî, Cürcânî gibi âlimlere haksız eleştiriler yöneltmesi sebebiyle kınamıştır.

Molla İzârî'ye göre Molla Lutfi İbn Sînâ, Urmevî, Cürcânî gibi âlimlerin eserlerini okuyup tam anlamıyla vâkıf olsaydı ileri sürdüğü eleştirilerin gereksiz ve cevaplanmış olduğunu görecekti. Çünkü konuyla ilgili soruların cevapları açık veya gizli eski kitaplarda özellikle İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Burhân* adlı eserinde derlenmiştir. Dolayısıyla Molla İzârî bir yandan eleştirilerin cevaplarını bir vakıa olarak takdim ederken diğer yandan da adı geçen isimlerin Osmanlı ilim çevrelerindeki otoritesini merkeze alan açıklamalar yapmaktadır.

Molla Lutfi bilimlerin konusuyla ilgili Cürcânî'nin yanlış kanaatlere sahip olduğunu düşünmektedir. O bu iddiasına Cürcânî'nin eserlerinden alıntılar yaparak metafiziğin, kelâmın, doğa biliminin, hesap biliminin, aritmetiğin, astronominin konusuyla ilgili tek tek örnekler vermektedir. Ayrıca Molla Lutfi, Cürcânî'nin bilimlerin birbirinden konularıyla ayrışmasıyla ilgili ilkeyi de ihlal ettiğini ileri sürmektedir. Molla İzârî ise Molla Lutfi'nin bu eleştirilerine çoğunlukla alıntılarla cevap vermektedir ki Taşkoprülüzâde'nin de tespitine göre Molla İzârî'nin cevapları Molla Lutfi'nin itirazlarını cevaplayamamıştır. Nihayetinde bu makalede "bilimlerin konusu" meselesinin ayrıntılarda hangi düzeyde tartışıldığını gösterilmeye çalışılmıştır. Ayrıca Molla Lutfi ve Molla İzârî'nin nezdinde Osmanlı ilim geleneğinin İbn Sînâ, Urmevî, Kutbüddin er-Râzî ve Cürcânî gibi büyük âlimlere dair otorite tasavvurları örneklendirilmiştir. Özellikle bilimlerin konularıyla ilgili tartışmalara günümüz araştırmacılarının ve okuyucularının daha kolay ulaşabilmesini sağlamak için Molla İzârî'nin yazma hâlindeki bir eseri tahkik ve tahlil edilmiştir.

130 b

منه المنة سر علم الحساب موضوعه العدد لا مطلقا بل من جهة استعمال بعض لوازمه الخ قوله كذا ذكرنا
 بعض الافاضل المحقق كان له الرب الحس الفارسي في شرح البرهان في الحساب وهو الفاضل الذي قال صاحبنا
 في حقه من كونه عالما في العلوم الرباطية وما ذكرناه فله ان الشرف عن علمه عن علم الخ
 عن علم العدد لا يجب عليه ما هم في الملوك اللطيف المقتول

جواب المولى العذاري على السبع اشياء رحمه الله

لسورة الرحمن الرحيم وبه نستعين الحمد لله على نعمته وعنته او سبقت رحمة نعمته
 جعل العسر بين اليسر من محضه او مقهورا وصية فكل جلاله حال انا عند من كسبه القلوب سرورا
 والصلق على سبيله الاضارة والواجب به الا بمراد في يوم القرار بعد فلما اذى بعض
 الاضوان المباحة اليه سببا للاستحسان في مواضع عدلها ولم يتمكن من دفعه عن نفسه
 اشتمك عنه الى التمسك السلطنة والعناية العلمية العثمانية علماء منه بان من حركة سلسلة
 العدل دون بدمه بلية الزمان وجون نظم العالم في شدة عدله ووصولة والناس بنام
 في بقية دولته الامن والامان زمانه والعدل والاحسان سلطانه وهو السلطان الرباط
 سلطان بايزيد بن محمد خان خلعت خلافة وابتدت سلطنته والازال قلوب عبيد
 الكعبة سنة عيسى او اسباب كانه اضلاع عدته فامر بان يقيد ما في تلك المسائل ما كان
 في حد العقد وشدة الشدة والى بعد السنة فلما نظرت ما وجدت بته فامر بان يخفف ويعفوا
 مخفية في مكان الشفا فاعلمتها ونظمتها في سلك العوض والمسؤل من محبة العورات التي هي
 من موضوعها الكلام في كلام الموضوعات وهو المستعان وعلمه النطق **قال**
 الفاضل الشرفي في حواشي المطالع حيث قسم المصنف الطرف الثاني من كتابه الى اربعة اقسام الاول
 منها في الامور العامة والثاني في الجواهر خاصة والثالث في الاعراض خاصة والرابع في العلم الالهي
 خاصة وبين الرابع وجه الفسرة بان يقول لان الحكمة علم باحث عن احوال اعيان الموجودات
 علمها في نفس الامر بقدر الطاقه الانسانية والموجود اما واجبه يمكن والممكن اما جوهري

Atıf Efendi Kütüphanesi, Atıf Efendi, nr. 1570, 130b.

134b

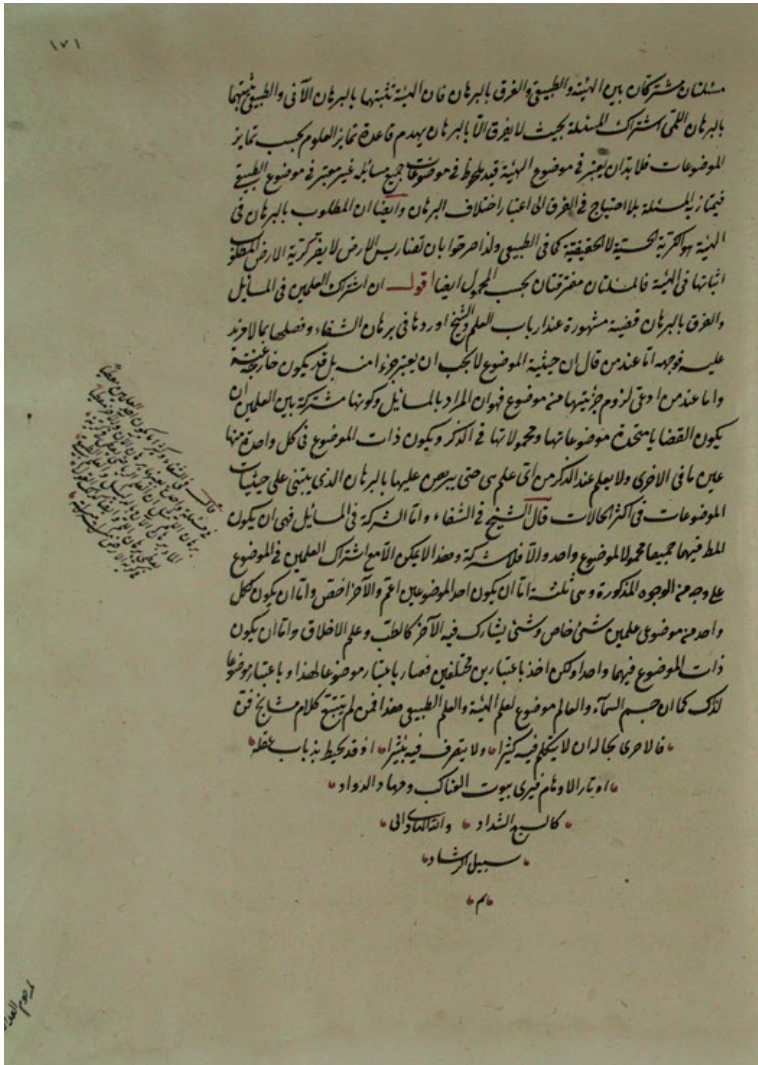
جميع ما يدعى بموضوع الطسقى مما تارة المسئلة با احنا ج العرف الى اعتبار اصناف
 البرهان والنقان المطالب بالبرهان في الله هو الكبرية الحسية الحقيقية كما في الطسقى والافاضة
 بان تغاير البرهان لا يترك في الارض الملائكة انما تارة الله والسموات معتد قنات حسب
 القول ايضا **قول** ان اشرك العالمين في المسئلة والعرف بالبرهان ففسه ثرون عند ارباب
 العلم والشع او رد فاف برهان الشفاء وفضلها بما لا مزيد عليه فوجه اما عند من قال ان
 الموضوع لا يلزم معتد به بل قد يكون خارج عن فظ اما عند من ادعى لزوم جبرتها من
 موضوع العلم فنون المراد بالمسئلة كونها مشتركة بين العالمين ان يكون الفضايا ممتد موضوع
 ومجرد لا تارة البرهان يكون ذات الموضوع في كل واحد منها عين ما في الاخرى ولا يصح عند
 البرهان ان عالمي من غير من علمها بالبرهان الذي يتبع علم شيئا من الموضوعات في الكمال
 ما لا يشع في الشفاء واما الشكر في المسئلة ان يكون الخطبها جميعا في الموضوع واحد
 والا فلا شكر وهذا لا يخفى الا مع اشراك العالمين في الموضوع علم وجه من الوجوه المذكورة
 وهي ثلثة اما ان يكون احد الموضوعين اعم والاخر اخصر اما ان يكون كل واحد من موضوعي
 علمين شيئا خاصا بمعنى شراكن فية الاخر كما لفظ وعلم الاطلاق واما ان يكون والخطب
 فيها واحدا ولكن اضرابا عتبارا مختلفين فصار باعتبار موضوعا العتبار باعتبار موضوعا
 كما در جسم السماء والعام موضوع علم الله والعام الطسقى هذا ان لم يتبع كلام شيخ
 من قاله ولي ان لا يتكلم فيه كنهه ان لا يتصرف فيه بشره او قد يخطئ بربنا بر عقدا وتار
 الاوتام فيزيه بيوت العناكب وما بالزوااد كالتسبع الشراود والله الهادي الى صراط مستقيما
 للبرصوم العوزاري

مسئلة البرهان
 البرهان والنقان المطالب بالبرهان في الله هو الكبرية الحسية الحقيقية كما في الطسقى والافاضة
 بان تغاير البرهان لا يترك في الارض الملائكة انما تارة الله والسموات معتد قنات حسب
 القول ايضا قول ان اشرك العالمين في المسئلة والعرف بالبرهان ففسه ثرون عند ارباب
 العلم والشع او رد فاف برهان الشفاء وفضلها بما لا مزيد عليه فوجه اما عند من قال ان
 الموضوع لا يلزم معتد به بل قد يكون خارج عن فظ اما عند من ادعى لزوم جبرتها من
 موضوع العلم فنون المراد بالمسئلة كونها مشتركة بين العالمين ان يكون الفضايا ممتد موضوع
 ومجرد لا تارة البرهان يكون ذات الموضوع في كل واحد منها عين ما في الاخرى ولا يصح عند
 البرهان ان عالمي من غير من علمها بالبرهان الذي يتبع علم شيئا من الموضوعات في الكمال
 ما لا يشع في الشفاء واما الشكر في المسئلة ان يكون الخطبها جميعا في الموضوع واحد
 والا فلا شكر وهذا لا يخفى الا مع اشراك العالمين في الموضوع علم وجه من الوجوه المذكورة
 وهي ثلثة اما ان يكون احد الموضوعين اعم والاخر اخصر اما ان يكون كل واحد من موضوعي
 علمين شيئا خاصا بمعنى شراكن فية الاخر كما لفظ وعلم الاطلاق واما ان يكون والخطب
 فيها واحدا ولكن اضرابا عتبارا مختلفين فصار باعتبار موضوعا العتبار باعتبار موضوعا
 كما در جسم السماء والعام موضوع علم الله والعام الطسقى هذا ان لم يتبع كلام شيخ
 من قاله ولي ان لا يتكلم فيه كنهه ان لا يتصرف فيه بشره او قد يخطئ بربنا بر عقدا وتار
 الاوتام فيزيه بيوت العناكب وما بالزوااد كالتسبع الشراود والله الهادي الى صراط مستقيما
 للبرصوم العوزاري

Atif Efendi Kütüphanesi, Atif Efendi, nr. 1570, 134b.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 الحمد لله الذي عظمت نعمته وعتت . وسبقت رحمته وتمت . جعل العرشين اليسرين محصورا
 مقهورا وصير ظهيرة جلالة الكمال لناخذ منكرة القلوب مسرورا والصلح على سيد رسد الاخيار
 وآله واصحابه الابرار الى يوم القيامة وبعد فاعلم ان بعض الاخوان المباحث التي بناها الاستحسان
 في مواضع عديدة من دفتري من دفع عن نفسه بنفسه اشككي عند السمع السنية السلطانية العتية
 العلية العتانية عاتاة بان من حركت سلسلة العدل في دوره عابره من ثبوت الزمان وجوره . نظم
 العالم في شرفه له ولحقه . والكسب نيام في يقظة وروحه . الامم والامان زمانه . والعدل الاحسان
 سلطانه هو السلطان ابن السلطان . سلطان بايزيد بن محمد خان . خلقت خلافته . وآتيت
 سلطنته . ولا زال قلوب عبيد . الكنة سنة عبيد . واسباب كحماة . اضلع عداته . فاحر بان يقيد
 ما خرج في ملك المسائل مما كفي في حل العقد . وشذ الشذ . والسنة بعد السنة . فلما نظرنا وجدنا بعضها
 بينة ظاهرة فبرهان كنجي . وبعضها خفية في مكان الشفا . فاعلمتها ونظرتها في سلك العرف والسياسة
 الدواعي . ان يعنى من موضوعات الكلام في كلام الموضوعات . هو المستعان . وعليه التمسك
 قال الفصل الشريف في حوائش المظالم حيث قسم المصنف العلم من كتابه الى اربعة اقسام
 الآول منها في الامور العامة والآث في في بواهر حاصه والآث في في الاوضاع حاصه والآث في في العلم المكتسب
 حاصه وبن الشارح وجه التقسيم بان يقول لان الحكمة علم باحث عن احوال اليعان الموجودات على ما هي
 عليه في نفس الامر بقدر طاقت الانسانية والموجود اما واجب او ممكن او ممكن اما جوهري او عرضي فان البحث
 عن احوال الموجودات اما عن احوال تخص باحد من الاقسام او عن احوال تشترك بين قسمين منها أي
 الشذ فان كان عن احوال تشترك في الامور العامة وان كان عن احوال الخفصة باجواء فهو مجموع
 او بالاعراض فهو قسمها او بالواجب فهو العلم الاتي بعد نقله تعريفه آخر الحكمة بخذف قيد الايمان وعلى التبعين
 ليس موضوع الحكمة شيئا واحدا هو الموجود مطلقا والموجودات متخارجي والالم يحجر ان يبحث فيها عن احوال
 الخفصة بانواعها بل موضوعها اشياء متقدمة متشابهة في احوالها هو الموجود المطلق او المتخارجي وحيث
 ان يقيد احوال المشتركة بقبول ومختصة لها بواحد واحده من تلك الاشياء لتلا يكون من الاعراض العامة
 الغريبة وقال صاحب الاسئلة فيه بحث من وجوه الآول ان البحث عن الامور العامة وطبيعة

Süleymaniye Ktp., Ragıp Paşa, nr. 1459, 167a.



Süleymaniye Ktp., Ragıp Paşa, nr. 1459, 171a.

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ وَبِنِعْمَتِهِ
 الْحَمْدُ الَّذِي عَظَّمْتَ نِعْمَتَكَ وَسَبَقْتَ رَحْمَتَكَ وَجَعَلْتَ الْعَسْرَ بِرِيسَالِ الْبَرِّ
 مَحْضَرًا مَقْتَبُورًا وَصَيَّرَ مَظْهَرَ جَلَالِ بِحَالِ نَاعِدِ مَكْسُورَةِ الْقَلْبِ مَسْرُورًا وَالصَّلَاةَ
 عَلَى رَسُلِكَ الْأَخْيَارِ وَالْوَاصِحِيَّةَ الْأَبْرَارِ إِلَى يَوْمِ الْقَرَارِ وَبَعْدَ ذَلِكَ أَذَى بَعْضِ
 الْأَخْوَانِ الْمُبَاحِثِ الَّتِي مَبْنَى الْأَسْتِحْسَانِ فِي مَوَاضِعَ عَدِيدَةٍ دَلِمَ يَتِمَّ كَيْفَ
 مِنْ دَفْعِهِ عَنْ نَفْسِ بِنَفْسِ اسْتِحْكَامِ عَمَلِهِ إِلَى السُّلْطَانَةِ السُّلْطَانِيَّةِ وَالْعَقْدَةِ
 الْعَلِيَّةِ الْعُثْمَانِيَّةِ عَلِيمًا مِنْ بَابِ سِرِّ مَكْرَمَةِ الْعَدْلِ فِي دَوْرِهِ بَرَاءً عَنِ بَيْدِ الْبَرِيَّةِ
 وَجُورِهِ نَظْمِ الْعَالَمِ فِي مَرْتَعَدِ وَصُولِهِ وَالنَّاسِ نِيَامِ فِي بَقِيَّةِ دَوْلَةِ الْأَمْرِ وَالْأَمَلِ
 زَعَامَةِ وَالْعَدْلِ وَالنَّحْوِ سُلْطَانَةِ وَهُوَ السُّلْطَانُ بْنُ السُّلْطَانِ سُلْطَانِ
 بَارِيَّةِ خَانِ بْنِ مُحَمَّدِ خَانَ خَلِدَتْ خِلَافَتُهُ وَابْتَدَتْ سُلْطَنَتُهُ وَلَا زَالَ قَلْبُ عَيْنِيهِ
 أَكْمَتِ السَّنَةِ عَيْبِيهِ وَاسِيَّافِ كَاتَةِ اصْطِلَاحِ عِدَانَتِهِ فَاهْرَبَانِ نَعِيدِ مَا سَمِعَ فِي
 نَكْسِ الْمَسَائِلِ مَا يَكْفِي فِي حِلِّ الْعَقْدِ وَشَدَائِدِ وَابِ بَعْدِ السُّلْطَانِ فَلَمَّا نَظَرْتُمَا
 وَجَدْتُمَا بَعْضَهَا بَيْنَهُ ظَاهِرَةٌ مِنْ أَنْ يَخْفَى وَبَعْضَهَا مَخْتَفِيَةٌ فِي مَكَانِ الشُّغَا
 فَاعْلَمْتُمَا وَنَظَرْتُمَا فِي سُلْكَ الْعَوَاضِلِ وَالْحَسُولِ مِنْ تَحْيِيثِ الدَّعْوَاتِ أَنْ يَبْصُرَ
 مِنْ مَوْضِعَاتِ الْكَلَامِ فِي كَلَامِ الْمَوْضُوعَاتِ وَهُوَ الْمُسْتَعَانُ وَعَلِيًّا الْكَلَامَاتِ
 قَالَ الْفَاضِلُ الشَّرِيفُ رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ فِي حَوَالِ شَرْحِ الْمَطَالَعِ حَيْثُ قَسَمَ الْمَصْلُوحُ
 الثَّانِي فِي كِتَابِهِ الْيَارْبَعَةَ أَقْسَامًا الْأُولَى مِنْهَا فِي الْأُمُورِ الْعَامَّةِ وَالثَّانِي فِي الْجَوَاهِرِ
 خَاصَّةً وَالثَّلَاثُ فِي الْأَعْرَاضِ خَاصَّةً وَالرَّابِعُ فِي الْعِلْمِ الْأَسْمِيِّ خَاصَّةً وَبَيْنَ الشَّرْحِ
 وَجَدَّ الْعَيْتَةَ بَانَ يَقُولُ لِأَنَّ الْحِكْمَةَ عِلْمٌ بِأَحْوَالِ عِيَانِ الْمَوْجُودَاتِ عَلَى مَا هِيَ
 عَلَيْهِ فِي غَيْرِهَا بِقَدْرِ الطَّاقَةِ الْإِنْسَانِيَّةِ وَالْمَوْجُودَاتُ وَالْجَبِّ وَالْمُمْكِنُ وَالْمُمْكِنُ الْإِبْرَاجُ
 أَوْ عَرَضٌ فَابْتَدَأَ بِأَحْوَالِ الْمَوْجُودَاتِ فَأَعَانَ أَحْوَالَ تَخْتَصُّ بِأَحَدٍ مِنْهَا الْأَقْسَامُ أَوْ عَنِ
 أَحْوَالِ تَشْرِيكِ بَيْنَ قَسْمَيْنِ مِنْهُمَا أَوْ بَيْنَ الثَّلَاثَةِ فَإِنْ كَانَ مِنْ الْأَحْوَالِ الْمُشْتَرِكَةِ تَسْمَى
 الْأُمُورِ الْعَامَّةِ وَإِنْ كَانَ عَنِ الْأَحْوَالِ الْمُخْتَصَّةِ بِالْجَوَاهِرِ فَهُوَ الْجَوَاهِرُ أَوْ بِالْأَعْرَاضِ فَهُوَ قَسْمُهَا
 أَوْ بِالْوَجْهِ فَهُوَ الْعِلْمُ الْأَسْمِيُّ بَعْدَ تَقْدِيرِهَا لِأَنَّ الْحِكْمَةَ بِحَدِّ قَيْدِ الْإِيْيَانِ وَعَلَى الْبُرْهَانِ
 لَيْسَ مَوْضِعُ الْحِكْمَةِ وَحِيدًا وَاحِدًا هُوَ الْمَوْجُودُ مُطْلَقًا أَوْ الْمَوْجُودُ إِلَى مَخْرَجِهِ وَاللَّهُ بِخَيْرِ

Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, nr. 600, 86a.

مشهورة عند رباب العلم والشيخ اورد في برهان الشفاه وفصلها
 بما لا مزيد عليه فوجهه اما عند من قال ان حيثية الموضوع لا يجب ان يفتقر
 منه بل قد يكون خارجة عنه فظاهر واما عند من ادعى لزوم جزئيتها في موضوع
 العلم فهوان العلم بالمثل وكونها مشتركة بين العلمين ان يكون القضايا متحدة
 موضوعاتها ومحمولاتها في الذكر ويكون ذات الموضوع في كل واحدة منها علم
 ما في الاخرى ولا يعلم عند الذكر من اي علم هي حتى يبرهن عليها بالبرهان الذي
 يثبت على حيثيات الموضوعات في اكثر الحالات قال الشيخ في الشفاه واما
 الشراكة في المسائل فهان يكون المطلوب فيها جميعا محمولا في الموضوع واحد
 وانا فلا شراكة وهذا لا يمكن الا مع اشتراك العلمين في الموضوع على وجه من
 الوجود المذكورة وهي ثلثة اما ان يكون احد الموضوعين اعتم والاخر اخص
 واما ان يكون لكل واحد من موضوعي علمين مشتمل خاص برشتم يشترك فيه
 الاخر كالطب وعلم الاخلاق واما ان يكون ذات الموضوع فيها واهدا ولكن
 اخذ باعتبارين مختلفين فصار باعتبار موضوعنا لذك كان ان جسم
 السماء والعالم موضوع علم الهيئة والعلم الطبيعي هذا من لم ينسب كلامهم
 مشايخ فن فالأخرى محالة ان لا يتكلم فيه كثيرا ولا ينصرف فيه تبرا ان في حيط
 بزباب عقله او تار الا وهاتم فيرى بينوت العناكب
 وجماد الزواد كالسبع الشداد حواءه
 الهمادي الى سبيل الرشاد
 تم اجوبة غدا ري جليل
 عن اسئلة مولانا
 لطفى رحمانه
 غيرها
 ٢٢

Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, nr. 600, 89b.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynakça/References

- Altaş, Eşref. "Felsefe Nedir? Cürcânî'den Taşköprülüzâde'ye Hikmetin Konusu Üzerine Bir Tartışma". *Taşköprülüzâde'de Bilgi, Bilim ve Varlık*. ed. İhsan Fazlıoğlu - İbrahim Halil Üçer. 233-261. İstanbul: İlem, 2020.
- Altaş, Eşref. "Molla Lutfi'nin 'es-Seb'u's-Şidâd' Adlı Risalesinin Tahkik ve Değerlendirmesi". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 5/1 (2022), 1-50.
- Aristoteles. *İkinci Çözümlemeler*. çev. Ali Houshiary. İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık Ticaret ve Sanayi A.Ş., 2005.
- Bağdatlı, İsmail Paşa. *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*. ed. Kilisli Rifat Bilge - İbnülemin Mahmûd Kemal İnal. 2 Cilt. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1951.
- Cürcânî, Seyyid Şerif el-. *Hâşiye alâ Levâmî 'i'l-esrâr fi Şerhi'l-Metâli 'i'l-envâr (es-Seyyid alâ Şerhi'l-Metâli)*. İstanbul: Hacı Muharrem Efendi, 1303.
- Demir, Osman. "XVI. Yüzyıl Osmanlı Coğrafyasında Teorik Fizik Tartışmaları: Müeyyedzâde'nin Şubhetü'l-Âmme Risalesinde Hareket-Mekân İlişkisi". *Uluslararası 14. ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf Sempozyumu Bildirileri -I-*. 1/388-400. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, 2020.
- Gökyay, Orhan Şaik - Özen, Şükrü. "Molla Lutfi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/255-256. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Hoca Sadettin Efendi. *Tacû't-tevarih*. çev. İsmet Parmaksızoğlu. 5 Cilt. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979.
- İbn Sînâ, Ebû Ali. *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Medhal*. ed. el-Eb Kanavâtî vd. Kahire: Vizâretü'l-Maârifî'l-Umûmiyye -el-Matbaatü'l-Emîriyye, 1376.
- İbn Sînâ, Ebû Ali. *Kitâbu's-Şifa: İkinci Analitikler Burhan*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- İbn Sînâ, Ebû Ali. *Mantığa Giriş: Medhal*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- Kâtip Çelebi. *Keşfü'z-zunûn an esâmi 'i'l-kütüb ve 'l-fünûn*. ed. M. Şerefettin Yaltkaya - Kilisli Rifat Bilge. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1941.
- Kaya, Cüneyt. "İbn Sînâ'nın Kitâbu aksâmî'l-hikme ve tafsilihâ'sı: Tahkik ve Tercüme". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 3/1 (2020), 1-40.
- Kılaş, Fatıma Sümeyye. "İlimlerin Mevzûsuna Dair Bir Tartışma: Molla Lutfi'nin es-Seb'u's-Şidâd Risalesi". *Uluslararası 14. ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf Sempozyumu Bildirileri -I-*. ed. Murat Demirkol vd. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, 2020.
- Kurt, Muhammed Sacit. "Şehit Edilmiş Bir Molla: Molla Lutfi ve Bakara Suresi 196-200 Ayetlerinin Tefsirine Dair Risalesi". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Tarihi ve Kültürü Sempozyumu 25-26 Eylül 2014 Tokat Bildiriler*. 3/195-204. Tokat: Salmat Basım Yayıncılık Ambalaj San. ve Tic. Ltd. Şti., 2015.

- Kuşlu, Harun. “Ebû Bîşr Mettâ’dan İbn Sînâ’ya Mantığın Konusu: Söz ve Lafızlar mı Yoksa İkinci Makul Anlamlar mı?” *İslam Araştırmaları Dergisi* 42 (Temmuz 2019), 1-28. <https://doi.org/10.26570/isad.571486>
- Mecdî Efendi. *Tercüme-i Şekâik-i nu ‘mâniyye: Hadâikü’ş-Şekâik*. İstanbul: Dârü’t-Tıbbâti’l-Âmire, 1269.
- Molla Lutfi. *Hâşiyetu Mevlânâ Lutfî alâ Hâşiyet-i [Şerhi’]l-Metâli li’l-Cürcânî*. Milli Kütüphane, Uşak Karaali Cami Koleksiyonu, 43.
- Özen, Şükrü. “Molla Lutfî’nin İdamına Karşı Çıkan Efdalzâde Hamîdüddin Efendi’nin Ahkâmü’z-Zındîk Risalesi”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 4 (2000), 7-16.
- Özturan, Mehmet. “İslam Mantık Geleneğinde Tanım Teorisi Eleştirilerine Bir Giriş: Tam Tanım Kendisiyle Tanım Mıdır?” *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/3 (Ekim 2018), 83-114.
- Parmaksızoğlu, İsmet. “Molla Lutfî İle İlgili Yeni Bir Belge”. *Belleten* 44/76 (1980), 675-682.
- Râzî, Kutbuddin er-. *Şerhu’l-Metâli: Levâmî ‘u’l-esrâr*. ed. Üsâme es-Sâidî. 2 Cilt. Kum: Menşürâtı Zevî’l-Kurbâ, 1395.
- Râzî, Kutbuddin er-. *Tahrîrî’l-kavâ’idi’l-mantikiyye fî Şerhi Risâleti’ş-Şemsiyye*. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1948.
- Sadrüşşeria, Ubeydullah b. Mes’ûd. *et-Tavzîh alâ’l-Tenkîh*. Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1957.
- Sungurhan-Eyduran, Aysun. *Kınalızâde Hasan Çelebi Tezkiretü’ş-Şu’ara (inceleme-tenkitli metin) (2 cilt)*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 1999.
- Süreyya, Mehmed. *Sicill-i Osmani*. ed. Nuri Akbayar. çev. Seyit Ali Kahraman. 6 Cilt. Ankara: Kültür Bakanlığı ve Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı Yayınları, 1996.
- Taşköprizâde, Ahmed Efendi. *eş-Şekâiku’n-nu ‘mâniyye fî ulemâi’d-devleti’l-Osmaniyye*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Şarkiyat Araştırma Merkezi, 1985.
- Taşköprülüzâde, Ahmed Efendi. *el-Livâû’l-merfû ‘fî halli mebâhisi’l-mevzu’*. çev. Eşref Altaş. İstanbul: İlem, 2022.
- Teftâzânî, Sa’deddin. *Şerhu’t-Telvîh ale’t-Tavzîh*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1957.
- Tekin, Kenan. “Cihet-i Vahde Tartışmaları Bağlamında 18. yy Osmanlı İlim Düşüncesi”. *Sahn-ı Semân’dan Dârülfünûn’a Osmanlı’da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler) - XVIII. Yüzyıl*. ed. Ahmet Hamdi Furat vd. 2/23-45. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2018.
- Tûsî, Nasîrüddîn. *Kitâbü’l-Müstetâb Ahlâk-ı Nâsırı*. çev. Muhammed Sâdık Fazlullah. Beyrut: Dârü’l-Hâdî, 1439.
- Urmevî, Sirâceddin el-. *Metâli’u’l-envâr*. ed. Ebû’l-Kâsım er-Rahmânî. 3 Cilt. Tahran: Müessesesi-i Pejuheş-i Hikmet ve Felsefe-i İrân, 1393.
- Yaltkaya, M. Şerafettin. “Molla Lutfî”. *Tarih Semineri Dergisi* 2 (1938), 35-59.
- Risâle fî def’i’ş-şübeh ‘an havâşî mebâhisi’l-mevzû’ min kabeli ‘ilmi’l-keâm*. Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 2271.

B. Tahkikli Metin Neşri

الأجوبة على اعتراضات "السبع الشداد"

لمولى عذاري جلبي رحمه الله-

بسم الله الرحمن الرحيم

[١.] الحمد لله الذي عظمت نعمته وعتت، وسبقت رحمته وتمت، جعل العسر بين اليسرين محصوراً مقهوراً، وصير مظهر جلاله بجمال «أنا عند منكسرة القلوب» مسروراً. والصلاة على سيد رسله الأخيار، وآله وأصحابه الأبرار، إلى يوم القرار.

[٢.] وبعد؛ فلما آذى بعض الإخوان المباحث التي ميناها الاستحسان في مواضع عديدة،⁶⁰ ولم يتمكن من دفعه عن نفسه بنفسه اشتكى عنه إلى السدة السنية السلطانية والعتبة العلية العثمانية علماً منه بأن من حركة سلسلة العدل في دوره، بريء من بلية الزمان وجوره، نظم العالم في نشر عدله ووصلته، والناس ينالون في قبضة دولته، الأمن والأمان زمانه، والعدل والإحسان سلطانه، وهو السلطان ابن السلطان، سلطان بايزيد خان⁶¹ بين محمد خان، خلدت خلافته، وأيدت سلطنته، ولا زال قلوب عبيده أكنة أسنة عبيده، وأسيف كمانه أضلاع عداته، فأمر بأن يقيد ما سنع في تلك المسائل مما يكفي في حل العقد، وشد الشد، والشد بعد الشد، فلما نظرتها وجدت بعضها⁶² بيئة ظاهرة من أن يخفى، وبعضها مختفية في مكان⁶³ الشفاء، فأعلنتها ونظمتها في سلك العرض، والمسؤول من مجيب الدعوات أن يعصمني من موضوعات الكلام في كلام الموضوعات. وهو المستعان، وعليه التكلان.

[٣.] قال الفاضل الشريف⁶⁴ رحمه الله- في حواشي⁶⁵ المطالع حيث قسم المصنّف رحمه الله-⁶⁶ الطرف الثاني من⁶⁷ كتابه إلى أربعة أقسام: الأول منها في الأمور العامة، والثاني في الجواهر خاصة، والثالث في الأعراض خاصة، والرابع في العلم الإلهي خاصة،⁶⁸ وبين الشارح رحمه الله-⁶⁹ وجه القسمة بأن يقول: «لأن الحكمة علم باحث عن أحوال أعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الأمر بقدر الطاقة الإنسانية. والموجود إما واجب، أو ممكن. والممكن إما جوهر، أو عرض. فالباحث عن أحوال الموجودات إما عن أحوال تختص بأحد هذه الأقسام، أو عن أحوال تشترك بين قسمين منها، أو بين الثلاثة؛ فإن كان عن الأحوال المشتركة فهي الأمور العامة، وإن كان عن الأحوال المختصة بالجواهر فهو قسم⁷⁰ الجواهر، أو بالأعراض فهو قسمها، أو بالواجب فهو العلم الإلهي»،⁷¹ بعد نقله تعريفاً آخر للحكمة بحذف قيد «الأعيان»⁷²: «و على⁷³ التعريفين ليس موضوع الحكمة شيئاً واحداً هو الموجود مطلقاً أو الموجود الخارجي، وإلا لم يجز أن يبحث فيها عن الأحوال المختصة بأنواعها، بل موضوعها أشياء⁷⁴ متعددة متشاركة في أمر عرضي - هو الوجود المطلق أو الخارجي- وحينئذ يجب أن يقيد الأحوال المشتركة بقيود مخصصة لها بواحد واحد من تلك الأشياء لأن لا يكون

60 في هامش ع: مواقع تلميذه طارقة: صح.

61 ع - غ - خان.

62 ع - بعضها.

63 ج: مكان.

64 هو علي بن محمد بن علي الشريف الحسيني المعروف بسيد مير شريف الجرجاني (ت. ٨١٦هـ/١٤١٣م) المتكلم، ولد في تاكو ودرس في شيراز واصر، له مصنفات، منها: التعريفات، وشرح المواقف، وحاشية التجريد، وشرح كتاب الجعمني، وشرح التذكرة. انظر: كشف الظنون لحاجي الخليفة، ١/١٩٣، ٣٤٦، ٤٤٨، ٧٣٠، ٨٥١، ١١٧٧/٢.

65 ح + شرح.

66 أي: سراج الدين أبو النشاء محمود بن أبي بكر الأرموي.

67 ج: في.

68 انظر: مطالع الأنوار للأرموي، ٢٥/١.

69 أي: قطب الدين محمد ابن محمد الرازي التحتاني.

70 ج - قسم.

71 لوامع الأسرار لقطب الدين الرازي، ٦.

72 السيد علي شرح المطالع للجرجاني، ٢٠.

73 وفي هامش غ: مقول قول الشريف.

74 ح: أنواع.

من الأعراض العامة الغربية».⁷⁵

[٤]. وقال صاحب الأسئلة:⁷⁶ «فيه بحث من وجوه الأول: أن البحث عن 77 الأمور العامة / [١٦٨ و] وظيفة الفلسفة الأولى المسماة بـ«الإلهي» الباحث عن الموجود المطلق من حيث هو موجود بلا تقييد بقيد خاص».⁷⁸ «وأما البحث عن الأحوال الخاصة بأنواع الموجودات المعارضة لها بحسب نوعيتها فلا يكون في الإلهي، بل في فروعه. صرح بذلك الشيخ الرئيس في رسالة له في تقسيم أصول الحكمة وفروعها،⁷⁹ فعلى هذا لا حاجة في البحث عن الأمور العامة إلى التقييد بالقيود⁸⁰ المخصصة».⁸¹

[٥]. أقول: إن كلام الفاضل حاصله: «أن علم الحكمة علم واحد وحدة ماء، فلا بد لها من موضوع ماء، فلا يجوز أن يكون موضوعها الموجود المطلق لاختصاص بعض المحمولات ببعض الموجودات، فيكون أشياء⁸² متعددة متشاركة في أمر عرضي - هو الوجود-، وحينئذ يجب أن يقيد الأحوال المشتركة بين تلك الأشياء المتعددة بقيود مخصصة لها بواحد واحد من تلك الأشياء لأن لا يكون من الأعراض العامة الغربية». وهذا بالحقيقة تصحيح لتقسيم المصنف⁸³ الحكمة إلى أربعة أقسام، وتوجيه لما وجهه الشارح⁸⁴ به؛ إذ يفهم من ظاهره أن يبحث في العلم المتعدد موضوعه عن الأعراض الشاملة لجميع موضوعاته من حيث هي كذلك. والأمر ليس كذلك، وإلا يلزم أن يكون فيه موضوع غير تلك الموضوعات المفروضة أعم منها. هذا خلف.

[٦]. وما قاله المعترض⁸⁵ من «أن البحث عن الأمور العامة وظيفه الفلسفة الأولى»⁸⁶ فمما لا تعلق له⁸⁷ بهذا المقام؛ لأن ما تكلم فيه الشريف -رحمه الله- هي القسمة التي لم يذكر فيها «الفلسفة الأولى»، ولم يجعل أحد موضوعات أقسامها هو الموجود من حيث هو موجود؛ بل جعل ما يبحث عن عوارضه الذاتية أنواعه الثلاثة، وريعت القسمة باعتبار العوارض⁸⁸ بل هو كلام مأخوذ من قول الشيخ في الشفاء⁸⁹ متعلقاً بالقسمة الثلاثة التي اعتبر موضوع⁹⁰ أحد أقسامها⁹¹ هو الموجود مطلقاً.⁹² فإين هذا من ذلك. وهو بالحقيقة خلط في الكلام على أن في مأخذه بحثاً.

[٧]. وأما دعوى التصريح في رسالة تقسيم الحكمة بـ«أن البحث عن الأحوال الخاصة بأنواع الموجودات ليس في الإلهي بل في فروعه» فلعله فرية بلا مرية؛ إذ لا أثر له في تلك الرسالة ولا في الشفاء. نعم، قد صرح فيهما بما يخالف تلك الدعوى.

[٨]. وإنما قلنا في كلام الشيخ بحث؛ لأنه بعد ما قسم الحكمة إلى ثلاثة أقسام:⁹³ طبيعي وتعلمي وإلهي، وعين موضوع

75 السيد على شرح المطالع للجرجاني، ٢٠.

76 أي: المولى لطفي -رحمه الله-.

77 ج: من.

78 السبع الشداد لمولى لطفي، ٣٢.

79 كتاب أقسام الحكمة وتفصيلها لابن سينا.

80 ج: الأمور.

81 السبع الشداد لمولى لطفي، ٣٣.

82 ع - فلا يجوز أن يكون موضوعها الموجود المطلق لاختصاص بعض المحمولات ببعض الموجودات، فيكون أشياء.

83 أي: سراج الدين أبو الثناء محمود بن أبي بكر الأرموي.

84 أي: قطب الدين محمد ابن محمد الرازي التحتاني.

85 أي: المولى لطفي.

86 السبع الشداد لمولى لطفي، ٣٢.

87 ع - له.

88 السيد على شرح المطالع للجرجاني، ٢٠.

89 ج - القسمة باعتبار العوارض؛ بل هو كلام مأخوذ من قول الشيخ في الشفاء.

90 ج: موضوع.

91 ج: موضوعها. وفي هامش من نسخة أخرى: موضوع أحد أقسامها.

92 الإلهيات من كتاب الشفاء لابن سينا، ٩.

93 وفي هامش ع غ: فإن ما في الشفاء هو أن الحكمة النظرية ثلاثة أقسام: قسم يبحث فيه عن الأحوال المختصة بما يحتاج في وجوده وحده إلى المادة، وهو العلم الطبيعي. وقسم يبحث فيه عن أحوال خاصة بما يحتاج في قوامه إلى المادة، ولكن لا يحتاج في حده إليها، وهو العلم التعليمي. وقسم يبحث فيه عن أحوال الموجود من حيث هو موجود، وهو العلم الإلهي المسمى بالفلسفة الأولى [انظر: المدخل من كتاب الشفاء لابن سينا، ١٤-١٦]. وعبارة الرسالة المذكورة أن الأقسام الأصلية للعلم الإلهي هي خمسة: الأول منها: النظر في المعاني العامة لجميع الموجودات. والقسم الثاني هو الأصول والمبادئ. القسم الثالث: هو النظر في إثبات الإله الحق الأول.

الطبيعي بأنه جسم من جهة ما هو موضوع للحركة والسكون، وموضوع التعليمي بأنه إما ما هو مجرد عن المادة بالذات، وإما ما هو ذو كم: «أورد كلاماً طويلاً لتعيين موضوع الإلهي. حاصله: «أن لنا أحوالاً يجب أن⁹⁴ يبحث عنها في الحكمة غير ما يبحث عنها الطبيعي والتعليمي والمنطق. ولم يكن غير هذه العلوم علم، ولا يجوز أن يوضع لها موضوع مشترك يكون هي حالته و عوارضه إلا⁹⁵ الموجود، فالموضوع الأول لهذا العلم هو الموجود بما هو موجود، ومطالبة الأمور التي يلحقه بما / [٦٨١] هو موجود من غير شرط، وبعض هذه الأمور هي⁹⁶ له كالأصناف كالجوهر والكم والكيف، وبعض هذه له كالعوارض الخاصة، مثل الواحد والكثير والقوة والفعل والكلي والجزئي والممكن والواجب، فيكون مسائل هذا العلم بعضها في أسباب الموجود المعلوم بما هو موجود معلول، وبعضها في عوارض الموجود، وبعضها في مبادئ العلوم الجزئية. فهذا هو العلم المطلوب في هذه الصناعة، وهو الفلسفة الأولى، وله حد العلم الإلهي الذي هو أنه علم بالأمور المفارقة للمادة في الحد والوجود».⁹⁷ وأنت خبير بأنه يلزم مما⁹⁸ ذكر أن لا يبحث في العلوم الحكمية عن الأحوال الخاصة بالواجب تعالى قصداً وبالذات؛ بل إنما يبحث لرجوع البحث عنها إلى البحث عن أحوال الموجود من حيث هو موجود، مع أنه يبحث فيها عن الأحوال الخاصة بالأجسام والمقدار أولاً وبالذات، وهو أمر تشنيع مخالف لحكمة وضع الحكمة وتدوينه. هذا.

[٩]. وبقي في أصل الكلام شيء وهو أن يقال: إن قول صاحب المطالع⁹⁹ في تقسيم الطرف الثاني منه «الأول في الأمور العامة»¹⁰⁰ يجوز أن يكون إشارة إلى أحد أقسام الحكمة الذي موضوعه الموجود من حيث هو هو، أي: القسم الأول فيما يبحث فيه عن الأمور العامة التي هي عوارض ذاتية له،¹⁰¹ فيكون مطابقاً بما في الشفاء،¹⁰² غير أنه لا يرد عليه ما يرد على الشفاء، ولا يرد عليه «البحث الثاني» أيضاً، ولا يلزم منه إلا أن يكون أحد أقسام العلم كلياً بالنسبة إلى سائر الأقسام وموضوعه أعم من موضوعاتها، ولا بأس فيه، كالعالم الطبيعي؛ فإن أحد أقسامه ما يبحث فيه عن الأمور العامة لجميع الطبيعيات، وباقي أقسامه يبحث في كل منها عن أحوال المختص بنوع من الطبيعيات¹⁰³ على ما صرح به الشيخ في رسالة تقسيم¹⁰⁴ العلم،¹⁰⁵ والفاضل الطوسي¹⁰⁶ في حكمته العملية.¹⁰⁷

[١٠]. وفي الشفاء: «أن اختلاف موضوعات العلوم إما على الإطلاق من غير مداخلة وإما مع مداخلة. وهذا على وجهين: إما أن يكون أحد الموضوعين أعم كالجنس والآخر أخص، وإما أن يكون في الموضوعين شيء مشترك وشيء مباين. والقسم الأول نقسمه على قسمين: قسم يجعل الأخص من جملة الأعم حتى يكون النظر فيه جزءاً من النظر في الأعم، وقسم يفرد الأخص من الأعم، ويجعله على ما تحته؛ لأنه إما أن يكون إنما صار أخص بسبب فصول ذاتية ثم طلبت عوارضه من جهة ما صار نوعاً ولا يختص النظر بشيء منه دون شيء، وحال دون حال؛ بل يتناول جميعه مطلقاً، وهذا

وتوحيد، والدلالة على تفرده، وامتياز مشاركة موجود آخر في مرتبة وجوده، وأنه وحدة واجب الوجود، وسبب وجود ما سواه، ثم النظر في صفاته. القسم الرابع: هو النظر في إثبات الجواهر الأول الروحانية. القسم الخامس: في معرفة تسخير الجواهر الجسمانية السماوية والأرضية لتلك الجواهر الروحانية. وفروع العلم الإلهي من ذلك معرفة كيفية الوحي والنبوة والجواهر الروحانية التي تؤدي الوحي، وأن النبي عليه السلام يأتي خاصة تكون له تصدر عنه المعجزات، وأن الأبرار الأتقياء كيف يكون لهم الإلهام شبيه بالوحي وكرامات تشبه المعجزات، وما الروح الأمين وروح القدس، ومن ذلك علم المعاد. هذا. ويعلم منه حال المعترض وضحة كلامه. «منه» [انظر: في أقسام العلوم العقلية لابن سينا، ١٠٤].

94 ح - يجب أن.

95 ح: لا.

96 ح: مما.

97 انظر: الفصل الأول والثاني من المقالة الأولى من الإلهيات من كتاب الشفاء لابن سينا.

98 ح: بما.

99 أي: سراج الدين أبو النقاء محمود بن أبي بكر الأرموي.

100 مطالع الأنوار للأرموي، ٢٥/١.

101 غ - له.

102 انظر: الفصل الأول والثاني من المقالة الأولى من الإلهيات من كتاب الشفاء لابن سينا.

103 ح - وباقي أقسامه يبحث في كل منها عن أحوال المختص بنوع من الطبيعيات.

104 ح - تقسيم.

105 انظر: في أقسام العلوم العقلية لابن سينا.

106 هو أبو جعفر نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي (ت. ٦٧٣هـ/١٢٧٤م). عالم في العلوم العقلية، وفلكي، وفيلسوف، ومتكلم. علامة بالأرصاد والمجسطي والرياضيات. علت منزلته عند هولوكو. وابنتي بمرافة قبة ورسداً عظيماً. توفي في بغداد، ودفن في الكاظمية. وله مؤلفات، منها: تجريد العقائد، تجريد المنطق، التذكرة في علم الهيئة. انظر: أعيان الشيعة، ٤١٥/٩-٤١٨.

107 أخلاق ناصري للطوسي، ٨٧-٨٩.

يجعل العلم بالأخص جزءاً من العلم بالأعم؛ وإما أن يكون نظره¹⁰⁸ في الأخص من جهة بعض عوارضه تتبع فصوله، وهذا يجعله علماً تحته»¹⁰⁹.

[١١]. ثم قال: «إن الطبيب ينظر في بدن الإنسان، وجزء من الطبيعي ينظر فيه أيضاً؛ لكن جزء الطبيعي ينظر فيه¹¹⁰ / [١٦٩ و] على الإطلاق، والطب ينظر فيه من جهة ما يصح ويمرض»¹¹¹. ولعل الشارح المحقق الرازي إنما لم يحمل كلام المصنف¹¹² على ما ذكرنا؛ فإن إثبات وجود الواجب تعالى لا تعرض¹¹³ له في الأمور العامة؛ بل هو في القسم الإلهي. [١٢]. وأيضاً: عامة مباحث الأمور العامة¹¹⁴ متعلقة بأحوال تلك الأمور وبأحدها عنها؛ ولذلك قال في حواشيه على شرحه: «فإن قلت: الأحوال المشتركة هي الأمور العامة، وليست مسائل في قسم الأمور العامة؛ بل موضوعات، فلا يكون بحثاً في الأمور العامة عن الأحوال المشتركة بين الأقسام. فنقول: أحوال الأمور العامة هي أعراضها الذاتية، فلا بد أن يكون مشتركاً، كما هي مشتركة»¹¹⁵ وفيه ما فيه.

[١٣]. قال: «الثاني أن الأحوال العامة إذا اعتبرت بالقيود المخصصة وجعل موضوع الحكمة أنواع الموجودات لا الموجود المطلق لزم أن لا يكون لهم علم¹¹⁷ يبحث فيه عن أحوال¹¹⁸ المطلق حتى يثبت فيه إثبات موضوعات العلوم الحكمية بقسمة الموجود إليها وبيان وجود كل قسم مما يحتاج إلى البيان؛ بل يلزم أن يكون وجود كل من الواجب والجوهر والعرض مثبتاً له في فنه مخصصاً بالقيود، فيلزم منه أن يكون إنية الموضوع مطلوباً بالبرهان في فنه. وذلك باطل بالاتفاق»¹¹⁹.

[١٤]. أقول: إن هذا الاعتراض إنما يرد على كلام المصنف¹²⁰ مراداً منه ما قاله الشارح - رحمه الله -¹²¹ لا¹²² على كلام المحشي المحقق؛¹²³ إذ هو اعتراض على الشرح أو توجيه له،¹²⁴ ولا يتوجه إليه هذا البحث على قانون الخلاف، وهو ظاهر. وأما التخصيص عنه بالمرأة بحيث لا يرد على المتن والشرح أيضاً فبأن يقال: «إن القضية القائلة بأن موضوع العلم لابد أن يكون مسلمة الإنية في ذلك العلم، ولا يجوز أن يكون مبنية فيه غير مسلمة؛ لأن السر فيه على ما بينوه أن المطلوب المبين في العلم إثبات الأعراض الذاتية لموضوعه، ولا شك أنه متوقف على وجوده، ولا يكون وجوده¹²⁵ عرضاً ذاتياً مبيئاً فيه، وإلا لزم توقفه على نفسه. وهو ليس بصحيح؛ لأن العرض الذاتي الذي يتوقف إثباته للموضوع هو العرض الذي غير الوجود. وأما الوجود فلا يتوقف إثباته على الوجود، كما ذكره شارح الطوابع، وأشار إليه الفاضل في شرح المواقف.

[١٥]. وأما ما أوجب عنه بـ) أن الوجود المطلق مشترك بين الموجودات بأسرها، فلا يكون عرضاً ذاتياً لشيء منها، وأما الوجود¹²⁶ الخاص بواحد منها فهو جزئي حقيقي لا يحمل على شيء قطعاً، كما أورده الفاضل فيه أيضاً» فليس بسديد؛ لأن هذا إنما يصح في الحمل بالمواطأة، وحمل الوجود على الموجود ليس كذلك.

[١٦]. وفي شرح الطوابع أيضاً: «أن قولهم إن وجود الموضوع إنما يبين في علم آخر ليس على إطلاقه؛ بل المراد

108 غ - نظره.

109 على سبيل الاختصار: البرهان لابن سينا، ١٦٢-١٦٣.

110 ج - أيضاً؛ لكن جزء الطبيعي ينظر فيه

111 على سبيل الاختصار: البرهان لابن سينا، ١٦٣.

112 أي: سراج الدين أبو النشاء محمود بن أبي بكر الأزموي.

113 ج: لا نفرض.

114 غ - بل هو في القسم الإلهي. وأيضاً عامة مباحث الأمور العامة؛ صح في هامش.

115 على سبيل الاختصار: السيد على شرح المطالع للجرجاني، ٢٠.

116 أي: المولى لطفي.

117 ج + باحث.

118 ع + الموجود.

119 السبح الشداد للمولى لطفي، ٣٢.

120 أي: سراج الدين أبو النشاء محمود بن أبي بكر الأزموي.

121 أي: قطب الدين محمد ابن محمد الرازي التتاني.

122 ج - لا.

123 أي: السيد الشريف الجرجاني.

124 ع - له.

125 ج - وجوده.

126 ج - المطلق مشترك بين الموجودات بأسرها فلا يكو عرضاً ذاتياً لشيء منها وأما الوجود.

منه أن الموضوع الذي هو أخص من موضوع علم آخر إنما يبين وجوده في العلم الآخر إذا كان غير [٦٩] بين». 127
 [١٧]. ويمكن أن يقال أيضاً: لم لا يجوز أن يكون علم آخر كلي موضوعه أعم الموضوعات وهو الموجود 128 المطلق؛
 إلا أنه لما كان الاحتياج إليه في إثبات موضوع بعض العلوم الجزئية أورد بعض مسائله في ذلك العلم الجزئي، ولم يلتفت
 إليه في التقسيم، فيكون عامة مسائله متروكاً 129 ذكرها في الكتاب؟

[١٨]. قال: 130 «الثالث أن المعهود فيما إذا كان الموضوع أشياء متعددة أن يكون الأمر المشترك قيد حثية الموضوع
 بأن تكون قيود الحثيات في تلك الأشياء متناسبة أنواع ذلك الأمر المشترك. والذي يبحث عنه في الحكمة ليس عروض
 كله من جهة الوجود، كما لا يخفى، فلا وجه لجعل موضوع الحكمة أنواع الموجودات بسبب تشاركها في الوجود». 131
 [١٩]. أقول: إن أريد به 132 أنه لا بد أن يكون الأمر المشترك فيه بحيث يكون البحث في العلم كله من جهته، ويكون السبب
 لعروض المحمولات للموضوعات هو ذلك الأمر المشترك فقط، حتى لا يبحث فيه عن العوارض الخاصة بخصوصيات
 المشتركة فيه فنمعه معهوديته، كيف لا؟ فحينئذ لا يكون موضوع الفن متعددًا؛ بل أمرًا واحدًا هو ذلك المشترك على ما بين
 في موضعه. وإن أريد أنه لا بد من أن يكون لذلك المشترك مدخل في الجملة في عروض محمولات الفن لموضوعاتها، فإن
 سلم ذلك؛ ولكن لا نسلم أن الوجود ليس كذلك، على أن الشيخ قال في برهان الشفاء: «قد يكون للعلم موضوع مفرد مثل
 العدد للحساب، 133 وقد يكون غير مفرد؛ بل تكون في الحقيقة موضوعات كثيرة تشترك في شيء تتحد به، وذلك على وجه:
 فإنها إما أن يشترك في جنس هو الشيء المتحد اشترك الخط والسطح والجسم في جنس تتحد به وهو المقدار. وإما أن تشترك
 في غاية واحدة، كاشترك موضوعات الطب - أعني: الأركان والمزاجات والأخلاق والأعضاء والقوى والأفعال - إن أخذت
 هذه موضوعات الطب لا أجزاء موضوع واحد؛ فإنها تشترك في نسبتها إلى الصحة. وإما أن تشترك 134 في مبدأ واحد، مثل
 اشترك موضوعات علم الكلام، فإنها تشترك في نسبتها إلى مبدأ واحد إما طاعة الشريعة أو كونها إلهية». 135 ومن البين
 أن الأحوال العارضة للأركان والمزاجات وأحوالها المبحوث عنها في الطب 136 ليس عروضها لها في نفس الأمر بسبب
 نسبتها إلى الصحة؛ بل عروض تلك الأحوال في الأكثر منشأ نسبتها إلى الصحة. وأيضًا ليس ثبوت القدرة للواجب مثلًا
 بسبب نسبتها إلى مبدأ هو طاعة الشريعة أو كونه إلهية. وهو ظاهر لا ستره فيه.

[٢٠]. قال: «الرابع أن المفهوم من كلامه أن الحكمة علم واحد، متعدد موضوعه، وهو مجموع المسائل الباحثة عن
 أحوال أنواع الموجود، فعلى هذا يكون كل من الحكمة النظرية والعملية جزءًا من [١٧٠] وهذا العلم الواحد الذي اعتبره،
 فلا وجه لقوله فيما سيجيء: «واعلم أن التعريفين المذكورين يتناولان الحكمة 137 النظرية التي فسرناها، والحكمة العملية
 الباحثة عن أحوال الموجودات التي وجودها بقدرتنا واختيارنا»؛ 138 لأن تعريف الشيء لا يتناول أجزاءه». 139
 [٢١]. أقول: إن المراد بالتناول ههنا إنما هو تناول الكل أجزاءه، يعني: أن كلاً من الحكمة النظرية والعملية داخل في
 المعرف - وهو يشملهما - ولما كان المعرف والمعرف متحدين بالذات كان تناول أحدهما هو تناول الآخر. قال الشيخ في
 أول المنطق من الشفاء: «ومن يكون الفلسفة عنده متناولة لكل بحث نظري ومن كل وجه، يكون هذا أيضاً عنده جزءاً من
 الفلسفة، وآلة لسائر أجزاء الفلسفة». 140

127 مطالع الأنظار على طواع الأنوار للإصفهاني، ١٠.

128 ع: الوجود.

129 ح + كما.

130 أي: المولى لطفي.

131 السبع الشداد لمولى لطفي، ٣٣-٣٤.

132 ح - به.

133 ح - للحساب.

134 ح: وأما الاشتراك.

135 البرهان لابن سينا، ١٥٧.

136 ح - في الطب.

137 ح: للحكمة.

138 السيد على شرح المطالع للجرجاني، ٢١.

139 السبع الشداد لمولى لطفي، ٣٤.

140 المدخل لابن سينا، ٥٣.

[٢٢]. قال الشريف -رحمه الله- فيما نقل عنه من حواشي شرح المواقف: «موضوع العلم قد يكون شيئاً واحداً إما مطلقاً، كالعدد للحساب؛¹⁴¹ وإما مقيداً بجهة، كالجسم من حيث إنه قابل للتغيير للعلم الطبيعي».¹⁴²

[٢٣]. وقال المعترض:¹⁴³ «فيه بحث: فإن الطبيعي يبحث عن الأحوال الخاصة بالجسم الفلكي أو العنصري أو غير ذلك من الأحوال الخاصة بنوع جسم، فلو كان موضوعه واحداً -أعني: الجسم المطلق- يلزم أن يكون البحث عن الأحوال الخاصة بحثاً عن الأعراض الغربية، وكذا الحال في الحساب؛ فإنه يبحث عن الأعراض الخاصة بنوع العدد، كالزوج والفرد وغير ذلك».¹⁴⁴

[٢٤]. «ثم إن العبارة الصحيحة أن يقال بدل قوله «للمحساب» «للعلم العدد أو الأثرماتيقي»؛ فإن البحث عن العدد على الوجهين: الأول: البحث عن خواصه وأحواله التي يلزمه لأنه عدد، ويسمى العلم الباحث عن تلك الأحوال «علم العدد والأثرماتيقي»، وهو الذي موضوعه العدد مطلقاً. الثاني: البحث عن أحواله من جهة كيفية استعمال الأعداد المجهولة، والعلم الباحث عنه من هذه الجهة يسمى «علم الحساب»، وموضوعه العدد لا مطلقاً؛ بل من جهة استعمال بعض لوازمه المجهولة. كذا ذكره الفاضل المحقق كمال الدين الحسن الفارسي¹⁴⁵ في شرح البهانية¹⁴⁶ وهو الفاضل الذي قال صاحب المواقف¹⁴⁷ في حقه: «من له كعب عال في العلوم الرياضية».¹⁴⁸ ومما ذكرناه ظهر أن الشريف ممن لم يتميز عنده علم الحساب عن علم العدد، ولا عجب، وقليل ما هم».¹⁴⁹

[٢٥]. أقول: إن حاصل ما ذكره على تقدير صحته اعتراض على المثال لعدم المطابقة. ومثله شائع فيما بينهم، كتمثيلهم النوع بالإنسان والفصل بالناطق والجنس بالحيوان وغير ذلك مما لا يحصي، ولا يلزم منه عدم علمهم بحقيقة الممثل به، وتميزها عندهم عما سواها، على أن هذا التمثيل ليس مما اخترعه الفاضل الشريف؛ بل هو واقع في كلام المتقدمين أيضاً ممن لا يتوهم الجهل في حقهم. قال الشيخ الرئيس / [١٧٠ظ] في كتاب البرهان من الشفاء: «إن موضوع العلم قد أخذ على الإطلاق من جهة هويته وطبيعته غير مشروط فيها زيادة معنى، ثم طلبت عوارضه الذاتية المطلقة مثل العدد للحساب».¹⁵⁰

[٢٦]. وأيضاً قد يقال في المثال الثاني: إن المراد بالعلم الطبيعي هنا يجوز أن يكون الطبيعي الكلي الذي يبحث عن الأحوال العارضة للجسم من حيث هو جسم، لا الذي قسم إليه وإلى غيره. قال الشيخ في رسالته في تقسيم الحكمة: «الطبيعية الأصلية ثمانية: قسم يعرف منه الأمور العامة لجميع الطبيعيات، وجعل أقسامها الباقية ما يعرف فيها الأحوال الخاصة بنوع دون نوع من الطبيعيات».¹⁵¹ وفي الشفاء «إذا كان موضوع صناعة ما جزئية -فلتكن الطب- أمراً -وليكن بدن الإنسان- وطلب عارض غريب ليس للإنسان من جهة ما هو إنسان¹⁵² -مثلاً كالسواد المطلق والحركة المطلقة- فإن السواد للإنسان من جهة ما هو جسم مركب تركيباً ما، والحركة من حيث هو جسم طبيعي، وكان له أن ينظر فيما يعرض للجسم المركب

- 141 ح: لعلم الحساب.
 142 حواشي شرح المواقف لحسن جلي، ٤٤/١.
 143 أي: المولى لطفی.
 144 السبع الشداد لمولى لطفی، ٣٥.
 145 هو كمال الدين الحسن ابن علي ابن الحسن الفارسي (ت. ٨١٧هـ/١٢١٨م). المتوفى بتبريز. من تلامذة: ابن الخوام وقطب الدين الشيرازي. وله مصنفات: منها: أساس القواعد في أصول الفوائد، أي: شرح الفوائد البهائية لابن الخوام؛ تنقيح المناظر؛ البصائر في علم المناظر، وغيرها. انظر: كشف الظنون لحاجي الخليفة، ٤٧/١، ٤٨٣، ٥٠٠، ١٣٩٦/٢.
 146 انظر نقول الفارسي: أساس القواعد في أصول الفوائد للفارسي، ٩٦-٨٦.
 147 هو عضد الدين الإيجي (ت. ٧٥٦هـ/١٣٥٥م) عالم بالأصول والمعاني والعربية. ولي القضاء، وجرت له محنة مع صاحب كرمان، فحبسه بالقلعة، فمات مسجوناً. من تصانيفه: المواقف في علم الكلام، العقائد العدسية، جواهر الكلام، المدخل في علم المعاني والبيان والبدیع، الفوائد الغيائية، شرح مختصر ابن الحاجب، الرسالة الوضعية. كشف الظنون لحاجي الخليفة، ٤١/١، ١٠٣، ٥٥٨، ٦١٦، ٨٩٨، ١١٤٤-١١٤٥، ١١٤٥-١٨٥٣، ١٨٥٣-١٨٩١، ١٨٩١-١٨٩٤.
 148 المتن في المواقف هكذا: «ورأيت بعض فضاء زماننا ممن له في علم المناظر كعب عال...». المواقف للإيجي، ٢٤٣.
 149 السبع الشداد لمولى لطفی، ٣٥-٣٦.
 150 ح: لعلم الحساب. | البرهان لابن سینا، ١٥٧.
 151 كتاب أقسام الحكمة وتفصيلها له لابن سینا، ١٤.
 152 ح + جسم مركب أو من حيث هو جسم كالمطلب

من حيث هو جسم مركب¹⁵³ أو من حيث هو جسم كان الطب هو عين العلم الطبيعي الكلي»¹⁵⁴.
 [٢٧]. وقيل أيضًا: إن موضوعات الحكمة الطبيعية لما كانت راجعة إلى الجسم قيل: إن موضوع العلم الطبيعي واحد -هو الجسم المطلق-. وأما المثال الأول فبعد تسليم ما نقله عن الفاضل كمال الدين الفارسي -إذ لم يظهر حاله لنا بعد لعدم ظفرنا على الشرح الذي نقله عنه، وعدم الاعتماد على قوله لظهور خلافه من غير مرة، نعوذ بالله من ذلك- نقول: إن الظاهر من سياق كلام الشيخ في الشفاء هو أن المراد من علم الحساب هنا هو علم العدد المسمى بالأرثماتيقي بعينه. وهو ظاهر عند من تتبع كلام الشفاء.

[٢٨]. [قال: 155] «قال الفاضل الشريف -رحمه الله- في شرح المواقف في تعيين موضوع علم الكلام بعد ما قال «فالأولى أن يقال: المعلوم من حيث يثبت له ما هو من العقائد الدينية أو وسيلة إليها؟» «نعم، يتجه أن الحثية المذكورة لا مدخل لها في عروض القدرة للمعلوم مثلاً، فلا يكون عرضاً ذاتياً له¹⁵⁶ من تلك الحثية»¹⁵⁷.
 [٢٩]. أقول: إنا قد كنا نبحث فيه بأن قيد الحثية لم لا يجوز أن يكون صلاحية ثبوت العقائد الدينية له لا ثبوتها له بالفعل؟ كما قالوا في حثية¹⁵⁸ موضوع المنطق: إنها صلاحية الإيصال، لا الإيصال بالفعل،¹⁵⁹ كما قاله الباحث هذا، إلا أن كون الواجب تعالى واحداً حقيقياً يحسم مادة الشبهة ويفرق بين المقامين؛ لأنه تعالى علة لثبوت صفاته لذاته بذاته، لا بخصوصية غير ذاته، بل الخصوصية التي لا بد منها في العلبة هي عين ذاته على ما بين في موضعه، فلا وجه لاعتبار صلاحية المذكورة هنا بخلاف موضوع المنطق.

[٣٠]. قال المعترض بعد ما نقل عن السيد الشريف -رحمه الله- من شرحه للتذكرة «الفلك كَرِي، والأرض كَرِيَّة مسألان [١٧١و] مشتركان بين الهيئة والطبيعي، والفرق بالبرهان؛ فإن الهيئة تثبت بالبرهان الإنسي، والطبيعي يثبت بالبرهان اللمي»¹⁶⁰: «اشترك المسألة بحيث لا يفرق إلا بالبرهان يهدم قاعدة «تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات»، فلا بد أن يعتبر في موضوع الهيئة قيد ملحوظ في موضوعات جميع مسائله غير معتبر في موضوع الطبيعي، فيمتاز به المسألة بلا احتياج في الفرق إلى اعتبار اختلاف البرهان»¹⁶¹. «وأيضاً: أن المطلوب بالبرهان في الهيئة هو الكرية الحسية، لا الحقيقية كما في الطبيعي؛ ولذا صرحوا بأن تضاريس الأرض لا تضر كرية الأرض¹⁶² المطلوب إثباتها في الهيئة، فالمسألان مفترقتان بحسب المحمول أيضاً»¹⁶³.

[٣١]. أقول: إن اشترك العلمين في المسائل والفرق بالبرهان قضية مشهورة عند أرباب العلم. والشيخ أوردها في برهان الشفاء¹⁶⁴، وفصلها بما لا مزيد عليه. فوجهه إما عند من قال: إن حثية الموضوع لا يجب أن يعتبر جزءاً منه؛ بل قد يكون خارجة عنه¹⁶⁵، وإما عند من ادعى لزوم جزئيتها من موضوع العلم فهو أن المراد¹⁶⁶ بالمسائل وكونها مشتركة بين العلمين أن يكون القضايا متحدة موضوعاتها ومحملاتها في الذكر، ويكون ذات الموضوع في كل وحدة منها عين ما في الأخرى، ولا يعلم عند الذكر من أي علم هي حتى يبرهن عليها بالبرهان الذي يتبنى على حثيات الموضوعات في

153 ح - إنسان مثلاً كالسواد المطلق والحركة المطلقة فإن السواد للإنسان من جهة ما هو جسم مركب تركيباً ما والحركة من حيث هو جسم طبيعي وكان له أن ينظر فيما يعرض للجسم المركب من حيث هو جسم مركب.

154 البرهان لابن سينا، ١٥٧.

155 أي: لمولى لطفي.

156 ح - له.

157 شرح المواقف للجرجاني، ٢٤.

158 ع: حقيقة.

159 ح - كما قالوا في حقيقة موضوع المنطق: أنها صلاحية الإيصال لا الإيصال بالفعل.

160 شرح التذكرة للجرجاني، ٩.

161 السبع الشداد لمولى لطفي، ٣٧.

162 ح - الأرض.

163 السبع الشداد لمولى لطفي، ٣٧.

164 البرهان لابن سينا، ١٦٢.

165 ح + فظاهر.

166 ح: العلم.

أكثر الحالات. قال الشيخ في الشفاء: 167 «وأما الشركة في المسائل فهي أن يكون المطلوب فيهما جميعاً محمولاً لموضوع واحد، وإلا فلا شركة، وهذا لا يمكن إلا مع اشتراك العلمين في الموضوع على وجه من الوجوه المذكورة، وهي ثلاثة: إما أن يكون أحد الموضوعين أعم والآخر أخص؛ وإما أن يكون لكل واحد من موضوعي علمين شيء خاص وشيء يشارك فيه الآخر، كالتب والاعتبار؛ وإما أن يكون ذات الموضوع فيهما واحداً؛ ولكن أخذ باعتبارين مختلفتين، فصار باعتبار موضوعاً لهذا وباعتبار موضوعاً 168 لذلك، كما أن جسم السماء والعالم موضوع لعلم الهيئة والعلم الطبيعي». 169 هذا.

[٣٢]. فمن لم يتتبع كلام مشايخ فن فالأحرى بحاله أن لا يتكلم فيه كثيراً، ولا يتصرف فيه كثيراً؛ إذ قد يحيط بذياب عقله أوتار الأوهام، فيرى بيوت العناكب ومهاد الدواد كالسبع الشداد، والله الهادي إلى سبيل الرشاد. 170

167 وفي هامش ع غ: قال في الشفاء: وكثيراً ما يكون أحد العلمين معطياً في مسألة واحدة بعينها برهان الآن. والآخر معطياً برهان اللم. مثل أن العلم الرياضي يعطي في

كرية الماء برهان الآن بالدليل، والعلم الطبيعي يعطي برهان اللم. وأيضاً كذلك القول في كرية الأرض. «منه». [انظر: البرهان لابن سينا، ١٨٠].

168 ح - لهذا وباعتبار موضوعاً

169 البرهان لابن سينا، ١٦٨.

170 ع: للمرحوم العذاري. إن: تم أجوبة عذاري جليبي عن أسئلة مولا لظفي رحم الله عليهما.

المصادر والمراجع

الأجوبة على اعتراضات السبع الشداد؛

مولانا عذاري (ت. ٩٠١ هـ / ١٤٩٦ م).
المكتبة السليمانية، قسم حسن حسني باشا، رقم ٦٠٠.

أساس القواعد في أصول الفوائد؛

كمال الدين الحسن ابن علي ابن الحسن الفارسي (ت. ٧١٨ هـ / ١٣١٩ م).
تحقيق: مصطفى الموالي، معهد المخطوطات العربية، القاهرة ١٩٩٤.

أعيان الشيعة؛

أبو محمد سيد محسن بن عبد الكريم بن علي محسن أمين (ت. ١٣٧١ هـ / ١٩٥٢ م).
تحقيق: حسن أمين، دار التعارف للمطبوعات، بيروت ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م.

حاشية على شرح المواقف؛

فناري حسن جلبي (ت. ١٤٨٦ هـ / ١٨٩١ م).
تصحيح: السيد محمد بدر الدين الحلبي، مطبعة السعادة، مصر ١٣٢٥ هـ / ١٩٠٧ م.

السبع الشداد؛

مولانا لطفي (ت. ٩٠٠ هـ / ١٤٩٥ م).

Altaş, Eşref. "Molla Lutfi'nin 'es-Seb'u's-şidâd' Adlı Risalesinin Tahkik ve Değerlendirmesi". *Tahkik İslami limler Araştırma ve Neşir Dergisi* 5/1 (2022), 1-50. içinde.

السيد على شرح المطالع (شرح لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار)؛

أبو الحسن علي بن محمد بن علي بن علي السيد الشريف الجرجاني (ت. ٨١٦ هـ / ١٤١٣ م).
دار الطباعة العامرة، إسطنبول ١٢٧٧.

شرح التذكرة؛

أبو الحسن علي بن محمد بن علي بن علي السيد الشريف الجرجاني (ت. ٨١٦ هـ / ١٤١٣ م).
مكتبة كوبريلي التركية، فاضل أحمد باشا، رقم ٩٤٦.

شرح المواقف؛

القاضي عضد الدين عبد الرحمن الإيجي (ت. ٧٥٦ هـ / ١٣٥٥ م)؛ السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني (ت. ٨١٦ هـ / ١٤١٣ م).
تصحيح: محمود عمر الدمياطي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٩ هـ / ١٩٩٨ م.

شرح المواقف للإيجي ومعه حاشيتا السيلالكوتي والجلبي على شرح المواقف؛

القاضي عضد الدين عبد الرحمن الإيجي (ت. ٧٥٦ هـ / ١٣٥٥ م)؛ السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني (ت. ٨١٦ هـ / ١٤١٣ م).

٨١٦ هـ / ١٤١٣ م).

دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٣٣ هـ / ٢٠١٢ م.

الشفاء: المنطق: [المدخل؛

أبو علي بن سينا (ت. ٤٢٨ هـ / ١٠٣٧ م).

تحقيق: إبراهيم مذكور، أحمد فؤاد الإهواني، عبد الرحمن البدوي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٩٦ م.

الشفاء: المنطق: ٥- البرهان؛

أبو علي بن سينا (ت. ٤٢٨ هـ / ١٠٣٧ م).

تحقيق: الدكتور أبو العلا عفيفي، نشر وزارة التربية والتعليم، المطبعة الأميرية، القاهرة 1375 هـ / 1956 م.

الشفاء: الإلهيات ١-٢؛

أبو علي بن سينا (ت. ٤٢٨ هـ / ١٠٣٧ م).

تحقيق: الأب فنواطي، سعيد زايد، محمد يوسف موسى، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة ١٣٧٠ هـ / ١٩٦٠ م.

في أقسام العلوم العقلية (ضمن: تسع رسائل في الحكمة والطبيعات)؛

أبو علي سينا

دار العرب، القاهرة د. ت.

كتاب أقسام الحكمة وتفصيلها له؛

أبو علي بن سينا (ت. ٤٢٨ هـ / ١٠٣٧ م).

Kaya, M. Cüneyt. "İbn Sînâ'nın Kitâbu aksâmi'l-hikme ve tafsilihâ'sı: Tahkik ve Tercüme". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 3/1 (Haziran/June 2020): 1-40. içinde.

كتاب المستطاب أخلاق ناصري؛

نصير الدين الطوسي (ت. ٦٧٢ هـ / ١٢٧٤ م).

ترجمة: محمد صادق فضل الله، دار الهادي، بيروت ١٤٣٩ هـ / ٢٠١٨ م.

كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون؛

مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي الشهير بحاجي خليفة (ت. ١٠٦٧ هـ / ١٦٥٧ م).

تصحيح: محمد شرف الدين بالتقيا، رفعت بيلكه الكلبسي، دار إحياء التراث العربي، بيروت ٢٠٠٨ م.

لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار؛

أبو عبد الله محمد بن محمد الرازي النحطاني (ت. ٧٧٦ هـ / ١٣٦٥ م).

دار الطباعة العامرة، إستانبول ١٢٧٧ هـ.

مطالع الأنظار على طوابع الأنوار؛

محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني (٧٤٩ هـ / ١٣٤٩ م)

شركة علمية، در سعادت، ۱۳۰۵هـ/۱۸۷۷م.

مطالع الأنوار ۱-۳؛

سراج الدين محمود الأرموي (ت. ۶۸۲هـ/۱۲۸۳م)

تحقيق أبو القاسم الرحمانی، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران ۱۳۹۳.

المواقف في علم الكلام؛

القاضي عضد الدين عبد الرحمن الإيجي (ت. ۷۵۶هـ / ۱۳۵۵ م)؛

عالم الكتب، بيروت د. ت.

A Muslim Scholar and Diplomat in Baghdad at the Time of the Būyids: The Encounters of al-Bāqillānī within a Multi-Confessional Environment

Büveyhîler Dönemi Bağdat'ında Yaşayan Sünnî Bir Âlim ve Diplomat: Bâkılânî'nin Farklı İnanç Mensuplarıyla Etkileşimi

Muhammed Seyyit Şen¹ 



ABSTRACT

The late tenth century witnessed fundamental political and religious transformations in the Muslim world. After emerging as a Shī'ī Dynasty in Iran in the first half of the tenth century, the Būyids controlled Baghdad in 945 and began to dominate the Sunni Abbāsīd Caliphate. In academia, it is generally believed that the Būyid Dynasty exclusively supported the Shī'ī faith and popularized Shī'ī practices while marginalizing and oppressing Sunnism in Iraq. Even though the Būyids were identified with Shī'ism, different confessional groups (Christians, Mu'tazilis, Shī'is, and Sunnis) were well-represented in the Būyid court. In addition to encountering the Byzantines diplomatically and culturally, the Būyids were also engaged with Christianity. In my paper, through the life and works of a famous Sunni theologian, al-Bāqillānī (d. 403/1013), I examine how the Būyids interacted with different religious groups. I also analyze how they established more flexible and porous confessional boundaries rather than engaging in sectarianism and religious conflict.

Keywords: Medieval History, Būyids, Religious Encounters, Sunnism, Shī'ism

ÖZ

Onuncu yüzyılın ortalarından itibaren İslam dünyasında köklü siyasi ve dini değişimler meydana gelmiştir. İran'da Şii kökenli bir hanedanlık kuran Büveyhîler Bağdat'ı 945 tarihinde kontrol ettikten sonra Abbāsî halifeliğine tahakküm etmeye başlamışlardır. Geleneksel tarih anlatısında Büveyhîlerin özellikle Irak'ta Şiiliği ön plana çıkardığı ve Sünnilere baskı yaptığı şeklinde bir algı bulunmaktadır. Büveyhîler Şiilikle özdeşleştirilmişse de farklı din ve mezhep mensupları (Hristiyanlar, Mu'tezililer, Şiiiler ve Sünnîler) Büveyhî sarayında iyi bir şekilde temsil edilmiş ve kendi fikirlerini özgürce ifade etme imkânı bulmuşlardır. Yine Bizans İmparatorluğu ile olan diplomatik ve kültürel etkileşim sayesinde Büveyhîler, Hristiyanlığa dair mevzularla da yakından ilgilenme imkânına sahip olmuşlardır. Bu makalede, onuncu yüzyılın önemli Eş'arî âlimlerinden biri olan ve yaşamını Büveyhî hanedanlığı döneminde geçiren Bâkılânî'nin (ö. 403/1013) hayatı ve eserleri üzerinde

¹Corresponding author/Sorumlu yazar:

Muhammed Seyyit Şen (Dr. Öğr. Üyesi),
Bursa Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi,
Tarih Bölümü, Bursa, Türkiye
E-mail: mssen@uludag.edu.tr
ORCID: 0000-0003-2954-7366

Submitted/Başvuru: 16.11.2022

Revision Requested/Revizyon Talebi:
16.01.2023

Last Revision Received/Son Revizyon:
26.01.2023

Accepted/Kabul: 30.01.2023

Citation/Atf: Şen, Muhammed Seyyit.

Büveyhîler Dönemi Bağdat'ında Yaşayan Sünnî Bir Âlim ve Diplomat: Bâkılânî'nin Farklı İnanç Mensuplarıyla Etkileşimi. *İslam Tetkikleri Dergisi- Journal of Islamic Review* 13/1, (Mart 2023): 243-261. <https://doi.org/10.26650/iuitd.2023.1205566>



durulacak ve onun Büveyhî hanedanı ile olan olumlu münasebeti ortaya konacaktır. Böylelikle, Büveyhiler döneminde çoğunlukla mezhep ve din çatışmalarına şahit olmaktan ziyade daha esnek din ve mezhep sınırlarının ortaya çıktığı, değişik din ve mezhep grupları arasındaki farklılıkların müzakere edildiği vurgulanacaktır.

Anahtar Kelimeler: Ortaçağ Tarihi, Büveyhiler, Dinî Etkileşim, Sünnîlik, Şiîlik

GENİŞLETİLMİŞ ÖZET

Şiî kökenli Büveyhî hanedanının 945 yılında Irak bölgesini ele geçirip Abbâsiler üzerinde hâkimiyet kurması İslam tarihinde önemli bir dönüm noktası olarak kabul edilmektedir. Büveyhîlerin Şiîliği hâkim mezhep hâline getirerek Sünnî Müslümanları ötekileştirdiği ve Sünnî Abbâsî halifeliğini kendi çıkarları doğrultusunda manipüle ettiği anlatılmaktadır. Büveyhiler dönemi daha yakından incelendiğinde aslında durumun yukarıda bahsedilen hususlardan daha farklı olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu noktada dönemin önemli Sünnî âlimlerinden biri olan Bâkîllânî'nin hayat hikayesine ve ilmi çalışmalarına bakmak önem arz etmektedir. Sünnî bir âlim olarak Bâkîllânî Büveyhî hanedanına yoğun bir şekilde muhalefet etmekten ziyade Büveyhiler ile pozitif bir ilişki düzeyi geliştirmiş ve Sünnîlik adına önemli çalışmalarda bulunmuştur. Büveyhilerden gelen davet üzerine öncelikle Şiraz'a gitmiş ve Büveyhî sarayındaki ilmi toplantılarda Sünnîliğin itikadî görüşlerini Mu'tezilî ve Şiî âlimlere karşı başarıyla savunmuştur. Bâkîllânî toplantılardaki üstün başarısından dolayı Büveyhî Sultanı Adudüdevle'nin takdirini kazanmış ve sultanın oğlu Simnânüdevle'nin eğitilmesi görevini üstlenmiştir. Bâkîllânî daha sonra sultanla beraber Bağdat'a gelmiş ve burada ilmi faaliyetlerine devam etmiştir. Bâkîllânî'nin ilmî faaliyetleri sadece Bağdat ile sınırlı kalmamıştır, zira Büveyhî sultanı tarafından elçi olarak Bizans İmparatorluğu'na gönderilmiştir. İstanbul'daki elçilik görevi esnasında Bizans İmparatoru II. Basil ve İstanbul patriği ile İslam ve Hristiyanlık hakkında bazı teolojik tartışmalarda bulunmuş ve Bizanslılar tarafından onun ilmî yetkinliği ve tartışmalardaki üstün performansı takdir edilmiştir. Elçilik görevinden sonra Bağdat'a dönen Bâkîllânî meşhur Mansûr Camii'nde İmam Eş'arî'nin kelim alanındaki *el-Lüma'* adlı eserini okutmuştur. Ayrıca kendisi de Eş'arî kelamının önemli eserlerinden biri olarak kabul edilen *et-Temhîd*'i kaleme almış ve eserini Büveyhî sultanına ithaf etmiştir. Bâkîllânî'nin öğretim hayatında ve kişisel çalışmalarında kelam ilmi üzerinde durması dönemin ilmî dünyasını anlamak bakımından önem arz etmektedir. Büveyhiler döneminde hem Şiîliği hem de Mu'tezilîliği temsil eden önemli âlimler yetişmiş ve kelam sahasında kayda değer eserler kaleme almışlardır. Dolayısıyla Bâkîllânî de bu alana yönelmiş ve Sünnî kelam düşüncesini esaslı bir şekilde ortaya koymuştur. Örneğin meşhur Mu'tezilî âlim Kâdî Abdülcebbar, Eş'arî'nin *el-Lüma'* adlı eserine *Nakzü'l-Lüma'* adlı bir reddiye yazınca Bâkîllânî de onun eserine *Nakzu Nakzi'l-Lüma'* adında karşı bir reddiye yazmıştır. Yine, *et-Temhîd* adlı eserinde imâmet konusuna temas etmiş ve Şîa'nın görüşlerini açıkça tenkit ederken Sünnî görüşlerin haklılığını müdafaa etmiştir. Keza Şiîlerin Sünnî halifelere ve

bazı sahabeye karşı yapılan eleştirilerine cevap vermek adına *Menâkıbü'l-e'imme ve nakzü'l-metâ'in 'alâ Selefi'l-ümme* adlı eserini kaleme almıştır. Benzer şekilde dönemin önemli Şîî âlimlerinden Şeyh Müfid ile imâmet ve usûl konusunda yapmış olduğu münazaalardan sonra *el-Mesâil ve'l-mücâlesâtü'l-mensûre* isimli bir risale yazmış ve Şîîliği açıkça eleştirmiştir. Ayrıca o dönemde bazı Şîî taraftarlarca dile getirilen mevcut Kur'ân'ın değiştirildiğine dair iddialara karşı *el-İntisâr li'l-Kur'ân* veya *el-İntisâr li-sıhhati nakli'l-Kur'ân ve'r-red 'alâ men nehalehü'l-fesâd bi-ziyâde ev nuksân* isminde bir eser yazmıştır. Yanı sıra Bâkılânî bu dönemde İsmâilî (Bâtınî) fikirlerle de mücadele içerisine girmiştir, zira 10. asrın ikinci yarısında Mısır'daki Şîî Fâtımî hanedanı Irak'ta yoğun bir ilmî ve siyasi faaliyette bulunmuştur. Fâtımî davetçilerinin Irak'taki etkili faaliyetleri sonucunda bazı valiler cuma hutbelerini Fâtımî halifesi adına okutmaya başlamışlardır. Bu süreçte Bâkılânî Abbâsîlerle iş birliği içerisinde olmuş ve Sünnî Abbâsî halifesinin otoritesini artırmaya dönük birtakım faaliyetlerde bulunmuştur. Örneğin Bâkılânî İsmâilî fikirlerin batıl olduğunu ortaya koymak için *Keşfü'l-esrâr fi'r-red 'ale'l-Bâtıniyye* adlı eserini yazmıştır. Yine Sünnî Abbâsî halifeliğinin meşruluğunu müdafaa etmek için *Nusretü'l-Abbâs ve imâmeti benîh* (Abbâs Oğullarının İmâmetinin Savunulması) veya *İmâmetu Benî Abbâs* (Abbâs Oğullarının Liderliği) isimli eserini kaleme almıştır. Ayrıca Bâkılânî Abbâsîlerin siyasi pozisyonlarını güçlendirmek adına *el-İmâmetü'l-kebîre* (Büyük İmâmet) ve *el-İmâmetü's-sagîre* (Küçük İmâmet) isminde risaleler de meydana getirmiştir. Dolayısıyla Bâkılânî kendi zamanındaki sosyopolitik yapıyı çok iyi takip etmiş, Sünnî düşüncenin korunması ve yayılması adına önemli ilmî aktivitelerde bulunmuştur. Sonuç olarak Bâkılânî'nin yaşamı ve eserleri Büveyhîler döneminde Şîî tahakkümün bulunmasından ziyade farklı inanç mensuplarının kendisini güzel bir şekilde ifade edebildiğini ve birbirleriyle ilmi müzakerelerde bulunabildiklerini göstermektedir. Bâkılânî de Büveyhîlerin farklı ekollere mensup âlimlere karşı olan mütemayil durumundan güzel bir şekilde istifade etmiş ve Sünnîliği başarılı bir şekilde savunmuştur.

Introduction

The period of the Būyids has typically been described in terms of sectarian politics and religious tensions since they were assumed to support the Shī'ī faith and patronize the Shī'ī community while disregarding the Sunnī population. For example, Heribert Busse talks about how the Shī'īs enjoyed Būyid patronage both politically and financially until the Seljuks' control of Baghdad in 1055.¹ Eric J. Hanne also mentions how the Shī'ī population in Baghdad became a dominant social group and how Shī'ī public practices such as the Karbala commemoration caused unrest with Sunnīs during the Būyid period.² In addition, John J. Donohue explains how the favor that Būyids showed toward Shī'ism instigated a sectarian divide between the Sunnīs and Shī'īs.³ Furthermore, Tayeb el-Hibri points out how the Būyids pressured the Sunnī Abbāsīd Caliphs and sponsored Shī'ī public ceremonies.⁴

However, in contrast to these typical views, the Būyid period provides more complex and multi-faceted religious dynamics because the Būyids engaged with various confessional groups in different ways. In my article, I argue that al-Bāqillānī's career as a Sunnī Muslim scholar exemplifies a significant case for the study of Būyid social and religious history, since he worked as a *qādi* in the Būyid State and participated in scholarly conventions in the Būyid Court encountering Christians in Byzantine Constantinople. Adopting a neutral position, he also played important roles in diplomatic dialogues between the Sunnīs and Shī'īs. His diverse religious and political activities show to what extent the Būyids had flexible religious boundaries rather than supporting factionalism and religious repression.

1. The Political Context of Iraq at the time of the Būyids

The Muslim world witnessed significant political transformations in the tenth century. The Abbāsīd Caliphate lost its political authority while new dynasties emerged out of its heritage. Originating from the Daylam region in Iran, the Būyid Dynasty dominated Western Iran and Iraq in the first half of the tenth century. During the reign of Mu'izz al-Dawla (d. 356/967), the Būyids entered Baghdad and began to control the Sunnī Abbāsīd Caliphate in 945. Among the Būyid leaders, 'Adud al-Dawla (d. 372/983) became the most influential Amir since he turned the Būyid State into one of the mightiest empires in the Middle East.⁵

After 'Adud al-Dawla died in 983, his three sons - Samsām al-Dawla (d. 388/998), Sharaf al-Dawla (d. 379/989), and Bahā al-Dawla (d. 403/1012) - embarked upon a bitter struggle for

1 Heribert Busse, *Chalif und Grosskönig: die Būyiden im Irak (945-1055)* (Beirut: Ergon Verlag Würzburg In Kommission, 2004), 605.

2 Eric J. Hanne, *Putting the Caliph in His Place: Power, Authority, and the Late Abbāsīd Caliphate* (Madison: Fairleigh Dickinson University Press, 2007), 23-24.

3 John J. Donohue, *The Buwayhid Dynasty in Iraq 334 H./945 to 403 H./1012: Shaping Institutions for the Future* (Leiden: Brill, 2003), 315-316.

4 Tayeb el-Hibri, *The Abbāsīd Caliphate –A History–* (Cambridge: Cambridge University Press, 2021), 180-181.

5 Claude Cahen, "Buwayhids or Būyids", *The Encyclopedia of Islam* (Second Edition) (Leiden: Brill, 1986), 1/1350-1357.

the leadership of the Būyid Dynasty. Sharaf al-Dawla won the battle in 987 and began to rule the Būyid State, but he died soon after in 989, after which Bahā al-Dawla took his position. After settling down in Baghdad, Bahā al-Dawla attempted to consolidate his authority on the Abbāsīd Caliphate. He deposed the Abbāsīd Caliph, Tā'ī Lillāh (d. 393/1003), in 991 and appointed Qādir Billāh (d. 422/1031) as the new caliph in his place. At the same time, Bahā al-Dawla was engaged in struggles with his brother, Samsām al-Dawla. Once Samsām al-Dawla was killed near Isfahan in 998, Bahā al-Dawla was able to control the former's regions such as Kerman and Fars in Iran. Bahā al-Dawla further struggled with his uncle, Fakhr al-Dawla, who claimed the Būyid throne as well. When Fakhr al-Dawla died in 997 in Ray, his sons decided to obey Bahā al-Dawla's rule in 1009-1010, allowing the latter to become the sole authority of the Būyid Dynasty. Shortly after that, Bahā al-Dawla moved his capital from Baghdad to Shiraz. He died there in 1012 but was buried in Najaf. His death unfortunately brought instability and chaos to the Būyid Dynasty since his sons began to fight with each other to acquire the Būyid throne. Accordingly, even though the Būyids managed to control Iraq and Iran, they could not keep power and authority over those regions for a long time because of civil wars among the Būyid princes. Thus, the Būyids had to face an imminent threat which was rising from eastern Iran, namely the Sunnī Seljuk Dynasty. The struggle with them culminated with the demolition of the Būyid State in 1055.⁶

2. al-Bāqillānī's Earlier Life

Having set the political context of the Būyid period, we now turn to an examination of al-Bāqillānī's life. The latter was born in Basra around 941-942, just before the Būyids' capture of Baghdad in 945. He received his early education from the students of al-Ash'arī (d. 324/935), the prominent founder of the Sunnī theological school. Around 961, al-Bāqillānī moved to Baghdad and studied under important Sunnī scholars. After completing his study, he returned to Basra and started teaching at the Basra Mosque. Until this point, it could be said that his life and career had not been out of the ordinary. However, while teaching in Basra, al-Bāqillānī got an invitation from the Būyid Court for a scholarly discussion, which became a tipping point for his later life.⁷

Even though the Būyids were Shī'ī Imāmī sympathizers, they were tolerant of different religious groups. As the Būyid Amir, 'Adud al-Dawla liked to convene learned men for scholarly discussions and as such he invited Muslim jurists and theologians to his court. On one occasion, 'Adud al-Dawla asked his chief judge (*qādi al-quḍāt*), Bishr b. al-Husayn al-Mu'tazilī, why the Būyid Court lacked traditional Sunnī scholars (*ahl al-hadīth*). By teasing

6 Erdoğan Merçil, "Bahâüddevele", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 4/475-476. See also Heribert Busse, "Iran under the Būyids", *The Cambridge History of Iran* ed. R. N. Frye (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), 4/250-304.

7 Qādi Iyādh, *Tartīb al-Madāriq wa Taqrīb al-Masālik li-Ma'rifa Alam Madhhab Mālik*, ed. Sa'īd Ahmad A'rāb, 8 vols. (Maghrib: Wizāra al-Awqāf wa al-Shu'ūn al-Islāmiyya, 1982), 7/44.

Sunnī scholars, the chief judge responded that it was impossible to have rational and useful theological debates with Sunnī scholars because they were adherents of imitation (*taqlīd*) and narrative (*riwāyah*). He also explained that these scholars were so irrational that they would even persist in their contradictory and illogical statements. Nonetheless, since ‘Adud al-Dawla insisted on his idea, the judge referred to the names of Shaykh Abu al-Hasan al-Bākhilī and his student al-Bāqillānī.⁸ The sultan then decided to invite both of them to his court in Shiraz. Shaykh al-Bākhilī refused the invitation because he believed that the Būyids were infidels (*kafarah*) and heretics (*fajarah*) who followed the sect of rawāfidh (a pejorative term generally used to describe Shī‘īs). He would not allow his student to participate in this sort of convention either. However, al-Bāqillānī was persistent in accepting the sultan’s invitation. After getting his shaykh’s permission, al-Bāqillānī traveled by sea from Basra to Shiraz, accompanied by the Sultan’s envoy.⁹ Accordingly, for al-Bāqillānī, this invitation would be an excellent opportunity to defend Sunnī beliefs in public and to set up a political network for his future career. Thus, he seemed to be eager to join the Būyid scholarly convocation.

After arriving at Shiraz, al-Bāqillānī thought about how he could be successful in this important debate since he had not had such experience before. Before proceeding with the debate, al-Bāqillānī became concerned about where to sit in the meeting hall because of its symbolic meaning. Refraining from sitting near the back, he decided to pick the right side just across from the chief judge on the left. During the meeting, al-Bāqillānī encountered Mu’tazilī scholars like Abu al-Hasan al-Ahdab and Abū Ishāk al-Nusaybīnī and debated theological matters with them such as free will and God’s visibility in heaven. Realizing his wit and convincing arguments, the Būyid Sultan appreciated al-Bāqillānī and treated him very well.¹⁰ The latter enjoyed the Būyid patronage in Shiraz for a while and accompanied ‘Adud al-Dawla when he moved to Baghdad in 975.¹¹ The Būyid leader trusted and honored al-Bāqillānī to the extent that he charged him with his son’s (Samsām al-Dawla) education.¹²

3. al-Bāqillānī’s Scholarly Activities in Baghdad

In Baghdad, rather than isolating himself in the Būyid Court, al-Bāqillānī participated in different scholarly activities. For example, he taught *kalām* (Muslim theology) at al-Mansur

8 Ibn Hallikān noted that al-Bāqillānī was known for his prolixity in scholarly debates. One time, al-Bāqillānī discussed with Abū Sa‘īd al-Hārūnī, in a dull and longing fashion. Tired of his method of discussion, al-Hārūnī pointed out that if al-Bāqillānī repeated what he said precisely, he would not go further. Still, if al-Bāqillānī said something different, then he would respond to what al-Bāqillānī objected to. See Ibn Hallikān, *Wafayāt al-A’yān wa Abnāu Abna’ al-Zamān*, ed. Dr. Ihsān Abbās, 8 vols. (Beirut: Dāru Sādir, 1978), 4/269. This anecdote implies that al-Bāqillānī likely used a dialectical method in a banal and persistent fashion to be able to win the contest. Yet, his assertive and self-assured manner in scholarly debates brought fame and prestige to him.

9 Qādi Iyādh, *Tartīb al-Madāriq*, 7/51-56.

10 Ibid.

11 David Thomas, “al-Bāqillānī”, *Christian Muslim Relations: A Bibliographical History, Volume II* ed. David Thomas and Alexander Mallett (Leiden: Brill, 2010), 446.

12 Qādi Iyādh, *Tartīb al-Madāriq*, 7/57.

Mosque.¹³ Teaching at such a prestigious center was a great opportunity for al-Bāqillānī, since mosques were important hubs for scholarly activities before madrasas became famous as educational centers in the Muslim world.¹⁴ In his teaching activities, al-Bāqillānī worked on al-Ash'arī's famous theological work, *al-Luma'*. He considered this text so significant that he wrote a commentary (*sharh*) on it. When a famous Mu'tazilī scholar, Qādi Abd al-Jabbār (d. 415/1025), composed a refutation against *al-Luma'* (*Nakd al-Luma'*), al-Bāqillānī wrote a counter-refutation (*Nakdu Nakd al-Luma'*) against his work, which indicates the extent to which al-Bāqillānī appreciated it.¹⁵

In addition to this, al-Bāqillānī created another important text in theology, *al-Tamhīd*, and dedicated it to 'Adud al-Dawla. In this text, he first talked about epistemological matters, and then examined other religions' belief systems such as Dualism, Christianity, and Judaism. After that, he moved to Islamic theological debates and engaged with non-Sunnī Ecoles like Mujassima and Mu'tazila. Lastly, criticizing the Shī'ī ideas of Imamate, al-Bāqillānī dealt with the Muslim community's supreme leadership and defended the legitimacy of the first four Muslim Caliphs against the Shī'ī polemics.¹⁶

To better understand why al-Bāqillānī engaged with theology rather than other scientific fields, it will be necessary to contextualize the scholarly world of medieval Baghdad. The systematic theology in Islam was generally associated with the emergence of the Mu'tazilī School in ninth-century Baghdad. The Mu'tazilī scholars enjoyed the Abbāsīd patronage until the death of the Abbāsīd Caliph, Vāsiq Billāh (d. 232/847). Thereafter, its power and popularity gradually waned.¹⁷ However, it gained momentum again after the Būyids began to control Baghdad. For instance, the famous Būyid vizier, Sāhib ibn Abbād (d. 385/995), personally followed the Mu'tazilī School in theology and composed some theological works defending and disseminating Mu'tazilī ideas. He also became the patron of the Mu'tazilī scholars and gave them important positions in the Būyid state administration. By way of example, he became acquainted with the distinguished Mu'tazilī scholar, Abū Abd Allah al-Basrī (d. 369/980) and employed Qādi Abd al-Jabbār as the chief judge (*qādi al-quḍāt*) of the Būyid State in 977.¹⁸

13 As a part of the Abbāsīd Palace in the round city of Baghdad, al-Mansur Mosque was built in 763 by the Abbāsīd Caliph, Abū Ja'far al-Mansūr (d. 158/775). It had been known as a distinguished congregational mosque throughout Abbāsīd history. Guy Le Strange, *Baghdad During the Abbāsīd Caliphate, from Contemporary Arabic and Persian Sources* (Oxford: The Clarendon Press, 1900), 33-36.

14 George Makdisi, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981), 12-14.

15 *al-Luma'* is one of the important theological works of al-Ash'arī, in which he systematically defended Sunnī principles. In later times, *al-Luma'* became a canonical work among Ash'arī scholars, since they studied and wrote a commentary on it. See Muhammad Amīn al-Isma'īlī, Introduction to al-Ash'arī's *Kitāb al-Luma' fī al-Radd alā Ahl al-Zaygh wa al-Bid'a* (Rabat: Kulliyaa al-Adab wa al-Ulūm al-Insāniyya, 2013), 9-11.

16 al-Bāqillānī, *Kitāb Tamhīd al-Awāil wa Talkhīs al-Dalāil* ed. al-Shaykh Imād al-Dīn Ahmad Haydar (Beirut: Muassasa al-Kutub al-Thaqāfiyya, 1987), 561-568.

17 Mājid Fakhrī, *Islamic Philosophy, Theology and Mysticism: A Short Introduction* (Oxford: Oneworld Publication, 2000), 63-65.

18 Joel L. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival during the Būyid Age* (Leiden: Brill, 1992), 73-75, 178-179. See also Wilferd Madelung-Sabine Schmidtke, *al-Şāhib Ibn 'Abbād Promoter of Rational Theology: Two Mu'tazilī Kalām Texts from the Cairo Geniza* (Leiden: Brill, 2016), 1-4.

Like their Mu'tazilī counterparts, Shī'ī Imāmī scholars also enjoyed the Būyid patronage in this period. They freely produced new books and disseminated Shī'ī Imāmī ideas in Iraq. One of the significant Imāmī scholars of the Būyid age was Shaykh Mufīd (d. 413/1022), who systematized Imāmī doctrines with rationalist ideas and wrote many theological works and religious polemics to defend Shī'ī Imāmism. For example, he composed *al-Iḥsāh fī al-Imāma* to prove Ali's Imamate against the Sunnī perception of the Caliphate.¹⁹ The Būyid leader, 'Adud al-Dawla, favored him and attended his public conferences.²⁰ In 991 or 993, the Būyid vizier, Sabūr b. Ardashīr (d. 416/1025), who also had sympathy for the Imāmī School, founded an academy of learning (*Dār al-Ilm*), which included a massive library, on behalf of Shaykh al-Mufīd in the Karkh region in Baghdad.²¹

In such a context, it could be thought that al-Bāqillānī would have been so disturbed by the increasing influences of the Mu'tazilī and Shī'ī scholars in the Būyid State that he would have decided to produce theological works to defend the Sunnī creeds against them. However, instead of dissenting against the Būyid Dynasty because of its Shī'ī lineage, al-Bāqillānī followed a middle ground and tried to acquire the sympathy of the Būyids for Sunnism by creating theological texts.

4. al-Bāqillānī's Diplomatic Mission to the Byzantine Court

In addition to having an active life in the scholarly world, al-Bāqillānī took part in a diplomatic mission as well. In 980, when a distinguished Byzantine commander and recent rebel, Bardas Skleros (d. 991) sought refuge in Baghdad, the Byzantines created diplomatic exchanges with the Būyids to capture him. After the Byzantine emissary visited the Būyid Court, 'Adud al-Dawla decided to send al-Bāqillānī as a Būyid envoy to Constantinople in return.²²

19 See Shaykh al-Mufīd, *al-Iḥsāh fī al-Imāma* (Qum: al-Matba'a Mihr, 1991).

20 Matthew Pierce, *Twelve Infallible Men: The Imams and the Making of Shī'ism* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2016), 30.

21 Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam*, 55.

22 When the Byzantine Emperor, John Tzimiskes died in 976, the sons of the former emperor (Romanos II from the Macedonian Dynasty), Basil II (d. 1025), and Constantine VIII (d. 1028) came to be co-emperors. Yet, Basil II advanced to the throne. In the meantime, Bardas Skleros, who was the brother-in-law of John Tzimiskes and the domestikos (high military official) of the east, also put a claim on the Byzantine Throne. Trusting his military power, he launched a revolt against Basil II in the summer of 976. After controlling the whole of Asia Minor, he advanced to the west, and invaded Nicaea in 978, in which case Basil II appointed Bardas Phocas to surpass this threatening revolt. Bardas Phocas immediately headed to Caesarea (Bardas Skleros' stronghold) and met with Bardas Skleros' Army. Even though Bardas Skleros won the first round of the battle, he lost another round in Pankaleia not far from Amorium in 979. As his army was destroyed during the fight, Bardas Skleros had to seek refuge in the Muslim land in 980. Yet, Bardas Skleros and his three hundred men were not very welcome in Baghdad as they were put into jail by 'Adud al-Dawla. Subsequently, the Byzantine Emperor, Basil II, sent Nikephoros to 'Adud al-Dawla for negotiations. The envoy offered a significant sum of money and the release of Muslim captives in return for handing Bardas Skleros to the Byzantines. See George Ostrogorsky, *History of the Byzantine State* (Oxford: Blackwell, 1968), 298-299; Catherine Holmes, *Basil II and the Governance of Empire, 976-1025* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 243, 245. See also Marius Canard, "Les Relations Politiques et Sociales Entre Byzance et les Arabes", *Dumbarton Oaks Papers*, XVIII, Washington D.C. (1964), 35-56; Marius Canard, "Deux Documents Arabes sur Bardas Skleros", *Studi Bizantini e Neoellenici*, 5 (1939),

Qādi Iyādh (d. 544/1149) explained that ‘Adud al-Dawla employed al-Bāqillānī for this mission because of his scholarly authority in proving Islam’s superiority over Christianity.²³ Even though Qādi Iyādh singled out a religious motivation for al-Bāqillānī’s diplomatic mission, other factors surely played a part in his selection because al-Bāqillānī was not only knowledgeable in religious sciences but he was also talented enough to acquire maximum political gains for the Būyids.

After accepting this diplomatic mission, al-Bāqillānī embarked on his journey to Constantinople in 981-982.²⁴ The first difficulty he experienced there had to do with Byzantine court ceremonies. Before meeting with the Byzantine emperor, al-Bāqillānī was asked to take off his turban and wear a light head covering called a *mandil*. In reply, al-Bāqillānī offered two options: either to enter in his regular clothes or to leave messages with the emperor’s envoy without having an actual meeting. When the emperor asked him why he had not obeyed the rule, he simply replied that God made them (Muslims) superior and dignified with Islam. Thus, to fulfill this request would have meant humiliation and derogation for him. He also stated that it was a tradition for a king not to humiliate an envoy but to respect him, especially if he was a scholar (*min ahl al-ilm*). After hearing al-Bāqillānī’s reasonable objection, the Byzantine emperor agreed to meet al-Bāqillānī without this requirement.²⁵

A somewhat different story about al-Bāqillānī’s first experience in the Byzantine Court comes from the pen of al-Khatīb al-Baghdādī (d. 463/1071). According to his account, upon coming into the presence of the Byzantine emperor, envoys were supposed to kiss the ground before the emperor. During al-Bāqillānī’s visit, the emperor ordered his throne to be situated just behind a small gateway, thus requiring al-Bāqillānī to bend in order to walk through it. Contrary to the emperor’s plan, al-Bāqillānī followed a different strategy. Before passing through the gateway, he turned his back and bent. After entering the meeting hall, he turned around again and faced the emperor. Seeing al-Bāqillānī’s ingenuity, the emperor truly appreciated him.²⁶ The emperor also found his appearance very impressive as al-Bāqillānī wore a special

55–69; Yahyā b. Sa‘īd al-Antāqī, *Tārīkh al-Antāqī*, ed. Omar Abd al-Salām Tadmurī (Tripoli, Lebanon: Jurus Press, 1990), 188-189. For the reception of Bardas Skleros in the Būyid court, see al-Rudhrāwārī, *Eclipse of the Abbāsīd Caliphate*, ed. and trans. H. Amedroz and D. Margoliouth, 6 vols. (Oxford: Basil Blackwell, 1920–1), 6/116-117.

23 Qādi Iyādh, *Tartīb al-Madāriq*, 7/57-58.

24 al-Bāqillānī wrote a book titled *al-Masāil al-Qonstantiniyyah (the Questions of Constantinople)* about his experience in the Byzantine capital. Unfortunately, we do not have this work, but some parts of it were kept in Qādi Iyādh’s work, *Tartīb al-Madāriq*. Yusuf Ibish, “Life and Works of al-Bāqillānī”, *Islamic Studies* 4 (1965), 227; Abdel Hameed al-Amīn, *Byzantium and Islam (9th-10th Centuries), A Historical Evaluation of the Role of Religion in Byzantine-Muslim Relations*, Unpublished Ph.D. Dissertation, University of Birmingham (2000), 281. For a general survey for al-Bāqillānī’s diplomatic mission to Constantinople, see Çağfer Karadaş, “Bizans Sarayında Müslüman-Hiristiyan Münazarası: Būveyhī Elçisi Bākīllānī ile İmparator II. Basileios Arasında Geçen Tartışma”, *İslām Araştırmaları Dergisi* 22 (2009), 1-35.

25 Qādi Iyādh, *Tartīb al-Madāriq*, 7/60-61.

26 al-Khatīb al-Baghdādī, *Tārīkh Madīna al-Salām*, ed. Bashshār Awwād Ma‘rūf, 17 vols. (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2001), 3/365-366.

garment with a turban for the convention.²⁷ Consequently, knowing the symbolic meaning of what to wear and how to act in a diplomatic meeting, al-Bāqillānī seemed to be very successful in dealing with the Byzantine court ceremonies during the first part of his mission.

The meeting of al-Bāqillānī with the Byzantine Emperor having ended peacefully, he was invited to a feast on a Sunday. It had been al-Bāqillānī's initial intention to reject this invitation because he assumed that there would be non-Islamic fare at the feast such as pork and wine. After he had been assured that everything in the entertainment would be compatible with Islamic principles, he accepted the invitation. Despite attending the feast, al-Bāqillānī did not eat anything but pretended to do so. Nonetheless, he explained that there had been nothing wrong with the food.²⁸ Clearly, al-Bāqillānī still seemed to feel uncomfortable and unsure whether or not he should attend a Christian feast. Even though he associated with non-Muslims at the feast, he thought that it was not appropriate for a Muslim scholar to taste their food.

Another challenging point for al-Bāqillānī during the convention was a theological argument with the Byzantines. The emperor first asked al-Bāqillānī about the authenticity of the Prophet Muhammad's miracle about dividing the moon. When al-Bāqillānī answered him with a compelling argument, the emperor became so confused that he decided to invite a priest to debate with him. Like the Byzantine Emperor, the Christian priest was also shocked by al-Bāqillānī's points so much so that he did not have the arguments to refute him.

After this, the Byzantine Emperor desired to have more theological debates with al-Bāqillānī because he found his scholarly capability during the debate fascinating. Thus, the emperor held another meeting in which he had a long debate with al-Bāqillānī about the nature of Jesus. In the next encounter, the emperor kept debating with him about the divinity of Jesus. When the emperor became incapable of making a counter-argument against al-Bāqillānī's persuasive stance, he decided to call the patriarch of Constantinople to debate with him at a feast.²⁹ Before the feast, the emperor warned the patriarch about al-Bāqillānī's wit and eloquence and asked him to be well-prepared to display the superiority of Christianity against Islam. However, the debate did not proceed as planned because an unusual event took place in the meeting. Once the patriarch got to the middle of the meeting room, the emperor and his men stood up, showing their respect, and then the emperor placed the patriarch next to himself. Afterwards, when the patriarch turned to al-Bāqillānī, he saluted the patriarch and asked about his wife and children. Frustrated by his question, all attendees felt uncomfortable. However, al-Bāqillānī sarcastically asked another question, challenging the patriarch to consider why he was beyond acquiring a family since they dared presume that God would have one. Shocked by his point, the patriarch found his ideas so dangerous for Christianity that he advised the emperor to send al-Bāqillānī back to his country as soon as possible for the welfare of Christians.³⁰

27 Qādi Iyādh, *Tartīb al-Madāriq*, 7/61.

28 Ibid, 62-63.

29 The patriarch would be Nicholas II of Constantinople (Nicholas II of Chrysoberges). He was in office from 979 to 991. See Richard P. H. Greenfield-Alice-Mary Maffry Talbot, *Holy Men of Mount Athos* (Cambridge; Massachusetts: Harvard University Press. 2016), 683.

30 Qādi Iyādh, *Tartīb al-Madāriq*, 7/67-68.

In addition to the accounts mentioned above, Ibn Asākir (d. 571/1176) mentions a further anecdote about al-Bāqillānī's scholarly experience in Constantinople. According to him, to scold al-Bāqillānī in public, the emperor asked him about the story of Aisha, the Prophet Muhammad's wife,³¹ to which al-Bāqillānī responded that there were two women that people talked about, one of them being Aisha and the other Maryam bint Imran. Aisha did not have a child, whereas Maryam had one (referring to Jesus). However, he concluded that God purified and protected Maryam from those who slandered her.³² Surprised by his point once again, the emperor immediately finished debating with him.³³ The Byzantine Emperor enjoyed having theological debates with al-Bāqillānī, but the latter seemed to be far more successful in those debates.

There is not enough information regarding how al-Bāqillānī's diplomatic mission had gone and how it was completed since the Muslim accounts mainly highlighted his scholarly encounters in Constantinople. Thus, we do not know whether or not his diplomatic efforts were successful. With his diplomatic mission in Constantinople completed, al-Bāqillānī returned to Baghdad. On his return journey, al-Bāqillānī carried a message from the emperor as well as certain precious gifts, Muslim war slaves, and some Qur'anic copies.³⁴ Ibn Qunus, a Byzantine envoy, also accompanied al-Bāqillānī on his journey to negotiate further with the Būyids.³⁵

31 The emperor most probably referred to the story of Ifq that some people rumored about the misconduct of Aisha with a man while the Muslims returned to Medina from a military expedition. Yet, the Qur'anic verses (11-26:24) exonerated her from this kind of charge.

32 al-Bāqillānī tried to remind the Byzantine Emperor of how Maryam had a similar experience, bearing Jesus without a father, and being charged with misconduct but being exonerated by God. For al-Bāqillānī's views on Christianity and his refutation against the Christians, see David Thomas, *Christian Doctrines in Islamic Theology* (Leiden: Brill, 2008), 119-203; Wadi Zaidan Haddad, "A Tenth-Century Speculative Theologian's Refutation of the Basic Doctrines of Christianity: al-Bāqillānī (d. A.D. 1013)", *Muslim-Christian Encounters*, ed. Y. Y. Haddad-W. Z. Haddad (Gainesville; Florida: University Press of Florida, 1995), 82-94.

33 Ibn Asākir, *Tabyīn Kadhib al-Muftarī fī mā Nusiba ila al-Imām Abu al-Hasan al-Ash'arī*, ed. H. al-Qudṣī (Damascus: Dār al-Fikr, 1978), 219.

34 Qādi Iyādh, *Tartīb al-Madāriq*, 7/68. It was a Byzantine custom to send some copies of the Qur'ān during the peace talks to show their friendship to the Muslim side. See al-Amin, *Byzantium and Islam (9th-10th Centuries)*, 288, footnote 97.

35 Afterward, Abū Ishāq b Shahrām as the next Būyid envoy accompanied Ibn Qunus on his return trip to Constantinople in 982. See al-Rudhrāwarī, *Eclipse of the Abbāsīd Caliphate*, 23; H. F. Amedroz, "An Embassy from Baghdad to Emperor Basil II", *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* (1914), 919. After lengthy negotiations, Ibn Shahrām came to a peace agreement with the Byzantines; the Būyids would hand Bardas Skleros to the Byzantines, whereas Basil II would concede the land taxes of essential regions such as Emesa and Aleppo to the Būyids. On Ibn Shahrām's return, Nicephorus, the Kanikleios (inkstand-keeper), accompanied him to bring precious gifts for the Sultan and to complete the deal with the Būyids. When Ibn Shahrām and Nicephorus arrived at Baghdad, 'Adud al-Dawla was seriously ill on his deathbed, and he died soon after. Instead, his son, Samsām al-Dawla, finally signed the peace agreement in 983. See al-Rudhrāwarī, *Eclipse of the Abbāsīd Caliphate*, 23-35; H. F. Amedroz, "An Embassy from Baghdad to Emperor Basil II", 919-931.

5. al-Bāqillānī's Later Life in Baghdad

Back in Baghdad, al-Bāqillānī returned to his routine life which involved teaching and working on new books. At the same time, he became more concerned with Shī'ī activities. He felt particularly upset about the increasing popularity of al-Shaykh al-Mufīd in Baghdad as he educated many students in his house on Darb al-Riyāh in the Karkh region, which was densely populated by Shī'īs.³⁶ Since al-Bāqillānī also lived in this region, he likely observed what was taking place in the Shī'ī neighborhood.³⁷ al-Khatīb al-Baghdādī noted that when Shaykh al-Mufīd encountered al-Bāqillānī, he would turn to his friends and say that the devil was coming. Yet al-Bāqillānī would reply to him with a Qur'anic verse (We have sent the devils upon the disbelievers, inciting them to [evil] with [constant] incitement?)³⁸, which positioned al-Mufīd in the level of disbelief.³⁹ We do not know whether or not this dialog actually happened, but it would imply that both scholars were so witty that they satirically criticized each other.

On a number of occasions al-Bāqillānī met with al-Mufīd to debate the subjects of the Imamate and legal theory.⁴⁰ Further, he wrote a book titled *al-Masā'il wa al-Mujālasāt al-Mansūra*, in which he talked about his criticisms of Shī'ism, the same criticisms that had been expressed during his debates with al-Mufīd. To rebuff the Shī'ī polemics against the Sunnī Muslim caliphs and companions of the prophet, al-Bāqillānī also composed *Manāḳib al-Aimma wa Nakd al-Matā'in an Salaf al-Ummah*.⁴¹ With these works, al-Bāqillānī made systematic efforts to lay out the Sunnī understanding of the caliphate while trying to debunk the Shī'ī arguments.

In addition to encountering the endeavors of the Shī'ī Imāmī scholars, al-Bāqillānī was also exposed to Shī'ī public activities in Baghdad, since these activities became more visible in this period and caused tensions with the Sunnīs. For example, during the reign of Mu'izz al-Dawla (around 963), the Shī'ī groups started to celebrate the Ashūrā (commemorating Husayn's martyrdom in Karbala) publicly in Baghdad. The following year, they began to celebrate the feast of Ghadīr Khumm (the celebration of Ali's designation as the successor of the Prophet) on the eighteenth of Dhu al-Hijjah.⁴²

The Sunnī population became so resentful of the Shī'ī commemorations of Karbala and Ghadīr Khumm that they created alternative ones. In 999, the Sunnī quarters on Bāb al-Basra in Baghdad, for example, started to celebrate the martyrdom of Mus'ab b. Zubayr (d. 72/691) on the eighteenth of Muharram and *Yawm al-Ghār* (the day of the cave) on the twenty-sixth of Dhu al-Hijjah, on which Abū Bakr (d. 13/634) hid with the prophet in a cave during the hijrah.⁴³

36 Wilferd Madelung, "al-Mufīd", *The Encyclopedia of Islam* (Second Edition) (Leiden: Brill, 1993), 7/312-313.

37 Qādi Iyādh, *Tarīb al-Madāriq*, 7/45.

38 19:83.

39 al-Khatīb al-Baghdādī, *Tārīkh Madīna al-Salām*, 365.

40 Pierce, *Twelve Infallible Men*, 31. See also M. J. McDermott, "A Debate between al-Mufid and al-Baquillani", *Recherches d'Islamologie*, Recueil d'articles offert à G. Anawati et L. Gardet par leurs collègues et amis (Louvain, 1977), 223-235.

41 Ilish, "Life and Works of al-Bāqillānī", 227.

42 Tilman Nagel, "Būyids", *Encyclopedia Iranica* (London: Routledge & Kegan Paul, 1990), 4/6, 578-586.

43 Pierce, *Twelve Infallible Men*, 31-32.

This rivalry between the Shī'īs and Sunnīs caused bitter struggles in Baghdad. As an example, in 1002, both sides tumultuously performed public ceremonies that instigated civil strife. First, the Shī'īs clashed with the Turkish soldiers and killed some of them, since the Turkish military faction allied with the Sunnī population. Then, helping the Turks, the Sunnīs started a counter-attack against the Shī'īs. The clash continued for several days. To stop the civil war, the Abbāsīd Caliph, al-Qādir, banned all religious commemorations and expelled Shaykh al-Mufīd from Baghdad for his alleged responsibility for the civil war.⁴⁴

Another tension between the Sunnīs and Shī'īs took place in 1003, when the Būyīd leader, Bahā al-Dawla, wanted to appoint an important Shī'ī leader, Abū Ahmad al-Mūsawī (d. 397/1007),⁴⁵ as chief judge of Baghdad. The Sunnī leaders including the Abbāsīd Caliph, al-Qādir Billāh, strongly opposed it because of his Shī'ī background. Due to the strong Sunnī resistance, Bahā al-Dawla had to cancel this appointment.⁴⁶

The final time that the Sunnīs and Shī'īs clashed with each other was in 1007. The struggle was caused by a rumor that the Shī'īs possessed the original Qur'anic copy of Abd Allah b. Mas'ūd (d. 32/652), a famous companion of the prophet, who was believed to have created his version of the Qur'ān, which was different from the existing one. Provoked by this rumor, the Sunnīs attacked the Shī'ī Burātha Mosque and assaulted Shaykh al-Mufīd. To investigate the rumor, the Abbāsīd Caliphate created a commission led by Abū Hamīd Isfarānī (d. 406/1016). The commission declared this Qur'anic copy to be apocryphal and burned it. In return, the Shī'īs attacked Sunnī neighborhoods and assaulted Sunnī important religious figures such as Abū Hamīd Isfarānī and Qādi Ibn al-Aqfānī (d. 404/1014). The Abbāsīd Caliph, al-Qādir Billāh, once again played an important role in stopping the civil war. Regarding al-Mufīd to be responsible for the civil war, the caliph sent him into exile again.⁴⁷ Even though al-Mufīd was banned from Baghdad twice in 1002 and 1007, during the factional clashes between the Sunnīs and Shī'īs, he managed to return after a while.⁴⁸

Meanwhile, al-Bāqillānī probably witnessed the increasing tensions between Sunnīs and Shī'īs that caused social and political turmoil in Baghdad. Even though al-Bāqillānī did not actively participate in the civil wars, he found alternative ways to engage with them. For example, he composed a book titled *al-Intisār li al-Qur'ān (In Defense of the Qur'ān)* or *al-Intisār li-Sihhati Naql al-Qur'ān wa al-Radd ala man Nahalat al-Fasād bi-Ziyāda aw Nuqsān*. In that book, he argued in detail how the majority of Shī'īs claimed that the knowledge of

44 Ibn al-Jawzī, *al-Muntazam fī Tārīkh al-Mulūk wa al-Umam*, ed. Muhammad Abd al-Qādir Atā-Mustafa Abd al-Qādir Atā, 19 vols. (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyya, 1995), 15/33; Ibn al-Athīr, *al-Kāmil fī al-Tārīkh*, ed. Muhammad Yusuf al-Daqāq, 11 vols. (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyya, 1987), 8/18.

45 Abū Ahmad al-Mūsawī was the father of distinguished Shī'ī Imāmī scholars, al-Sharīf al-Radī (d. 406/1015) and al-Sharīf al-Murtadā (d. 436/1044). al-Mūsawī was first appointed as the leader of Tālibīds (the naqīb of the ashraf) in 965 by the Būyīd Sultan, Mu'izz al-Dawla. Then he was ousted from his position a couple of times, but he managed to acquire his job again and again. See Donohue, *The Buwayhid Dynasty*, 288.

46 Donohue, *The Buwayhid Dynasty*, 309.

47 Ibn al-Athīr, *al-Kāmil fī al-Tārīkh*, 8/49-50.

48 Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam*, 68.

the true Qur'ān was only known by the Infallible Imams, and how they cast doubts on the existing Qur'ān that was re-composed and copied during the Caliph Othman (d. 35/656). Trying to debunk these claims, al-Bāqillānī laid down in which context the existing Qur'ān was composed. His main point was that even though Abd Allah ibn Mas'ūd had first opposed the Caliph Othman's efforts regarding the compilation of the Qur'ān, he later agreed with the caliph. With the consensus of all the prophet's companions, the Caliph Othmān ordered the destruction of different versions of the Qur'ān including Ibn Mas'ūd's one. Thus, al-Bāqillānī concluded that there was nothing wrong with the existing Qur'ān as claimed by the Shī'īs.⁴⁹ Accordingly, although al-Bāqillānī was not an active participant of the Sunnī- Shī'ī conflicts, he was involved in them in a scholarly fashion and supported the Sunnī cause with his book *al-Intisar*.

6. al-Bāqillānī's Encounter with the Ismā'ilīs

In this period, al-Bāqillānī also had to deal with the other dominant Shī'ī group, the Ismā'ilīs, since the Fātimid Dynasty in Egypt intensified the Ismā'ilī *da'wa* program in the Middle East and acquired an essential ground in Iraq.⁵⁰ While protesting against the Sunnī authorities during the civil war in 1007, some Shī'īs expressed their sympathy for the Fātimid Caliph (al-Hākīm) (d. 411/1021) calling him *mansūr* (victorious).⁵¹ Resenting the unfair treatment of the Sunnī authorities against the Shī'ī population, al-Sharīf al-Radī, a famous Shī'ī scholar, composed a couple of verses expressing his favor for the Fātimid Caliph:

“Why should] I bear humiliation in the land of the enemy when in Egypt the Caliph is an Alid. His father is my father, his friend (*mawlāhu*) is my friend (*mawlāy*), if the distant stranger bears malice for me. That which ties my neck to his neck, is the *sayyid* of all men, Muhammad and Ali.”⁵²

In these verses, al-Sharīf al-Radī pointed out that his family and the Fātimids had a shared lineage. They both had a common enemy, referring to the Sunnī Abbāsīd Caliphate. His

49 al-Bāqillānī, *al-Intisar li'l-Qur'ān*, ed. Muhammad Isām al-Qudah (Amman: al-Fath Books, 2001), 57, 71-96, 300-330, 393.

50 The Fātimid *da'wa* project increased during the reign of al-Hākīm, since he constructed *Dār al-Ilm* (House of Knowledge) in 1005, where many Ismā'ilī *dā'īs* got an education to serve in his project. al-Hākīm personally cared about the training of the *dā'īs* and their mission in different parts of the Muslim world. The scholarly productions of the Ismā'ilī *da'wa* program also proliferated in this period. These books mainly dealt with the Imamate of the Fātimids. For example, Ahmad b. Ibrāhīm al-Naysābūrī, a crucial *dā'ī* figure during the reigns of al-Azīz and al-Hākīm, composed a book titled *Ithbāt al-Imāma*. In 1015, Hamīd al-Dīn Kirmānī, known as *hujjat al-Iraqayn* (the chief *dā'ī* of two Iraqs) [Iraq-i Arab and Iraq-i Ajam], also created a book, *al-Masābih fī Ithbāt al-Imāma* (*Lights to Illuminate the Proof of the Imāmate*). With that book, he tried to convince the Būyid vizier, Fakhr al-Mulk (d. 1016), to support the Fātimid Dynasty by arguing that the Abbāsīd Caliph (al-Qādir) was not qualified enough for the Imāmate. See Shainool Jiwa, “The Baghdad Manifesto (402 AH / 1011 CE): A Re-examination of Fātimid-Abbāsīd Rivalry”, *The Institute of Ismaili Studies*, 11 (edited version of the article was published in *The Fātimid Caliphate: Diversity of Traditions*, ed. Farhad Daftary-Shainool Jiwa (London: I.B. Taurus, 2017), 12-13).

51 Tamima Bayhom-Daou, *Shaykh Muftid* (Oxford: Oneworld, 2005), 26.

52 Jiwa, “The Baghdad Manifesto (402 AH / 1011 CE)”, 22-79.

verses became well-known and well-circulated in Baghdad. These verses were so disturbing to al-Qādir Billāh that he initiated a diplomatic effort and sent al-Bāqillānī as an envoy to al-Sharīf al-Radī's father, Abū Ahmad al-Mūsawī, to deal with the anti-Abbāsīd tone in his poem. During the meeting, al-Mūsawī assured al-Bāqillānī of his son's apology and regret for the verses. When al-Bāqillānī carried al-Mūsawī's message to the Caliph, he found it quite satisfactory.⁵³ The successful completion of this mission shows that al-Bāqillānī once again played an important role in inter-communal relations and eased the tensions between the Sunnī and Shī'ī factions.

As the Abbāsīd-Fātimīd rivalry among the elite circle of Iraq intensified, al-Bāqillānī continued his diplomatic roles. In 1010, the rulers of Madāin, Anbar, and Kufa, for instance, made allegiances to the Fātimīd Caliph. Notably, the governor of Mosul, Qarwash b. al-Muqallad (Uqaylid ruler) (d.1050), became a Fātimīd sympathizer and named the Fātimīd Caliph (al-Hākīm) during Friday sermons. Around 1010-1011, the Abbāsīd Caliph, al-Qādir Billāh, sent al-Bāqillānī to the Būyīd Amir, Bahā al-Dawla, requesting him to prevent the Fātimīd ideological activities on Abbāsīd territory.⁵⁴ Bahā al-Dawla took necessary steps and sent Iraq's commander in chief to the governor of Mosul. Threatened by this army, Qarwash switched his allegiance to Baghdad and once again named the Abbāsīd Caliph during Friday sermons.⁵⁵ Thanks to al-Bāqillānī's successful diplomatic effort, the Abbāsīd Caliph kept his authority over Iraq.

However, al-Bāqillānī was absent in one crucial event in the Fātimīd-Abbāsīd rivalry. As a further step against the Fātimīds' authority, in 1011, al-Qādir Billāh decided to create a commission to discuss whether or not the Fātimīd Dynasty had an original lineage going back to Alī. The commission included not only the Sunnī scholars and notables but also the Shī'ī Imāmī scholars and dignitaries such as Shaykh al-Mufīd, al-Sharīf al-Radī, and his brother (al-Sharīf al-Murtadā). After holding a meeting, the mixed commission signed a document known as *mahdar* declaring the illegitimacy of the Alīd lineage of the Fātimīd Dynasty.⁵⁶ This document, of course, provided legitimacy to the Abbāsīd Caliph against the Fātimīds and helped him to consolidate his authority over Iraq.

Even though al-Bāqillānī was one of the authoritative Sunnī scholars, why was his name not among those who signed the document? Shainool Jiwa argues that al-Bāqillānī's efforts

53 Ibid, 11-12.

54 Ibn al-Imād, *Shazarāt al-Dhahab fī Akhbār man Dhahab*, 8 vols. (Beirut: Dār al-Masīrah, 1979), 3/160. See also Paul E. Walker, "The Ismaili Da'wa in the Reign of the Fātimīd Caliph al-Ḥākīm", *Journal of the American Research Center in Egypt* 30 (1993), 161-182.

55 Ibn al-Jawzī, *al-Muntazam*, 15/76-77.

56 Jiwa, "The Baghdad Manifesto (402 AH / 1011 CE)", 4, 15-16; Donohue, *The Buwayhid Dynasty*, 285. By way of spreading his authority further, al-Qādir Billāh forced non-Sunnī scholars to sign a document in 1018, declaring that they were going to give up their 'unorthodox activities,' and follow Sunnī Islam. In 1029, he also held a specific dīwān and then created a manifesto that denounced those whose ideas were not compatible with Sunnī Islam, while encouraging people to follow the Sunnī principles. See Ibn al-Jawzī, *al-Muntazam*, 15/125, 197-198.

against the Ismā‘ilī *da’wa* project had been well-known: “...therefore his signature on the Manifesto was perhaps deemed as superfluous.”⁵⁷ Signing the document would have meant a clear sympathy and favor for the Sunnī Caliph, which would have contradicted his neutral position. Therefore, al-Bāqillānī would not have wanted to have been a part of the committee. Nonetheless, he aimed to struggle with the Ismā‘ilīs intellectually as he had done before against the Imāmī Shī‘īs. For example, he composed an epistle titled *Nusrat al-Abbās wa Imāmāt Banīh -- In Support of al-Abbas and the Imamate of his Offspring--* (also known as *Imāmāt Banī Abbās*).⁵⁸ In this work, al-Bāqillānī favored the legitimacy of the Abbāsī Dynasty for the Muslim community’s supreme leadership. To deal with the Ismā‘ilī movement, al-Bāqillānī also composed *Kashf al-Asrār fī al-Radd ala al-Bātiniyyah --The Revealing of Secrets in the Refutation of al-Bātiniyyah--*. In the text, al-Bāqillānī claimed that the Ismā‘ilīs seemed to be a part of the Muslim community but dissimulated their blasphemy; thus, they had no link with Ali (*Ahl al-Bayt*).⁵⁹

The scholarly efforts undertaken by al-Bāqillānī on the justification of the Sunnī Abbāsī Caliphate were not limited to these two books, since he penned other works such as *al-Imāmāt al-Kabīrah (the Supreme Leadership)* and *al-Imāmāt al-Saghīrah (the Minor Leadership)*.⁶⁰ With all these books, al-Bāqillānī seemed to deal with the Ismā‘ilī activities on an intellectual level. He tried to debunk the Fātimids’ claims for the Muslim leadership while favoring the legitimacy of the Sunnī Abbāsī Dynasty.

Conclusion

The Muslim world witnessed radical transformations in the tenth century. While the Sunnī Abbāsī Caliphate lost its political authority and power, new local dynasties took its place. Among those dynasties, the Būyids became the dominant power and began to control Iraq after the mid-tenth century. Despite their Shī‘ī sympathy, the Būyids were tolerant of different religious groups (the Mu‘tazilīs and the Sunnīs), since they provided patronage for these groups and accommodated them at the Būyid Court. As a Sunnī Muslim scholar, al-Bāqillānī’s life perfectly exemplifies different layers of the Būyid religious world, since he worked for the Būyid State and played important diplomatic roles in the Sunnī-Shī‘ī struggles in Baghdad. Under the Būyid patronage, he also composed books defending Sunnī theology and the Abbāsī Caliphate against the Imāmī Shī‘īs and Ismā‘ilīs. Besides, as a Būyid envoy, he encountered the Byzantines and tried to prove Islam’s superiority over Christianity in Constantinople. As

57 Jiwa, “The Baghdad Manifesto (402 AH / 1011 CE)”, 18.

58 Ibish, “Life and Works of al-Bāqillānī”, 227.

59 Ibn Kathīr, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, 15 vols. (Beirut: Maktaba al-Ma‘ārif, 1991), 11/346. Eva-Maria Lika explains that al-Bāqillānī created *Kashf al-Asrār* to deal with *Kitāb al-Balah (al-Balagh al-Akbar wa al-Nāmūs al-A‘zam)* which was allegedly written by the Ismā‘ilī group. See Eva-Maria Lika, *Proofs of Prophecy and the Refutation of the Ismā‘iliyya: The Kitāb Ithbāt Nubuwwāt al-Nabī by the Zaydī al-Mu‘ayyad Bi-llāh al-Hārūnī (D. 411/1020)* (Berlin; Boston: De Gruyter, 2018), 60-61.

60 Ibish, “Life and Works of al-Bāqillānī”, 226-227.

a result, his life and works indicate that instead of sectarianism and religious oppression, the Būyid world provided porous and flexible religious boundaries.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

References/Kaynakça

- Amedroz, H. F. "An Embassy from Baghdad to the Emperor Basil II". *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* (1914), 915-942.
- al-Amīn, Abdel Hameed. Byzantium and Islam (9th-10th centuries), A Historical Evaluation of the Role of Religion in Byzantine-Muslim Relations. Unpublished PhD Dissertation. University of Birmingham (2000).
- al-Ash'arī. *Kitāb al-Luma' fī al-Radd alā Ahl al-Zaygh wa al-Bid'a* ed. Muhammad Amīn
- al-Ismā'īlī. Rabat: Kulliyā al-Adab wa al-Ulūm al-Insāniyya, 2013.
- al-Bāqillānī. *Kitāb Tamhīd al-Awāil wa Talkhīs al-Dalāil*. ed. al-Shaykh Imād al-Dīn Ahmad Haydar. Beirut: Muassasa al-Kutub al-Thaqāfiyya, 1987.
- al-Bāqillānī. *al-Intisār li'l-Qur'ān*. ed. Muhammad Isām al-Qudah. Amman: al-Fath Books, 2001.
- Bayhom- Daou, Tamima. *Shaykh Muftī*. Oxford: Oneworld, 2005.
- Busse, Heribert. *Chalif und Grosskönig: die Būyiden im Irak (945-1055)*. Beirut: Ergon Verlag Würzburg In Kommission, 2004.
- Busse, Heribert. "Iran under the Būyids". *The Cambridge History of Iran*. ed. R. N. Frye. 4/250-304. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- Cahen, Claude. "Buwayhids or Būyids". *The Encyclopedia of Islam* (Second Edition). 1/1350-1357. Leiden: Brill, 1986.
- Canard, Marius. "Les Relations Politiques et Sociales Entre Byzance et les Arabes". *Dumbarton Oaks Papers*, XVIII, Washington D.C. (1964), 35-56.
- Canard, Marius. "Deux Documents Arabes sur Bardas Skleros". *Studi Bizantini e Neellenici*, 5 (1939), 55-69.
- Donohue, John J. *The Buwayhid Dynasty in Iraq 334 H./945 to 403 H./1012: Shaping Institutions for the Future*. Leiden: Brill, 2003.
- Fakhrī, Mājid. *Islamic Philosophy, Theology and Mysticism: A Short Introduction*. Oxford: Oneworld Publication, 2000.
- Greenfield, Richard P. H.- Talbot, Alice-Mary Maffry. *Holy Men of Mount Athos*. Cambridge; Massachusetts: Harvard University Press, 2016.
- Haddad, Wadi Zaidan. "A Tenth-Century Speculative Theologian's Refutation of the Basic Doctrines of Christianity: al-Bāqillānī (d. A.D. 1013)". *Muslim-Christian Encounters*. ed. Y. Y. Haddad-W. Z. Haddad. Gainesville; Florida: University Press of Florida, 1995. 82-94.
- Hanne, Eric J. *Putting the Caliph in His Place: Power, Authority, and the Late Abbāsīd Caliphate*. Madison:

- Fairleigh Dickinson University Press, 2007.
- el-Hibri, Tayeb. *The Abbāsīd Caliphate –A History–*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.
- Holmes, Catherine. *Basil II and the Governance of Empire, 976–1025*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Ibīsh, Yusuf. “Life and Works of al-Bāqillānī”. *Islamic Studies* 4 (1965), 225-236.
- Ibn Asākīr. *Tabyīn Kadhib al-Muftarī fī mā Nusiba ila al-Imām Abu al-Hasan al-Ash‘arī*. ed. H. al-Qudṣī. Damascus: Dār al-Fikr, 1978.
- Ibn al-Athīr. *al-Kāmil fī al-Tārīkh*. ed. Muhammad Yūsuf al-Daqāq, 11 vols. Beirut: Dār al- Kutub al-Ilmiyya, 1987.
- Ibn Hallikān. *Wafayāt al-A‘yān wa Abnāu Abna‘ al-Zamān*. ed. Dr. Ihsān Abbās, 8 vols. Beirut: Dāru Sādir, 1978.
- Ibn al-Imād. *Shazarāt al-Dhahab fī Akhbār man Dhahab*, 8 vols. Beirut: Dār al-Masīrah, 1979.
- Ibn al-Jawzī. *al-Muntazam fī Tārīkh al-Mulūk wa al-Umam*. ed. Muhammad Abd al-Qādir Atā-Mustafā Abd al-Qādir Atā, 19 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyya, 1995.
- Ibn Kathīr. *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, 15 vols. Beirut: Maktaba al-Ma‘ārif, 1991.
- Jiwa, Shainool. “The Baghdad Manifesto (402 AH / 1011 CE): A Re-examination of Fātimid- Abbāsīd Rivalry”. *the Institute of Ismāīlī Studies*, 1-30 (edited version of the article was published in *The Fātimid Caliphate: Diversity of Traditions*. ed. Farhad Daftary-Shainool Jiwa. London: I.B. Taurus, 2017, 22-79).
- Karadaş, Çağfer. “Bizans Sarayında Müslüman-Hıristiyan Münazarası: Büveyhî Elçisi Bâkılânî ile İmparator II. Basileios Arasında Geçen Tartışma”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 22 (2009), 1-35.
- al-Khatīb al-Baghḍādī. *Tārīkh Madīna al-Salām*. ed. Bashshār Awwād Ma‘rūf, 17 vols. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2001.
- Kraemer, Joel L. *Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival During the Būyīd Age*. Leiden: Brill, 1992.
- Le Strange, Guy. *Baghdad During the Abbāsīd Caliphate, from Contemporary Arabic and Persian Sources*. Oxford: The Clarendon Press, 1900.
- Lika, Eva-Maria. *Proofs of Prophecy and the Refutation of the Ismā‘īliyya: The Kitāb Ithbāt Nubuwwat al-Nabī by the Zaydī Al-Mu‘ayyad Bi-Ilāh al-Hārūnī (D. 411/1020)*. Berlin; Boston: De Gruyter, 2018.
- Madelung, Wilferd- Schmidtke, Sabine. *al-Şāhib Ibn ‘Abbād Promoter of Rational Theology: Two Mu‘tazilī Kalām Texts from the Cairo Geniza*. Leiden: Brill, 2016.
- Madelung, Wilferd. “al-Mufīd”. *The Encyclopedia of Islam* (Second Edition). 7/312-313. Leiden: Brill, 1993.
- Makdisi, George. *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981.
- McDermott, M. J. “A Debate between al-Mufīd and al-Baqqillānī”. *Recherches d’Islamologie*, Recueil d’articles offert à G. Anawati et L. Gardet par leurs collègues et amis. Louvain, 1977. 223-35.
- Merçil, Erdoğan. “Bahāüddeve”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi*. 4/475-476. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Nagel, Tilman. “Būyids”. *Encyclopedia Iranica*, 4/6, 578-586. London: Routledge & Kegan Paul, 1990.
- Ostrogorsky, George. *History of the Byzantine State*. Oxford: Blackwell, 1968.
- Pierce, Matthew. *Twelve Infallible Men: The Imams and the Making of Shī‘ism*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2016.

- Qādi Iyādh. *Tartīb al-Madāriq wa Taqrīb al-Masālik li-Ma'rifa A'lam Madhhab Mālik*. ed. Sa'īd Ahmad A'rab, 8 vols. Maghrib: Wizāra al-Awqāf wa al-Shu'ūn al-Islāmiyya, 1982.
- al-Rudhrawari. *Eclipse of the Abbāsīd Caliphate*. ed. and trans. H. Amedroz and D. Margoliouth, 6 vols. Oxford: Basil Blackwell, 1920–1.
- Shaykh al-Mufīd. *al-Ifsāh fī al-Imāma*. Qum: al-Matba'a Mihr, 1991.
- Thomas, David. "al-Bāqillānī". *Christian Muslim Relations: A Bibliographical History, Volume II*. ed. David Thomas and Alexander Mallett. Leiden: Brill, 2010. 446-450.
- Thomas, David. *Christian Doctrines in Islamic Theology*. Leiden: Brill, 2008.
- Walker, Paul E. "The Ismaili Da'wa in the Reign of the Fātimid Caliph al-Ḥākim". *Journal of the American Research Center in Egypt* 30 (1993), 161-182.
- Yahyā b. Sa'īd al-Antāqī. *Tārīkh al-Antāqī*. ed. Omar Abd al-Salām Tadmurī. Tripoli, Lebanon: Jurus Press, 1990.

İbn Sînâ ve Fahreddin er-Râzî'ye Göre Tümel Önermenin Öznesi*

The Subject Term of Universal Proposition According to Ibn Sînâ and Fakhr al-Dîn al-Râzî

Fatma Karaismail¹ 



*Bu makale yazara ait olan "Fahreddin er-Râzî'nin Önerme Anlayışı" başlıklı doktora tezinden türetilmiştir. Bu vesileyle bu çalışmayı hem tez yazım sürecinde hem de makale olarak yayınlanma aşamasında okuyarak görüşlerini benimle paylaşan tez danışmanım Prof. Dr. M. Cüneyt Kaya'ya şükranlarımı sunarım.

Sorumlu yazar/Corresponding author:
Fatma Karaismail (Dr.),
İstanbul, Türkiye
E-posta: fatmakaraismail@gmail.com
ORCID: 0000-0003-4447-4788

Başvuru/Submitted: 15.12.2022
Revizyon Talebi/Revision Requested:
02.01.2023
Son Revizyon/Last Revision Received:
01.02.2022
Kabul/Accepted: 20.02.2023

Atf/Citation: Karaismail, Fatma. İbn Sînâ ve Fahreddin er-Râzî'ye Göre Tümel Önermenin Öznesi. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 13/1, (Mart 2023): 263-291.
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2023.1219680>

Öz

Bu makale, İbn Sînâ'nın (öl. 428/1037) kendisinden önceki mantık geleneğinden farklılaştığı en önemli noktalardan birisi olan mutlak ve modal önermeler hakkındaki görüşlerini anlamak için kritik bir konumda bulunan tümel yüklemli önermenin öznesine dair açıklamalarını, onun etkili yorumcusu ve eleştirmeni Fahreddin er-Râzî'nin (öl. 606/1210) yorumları eşliğinde ortaya koymayı hedeflemektedir. İbn Sînâ *el-Muhtasaru'l-evsat* ve *eş-Şifâ: el-Kiyâs*'ta tümel yüklemli önermenin öznesinin beş özelliğine yer vermektedir. Tümel yüklemli önermenin öznesine dair ilk defa İbn Sînâ tarafından ortaya konulan bu özellikler incelendiğinde onların temelde İbn Sînâ'nın hakiki önerme anlayışı, yüklemleme teorisi ve mutlak ve modal önerme yorumuna dayandığı görülür. Bu özelliklerin ve ortaya çıkma nedenlerinin ayrıntılı olarak incelenmesi ve bu özelliklere dair İbn Sînâcı mantıkçıların yorum, katkı ve eleştirilerinin tespit edilmesi İbn Sînâcı mantık geleneğinin önerme anlayışının belirlenmesi açısından son derece önemlidir. Bu amaçla bu makalede İbn Sînâ'nın burada ifade ettiği özne yorumuna nasıl ulaştığı ve bu yaklaşımın yüklem açısından karşılık geldiği noktalar aydınlatılarak İbn Sînâ'ya göre tümel önermelerin özneleri bakımından analizi özlü bir şekilde sunulmuştur. Bu yapılırken İbn Sînâ'nın genel çerçevesini çizdiği önerme anlayışını şerh, tashih, yeniden tasnif ve zaman zaman da eleştirilerle daha yetkin bir hâle getirmede çok önemli bir role sahip olan Râzî'nin yorumları dikkate alınmış ve böylece hem Râzî'nin bu kritik meselede İbn Sînâ karşısındaki konumu belirginleştirilmeye hem de konunun Râzî sonrası İslam mantık geleneğindeki tezahürlerinin başlangıç noktaları gün yüzüne çıkartılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İbn Sînâ, Fahreddin er-Râzî, Tümel Yüklemli Önerme, Özne, Yüklemleme

ABSTRACT

This article examines Ibn Sînâ's (d. 428/1037) views on the subject term of universal categorical proposition as well the comments of his influential interpreter and critic Fakhr al-Dîn al-Râzî (d. 606/1210) regarding this subject term. In *al-Mukhtaşar al-awsağ* and *al-Shifâ: al-Qiyâs*, Ibn Sînâ explained the

five characteristics of the subject term of universal categorical proposition. When examining these characteristics of the subject term of universal categorical proposition as first put forth by Ibn Sīnā, it is clearly seen that they are mainly based on Ibn Sīnā's understanding of essentialist (*ḥaqīqī*) proposition, predication theory, and the absolute and modal proposition interpretation. Examining these characteristics and their roots in detail and determining the interpretations, contributions, and criticisms of Avicennian logicians about these conditions is essential for being able to identify conception of the proposition of the Avicennian logic tradition. For this purpose, this article concisely presents the analysis of universal propositions in terms of their subject terms by explaining how Ibn Sīnā had obtained this interpretation of the subject term. While doing this, the article considers Rāzī's comments, which had a vital role in making Ibn Sīnā's understanding of the proposition more competent through commentary, correction, reclassification, and criticism. Thus, this paper clarifies Rāzī's position on this critical issue and illuminate the starting points of the appearances of the subject in the post-Rāzī Islamic logic tradition.

Keywords: Ibn Sīnā, Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Universal Categorical Proposition, Subject Term, Predication

EXTENDED ABSTRACT

Ibn Sīnā (d. 428/1037) dramatically differed from his predecessors on issues such as types of modal propositions, contradiction, conversion and contraposition, categorical syllogism and modal syllogism with his understanding of absolute and modal propositions. Ibn Sīnā's unique system of proposition and syllogism dominated the course of Islamic logic studies. Meanwhile, Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. 606/1210) followed Ibn Sīnā and the Avicennian logician Sahlān al-Sāwī (fl. 540/1145) in these matters and transformed the system whose foundations Ibn Sīnā had laid into a more complete and perfect system through commentary, correction, reclassification, and criticism from time to time. This article presents Ibn Sīnā's interpretation of the subject term of universal propositions, which is critical for understanding his conception of propositions, and one of the most important points where he differed from the logical tradition that had preceded him, together with al-Rāzī's commentaries on this topic. The analysis of the subject term of universal propositions is extremely important, as it is closely related to Ibn Sīnā's theory of predication and to his understanding of absolute and modal propositions. In this respect, a detailed analysis of the meaning of the subject term of universal categorical propositions according to Ibn Sīnā and the main factors that had led Ibn Sīnā to reach this interpretation of the subject term are very essential for determining the understanding of propositions in the Avicennian logical tradition. To this end, the article presents the meaning of the subject terms of universal categorical proposition according to Ibn Sīnā and explains the factors that played an important role in the formation of Ibn Sīnā's completely unique conception of the subject term. In so doing, the article also considers al-Rāzī's interpretations and thus clarifies his position with respect to Ibn Sīnā on this critical issue.

Ibn Sīnā explained five characteristics of the subject term of universal categorical proposition. His explanations in the context of the expression "uttered to the universal" (*maqūl 'alā kull*) are based on Aristotle's explanations of the meaning of the expression "uttered to the universal" (*tò katà pantòs katēgoreísthai*). In the context of this expression, Alexander Aphrodisias (d. 3rd century) and Fārābī (d. 339/950) also have explanations about the meaning of universal

categorical proposition. However, Ibn Sīnā was the first to include these five characteristics of the subject term of universal categorical proposition in this context. The first of these features is the meaning of the universal quantifier, and the second is about the essence (*al-dhāt*) of the subject in a universal categorical proposition. According to Ibn Sīnā and al-Rāzī, the expression “every J” does not mean “all Js” in the external world or “universal J”, but every J that can be characterized as J if it exists in the external world. This interpretation of the subject term of universal categorical proposition forms the basis of Ibn Sīnā’s essentialist understanding of propositions.

As the third characteristic of the subject term of universal categorical proposition, Ibn Sīnā stated that the expression “every J” can refer to every individual whose essence is J, as well as to individuals qualified by J. This characteristic of the subject term is based on the two types of predications according to Ibn Sīnā. The last two of these properties are about the relation of the subject term to the essence of the subject. Accordingly, the relation of the subject term to the essence of the subject can be continuous or discontinuous, because according to Ibn Sīnā’s unique interpretation of the general absolute proposition, the predicate in a general absolute proposition can be predicated of the essence of the subject either continuously or discontinuously. Therefore, according to him, the same property applies to the relation between the subject term and the essence of the subject. Finally, Ibn Sīnā and al-Rāzī stated “every J” to refer to those who are actually (*bi-l-fi’l*) Js. This is perhaps the most controversial issue in Ibn Sīnā and al-Rāzī’s explanations for the subject term of universal categorical proposition.

Giriş

İslam felsefe geleneğinin en etkili filozofu olarak kabul edilen İbn Sînâ'nın bu konumu bilhassa metafizik öğretileri üzerinden ortaya konulurken felsefenin diğer alanları, özellikle de mantık alanındaki görüşleri henüz yeterince incelenmiş değildir. Hayatı boyunca mantık alanında irili ufaklı pek çok eser telif eden İbn Sînâ,¹ Aristoteles'ten (öl. M.Ö. 322) kendisine uzanan uzun zaman diliminde mantık alanında ortaya konulan öğretileri dikkate alıp onlarla hesaplaşarak mantığın neredeyse her alanında dönüştürücü yaklaşımlar ortaya koymuştur. İbn Sînâ'nın Aristotelesçi mantık geleneğindeki yerini belirlemek ve kendisinden sonraki mantık geleneği üzerindeki etkisini tespit etmek için araştırılmayı bekleyen pek çok konu bulunmakla birlikte, bu makalede, temsil gücü yüksek bir problem olarak tümel önermenin öznesi meselesine yoğunlaşılacaktır.

İbn Sînâ “tümele söylenen (*mekûl alâ küll*)” ifadesinin anlamıyla ilgili olarak tümel yüklemli önermenin özne ve yüklemine dair açıklamalarda bulunmaktadır. Bu ifade, Aristoteles'in *Analytica Priora*'da kullandığı “tümele söylenen (*tò katà pantòs katēgoreisthai*)” ifadesine dayanmaktadır. Aristoteles “tümele söylenen” ifadesi bağlamında tümel önermelerin nicelikleri bakımından sahip oldukları özelliklere vurgu yapmıştır.² İskender Afrodisî (öl. III. yy.) de bu ifadeye dair açıklamaları kapsamında tümel önermelerin kiplerine dair görüşlerine yer vermektedir. Fârâbî (öl. 339/950) ise “tümele söylenen” ifadesi bağlamında tümel önermelerin yüklemelerinin yanı sıra öznelerine dair de açıklamalarda bulunmaktadır.³ İbn Sînâ da Fârâbî'ye paralel olarak tümel önermelerin anlamlarını, onları özne ve yüklem bakımından değerlendirmek suretiyle incelemektedir. Ancak ilk kez İbn Sînâ tümel önermenin öznesine dair detaylı bir analize yer vermiştir. İbn Sînâ son büyük felsefe ansiklopedisi *el-İşârât ve 'l-tenbîhât*'ta bu iki yönlü değerlendirme şekline ve özneye dair söz konusu beş özelliğe işaret edecek şekilde “Her C B'dir” tümel olumlu genel mutlak önermesinin, “bütün C'ler”in ya da “tümel C”nin B olduğunu değil; bu nitelenme ister zihinde olsun isterse dış varlıkta olsun, ister sürekli olarak ister süreksiz biçimde C ile nitelenen her bir ferдин, bir zamanda, bir hâlde ya da sürekli olarak olup olmadığı belirtilmeksizin B olmakla da nitelendiği anlamına geldiğini belirtmektedir.⁴ İbn Sînâ'nın bu tutumunun neticesi olarak Sâvî ve Râzî gibi İbn Sînâcı mantıkçılar tarafından tümel önermeler, yüklemeleri bakımından modal önermeler bağlamında detaylı olarak incelenirken özneleri bakımından ise müstakil başlıklar altında değerlendirilmektedir.

1 İbn Sînâ'nın mantık eserleriyle ilgili bk. Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition* (Leiden - Boston: Brill, 2014), 433-442.

2 Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, çev. Ali Houshiary (Ankara: Dost Kitabevi, 1998), 24b28-30, 25b37-39, 26b9.

3 Aristoteles, İskender Afrodisî ve Fârâbî'nin bu konudaki görüşlerine dair bir analiz için bk. Wilfred Hodges, “Remarks on al-Fârâbî's Missing Modal Logic and Its Effect on Ibn Sînâ”, *Eshare: an Iranian Journal of Philosophy* 1/3 (2019), 52-57. Ayrıca İbn Rüşd'ün (öl. 595/1198) İskender Afrodisî ve Fârâbî'nin konuya dair görüşlerine yer verdiği risalesi için bk. İbn Rüşd, *Makâlât fi'l-mantık ve 'l-ilmî 'l-tabî*, nşr. Cemaleddin Alevî (ed-Dâru'l-Beyza: Dâru'n-Neşri'l-Mağribiyye, 1983), 123-138.

4 İbn Sînâ, *el-İşârât ve 'l-tenbîhât*, *Şerhu 'l-İşârât ve 'l-tenbîhât* içinde, mlf. Fahreddin er-Râzî, nşr. Ali Rızâ Necefzâde (Tahran: Encümen-i Âsâr, 1384 ş.), 198.

Bu doğrultuda bu makalenin iki amacı bulunmaktadır. Bunlardan ilki, İbn Sînâ'nın önerme ve kıyas sisteminde son derece önemli bir rol oynayan, tümel önermenin öznesine dair bu hususların neler olduğunu, hangi ana yaklaşımın neticesi olarak ve hangi ihtiyaca binaen ortaya çıktıklarını açıklamaktır. Bu hususların ayrıntılı olarak incelenmesi, İbn Sînâ'nın bu konudaki görüşlerinin kendisinin çelişki, düz döndürme, ters döndürme ve kıyas konularındaki tercihlerinin de belirleyici etmenlerinden biri olması bakımından İbn Sînâcı mantığın tam olarak anlaşılması noktasında kritik bir konuma sahiptir. İbn Sînâ'nın bu konudaki görüşlerinin aydınlatılması, İbn Sînâcı mantıkçıların bu şartlara dair yorum, katkı ve eleştirilerinin isabetli bir şekilde değerlendirilmesi açısından da son derece önemlidir. Yine bu doğrultuda, modern çalışmalarda İbn Sînâcı mantık geleneğinin en dikkat çeken yönlerinden birinin de öznenin semantiği olduğu ve İbn Sînâ'nın “anlam bakımından genişletilmiş özne (*ampliated subject*)” anlayışına sahip olduğu şeklindeki yorumların açıklaması ve sağlaması da yapılmış olacaktır.⁵ Çalışmanın ikinci amacı ise İbn Sînâ'nın büyük eleştirmeni ve yorumcusu, aynı zamanda İbn Sînâ'nın öğretilerinin klasik-sonrası dönemdeki yayılımında en etkili isim olan Râzî'nin bu konudaki yorum, eleştiri ve katkılarının ne olduğunu gözler önüne sermektir. Böylelikle Râzî'nin İbn Sînâcı mantıkla ilişkisi, temsil gücü yüksek bir konudan hareketle örneklendirilmiş olacak, klasik-sonrası dönemdeki pek çok tartışmanın ortaya çıkış gerekçesi de aydınlatılacaktır.⁶

- 5 Asad Q. Ahmed, “Systematic Growth in Sustained Error: A Case Study in the Dynamism of Post-Classical Islamic Scholasticism”, *The Islamic Scholarly Tradition*, ed. Asad Q. Ahmed vd. (Leiden - Boston: Brill, 2011), 346. Paul Thom, *Medieval Modal Systems: Problems and Concepts* (London, New York: Routledge, 2017), 65.
- 6 İkincil literatürde İbn Sînâ ya da Râzî'ye göre tümel önermenin öznesinin özelliklerinin tamamını ihtiva eden müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Konuyla ilgili mevcut çalışmalar büyük oranda hakikî-haricî önerme ayrımına ya da önermede öznenin niteliğiyle zâtı arasındaki ilişkinin bilfiilliği konusuna yoğunlaşmaktadır. Örneğin Street, konuyla ilgili makalesinde Allâme el-Hillî (öl. 726/1325) ile Kâtîbî (öl. 675/1277) arasında hakikî ve haricî önermeler hakkında söz konusu olan görüş ayrılığını ele almış, bu bağlamda İbn Sînâ, Râzî ve Hüneçî (öl. 646/1248) gibi mantıkçıların bu konudaki görüşlerine de yer vermiştir. Street bu çalışmasının sonunda Hillî ve Kâtîbî'nin konuyla ilgili görüşlerinin yer aldığı bazı pasajların İngilizce tercümesini çalışmasına eklemiştir. bk. Tony Street, “Al-'Allâma al-Hillî (d. 1325) and the Early Reception of Katîbî's Shamsîya: Notes towards a Study of the Dynamics of Post-Avicennan Logical Commentary”, *Oriens* 44 (2016), 277-294. Ahmed de, bu konudaki çalışmasında ağırlıklı olarak Urmevî ve Kutbüddin er-Râzî'nin (öl. 766/1365) hakikî-haricî önermeler ve önermede öznenin niteliğiyle zâtı arasındaki ilişkinin bilfiilliği konuları hakkındaki görüşlerini inceler. Ahmed bu çalışmasının sonuna bu iki konuyla ilgili Kutbüddin er-Râzî'nin *Levâmi 'u 'l-esrâr*'da ifade ettiği görüşlerinin İngilizce tercümesine yer vermektedir. bk. Asad Q. Ahmed, “Interpreting Avicenna: Urmawi/Tahtani and the Later Logical Tradition on Propositions”, *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 21 (2010), 322-332. Thom da konuya dair makalesinde Nasîruddin et-Tûsî'nin *Ta'dilü 'l-mî 'yâr fi nakd-i Tenzîli 'l-efkâr* adlı eserinde Esîrüddin el-Ebherî'nin hakikî ve haricî önermelere dair görüşlerine yönelttiği eleştirilerinin bir analizini sunmaktadır. bk. Paul Thom, “Abharî on the Logic of Conjunctive Terms”, *Arabic Sciences and Philosophy* 20 (2010), 105-117. Street de Thom'un bu makalesine ek olarak Ebherî'nin bu konudaki açıklamalarını ve Tûsî'nin ona eleştirilerini İngilizceye tercüme etmiştir. bk. Tony Street, “Appendix: Readings of the Subject Term”, *Arabic Sciences and Philosophy* 20 (2010), 119-124. Hakikî-haricî önerme ayrımını konu eden bu çalışmaların yanı sıra Hodges, Fârâbî ve İbn Sînâ arasında görüş farklılığı bulunan, öznenin niteliğiyle zâtı arasındaki ilişkinin bilfiilliği konusunu mukayeseli bir şekilde tartışır. bk. Hodges, “Remarks on al-Fârâbî's Missing Modal Logic and Its Effect on Ibn Sînâ”, 54-63. Ahmed ise, bir Osmanlı mantıkçısı olan Muhammed el-Âmidî'nin (öl. 18. yy), Fârâbî ve İbn Sînâ'nın bu konudaki görüşlerine dair kaleme aldığı risalesinde hatalı bulunduğu hususlara mukayeseli bir şekilde yer vermeye çalışmış, ne var ki bütüncül bir şekilde İbn Sînâ'nın bu konudaki görüşlerini serilememiştir. bk. Ahmed, “Systematic Growth in Sustained Error”, 343-378.

Bu aşamada önce İbn Sînâ'nın, ardından Râzî'nin bu meseleyi hangi eserlerinde, ne tür bağlamlar ve başlıklar altında incelediklerini tasvir etmek yerinde olacaktır. İbn Sînâ *el-Muhtasarü'l-evsat*'ın Birinci Analitikler/Kıyas bölümünün başında giriş mahiyetindeki konulara dair kısa açıklamalara yer verdikten sonra “tümele söylenen” ifadesinin anlamı bağlamında bu konudaki görüşlerini detaylandırmaktadır. İbn Sînâ burada, bu makalede ayrı ayrı ele alacağımız, tümel önermenin öznesinin beş özelliğini açıklayarak “Her B A'dır” önermesinin iki bakımdan anlaşılabilirliğini ifade etmek suretiyle bu önermenin iki okuma biçimini izah etmektedir.⁷ İbn Sînâ benzer şekilde *eş-Şifâ: el-Kıyâs*'ta da tümel önermenin öznesine dair bu özelliklerden, kıyasla ilgili giriş mahiyetindeki iki fasıldan sonra üçüncü fasılda bahsetmektedir. Bu fasılda İbn Sînâ, kıyasın öncüllerine dair kısa bir açıklamadan sonra kıyasın öncülleri olmaları bakımından nicelikli önermelerin durumunun ayrıntılı ve gerekçelendirilmiş bir biçimde incelenmesi (*tahkik*) gerektiğini belirtmekte ve burada tümel önermelerin öznelere bakımından izahına yer vermektedir. Sonrasında ise tümel önermelerin yüklemeleri bakımından anlamına dair açıklamaları bağlamında önermelerin iki okuma biçimi ve kendisinden önceki genel mutlak önerme yorumları hakkında ayrıntılı açıklamalar sunmaktadır.⁸ İbn Sînâ tümel önermenin öznesine dair bu özellikleri müstakil olarak incelediği bu iki yer dışında mantık kitaplarında sıklıkla tümel genel mutlak ve zorunlu önermelerin anlamlarına dair açıklamaları bağlamında kimi zaman bu özelliklerin tamamına kimi zaman da bir kısmına kısa bir şekilde yer vermiştir. Örneğin İbn Sînâ *en-Necât*'ta tümel genel mutlak ve zorunlu önermeler bağlamında önermenin söz konusu özelliklerinden bazılarını işaret etmekle yetinirken⁹ *el-İşârât*'ta ise önermelerin madde ve kiplerine dair ön açıklamalarından sonra tümel olumlu genel mutlak ve modal önermeleri incelediği bölümün başında tümel olumlu genel mutlak önermenin açıklamasının içinde bu hususlardan dördünü zikretmektedir.¹⁰

Râzî ise *el-Mülahasas*'ta, önermeleri önce hakikî ve haricî olarak ayırmakta, tümel önermenin öznesine dair İbn Sînâ'nın söz ettiği beş özelliğe ve bu özellikler doğrultusunda yorumlanan önermelerin iki okuma biçimine hakikî önermelerin öznesi açısından değinmektedir.¹¹ *Şerhu'l-*

7 İbn Sînâ, *el-Muhtasarü'l-evsat fi'l-mantik*, nşr. Seyyid Mahmûd Yûsuf Sâni (Tahran: Iranian Institute of Philosophy, 1396 ş.), 100-102. İbn Sînâ *en-Necât*'ta burhan konusu bağlamında da “tümele söylenen (*mekûl alâ küll*)” başlığı altında tümel önermelerin öznesine dair açıklamalarda bulunmakta ancak o, bu bağlamdaki açıklamalarının *eş-Şifâ: el-Kıyâs*'ta tümel önermenin öznesine dair açıklamalarıyla aynı olmadığını belirtmekte ve burhanî tümel öncüllerin öznelere farklı bir şekilde yorumlamaktadır. bk. İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât fi'l-hikmeti'l-mantikiyye ve'l-tabiiyye ve'l-ilâhiyye*, nşr. Mâcîc Fahrî (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, 1985), 106. İbn Sînâ'nın konuya dair açıklamaları için ayrıca bk. İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: II. Analitikler*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 69-70; Hodges, “Remarks on al-Fârâbî's Missing Modal Logic and Its Effect on Ibn Sînâ”, 45. Bu bakımdan, bu makalede incelenecek olan tümel önermenin öznesine dair açıklamaların, İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ: el-Kıyâs*'ta dikkate aldığı özne yorumu olduğuna dikkat edilmesi gerekmektedir.

8 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Kıyâs*, nşr. Saïd Zâyed (Kahire: el-Hey'etü'l-Âmme li Şuûni'l-Metâbi'i'l-Emriyye, 1965), 19-27.

9 İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, 61-62.

10 İbn Sînâ, *el-İşârât ve'l-tenbihât*, 198 vd. İbn Sînâ'nın mantık kitaplarında tümel önermenin öznesine dair bu özellikleri nerelerde zikrettiğine dair bir tablo için bk. Hodges, “Remarks on al-Fârâbî's Missing Modal Logic and Its Effect on Ibn Sînâ”, 60.

11 Fahreddin er-Râzî, *Mantiku'l-Mülahasas*, nşr. A. Ferâmerz Karâmelekî - Âdine Asgarinejad (Tahran: İntişârât-ı

İşârât'ta ise İbn Sînâ'nın *el-Muhtasarı 'l-evsat* ve *eş-Şifâ: el-Kıyâs*'taki tutumuna paralel olarak tümel önermenin öznesine dair beş özelliğe ve bu özellikler doğrultusunda yorumlanan önermelerin iki muhtemel okuma biçimine yer vermektedir.¹² Râzî'nin *Lübâbü 'l-İşârât*'ta bu eserin yapısına uygun olarak söz konusu beş hususa kısaca değindiği görülmektedir.¹³ Râzî *Şerhu Uyûni 'l-hikme*'de ise iki okuma biçimini tümel önermenin öznesinin altıncı özelliği olarak saymak suretiyle toplamda altı özellikten bahsetmektedir.¹⁴ Râzî'nin konuya dair açıklamalarına yönelik başlıkları ise İbn Sînâ'ninkilerden farklıdır. O, *el-Mülahas*'ta "tümel olumlu önermenin gerekçeli izahı (*tahkîku 'l-külliyeti 'l-mûcibe*)", *Şerhu 'l-İşârât*'ta "önermelerin özne bakımından şartları (*şerâit fi cânibi 'l-mevzû*)"¹⁵, *Lübâbü 'l-İşârât*'ta "Her C B'dir" önermesine dair değerlendirme noktaları (*tibârât*)", *Şerhu Uyûni 'l-hikme*'de ise "özne açısından dikkate alınan şartlar (*eş-şerâitu 'l-mu'tebere fi cânibi 'l-mevzû*)" başlıkları altında konuyu incelemektedir.¹⁶

Bu noktada, İbn Sînâ tarafından tümel olumlu önermeler üzerinden yapılmış olan bu izahın tümel olumsuz önermeler için de geçerli olduğu hatırdta tutulmalıdır. Nitekim İbn Sînâ *el-Hikmetü 'l-meşrikiyye* ve *en-Necât*'ta tümel olumsuz önermenin öznesini, tümel olumlu önermenin öznesine paralel bir şekilde açıklamaktadır.¹⁷ İbn Sînâ yine *el-Hikmetü 'l-meşrikiyye*'de tümel olumlu önermenin özne ve yüklemine dair yaptığı kısa açıklamasından sonra olumsuz önermenin de buna kıyasla anlaşılabilirliğini ifade etmiştir.¹⁸ Râzî de *el-Mülahas*'ta bu hususa, olumlu önermenin öznesi hakkında muteber şartlar hakkındaki açıklamaların, hiçbir fark olmaksızın olumsuz önermenin öznesi hakkında da geçerli olduğunu söyleyerek işaret etmektedir.¹⁹ Bunun yanı sıra İbn Sînâ'nın bu bağlamda örnek verdiği önermelerin çoğu

Dânişgâh-ı İmam Sâdık, 1381 ş.), 140-143.

12 Râzî, *Şerhu 'l-İşârât ve 'l-tenbîhât*, nşr. Ali Rızâ Necefzâde (Tahran: Encümen-i Âsâr, 1384 ş.), 1/199-201.

13 Râzî, *Lübâbü 'l-İşârât ve 'l-tenbîhât*, nşr. Ahmed Hicâzi es-Sekkâ (Kahire: Mektebetü 'l-Külliyeti 'l-Ezheriyye, 1986), 41-42.

14 Râzî, *Şerhu Uyûni 'l-hikme* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Atıf Efendi, 1592), 27a-28a.

15 Râzî tümel önermenin öznesine dair bu hususlar için "şart" isimlendirmesini *el-Mülahas*'ta da kullanmıştır. bk. Râzî, *Mantuku 'l-Mülahas*, 143. Tespit edebildiğim kadarıyla ilk defa İbn Sînâ geleneğinden Ömer b. Sehlân es-Sâvî (öl. ykl. 540/1145), İbn Sînâ'nın tümel önermelerin gerekçeli izahı (*tahkîk*) bağlamında tümel önermelerin öznelere dair yaptığı açıklamaları "öznenin şartları (*şerâitu 'l-mevzû*)" olarak isimlendirmiştir. Sâvî, İbn Sînâ'nın *el-Muhtasarı 'l-evsat* ve *eş-Şifâ: el-Kıyâs*'ta incelediği, tümel önermenin öznesinin beş şartuna yer vermekle birlikte tümel önermenin iki okuma biçimine yer vermemektedir. Sehlân es-Sâvî, *el-Besâiru 'n-nasîriyye fi ilmi 'l-mantık*, nşr. Hasan el-Merâğî (Tahran: Müessesetü's-Sâdiku 't-Tıbbâ ve'n-Neşr, 1390 ş.), 201-202.

16 İbn Sînâ'nın tümel önermenin öznesine dair bu açıklamalarına, onlara işaret edilmek istendiği her defasında Râzî tarafından detaylı olarak yer verilmemekte, bu açıklamalara mutlak ve modal önermeler bağlamında sıklıkla "her kendisine daha önce belirtilen hususlar doğrultusunda 'C' denilen", "her kendisine daha önce özetlendiği şekilde 'C' denilen gibi şekillerde atıf yapılmaktadır. Örneğin Râzî, "Her C B'dir" şeklinde ifade edilen bir önermenin sürekli ya da süresiz ve şartlı ya da şartsız bir şekilde nitelendiğine dair ek bir açıklama olmaksızın, daha önce belirtilen hususlar doğrultusunda her kendisine 'C' denilen için B olduğu anlamına geldiğini ifade etmektedir; Râzî, *Şerhu 'l-İşârât*, 1/201. Ayrıca bk. Râzî, *Mantuku 'l-Mülahas*, 143, 161.

17 İbn Sînâ, *Mantuku 'l-meşrikiyyin ve 'l-kasidetü 'l-müzdevece fi 'l-mantık* (Kum: Mektebetü Âyetullahi 'l-Uzmâ el-Mer'aşî en-Necefi, 1405 h.), 69; a.mlf., *Kitâbü 'n-Necât*, 61-62.

18 İbn Sînâ, *Mantuku 'l-meşrikiyyin*, 64.

19 Râzî, *Mantuku 'l-Mülahas*, 143.

genel mutlak olsa da tümel önermenin öznesine dair ortaya konulan bu açıklamaların, genel mutlak ve modal tüm önermeler için geçerli olduğunun altını çizmek gerekir. Örneğin İbn Sînâ'nın *en-Necât*'taki "Her B zorunlu olarak A'dır" mutlak zorunlu önermesinin öznesine dair açıklamaları, onun tümel genel mutlak önermelerin öznesine dair açıklamalarıyla örtüşmektedir. İbn Sînâ yine burada tümel olumsuz mutlak zorunlu önermenin öznesini de bu doğrultuda açıklamaktadır.²⁰ Râzî de *Şerhu'l-İşârât*'ta önermelerin özne bakımından şartlarının önermelerin türlerine göre değişmediğini ancak yüklem bakımından şartların önermelerin türlerine göre değiştiğini ifade etmek suretiyle bu hususa dikkat çekmektedir.²¹ Nitekim Sâvî de bu bağlamda kullanılan örneklerin tamamında özne ve yüklem harflerle temsil edilmesinin sebebinin, bu izahların önermenin maddelerinden herhangi birine özgü kılınmasının önüne geçmek olduğuna değinmektedir.²²

İbn Sînâ ve Râzî'nin tümel önermenin öznesine dair yer verdikleri söz konusu özellikler kendi içinde değerlendirildiğinde bunlardan ilkinin (1) tümel nicelik edatının anlamı, ikincisinin (2) yüklemli bir önermede "öznenin zatı" olarak nelerin dikkate alındığı, üçüncüsünün ise (3) öznenin niteliğinin mahiyeti hakkında olduğu görülür. Bu özelliklerden son ikisi ise öznenin niteliğinin öznenin zatı ile ilişkisine yoğunlaşmaktadır. Bunlar sırasıyla; (4) öznenin niteliğinin öznenin zatı ile ilişkisinin sürekli ya da süreksiz olabileceği, (5) öznenin niteliğiyle zatı arasındaki ilişkinin bilfiil olması gerektiği yönündedir. İbn Sînâ ve Râzî'nin bu özelliklerin akabinde açıkladıkları, bu özellikler doğrultusunda yorumlanan bir önermenin öznesi bakımından muhtemel iki okuma biçimi ise ayrı bir makalede incelenecektir.

1. Tümel Nicelik Edatının Anlamı

İbn Sînâ tümel önermenin öznesine dair açıklamalarına tümel nicelik edatının anlamından hareketle başlamakta, bu yolla tümel önermelerde yüklemlemenin anlamına dair önemli hususlara temas etmektedir. Buna göre İbn Sînâ, "Her C B'dir" şeklindeki tümel olumlu bir önermede "her" nicelik edatının "bütün" ya da "tümel" değil, "her bir" anlamına geldiğini ifade eder. Örneğin "her insan" ifadesinin anlamı, "insanlar bütünü" veya "tümel insan" değil, insanlardan hiçbiri dışarıda kalmayacak şekilde "insanlardan her biri"dir.²³ İbn Sînâ'ya göre tümel önermelerde hükmün "bütün" hakkında değil fertler hakkında olmasının sebebi, bütüne yüklenen yüklemle fertlere yüklenen yüklem her zaman aynı olmamasıdır. Tümel önermelerde hükmün, tümel olması bakımından tümel hakkında olmamasının sebebi ise yüklemli önermelerde hükmün, şahsî tikeller ya da eğer öznenin niteliğinin anlamı cins ise türsel ve şahsî tikeller hakkında olmasıdır.²⁴

20 İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, 62. Bu yönde başka bir örnek için bk. İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: II. Analitikler*, 69.

21 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 1/199.

22 Sâvî, *el-Besâir*, 201.

23 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Kiyâs*, 20; a.mlf., *el-Muhtasaru'l-evsat*, 100.

24 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Kiyâs*, 20. Kutbüddin er-Râzî, tümel önermelerde hükmün türsel ya da şahsî tikeller hakkında olması hususunu "her insan" ve "her canlı" örnekleri üzerinden izah etmektedir. Buna göre, "her insan" denildiğinde hüküm ancak Zeyd, Amr ve Bekir gibi "insan" türünün şahısları hakkında olur. Ancak "her canlı" denildiğinde hüküm, Zeyd ve Amr gibi canlı şahıslarının hakkında olduğu gibi, insan ve at gibi türsel tabiatların da hakkındadır. Kutbüddin er-Râzî, *Tahrîrü'l-kavâ'idü'l-mantıkyye fi şerhi'r-Risâleti'ş-şemsiyye*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2014), 192.

Râzî de İbn Sînâ'nın açıklamasını takip ederek "Her C B'dir" önermesindeki "her C" ile "bütün olmaları bakımından C'ler bütünü"nü ya da "tümel C'nin değil C'nin fertlerinden her birinin kastedildiğini belirtmektedir.²⁵ Ona göre "Her C", "C'ler bütünü" anlamına gelmez; zira bütün, parçalarının toplamından oluşur ve parçalarından her biri bütün değildir. Örneğin on sayısını oluşturan birlerden her biri "on" değildir, fakat bu birlerin toplamı "on"dur. Bu nedenle "her C" ile "C'ler bütünü"nü kastedilmesi durumunda onunla C türünün dış dünyada bulunan sonlu sayıdaki fertlerinin tamamı kastedilir ve C türünün dış dünyadaki fertleri "C'ler bütünü"nü parçaları olmuş olur.²⁶ Bu durumda "Bütün C'ler B'dir" önermesi, C'nin dış dünyadaki fertlerinin tamamına B'nin tek bir yüklemeyle yüklenmesini ifade ederken "Her C B'dir" önermesi, C'nin her bir ferdine B'nin ayrı ayrı yüklediğine dair bir hükme karşılık gelmektedir.

Râzî'ye göre "her C" ile kastedilen tümel bir kavram olarak C de değildir; çünkü tümel bir kavram olarak C zihindedir ve sonsuz sayıda ferde sahiptir. Oysaki "her C" ile burada kastedilen, C'nin gönderimde bulunduğu sonsuz sayıdaki fertlerden her biridir. Râzî bu bağlamda "tümel" ile "bütün" arasındaki şu dört farka yer vermektedir: (i) Bütün, kendi parçalarıyla varlığını sürdürürken tümel, fertlerinin var oluşunu sağlayan bir konumdur (*mukavvim*). (ii) Bütün, dış dünyadayken tümel zihindedir. (iii) Bütünün parçaları sonluysen tümelin fertleri sonsuzdur. (iv) Bütün kendi parçalarına yüklenmezken tümel kendi fertlerine yüklenebilir.²⁷ Bu üç anlam arasındaki farkların özetle şu şekilde gösterilmesi mümkündür:

Tablo 1

Her Bir C, Tümel C ve C'ler Bütünü Arasındaki Farklar

| Her bir C | Tümel C | C'ler bütünü |
|--|---------------------------------|--|
| Bir tümelin var oluşunu sağladığı fertleridir. | Fertlerinin var oluşunu sağlar. | Kendi parçalarıyla varlığını sürdürür. |
| Hem zihinde hem de dış dünyadadır. | Zihindedir. | Dış dünyadadır. |
| Bir tümelin sonsuz sayıdaki fertleridir. | Fertleri sonsuzdur. | Parçaları sonludur. |
| - | Kendi fertlerine yüklenir. | Kendi parçalarına yüklenmez. |

2. Hakikî Önermeler

İbn Sînâ, "Her C B'dir" önermesinde "her C" ile "C'ler bütünü"nü değil "her bir C"nin kastedildiğini belirttikten sonra "her bir C" ile "C'ler bütünü"nde olduğu gibi yalnızca dış

25 Râzî, *Mantku'l-Mülâhhas*, 140-141; a.mlf., *Şerhu'l-İşârât*, 1/200; a.mlf., *Lübâbü'l-İşârât ve'l-tenbîhât*, 41; a.mlf., *Şerhu Uyûni'l-hikme* (Atıf Efendi, 1592), 27a.

26 Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve'l-tenbîhât*, 1/200.

27 Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve'l-tenbîhât*, 1/200. Râzî'ye göre tümel ile bütün arasındaki fark için ayrıca bk. Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fî 'ilmi'l-ilâhiyyât ve'l-tabîiyyât*, nşr. M. Mu'tasım el-Bağdadî (Beirut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990), 1/575; Hasan Korkmaz, *Fahreddin Râzî'nin Zihnî Varlık Anlayışı: el-Mebâhisü'l-meşrikiyye ve el-Mülâhhas Bağlamında Bir İnceleme* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 125-126.

dünyada bulunan C fertlerinin dikkate alınıp alınmadığı konusuna açıklık getirmektedir. İbn Sînâ'nın önerme ve kıyas anlayışını bu konu bağlamındaki görüşlerinden hareketle şekillendirmesi ve İbn Sînâ'nın bu konudaki görüşlerinin, onun ontolojisinin merkezinde yer alan varlık-mahiyet ayrımının bir yansıması olarak değerlendirilmesinin mümkün olması nedeniyle bu konunun İbn Sînâ'nın önerme ve kıyasa dair görüşleri bağlamında bilinmesi gereken en önemli konulardan biri olduğu söylenebilir.

İbn Sînâ'ya göre bir önermenin yüklemine özne için var olup olmadığının belirlenmesinde önermenin öznesinin fertlerinin dış dünyadaki varlıkları değil mahiyetleri esas alınmalıdır ve öznenin fertlerinin dış dünyadaki varlık durumlarına bu konuda itibar edilmemelidir. İbn Sînâ'ya göre Aristoteles de mutlak önermelerin dış dünyadaki varlığı esas alan yorumunu onaylamamıştır.²⁸ İbn Sînâ'nın bu görüşünün temel dayanağı, bazı önermelerde bu önermelerin öznelinin fertlerinin dış dünyadaki var oluşlarının dikkate alınmamasıdır. Bu gibi önermelerin öznelinin fertleri dış dünyada var olmadığı halde onlar hakkında hükümde bulunulabilmektedir. Örneğin “Bir eksende, bu eksenin kutuplarına doğru birbirlerine zıt yönde sürekli hareket eden her iki yatay daire örtüşür ve ayrılır” önermesinin öznesinin dış dünyada varlığı yoktur. Dolayısıyla önermelerin haricî yorumu doğrultusunda bu nesnelere hakkında hükümde bulunulması mümkün değildir.²⁹ İbn Sînâ bu bağlamda öznenin dış dünyada mevcut olması bakımından dikkate alınmadığı “Her küre, düzgün yirmi yüzlüyü (*icosahedron*)³⁰ çevreler” önermesini de örnek olarak vermektedir. Bu nedenle İbn Sînâ'ya göre bir şey, bilfiil akledilir olması açısından da sıfatla nitelenebilir. Bu durumda, bu şey ister dış dünyada mevcut olsun ister olmasın, akıl bu şey hakkında onun dış dünyadaki bilfiil varlığının öyle olduğu şekilde hükümde bulunur. Örneğin “her beyaz” sözünün anlamı, “akılda, sürekli olarak ya da herhangi bir zamanda dış dünyadaki bilfiil varlığı beyaz olarak nitelenen şeylerden her biri”dir.³¹

İbn Sînâ bu yaklaşımının bir neticesi olarak mantık kitaplarında, bir şeyin dış dünyadaki varlığını, o şey hakkında olumlu bir hükümde bulunmanın şartı olarak görmediğini ifade etmekte ve bu bağlamda “akıl varsayımına göre C” ile “haricî C” ayrımını gündeme getirmektedir. Bu doğrultuda o, *el-İşârât*'ta tümel önermenin öznesine dair açıklamalarında bu ayrıma işaret edecek şekilde, “Her C B'dir” şeklindeki tümel olumlu bir önermede “her C” ile, C ile ister *zihnin varsayımında* isterse de dış varlıkta nitelenensin, C ile nitelenenlerden her birinin kastedildiğini vurgulamaktadır.³² Örneğin “İnsan canlıdır” önermesinin anlamı, ister dış dünyada bulunsun ister bulunmasın, zihinde insan olduğu varsayılan şeyin canlı olduğunun

28 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Kıyâs*, 30.

29 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Kıyâs*, 29-30.

30 Yirmi yüzlü, Platon'un ateş, toprak, su ve havanın kendilerinden oluştuğunu düşündüğü beş Platonik cisimden biridir. Platon'a göre yirmi yüzlü, suyun temel unsurudur. Konuyla ilgili bk. Francis Macdonald Cornford, *Platon'un Kozmolojisi Timaios Çevirisi ve Açıklaması*, çev. Özgüç Orhan (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2022), 306-308.

31 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Kıyâs*, 21.

32 İbn Sînâ, *el-İşârât ve'l-tenbihât*, 198. Ayrıca bk. İbn Sînâ, *el-Muhtasarı'l-evsat*, 100.

varsayılması gerektiği şeklindedir.³³ Bu bakımdan “Her A B’dir” önermesinde belirli bir zamanda dış dünyada bulunan “her A”, İbn Sînâ’ya göre esasında “bazı A’lar”dır. Bir başka deyişle dış dünyada bulunan A’lar, İbn Sînâ’nın bu önermede “her A” ile kastettiği fertlerin yalnızca bir kısmıdır.³⁴

İbn Sînâ bu bağlamda haricî önermelerden bahsetmesine ve kendisinin tümel önerme anlayışında önermelerin öznelinin hakikatleri bakımından göz önünde bulundurulduğunu söylemesine rağmen bu önermeleri “hakikî ve haricî” şeklinde özel bir isimle isimlendirmemiştir. Râzî, *el-Mûlahhas*’ta tümel olumlu önermenin öznesine dair açıklamasının başında “her C” sözünün bazen “hakikat (*bi-hasebi’l-hakîka*)”, bazen de “haricî varlık (*bi-hasebi’l-vücûdi’l-hâricî*)” bakımından kullanıldığını söyleyerek İbn Sînâcı mantık tarihinde ilk defa bu ayrımı bir isim vermiştir.³⁵

33 İbn Sînâ, *Mantuku’l-meşrikıyyîn*, 64; a.mlf., *el-İşârât ve’l-tenbihât*, 133. Ayrıca bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Kıyâs*, 26-27.

34 İbn Sînâ, *el-Muhtasarı’l-ıvıat*, 107; a.mlf., *eş-Şifâ: el-Kıyâs*, 29.

35 Râzî, *Mantuku’l-Mûlahhas*, 142. Ne var ki İbn Sînâ’nın, Aristoteles’in mutlak önermelerin haricî yorumunu tasvip etmediği yönündeki açıklamasından da anlaşılacağı üzere bu mesele Aristoteles’te temelleri bulunan ve Aristoteles şârihleri tarafından da tartışılan bir konudur. Bu bakımdan İbn Sînâ ve Râzî’nin bu konudaki açıklamalarının, Aristoteles şârihlerinden beri süregelen bir tartışmanın devamı olduğunun unutulmaması gerekir. Nitekim örneğin Ahmed de Fârâbî ve İbn Sînâ bağlamında konunun detaylarını incelemiştir. bk. Ahmed, “Systematic Growth in Sustained Error: A Case Study in the Dynamism of Post-Classical Islamic Scholasticism”, 352-355. Bu bakımdan haricî-hakikî ayrımını İslam mantığında ilk defa Râzî’nin ortaya koyduğu yönündeki açıklamalar ancak Râzî’nin bu ayrımı ilk kez kavramsallaştıran mantıkçı olduğu yönünde yorumlanırsa doğru olarak addedilebilir. Bu yöndeki açıklamalar için bk. A. Ferâmerz Karâmelekî, “et-Ta’likât”, *Mantuku’l-Mûlahhas*, mlf. Fahreddin er-Râzî (Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-ı İmam Sâdık, 1381 ş.), 400; Tony Street, “Afđal al-Dîn al-Khûnajî (d. 1248) on the Conversion of Modal Propositions”, *Oriens* 42 (2014), 461; Paul Thom, “Necessity in Avicenna and the Arabic Tradition”, *Logical Modalities From Aristotle to Carnap*, ed. Max Cresswell vd. (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), 102; Peter Adamson - Fedor Benevich, “Fakhr al-Din al-Razi”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Erişim 05 Şubat 2022). Bu nedenle Street’in, Râzî’nin hakikî önermeleri Fârâbî’nin özne yorumunu dışarıda bırakmak için kullandığı yönündeki yorumu (Street, “Afđal al-Dîn al-Khûnajî (d. 1248) on the Conversion of Modal Propositions”, 462-463); Adamson ve Benevich’in, İbn Sînâ’nın, Fârâbî ile arasındaki özne terimin bilfiilliği konusundaki fikir ayrılığı kapsamında özne terimi zihinsel alana genişlettiği, Râzî’nin de zihni varlığı kabul etmemesi nedeniyle dış dünyada bilfiillige gönderimde bulunmayan başka bir özne terim yorumu ortaya koyma ihtiyacı neticesinde bu ayrımı yer vermiş olabileceği yönündeki yorumları (Adamson - Benevich, “Fakhr al-Din al-Razi”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*); Rouayheb’in de Fârâbî ile İbn Sînâ arasında mümkün öncüllü kıyaslar hakkında söz konusu olan görüş ayrılığı bağlamında bir çözüm olarak ilk kez Râzî tarafından hakikî-haricî ayrımının öne sürüldüğü yönündeki iddiası (Khaled el-Rouayheb, *İslam Mantığının Gelişimi: 1200-1800*, çev. Yusuf Daşdemir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2022), 34-36, 39) ve buna benzer yorumlar da (örneğin bk. Street, “Al-’Allâma al-Ĥillî (d. 1325) and the Early Reception of Kâtibî’s Shamsiya”, 277-278) isabetli görünmemektedir. Bu yöndeki yorumların en önemli sebebi, İbn Sînâ’nın hakikî-haricî önerme ayrımından genel mutlak önermelerde çelişki ve düz döndürme konuları bağlamında sınırlı bir şekilde yararlanmış olmasına karşın Râzî’nin bu ayrımı düz döndürme konusunda yaygın bir şekilde kullanmış olmasıdır. İbn Sînâ’nın çelişki ve düz döndürme haricî önermelere dair açıklamaları için bk. İbn Sînâ, *el-İşârât ve’l-tenbihât*, 225, 234-235.

Râzî *Şerhu'l-İşârât*'ta İbn Sînâ'ya paralel olarak “her C (كل ج)” ile sadece dış dünyada C olmakla nitelenenlerin değil, ondan daha genel olarak bu C olma ister dış dünyada gerçekleşsin ister gerçekleşmesin, “aklın kendisinin C olduğunu varsaydıkları (*faraza'l-aklu lehû ennehû cîm*)”nın kastedildiğine dikkat çekmektedir.³⁶ Râzî diğer eserlerinde ise önermenin öznesinin hakikî anlamda kullanılması durumunda özne ile haricî varlığın değil “dış dünyada var olması durumunda kendisine C denilmesi doğru olan şey (*lev vücide fi'l-hâric le-sadaka aleyhi ennehû cîm*)”in kastedildiğini belirtmektedir. Buna göre hakikî anlamda alınan “Her C B'dir” önermesindeki “her C” sözüyle sadece dış dünyada C olmakla nitelenmiş olanlar değil, ondan daha genel olarak ister dış dünyada bulunsun ister bulunmasın, “dış dünyada var olması durumunda kendisine C denilmesi doğru olan şeylerden her biri” kastedilmektedir. Öznenin hakikî olarak anlaşılması durumunda dış dünyada hiçbir üçgen bulunmasa bile “Her üçgen şekildir” önermesi doğru bir önermedir. Çünkü bu durumda söz konusu önerme, dış dünyada var olan üçgenlerin değil, dış dünyada var olduklarında üçgen olarak var olan şeylerin her birinin var olduklarında şekil olması gerektiği anlamındadır.³⁷ Ancak Râzî'ye göre önermenin öznesinin haricî anlamda alınması durumunda, dış dünyada herhangi bir yedigen bulunmaması hâlinde “Her yedigen şekildir” denilemez. Bununla birlikte eğer dış dünyada üçgenden başka bir şekil yoksa “Her şekil üçgendir” denilebilir. Oysaki bu önerme “her C” sözünün hakikî anlamında kullanılması durumunda yanlıştır.³⁸

Râzî'nin bu bağlamda hakikî tümel önermenin öznesini “aklın varsayımına göre C” yerine “dış dünyada var olması durumunda C olduğuna hükmedilen” şeklindeki açıklaması İbn Sînâ'nın yorumunun alternatifini değil onun bir açıklaması olarak değerlendirilmelidir. Zira Râzî *Şerhu Uyûni'l-hikme*'de İbn Sînâ'nın adını zikretmeksizin “her C” ile dış dünyada C olmakla nitelenenlerin değil, bilakis “her C” ile “aklın varsayımına göre C olan (*bi-hasebi'l-farzi'l-aklî*)”in kastedildiğini ifade edenlerin olduğunu belirttikten sonra C ile “dış dünyada C olan” kastedilebileceği gibi “dış dünyada var olması durumunda C olacak olan (*el-emr ellezî lev vücide fi'l-a'yân le-kâne cîmen*)”ın da kastedilebileceğini ifade etmektedir. Burada Râzî'nin, İbn Sînâ'nın “aklın varsayımına göre C olan” kaydıyla kastedilenin “dış dünyada var olması durumunda C olacak olan” olduğunu belirtmesi, Râzî'nin *Şerhu'l-İşârât* dışındaki mantık kitaplarındaki bu açıklamasının İbn Sînâ'nın görüşünün yorumu olduğunu ve Râzî'nin bu konuda İbn Sînâ'dan ayrılmadığını göstermektedir. Râzî bu açıklamasının devamında “Her at canlıdır” önermesi üzerinden bu görüşünü açıklar. Buna göre bu önermenin öznesinin hakikî anlamda alınması hâlinde bu önerme, geriye bir at bile kalmaksızın tüm atların öldüğünün varsayılması durumunda hâlâ doğrudur. Ancak önermenin öznesinin haricî varlık anlamında kullanılması durumunda ise onunla, öznenin bilfiil dış dünyada var olan fertlerinin kastedilmesi nedeniyle, geriye bir at bile kalmaksızın tüm atların öldüğünün varsayılması durumunda “Her

36 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 1/201.

37 Râzî, *Mantiku'l-Mûlahhas*, 141.

38 Râzî, *Mantiku'l-Mûlahhas*, 142-143; a.mlf., *Şerhu Uyûni'l-hikme* (Atıf Efendi, 1592), 27b.

at canlıdır” önermesi artık doğru olmayacaktır.³⁹ Bu bakımdan İbn Sînâ ve Râzî’ye göre “Her C B’dir” önermesinin ifade ettiği yüklemlemenin şu şekilde gösterilmesi mümkündür:⁴⁰

Tablo 2
Tümel Olumlu Hakikî Önermelerde Yüklemleme

| | | | |
|--------------|---|---|--------|
| | | Dış dünyada var olması durumunda kendisine C denilmesi doğru olan her şey | |
| Her C B’dir. | = | C ₁ | B’dir. |
| | | C ₂ | B’dir. |
| | | C ₃ | B’dir. |
| | | . | B’dir. |
| | | . | B’dir. |
| | | C _∞ | B’dir. |

Ancak burada, Râzî’nin *el-Mûlahhas*’ta, tümel önermenin öznesinin şartlarına dair açıklamalarının başında “Her C B’dir” şeklindeki tümel olumlu bir önermede “her C” sözünün yalnızca hakikî anlamda kullanılmadığı, bazen hakikat bazen de haricî varlık bakımından kullanıldığı yönündeki açıklamasının üzerinde durulması gerekmektedir. Zira Râzî, bu bağlamda önce hakikî önermelerin, sonrasında ise haricî önermelerin öznelere dair değerlendirmelerine yer vermek suretiyle İbn Sînâ’dan ayrılmaktadır. Burada o, hakikî önermeler bağlamında -bu önermelerin hakikî anlamda alındıklarını tekrar ifade edecek şekilde- İbn Sînâ’nın bu konuda yer verdiği beş hususun tamamını ve önermelerin özneleri bakımından muhtemel iki okuma biçimini sunmaktadır. Haricî önermeler bağlamında ise yalnızca tümel olumlu haricî önermelerde nicelik edatının anlamını izah etmektedir.⁴¹ Râzî’nin İbn Sînâ’dan farklı olarak tümel olumlu önermelerin haricî anlamda da kullanılabilecekleri yönündeki kanaatinin sebebi ise İbn Sînâ ve Râzî’nin, önerme ve kıyas sistemlerinde hakikî önermeleri esas kabul etmiş olmalarına rağmen genel mutlak önermelerin çelişikleri ve düz döndürmeleri gibi konularda bu önermelerin haricî yorumuna başvurmak durumunda kalmalarıdır. Bunun neticesi olarak Râzî, tümel önermenin öznesine dair açıklamaları bağlamında haricî önermeleri göz ardı etmemiş ve tümel olumlu önermenin haricî olarak da yorumlanabileceğini açıklamalarına eklemiştir.⁴²

39 Râzî, *Şerhu Uyûni’l-hikme* (Atf Efendi, 1592), 27b. Ayrıca bk. Râzî, *Lübâbü’l-İşârât ve’t-tenbîhât*, 41. Thom, hakikî önermelerin kavramlar arası ilişkilerle, haricî önermelerin ise özne terimine dâhil olan fertlerle ilgili olduğunu ifade etmektedir ancak bu yorumun Râzî’nin buradaki maksadıyla örtüşmediği açıktır. bk. Thom, “Necessity in Avicenna and the Arabic Tradition”, 102.

40 Bu tablo Nigo Toshiharu’nun İbn Sînâ’ya göre önermedeki kipin “yüklemlemenin kipi (*cihetü’l-haml*)” olduğu önermelere dair yer verdiği tablodan uyarlanmıştır. bk. Nigo Toshiharu, “The Development of Modal Theory in Medieval Islamic Philosophy, From Ibn Sînâ to Naşir al-Dîn al-Ûsî”, *Bulletin of the Society for Near Eastern Studies in Japan* 40/1 (1997), 111. Burada C₁, C₂, C₃ ile C ile gönderimde bulunulan her bir fert kastedilmektedir.

41 Râzî, *Mantuku’l-Mûlahhas*, 140-143.

42 Konuyla ilgili bk. Fatma Karaismail, *Fahreddin er-Râzî’nin Önerme Anlayışı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi,

Râzî'ye göre “Her C B’dir” önermesindeki “her C” sözünün haricî varlık bakımından kullanılması durumunda “her C” sözüyle (i) C’nin dış dünyada bulunan fertlerinden *her biri* ya da (ii) C’nin dış dünyada bulunan fertlerinin *bütünü* kastedilebilir.⁴³ Râzî’nin bu açıklaması, tümel hakikî ve haricî önermeler arasındaki ikinci farka işaret etmesi bakımından önemlidir. Zira tümel olumlu hakikî önermelerde nicelik edatı yalnızca “her bir” anlamında kullanılmaktadır. Ancak bu noktada İbn Sînâ ve Râzî’nin çelişki ve düz döndürme konularında kullandıkları haricî önermelerde tümel olumlu nicelik edatının yalnızca “her bir” anlamında kullanıldığı akıldan çıkarılmamalıdır. Bir başka deyişle her ne kadar tümel olumlu haricî önermelerde nicelik edatı “her bir” veya “bütün” anlamlarında kullanılabilse de çelişki ve döndürmede kullanılan tümel olumlu haricî önermeler yalnızca kendilerindeki nicelik edatının “her bir” anlamına geldiği önermelerdir. Haricî önermeler hakkında söz konusu olan bu iki yüklemleme çeşidinin, örneğin dış dünyada beş ferdi bulunan C öznesinden hareketle şu şekilde gösterilmesi mümkündür:⁴⁴

Tablo 3
Nicelik Edatının “Bütün” Anlamında Kullanıldığı Tümel Olumlu Haricî Önermelerde Yüklemleme

| | | | |
|------------------------|---|---|--------|
| | | Dış dünyada bulunan C fertlerinin bütünü | |
| (i) Bütün C’ler B’dir. | = | $C_1 + C_2 + C_3 + C_4 + C_5$ | B’dir. |

Tablo 4
Nicelik Edatının “Her Bir” Anlamında Kullanıldığı Tümel Olumlu Haricî Önermelerde Yüklemleme

| | | | |
|-------------------|---|--|--------|
| | | Dış dünyada bulunan C fertlerinden her biri | |
| (ii) Her C B’dir. | = | C_1 | B’dir. |
| | | C_2 | B’dir. |
| | | C_3 | B’dir. |
| | | C_4 | B’dir. |
| | | C_5 | B’dir. |

Konuyla bağlantılı olarak bu noktada İbn Sînâ’nın önermelerin öznelere dair bu özellikleri yalnızca tümel önermeler üzerinden açıklamasının ve buna karşılık Râzî’nin bu özelliklerin tikel önermelerin öznelere hakkında da geçerli olduğu yönündeki görüşünün nedeni üzerinde durulması gerekmektedir. Buna göre Râzî *el-Mülahas*’ta “Bazı C’ler şöyledir” ya da “Bazı C’ler şöyle değildir” şeklinde ifade edilen tikel önermelerle, tümel önermenin öznesiyle ilgili

Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 262-263, 315.

43 Râzî, *Mantuku'l-Mülahas*, 142.

44 Tablo 3, Toshiharu’nun İbn Sînâ’ya göre önermedeki kipin nicelik edatının kipi (*ciheti ş-sûr*) olduğu önermelerde dair yer verdiği tablodan uyarlanmıştır. bk. Toshiharu, “The Development of Modal Theory in Medieval Islamic Philosophy, From Ibn Sînâ to Naşir al-Dîn al-Ṭūsî”, 111.

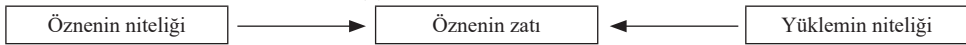
şartlara göre “kendisine C denilmesi doğru olan şeyler”in bazılarının bir şeyle nitelendiği ya da nitelenmediğinin kastedildiğini açıkça belirtmektedir.⁴⁵ *el-Mūlahhas* dışındaki mantık kitaplarında ise konuya dair açıklamalarını tümel önermelerle sınırlamakta, bu anlamların tikel önermeler için de geçerli olduğuyula ilgili bir şey söylememektedir. Râzî'nin bu tutumunun sebebi, muhtemelen, tikel önermelerin anlamları düşünüldüğünde bu önermelerin mantıkta hem hakikî hem de haricî anlamda kullanılmalarıdır. Râzî bu nedenle, tümel önermelerin anlamlarını ele alırken bu önermelerle haricî anlamın da kastedilebileceğini ifade ettiği tek kitabı olan *el-Mūlahhas*'ta, bu açıklamaların aynıyla tikel önermeler için de geçerli olduğunu ifade etmiş olmalıdır.

3. Öznenin Niteliğinin Mahiyeti

İbn Sînâ'nın tümel önermenin öznesine dair bahsettiği özelliklerden üçüncüsü öznenin niteliğinin mahiyetiyle ilgilidir. Bu noktada İbn Sînâ ve Râzî'nin bu konudaki yaklaşımlarına geçmeden önce İbn Sînâcı mantıkta yüklemli önermelerin yapısının kısaca ortaya konulması gerekmektedir. İbn Sînâ'ya göre “Üçgen şekildir” önermesi gibi yüklemli bir önerme, kendisine “üçgen” denilen şeyin, kendisine “şekil” denen [şey] olduğu anlamını taşımaktadır.⁴⁶ Râzî de bu önerme bağlamında yüklemli önermelerin bir bakımdan başkalığı ve bir bakımdan da birliği gerektirdiğini ifade etmektedir. Râzî'nin bu açıklaması, yüklemli bir önermenin ifade ettiği anlam bakımından son derece önemlidir. Zira Râzî burada yüklemli bir önermenin anlamında bir yönden başkalık, bir yönden aynılık olduğunu söyleyerek yüklemli önermelerin anlamının iki yönüne işaret etmektedir. Râzî bunlardan ilki olan başkalıkla, öznenin ve yüklemli anlamlarının farklı olmasını kastetmektedir. Buna göre “Üçgen şekildir” önermesinde üçgen olmanın anlamı, şekil olmanın anlamından farklıdır. Yüklemli önermelerin anlamının ikinci yönü olan aynılık ise öznenin niteliğiyle nitelenen zat ile yüklemli anlamının yüklendiği zatın aynı olduğu anlamındadır. Bir başka deyişle yüklemli bir önermede hakkındaki aynılığın olduğu husus, öznenin gönderimde bulunduğu fertlerdir. Bu bakımdan “Üçgen şekildir” önermesi, “Kendisine üçgen denilen şey, şekil olmakla nitelenir” anlamındadır.⁴⁷ Bu anlamın şu şekilde gösterilmesi mümkündür:

Tablo 5

Yüklemli Önermelerde Yükleme (1)



Bu önerme yapısı Hünecî ve Kutbüddin er-Râzî'nin açıklamalarıyla belirgin hâle getirilmiştir. Hünecî'ye göre “Her C B'dir” önermesi gibi bir önermede C olduğu yönünde hükümde bulunulan ve hakikatte özne olan “öznenin zati” ve bu önermedeki “C” gibi, kendisiyle öznenin zatının

45 Râzî, *Mantku'l-Mūlahhas*, 143.

46 İbn Sînâ, *el-İşârât ve 'l-tenbihât*, 34.

47 Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve 'l-tenbihât*, 1/35.

ifade edildiği ve lafzen özne olan “öznenin niteliği (*vasfu'l-mevzû'*)” ve “öznenin unvanı (*unvânü'l-mevzû'*)” söz konusudur.⁴⁸ Bu önerme yorumunun sonucu olarak Kutbüddin er-Râzî, öznenin niteliğiyle C'nin anlamının (*mefhûm*), yüklem niteliğiyle de B'nin anlamının kastedildiğini ifade ettikten sonra “Her C B'dir” şeklindeki bir önermenin anlamının “*vaz'* akdi (*akdü'l-vaz'*)” ve “yükleleme akdi (*akdü'l-haml*)” olmak üzere iki akde dayandığını; *vaz'* akdinin öznenin zatının öznenin niteliği ile, yükleleme akdinin ise öznenin zatının yüklem niteliği ile nitelenmesi olduğunu belirtmiştir.⁴⁹ Bu bakımdan, önermelerin yüklem bakımından değerlendirilmesinin, yükleleme akdinin niteliğini ifade eden kiplerle; bu makalenin konusu olan önermelerin özne bakımından değerlendirilmesine dair son iki hususun ise *vaz'* akdinin mahiyeti ile ilgili olduğu söylenebilir. Bu çalışmada İbn Sînâ ve Râzî'nin bu bağlamdaki açıklamaları, her ne kadar İbn Sînâ bu iki akde kavramsal olarak yer vermese de konunun anlaşılmasını kolaylaştırması açısından bu iki akd üzerinden izah edilecektir.

Aşağıda detayları görüleceği üzere bu önerme yorumuna göre bir kıyasta küçük öncüldeki yükleleme akdinin büyük öncüldeki *vaz'* akdine dönüşmesi neticesinde orta terim meydana çıkar ve kıyas netice verir. Bu nedenle bir önermede yükleleme akdiyle ilgili hususlardan bir kısmı *vaz'* akdi için de geçerli olmak durumundadır. Aksi takdirde kıyasta orta terim sağlanmamış olur. Yükleleme akdiyle *vaz'* akdi arasındaki söz konusu paralellik aynı şekilde ikinci ve üçüncü şekil kıyasların birinci şekil kıyasa irca edilmelerinde kullanılan düz döndürme konusunda da kendisini göstermektedir. Zira düz döndürmede yüklem niteliği öznenin, öznenin niteliği ise yüklem niteliğine dönüşmektedir.⁵⁰ İbn Sînâ, bu önerme ve kıyas anlayışının sonucu olarak yükleleme akdiyle *vaz'* akdi arasında bir paralellik kurmuş, tümel önermenin öznesine dair açıklamalarında yükleleme akdiyle ilgili açıklamalarının *vaz'* akdi için de geçerli olduğu hususlara yer vermiştir. Bu hususlar burada İbn Sînâ'nın *vaz'* akdine dair görüşlerinin kaynağı olmaları bakımından yükleleme akdinden hareketle açıklanacaktır. Bir başka deyişle önce İbn Sînâ'nın bu hususlara dair yükleleme akdi bağlamındaki yorumları, ardından ise bu hususların *vaz'* akdindeki görünümüne yer verilecektir. Böylelikle hem İbn Sînâ'nın tümel olumlu önermenin öznesine dair yer verdiği bu hususların menşei anlaşılacak hem de yüklemli önermenin iki tarafı arasındaki uyumu gözler önüne sermek suretiyle İbn Sînâ'nın yüklemli önerme ve kıyas anlayışı büyük ölçüde tasvir edilmiş olacaktır.

Bu bağlamda ilk olarak İbn Sînâ'nın “Her C B'dir” önermesinde C ile yani öznenin niteliğiyle yalnızca zâtı C olan her bir şeyin değil C ile nitelenen ve kendisine C denilen her bir

48 Hûnecî, *Keşfü'l-esrâr an gavâmizi'l-efkâr*, nşr. Khaled el-Rouayheb (Tahran: Müessesesi-i Peşûheş-i Hikmet ve Felsefe-i İnan, 1389 ş.), 83.

49 Kutbüddin er-Râzî, *Tahrîr*, 191. Bu bakımdan Derin'in, İslam mantıkçılarının önermeleri akdü'l-*vaz'* ve akdü'l-haml önermeler olarak ikiye ayırdığı ve akdü'l-*vaz'* tarzı önermelerin yeni bilgi vermekten ziyade pekiştiren tarzda bir özelliğe sahip olduğu, akdü'l-haml önermelerin ise konuya dair yeni yüklemde bulunarak bilgi alanına dair genişleme sağladığı yönündeki görüşünün problemliliğini belirtmek gerekir. bk. Necmi Derin, “Önermedeki Zât-Unvân (Vasıf) Ayrımının Bilgi Açısından Önemi”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 29 (2013), 110-114.

50 İbn Sînâ ve Râzî'de düz döndürme için bk. Karaismail, *Fahreddin er-Râzî'nin Önerme Anlayışı*, 275-315.

şeyin kastedildiği yönündeki yorumu ele alınmalıdır.⁵¹ İbn Sînâ'ya göre yüklemli önermelerin ifade ettikleri yüklemleme “muvâtaat” ve “iştikâk” şeklinde iki kısımdır. İbn Sînâ *eş-Şifâ: el-Medhal*'de bu bağlamdaki açıklamalarında muvâtaat yüklemlemesini “Zeyd insandır”, iştikâk yüklemlemesini ise “İnsan beyazdır” önermelerinden hareketle açıkladıktan sonra tikellere kendi ismini ve tanımını veren tümelin muvâtaat yoluyla tikellere nispet edildiğini söylemektedir.⁵² Râzî ise muvâtaat yüklemlemesinin, öznenin, yüklem *olduğunu* (*innehû hüve*), iştikâk yüklemlemesinin ise öznenin yüklem *sahip olduğunu* (*innehû zû hüve*) ifade ettiğini belirtmektedir.⁵³ Örneğin bir şey bir şeyle nitelendiğinde nitelenen niteliğe ya “Hareketli, cisimdir” önermesinde olduğu gibi kendisinde hareket niteliği olan şeyin hakikatının cisim *olduğu* anlamında yüklenir ya da nitelik nitelenene “Cisim hareketlidir” önermesinde olduğu gibi cismin hareketle *nitelenmiş olduğu* anlamında yüklenir.⁵⁴ Önermede yüklem önermenin zatıyla ilişkisi hakkında söz konusu olan bu iki yüklemleme türü, öznenin niteliğinin öznenin zatıyla ilişkisinin türleri yani *vaz* ' akdinin türleri olarak da kendilerini göstermektedir. Örneğin muvâtaat yüklemlemesi ifade eden “Her taş cisimdir” önermesinde yüklem, öznenin zatının hakikatidir ve bu önerme, kendisine taş denilen her zatın hakikatının cisim olduğu anlamına sahiptir. Bu önermenin küçük öncül olduğu bir kıyasın kurulması durumunda ise buradaki yüklemleme akdi, büyük öncülde *vaz* ' akdine dönüşmektedir. Bu durumda “Her taş cisimdir, *her cismin* eni vardır, dolayısıyla her taşın eni vardır” kıyasının büyük öncülü olan “Her cismin eni vardır” önermesinde öznenin niteliği, öznenin zatının ta kendisi yani hakikatidir.

Her taş cisimdir.

Her cismin eni vardır.

∴ Her taşın eni vardır.

İştikâk yüklemlemesi ifade eden “Bazı insanlar yazı yazandır” önermesinde ise yüklem, öznenin zatının bir niteliğidir ve bu önerme, kendisine insan denilen bazı zatların yazı yazan olmakla nitelendiği anlamını taşımaktadır. Bu önermenin küçük öncül olduğu bir kıyasta ise bu önermede yüklemleme akdinin ifade ettiği ilişki, *vaz* ' akdine taşınır ve örneğin şöyle bir kıyas elde edilir: “Bazı insanlar yazı yazandır, *her yazı yazan* elini hareket ettirir, dolayısıyla bazı insanlar elini hareket ettirir”. Bu kıyasın büyük öncülü olan “*Her yazı yazan* elini hareket ettirir” önermesinde öznenin niteliği, öznenin zatının yani insan fertlerinin bir niteliğidir.⁵⁵

51 İbn Sînâ, *el-Muhtasarü'l-evsat*, 100.

52 İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 21.

53 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 1/132; a.mlf., *Şerhu Uyûni'l-hikme* (Atıf Efendi, 1592), 25a.

54 Râzî, *Mantıku'l-Mülâhhas*, 34.

55 Öznenin niteliğinin, öznenin zatının niteliği olduğu önermelerin İbn Sînâ'nın önerme sisteminde yer bulması nedeniyle İbn Sînâ, nitelik bakımından zorunlu ve nitelik bakımından sürekli önermelere de sisteminde yer vermiştir. Zira öznenin zati için, öznenin zatının niteliği bakımından zorunlu olan yüklem de söz konusudur. Örneğin yazı yazma niteliği ile nitelenmek, öznenin zatına elini hareket ettirme zorunluluğunu getirmektedir.

Bazı insanlar yazı yazandır.

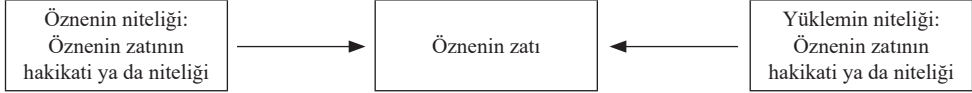
Her yazı yazan elini hareket ettirir.

∴ Bazı insanlar elini hareket ettirir.

Bu kıyas anlayışının bir sonucu olarak İbn Sînâ, tümel önermenin öznesine dair yaklaşımı bağlamında “Her C B’dir” önermesinde “her C” ile sadece “C olması bakımından C olanlardan her biri”nin değil, ister hakikati C olsun ister hakikati başka bir şey olmakla birlikte C ile nitelenen, “her C ile nitelenen (*küllü mâ yûsafu bi-ennêhü kezâ*)” ya da “her kendisine C denilen (*küllü şey’in yukâlu lehü kezâ*)”lerin kastedildiğini öne sürmektedir. Örneğin “her beyaz” sözünün anlamı sadece “beyaz olması bakımından beyaz olan her şey” değil “beyaz olmakla nitelenen her şey” ve ister bu şey beyaz olması bakımından beyaz olsun isterse de insan ve tahta gibi beyaz olmakla nitelenmiş ve başka bir hakikate sahip olan bir şey olsun kendisine beyaz denilen her şeydir.⁵⁶

Tablo 6

Yüklemlerde Önermelerde Yükleme (2)



Râzî ise “her C” ile sadece hakikati C olanların ya da sadece C ile nitelenmiş olanların değil, bu ikisinden daha genel olarak, “kendisine C denilmesi doğru olan şey (*hüve’llezî yesduku aleyhi ennehü cîm*)”lerin kastedildiği kanaatindedir.⁵⁷ Râzî bu görüşünü öncelikle İbn Sînâ’nın bu konudaki açıklamalarını temellendirdiğimiz kıyas yorumundan hareketle izah etmektedir. Ona göre “her C” sözüyle yalnızca “hakikati ve mahiyeti C olan her şey”in kastedilmesi doğru değildir, çünkü “her C” sözüyle yalnızca “hakikati ve mahiyeti C olan”ların kastedilmesi durumunda hiçbir kıyas netice vermez. Örneğin “her hareket eden” ile yalnızca hakikati “hareket eden” olanların kastedilmesi durumunda hakikati “hareket eden” hakkındaki hükümler “hareket eden” niteliğiyle nitelenmiş olan zatlar hakkında geçerli olmayacaktır ve bu nedenle de kıyas gerçekleşmeyecektir.⁵⁸ Çünkü “Her B A’dır” ve “Her C B’dir” öncüllerinden oluşan bir kıyasta kıyasın büyük öncülü olan “Her B A’dır” önermesi “Her B ile nitelenen A ile nitelenendir”; küçük öncül olan “Her C B’dir” önermesi ise “Her C ile nitelenen B ile nitelenendir” anlamına gelmektedir.

Her C B’dir. (Her C ile nitelenen [zat] B ile nitelenir.)

Her B A’dır. (Her B ile nitelenen [zat] A ile nitelenir.)

∴ Her C A’dır. (Her C ile nitelenen [zat] A ile nitelenir.)

Burada “her B” sözünün anlamının “B olmakla nitelenen” olarak kabul edilmesi durumunda kıyasın orta terimi ortaya çıkar ve böylece birinci şeklin Barbara modunda netice veren bir kıyas elde edilir. Bunun yerine büyük öncüldeki “her B” ile “her hakikati B olan” kastedilirse

56 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Kıyâs*, 20.

57 Râzî, *Mantıku’l-Mülâhhas*, 141; a.mlf., *Şerhu’l-İşârât ve’l-tenbîhât*, 1/200; a.mlf., *Şerhu Uyûni’l-hikme* (Atf Efendi, 1592), 27a.

58 Râzî, *Şerhu’l-İşârât ve’l-tenbîhât*, 1/200; a.mlf., *Şerhu Uyûni’l-hikme* (Atf Efendi, 1592), 27a. Ayrıca bk. Râzî, *Mantıku’l-Mülâhhas*, 141.

bu kıyas netice vermez zira bu durumda orta terim ortadan kalkacağı için büyük terim orta terim aracılığıyla küçük terime yüklenemez.⁵⁹

Her C B'dir. (Her hakikati C olan B ile nitelenendir.)

Her B A'dır. (Her hakikati B olan A ile nitelenendir.)

∴ -

Râzî, “her C (ك) ” sözünün anlamının sadece “C ile nitelenen” olarak kabul edilmesi durumunda ise bütün öznelerin bir başka özneye ihtiyaç duyacaklarını, bunun da teselsüle neden olacağını belirtmektedir.⁶⁰ Zira bu durumda “C olmakla nitelenen” zat, C'den başka bir şey olur ve örneğin D olarak isimlendirilebilir. Sonrasında “her D (د) ” denildiğinde de aynı şekilde bununla “her D ile nitelenen” kastedilir ve aynı şey burada da geçerli olur. Bu, her şeyin sonsuza kadar başka bir şeyle nitelenmiş olmasını gerektirir ki bunun imkânsızlığı açıktır.⁶¹

1. C = C niteliği → C ile nitelenen öznenin zatın hakikati (D)

2. D = D niteliği → D ile nitelenen öznenin zatının hakikati (E)

3. E = ...

Bu nedenle Râzî, *Şerhu'l-İşârât*'ta İbn Sînâ'yı takip ederek “Her C B'dir” önermesinde C ile yalnızca hakikati C olanların değil, ondan daha genel olarak ister hakikati C olsun isterse de kendisine C iliştirilmiş olsun “her C ile nitelenen”in kastedildiğini belirtmektedir.⁶² Râzî, *el-Mûlahhas, Lübâbü'l-İşârât ve Şerhu Uyûni'l-hikme*'de ise İbn Sînâ'nın bu konuda kullandığı “her C ile nitelenen” ve “her kendisine C denilen” ifadelerini kullanmayı tercih etmez. Râzî bu eserlerinde C ile yalnızca hakikati C olan ya da C olmakla nitelenenlerin değil, ister hakikati C olsun isterse de C olmakla nitelensin “kendisine C denilmesi doğru olan şey”in kastedildiği kanaatindedir.⁶³ Ancak Râzî'nin bu tercihi, İbn Sînâ'ya yönelik bir eleştiri mahiyetinde değildir. Zira İbn Sînâ'nın “her C”nin, “C olmakla nitelenen her şey” olduğu yönündeki açıklaması doğru olmakla birlikte sadece C olmakla nitelenen şeyleri kapsayıp hakikati C olanları dışarıda bıraktığını ihsas etmesi nedeniyle anlamda karışıklığa sebep olması muhtemeldir. Sâvî'nin de bu nedenle İbn Sînâ'nın bir diğer kullanımı olan “kendisine C denilen”i tercih ettiği düşünülebilir.⁶⁴

Râzî'nin bu konuda Sâvî gibi “kendisine C denilen”i tercih etmemesinin nedeni ise, “C olduğuna hükmedilen şey” ifadesinin hiçbir zamansal ve dış dünyada var oluşla ilgili bir ima taşıması olmalıdır. Nitekim bu ifade, bu makalede hakikî önermeler bağlamında yer verdiğimiz, Râzî'nin hakikî önermenin öznesinin fertlerine dair yaptığı “dış dünyada var olması durumunda kendisine C denilmesi doğru olan” tanımlamasının bir parçasıdır. Râzî bu

59 Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme* (Atf Efendi, 1592), 27a.

60 Râzî, *Mantiku'l-Mûlahhas*, 141; a.mlf., *Şerhu Uyûni'l-hikme* (Atf Efendi, 1592), 27a.

61 Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme* (Atf Efendi, 1592), 27a.

62 Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, 1/200.

63 Râzî, *Mantiku'l-Mûlahhas*, 141; a.mlf., *Lübâbü'l-İşârât ve't-tenbîhât*, 41-42; a.mlf., *Şerhu Uyûni'l-hikme* (Atf Efendi, 1592), 27a. İbn Sînâ ve Sâvî de bu ifadeyi başka bağlamlarda kullanmaktadırlar; örneğin bk. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 190; Sâvî, *el-Besâir*, 194. Bununla birlikte Râzî de zaman zaman “C ile nitelenen” ve “kendisine C denilen” ifadelerini kullanmaktadır. bk. Râzî, *Mantiku'l-Mûlahhas*, 161.

64 Sâvî, *el-Besâir*, 201.

ifadeyle, hakikî önermelerin öznelinin sadece dış dünyada bir zamanda C olanlar olmadığını göstermeyi amaçlamaktadır. İbn Sînâ'nın bu konuda tercih ettiği “C olmakla nitelenen” ve “kendisine C denilen” ifadelerinin ise zamansal ima taşıdıkları aşikârdır. Nitekim İbn Sînâ, örneğin “Filanca kişi hareketlidir” önermesinin anlamını açıklarken “nitelenmiş (*mevsûf*), nitelenir (*yûsafu*)” ve “nitelendi (*vusîfe*)” gibi lafızları kullanmaksızın “kendisi için bilfiil hareket olan (*lehu'l-hareke*)” ifadesini kullanmasının sebebinin, bu sıfatın, vakit bildirmeksizin mutlak olarak öznenin zatına yüklenmesi istendiğinde vakit bildiren lafızların kullanılmasının nahoşluğu olduğunu söylemektedir. Bu bakımdan “hareketli” sözünün özne olması durumunda da aynı şekilde İbn Sînâ'ya göre “her hareketli” sözünün anlamının, “her akılda bilfiil hareketli olmakla *nitelenen*” olmasıyla “her akılda bilfiil kendisi için ‘hareket’ olan” olması arasında fark vardır.⁶⁵ Görünen o ki Râzî, İbn Sînâ'nın bu görüşü doğrultusunda *vaz* ‘ akdinde hiçbir zamansal anlam taşımayan “kendisine C denilmesi doğru olan şey” ifadesini kullanmayı tercih etmektedir. Bu nedenle Râzî'nin bu ifadesi kendisinden sonraki İbn Sînâcî İslam mantıkçıların çoğu tarafından da kabul görmüştür.⁶⁶

4. Özne Bakımından Kipler

İbn Sînâ'nın tümel önermenin öznesine dair bahsettiği özelliklerden son ikisi ise öznenin niteliğinin öznenin zatı ile ilişkisi hakkındadır. Bunlardan ilki, örneğin “Her C B'dir” şeklinde ifade edilen tümel olumlu bir önermede “her C” ile, C ile ister sürekli isterse de süreksiz olarak nitelensin, C ile nitelenen her bir şeyin kastedildiğidir.⁶⁷ İbn Sînâ'nın bu görüşünün tam olarak anlaşılabilmesi için kendisinin yüklemleme akdinin niteliği hakkındaki düşünceleri bağlamında şekillenen genel mutlak ve modal önerme anlayışı üzerinde durulması gerekmektedir. İbn Sînâ'ya göre genel mutlak önermeler, kendilerinde kipin yani yüklemleme akdinin niteliğine delalet eden lafzın bulunmadığı önermelerdir ve maddeleri bakımından mutlak ve şartlı zorunlu önermelere muhtemeldirler. Bu bakımdan tümel genel mutlak önermeler süreklilik ya da süreksizlik ifade edebilirler. Örneğin “Her insan nefes alır” önermesi, ondan süreksiz zorunluluk ifade eden kipin (*bi'l-intîşâr*) çıkarılmasıyla elde edilmiş genel mutlak bir önermedir ve süreksiz zorunluluk ifade etmektedir. Bu nedenle İbn Sînâ genel mutlak önermeleri, zorunluluğu ya da sürekliliği ya da bunun dışında herhangi bir vakitte olduğu ya da mümkün olduğu belirtilmeksizin sadece hükmün bildirildiği önermeler olarak tanımlamıştır.⁶⁸ İbn Sînâ'ya göre yüklemleme akdinin niteliği bağlamında şekillenen genel mutlak önermenin bu

65 İbn Sînâ, *el-Muhtasarü'l-evsat*, 101. Râzî'de bu açıklama için bk. Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât*, 1/201-202. İbn Sînâ'nın bu açıklamasının benzeri 14. yüzyılın en önemli Latin mantıkçılarından olan Jean Buridan (öf. 1358) tarafından da yapılmıştır. bk. Riccardo Strobino - Paul Thom, “Modal Mantık”, *Ortaçağ'da Mantık El Kitabı*, ed. C. Dutilh Novaes - Stephen Read (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 355-357. Thom'un bu doğrultuda İbn Sînâ ve Buridan'ın önerme ve kıyasa dair görüşleri arasındaki paralellige işaret ettiği açıklamaları için bk. Thom, *Medieval Modal Systems*, 170 vd.

66 Örneğin bk. Hünecî, *Keşfü'l-esrâr*, 82-84; Kutbüddin er-Râzî, *Tahrîr*, 190-192.

67 İbn Sînâ, *el-Muhtasarü'l-evsat*, 100, 108.

68 İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, 180.

yorumu aynıyla *vaz* ' akdi için de geçerlidir. O bu doğrultuda örneğin “her beyaz” sözünün anlamının, “her beyaz olmakla sürekli olarak nitelenen” değil, “sürekli olarak ya da süreksiz olarak beyaz olmakla nitelenen her bir” olduğunu ifade etmektedir. Zira ona göre mutlak anlamda alınan “beyaz”, “bir zamanda beyaz”dan ve “sürekli olarak beyaz”dan daha geneldir ve ikisini de kapsamaktadır.⁶⁹ İbn Sînâ'nın izahı incelendiğinde ona göre tümel bir önermede öznenin mutlak olarak ele alındığı söylenebilir.

İbn Sînâ bu konuya dair görüşlerine esas olarak yer verdiği *el-Muhtasarü'l-evsat* ve *eş-Şifâ: el-Kıyâs*'ta bu bağlamda süreklilik ve süreksizlik üzerinden açıklamada bulunmuş olsa da örneğin *en-Necât*'ta bu bağlamda süreklilik-süreksizlik yerine zorunlu olma-zorunlu olmayıp varlıksal (*vücûdî*) olma ayrımını kullanmıştır.⁷⁰ Yine İbn Sînâ *eş-Şifâ: el-Burhân*'da süreklilik ve süreksizliğin yanı sıra diğer kipler üzerinden de bu konuda açıklamada bulunmakta ve burada *eş-Şifâ: el-Kıyâs* kitabında “Her C zorunlu olarak B'dir” önermesinde “her C” ile ister sürekli olarak ister zorunlu olarak ister bir zamanda ister zorunlu olmayan vücûdî kipiyle nitelensin, C olmakla nitelenen her şeyin kastedildiğini ifade etmektedir.⁷¹ Râzî'nin bu konudaki tutumu da bu nedenle ikilik göstermektedir. Zira Râzî *Şerhu'l-İşârât ve Lübbü'l-İşârât*'ta İbn Sînâ'nın genel tavrına paralel olarak “her C” sözüyle sadece “her sürekli olarak C olmakla nitelenmiş olan” değil, bundan daha genel olarak “her ister sürekli olarak isterse sürekli olmayarak onunla nitelenmiş” anlamının kastedildiğini; bu bakımdan “hareket eden” sözüyle “sürekli olarak hareket eden” değil, “ister sürekli olarak ister olmayarak ‘hareket eden’ şeklinde nitelenmiş olanlar”ın kastedildiğini ifade etmektedir.⁷²

Öte yandan Râzî, *el-Mülâhhas*'ta “her C” ifadesiyle yalnızca sürekli olarak C olan ya da süreksiz olarak C olanın değil her iki anlamı da içerecek şekilde C olanların kastedildiğini ifade etmekle birlikte yine aynı yerde, “her C” sözüyle “zorunlu olarak veya zorunlu olmayarak ya da sürekli olarak veya sürekli olmayarak her C olan”ın kastedildiğini kaydetmektedir.⁷³ Râzî'nin burada konuyla ilgili açıklamalarına “zorunlu olma ve zorunlu olmama” anlamlarını dâhil etmesinin temelde sebebinin, ona göre mantık kitaplarında “zorunlu” lafzının “bazen kaçınılmaz (*lâ büdde minhu*)” bazen de “sürekli” için kullanıldığı, bunun da önermelerin parçaları ve çelişikleri bağlamında karışıklığa yol açtığı yönündeki tespiti olduğu da düşünülebilir.⁷⁴ Râzî bu nedenle modal önermelere dair açıklamalarında bu hususa dikkat etmekte, İbn Sînâ'nın modal önermeleri süreklilik bakımından açıklamasının yaratacağı problemleri ortadan kaldıracak şekilde mutlak ve modal önermelere dair yorumlarında süreklilikle zorunluluğu ayıracak bir yaklaşım benimsemektedir. Bu nedenle o, “her C”nin hem süreklilik ve süreksizliğe hem de zorunlu olmaya ve zorunlu olmamaya muhtemel olduğunu vurgulayarak bu iki kavram arasındaki farka işaret etmektedir.

69 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Kıyâs*, 20-21.

70 İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, 62.

71 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: II. Analitikler*, 69.

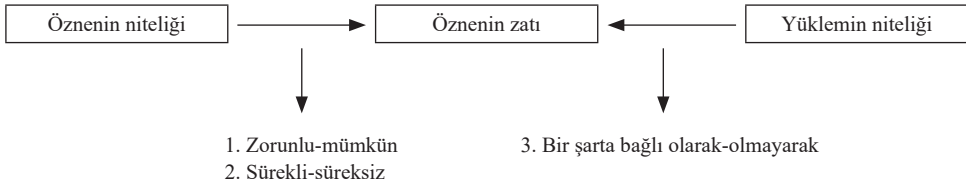
72 Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât*, 1/200-201; a.mlf., *Lübübü'l-İşârât ve't-tenbihât*, 41.

73 Râzî, *Mantuku'l-Mülâhhas*, 141-142.

74 Râzî, *Mantuku'l-Mülâhhas*, 150.

Râzî *Şerhu Uyûni 'l-hikme*'de ise yüklemnin öznenin zatı için sübûtunun yani yüklemleme aktinin niteliği hakkında söz konusu olan tüm kiplerin aynı şekilde öznenin kendisiyle özne yapıldığı nitelik için de söz konusu olduğunu ve “her C” sözüyle “sürekli olarak, sürekli olmayarak, bir zamana bağlı olarak, bir şarta bağlı olarak kendisine C denilmesi doğru olan şey” anlamlarının hepsini kapsayacak şekilde “kendisine C denilmesi doğru olan şey”in kastedildiğini kaydetmektedir.⁷⁵ Râzî'nin buradaki “bir şarta bağlı olarak C olan” sözü, ilk bakışta onun burada nitelik bakımından zorunluluğu ve nitelik bakımından sürekliliği kastettiğini düşündürse de o, *er-Risâle fi 'l-mantık*'ta, diğer kiplerin özne için söz konusu olduğunu ancak nitelik şartı bakımından süreklilik ve zorunluluğun özne bakımından kiplerde söz konusu olmadığını belirtmektedir. Çünkü nitelik şartı bakımından zorunlu ve nitelik şartı bakımından sürekli önermelerde, yüklemnin zorunluluğunun ve sürekliliğinin şartı olan bir niteliğin zikredilmesi gerekmektedir. Ancak *vaz* ' akdi söz konusu olduğunda öznenin niteliğinin yanı sıra bu niteliği zorunlu ya da sürekli kılacak başka bir niteliğin var olması mümkün değildir. Bu nedenle genel şartlı, özel şartlı, genel örfî ve özel örfî kipleri, özne bakımından söz konusu olan kiplerden değildir.⁷⁶ Bu bakımdan Râzî'nin bu hususu *Şerhu Uyûni 'l-hikme*'de görmezden geldiği ya da onun burada “bir şarta bağlı olarak C olan” ile vaktî ya da münteşir önermelerde olduğu gibi zaman şartına bağlı zorunluluğu kastettiği düşünülebilir. Bununla birlikte Râzî'nin *Şerhu Uyûni 'l-hikme*'de yüklemnin öznenin zatı için sübûtu hakkında söz konusu olan tüm kiplerin aynı şekilde öznenin kendisiyle özne yapıldığı nitelik için de söz konusu olduğu yönündeki ifadesi, bu bağlamda ilk seçeneğin daha muhtemel olduğunu göstermektedir. Sonuç olarak Râzî'nin bu yorumları yüklemli bir önerme hakkında söz konusu olan iki akd türünden hareketle şu şekilde gösterilebilir:

Tablo 7
Yüklemli Önermelerde Yüklemleme (3)



Diğer yandan Râzî'ye göre öznenin niteliğinin öznenin zatına yüklenmesinin niteliğine delalet eden kipler öznenin birer parçası olarak kabul edilmektedirler. Bu bakımdan önermelerin mutlak ya da modal olmasında kriter, öznenin niteliğinin öznenin zatına yüklenmesinin niteliğinin, yani *vaz* ' aktinin niteliğinin önermede lafzen zikredilip zikredilmemesi değil, yüklemnin özne sübûtunun niteliğine delalet eden lafzın önermede lafzen bulunup bulunmamasıdır.

75 Râzî, *Şerhu Uyûni 'l-hikme* (Atıf Efendi, 1592), 27a-27b.

76 Râzî, “er-Risâletü 'l-mantikiyye”, *Logic in 6th/12th Century Iran*, nşr. Gholamreza Dadkhah - Asadollah Fellâhî, (Tehran: Iranian Institute of Philosophy, 2018), 454.

Modal önermelerin türüne de yüklemün öznede sübütunun niteliğine delalet eden lafız delalet etmektedir.⁷⁷ Buna paralel olarak bir önermede öznenin kendisiyle özne olduğu niteliğin genel mutlak olması nedeniyle bu önermenin kipinin de genel mutlak olması gerektiği söylenemez. Zira bu iki kip birbirinden bağımsızdır ve örneğin genel mutlak olmakla birlikte özneleri zorunluluk, süreklilik ve süreksizlik kipleriyle nitelenen “C niteliğiyle zorunlu olarak nitelenmiş olan her şey B’dir”, “C niteliğiyle zorunlu olmaksızın sürekli olarak nitelenmiş olan her şey B’dir” ve “C niteliğiyle süreksizlik şartıyla birlikte nitelenmiş olan her şey B’dir” önermelerinden söz edilebilir. Dolayısıyla, birbirinden farklı olabilen bu iki tür kipin bileşkesinden ortaya çok sayıda önerme çıkmaktadır.⁷⁸

5. Öznenin Niteliğiyle Zatı Arasındaki İlişkinin Bilfilliği

İbn Sînâ’nın, tümel önermelerde öznenin niteliğinin öznenin zatı ile ilişkisi ile ilgili olarak açıkladığı ikinci özellik ise öznenin niteliğiyle zatı arasındaki ilişkinin bilfiil olduğuna dairdir. İbn Sînâ *eş-Şifâ: el-Kıyâs*’ta öznenin zatına yüklenen sıfatın imkân sıfatı olmadığını yani bu yüklemlenin imkân değil bilfiil gerçekleşmeyi ifade ettiğini kaydetmektedir. Buna göre “her beyaz” denildiğinde bu sözle, “her beyaz olması mümkün olan” değil, “ister belirsiz ya da belirli bir vakitte isterse de bilfiil olduktan sonra sürekli olarak her bilfiil beyaz olmakla nitelenen” şeyin kastedildiğini ifade etmektedir.⁷⁹ İbn Sînâ *Muhtasarı’l-evsat*’ta da “Her B A’dır” önermesinde “her B” ile akılda kendisine B denilen ve B ile nitelenen her bir şeyin kastedildiğini, bunun ise bilkuve değil bilfiil olduğunu kaydetmektedir. Zira İbn Sînâ’ya göre bilkuve olan şey gerçek anlamda (*bi’l-hakika*) mevcut değildir. Bunun nedeni örneğin bilkuve hareketli olan şeyin gerçek anlamda hareketli olmamasıdır. Dolayısıyla “her B” sözü, “akılda bilfiil B olmakla nitelenenlerden her biri” anlamındadır.⁸⁰ Râzî de *Şerhu Uyûni’l-hikme*’de İbn Sînâ’nın bu görüşüne yer vermekte ve İbn Sînâ’nın “her C” sözü hakkında her C ile nitelenen şeyin bir vakitte bile olsa “bilfiil C olma” şartı olduğunu, bu şartı taşımayanların C olduğu yönünde hüküm verilemeyeceğini söylediğini aktarmaktadır.⁸¹ O bu konuda İbn Sînâ’ya paralel düşünmekte ve bilkuve olanın mevcut olmaması nedeniyle “her C” sözüyle bilkuve C olanların değil bilfiil C olanların kastedildiğini kaydetmektedir.⁸²

Bu konu, İbn Sînâ’nın hakikî önerme anlayışına göre “her C” sözüyle “dış dünyada bulunsun ya da bulunmasın, aklın C olduğunu varsaydığı her şey”in kastedildiğini söylerken tam olarak ne demek istediğinin anlaşılması açısından da son derece önemlidir. Zira İbn Sînâ’nın bu açıklamasının, onun “her C” sözüyle bilfiil ya da bilkuve C’leri kastettiği şeklinde yorumlanması muhtemeldir. Ancak İbn Sînâ’nın açıklamaları, ona göre bu yorumun doğru

77 Râzî, *Mantıku’l-Mülâhhas*, 141-142.

78 Râzî, *Şerhu Uyûni’l-hikme* (Atıf Efendi, 1592), 27b.

79 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Kıyâs*, 21.

80 İbn Sînâ, *el-Muhtasarı’l-evsat*, 100.

81 Râzî, *Şerhu Uyûni’l-hikme* (Atıf Efendi, 1592), 27b.

82 Râzî, *Şerhu’l-İşârât ve’l-tenbîhât*, 1/201; a.mlf., *Lübâbü’l-İşârât ve’l-tenbîhât*, 42.

olmadığını göstermektedir. Zira İbn Sînâ'ya göre hakikî-haricî ayrımı, bilkuvvelik-bilfiillik ayrımına tekabül etmemekte ve hakikî bir önermede ister zihnî ister haricî olsun, bir ferдин C ile nitelenmesi için en az bir kere bilfiil C olması gerekmektedir.⁸³

Öte yandan İbn Sînâ⁸⁴ ve Râzî, Fârâbî'ye göre “her C” sözünde C olmanın bilfiil gerçekleşmesinin şart olmadığını, onun açısından bu sözün anlamının “her C ile nitelenmesi mümkün olan”,⁸⁵ “her C olması imkânsız olmayan” olduğunu kaydetmektedir.⁸⁶ Râzî Fârâbî'nin bu iddiasının lafzî bir özellik taşıdığını belirtmektedir. Zira “her C” diyen biri onunla istediğini kastedebilir, fakat dil buna karşı direnir ve buna imkân vermez. Örneğin tüm zamanlarda siyahlıktan yoksun bir zatın “siyah” niteliğiyle nitelenmesi mümkün olsa bile bu zata “siyah” denilemez.⁸⁷ Râzî, Fârâbî'nin bu görüşü tercih etmesinin sebebini, onun kıyas anlayışından hareketle izah etmektedir. Râzî'ye göre Fârâbî, bu görüşü iki mümkün öncülden bir kıyasın meydana gelmesini sağlamak için tercih etmiştir. Örneğin “Her C'nin B olması mümkündür, her B'nin A olması mümkündür, dolayısıyla her C'nin A olması mümkündür” kıyası Fârâbî'ye göre tam bir kıyastır. Çünkü bu kıyasta küçük öncül, küçük terimin orta terimle nitelenmesinin mümkün olduğuna; büyük öncül de orta terimin büyük terimle nitelenmesinin mümkün olduğuna delalet eder. Bu kıyasın öncüllerinin öznelinin “her mümkün B” ve “her mümkün C” olarak kabul edilmesi hâlinde ise bu iki öncül arasında ortak olan orta terim elde edilir ve bu kıyas, “orta terimle nitelenmesi mümkün olan her şeyin büyük terimle nitelenmesinin mümkün olduğu” anlamına gelir.⁸⁸

83 Nitekim Sâvî de bu hususa işaret edecek şekilde, burada zikredilen bilfiil olma şartı ile yalnızca dış dünyada bilfiil varlığını kastedilmediğini; bu şartla, ister dış dünyada bilfiil olsun ister zihinde olsun bilfiil olanlara işaret edildiğini vurgulamaktadır. bk. Sâvî, *el-Besâir*, 202. Sâvî'nin “zihinde bilfiillik” açıklaması, İbn Sînâ'nın hakikî önermelerle kastının, *yalnızca zihinde bile olsa* bilfiil C olanlar olduğunu göstermektedir. Bu nedenle İbn Sînâ'nın “zihnin varsayımına göre C” açıklamasının ikincil literatürde sıklıkla “mümkün C” şeklinde yorumlandığının, bu yorumların ancak bu imkânın, öznenin zatının dış dünyada bulunma imkânı olarak yorumlanması hâlinde doğru olduğunun, İbn Sînâ'ya göre zihinde öznenin zatının, öznenin niteliğiyle bilfiil nitelenmesi gerektiğinin altının çizilmesi gerekmektedir. Bu yöndeki açıklamalardan biri için bk. Thom, *Medieval Modal Systems*, 66. Yine bu bakımdan İbn Sînâ'nın yer verdiği bu ayrım, felsefe tarihindeki “aktüalizm-possibilizm (*actualism - possibilism*)” ayrımından da ayrılmaktadır. Konuya dair bk. Christopher Menzel, “The Possibilism-Actualism Debate”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Erişim 10 Aralık 2022).

84 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Kıyâs*, 85. İbn Sînâ burada açık bir şekilde Fârâbî'nin ismini zikretmemekte, bunun yerine “sonra gelenlerden değerli biri (*el-fâzil mine'l-müteahhirîn*)” sıfatını kullanmaktadır. İbn Sînâ'nın burada Fârâbî'yi kastettiğini Râzî ve Tûsî'nin bu konudaki açıklamalarından anlamaktayız. bk. Râzî, *Mantuku'l-Mülâhhas*, 142; a.mlf., *Şerhu Uyûni'l-hikme* (Atf Efendi, 1592), 27b; Nasiruddin et-Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, nşr. Süleyman Dünyâ (Beyrut: Müessesetü'n-Nu'mân, 1992), 1/282. İbn Sînâ'nın bu kullanımı için ayrıca bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Kıyâs*, 148. İbn Sînâ'nın bu ifadesine dair bir analiz için bk. Tony Street, “The Eminent Later Scholar” in *Avicenna's Book of the Syllogism*, *Arabic Sciences and Philosophy* 11 (2001).

85 Râzî, *Mantuku'l-Mülâhhas*, 142.

86 Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme* (Atf Efendi, 1592), 27b. el-Âmidî'nin Fârâbî ve İbn Sînâ'nın bu konudaki görüşlerini mukayese ettiği risalesi için bk. Muhammed el-Âmidî, *Risâle fî beyâni'n-nizâ' beyne İbn Sînâ ve'l-Fârâbî fî ittisâfi'l-mevzû'*, nşr. Asad Q. Ahmed, “Systematic Growth in Sustained Error: A Case Study in the Dynamism of Post-Classical Islamic Scholasticism”, *The Islamic Scholarly Tradition*, ed. Asad Q. Ahmed vd. (Leiden - Boston: Brill, 2011), 372-377.

87 Râzî, *Mantuku'l-Mülâhhas*, 142.

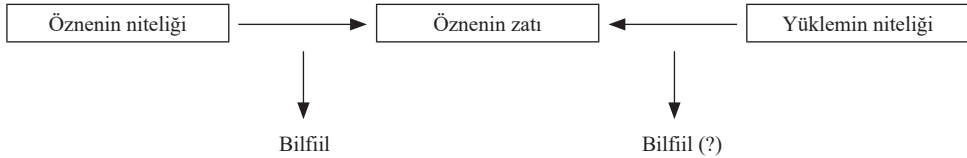
88 Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme* (Atf Efendi, 1592), 27b. Fârâbî'nin muhtemelen modal kıyasları içeren *Kitâbü'l-*

Her [mümkün] C'nin B olması mümkündür.
 Her [mümkün] B'nin A olması mümkündür.
 ∴ Her [mümkün] C'nin A olması mümkündür.

Her [bilfiil] C'nin B olması mümkündür.
 Her [bilfiil] B'nin A olması mümkündür.
 ∴ -

Ancak Râzî'ye göre iki mümkün öncülde oluşan kıyasın, Fârâbî'nin yaptığı gibi açıklanması mümkün değildir. Bununla birlikte Râzî, bu tür kıyasların başka bir yolla yorumlanabileceği kanaatinde dir.⁸⁹ Nitekim İbn Sînâ da *eş-Şifâ: el-Kıyâs*'ta Fârâbî'nin bu kıyas yorumunu eleştirmektedir.⁹⁰ Görünen o ki İbn Sînâ ve Fârâbî arasındaki bu bağlamdaki görüş farklılığı, mümkün önerme yorumlarının farklılığından kaynaklanmaktadır. Bu bakımdan bu noktada İbn Sînâ'ya göre *vaz* ' akdiyle ilgili söz konusu bilfiil olma özelliğinin, yüklemleme akdinin bu yöndeki özelliğinden kaynaklanıp kaynaklanmadığı, bir başka deyişle, bilfiil yüklemleme ifade eden mutlak ve şartlı zorunlu önermelerin yanı sıra mümkün önermelerin de bilfiillik ifade edip etmediği hususunun üzerinde durulması gerekmektedir. Ancak konunun, İbn Sînâ ve Râzî'nin mümkün önermeler ve mümkün öncüllü kıyaslara dair görüşlerinin bütüncül bir şekilde değerlendirilmesi durumunda açıklığa kavuşacak olması nedeniyle bu problemi, İbn Sînâ ve Râzî'de mümkün önermeler ve mümkün öncüllü kıyasları inceleyeceğimiz müstakil bir çalışmada ele almak ve burada konunun sınırlarını aşmamak adına şimdilik erteliyoruz.

Tablo 8
 Yüklemlî Önermelerde Yüklemlleme (4)



Sonuç

İbn Sînâ'ya göre “Her C B’dir” tümel olumlu önermesindeki “her C”, (2) ister dış dünyada bulunsun ister bulunmasın, (4) sürekli ya da süreksiz olarak, (5) bilfiil (3) C olan ya da C ile

Kıyâs'ının elimizde olmaması nedeniyle kendisine atfedilen bu görüşün teyit edilmesi şimdilik mümkün görünmemektedir. Bununla birlikte Hodges, Fârâbî'nin, mümkün kıyasların bilim için faydasız olduğu yönündeki Galen'in (öl. 216) görüşünü eleştirdiğini ve Fârâbî'nin, mümkün önermelerin tıp, tarım, denizcilik gibi bütün pratik bilimlerde faydalı olduğu kanaatinde olduğunu aktarır. Fârâbî'nin bu kanaati, onun mümkün öncüller içeren kıyaslara kendi kıyas teorisinde yer verdiğini akla getirmektedir. bk. Wilfred Hodges - Therese-Anne Druart, “al-Farabi's Philosophy of Logic and Language”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Erişim 08 Ağustos 2021).

89 Râzî, *Şerhu Uyûni 'l-hikme* (Atıf Efendi, 1592), 27b-28a. Râzî bu bağlamda bu tür modal önermelere dair daha fazla açıklamada bulunmazken diğer yandan o, *el-Mülâhhas*'ta modal kıyaslar bahsinde Fârâbî ve İbn Sînâ'nın bu konudaki farklı iki tutumuna yer vermekte ve İbn Sînâ'nın görüşünü tercih ettiğini kaydetmektedir. bk. Râzî, *Mantıku 'l-Mülâhhas*, 287-288.

90 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Kıyâs*, 85-87.

nitelenen (1) her bir şey anlamına gelmektedir. Bu makalede ilk defa İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu ve Râzî'nin açıklama ve katkılarıyla büyük oranda son hâlini alan tümel önermenin öznesinin bu beş özelliği incelenmiştir. Tümel önermenin öznesine dair bu özellikler incelendiğinde onların en temelde İbn Sînâ'nın yüklemleme teorisi, hakikî önerme anlayışı ve mutlak ve modal önerme yorumuna dayandığı görülmektedir. (1) İbn Sînâ bu bağlamda ilk olarak tümel olumlu önermelerin, öznenin niteliğinin gönderimde bulunduğu fertler bütününe ya da tümel olması bakımından öznenin niteliğine yüklem yüklediği anlamında değil, öznenin niteliğinin gönderimde bulunduğu fertlerin her birine yüklem ayrı ayrı yüklediği anlamında olduğunu ifade etmektedir. (2) Ardından İbn Sînâ, tümel önermelerde öznenin niteliğinin gönderimde bulunduğu fertlerin sadece dış dünyada bulunan fertler olmadığını öne sürmektedir. İbn Sînâ'nın bu bağlamdaki yorumları, onun genel mutlak ve modal önerme anlayışının merkezinde yer alan hakikî önerme teorisinin özeti ve neticesi mahiyetindedir.

İbn Sînâ'nın önerme anlayışına göre tümel ve tikel her yüklemli önermede biri öznenin niteliğiyle öznenin zatının, diğeri ise yüklem niteliğiyle öznenin zatının ilişkisi olmak üzere iki ilişki söz konusudur. İbn Sînâ, düz döndürme ve kıyas anlayışının bir sonucu olarak önermelerde bu iki ilişki arasında paralellik kurmaktadır. (3) Bu bakımdan yüklem öznenin zatına yüklenmesinin iki türü olan muvâtaat ve iştikâk yüklemlemeleri, öznenin niteliği ile öznenin zatı arasındaki ilişkinin de türleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna göre nasıl ki bir önermede yüklem, öznenin zatının o olduğu ya da onunla nitelendiği şey olabiliyorsa öznenin niteliği de öznenin zatının o olduğu ya da onunla nitelendiği şey olabilir. (4) Diğer yandan İbn Sînâ'nın kendine özgü genel mutlak önerme yorumuna göre genel mutlak bir önermenin, yüklem sürekli ya da süreksiz olarak özneye yüklediği ya da ondan olumsuzlandığı anlamlarının ikisine de muhtemel olması nedeniyle ona göre aynı özellik öznenin niteliğiyle öznenin zatı arasındaki ilişki hakkında da geçerlidir. (5) İbn Sînâ bu bağlamda son olarak öznenin niteliğiyle öznenin zatı arasındaki ilişkinin en az bir kere bilfiil olması gerektiğini öne sürmektedir. Ancak İbn Sînâ'nın bu açıklamasını yüklemleme akdine dayandırmak, araştırmanın bu safhasında mümkün değildir.

Râzî ise gerek İbn Sînâ'nın eserlerine yazdığı şerhlerde gerek telif eserlerinde İbn Sînâ'nın bu konudaki açıklamalarına çeşitli yönlerden katkı sağlamıştır. Râzî'nin bu konudaki en büyük katkısının, önermeyle ilgili diğer hususlarda da olduğu gibi İbn Sînâ'nın konuyla ilgili görüşlerinin izahı ve detaylandırılması şeklinde karşımıza çıktığı söylenebilir. Bununla birlikte Râzî, İbn Sînâ'nın içerik bakımından yer vermekle birlikte özel bir isimle isimlendirmede, öznesi hakikî anlamda alınan ve öznesi haricî anlamda alınan önermeleri sırasıyla "hakikî" ve "haricî" önerme olarak isimlendirerek sonraki literatürün istikametini de belirlemiştir. Dahası Râzî, İbn Sînâ'dan farklı olarak tümel önermenin öznesine dair bu yorumları İbn Sînâ gibi yalnızca hakikî önermelerle sınırlamamış, önermelerin öznelinin hakikî ya da haricî anlamda alınabileceğini belirttikten sonra hakikî ve haricî önermelere dair müstakil izahlar geliştirmiştir. Ancak bu bir İbn Sînâ eleştirisi değildir zira İbn Sînâ, her ne kadar tümel önermenin öznesine

dair açıklamaları bağlamında tümel önermelerle hakikî önermeleri kastettiğini belirtse de çelişki ve düz döndürme konularında haricî önermelere de başvurmuştur. Bununla birlikte Râzî, “her C” ifadesinde C ile İbn Sînâ gibi “C ile nitelenen” ya da “kendisine C denilen” yerine herhangi bir zamansal anlam içermeyen “kendisine C denilmesi doğru olan şey” ifadesini kullanmayı tercih etmiştir. Onun bu konudaki ilham kaynağının yine İbn Sînâ’nın bu meseleye dair başka bir bağlamdaki görüşleri olduğu söylenebilir. Bu nedenle Râzî sonrası İbn Sînâcı mantıkçılar da büyük oranda bu konuda Râzî’yi takip etmiş görünmektedirler. Bu noktada son olarak, İbn Sînâ’nın bu konuya esas olarak yer verdiği kitaplarında öznenin niteliğiyle zatı arasındaki ilişkinin sürekli ya da süreksiz olabileceğini ifade etmesine binaen Râzî’nin, İbn Sînâ’nın farklı bağlamlardaki açıklamalarını da göz önünde bulundurarak bu ilişkinin zorunlu, zorunlu olmayan ya da bir zamana bağlı olabileceğini ifade ettiğinin altını çizmek gerekmektedir. Bu bakımdan o, nitelik bakımından zorunluluk ve nitelik bakımından süreklilik dışındaki yüklem bakımından geçerli olan kiplerin, öznenin niteliğiyle zatı arasında da söz konusu olduğunu söyleyerek İbn Sînâ’nın bu konudaki açıklamalarına katkı sağlamıştır.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynakça/References

- Adamson, Peter - Benevich, Fedor. “Fakhr al-Din al-Razi”. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. ed. Edward N. Zalta. Erişim 5 Şubat 2023. <https://plato.stanford.edu/entries/al-din-al-razi/>
- Ahmed, Asad Q. “Interpreting Avicenna: Urmawi/Tahtani and the Later Logical Tradition on Propositions”. *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 21 (2010), 315-342.
- Ahmed, Asad Q. “Systematic Growth in Sustained Error: A Case Study in the Dynamism of Post-Classical Islamic Scholasticism”. *The Islamic Scholarly Tradition*, ed. Asad Q. Ahmed vd., 343-378. Leiden - Boston: Brill, 2011. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004194359.i-386.84>
- Âmidî, Muhammed. *Risâle fi beyâni ‘n-nizâ’ beyne İbn Sînâ ve ‘l-Fârâbî fi ittisâfi ‘l-mevzû’*. nşr. Asad Q. Ahmed. “Systematic Growth in Sustained Error: A Case Study in the Dynamism of Post-Classical Islamic Scholasticism”. *The Islamic Scholarly Tradition*, ed. Asad Q. Ahmed vd. 372-377. Leiden - Boston: Brill, 2011.
- Aristoteles. *Birinci Çözümlemeler*. çev. Ali Houshiary. Ankara: Dost Kitabevi, 1998.
- Cornford, Francis Macdonald. *Platon’un Kozmolojisi Timaios Çevirisi ve Açıklaması*. çev. Özgüç Orhan. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2022.
- Derin, Necmi. “Önermedeki Zât-Unvân (Vasıf) Ayrımının Bilgi Açısından Önemi”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 29 (2013), 99-114.

- Gutas, Dimitri. *Avicenna and the Aristotelian Tradition*. Leiden - Boston: Brill, 2014.
- Hodges, Wilfred. "Remarks on al-Fārābī's Missing Modal Logic and Its Effect on Ibn Sînâ". *Eshare: an Iranian Journal of Philosophy* 1/3 (2019), 39-73.
- Hodges, Wilfred - Druart, Therese-Anne. "al-Farabi's Philosophy of Logic and Language". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. ed. Edward N. Zalta. Erişim 8 Ağustos 2021. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/al-farabi-logic/>
- Hünecî, Efdalüddîn. *Keşfü'l-esrâr an gavâmizi'l-efkâr*. nşr. Khaled el-Rouayheb. Tahran: Müessesesi-i Peşûheş-i Hikmet ve Felsefe-i İnan, 1389 ş.
- İbn Rüşd. *Makâlât fi'l-mantık ve'l-ilmî't-tabîi*. nşr. Cemaleddin Alevî. ed-Dâru'l-Beyza: Dâru'n-Neşri'l-Mağribiyye, 1983.
- İbn Sînâ. *el-İşârât ve't-tenbîhât. Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât* içinde. mlf. Fahreddin er-Râzî. nşr. Ali Rızâ Necefzâde. Tahran: Encümen-i Âsâr, 1384 ş.
- İbn Sînâ. *el-Muhtasarü'l-evsat fi'l-mantık*. nşr. Seyyid Mahmûd Yûsuf Sâni. Tahran: Iranian Institute of Philosophy, 1396 ş.
- İbn Sînâ. *eş-Şifâ: el-Kiyâs*. nşr. Saîd Zâyed. Kahire: el-Hey'etü'l-Âmme li Şuûni'l-Metâbi'i'l-Emîriyye, 1965.
- İbn Sînâ. *Kitâbü'n-Neçât fi'l-hikmeti'l-mantikiyye ve't-tabîiyye ve'l-ilâhiyye*. nşr. Mâcîc Fahrî. Beyrut: Dâru'l-Âfâkı'l-Cedîde, 1985.
- İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: II. Analitikler*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- İbn Sînâ. *Mantûğa Giriş*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- İbn Sînâ. *Mantiku'l-meşrikiyyin ve'l-kasîdetü'l-müzdevece fi'l-mantık*. Kum: Mektebetü Âyetullahi'l-Uzmâ el-Mer'âşî en-Necefî, 1405 h.
- Karaismail, Fatma. *Fahreddin er-Râzî'nin Önerme Anlayışı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Karâmelekî, A. Ferâmerz. "et-Ta'likât". *Mantuku'l-Mülâhhas*. mlf. Fahreddin er-Râzî. 357-449. Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-ı İmam Sâdik, 1381 ş.
- Korkmaz, Hasan. *Fahreddin Râzî'nin Zihni Varlık Anlayışı: el-Mebâhisü'l-meşrikiyye ve el-Mülâhhas Bağlamında Bir İnceleme*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Menzel, Christopher. "The Possibilism-Actualism Debate". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. ed. Edward N. Zalta. Erişim 10 Aralık 2022. <https://plato.stanford.edu/entries/possibilism-actualism/>
- Râzî, Fahreddin. *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fi ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabîiyyât*. nşr. M. Mu'tasım el-Bağdadî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990.
- Râzî, Fahreddin. "er-Risâletü'l-mantikiyye". *Logic in 6th/12th Century Iran*. nşr. Gholamreza Dadkhah - Asadollah Fellâhî. 429-478. Tehran: Iranian Institute of Philosophy, 2018.
- Râzî, Fahreddin. *Lübâbü'l-İşârât ve't-tenbîhât*. nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Kahire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, 1986.
- Râzî, Fahreddin. *Mantuku'l-Mülâhhas*. nşr. A. Ferâmerz Karâmelekî - Âdîne Asgarînejad. Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-ı İmam Sâdik, 1381 ş.
- Râzî, Fahreddin. *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*. nşr. Ali Rızâ Necefzâde. 2 Cilt. Tahran: Encümen-i Âsâr, 1384 ş.
- Râzî, Fahreddin. *Şerhu Uyûni'l-hikme*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Atf Efendi, 1592, 1a-198a.
- Râzî, Kutbüddin. *Tahrîru'l-kavâ'idü'l-mantikiyye fi şerhi'r-Risâleti'ş-şemsiyye*. Beyrut: Dâru'l-Küttübi'l-İlmiyye, 2014.

- Rouayheb, Khaled. *İslam Mantığının Gelişimi: 1200-1800*. çev. Yusuf Daşdemir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2022.
- Sâvî, Sehlân. *el-Besâiru'n-nasiriyye fî ilmi'l-mantık*. nşr. Hasan el-Merâğî. Tahran: Müessesetü's-Sâdiku't-Tıbâa ve'n-Neşr, 1390 ş.
- Street, Tony. "Al-'Allāma al-Ḥillī (d. 1325) and the Early Reception of Katibī's Shamsīya: Notes towards a Study of the Dynamics of Post-Avicennan Logical Commentary". *Oriens* 44 (2016), 267-300. <http://dx.doi.org/10.1163/18778372-04403004>
- Street, Tony. "Afdal al-Dīn al-Khūnajī (d. 1248) on the Conversion of Modal Propositions". *Oriens* 42 (2014), 454-513. <https://doi.org/10.1163/18778372-04203006>
- Street, Tony. "Appendix: Readings of the Subject Term". *Arabic Sciences and Philosophy* 20 (2010), 119-124. <https://dx.doi.org/10.1017/s0957423909990117>
- Street, Tony. "Mantık". çev. M. Cüneyt Kaya. *İslam Felsefesine Giriş*. ed. Peter Adamson - Richard C. Taylor. 273-292. İstanbul: Küre Yayınları, 2008.
- Street, Tony. "'The Eminent Later Scholar' in Avicenna's Book of the Syllogism". *Arabic Sciences and Philosophy* 11 (2001), 205-218. doi: 10.1017/s0957423901001096
- Thom, Paul. "Abharī on the Logic of Conjunctive Terms". *Arabic Sciences and Philosophy* 20 (2010), 105-117. doi: 10.1017/s0957423909990105
- Thom, Paul. *Medieval Modal Systems: Problems and Concepts*. London - New York: Routledge, 2017.
- Thom, Paul. "Necessity in Avicenna and the Arabic Tradition". *Logical Modalities From Aristotle to Carnap*. ed. Max Cresswell - Edwin Mares - Adriane Rini. 91-112. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- Toshiharu, Nigo. "The Development of Modal Theory in Medieval Islamic Philosophy, From Ibn Sīnā to Naşīr al-Dīn al-Ṭūsī". *Bulletin of the Society for Near Eastern Studies in Japan* 40/1 (1997), 103-123.
- Tūsī, Nasiruddin. *Şerhu'l-İşârât*. nşr. Süleyman Dünyâ. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'n-Nu'mân, 1992.

From Learning Circles to Endowed Institutions: Zāwīyas of the Mosque of ‘Amr b. al-‘Ās in the Ayyubid and Mamlūk Cairo*

İlim Halkalarından Vakıfla Desteklenen Kurumlara: Eyyûbî ve Memlûk Kahire’inde Amr b. Ās Camii’nin Zāviyeleri

Muhammet Enes Midilli¹ 



*An earlier version of this article was presented at the International Symposium named "Tradition of Knowledge in the Mamluk Period-13th and 14th Centuries" held at Istanbul University on September 29, 2021.

¹Corresponding author/Sorumlu yazar:
Muhammet Enes Midilli (Dr. Research Assistant),
Istanbul University, Faculty of Theology,
Department of Islamic History, Istanbul, Türkiye
E-mail: enesmidilli@istanbul.edu.tr
ORCID: 0000-0003-0145-3987

Submitted/Başvuru: 02.10.2022
Revision Requested/Revizyon Talebi:
14.12.2022

Last Revision Received/Son Revizyon:
18.12.2022

Accepted/Kabul: 24.12.2022
Published Online/Online Yayın: 21.02.2023

Citation/Atf: Midilli, Muhammet Enes. From Learning Circles to Endowed Institutions: Zāwīyas of the Mosque of ‘Amr b. al-‘Ās in the Ayyubid and Mamlūk Cairo. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 13/1, (Mart 2023): 293-319.
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2023.1178467>

ABSTRACT

Zāwīya, as a polysemous term, refers to a Sufi institution, as well as to the concepts of *khanqāh* and *ribāṭ* (Sufi lodges). On the other hand, however, it also denotes more modest architectural and organizational institutions built in suburban areas. Nevertheless, the term *zāwīya* has also been employed in the Syro-Egyptian region for describing the institutions of the central mosques of cities, in which scholars and their lessons in religious disciplines were supported regularly by endowments. This article deals with the eight *zāwīyas* of the Mosque of ‘Amr b. al-‘Ās in Cairo, and particularly the most significant of them, the *Zāwīya* of Imām al-Shāfi‘ī. By analyzing the narratives of two major *khiṭāṭ* (topographical urban history) works compiled by Ibn Duqmāq and al-Maqrīzī and comparing them with other chronicles and biographical dictionaries of the period, this article argues that the mosque-*zāwīyas* differed from the Sufi *zāwīyas* and that the *zāwīyas*, which formerly only denoted study circles held by scholars with their own initiatives in the mosques, turned into endowed, long-lasting, and prestigious institutions of learning with the proliferation of madrasas in Egypt during the 6th/12th century.

Keywords: *Zāwīya*, Mosque of ‘Amr b. al-‘Ās, *Waqf*, Madrasa, Cairo

ÖZ

Modern literatürde çoğunlukla sūfilerle ilişkilendirilen zāviyeler, zaman zaman hankah ve ribāṭla aynı yapıya işaret etmekle birlikte daha ziyade şehir merkezlerinin dışında ve geçiş güzergāhlarında kurulan, hankaha kıyasla mimari ve teşkilatlanma bakımından daha mütevazı olan sūfi kurumları olarak tanımlanmışlardır. Bununla birlikte Mısır ve Bilādüşşam şehirlerinin merkezi camilerinin içerisinde şer‘î ilimlere dair vakıfla desteklenen derslerin yapıldığı ve müderrisine düzenli tahsisat sunan müesseseleri ifade etmek üzere de zāviye terimi kullanılmıştır. Bu makalede, Kahire’de Amr b. Ās Camii’nde bulunan sekiz zāviyenin ve özellikle bunların en önemlisi olan İmam Şāfi‘î Zāviyesi’nin tarihi, vakıfları ve geçirdiği dönüşümler inceleme konusu edilmiştir. Bu zāviyelerin tarihi hakkında İbn Dokmak ve Makrīzī’nin

hıtat türü eserlerinde yer alan kayıtlar incelenmiş, bu kayıtlar dönemin diğer tarih ve tabakat kaynaklarındaki bilgilerle mukayese edilmiştir. Buradan yola çıkarak Mısır-Şam bölgesinde cami zâviyelerinin, sūfî kurumu olan zâviyelerden farklı bir müessesese türüne işaret ettiği ve önceleri sadece âlimlerin camilerde şahsi imkânlarıyla sürdürdüğü ilim halkalarını ifade eden zâviyelerin Mısır’da medreselerin yaygınlaşmaya başladığı 6./12. yüzyıldan itibaren vakıfla desteklenen birer ilim kurumuna dönüştükleri tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Zâviye, Amr b. Âs Camii, Vakıf, Medrese, Kahire

GENİŞLETİLMİŞ ÖZET

Mısır’ın müslümanlar tarafından fethinin hemen ardından inşa edilen Amr b. Âs Camii’nde başta Şâfiî mezhebinin kurucusu Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî (ö. 204/820) ve talebeleri olmak üzere hicrî ilk asırlardan itibaren âlimler ilim halkalarını kurmuşlardır. Önceleri camilerde kurulan bu tür halkaları ifade etmek üzere kullanılan zâviye terimi Mısır’da medreselerin yaygınlaşmaya başladığı 6./12. yüzyıldan itibaren vakıfla desteklenen ilim kurumlarını ifade etmeye başlamıştır. Mısır ve Şam bölgesinde Emeviyye Camii, Mescid-i Aksâ ve Amr b. Âs Camii başta olmak üzere Kahire Dımaşk, Kudüs ve Halep gibi şehirlerin merkezî camileri içerisinde vakıfla desteklenen derslerin yapıldığı müesseseleri ifade etmek üzere bu terim kullanılmıştır. Bu makalede Kahire’de Amr b. Âs Camii’nde kurulan sekiz zâviye (İmam Şâfiî/ Haşşâbiyye Zâviyesi, Mecdiyye Zâviyesi, Sâhibiyye Zâviyesi, Kemâliyye Zâviyesi, Tâciyye Zâviyesi, Muîniyye Zâviyesi, Alâiyye Zâviyesi ve Zeyniyye Zâviyesi) ve bilhassa İmam Şâfiî Zâviyesi’nin tarihi ve vakıfları ele alınmıştır.

Bu zâviyelerin tarihi hakkında derli toplu bilgi veren iki kaynak bulunmaktadır. Bunların ilki İbn Dokmak’ın (ö. 809/1407) *el-İntisâr li-vâsıtati ‘ikdi ‘l-emsâr’*1, ikincisi ise Makrîzî’nin *el-Hıtat* ismiyle meşhur olan *el-Mevâ ‘iz ve ‘l-i ‘tibâr fi zikri ‘l-hıtatı ve ‘l-âsâr* adlı eseridir. Her iki müellif de Memlükler döneminde Kahire’nin tarihi ve topografyası hakkında telif ettikleri eserlerinde tespit edebildikleri kadarıyla Amr b. Âs Camii’ndeki zâviyelerin kuruluş tarihleri, vâkıflarının isimleri, hangi ilimlerin eğitimi için vakfedildikleri, vakıf mülkleri ve camideki konumları hakkında bilgi vermişlerdir. Ancak İmam Şâfiî Zâviyesi’nin vâkıfı, kuruluş tarihi ve zâviyeye vakfedilen mülkler gibi hususlarda daha ayrıntılı bilgi bu iki hıtat eserinde değil Sehâvî’nin (ö. 902/1497), hocası İbn Hacer el-Askalânî’nin Mısır kadınlarının biyografilerini ele aldığı *Ref‘u ‘l-isr an kudâti Mısır* adlı eserine yazdığı zeylde bulunmaktadır. Sehâvî, Mısır’ın Şâfiî kâdilkudâtlarından Alemüddin el-Bulkînî’nin (ö. 868/1464) hayatı hakkında bilgi verirken onun İmam Şâfiî Zâviyesi’nde müderrislik yaptığını belirtmiş, daha sonra bir fasıl (*fâide*) açarak zâviyenin tarihi ve müderrisleri hakkında ayrıntılı bilgiler vermiştir. Makalede İbn Dokmak ve Makrîzî’nin hıtat türü eserlerinde yer alan kayıtlar başta Sehâvî’nin bahsi geçen zeyli olmak üzere dönemin diğer tarih ve tabakat kaynaklarındaki bilgilerle mukayese edilerek incelenmiştir.

Cami zâviyeleri ve özellikle İmam Şâfiî Zâviyesi hakkındaki bu inceleme zâviye-tasavvuf ilişkisi, zâviye-fıkıh ilişkisi, zâviye-vakıf ilişkisi ve zâviyenin muteberliği meseleleriyle irtibatlandırılabilir. Her ne kadar modern çalışmalarda zâviye terimi genellikle şehir merkezlerinin dışında kurulan, belirli bir şeyh ve ona bağlı dervişlere tahsis edilen ve hankaha kıyasla daha

mütevazı olan sûfi kurumlarını ifade etse de Memlûkler döneminde Mısır-Şam bölgesinde telif edilen eserlerde görülen zâviye terimi her zaman bu tür müesseseleri ifade etmeyebilir. Zira zâviye kelimesi, camilerin içerisinde bulunan çeşitli ilimlere dair düzenli derslerin yapıldığı eğitim mekânlarına da işaret ediyor olabilir. Dolayısıyla bu dönemde Kahire şehri için bir eğitim kurumları tipolojisi hazırlanacak olursa cami zâviyeleri, sûfi kurumu olan zâviyelerden farklı bir müessese türü olarak değerlendirilmelidir.

Cami zâviyelerinin fıkıh eğitimiyle ilişkisine gelince bu mekânların çoğunlukla fıkıh ilminin tedrisi için vakfedildiği ve bu bağlamda George Makdisi'nin zâviyeyi tıpkı medrese gibi bir "hukuk okulu" olarak gören yaklaşımının önemli ölçüde doğru olduğu söylenebilir. Ancak Amr b. Âs Camii'ndeki örneklerde görüldüğü üzere zâviyeler fıkıh ilminin yanı sıra usûlü'd-dîn ve mîâd dersleri için de vakfedilmişlerdir. Örneğin İbn Hacer el-Askalâni *Ref'u'l-İsr'* da Vecîhüddin el-Behnesî'nin (ö. 685/1286) hayatı hakkında bilgi verirken onun Mecdiyye Zâviyesi'nin müderrisliğine tayin edildiğini, burada verdiği açılış dersinde önce camiye gelen herkese açık, umumi bir ders verdiğini, ardından da vâkıfın şartına uygun olacak şekilde "usûlü'd-dîn"e dair hususi bir ders verdiğini kaydetmiştir. Diğer taraftan camideki Alâiyye ve Zeyniyye zâviyeleri ise hadis ve tefsire dair metinler üzerinden nasihat içerikli derslerin yapıldığı mîâd meclisleri için vakfedilmişlerdir. Dolayısıyla cami zâviyelerinin mutlak anlamda sadece fıkıh eğitimine hasredilmiş mekânlar olmadıkları söylenebilir.

Kahire, Dımaşk, Halep ve Kudüs gibi şehirlerde camilerdeki ilim halkalarının belirli bir dönemden sonra vakıflarla desteklenir hâle gelmesi ise cami zâviyelerinin kurumsallaşması bakımından özellikle önemlidir. Eyyübîler ve Memlûkler döneminde Amr b. Âs Camii'nde kurulan zâviyeler, daha önceki dönemlerde camilerde âlimlerin kişisel tercihleriyle başlattıkları, çoğunlukla bir tahsisat almadan gönüllü olarak sürdürdükleri ve dilediklerinde sona erdirdikleri ilim halkalarından farklılaşmaktadır. Öncelikle zâviyeler cami içerisinde kendilerine ayrılmış belirli bir mekâna, muhtemelen bir tür kapalı hücreye veya eyvâna sahiptirler. Makrîzî ve İbn Dokmak'ın her bir zâviyenin camideki mekânını özellikle zikretmesi ve Selâhaddin Eyyübî'nin İmam Şâfiî'nin ilim meclisini kurduğu mekânın üzerine bir maksûre inşa ettiğinin belirtilmesi bu bağlamda değerlendirilmelidir. Üç yüzyılı aşan bir süre boyunca İmam Şâfiî Zâviyesi'nin müderrislerinin düzenli bir şekilde takip edilebiliyor oluşu da buradaki vakfın, dersin ve müessesenin sürekliliğini göstermektedir.

Son olarak Kahire'nin mimari olarak görkemli ve zengin vakıflara sahip medreseleriyle karşılaştırıldığında Amr b. Âs Camii'nin içinde bulunan bir zâviye daha önemsiz ve kenarda kalmış bir ilim mekânını çağrıştırmalıdır. Ancak İmam Şâfiî Zâviyesi, Selâhaddin Eyyübî gibi önemli bir hamî ve vâkıf tarafından Şâfiî mezhebinin kurucusu Muhammed b. İdris eş-Şâfiî'nin ilim halkasını kurduğu mekâna vakfedilmiştir. Ayrıca zâviyenin müderrisliği Kahire'de Şâfiî ulemânın en önde gelen ismine şart koşulmuş ve bu mansıba tayinler bizzat sultan tarafından yapılmıştır. Başta Benî Cemâa ve Bulkîni ailesinin mensupları olmak üzere Şâfiî ilim çevresinin seçkin isimleri zâviyede müderrislik yapmışlardır. Bütün bu hususlar İmam Şâfiî Zâviyesi'nin Kahire ilim kurumları arasındaki muteber konumunu teyit eder niteliktedir.

1. Introduction

Study circles (*halaqas*) held in mosques were the major venues for the transmission of knowledge in the early centuries of Islamicate history. The Mosque of ‘Amr b. al-‘Ās, the first mosque built in Fuṣṭāṭ after the conquest of Egypt, was home to the study circles of eminent scholars, starting with Muḥammad b. Idrīs al-Shāfi‘ī, the founder of the Shāfi‘ī school of law (*madhhab*), and his followers (*aṣḥāb*). The first madrasas of Egypt began to appear in the 6th/12th century. During the Mamlūk Period, in addition to madrasas, various institutions of learning supported by endowments, such as mosques, *khanqāhs*, mosque-madrasas, and mosque-*khānqāh*-madrasas, began to appear as well.¹

Among these institutions is what could be labelled as “zāwiya.” As a polysemous term, it could refer to a Sufi institution, such as *khanqāh* and *ribāṭ*. On the other hand, however, it could also denote more modest architectural and organizational institutions built in suburban areas. In addition, by the 6th/12th century, the term *zāwiya* had also been employed in the Syro-Egyptian region for describing certain places within mosques, such as the Mosque of ‘Amr in Cairo, the Umayyad Mosque in Damascus, al-Masjid al-Aqsā in Jerusalem, and al-Jami‘ al-Kabīr in Aleppo, where lessons and scholars were supported regularly by endowments. Although extensive studies have been devoted to the *zāwiyas* established for Sufis in Mamlūk Egypt and Syria,² no single study exists which discusses the institutionalisation of mosque-*zāwiyas*. Therefore, this article first deals with the contexts in which the term “zāwiya” has been used in the sources, before investigating the formation of mosque-*zāwiyas* in the Syro-Egyptian region as institutions of learning supported by endowments. Lastly, it scrutinizes the eight

- 1 On the first madrasas of Egypt, see: Gary La Viere Leiser, *The Restoration of Sunnism in Egypt: Madrasas and Mudarrisūn 495-647/1101-1249* (University of Pennsylvania, PhD Thesis, 1976). On the proliferation of comprehensive educational institutions in Mamlūk Cairo, see: Jonathan P. Berkey, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education* (Princeton: Princeton University Press, 1992), esp. chapter three. Muhammet Enes Midilli, ‘Ulemānın Memlük Coğrafyasına Yönelmesi ve Memlükler Döneminde Kahire İlim Kurumları’, *İslam Tetkikleri Dergisi* 10/1 (2020), 389–412.
- 2 On the zāwiya as a sufi institution, see: Évariste Lévi-Provençal, ‘Zāwiya’, *Encyclopaedia of Islam, First Edition (1913-1936)*, ed. M. Th. Houtsma et al. (Leiden: E. J. Brill, 1936 1913); Leonor E. Fernandes, ‘The Zāwiya in Cairo’, *Annales Islamologiques* 18 (1982), 116–121; id. ‘Some Aspects of The Zāwiya in Egypt at the Eve of the Ottoman Conquest’, *Annales Islamologiques* 19 (1983), 9–17; id. *The Evolution of a Sufi Institution in Mamluk Egypt: The Khanqah* (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1988), 13–16; Donald P. Little, ‘The Nature of Khānqāhs, Ribāṭs, and Zāwiyas under the Mamlūks’, *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams*, ed. Wael B. Hallaq - Donald P. Little (Leiden: E. J. Brill, 1991), 91–106; Éric Geoffroy, *Le Soufisme En Égypte et En Syrie: Sous Les Derniers Mamelouks et Les Premiers Ottomans* (Damas: Institut Français de Damas, 1995), 166–175; Th. Emil Homerin, ‘Sufis and Their Detractors in Mamluk Egypt a Survey of Protagonists and Institutional Settings’, *Islamic Mysticism Contested*, ed. Frederick De Jong - Bernd Radtke (Leiden: Brill, 1999), 225–247; Sheila S. Blair, ‘Zāwiya’, *Encyclopaedia of Islam Second Edition*, ed. P. Bearman et al. (Accessed 22 December 2021); Nathan Hofer, *The Popularisation of Sufism in Ayyubid and Mamluk Egypt, 1173-1325* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015), 51–54; Daphna Ephrat - Hatim Mahamid, ‘The Creation of Sufi Spheres in Medieval Damascus (mid-6th/12th to mid-8th/14th Centuries)’, *Journal of the Royal Asiatic Society* 25/2 (2015), 189–208; Zacharie Mochtari De Pierrepont, ‘Tales of Reverence and Powers: Ibn Ḥajar’s Narratives of Religious Charismatic Authority’, *Mamlūk Studies Review* 23 (2020), 103–131; Daphna Ephrat - Paulo G. Pinto, ‘Šūfi Places and Dwellings’, *Sufi Institutions*, ed. Alexander Papas (Leiden-Boston: Brill, 2021), 105–144; Peyvand Firouzeh, ‘Šūfi Lodges’, *Sufi Institutions*, ed. Alexander Papas (Leiden-Boston: Brill, 2021), 157–173.

zāwiyas in the Mosque of ‘Amr, including the most significant of them, the *Zāwiya* of Imām al-Shāfi‘ī. In this way, this article argues that the study circles formerly known as *zāwiyas* in the mosques of Cairo turned into endowed, long-lasting, and prestigious institutions of learning from the 6th/12th century on.

2. *Zāwiya* at Various Contexts

Historians of the Syro-Egyptian cities, such as al-Maqrīzī (d. 845/1442) for Cairo, al-Nu‘aymī (d. 927/1521) for Damascus, and al-‘Ulaymī (d. 928/1522) for Jerusalem, do not make any clear distinction between institutions devoted to Sufis, i.e., *khanqāh*, *ribāt*, and *zāwiya*. In his *al-Khiṭaṭ*, the leading source for the history of educational institutions in Cairo, al-Maqrīzī first surveys mosques and madrasas, then deals with *khanqāhs*, *ribāts*, and *zāwiyas* respectively; however, he does not differentiate them in terms of their functions, considering all three as institutions where Sufis pray, perform their *dhikr*, and live in seclusion (*inziwā*).³ Furthermore, al-Nu‘aymī, in his *al-Dāris fī tāriḫ al-madāris*,⁴ elucidates that all these three types of institutions are allocated to Sufis so that they maintain their good deeds and prayers.⁵

However, modern studies on the history of sufi institutions in Mamlūk Egypt and Syria underline the differences between the *khanqāh* and *zāwiya*. According to this understanding, *khanqāhs* featured a formal education curriculum which was regulated with endowment provisions and were subjected to the strict supervision of political elite; *zāwiyas*, on the other hand, were more modest institutions, free from such control mechanisms.⁶ Another view is that *khanqāhs* made the institutionalised Sufism (*tasawwuf*) which was supported by political elite more visible, and attracting the particular attention of legal scholars (*fuqahā*), who held the prestigious positions in these institutions. On the contrary, popular Sufi practices were maintained in modest and autarchic *zāwiyas* that remained distant from the support and supervision of political elite.⁷ Unlike *khanqāhs*, *zāwiyas* were mostly endowed for Sufi shaykhs, which became their residence and a mausoleum after their death.⁸

3 Aḥmad b. ‘Alī al-Maqrīzī, *al-Mawā‘iz wa-al-‘Iṭibār fī Dhikr al-Khiṭaṭ wa-al-Āthār*, critical ed. Ayman Fu‘ād Sayyid (London: Mu‘assasat al-Furqān lil-Turāth al-Islāmī, 2013), 4/724-826.

4 The full title of the book includes *zāwiyas*: Tanbīh al-ṭālib wa-irshād al-dāris li-aḥwāl mawāḍi‘ al-fā‘ida bi-Dimashq ka-dūr al-Qur‘ān wa-al-ḥadīth wa-al-madāris wa-mā yaltaḥiq bi-dhālika min al-rubuṭ wa-al-khawāniq wa-al-turab wa-al-zawāyā min bayān amākinihā wa-awqāti inshā‘ihā wa-tarājim wāqifihā wa-dhikr awqāfihim wa-shurūṭihim Bk. ‘Abd al-Qādir b. Muḥammad al-Nu‘aymī, *al-Dāris fī Tāriḫ al-Madāris*, critical ed. Ja‘far al-Ḥasanī (Damascus: al-Majma‘ al-‘Ilmī al-‘Arabī, 1948-1951), 1/5.

5 Al-Nu‘aymī, *al-Dāris*, 2/195. The same approach can be seen in Šibt Ibn al-‘Ajamī’s (d. 841/1438) work on the history of Aleppo, see: Burhān al-Dīn Abū Ishāq Ibrāhīm b. Muḥammad Šibt b. al-‘Ajamī, *Kunūz al-Dhabab fī Tāriḫ Ḥalab*, critical ed. Shawqī Sha‘th - Fāliḫ al-Bakkūr (Aleppo: Dār al-Qalam al-‘Arabī, 1996), 1/384.

6 Blair, ‘Zāwiya’.

7 Fernandes, ‘Some Aspects of The Zāwiya’, 11; ‘The Zāwiya in Cairo’, 118; Geoffroy, *Le Soufisme En Égypte et En Syrie*, 167–169. In contrast, according to Hofer, the number of *zāwiyas* endowed by amīrs increased from the 9th/15th century onwards, and they competed with each other for the patronage over sufis through these institutions, see: Hofer, *The Popularisation of Sufism*, 53.

8 Fernandes, ‘The Zāwiya in Cairo’, 118–119; Ephrat - Mahamid, ‘The Creation of Sufi Spheres’, 201–202.

Khanqāhs were especially built in central locations of cities and established mostly by wealthy rulers. On the other hand, small settlements and villages in the Syro-Egyptian region were full of *zāwiyas*. Sufis who devoted themselves to an ascetic life preferred to remain in their shaykhs' houses or in *zāwiyas*, rather than benefiting from the endowments of *khanqāhs*.⁹

As has been explained, there are certain differences between *khanqāhs* and *zāwiyas* in terms of their endowments, locations, resources, and functions. Nevertheless, the *zāwiya*, just like the *khanqāh*, were home to Sufis and offered venues for the collective Sufi practices they performed. Based on these functions, both were significant institutions associated with Sufis in both Mamlūk sources and modern literature. However, Sufi institutions labelled as *zāwiya* in Mamlūk sources also had other functions. For instance, Burhān al-Dīn Ibrāhīm b. ‘Alī al-Nu‘mānī (d. 898/1492), a Sufi, legal expert, hadīth scholar, and philologist, endowed a *zāwiya* in the Nile riverbank. Al-Sakhāwī labels al-Nu‘māniyya as both a *zāwiya* and a *madrasa*; moreover, he says that the *zāwiya* functioned at the same time as mosque where Friday prayers performed.¹⁰ In a similar vein, Shāfi‘ī jurist, hadīth scholar, and Sufi Burhān al-Dīn Ibrāhīm b. Mūsā al-Abnāsī (d. 802/1399) built a *zāwiya* in the Maqs region outside Cairo. He founded an endowment for this *zāwiya*, gathered his students there, gave them *fiqh* lessons, and allocated to them monthly salaries and daily provisions. In addition, he endowed a considerable number of books to this institution. Prominent scholars of Cairo, such as, Jamāl al-Dīn Ibn Zahīra (d. 819/1416), Walī al-Dīn al-‘Irāqī (d. 826/1423), Shams al-Dīn Ibn al-Jazarī (d. 833/1429), and Ibn Hajar al-Asqalānī (d. 852/1449), received *fiqh* courses from Burhān al-Dīn al-Abnāsī in this *zāwiya*.¹¹ These cases reveal that at least a number of *zāwiyas* performed the functions of both madrasa and mosque. Furthermore, these examples are in harmony with the ideal of a non-rigid and comprehensive scholarly institution in the Mamlūk period, when the functions of madrasa, mosque, *dār al-ḥadīth*, *dār al-Qur‘ān*, and Sufi institutions intertwined.¹²

Apart from these *zāwiya*-madrasas, Mamlūk sources mention another type of institution, which is also named *zāwiya* and endowed for *fiqh* and other religious disciplines, instead of for Sufis and Sufi practices. In this context, the term *zāwiya* is employed for institutions of

9 Ephrat - Pinto, ‘Šūfi Places and Dwellings’, 107–114. 8. One of the leading scholars of the 14th century, Tāj al-Dīn al-Subkī, also points out this nuance between *khanqāh* and *zāwiya* in his *Mu‘īd al-ni‘am wa mubīd al-niqam*, in which he discusses the etiquette of the professions of his period. Al-Subkī draws attention that sufis who prefer to be stay in *khanqāhs*, should do this not to get worldly benefits from these institutions, but to turn away from the world for dedicating themselves to worship. In addition, he describes *zāwiyas* as modest institutions mostly established in locations distant from the central settlements (*bariyya*, plural *barārī*), see: Tāj al-Dīn al-Subkī, *Mu‘īdū n-Ni‘am: Makam ve Meslek Ahlākı*, trans. Harun Yılmaz - Muhammet Enes Midilli (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 230–233.

10 Muḥammad b. ‘Abd al-Raḥmān al-Sakhāwī, *al-Ḍaw‘ al-Lāmi‘ li-Ahl al-Qarn al-Tāsi‘* (Beirut: Dār al-Jīl, no date), 1/79.

11 Aḥmad b. ‘Alī Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *Inbā‘ al-Ghumr bi-Anbā‘ al-‘Umr*, ed. Ḥasan Ḥabashī (Cairo: al-Majlis al-‘Ālī lil-Shu‘ūn al-Islāmiyya, 1969-1998), 2/112; al-Sakhāwī, *al-Ḍaw‘ al-Lāmi‘*, 1/173.

12 Doris Behrens-Abouseif, ‘Change in Function and Form of Mamluk Religious Institutions’, *Annales Islamologiques* 21 (1985), 73–93; Berkey, *The Transmission of Knowledge*, 56–60.

learning, established within the major mosques of the prominent cities of the Syro-Egyptian region and were supported by endowments which ensured their continuity.¹³

3. Mosque-Zāwiyas in Egypt and Syria

Although their architectural features are not exactly known, mosque-zāwiyas may have been endowed to a corner or a column within mosques in accordance with the lexical meaning of the word “zāwīya”, i.e., “corner” and “nook.” However, based on the detailed description of the location of some mosque-zāwiyas in the sources, it can be thought that enclosed cells were built in certain parts of the mosques for them. Either way, mosque-zāwiyas were envisaged and endowed to be an internal part of mosques, rather than being separate from them.¹⁴

In his *al-Dāris*, al-Nu‘aymī labels the eight zāwiyas (al-Ghazzāliyya, al-Asadiyya, al-Munajjā‘iyya, al-Qūṣiyya, al-Safīniyya, al-Ḥanafīyya, al-Mālīkiyya, and al-Shaykhiyya) in the Umayyad Mosque as madrasas.¹⁵ Among them, the Zāwīya of al-Ghazzāliyya is also known as al-Naṣriyye. This is because Shāfi‘ī legal scholar Naṣr b. Ibrāhīm al-Maḥdīsī (d. 490/1096) first gave lectures in this zāwīya, before al-Ghazzālī (d. 505/1111) arrived to do the same. As such, the name of the zāwīya was attributed to the names of these two scholars.¹⁶ This zāwīya and the Zāwīya of al-Asadiyya, which was founded by al-Malik al-Muzaffar Asad al-Dīn, were dedicated to the education of Shāfi‘ī *fiqh*.¹⁷ The zāwīya, named as al-Munajjā‘iyya after its first *mudarris*, Ḥanbalī jurist Zayn al-Dīn Ibn Munajjā‘ (d. 695/1296), was endowed

13 In the studies examining the history of zāwīya during the Mamlūk period, this type of institution has been either not mentioned or touched upon very briefly. For instance, while the first and second editions of *Encyclopaedia of Islam* include separate “zāwīya” entries, there is no information on zāwīyas formed within mosques, see: Lévi-Provençal, ‘Zāwīya’; Blair, ‘Zāwīya’.

14 This practice can be seen as the continuation of the tradition of forming scholarly circles in mosques starting from the first Hijri centuries. Besides, a great number of mosques in Cairo, such as the Mosque of Ibn Ṭūlūn, the Mosque of al-Hākīm, the Mosque of al-Azhar, the Mosque of Ṣūltan Ḥasan and the Mosque of al-Malik al-Mu‘ayyad Shaykh gained the function of madrasas supported by endowments. For detailed information on these types of mosques, see: Berkey, *The Transmission of Knowledge*, 50–56; Muhammet Enes Midilli, ‘Mamlükler Döneminde Bir İlim Kurumu: İbn Tolun Camii ve Ulemaya Sunduğu Mansıplar’, *İslam Araştırmaları Dergisi* 44 (2020), 37–73. On the other hand, concurrently, madrasas gained the function of mosques where Friday prayers performed during the Mamlūk period. Minbars were added to many madrasas and preachers (*khaṭīb*) were appointed to them. For this practice, see: Mahamid, ‘Mosques as Higher Educational Institutions’.

15 al-Nu‘aymī, *al-Dāris*, 2/412.

16 Taj al-Dīn Abū Naṣr ‘Abd al-Wahhāb b. Taqī al-Dīn ‘Alī al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Shāfi‘īyya al-Kubrā*, critical ed. ‘Abd al-Fattāh Muḥammad al-Ḥulw - Maḥmūd Muḥammad al-Ṭanāhī (Cairo: Maṭba‘at ‘Īsā al-Bābī al-Ḥalabī, 1964), 6/187. This zāwīya is also known as “al-Zāwīya al-Gharbiyya,” “al-Zāwīya al-Dawla‘ī,” and “Zāwīya al-Quṭb al-Naysābūrī” in relation to its location in the Umayyad Mosque or the name of the scholar gave lectures there, see: Shams al-Dīn Muḥammad b. Aḥmad al-Dhahabī, *Tārīkh al-Islām wa-Wafayāt al-Mashāhīr wa-al-A‘lām*, critical ed. Bashshār ‘Awwād Ma‘rūf (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2003), 17/182.

17 Al-Nu‘aymī mentions the Zāwīya of al-Ghazzaliya among the Shāfi‘ī madrasas and provides information about the *mudarrises* appointed to this zāwīya, see: Al-Nu‘aymī, *al-Dāris*, 1/413–426. Although it is stated by the editor that the endower of the Zāwīya of al-Asadiyya was Asad al-Dīn Shirqūh, who was the *amīr* of Nūr al-Dīn al-Zangī and the uncle of Ṣalāh al-Dīn al-Ayyūbī (al-Nu‘aymī, *al-Dāris*, 2/412), the title of Shirqūh was not “al-Malik al-Muzaffar” but “al-Malik al-Mansūr”. Therefore, the endower of the zāwīya of al-Asadiyya must probably be another *amīr* that we could not identify.

for the education of Ḥanbalī *fiqh*.¹⁸ The *Zāwiya* of al-Qūṣiyya, al-Safīniyya, and al-Maqṣūra al-Kubrā were dedicated to Ḥanafīs, and the *Zāwiya* of al-Mālikiyya, which was founded by Ṣalāḥ al-Dīn al-Ayyūbī (567-589/1171-1193), was dedicated to Mālikīs.¹⁹ Al-Nuʿaymī does not provide information about the *madhhab* affiliation of the *Zāwiya* of al-Shaykhiyya, which was attributed to a scholar named Ibn Shaykh al-Islām.²⁰

Al-Nuʿaymī, who classifies the madrasas according to their school of law in his book, understands these *zāwiyas* in the Umayyad Mosque to be madrasas, includes them among the madrasas of the school of law that they were related to, and provides detailed information on the *mudarrises* appointed to them. This approach of al-Nuʿaymī and the systematic appointments made to the positions of *mudarris* indicate that these *zāwiyas* were institutions of learning supported by endowments, not the scholarly circles that the scholars temporarily established with their personal preferences.

Apart from the *zāwiyas* in the Umayyad Mosque in Damascus, there was a famous *zāwiya* called al-Naṣriyye or al-Ghazzaliyya at al-Masjid al-Aqṣā in Jerusalem. Similar to the *zāwiya* in the Umayyad Mosque, first Shāfiʿī jurist Naṣr al-Maqdisī and then Ghazzālī gave lectures here. Thus, the *zāwiya* was called al-Naṣriyya and al-Ghazzaliyya in relation to the names of these two scholars.²¹ In a later period, this *zāwiya* was transformed into an institution of learning where recitation (*qirāʾa*) and grammar (*naḥw*) lessons were taught, with an endowment established by the Ayyubid ruler al-Malik al-Muʿazzam ʿĪsā (615-624/1218-1227).²²

In Aleppo, there were three *zāwiyas* in al-Jāmiʿ al-Kabīr, which were the endowments of Nūr al-Dīn Zangī (541-569/1146-1174). One of them was dedicated to the members of the Mālikī school of law, another to the members of the Ḥanbalī school of law, and the other for hadīth education.²³ These three examples indicate that the practices of establishing *zāwiyas* within mosques and founding endowments for them can be traced back at least to the middle of the 6th/12th century. When it comes to Cairo, there are records of at least two *zāwiyas*

18 al-Nuʿaymī, *al-Dāris*, 2/120-123; Muhammed Usame Onuṣ, *VI. ve VII. Asırlarda Dimaşk Hanbeliliği* (Istanbul: Marmara University, Ph.D. Thesis, 2020).

19 In the section of al-Nuʿaymī's book where he deals with Ḥanafī madrasas, he names al-Qūṣiyya and al-Safīniyya as madrasas and gives information about their *mudarrises*, see: Al-Nuʿaymī, *al-Dāris*, 1/438-440, 529-530. Al-Maqṣūra al-kubrā was in the same place as the *miḥrāb* allocated to Ḥanafīs in the mosque. Al-Nuʿaymī also mentions in detail the *mudarrises* who served here, see: Al-Nuʿaymī, *al-Dāris*, 1/604-606. However, there is no information on the endowments of these three *zāwiyas*. On the other hand, he mentions the *Zāwiya* of al-Mālikiyya among the Mālikī madrasas and provides information on its *mudarrises* (al-Nuʿaymī, *al-Dāris*, 2/3-7).

20 al-Nuʿaymī, *al-Dāris*, 2/412.

21 Muḥir al-Dīn Abū al-Yumn ʿAbd al-Raḥmān b. Muḥammad al-ʿUlaymī, *al-Uns al-Jalīl bi-Tārīkh al-Quds wa-al-Khalīl*, ed. ʿAdnān Yūnus ʿAbd al-Majīd Abū Tabbāna (Amman: Maktabat Dandīs, 1999), 2/68-69; Mahamid, 'Mosques as Higher Educational Institutions', 201.

22 al-ʿUlaymī, *al-Uns al-Jalīl*, 2/76-77.

23 Kamāl al-Dīn ʿUmar b. Aḥmad b. al-ʿAdīm, *Bughyat al-Ṭalab fī Tārīkh Ḥalab*, critical ed. Suhayl Zakkār (Beirut: Dār al-Fikr, no date), 3/1293; Sibṭ Ibn al-ʿAjāmī, *Kunūz al-Dhahab*, 1/234, 371. Sibṭ Ibn al-ʿAjāmī lists the *zāwiya* that Nūr al-Dīn Zangī dedicated for the Mālikīs among the Mālikī madrasas in his book on history of Aleppo.

endowed by the Mamlūks in the Mosque of al-Azhar. One of them was founded by Badr al-Dīn Bīlīk al-Zāhirī (d. 676/1277), one of the high-ranking *amīrs* who served as treasurer (*khāzindār*) and viceroy (*nā'ib al-ṣaltana*), for the education of Shāfi'ī fiqh.²⁴ The other was founded in 761 (1359-60) by Sa'd al-Dīn Bashīr al-Nāsirī for the education of Ḥanafī fiqh and was supported by rich endowments.²⁵

The most important, and perhaps the only, attempt in modern scholarship to explain mosque-*zāwiyyas* belongs to George Makdisi. He regards the *zāwiyyas* in the Umayyad Mosque and the Mosque of 'Amr as venues specifically devoted to the instruction of *fiqh*. For him, from the very beginning of the Islamicate history, the mosque had been an educational institution with various study circles on religious disciplines. However, the Damascene and Cairene mosques differed from their counterparts in terms of having *zāwiyyas* in which courses for each of the four schools of law organized.²⁶ Moreover, Makdisi considers madrasas as institutions endowed for the education of *fiqh*, the foremost discipline in the Islamic sciences. In other words, in line with his *fiqh*-centered madrasa model, he describes the madrasa as a college of law.²⁷ According to him, *zāwiyyas* in the Umayyad Mosque and the Mosque of 'Amr were colleges of law that functioned exactly like madrasas.²⁸ Although Makdisi's emphasis on the *fiqh*-centered instructional function of the mosque-*zāwiyyas* appears mostly justified, these *zāwiyyas* were also endowed to the education of religious disciplines other than *fiqh*, as can be seen in the Mosque of 'Amr.

4. *Zāwiyyas* of the Mosque of 'Amr b. al-ʿAṣ in Cairo

There are two major topographical urban history works that feature the history of *zāwiyyas* in the Mosque of 'Amr and provide detailed information on them: the first is Ibn Duqmāq's (d. 809/1407) *al-Intiṣar li-Wāṣiṭati 'Iqd al-Amṣār*, and the second is al-Maqrīzī's work *al-Mawā'iz wa-al-I'tibār fī Dhikr al-Khiṭaṭ wa-al-Āthār*. Both authors record the establishment

24 Ṣalāh al-Dīn Khalīl b. Aybak al-Ṣafadī, *al-Wāfi bi-al-Wafayāt*, critical ed. Aḥmad al-Arnāūt - Turkī Mustafā (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-Arabī, 2000), 10/227; Abū al-Fidā' Ismā'īl b. 'Umar Ibn Kathīr, *al-Bidāya wa-al-Nihāya*, critical ed. 'Abdullah b. Abd al-Muḥsin al-Turkī (Jīza: Dār Hijr, 1997), 17/537; Abū al-Maḥāsin Yūsuf Ibn Taghrībirdī, *al-Manhal al-Ṣāfi wa-al-Mustawfā ba'da al-Wāfi*, critical ed. Muḥammad Muḥammad Amīn (Cairo: al-Hay'at al-Miṣriyya al-ʿĀmma lil-Kitāb, 1984-2009), 3/513.

25 al-Maqrīzī, *al-Khiṭaṭ*, 4/103-104. Muḥammad Khalīl al-Murādī (d. 1206/1791) said that this lesson, which was allocated to Hanafīs by Amīr Ṣa'd al-Dīn in al-Azhar Mosque, continued in his own time and that their endowment were still in place, see: Abū al-Faḍl Muḥammad Khalīl b. 'Alī al-Murādī, *Silk al-Durar fī A'yān al-Qarn al-Thānī 'Ashar* (Beirut: Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyya - Dār Ibn Ḥazm, 1988), 3/270-271.

26 George Makdisi, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981), 12–13, 20.

27 George Makdisi, 'Muslim Institutions of Learning in Eleventh-Century Baghdad', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 24/1 (1961), 10–14; Makdisi, *The Rise of Colleges*, 9. Some scholars criticise Makdisi's madrasa approach by emphasising the flexible, non-curricular, and teacher-centered character of Islamic education, see: A. L. Tibawi, 'Origin and Character of "al-Madrasah"', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 25/1/3 (1962), 225–238; Michael Chamberlain, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190-1350* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 70, 78–79.

28 Makdisi, *The Rise of Colleges*, 20.

dates of the *zāwiyas* in the Mosque of ‘Amr, their locations, endowers, endowed properties, and lessons in their works on the history and topography of Cairo during the Mamlūk period.

After discussing the mosques and madrasas in Cairo, Ibn Duqmāq records this information under a section called “*Zāwiyas of al-Jāmi‘ al-Atīq in al-Fuṣṭāṭ*,” and after that, he deals with Sufi institutions, i.e., *khanqāhs*, *ribāṭs*, and *zāwiyas*. In this way, he clearly distinguishes between mosque-*zāwiyas* and the Sufi *zāwiyas*.²⁹ Al-Maqrīzī, on the other hand, provides information about the eight *zāwiyas*, after saying that “there are *zāwiyas* in which *fiqh* is taught in the mosque” at the end of the long chapter dedicated to the Mosque of ‘Amr in the section where he deals with the mosques of Cairo.³⁰ Both authors begin with the *Zāwiya* of Imām al-Shāfi‘ī because of its prestige. That said, the remaining seven *zāwiyas* are presented below, before the detailed discussion of the *Zāwiya* of Imām al-Shāfi‘ī, as there are more extensive narratives on the history, endowment, *mudarrises*, and students of this *zāwiya*.

4.1. The *Zāwiya of al-Majdiyya*

This *zāwiya* was endowed by Majd al-Dīn al-Bahnasī (d. 628/1230-1), one of the viziers of al-Malik al-Ashraf Muzaḥfar al-Dīn Mūsā (d. 635/1237) from the Ayyubid dynasty who ruled in al-Jazīra and Damascus. Although the establishment date of the endowment is not known with precision, considering the death date of the endower, it can be said that the *zāwiya* was established before 635/1237. According to the information provided by al-Maqrīzī, some estates in Cairo and Fuṣṭāṭ were endowed to this *zāwiya*. The *zāwiya* was located in the central enclosure (*maqṣūra*)³¹ between *al-mihrāb al-kabīr* (the large prayer niche) and *mihrāb al-khams* (the fifth prayer niche). Majd al-Dīn al-Bahnasī appointed Wajīh al-Dīn al-Bahnasī (d. 685/1286), one of his relatives, as the first *mudarris* of the *zāwiya*.³² Al-Dhahabī, on the other hand, says that Majd al-Dīn endowed this *zāwiya* to the place where his father Muhadhhab al-Dīn Abū al-Maḥasin Muhallab Ḥasen (d. 576/1181), a prominent grammar scholar, gave lectures in the Mosque of ‘Amr.³³

Although al-Maqrīzī and Ibn Duqmāq do not provide any information on the type of lessons endowed to the *zāwiya*, it can be identified from an anecdote about Wajīh al-Dīn al-Bahnasī that the *zāwiya* was endowed for the instruction of “*uṣūl al-dīn*” (the principles of religion).

29 Ibrāhīm b. Muḥammad Ibn Duqmāq, *al-Intiṣār li-Wāsiyat ‘Iqd al-Amṣār*, ed. Karl Vollers (Bulaq: al-Maṭba‘at al-Kubrā al-Amīriyya, 1310/1893), 4/79-104.

30 al-Maqrīzī, *al-Khiṭaṭ*, 4/36.

31 Enclosure (*maqṣūra* or *maḥḥil*) refers to the private parts of the mosques that are reserved for the caliphs or rulers to pray, which are enclosed and sheltered. However, in Egypt and Damascus, *maqṣūras* also had educational functions. In other words, some *maqṣūras* in mosques were built in this region for study circles and endowments were established for them. See: Jonathan Bloom, ‘Maqṣūra’, *Grove Art Online* (Accessed 22 June 2022). For example, Bīlik al-Khāzindār, one of the *amīrs* of al-Malik al-Zāhir Baybars (658-676/1260-1277), endowed a *maqṣūra* in al-Azhar Mosque for the education of the Shāfi‘ī *fiqh* and hadīth. See: Al-Maqrīzī, *al-Khiṭaṭ*, 4/101-102.

32 Ibn Duqmāq, *al-Intiṣār*, 4/100; al-Maqrīzī, *al-Khiṭaṭ*, 4/36. Wajīh al-Dīn al-Bahnasī is one of the leading Shāfi‘ī jurists of the period who undertook the position of Shāfi‘ī chiefjudgeship in Cairo at the end of his life. See: Al-Subkī, *Ṭabaqāt*, 8/317.

33 al-Dhahabī, *Tārīkh al-Islām*, 13/859.

In his book *Raf' al- 'Işr 'an Quḍāt al-Mişr*, a book on the biographies of the judges of Egypt, Ibn Ḥajar al- 'Asqalānī includes the biography of Wajīh al-Dīn al-Bahnasī. He narrates that when al-Bahnasī was appointed as the *mudarris* of the *zāwiya*, he first gave an opening lecture before a large number of people before organizing a private lecture on *uşūl al-dīn*. Ibn Ḥajar says that he gave this private lecture in accordance with the provisions of the endowment deed. After narrating this, he states that al-Bahnasī was a competent name in “*aşlayn*,” that is, in the disciplines of “*uşūl al-dīn*” and “*uşūl al-fiqh*” (legal theory), and that he studied these two subjects with his teacher Afḍal al-Dīn al-Khūnajī (d. 646/1248) according to the methods elaborated by Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. 606/1210) and Sayf al-Dīn al-Āmidī (ö. 631/1233).³⁴ In this anecdote, the phrase underlining the compatibility of the subject of the lesson, that is “*uşūl al-dīn*,” with the provisions of the endowment deed largely removes the ambiguity related to which discipline’s instruction the *zāwiya* was endowed for.

The appointments to the position of *mudarris* in the *zāwiya* can be regularly traced from the 7th/13th century to the end of 9th/15th century through chronicles and biographical dictionaries. This reveals that the endowment of the *zāwiya* and the lessons held here continued steadily for at least two centuries.³⁵

4.2. The Zāwiya of al-Şāhibiyya

This *zāwiya* was endowed by the vizier Tāj al-Dīn Ibn Ḥinnā (d. 707/1307) for the instruction of Şhāfi'ī and Mālikī *fiqh*. In line with this, a Şhāfi'ī and a Mālikī *mudarris* were both appointed. It is recorded that some of the properties (*funduqs*/caravanserais, inns, cellars, mills, and bakeries) located just outside of Cairo were endowed to generate revenue to the endowment

34 Aḥmad b. 'Alī Ibn Ḥajar al- 'Asqalānī, *Raf' al- 'Işr 'an Quḍāt Mişr*, critical ed. 'Alī Muḥammad 'Umar (Cairo: Maktabat al-Khānjī, 1998), 257. The term *uşūl al-dīn* here is generally used in the sense of ‘*aqā'id*’, that is, the discipline that deals with the principles of faith. Furthermore, during the Mamlūk period, some scholars took a standpoint against the philosophical theology developed after al-Ghazzālī and Fakhr al-Dīn al-Rāzī and tried to keep this field separate from *uşūl al-dīn*. See: al-Subkī, *Mu' idū'n-Ni'am*, 142–147; Murat Kaş, ‘Kelam İlminin Bilimsel Kimliğiyle İlgili Tartışmaların Memlūk Coğrafyasındaki Yansımaları’, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/3 (15 December 2020), 1059–1080. On the other hand, the emphasis on Wajīh al-Dīn al-Bahnasī’s teacher al-Khūnajī and the methods he acquired from Fakhr al-Dīn al-Rāzī and al-Āmidī indicated that al-Bahnasī’s lessons in the *zāwiya* were probably based on the same approaches. If so, this means that the term *uşūl al-dīn* can be used in different contexts during the Mamlūk period.

35 Some of the names recorded in the sources as a *mudarris* at the Zāwiya of al-Majdiyya are as follows: Wajīh al-Dīn Abū Muḥammad 'Abd al-Wahhab b. Ḥusayn al-Bahnasī, Jalāl al-Dīn Abū al-Ḥasan 'Alī b. 'Abdullah al-Aslūjī (d. 717/1317), Şadr al-Dīn Abū 'Abdullah Muḥammad b. 'Umar Ibn al-Wakīl (d. 716/1317), Shams al-Dīn Abū 'Abdullah Muḥammad b. Aḥmad Ibn al-Labbān (d. 749/1349), Tāj al-Dīn Abū 'Abdullah Muḥammad b. Işḥāq al-Munāwī (d. 765/1364), Şadr al-Dīn Abū al-Ma'ālī Muḥammad b. Ibrāhīm al-Munāwī (ö. 803/1401), Fakhr al-Dīn Abū 'Amr 'Uthmān b. Muḥammad al-Munāwī, Bahā' al-Dīn Aḥmad b. 'Uthmān b. Muḥammad al-Munāwī (d. 825/1422), Nūr al-Dīn 'Alī b. Aḥmad b. 'Uthmān al-Munāwī (d. 877/1472), and Shams al-Dīn Muḥammad b. Aḥmad al-Bāmī (d. 885/1480-1).

of the *zāwiya*. In addition, the location of the *zāwiya* is indicated as “*hawla al-ghurfā*,”³⁶ that is, in the vicinity of a certain cell within the mosque.³⁷

4.3. The Zāwiya of al-Kamāliyya

This *zāwiya* was endowed by Kamāl al-Dīn al-Samannūdī, who allocated a *funduq*/caravanserai in Egypt (Fustaṭ) to generate revenue to support the endowment. The *zāwiya* is located in an enclosure (*maqṣūra*) within the mosque near the door opening to Sūq al-Ghazl.³⁸ According to what Ibn Duqmāq recorded, the first *mudarris* of the *zāwiya* was ‘Alam al-Dīn ‘Abdullah al-Samannūdī, the son of the uncle of the endower, and the second *mudarris* was Sharaf al-Dīn al-Samannūdī, the son of ‘Alam al-Dīn ‘Abdullah. However, there is no information in the sources of the period about neither the endower Kamāl al-Dīn al-Samannūdī nor these two *mudarrises* of the *zāwiya*.³⁹ Nevertheless, considering the death date of Najm al-Dīn al-Qamūlī (d. 727/1327), who was appointed as the *mudarris* of the *zāwiya* after the two mentioned figures, it is highly probable that the *zāwiya* was endowed in the first quarter of the 8th/14th century. In addition, it can be said that the *zāwiya* was endowed for the teaching of Shāfi‘ī *fiqh*, since al-Qamūlī was an important Shāfi‘ī jurist who served as a Shāfi‘ī judge in various cities in Upper Egypt and was later appointed as the *muḥtasib* (the supervisor of public spaces) of Cairo.⁴⁰

4.4. The Zāwiya of Tājīyya

This *zāwiya* was close to “*al-Mihrāb al-Khashab*” (the wooden *mihrāb*) in the mosque and endowed by Tāj al-Dīn al-Ṣaṭḥī. One house (*dār*) in Bayn al-Qasrayn and another in al-Ḥajjārāyyn were endowed to generate revenue to support the endowment of the *zāwiya*. The first

36 In the final years of his life, Ibn Bābshāz (d. 469/1077), a prominent grammar scholar who served as a clerk in *dīwān al-inshā* during the Fatimid period, settled in a cell (*al-ghurfā*) in the Mosque of ‘Amr, where he wrote a work on grammar that is said to be in 15 volumes. Later, this work was named as *Ta’līq al-Ghurfa* by Ibn Bābshāz’s students, see: Aḥmad b. Muḥammad Ibn Khallikān, *Wafayāt al-A’yān wa-Anbā’ Abnā’ al-Zamān*, critical ed. Iḥsān ‘Abbās (Beirut: Dār Ṣādir, 1968-1972), 2/515-517. While the “*ghurfā*” mentioned when describing the location of the *Zāwiya* of al-Ṣāhibiyya in the mosque may not be the same as the “*ghurfā*” that Ibn Bābshāz used to live in, this record shows that such cells existed in the mosque from earlier times. In addition, the word “*ghurfā*” was used in the endowment deeds from the Mamlūk period to refer to the small cells on the upper floors or roofs of the buildings. See: Muḥammad Muḥammad Amīn - Leila Ibrahim, *al-Muṣṭalahāt al-Mi’ariyya fi al-Wathā’iq al-Mamlūkiyya* (Cairo: The American University of Cairo Press, 1990), 83.

37 Ibn Duqmāq, *al-Intiṣār*, 4/100; al-Maqrīzī, *al-Khiṭaṭ*, 4/36. In addition, Ibn Duqmāq records that the first Shāfi‘ī *mudarris* of the *zāwiya* was ‘Izz al-Dīn Ibn Miskīn (d. 710/1310), one of the leading Shāfi‘ī jurists of the time (*aḥadu a’yān al-fuqahā al-Shāfi’iyya*), and the first Mālīkī *mudarris* of the *zāwiya* was a scholar called al-Būshī. On the biography of ‘Izz al-Dīn Ibn Miskīn, see: Ṣalāḥ al-Dīn Khalīl b. Aybak al-Ṣafādī, *A’yān al-‘Aṣr wa-A’wān al-Naṣr*, critical ed. ‘Alī Abū Zayd (Beirut: Dār al-Fikr al-Mu’āṣir, 1998), 5/263; Taqī al-Dīn Abū Bakr Ibn Aḥmad ibn Muḥammad Ibn Qāḍī Shuhba, *Ṭabaqāt al-Shāfi’iyya*, critical ed. al-Ḥāfiẓ ‘Abd al-‘Alīm Khān (Hyderabad: Maṭba‘at Majlis Dā’irat al-Ma‘ārif al-Uthmāniyya, 1978-1980), 2/213.

38 Ibn Duqmāq, *al-Intiṣār*, 4/100; al-Maqrīzī, *al-Khiṭaṭ*, 4/36.

39 Ibn Duqmāq, *al-Intiṣār*, 4/100.

40 On Najm al-Dīn al-Qamūlī, see: al-Subkī, *Ṭabaqāt*, 9/30-31.

mudarris of the *zāwiya* was Zayn al-Dīn Ibn al-Qābila.⁴¹ There is no information available in the sources of the period about neither the endower nor the *mudarris*. However, Ibn Duqmāq stated that Ibn al-Qābila was a jurist. Therefore, although it is not known exactly to which school of law the *zāwiya* was endowed, the lessons in the *zāwiya* were probably related to *fiqh*. In addition, Ibn Duqmāq provides information on the properties endowed for the *zāwiya* from Taj al-Dīn Ibn al-Mutawwaj's work on the history of Egypt (*Īqāz al-Mutagaffil wa-Itti'āz al-Muta'ammil*). Considering that Ibn al-Mutawwaj died in 730/1330, it can be said that the *zāwiya* was endowed at least before this date.⁴²

4.5. The *Zāwiya of al-Mu'iniyya*

This *zāwiya*, located in the middle of the two doors on the east side of the mosque, was established by Mu'īn al-Dīn al-Dahrūfī, who endowed some properties in Fustāt to the *zāwiya*. Kamāl al-Dīn Ibn al-Athīr al-Armantī was appointed as the first *mudarris* of this institution.⁴³ No information could be obtained about the endower from the sources of the period. However, it is known that the *mudarris*, Kamāl al-Dīn 'Alī b. 'Abd al-Rahīm Ibn al-Athīr al-Armantī, originally came from Upper Egypt, served as a judge in this region, was a Shāfi'ī jurist, and died in 706 (1306-7).⁴⁴ Accordingly, it can be inferred that the *zāwiya* was endowed for the teaching of Shāfi'ī *fiqh* at either the end of the 7th/13th century or the beginning of the 8th/14th century.

4.6. The *Zāwiya of 'Alā'iyyā*

This *zāwiya*, located in the western part of the courtyard of the mosque, was endowed by Amīr al-Hāj 'Alā al-Dīn al-Ḍarīr for *mī'ād* (text-based public lesson). Ibn Duqmāq stated that the Shāfi'ī jurist 'Alam al-Dīn al-'Irāqī (d. 704/1304) was appointed as the shaykh of the *zāwiya*.⁴⁵ In addition, Wajīh al-Dīn al-Bahnasī, the first *mudarris* of the *Zāwiya* of al-Majdiyya, also served as a shaykh in this *zāwiya*.⁴⁶ Although there is no information about the endower 'Alā al-Dīn al-Ḍarīr, based on the fact that Wajīh al-Dīn al-Bahnasī passed away in 685 (1286), the *zāwiya* was probably endowed before this date.

4.7. The *Zāwiya of al-Zayniyya*

This *zāwiya* was in the vicinity of *al-Mihrāb al-Khashab* (the wooden *mihrāb*) in the mosque, just as the *Zāwiya* of al-Tājiyya, and was endowed by al-Şāhib Zayn al-Dīn. Similar

41 Ibn Duqmāq, *al-Intiṣār*, 4/101; al-Maqrīzī, *al-Khiṭaṭ*, 4/36.

42 On Ibn al-Mutawwaj, see: Aḥmad b. 'Alī al-Maqrīzī, *al-Muqaffā al-Kabīr*, critical ed. Muḥammad al-Ya'lawī (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2006), 6/87; Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān b. Abī Bakr al-Suyūṭī, *Husn al-Muḥāḍara fī Akhbār Mişr wa-al-Qāhira*, critical ed. Muḥammad Abū Faḍl Ibrāhīm (Cairo: Dār Iḥyā' al-Turāth al-Arabī, 1967), 1/555-556.

43 Ibn Duqmāq, *al-Intiṣār*, 4/101; al-Maqrīzī, *al-Khiṭaṭ*, 4/36.

44 al-Şafādī, *A'yān al-'Aşr*, 3/412-413.

45 Ibn Duqmāq, *al-Intiṣār*, 4/101; al-Maqrīzī, *al-Khiṭaṭ*, 4/36.

46 Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *Raf' al-Işr*, 257.

to the *Zāwiya* of ‘Alā’iyya, it was established for the teaching of *mī‘ād* lessons.⁴⁷ Since no information could be obtained about neither its endower nor its shaykhs, the establishment date of the *zāwiya* could not be determined.

As it can be seen, the *zāwiyas* of ‘Alā’iyya and Zayniyya were endowed not for the lessons of *fiqh* but for *mī‘ād* gatherings. *Mī‘ād* gatherings were text-based lessons for preaching (*wa‘z*) and advice, and were ubiquitous in mosques and madrasas during the Mamlūk period. Since these sessions are held in particular places on certain days of the week, they were expressed with the word of “*mī‘ād*,” which means meeting place and time. In *mī‘āds*, generally a *ḥadith* or *tafsīr* (exegesis) text was followed, a reader (*qārī*) would read the text in the presence of a shaykh (*shaykh al-mī‘ād*), and the shaykh would give a lecture on the part being read.⁴⁸

When the chronicles and biographical dictionaries are examined, it is seen that the records regarding the appointments of *mudarrises* to the six *zāwiyas* other than the *Zāwiya* of al-Majdiyya and the *Zāwiya* of Imām al-Shāfi‘ī are extremely limited. This might be because the endowments of these six *zāwiyas* came to an end at some point. However, since there is no clear record on this issue, it is not possible to make any definite claim on the matter. Nonetheless, there are consistent and detailed records on the *Zāwiya* of Imām al-Shāfi‘ī and its *mudarrises*.

5. The *Zāwiya* of Imām al-Shāfi‘ī

The seven *zāwiyas* presented above are listed in accordance with their order in the works of Ibn Duqmāq and al-Maqrīzī. As mentioned before, they listed the *Zāwiya* of Imām al-Shāfi‘ī before these seven. Al-Maqrīzī provides the following information on the *zāwiya*:

“There are *zāwiyas* where *fiqh* is taught in the Mosque of ‘Amr b. al-‘Ās. One of them is the *Zāwiya* of Imām al-Shāfi‘ī. This *zāwiya* is known by the name of al-Shāfi‘ī. It is said that al-Shāfi‘ī gave his lessons here and that the *zāwiya* was known by his name for this reason. There is a land in Sandabīs district endowed for this *zāwiya* by al-Malik al-‘Azīz ‘Uthmān, son of al-Malik al-Nāṣir Ṣalāḥ al-Dīn Yūsuf b. Ayyūb. [Today] prominent jurists and significant scholars continue to hold the position of *mudarris* in this *zāwiya*.⁴⁹”

Ibn Duqmāq, on the other hand, records the name of the *zāwiya* as “the *Zāwiya* of al-Khashshābiyya,” states that this place was famous before with the name the *Zāwiya* of Imām al-Shāfi‘ī, and lists the names of *mudarrises* who taught in the *zāwiya* until his own time.⁵⁰ However, he does not provide information on the endower, the establishment date, and the properties endowed for the *zāwiya*. More detailed information on these issues does not exist in these two major sources, but rather in an addendum (*dhayl*) written by al-Sakhāwī (d. 902/1497) on the work of his principle teacher Ibn Hajar al-‘Asqalānī, *Raf‘ al-iṣr ‘an quḍāt al-Miṣr*, in which he presents the biographies of Egyptian judges. While giving information on the life of

47 Ibn Duqmāq, *al-Intiṣār*, 4/101; al-Maqrīzī, *al-Khiṭaṭ*, 4/36.

48 Midilli, ‘Memlūkler Döneminde Bir İlim Kurumu’, 50–51.

49 al-Maqrīzī, *al-Khiṭaṭ*, 4/36.

50 Ibn Duqmāq, *al-Intiṣār*, 4/100.

‘Alam al-Dīn al-Bulqīnī (d. 868/1464), one of the Shāfi‘ī chief judges of Egypt, al-Sakhāwī states that he was a *mudarris* at the *Zāwiya* of Imām al-Shāfi‘ī, and then introduces a section (*fā’ida*) that deals with the history of the *zāwiya* and its *mudarrises* in detail.⁵¹

5.1. The Establishment of the *Zāwiya* and Its Endower

Al-Sakhāwī first states that the place known as al-Khashshābiyya was one of the *zāwiyas* in the Mosque of ‘Amr b. al-‘Āṣ, where al-Shāfi‘ī held his scholarly sessions (*majālis*). He then gives information on the founder of the *zāwiya*. He indicates that Ṣalāḥ al-Dīn al-Ayyūbī built an enclosure (*maqṣūra*) on this place where al-Shāfi‘ī taught, appointed a *mudarris* (*shaykh*) and students there, and endowed the land known as al-Khariba to this *zāwiya* to generate revenue for its *waqf*.⁵² Al-Maqrīzī, on the other hand, states in his chronicle *al-Sulūk* that the district of al-Khariba was endowed in 592 (1196) by al-Malik al-‘Azīz ‘Uthmān, the son of Ṣalāḥ al-Dīn al-Ayyūbī.⁵³ These two different views can be reconciled as follows. Ṣalāḥ al-Dīn al-Ayyūbī probably first built an enclosure (*maqṣūra*) in the place where al-Shāfi‘ī held his scholarly circle, establishing an endowment for the education of Shāfi‘ī *fiqh*. Afterwards, his son al-Malik al-‘Azīz ‘Uthmān could have endowed al-Khariba, a piece of land in al-Manūfiyya region of Egypt, to the *zāwiya*.

However, Ibn Duqmāq, al-Maqrīzī, and al-Sakhāwī did not record the establishment date of *zāwiya*’s endowment. Yet, the establishment date was probably after 567 (1171), when Ṣalāḥ al-Dīn took over the administration in Egypt. This can be understood because, while narrating the history of the Mosque of ‘Amr in his *Khitaṭ*, al-Maqrīzī says that Ṣalāḥ al-Dīn reconstructed many parts of the mosque in 568 (1172-3). Fustāṭ had been under the occupation of the Crusaders for a while, during which some parts of the mosque were burned. It was probably during this reconstruction process that Ṣalāḥ al-Dīn built the aforementioned enclosure and established an endowment for it.⁵⁴ Indeed, the statement “the *Zāwiya* of al-Ṣalāḥiyya, also known as the *Zāwiya* of al-Khashshābiyya,” which al-Qalqashandī used while mentioning the *zāwiya* in his chancery manual, confirms that Ṣalāḥ al-Dīn al-Ayyūbī was the endower of the *zāwiya*.⁵⁵

51 Muḥammad b. ‘Abd al-Rahmān al-Sakhāwī, *al-Dhayl ‘alā Raf’ al-Isr aw Bughyat al-‘Ulamā’ wa-al-Ruwāt*, critical ed. Jawda Hilāl - Muḥammad Maḥmūd Ṣubḥ (Cairo: Dār al-Ta’āwun, 1966), 182–184.

52 al-Sakhāwī, *al-Dhayl ‘alā Raf’ al-Isr*, 182.

53 Aḥmad b. ‘Alī al-Maqrīzī, *al-Sulūk li-Ma’rifat Duwal al-Mulūk*, ed. Muḥammad Muṣṭafa Ziyāda - Sa’id ‘Abd al-Fattāḥ ‘Āshūr (Cairo: Maṭba’at Dār al-Kutub, 1934-1973), 1/130.

54 On the destruction of the Mosque of ‘Amr during the Crusader attack and Ṣalāḥ al-Dīn’s reconstruction, see: al-Maqrīzī, *al-Khitaṭ*, 4/23-24.

55 Shihāb al-Dīn Aḥmad b. ‘Alī al-Qalqashandī, *Ṣubḥ al-‘Ashā’ fi Ṣinā’at al-Inshā’*, ed. Muḥammad Ḥusayn Shams al-Dīn (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1987), 4/40. In another chancery manual written in the 9th/15th century, it is clearly stated that the *zāwiya* was endowed by Ṣalāḥ al-Dīn, see: Shams al-Dīn Muḥammad al-Saḥmāwī, *al-Thaḡhr al-Bāsim fi Ṣinā’at al-Kātib wa-al-Kātim*, critical ed. Ashraf Muḥammad Anas (Cairo: Dār al-Kutub wa-al-Wathā’iq al-Qawmiyya, 2009), 1/407. While explaining the word “*al-Khariba*” in *Tāj al-‘Arūs*, al-Zabīdī (d. 1205/1791) also stated that it was the name of one of the Egyptian villages, and that this village was endowed for al-Khashshābiyya, one of the madrasas in the Mosque of ‘Amr b. al-‘Āṣ, by Ṣalāḥ al-Dīn al-Ayyūbī. See: Muḥammad al-Murtaḍā al-Zabīdī, *Tāj al-‘Arūs min Jawāhir al-Qāmūs* (Kuwait: Wizārat al-Irshād wa-al-Anbā’, 1965-2001), 2/340.

5.2. The Location of the Zāwiya in the Mosque

Although both Ibn Duqmāq and al-Maqrīzī describe the locations of the other seven zāwiyas in the mosque, they do not mention about the location of the Zāwiya of Imām al-Shāfi‘ī. Instead, they state that the zāwiya was a place surrounded with “*baraka*” (divine blessings) and that the most prominent Shāfi‘ī jurists of Cairo taught in the zāwiya from the day it was founded to the time they lived. Presumably, since the venue of the Zāwiya of Imām al-Shāfi‘ī in the mosque was quite famous and well-known, they did not feel the need to make a detailed description on its location.

5.3. The Names Attributed to the Zāwiya

In the sources that have survived from the Mamlūk period, the zāwiya is called by two names, and both names are used quite frequently. As mentioned above, the first of these is “the Zāwiya of Imām al-Shāfi‘ī” and the second is the “the Zāwiya of al-Khashshābiyya.” The name al-Khashshābiyya derives from one of the *mudarrises* of the zāwiya, Majd al-Dīn ‘Īsā Ibn al-Khashshāb (d. 711/1311), who held this position for a long time. While the zāwiya is mentioned in the sources, from time to time, both names are specified together in order to avoid a possible confusion. For example, while detailing information on the appointment of Ṣadr al-Dīn Ibn al-Wakīl (d. 716/1317) as the *mudarris* of the zāwiya, al-Maqrīzī said, “The sultan appointed him to the position of *mudarris* in the Zāwiya of Imām al-Shāfi‘ī, also known as al-Khashshābiyya, which is located in the Mosque of ‘Amr b. al-‘Āṣ.”⁵⁶ In a similar vein, while stating that Sirāj al-Dīn al-Bulqīnī (d. 805/1403) was a *mudarris* of the zāwiya, it was said that “he worked as a *mudarris* at the Zāwiya of Imām al-Shāfi‘ī, also known as al-Khashshābiyya.”⁵⁷

5.4. Mudarrises, Repetitors (Mu‘īd), and Students

It is possible to say that the *mudarrises* of the zāwiya were recorded in detail in the chronicles and biographical dictionaries. From the end of the 6th/12th century, when it was founded, to the middle of the 10th/16th century, that is, for about four centuries, the names and appointment records of the *mudarrises* can be traced. These consistent records show the continuity of the endowment of the zāwiya, the courses and the positions of those who worked

56 The original phrase is as follows: “ثم إن السلطان ولّاه تدريس زاوية الإمام الشافعي المعروفة اليوم بالخشابية من جامع عمرو بن العاص” (al-Maqrīzī, *al-Muqaffā al-Kabīr*, 6/232). Jonathan Berkey stated that al-Maqrīzī, in his *al-Khiṭaṭ*, did not mention all the zāwiyas in the Mosque of ‘Amr b. al-‘Āṣ because al-Khashshābiyya was not among them. (Berkey, *The Transmission of Knowledge*, 52). However, the Zāwiya of Imām al-Shāfi‘ī and the Zāwiya of al-Khashshābiyya refer to the same zāwiya, and as can be seen in the quote above, al-Maqrīzī points out this situation in his another book.

57 The original phrase is as follows: “درس بزواية الشافعي المعروفة بالخشابية” (Abū al-Maḥāsīn Yūsuf Ibn Taghrībirdī, *al-Nujūm al-Zāhira fī Mulūk Miṣr wa-al-Qāhira* [Cairo: al-Mu‘assasat al-Miṣriyya al-‘Āmma, 1929-1972], 13/30). Likewise, it was stated before that the zāwiya where Naṣr al-Maqdisī and al-Ghazzālī taught in al-Masjid al-Aqṣā in Jerusalem was called both al-Naṣriyye and al-Ghazzālīyya.

there.⁵⁸ The records of appointments are included in the chronologically arranged historical books between the events of a certain year, and in the biographical dictionaries when the biography of a *mudarris* of the *zāwiya* is given.⁵⁹ Apart from these, Ibn Duqmāq in *al-Intiṣār* and al-Sakhāwī in *al-Dhayl ‘alā Raf‘ al-īsr* present a list of *mudarrises* who taught in the *zāwiya* until their time.⁶⁰ Based on these records, the names of the *mudarrises* in the *zāwiya* can be listed as follows:

1. Bahā’ al-Dīn Abū al-Ḥasen ‘Ali b. Hibatullah Ibn al-Jummayzī (d. 649/1252)
2. Najm al-Dīn Abū Bakr Muḥammad b. Aḥmad Ibn Saniyy al-Dawla (d. 680/1281)
3. Majd al-Dīn ‘Īsā b. ‘Umar Ibn al-Khashshāb (d. 711/1311)
4. Ziyā’ al-Dīn Abū Bakr b. ‘Abdullāh al-Nashā’ī (d. 716/1316)
5. Ṣadr al-Dīn Abū ‘Abdullāh Muḥammad b. ‘Umar Ibn al-Wakīl (d. 716/1317)
6. Shihāb al-Dīn Abū al-‘Abbās Aḥmad b. Muḥammad Ibn al-Anṣārī (d. 749/1348)
7. Badr al-Dīn Muḥammad b. Ibrāhīm Ibn Jamā’a (d. 733/1333)
8. Shams al-Dīn Abū ‘Abdullāh Muḥammad b. Aḥmad Ibn al-Labbān (d. 749/1348)
9. ‘Imād al-Dīn Muḥammad b. Ḥasan al-Isnawī (d. 764/1363)
10. ‘Izz al-Dīn ‘Abd al-‘Azīz b. Muḥammad Ibn Jamā’a (d. 767/1366)
11. Bahā’ al-Dīn Abū Muḥammad ‘Abdullāh b. ‘Abd al-Raḥmān Ibn ‘Aqīl (d. 769/1367)
12. Sirāj al-Dīn Abū al-Ḥafs ‘Umar b. Raslān al-Bulqīnī (d. 805/1403)
13. Jalāl al-Dīn Abū al-Fadhl ‘Abd al-Raḥmān b. ‘Umar al-Bulqīnī (d. 824/1421)
14. ‘Alam al-Dīn Abu al-Baqā’ Ṣāliḥ b. ‘Umar al-Bulqīnī (d. 868/1464)
15. Faṭḥ al-Dīn Abū al-Faṭḥ Muḥammad b. Ṣāliḥ al-Bulqīnī (d. 892/1487)
16. Badr al-Dīn Muḥammad b. Aḥmad Ibn al-Makīnī (ö. ?)
17. Shams al-Dīn Muḥammad b. Shābān Ibn ‘Arūs al-Dayrūtī (d. 949/1543)
18. Shihān al-Dīn Aḥmad b. Abd al-Ḥaq al-Sunbātī (ö. 950/1543)
19. Nāsir al-Dīn Muḥammad b. Sālim al-Ṭabalāwī (d. 966/1559)

58 In 824 (1421), a member of al-Khāṣṣakiyya, i.e. the sultan’s guard units, made an objection regarding the land endowed to the al-Khashshabiyya, claiming that the current right holders could not benefit from this endowment, since the madrasa, which is the principle beneficiary of the waqf (*mawqūf ‘alayh*), was unknown. Accordingly, the endowed land was ordered to be converted into an *iqṭā’*. However, after a while, the income obtained from this land continued to be offered to the beneficiaries of the *zāwiya* as an intercession (*shafā’a*). See: Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *Inbā’ al-Ghumr*, 3/277. It is difficult to determine exactly the basis of the objection here. If the objection was made because a part of the mosque could not be defined as a madrasa, the later decision taken for the continuation of the endowment confirms that the *zāwiya* can be defined as such.

59 For some examples from historical works, see: Ibn Kathīr, *al-Bidāya wa-al-Nihāya*, 18/210; al-Maqrīzī, *al-Sulūk*, 2/340; Taqī al-Dīn Abū Bakr b. Aḥmad b. Muḥammad Ibn Qāḍī Shuhba, *Tārīkh Ibn Qāḍī Shuhba*, critical ed. ‘Adnān Darwish (Damascus: Institut Français de Damas, 1977-1997), 2(1)/568, 629, 3/331; Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *Inbā’ al-Ghumr*, 1/46-47; Ibn Taghrībirdī, *al-Nujūm al-Zāhira*, 13/33; ‘Abd al-Bāsiṭ b. Khalīl b. Shāhīn al-Malaṭī, *Nayl al-Amal fī Dhayl al-Duwal*, critical ed. ‘Umar ‘Abd al-Salām Tadmūrī (Beirut: al-Maktabat al-‘Aṣriyya, 2002), 8/79. For examples from biographical dictionaries, see: al-Ṣafādī, *A’yān al-‘Aṣr*, 4/327, 5/680; al-Maqrīzī, *al-Muqaffā al-Kabīr*, 6/232; al-Sakhāwī, *al-Daw’ al-Lāmi’*, 3/313, 4/86, 109; Abū al-Makārim Najm al-Dīn Muḥammad b. Muḥammad al-Ghazzī, *al-Kawākib al-Sā’ira bi-A’yān al-Mi’a al-‘Ashira*, critical ed. Khalīl al-Manṣūr (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyya, 1997), 2/33.

60 Ibn Duqmāq, *al-Intiṣār*, 4/100; al-Sakhāwī, *al-Dhayl ‘alā Raf‘ al-īsr*, 182-184.

One of the most striking aspects of this list is the names which belonged to the leading Shāfi‘ī scholarly families of Cairo who served as *mudarrises* in the mosque during the Mamlūk period. For example, Badr al-Dīn Ibn Jamā‘a and his son ‘Izz al-Dīn Ibn Jamā‘a, who were members of the Banū Jamā‘a family, served as *mudarrises* in the *zāwiya*. These two names were also appointed as Shāfi‘ī chiefjudges in Cairo and undertook important bureaucratic and scholarly positions.⁶¹ Later, throughout the 9th/15th century, scholars belonging to the al-Bulqīnī family served as *mudarrises* of the *zāwiya*. Members of the al-Bulqīnī family were also Shāfi‘ī chiefjudges in Cairo and became prominent figures in the scholarly circles in the city.⁶² The first member of this family, Sirāj al-Dīn al-Bulqīnī, was appointed to the position of *mudarris* in the *zāwiya* after his father-in-law’s death (d. 769/1367), continuing this duty for 36 years.⁶³ Then, his two sons, first Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān between 805-824 (1403-1424), then ‘Alam al-Dīn Ṣāliḥ between 824-868 (1421-1464), and later Faṭḥ al-Dīn Muḥammad, the son of ‘Alam al-Dīn Ṣāliḥ, worked as *mudarrises* at the *zāwiya*.⁶⁴ As a result, the position of *mudarris* in the *zāwiya* remained in the hands of this elite and powerful scholarly family of Cairo for more than a century.

An anecdote narrated by Ibn Taghrībardī (d. 874/1470) clearly reveals the influence of the al-Bulqīnī family on the *Zāwiya* of Imām al-Shāfi‘ī. In 853 (1449), Shāfi‘ī chiefjudge ‘Alam al-Dīn al-Bulqīnī was dismissed from his duty of chiefjudgeship by the sultan due to some high-ranking *amīrs* taking positions against him. Although his exile to Tarsus or Jerusalem was on the agenda, he was later allowed to remain at his house in Cairo, after being dismissed (*ma‘zūl*). It seems that while ‘Alam al-Dīn al-Bulqīnī was dismissed from the position of chiefjudge, he was also dismissed from some of the positions he had. Immediately following his dismissal, the sultan took away the position of *mudarris* in the *Zāwiya* of al-Khashshābiyya from him and appointed ‘Alā al-Dīn al-Qalqashandī (d. 856/1452) instead. However, when ‘Alā al-Dīn al-Qalqashandī learned about this, he asked for forgiveness, citing the fact that this

61 About the family of Banū Jamā‘a, see: Kamal S. Salibi, ‘The Banū Jamā‘a: A Dynasty of Shāfi‘īte Jurists in the Mamluk Period’, *Studia Islamica* 9 (1958), 97–109; ‘Ibn Djamā‘a’, *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, ed. P. Bearman et al. (Accessed 28 July 2022). For the biography of ‘Izz al-Dīn b. Jamā‘a, see: Muhammet Enes Midilli, *İzzeddin İbn Cemâa (Öl. 767/1366)* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2021), 21–44.

62 About the al-Bulqīnī family, see: Robert Moore, ‘Al-Bulqīnī Family’, *Encyclopaedia of Islam THREE*, ed. Kate Fleet et al. (Accessed 1 February 2021).

63 Taqī al-Dīn Muḥammad b. Aḥmad al-Makkī al-Fāsī, *Dhayl al-Taḳyīd fī Ruwāt al-Sunan wa-al-Masānīd*, critical ed. Kamāl Yūsuf al-Ḥūt (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyya, 1990), 2/240; Aḥmad b. ‘Alī al-Maqrīzī, *Durar al-Uqūd al-Farīda fī Tarājim al-A‘yān al-Muḥfida*, critical ed. Maḥmūd al-Jalīlī (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2002), 2/432; Ibn Taghrībardī, *al-Nujūm al-Zāhira*, 13/33; al-Suyūṭī, *Husn al-Muḥāḍara*, 1/329. al-Sakhāwī states that Ibn ‘Aqīl, before his death, left the position of *mudarris* in the *zāwiya* to his son, Faṭḥ al-Dīn, and he continued this duty for a short time, but Sirāj al-Dīn al-Bulqīnī had him dismissed from this position, citing the inadequacy of Faṭḥ al-Dīn in knowledge, and later he was appointed here. See: al-Sakhāwī, *al-Dhayl ‘alā Raf‘ al-Isr*, 183.

64 al-Suyūṭī, *Husn al-Muḥāḍara*, 1/444; al-Sakhāwī, *al-Ḍaw‘ al-Lāmi‘*, 7/269; id. *al-Dhayl ‘alā Raf‘ al-Isr*, 183–184.

duty had been in the hands of al-Bulqīnī family for about 60 years.⁶⁵ As a result, the position of *mudarris* in the *zāwiya* remained in the hands of ‘Alam al-Dīn al-Bulqīnī. Taken together, this anecdote suggests that since the position of *mudarris* in the *zāwiya* was in the hands of al-Bulqīnī family for many years, this duty had come to be considered as belonging to the family in the eyes of other scholars.

The sources mention not only *mudarrises*, but also other scholars who served as repetitors (*mu’īd*), attendance keepers (*naqīb*), and students (*faqīh*) in the *zāwiya*. By way of illustration, it is recorded that Kamāl al-Dīn Abū Bakr Muḥammad b. As’ad al-Manṣūrī (d. 730/1330) was appointed to the position of *mu’īd* in both the *Zāwiya* of Imam al-Shāfi‘ī and the *Zāwiya* of al-Majdiyya.⁶⁶ Similarly, Sharaf al-Dīn Abū al-Nūn Yūnus b. Aḥmad al-Qalqashandī (d. 725/1325), Badr al-Dīn Aḥmad b. Muḥammad Ibn al-Şāhib (d. 788/1386), and Sharaf al-Dīn ‘Abbās b. al-Ḥusayn al-Tamīmī (d. 802/1400) served as *mu’īds* in the *Zāwiya* of Imām al-Shāfi‘ī.⁶⁷

When it comes to the students of the *zāwiya*, while the biographical dictionaries record in detail from which teachers a scholar received education in his early stages, they rarely mention in which madrasas he had been as a student.⁶⁸ Despite this, some students of the *Zāwiya* of Imām al-Shāfi‘ī can be identified. For instance, Sirāj al-Dīn ‘Umar al-Maymūnī, one of Sirāj al-Dīn al-Bulqīnī’s leading students (*min a’yān al-ṭalaba al-Shāfi‘iyya ‘inda shaykhinā Sirāj al-Dīn al-Bulqīnī*), served as *naqīb* in the *zāwiya* while al-Bulqīnī was in the position of *mudarris*.⁶⁹ Al-Sakhāwī, in his book *al-Jawāhir wa-al-durar fī tarjumat Shaykh al-Islām Ibn Hajar*, which he compiled on the biography of his teacher, states that the first position (*manṣīb*) that Ibn Hajar was appointed to was the studentship of the *Zāwiya* of al-Khashshābiyya.⁷⁰ This record shows that the studentship of the *Zāwiya* of Imām al-Shāfi‘ī was

65 Abū al-Maḥāsīn Yūsuf Ibn Taghrībirdī, *Ḥawādīth al-Duhūr fī Maḍā al-Ayyām wa-al-Shuhūr*, critical ed. Muḥammad Kamāl al-Dīn ‘Izz al-Dīn (Beirut: ‘Ālam al-Kutub, 1990), 1/214-215; al-Sakhāwī, *al-Daw’ al-Lāmi’*, 5/162.

66 al-Şafadī, *A’yān al-‘Aşr*, 4/320.

67 al-Şafadī, *A’yān al-‘Aşr*, 5/680; Abū Zur’a Aḥmad b. ‘Abd al-Raḥīm Ibn al-‘Irāqī, *Al-Dhayl ‘alā al-‘Ibar fī Khabar Man ‘Abar*, critical ed. Şālih Mahdī ‘Abbās (Beirut: Mu’assasat al-Risāla, 1989), 2/504; Ibn Qāḍī Şuhba, *Tārīkh*, 3/92. Badr al-Dīn Ibn al-Şāhib was the *mu’īd* of Sirāj al-Dīn al-Bulqīnī. During the debate between these two names in a lesson in the *zāwiya* in 784 (1382-3), al-Bulqīnī accused Ibn al-Şāhib of blasphemy because of some of his words. As a result, the event was transferred to a *maẓālīm* session where four chiefjudges and the leading jurists of the city were present, and finally it was decided that Ibn al-Şāhib did not fall into blasphemy. See: al-Maqrīzī, *al-Sulūk*, 3(2)/481; Ibn Hajar al-‘Asqalānī, *Inbā’ al-Ghumr*, 1/262; Ibn Qāḍī Şuhba, *Tārīkh*, 3/92; ‘Alī b. Dāwūd Ibn al-Şayrafī, *Nuzhat al-Nufūs wa-al-‘Abdān fī Tawārīkh al-Zamān*, critical ed. Ḥasan Ḥabashī (al-Hay’ at al-Miṣriyya al-‘Āmma lil-Kitāb, 1970-1973), 1/284. Although the subject of the case could not be determined, this event is remarkable in that a scholarly debate between the *mudarris* of the *zāwiya* and his *mu’īd* became the agenda of the Cairene scholars.

68 Chamberlain, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus*, 80–81; Harun Yılmaz, *Zengī ve Eyyūbī Dimaşq’ında Ulema ve Medrese (1154-1260)* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 298–299.

69 Ibn Hajar al-‘Asqalānī, *Inbā’ al-Ghumr*, 3/349, 4/87. In the endowment deeds survived from the Mamlūk period, it is stated that the duty of *naqīb* is to ensure the order of the lesson and to keep the records of attendance. See: Midilli, ‘Memlūkler Döneminde Bir İlim Kurumu’, 48–49.

70 Muḥammad b. ‘Abd al-Raḥmān al-Sakhāwī, *al-Jawāhir wa-al-Durar fī Tarjamat Shaykh al-Islām Ibn Hajar*, critical ed. İbrāhīm Bājis ‘Abd al-Majīd (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1999), 2/588.

a stipendiary position offering a certain scholarship.⁷¹ Moreover, according to al-Sakhāwī's report, after Shams al-Dīn Muḥammad b. ʿAbd al-Munʿim al-Jawjarī (d. 889/1484) was a Sufi at the Madrasa of al-Muʿayyadiyya, he wanted to be included as one of the students of the Zāwiya of Imām al-Shāfiʿī after making a certain progress in his education.⁷² This anecdote suggests that on the one hand, being a student of the zāwiya was seen as a privilege among Shāfiʿī students, and on the other hand, there was a type of scholarly hierarchy among the institutions of learning in Cairo.

5.5. The Place of the Zāwiya among the Institutions of Learning in Mamlūk Cairo

Above all, the Zāwiya of Imām al-Shāfiʿī is the place where Muḥammad b. Idrīs al-Shāfiʿī, the founder of the Shāfiʿī school of law, established his scholarly circle (*majlis*) in Egypt. Al-Shāfiʿī and, after him, his disciples (*aṣḥāb*) maintained the learning circle up in this place.⁷³ Therefore, in the eyes of Shāfiʿī jurists, this zāwiya is significant in terms of the history of the Shāfiʿī school. In Ibn Duqmāq's words, it is a blessed (*mubārak*) venue believed to be scholarly and spiritually fruitful.⁷⁴

When the biographies of the *mudarrises* of the zāwiya are examined, one can discern that they were chosen either from the prominent families of Cairo, such as the Banū Jamāʿa and the al-Bulqīnī family, from those who served as chief judges in Egypt, or from those whose competencies in Shāfiʿī fiqh were well-known. Therefore, it is possible to say that the zāwiya was an institution of learning favored by the leading figures in the Shāfiʿī circle in the city. In fact, some sources state that the position of *mudarris* was stipulated for the most prominent name of the Shāfiʿī scholars in Egypt, according to the endowment deed of the zāwiya.⁷⁵ It is also stated that the position of *mudarris* in the zāwiya was the highest position dedicated to the Shāfiʿīs in Egypt.⁷⁶ Such records clearly indicate the fame and prestige of the zāwiya.

Another significant issue worth mentioning is that the appointments to the position of *mudarris* of the Zāwiya of Imām al-Shāfiʿī were made by the sultan himself. Al-Qalqashandī, after stating in his famous chancery manual that the sultan appointed only the most respected teaching positions, gives examples to these positions and among them, he mentions the *mudarris*

71 An anecdote of a student from the Zāwiya of al-Majdiyya in the Mosque of ʿAmr clearly indicates that the studentship is a paid position. Once, one of the students in the Zāwiya of al-Majdiyya came to the *mudarris* Wajīh al-Dīn al-Bahnāsī and reproached him by saying that he had been a student in this zāwiya for four years, that he memorized four books, and that despite this, he received a small stipend of four dirhams. See: al-Subkī, *Ṭabaqāt*, 8/317.

72 al-Sakhāwī, *al-Dawʿ al-Lāmiʿ*, 8/125. The phrase is as follows: “وكان صوفية المؤيدية قديما ثم بعد تقدمه رغب أن يكون في طلبه الخشائية”

73 Abū'l-Qāsim ʿAlī b. al-Ḥasan Ibn ʿAsākīr, *Tārīkh Madīnat Dimashq*, critical ed. Muḥibb al-Dīn Abū Saʿīd ʿUmar b. Gharāma al-ʿAmrawī (Beirut: Dār al-Fikr, 1995-2001), 53/359.

74 Ibn Duqmāq, *al-Intiṣār*, 4/100.

75 al-Ghazzī, *al-Kawākib al-Sāʿira*, 2/35. The phrase is as follows: “ولي تدريس الخشائية بمصر بعد الشيخ الضيروي وهي مشروطة لأعلم علماء الشافعية”.

76 al-Sahmāwī, *al-Thaḡhr al-Bāsim*, 1/407; al-Ghazzī, *al-Kawākib al-Sāʿira*, 2/33.

of the *Zāwiya* of Imām al-Shāfi‘ī.⁷⁷ In addition, in another section of his book, al-Qalqashandī included an example of a decree of appointment (*tawqī‘*) related to the position of *mudarris* in the *zāwiya*. This decree, organized in 730 (1330), documents that ‘Izz al-Dīn Ibn Jamā‘a was appointed by the sultan as the *mudarris* of the *Zāwiya* of Imām al-Shāfi‘ī, in the place of his father, Badr al-Dīn Ibn Jamā‘a.⁷⁸ Furthermore, the author of the another Mamlūk chancery manual, al-Sakhmāwī (d. 868/1464), indicates that the position of *mudarris* in the *Zāwiya* of Imām al-Shāfi‘ī was one of the affiliated positions (*muḍāfāt*) to the Shāfi‘ī chiefjudgeship, that is, those who were appointed to the chiefjudge were also appointed to the position of *mudarris* in the *zāwiya*.⁷⁹

6. Conclusion

As the first comprehensive investigation of mosque-*zāwiya*s in Ayyubid and Mamlūk Cairo, this study contributes to our understanding of the relationship between the *zāwiya* and Sufi institutions, *zāwiya* and *fiqh* education, *zāwiya* and endowment, and of the prestige of the *zāwiya* as an institution of learning.

Although the term *zāwiya* in modern scholarship generally refers to Sufi institutions established outside the city centers and devoted to a Sufi shaykh and his disciples, Mamlūk sources do not explicitly employ the term as such. It may also refer to certain venues in the mosques where regular lessons on religious disciplines were held. Therefore, if a typology of institutions of learning is to be developed for Ayyubid and Mamlūk Cairo, mosque-*zāwiya*s should be considered as a distinct type of institution from sufi-*zāwiya*s.

In terms of the relation of mosque-*zāwiya*s with *fiqh* education, it can be said that these places were mostly dedicated to the instruction of *fiqh*, and in this context, the approach of George Makdisi, which sees the *zāwiya* as a “school of law,” is mostly accurate. However, as seen in the *zāwiya*s in the Mosque of ‘Amr, these institutions were also dedicated for the lessons of *uṣūl al-dīn* and *mī‘ād*. Therefore, it is not possible to say that mosque-*zāwiya*s were institutions endowed solely for the instruction of *fiqh* in an absolute sense.

In terms of the institutionalisation of the mosque-*zāwiya*s, it is significant to point out that scholarly circles held in mosques in cities such as Cairo, Damascus, Aleppo, and Jerusalem turned into institutions of learning supported by endowments in the 6th/12th century. The *zāwiya*s established in the Mosque of ‘Amr during the Ayyubid and Mamlūk periods differ from the scholarly circles that were formed by scholars, which were often continued voluntarily without any lasting support and ended whenever the scholar wished. Moreover, the *zāwiya*s had a specific venue reserved for them within the mosque, possibly some kind of closed cell or *īwān*. It should be noted in this context that al-Maqrīzī and Ibn Duqmāq meticulously recorded the location of each *zāwiya* in the mosque. The continuity of the endowment and lesson in the

77 al-Qalqashandī, *Ṣubḥ al-A‘shā*, 4/40, 9/258.

78 al-Qalqashandī, *Ṣubḥ al-A‘shā*, 11/225-227.

79 al-Sakhmāwī, *al-Ṭaḥḥir al-Bāsim*, 1/407.

Zāwiya of Imām al-Shāfiʿī is another indicator of the institutionalisation of mosque-*zāwiyas*, considering the regular records on *mudarris* appointments for over three centuries.

Lastly, when compared to the architecturally magnificent madrasas of Cairo with rich endowments, a *zāwiya* within the Mosque of ʿAmr may evoke a less significant venue of scholarly activity. However, the *Zāwiya* of Imām al-Shāfiʿī was endowed by a significant patron and endower, Şalaḥ al-Dīn al-Ayyūbī, to the location where the founder of the school of law which bears his name, Muḥammad b. Idrīs al-Shāfiʿī, established his scholarly circle. In addition, the position of *mudarris* of the *zāwiya* was stipulated for the most prominent name of the Shāfiʿī scholars in Cairo, and the appointments to this position came from the sultan himself, at least in principle. Accordingly, distinguished names of the Shāfiʿī scholarly circle, especially members of Banū Jamāʿa and al-Bulqīnī families, served as *mudarrises* in the *zāwiya*. All these points confirm the prestigious position of the *Zāwiya* of Imām al-Shāfiʿī among the institutions of learning in Cairo.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

References/Kaynakça

- Amīn, Muḥammad Muḥammad - Ibrahim, Leila. *al-Muṣṭalahāt al-Miʿariyya fī al-Wathāʾiq al-Mamlūkiyya*. Cairo: The American University of Cairo Press, 1990.
- Behrens-Abouseif, Doris. ‘Change in Function and Form of Mamluk Religious Institutions’. *Annales Islamologiques* 21 (1985), 73–93.
- Berkey, Jonathan P. *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education*. Princeton: Princeton University Press, 1992.
- Blair, Sheila S. ‘Zāwiya’. *Encyclopaedia of Islam Second Edition*. ed. P. Bearman et al. Accessed 22 December 2021. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_1384
- Bloom, Jonathan. ‘Maqṣūra’. *Grove Art Online*. Accessed 22 June 2022. <https://doi.org/10.1093/gao/9781884446054.article.T054145>
- Chamberlain, Michael. *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190-1350*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- De Pierrepont, Zacharie Mochtari. ‘Tales of Reverence and Powers: Ibn Ḥajar’s Narratives of Religious Charismatic Authority’. *Mamlūk Studies Review* 23 (2020), 103–131.
- Dhahabī, Shams al-Dīn Muḥammad b. Aḥmad. *Tārīkh al-Islām wa-Wafāyāt al-Mashāhīr wa-al-ʿĀlām*. critical ed. Bashshār ʿAwwād Maʿrūf. 17 Volume. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2003.
- Ephrat, Daphna - Mahamid, Hatim. ‘The Creation of Sufi Spheres in Medieval Damascus (Mid-6th/12th to Mid-8th/14th Centuries)’. *Journal of the Royal Asiatic Society* 25/2 (2015), 189–208.

- Ephrat, Daphna - Pinto, Paulo G. 'Şūfī Places and Dwellings'. *Sufi Institutions*. ed. Alexander Papas. 105–144. Leiden-Boston: Brill, 2021.
- Fāsī, Taqī al-Dīn Muḥammad b. Aḥmad al-Makkī. *Dhayl al-Taḡyīd fī Ruwāt al-Sunan wa-al-Masānīd*. critical ed. Kamāl Yūsuf al-Ḥūt. 2 Volume. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyya, 1990.
- Fernandes, Leonor. 'Some Aspects of The Zāwiya in Egypt at the Eve of the Ottoman Conquest'. *Annales Islamologiques* 19 (1983), 9–17.
- Fernandes, Leonor. *The Evolution of a Sufi Institution in Mamluk Egypt: The Khanqah*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1988.
- Fernandes, Leonor E. 'The Zāwiya in Cairo'. *Annales Islamologiques* 18 (1982), 116–121.
- Firouzeh, Peyvand. 'Şūfī Lodges'. *Sufi Institutions*. ed. Alexander Papas. 157–173. Leiden-Boston: Brill, 2021.
- Geoffroy, Éric. *Le Soufisme En Égypte et En Syrie: Sous Les Derniers Mamelouks et Les Premiers Ottomans*. Damas: Institut Français de Damas, 1995.
- Ghazzī, Abū al-Makārim Najm al-Dīn Muḥammad b. Muḥammad. *al-Kawākib al-Sā'ira bi-A'yan al-Mi'a al-Āshira*. critical ed. Khalīl al-Manşūr. 3 Volume. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyya, 1997.
- Hofer, Nathan. *The Popularisation of Sufism in Ayyubid and Mamluk Egypt, 1173-1325*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015.
- Homerin, Th. Emil. 'Sufis and Their Detractors in Mamluk Egypt a Survey of Protagonists and Institutional Settings'. *Islamic Mysticism Contested*. ed. Frederick De Jong - Bernd Radtke. 225–247. Leiden: Brill, 1999.
- Ibn al-Şayrafī, 'Alī b. Dāwūd. *Nuzhat al-Nufūs wa-al-Abdān fī Tawārīkh al-Zamān*. critical ed. Ḥasan Ḥabashī. 4 Volume. al-Hay'at al-Miṣriyya al-Āmma lil-Kitāb, 1970-1973.
- Ibn al-'Adīm, Kamāl al-Dīn 'Umar b. Aḥmad. *Bughyat al-Talab fī Tārīkh Ḥalab*. critical ed. Suhayl Zakkār. 10 Volume. Beirut: Dār al-Fikr, no date.
- Ibn al-'Irāqī, Abū Zur'a Aḥmad b. 'Abd al-Raḥīm. *al-Dhayl 'alā al-'Ibar fī Khabar Man 'Abar*. critical ed. Şāliḥ Mahdī 'Abbās. 3 Volume. Beirut: Mu'assasat al-Risāla, 1989.
- Ibn Duqmāq, Ibrāhīm b. Muḥammad. *al-Intiṣār li-Wāsiṭat 'Iqd al-Amṣār*. ed. Karl Vollers. 2 Volume. Bulaq: al-Maṭba'at al-Kubrā al-Amiriyya, 1310/1893.
- Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, Aḥmad b. 'Alī. *Inbā' al-Ghumr bi-Anbā' al-'Umr*. ed. Ḥasan Ḥabashī. 4 Volume. Cairo: al-Majlis al-Ā'lā lil-Shu'ūn al-Islāmīyya, 1969-1998.
- Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, Aḥmad b. 'Alī. *Raf' al-Iṣr 'an Quḍāt Miṣr*. critical ed. 'Alī Muḥammad 'Umar. Cairo: Maktabat al-Khānjī, 1998.
- Ibn Kathīr, Abū al-Fidā' Ismā'īl b. 'Umar. *al-Bidāya wa-al-Nihāya*. critical ed. 'Abdullah b. Abd al-Muḥsin al-Turkī. 21 Volume. Jīza: Dār Hijr, 1997.
- Ibn Khallikān, Aḥmad Ibn Muḥammad. *Wafayāt al-A'yan wa-Anbā' Abnā' al-Zamān*. critical ed. Iḥsān 'Abbās. 8 Volume. Beirut: Dār Şādir, 1968-1972.
- Ibn Qāḍī Shuhba, Taqī al-Dīn Abū Bakr b. Aḥmad b. Muḥammad. *Ṭabaqāt al-Shāfi'iyya*. critical ed. al-Ḥāfiẓ 'Abd al-'Alīm Khān. 5 Volume. Hyderabad: Maṭba'at Majlis Dā'irat al-Ma'ārif al-'Uthmāniyya, 1978-1980.
- Ibn Qāḍī Shuhba, Taqī al-Dīn Abū Bakr b. Aḥmad b. Muḥammad. *Tārīkh Ibn Qāḍī Shuhba*. critical ed. 'Adnān Darwīsh. 4 Volume. Damascus: Institut Français de Damas, 1977-1997.
- Ibn Taghrībirdī, Abū al-Maḥāsīn Yūsuf. *al-Nujūm al-Zāhira fī Mulūk Miṣr wa-al-Qāhira*. 16 Volume. Cairo: al-Mu'assasat al-Miṣriyya al-Āmma, 1929-1972.

- Ibn Taghrībirdī, Abū al-Maḥāsīn Yūsuf. *al-Manhal al-Şāfi wa-al-Mustawfā ba‘da al-Wāfi*. critical ed. Muḥammad Muḥammad Amīn. 13 Volume. Cairo: al-Hay‘at al-Miṣrīyya al-‘Āmma lil-Kitāb, 1984-2009.
- Ibn Taghrībirdī, Abū al-Maḥāsīn Yūsuf. *Ḥawādith al-Duhūr fī Maḍā al-Ayyām wa-al-Shuhūr*. critical ed. Muḥammad Kamāl al-Dīn ‘Izz al-Dīn. 2 Volume. Beirut: ‘Ālam al-Kutub, 1990.
- Ibn ‘Asākir, Abū’l-Qāsim ‘Alī b. al-Ḥasan. *Tārīkh Madīnat Dimashq*. critical ed. Muḥibb al-Dīn Abū Sa‘īd ‘Umar b. Gharāma al-‘Amrawī. 80 Volume. Beirut: Dār al-Fikr, 1995-2001.
- Kaş, Murat. ‘Kelam İlminin Bilimsel Kimliğiyle İlgili Tartışmaların Memlük Coğrafyasındaki Yansımaları’. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/3 (15 December 2020), 1059–1080.
- Leiser, Gary La Viere. *The Restoration of Sunnism in Egypt: Madrasas and Mudarrisūn 495-647/1101-1249*. University of Pennsylvania, PhD Thesis, 1976.
- Lévi-Provençal, Évariste. ‘Zāwiya’. *Encyclopaedia of Islam, First Edition (1913-1936)*. ed. M. Th. Houtsma et al. 8/1220. Leiden: E. J. Brill, 1936 1913.
- Little, Donald P. ‘The Nature of Khānqāhs, Ribāṭs, and Zāwiyas under the Mamlūks’. *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams*. ed. Wael B. Hallaq - Donald P. Little. 91–106. Leiden: E. J. Brill, 1991.
- Mahamid, Hatim. ‘Mosques as Higher Educational Institutions in Mamluk Syria’. *Journal of Islamic Studies* 20/2 (2009), 188–212.
- Makdisi, George. ‘Muslim Institutions of Learning in Eleventh-Century Baghdad’. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 24/1 (1961), 1–56.
- Makdisi, George. *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981.
- Malaṭī, ‘Abd al-Bāsīt Ibn Khalīl b. Shāhīn. *Nayl al-Amal fī Dhayl al-Duwal*. critical ed. ‘Umar ‘Abd al-Salām Tadmurī. 8 Volume. Beirut: al-Maktabat al-‘Aşriyya, 2002.
- Maqrīzī, Aḥmad b. ‘Alī. *al-Sulūk li-Ma‘rifat Duwal al-Mulūk*. ed. Muḥammad Muştafa Ziyāda - Sa‘īd ‘Abd al-Fattāh ‘Āshūr. 4 Volume. Cairo: Maṭba‘at Dār al-Kutub, 1934-1973.
- Maqrīzī, Aḥmad b. ‘Alī. *Durar al-‘Uqud al-Farīda fī Tarājim al-A‘yān al-Mufīda*. critical ed. Maḥmūd al-Jalīlī. 4 Volume. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2002.
- Maqrīzī, Aḥmad b. ‘Alī. *Al-Muqaḫḫā al-Kabīr*. critical ed. Muḥammad al-Ya‘lāwī. 8 Volume. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2006.
- Maqrīzī, Aḥmad b. ‘Alī. *al-Mawā‘iz wa-al-I‘tibār fī Dhikr al-Khiṭaṭ wa-al-Āthār*. critical ed. Ayman Fu‘ād Sayyid. 6 Volume. London: Mu‘assasat al-Furqān lil-Turāth al-Islāmī, 2013.
- Midilli, Muhammet Enes. ‘Ulemānın Memlük Coğrafyasına Yönelmesi ve Memlükler Döneminde Kahire İlim Kurumları’. *İslam Tetkikleri Dergisi* 10/1 (2020), 389–412.
- Midilli, Muhammet Enes. ‘Memlükler Döneminde Bir İlim Kurumu: İbn Tolun Camii ve Ulemaya Sunduğu Mansiplar’. *İslam Araştırmaları Dergisi* 44 (2020), 37–73.
- Midilli, Muhammet Enes. *İzzeddin İbn Cemāa (Öl. 767/1366)*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2021.
- Moore, Robert. ‘Al-Bulqīnī Family’. *Encyclopaedia of Islam THREE*. ed. Kate Fleet et al. Accessed 1 February 2021. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_24603
- Murādī, Abū al-Faḍl Muḥammad Khalīl b. ‘Alī. *Silk al-Durar fī A‘yān al-Qarn al-Thānī ‘Ashar*. 4 Volume. Beirut: Dār al-Bashā‘ir al-Islāmīyya - Dār Ibn Ḥazm, 1988.
- Nu‘aymī, ‘Abd al-Qādir b. Muḥammad. *al-Dāris fī Tārīkh al-Madāris*. critical ed. Ja‘far al-Ḥasanī. 2 Volume.

- Damascus: al-Majma' al-'Ilmī al-'Arabī, 1948-1951.
- Onuş, Muhammed Usame. *VI. ve VII. Asırlarda Dimaşk Hanbeliliği*. Istanbul: Marmara University, Ph.D. Thesis, 2020.
- Qalqashandī, Shihāb al-Dīn Aḥmad b. 'Alī. *Şubḥ al-A 'shāfi Şinā'at al-Inshā'*. ed. Muḥammad Ḥusayn Shams al-Dīn. 15 Volume. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyya, 1987.
- Şafadī, Şalāḥ al-Dīn Khalīl b. Aybak. *A 'yān al-'Aşr wa-A 'wān al-Naşr*. critical ed. 'Alī Abū Zayd. 5 Volume. Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'āşir, 1998.
- Şafadī, Şalāḥ al-Dīn Khalīl b. Aybak. *al-Wāfi bi-al-Wafayāt*. critical ed. Aḥmad al-Arnāuṭ - Turkī Mustafā. 29 Volume. Beirut: Dār İhyā' al-Turāth al-Arabī, 2000.
- Sahmāwī, Shams al-Dīn Muḥammad. *al-Thaḡhr al-Bāsim fi Şinā'at al-Kātib wa-al-Kātim*. critical ed. Ashraf Muḥammad Anas. 2 Volume. Cairo: Dār al-Kutub wa-al-Wathā'iq al-Qawmiyya, 2009.
- Sakhāwī, Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmān. *al-Ḍaw' al-Lāmi' li-Ahl al-Qarn al-Tāsi'*. 12 Volume. Beirut: Dār al-Jīl, no date.
- Sakhāwī, Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmān. *al-Dhayl 'alā Raf' al-Işr aw Bughyat al-'Ulamā' wa-al-Ruwāt*. critical ed. Jawda Hilāl - Muḥammad Maḥmūd Şubḥ. Cairo: Dār al-Ta'āwun, 1966.
- Sakhāwī, Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmān. *al-Jawāhir wa-al-Durar fi Tarjamat Shaykh al-Islām Ibn Ḥajar*. critical ed. İbrāhīm Bājis 'Abd al-Majīd. 3 Volume. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1999.
- Salibi, Kamal S. 'Ibn Djamā'a'. *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. ed. P. Bearman et al. Accessed 28 July 2022. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_3133
- Salibi, Kamal S. 'The Banū Jamā'a: A Dynasty of Shāfi'ite Jurists in the Mamluk Period'. *Studia Islamica* 9 (1958), 97-109.
- Sibṭ Ibn al-'Ajamī, Burhān al-Dīn Abū Ishāq İbrāhīm b. Muḥammad. *Kunūz al-Dhahab fi Tārīkh Ḥalab*. critical ed. Shawqī Sha'th - Fāliḥ al-Bakkūr. 2 Volume. Aleppo: Dār al-Qalam al-'Arabī, 1996.
- Subkī, Tāj al-Dīn Abū Naşr 'Abd al-Wahhāb b. Taqī al-Dīn 'Alī. *Ṭabaqāt al-Shāfi'īyya al-Kubrā*. critical ed. 'Abd al-Fattāḥ Muḥammad al-Ḥulw - Maḥmūd Muḥammad al-Ṭanāhī. 10 Volume. Cairo: Maṭba'at 'İsā al-Bābī al-Ḥalabī, 1964.
- Subkī, Tāj al-Dīn. *Mu'īdū'n-Ni'am: Makam ve Meslek Ahlākı*. trans. Harun Yılmaz - Muhammet Enes Midilli. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Suyūṭī, Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān b. Abī Bakr. *Ḥusn al-Muḥāḍara fi Akhbār Mişr wa-al-Qāhira*. critical ed. Muḥammad Abū Faḍl İbrāhīm. 2 Volume. Cairo: Dār İhyā' al-Turāth al-Arabī, 1967.
- Tibawi, A. L. 'Origin and Character of "al-Madrasah"'. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 25/1/3 (1962), 225-238.
- Yılmaz, Harun. *Zengī ve Eyyübī Dimaşk'ında Ulema ve Medrese (1154-1260)*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Zabīdī, Muḥammad al-Murtaḍā. *Tāj al-'Arūs min Jawāhir al-Qāmūs*. 40 Volume. Kuwait: Wizāra al-Irshād wa-al-Anbā', 1965-2001.
- 'Ulaymī, Mujīr al-Dīn Abū al-Yumn 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad. *al-Uns al-Jalīl bi-Tārīkh al-Quds wa-al-Khalīl*. ed. 'Adnān Yūnus 'Abd al-Majīd Abū Tabbāna. 2 Volume. Amman: Maktabat Dandīs, 1999.

Appendix

| | | |
|---------------------------------|-------------------------|---|
| 1. Zāwiya of Imām al-Shāfiʿī | Endower: | Ṣalāh al-Dīn al-Ayyūbī (d. 589/1193) |
| | Endowment Date: | 568 (1172-3) |
| | Endowed Properties: | A piece of land in the village of al-Khariba in Egypt |
| | Endowed Lesson: | Shāfiʿī law |
| | Location in the Mosque: | Unknown |

| | | |
|-----------------------------|-------------------------|--|
| 2. Zāwiya of al-Maǧdiyya | Endower: | Majd al-Dīn Abu al-Ashbāl Ḥārith b. Muḥallab al-Bahnasī (d. 628/1230-1) |
| | Endowment Date: | Before 635 (1237) |
| | Endowed Properties: | Estates in Cairo and Fuṣṭāṭ |
| | Endowed Lesson: | <i>Uṣūl al-dīn</i> |
| | Location in the Mosque: | Within the central <i>maqṣūra</i> (enclosure) between <i>al-mihrāb al-kabīr</i> (the grand mihrāb) and <i>al-mihrāb al-khams</i> |

| | | |
|------------------------------|-------------------------|--|
| 3. Zāwiya of al-Ṣāhibiyya | Endower: | Tāj al-Dīn Ibn Ḥinnā (d. 707/1307) |
| | Endowment Date: | Before 707 (1307) |
| | Endowed Properties: | <i>Funduqs</i> /caravanserais, inns, cellars, mills, and bakeries located in the vicinity of Cairo |
| | Endowed Lesson: | Shāfiʿī and Mālikī law |
| | Location in the Mosque: | In the vicinity of a certain cell (<i>hawla al-ghurfa</i>) within the mosque |

| | | |
|------------------------------|-------------------------|--|
| 4. Zāwiya of al-Kamāliyya | Endower: | Kamāl al-Dīn al-Samannūdī |
| | Endowment Date: | Before 727 (1327) |
| | Endowed Properties: | A <i>funduq</i> /caravanserai in Egypt (Fuṣṭāṭ) |
| | Endowed Lesson: | Shāfiʿī law |
| | Location in the Mosque: | Located in an enclosure (<i>maqṣūra</i>) within the mosque near the door opening to Sūq al-Ghazl |

| | | |
|----------------------------|-------------------------|---|
| 5. Zāwiya of al-Tājiyya | Endower: | Tāj al-Dīn al-Saṭḥī |
| | Endowment Date: | Before 730 (1330) |
| | Endowed Properties: | One house (<i>dār</i>) in Bayn al-Qasrayn and another in al-Ḥajjārayn |
| | Endowed Lesson: | Shāfi'ī law |
| | Location in the Mosque: | Close to " <i>al-Mihrāb al-Khashab</i> " (the wooden <i>mihrāb</i>) |

| | | |
|------------------------------|-------------------------|--|
| 6. Zāwiya of al-Mu'iniyya | Endower: | Mu'īn al-Dīn al-Dahrūfī |
| | Endowment Date: | Before 706 (1306-7) |
| | Endowed Properties: | Estates in Fuṣṭāṭ |
| | Endowed Lesson: | Shāfi'ī law |
| | Location in the Mosque: | Between the middle of the two doors on the east side of the mosque, one facing Dār 'Amr al-Sughrā and the other facing Zuqāq Ḥammām Shamūl |

| | | |
|------------------------------|-------------------------|--|
| 7. Zāwiya of al-'Alā'iyya | Endower: | Amīr 'Alā al-Dīn al-Ḍarīr |
| | Endowment Date: | Before 685 (1286) |
| | Endowed Properties: | Unknown |
| | Endowed Lesson: | <i>Mī'ād</i> |
| | Location in the Mosque: | Located in the western part of the courtyard of the mosque |

| | | |
|-----------------------------|-------------------------|--|
| 8. Zāwiya of al-Zayniyya | Endower: | al-Şāhib Zayn al-Dīn |
| | Endowment Date: | Unknown |
| | Endowed Properties: | Unknown |
| | Endowed Lesson: | <i>Mī'ād</i> |
| | Location in the Mosque: | In the vicinity of <i>al-Mihrāb al-Khashab</i> (the wooden <i>mihrāb</i>) |

Lâleli Külliyesi Hat Düzeni (Kitabe ve Yazıların Değerlendirilmesi)

The Calligraphic Arrangement of the Laleli Complex (Evaluation of Inscriptions and Writings)

Mustafa Sürün¹ 



ÖZ

III. Mustafa (1757-1774) tarafından 1760-1764 yıllarında inşa ettirilmiş olan Lâleli Külliyesi mimari özellikleri ile Osmanlı'nın klasikten Batılılaşmaya geçişi esnasındaki ara dönemi temsil etmektedir. Külliye bu yönüyle 18. yüzyılda yaşanan toplumsal ve zihinsel kırılmaların, mimari üzerinden de takip edilmesine imkân sağlamaktadır. Mimar Mehmed Tahir Ağa (ö. 1202/1788'den sonra) tarafından tamamlanan külliye zaman içerisinde birçok kez tamir görmüştür. III. Mustafa döneminde İstanbul'un genelini tahrip eden deprem ve yangın gibi afetlerden külliye de etkilenmiştir. İstanbul'un birçok yapısını yeniden inşa ve ihya etmesi sebebiyle III. Mustafa önemli banî padişahlar arasında yer almaktadır. Makalemizde bütün bu tarihi süreç ve bahsedilen olguların mimariye bağlı unsurlardan biri olan yazılarda nasıl bir etkin olduğu ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Genelde mimarideki biçimsel ve işlevsel değişiklikler ele alınırken mimariye bağlı diğer unsurların kendi istikametleri göz ardı edilebilmektedir. Özellikle mimarinin ayrılmaz bir parçası olan yazı ve kitabelerin gerek konuları gerekse içerikleri bu açıdan değerlendirilmelidir. Çünkü kitabeler dini içerikler yanında değişen toplumsal sosyoloji karşısında siyasi içerik ve mesajlar da taşıyabilmektedir. Bu makalede Lâleli Külliyesi'nin sahip olduğu kitabe ve yazılar bütün yönleriyle değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Türk-İslam Sanatları Tarihi, Lâleli Külliyesi, III. Mustafa, Hat, Kitabe, Mimar Tahir Ağa

ABSTRACT

The Laleli Complex was built by Mustafa III 1760-1764 and its architectural features are representative of the intermediate period of the transition from classical Ottoman to Westernization. This feature of the complex also allows one to follow the social and mental breakdowns experienced in the 18th century through architecture. The complex was completed by the architect Mehmed Tahir Ağa and was repaired many times. During the reign of Mustafa III, the complex was affected by disasters such as earthquakes and fires that destroyed many parts of Istanbul. Mustafa III is considered among the important patron sultans due to having rebuilt and revived many of Istanbul's structures. This article attempts to reveal how the entirety of this

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Mustafa Sürün (Dr. Öğr. Üyesi),
Yalova Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam
Tarihi ve Sanatları Bölümü Türk-İslam Sanatları
Tarihi, Yalova, Türkiye
E-posta: msururi@hotmail.com
ORCID: 0000-0001-5717-1941

Başvuru/Submitted: 01.06.2022

Revizyon Talebi/Revision Requested:
30.08.2022

Son Revizyon/Last Revision Received:
17.09.2022

Kabul/Accepted: 20.10.2022

Atf/Citation: Sürün, Mustafa. Lâleli Külliyesi Hat
Düzeni (Kitabe ve Yazıların Değerlendirilmesi).
İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review
12/2, (Eylül 2022): 321-377.
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2023.1124273>

historical process and the related phenomena affected the inscriptions as an architecture-related element. This article generally addresses the formal and functional changes that occurred in architecture while being able to ignore the direction of other architecture-related elements. The placement and content of the inscriptions and epigraphs in particular should be evaluated from this perspective, as they are an integral part of architecture due to their ability to convey political content and messages in addition to religious content in the face of a changing sociology. This article attempts to evaluate all aspects of the inscriptions and writings in the Laleli Complex.

Keywords: History of Turkish-Islamic Arts, Laleli Complex, Mustafa III, Calligraphy, Inscription, Mimar Tahir Ağa

EXTENDED ABSTRACT

Laleli Complex was built by Mustafa III between 1760-1764, and its architectural features represent the intermediate period of the transition from classical Ottoman to Western. From this perspective, the complex provides an opportunity through its architecture to follow the social and intellectual changes experienced in the 18th century.

As an architectural element indicating the changes in content regarding the social and political transformations of the Ottomans or the personal preferences of the patrons and architects, the complex's inscriptions should be an issue that gets evaluated using current art history research methods. The inscriptions are able to convey religious content as well as the political messages within the changing sociology.

This article attempts to evaluate all aspects of the inscriptions and calligraphy in the Laleli Complex and consists of an introduction, two sections on developments, an evaluation section, and the conclusion. The first section is titled Laleli Complex and provides information about the history and architecture of the complex, about the life story of Sultan Mustafa III, the construction activities during his reign, and about the architect Mimar Tahir Ağa and the calligrapher Mehmed Vasfi. The second section is titled The Inscriptions and Calligraphies of the Laleli Complex and makes mention of all the inscriptions in the complex, both inside and outside while evaluating them according to their physical placement and the aesthetic intent and meaning in their placement, as well as the language, textual features, and calligraphical features.

The calligraphy works at Lâleli Complex are very rich. The inscriptions are generally found in the interior of the mosque, in its surroundings, on the fountain and on the tomb. Other inscriptions are also found on the doors that provide access to the outer courtyard from other parts of the complex, on the door between the graveyard and soup kitchen, on the sultan's ramp and in the sultan's lodge. The taliq script is used on the sundial inscription, while jali thuluth script was used for all the other ones. The content of the inscriptions were selected from Qur'anic verses, hadiths, and prayer phrases that are suitable for the location and functionality of the structures.

When looking at the distribution of the inscriptions, five inscriptions are known to be on the first door that provides the entrance to the outer courtyard from the street side and the fountains, one inscription is on the second door, five couplet inscriptions are at the fountain,

one inscription is on the door to the graveyard's door, one inscription is on the entrance window, two inscriptions are at the tomb door (1 outside and 1 inside), and one belt inscription is inside the tomb. One inscription is on the door to the *imaret* [public soup kitchen], a total of three inscriptions are on the doors providing entrance to the portico courtyard from different directions, one inscription is on the door to the sultan's ramp, one inscription is in the sultan's mansion, and one inscription is on the sundial. A total of four inscriptions are on the right and left sides of the sofa *mihrabiyes* [small ornate niches to the sides of doors] and the doors opening from the sofas to the mosque. A total of five inscriptions are on the *mihrabiyes*, doors, and main gate, and a total of 22 inscriptions are on the lower floor doors and windows inside the mosque. One inscription is on the upper part of the mihrab, a total of three inscriptions are on the door and sides of the pulpit, and a total of four inscriptions are on the door and wall of the sultan's *mahfil* [elevated lodge in a mosque] on the upper floor.

Sources report the writings in the complex to belong to the calligrapher Mehmed Vasfî. Although this approach is partially correct, all writings cannot be said to belong to him, because the inscriptions in the complex have different dates and styles. This study understands the inscriptions to belong to more than one calligrapher and to have been added to the buildings at different times.

The inscriptions on the windows inside the mosque are particularly remarkable. These inscriptions contain hadiths that encourage and give advice about the construction of mosques; the hadiths also mention how the people who do this kind of work will be rewarded in Paradise. These may be a tribute to the sultan who patronized many architectural works, including mosques and masjids, because of an earthquake. In addition, the hadiths can be considered as attempts to encourage the community to help rebuild the mosques and masjids that were waiting to be restored after the earthquake.

While the calligraphy and content of the inscriptions in Laleli Complex do maintain the early and classical period preferences, examples of new applications are also found there. The inscriptions on the tops of doors, on the pulpit, and on the mihrab held to the tradition. One distinctive feature of the calligraphical order of the Laleli Complex is to bring together many verses and hadiths inside the mosque and in the fountain that provide integrity in order to greater emphasize the meaning of a certain subject. Some expressions that had been used in the past were observed to have started being used again after a long time in the Lâleli Complex and other 18th-century structures. After this time, new phrases were seen to be preferred.

Giriş

18. yüzyıl Osmanlısı, Batı referanslı değişimlerin artık sınırlı elit düşünür ve yönetici kesimden taşarak özellikle mimari gibi unsurlar aracılığıyla daha geniş kitlelere temas etmeye başladığı bir devir olmuştur. Bu dönem yekpare olarak değerlendirilmemelidir. Batılılaşma çeşitli aşama ve refleksler içerisinde yol almıştır. Özellikle mimari söz konusu olduğunda Batılılaşmanın erken devirlerinde klasik mimarinin etkisinin hâlâ devam ettiği ve Batılı formların Osmanlı'nın dönüştürebilme yeteneği ile karşılaştığı bir alan olmuştur. III. Mustafa'nın idareci olduğu devir özellikle Batılılaşmanın birinci aşaması sayılan bu döneme tekabül etmektedir. Sonraları ise Batılı formların daha belirginleştiği klasik özelliklerin ise geri plana çekildiği aşama gelmiştir.

Osmanlı mimarisi genelde erken, klasik ve Batılılaşma gibi dönemler içerisinde değerlendirilirken mimariye bağlı diğer unsurların da bu sınıflandırma içerisine dâhil olması kendi istikametlerinin göz ardı edilmesine neden olabilmektedir. Özellikle mimarinin bir unsuru olan kitabelerin de Osmanlı'nın toplumsal ve siyasi dönüşümlerine veya banî ile mimarlarının kişisel tercihlerine göre içerik farklılıkları gösterip göstermediği günümüz sanat tarihi araştırma yöntemleri içerisinde değerlendirilmesi gereken hususlardan biri olmalıdır. Banî olarak II. Selim'in (1566-1574) Mimar Sinan'dan (ö. 996/1588) Edirne Selimiye Camii'nin mihrap kısmındaki pencerelerin üzerine çini ile Fatıha Suresi yazılmasını, III. Selim'in (1789-1807) ise Hattat Mehmed Esad Yesârî'den (ö. 1213/1798) Aynalıkavak Kasrı için Şeyh Galib'in (ö. 1213/1799) şiirlerinin yazılmasını istediği bilinmektedir.¹

Mimarideki klasik ve batı temalı bağlantılar plan şeması veya mimari unsurlardaki birçok ayrıntı açısından değerlendirmelere tabi tutulmaktadır. Aynı süreç özellikle yapılarda kullanılan kitabe içerikleri veya tercih edilen ibareler için de söz konusu olabilir mi? Bu yapılardaki yazılar klasik mimarimizin hat düzenini ve tercihlerini mi devam ettirmektedir yoksa kendi hat düzenini mi oluşturmuştur? Lâleli Külliyesi bu yönleri ile değerlendirilmesi gereken yapıların en önemlilerinden biridir.

Mimariye bağlı olarak inşa, tamir, tecdid ve tahvil gibi yapının tarihi hakkında bilgi edinebileceğimiz kitabeler kullanılmaktadır. Bunlar ile birlikte özellikle ayet-i kerime, hadis-i şerif, dua ve kelamıkibar gibi metinler de kitabe ve tezyinatta kendine yer bulmaktadır. Bu yazıların bir kısmı tezyinî özellikler taşısa da sadece süsleme ve dekorasyon unsuru oldukları düşünülmemelidir. Yapının işlevine uygun ve kullanıcıların zihnine hitap eden kutsal mesajlar da içermektedir. Böylece yapıya anlam katan ve ruh üfleyen unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu tür yazılar duvarlardaki kalem işi, çini ve malakârî gibi yapıların bezeme uygulamalarından farklı olarak İslâm'ın temel anlayışını estetik ölçüler içerisinde doğrudan insanlara iletirler. Kitabelerde kullanılan ayet-i kerime ve hadis-i şeriflerin seçiminde müminlere iletilmek istenen nasihatler ile birlikte devletin siyasi otoritesinin dayandığı dinî

1 Zeki Sönmez, *Mimar Sinan İle İlgili Tarihi Yazmalar-Belgeler* (İstanbul: Mimar Sinan Üniversitesi Yayınları, 1988), 129; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Üçüncü Sultan Selim Zamanında Yazılmış Dış Ruznâmesinden 1206/1791 ve 1207/1792 Senelerine Âit Vekayi", *Belleten* 143 (1973), 622-623.

temel ilkeler de vurgulanabilmektedir.² Osmanlı özelinde düşündüğümüzde Sünni inancın kutsal değerleri ve ilahi mesajları ayet-i kerime ve hadis-i şeriflerle mekânı kuşatabilmektedir.³

Mimaride yazı çok geniş bir kullanım alanına sahiptir. Yapıların gerek içinde gerekse dışındaki mimari unsurlarda kendine yer bulabilmektedir. Genelde kapı üstlerinde, pencere alınlıklarında, duvarlarda, kubbede, pandantiflerde, minberde, mihrapta, revzende karşımıza çıkmakla birlikte zaman zaman şebekelerde, kapı tokmaklarında, kapı ve pencere kanatlarında da görülmektedir. Özellikle külliye gibi farklı işlevli bina türlerini bünyesinde barındıran yapı topluluklarında tercih edilen yazılar binaların fonksiyonları ile paralellik gösteren bir çeşitliliğe sahiptir. İnsanların ihtiyaçları doğrultusunda kamu hizmeti görmek için ana bünyeye eklenen ve maddi birer araç olan yapıların üstlendikleri manevi amaçları bu yazılar sayesinde kendini ifade eder. Bundan dolayı kullanılan ibareler her zaman araçtaki amaca uygun olarak seçilirler.

Osmanlı'da mimariye bağlı olarak yazının kullanıldığı diğer bir alan özellikle Ramazan aylarında yapılan mahyalardır. Değişen dinî, toplumsal ve siyasi söylemler mahyalara da yansımıştır. Fakat mahyalardaki yazılar kalıcı olarak değil yılın belli bir döneminde geçici olarak mimariye eklenmektedir.⁴

Yukarıda ifade ettiğimiz düşünceler çerçevesinde Laleli Külliyesi'nin kitabe ve yazıları bu makalemizde incelenecektir. Külliyenin sahip olduğu kitabe ve yazılara geçmeden önce tarihçesi, banisi ve mimarı hakkında kısa bilgi verilecektir.

1. Laleli Külliyesi

1.1. Tarihçe ve Mimarisi

Laleli Külliyesi günümüzde Ordu Caddesi olarak isimlendirilen ve Bayezid'den Aksaray'a doğru inen yolun sağ tarafında III. Mustafa tarafından 1760-1764 yıllarında inşa ettirilmiştir. Yapının inşasına mimar Kara Ahmed Ağa tarafından başlanmış olsa da mimar Mehmed Tâhir Ağa tarafından tamamlanmıştır. 1766 yılındaki İstanbul depreminden sonra ise Seyyid Mustafa Ağa (ö. ?) tarafından onarılmıştır. Külliye banisi olan III. Mustafa'nın adıyla değil yakınında defnedilmiş olan Laleli Baba'nın (ö. ?) veya Laleli Çeşmesi'nin ismiyle anılmaktadır. Dönemin baskın tarzı olan barok üslubunda inşa edilmiş olan külliye cami, imaret, sebil, türbe, han, dükkânlar ve medreseden oluşmaktaydı. Bu birimlerden medrese günümüze ulaşmamış olup yerine Harikzadegân Apartmanları inşa edilmiştir. Külliye zaman içerisinde birkaç kez tamir görmüştür.⁵ III. Mustafa'nın kardeşi I. Abdülhamid camiyi Seyyid Mustafa Ağa'ya tamir ettirmiştir.⁶

2 Murat Sülün, "Osmanlı Mimarisinde Akidevi ve Siyasî Hat Uygulamaları", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları*, ed. Bilal Gökör vd. (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2011), 1/63-90.

3 Gülru Necipoğlu-Kafadar, "The Süleymaniye Complex In Istanbul: An Interpretation", *Muqarnas* 3 (1985), 107-113.

4 İsmail Kara, *Müslüman İstanbul'a Mahsus Bir Gelenek Mahya* (İstanbul, Dergâh Yayınları, 2016)

5 Mert Ağaoğlu, *Osmanlı Batılılaşması Bağlamında 18. Yüzyılın İkinci Yarısında İstanbul (Sultan III. Mustafa ve Sultan I. Abdülhamid Devri Eserleri)* (İstanbul: Cinius Yayınları, 2018), 49-50.

6 Oktay Aslanapa, *Osmanlı Devri Mimarisi* (İstanbul: İnkılâp, 2004), 463.

Külliyenin merkezinde yer alan cami dört girişi olan geniş bir avlunun ortasında yer almaktadır. Caminin avlusunu çevreleyen ihata duvarı Ordu Caddesine paralel devam etmektedir. Caminin oturduğu alanın kot farkı sebebi ile ön taraftan meyilli yollar ile ulaşılmakta olup cami avlunun ortasına çapraz bir şekilde konumlandırılmıştır. Her ne kadar barok etkileri üzerinde taşısaya da klasik mimarinin sekiz destekli ana kubbeli plan şemasını devam ettirmektedir. Lâleli Camii barok üslubun diğer temsilcileri olan Nuruosmaniye (1749-1755) ve Ayazma camilerine (1758-1761) göre daha sade özelliklere sahiptir. Bir örneği Nuruosmaniye Camii'nde bulunan yapının altında geniş bodrum uygulaması burada da alt yapı olarak karşımıza çıkmaktadır. Hatta bu alt yapı ve üstüne inşa edilmiş olan caminin plan şemasının birbirine uyum sağlamayıp farklılıklar taşıması sebebi ile özellikle yanlardan daraltılarak yapının planında sonradan değişikliğe gidilmiş olabileceği düşünülmüştür.⁷ 1766 yılında gerçekleşen deprem sonrası caminin altındaki çarşı takviye amacı ile toprakla doldurulmuştur. Bu topraklar 1956-1957 yıllarında boşaltılarak çarşı ihya edilmiştir.⁸

Fevkani olarak inşa edilen caminin ön kısmında merdivenli üç kapıyla girişin sağlandığı revaklı avlu yer almaktadır. On sekiz kubbeli revaklı avlunun ortasında şadırvan bulunmaktadır. Caminin iç kısmına beş kubbeli methal sofasındaki biri ortada diğerleri köşelerde bulunan üç ayrı kapıdan girilebilmektedir. Caminin revaklı avlu ile birleştiği noktalarda tek şerefeli, taş külahlı iki minaresi ve doğu kısmında ise hünkâr rampası bulunmaktadır. Ayvansarayî sağ minarenin cami ile birlikte sol minarenin ise altı sene sonra yapıldığını bildirir.⁹ Caminin alt kısmında çarşı, dış avlunun kuzeybatı köşesinde imarethane, kuzeyinde han, batı tarafında türbeler, hazire ve muvakkıthane, Ordu caddesi tarafında ise sebil yer almaktadır.¹⁰

1.2. III. Mustafa'nın Hayatı:

Laleli Külliyesi'nin banisi olan III. Mustafa Osmanlı Devleti'nin 26. padişahıdır. III. Ahmed (1703-1730) ile Mihrişah kadının (ö.1732) oğlu olarak 1717 yılında Edirne'de dünyaya geldi. Patrona Halil Ayaklanması'ndan sonra hal edilen babasıyla birlikte Topkapı Sarayı Kafes Kasrı'nda yirmi yedi yıl kalmıştır. III. Osman'ın (1754-1757) vefatı üzerine kırk yaşındayken 30 Ekim 1757 tarihinde tahta oturdu.

İlk icraatları arasında yolsuzluk ve israfla mücadele yer aldı. Rüşvet sebebi ile Baltacı Ocağı'nı kaldırdığı gibi kendisine yakıştırılan menfi sıfatlara rağmen tasarruf tedbirleri aldı. Bu ve benzeri tedbirlerle hazineyi doldurmayı başardı. Daha önce de gündeme gelen Sapanca Gölü'nün İzmit Körfezi'ne bağlanma projesini tekrar etüt ettirdi. 1766 yılı Kurban bayramında

7 Gülsün Tanyeli, "Lâleli Külliyesi", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* (İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı, 1994), 5/190-191.

8 *Osmanlı Devri Mimarisi*, 468.

9 Ayvansarayî Hüseyin Efendi vd., *Hadikatü'l-Cevâmi'*, haz. Ahmed Nezih Galitekin, (İstanbul: İşaret Yayınları, 2001), 64.

10 Ahmet Vefa Çobanoğlu, "Lâleli Külliyesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 27/86-89; Gülsün Tanyeli, "Lâleli Külliyesi", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* (İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı, 1994), 5/191-193.

gerçekleşen deprem ve sonrasında devam eden artçılar sebebiyle İstanbul'da bulunan kâgir yapıların çoğu zarar gördü. III. Mustafa İstanbul'un yeniden imarı için devlet bütçesinden yüksek meblağlar kullandı. Rusların Lehistan'ın iç işlerine karışması, Kırım Hanlığı ve Osmanlı topraklarına girmesi sebebiyle 1768 yılında Rusya ile savaşa girdi. 1770 yılında Ruslar Çeşme baskını ile Osmanlı donanmasına oldukça ağır zararlar verdi. 1774 yılına kadar devam eden bu savaş I. Abdülhamid (1774-1789) döneminde imzalanan Küçük Kaynarca Antlaşması ile son bulmuştur. III. Mustafa döneminde Rusya ile yapılan bu savaş yenilgi ile sonuçlanmakla birlikte ayrıca hazineye de ağır bir yük getirmişti. Gerek İstanbul depremi gerekse Rus Savaşı gibi olaylar sebebi ile hazine boşalırken mali yönden sıkıntılı zamanların yaşanmasına neden oldu. Bundan dolayı sultan aile bireylerinden borç almak zorunda kalmıştır.¹¹ Hatta savaşın getirdiği sıkıntılar III. Mustafa'nın vefatına sebep olan sağlık sorunlarının başlamasına neden olmuştur.

Askerî alanda teknik gelişmeler sağlamak için hafif topçu birliği ve Mühendishâne-i Bahri-i Hümayun (1773) gibi kurumları kurdu. Yeniçeri Ocağı'yla ilgili bazı düzenlemelerin yapılması gerektiğinin farkına varmasına rağmen bu konuda adım atamamıştır. Depremi de etkisiyle imar faaliyetlerine önem vermek zorunda kalmış olup Lâleli Külliyesi'ni (1760), Üsküdar Ayazma Camii'ni ve 1766 depreminde yıkılan Fatih Camii'ni, Eyüp Sultan Camii'ni, Kapalı Çarşı'yı, surları vb. birçok yapıyı inşa ettirdi. İlm-i nücumla (astroloji) ilgilenen ve Cihangir mahlasıyla şiirler yazan III. Mustafa şiirlerinde kendi dönemindeki devlet adamlarının yeterli nitelikte olmamalarından da ayrıca şikayetçi olmuştur. 21 Ocak 1774 yılında vefat eden III. Mustafa kendi namına inşa ettirmiş olduğu Lâleli Külliyesi'nde yer alan türbesine defnedi.¹²

1.3. III. Mustafa Dönemi Mimarisi ve İnşa Faaliyetleri:

Osmanlı mimarisinde Nuruosmaniye Camii ile başlayan barok üslubun etkisi III. Mustafa döneminde de özellikle Lâleli, Fatih ve Ayazma camileri ile devam etmiştir. Lâleli Camii'nde yan sahınlarmın ana yapıyla birleştiği noktada mihrap tarafındaki *S* kıvrımlı payandalar, sütun başlıkları, pilastrlar, minber, mihrap ve mihrabiyeler, kapılar, yuvarlak kemerler ve sebildeki saçaklar ile ön cephe tasarımı barok etkinin görüldüğü kısımlardır.¹³

Osmanlı mimarisinde 18. yüzyılda yaşanan Batılılaşma eğilimi özellikle III. Mustafa dönemi için farklı değerlendirilmektedir. III. Mustafa dönemi mimarisinde Batıyı direk kopya etmek yerine yeni atılımların ve büyük imar faaliyetlerinin gerçekleştiği kabul edilmektedir. Genel üslup olarak çeşitli etkileşimlere açık fakat doğrudan form aktarımlarından ziyade alışılmış

11 Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/I, s. 429

12 Necdet Sakaoğlu, "III. Mustafa", *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi* (İstanbul: YKY, 2008, 2. Baskı), 2/272-277.; Kemal Beydilli, "III. Mustafa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006), 31/280-283.

13 Serim Denel, *Batılılaşma Sürecinde İstanbul'da Tasarım ve Dış Mekanlarda Değişim ve Nedenleri* (Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi, 1982), 23.; Semra Ögel, "III. Mustafa Devri Yapılarında Yeni İfade Yolları ve Bir Değişim Başlangıcı Olarak Nuruosmaniye Câmii", *9. Milletlerarası Türk Sanatları Kongresi*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1995), 3/1.

kalıpların yeniden yorumlandığı bir dönem olmuştur. Gerek 1766 yılındaki depremin yıkıcı etkileri gerekse 1768 yılındaki Rus Savaşının ekonomik yüklerine rağmen III. Mustafa imar faaliyetlerine önem vermiştir. Ve bu olguyu şekillendiren kişilerin başında Hassa başmimarı Mehmet Tahir Ağa gelmektedir.¹⁴

III. Mustafa dönemindeki imar ve inşaa faaliyetleri iki kısımda değerlendirilmelidir. Birincisi önceden yapılmış olmasına rağmen 1766 İstanbul depremi sebebi ile zarar görenleri tamir ettirdiği veya yeniden inşa ettirdiği yapılar. İkincisi ise kendi döneminde inşa ettirdiği yapılar. Bu iki farklı imar ve inşaa faaliyeti III. Mustafa dönemindeki mimari yapıların üslup ve karakterlerini de etkilemiştir. Örneğin depremde zarar görmesi sebebi ile yeniden inşa edilen Fâtih Camii'nde şerefeler ve ağırlık kuleleri dışında klasik mimarinin unsurları tercih edilirken Ayazma ve Lâleli camilerinde barok unsurlar daha fazla yer almaya başlamıştır.

III. Mustafa devri yapıları banileri açısından da iki kısımda ele alınmalıdır. Birincisi bizzat sultanın yaptırmış oldukları, ikincisi ise bürokratlar ve hayır sahipleri tarafından yaptırılmış olanlar. Bu dönemde inşa edilen yapılar arasında Tahir Ağa Tekkesi (1760-1761), Silahdar Mehmed Efendi Sıbyan Mektebi (1761-1762), Kaba Halil Ağa Medresesi (1755 ?), Ayazma Camii ve Çeşmesi (1758-1761), Çakmakçılar Camii (1760-1761), Tahta Minare Hamamı (1762), Ragıp Paşa Külliyesi (1763), Lâleli Külliyesi (1760-1764), Büyük Yeni Han (1763-1764), Ayvat Benti (1765), Abdurrahman Ağa Çeşmesi (1766-1767), Veliyüddin Efendi Kütüphanesi (1767), Ahmed Şemseddin Efendi Çeşmesi (1767), Zeynep Sultan Camii/Külliyesi (1769), Fatih Külliyesi (1767-1771), Yusuf Ağa Sıbyan Mektebi (1771-1773) bulunmaktadır.¹⁵

1.4. Mimarı (Mehmed Tâhir Ağa)

Mimar Mehmed Tâhir Ağa III. Mustafa ve I. Abdülhamid dönemlerinde biri vekâleten üçü ise asaleten olmak üzere dört kez mimarbaşılık görevine getirilmiştir. Doğum tarihi kesin olmayan Mehmed Tâhir Ağa'nın I. Mahmud (1730-1754) döneminde henüz on iki yaşındayken babası ile birlikte 1736-39 yıllarındaki Rusya-Avusturya seferine katıldığı bilinmektedir.

Mimarbaşılık görevine ilk kez 1760 yılında Mimarbaşı Kara Ahmed Ağa'nın yerine vekâleten atanması sebebi ile getirilmiştir. Sonrasında ise III. Mustafa döneminde 1763-1767 ve 1770-1777 yıllarında, I. Abdülhamid döneminde ise 1777-1784 yıllarında mimarbaşılık görevine getirilmiştir. Mimarbaşılık görevinden azledildikten sonra ise Mayıs 1788'de Avusturya seferinde bir köprü'nün nazırlığını yürütmüştür.¹⁶ Mimar Tahir Ağa'nın 18. yüzyıla ait belgeler ışığında sadece başmimarlık değil diğer inşaa faaliyetlerinde de denetmenlik yaptığı düşünülmektedir.¹⁷

14 Filiz Özer, "III. Mustafa Devri'nin Mimari Üslubu", 9. Milletlerarası Türk Sanatları Kongresi, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1995), 3/ 59-60; Filiz Özer, "18. Yüzyıl'ın Yaratıcı Osmanlı Mimarı", *Sanat Tarihi Dergisi* 15 (2012), s. 4-5.

15 Ağaoğlu, *Osmanlı Batılılaşması Bağlamında*, 39-75.

16 Mert Ağaoğlu, *Hassa Başmimarları El-Hac Mustafa Ağa, Kara Ahmed Ağa ve Mehmed Tahir Ağa'nın Döneminde İstanbul'daki İmar Faaliyetleri* (İstanbul: Cinius Yayınları, 2008), 20-21.

17 Aygül Ağır, "Mehmed Tahir Ağa", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* (İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı, 1994), 5/367.

Mehmed Tahir Ağa mimarbaşılık görevi esnasında İstanbul için tamir ve inşa ettiği yapılarla imar faaliyetlerine önemli katkıda bulunmuştur. İmza attığı yapılar arasında Lâleli Külliyesi, Taş Han, Büyük Yeni Han, Ayvat Bendi, Abdurrahman Ağa Camii, Veliyüddin Efendi Kütüphanesi, Zeynep Sultan Camii, Fatih Camii ve Türbesi, Yusuf Ağa Sıbyan Mektebi, Recaî Mehmed Efendi Sıbyan Mektebi, Murat Molla Kütüphanesi, Beylerbeyi Camii, Esmâ Sultan Namazgahı, Hamidiye Külliyesi, I. Abdülhamid Türbesi, Cezayirli Hasan Paşa Camii, Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, I. Abdülhamid Han Çeşmesi sayılabilir.¹⁸ Ayrıca yürüttüğü başmimarlık süresi içerisinde gerek Anadolu gerekse Rumeli’de başta kaleler olmak üzere birçok askerî yapının onarımında görev yapmıştır.¹⁹

1.5. Hattat (Mehmed Vasfi)

Külliyedeki yazıların Mehmed Vasfi’ye (ö. 1247/1831) ait olduğu yazılı kaynaklarda zikredilmektedir. Hazireye giriş kapısı üzerindeki kitabenin sol alt köşesinde yer alan “Ketebehu Muhammed Vasfi Sene 1197” ibaresi de bunu doğrulamaktadır. Kebecizâde Mehmed Vasfi veya Hâfız Mehmed Emin Vasfi olarak bilinen hattatımız Kebeci esnafından Süleyman’ın oğlu olarak dünyaya gelmiştir. Hat icâzetini 1767 yılında Konyalı Ebûbekir Râşid Efendi’den (ö. 1197/1783) almıştır. Gerek Galata Sarayı’nda gerekse Topkapı Sarayı’nda hat hocası olarak görev yapmıştır. Şehzadelikleri sırasında sultan IV. Mustafa’ya (1807-1808) ve II. Mahmud’a (1808-1839) hat dersi verdiği hatta II. Mahmud’un Mehmed Vasfi’den icâzet aldığı bilinir. İcâzetname cümlelerini Arapça yerine Türkçe olarak yazan ilk kişinin şimdilik Mehmed Vasfi olduğu düşünülmektedir. Haziran 1831 yılında seksen yaşlarında iken vefat eden hattat Karacaahmet Mezarlığı’na defnedilmiştir. Kabir taşının yazıları Hacı Tahir Efendi’ye aittir.²⁰

2. Lâleli Külliyesi Kitabe ve Yazıları

Lâleli Külliyesi temsil ettiği özellikleri ve üslubu ile Osmanlı mimari tarihi anlatısında her zaman kendine yer bulmuştur. Osmanlı mimarisinde klasik ifade biçimlerinin kırılmaya başlayıp batı tarzına doğru dönüşüm yaşandığı süreç içerisinde bir geçiş dönemi eseri olarak karşımıza çıkmaktadır. Klasik mimarinin unsurlarını devam ettirmekle birlikte batılı formları da bünyesinde taşıyarak terk edilecek olanlar ile tercih edilenleri bir araya getirmeyi başarmıştır. Aslında 18. yüzyılda yaşanan toplumsal ve zihinsel akışın mimaride somutlaştığı bir yapı olmuştur.

18 Aġaoġlu, *Hassa Baş Mimarları*, 24-25.

19 Aġır, “Mehmed Tahir Aġa”, 5/368.

20 Şevket Rado, *Türk Hattatları: XV. yüzyıldan günümüze kadar gelmiş ünlü hattatların hayatları ve yazılarından örnekler* (İstanbul: Yayın-Matbaacılık Ticaret Limited Şirketi, [t.y.]), s. 447-450; İbnülemin Mahmud Kemal, *Son Hattatlar* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1970, 2. baskı), 202.; Uġur Derman, “Mehmed Vasfi, Kebecizâde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003, c. 28, s. 539-540.

Lâleli Külliyesi bütün bu önemli mimari temsiliyetinden dolayı araştırma ve lisansüstü tezlere konu olmuştur.²¹ Sahip olduğu kitabe ve yazılara ise Aras Neftçi, Gülsüm Ersoy ve Murat Sülün tarafından dikkat çekilmiş olsa da tamamı bütüncül olarak değerlendirilmemiştir.²² Kitabelerin bir kısmının sadece anlamı veya hangi ayet-i kerime olduğu belirtilmiştir. Haziresinde bulunan mezar taşları iki ayrı araştırmaya konu olmuştur.²³ Mezar taşlarının kitabeleri külliyeinin mimarisine bağlı olarak gelişen bir yazı düzenine sahip olmadığı için bunlar makalemizin dışında tutulmuştur. Sadece hazire duvarındaki çeşmeli hacet penceresi üzerinde yer alan kitabe içerideki mezar taşları ile ilişkili olmasına rağmen mimariye bağlı olduğu için çalışmaya dâhil edilmiştir.

Makalemizde külliyyede yer alan kitabe ve yazılar dıştan içe doğru incelenmiştir. Külliyeinin camisi ve diğer birimleri ayrı ayrı ele alınmıştır. Kitabe ve yazıların konumu, dili, hat nevi, metni, tercümesi verilip ayrıca fiziksel, estetik ve anlam boyutu açısından değerlendirilmiştir.²⁴ Böylece Lâleli Külliyesi'nin hat düzeni ve yazı içerikleri mimarisinde olduğu gibi bir değişime mi tanıklık etmekte yoksa klasiği devam ettiren bir düzenlemeye mi sahip olduğu anlaşılmaya çalışılmıştır.

2.1. Caminin Dış Avlusuna Girişi Sağlayan Kapıların Kitabeleri

Cadde tarafından dış avluya girişi sağlayan iki kapı bulunmaktadır.

2.1.1. Caminin Dış Avlusuna Girişi Sağlayan Kapının Yazıları

Cadde tarafından dış avluya girişi sağlayan kapının üst kısmı ile kapının sağ ve sol tarafında yer alan çeşmelerin alınlarında kitabeler yer almaktadır.

a) Konum: Cadde tarafından dış avluya girişi sağlayan taç kapının üst kısmındaki kitabe. **Şekil:** 1.

Kitabe dili ve hat nevi: Arapça, celi sülüs.

Kitabe metni: Zümer Suresi 39/73. ayetten alıntı (son kısmı).

قَالَ اللَّهُ تَعَالَى / سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوا خَالِدِينَ / صَدَقَ اللَّهُ الْعَظِيمِ

Tercümesi: Allahu Teâlâ şöyle buyurdu / Selâm size! Hoş geldiniz! Ebedî olarak

-
- 21 Aras Neftçi, *Lâleli Külliyesi'nin İnşaat Süreci* (İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002); Pınar Sürmen, *Laleli Külliyesi İmareti Restorasyon Projesi* (İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005); Ülkü Demir, *Laleli Câmisi'nin Mekan Dekor/ Süsleme Tasarımı* (İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010).
- 22 Aras Neftçi, *Lâleli Külliyesi'nin İnşaat Süreci*, 50-55; F. Gülsüm Ersoy, *İstanbul'daki Selatin Câmilerinin Kitabeleri* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002), 121-125; Murat Sülün, *Sanat Eserine Vurulan Kur'an Mührü* (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2013), 88-89.
- 23 Ela Taş-Cemal Bedir, "Laleli Külliyesi Haziresinden Bir Grup Kadın Şahidesi", *Tarih ve Uygarlık İstanbul Dergisi* 6 (2014), 175-188; Ela Taş-Cemal Bedir, "Laleli Külliyesi Haziresinden Bir Grup Kadın Şahidesi", *Tarih ve Uygarlık İstanbul Dergisi* 8 (2015), 177-189; H. Canan Cimilli, "Laleli Câmii Haziresi'ndeki III. Selim Döneminde Yaşayan Harem Kadınlarının Mezar Taşları Üzerine Bir Araştırma", *III. Uluslararası Türk Sanatları, Tarihi ve Folkloru Kongresi/Sanat Etkinlikleri 20-26/09/2014 Delhi-Hindistan (India)*, ed. Osman Kunderacı vd. (y.y : y.y. ,2014), 223-232.
- 24 Pandantifler ile ana kubbedeki kalemişi ile yapılmış olan yazılar değerlendirilmeye alınmamıştır.

kalmak üzere buyurun girin cennete!²⁵ / Yüce Allah doğru söyledi.

Fiziksel değerlendirme: Celî sülüs ve mermere mahkûk olan yazı silmelerle çerçevelenmiş üç kısımdan meydana gelmektedir. Ayetin bulunduğu ortadaki kısım yatay, sağ ve sol kısımlar ise dikey dikdörtgen şeklinde kartuşlara ayrılmıştır.

Anlam boyutu: Buradaki ayetin iktibas edildiği Zümer Suresi'nin temel konusu Allah ve ahiret inancıdır. Ayrıca surenin adı burada da kullanılmış olan 71 ve 73. ayetlerden gelmektedir. Zümer kelime olarak *gruplar*, *topluluklar* demektir. Bu ayetlerde inkârcıların gruplar halinde cehenneme sürüleceği, müminlerin de topluluk halinde cennete götürüleceği ifade edilmektedir.²⁶ Özellikle buradaki hattın alıntılı olduğu 73. ayette ise cenneti hak eden müminlerin cennete sevk edilecekleri ve kapıda bekleyen bekçilerin onları selamlar ile içeri davet edeceği belirtilmektedir. Böylece Müslümanların temel ibadetlerinden ve cennete girmelerine vesile olan namaz ibadetinin toplu olarak eda edileceği mekânın avlusuna girişi sağlayan bu taç kapı adeta cennet kapısı gibi inananları müjdelemektedir.

b) Konum: Cadde tarafından dış avluya girişi sağlayan taç kapının sağ tarafında bulunan çeşmenin üst kısmındaki kitabe.

Şekil: 2.

Kitabe dili ve hat nevi: Arapça, celî sülüs.

Kitabe metni: Besmele-i şerif.

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

Tercümesi: Rahman ve Rahîm olan Allah'ın adıyla.

Fiziksel değerlendirme: Celî sülüs ve mermere mahkûk olan hat plasterler arasında yatay dikdörtgen bir kartuş içerisinde yer almaktadır.

Anlam boyutu: Müslümanlarda yeme ve içmeye başlarken besmele çekilmesi sünnet olması sebebiyle çeşmeden su içecek olan kimselere bu sünnet hatırlatılmak istenmiş olmalıdır.

c) Konum: Cadde tarafından dış avluya girişi sağlayan taç kapının sol tarafında bulunan çeşmenin üst kısmında bulunan kitabe.

Şekil: 3.

Kitabe dili ve hat nevi: Arapça, celî sülüs.

Kitabe metni: Nahl Suresi 16/69. ayetten alıntı.

فِیْهِ شِیْفَاةٌ لِّلنَّاسِ

Tercümesi: Onda insanlara şifa vardır.²⁷

Fiziksel değerlendirme: Celî sülüs ve mermere mahkûk olan yazı plasterler arasında yatay dikdörtgen bir tarh içerisinde yer almaktadır.

25 Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008), 4/633.

26 Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/594.

27 Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 3/414.

Anlam boyutu: Buradaki ibare Nahl Suresi'nden iktibas edilmiştir. Çeşmede kullanılan kısmın alıntılıandığı 68-69. ayette ise Allah'ın arıya bal üretmesi için yapmış olduğu ilham ve düşünen insanlar için bu olayda delil bulunması anlatılmaktadır. Ayette ayrıca arıların karnından çıkan şerbetin insanlara şifa verdiği belirtilmektedir. Bu açıdan çeşmenin suyu ile bal arasında irtibat kurulmuştur. Böylece çeşmenin suyunun içenlere bal gibi şifa vermesi temennisinde bulunulmuştur.



Şekil 1: Sebilin yanından dış avluya girişi sağlayan taç kapının üst kısmında bulunan kitabe.



Şekil 3: Kapının sol tarafında bulunan çeşmenin kitabesi.



Şekil 2: Kapının sağ tarafında bulunan çeşmenin kitabesi.

2.1.2. Sebilin Yan Tarafından Dış Avluya Girişi Sağlayan Kapının Yazıları

Konum: Sebilin yanından dış avluya girişi sağlayan taç kapının üst kısmında bulunan kitabe.

Şekil: 4.

Kitabe dili ve hat nevi: Arapça, celi sülüs.

Kitabe metni: En'âm Suresi 6/54. ayetten alıntı.

سَلَامٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ

Tercümesi: Selâm size! Rabbiniz merhamet etmeyi kendine yazdı.²⁸

Fiziksel değerlendirme: Celî sülüs ve mermere mahkûk olan hat silmeler ile çerçevelenmiş yatay dikdörtgen bir yazı kartuşu içerisinde yer almaktadır. Sağ ve sol kısımlardaki dikey dikdörtgen kısımlar ise boş bırakılmıştır.

Anlam boyutu: Hattın iktibas edildiği En‘âm Suresi 54. ayet-i kerimede yüce Allah’ın bilerek veya bilmeyerek kötülük işleyenlerin tövbe ederek davranışlarını düzelttiklerinde kendilerine merhamet edileceği bildirilmiştir. Ayrıca *Selâm size!* ifadesinin ayetteki karşılığı *selâmünaleyküm*dür. Böylece camiye gelen müminler henüz avluya girmeden selam ile karşılanmakta ayrıca Rabblerinin merhameti ile müjdelenmektedirler.



Şekil 4: Sebilin yanından dış avluya girişi sağlayan taç kapının üst kısmında bulunan kitabe.

2.2. Sebilin Yazıları

Sebilde altlı üstlü iki satır halinde beş ayrı kitabe bulunmaktadır (Şekil: 5). Burada içerisinde *şifa* kelimesi geçtiği için *şifa ayetleri* olarak isimlendirilen ayet grubuna yer verilmiştir. Bu ayetlerin fiziksel değerlendirmeleri ve anlam boyutu birlikte yapılacaktır.

a) Konum: Cadde tarafında bulunan sebilin üst kısmındaki sağdan birinci kitabe.

Şekil: 6.

Kitabelerin dili ve hat neveleri: Arapça, celî sülüs.

Kitabe metni: **Üst:** Besmele-i şerif.

Alt: Şuarâ Suresi 26/80. ayetin tamamı.

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ
وَإِذَا مَرَضْتُ فَبُهِرْتُ بِشَفِیِّهِ

Tercümesi: **Üst:** Rahman ve Rahim olan Allah’ın adıyla.

Alt: Hastalandığım zaman bana şifâ verendir.²⁹

28 Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/411.

29 Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/156.

b) Konum: Cadde tarafında bulunan sebilin üst kısmındaki sağdan ikinci kitabe.

Şekil: 7.

Kitabe metni: Üst: Fussilet Suresi 41/44. ayetten alıntı.

Alt: Tevbe Suresi 9/14. ayetten alıntı.

قُلْ هُوَ الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا هُدًى وَّ شِفَاۗءٌ

وَيَشْفِ صُدُوْرَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِيْنَ

Tercümesi: Üst: De ki: “O, inanlar için bir rehber ve şifadır.³⁰

Alt: İnananların yüreklerine su serpsin.³¹

c) Konum: Cadde tarafında bulunan sebilin üst kısmındaki sağdan üçüncü kitabe.

Şekil: 8.

Kitabe metni: Üst: Yunus Suresi 10/57. ayetten alıntı.

Alt: Aynı ayetin devamı.

وَشِفَاۗءٌ لِّمَا فِى الصُّدُوْرِ

وَهُدًى وَّرَحْمَةً لِّلْمُؤْمِنِيْنَ

Tercümesi: Üst: Kalplerdeki hastalıklara bir şifa,

Alt: İnananlara bir rehber ve rahmet gelmiştir.³²

d) Konum: Cadde tarafında bulunan sebilin üst kısmındaki sağdan dördüncü kitabe.

Şekil: 9.

Kitabe metni: Üst: Nahl Suresi 16/69. ayetten alıntı.

Alt: Aynı ayetin devamı.

فِىْهِ شِفَاۗءٌ لِّلنَّاسِ اِنْ فِىْ ذٰلِكَ

لَا يَهْدِىْ لِقَوْمٍ يَّتَفَكَّرُوْنَ

Tercümesi: Üst: Onda insanlara şifa vardır. İşte bunda da

Alt: düşünen bir topluluk için açık delil vardır.³³

e) Konum: Cadde tarafında bulunan sebilin üst kısmındaki sağdan beşinci kitabe.

Şekil: 10.

Kitabe metni: Üst: İsrâ Suresi 17/82. ayetten alıntı.

Alt: Aynı ayetin devamı.

وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْءَانِ مَا هُوَ شِفَاۗءٌ

وَّرَحْمَةً لِّلْمُؤْمِنِيْنَ

Tercümesi: Üst: Biz Kur'an'dan öyle bir şey indiriyoruz ki, o bir şifa,

Alt: ve bir rahmettir müminler için.³⁴

Fiziksel değerlendirmeleri: Celi sülüs ve mermere mahkûk olan hatlar öne doğru çıkıntı yapmış plasterler arasında köşeleri yuvarlatılmış yatay dikkörtgen içerisinde iki satırlık beş kartuşta yer almaktadır.

30 Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/716.

31 Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/733.

32 Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 3/114.

33 Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 3/414.

34 Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 3/510.

Anlam boyutu: Sebiller cami, medrese gibi yapılar ile birlikte veya müstakil olarak yol kenarlarında inşa edilen mimari bir türdür. Şebekeli pencerelerinden yoldan geçenlere ve camiden çıkanlara ücretsiz olarak içecek verilir. Normal günlerde su, kandil vb. mübarek günlerde ise şerbet ikram edilirdi. Lâleli Külliyesi Sebili de beş tane şebekeli pencereye sahiptir. Pencerelerin üzerinde şifa ayetleri grubunu içeren kitabeler bulunmaktadır. Kurân-ı Kerîm’de *şifa* kelimesi türevleriyle birlikte altı yerde geçmektedir. Bunlar Abdülkerîm el-Kuşeyrî’den nakledilen bir keşfe dayanarak şifa ayetleri olarak isimlendirilirler.³⁵ Bu ayet-i kerimeler içerisinde dört yerde *şifâ*, bir yerde *yeşfi* ve bir yerde de *yeşfîni* kelimesi yer almaktadır. *Şifa* kelime olarak *hastalıktan kurtulmak, iyi olma* anlamına gelmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’de ise *şifa* sadece bedenî hastalıkların değil dinî ve ahlâkî hastalıkların tedavisi manalarına gelecek şekilde kullanılmıştır. Kur’ân-ı Kerîm’in bizzat kendisi de şifa kaynağı olarak kabul edilmiştir.³⁶

Sebilde yer alan ayetler ile Kur’ân-ı Kerîm’in Müslümanlar için bir hidayet kaynağı olarak cehaletten, şirkten, batıldan, haramdan, kötü ahlaktan koruyan bir şifa kaynağı olduğu hatırlatılmaktadır. Bütün bunlar ruhsal ve manevi şifaya kavuşma temennisi olmaktadır. Ayrıca sebilten yapılan ikramların da bedenî şifaya vesile olması için dua mahiyeti taşımaktadır. Böylece sebinin varlığı ve sunduğu hizmet şifa kaynağı haline gelmektedir. Bu sebil özelinde şifa ayetlerinin tamamına yer verilmiştir. Burada mekânın işlevini de aşan manevi bir sorumlulukla halkın tamamına ilahi mesajların teklif edildiği düşünülmelidir. Çünkü camiler sadece Müslümanların ibadet mekânı olarak kullanılırken sebil benzeri yapılar din ve ırk ayrımı yapmaksızın halkın her kesimine hizmet sunmaktadır.

35 Adem Yerinde, “Şifa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010, c. 39, s. 129.

36 Mustafa Çetin, “Kur’anda Şifâ Kavramı”, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, İzmir, 1992, 7/67-72.; Adem Yerinde, “Şifa”, s. 129-130.



Şekil 5: Sebilin genel görünümü.



Şekil 6: Sebilin üst kısmındaki sağdan birinci kitabe.



Şekil 7: Sebilin üst kısmındaki sağdan ikinci kitabe.



Şekil 8: Sebilin üst kısmındaki sağdan üçüncü kitabe.



Şekil 9: Sebilin üst kısmındaki sağdan dördüncü kitabe.



Şekil 10: Sebilin üst kısmındaki sağdan beşinci kitabe.

2.3. Hazire Kapısı, Duvarı ve Türbede Bulunan Kitabeler

Külliyenin bu kısmındaki yazı ve kitabeler hazire giriş kapısı, duvardaki hacet penceresi ve türbenin giriş kapısı üzerinde (dışarıda ve içeride) yer almaktadır. Ayrıca türbenin iç kısmında kuşak yazısı bulunmaktadır.

a) Konum: Hazireye girişi sağlayan kapının üst kısmında bulunan kitabe.

Şekil: 11.

Kitâbe dili ve hat nevi: Arapça, celi sülüs.

Kitâbe metni: Fecr Suresi 89/ 27-28. ayet.

يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ / ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَةً / كَتَبَهُ مُحَمَّدٌ وَصَفَىٰ سَنَةَ ١١٩٧

Tercümesi: Ey imanın huzuruna kavuşmuş olan insan! / Sen O’ndan hoşnut, O da senden hoşnut olarak rabbine dön³⁷ / Onu Muhammed Vasfi 1197/1782-83 senesinde yazdı.

Fiziksel değerlendirme: Celi sülüs ve mermerde mahkûk olan hat yatay dikdörtgen kartuş içerisinde bulunmaktadır.

Anlam boyutu: Hazirenin giriş kapısı üzerindeki bu ayet-i kerime ziyaretçileri tavsiye içerikli bir müjde ile karşılamaktadır. Fecr Suresi’nin önceki ayetlerinde kıyamet sahneleri tasvir edilmektedir. Burada bulunan ayet-i kerimelerde ise Allah’ın rızasına uygun bir hayat yaşayıp imanın huzuruna kavuşarak rabbin hoşnut olduğu kullar olarak ona geri dönmek tavsiye etmektedir. Sonraki ayetlerde de bu kişiler “Böylece has kullarım arasına sen de katıl. Cennetime gir!” ifadeleriyle cennet ile müjdelenmektedir. Allah’a kavuşmanın ve ona geri dönmeyen temsili mekânları olan türbe ve mezarların bulunduğu hazireye girerken ziyaretçileri karşılayan bu ayet-i kerime bütün bu gerçekleri müminlere hatırlatmaktadır.

b) Konumu: Hazirenin hacet penceresinin üst kısmında bulunan kitabe.

Şekil: 12.

Kitabe dili ve hat nevi: Türkçe, celi sülüs.

37 Karaman vd., *Kur’an Yolu*, 5/616.

Kitabe metni: Hazirede medfun bulunan Âdilşâh Kadın'ın ruhu için Fâtiha isteği.

دولتو بیجان سلطان وخدیجه سلطان خضرتلرینک والده لری
مرحومه عادلشاه قادین افندیکنک روحیچون فاتحه سنه ۱۲۱۹

Okunuşu: Devletlû Bîcân Sultan ve Hatîce Sultân Hazretleri'nin vâlideleri / merhûme Âdilşâh Kadın Efendi'nin rûhiçün Fâtiha sene H.1219/M.1804-1805

Tercümesi: -

Fiziksel değerlendirme: Celî sülüs ile mermere mahkûk olan iki plaster arasında kısa kenarları oval olan yatay dikdörtgen kartuş içerisine iki satır olarak yazılmıştır. Kitâbenin üst kısmında plastik etkisi vurgulu barok bir tepelik bulunmaktadır.

Anlam boyutu: Hazirede medfun bulunan Bîcân Sultan Hazretlerinin validesi Âdilşâh Kadın Efendi'nin mezar taşı kitabesinin içeriği ziyaretçilerin görebileceği biçimde hacet penceresinin üzerine yerleştirilmiştir. Bu uygulama zaman zaman hazire duvarlarında karşımıza çıkmaktadır. Hazirede bulunan önemli kişilerden bazılarının mezar taşı kitabesindeki ifadelerin bir benzeri veya kısaltılmış hali bu şekilde hazire duvarlarına kitabe olarak yerleştirilmektedir. Böylece ziyarete gelenlerden hazirede metfun bulunan kişinin ruhuna Fâtiha talep edilmekte ve ayrıca o önemli zatın görünürlüğü vurgulanmaktadır.

c) Konum: Türbenin dış kısmında giriş kapısının üstünde bulunan kitabe.

Şekil: 13.

Kitabe dili ve hat nevi: Arapça, celî sülüs.

Kitabe metni: Ankebût Suresi 29/57. ayet.

كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ثُمَّ إِلَيْنَا تُرْجَعُونَ

Tercümesi: Her canlı ölümü tadacak ve sonunda dönüp huzurumuza geleceksiniz.³⁸

Fiziksel değerlendirme: Celî sülüs ve mermere mahkûk olan hat yatay dikdörtgen kartuş içerisinde bulunmaktadır.

Anlam boyutu: Burada kullanılan 57. ayetin de içerisinde bulunduğu Ankebut Suresi'ndeki 57-60. ayetler geçim endişesi sebebiyle Medine'ye hicret etmekten çekinen, bazı müslümanları hicrete teşvik amacı taşımaktadır. Türbe kapısında her canlının birer ölümlü olduğu ve dönüşün yine Allah'ın huzuru olduğu vurgusu ayetin sebab-i nüzulu da göz önünde bulundurulduğunda daha anlamlı hâle gelmektedir. Her ne kadar bu ayetin inmesine sebep olan olay Mekke'den Medine'ye hicret etmekte tereddüt eden Müslümanlar olsa da ölümün de fânî âlemden ebedî âleme bir hicret olduğu göz önünde bulundurulmalı, her canlının bu dünyada muhakkak bir sonu olduğu ve dönüşün de Allah'a olacağı hatırlatılmaktadır.

d) Konum: Türbenin iç kısmında kapının üstünde bulunan kitabe.

Şekil: 14.

Kitabe dili ve hat nevi: Arapça, celî sülüs.

Kitabe metni: Haşr Suresi 59/2. ayet.

38 Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/280.

فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ

Tercümesi: O halde ibret alın, ey akıl sahipleri.³⁹

Fiziksel değerlendirme: Celî sülüs ve mermere mahkûk olan hat köşeleri ovalleştirilmiş yatay dikdörtgen kartuş içerisinde bulunmaktadır.

Anlam boyutu: Haşr Suresi'nin 2-10. ayetlerinde antlaşmalarını bozan bir Yahudi kabilesinin başına gelen sürgün felaketi örnek gösterilip bundan ibret alınması istenmekte ve Müslümanlara toplum olarak elde edilen imkânların paylaşılması konusunda yol gösterilip ideal mümin tipiyle ilgili tasvirler yapılmaktadır. Burada ıktibas yapılmış olan ikinci ayetin son kısmı ayetin kendi bağlamından farklı bir anlamla kullanılmıştır. Türbeden çıkanların göreceği bir şekilde kapının üst kısmında yer alması bir nevi türbe ziyaretinden sonra tekrar günlük hayatına dönen kişilere ölümden ibret alınması için bir uyarı mahiyeti taşımaktadır.

e) Konum: Türbenin içerisinde pencerelerin üst kısmında bulunan kuşak yazısı. Bu ayetlerin fiziksel değerlendirmeleri ve anlam boyutları birlikte yapılacaktır.

Şekil: 15-23.

Kitabe dili ve hat nevi: Arapça, celî sülüs.

Kitabe metni: İçeride sekizgen olan türbeyi çevreleyen bu kuşak yazısında bulunan ayetleri üç grupta inceleyebiliriz. Birinci grup Zümer Suresi 49-53. ayetler, ikinci grup Zümer Suresi 73-75. ayetler, üçüncü grup ise Sâffât Suresi 180-182. ayetler.

Birinci grup: Zümer Suresi 39/49-53. ayetler.

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

فَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَانَا ثُمَّ إِذَا خَوَّلْنَاهُ نِعْمَةً مِّنَّا قَالَ إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَىٰ عِلْمٍ بَلْ هِيَ فِتْنَةٌ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ / قَدْ قَالَهَا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَمَا أَغْنَىٰ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ / فَأَصَابَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا كَسَبُوا وَالَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْ هُوَ لَا يَسْتَصِيبُهُمْ سَيِّئَاتُ مَا كَسَبُوا وَمَا هُمْ بِمُعْجِزِينَ / أَوْلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ / قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ

Tercümesi: İnsana bir zarar dokunduğunda bize yalvarır; sonra ona katımızdan bir nimet verdiğimizde, “Bunu ancak bir bilgi sayesinde elde ettim” der. Aksine o nimet bir imtihandır ama çokları bunu bilmez. (49) Onlardan öncekiler de böyle sözler söylemişti; ama elde ettikleri şeyler onlara fayda vermedi. (50) İşledikleri kötülükler kendilerine ceza olarak döndü. Bunlardan haksızlığa sapanlar da yaptıkları kötülüklerin cezasını çekeceklerdir. Onlar Allah'ı âciz bırakacak değillerdir. (51) Bilmiyorlar mı ki Allah rızkı dilediğine bol bol verir, dilediğine de ölçülü verir. Kuşkusuz inanan bir topluluk için bunda dersler vardır. (52) De ki (Allah şöyle buyuruyor): “Ey kendi aleyhlerine olarak günahta haddi aşan kullarım! Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin. Allah (dilerse) bütün günahları bağışlar; doğrusu O çok bağışlayıcı, çok merhametlidir.” (53)⁴⁰

39 Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 5/283.

40 Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/624-625.

Fiziksel değerlendirme: Celî sülüs ve mermere mahkûk olan hatlar pencere üstlerinde silmelerle çerçevelenmiş kuşak yazısı şeklinde yapıyı içten dolanmaktadır. **Anlam boyutu:** Kuşak yazısında kullanılmış olan Zümer Suresi genel olarak Allah ve ahiret inancından bahsetmektedir. Bu yönüyle Zümer Suresi'nden iktibas edilen ayetlere türbe içerisinde yer verilmesi mekân ile bağlam arasında ilişki kurulmasını sağlamaktadır. Birinci ayet grubunun özellikle son ayet-i kerimesinde (Zümer 39/53) Allah'ın rahmetinden ümit kesilmemesi, Allah'ın (dilerse) bütün günahları bağışlayacağı ve onun çok merhametli olduğu vurgulanmaktadır. Sultanın türbesi üzerinden bu ilkeler ziyaretçilere hatırlatılmaktadır. Ayrıca kişinin ahirette Allah'ın rahmet ve merhametine ihtiyaç duyması sultanın bir kul olarak yaratıcısı karşısındaki acziyetini de ifade etmektedir.

İkinci grup: Zümer Suresi 39/73-75. ayetler.

وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ / وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي صَدَقْنَا وَعَدَّهُ وَأَوْرَثَنَا الْأَرْضَ نَتَّبِعُ مِنَ الْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَاءُ فَبِعِزِّ الْجُرِّ الْعَالَمِيِّينَ / وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِيِينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ وَقِيلَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

Tercümesi: Rablerine karşı gelmekten sakınanlar da gruplar halinde cennete sevkedilecek. Nihâyet oraya vardıklarında cennetin kapıları açılmış olacak; bekçileri onlara, “Selâm size! Hoş geldiniz! Ebedî olarak kalmak üzere buyurun girin cennete!” diyecek. (73) Onlar da “Bize verdiği sözü yerine getiren ve cennetten bize dilediğimiz yerinde mesken kurabileceğimiz yurt bağışlayan Allah'a hamdolsun!” diyecekler. (Bunun için) çalışıp çabalayanların eciri ne güzel! (74) Meleklerin de rablerine hamd ile yüceliğini dile getirerek arşın çevresini kuşattıklarını görürsün. Böylece insanlar arasında doğruluk ve adalet ölçüsüne göre hüküm verilir ve şöyle denir: Bütün övgüler âlemlerin rabbi olan Allah içindir. (75)⁴¹

Fiziksel değerlendirme: Celî sülüs ve mermere mahkûk olan hatlar pencere üstlerinde silmelerle çerçevelenmiş kuşak yazısı şeklinde yapıyı içten dolanmaktadır. **Anlam boyutu:** Zümer Suresi'nin ahiret hayatıyla ilgili cennet ve cehennem konularını da içermektedir. İkinci grupta yer alan 73-75. ayetlerin hemen öncesinde bulunan ayetler cehennemi konu edinmektedir. Fakat türbede yer alan kuşak yazısında cehennemden bahseden kısımlara yer verilmemiştir. Bir önceki ayet grubunda ifade edilen Allah'ın rahmet ve merhamet vurgusu burada *Rablerine karşı gelmekten sakınan müminlerin* cennetle müjdelenmesiyle neticelenmektedir. Böylece sultan ve ziyaretçilere -ayet-i kerimelerde de belirtildiği üzere- Allah'ın müminlere karşı sözünü tutacağı hatırlatılmıştır. Allah adil davrandığı için cennet ehli de minnet ve şükran duygusu olarak kendisine hamd edecektir. Türbede surenin bu kısımlarına yer verilmesi aynı zamanda metfun bulunan sultanın da cennet ehli olması için bir

41 Karaman vd. , *Kur'an Yolu*, 4/633.

dua ve temenni mahiyeti taşımaktadır.

Üçüncü grup: Sâffât Suresi 37/180-182. ayetler.

صَدَقَ اللَّهُ الْعَظِيمُ
سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ / وَسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ / وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

Tercümesi: Aliyy ve azim olan Allah doğru söyledi. / Mutlak izzet sahibi olan Rabbin, onların yakıştırdığı nitelermelerden münezzehtir. (180) Bütün peygamberlere selam olsun! (181) Ve âlemlerin rabbi olan Allah'a hamdolsun. (182)⁴²

Fiziksel değerlendirme: Celî sülüs ve mermere mahkûk olan yazı silmelerle çerçevelenmiştir. Kuşak yazısının son kısmı ise mermere mahkûk olmayıp kalem işi olarak duvara işlenmiştir.

Anlam boyutu: Kur'ân-ı Kerîm'den bir kısım okunduktan sonra bu ayetler ile kırâata son verilmesi Müslümanlar arasında bir gelenek hâline gelmiştir. Allah'ın övgüyle anılmasını ve peygamberlere de selamı içeren bu sözlü gelenek burada Zümer Suresi'nden yapılan iktibaslar sonrasında yazılı olarak kullanılmıştır.



Şekil 11: Hazireye girişi sağlayan kapının üst kısmında bulunan kitabe.



Şekil 12: Hazirenin hâcet penceresinin üst kısmında bulunan kitabe.

42 Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/560.



Şekil 13: Türbenin dış kısmında giriş kapısının üstünde bulunan kitabe.



Şekil 14: Türbenin iç kısmında kapının üstünde bulunan kitabe.



Şekil 15: Türbenin içerisinde yer alan kuşak yazısının birinci kenarı.



Şekil 16: Türbenin içerisinde yer alan kuşak yazısının ikinci kenarı.



Şekil 17: Türbenin içerisinde yer alan kuşak yazısının üçüncü kenarı.



Şekil 18: Türbenin içerisinde yer alan kuşak yazısının dördüncü kenarı.



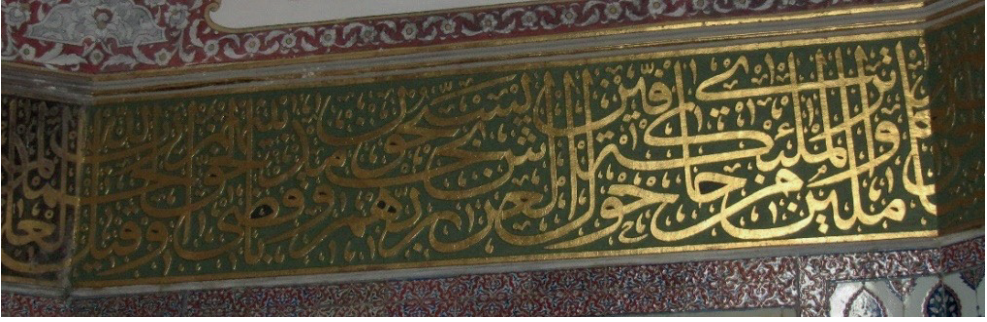
Şekil 19: Türbenin içerisinde yer alan kuşak yazısının beşinci kenarı.



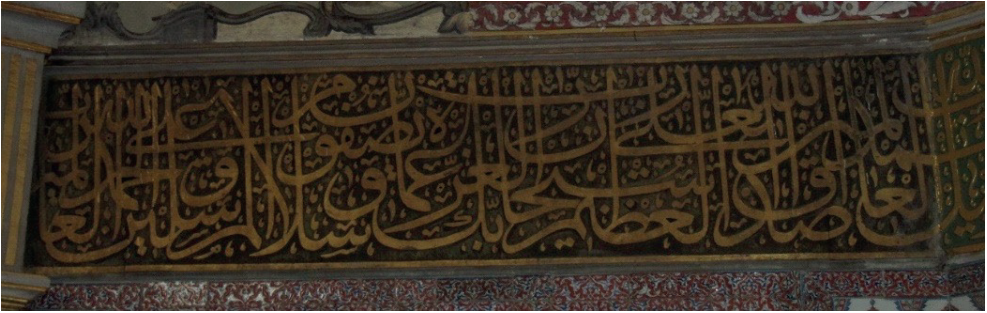
Şekil 20: Türbenin içerisinde yer alan kuşak yazısının altıncı kenarı.



Şekil 21: Türbenin içerisinde yer alan kuşak yazısının altıncı kenarı.



Şekil 22: Türbenin içerisinde yer alan kuşak yazısının altıncı kenarı.



Şekil 23: Türbenin içerisinde yer alan kuşak yazısının yedinci kenarı.

2.4. İmaretin Yazıları

Külliye'nin imaretinde bir kitabe bulunmaktadır. Kitabe dış avludan imarete girişi sağlayan kapısının üzerinde yer almaktadır.

a) **Konumu:** İmaretin giriş kapısının üst kısmında bulunan kitabe.

Şekil: 24.

Kitabe dili ve hat nevi: Arapça, celî sülüs.

Kitabe metni: İnsân Suresi 76/8. ayet.

وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا

Tercümesi: Onlar, kendileri (yemek) istedikleri halde yoksula, yetime ve esire de yemek verirler.

Fiziksel değerlendirme: Celi sülüs ve mermere mahkûk olan hatlar öne doğru çıkıntı yapmış plasterler arasında yatay dikdörtgen bir kartuş içerisinde yer almaktadır.

Anlam boyutu: İmaretler külliyelerin ihtiyaç sahiplerine, misafirlere, medrese talebelerine yeme içme hizmeti sunan mimari birimleridir. İnsan Suresi'nin 7-10. ayetlerinde iyilerin bazı özellikleri zikredilmektedir. Bu hasletler arasında da yoksula, yetime ve esire ikramda bulunmaları yer almaktadır. İmaretin giriş kapısı üzerinde bu husustan bahseden İnsan Suresi'nin 8. ayetinin bulunması yapı/mekân ve anlam birlikteliğini sağlamaktadır. Gerek yapının işlevine uygun bir seçim yapılmış gerekse iyi bir mümin olmanın özelliklerinden olan ihtiyaç sahiplerine ikramda bulunmak teşvik edilmiştir.



Şekil 24: İmaretin giriş kapısının üst kısmında bulunan kitabe.

2.5. Caminin Kitabe ve Yazıları

Caminin kitabeleri dış kısımdaki ve iç kısımdaki kitabeler olmak üzere iki bölümde incelenecektir. Dış kısımdaki kitabeler revaklı avlunun giriş kapılarında, minare kürsüsünde bulunan güneş saatinde, hünkâr mahfiline giriş kapısı üzerinde, son cemaat mahallindeki kapı ile mihrapların üzerinde ve camiye giriş kapısının üzerinde bulunmaktadır. Diğerleri ise caminin iç kısmında bulunan kitabeler olup kapı ve pencere üstlerinde, minber, mihrap, revzen, pandantif, kubbe ve kadınlar mahfilinde bulunmaktadır.

2.5.1. Caminin Dış Kısımında Bulunan Kitabeler

2.5.1.1. Revaklı Avluya Girişi Sağlayan Kapıların Üst Kısımındaki Kitabeler

a) **Konum:** Revaklı avluya girişi sağlayan ön kapının üst kısmında bulunan kitabe.

Şekil: 25.

Kitabe metni: Kelime-i tevhid.

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ

Tercümesi: Allah'tan başka ilâh yoktur. Hz. Muhammed Allah'ın resulüdür.

Fiziksel değerlendirme: Celi sülüs ve mermere mahkûk olan yazı yuvarlak kemerli kapının üzerinde yatay dikdörtgen bir kartuş içerisinde yer almaktadır.

Anlam boyutu: İman esaslarının özünü ifade eden bir cümle olması sebebi ile her dönemde ve farklı yerlerde kullanılan bir ifadedir. Caminin mihrap ekseninde ve dış avludan camiye girişi sağlayan cümle kapısının üzerinde yer alması Allah dışındaki bütün ilahları arkasında bırakarak yapıya girişi sağlayan müminlere İslam inancının en temel öğretisi hatırlatılmaktadır. Böylece gönüllere ve zihinlere ibadet edilecek tek varlığın Allah olduğu ve Hz. Muhammed'in de onun resulü olduğu düşüncesi yerleştirilerek camiye dâhil olunmaktadır.

b) Konumu: Revaklı avluya girişi sağlayan sağ kapının üst kısmında bulunan kitabe.

Şekil: 26.

Kitabe metni: Ra'd Suresi 13/24. ayet. (Sağ kapı)

سَلَامٌ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ فَبِعَمِّ عَقْبَى الدَّارِ

Tercümesi: Sabretmenize karşılık elde ettiğiniz esenlik daim olsun! Dünya yurdunun ardından ulaştığımız sonuç ne güzel oldu!

Fiziksel değerlendirme: Celi sülüs ve mermere mahkûk olan yazı yuvarlak kemerli kapının üzerinde yatay dikdörtgen bir kartuş içerisinde yer almaktadır.

Anlam boyutu: Camilerin avlularına girişi sağlayan kapıların üst kısmındaki kitabelerde genellikle içerisinde selam kelimesi bulunan ayetler kullanılmaktadır. Selam kelimesi sözlükte *kusursuz olmak, kurtulmak, rahatlamak* anlamına gelmektedir. Kur'ân-ı Kerim ve hadis-i şeriflerde ise *eman, kurtuluş, esenlik, barış* manalarına geldiği gibi *selamlama* anlamında da kullanılır.⁴³ Namazda insanların kurtuluşuna ve manevi rahatlamaya vesile olan bir ibadettir. Vakit namazını eda etmek için gelen müminler cennet kapısından girerken meleklerin kendilerine vereceği bir selam ile karşılaşmaktadırlar. İnsanların yapacakları ibadetin cennete götüreceği bir amel olması sebebi ile kapının cennet kapısıyla özdeşlik kurulması sağlanmıştır.

c) Konum: Revaklı avluya girişi sağlayan sol kapının üst kısmında bulunan kitabe.

Şekil: 27.

Kitabe metni: Nahl Suresi 16/32. ayetten alıntı.

سَلَامٌ عَلَيْكُمْ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ

Tercümesi: Selam size; yaptıklarınıza karşılık girin cennete.

Fiziksel değerlendirme: Celi sülüs ve mermere mahkûk olan yazı yuvarlak kemerli kapının üzerinde yatay dikdörtgen bir kartuş içerisinde yer almaktadır.

Anlam boyutu: Daha önceden de belirttiğimiz gibi kapı üstlerinde gelenleri karşılama ve selamlama açısından içerisinde selam kelimesi geçen ayetler kullanılmaktadır. Nahl Suresi'nin konuları arasında öldükten sonra dirilme ve Allah'ın huzurunda

43 Mehmet Efendioğlu, "Selâm", TDV İslâm Ansiklopedisi, 2009, c. 36, s. 342.

hesap verme de yer almaktadır. Nahl Suresi 16/32. ayetten yapılan iktibas ile camiye gelenler namaz ibadetinin edasına karşılık cennete davet edilircesine içeriye çağrılmaktadırlar. Camiler cennete, kapıları cennet kapılarına, namaza gelenlerde cennet ehline benzetilmektedir.



Şekil 25: Revaklı avluya girişi sağlayan ön kapının üst kısmında bulunan kitabe.



Şekil 26: Revaklı avluya girişi sağlayan sağ kapının üst kısmında bulunan kitabe.



Şekil 27: Revaklı avluya girişi sağlayan sol kapının üst kısmında bulunan kitabe.

2.5.1.2. Hünkâr Rampası ve Hünkâr Köşkünün Kapısında Bulunan Kitabeler

a) **Konum:** Hünkâr rampasının giriş kapısı üzerinde bulunan kitabe.

Şekil: 28.

Kitabe dili ve hat nevi: Arapça, celî sülüs.

Kitabe metni: Sâd Suresi 38/50. ayet.

جَنَّاتٍ عَدْنٍ مَّفْتَحَةٌ لَهُمُ الْأَبْوَابُ

Tercümesi: Kapıları kendilerine ardına kadar açılacak adn cennetleri vardır.

Fiziksel değerlendirme: Celî sülüs ve mermere mahkûk olan yazı yuvarlak kemerli kapının üzerinde yatay dikdörtgen bir kartuş içerisinde yer almaktadır.

Anlam boyutu: Ayetin içerisinde geçen adn cennetinin kapıları ile hünkâr mahfiline giden yolun giriş kapısı arasında benzerlik kurulmuştur. Ayrıca Sâd Suresi 38/50. ayetten önceki kısımlarda günahlardan arındırılan ve hayırlı kimseler arasında olan İbrâhim, İshak, Yakub, İsmâil, Elyasa ve Zülkifl'in isimleri sayılmaktadır. Allah'a itaatsizlikten sakınanlara güzel bir gelecek olarak kapıları arkalarına kadar açık olan adn cennetleri vaat edilmektedir. Buradaki kapı ile cennet kapısı arasında benzerlik kurulurken sultanın da yukarıda isimleri zikredilen hayırlı kimseler gibi cennete girmesi temennisi ile dua edilmektedir.

b) **Konum:** Hünkâr köşkünden caminin içerisindeki hünkâr mahfiline girişi sağlayan kapının üzerindeki kitabe.

Şekil: 29-30.

Kitabe dili ve hat nevi: Arapça, celî sülüs.

Kitabe metni: Neml Suresi 27/30. ayet.

إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Tercümesi: Mektup Süleyman'dan gelmekte, rahmân ve rahîm olan Allah'ın adıyla başlamaktadır.⁴⁴

Fiziksel değerlendirme: Celî sülüs ve mermere mahkûk olan yazı kapı üzerinde ve plasterlerin uzantısı olan çıkmaların arasında dikdörtgen bir kitabede bulunmaktadır.

Anlam boyutu: Bu kitabede kullanılan ayet-i kerimenin özelliklerinden biri içerisinde besmele-i şerifin yer almasıdır. Buradaki besmele ayetin bir parçasıdır ve Hz. Süleyman'ın Sebe Melikesi Belkıs'a gönderdiği mektuba besmele ile başladığını ifade etmektedir. Hz. Süleyman'ın besmele ile başlayarak Sebe halkının kendine teslim olmalarını istemesi gerek dinî gerekse siyasî bir davet olarak yorumlanmıştır.⁴⁵ Hz. Süleyman ile bağlantısı bulunan bir ayetteki besmele-i şerifin tercih edilmesinde bu peygamberin hükümdarlığının da etkisi olmalıdır. Çünkü kitabenin kullanıldığı yeri gözönünde bulundurduğumuzda bu bağlam daha anlamlı hâle gelmektedir. Sultanın camiye güvenli bir şekilde girişini sağlayan hünkâr yolunun sonundaki

44 Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/188.

45 Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/191.

hünkâr kasrından içerideki hünkâr mahfiline girişi sağlayan kapının üzerinde bu besmeleye yer verilmesi Hz. Süleyman'ın hükümdarlığından sultanın hükümdarlığına atıfta bulunularak aralarında bir özdeşlik kurulmaktadır.



Şekil 28: Hünkâr rampasının giriş kapısı üzerinde bulunan kitabe.



Şekil 29: Hünkâr köşkünden hünkâr mahfiline girişi sağlayan kapının üzerinde bulunan kitabe.



Şekil 30: Hünkâr köşkünden hünkâr mahfiline girişi sağlayan kapının üzerinde bulunan kitabeden ayrıntı.

2.5.1.3. Güneş Saati Kitabesi

a) **Konum:** Sağ minarenin kürsü kısmında bulunan güneş saatinin kitabesi.

Şekil: 31-32.

Kitabe dili ve hat nevi: Arapça, celî tâlik.

Kitabe metni: Güneş saati usta kitabesi.

رَسَمَهُ إِسْمَاعِيلُ الْمُؤَقِّتُ سَنَةَ ١١٩٣

Tercümesi: Onu muvakkıt İsmail 1193/1779-1780 yılında çizdi.

Fiziksel değerlendirme: Celî talik ve mermerde mahkûk olan yazı kareye yakın bir kitabe içerisinde iki kemer arasında barok bir kemer altında bulunmaktadır.

Anlam boyutu: Güneş saatinin 1193/1779-1780 tarihinde muvakkıt İsmail tarafından yapıldığı belirtilmiştir.



Şekil 31: Sağ minarenin kürsü kısmında bulunan güneş saatinin kitabesi.



Şekil 32: Sağ minarenin kürsü kısmında bulunan güneş saati.

2.5.1.4. Dış Yan Revaklarda Bulunan Kitabeler

a) Konum: Sol taraftaki dış yan sofadan caminin içine açılan kapının üzerindeki kitabe.

Şekil: 33.

Kitabe dili ve hat nevi: Arapça, celî sülüs.

Kitabe metni: Yasin Suresi 36/58. ayet.

سَلَامٌ قَوْلًا مِنْ رَبِّ رَحِيمٍ

Tercümesi: Engin merhamet sahibi rabden gelen söz şu olacak: “Selâm size!”.

Fiziksel değerlendirme: Celî sülüs ve mermere mahkûk olan yazı yuvarlak kemerli kapının üzerinde yatay dikdörtgen bir kartuş içerisinde yer almaktadır.

Anlam boyutu: Diğer kapılarda olduğu gibi burada da içerisinde *selâm* kelimesinin geçtiği bir ayet-i kerime tercih edilmiştir. Camiye gelen cemaat Allahu Teâlâ'nın cennet ehlini selamlamasını içeren ayet ile karşılanmaktadır. Böylece kapıdan camiye namaz kılmak için girenler cennete giriyormuşçasına selamlanmaktadır.

b) Konum: Sağ taraftaki dış yan sofadan caminin içine açılan kapının üzerindeki kitabe.

Şekil: 34.

Kitabe dili ve hat nevi: Arapça, celî sülüs.

Kitabe metni: Hadis-i şerif.⁴⁶

أُمَّةٌ مُذْنِبَةٌ وَرَبُّ غَفُورٌ

Tercümesi: Günahkâr bir ümmet ve affeden bir rab.

Fiziksel değerlendirme: Celî sülüs ve mermere mahkûk olan yazı yuvarlak kemerli kapının üzerinde yatay dikdörtgen bir kartuş içerisinde yer almaktadır.

Anlam boyutu: Kitabede buluan ibare bir hadis-i şeriften iktibas edilmiştir. Hadis-i şerifin tamamı mealen şu şekildedir: *Cennete girdim, cennetin kapısının iki tarafında, altınla yazılmış şu üç satırın yazılmış olduğunu gördüm: Birinci satırda Lâ ilâhe illallah Muhammedün rasûlullah; İkinci satırda ahirete ne gönderdiysek önceden, burada bulduk. Dünyadayken yediklerimiz de yanımıza kâr kaldı. Geride bıraktığımızdan hüsrana uğradı; Üçüncü satırda günahkâr bir ümmet ve affeden bir rab.*

Camiye açılan bu kapı ile cennet kapısı arasında benzerlik ilişkisi kurulmaktadır. Ayrıca müminlerin günahkârlıkları sebebi ile ümitsizliğe düşmemeleri için Rabbin affediciliği ile müjdelanmaktadır.

c) Konum: Caminin dış sağ ve sol sahininde kible nişinin üzerindeki kitabeler.

Fotoğraf: 35-36.

Kitabe dili ve hat nevi: Arapça, celî sülüs.

46 Şehredâr b. Şîruye Deylemî, *el-Firdevs bi me'sûri'l-hitâb*, thk. Saîd b. Besyuni Zaglul (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986) 3/429.

Kitabe metni: Hadis-i şerif.⁴⁷

عَجَلُوا بِالصَّلَاةِ قَبْلَ الْفَوْتِ / وَعَجَلُوا بِالتَّوْبَةِ قَبْلَ الْمَوْتِ

Tercümesi: Vakti geçmeden namaz için, ömür geçmeden de tövbe için acele ediniz.

Fiziksel değerlendirme: Celi sülüs ve mermere mahkûk olan yazı yatay dikkörtgen kartuşlar içerisinde yer almaktadır. İbare iki kısma ayrılarak sağ ve sol dış sahnınlar kible taraflarına yerleştirilmiştir.

Anlam Boyutu: Bu hadis-i şerif genelde son cemaat mahalli ve yan sahnalarda yer alan mihrapların üst kısımlarında kullanılır. Müminlere ölüm gelmeden önce namaz ve tövbe hususunda acele edilmesi tavsiye edilmektedir. Böylece bir Müslümanın kulluk bilincinde namaz ve tövbenin önemiyle birlikte bunların ölüm vaktinden önce yapılması vurgulanmaktadır.



Şekil 33: Sol taraftaki dış yan sofadan câminin içine açılan kapının üzerindeki kitabe.



Şekil 34: Sağ taraftaki dış yan sofadan câminin içine açılan kapının üzerindeki kitabe.

47 Rivayet, Radiyyuddîn Sâgâni'nin uydurma hadisleri ihtiva eden *el-Mevzû'ât*'ında geçmektedir. Radiyyuddîn Sâgâni. *el-Mevdû'ât*, thk. Necm Abdurrahman Halef (Dimaşk-Beyrut 1401/1980, 1405/1985), 35.



Şekil 35: Sağ taraftaki dış yan sofa mihrabiyesinin üzerindeki kitabe.



Şekil 36: Sol taraftaki dış yan sofa mihrabiyesinin üzerindeki kitabe.

2.5.1.5. Caminin Cümle Kapısı ile Son Cemaat Mahallinde Bulunan Kitabeler

a) Konum: Revaklı avludan caminin iç kısmına açılan cümle kapısının üstünde bulunan kitabe.

Şekil: 37.

Kitabe dili ve hat nevi: Arapça, celi sülüs.

Kitabe metni: Caminin tamir kitabesi.

صَاحِبُ الْخَيْرَاتِ وَالْحَسَنَاتِ وَرَاغِبُ الْجَنَّةِ وَالذَّرَجَاتِ الْمَرْحُومِ الْمَغْفُورِ الذَّرَاجِ إِلَى مَدَارِجِ
رَحْمَةِ رَبِّهِ الْعَفُورِ السُّلْطَانِ مُصْطَفَى خَانَ ثَالِثِ بْنِ السُّلْطَانِ أَحْمَدَ خَانَ بْنِ السُّلْطَانِ مُحَمَّدِ خَانَ
أَسْكَنَهُمُ اللَّهُ

تَعَالَى فَرَادَيْسِ الْجَنَانِ قَدْ وَقَعَ تَعْمِيرُ هَذَا الْجَامِعِ الشَّرِيفِ فِي سَنَةِ سَبْعٍ وَمِائَةٍ وَتِسْعِينَ وَأَلْفٍ

Okunuşu: Sâhibü'l-hayrât ve'l-hasenât ve râgibü'l-cennet ve'd-derecât el-merhûm el-magfûr ed-derrâc ilâ medârici / rahmeti rabbihi'l-gafûr es-Sultân Mustafâ Hân sâlis bin es-Sultan Ahmed Hân bin es-Sultan Mehmed Han eskenehum Allâhu / te'âlâ ferâdîse'l-cinân kad vaka'a ta'mîru hâza'l-câmi'i'ş-şerîf fi sene seb' ve mi'e ve tis'in ve elf.

Tercümesi: Hayır ve hasenat sahibi, cenneti ve mertebelerini arzulayan, rahmet-i Rahman'a kavuşan, Sultan Mehmed Han oğlu, Sultan Ahmed Han oğlu Sultan III. Mustafa'dır. Allahu Taâlâ onları firdevs cennetine koysun. Ve bu cami-i şerifin tamiri 1197/1782-1783 yılında yapılmıştır.

Fiziksel değerlendirme: Celî sülüs ve mermere mahkûk olan üç satırlık yazı silmelerle çerçevelenmiş yatay dikdörtgen bir kartuş içerisinde yer almaktadır. Son satırın baş ve son kısmına ikişer tane çiçek motifi işlenmiştir.

Anlam Boyutu: Camilerin harim kısmına girişi sağlayan cümle kapılarının üzerinde genelde inşa ve tamir kitabeleri yer almaktadır. Burada bulunan kitabe 1760-1764 yıllarında inşa edilmiş olan caminin daha sonra 1197/1782-1783 yılında yapılan tamirine işaret etmektedir. Caminin banisi olan III. Mustafa ve ceddi için de cennet temennisinde bulunmaktadır.

b) Konum: Son cemaat mahallinin sağ köşesinden caminin içine girişi sağlayan kapının üzerinde bulunan kitabe.

Şekil: 38.

Kitabe dili ve hat nevi: Arapça, celî sülüs.

Kitabe metni: Hadis-i Şerif.⁴⁸

أَدِّ فَرَايِضَ اللَّهِ تَكُنْ مُطِيعًا

Tercümesi: Allah'ın farzlarını eda et ki, itaatkâr olasin.

Fiziksel değerlendirme: Celî sülüs ve mermere mahkûk olan yazı yuvarlak kemerli kapının üzerindeki yatay dikdörtgen bir kartuş içerisinde yer almaktadır.

Anlam Boyutu: Revaklı son cemaat mahallinden camiye girişi sağlayan kapının üzerinde bu hadis-i şerife yer verilmesi İslâm'ın en temel farzlarından olan namaz ibadetinin eda edilmesiyle Allah'a itaakâr olunacağı camiye gelen Müslümanlara hatırlatılmaktadır.

c) Konum: Son cemaat mahallinin sağ tarafındaki mihrabiyenin üzerinde bulunan kitabe.

Şekil: 39.

Kitabe dili ve hat nevi: Arapça, celî sülüs.

Kitabe metni: Âl-i İmrân Suresi 3/37. ayetten alıntı.

كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ

Tercümesi: Zekeriyâ onun bulunduğu yer, mâbeddeki odaya her girdiğinde.⁴⁹

Fiziksel değerlendirme: Celî sülüs ve mermere mahkûk olan yazı kısa kenarları ovalleştirilmiş yatay dikdörtgen bir kartuş içerisinde yer almaktadır.

Anlam Boyutu: Hz. Zekeriyâ'nın Hz. Meryem'in teyzesinin kocası olduğu rivâyet edilir. Bu âyet-i kerime Hz. Zekeriyâ'nın Hz. Meryem'in bakımını üstlenmesi hakkındadır. Âl-i İmrân Suresi 3/37. ayette *mihrap* kelimesi geçtiği için camilerdeki mihraplarda ve son cemaat mahallinde bulunan mihrabiyelerde âyet-i kerimenin

48 Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebîbekr es-Suyûtî, *Câmi' u 'l-ehâdis*, nşr. Abbâs Ahmed Sakr ve Ahmed Abdülcevad (Beyrut: Darul Fikr, 1414/1994.), 7/405 (No. 14922); Ali b. Hüsâmiddîn el-Muttakî, *Kenzu 'l-ummâl fi süneni 'l-akvâl ve 'l-ef'âl*, thk. Bekrî el-Hayyânî ve Saffet es-Sekkâ (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1405/1985.), 16/127 (No. 44154).

49 Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 1/546.

bu kısmının kullanılması gelenek olmuştur.

d) Konum: Son cemaat mahallinin sol köşesinden caminin içine girişi sağlayan kapının üzerinde bulunan kitabe.

Şekil: 40.

Kitabe dili ve hat nevi: Arapça, celî sülüs.

Kitabe metni: Dua.

يَا مُفْتِّحَ الْأَبْوَابِ افْتَحْ لَنَا خَيْرَ الْبَابِ

Tercümesi: Ey kapıları açan Allahım! Bize hayırlı kapılar aç.

Fiziksel değerlendirme: Celî sülüs ve mermere mahkûk olan yazı yuvarlak kemerli kapının üzerindeki yatay dikdörtgen bir kartuş içerisinde yer almaktadır.

Anlam Boyutu: Genelde kapı üstlerinde veya kapı ve pencere kanatlarında gördüğümüz bu dua cümlesi her türlü hayrın Allah'tan geldiğine inanan Müslümanların kendileri için de hayır kapılarının açılmasını istemesi anlamına gelmektedir. Böylece camiye namazlarını eda etmek için gelen Müslümanlar hem hayırlı bir amel olan namaz için bu kapıdan camiye girerler hem de günlük hayatlarında Allah'tan hayır murat ederler.

e) Konum: Son cemaat mahallinin sağ tarafındaki mihrabiye'nin üzerinde bulunan kitabe.

Şekil: 41.

Kitabe dili ve hat nevi: Arapça, celî sülüs.

Kitabe metni: Âl-i İmrân Suresi, 3/39. ayetten alıntı.

فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ

Tercümesi: O mâbedde durmuş namaz kılarken melekler ona şöyle seslendiler.⁵⁰

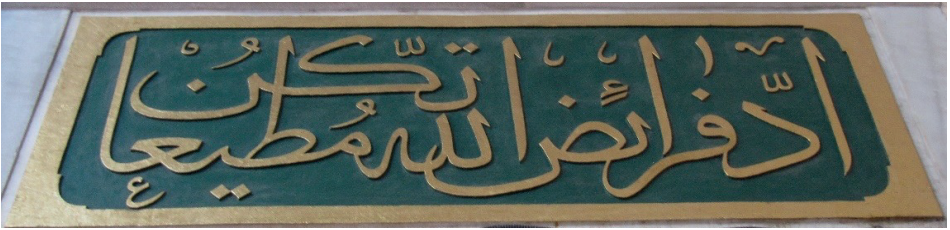
Fiziksel değerlendirme: Celî sülüs ve mermere mahkûk olan yazı kısa kenarları ovalleştirilmiş yatay dikdörtgen bir kartuş içerisinde iki satır şeklinde yer almaktadır.

Anlam Boyutu: Hz. Zekeriyâ Kudüs'te yaşamış ve İsrâiloğullarına gönderilmiş son peygamberlerden biridir. Çocuk sahibi olmak için Allah'a dua etmiş ve çocukla müjdelenmiştir. Âl-i İmrân Suresi'nin 3/38. ayetinde Hz. Zekeriyâ'nın yaptığı duaya değinilmiştir. Ayetin Arapçasında geçen mihrap kelimesi mabet olarak tercüme edilmektedir. Ayette mihrap kelimesi geçtiği için mimari bir unsur olan mihrabiyede kullanılmıştır. Böylece son cemaat mahallinde namaza durmuş olan müminler Hz. Zekeriyâ ile amel birlikteliği hissiyatıyla ibadetlerini eda ederler.

50 Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 1/552.



Şekil 37: Câminin iç kısmına açılan cümle kapısının üzerindeki kitabe.



Şekil 38: Son cemaat mahallinin sağ köşesinden câminin içine girişi sağlayan kapının üzerinde bulunan kitabe.



Şekil 39: Son cemaat mahallinin sağ tarafında ki mihrabiye'nin üzerinde bulunan kitabe.



Şekil 40: Son cemaat mahallinin sol köşesinden câminin içine girişi sağlayan kapının üzerinde bulunan kitabe.



Şekil 41: Son cemaat mahallinin sağ tarafında ki mihrabiyeinin üzerinde bulunan kitabe.

2.5.2. Caminin İç Kısımında Bulunan Kitabeler/Yazılar

Caminin iç kısmında bulunan kitabeler kapı ve pencere üstlerinde, mihrap ve minberde, kubbe ve pandantiflerde, revzenlerde ve kadınlar mahfilinde bulunan kitabeler olarak değerlendirilecektir.

2.5.2.1. Kapı ve Pencere Üstlerinde Bulunan Kitabeler

a) Konum: Caminin iç kısmında sağ tarafta kadınlar mahfilinin altındaki pencerenin üst kısmındaki kitabe.

Şekil: 42.

Kitabe dili ve hat nevi: Arapça, celî sülüs.

Kitabe metni: Hadis-i şerif.⁵¹

اِبْنُوا الْمَسَاجِدَ وَأَخْرَجُوا مِنْهَا الْقُمَّامَةَ

Tercümesi: Camiler inşa edin ve içinden çöpleri/süprüntüleri çıkarın.

Fiziksel değerlendirme: Celî sülüs ve mermere mahkûk olan yazı yatay dikdörtgen bir kartuş içerisinde yer almaktadır.

Anlam Boyutu: Caminin iç kısmında pencere üstlerinde mescit inşa etmenin faziletleri hakkında birçok hadis-i şerif bulunmaktadır. Mescit inşasına teşvik eden bu ilk hadiste ayrıca içlerinin temiz tutulması da tavsiye edilmektedir. Mescitler hakkındaki bu teşvik ve tavsiyeler cemaate hatırlatılmaktadır.

b) Konum: Caminin iç kısmında sağ tarafta kadınlar mahfilinin altındaki kapının üst kısmındaki kitabe.

Şekil: 43.

Kitabe dili ve hat nevi: Arapça, celî sülüs.

Kitabe metni: Hicr Suresi 15/45. ayet.

اِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ

Tercümesi: Allah'a karşı saygısızlıktan sakınanlar mutlaka cennet bahçelerinde ve pınar başlarında olacaklar.

51 Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi (Kâhire: Mektebetü İbn Teymiye, ts.), 3/4 (No. 2521); Suyûtî, *Câmi'u'l-ehâdis*, 1/38 (No. 118); Nureddîn Ali b. Ebîbeker el-Heysemî, *Buğyetü'r-râid fi tahkiki Mecmeu'z-zevâid*, nşr. Abdullâh Muhammed ed-Dervîş (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1414/1994.), 2/113 (No. 1949); Ali el-Muttakî, *Kenzu'l-ummâl*, 7/655 (No. 20766). (ابنوا المساجد وأخرجوا القمامة منها.)

Fiziksel değerlendirme: Celi sülüs ve mermere mahkûk olan yazı yatay diktörtgen bir kartuş içerisinde yer almaktadır.

Anlam Boyutu: Caminin iç kısmında kapı üzerinde yer alan bu kitabe camiden çıkmak üzere olan cemaatin görebileceği bir yerde konumlandırılmıştır. Bu kitabedeki ayet-i kerime ile de Allah'a karşı saygısızlıktan sakınanlar cennet bahçeleri ve pınar başları ile müjdelenmektedirler. Dikkat çeken husus Allah'a karşı saygıda kusur etmeyenler ile namazlarını eda edenler arasında benzerlik ilişkisi kurularak bu müjdeye işaret edilmektedir.

c) Konum: Caminin iç kısmında kadınlar mahfilinin altında sağ ve sol taraftaki kapaklı dolapların en üst kısmında yer alan bu kitabeden karşılıklı olarak iki tane bulunmaktadır.

Şekil: 44-45.

Kitabe dili ve hat nevi: Arapça, celi sülüs.

Kitabe metni: Dua.

تَوَكَّلْ عَلَى خَالِقِي

Tercümesi: Tevekkülüm yaradanımadır.

Fiziksel değerlendirme: Celi sülüs ve mermere mahkûk olan hat yatay diktörtgen bir kartuş içerisinde yer almaktadır.

Anlam Boyutu: Allah'a güvenip dayanma anlamına gelen tevekkül Müslümanlar için en önemli sıfatlardandır. Allah'ın takdirine rıza gösterilmesi olarak da yorumlanan tevekkülde kul kendini Allah'ın iradesine teslim eder. Burada bulunan bu kitabe sayesinde bani olan Sultan yaratıcıya tevekküllünü takdim ederken ve camiye gelenlerin de tevekkül düşünceleri tazelenmektedir.

d) Konum: Caminin iç kısmında sağ tarafta kadınlar mahfilinin altındaki kapalı dolabın üst kısmındaki kitabe.

Şekil: 46.

Kitabe dili ve hat nevi: Arapça, celi sülüs.

Kitabe metni:

الْمَلُوكُ مُلْهُمُونَ

Tercümesi: Melikler (padişahlar) ilhâma mazhardırlar.

Fiziksel değerlendirme: Celi sülüs ve mermere mahkûk olan yazı kare bir kartuş içerisinde yer almaktadır.

Anlam Boyutu: Sultanın Allah'a tevekkül ettiğini bildirdiği kitabenin hemen altında padişahların ilhâma mazhar olduklarının belirtilmesi bu kitabe grubuna farklı değerlendirilmesi gereken bir ayrıcalık kazandırmaktadır. Çünkü bu kitabelerde bulunan ibareler ayet-i kerime veya hadis-i şerif değildir. Sultanın ilhâma mazhar olması vurgusu halkın yöneticilerine karşı bağlılık düşüncesine hizmet edebilmektedir. Hemen üstünde bulunan kitabede de padişah Allah'a güvenip dayanarak yaratıcıya

karşı irade teslimiyeti ve bağlılığını sunmaktadır. Halktan yöneticiye, yöneticiden de mutlak yöneticiye ulaşan bir hiyerarşi içerisinde siyasi ve toplumsal bağlılık inşa edilmektedir.

e) Konum: Caminin iç kısmında sağ tarafta kadınlar mahfilinin altındaki pencerenin üst kısmında bulunan kitabe.

Şekil: 47.

Kitabe dili ve hat nevi: Arapça, celi sülüs.

Kitabe metni: Hadis-i şerif.⁵²

فَمَنْ بَنَى لِلَّهِ بَيْتًا بَنَى اللَّهُ لَهُ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ

Tercümesi: Kim Allah için ev inşa ederse (mescid yaparsa) Allah da onun için cennette ev inşa eder.

Fiziksel değerlendirme: Celi sülüs ve mermere mahkûk olan yazı yatay dikdörtgen bir kartuş içerisinde yer almaktadır.

Anlam Boyutu: Geleneğimizde mescitler ve camiler Allah'ın evi olarak kabul edilir. Peygamber Efendimizin de mescit inşası, ihyası, bakım ve temizliği ile ilgili Müslümanları teşvik edici birçok hadis-i şerifi bulunmaktadır. Mescit inşası Müminler için faziletli işler arasındadır. Peygamber Efendimizin bu hadis-i şerifi ile hem bu kerem ve ihsan göstergesi olan amele dikkat çekilmekte hem de Müslümanlara inşa ettikleri mescitler karşılığında cennette kendilerine ev inşa edileceği müjdelenmektedir.

f) Konum: Caminin iç kısmında sağ duvarlardaki pencerenin üst kısmında bulunan kitabeler. Bu kısımda üç kitabe birlikte değerlendirilmektedir.

Şekil: 48-50.

Kitabe dili ve hat nevi: Arapça, celi sülüs.

Kitabe metni: Hadis-i şerif.

مَنْ بَنَى مَسْجِدًا يَبْتَغِي بِهِ وَجْهَ اللَّهِ / بَنَى اللَّهُ لَهُ مِثْلَهُ فِي الْجَنَّةِ⁵³ صَدَقَ / رَسُولُ اللَّهِ مِنْ أَلْفِ الْمَسْجِدِ أَلْفَةَ اللَّهِ⁵⁴

Tercümesi: Kim Allah'ın rızasını murad ederek bir mescit inşa ederse, / Allah da

52 Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *el-Câmi 'u'l-kebir (Sünenü'l-Tirmizî)*, nşr. Şu'ayb el-Arnaût vd. (Dımaşk: Dârü'r-Risâleti'l-İlmiyye, 1430), "Salât", 122 (No. 318, 319); Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Dârü'l-İhyâi'l-kütübi'l-Arabî, ts.), "Mesâcid ve'l-cemâ'ât", 1 (No. 735-738).

53 Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, thk. Târik b. İvazullah - Abdülmuhsin b. İbrâhîm el-Hasîni (Kahire: Dârü'l-Haremeyn, 1416), 6/269 (No. 6383).

54 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi 'u's-sahih*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Salât", 65 (No. 450); Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî Müslim, *el-Câmi 'u's-sahih*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nâsir en-Nâsir (Cidde: Dârü'l-Minhâc, 1433), "Mesâcid ve mevâdi'u's-salât", 4 (No. 533).

onun için cenette bir benzerini inşa eder. Doğru söyledi / Allah'ın resulü. Mescidle dostluk kuran kişiyle Allah dostluk kurar.

Fiziksel değerlendirme: Celî sülüs ve mermere mahkûk olan yazılar yatay dikkörtgen bir kartuş içerisinde yer almaktadır. İki hadis-i şerif üç kitabe şeklinde devam etmektedir.

Anlam Boyutu: Burada da mescit inşa etmeye teşvik eden bir hadis-i şerif kullanılmıştır. Peygamber Efendimiz mescitlerin Allah'ın rızasını murad ederek yapıldığı takdirde cennette karşılığının olacağına dikkat çekmiştir. Mescit inşa etmek kadar hangi duygu ve düşünce ile yapıldığı da önemlidir. Riya ve gösteriş amacıyla değil Allah'ın rızasının gözetilmesi vurgulanmıştır. Sonrasında ise Allah'ın mescid ile dostluk kuran insanlarla dostluk kuracağı belirtilmiştir. Mescitlerle olan dostluk başta namaz olmak üzere ibadetlerle sağlandığı için mescitler bir yönüyle Müslümanların Allah ile dostluk kurmalarına da aracı olmaktadır.

g) Konum: Caminin iç kısmında minberin sağ tarafındaki pencerenin üst kısmında bulunan kitabe.

Şekil: 51.

Kitabe dili ve hat nevi: Arapça, celî sülüs.

Kitabe metni: Hadis-i şerif.⁵⁵

إِنبُوا مَسَاجِدَكُمْ جُمًا وَإِنبُوا مَدَائِنَكُمْ مُشْرِفَةً

Tercümesi: Mescitlerinizi burçsuz yapın, şehirlerinizi ise burçlu inşa edin.

Fiziksel değerlendirme: Celî sülüs ve mermere mahkûk olan yazı yatay dikkörtgen bir kartuş içerisinde yer almaktadır.

Anlam Boyutu: Mescitler ile ilgili hadisler genelde mescit inşasının teşvikine yöneliktir. Mescitlerin mimari özellikleri ve üslupları hakkında ayrıntılara çok fazla yer verilmez. Fakat burada özellikle mescitlerin burçsuz, şehirlerin ise burçlu yapılması tavsiye edilmektedir.

h) Konum: Caminin mihrap sofasının sağ kenarındaki pencerenin üstünde bulunan kitabe.

Şekil: 52.

Kitabe dili ve hat nevi: Arapça, celî sülüs.

Kitabe metni:

قَالَ النَّبِيُّ الْهَاشِمِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ

Tercümesi: Hâşimîlerden/Hâşimîoğullarından nebî aleyhisselam böyle buyurdu.

Fiziksel değerlendirme: Celî sülüs ve mermere mahkûk olan yazı yatay dikkörtgen bir kartuş içerisinde yer almaktadır.

Anlam Boyutu: Sağ tarafta pencere üstlerindeki hadis-i şerif içerikli kitabeler bu kitabe ile son bulmaktadır.

55 Ebü Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe el-Absî, *Musannef*, nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût (Beyrut: Dârü't-Tâc, 1409/1989), 1/274 (No. 3151).

i) Konum: Cami mihrabının sağındaki ve solundaki pencerelerin üstünde bulunan kitabeler.

Şekil: 53-54.

Kitabe dili ve hat nevi: Arapça, celi sülüs.

Kitabe metni: Zümer Suresi 39/53. ayetten alıntı.

إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً / إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ ١٣٥٦

Tercümesi: Allah (dilerse) bütün günahları bağışlar, doğrusu O çok bağışlayıcı, çok merhametlidir⁵⁶ 1356 (M.1937).

Fiziksel değerlendirme: Celi sülüs ve mermere mahkûk olan yazılar yatay dikedörtgen bir kartuş içerisinde yer almaktadır. Mihrabın sağından başlayan ayet mihrabın sol tarafında da devam etmektedir.

Anlam Boyutu: Bu ayet-i kerimenin içeriği kadar mihrabın sağında ve solunda cemaatin ön tarafında konumlandırılması da önemlidir. Burada iktibas yapılan Zümer Suresi 39/53. ayette Allah'ın rahmet ve merhametinin genişliği hakkındaki ilahi müjde ile Müslümanların günahlarına teslim olmamaları ve Allah'tan ümitlerini kesmemeleri işaret edilmektedir. Mihrabın solundaki kitabe külliyyede tarih taşıyan üçüncü kitabedir. Birincisi hazireye giriş kapısının üzerinde ve hattat imzası da taşıyan en erken tarihli olan kitabedir. Hattat Muhammed Vasfi'ye ait olan bu kitabede 1197/1782-1783 tarihi yer almaktadır. İkincisi caminin harimine girişi sağlayan kapının üzerindeki 1197/1782-1783 tarihli tamir kitabesidir. Üçüncüsü ise 1356/1937 tarihli bu kitabedir.

i) Konum: Cami mihrap sofasının sol kenarındaki pencerenin üstünde bulunan kitabe.

Şekil: 55.

Kitabe dili ve hat nevi: Arapça, celi sülüs.

Kitabe metni: Hadis-i Şerif.⁵⁷

مَنْ بَنَى لِلَّهِ مَسْجِداً بَنَى اللَّهُ لَهُ بَيْتاً فِي الْجَنَّةِ

Tercümesi: Kim Allah için bir mescid inşa ederse Allah da onun için cennette bir ev inşa eder.

Fiziksel değerlendirme: Celi sülüs ve mermere mahkûk olan yazılar yatay dikedörtgen bir kartuş içerisinde yer almaktadır.

Anlam Boyutu: Mihraptan sonra sol taraftaki pencere üstlerinde de karşı sıradaki gibi mescit hakkında hadis-i şerifler devam etmektedir. Burada daha önce zikredilen hadisin farklı bir versiyonuna yer verilmiştir. Mescit inşasına teşvik amacı taşıyan bu hadiste de inşa edenlere cennette ev inşa edileceği müjdelenmiştir.

j) Konum: Caminin iç kısmında sol tarafta caddeye bakan pencerenin ve devamında sol duvardaki pencerelerin üstünde bulunan kitabeler.

56 Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/626.

57 Buhârî, "Salât", 65 (hadis no: 450); Müslim (nşr. er-Risâletü Nâşirün), "Mesâcid ve Mevzi'u's-salât", 24 (1189); "Zühd ve Rekâik", 44 (7470, 7471, 7472); Tirmizî (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), "Salât", 237 (hadis no: 318, 319); İbn Mâce (M. Fuad Abdülbâkî), "el-Mesâcid ve'l-cemâât", 1 (hadis no: 735, 736, 737, 738).

Şekil: 56-58.

Kitabe dili ve hat nevi: Arapça, celî sülüs.

Kitabe metni: Hadis-i şerif. (Bu hadis-i şerif üç kısma ayrılarak kitabeler yerleştirilmiştir.)⁵⁸

مَنْ أَسْرَجَ فِي مَسْجِدٍ سِرَاجًا / لَمْ تَنْزَلِ الْمَلَائِكَةُ وَحَمَلَهُ الْعَرْشُ / تَسْتَغْفِرُ لَهُ مَا دَامَ فِي ذَلِكَ
الْمَسْجِدِ صَوُّهُ

Tercümesi: Kim bir mescidi lambayla aydınlatırsa, onun ışığı bu mescidde bulunduğu sürece melekler ve arşı taşıyanlar ona istiğfar etmeye devam ederler.

Fiziksel değerlendirme: Celî sülüs ve mermere mahkûk olan yazılar yatay dikkörtgen kartuşlar içerisinde yer almaktadır.

Anlam Boyutu: Mescitler hakkında tavsiye niteliği taşıyan hadislerin sadece imar ve inşaya yönelik olmadığını görmekteyiz. Mescitlerin bakımları, temizlikleri veya aydınlatılmaları yönünde de teşvik ve tavsiyeler bulunmaktadır. Günümüzde elektrikli lambalar kullanılsa da geçmişte yağ ve benzeri doğal ürünler ile ibadethanelerin aydınlatılması sağlanıyordu. Müslümanlara mescitlerin aydınlatılmasına yardımcı olmaları istenirken bunun karşılığında meleklerin istiğfarlarıyla müjdelenmektedir.

Konum: Cami mihrap sofasının sol kenarındaki duvarda dördüncü pencerenin üstünde bulunan kitabe.

Şekil: 59.

Kitabe dili ve hat nevi: Arapça, celî sülüs.

Kitabe metni: Hadis-i şerif.⁵⁹

تُحَفُّ الْمَلَائِكَةُ تَجْمِيرُ الْمَسَاجِدِ

Tercümesi: Meleklerin hediyesi, mescidlere güzel koku yaymaktır.

Fiziksel değerlendirme: Celî sülüs ve mermere mahkûk olan yazı yatay dikkörtgen bir kartuş içerisinde yer almaktadır.

Anlam Boyutu: Hat düzeninde öncelikli olarak mescitlerin inşasına yönelik hadislerle yer verilmiştir. Sonrasında mescit hizmetlerine yönelik hadisler kullanılmıştır. Burada ise mahiyetini kavrayamasak da uhrevi olarak meleklerin mescidlere hediye olarak güzel koku yaymasına değinilmektedir.

Konum: Cami mihrap sofasının sol kenarındaki duvarda beşinci pencerenin ve kapaklı dolabın üstünde bulunan kitabe.

Şekil: 60-61.

Kitabe dili ve hat nevi: Arapça, celî sülüs.

Kitabe metni: Hadis-i şerif.⁶⁰

مَنْ أَخْرَجَ أَدَى مِنَ الْمَسْجِدِ بَنَى اللَّهُ لَهُ / بَنَى اللَّهُ لَهُ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ

58 Ebü'l-Hasen Nüreddîn Ali b. Ebî Bekr el-Heysemî, *Buğyetü 'l-bâhis an zevâidi Müsnedi 'l-Hâris*, nşr. Hüseyin Ahmed Sâlih el-Bâkerî (Medine:1413/1992).

59 Suyûtî, *el-Câmi 'u ş-sagîr*, I/196; *el-Fethu 'l-kebîr*, II/23; Münâvî, *Feyzu 'l-kadîr*, III/234.

60 İbn Mâce, "Mesâcid", 9.

Tercümesi: Kim mescidden eza veren bir şeyi çıkarırsa, Allah da ona cennette bir ev yapar.

Fiziksel değerlendirme: Celî sülüs ve mermere mahkûk olan yazılar yatay dikdörtgen bir kartuş içerisinde yer almaktadır.

Anlam Boyutu: Mescitler hakkındaki son hadis-i şerif buraların temizlik ve bakımı hakkındadır. Namazın dışındaki farzlardan biri de namaz kılınan yerin dinimizde pis sayılan şeylerden arındırılmış olmasıdır. Bu hadis-i şerifte bu türden namaza engel oluşturabilecek veya namazın edasını ve huşusunu bozabilecek unsurların mescitten çıkarılmasının gerekliliğini ifade etmektedir. Bunu yapan Müslümanlara da cennette bir ev müjdelenmektedir.

k) Konum: Caminin iç kısmında sol tarafta kadınlar mahfilinin altındaki kapalı dolabın üst kısmındaki kitabe.

Şekil: 62.

Kitabe dili ve hat nevi: Arapça, celî sülüs.

Kitabe metni: Dua.

دُعَاءُ السُّلْطَانِ سَبَبُ الْغُفْرَانِ

Tercümesi: Sultanın duası bağışlanmaya sebep olur.

Fiziksel değerlendirme: Celî sülüs ve mermere mahkûk olan yazı kare bir kartuş içerisinde yer almaktadır.

Anlam Boyutu: Bu ifadelerin “Tevekkeltü alâ hâlıkî.” kitâbesinin hemen altında yer alması tesadüfi olmasa gerektir. Her ne kadar ayrı kitabeler olsa da birbiri ile irtibatlı olduğu düşünülebilir. Üst tarafta hükümdarın Allah’a olan bağlılığı tevekkül yoluyla vurgulanırken hemen altında bulunan kitabelerde ise birer yönetici olan sultanların ayırıcı vasıflarına dikkat çekilerek bu sefer idaresi altındaki kişilerden bir nevi kendisine bağlılık beklenmektedir. Böylece tebadan yöneticiye yöneticiden ise yaratıcıya giden hiyerarşik bir sadakat ve güven köprüsü inşa ediliyor diyebiliriz. Ayrıca bu kitabe *Melikler (padişahlar) ilhâma mazhardırlar* anlamına gelen karşı duvardaki diğer kitabe ile karşılıklı olarak yerleştirilmiştir.

l) Konum: Caminin iç kısmında sol tarafta kadınlar mahfilinin altındaki kapının üst kısmındaki kitabe.

Şekil: 63.

Kitabe dili ve hat nevi: Arapça, celî sülüs.

Kitabe metni: Hicr Suresi 15/46. âyet.

أَدْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمِنِينَ

Tercümesi: “Esenlikle, güvenle girin oraya” (denecek)⁶¹

Fiziksel değerlendirme: Celî sülüs ve mermere mahkûk olan yazı dikdörtgen bir kartuş içerisinde yer almaktadır.

61 Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 3/353.

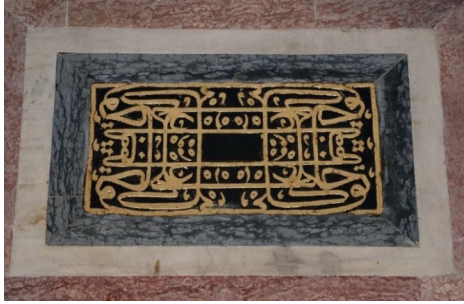
Anlam Boyutu: Burada Hicr Suresi'nden iktibas yapılan 46. ayet konu bütünlüğü açısından 45-46. ayetlerle birlikte değerlendirilebilir. 45. ayet bu kapının tam karşısındaki kapının üzerindedir. Birbirinin devamı olan bu ayetler karşılıklı simetrik olarak konumlandırılmıştır. Bu ayetler cemaatin camiden çıkarken görebileceği yerlerde bulunmaktadır. Ve bu ayetlerde Allah'a karşı saygısızlıktan sakınan samimi müminlerin, esenlik ve güvenlik içinde cennete girecekleri müjdelenmektedir.



Şekil 42: Câmînin iç kısmında sağ tarafta kadınlar mahfilinin altındaki pencerenin üst kısmındaki kitabe.



Şekil 43: Câmînin iç kısmında sağ tarafta kadınlar mahfilinin altındaki kapının üst kısmındaki kitabe.



Şekil 44-45: Câmînin iç kısmında kadınlar mahfilinin altında sağ ve sol taraftaki kapaklı dolapların en üst kısmında yer alan kitabeler.



Şekil 46: Câmînin iç kısmında sağ tarafta kadınlar mahfilinin altındaki kapalı dolabın üst kısmındaki kitabe.



Şekil 47: Câmînin iç kısmında sağ tarafta kadınlar mahfilinin altındaki kapalı dolabın üst kısmındaki kitabe.



Şekil 48: Câminin iç kısmında sağ duvarlardaki pencerenin üst kısmında bulunan birinci kitabe.



Şekil 49: Câminin iç kısmında sağ duvarlardaki pencerenin üst kısmında bulunan ikinci kitabe.



Şekil 50: Câminin iç kısmında sağ duvarlardaki pencerenin üst kısmında bulunan üçüncü kitabe.



Şekil 51: Câminin iç kısmında minberin sağ tarafındaki pencerenin üst kısmında bulunan kitabe.



Şekil 52: Mihrap sofasının sağ kenarındaki pencerenin üstünde bulunan kitabe



Şekil 53: Mihrabın sağ tarafındaki pencerenin üstünde bulunan kitabe



Şekil 54: Mihrabın sol tarafındaki pencerenin üstünde bulunan kitabe



Şekil 55: Mihrap sofasının sağ kenarındaki pencerenin üstünde bulunan kitabe



Şekil 56: Câmi mihrap sofasının sol kenarındaki duvarda birinci pencerenin üstünde bulunan kitabe.



Şekil 57: Câmi mihrap sofasının sol kenarındaki duvarda ikinci pencerenin üstünde bulunan kitabe.



Şekil 58: Câmi mihrap sofasının sol kenarındaki duvarda üçüncü pencerenin üstünde bulunan kitabe.



Şekil 59: Câmi mihrap sofasının sol kenarındaki duvarda dördüncü pencerenin üstünde bulunan kitabe.



Şekil 60: Câmi mihrap sofasının sol kenarındaki duvarda beşinci pencerenin üstünde bulunan kitabe.



Şekil 61: Sol tarafta mahfilin alt kısmındaki pencerenin üstünde bulunan kitabe.



Şekil 62: Sol tarafta mahfilin alt kısmındaki kapaklı dolabın üstünde bulunan kitabe.



Şekil 63: Câminin iç kısmında sol tarafta kadınlar mahfilinin altındaki kapının üst kısmındaki kitabe.

2.5.2.2. Mihrap ve Minberde Bulunan Kitabeler

a) **Konum:** Mihrabın üstündeki kitabe.

Şekil: 64.

Kitabe dili ve hat nevi: Arapça, celi sülüs

Kitabe metni: Âl-i İmrân Suresi 3/37. ayetten alıntı.

كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ

Tercümesi: Zekeriyyâ onun bulunduğu yere, mâbeddeki odaya her girdiğinde.⁶²

Fiziksel değerlendirme: Celi sülüs ve mermere mahkûk olan yazı kısa kenarları kaş kemerli yatay dikdörtgen bir kartuş içerisinde yer almaktadır.

Anlam Boyutu: Âl-i İmrân Suresi 3/37. ayet son cemaat mahallindeki mihrabiyeinin üzerinde de kullanılmıştır. Bununla ilgili açıklamalar yapıldığı için önceki kısma bakılabilir.

b) **Konum:** Minberin kapısı üstündeki kitabe.

Şekil: 65.

Kitabe dili ve hat nevi: Arapça, celi sülüs

Kitabe metni: Kelime-i Tevhîd.

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ

Tercümesi: Allah'tan başka ilah yoktur, Muhammed Allah'ın resulüdür.

Fiziksel değerlendirme: Celi sülüs ve mermere mahkûk olan yazı iki kısım halinde yatay dikdörtgen bir kartuş içerisinde yer almaktadır.

Estetik değerlendirme: Kitabe düz satır halinde yazılmış olup hareke ve tezini işaretler kullanılmıştır.

Anlam Boyutu: Kelime-i tevhid Allah'tan başka ilah olmadığını ve Hz. Muhammed'in de onun resulü olduğunu ifade ederek aslında İslam dininin en önemli ve temel iman kuralını vurgulamaktadır. Minber kapılarının üst kısmında kelime-i tevhid kullanmak gelenek hâlini almıştır.

c) **Konum:** Minberin kürsü kısmının altındaki kitabe. Bu kitabe minberin her iki

62 Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 1/546.

tarafında da bulunmaktadır.

Şekil: 66-67.

Kitabe dili ve hat nevi: Arapça, tuğra.

Kitabe metni: III. Mustafa'nın tuğrası.

مُصْطَفَى خَانِ ابْنِ أَحْمَدَ الْمُظَفَّرِ دَائِمًا

Okunuşu: Mustafa Han ibni Ahmed el-muzaffer dâimâ

Tercümesi: Ahmed oğlu Mustafa Han her zaman gâlip olsun.

Fiziksel değerlendirme: Celî tevki' ve taşa mahkûk olan kitabeden iki tane bulunmaktadır. Sol taraftaki kitabe yeşil somaki ile çerçevelenmiş kırmızı dikdörtgen somaki mermer üzerine sağ taraftaki ise yine yeşil somaki ile çerçevelenmiş beyaz dikdörtgen bir mermer üzerine mahkûktur.

Anlam Boyutu: Yapılarda bir tür bani imzası ve hükümdar alameti olan tuğraların konulması son derece yaygın bir kullanımdır. Fakat Lâleli Külliyesi'nde III. Mustafa'nın tuğralarında olduğu gibi minberde kullanılması ender rastlanan bir uygulamadır. Gerek hutbe okutmanın bağımsızlık ve hükümdarlık alametlerinden olması gerekse hutbede halifenin isminin zikredilmesi tuğraların burada kullanılmasını son derece anlamlı kılmaktadır. Böylece Cuma günü adına hutbe okunan İslâm halifesi resmî/siyasi hüviyetini temsil eden tuğra ile minberdeki yerini almaktadır.



Şekil 64: Mihrabın üst kısmında bulunan kitabe.



Şekil 65: Minberin kapısı üstündeki kitabe.



Şekil 66: Minberin sağ tarafında bulunan tuğra.



Şekil 67: Minberin sağ tarafında bulunan tuğra.

2.5.2.3. Hünkâr Mahfilinde Bulunan Kitabeler

a) **Konum:** Hünkâr mahfilindeki duvarda bulunmaktadır.

Şekil: 68-69.

Kitabe dili ve hat nevi: Arapça, celi sülüs.

Kitabe metni: Kehf Suresi 18/39 âyet.

مَا شَاءَ اللَّهُ / لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ

Tercümesi: Allah'ın dilediği olur. Güç yalnız Allah'ındır.⁶³

Fiziksel değerlendirme: Celi sülüs ve taşa mahkûk olan yazı yuvarlak iki ayrı kitâbeye yazılmış olup birbirinin devamı niteliğindedir.

Anlam Boyutu: Bir selâtin camisi olmasına rağmen sultanın kendi varlığı ve gücü

63 Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 3/354.

vurgulanmamaktadır. İnsanlara teklif ettiği dinin sahibi olan Allah mutlak güç sahibi ilan edilmektedir.

b) Konum: Hünkâr mahfilinin iç kısmından hünkâr köşküne açılan kapının üstünde bulunmaktadır.

Şekil: 70.

Kitabe dili ve hat nevi: Arapça, celî sülüs.

Kitabe metni: Fâtiha Suresi 1/2. âyet.

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

Tercümesi: Hamd, âlemlerin Rabbi olan Allah'a mahsustur.⁶⁴

Fiziksel değerlendirme: Celî sülüs ve mermere mahkûk olan yazı dikdörtgen bir kartuş içerisinde yer almaktadır.

Anlam Boyutu: Fâtiha Suresi'nin ikinci ayetini içeren bu kitabe sultanın camiden çıkacağı kapının üzerinde yer alması sebebiyle farklı bağlamlarda değerlendirilebilir. Sultan kendi irade ve isteğiyle mutlak yaratıcı olan Allah'a gerek kendisine gerekse insanlara bahsettikleri sebebiyle bir nevi şükranlarını takdim ederek camiden ayrılmaktadır.

c) Konum: Hünkâr mahfilinden caminin içerisindeki alt kata inen merdivenlere açılan kapının üzerindeki kitabe.

Şekil: 71.

Kitabe dili ve hat nevi: Arapça, celî sülüs.

Kitabe metni: Hadis-i şeriften iktibas.

مَا شَاءَ اللَّهُ كَانَ

Tercümesi: Allah'ın dilediği olur.⁶⁵

Fiziksel değerlendirme: Celî sülüs ve mermere mahkûk olan yazı dikdörtgen bir kartuş içerisinde yer almaktadır.

Anlam Boyutu: Hünkâr aşağıya inen merdivenlere açılan kapının üzerine bu ibarenin yer alması hem sultana hem de bu kapıyı kullanan diğer kişilere ilâhi iradeye olan bağlılığı hatırlatmaktadır.

64 Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 1/58.

65 Hz. Peygamber'e isnad edilen ve söyleyeni felaketlerden koruyacak bir duanın başlangıcı nakledilmektedir. Fakat İbnü'l-Cevzi, rivayetin sabit olmadığını ifade etmiştir (İbnü'l-Cevzi, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali el-Bağdâdî, *el-İlelü'l-mütenâhiye fi'l-ehâdisi'l-vâhiye*, thk. İrşâdülhak el-Eserî, [Faysalâbâd: İdâretü 'Ulûmi'l-eseriyye, 1401/1981], 2/352).



Şekil 68: Hünkâr mahfilindeki duvarın sağ tarafındaki kitabe



Şekil 69: Hünkâr mahfilindeki duvarın sol tarafındaki kitabe



Şekil 70: Hünkâr mahfilinin iç kısmından hünkâr köşküne açılan kapının üstünde bulunan kitabe.



Şekil 71: Hünkâr mahfilinin iç kısmından hünkâr köşküne açılan kapının üstünde bulunan kitabe.

Değerlendirme ve Sonuç

Lâleli Külliyesi zengin içerikli bir hat düzenine sahiptir. Kitabeler caminin içi, etrafı, sebil ve türbede yoğunlaşmaktadır. Bunlarla birlikte külliyenin diğer kısımlarından dış avluya girişi sağlayan kapılarda, hazire kapısında, hacet penceresinde, imaret kapısında, hünkâr rampası ve

köşkünde de kitabelere yer verilmiştir. Güneş saati kitabesinde kullanılan ta'lik yazı dışında diğer hepsinde celî sülüs kullanılmıştır. Kitabelerin içerikleri, konum ve yapıların işlevselliğine uygun ayet-i kerime, hadis-i şerif ve dua ifadelerinden seçilmiştir. Külliye'nin mimari birimleri ile ayet ve hadislerde işaret edilenler arasında özdeşlik kurulmuştur. Bu durum özellikle külliye'nin kapıları ile cennetin kapıları arasında yapılan benzetmelerde sıkça karşımıza çıkmaktadır.

Kitabelerin dağılımına baktığımızda cadde tarafından dış avluya girişi sağlayan birinci kapıda çeşmeler ile birlikte 5 kitabe, ikinci kapıda 1 kitabe, sebilde çift satırlı 5 kitabe, hazire kapısında 1 kitabe, hacet penceresinde 1 kitabe, türbe kapısının dışı ve içinde 2 kitabe, türbe içerisinde kuşak yazısı, imaretin kapısında 1 kitabe, revaklı avluya farklı yönlerden girişi sağlayan kapılarda toplam 3 kitabe, hünkâr rampası kapısında 1 kitabe, hünkâr köşkünde 1 kitabe, güneş saatinde 1 kitabe, sağ ve sol yan sofa mihrabiyelerinde ve sofalardan camiye açılan kapılarda toplam 4 kitabe, son cemaat mahallinde bulunan mihrabiyeler, kapılar ve cümle kapısı üzerinde toplam 5 kitabe, caminin içerisinde alt kat kapı ve pencere üstlerinde toplam 22 kitabe, mihrabın üst kısmında 1 kitabe, minberin kapısı ve yanlarında toplam 3 kitabe, üst katta hünkâr mahfilinin kapı üstleri ve duvarında toplam 4 kitabe yer almaktadır. Külliye'nin tamamında ise toplam 61 kitabe ve 1 kuşak yazısı yer almaktadır. Lâleli Külliyesi bu yönüyle İstanbul'da en fazla kitabeye sahip yapılardan biridir.

Kaynaklarda genelde külliye'nin yazılarının hattat Mehmed Vasfi'ye ait olduğu bildirilmektedir. Bu yaklaşım kısmen doğru olmakla birlikte bütün yazıların ona ait olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü külliye'de farklı tarihlere ve üsluplara sahip kitabeler yer almaktadır. Hattat imzası bulunan tek kitabe hazireye girişi kapısı üzerindedir. Yazının sol alt köşesinde *Ketebehu Muhammed Vasfi Sene 1197* ifadeleri yer almaktadır. Bu tarih miladi olarak 1782-1783 yıllarına tekabül etmektedir. Kitabedeki tarih 1760-1764 yıllarında inşa edilmiş olan caminin inşasından on dokuz sene, sultan III. Mustafa'nın vefatından ise on sene sonrasına aittir. Aynı tarih caminin cümle kapısının üzerinde yer alan tamir kitabesinde de bulunmaktadır. Mihrabın solundaki pencerenin üzerindeki kitabede ise hattat imzası bulunmamakla birlikte H. 1356/ M. 1937 tarihi yer almaktadır. Cumhuriyet dönemine denk gelen bu tarih caminin inşasından 173 yıl sene sonrasına, Mehmed Vasfi'nin imzası ve tarihi bulunan kitabeden ise 159 sene sonrasına işaret etmektedir. Mihrabın sağından başlayıp solunda biten bu iki kitabe sonraki dönemlere ait bir yazı kalitesine sahiptir.

Kitabelerin geneline baktığımızda hazire kapısı (1 kitabe), imaret kapısı (1 kitabe), revaklı avluya girişi sağlayan kapılar (3 kitabe), cümle kapısı (1 kitabe), son cemaat mahallinde bulunan kapılar (2 kitabe), hünkâr rampası kapısı (1 kitabe), hünkâr köşkü kapısı (1 kitabe), sağ ve sol taraftaki yan sahnelerdeki kapılar (2 kitabe), hünkâr mahfilindeki kapılar (2 kitabe), kadınlar mahfilin altında sağda ve solda bulunan kapılar (2 kitabe) ile mihrap üzerinde bulunan kitabelerin hattat Mehmed Vasfi'ye ait olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü bu kitabelerdeki yazıların üslup özellikleri birbirine benzemektedir. Kitabelerin genel özelliklerine baktığımızda yazılardaki harflerin sert bir karaktere sahip olduğu, külliye'deki diğer kitabelerdeki yazılarda

olduğu kadar boşluklar hareke ve tezyin işaretleri ile doldurulmamıştır, dikey harfler yanyana getirilip istiflerin üst sınır çizgisine kadar uzatılırken, çanaklı, kuyruklu vb. müşâbih harfler ise istif içerisinde yana veya üst üste getirilmeye çalışılmıştır.

Üslup açısından farklı bir hattata ait olduğunu düşündüren ikinci grup ise cadde tarafından dış avluya girişi sağlayan kapılar (6 kitabe), sebilin pencereleri (5 kitabe) ve türbenin kapısı (2 kitabe) üzerinde bulunan kitabeler ile türbe kuşak yazısıdır. Caminin sağ ve sol sahnlarındaki mihrabiyeler üzerindeki (2 kitabe), cami içerisinde duvarlarda ve pencere üzerlerindeki (20 kitabe) ve hünkâr mahfili duvarındaki yuvarlak kitabeler (2 kitabe) aynı üslup özelliklerine sahiptir. Hattat imzası bulunmadığı için kime ait olduğunu tespit edemediğimiz bu yazılar daha esnek bir yapıya sahiptir. Ayrıca harfler arasındaki boşluklar yoğun biçimde tezyin işaretleri, mühmel harf işaretleri ve hareketler ile doldurulmuştur. Bu yazılarda dikkat çeken diğer bir husus dikey harfleri satırda boydan boya kesen keşideli harflerdir.

Üzerinde tarih olup hattat imzasına yer verilmeyen iki kitabe daha bulunmaktadır. Bunlardan birincisi H.1219/M.1804-1805 tarihli hacet penceresi üzerinde bulunan kitabe, ikincisi ise H.1193/ M.1779-1780 tarihli güneş saati kitabesidir. Bütün bunlar külliyyede bulunan kitabelerin birden çok hattata ait olduğunu ve farklı zamanlarda yapılara eklendiğini bizlere göstermektedir.

Külliyyenin hat düzenine baktığımızda yazıların konum ve içeriklerinde kendinden önceki dönemleri devam ettiren unsurlar olmakla birlikte kendine ait özellikler de bulunmaktadır. Örneğin cami içerisinde bütün pencerelerin üzerindeki kitabe uygulamasına III. Mustafa'nın inşa ettirmiş olduğu Ayazma ve Fâtihi Camii'nde yer verilmemiştir. Cami içerisindeki pencere üstlerinde bulunan bu kitabelerde dikkat çeken diğer bir husus tamamının mescit inşasını, temizliğini, bakımını ve aydınlatılmasını teşvik eden hadisler içermesidir. Burada yer alan hadisler farklı yapılarda zaman zaman kullanılmıştır. Fakat Lâleli Camii'nde konu hakkındaki hadislerin çoğu bir bütün olarak bir araya getirilmiştir.

Bu hadislerin hepsinin Lâleli Camii'nde bir araya getirilmesi çeşitli okumalara imkân vermektedir. III. Mustafa banî bir sultan olarak 1766 yılında gerçekleşen İstanbul depreminde büyük yıkımlar gören şehri yeniden ayağa kaldırmak için ciddi masraflar yapmıştır. İstanbul'da gerek dinî gerekse sivil mimariye ait binaları yeniden inşa ettirmiştir. Fâtihi Camii bunlardan sadece biridir. Üsküdar'da bulunan Ayazma Camii'ni de selâtin camii olarak kendi adına inşa ettirmiş olsa da türbesi yine kendi adına inşa ettirmiş olduğu Lâleli Külliyesi'nde bulunmaktadır. İçeride mescit inşasına yönelik teşvik edici ve yapanların cennette mükâfatlandırılacağına yönelik hadislerin kullanılması gerek deprem nedeniyle gerekse banî özelliğiyle cami ve mescitlerin de yer aldığı birçok mimari eser ortaya koyan sultana telmihen bir övgü olabilir. Ayrıca bu hadisler vasıtasıyla deprem sonrası yeniden ihya edilmeyi bekleyen cami ve mescitlere ihtiyaç duyulan yardım elinin uzatılması için cemaatin teşvik edilmeye çalışıldığı düşünülebilir.

Külliyyenin sebilinde de yapının işlevselliği göz önünde bulundurularak birbirini tamamlayan ayet-i kerimeler grup halinde kullanılmıştır. Su ve içecek ikramı yapılan sebilde şifa ayetlerinin tamamına yer verilmiştir. Caminin içerisinde mescit inşası ve temizliğine yönelik hadislerin

biraraya getirilmesine benzer bir uygulama olmuştur. Su mimarisi örneklerinden olan çeşme ve sebül gibi yapılarda genelde besmele ile içerisinde su ve içecek kelimelerinin yer aldığı ayetler tercih edilmektedir. Lâleli Külliyesi Sebülî'nde ise tercih şifa ayetlerinden yana kullanılmıştır. Kur'an-ı Kerim'de şifa kelimesinin türevleriyle birlikte geçtiği altı ayet-i kerimenin hepsinden iktibas yapılarak kitabelere hakkedilmiştir. Gerek cami içerisindeki pencere üstlerinde bulunan kitabeler gerekse sebülün şebekeleri üzerindeki kitabeler konu hakkındaki ibarelerin tamamını bir araya getirmeleri sebebiyle ayrırcı bir özellik kazanmışlardır.

Hat düzeninde dikkat çeken hususlardan bir diğeri caminin iç kısmında sultanın siyasi otoritesine atıfta bulunulan kitabeler kullanılmasıdır. Sultan adına hutbe okunan minberin sağında ve solunda III. Mustafa'nın tuğrasına, mahfilin alt kısmındaki duvarlarda ise "*Melikler (padişahlar) ilhâma mazhardırlar.*" ve "*Sultanın duası bağışlanmaya sebep olur.*" ifadelerini içeren kitabelere yer verilmesi siyasi otoriteye olan bağlılığı pekiştirmeyi amaçlamaktadır. Önceki dönemlerde Bursa Ulu Camii ve Topkapı Sarayı'nda da kullanılan ve idarecilerin *zıllullah* olarak kabul edilmesini sağlayan "*Sultan Allah'ın yeryüzündeki gölgesidir. Allah'ın bütün mazlum kulları ona sığınurlar.*" ifadesi kullanılırken 18. yüzyıl ve sonrasında yukarıdaki ibareler de tercih edilmeye başlamıştır. Mahfilin alt kısmında dörtlü müsennâ şeklinde hakkedilmiş olan "*Tevekkülî alâ hâlıkî.*" ibaresi daha önceden Çinili Köşk'ün girişindeki kemerin karın kısmında mozaik çini tekniğiyle, İstanbul Mahmud Paşa Camii'nin cümle kapısının sağındaki ve solundaki madalyonların içerisinde mermere mahkûk olarak ve İstanbul Yahya Efendi Türbesi duvarında ise kalemişi tekniğiyle uygulanmıştır. Bu ibare uzun bir süre sonra Lâleli Camii hat düzeninde tekrar kendine yer bulmuştur. Mihrap üzerindeki Âl-i İmrân Suresi 3/37. ayet ve minber kapısı üzerindeki kelime-i tevhid geleneksel kullanımı devam ettiren unsurlardır.

Külliyenin kapı üzerlerinde bulunan kitabelerde özellikle *selâm* ve *cennet kapısı* ifadelerini içeren ayetler kullanılmıştır. Bu kitabelerde Zümer Suresi 39/73. ayetten, En'âm Suresi 6/54. ayetten, Ra'd Suresi 13/24. ayetten, Nahl Suresi 16/32. ayetten, Sâd Suresi 38/50. ayetten, Yasin Suresi 36/58. ayetten ve Hicr Suresi 15/46. ayetten yapılan iktibaslara yer verilmiştir. Genellikle kapı üstlerindeki kitabelerde tercih edilen bu ayet-i kerimeler Osmanlı'nın mimariye bağlı hat düzeni geleneğinde sıkça kullanılmıştır. Lâleli Külliyesi erken, klasik ve geç dönem yapılarında kapılar üzerinde görülebilen bu hat düzeni geleneğini devam ettirmiştir.

Hazirenin giriş kapısı üzerinde bulunan Fecr Suresi 89/27-28. ayet burada ve I. Abdülhamid Türbesi'nin giriş kapısı üzerinde karşımıza çıkmaktadır. 18. Yüzyıldan itibaren tercih edilen bir ibaredir. Türbenin içerisinde kuşak yazısında kullanılan Zümer Suresi 39/49-53 ile 73-75. ve Sâffât Suresi 37/180-182. ayetlerin tamamı veya bir kısmı başka yapılarda da karşımıza çıkmaktadır. Türbenin giriş kapısı üzerindeki Ankebût Suresi 29/57. ayet birçok yapıda kullanılırken iç kısımda kapı üzerindeki Haşr Suresi 59/2. ayet nisbeten daha az tercih edilmektedir. 16. yüzyıldan itibaren III. Selim, III. Mustafa ve Mihrişah Sultan türbelerinde bu ayet-i kerime kullanılmıştır.

İmâretin giriş kapısı üzerinde yer alan İnsân Suresi 76/8. ayet daha önceki dönemlerde nadiren kullanılmış olsa da özellikle 18. yüzyıl sonrası Lâleli ile birlikte Nuruosmaniye ve Mihrişah Sultan imaretlerinde kullanılmıştır.

Lâleli Külliyesi'nin hat düzeni ve kitabe içerikleri erken ve klasik dönem tercihlerini yer yer devam ettirmekle birlikte yeni uygulamalara da ev sahipliği yapmaktadır. Kapı üstleri, minber ve mihrap gibi kısımlardaki kitabeler geleneksel ibareleri devam ettirmektedir. Sebil ve cami içerisinde belli bir konu etrafında anlamı daha vurgulu hâle getirmek için bütünlüğü sağlayan birçok ayet-i kerime ve hadis-i şerifleri bir araya getirmek Lâleli Külliyesinin hat düzeninin ayırıcı özelliklerindedir. Ayrıca bazı ifadeler geçmişte kullanılmakla birlikte Lâleli Külliyesi ve diğer 18. yüzyıl yapılarında uzun bir aradan sonra tekrar kullanılmaya başlandığı veya bu dönemden sonra yeni ibareler tercih edildiği gözlemlenmiştir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Teşekkür: Doç. Dr. Fatma Kızıl hocamıza yardımlarından dolayı teşekkür ederim.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Acknowledgment: I would like to express my gratitude to Assoc. Prof. Dr. Fatma Kızıl for her contributions.

Kaynakça/References

- Ağaoğlu, Mert. *Hassa Başmimarları El-Hac Mustafa Ağa, Kara Ahmed Ağa ve Mehmed Tahir Ağa'nın Döneminde İstanbul'daki İmar Faaliyetleri*. İstanbul: Cinius Yayınları, 2008.
- Ağaoğlu, Mert. *Osmanlı Batılılaşması Bağlamında 18. Yüzyılın İkinci Yarısında İstanbul (Sultan III. Mustafa ve Sultan I. Abdülhamid Devri Eserleri)*. İstanbul: Cinius Yayınları, 2018.
- Ağır, Aygül. "Mehmed Tahir Ağa", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. 5/367. İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı, 1994.
- Aslanapa, Oktay. *Osmanlı Devri Mimarisi*. İstanbul: İnkılâp, 2004.
- Ayvansarâyî Hüseyin Efendi vd. *Hadikatü'l-Cevâmi'*. haz. Ahmed Nezih Galitekin. İstanbul: İşaret Yayınları, 2001.
- Beydilli, Kemal. "III. Mustafa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/280-283. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Cimilli, H. Canan. "Laleli Câmii Haziresi'ndeki III. Selim Döneminde Yaşayan Harem Kadınlarının Mezar Taşları Üzerine Bir Araştırma", *III. Uluslararası Türk Sanatları, Tarihi ve Folkloru Kongresi/Sanat Etkinlikleri 20-26/09/2014 Delhi-Hindistan (India)*. 223-232, ed. Osman Kundarıcı vd. (y.y : y.y.), 2014.
- Çetin, Mustafa. "Kur'anda Şifâ Kavramı", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1992), 67-82.
- Çobanoğlu, Ahmet Vefa. "Lâleli Külliyesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27/86-89. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003.

- Demir, Ülkü. *Laleli Câmisi'nin Mekân Dekor/Süsleme Tasarımı*. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Denel, Serim. *Batılılaşma Sürecinde İstanbul'da Tasarım ve Dış Mekanlarda Değişim ve Nedenleri*. Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi, 1982.
- Derman, Uğur. "Mehmed Vasfî, Kebecizâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 28/ 539-540. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003.
- Deylemî, Şehredâr b. Şiruye Deylemî. *el-Firdevs bi me'sûri'l-hitâb*, thk. Saîd b. Besyuni Zaglul Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986.
- Efendioğlu, Mehmet. "Selâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/342. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- el-Absî, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe. *Musannef*. nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût. Beyrut: Dârü't-Tâc, 1409/1989.
- el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi' u's-sahih*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001
- el-Heysemî, Ebü'l-Hasen Nüreddîn Ali b. Ebî Bekr. *Buğyetü'l-bâhis an zevâidi Müsnedi'l-Hâris*, nşr. Hüseyin Ahmed Sâlih el-Bâkerî. Medine: 1413/1992.
- el-Heysemî, Nureddîn Ali b. Ebîbekr. *Buğyetü'r-râid fi tahkiki Mecmeu'z-zevâid*, nşr. Abdullâh Muhammed ed-Dervîş. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1414/1994.
- el-Muttakî, Ali b. Hüsâmiddîn. *Kenzu'l-ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*, thk. Bekrî el-Hayyânî ve Saffet es-Sekkâ. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1405/1985.
- Ersoy, F. Gülsüm. *İstanbul'daki Selatin Câmilerinin Kitâbeleri* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002).
- es-Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebîbekr. *Câmi' u'l-ehâdis*, nşr. Abbâs Ahmed Sakr ve Ahmed Abdülcevâd. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1414/1994.
- et-Taberânî, Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-kebir*, thk. Hamdî Abdülmecid es-Selefi. Kâhire: Mektebetü İbn Teymiye, ts.
- et-Tirmizî, Ebü İsâ Muhammed b. İsâ. *el-Câmi' u'l-kebir (Sünenü'l-Tirmizî)*, nşr. Şu'ayb el-Arnaût vd. Dimaşk: Dârü'r-Risâleti'l-İlmiyye, 1430.
- İbn Mâce, Ebü Abdullâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni. *Sünenü İbn Mâce*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Dârü'l-İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali el-Bağdâdî. *el-İlelü'l-mütenâhiye fi'l-ehâdisi'l-vâhiye*, thk. İrşâdülhak el-Eserî. Faysalâbâd: İdâretü Ulûmi'l-Eseriyye, 1401/1981.
- İnal, İbnülemin Mahmud Kemal. *Son Hattatlar*, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 2. Basım, 1970.
- Kara, İsmail. *Müslüman İstanbul'a Mahsus Bir Gelenek Mahya*. İstanbul, Dergâh Yayınları, 2016.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmi' u's-sahih*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nâsir en-Nâsir. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 1433.
- Necipoğlu - Kafadar, Gülru. "The Süleymaniye Complex In Istanbul: An Interpretation, *Muqarnas* 3 (1985), 107-113.
- Neftçi, Aras. *Lâleli Külliyesi'nin İnşaat Süreci* (İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002).

- Ögel, Semra. "III. Mustafa Devri Yapılarında Yeni İfade Yolları ve Bir Değişim Başlangıcı Olarak Nuruosmaniye Câmii". *9. Milletlerarası Türk Sanatları Kongresi*. 3/ 1-10. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1995.
- Özer, Filiz. "18. Yüzyıl'ın Yaratıcı Osmanlı Mimarlığı", *Sanat Tarihi Defteri* 15 (2012), 1-22.
- Özer, Filiz. "III. Mustafa Devri'nin Mimari Üslubu", *9. Milletlerarası Türk Sanatları Kongresi*. 3/59-68. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1995.
- Rado, Şevket. *Türk Hattatları: XV. yüzyıldan günümüze kadar gelmiş ünlü hattatların hayatları ve yazularından örnekler*. İstanbul: Yayın-Matbaacılık Ticaret Limited Şirketi, [t.y.].
- Sâgâni, Radiyyuddîn. *el-Mevdû 'ât*, thk. Necm Abdurrahman Halef. Dimaşk-Beyrut 1401/1980, 1405/1985.
- Sakaoğlu, Necdet. "III. Mustafa", *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, 2/272-277. İstanbul: YKY, 2. Basım, 2008.
- Sönmez, Zeki. *Mimar Sinan İle İlgili Tarihi Yazmalar-Belgeler*. İstanbul: Mimar Sinan Üniversitesi Yayınları, 1988.
- Sülün, Murat. "Osmanlı Mimarisinde Akidevî ve Siyasî Hat Uygulamaları", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları I*. ed. Bilal Gökür vd. 1/ 63-90. 2011.
- Sülün, Murat. *Sanat Eserine Vurulan Kur'an Mührü*. İstanbul: Kaynak Yayınları, 2013.
- Sürmen, Pınar. *Laleli Külliyesi İmareti Restorasyon Projesi*. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-evsat*, thk. Târik b. İvazullah - Abdülmuhsin b. İbrâhîm el-Hasînî. Kahire: Dârü'l-Haremeyn, 1416.
- Tanyeli, Gülsün. "Laleli Külliyesi", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. 5/190-191 İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı, 1994.
- Taş, Ela - Bedir, Cemal. "Laleli Külliyesi Haziresinden Bir Grup Kadın Şahidesi", *Tarih ve Uygarlık İstanbul Dergisi* 6 (2014), 175-188.
- Taş, Ela - Bedir, Cemal. "Laleli Külliyesi Haziresinden Bir Grup Kadın Şahidesi", *Tarih ve Uygarlık İstanbul Dergisi* 8 (2015), 177-189.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. "Üçüncü Sultan Selim Zamanında Yazılmış Dış Ruznâmesinden 1206/1791 ve 1207/1792 Senelerine Âit Vekayi", *Belleten* 143 (1973), 607-662.
- Yerinde, Adem. "Şifa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/29. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010.

Topkapı Sarayı'nda Ulusal Mimarlık Dönemi Müdahaleleri (1923'e Kadar)*

Period Interventions of National Architecture in Topkapı Palace (until 1923)

Fatih Sarımeşe¹ , Ahmet Vefa Çobanoğlu² 



*Bu makale çalışması Dr. Öğretim Üyesi Ahmet Vefa Çobanoğlu danışmanlığında Fatih Sarımeşe tarafından hazırlanan "Ulusal Mimarlık Döneminde İstanbul'da Yapılan Restorasyon ve Koruma Uygulamaları" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

¹Dr. Öğretim Üyesi, İstanbul Esenyurt Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

²Dr. Öğretim Üyesi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

ORCID: F.S. 0000-0002-6450-1897;
A.V.Ç. 0000-0002-9696-2647

Sorumlu yazar/Corresponding author:
Fatih Sarımeşe (Dr.),
İstanbul Esenyurt Üniversitesi, İstanbul, Türkiye
E-posta: fatih.sarimese@hotmail.com

Başvuru/Submitted: 21.11.2022
Revizyon Talebi/Revision Requested:
13.02.2023
Son Revizyon/Last Revision Received:
15.02.2023
Kabul/Accepted: 17.02.2023

Atıf/Citation: Sarımeşe, Fatih, ve Çobanoğlu, Ahmet Vefa. Topkapı Sarayı'nda Ulusal Mimarlık Dönemi Müdahaleleri (1923'e Kadar). *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 13/1, (Mart 2023): 379-422.
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2023.1208252>

öz

İstanbul'un fethinden sonra Fatih Sultan Mehmed şehirdeki ikinci sarayını zeytinlik olarak adlandırılan bölgeye inşa ettirmiştir. Saray-ı Cedid (Yeni Saray) olarak anılan bu sarayın Marmara Denizi'ne bakan yamacına inşa edilen ahşap Topkapı Sarayı zamanla adını Saray-ı Cedid'e bırakmış ve Saray-ı Cedid Topkapı Sarayı olarak anılmıştır. Dört avlu etrafında genişleyen Topkapı Sarayı Sultan Abdülmecid Dönemi'ne kadar faal olarak kullanılmıştır. Söz konusu dönemden itibaren devletin yönetimi Dolmabahçe Sarayı'na taşındığı için Topkapı Sarayı bakımsız kalmıştır. Hanedanın Dolmabahçe Sarayı'na geçişinden sonra özellikle Ramazan Aylarında kutsal emanetlerin bulunduğu Hırka-i Saadet Dairesi'ni ziyaret etmek isteyen padişahların ziyaretleri öncesinde bazı onarım faaliyetleri gerçekleştirilmiştir. Özellikle Sultan V. Mehmed Reşad döneminde Topkapı Sarayı'nda gerçekleştirilen onarımlar dönemin mimari üslubunu yansıtabilecek şekilde yapılmıştır. Zira bu onarım çalışmaları için görevlendirilen mimarlar arasında Ulusal Mimarlık Üslubunun en önemli temsilcilerinden Mimar Vedad Bey de bulunmaktadır. Aşamalı bir şekilde gerçekleştirilen onarım çalışmaları belirli yapılarla sınırlı kalmıştır. Bu onarımların bir kısmı 10 Ekim 1915 tarihli Muhafaza-ı Âsâr-ı Atika Encümeni Dâimisi'nin raporunda eleştirilmiştir. Sultan V. Mehmed Reşad döneminde tarihi eserlere verilen önem, müzecilik faaliyetleri ve restorasyon çalışmaları dönemin onarım çalışmalarını ve inşa faaliyetlerini etkilemiştir.

Anahtar Kelimeler: Ulusal Mimarlık Dönemi, Topkapı Sarayı, Restorasyon, Koruma, Onarım

ABSTRACT

After the conquest of Istanbul in 15th century, Fatih Sultan Mehmed had his second palace built in the area called the olive grove. The wooden Topkapı Palace was built on the slope of this grove overlooking the Marmara Sea. It was initially known as *Saray-ı Cedid* [New Palace] and was renamed Topkapı Palace in the 19th century. Topkapı Palace was expanded around four courtyards and used actively until the reign of Sultan Abdülmejid I, when the dynasty's administration was moved to Dolmabahçe Palace, after which Topkapı Palace was left neglected. Some restoration activities were later carried out before the visits of sultans who wanted to visit the *Hırka-i Saadet*

Dairesi [Chamber of the Blessed Mantle], where the holy relics are located, especially during Ramadan. During the reign of Sultan Mehmed V in particular, repairs were carried out in Topkapı Palace to reflect the architectural style of the period. The architect Mehmet Vedat Tek was one of the architects assigned for these restoration works and one of the most important representatives of the national architecture style. In the buildings where restorations were carried out, both decorative and structural repairs were made. Some of these repairs were criticized in the *Muhafaza-i Âsârı Atika Encümeni Daimisi* [Permanent Council of the Conservation of Antique Monuments] Report from October 10, 1915. The importance given to historical artifacts, museum activities, and restoration works during the reign of Sultan Mehmed V affected the repair and construction activities of the period.

Keywords: National Architecture Period, Topkapı Palace, Restoration, Conservation, Repair

EXTENDED ABSTRACT

Topkapı Palace was the second palace built after the conquest of Istanbul and was actively used until the reign of Sultan Abdulmejid I. Sultan Abdulmejid I moved his rule to Dolmabahçe Palace, after which Topkapı Palace was left neglected over the years. Abdurrahman Şeref Bey, one of the later Ottoman historians, provided important information about the units in need of repair in Topkapı Palace.

Shortly after Sultan Mehmed V ascended the throne, he visited Topkapı Palace. During his visit, the sultan's route was recorded in detail, and a list was made of the buildings that were in need of repair. The traces of the national architecture style of the period can be observed in these repair works that lasted into World War I. The national architecture period possessed an important style that started being seen at the end of the 19th century. The national architecture style emerged under the influence of ideas within Orientalism, Nationalism, and Ottomanism and was inspired by the early and classical period architecture of the Ottoman Empire. Architect Vedat one of the important architects of the period, took part in the repair works carried out in Topkapı Palace. A report was published in 1911 on the work that started in 1909. After the architect Vedat left his job in 1914, the architect Ekrem continued the restoration works in the palace, with the restoration works in the palace being completed in 1915 under his leadership.

The Tiled Kiosk was the first example of a restoration to reflect the understanding of the national architecture period. The Tiled Kiosk was converted into a museum in 1870. Toward the end of the 19th century, a staircase was built so that the products to be exhibited could be transported into the Tiled Kiosk. The staircase was built at the entrance facade of the mansion, as can be observed in old photographs, and also reflects the understanding of the national architecture period. The restoration works carried out during the reign of Sultan Mehmed V in the Fatih Pavilion in the third courtyard revealed decorations that were made that also reflect the understanding of the national architecture period. These decorations can be observed from the stepped muqarnas series seen in the portico system and the ceilings of the pavilion. The *Hırka-i Saadet Dairesi* [Chamber of the Blessed Mantle] in the third courtyard is one of the buildings that were most affected by the repairs during the reign of Sultan Mehmed V. Some of the tiles on the rear walls and interior of the building belong to this period. In addition, the understanding of the national architecture period can be observed in the hand-drawn decorations

on the domes, the window details, and the door wings of the Has Room. Another example in the third courtyard is the Kuşhane building (aviary). Reign of Sultan Mehmed V. the Kuşhane was built adjacent to the harem door. The design of Kuşhane, the shape of the window and balcony, and the eaves details all reflect the understanding of the national architecture period. The Revan Pavilion is located in the fourth courtyard and underwent renovations among the repairs made during the reign of Sultan Mehmed V. Today, the hand-drawn decorations on its dome can be thought to partially reflect the national architecture style in terms of motif and composition. The *Seferli Koğuşu* [Dormitory of the Expeditionary Force], located in the 3rd courtyard, was repaired during the reign of Sultan Mehmed V to display valuable porcelain objects. During these repairs, the door of the building is thought to have been completely renewed due to its form and shape. The inscription on the door was added after these repairs. The outer and inner walls of the Circumcision Room located in the fourth courtyard are decorated with tiles from different periods. During the repairs of Sultan Mehmed V, the tiling was completed with mosaic tiles. The preferred mosaic tiles are thought to be composed of classical motifs and color designs reflecting the understanding of the national architecture period.

Some of the restoration works carried out in Topkapı Palace at the end of the 19th century and first quarter of the 20th century reflect the understanding of the national architecture period. The repair works were shaped according to the economy of the period and carried out according to the needs. These works coincide with the periods in which the understanding of restoration and conservation had made progress in the world and are important for the history of art and restoration. The restoration works that were carried out consciously with the understanding of the national architecture period were maintained in the same way as the restoration works carried out by Tahsin Öz in the Topkapı Palace during the early Republican period. The examples that have formed the subject of this article are important in terms of showing the continuity in the principles of restoration and conservation

Giriş

İstanbul'da inşa edilen ikinci Osmanlı sarayı olan Topkapı Sarayı, Sultan Abdülmecid dönemine kadar devletin yönetildiği merkez yapıdır. Sultan Abdülmecid'in Dolmabahçe Sarayı'na taşınmasıyla birlikte Topkapı Sarayı bir süre bakımsız kalmıştır. Darbe sonucu tahttan indirilen Sultan Abdülaziz'in öncelikle Topkapı Sarayı'nda tutulmuş olması dönemin devlet adamları tarafından saraya olan bakış açısını göstermesi hakkında ipucu vermektedir. Kutsal emanetlerin Topkapı Sarayı'nda olması nedeniyle padişahlar Ramazan ayının 15. günü sarayı ziyaret etmeye devam etmiştir. Bu ziyaretler Topkapı Sarayı'nda onarıma ihtiyacı olan yapılarla ilgilenilmesini sağlamıştır.

Son dönem Osmanlı tarihçilerinden Abdurrahman Şeref Efendi Topkapı Sarayı'nı incelemiş ve acil onarıma ihtiyacı olan yapıları listelemiştir.¹ Abdurrahman Şeref Efendi; Topkapı Sarayı'nda Arz Odası'nın tavanında akıntılar olduğu ve döşemelerin çürüdüğünü, Zülüflü Baltacılar Koğuşu'nun çökmeye yakın olduğunu, Revan Köşkü'nün tavan akıntılarında dolayı hem döşemelerinin hem de tezyinatının bozulduğunu, Kubbealtı'nın ise üst örtüsünün ve bünyesindeki mobilyaların çürümeye başladığını aktarmaktadır.² V. Mehmed Reşad padişah olduktan kısa bir süre sonra Topkapı Sarayı'nı gitmiştir. Ziyaret sırasında padişahın güzergâhı detaylı bir şekilde kayıt altına alınmış ve onarılması gereken yapılar listelenmiştir. Birinci Dünya Harbi sırasında yapılan 1914-1916 onarımlarında³ Ulusal Mimarlık Dönemi izleri takip edilebilmektedir.

Ulusal Mimarlık Dönemi'nin ne zaman başladığına dair araştırmacıların fikir birliği yoktur. Genellikle İttihat ve Terakki'nin yönetimi ele geçirmesiyle başladığı ifade edilse de yapılan son araştırmalarda İstanbul'da Ulusal Mimarlık Üslubunun 1894 depremi sonrası yapılan onarım faaliyetlerinde bilinçli bir şekilde uygulandığı tespit edilmiştir. Bu nedenle Ulusal Mimarlık Dönemi için 19. yüzyılın sonlarından itibaren etkili olmaya başladığı söylenebilir. Üslup 19. yüzyılda etkili olan farklı fikirlerin ve üslupların etkisiyle ortaya çıkmıştır. Özellikle Batılılaşma hareketleri, İslamcılık, Osmanlıcılık ve Türkçülük fikirlerinin yanı sıra mimari alanda Oryantalizm etkili olmuştur. Ulusal Mimarlık Üslubu erken Cumhuriyet döneminde etkinliğini sürdürmüş ve yeni başkent Ankara'daki inşa faaliyetleri bu anlayışa göre inşa edilmiştir. 19.

1 Abdurrahman Şeref Efendi Topkapı Sarayı hakkında kaleme aldığı makaleler için bk. Abdurrahman Şeref Efendi, "Topkapı Sarayı Humâyûnu", *Tarih-i Osmani Encümeni* 1/5 (1326-1910/1911), 265-299; Abdurrahman Şeref Efendi, "Topkapı Sarayı Humâyûnu", *Tarih-i Osmani Encümeni* 2/7 (1327-1911/1912), 393-421; Abdurrahman Şeref Efendi, "Topkapı Sarayı Humâyûnu", *Tarih-i Osmani Encümeni*, 2/8 (1327-1911/1912), 457-483; Abdurrahman Şeref Efendi, "Topkapı Sarayı Humâyûnu", *Tarih-i Osmani Encümeni* 2/10 (1327-1911/1912) 585-594; Abdurrahman Şeref Efendi, "Topkapı Sarayı Humâyûnu", *Tarih-i Osmani Encümeni* 2/11 (1327-1911/1912), 649-657; Abdurrahman Şeref Efendi, "Topkapı Sarayı Humâyûnu", *Tarih-i Osmani Encümeni* 2/12 (1327-1911/1912), 713-730.

2 Abdurrahman Şeref Efendi, *Son Vakarıvîs Abdurrahman Şeref Efendi Tarihi II. Meşrutiyet Olayları 1908-1909*, ed. Bayram Kodaman, Mehmet Ali Ünal (İstanbul: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1996), 140-142; Müjde Dila Gümüş, *II. Meşrutiyet'te Saray İçin Çalışmak: Vedad (Tek) Bey'in Sermimarlık Dönemi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 61.

3 Tahsin Öz, *Topkapı Sarayı Onarımları (1939-1944)* (İstanbul: M.E.B. Eski Eserler ve Müzeler Genel Müdürlüğü Yayınları, 1948), 7.

yüzyıl sonlarından 1930 yılına kadar devam eden ve literatürde “Ulusal Mimarlık Dönemi”⁴ ifadesinin dışında, “Milli Mimarlık Dönemi”, “Neoklasik Türk Dönemi” gibi çeşitli isimlerle anılan bu dönemde İstanbul’da pek çok onarım ve koruma faaliyeti gerçekleştirilmiştir.

Dünyada restorasyon ve koruma anlayışı 19. yüzyılda önemli ilerlemeler kaydetmiştir. Yapıları orijinal haline sadık bir şekilde korumaya özen gösterilmiş ve bu anlayışta çalışmalar yapılmıştır. Osmanlı’da Ulusal Mimarlık Dönemi’nde gerçekleşen onarım faaliyetlerinin bir bilinçle yapıldığı ve yapıların aslına uygun bir şekilde müdahalelerde bulunulduğu takip edilebilmektedir. Bu bağlamda Topkapı Sarayı’nda 19. yüzyıl sonlarında belirli bölümlerde başlayan onarım ve koruma çalışmaları ile Sultan V. Mehmed Reşad dönemi müdahaleleri bu bilinçle yapılmıştır. Topkapı Sarayı’nda Sultan V. Mehmed Reşad dönemi onarım çalışmaları Maarif Muhasebecisi Rıfat Bey’in taht-ı riyasetlerinde Mimar Vedad Bey⁵, Esaduryan, Mühendis Ahmed Efendi ve vergi mümeyyizliğinden mütekaid Neşed Bey’den oluşan bir komisyon öncülüğünde 1909 yılında başlamıştır.⁶ Onarım çalışması için Mimar Vedad Bey pek çok keşif çalışması yapmıştır. Keşif çalışmaları sonucunda tespitlerin uygulama aşamaları bilinmemektedir. 1911 yılında Topkapı Sarayı’nın mevcut durumu ve düşünülen onarım faaliyetleri yayımlanmıştır.⁷ 1911 onarımlarında elden geçirilen Hırka-i Saadet binası 1913-1914 senelerinde tekrardan onarılmıştır. Mimar Vedad Bey’in Topkapı Sarayı’ndaki onarımları her zaman istediği gibi olmamıştır. Zira Topkapı Sarayı’nda gerçekleşen bu onarımlar Asar-ı Atika Raporu’nda⁸ ve Mimar Vedad Bey’in bu dönemde gerçekleştirdiği yazışmalarda Topkapı Sarayı’ndaki onarımlar eleştirilmiştir.⁹ Onarımlar 1915-1916 yılına kadar sürmüştür. Tamirat sırasında bazı yolsuzluk iddiaları ortaya atılmıştır. Saray-ı Hümayun Tamirat Müdürü Hüsnü Bey ve Mimar Vedad Bey hakkında soruşturma açılmıştır. Mimar Vedad Bey’e yöneltilen suçlamalar karşısında onarımlar sırasında yaşanan aksaklıklardan Maliye Nezareti Emlak-ı Emiriye İdaresi sorumlu tutulmuştur.¹⁰ Vedad Bey’in Sermimarlık görevi 1914 senesinde sona ermiştir. 1915 yılına kadar süren Topkapı Sarayı tamirat çalışmalarını Sermimar Ekrem Bey yürütmüştür.¹¹

- 4 Avrupa menşei çeşitli üsluplardan sıyrılarak ortaya çıkan Ulusal Mimarlık Dönemi; Selçuklu, erken Osmanlı ve klasik Osmanlı mimarlığından alınan mimari detaylar, formlar ve biçimlerin yeniden değerlendirilmeye başlandığı bir dönemdir. Ulusal Mimarlık Dönemi’nin mimari düzenlemesi mimarlara göre detay farklılıkları gösterse de kendine has karakteristik bir özelliği vardır. Detaylı bilgi için bk. Yıldırım Yavuz, *İmparatorluktan Cumhuriyete Mimar Kemalettin 1870-1927* (Ankara: TMMOB Mimarlar Odası ve Vakıflar Genel Müdürlüğü Ortak Yayınları, 2009) 11-20.
- 5 Mimar Vedad Bey 28 Nisan 1909 tarihinde Sermimar-ı Hazret-i Şehriyari unvanıyla göreve başlamıştır. Göreve atanmasıyla ilgili detaylı bilgi için bk. “Sermimar-ı Hazret-i Şehriyari”, *M. Vedad Tek: Kimliğinin İzinde Bir Mimar*, haz. Afife Batur (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013), 109-112.
- 6 Nilay Özlü, “Osmanlı’da Koruma: Topkapı Sarayı”, *İnci Aslanoğlu İçin Bir Mimarlık Tarihi Dizimi*, (Ankara: ODTÜ Mimarlık Fakültesi Yayınları, 2019) 2.
- 7 Gümüş, *II. Meşrutiyet’te Saray İçin Çalışmak: Vedad (Tek) Bey’in Sermimarlık Dönemi*, 113-114.
- 8 Sedat Hakkı Eldem, Feridun Akozan, *Topkapı Sarayı Bir Mimari Araştırma* (İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1982) 101.
- 9 Gümüş, *II. Meşrutiyet’te Saray İçin Çalışmak: Vedad (Tek) Bey’in Sermimarlık Dönemi*, 160.
- 10 Soruşturmanın detayları Müjde Dila Gümüş tarafından hazırlanan doktora tezinde arşiv vesikalarıyla ortaya konulmuştur. bk. Gümüş, *II. Meşrutiyet’te Saray İçin Çalışmak: Vedad (Tek) Bey’in Sermimarlık Dönemi*, 75-80.
- 11 Nilay Özlü, “Osmanlı’da Koruma: Topkapı Sarayı”, 3.

Bu çalışmada Topkapı Sarayı'nda yer alan yapılardaki Ulusal Mimarlık Dönemi'nde yapılan kalem işi uygulamaları, Kütahyalı Hafız Mehmed Emin Ustanın ürettiği çiniler, mukarnas dolgulu alçı işçiliği, etrafı klasik motiflerle zenginleştirilmiş kitabeler ve sivri kemerli cephe tasarımları gibi detaylar tespit edilmiş ve işlenmiştir.¹² Tespit edilen yapılar alfabetik listeye göre verilmiştir. İlgili yapıların tarihi hakkında kısa bir bilgi verilmiş olup devamında Ulusal Mimarlık Dönemi müdahaleleri ayrı bir başlık altında incelenmiştir.

Çinili Köşk

Topkapı Sarayı'nın dış bahçesinde yer alan Çinili Köşk Fatih Sultan Mehmed'in ihsanıyla 1472-1473 yıllarında inşa edilmiştir.¹³ Köşk genel hatlarıyla Orta Asya¹⁴ ve İran coğrafyasında beliren ve daha sonra Pers, Sasani, Hint, Çin ve Türk hükümdar yapı geleneğiyle bir sentez ürünü olan plan tipine sahiptir. Çinili Köşk'ün plan tipi dört sofalı divanhane şeklindedir. Sultan I. Mahmud döneminde gerçekleşen yangından sonra yapılan müdahalelerle özgün halinden uzaklaştığı ifade edilmektedir.¹⁵

Ulusal Mimarlık Dönemi Müdahaleleri

Sultan II. Abdülhamid döneminde, Dethier'in çalışmalarıyla Aya İrini'deki eserler 1881 yılında Âsâr-ı Atıka Müzesi adını alan Çinili Köşk'e taşınmıştır. Anadolu'nun muhtelif yerlerinde yapılan arkeolojik kazı çalışmaları sonu elde edilen eserlerin artması nedeniyle Çinili Köşk yetersiz kalmış ve Arkeoloji Müzesi inşa edilerek eserler buraya taşınmıştır. Yeni müzede var olan Türk ve İslam Eserleri ile arkeolojik kazılarla bulunan Türk ve İslam Eserleri Çinili Köşk'e taşınmış ve Çinili Köşk'ün adı Türk ve İslam Eserleri Müzesi olmuştur. Cumhuriyet döneminde Türk Çini Sanatı Müzesi adını alan köşk görevini günümüzde de sürdürmektedir.¹⁶

Osmanlı devrinde Çinili Köşk müzeye çevrilmeye karar verilince Romanyalı Monterano adında bir mimarla anlaşılmuştur. Arşiv vesikalarıyla aydınlatılan Mimar Monterano'nun 1875 yılındaki çalışmaları Hayal Meriç Uğraş tarafından hazırlanan doktora tezinde işlenmiştir. Çalışmalarda ön plana çıkan husus köşkün ihtişamlı bir cepheye sahip olması için merdivenli giriştir. Bunun dışında iç mekân döşemelerinde ve üst örtü sisteminde müdahaleler planlanmıştır. Eyvan duvarları ve kapılarının elden geçirilmesine karar verilmiştir. Planlanması yapılan işler ve bu işler için gerekli bütçe 1876 yılına ait tamirat defterine yazılmıştır. Uygulama aşamasında planlanan işlerin yanı sıra duvar çinileri sıvayla kapatılmıştır.¹⁷ Semavi Eyice

12 Gözlemler yapılar üzerinde yeni veriler elde edilebilmektedir. Konumuzdan farklı ancak gözlemler yapılan bir çalışma için bk. Zeki Boleken, "Topkapı Sarayı Revan Köşkü'nde Kullanılan Devşirme Malzemelerin Yeniden Değerlendirilmesi", *İstanbul Araştırmaları Yıllığı*, 7 (Aralık 2018), 49-66.

13 Eldem-Akozan, *Topkapı Sarayı Bir Mimari Araştırma*, 9.

14 Sedat Hakkı Eldem, *Köşkler ve Kasırlar I* (İstanbul: Devlet Güzel Sanatlar Akademisi Yayınları, 1969), 62.

15 Asuman Kolsuk, *Topkapı Sarayı Müzesi Çinili Köşk Türk Çini ve Keramikleri Seksiyonu Rehberi* (Ankara: Kültür Bakanlığı Eski Eserler ve Müzeler Genel Müdürlüğü Yayınları, 1971) 7.

16 Semavi Eyice, "Çinili Köşk", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 8/339.

17 Hayal Meriç Uğraş, *Topkapı Sarayı Çinili Köşk/Sıraç Saray: İşlevi, Anlamı ve Tarihsel Gelişimi* (İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 127-128.

bu uygulamaları Çinili Köşk içerisinde yer alan bazı çinilere zarar veren kötü uygulamalar olarak yorumlamaktadır.¹⁸

Çinili Köşk'ün müzeye çevrilmemiş halini 1855 tarihli fotoğrafta takip edilmektedir. Köşkün ön cephesinde merdivenler görülmemektedir.



Resim 1. Çinili Köşk'ün 1855 Yılındaki Görünümü.¹⁹

Sultan II. Abdülhamid döneminde, 1893 yılında Çinili Köşk'ün revaklarını oluşturan sütun ve sütun kaidelerinde meydana gelen çatlaklar Sanayi-i Nefise Mektebi Fenn-i Mimari Muallimi olarak görev yapan Mimar Vallauri tarafından fark edilmiştir.²⁰ Onarım için gereken ücretin Maarif Nezareti bütçesinden Müze-i Hümayun'un inşaat ve onarımına ayrılıp, tasarruf edilen paradan karşılanması uygun görülmüştür. Müze-i Hümayun Müdürü Osman Hamdi Bey'in başkanlığındaki bir komisyon ile onarım gerçekleştirilmiştir.²¹

16 Mart 1870 tarihli bir vesikaya göre Çinili Köşk'ün müzeye çevrilmesiyle müze içerisinde teşhir edilecek eserlerden başta heykellerin rahat bir şekilde içeriye taşınabilmesi için, ayrıca devletin temsil edildiği bir kurum olan yeni müzenin cephe görünümünü daha gösterişli bir duruma getirebilmek için merdivenlerin ekletilmesi hususu gündeme gelmiştir.²² 1870 yılında bahsi geçen merdivenler 19. yüzyılın sonlarına doğru yapılmıştır. Merdivenlerin yanı sıra köşkün ön cephesinde yer alan mermer revakların da Sultan II. Abdülhamid dönemine ait olduğu iddia edilmektedir.²³

18 Semavi Eyice, "Çinili Köşk", 339.

19 James Robertson Felice Beato, *Çinili Köşk* (Fotoğraf, 1855), Eski İstanbul.

20 Yıldız Mütevenni Maruzat Y.MTV No.79 Gömlek No. 61. (Hicri 14 Zilhicce 1310/Miladi 29 Haziran 1893).

21 Maarif Nezareti Mektubi Kalemi MF.MKT No. 184 Gömlek No. 102 (Hicri 15 Rebiülahir 1311/Miladi 26 Ekim 1893).

22 Şura-yı Devlet ŞD. No. 208 Gömlek No. 22. (Hicri 1296 RA 22/Miladi 16 Mart 1879).

23 Kolsuk, *Topkapı Sarayı Müzesi Çinili Köşk Türk Çini ve Keramikleri Sektöryel Rehberi*, 4.

Köşkün ön cephesinin ortasına yapılan ve Ulusal Mimarlık Dönemi anlayışını yansıtan; ancak günümüze ulaşmayan merdiven eski fotoğraflardan takip edilmektedir. İki kollu olan merdiven on bir basamaktan oluşmaktadır. Merdivenin korkulukları Bursa Kemerli şeklindeki açıklıklara sahiptir. Bu haliyle köşkün cephesinde revak kemerlerini taşıyan sütunların arasındaki korkuluklarla uyum sağlamaktadır. Merdivenin altında mermer sövelerle sınırlandırılmış bir kapı açıklığı yer almaktadır. Söz konusu kapı açıklığı Çinili Köşk'ün bodrum katına geçişi sağlayan merdivenlere açılmaktadır. Kapı açıklığının arkasında, yapının duvarında küçük bir pencerenin varlığı henüz merdivenin eklenmediği fotoğraflardan takip edilebilmektedir. Bu pencere kapıya çevrilmiştir. Merdivenin yapıldığı dönemde İstanbul'da inşa edilen yapılarda farklı mimari üsluplar görülmektedir.²⁴ Ancak merdivenlerde klasik mimariyi çağrıştıran bir üslup düzenlemesiyle Ulusal Mimarlık Dönemi anlayışı hâkimdir.



Resim 2. Çinili Köşk'ün 19. yüzyıl Sonunda Görünümü²⁵

Çinili Köşk üzerinde 1940'lı yıllarda yapılan restorasyon çalışmaları sırasında söz konusu merdiven ve merdiven kollarının birleştiği yerde bulunan bodrum katına inışı sağlayan kapı kaldırılmıştır.²⁶ Günümüzde köşkün cephesinde merdiven ve kapı açıklığı görülmemektedir.

24 Hassa Mimarlar Ocağı'nın 1831 yılında dağılması ve sonrasında oluşan yeni yapılanmalar mimari yapılar arasındaki üslup birliğinin dağılmasında etkili olmuştur. 19. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren var olan Türk Ampir Üslubunun yanı sıra Eklektik Üslup, Art Nouveau Üslup, Ulusal Mimarlık Üslubu ve 20. yüzyılda özellikle sivil mimaride Art Deco Üslup etkisi görülmektedir. Hassa Mimarlar Ocağı'nın dağılması hakkında detaylı bilgi için bk. Selman Can, *Bilinmeyen Aktörleri ve Olayları ile Son Dönem Osmanlı Mimarlığı*, (İstanbul: Erzurum İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, 2010). Üsluplar hakkında kısa bilgi için bk. Hüsrev Tayla, *Geleneksel Türk Mimarisinde Yapı Sistem ve Elemanları 1* (İstanbul: TAÇ Vakfı Yayınları, 2007), 47-58.

25 Pascal Sébah Polycarpe Joaillier, *Palais de Faiences* (Fotoğraf, 1890'lar), Sébah&Joaillier Photographes.

26 Zarfî Orgun, "Çinili Köşk", *Arkitekt*, 131/132 (1941), 252-259.



Resim 3. Çinili Köşk'ün 1940'lı Yıllardaki Merdiveni²⁷



Resim 4. Çinili Köşk'ün günümüzdeki görünümü.

Cornelius Gurlitt'in eserinde²⁸ yer alan Çinili Köşk'ün fotoğrafları köşkte gerçekleştirilen onarımlar ve eserlerin teşhiri hakkında bilgi vermektedir. Sofadan çekilmiş olan fotoğrafta sofa ile yan eyvanı birbirinden ayıran duvardaki kapının kaldırıldığı görülmektedir. Sofanın üzerini örten kubbeyi taşıyan kemerin üstünde olması gereken üçlü pencerelerden küçük

27 Orgun, "Çinili Köşk", 253.

28 1912 yılında Almanca olarak Berlin'de yayımlanan eser 1999 yılında Türkçeye çevrilmiştir. bk. Cornelius, Gurlitt, *İstanbul'un Mimari Sanatı* çev. Rezan Kızıltan (Ankara: Enformasyon ve Dökümantasyon Hizmetleri Vakfı Yayınları, 1999).

pencerelerin kapatıldığı, büyük pencerenin ise dikdörtgen çerçeveli olacak şekilde tekrardan düzenlediği anlaşılmaktadır.²⁹



Resim 5. Çinili Köşk'ün 20. yüzyıl başında sofasının görünümü.³⁰

Sebilli odaya ait eski fotoğrafta ise üstteki kemerli pencerenin günümüzdeki gibi renkli camlarla yapılmış revzen şeklinde değil, ahşap doğrama şeklinde olduğu görülmektedir. Alttaki pencerede ise günümüzde var olan ahşap kepenkler yoktur.³¹

29 Uğraş, *Topkapı Sarayı Çinili Köşk/Sırça Saray: İşlevi, Anlamı ve Tarihsel Gelişimi*, 97.

30 Gurlitt, *İstanbul'un Mimari Sanatı*.

31 Uğraş, *Topkapı Sarayı Çinili Köşk/Sırça Saray: İşlevi, Anlamı ve Tarihsel Gelişimi*, 98.



Resim 6. Çinili Köşk'ün 20. yüzyıl başında eyvanının görünümü.³²

Fatih Köşkü

Topkapı Sarayı'nın Enderun bölümünde yer alan köşk Marmara Denizi'ne bakan köşededir. Plan açısından köşeye dönen formuyla ters "L" biçimindedir. Fatih Sultan Mehmed döneminde inşa edilen köşkün Topkapı Sarayı'ndaki en eski hünkâr kasrı olduğu ve Has Oda yapılarına kadar buranın "Has Oda" işlevinde kullanıldığı söylenmektedir.³³ Müller-Wiener köşkün 1468 yılında inşa edildiğini iddia etmektedir.³⁴ Meydana açılan dört odanın önü iyon başlıklı sütunlardan oluşan revaklarla çevrilmiştir. Bu odalardan ikisinin üzeri kubbeye örtülüdür. İlk inşasında Has Odası gibi kullanılan Fatih Köşkü, Yavuz Sultan Selim devrinde bu işlevini kaybetmiş ve iç hazine olarak düzenlenen bir depo olmuştur. Bu yeni işlevle birlikte köşk içerisindeki bazı bölümlerde değişiklikler gerçekleşmiştir. Kubbeli yapılardan Seferli Koğuşu'na bitişik olanın hamamın soğukluk birimi olarak değerlendirilmektedir. Sultan II. Selim devrinde inşa edilen hamam aslında Fatih Köşkü'nün işlevi hakkında fikir vermektedir. Fatih Köşkü sadece depo işlevinin yanı sıra konut işlevini de devam ettirmiş olmalıdır.³⁵ Mimari üslup açısından

32 Gurlitt, *İstanbul'un Mimari Sanatı*.

33 Gülrü Necipoğlu, *15. ve 16. Yüzyıl Topkapı Sarayı Mimari Tören ve İktidar* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007) 177.

34 Wolfgang Müller-Wiener, *İstanbul'un Tarihsel Topografyası* çev. Ülker Sayın (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001) 498.

35 Asile Yaman, *Topkapı Sarayı'nın III. Avlusundaki Yapısal Dönüşümler* (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020) 115.

çeşitlilik gösteren Fatih Köşkü Sedad Hakkı Eldem ile Feridun Akozan'ın eserinde “yeni biçim mimarı” ile “eski mimarının” bir arada görüldüğü ifade edilmektedir.³⁶ Yapıdaki restorasyon çalışmaları günümüzde devam etmektedir.

Ulusal Mimarlık Dönemi Müdahaleleri

Sultan V. Mehmed Reşad devrinde yapılan Topkapı Sarayı onarımları sırasında Fatih Köşkü'nde de bazı tamirler gerçekleştirilmiştir. Bu dönemde gerçekleşen onarımlar da konumuzu ilgilendiren hususlar özellikle köşkün revak tavanında ve iç mekân kubbe eteklerinde karşımıza çıkmaktadır. Revaklarda yer alan muhdes duvarlar kaldırılmış ve sütun dizelerindeki devamlılık sağlanmıştır. Revak tavanları ve tavanların etrafı boydan boya kartonpiyerle kaplanmıştır. Revak sistemini oluşturan Batılı tarzdaki sütun başlıklarının aksine tavanların etrafında Ulusal Mimarlık Dönemi anlayışına uygun üç kademeli mukarnas dizileri yapılmıştır. Revaklarda bulunan yarım duvarların üzerindeki mukarnas kavsaralı mihrap nişini hatırlatan düzenlemelerin de Sultan V. Mehmed Reşad devri onarımlarında yapılmış olmalıdır. Zira bu muhdes duvarların boyu ve genişlikleri bu dönemde kısaltılmıştır.³⁷



Resim 7. Fatih Köşkü'nün Revak Tavanı.³⁸

Fatih Köşkü'nün üçüncü odasının tavanında kademeli mukarnas dizisinden oluşan bir friz dolaşmaktadır. Revak tavanındaki düzenlemeyle aynı düzene sahip olan bu mukarnaslı friz de Sultan V. Mehmed Reşad devri onarımlarında yapılmıştır.³⁹

36 Eldem-Akozan, *Topkapı Sarayı Bir Mimari Araştırma*, 76.

37 Uğur Tanyeli, “Topkapı Sarayı Üçüncü Avlusu'ndaki Fatih Köşkü (Hazine) ve Tarihsel Evrimi Üzerine Gözlemler”, *Topkapı Sarayı Müzesi Yıllığı* 4 (1990), 185.

38 Mustafa Cambaz, *Fatih Köşkü Hazine Dairesi* (Fotoğraf, 2009), Mustafa Cambaz.

39 Yaman, *Topkapı Sarayı'nın III. Avlusundaki Yapısal Dönüşümler*, 132.



Resim 8. Fatih Köşkü'nün Üçüncü Odasının Tavanı.⁴⁰



Resim 9. Fatih Köşkü'nün Üçüncü Odasının Tavanı.⁴¹

40 Kültür ve Turizm Bakanlığı İstanbul 4 Numaralı Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu Müdürlüğü Fotoğraf Arşivi.

41 Kültür ve Turizm Bakanlığı İstanbul 4 Numaralı Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu Müdürlüğü Fotoğraf Arşivi.

Aynı düzenleme Fatih Köşkü'nün dördüncü odasında da görülmektedir.



Resim 10. Fatih Köşkü'nün Dördüncü Odasının Tavanı.⁴²

Mukarnaslı friz düzenlemesi Fatih Köşkü'nün Marmara Denizi'ne bakan cephesindeki kemerli alanın tavanında da uygulanmıştır.



Resim 11. Fatih Köşkü'nün Marmara Denizi'ne Bakan Bölümü.⁴³

42 Kültür ve Turizm Bakanlığı İstanbul 4 Numaralı Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu Müdürlüğü Fotoğraf Arşivi.

43 Kültür ve Turizm Bakanlığı İstanbul 4 Numaralı Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu Müdürlüğü Fotoğraf Arşivi.

Tahsin Öz'ün 1940'lı yılların başında Topkapı Sarayı'nda gerçekleştirdiği onarımlar sırasında Fatih Köşkü'nü korumaya çalışmıştır. Tahsin Öz yayımlamış olduğu eserde bu onarımlar sırasında çekilen fotoğrafları yayımlamıştır.⁴⁴

Hırka-i Saadet Dairesi

Topkapı Sarayı'nın III. Avlusunda bulunan ve "Has Oda" ismiyle de bilinen Hırka-i Saadet Dairesi ilk inşası Fatih Sultan Mehmed'in emriyle 1465-1468 yıllarına tarihlendirilmektedir.⁴⁵ Hırka-i Saadet Dairesi'nin Haliç'e bakan cephesi IV. Avluda Revan Köşkü ile Sünnet Odası'nın karşısında bulunmaktadır. IV. Avludaki "L" biçimindeki revak yapıya mimari açıdan bir zenginlik katacak şekilde yeşil ve beyaz mermer sütunlardan oluşmaktadır. Üst bölümleri küçük kubbelerle örtülmüştür. Zemin Kanuni Sultan Süleyman devrinde beyaz mermerle onarılmıştır.⁴⁶ Hırka-i Saadet Dairesi kare planlı olup geniş kemerlerle ayrılan iki bölümlü bir sofa ve iki odadan meydana gelmektedir. Birimlerin üzeri kubbelerle örtülmüştür.

Ulusal Mimarlık Dönemi Müdahaleleri

Hırka-i Saadet Dairesi Sultan V. Mehmed Reşad devri onarımlarında en fazla müdahaleye uğrayan yapıların başında gelmektedir. Bu dönem müdahaleleri yapının iç mekânında, Haliç'e ve Revan Köşkü'ne bakan dış duvarlarında takip edilebilmektedir.

Ramazan aylarında Hırka-i Saadet ziyareti Osmanlı hanedanı için önemli bir gelenek olmuştur. Hanedan Dolmabahçe Sarayı ve Yıldız Sarayı'na taşınsa da Hırka-i Saadet bünyesinde bulunan kutsal emanetler Topkapı Sarayı'nda muhafaza edilmeye devam etmiştir. Ramazan ayının 15. günü padişah Hırka-i Saadet ziyaretini gerçekleştirmiştir. 1912 senesindeki Ramazan ayı ziyaretin öncesinde Hırka-i Saadet için geniş çaplı bir onarım düşünülmüştür. Bünyesinde barındırdığı kutsal emanetlerden dolayı yapının önemini bilen Mimar Vedad Bey titiz bir keşif çalışması yapmıştır. Araştırmacılar tarafından Mimar Vedad Bey'in Sermimarlık devrinde en şiddetli mücadelesini Hırka-i Saadet Dairesi'nin onarımı için verdiği bilinmektedir.⁴⁷ Onarım sırasında yapının üst örtüsünü tamamlayan kubbelerine, saçaklara ve revzenlere kalem işi uygulamaları yapılmıştır.⁴⁸ Onarımların Ramazan ayının 15'ine yetiştirilip yetiştirilmediği noktasında kesin bir bilgi olmamakla birlikte Sultan V. Mehmed Reşad Hırka-i Saadet'i ziyareti

44 Daha detaylı bilgi için bk. Öz, *Topkapı Sarayı Onarımları (1939-1944)*. Ayrıca Topkapı Sarayı'nın Cumhuriyet devri onarımları hakkında bir doktora tezi yapılmıştır. bk. Ümran Karahasan, *Topkapı Sarayı Müzesi Cumhuriyet Dönemi Restorasyonları* (İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005).

45 Doğan Kuban, *Osmanlı Mimarisi* (İstanbul: YEM Yayınları, 2021) 420.

46 Necipoğlu, *15. ve 16. Yüzyıl Topkapı Sarayı Mimari Tören ve İktidar*, 137.

47 Hazine-i Hassa Ebniye Ambarlığı Müdürlüğü HH.EBA, Dosya No. 759 Gömlek No. 53-12. (Rumi 24 Kanunusani 1328/Miladi 7 Ekim 1913); Hazine-i Hassa Ebniye Ambarı Müdürlüğü HH.EBA, Dosya No. 763 Gömlek No. 31-3. (Rumi 13 Mart 1328/Miladi 26 Mart 1912); Gümüş, *II. Meşrutiyet'te Saray İçin Çalışmak: Vedad (Tek) Bey'in Sermimarlık Dönemi*, 118-119.

48 Hazine-i Hassa Ebniye Ambarı Müdürlüğü HH. EBA, No. 771 Gömlek No. 42. (Rumi 12 Haziran 1328/Miladi 25 Haziran 1912); Gümüş, *II. Meşrutiyet'te Saray İçin Çalışmak: Vedad (Tek) Bey'in Sermimarlık Dönemi*, 120-121.

sırasında Mimar Vedad Bey'i altın sanayi madalyası ile mükâfatlandırması yetiştirildiğine işaretler.⁴⁹

Mimar Vedad Bey 1913-1914 senelerinde Topkapı Sarayı'ndaki onarım faaliyetlerine devam etmiştir. 1912 senesinde şadırvanlı sofanın üstünü örten kubbedeki kalem işi uygulamalarının elden geçirilmesini, aynı mekânı örten ikinci kubbenin ise kendisi tarafından çizilen desenlerden meydana gelen kalem işi uygulamalarıyla bezenmesini istemiştir. Kalem işi uygulamalarındaki yenileme çalışmaları arzhane için de geçerlidir. Söz konusu birimin karanlık kalmasından dolayı kubbesinin tepesinde görülen aydınlık feneri de bu dönemde yapılmıştır.⁵⁰ 1911-1912 yıllarında onardığı Hırka-i Saadet Dairesi için tekrardan bir onarım çalışması başlatmıştır.

Hırka-i Saadet Dairesi'nin kalem işi uygulamaları Muhafaza-i Âsârı Atıka Encümeni Dâimisi'nin 10 Ekim 1915 tarihli raporunun 11. maddesinde eleştirilmiştir. Kalem işi uygulamaları için; “Çinilere benzetilmek üzere boya ile ıstampa nakışı yapılarak hem güzellik hem mimari sanatı yok edilmiştir.” ifadeleri kullanılmıştır.⁵¹ Günümüzde sofaların üzerini örten kubbe yüzeyinde ve sofa geçişlerinde yer alan kemer yüzeylerindeki kalem işi uygulamaları Ulusal Mimarlık Dönemi anlayışını yansıtmakla birlikte 1912 yılı onarımlarından kaldığı düşünülebilir.

Hırka-i Saadet dairesi geniş bir kemerle ayrılan iki bölümlü bir sofa ve iki odadan oluşmaktadır. Bu bölüm pandantiflerle geçişi sağlanan ve birer aydınlık feneri olan iki ayrı kubbe ile örtülüdür. Kapıdan girince ulaşılan ilk birim şadırvanlı sofadır. Bu bölümün üzerini örten kubbenin iç yüzeyinde simetrik bir düzene sahip kontur çizgileri altın yaldızlı geometrik motifler yer almaktadır. Motiflerin içinde koyu yeşil zemin üzerine beyaz renkte yapılmış palmet ve rumi gibi bitkisel motiflerden oluşan kompozisyonlar yerleştirilmiştir. Kubbe kasnağında yine koyu yeşil zemin üzerine beyaz renkte yapılmış palmet ve rumi motiflerinden oluşan bir tasarım tekrar edilmiştir. Kubbe eteğinde birbirini takip eder vaziyette bitkisel kompozisyonlardan oluşan bir tasarım görülmektedir. Pandantiflerde koyu yeşil zemin üzerine altın yaldızlı rumi ve kıvrık dal motifleri ile beyaz tonlara yakın renkte penç ve çiçek motiflerinden oluşan bir kompozisyon yerleştirilmiştir.

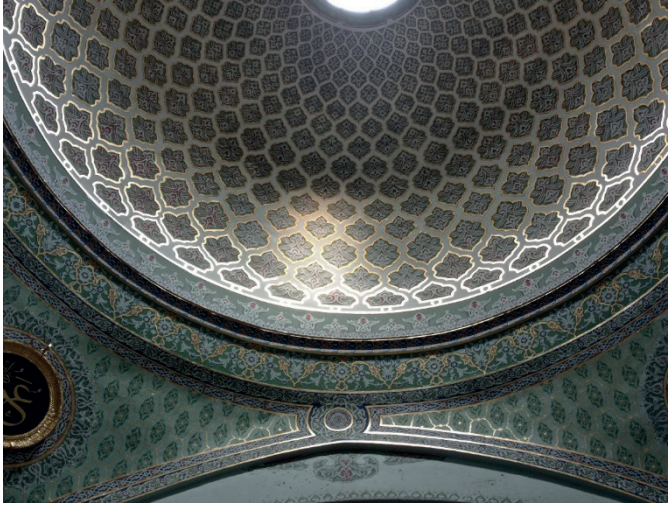
49 İrade Taltifat İ.TAL. No. 479 Gömlek No. 71. (Hicri 18 Ramazan 1330/Miladi 31 Ağustos 1912); Gümüş, II. Meşrutiyet'te Saray İçin Çalışmak: Vedad (Tek) Bey'in Sermimarlık Dönemi, 124.

50 Hazine-i Hassa Ebniye Ambarı Müdürlüğü HH. EBA. No. 738 Gömlek No. 28. (Rumi 30 Nisan 1329/Miladi 13 Mayıs 1913); Gümüş, II. Meşrutiyet'te Saray İçin Çalışmak: Vedad (Tek) Bey'in Sermimarlık Dönemi, 157.

51 Eldem-Akocan, Topkapı Sarayı Bir Mimari Araştırma, 100.



Resim 12. Hırka-i Saadet Dairesi şadırvanlı sofa kubbesindeki bezemeler.

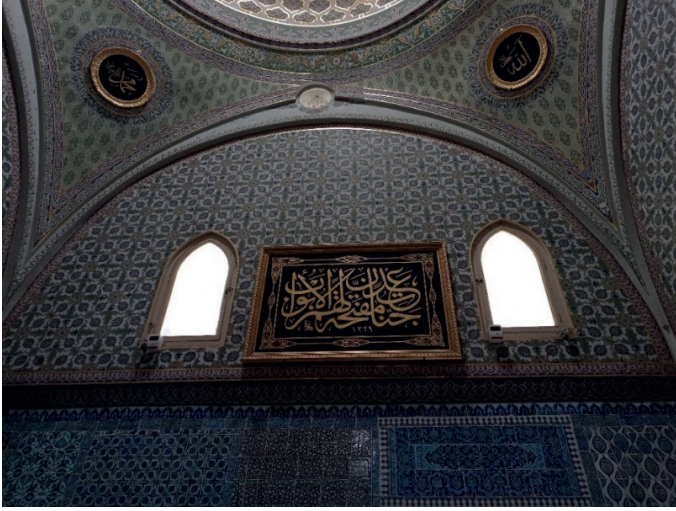


Resim 13. Hırka-i Saadet Dairesi şadırvanlı sofa kubbesi bezemelerinden detay.

Pendantiflerine merkezine altın varaklı yuvarlak bir çerçeveye sahip celi sülüs yazı türüyle kaleme alınmış “Allah”, “Muhammed”, “Ebubekir”, “Ömer” lafızlarını taşıyan panolar yerleştirilmiştir. Söz konusu panoların onarım sonrasında eklendiği düşünülebilir. Pendantiflerde kalem işi uygulaması olarak merkezde dairesel bir alan ve bu alandan bitkisel motiflerle etrafa ışımsal bir düzenlemeyi hatırlatan bir tasarım yerleştirilmiştir. Geri kalan bölümlerde ise geometrik ve bitkisel motiflerden oluşan kompozisyon yayılmıştır. Pendantiflerin üçgen

alanlarını sınırlandıran bordürlerde kubbenin eteğinde görülen bitkisel kompozisyon tekrar edilmiştir.

Sofanın beden duvarlarında belirli bir seviyeye kadar kalem işi uygulamaları devam etmektedir. Kompozisyon açısından birbirini takip eden tasarımlar söz konusudur. Beyaz zemin üzerine koyu tonlarda yapılmış ve içi geometrik desenlerle bezenmiş yıldız motifi ve koyu yeşil tonda yapılmış bitkisel motif gibi kompozisyonlar tercih edilmiştir. Kapının üzerinde yer alan yatay dikdörtgen panoda celi sülüs harfle kaleme alınmış ayet⁵² yazılıdır. Ayetin altında yer alan tarih Hicri 1329 yılı (Miladi 1911-1912) yapıda gerçekleşen onarımın tarihiyle aynıdır. Muhtemelen onarımlar sırasında pandantiflerde yer alan panolarla birlikte ayet levhası da buraya yerleştirilmiştir. Panonun her iki yanda yer alan sivri kemerli pencerelerin tasarımı hem klasik döneme hem de Ulusal Mimarlık Dönemi anlayışına uygundur. Hangi döneme ait olduğunu kesin olarak bilinmeyen pencerelerin 1912 yılı onarımında müdahaleye uğradığı düşünülebilir.



Resim 14. Hırka-i Saadet Dairesi şadırvanlı sofa bölümü beden duvarları.

Beden duvarlarında yer alan çini kompozisyonlarında bir bütünlük söz konusu değildir. Farklı dönemlerde yapılmış çeşitli kompozisyonlardan oluşan çiniler 16. ve 18. yüzyıllara aittir. Muhtemelen bu çinilerin büyük bir kısmı depo çinisi olup müdahaleler sırasında duvarlara yerleştirilmiştir. Depo çinileri dışında renk ve kompozisyon açısından diğer karolardan farklı bir tasarıma sahip olan bazı kompozisyonlar muhtemelen Kütahyalı Hafız Mehmed Emin Usta'nın atölyesinden çıkan çinilerdir. Söz konusu çiniler Sultan V. Mehmed Reşad devri onarımlarında eklenmiş olmalıdır.⁵³ Zira Hırka-i Saadet Dairesi'nin Haliç'e ve Revan Köşkü'ne

52 Kur'an-ı Kerim Sad Suresi 50. Ayet.

53 Hakan Arlı tarafından hazırlanan yüksek lisans tezinde Topkapı Sarayı'nın çeşitli bölümlerinde Kütahyalı Mehmed

bakan cephelerinde söz konusu ustaya ait çiniler usta imzasıyla birlikte yer almaktadır.

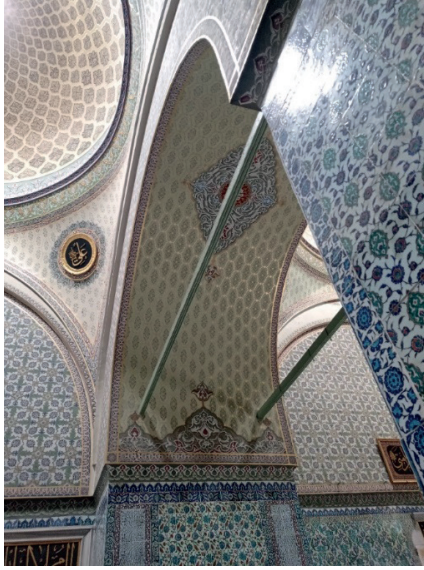
Kütahyalı Hafız Mehmed Emin Usta'ya ait olduğu düşünülen ilk kompozisyon şadırvanlı sofa kapısı üzerinde yer almaktadır. Mavi rengin farklı tonlarının hâkim olduğu kompozisyonda Çin Bulutu motifleri, penç motifleri, kıvrık dallar ve çiçek motifleri ön plana çıkmaktadır. Muhtemelen depo çinisi olan bordürlerde ise palmet motiflerinden oluşan bir sıra dizi görülmektedir.



Resim 15. Hırka-i Saadet Dairesi'nde çini kompozisyon.

Sofayı ayıran kemer iç yüzeyinde görülen kalem işi uygulamaları da onarımlar sırasında eklenmiş olup Ulusal Mimarlık Üslubunu yansıtmaktadır. Kubbe yüzeyinde görülen geometrik ve bitkisel motiflerin tekrar edildiği kemer iç yüzeyinin merkezinde salbekli şemse motifi yer almaktadır. Şemse motifinin içi koyu yeşil zemin üzerine beyaz renkte yapılmış rumi, kıvrık dal, palmet gibi çeşitli bitkisel motiflerden oluşmaktadır. Şemsenin salbekleri palmet motifinden meydana gelmiştir. İçinde yer alan motif tasarımı şemse motifinin içinde yer alan kompozisyonla uyum içindedir. Kemerin üzengi bölümlerinde ise koyu tonlar üzerine beyaz ve kırmızı renklerden oluşan ve klasik bitkisel motiflerden meydana gelen bir tasarım görülmektedir.

Emin Usta'nın çiniler hazırladığı ifade edilmektedir. Ancak hazırlanan çinilerin uygulama alanları ve özellikleri hakkında bilgi verilmemiştir. Çalışmada işlenen çinilerin Hakan Arlı tarafından hazırlanan tezde bahsi geçen çiniler olabileceği muhtemeldir. Tez için bk. Hakan Arlı, *Kütahyalı Mehmed Emin Usta ve Eserlerinin Üslubu*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1989), 18-19.



Resim 16. Hırka-i Saadet Dairesi'nin sofasını ayıran kemerdeki bezemeler.

Kemerden sonraki ikinci bölüm arzhane olarak da bilinmektedir.⁵⁴ Bu bölümün üzerini örten kubbe iç yüzeyinde görülen kalem işi uygulamaları 1912 onarımında yapılmıştır.⁵⁵ Ulusal Mimarlık Üslubunu yansıtan uygulamaların orijinal haliyle günümüze ulaştığı düşünülmektedir. Kubbenin merkezinde dairesel form içinde koyu yeşil zemin üzerine çok kollu yıldız motifi ve bu yıldızı sınırlandıran bitkisel motiflerden oluşmuş bordür bulunmaktadır. Kompozisyonun dışında iç içe geçmiş geometrik motiflerden oluşan bir tasarımın uçları rumi, kıvrık dal ve palmet gibi bitkisel motiflerden oluşan bir düzene sahiptir. Altın yaldızlı olan motiflerin zemini koyu yeşildir. Dairesel bir form içinde yer alan bu tasarımı sınırlandıran bordür de iç bölümde olduğu gibi bitkisel motiflerden oluşmaktadır. En dışta yer alan bordürde ise lacivert renkte yapılmış palmet motifleri yer almaktadır. Kubbe kasağında yer alan yuvarlak kemerli pencerelerin tepelikleri klasik formlara sahip bitkisel motiflerden oluşmaktadır. Pencere aralarında ise niş görüntüsüne sahip çift kemerli bir tasarım ve bu tasarımın etrafında koyu renklerden oluşmuş klasik motifler yer almaktadır. Niş görünümlü tasarımların içinde Batılılaşma Dönemi etkisini hatırlatan bitkisel motifler görülmektedir. Kompozisyonun geneli sivri kemerli bir alınlığın içine yerleştirilmiştir. İki niş görünümlü tasarımın arasında daire içinde çok kollu yıldız motifi görülmektedir. Sivri kemerin üstünde ise köşebentlere yerleştirilmiş altın yaldızlı rozet motifleri ve kemerin kilit taşı üzerinde yer alan altın yaldızlı çarkıfelek motifi dikkat çekicidir.

54 Nebi Bozkurt-Doğan Yavaş, "Mukaddes Emanetler Dairesi", *TDV İslam Ansiklopedisi* 31 (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 112.

55 Hazine-i Hassa Ebniye Ambarı Müdürlüğü HH.EBA. No. 738 Gömlek No. 28. (Rumi 30 Nisan 1329/Miladi 13 Mayıs 1913); Gümüş, *II. Meşrutiyet'te Saray İçin Çalışmak: Vedad (Tek) Bey'in Sermimarlık Dönemi*, 158.

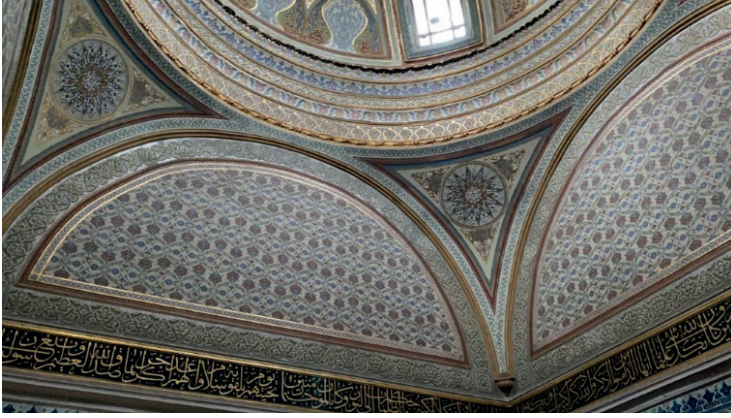


Resim 17. Hırka-i Saadet Dairesi arzhanenin kubbesindeki bezemeler.

Kubbe kasağında kademeli bordür şeritleri yer almaktadır. Bu bordürlerde palmet motifleri, rumiler, kıvrık dallar, penç motifleri, çiçek motifleri farklı renk seçimiyle tercih edilmiştir. Kubbeye geçiş elemanı olan pandantiflerin merkezinde yer alan dairesel alan içinde iç içe geçmiş çok kollu yıldız motifleri ile yıldız motifinin kolları arasında görülen bitkisel motiflerden oluşan bir kompozisyon bulunmaktadır. Dairenin etrafında ise koyu ve beyaz tonlarda simetrik olarak yerleştirilmiş bitkisel kompozisyonlar tekrar edilmiştir.

Şadırvanlı sofada olduğu gibi arzhanenin beden duvarları belirli bir seviyeye kadar kalem işi uygulamalarıyla bezenmiştir. Duvarlarda yer alan kompozisyonlarda beyaz zemin üzerine yapılmış çiçek motifleri yer almaktadır. Beden duvarlarında kalem işi süslemeleri ve çini kompozisyonları arasında yer alan ve bir şerit halinde sofayı dolaşan celi sülüs yazı türüyle kaleme alınmış ayetler⁵⁶ bulunmaktadır.

56 Kur'an-ı Kerim Ahzab Suresi 38-44. Ayet



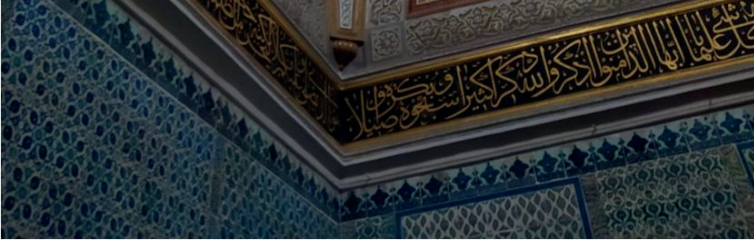
Resim 18. Hırka-i Saadet Dairesi arzhanenin kubbe geçişindeki bezemeler.

Şadırvanlı sofanın beden duvarlarında olduğu gibi arzhanenin beden duvarlarında da farklı dönemlere ait çeşitli çini kompozisyonlar görülmektedir. Çoğunluğunu İznik'te üretilen çinilerin oluşturduğu kompozisyonların arasında Kütahyalı Mehmed Emin Usta tarafından üretildiği düşünülen ve onarım çalışmaları sırasında eklenen çini karolar vardır. Bunların bir kısmı Hırka-i Saadet Dairesi'ne geçişi sağlayan kapının solunda yer almaktadır. Renk ve tasarım açısından diğer çinilerden farklı olan bu karolarda lacivert, mavi, firuze ve beyaz renk yoğunlukta olup klasik bitkisel motifler görülmektedir.



Resim 19. Hırka-i Saadet Dairesi'nde çini kompozisyon.

Beden duvarlarında yer alan çini kompozisyonların en üstünde bir bordür görevi üstlenen ve duvarları kuşatan beyaz zemin üzerine lacivert renkte yapılmış palmet motiflerinden oluşan kompozisyon da muhtemelen Kütahyalı Hafız Mehmed Emin Usta'nın atölyesinde üretilmiştir.



Resim 20. Hırka-i Saadet Dairesi'nde çini kompozisyon.

Has Oda'ya geçişi sağlayan sedef kakmalı kapı kanatları Sedefkâr Vasıf tarafından yapılmıştır.⁵⁷ Kapı kanatlarının ne zaman yerleştirildiği tam olarak bilinmemekle birlikte Mimar Vedad Bey'in 1912-1914 yılları arasındaki onarım çalışmalarında yerleştirilmiş olması muhtemeldir. Zira Sedefkâr Vasıf'ın Mimar Vedad Bey ile birlikte görev aldığı farklı çalışmaların varlığı bilinmektedir.⁵⁸ Kapı kanadının yüzeyi kakma tekniğinde sedef, bağa ve abanozla süslenmiş olup Ulusal Mimarlık Dönemi anlayışını yansıtmaktadır. Simetrik bir düzende yapılan kapı kanatlarında geometrik motifler ön plana çıkmaktadır. Kapı rezenleri ve tokmakları maden sanatı açısından önemlidir. Üst bölümde görülen tablalarda Hz. Mevlana'nın mısralarına yer verilmiştir:

“Derhâ heme besteend illâ der-i tû
Tâ reh ne-bered garîb illâ ber-i tû
Ey der kerem ü izzet ü nûr-efşânî
Hurşîd ü meh ü sitâregân çâker-i tû”⁵⁹

Türkçe tercümesi şu şekildedir:

“Tüm kapılar kapalı olduğu zaman sadece senin kapın açık
Garipler sadece senin yanında huzur bulup yolunu çizer
Sen bağışlamakla yücelikle her yere ışık saçyorsun
Güneş ve ay ve yıldızlar senin kulun”⁶⁰

Sedef kakma sanatı özellikle klasik dönemde mimari yapıların kapı ve pencere kanatlarında sık görülmektedir. Batılılaşma dönemiyle birlikte sedef kakma özellikle mobilyalarda tercih

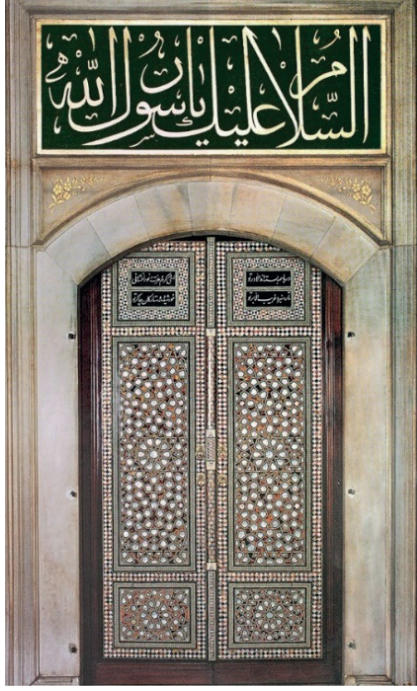
57 Bozkurt-Yavaş, “Mukaddes Emanetler Dairesi”, 113.

58 Müjde Dila Gümüş, “Mimar Vedad (Tek), Ressam İzzet Ziya ve Sedefkâr Vasıf Beylerin Ortak Bir Çalışması: 1914 Tarihli III. Selim Tablosu ile Çerçevesi”, *TÜBA-KED*, 18 (2018) 191-204.

59 Kitabenin transkripsiyonu Dr. Osman Nihat Bişgin tarafından yapılmıştır.

60 Kitabenin Türkçesi Mina Adıbaf tarafından çevrilmiştir.

edilmiştir.⁶¹ Son dönem Osmanlı sanatında Sedefkâr Vasıf Efendi'nin girişimleriyle sedef sanatı yeniden canlanmış ve mimaride kullanım alanı bulmuştur.



Resim 21. Hırka-i Saadet Dairesi'nde Has Oda'nın sedef kakmalı kapı kanatları.⁶²

Arzhanenin bitişiğinde yer alan oda Has Oda'dır. Odanın üstünde yer alan kubbe 18. yüzyıla aittir. Kubbe yüzeyinde görülen kalem işi uygulamalarının 1916 senesinde yenilediği ifade edilmektedir.⁶³ Konu hakkında arşiv vesikalarıyla detaylı bir çalışma yapan Dila Gümüş ise onarımın 1912-1913 yıllarında yapıldığını tespit etmiştir.⁶⁴ Hırka-i Saadet Dairesi'nin sofa kubbelerinde görülen kalem işi uygulamalarından farklı bir tasarım söz konusudur. Uygulama detaylarında Ulusal Mimarlık Üslubunun etkisi görülmektedir. Kubbenin merkezinde yer alan aydınlık fenerinin etrafında celi sülüs hatla yazılmış ayet⁶⁵ kitabesi bulunmaktadır. Kubbe yüzeyinde iç içe geçmiş sivri kemerli formlar yer almaktadır. Sivri kemerleri oluşturan hatların içinde birbirleriyle bağlantılı rumi, palmet, kıvrık dal gibi klasik tarzda çeşitli bitkisel

61 Detaylı bilgi için bk. Can Kerametli, Osmanlı Devri Ağaç İşleri, Tahta Oyma, Sedef, Bağ ve Fildişi Kakmalar”, *Türk Etnografya Dergisi* 4 (1961), 5-13.

62 Bozkurt-Yavaş, “Mukaddes Emanetler Dairesi”, 112-114.

63 Bozkurt-Yavaş, “Mukaddes Emanetler Dairesi”, 113; Deniz Esemeli, “Mekânlar-Zamanlar”, *Topkapı Sarayı* (İstanbul: Akbank Kültür ve Sanat Yayınları, 2000), 63-66.

64 Gümüş, *II. Meşrutiyet'te Saray İçin Çalışmak: Vedad (Tek) Bey'in Sermimarlık Dönemi*, 121.

65 Kur'an-ı Kerim Ahzab Suresi 45-47. Ayet

motifler bulunmaktadır. Kemer formlarının içinde ise koyu zemin üzerine altın yıldız renginde zikrettiğimiz bitkisel motifler ve çeşitli geometrik motiflerden oluşan kompozisyon yer almaktadır. Kubbe kasnağında yer alan ve onarımlar sırasında müdahale gördüğü düşünülen sivri kemerli pencerelerin arasında bulunan kalem işi uygulamalarında sivri kemer içinde kandil motifleri bulunmaktadır. Kubbe eteğinde celi sülüs harflerle yazılmış ayet⁶⁶ kitabesi bir kuşak şeklinde yapıyı kuşatmaktadır. Onarımlar sırasında Sultan V. Mehmed Reşad kubbenin etrafına “tarz-ı cevherîde” biçiminde püskül yapılması için talimat vermiştir. “Tarz-ı cevherî”nin kubbeye geçişte görülen mukarnas dolgular olduğu düşünülebilir. Onarım sırasında var olduğu düşünülen mukarnas dolguların da tamir edildiği düşünülmektedir.⁶⁷ Bu onarımlar sırasında kubbeye geçişte kullanılan mukarnasların ve mukarnasların altındaki sivri kemerli düzenlemelerin yüzeyine kırmızı zemin üzerine altın yıldızlı renkte rumi ve kıvrık dal motiflerinden oluşan bitkisel kompozisyonların yapılmış olmasıdır.



Resim 22. Hırka-i Saadet Dairesi Has Oda Biriminin Üstünü Örtün Kubbe ve Kalem İşi Uygulamaları⁶⁸

Hırka-i Saadet Dairesi'nin Haliç'e bakan cephesi ve Revan Köşkü karşısındaki cephesinde bulunan çiniler Sultan V. Mehmed Reşad zamanında gerçekleştirilen tamirler sırasında eklenmiştir. Eklenen çinilerin bir kısmı Kütahya'da Hafız Mehmed Emin Usta'ya aittir. Kütahya'da üretilen çinilerde İbnü'n-Nahvi'ye ait El-Kasidetü'l-Münferice'si yazılmıştır.⁶⁹ Ulusal Mimarlık Dönemi anlayışını yansıtan bu çinilerin dışında beden duvarlarında panolar

66 Kur'an-ı Kerim Fetih Suresi 1-8. Ayet

67 Gümüş, II. Meşrutiyet'te Saray İçin Çalışmak: Vedad (Tek) Bey'in Sermimarlık Dönemi, 121.

68 Milli Saraylar Fotoğraf Arşivi.

69 Mehmet Sadi Çöğenli, “İbnü'n Nahvî ve El-Kasidetü'l-Münferice'si”, *Turkish Studies* 8/13 (2013) 75-79.

halinde görülen diğer çiniler ise genellikle 16. ve 18. yüzyıllara ait çiniler olup depo çinileridir. Bu çiniler onarımlar sırasında duvarlara eklenmiştir.⁷⁰ Osmanlı klasik çini sanatının örnekleri olan kompozisyonların bu dönemde duvara eklenmesi Ulusal Mimarlık Dönemi anlayışını yansıtmaktadır.⁷¹

Hırka-i Saadet Dairesi'nin Haliç'e bakan avlunun bitiminde yer alan kapı üzerinde çini kitabesi bulunmaktadır. Kitabenin üstündeki panonun tepesinde besmele, altında kelime-i tevhid, üçüncü satırda ise "Ebubekir, Ömer, Osman, Ali" ifadeleri görülmektedir. Bu panonun altındaki kitabe ise Sultan V. Mehmed Reşad devri onarımını aktaran Hicri 1333⁷² (Miladi 1915) tarihli kitabedir. Söz konusu kitabede şu ifadeler yer almaktadır:

"Cenâb-ı Fahrü'l-Enbiyâ aleyhi ekmelü't-tehâyâ Efendimizin Hırka-i şerifleriyle emânât-ı nefise-i sâire-i mübârekeye mahsus astar

Es Sultan İbnü's-Sultan es-Sultan el-mücâhid el-gazi Mehmed Reşad Han hazretleri tarafından müceddeden

'imal ve Hırka-i Şerife Dâire-i fâhiresiyle müştemilât-ı 'umumiyye ve civarındaki kasırlar dahi 'ahd-i celil-i

Hılâfet-penahîlerinde ve tarz-ı asliyelerine ircâ' suretiyle ta'mir itdirilmiştir. Sene 1333 Ketebehu Hasan Rıza"⁷³

Çini kitabe 20. yüzyıl başlarında Kütahya'da Mehmed Emin Ustanın atölyesinde üretilmiştir. Çini kitabenin hat yazıları kitabe metninde de ifade edildiği gibi Hattat Hasan Rıza Efendi'ye aittir.

Kitaben ile basık kemerli girişin arasında kalan bölümde bulunan lacivert zeminli çini pano içerisinde kırmızı ve lacivert renklerle boyanmış kıvrık dal ve rumilerden oluşan bitkisel kompozisyon yer almaktadır.

70 Yeşilyurt, *Topkapı Sarayı Dördüncü Avludaki Yapılarda Kullanılan Çiniler*, 207.

71 Detaylı bilgi için bk. Yeşilyurt, *Topkapı Sarayı Dördüncü Avludaki Yapılarda Kullanılan Çiniler*, 207-257.

72 Tarih, Hicri takvim yerine Rumi takvime göre Miladi takvime çevrilirse 1919 yılına tekabül etmektedir. 1918 yılında Sultan VI. Mehmed Vahideddin'in tahta çıktığı göz önünde bulundurulursa kitabe metninde Mehmed Reşad'ın adına yer verilmeyeceği, yer verilse bile vefatına işaret edileceği düşünülmektedir. Bu nedenle tarih Sultan Reşad'ın henüz tahta olduğu yılı (1915) veren Hicri takvime göre Miladi takvime çevrilmiştir.

73 Necdet Sakaoğlu, *Tarihi Mekanları Kitabeleri ve Anıları ile Saray-ı Hümayun: Topkapı Sarayı* (İstanbul: Denizbank Yayınları, 2002) 207. Hattat Hasan Rıza'nın hayatı ve çalışmaları hakkında bilgi için bk. Şevket Rado, *Türk Hattatları* (İstanbul: Yayın Matbaacılık, 1988) 249-250.



Resim 23. Hırka-i Saadet Dairesi'nin Haliç'e bakan cephesindeki onarım kitabesi.

Kapının sağında yer alan duvarın üst bölümünde depo çinilerden yapılmış yatay dikdörtgen çini pano bulunmaktadır. Panonun üstünde yer alan Kütahyalı Mehmed Emin Usta tarafından hazırlanan kompozisyonlar koyu lacivert zemin üzerine beyaz renkte celi ta'lik yazı türüyle yazılmıştır. Kompozisyonların köşebentleri rumi ve kıvrık dal gibi bitkisel motiflerden oluşmaktadır. Bu panolarda yer alan kaside Hırka-i Saadet'in Haliç cephesi boyunca devam edip Revan Köşkü karşısında yer alan cephenin sonunda bitmektedir.



Resim 24. Hırka-i Saadet Dairesi'nin Haliç'e Bakan cephesinde çini panolar.

Haliç'e bakan cephedeki pencere ve kapı aralarında klasik motiflerden oluşan çiniler devam etmektedir. Kompozisyonların üzerinde yer alan ve koyu lacivert rengiyle Kütahyalı

Mehmed Emin Usta tarafından hazırlandığı belli olan yatay dikdörtgen formlu çini panolar takip edilebilmektedir. Cephenin üstünde ise çeşitli ayet ve surelerden oluşan yatay dikdörtgen formlu çiniler yer almaktadır.



Resim 25. Hırka-i Saadet Dairesi'nin Haliç'e bakan cephesinde çini panolar.

Revan Köşkünün karşısında yer alan duvarın bitiminde depo çinilerinden oluşturulan klasik motifli çini panolar ve Kütahyalı Mehmed Emin Usta tarafından hazırlanan çini panolar sona ermektedir.



Resim 26. Hırka-i Saadet Dairesi'nin Revan Köşkü'ne bakan cephesinde çini panolar.

Cephenin bitimindeki pencerenin yanında yer alan panolardan en soldaki kasidenin bitiştir. Kompozisyonun altında Hicri 1332 (Miladi 1914-1915) tarihli usta imzası bulunmaktadır. Söz konusu imza şu şekildedir:

“Ameli Mehmed Emin min telâmîz-i Mehmed Hilmi Kütahya 1332”



Resim 27. Hırka-i Saadet Dairesi'nin Revan Köşkü'ne bakan cephesinde usta imzası.

Kuşhane

Sarayın III. Avlusunun batı yönündeki köşesinde yer alan Kuşhane Harem'in avluya açılan kapısıdır. Kuşhane 17. yüzyıldan sonra sarayda Matbah-ı Amire'ye bağlı bir birim olarak harem halkına özellikle padişahlara özel yemeklerin hazırlandığı bir yer olmuştur.⁷⁴

Ulusal Mimarlık Dönemi Müdahaleleri

Sultan V. Mehmed Reşad döneminde gerçekleşen onarımlar sırasında Kuşhane Kapısı'nın önünde yer alan Ağalar Camii'ne bitişik şekilde inşa edilmiş işlevsiz yapılar kaldırılmış ve kapıya bitişik şekilde Ulusal Mimarlık Dönemi anlayışını yansıtan bir cephe inşa edilmiştir. Bu dönem onarımları hakkında yazılan “Muhafaza-i Âsâr-i Atika Encümeni Dâimisi'nin” 10 Ekim 1915 tarihli raporunda yer alan 6. maddede söz konusu yapıya değinilmiş ve harap olan yapının eski görünümüne göre tamir edilmesi lazımken çimento sıva kullanımı ile balkonlu cephe tasarımı eleştirilmiştir.⁷⁵

1880 yılına ait fotoğrafta Arz Odası'nın arkasında, Ağalar Camii'ne bitişik muhdes yapılar görülmektedir.

74 Semavi Eyice, *Topkapı Sarayı*, (İstanbul: Epoch Yayınları, 1985) 26.

75 Eldem-Akocan, *Topkapı Sarayı Bir Mimari Araştırma*, 101.



Resim 28. Arz Odası'nın arkasındaki muhdes yapıların 1880'de görünümü.⁷⁶

19. yüzyılın sonlarına doğru işlevsiz kalan yapılar Sultan Reşad dönemi onarımlarında yıktırılmış ve yerine Ulusal Mimarlık Dönemi anlayışını yansıtan bir cephe yapılmıştır. İnşattan kimin sorumluğu olduğu bilinmemekle birlikte Mimar Vedad Bey ya da Mimar Ekrem Bey'in görevli olduğu düşünülebilir.⁷⁷

76 Abdullah Frères, *Topkapı Sarayı Arz Odası* (Fotoğraf, 1880), Eski İstanbul.

77 Nilay Özlü, *From Imperial Palace To Museum: The Topkapı Palace During The Long Nineteenth Century* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018) 537-538.



Resim 29. Kuşhanenin 1918 yılındaki görünümü⁷⁸

Çimento sıvalı yapının cephe merkezinde kemerli bir pencere ve pencere önünde her iki yandan çift konsolla taşınan balkon bulunmaktadır. Taş malzemedен yapılan balkonun korkuluğunda yıldız motifleri işlenmiştir. Balkonun altında yan yana yerleştirilmiş iki adet sivri kemerli açıklık yer almaktadır. Cephenin merkezinde yer alan sivri kemerli pencerenin üstünde sağ ve sol yönlerde simetrik olarak yerleştirilmiş üç adet sivri kemerli açıklık bulunmaktadır. Üst bölüm çift sıra kirpi saçakla sona ermiştir.

78 İBB Kültürel Miras Koruma Müdürlüğü Fotoğraf Arşivi.



Resim 30. Kuşhanenin günümüzdeki görünümü.

Yapının solunda Ulusal Mimarlık Dönemi anlayışını devam ettiren baklava desenli başlıklara oturmuş sivri kemerli, üç birimli revak bölümü bulunmaktadır. Revakların üstünde yer alan çift sıra kirpi saçak cephede görülen saçak tasarımıyla aynıdır. Revakların önünde yer alan birimlerde de çift sıra kirpi saçak takip edilmektedir.



Resim 31. Kuşhane Revakları

Revân Köşkü

IV. avluda yer alan Revan Köşkü Sultan IV. Murad'ın başarılı olan Revan Seferi'nin anısına 1635 yılında inşa edilmiştir. İnşa eden mimarın kim olduğu kesin olarak bilinmemekle birlikte Mimar Kasım Ağa olduğu düşünülmektedir.⁷⁹ Sekizgen planlı olan köşk üç eyvanlı bir tasarıma sahiptir. Araştırmacılar tarafından dördüncü eyvanın tercih edilmemesi merkezi ve simetrik bir plan tasarımı için bir kaygının olmadığını gösterdiği şeklinde yorumlanmıştır.⁸⁰ Köşkün üstü kasnaksız bir kubbe ile örtülmüştür. Köşkün çinileri ve sedef kakmalı pencere kanatları döneminin başarılı örneklerini yansıtmaları açısından önemlidir.

Ulusal Mimarlık Dönemi Müdahaleleri

1911-1915 yıllarında gerçekleşen onarımlar sırasında Revan Köşkü de elden geçirilen yapılar arasındadır.⁸¹ Onarımlar sırasında yapılan ve günümüze ulaşan köşkün kubbesindeki ıstampa kalem işi uygulamaları⁸² kısmen Ulusal Mimarlık Dönemi anlayışını yansıtmaktadır. Kubbe yüzeyinde dört adet yuvarlak kemerli pencere yer almaktadır. Bu pencereler muhtemelen 1911-1915 yıllarındaki onarımlarda müdahale görmemiştir. Yuvarlak kemerli bir tasarıma sahip olması yapının inşa edildiği dönemle uyumlu değildir. Bu nedenle pencerelerin 18. ya da 19. yüzyıllarda yapılmış olduğu düşünülebilir.

79 Sakaoğlu, *Tarihi Mekanları Kitabeleri ve Anıları ile Saray-ı Hümayun: Topkapı Sarayı*, 256.

80 Nadide Seçkin, *Topkapı Sarayı'nın Biçimlenmesine Egemen Olan Tasarım Gelenekleri Üzerine Bir Araştırma 1453-1755* (İstanbul: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 1998), 139.

81 Nilay Özlü, "Osmanlı'da Koruma: Topkapı Sarayı", 3.

82 Eldem-Akozan, *Topkapı Sarayı Bir Mimari Araştırma*, 101.



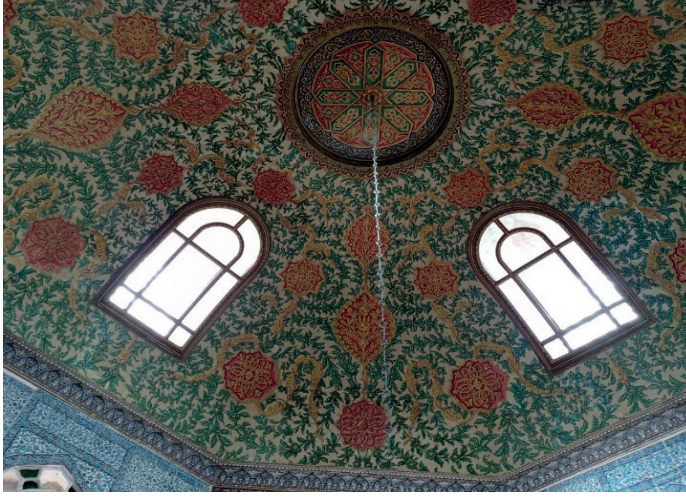
Resim 32. Revan Köşkü'nün kubbesindeki bezemeler.

Kubbe eteğinde koyu tonlarda yapılmış ve simetrik olarak düzenlenmiş bir büyük bir küçük palmet motifleri görülmektedir. Söz konusu palmet motiflerinin sivri uçları aşağıya doğru bakmaktadır. Kubbe göbeğinde içi dilimli çiçekle doldurulmuş çok kollu bir yıldız motifi yer almaktadır. Yıldız motifinin kollarından genişleyerek büyüyen kompozisyonda bitkisel ve geometrik motifler görülmektedir. Yıldızın kollarında yeşil zemin üzerine sarı ve kırmızı rengin hâkim olduğu rumi ve kıvrık dal motiflerinden oluşan bitkisel kompozisyon yer almaktadır. Yıldız kollarının arasında ise kırmızı zemin üzerine sarı tonlarında rumi, kıvrık dal ve palmet gibi bitkisel motiflerden oluşan motifler yerleştirilmiştir. Tasarım açısından bu yönüyle bir dairesel alan oluşturan genel kompozisyonun bordüründe lacivert zemin üzerine birbirleriyle bağlantılı bitkisel motifler bulunmaktadır. Bordürü sınırlandıran dairesel alanda ise kırmızı zemin üzerine sarı tonlarında yapılmış ve uçları palmet motifleriyle sona ermiş bitkisel motiflerden oluşan bir düzen görülmektedir.



Resim 33. Revan Köşkü'nün kubbesindeki bezemelerden detay.

Kubbe yüzeyinde görülen bitkisel motif seçiminde yaprak ve çiçeklerden oluşan, kıvrımlı hatlara sahip bir düzenleme görülmektedir. Kompozisyonda salbekli şemse ve yıldız motifleri yer almaktadır. Salbekli şemse motiflerinde kırmızı zemin üzerine sarı tonlarda bitkisel motifler bulunmaktadır. Şemse motiflerinin ucundan çıkan palmet şeklindeki salbekler birbirleriyle bağlantılıdır. Yıldız motiflerinin içinde ise kırmızı zemin üzerine sarı tonlarında yapılmış geometrik motifler görülmektedir. Yıldız motiflerinden çıkan kıvrımlı hatların detaylarında rumi motifini hatırlatan düzenlemeler görülsede genel kompozisyon Barok Üslubu hatırlatmaktadır.



Resim 34. Revan Köşkü'nün kubbesindeki bezemelerden detay.

Seferli Koğuşu

III. avlunun güneydoğusunda yer alan Seferli Koğuşu Fatih Köşkü'ne bitişiktir. İç içe iki dikkörtgen mekândan oluşmaktadır. Önünde sütunlar tarafından taşınan kubbeli revak birimi vardır. Kaynaklarda yapının ilk inşa tarihi hakkında ortak bir fikir birliği olmamakla birlikte genel kanı Sultan IV. Murad devrinde gerçekleştirilen Revan Seferi öncesinde Büyük Oda'dan içoğlanların alınması üzerine inşa edildiğine yöneliktir.⁸³ Çeşitli dönemlerde onarımlar geçiren Seferli Koğuşu'nun günümüze gelen yapısı genel hatlarıyla Sultan Abdülmecid dönemine aittir.⁸⁴

Ulusal Mimarlık Dönemi Müdahaleleri

Sultan V. Mehmed Reşad döneminde Seferli Koğuşu değerli porselenlerin teşhir edilmesi için birtakım onarımlar ve değişiklikler geçirmiştir.⁸⁵ Onarımlar sırasında mermer mukarnashlı sütun başlıklarından birkaçı yan tarafta bulunan Fatih Köşkü'ne bağlandığından kademeli düz başlıklarla değiştirilmiş olmalıdır.

Onarımda yapının kapısında da değişiklikler gerçekleştirilmiştir. Günümüzdeki kapı onarım sırasında eklenmiş ya da yenilenmiş olmalıdır. Küfeki taşından dikkörtgen çerçeveli kapı sivri kemerli tasarımıyla Ulusal Mimarlık Dönemi anlayışını yansıtmaktadır. Kapı çerçevesi her iki yandan kademeli silmelerle yumuşatılmaya çalışılmıştır. Sivri kemerin oturduğu sütunceler ince ve zarif bir tasarıma sahiptir.

83 Sakaoğlu, *Tarihi Mekanları Kitabeleri ve Anıları ile Saray-ı Hümayun: Topkapı Sarayı*, 172.

84 Ülkü Altındağ, "Topkapı Sarayı Müzesi", *Sanat Dergisi* 7 (1982) 33.

85 Öz, *Topkapı Sarayı Onarımları (1939-1944)* 2.



Resim 35. Seferli Koşuşu sivri kemerli kapısı.

İçeriye geçişi sağlayan basık kemerli düzenleme mermerden yapılmıştır. Kemerin üzerinde yer alan kitabe yerleştirildiği alana uygun bir formda hazırlanmıştır. Yeşil zemin üzerine altın yaldızlı celi sülüs harflerle yazılmış Hicri 1335⁸⁶ (Miladi 1916-1917) tarihli kitabede şu ifadelere yer verilmiştir:

“Enderun Seferlileri Kocuşu olan bu dâire emîrû’l-mü’minin es-Sultân el-Gazî Mehmed Reşad Han

Hazretlerinin emr ü ferman-ı mülûkaneleriyle ta‘mir ve hazine-i hümayuna ilhak edilmiştir 1335 Ketebehu Kâmil”⁸⁷

86 Tarih, Hicri takvim yerine Rumi takvime göre Miladi takvime çevrilirse 1919 yılına tekabül etmektedir. 1918 yılında Sultan VI. Mehmed Vahideddin’in tahta çıktığı göz önünde bulundurulursa kitabe metninde Sultan V. Mehmed Reşad’ın adına yer verilmeyeceği, yer verilse bile vefatına işaret edileceği düşünülmektedir. Bu nedenle tarih Sultan V. Mehmed Reşad’ın henüz tahta olduğu yılları (1915-1916) veren Hicri takvime göre Miladi takvime çevrilmiştir.

87 *Seferli Koşuşu Giriş Kitabesi (Uzak)* (Fotoğraf, t.y.), Osmanlı Kitabeleri Projesi. Hattatın hayatı ve çalışmaları hakkında detaylı bilgi için bk. Mohammed Behiri, *Hattat Kâmil Akdik’in Hayatı ve Eserleri* (İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000).



Resim 36. Seferli Koğuşu Kapısında Yer Alan Onarım Kitabesi⁸⁸

Seferli Koğuşu'nda gerçekleştirilen onarımın hangi mimar tarafından yapıldığı bilinmemektedir.⁸⁹ Sarayda gerçekleştirilen onarımların yürütücülüğünü 1915 yılından Mimar Vedad Bey'den devralan Sermimar Ekrem Bey'in Seferli Koğuşu'nun onarımında etkili olduğu düşünülebilir.

Sünnet Odası

IV. avluda yer alan Sünnet Odası'nın ilk inşaa tarihi 16. yüzyılın başlarına tarihlendirilse de günümüzdeki yapı Sultan İbrahim döneminde (1640-1648) yapılmıştır.⁹⁰ Yapının Sünnet Odası adıyla anılması hakkında kesin bir bilgi olmamakla birlikte çeşitli fikirler öne sürülmüştür.⁹¹ Dikdörtgen planlı olan yapının üstü aynalı tonozla örtülmüştür. Yapının hem iç mekân duvarları hem de dış duvarları çini kompozisyonlarla zenginleştirilmiştir.

Ulusal Mimarlık Dönemi Müdahaleleri

Sünnet Odasının giriş cephesi ile iç mekân beden duvarları tamamen farklı dönemlere ait çinilerle süslenmiştir. Sünnet Odası'ndaki çinilere Sultan V. Mehmed Reşad dönemi onarımlarında Mimar Vedad Bey tarafından hazırlandığı düşünülen 1911 tarihli keşif defterinde değinilmiştir. Keşifte, düşen çinilerin mevcut çinilerden tedarik edilerek yerlerine yerleştirilmesi ön görülmüştür. Mimar Vedad Bey ilerleyen zamanlarda Topkapı Sarayı'ndaki 1911 tamirlerinden bahsettiği için keşif defterinde tespiti yapılan çalışmaların gerçekleştirildiği düşünülmektedir.⁹²

88 *Seferli Koğuşu Giriş Kitabesi (Yakın)* (Fotoğraf, t.y.), Osmanlı Kitabeleri Projesi.

89 Koğuşun onarım için boşaltılıp Sermimar Vedad Bey'e teslim edilmesine dair bir irade-i seniyye mevcuttur. Ancak onarımın aynı mimar tarafından bitirilip bitirilemediği hakkında kesin bir bilgi yoktur. İrade-i seniyye için bk. Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Evrakı TSMA.e. No. 1103. (Rumi 27 Temmuz 1325/Miladi 9 Ağustos 1909); Gümüş, II. *Meşrutiyet'te Saray İçin Çalışmak: Vedad (Tek) Bey'in Sermimarlık Dönemi*, 62.

90 Hülya Tezcan, *Köşkler Topkapı Sarayı Müzesi: I* (İstanbul: Yapı Kredi Bankası Kültür ve Sanat Yayınları, 1978) 5.

91 Eldem-Akozan, *Topkapı Sarayı Bir Mimari Araştırma*, 28.

92 Gümüş, II. *Meşrutiyet'te Saray İçin Çalışmak: Vedad (Tek) Bey'in Sermimarlık Dönemi*, 114-115.

Giriş cephesinde yer alan çinilerle iç mekânda yer alan çiniler farklı dönemlere ait klasik motiflerden oluşan çinilerdir. Bu çiniler depo çinileri olup onarım sırasında sıfırdan imal edilmiş çiniler değildir. Klasik motiflerden oluşan depo çinilerinin cephede ve iç mekânda kullanılması fikri Ulusal Mimarlık Dönemi anlayışına uygun olduğundan Sünnet Köşkü çalışmaya dâhil edilmiştir. Bu konu hakkında hazırlanmış bir doktora tezinde Sünnet Odasındaki çinilerin dönemleri ve kompozisyon özellikleri detaylı bir şekilde işlenmiştir.⁹³



Resim 37. Sünnet Odası Ön Cephesinde Yer Alan Çini Panolar.

93 Funda Koçer Yeşilyurt, *Topkapı Sarayı Dördüncü Avludaki Yapılarda Kullanılan Çiniler* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 108-163.



Resim 38. Sünnet Odası İç Mekânda Yer Alan Çini Panolar.

Sonuç ve Değerlendirme

Osmanlı döneminde Topkapı Sarayı'nda gerçekleştirilen onarım çalışmaları kendi dönem üsluplarına göre yapılmıştır. Osmanlı uygarlığının mimarlık anlayışında devamlılık söz konusudur. 19. yüzyıl sonlarında ve 20. yüzyılın ilk çeyreğinde gerçekleşen onarım çalışmalarında dönemin mimari üslubu olan Ulusal Mimarlık Üslubu etkili olmuştur. Bu çalışmalar Osmanlı döneminin en son onarım izleri olması açısından önemlidir. Sarayın genelinde klasik üslup etkili olduğu için Ulusal Mimarlık izlerini takip edebilmek güçtür. Sarayın geneli ile onarım çalışmalarının uyum içinde olması devamlılık açısından önem arz etmektedir. Ulusal Mimarlık Dönemi'nde gerçekleştirilen çalışmalar dönemin ekonomisine göre ihtiyaca binaen yapılmıştır. Dünyada restorasyon ve koruma anlayışının ilerleme kaydettiği dönemlere denk gelen bu faaliyetler restorasyon tarihi ve sanat tarihi açısından önemlidir. İstanbul'da 19. yüzyılın ortalarında Fossati Kardeşlerin Ayasofya'da yapmış oldukları tamiratlar, 1860'larda Leon Parville'nin Çinili Köşk onarımı ve 19. yüzyıl sonunda D'Aranco'nun Harbiye Nezareti ile Bâbüâli'de gerçekleştirdiği tamiratlarda günümüz restorasyon bilinci takip edilememektedir. Ancak 1894 yılından sonra etkili olmaya başlayan Ulusal Mimarlık Dönemi'nde gerçekleştirilen inşa ve onarım faaliyetlerinde bir bütünlük söz konusu olduğunu ve bu durumun Topkapı Sarayı'nda gerçekleştirilen müdahalelerde takip edilebildiğini söylemek mümkündür. Saraydaki müdahalelerde klasik dönem mimari detayları ve bezemeleri çok iyi bir şekilde etüt edilmiş ve onarımlar sırasında uygulanmıştır. Uygulamaları gerçekleştiren mimarların klasik dönem algılamaları da takip edilebilir. Çalışmada belirtilen detaylar Ulusal Mimarlık Dönemi'nde inşa edilen yapılar üzerinden de takip edilebilmektedir.

Topkapı Sarayı'nda 19. yüzyıl ve 20. yüzyıl ilk çeyreği içinde gerçekleştirilen çalışmalar sistematik şekilde belirli bir bilinç ile yapılmış olup basit onarım faaliyetlerinden farklıdır. Bu sistematik çalışmalar Erken Cumhuriyet devrinde Tahsin Öz'ün⁹⁴ Topkapı Sarayı Müzesi Müdürlüğü döneminde gerçekleştirilen restorasyon çalışmalarında ve Mualla Eyüboğlu Anhegger'in⁹⁵ Harem bölümünde gerçekleştirdiği uygulamalarda devam etmiştir. Günümüze kadar pek çok farklı mimar ve sanatkarın çalışmalarıyla katkı sağladığı Topkapı Sarayı'nın bazı birimlerinde restorasyon çalışmaları devam etmektedir. Bu çalışmada konu edinilen yapılarıdaki uygulamalar günümüz restorasyon çalışmalarının temelini teşkil etmesi açısından önemli olup restorasyon ve koruma ilkelerindeki devamlılığı göstermesi yönünden önem arz etmektedir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Yazar Katkıları: Çalışma Konsepti/Tasarım- F.S., A.V.Ç.; Veri Toplama- F.S.; Veri Analizi/Yorumlama- F.S., A.V.Ç.; Yazı Taslağı- F.S.; İçeriğin Eleştirel İncelemesi- F.S., A.V.Ç.; Son Onay ve Sorumluluk- F.S., A.V.Ç.

Çıkar Çatışması: Yazarlar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Author Contributions: Conception/Design of Study- F.S., A.V.Ç.; Data Acquisition- F.S.; Data Analysis/Interpretation- F.S., A.V.Ç.; Drafting Manuscript- F.S.; Critical Revision of Manuscript- F.S., A.V.Ç.; Final Approval and Accountability- F.S., A.V.Ç.

Conflict of Interest: The authors have no conflict of interest to declare.

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

Kaynakça/References

- “Sermimar-ı Hazret-i Şehriyari”. *M. Vedad Tek: Kimliğinin İzinde Bir Mimar*. haz. Afife Batur. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013, 109-112.
- Abdurrahman Şeref Efendi, “Topkapı Sarayı Humâyûnu”. *Tarih-i Osmani Encümeni* 1/5, (1326-1910/1911), 265-299.
- Abdurrahman Şeref Efendi. “Topkapı Sarayı Humâyûnu”. *Tarih-i Osmani Encümeni* 2/7, (1327-1911/1912), 393-421.
- Abdurrahman Şeref Efendi. “Topkapı Sarayı Humâyûnu”. *Tarih-i Osmani Encümeni* 2/8, (1327-1911/1912), 457-483.
- Abdurrahman Şeref Efendi. “Topkapı Sarayı Humâyûnu”. *Tarih-i Osmani Encümeni* 2/10, (1327-1911/1912), 585-594.
- Abdurrahman Şeref Efendi. “Topkapı Sarayı Humâyûnu”. *Tarih-i Osmani Encümeni* 2/11 (1327-1911/1912), 649-657.
- Abdurrahman Şeref Efendi. “Topkapı Sarayı Humâyûnu”. *Tarih-i Osmani Encümeni* 2/12 (1327-1911/1912), 713-730.
- Abdurrahman Şeref Efendi. *Son Vakarıivis Abdurrahman Şeref Efendi Tarihi II. Meşrutiyet Olayları 1908-1909*. ed. Bayram Kodaman-Mehmet Ali Ünal. İstanbul: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1996.

94 Tahsin Öz döneminde gerçekleştirilen onarım çalışmaları için bk. Öz, *Topkapı Sarayı Onarımları (1939-1944)*.

95 Detaylı bilgi için bk. Mualla Anhegger Eyüboğlu, *Topkapı Sarayı'nda Padişah Evi (Harem)* (İstanbul: Sandoz Kültür Yayıncılık, 1986).

- Altındağ, Ülkü. "Topkapı Sarayı Müzesi". *Sanat Dergisi* 7 (1982).
- Arlı, Hakan. *Kütahyalı Mehmed Emin Usta ve Eserlerinin Üslubu*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanat Tarihi Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 1989.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Hazine-i Hassa Ebniye Ambarı Müdürlüğü. [HH. EBA]. 738/28 (Rumi 30 Nisan 1329/Miladi 13 Mayıs 1913)
- BOA, Osmanlı Arşivi. Hazine-i Hassa Ebniye Ambarı Müdürlüğü. [HH. EBA]. 771/42 (Rumi 12 Haziran 1328/Miladi 25 Haziran 1912)
- BOA, Osmanlı Arşivi. Hazine-i Hassa Ebniye Ambarı Müdürlüğü. [HH.EBA] 721/1 (Hicri 1 Zilhicce 1330/Miladi 11 Kasım 1912)
- BOA, Osmanlı Arşivi. Hazine-i Hassa Ebniye Ambarı Müdürlüğü. [HH.EBA] 759/53-12 (Rumi 24 Kanunusani 1328/Miladi 7 Ekim 1913)
- BOA, Osmanlı Arşivi. Hazine-i Hassa Ebniye Ambarı Müdürlüğü. [HH.EBA]. 763/31-3 (Rumi 13 Mart 1328/Miladi 26 Mart 1912)
- BOA, Osmanlı Arşivi. Hazine-i Hassa Ebniye Ambarı Müdürlüğü. [HH.EBA].738/28 (Rumi 30 Nisan 1329/Miladi 13 Mayıs 1913)
- BOA, Osmanlı Arşivi. İrade Taltifat. [İ.TAL]. 479/71 (Hicri 18 Ramazan 1330/Miladi 31 Ağustos 1912)
- BOA, Osmanlı Arşivi. Maarif Nezareti Mektubi Kalemi. [MF.MKT]. 184/102 (Hicri 15 Rebiülahir 1311/Miladi 26 Ekim 1893)
- BOA, Osmanlı Arşivi. Şura-yı Devlet. [ŞD.]. 208/22 (Hicri 1296 RA 22/Miladi 16 Mart 1879)
- BOA, Osmanlı Arşivi. Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Evrakı. [T SMA.e]. 1103 (Rumi 27 Temmuz 1325/Miladi 9 Ağustos 1909)
- BOA, Osmanlı Arşivi. Yıldız Mütevenni Maruzat [Y.MTV.]. 79/61 (Hicri 14 Zilhicce 1310/Miladi 29 Haziran 1893)
- Boleken, Zeki. "Topkapı Sarayı Revan Köşkü'nde Kullanılan Devşirme Malzemelerin Yeniden Değerlendirilmesi". *İstanbul Araştırmaları Yıllığı* 7, (2018), 49-66.
- Bozkurt, Nebi-Doğan Yavaş. "Mukaddes Emanetler Dairesi". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 31/111-114. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Can, Selman. *Bilinmeyen Aktörleri ve Olayları ile Son Dönem Osmanlı Mimarlığı*. İstanbul: Erzurum İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, 2010.
- Çöğenli, Mehmet Sadi. "İbnü'n Nahvi ve El-Kasidetü'l-Münferice'si". *Turkish Studies* 7/8, (2013) 75-79.
- Eldem, Sedad Hakkı-Feridun Akozan. *Topkapı Sarayı Bir Mimari Araştırma*. İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1982.
- Eldem, Sedad Hakkı. *Köşkler ve Kasırlar I*. İstanbul: Devlet Güzel Sanatlar Akademisi Yayınları, 1969.
- Esemenli, Deniz. "Mekânlar-Zamanlar". *Topkapı Sarayı* (İstanbul: Akbank Kültür ve Sanat Yayınları, 2000),
- Eyice, Semavi. "Çinili Köşk". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 8/337-341. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Eyice, Semavi. *Topkapı Sarayı*. İstanbul: Epoch Yayınları, 1986.
- Eyüboğlu, Mualla Anhegger. *Topkapı Sarayı'nda Padişah Evi (Harem)*. İstanbul: Sandoz Kültür Yayıncılık, 1986.
- Gurlitt, Cornelius. *İstanbul'un Mimari Sanatı*. çev. Rezan Kızıltan. Ankara: Enformasyon ve Dökümantasyon Hizmetleri Vakfı Yayınları, 1999.

- Gümüş, Müjde Dila. “Mimar Vedad (Tek), Ressam İzzet Ziya ve Sedefkâr Vasıf Beylerin Ortak Bir Çalışması: 1914 Tarihli III. Selim Tablosu ile Çerçevesi”. *TÜBA-KED* 18 (2018) 191-204.
- Gümüş, Müjde Dila. *II. Meşrutiyet'te Saray İçin Çalışmak: Vedad (Tek) Bey'in Sermimarlık Dönemi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanat Tarihi Ana Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2018.
- İ.B.B. Kültürel Miras Koruma Müdürlüğü Arşivi
- İstanbul 4 Numaralı Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu Müdürlüğü Arşivi.
- Karahasan, Ümran. *Topkapı Sarayı Müzesi Cumhuriyet Dönemi Restorasyonları*. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Mimarlık Ana Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2005.
- Kerametli, Can. “Osmanlı Devri Ağaç İşleri, Tahta Oyma, Sedef, Bağ ve Fildişi Kakmalar”, *Türk Etnografya Dergisi* 4 (1961), 5-13.
- Kolsuk, Asuman. *Topkapı Sarayı Müzesi Çinili Köşk Türk Çini ve Keramikleri Sektörel Rehberi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Eski Eserler ve Müzeler Genel Müdürlüğü Yayınları, 1971.
- Kuban, Doğan. *Osmanlı Mimarisi*, İstanbul: YEM Yayınları 2021.
- Milli Saraylar Fotoğraf Arşivi
- Müller-Wiener, Wolfgang. *İstanbul'un Tarihsel Topografyası*. çev. Ülker Sayın. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.
- Necipoğlu, Gülru. *15. ve 16. Yüzyıl Topkapı Sarayı Mimari Tören ve İktidar*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007.
- Orgun, Zarf. “Çinili Köşk”. *Arkitekt* 131/132 (1941), 252-259.
- Öz, Tahsin. *Topkapı Sarayı Onarımları (1939-1944)*. İstanbul: M.E.B. Eski Eserler ve Müzeler Genel Müdürlüğü Yayınları, 1948.
- Özlu, Nilay. “Osmanlı'da Koruma: Topkapı Sarayı”. *İnci Aslanoğlu İçin Bir Mimarlık Tarihi Dizimi*, (Ankara: O.D.T.Ü. Mimarlık Fakültesi Yayınları 2019) 1-6.
- Özlu, Nilay. *From Imperial Palace To Museum: The Topkapı Palace During The Long Nineteenth Century*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Sakaoğlu, Necdet. *Tarihi Mekanları Kitabeleri ve Anıları ile Saray-ı Hümayun: Topkapı Sarayı*. İstanbul: Denizbank Yayınları, 2002.
- Seçkin, Nadide. *Topkapı Sarayı'nın Biçimlenmesine Egemen Olan Tasarım Gelenekleri Üzerine Bir Araştırma 1453-1755*. İstanbul: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 1998.
- Tanyeli, Uğur. “Topkapı Sarayı Üçüncü Avlusu'ndaki Fatih Köşkü (Hazine) ve Tarihsel Evrimi Üzerine Gözlemler”. *Topkapı Sarayı Müzesi Yıllığı* 4 (1990), 150-207.
- Tayla, Hüsrev. *Geleneksel Türk Mimarisinde Yapı Sistem ve Elemanları I*. İstanbul: TAÇ Vakfı Yayınları, 2007.
- Tezcan, Hülya. *Köşkler Topkapı Sarayı Müzesi: I*, İstanbul: Yapı Kredi Bankası Kültür ve Sanat Yayınları, 1978.
- Uğraş, Hayal Meriç. *Topkapı Sarayı Çinili Köşk/Sırça Saray: İşlevi, Anlamı ve Tarihsel Gelişimi*. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Mimarlık Ana Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2010.
- Yaman, Asile. *Topkapı Sarayı'nın III. Avlusundaki Yapısal Dönüşümler*. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Mimarlık Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Yavuz, Yıldırım. *İmparatorluktan Cumhuriyete Mimar Kemalettin 1870-1927*. Ankara: TMMOB Mimarlar Odası ve Vakıflar Genel Müdürlüğü Ortak Yayınları, 2009.
- Yeşilyurt, Funda Koçer. *Topkapı Sarayı Dördüncü Avludaki Yapılarda Kullanılan Çiniler*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanat Tarihi Ana Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2014.

Dijital Kaynaklar

- Cambaz, Mustafa. *Fatih Köşkü Hazine Dairesi* (Fotoğraf, 2009). Mustafa Cambaz. Erişim 16 Ağustos 2021. <https://124.im/LWRK>
- Frères, Abdullah. *Topkapı Sarayı Arz Odası* (Fotoğraf, 1880). Eski İstanbul. Erişim 1 Aralık 2021. <https://124.im/mvM1>
- Robertson, James Beato, Felice. *Çinili Köşk* (Fotoğraf, 1855). Eski İstanbul. Erişim 14 Temmuz 2020. <https://124.im/5AJd>
- Sébah, Pascal Joaillier, Polycarpe. *Palais de Faiences* (Fotoğraf, 1890'lar). Sébah&Joaillier Photographes. Erişim 14 Temmuz 2020. <https://124.im/Vnhw54g>
- Seferli Koğuşu Giriş Kitabesi (Uzak)* (Fotoğraf, t.y.). Osmanlı Kitabeleri Projesi. Erişim 8 Temmuz 2020. <https://124.im/HgM>
- Seferli Koğuşu Giriş Kitabesi (Yakın)* (Fotoğraf, t.y.). Osmanlı Kitabeleri Projesi. Erişim 14 Temmuz 2020. <https://124.im/rKnu>

Rûmîyâne Libâs-ile Pîrâste ve Türkî Etvâr-ile Ârâste: Siyaset Düşüncesi Eserlerinin Osmanlı Türkçesine Tercüme Sebepleri Üzerine Bazı Tespitler*

Adorned with Roman Dress, Embellished with Turkish Style: Reasons for Translating of Political Thought Works into Ottoman Turkish

Özgür Kavak¹ 



*Bu çalışma, TÜBİTAK tarafından desteklenen ve yürütücülüğünü yaptığım "Tercüme Eserlerin Osmanlı Klasik Siyaset Düşüncesindeki Rolü: Mukayeseli Bir İçerik Analizi" başlıklı 220K320 numaralı proje kapsamında hazırlanmıştır. Desteği için TÜBİTAK'a teşekkür ederim. Bu vesileyle proje bursiyeri kıymetli talebem ve meslektaşım Müdâressir Demir'e özellikle kaynak temini konusundaki yardımları için minnettarım. Osmanlı tercümeleme konusunun yetkin ismi kıymetli meslektaşım Sadık Yazar'a da değerli tashih, değerlendirme ve katkıları için müteşekkirim.

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Özgür Kavak (Doç. Dr.),
Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul,
Türkiye
E-posta: ozgur.kavak@marmara.edu.tr
ORCID: 0000-0002-1769-5668

Başvuru/Submitted: 11.12.2022

Revizyon Talebi/Revision Requested:

13.02.2023

Son Revizyon/Last Revision Received:

23.02.2023

Kabul/Accepted: 06.03.2023

Atıf/Citation: Kavak, Özgür. Rûmîyâne Libâs-ile Pîrâste ve Türkî Etvâr-ile Ârâste: Siyaset Düşüncesi Eserlerinin Osmanlı Türkçesine Tercüme Sebepleri Üzerine Bazı Tespitler. *İslam Tetkikleri Dergisi- Journal of Islamic Review* 13/1, (Mart 2023): 423-463. <https://doi.org/10.26650/uitd.2023.1217476>

ÖZ

Osmanlı Devleti'nde ağırlıklı olarak ulema ve bürokratlar tarafından siyaset düşüncesi alanında Arapça ve Farsçadan yapılan tercüme Osmanlı siyaset düşüncesinin kurucu unsurlarını oluşturmaktadır. İslam siyaset düşüncesi eserlerinin Osmanlı döneminde Türkçeye tercüme edilme sebeplerine odaklanan bu makale, kendisini Osmanlı klasik dönemiyle (14-18. yy arası) sınırlamaktadır. Bu makale, anılan dönemde siyaset alanında yapıldığı tespit edilen 172 tercüme metnin, tercüme edilen eserlerin niçin seçildiği, aynı eserin varsa daha önceki tercüme durumuna dair değerlendirme içerip içermediği, tercümelemede nasıl bir usulün niçin takip edildiği, tercümede yapılan eksiltme yahut ilave gibi tasarrufların gerekçelerinin neler olduğu gibi hususlara yer veren mukaddime kısımlarına odaklanacak ve daha ziyade mütercimlerin metinleri niçin tercüme ettiklerine dair verdikleri bilgiler incelenecektir. Böylece Osmanlı Devleti'nde siyaset düşüncesini üretme yollarından biri olan tercüme eserlerin ortaya çıkışında hangi saiklerin etkili olduğu belirlenmeye çalışılacaktır. Makalede kimi zaman birbiryle iç içe geçen tercüme sebepleri olabildiğince ayrıştırılarak ve örneklendirilerek ele alınmış olup toplamda on dört farklı tercüme sebebi belirlenmiştir. Bu gerekçeler makalede şu başlıklar altında sıralanmıştır: Faydayı umuma teşmil etmek, devlet ricalinin talebi, önceki tercümelemlerin yetersiz, problemlili yahut anlaşılması zor olması, alanının en iyi kitabı olduğu için tercüme, sevap elde etmek/hayır dua almak/âhireti kazanmak, emr bi'l-ma'rûf kaygısı/şehzade eğitimi/irşad etme ve nasihat verme arzusu, şahsi tercihler/tercüme fikrinin mütercimmin gönlüne doğması, metnin kolay ezberlenebilmesi, metnin kolay anlaşılıp yorumlanabilmesi, rızık endişesi/maîşet kaygısı, metnin Türkçe ifade edilmesinin gerekli görülmesi, müellifin tercüme talebi, eser telif edilmesi durumunda kişiye yöneltilecek tenkitlerden kaçınmak, eser telif edecek birikimi olmamak.

Anahtar Kelimeler: İslam Siyaset Düşüncesi, Osmanlı Siyaset Düşüncesi, Tercüme Hareketleri, Sebeb-i Tercüme, Siyaset

ABSTRACT

Translations from Arabic and Persian in the field of political thought mainly by Ottoman scholars and bureaucrats constitute the founding elements of Ottoman political thought. This article attempts to shed light on the reasons works on Islamic political thought were translated into Turkish during the Ottoman period by limiting itself to the Ottoman classical period between the 14th-18th centuries. The article examines 172 translated texts that were found to have been made in the field of politics during this period, why these texts had been chosen, whether they contain an assessment of any previous translation of the same work, what procedures were followed when translating, and the reasons for making any omissions or additions to the translation. This study examines the information the translators provided as to why they had translated the texts in an attempt to determine which motives were effective in the emergence of translated works, which was one of the ways political thought had been produced in the Ottoman Empire.

The article discusses the sometimes-overlapping reasons for translating by deconstructing and exemplifying as much as possible the 14 different reasons that were identified in total. The article lists these reasons under the following headings: extending benefits to the public; requested by politicians; the insufficiency, problems, or difficulties understanding previous translations; the work being the best in its field; hoping to obtain rewards, receive blessings, and earn paradise; wanting to commend what is right and forbid what is wrong, training princes, wanting to guide and advise; as a personal preference, the translator bears the idea of translating in their heart; the text having language that is easily memorized; the text being easily understandable and interpretable; for survival, to earn money; the need to express the text in Turkish; an author's request for translation; avoiding criticisms directed at an author for original work; and lacking a sufficient intellectual capacity to create an independent work.

Keywords: Islamic Political Thought, Ottoman Political Thought, Translation Movements, Reasons for Translation, Politics

EXTENDED ABSTRACT

The translations made from Arabic and Persian in the field of political thought mainly by Ottoman scholars and bureaucrats constitute the founding elements of Ottoman political thought. This article attempts to shed light on the reasons for translating works on Islamic political thought into Turkish during the Ottoman period and limits itself to the Ottoman classical period between the 14th-18th centuries.

The scope of the article is confined to works on Islamic sciences (e.g., fiqh, kalam, hadith, Sufism) that contain political issues, ethical literature dealing with political issues, the *adab* literature (e.g., *siyasetnâme* or *nasihatnâme* texts), or philosophy. In this context, a significant part of the texts related to history and *ilm al-qiyafah* have been omitted apart from a few exceptions that have direct political references. Texts related to military service (e.g., archery, cavalry, musketeer) have also been excluded from the scope. However, jihad treatises and compilations that highlight jihad as a direct duty of the head of state have been evaluated within the study's scope. The article also excludes literary texts involving political evaluations and references that occur among many other issues. Therefore, the article is limited to the disciplines of *Adab*, philosophy-ethics, fiqh, hadith, and Sufism, as well as issues related to these disciplines. The study additionally excludes any translations of official documents or official developments in this regard.

As already mentioned, the article's scope is limited to translations made between the 14th-18th century and not the entirety of Ottoman history. Therefore, the article evaluates political translations made as late as the reign of Selim III (1789-1807). Although determining the exact date of some manuscripts is impossible, works are also included that can be inferred to have

been translated during period covered in the study's scope. Therefore, works that are inferred to have been produced pre-19th century based on calligraphy, style, language features, copy date, or dated references made about them have been included in the list.

This article examines 172 translated texts that were found to have been made in the field of politics between the 14th-18th centuries, why these works were chosen, whether they contain an assessment of any previous translation of the same work, what procedures were followed when translating, and the reasons for any omissions or additions made while translating. This study also examines the information translators gave as to why they had translated the texts and attempt to determine which motives were effective in the emergence of translated works, which is one of the ways political thought was produced in the Ottoman Empire.

The article discusses the sometimes-overlapping reasons for the translations by deconstructing and exemplifying as much as possible the fourteen different reasons identified for the translations. These reasons are listed under the following headings in the article:

Extending benefits to the public; being requested by politicians; insufficiency, problems, or difficulties understanding previous translations; the work being the best in its field; hoping to obtain rewards, receive blessings, and earn paradise; wanting to commend what is right and forbid what is wrong, training princes, wanting to guide and advise; as a personal preference, the translator bears the idea of translating in their heart; the text having language that is easily memorized; the text being easily understandable and interpretable; for survival, to earn money; the need to express the text in Turkish; an author's request for translation; avoiding criticisms directed at an author for original work; and lacking a sufficient intellectual capacity to create an independent work.

A significant portion of the translated texts attached special importance to expressing the reason for translation. When looking closely at these reasons, sometimes a single reason is mentioned, and other times several intertwined reasons are mentioned. The earlier translations in particular were stated to have mostly been done for those unable to read Arabic or Persian, with the aimed being that the addressed community that only speaks Turkish can benefit from the texts written in Arabic and Persian. The translations that were made for this purpose tend to involve a plain language. In terms of translation method, literal translations were mostly preferred, with some limited exceptions.

In the translations from the 16th-17th centuries, the nature of the works had changed partially, with texts emerging that contained heavier and more lucid artistic expressions than the source text. This situation likely relates to the issue of where and how the Ottomans had positioned themselves in world history. In other words, with the disappearance of the Mamluks, an attitude is understood to have appear that strove to elevate translated texts to higher levels in terms of language and content within the framework of their efforts to take on the role of the protector of the Islamic world as ruler of the Islamic caliphate. On the other hand, some texts, especially those written toward the end of the 18th century, emphasized the issue of understanding the common people and preferred a simpler understanding of translations. Even the 16th- and 17th-century translations were subject to criticism in this respect, with a simplification of the translation having occurred in some cases.

Konunun Kapsamı ve Sınırları

İslâm siyaset düşüncesi mirasının Osmanlı siyaset düşünürleri tarafından nasıl değerlendirildiği meselesi Osmanlılar'ın kendilerinden önceki ilmî ve fikrî birikimle nasıl irtibat kurduklarını anlamak açısından önemlidir. Genelde Türklerin özeldense Osmanlılar'ın siyaset düşüncesine katkıları uzun yıllardır akademik çalışmaların ihmal ettiği bir alandır. Son zamanlarda bu sahada dikkate değer çalışmalar kaleme alınmaya başlamış olmakla birlikte Osmanlı siyaset yazarlarının kendilerini de bir parçası olarak addettikleri İslâm siyaset düşüncesinin gelişimine tercüme yoluyla nasıl katkı sağladıkları meselesi yeterince incelenmiş değildir.

Bir uç beyliği olarak kurulan Osmanlılar kendilerinden önceki devletlerde üretilen siyaset düşüncesi birikimini kuruluşlarından çok kısa bir süre sonra tercüme etmeye başlamışlardır. Bu noktada niçin böyle bir şeye ihtiyaç duyulduğu hususunun izah edilmesi gerekmektedir. Tercüme metinlere bakıldığında bunların büyük çoğunluğunda aslında hedef dilin muhatap kitleler tarafından bilindiği de görülmektedir. Buna rağmen tercüme metinler dolaşıma girmekte, kimi zaman aynı eserin tercümelemeleri tekrar tekrar yapılmaktadır. Bu makale, geniş kapsamlı sorularla tetkik edilmesi gereken bu büyük meseleyi siyaset sahasında yapılan tercümelemelerin “açık sebeplerine” odaklanarak ele alarak belli başlı sonuçlara ulaşmayı hedeflemektedir.

Siyaset düşüncesinin hangi disiplinler içerisinde ve hangi literatür türü kapsamında ele alınacağı meselesi tartışmaya açıktır. Zira siyasal olana dair malumat hemen her türden ilme dair konular içeren kitapta, hatta sanat ve mimari eserlerinde de karşımıza çıkabilmektedir. Osmanlı Devleti'nde ağırlıklı olarak ulema ve bürokratlar tarafından Arapça ve Farsçadan tercüme edilen siyaset eserlerinin tercüme sebeplerini inceleyen bu makalenin kapsamı İslâm ilimlerinin (fıkıh, kelâm, hadis ve tasavvuf) siyasi konuları içeren eserleri, siyasi konulara temas eden ahlâk literatürü, edeb literatürü (siyasetnâme-nasihâtname metinleri) ve felsefe ile sınırlanmış, bu alanlarda yapılan tercümelemeler değerlendirilmiştir. Bu çerçevede doğrudan siyasi göndermeleri havi bir iki istisna dışında mezhepler tarihi/firak literatürü, tarih ve kıyafet ilmi ile ilgili metinlerin önemli bir kısmı dışarıda bırakılmıştır. Askerlikle (okçuluk, süvarilik, silahşörlük vb.) ilgili metinler de kapsama dâhil edilmemiştir. Ancak doğrudan devlet başkanının bir vazifesi olarak cihadı öne çıkartan risale ve derlemeler incelenmiştir. Yine diğer birçok hususun yanında siyasi değerlendirme ve göndermeler içeren edebiyat metinleri de bir iki istisna dışında makale harici bırakılmıştır. Dolayısıyla bu çalışma edeb/âdâb, felsefe-ahlâk, fıkıh, hadis, tasavvuf disiplinleriyle ve bunlarla irtibatlı konularla sınırlanmıştır.¹ Yine resmi evrak mütercimliği ve bu husustaki gelişmeler de kapsama dâhil edilmemiştir. Benzer bir şekilde 18. Yüzyıldan itibaren yavaş yavaş kendisini göstermeye başlayan Batı siyaset düşüncesinden yapılan tercümelemeler de kapsam dışı bırakılmıştır.²

1 Siyaset ile siyasal olan arasındaki ayırmadan hareketle klasik metinlerdeki siyasalın yerine dair ufuk açıcı soru ve değerlendirmeler için bk. Ahmet Okumuş, “İslam Siyaset Düşüncesinde Siyasal Nerede Aranmalı?”, *İslam Siyaset Düşüncesi, Adil Devlet, Erdemli Şehir, Mükellef İnsan*, ed. Lütfi Sunar – Özgür Kavak, (İstanbul: İlem, 2018), 361-383.

2 Bu açıdan ilk örnekler Humbaracı Ahmed Paşa'nın layihaları ile Prusya kralı II. Friedrich'in *Anti-Machiavelli*

Makale zaman sınırlaması açısından da bir kapsam daraltmasına giderek tüm Osmanlı tarihiyle değil, 1300-1800 arasındaki tercümelemlerle kendisini sınırlamış olup en son III. Selim döneminde (1789-1807) yapılan siyaset tercümelemleri değerlendirilmiştir. Kimi yazma nüshaların tam olarak tarihini belirlemek mümkün olmamakla birlikte bahsi geçen zaman aralığında olduklarına dair karinelere istinad edilen çalışmalar da kapsama dâhil edilmiştir. Dolayısıyla hat, üslup ve dil özellikleri, istinad tarihi, kendisine yapılan referanslar gibi karinelere istinadla 19. yüzyıl öncesinde olduğu belirlenen eserler listeye alınmıştır. Osmanlı mütercimleri tarafından yapılan siyaset tercümelemlerinin yine başka Osmanlı mütercimleri tarafından günümüz terminolojisinde “diliçi çeviri” olarak niteleyebileceğimiz bir şekilde tercüme edildiği, ihtisar, şerh vb. suretlerle yeniden üretildikleri de vakidir.³ Bu kabil çalışmalar da incelenmiştir.⁴

Osmanlı mütercimlerinin hangi metni hangi saiklerle seçip bu eseri tercüme etmeye nasıl karar verdikleri sorusuna verilecek cevap için elimizdeki en önemli kaynak birçok tercüme metnin mukaddime yahut hatimesinde yer alan “sebeb-i tercüme” kısmıdır. Kimi zaman oldukça uzun soluklu ve âdeta müstakil risale boyutuna ulaşan mukaddimeler ve sebeb-i tercümenin izah edildiği bu satırlar hususi bir ihtimamı hak eder. Bu hususa temas eden bazı çalışmalarda genel manada Osmanlı dönemi tercümelemlerinin sebepleri üzerinde dikkate değer bulgulara ulaşılmıştır. Bu açıdan kurucu bir yaklaşım geliştiren ilk önemli akademik çalışmalardan birisi İhsan Fazlıoğlu’na aittir. Fazlıoğlu, “Osmanlı Döneminde “Bilim” Alanındaki Türkçe Telif ve Tercüme Eserlerin Türkçe Oluş Nedenleri ve Bu Eserlerin Dil Bilincinin Oluşmasındaki Yeri ve Önemi” başlıklı makalesinde konuyla ilgili teorik bir çerçeve ortaya koyar. Daha ziyade Türkçe metinlerin farklı muhatapları üzerinden konuyu ele alır ve dil bilincinin de bu tercihte etkili olduğunu örnekleriyle belirtir.⁵ Osmanlı tercümelemleri üzerine yaptığı öncül nitelikli doktora tezinde Sadık Yazar da bu konuyu detaylıca ele alır ve tercüme sebeplerini örnekleriyle birlikte sıralar. Yazar sıraladığı tercüme sebeplerini muhatap kitleye göre ele alır. Buna göre Osmanlı dönemi tercümelemleri büyük oranda muhatabın “Türkçe konuşan halk”, “öğrenci”, “mesleki bir sınıf” veya “siyasi-idari irade” olmasına göre şekillenmektedir. Halk için yapılan tercümelemler daha ziyade “umumî fayda için” kaleme alınırken, öğrenciler için yapılan tercümelemler “dinî ilimler ile tıp, matematik ve astronomi gibi edebiyat dışı ilim sahalarda” yoğunlaşmaktadır. Mesleki sınıf için yapılan tercümelemlerde mütercim mensup olduğu bir meslek grubunun mübtedileri veya uzmanlarına yönelik olarak tercümesini yapmaktadır. Siyasi-idari

adlı eserinin 18. Yüzyıldaki kimliği meçhul bir mütercim tarafından yapılan tercümesidir. Bu ikinci metnin tercüme saiklerini de konu edinen kapsamlı bir inceleme için bk. Nergiz Aydoğdu, *Makyavelist Düşüncenin Türkiye’ye Girişi -Onsekizinci Yüzyıl Osmanlı Siyaset Felsefesi-*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 352 s.

3 Bu konuda dikkate değer değerlendirmeler içeren bir çalışma için bk. Mücahit Kaçar, Sadık Yazar, (ed.), *Teoriden Pratiğe Türk Edebiyatında Diliçi Çeviri* (İstanbul: Ketebe, 2022), 480 s.

4 Makale kapsamında incelenen metinlere dair bk. Özgür Kavak, *Tercüme Eserlerin Osmanlı Klasik Siyaset Düşüncesindeki Rolü: Mukayeseli Bir İçerik Analizi* (Ankara: TÜBİTAK, Temmuz 2022), 198 s.

5 İhsan Fazlıoğlu, “Osmanlı Döneminde “Bilim” Alanındaki Türkçe Telif ve Tercüme Eserlerin Türkçe Oluş Nedenleri ve Bu Eserlerin Dil Bilincinin Oluşmasındaki Yeri ve Önemi”, *Kutadgubilig: Felsefe - Bilim Araştırmaları* 3 (2003), 151-184.

irade için yapılan tercümelerde öne çıkan saik ise hamilik ilişkisidir.⁶ Osmanlı mütercimlerinin amaçları konusuna değinen bir diğer araştırmacı Saliha Paker de “Sebeb-i te’lif” bölümleri, terceme edenin yaşadığı zaman ve ortamına dair sınırlı da olsa bilgi verirken bu tür amaçlara bazen açık bazen örtük değinilerde de bulunabiliyordu⁷ tespitini yapar.

Osmanlı siyaset düşüncesi alanındaki İngilizce literatürde tercüme eserler meselesiyle ilgili değerlendirmelerde de bulunan bazı çalışmalar arasında ilk sırada Hüseyin Yılmaz tarafından kaleme alınan *Caliphate Redefined: The Mystical Turn in Ottoman Political Thought* başlıklı çalışma gelir. Yazarın doktora tezine dayanan bu kitap daha ziyade Kanuni dönemindeki meşruiyet tartışmalarına odaklanmış olsa da, giriş kısmında Osmanlı siyaset düşüncesinin gelişimine kısmen temas edilmiş olup bu çerçevede tercüme metinler de incelenmektedir. Metinde özellikle Türkçenin 16. Yüzyılda bir imparatorluk dili olarak ortaya çıkışında tercümelerin rolüne dair tespitler dikkat çeker. Yılmaz’ın bu konudaki temel iddiası “Orta Asya/Doğu kökenli Türk-Moğol devletlerinde (İran, Mâverâünnehir, Hind) üretilen metinlerin Bereketli Hilal merkezli Arap devletlerindeki nazarana daha öncelikli olduğudur.⁸ Tercüme sebeplerine de farklı vesilelerle değinen Yılmaz, özellikle “devlet yönetimi için el kitapları olarak hizmet etmek ve Osmanlı hükümdarını geleneksel İslam’ın beklentilerine uygun bir şekilde tasavvur etmek” üzere birçok klasik siyaset düşüncesi metninin tercüme edildiği hususunu öne çıkarır.⁹ Yılmaz ayrıca kitabında farklı vesilelerle tercümelerin “şehzade eğitimi” için yahut “hükümdarların talebi” dolayısıyla ya da “devlet idaresi hakkında daha iyi bilgi sahibi olmak isteyen devlet adamlarının arzuları sebebiyle” yapıldığına da işaret eder.¹⁰

Osmanlı siyaset düşüncesi tarihini bir bütün olarak ele alan ilk kitap çalışması olan *A History of Ottoman Political Thought Up to the Early Nineteenth Century* başlıklı kitap, Marinos Sariyannis tarafından kaleme alınmış olup kronolojik ve tematik olarak siyaset düşüncesi konu ve eserlerini değerlendirmiş, bu çerçevede tercüme siyaset metinlerini de kullanmıştır. Arapça ve Farsçadan Osmanlı sahasına yapılan tercüme üzerine detaylı bir incelemenin yokluğuna dikkat çeken müellif, bu metinlerin tesiri meselesinde de nitelikli bilgilerin olmadığı hususuna temas etmektedir.¹¹

Bu çalışmaların dışında tek tek tercüme metinleri konu edinen akademik metinlerde de farklı soruların yanında eserlerin niçin tercüme edildiği meselesine de temas edilir. Elinizdeki

6 Sadık Yazar, *Anadolu Sahası Klâsik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 195-214.

7 Saliha Paker, “Tercüme, Telif ve Özgünlük Meselesi”, *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları IX Metnin Halleri: Osmanlı’da Telif, Tercüme ve Şerh*, ed. Hatice Aynur, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 43.

8 Hüseyin Yılmaz, *Caliphate Redefined: The Mystical Turn in Ottoman Political Thought* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2018), 55-56. Yılmaz, 16. Yüzyılda Memlük mirasına dair bir ilginin belirdiğine de işaret eder. “16. yüzyıl Osmanlı uleması, Arap topraklarında üretilen kültürel mirasa daha fazla uyum sağladılar ve siyasi eserleri tercüme etmeye başladılar.” 59-60.

9 Yılmaz, *Caliphate Redefined*, 15.

10 Yılmaz, *Caliphate Redefined*, 24, 29, 55.

11 Marinos Sariyannis, *A History of Ottoman Political Thought up to the Early Nineteenth Century* (Leiden: Brill, 2018), 13-14.

makale ikincil literatürdeki bu bulguları da dikkate almakla birlikte büyük çoğunluğu el yazması hâlindeki metinleri doğrudan kullanarak bu eserlerde zikredilen açık sebepleri tasnif etmektedir.

Tercüme kelimesinin kökeninde bulunan “açıklama ve izah getirme” gibi anlamların doğal bir sonucu olarak bu kavramın kapsamı değişir. Bu açıdan tercüme büyük çoğunlukla farklı türden müdahalelerden izler taşır. Zira mütercimler çoğunlukla kendilerini yalnızca kaynak metni birebir bir başka dilden aktaran kimseler olarak değil, bu metni kendi bağlamlarına göre yeniden yorumlayan, gerektiğinde açıklamalarla metni daha anlaşılır kılan birer şarih/musannif olarak da görmektedirler.¹² Bu sebeptendir ki birçok tercüme metinde, eserin meydana geliş sebebinin yazıldığı yerde tercüme ibaresinin yanında “sebeb-i te’lif-i kitâb” ibaresi de yer alır.¹³ Şu hâlde Osmanlı siyaset düşüncesi üretim yollarının sebepleri üzerinde dururken resmin tamamlanması için sebeb-i tercüme ile sebeb-i telifler arasında bir benzerlik kurmak gereklidir. Bu makale sınırlılığı içerisinde bu benzerliği analiz etmek kapsam dışı bırakılmıştır. Zira böylesi bir mukayese ancak Osmanlı siyaset düşüncesi eserlerinin telif sebepleri üzerine yapılacak müstakil bir çalışmanın akabinde mümkün olabilir.¹⁴ Yine mütercimlerin açıkça zikrettikleri sebeplerin yanında “örtük sebeplerin” olması da kuvvetle muhtemeldir. Mamafih her bir tercüme ve mütercim hamilik ilişkisi başta olmak üzere edebî-ilmî ve siyasi çevrelerle ilişkisini detaylı bir şekilde ele almayı gerekli kılan bu husus da dışarıda bırakılmış ve metinlerde zikredilen “zahiri sebeplere” odaklanılmıştır.

Bu makalede farklı çalışmalarda ele alınan tercüme sebeplerini inceleme sahamızı sınırlandırdığımız 14.-18. yy. siyaset düşüncesi alanındaki tercüme siyaset eserleri bağlamında yeniden formüle ettik ve bazı özgün gerekçeler de tespit ederek bunları örnekleriyle birlikte ele aldık. Böylece Osmanlı ilim ve fikir dünyasının siyaset düşüncesi üretme yollarından olan tercüme hangisi gerekçelerle vücut bulduğunu belirlemeye çalıştık.

Tercüme metinlerin önemli bir kısmı sebeb-i tercüme ifade etmeye hususi bir ehemmiyet vermektedir. Kimi zaman tek bir sebebin kimi zaman da birbiriyle iç içe geçen birden çok sebebin zikredildiği bu sebeplere yakından bakıldığında özellikle erken dönem tercüme eserlerinin büyük oranda Arapça-Farsça okuması olmayanlar için yapıldığı ifade edilir. Yalnızca Türkçe bilen muhatap topluluğun bu iki dilde yazılan metinlerden istifade etmesi amaçlanmaktadır. Bu amaçla yapılan tercüme dil açısından “sade” denilebilecek bir mahiyettedir. Tercüme usulü olarak da büyük oranda “harf tercüme” tercih edilmekte, sınırlı tasarruflar söz konusu olmaktadır.

12 *Ahlâk-ı Adûdiyye*’yi Türkçe’ye tercüme eden Süleyman b. Hasan en-Nevşehri mütercim hattı nüshanın ferağ kaydında kendisinden “eş-şârih” olarak bahsetmektedir. Süleyman b. Hasan en-Nevşehri, *Tuhfe-i Haseniyye Şerh-i Risâletü'l-‘Adudiyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 1797), 79b.

13 Mesela bk. Azmî Pîr Mehmed, *Ensü'l-‘Arifin, Ahlâk-ı Muhsinî Tercümesi*, nşr. Fatih Koyuncu, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 211.

14 Nitekim telif sebeplerini 32 adet Osmanlı tarih metni üzerinden ele alan bir incelemede ortaya çıkan sonuçlar tercüme sebepleriyle de benzeşmektedir. Abdulkadir Özcan, “Osmanlı Kroniklerinde “Sebeb-i Telif”ler Üzerine”, *Tarih Dergisi - Turkish Journal of History* 71 (2020). 145-159. Bu türden bir benzerliğin telif siyaset metinleriyle de olacağını tahmin etmek zor değildir.

16. ve 17. yüzyıl siyaset tercümelerinde ise işin rengi büyük oranda değişmekte ve tercüme edilen metinden/kaynak metinden daha ağır, daha ağıdalı ve sanatlı anlatım içeren metinler ortaya çıkmaktadır. Bu durum biraz da Osmanlıların dünya tarihinde kendilerini nerede ve nasıl konumlandıkları meselesiyle alakalı olmalıdır. Mütercimlerin, Osmanlıların Memlüklerin de ortadan kalkmasıyla tüm hilafet merkezlerinin hâkimi olarak İslam dünyasının hamisi rolünü alma çabalarının olduğu bir bağlamda tercüme ettikleri metinleri dil ve muhteva bakımından daha yukarılara taşımaya gayret eden bir tavrı öne çıkardıkları söylenebilir. Nihayetinde ithaf/ yahut sultanın övgüsünün yer aldığı neredeyse tüm tercümelerde ideal devlet olarak Osmanlı, ideal sultan olarak ise dönemin Osmanlı sultanı öne çıkartılır.¹⁵ Buna mukabil özellikle 18. yüzyılın sonlarına doğru kimi metinlerde “avamın anlayışı meselesi” yeniden gündeme gelmekte ve daha sade tercüme anlayışına yönelinmektedir. Hatta 16. ve 17. yüzyıl çevirileri bu dönemde bu açıdan tenkide konu edilmekte, kimi durumda “tercümenin tercümesi/sadeleştirilmesi” söz konusu olmaktadır.¹⁶

Genellikle tercüme metne yazılan müstakil mukaddimede kimi zaman ise hatime kısmında zikredilen tercüme sebeplerine dair bu genel tespitlerin akabinde bahsi geçen zaman aralığında tercüme edildiğini tespit edip incelediğimiz 172 metin içerisinde erişilebilir olanlarının sebep-i tercümelerine bakıldığında öne çıkan hususlar başlıklar hâlinde şu şekilde sıralanabilir:

1. Faydayı Umuma Teşmil Etmek

Tercüme eserlerin öncelikli muhatabı Türkler yahut Arapça ve Farsça bilmeyip yalnızca Türkçe bilenler olduğundan bu iki dildeki eserlerin Türkçeye tercümesinin en belirgin gerekçesi eserin içeriğinden herkesin istifade edebilmesinin sağlanması olarak ortaya çıkar. Diğer başka sebeplerin zikredildiği durumlarda dahi bu husus belirgindir. Çok sayıda örneği olan bu sebebe dair ilki I. Ahmed dönemi mütercimlerinden Le’âlî Mehmed’e¹⁷ ikincisi Atina müftülüğü görevini de deruhte eden Pertevî Efendi’ye (ö. 1076/1665-66)¹⁸ ait alıntılar şu şekildedir:

-
- 15 Müstakil bir inceleme konusu olan bu husus bu makalenin kapsamı dışında bırakılmıştır.
- 16 Bununla birlikte genel manada Osmanlı tercüme söz konusu edildiğinde “avam” da dikkate alan tercümelerin de her daim yapılageldiğine işaret edilmelidir. Bu yönde bazı tespitler ve dil içi tercüme örnekleri için bk. Sadık Yazar, “Osmanlı Telif Geleneğinde Diliçi Çevirinin Sınırları”, *Teoriden Pratiğe Türk Edebiyatında Diliçi Çeviri*, ed. Mücahit Kaçar, Sadık Yazar, (İstanbul: Ketebe, 2022), 55-120.
- 17 Le’âlî Mehmed’in I. Ahmed devrinde yaşadığı bilgisine erişilebilmektedir. Yazar, *Anadolu Sahası Klâsik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği*, 1180.
- 18 Hayatı hakkında sınırlı malumata erişilebilen Pertevî Efendi’ye dair Bursalı Mehmed Tahir şu bilgiyi aktarmaktadır: “Hikmet-i idâreye vâkıf erbâb- fikr ü kalemnden bir zât olup Mora kıt’asındaki İstefe’lidir. İkmâl-i tahsilden sonra bir müddet Atina’ya müftü oldu. 1076 tarihinde İstefe’de irtihâl etti. İstefe idâre-i ‘Osmâniyye zamânında Atina civarındaki Teb şehrine verilen isimdir.” Bursalı, hayatına dair kısaca aktardığı bu malumatların akabinde eserlerine de temas eder ve üç farklı eserini zikreder. *Rebî’ü’l-Mülûk ve Âdâbu Sülûki’l-Mülûk, Düstûrû’l-Vüzerâ ve Tarikatü’l-Cihâd*. Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, (İstanbul: Matba’a-i Âmire, 1333), 2:112. Eserlerinden anlaşıldığı kadarıyla Pertevî Efendi her şeyden önce edebî bir üslup sahibi olup Türkçe ve Farsça şiiirlerle metin ve tercümelerinin zenginleştirmiştir. Sultan II. Osman’a ithaf ettiği risaleden başka Mâverdi çevirisini Sultan İbrahim döneminde ve onun sadrazamı Sultanzâde Mehmed Paşa’ya ithafen bir risale kaleme aldığından İbrahim’den önce IV. Murad dönemini de yaşadığı ve Mehmed Paşa’nın sadrazamlığı döneminde I Muharrem 1054/10 Mart 1644- 28 Şevval 1055/17 Aralık 1645 tarihi aralığında hayatta olduğu ve devlet

*Ammâ ba 'd. Bu risâle-i kalilü'l-makâle kesîrî'l-fevâyyid ki perde-i lisân-ı Fâriside pûşide iken her insâna âsân olmak mülâhazasıyla kelâm-ı Türkiye tercüme tarikiyle inşâ vü imlâ olunmağa bâ 'is ü bâdî oldur ki...*¹⁹

*(...) nef'i şâmil ü 'âm ve hâss u 'âmm-ı enâma lütfi zâhir u tâm olmağ-ıçün libâs-ı tâzîsini câme-i Türkiye tebdil ve tevsen-i müşkilât-âbiyyesini tullâba ol vecihle tezlil eyleyüp...*²⁰

Eserin ehemmiyetinin herkesin istifadesine sunulması anlamında “nef’i ‘âmm” olması için yapılan tercümelemlerin bazıları eser üzerindeki başka ilmî mesailere de işaret edip bunların bu amacı gerçekleştirmediğinden bahis açar. Adudiddîn Âcî'nin (ö. 756/1355) *er-Risâletü'l-Adûdiyye* adlı eserini Türkçeye tercüme eden Süleyman b. Hasan en-Nevşehrî (ö. 1196/1782'de hayatta)²¹ bu hususa işaret etmektedir. O, eser üzerinde Arapça çokça şerh yazılmış olmasına rağmen bunların gereken faydayı sağlayamadığı ve bu sebeple tercüme edilmesine ihtiyaç duyulduğunu belirtir:

*(...) muhakkiklerden çok kimseler 'Arabî şerh etmişler ise bu efsar-i 'ibâd Süleymân bin Hasan Nevşehrî ihvân-ı dînden tehzib-i ahlâk ve tahsil-i âdâb kâsd idenlere nef'i 'âm olmak kasdıyla siyyemâ veled-i ma 'nevîm hâfız-ı kelâm semiyi-i hafîd-i seyyidü'l-enâm hasenü'l-ahlâk hafızahullâhu'l-Hallâk 'ani'l-âlâm 'ilm-i şerîfe kemâl-i rağbet ve ziyâde muhabbet ile âlûde olduğundan deyu tahdîs-i ni'met sebebine ... olunmağın ol zât-ı muhtereme tuhfe ve hedîye kılmak arzûsıyla Türkî elfâz-ile ta'bir ü ta'lîli müştemil ol muhtasarın tahkîk-i 'arûsundan estârımı kâşif ve esrâr-ı dekâ'ikından si'âbını sârif (...) bir şerh-i celil tasnif idüp nâmını Tuhfe-i Haseniyye Şerh-i Risâletü'l-'Adûdiyye vaz' eyledim.*²²

Faydayı herkese teşmil etmek düşüncesi Alâî b. Muhibbî eş-Şirâzî eş-Şerîf'in (ö. 966/1559'dan sonra)²³ *Düstûru'l-Vüzerâ'*sında,²⁴ kimliği belirsiz bir mütercim *Tercüme-i Ehâdis-i Erba'in fi Fezâ'il-i Selâtîn ve Hukûki'l-Ümerâ'i'l-'Âdilîn* başlıklı kırk hadis derlemesinde,²⁵ Kanunî dönemi müelliflerinden Abdüsselâm b. Şükrullah el-Amâsî'nin *ed-Dürretü'l-Beyzâ'*,²⁶ Osmanlı müderris ve müftüsü Ali b. Bâlî'nin (ö. 992/1584) *Tercüme-i*

raliyle yakın ilişki kurabilecek bir konumda bulunduğu anlaşılmaktadır.

19 Le'âli Mehmed, *Sülûku'l-Mülûk* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1485), 2b.

20 Pertevî Efendi, *Düstûru'l-Vüzerâ'* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi, 2587), 2a.

21 Kendisini mütercim ve şarih olarak tanıtan Nevşehrî'nin hayatına dair malumat için ilave tetkiklere ihtiyaç vardır. Müellif hattı olduğu anlaşılan nüsha 1196 yılı Safer ayında (Ocak/Şubat 1782) hitama erdiğinden bu tarihte hayatta olduğu anlaşılmaktadır. Nevşehrî, *Tuhfe-i Haseniyye* (Hacı Mahmud Efendi, 1797), 79b.

22 Nevşehrî, *Tuhfe-i Haseniyye* (Hacı Mahmud Efendi, 1797), 1b-2a.

23 Sultan I. Süleyman ve II. Selim döneminde yaşadığı anlaşılan Alayî, Şiraz kökenli ve seyyid soyundan olup Konya'da yetişmiş bir mesnevîhandır. bk. Yılmaz, *Caliphate Redefined*, 69-70.

24 Alâî b. Muhibbî eş-Şirâzî eş-Şerîf, *Düstûru'l-Vüzerâ'* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu Ali Paşa, 788), 91b. “fâyidesi 'âmm ve 'âyidesi temâm olmak ecli-çün”.

25 Anonim, *Tercüme-i Ehâdis-i Erba'in fi Fezâ'il-i Selâtîn ve Hukûki'l-Ümerâ'i'l-'Âdilîn* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail, 32), 2b. “umûm-ı ifâde ve şümûl-i istifâde kâsd idüp.”

26 Abdüsselâm bin Şükrullah el-Amâsî, *Tuhfetü'l-Ümerâ' ve Minhâtü'l-Vüzerâ'*, haz A. Mevhibe Coşar, (İstanbul: Büyüyenay, 2012), 139. “(...) hâs u 'âmma 'âyide ve 'âmm-e enâmâ fâyidesi fehm olunup husûsan mülûk u ümerâyâ ve selâtîn ü vüzerâyâ nef'i ziyâde olduğu ecilden 'Arab dilinden Türkî dile döndürdüm. *Tuhfetü'l-ümerâ' ve minhâtü'l-vüzerâ'* deyu ad virdüm.” [Bazı okuma tasarrufları tarafımızdan yapılmıştır]. Eseri neşreden Coşar, Amâsî hakkında yaşadığı dönem ve Selâmî mahlasını kullanması dışında bir malumata erişemediğini ifade eder. A. Mevhibe Coşar, “Giriş”, Abdüsselâm bin Şükrullah el-Amâsî, *Tuhfetü'l-Ümerâ' ve Minhâtü'l-Vüzerâ'*, haz.

Nisâbü'l-iẖtisâb,²⁷ Bursa'da hatiplik ve müezzincilik yapan Müezzinzâde Kani'î Ahmed'in (ö. 1644) *Şerefü'l-Mülûk fi'l-'Adâle ve's-Sülûk*,²⁸ Osmanlı hekimi Şa'ban-ı Şifâî'nin (ö. 1116/1705) *Fezâil-i Âli-'Osman*,²⁹ Osmanlı âlim ve hattatı Şa'banzâde Mehmed Efendi'nin (ö. 1120/1708) *Âdâbü'l-hükkâm (Tercüme-i Tuḥfe-i Mahmûd Muḥteşem)*,³⁰ Kırımlı Seyyid Osman'ın (ö. 1787?) *es-Siyâsetü'ş-Şer'iyye*'sinde,³¹ Ebü'l-Fazl Mustafâ'nın *Siyasetnâme*'den yaptığı kısmi tercümede³² ve Sertabib Gevrekzâde Hasan Efendi'nin (ö. 1216/1801) *Vekâyi'nâmê*'sinde³³ de kendisini gösterir. Aslında bu sebep diğer başka sebeplerle birlikte bulunarak hemen her metnin doğrudan yahut örtük bir şekilde tercüme sebebi olarak karşımıza çıkar.³⁴

- A. Mevhibe Coşar, (İstanbul: Büyüyenay, 2012), 32-33.
- 27 Ali b. Bâli, *Tercüme-i Nisâbü'l-iẖtisâb* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 722), 4b. "Lâkin ta'mim-i fevâ'id ve teksir-i 'avâid için ol şüh-i 'Arabînin libâsını Türkâne ve cünbüş ü etvârını Rûmiyâne idüp kadr-i yesir tehzib ü tağyir ve üslûb-i hasen üzere sebk u takrîr olundu." Mütercimim hayatına dair bk. Şahin Khanjanov, *Ali Cevheri'nin "Tercüme-i Nisabü'l-Ihtisab" İsimli Eseri: Latinize ve Tahlil*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 36-39.
- 28 Kani'î Ahmed, *Şerefü'l-Mülûk fi'l-'Adâleti ve's-Sülûk* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1900), 7b. "Tâ ki bu risâle-i hayr-encâmin fevâyidi ta'mim ve avâ'idi tetmim olup." "Bursa'da Câmî'-i Kebir imamı Mehmed Efendi'nin oğlu olan Şeyh Ahmed Efendi aynı caminin hatib ve müezzini olarak görev yapmıştır." Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 2/387; Yazar, *Anadolu Sahası Klâsik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği*, 929.
- 29 Şaban-ı Şifâî, *Fezâil-i Âli Osman* (İstanbul: Nuruosmaniye, 3404), 4b-5a. "Mefhûm-ı münifî herkese hüveydâ olmadığı ecilden ekser-i nâs ol fezâ'il-i 'uzmâ ve hasâ'il-i kübrâdan gâfil olmağın cümle-i enâm vukûf-ı tâm tahsîl edip behcet-fezâ-yı havâtır-ı havâs olsun için Türkiye tercüme olunmak bâbında..."
- 30 Şabanzâde Mehmed Efendi, *Âdâbü'l-Hükkâm* (İstanbul: Nuruosmaniye, 4953), 3a. Hattatlığının yanında müderrislik ve kadılık da yapan ve en son şıkk-ı sâlis defterdarlığına getirildiği ifade edilen mütercimim hayatına dair bk. Reşat Öngören, "Mehmed Efendi, Şabanzâde", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 20 Şubat 2023).
- 31 Kırımlı Seyyid Osman Hamdî, *Terceme-i Siyâset-i Şer'iyye* (Kayseri: Kayseri Reşid Efendi, 853), 2a. "(...) nef'i 'âm ve fâ'idesi tâm olmak için luğat-i 'Arabîden Lisân-ı Türkiye tercüme olunmasın ba'zı ehîbbâ vü esdikâ ilhâh etmeleriyle..." Mütercim muhtemelen *Şerh-i Kasîde-i Nûniyye* müellifi Kırımlı Seyyid Osmân Hamdî'dir. Yazar, *Anadolu Sahası Klâsik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği*, 1062, 1183.
- 32 Ebu'l-Fazl Mustafa, [*Tercüme-i Hikâye-i Hazreti 'Ömer/Risâle- Tuḥfe-i Mebniyye 'alâ Hikâye-i Hazreti 'Ömer*] (İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Hazine, 390), 2b. "(...) menâfi'-i celile-i dîniyye vü dünyeviyye zuhûr ide bi-fazlillâhi te'âlâ." Mevcut nüshada ithaf bilgisi ve tarih kaydı bulunmadığından mütercimim hayatına dair malumat elde edebilmek için ilave araştırmalara ihtiyaç vardır.
- 33 Gevrekzâde Hasan Efendi, *Vekâyi'nâmê* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 2436), 2a-b. I. Abdülhamid ve III. Selim döneminde sertabib olan mütercimim hayatına dair bk. Recep Uslu, "Hasan Efendi, Gevrekzâde", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 20 Şubat 2023).
- 34 Bu çalışmanın incelediği zaman dilimi dışında kalsa da benzer kaygının 19. Yüzyılda da devam ettiğini gösteren bir örnek Manisa Müftüsü Ahmed b. Halil'in Gazzâlî'ye nispet edilen *Nasihatü'l-Mülûk* adlı eserin tercümesinde karşımıza çıkmaktadır. Bu tercümede aynı eserin birden çok defa tercüme edilmesinin bir sebebi olarak "faydayı çoğaltmak" fikri öne çıkar: (...) Binâ'en 'aleyh şey'-i vâhidin müte'addid tercümesi olmak fevâ'id-i müte'addideyi mütezammin olur hülyâsıyla her ne kadar tercümeyle iktidârım vâfi değil ise dahi bu husûsda lutf-i Feyyâz bu 'abd-i ahkara kâfi olur zannıyla tercümeye şurû' olunup mahz-ı eltâf-ı Rahmânî ve 'inâyât-ı Samedânî ile tekmiîli müyesser olmuştur. Bi-hamdillâhi ve lutfihî. Ahmed b. Halil, *Tercüme-i Nasihatü'l-Mülûk* (Manisa: Manisa İl Halk Kütüphanesi, 5082), 2a. Mütercimim Ahmed Esad, "1193/1779 yılında Manisa'da doğmuş, çocukluk ve ilk gençlik çağında dinî bilgileri babasından bir dereceye kadar edindikten sonra ilim tahsilini sürdürmek maksadıyla İstanbul'a gitmiştir. Burada Hoca Abdurrahîm ve Hoca Neşet'in (1148-1222/ 1735-1807) derslerine devam etmiş; 1239/1824 yılında Manisa'ya dönmüş ve 28 Aralık 1836 tarihinde kardeşinin yerine Manisa müftüsü tayin edilmiştir." Adem Ceyhan, "19. Asırda Bir Müderris, Müftü, Mütercim ve Şair: Manisalı Ahmed Esad Efendi", *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi [Journal Of Old Turkish Literature Researches]* 5/1 (Nisan 2022), 34.

Kimi mütercimler ise faydayı herkese teşmil etmek yerine doğrudan metnin muhatabı olan siyasilerin istifadesini öne çıkartırlar ve onların uygun bir siyasi idare kurmalarının faydasının herkese raci olacağı kabulüyle dolaylı olarak bu faydayı herkese teşmil ederler. Yusuf b. Abdülcemil'in *Keşfü'l-Esrâr ve Zehâ'irü'l-Ebrâr* başlıklı *Sırrü'l-Esrâr* tercümesinin tercüme sebebi "Emîrü'l-mü'minîn" olarak nitelenen padişahın istifadesidir:

Yûsuf bin 'Abdülcemil müddet-i medîd[e] ve zemân-ı ba'idden dilerdi ki tedbîr-i ibkâ-yı kavânîn-i umûr-ı siyâset-i memleket ve istidâmet-i âyîn-i husûs-ı saltanat u haşmet ve tahsil-i esbâb-ı mühimmât-ı imâret-i selef-i kibârün fevâyyid-i letâyif-i kelimât-ı müstağrıbe ve ferâyid-i cevâhir-i fezâyil-i müsta'zibelerinden bir risâle cem' ide ki anun mesâ'îli cerîde-i 'ukûlde ma'kûl ve levka-i kulûb-i fuhûlde makbûl olup rumûz-i esrârın envârı suver-i eşbâh-ı ünsîde lem'eân ve meydân-ı irâdet-i tabî'ide cevelân göstere. İttifâk mebhâhis-i siyâsetde ve tedbîr-i riyâsetde Sırrü'l-Esrâr dimekle mevsûm bir 'Arabî kitâba muttali' oldum ki feylesûf-i fâzîlü'l-hakîm Aristâtâlis (...) el-Melikü'l-a'zam el-İskender (...) anun-çün lisân-ı Yûnânî üzre on makâle te'lîf idüp sunûf-ı mesâ'il-i garîbe ile müştemil kulmuş (...) ba'dehü Yuhannâ bin el-Bitrîk lisân-ı Rûmiyye ve andan lisân-ı 'Arabîyye tercüme etmiş, bu hakîr bir mikdâr dahi anun mesâ'il-i dürer-i ferâyid ve gurer-i cevâhir-i fevâyyidin Türki dil üzre tercüme edip silk-i nizâma çekdi, tâ kim serîr-i 'adâletde cülûs iden sa'âdetde künnûz-i rumûzun fâyidesi 'âmm ve hikem-i nefîsesi zevât-ı latîfeleri-çün mâ'ide-i tâm olup (...) şol ümîze ki huzûr-ı mevfürü'l-hubûrlarında revâc-ı mütâla'ası (...) meh-rûyân gibi dilkeş ve destâr-ı ümîdi verd-i 'âtîfet ü merhametle pür olup bezl-i 'inâyet ü himmetlerin yed-i beyzâ, felek-fersâ edip enfâs-ı nesîm-i nefehât-ı lütf-i cân-perverlerin yuhyi'l-'izâme ve hiye ramîm [Yâsîn, 36/78] ile mevsûm kılarlar.³⁵

2. Devlet Ricalinin Talebi

Doğrudan devlet ricalinden³⁶ gelen talep/emirler bir diğer önemli tercüme sebepleri arasında yer alır. Kimi zaman siyaset metinlerini tetkik edip içlerinden seçtiklerini hatt-ı hümayunla sipariş veren I. Ahmed'in yaklaşımında olduğu gibi doğrudan padişahın gelen emirle tercüme yapılması (padişah imamı olan ve Anadolu kazaskerliği payesine sahip Mustafa Sâfi'nin (ö. 1025/1616) *Tercüme-i Celâl ü Cemâl*'i, ikişer defa hem Anadolu hem de Rumeli kazaskerliği yapan Kethudâ Mustafâ Efendi'nin (ö. 1032/1623)³⁷ *Nûru'l-Hüdâ* başlıklı tercümesi ve Osmanlı şeyhülislâmı ve tarihçisi Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi'nin (ö. 1068/1658) *Ahlâk-ı Muhsinî*'si ile *Miftâhü's-Sa'âde* tercümeleri böyledir), kimi zaman şehzadelerden, sadrazam ve beylerbeylerinin de aralarında bulunduğu farklı devlet ricalinden gelen talepler tercüme faaliyetinin önemli muharrir unsuru olmuştur.³⁸ Bazen mukaddime ve hatime kısımlarında

35 Yusuf b. Abdülcemil, *Keşfü'l-Esrâr ve Zehâ'irü'l-Ebrâr* (İstanbul: Nuruosmaniye, 2527), 1b-2b. Mütercimim kimliği ve yaşadığı döneme dair malumat elde edilememiştir.

36 Devlet ricali ifadesi hem başta padişah ve şehzadeler olmak üzere tüm hanedan mensuplarını, hem de ehl-i örf ve ehl-i şer'i kuşatacak şekilde kullanılmıştır.

37 Hayatında dair bk. Nev'îzâde Atâyî, *Hadâî'ku'l-Hakâ'ik fi Tekmilleti's-Şakâ'ik*, haz. Suat Donuk, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 1/1657-1659.

38 Sipariş tercümelemlerine ilgili bk. Nursena Soylu, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Sipariş Tercümelemleri: 1299-1730 (III. Ahmed'e Kadar)*, (Ankara: TOBB Ekonomi ve Teknoloji Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 155 s.

bazen da eserin ithaflarında belirgin olan bu tercüme sebebiyle ilgili çokça örnek bulunmaktadır. Bu konuda oldukça seçici davranan Sultan I. Ahmed'in bizzat tercüme edecek kişiyi ismen belirleyip bu kişiye hususi ferman yolladığı anlaşılmaktadır:

Ol mâlik-i kişver-i 'ulûmun mütâla 'a-i kütüb-i makbûle hilâlinde nazar-ı kabûllerine mevsûl olıcak işâ 'a-i hayrât ve ifâza-i müberrât lâzime-i zât-ı sa 'âdet-simâtları olmağla nef'ini ta'mim ve zebân-ı Fârisî ile âşinâ olmayan Rûmîyâna mazmûn u ma'nâsını teshîm ü ta'lîm için tekellûf-i inşâ ve ta'assûf-i edâdan müberrâ vech-i dilârâ üzere tercüme olunup dîbâce-i zibâcesi ism-i sâmi vü nâm-ı kerâmîleri ile tasdîr ve nakş-ı safâ-bahşü 'l-elkâb-ı şeref-intisâbları ile tasvîr olunması câygîr-i zamîr-i münîrleri olup "âfîtab-ı 'izzet ez-burc-i şeref-i bezmen ne-yâfti" (...) fehvâ-yı şeref-ihtivâsı üzere matla '-ı saltanat u bahtiyârî vâfîk-i şevket ü kâmkârîden mihr-i pür-envâr-ı iltifât u bende-nevâzî rahşân ve âsâr-ı 'inâyet ü çâre-sâzî nümâyân olup bir rûz-ı firûz-ı meserret-efrûzda ki tâlî '-i vakt erhûnde ve hurşîd-i devlet ü 'izzet dirahşende ve çehre-i zamân mezîd-i neşâtla pür-hunde idi, bu dâ 'î-yi kemterin ya 'nî 'Abdül 'azîz ibn el-Merhûm Sa 'düddîn ki ahlâs-ı dâ'iyân-ı devlet-i 'Osmâniyye ve ehass-ı çâkerân-ı bâb-ı sa 'âdet-me 'âb-ı sultâniyye hutûr edip kilid-i gencîne-i eltâf-ı ilâhî ve miftâh-ı bâb-ı hazîne-i fütûhât-ı nâ-mütenâhî olan kalem-i müşkîn-rakam-ı pâdişâhî ile sandûka-i gevher-i me 'ânî açılıp ve hokka-i devât-ı pür-şerefden dürr-i şâhvâr-ı sihan saçılıp ta 'bir-i gabîr-âmîzi meşâm-m-ı ravhî ta 'tîr ve edâ-yı tarab-engîzi dîde-i ümîdi tenvîr eder hatt-ı hümâyûn-ı sa 'âdet-makrûn ki 'anberîn-hatt-ı semen- 'azâr ve müşkîn-hâl-i kamer-ruhsâr bir şâhid-i şîrin edâ-yı neşât-bahşâ-yı câvidânî ve bir serv-i sim-endâm-ı zibende-hîrâm-ı gülşen-sarây-ı kâmrânîdir (...) müktedâ-yı ashâb-ı mürüvvet olan Ağâ-yı 'âlî-şân-ı Dâr-ı sa 'âdet el-Hâcî Mustafâ Ağâ yesserallâhu te 'âlâ fi 'd-dâreyini mâ yeşâ ' hazretleri taraf-ı bâhîrî 'ş-şereflerinden teşrif-i 'izzet-hâne-i dâ 'î-yi devlet ve taltîf-i kalb-i hulûs-ı taviyyet idüp tezâhüm-i envâ '-ı sürûr u behcet ve terâküm-i efvâc-i cevr ü selvetden ol rûz-ı sa 'îd-i reşk-endâz-ı yevm-i 'îd ve gayret-efzâ-yı her karîb ü ba 'îd olup fi 'l-hâl misâl-i lâzîmü 'l-inkiyâd şâh-ı deryâ-nevâle imtisâl olunup kemâl-i 'aciz ile mütevekkilen 'ale 'l-Meliki 'l-Müte 'âl me 'mür olduğumuz hizmet edâsına iştigâl olundu.³⁹

(...) pâdişâh-ı ferîdun-felek du 'â-yı devâm-ı sa 'âdetine ne keyfiyyetle iştigâl ve cânib-i cenâb-ı 'âlîlerinden şeref-i sudûr olan fermân-ı lâzîmü 'l-iz 'âna ne vech-ile imtisâl olunduğu erbâb-ı fehm ü kemâle hafî değîldür. Fe-li-hâzâ işbu sene-i erba 've 'işrûn ve elf hâtîme-i Zi 'l-hicce-i mübâreke gurresinde (...) bu 'abd-i ahkara zerre-perverlik ve kerem-güsterlik tarikinden hebetat ileyye mine 'l-mahalli 'l-erfa ' varakatün zatü te 'azzûz ve temettü ' hatt-ı hümâyûn-ı sa 'âdet-makrûn-ı meserret-meşhûnları vârid olup kitâb-ı 'Acâibü 'l-Mahlûkât sâhibi Zekerîyyâ b. Muhammed b. Mahmûd Kazvîni'nin muhâdarâtta Müfîdü 'l-'Ulûm ve Mübîdü 'l-Hümûm adlu kitâbını tercüme emr itmekle el-hamdülillâhî 'llezî veffeke 'abdehü 'alâ şükrihî ve zeyyene hâmete 'l-cenâni ve 'l-lisâni bi- 'imâmeti neşri birrihi deyüp min gayri te 'hîr ü ihmâl emr-i 'âlîlerine imtisâl ve hasbe 'l-me 'mür itmâm-ı hizmet-i vâlâ-nihmetlerine iştigâl olundu.⁴⁰

39 Abdülazîz b. Hoca Sa' deddîn, *Terceme-i Miftâhu 's-Sa 'âde fi Kavâidi 's-Siyâse ve 's-Siyâde* (İstanbul: Nurosmâniye, 2335), 12b-13b.

40 Kethudâ Mustafa Efendi, *Nûru 'l-Hüdâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 2593), 6a-6b. Mustafa Sâfî'nin Sultan Ahmed'den gelen ferman üzerine *Tercüme-i Celâl ü Cemâl*'e başladığına dair ifadesi için bk. Mustafa Sâfî, *Tercüme-i Celâl ü Cemâl* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, 1068), 3b. Sâfî'nin bu eseri yayınlanmıştır. Mustafa Sâfî, *Terceme-i Celal ü Cemal: Inceleme - Metin - Sözlük – Dizin*, haz. Ömer

Kimi mütercimler böylesine “resmî” bir prosedür yerine sultandan kendilerine gelen “işaret” sebebiyle tercümeyle başladıklarını ifade ederler. Mesela tezkire yazarı ve şair Âşık Çelebi’nin (ö. 979/1572) *Ravzu’l-Ahyâr* tercümesinin sebebi II. Selim’den gelen böylesi bir işaretin emir belellenmesidir:

(...) *es-Sultan İbnü’s-sultân es-Sultân Selîm bin es-Sultân Süleymân (..) tarafından işaret-i ‘âliye oldu ki bu kitâb-ı fâhîri ‘Arabî lügâtden Türkî lisâna tercüme kul ki tâ fâ’idesi ‘amm ola, ‘Arabîden hazzı olmayanlar andan müstefîd ola câmi ‘ine ve mütercimine ve sebeb olanlara du ‘â ideler. Pes bu ‘abd-i hakîrleri dahi imtisâlen li ‘l-emri ‘l-me ‘âlî sem ‘an ve tâ ‘aten deyüp ‘alâ kadri ‘l-vüs ‘ maksûda şürû‘ eyledi.*⁴¹

Çok fazla tafsilat ve ayrıntıya girmeden doğrudan sultan tarafından bir eserin tercüme edilmesinin uygun görüldüğünü beyan eden ve bu hususta kendilerine işaret edildiğini belirten mütercimler de bulunmaktadır. II. Bâyezid döneminde tercüme ettiği *Sükkerdânü’s-Sultân* başlıklı kitabın sebeb-i tercümesini mütercim Tûfî⁴² sultandan gelen böyle bir işarete bağlamakta ve kitabın konumuna dair tafsilata girmeksizin “bu zamânda ve bu evânda ‘Arabî beyânından Türkî lisânına tercüme olması ensebdür deyu bu zerre-i haksâra emr oldu” demektedir.⁴³ Kendisini III. Ahmed’in (1703-1730) kütüphane hocası olarak tanıtan Muhammed el-Hamidî İbnü’ş-Şeyh Ali’nin⁴⁴ *Keşfü’l-Estâr ‘an Sırrı’l-Esrâr* başlıklı *Sırrü’l-Esrâr* tercümesinde benzer bir durum söz konusu olup sultandan gelen işaret üzerine metnin tercümesine başlanmış mamafih nihayete eren tercümenin kendisine takdim edilmesine sultanın ömrü yetmemiştir.⁴⁵

Sultan dışındaki devlet ricalinden gelen taleplere örnek olarak şehzadeler için yapılan tercümelemler zikredilmelidir. Mesela Kütahyalı şair Abdurrahman Firâkî,⁴⁶ *Ahlâk-ı Muhsinî*’nin tercümesini lalası vasıtasıyla talep eden Sultan Süleyman’ın oğlu Şehzâde Bâyezîd’in “işareti” üzerine tercüme etmiştir:

*Lügâtü külli kavmin aslün bi’n-nisbeti ileyhim muktezâsınca ol mahbûb-ı ‘Acemînün Rûmîyâne libâs-ile pîrâste ve Türkî etvâr-ile ârâste olması matlûb idüğüne fi ‘l-cümle işaret-i (...) vezîr-i sayîbü’r-rây ü sâhibü’l-tedbîr oldukda tercüme-i kitâb-ı müstetâbı tahrîre şürû‘ olundu.*⁴⁷

Gök, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2021, 520 s.

41 Âşık Çelebi, *Terceme-i Ravzatü’l-Ahyâr el-Müntehab min Rebî’i’l-Ebrâr* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi Hekimoğlu, 604), 2a.

42 Mütercimin hayatına dair malumat elde etmek için ilave araştırmalara ihtiyaç bulunmaktadır.

43 Tûfî, *Tercüme-i Sükkerdân-ı-Sultân* (İstanbul: Nuruosmaniye, 3940), 2a-b.

44 “Merhûm Sultân Ahmed Han hazretlerinin ‘âcizâne takrîren kitâbhâne hâceliği hizmet-i şerîfelerine kâsîrâne tahrîren hizmet-i şerîfeleri dahi zamm-ile ihrâz riyâsetin ve hiyâz-ı devletin semt-i sa’âdete terakkub u intizâr ve niyâz-kerde-i intişârda iken...” Muhammed el-Hamidî İbnü’ş-Şeyh Ali, *Keşfü’l-Estâr ‘an Sırrı’l-Esrâr* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler, TY6958), 2a.

45 “... *Siyâsetnâme-i İskenderiyye Kitâbü’s-Siyâse fi ‘İlmi ‘r-Riyâse*’dür tecümesine imâle-i imâ-yi ‘ayn-ı kerâmet ve ‘atf-‘inân-ı remz-i ‘inâyetleriyle hâk-i mezellelden a’nân-ı semâya ‘lâ vü irkâ buyurdukları bi’l-işâre emr-i vâcibü’l-ittibâ’a imtisâlen *Keşfü’l-Estâr ‘an Sırrı’l-Esrâr* ile ba’de’t-tesmiye kable’ş-şürû’ mukaddime vaz’ olundu.” el-Hamidî İbnü’ş-Şeyh Ali, *Keşfü’l-Estâr* (İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler, TY6958), 2a-b.

46 Mütercimin hayatına dair sınırlı malumat bulunmaktadır. Şairliğiyle öne çıktığı ve Sultan Süleyman’ın oğlu Şehzâde Bâyezîd’den caize aldığı kaynaklarda zikredilmektedir. Konuyla ilgili olarak bk. Mehmet Fatih Köksal, “Firâkî”, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, (Erişim 21 Şubat 2023).

47 Firâkî, *Tercüme-i Ahlâk-ı Muhsinî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 1077), 8a. Bu metni

Osmanlı muhitinde çokça tercüme edilen eserlerden olan Emîr-i Kebîr Hemedânî'nin (ö. 786/1385) tasavvufi-siyasi eseri *Zahîratü'l-Mülûk*'un Osmanlı âlim ve şairi Muslihuddîn Mustafa Surûrî (ö. 969/1562) tarafından Farsçadan yapılan ilk tercümesi de yine bir şehzade talebiyle, Kanunî'nin oğlu Mustafa'nın emriyle olmuştur:

(...) *Zahîratü'l-Mülûk-nâm kitâb bi-tarîki'l-ihdâ'i'l-müstedâb sunulup ve kitâb-ı mezkûr Fârisî zebân ile mu'abber ve elfâz-ı müşkile ile müfesser olup hâtır-ı âtır-ı cevâhîr-me'sirlerine bu ma'nî lâyh ve zamîr-i münîr-i müştêrî-tenvîrlerine bu mazmûn vâzih olmuş ki, kitâb-ı mezbûr Türkî dil ile tefsîr ve rûşen 'ibâret ile ta'bîr olursa nef'i 'âmm ve makbûl-i hâss ü 'âmm olur idi. Ve bu 'ubeyd-i kemterine ba'zı kütüb şerh etmek fermân olunmuş idi. Ammâ himmetlerin karîn ve 'inâyetlerin mukarren kılup zikr olunan kitâb dahi şerh ü beyân ve hüsn-i ta'bîr ile 'ayân kılınmak için işâret-i âliye olup emr-i 'âlîye imtisâl kılınup...⁴⁸*

Sultan dışı devlet ricalinden gelen talepler arasında bir diğer örnek I. Mahmud döneminin etkili Darüssaâde ağalarından olan Beşîr Ağa'dır (ö. 1159/1746). "İlim ve maarif ehlini himaye etmesi, ayrıca pek çok hayır eseri yaptırmasıyla" meşhur olan Hacı Beşîr Ağa,⁴⁹ dönemin önemli mütercimlerinden olan Lübbî Mehmed Efendi'ye⁵⁰ Memlük ulemasından İbşihî'nin (ö. 854/1450 [?]) *el-Müstetrafî Külli Fennin Müstetraf* adlı eserini tercüme etmesini emretmiştir:

Hazreti Beşîr Ağâ (...) bu za'if-i perişân-zamîr Seyyid Mehmed Lübbî-yi hakîr bendelerinin benân-ı kilk-i beyân ve ser-engüşt-i hâme-i tibyanı ile çehre-i kamer-şu'â' u ruhsâre-i mihr-iltimâ'-ı ma'nâsından ref'-i perde-i 'Arabîyye idüp dîde-i erbâb-ı iştiyâk u nâzırân-ı merâsîd-nişîn-i eşvâkı rûşen kılması için emr ü fermân-ı muhattemü'l-ımtisâlleri sudûr-yâfte olmağın mânend-i metn seksen dört bâbî müştêmil müretteb olmak üzere bâ-mu'avenet-i tercümân-ı tevfiğ-ı Rabbânî şürû'-ı tahrîre cesâret olundu.⁵¹

Osmanlı şairi, münşî ve devlet adamı Tâcîzâde Câfer Çelebi'nin (ö. 921/1515),⁵² Osmanlı

-
- konu edinen bir yüksek lisans tezinde mütercimin açık ifadelerine rağmen "Ancak tercümenin Bayezid'in isteği üzerine yapıldığı hakkında bir bilgi yoktur" denilmektedir. Mehmet Avcın, *Terceme-i Ahlâk-ı Muhsinîn (1a – 99b) İnceleme - Metin*, (Kütahya: Dumlupınar Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 92-93.
- 48 Muslihuddîn Mustafa Surûrî, *Tercüme-i Zahîratü'l-Mülûk* (İstanbul: Nuruosmaniye, 2306), 2b. Surûrî'nin bahsi geçen eserin şehzade Mustafa'ya hediye olarak geldiğini hususi olarak vurgulaması devlet ricalinin tercüme siparişinin nasıl bir süreçte dayandığına dair dikkate değerdir. Bu hususa dikkatimi çeken Sadık Yazar'a teşekkür ederim. Metne dair ayrıca bk. Sadık Yazar, "Tercüme-i Zâhîretü'l-Mülûk (Sürûrî)", *Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü*, Erişim 12 Aralık 2022, <http://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/terceme-i-zahiretu-l-muluk-sururi>
- 49 Abdülkadir Özcan, "Beşîr Ağa, Hacı", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 25 Temmuz 2022). Beşîr Ağa'nın hayatını özellikle dönem tarihçileri gözünden ele alan bir çalışma için bk. Zeynep Aycibin, "Sultan I. Mahmûd ve Dârüssaâde Ağası Morali Beşîr Ağâ", *Gölgelenen Sultan, Unutulan Yıllar: I. Mahmûd ve Dönemi (1730-1754), I. Cilt*, ed. Hatice Aynur, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020), 72-89.
- 50 Lübbî Mehmed Efendi'nin mütercim kimliğine dair bk. Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 2/12. "Şifâ-yi Şerîf, Meşârık-ı Şerîf ile *Vikâye ve Müstetraf*'ı da tercüme eylemiştir. *Esne'l-Tuhaf fî Tercemeti'l-Müstetraf* isimdeki tercümesi Sultân Mâhmûd-ı Evvel zamanında Beşîr Ağâ'nın iltimâsıyla yapmışdır ki nefis yazılı bir nüshası Nuruosmâniye Kütübhanesi'nde vardır."
- 51 Lübbî Mehmed, *Esne'l-Tuhaf fî Tercemeti'l-Müstetraf* (İstanbul: Nuruosmaniye, 3737) 2b-3a; (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, 341), 2a-b.
- 52 Hayatı ve eserleri için bk. İsmail E. Erünsal, "Tâcîzâde Câfer Çelebi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 25 Temmuz 2022).

âlimi ve kadısı Şükrullah'a (ö. 868/1464'ten sonra)⁵³ ait *Enîsü'l-Ârifîn* adlı eseri Farsçadan Türkçeye tercümesi de veziriazam Atik Ali Paşa'nın (ö. 917/1511) emri doğrultusunda yapılmıştır. Sebeb-i tercüme kısmında emir sahibinin adını zikretmeyen mütercim takip eden kısımda yer verdiği bir kasidede veziriazamın ismini belirtir:

(...) *ol vakt-i şerîf ve sâ'at-i latîf[e]de bu bende-i bî-mikdâr ve kemîne-i haksâra bir hitâb-ı vâcibü 't-taz'îm vârid oldu. Kitâb-ı Enîsü'l-'Ârifîn ki dürc-i dürer-i hikmet ü burc-ı deryâ-yı pend ü nasihatdur, zebân-ı Fârisiden lisân-ı Türkîye tercüme eyleyem.*⁵⁴

Pseudo-Aristotelesçi bir metin olan *Sırrü'l-Esrâr*'ı sadrazam Sokullu Mehmed Paşa (ö. 987/1579) için tercüme eden müderris, şehzade hocası, âlim, edip ve şair Nevâlî Nasuh Efendi (ö. 1003/1595)⁵⁵ de Paşa'dan gelen işaretle tercümesini yaptığını belirtir:

(...) *Egerçi ol muhaddere-i hikmetün cemâl-i bâ-kemâli hilye-i lisân-ı Yunânî vü 'Arabî ile hâlî idi, ammâ henüz pirâye-i hâl ü hatt-ı elfâz-ı Türkîden hâlî olmağın ekser-i nâs libâs-ı istînâsından 'ârî ve harâ'id-i fevâ'id-i bî-kıyâsından berî idi. Ol sebebden vezîr-i kebîr-i a'zam, müşîr-i mücîr-i 'âlem, vekîlü 's-saltanatı'l-kâhira, keflîlü'l-ma'deleti'l-bâhira, cümletü'l-mülki fî 'asrihî, melikü cümleti'l-vüzerâ'i bi-'avnillâhi te'âlâ ve nasrihî, (...) Âsafü'z-zamân, (...) gıyâsü'd-devleti ve 'd-dîn, muğîsü'l-İslâmî ve kehfü'l-müslimîn, (...) Sâhibü's-sadri Muhammed Pâşâ (...) hazretlerinin cenâb-ı cennât-hazretlerinden vurûd iden işâret-i 'aliyye-i pür-beşâret muktezâsınca ol kitâb-ı hikmet-tâbın tâzî nikâbı açılıp bâlâ-yı vâlâsına mikrâz-ı hâme-i 'Arabî-'amâme ile tâze Türkî câme biçilüp hezâr 'özü ü taksîr ile hakîrâne hizâne-i bî-huzânelerine revâne kılınmışdur.*⁵⁶

Merkezde vazifeli devlet ricalinin taleplerine dair bir diğer örnek Odabaşı Mustafa Ağa'nın tercüme emirleridir. O, II. Selim döneminde aralarında *Şîr'atü'l-İslâm*, *Ma'ârifnâme*, *İhtiyârname*, *Sırr-ı Masûn*, *Mukaddime-i Öklidüs* ve *Keşf-i Hakâyık*'ın bulunduğu farklı ilim dallarından kitapların tercüme emrini bizatîhi kendisi vermiştir. Onun tercüme ettirdiği yedinci kitap Abdurrahman Bistamî (ö. 858/1454) tarafından II. Murad için Arapça olarak telif edilen *Fevâyihü'l-Miskiyye*'dir. Doğrudan bir siyaset eseri olmamakla birlikte özellikle mütercimin katkılarıyla “siyasi tecdid” bağlamında Osmanlı sultanlarına hususi bir konum veren bu eserin⁵⁷ kimliği meçhul mütercimi yukarıda sıralanan eserlerin tercümesinden sonra *Fevâyih*'in tercümesinin kendisine ismarlandığını şu şekilde ifade eder:

*Pes bu kitâb-ı fâyık ve hitâb-ı râyık dahi anların nâm-ı şerîfi-le mahtûm kılındı. Tâ ki bu yedi necm-i neyyir felek-i vücûda dâyir oldukca anların nâm-ı şerîfi ke 'ş-şemsi fî 'd-duhâ meşhûr-ı âfâk ola.*⁵⁸

53 Hayatı ve eserleri için bk. Sara Nur Yıldız, “Şükrullah”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 25 Temmuz 2022).

54 Cafer Çelebi, *Tercüme-i Enîsü'l-Ârifîn* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1825), 3a. Ali Paşa'nın övgüsü için bk. 3a-4b “Mustafâ-sîret 'Ömer-heybet 'Ali Paşa”.

55 Hayatı, eserleri ve özellikle *Sırrü'l-Esrâr* tercümesi için bk. Elif İlhan Yücer, Rümeyza Güven, *İslam Siyaset Düşüncesinin Pseudo-Aristotelesçi Zemini: Sırrü'l-Esrâr ve Nevâlî Tercümesi*, (İstanbul: Klasik, 2022), 65-75.

56 Nevâlî, *Terceme-i Nasâyih-i Aristâtâlîs* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hafid Efendi, 252), 3b-4a.

57 Eserin bu yönüne dair bir değerlendirme ve ilgili kısımlarının neşri için bk. Özgür Kavak, *Siyasi Tecdid ve Osmanlılar*, (İstanbul: Klasik, 2021), 69-70, 94-98.

58 Anonim, *Tercüme-i Fevâyihü'l-Miskiyye* (İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Y.Yazma, 282) 3b;

Tercüme eser talebinde bulunan rical arasında Yeniçeri ağaları da yer alır. Bu ağalardan Muslu Ağa, Ali Halife isimli birinden⁵⁹ Sultan I. Ahmed için derleme bir eserin tercümesini talep etmektedir:

Pes binâ 'en 'alâ zâlik sa 'âdetlü ve merhametlü efendimiz devletlü sultân-ı âli-şân hazretlerinin bende-i ihlâs-şi 'âr ağaları Musli Ağâ kulları bu 'abd-i nâçiz 'Ali Halîfe du 'âcılarından iltimâs eyledi ki bu kırk sahîfeyi ve mev 'izeyi tercüme idüp sa 'âdetlü efendimize hedîyye-i behîyye eyleye. Pes bu du 'âgû-yi ihlâs-kâr bendeleri dahi Allâhu te 'âlânın 'avn [ü] 'inâyetiyle maksûda şürû' idüp ve mu 'teber kitâblardan sahîh müftâ bih olan ma 'nâları beyân u 'ıyan eyledi ve bu kitâb sa 'âdetlü efendimizin mütâla 'a vü müşâhadesi için tercüme olunmağın ism-i sa 'âdet-resmî Tercüme-i Sultânîyye vaz' olundu.⁶⁰

Merkeze uzak bölgelerdeki devlet ricalinin buldukları coğrafyada tercüme faaliyetlerini teşvik ettiklerini gösteren örnekler de bulunmaktadır. Erzurum Beylerbeyi Mehmed Paşa'nın Bayburt Kalesi'ndeki Ahmed b. Mahmûd isimli bir kâtipten⁶¹ Ebû Sâlim Kemâleddîn Muhammed b. Talha el-'Adevî en-Nasibî'ye (ö. 652/1254) ait *el-Ikdü'l-Ferîd li'l-Meliki ş-Sa'îd* adlı eseri tercüme etme talebi böyledir:

(...) Sultân bin Sultân Süleymân Han (...) halledallâhu te 'âlâ mülkehû ve sultânehû ve efâza 'ale'l- 'âlemîne birrahû ve ihsânehû hazretlerinin diyâr-ı Arz-ı Rûm'da beglerbegisi olan serdâr-ı emîrân-ı 'âlî-şân ve büzürgvâr-ı ümerâ-yı sa 'âdet-nişân herîr-i (?) meydân-ı şecâ 'at ve pîrişe-i şehâmet yelinin ike-i (?) kâr-zârî ve niheng-i bahr-ı cân-sipârî meşharü'l-guzât ve'l-mücâhidîn muhibbû'l-fukarâ 'i ve ş-sâlihîn el-mü 'eyyed bi-te 'yidillâhi 'llezî yu 'izzü men yeşâ 'ü emîrû'l-ümerâ ve'l-küberâ Mehmed Pâşâ (...) hazretleri kudvetü'l-fuzalâ ve'l- 'ulemâ 'umdetü'l-fukahâ ve'l-hükemâ Muhammed b. Talha eş-Şâfi 'i 'aleyhi'r-rahmetü minallâhi'l-Meliki'l-a'lâ musannefâtundan 'Ikdü'l-Ferîd ile müsemmâ kitâbı ki belâğatda vahid ve metânetde sedid ve 'âlemde misli nâ-bedid ve umûr-ı saltanatda râh-ı sedid ve me 'ârifde bir ka'r-ı ba 'îd bahr-i mediddir bu az 'afü'l- 'abide irsâl edip "ber-vech-i isti 'câl Tûrkîye tercüme olunmak murâd olundu, idestüz" deyu emr-i lâzîmü'l-ımtisâllerin îrâd ü isâl etdiklerinde...⁶²

Doğrudan saray mensubu olup resmî bir vazifesi olmayan kişilerin talepleri de mütercimler tarafından "fermân" kabul edilip yerine getirilir. II. Selim'in kızı İsmihan Sultan'ın (ö. 1585)

⁵⁹ Ömer Yağmur, *Terceme-i Kitab-ı Fevâ'ihü'l-Miskîyye fi'l-Fevâihi'l-Mekkiyye (Metin-Sözlük- Şahıs, Yer, Eser, Tarikat Ve Kabile Adları İndeksi)*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 14.

⁶⁰ Bu zatın kimliğine dair elimizde yeterli malumat bulunmamaktadır. Sadık Yazar bu mütercimim "tercüme ve şerh türü olmak üzere 4 eseri kaydedilen Ali Halife b. Mehmed Antalyavî (ö. 1652'den sonra)" olabileme ihtimaline dikkat çeker. Yazar, *Anadolu Sahası Klâsik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Gelenegi*, 760, 1181.

⁶¹ Ali Halife, *Tercüme-i Sultânîyye* (İstanbul: Nuruosmaniye, 2314), 2b-3a.

⁶² Tercümede yer verilen sanatlı ifadeler ve nazımlar mütercimim iyi yetişmiş bir kâtip olduğuna delalet eder. Dönemin sultanı ve beylerbeyi için nazmettiği ve mukaddime ile hatime kısmını süsleyen mısralar edebi zevk sahibi olduğuna da delalet eder. Kitapta Şâfiî mezhebine ait görüşlerin yerine Hanefî mezhebi imamlarına ait kavilleri yazmayı tercih etmesi de kendisinin önemli bir fihri birikim sahibi olduğunu gösterir. (Mesela bk. Ahmed b. Mahmud, *'Ikdü'l-Cedîd Tercüme-i 'Ikdü'l-Ferîd*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Ktp. 4514, 6a). Hatta temel Hanefî metinleri dışında fetâvâ tarzı metinlere de nüfuzu olduğu anlaşılmaktadır. Mamafih doğrudan tercüme nüshadan hareketle elde ettiğimiz bu malumat dışında mütercimim kimliğini tespit etmeye elverişli bir bilgiye ulaşılamamıştır.

⁶³ Ahmed b. Mahmud, *'Ikdü'l-Cedîd* (İstanbul Üniversitesi Ktp. 4514), 3b.

talebiyle Rıdvân b. Abdülmennân⁶³ isimli bir mütercime sipariş edilen *Ahlâk-ı Muhsinî* tercümesi böyle bir talep doğrultusunda gerçekleştirilmiştir:

(...) *liken zebân-ı Fârisî-y-ile tamâmca münâsebeti olmayanlar dürer-i fevâyidinden ve gurer-i mezâyidinden behre-mend olmadıkları cihetden sâhibetü'l-hayrât ve râbitatü'l-hasenât el-mevsûfetü bi-ekârîmî'l-ahlâk ve ehâsini's-sifât Râbi'atü'z-zamân ve Fâtumatü'd-devrân netice-i âl-i 'Osmân a'nî bihâ Hazret-i İsmihân Sultân bint Sultân Selîm Hân edâmallâhu sa'âdetehâ ve ikbâlehâ ilâ intihâi'z-zamân ve bevve'e âbâ'ehâ a'lâ gurefi'l-cinân ol kitâbun tercüme olmasını bu bende-i hakîr el-mülteci ilâ rahmeti Rabbihi'l-müste'ân Rıdvân bin 'Abdülmennân bendelerine fermân olunmağın emr-i âliyelerine imtisâl olundu...⁶⁴*

3. Önceki Tercümelerin Yetersiz, Problemlî yahut Anlaşılması Zor Olması

Osmanlı siyaset mütercimleri daha önce tercüme edilen bir eseri tercüme ediyorlarsa kimi durumlarda kendilerinden önceki tercümeyle dair bir değerlendirme yapmakta ve bu tercümenin öne çıkan problemlerine işaret ederek yeni tercümenin gerekliliğini ortaya koymaya çalışmaktadırlar. Bu kabil örnekler arasında yukarıda yer verdiğimiz Rıdvân b. Abdülmennân tarafından yapılan *Ahlâk-ı Muhsinî* tercümesi yer alır. Bu eserde, müderris ve şehzade muallimi Azmî Pîr Mehmed'in (ö. 990/1582) daha önce yaptığı tercüme asıl metne sadık kalmadığı ve mütercimin kendi tasarruflarıyla ilavelerde bulunduğu gibi sebepler öne sürülür. Dolayısıyla yeniden "aslına daha uygun bir şekilde" tercüme etmek gerekli hâle gelmiştir:

(...) *ve mevâlî-i 'izâmdan niçe kimesneler te'lîf-i kitâba tâlib ve hüsn-i hitâba râğib olup bu risâlenin meymenet-i cihet (?) için işbu kitâbı me'hâz idinmişlerdür. Cümleden birisi, Fahrü'l-'ulemâ Mevlânâ 'Azmî Efendi Enîsü'l-'Ârifîn adlu risâleyi te'lîf idüp bu sülûka sâlik olmuşdur. Ammâ tarik-i mecma'ı ihtiyâr idüp bu kitâbun bazı kelâm-ı dürer-bârını iktisâr idüp terk eylemişdür ve yâdında olan ehâdis-i nebeviyyeden ve kelimât-ı ekâbirden ve ebyât ü eş'âr-ı şu'arâdan münâsebetiyle getirüp tesvîd ü tahrîr eylemişdür. Liken fesâhat u belâğati muğlak ma'nâ üzerine olmağın herkes anun istihrâcına mâlik ü kâdir değıldür. Ammâ bu kemîne-i hakîr kitâb-ı müstetâbun ma'nâ-yı lügâvîsi her ne ise isti'âret-i kelâm-ı gayrîden ârî olunup bi-hasebi'l-makdûr lafzı ve kelimesi üzerine tercüme eyledim.⁶⁵*

Bir diğer örnek Şâfiî fakih Mâverdî'nin (ö. 450/1058) *Kavânînü'l-Vizâre* adlı eserinin Osmanlı sadrazamı Şîrvânîzâde Mehmed Rüşdü Paşa (1828-1874)⁶⁶ tarafından *Düstûrî'l-Vüzerâ* başlığıyla tercümesidir. Bu makalenin incelediği zaman aralığının dışında olsa da temsil gücü yüksek bir örnek olarak burada zikretmeyi uygun gördüğümüz Şîrvânîzâde, tercümesinin

63 Hayatı hakkında tafsilatlı malumat elde edilemeyen mütercim "kaynaklarda verilen bilgilere göre Enderunludur. Çeşnigirbaşı olarak görev yapmış, 982/1575 yılında gurebâ-yı yesâr ağalığı, daha sonra ulûfeciyân-ı yemîn ağalığı görevlerinde bulunmuştur." Fatih Koyuncu, Selma Ataç, "Rıdvân Bin Abdülmennân'ın Terceme-i Ahlâk-ı Muhsinî'si", *Uluslararası Yunus Emre Sosyal Bilimler Dergisi* 1/2 (2020), 123-24.

64 Rıdvân bin Abdülmennân, *Tercüme-i Ahlâk-ı Muhsinî* (Tokat: Tokat İl Halk Kütüphanesi, 40), 2b; Koyuncu, Ataç, "Rıdvân Bin Abdülmennân'ın Terceme-i Ahlâk-ı Muhsinî'si", 124-25.

65 Rıdvân b. Abdülmennân, *Tercüme-i Ahlâk-ı Muhsinî* (Ankara: Milli Kütüphane, 60 Hk 40), 174a-b.

66 Hayatına dair bk. Mehmet Ali Beyhan, "Şîrvânîzâde Mehmed Rüşdü Paşa", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 21 Şubat 2023).

mukaddimesinde kendisinden önce bu metni tercüme eden Pertevî Efendi'nin ortaya koyduğu çalışmanın problemlerine işaret ederek yeniden tercüme etmesini şu şekilde gerekçelendirir:

Bundan evvel Pertevî Efendi nâmında bir zât o nüsha-i nâdiratü'l-emsâlin luğat-ı garîbe-i 'Arabîyyeden lisân-ı 'azbû'l-beyân-ı Türkîye nakl ü tercümesine bezl-i nakdine himmet eylemiş ise de mütercim-i mûmâ ileyhin 'ulûm-ı 'Arabîyye vü edebîyyeden mehâret-i kâmileli olmadıĝına binâ'en risâle-i mezkûra münderic olan ehâdis-i nebeviyye ve emsâl-i hikemiyye ve 'ibârât-ı sa'be-i edebîyyenin ba'zısını bilküllîyye tayy ü imhâ ve ba'zısının tercümesine kat'an tesaddî vü te'arruz etmeyerek yalnız bi-'ibârâtihâ nakl ile iktifâ ve mahâll-i sehlü'l-menâl-i sâ'iresini dahi ma'nâsız birtakım elfâz-ı gayr-ı mürtabita ile beyân ve tercümeyle ictirâ eylemiş olduĝundan netice-i mukaddimât-ı sa'y ü gayreti olan eser 'adimü'l-mefâdî li-mütercimihî nâ-bedîd est der elfâz u ma'nîyeş savâb ya'nî ez evvel tâ âhir-i o sehv ü hatâ est mazmûnuna mâ sadak ve nazar-ı iltifât-ı erbâb-ı kiyâsete gayr-ı müstahak bulunmuş olmaĝla 'abd-i 'adimü'l-bizâ'a beyt-i me'ârîfden zamîri sâf ü sâde Muhammed Rüşdî Şîrvânîzâde ol melce-i cemîlenin ez-ser nev-ahsen-i sûretle tercümesi husûsuna i'mâl-i ra'sü'l-mâl-i ihtimâm ve sarf-ı mâ hasal-i vüs' u ikdâm eyleyüp...⁶⁷

Kimi mütercimler tercüme ettikleri metinlerin daha önceki tercümelerinin olmasına rağmen bunlara dair bir değerlendirmede bulunmamaktadırlar. Bu durumun önemli sebeplerinden birisi bu tercümelere haberdar olmamalarıdır. Mesela müderris, şehzade hocası ve divan şairi Muslihuddîn Mustafa Surûrî (ö. 969/1562) tarafından Şehzade Mustafa için 16. Yüzyılda tercüme edilen *Zahîratü'l-Mülûk*'u III. Murad'a ithafen yeniden tercüme eden Kâtib Mustafa b. Abdullah, tercüme sebebini zikrederken “henüz dîbâ-yı zîbâ-yı Rûmî birle ‘arz-ı cemâl etmemiş idi” demektedir.⁶⁸ Benzer bir şekilde bu makalenin konu edindiği zaman aralığının dışında olmakla birlikte Müderriszâde Mehmed Atâullah Efendi, II. Abdülhamid döneminde tercüme ettiği Ebû Yûsuf'un *Kitâbü'l-Harâc*'ının kendisinden önce Rodosîzâde Mehmed (ö. 1113/1701) tarafından tercümesinin yapılmış olmasına rağmen “kitâbın lisân-ı ‘azbû'l-beyân-ı Türkîye tercümesine bunca fuzelâ-yı sâbika ve ‘ulemâ-yı sâlife tarafından ta'arruz olunmamışken...” demekte ve Seyyid Hüseyin Cemil Paşa'nın (ö. 1890) arzusuyla bu eseri tercüme ettiğini belirtmektedir.⁶⁹

4. Alanının En İyi Kitabı Olduğu İçin Tercüme

Mütercimlerin tercüme ettikleri kitabı ilgili alanın temsil kabiliyeti yüksek bir eseri olarak takdim ettikleri ve tercüme sebebi olarak da kitabın bu özelliğini öne çıkarttıkları görülmektedir.⁷⁰ Bu durum bazen mütercimden belli bir konuda eser telif etmesi istendiğinde karşımıza çıkarken,

67 Şîrvânîzâde Mehmed Rüşdî, *Düstûrî'l-Vüzerâ Tercümesi*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Ktp., TY 2690), 2a-b.

68 Kâtib Mustafa b. Abdullah, *Tercüme-i Zahîratü'l-Mülûk*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 2859), 12a.

69 Müderriszâde Mehmed Atâullah, *Tercüme-i Kitâbü'l-Harâc* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Nadir Eserler Kütüphanesi, TY4652), 2a.

70 Bu hususun bir tercüme sebebi mi yoksa tercüme edilecek metnin seçilme/tercih edilme sebebi mi olduğu meselesi tartışmaya açıktır. “Tercüme sebebi” ile “kaynak metnin tercih sebebinin” birbirinden tefrik ederek ele alan dikkate değer bir inceleme için bk. Sadık Yazar, *Gırnatî Seyahatnamesi'nin XVI. Yüzyılda Yapılmış Bir Tercümesi = Tercüme-i Tuhfetü'l-Elbab ve Nuhbetü'l-A'cab*, (İstanbul: Okur Akademi, 2012), 52.

kimi durumlarda da böyle bir talebin varlığına işaret edilmeksizin doğrudan konunun en iyi eseri olduğu için tercüme edildiği belirtilmektedir.

Osmanlı muhitlerinde çokça tercüme edilen eserler arasında yer alan *Ahlâk-ı Muhsînî*'nin tercüme sebepleri arasında bu husus yer alır. Metni Sultan I. Ahmed'in emriyle tercüme eden kazasker ve şair Abdülaziz Efendi (ö. 1027/1618)⁷¹ bu hususta şöyle söylemektedir:

Mîr Hüseyin Kâşîfi huffe bi 'l-lutfi 'l-hafl düstûr-ı esâtîn-i selâtîn-i mekremet-âyîn olmağ- için 'ilm-i ahlâkda tasnîf ü te 'lif itdüği kitâb-ı latîf ki nâmı Ahlâk-ı Muhsînî ve halk-ı cihân meddâh u muhassinidür vech-i dil-fırîb üzere tertîb ve kırk bâb üzere tevbîb idüp tehzîb-i ahlâk-ı rediyye ve tezkiye-i nüfûs-i âbiyye için niçe erba 'în çekmiş ve sâha-i kalbine tohm-i fevz ü felâh ekmiş bir mürşid-i mükemmel-i mükemmil ve bir 'aziz-i sâf-dildür.⁷²

Osmanlı döneminde en çok tercüme edilen siyaset eseri olan *Nasîhatü 'l-Mülûk*'un tercüme sebepleri arasında da bu husus öne çıkar. Tarihçi, edip ve mütercim Mehmed b. Abdülaziz Vücûdî'nin (ö. 1612)⁷³ *Fevâiyü 's-Sülûk fî Nesâiyi 'l-Mülûk* başlıklı tercümesinde Gazzâlî'ye nispet edilen bu kitabın tercüme sebebi şöyle ifade edilir:

(...) Nasîhatü 'l-Mülûk-nâm kitâb-ı müstetâb-ı sa 'âdet-fercâmı nasâiyih-i mülûkdan ma-'adâ enva '-ı fevâiyih u mevâ 'iz ü sülûkı müştemil ve esnâf-ı levâiyih-i hikemâtı muhtevî vü muhtefîl fevâiyidi 'âmme-i enâm[a] 'âmm ü şâmil ve 'avâiyidi kâffe-i benî Âdeme kâfi mükemmel bir kitâb-ı latîf-i câmi' olup mazmûn-ı sa 'âdet-meşhûm ile 'âmil olan kâmillerün dünyâ vü dînlerine nâfi' olmağın...⁷⁴

Keşanlı Nahîfî Mehmed Emin Efendi (ö. 1203/1788)⁷⁵, Ebü'n-Necîb Şeyzerî'nin *Nehcü 's-Sülûk fî Siyâseti 'l-Mülûk* başlıklı kitabını tercüme sebeplerini zikrederken eserin İslâm ve Osmanlı tarihi içerisindeki ehemmiyetini vurgulayan anekdotlara yer verir. Eserin sultanlar tarafından dikkate alınması, farklı yazarlar tarafından önemli bulunması gibi hususların tercümede etkili olduğu anlaşılmaktadır. Belirttiğine göre kaynak metnin kendisine ithaf edildiği Selahaddin Eyyübî de bu risaleden ziyadesiyle istifade etmiştir. Müteakip yıllarda risale Osmanlı topraklarına intikal etmiştir:

71 Abdülaziz Efendi'nin "babası, Sultan III. Murad'ın hocası, tarihçi ve şeyhülislam Hoca Sâdeddîn Efendidir. İki ağabeyi şeyhülislam, bir kardeşi kazasker olan Abdülaziz, 983/1575 yılında İstanbul'da doğmuş, Anadolu ve Rumeli kazaskerliği görevinde bulunmuştur. 17 Zilhicce 1027/5 Aralık 1618 tarihinde "müzmin istiska" (siroz) hastalığından ölmüştür." Adem Ceyhan, "Aziz, Abdülaziz bin Hoca Sâdeddîn", *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, (Erişim 21 Şubat 2023).

72 Abdülaziz b. Hoca Sa'deddîn Muhammed b. Hasan Can, *Ahlâk-ı Sultân Ahmedî*, (İstanbul: Nuruosmaniye, 2301), 16a.

73 Müderrislik ve müftülük pâyelerine ilâve olarak en son Lârende kadılığına tayin edilen mütercim hayatı ve eserlerine dair bk. Hüseyin Sarıkaya, Veysel Göger, "Vücûdî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 21 Şubat 2023).

74 Mehmed b. Abdülaziz Vücûdî, *Fevâiyü 's-Sülûk fî Nesâiyi 'l-Mülûk*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İzmir, 355), 2a. Mütercim devamında bu faydayı herkese teşmil etme arzusuyla tercüme yöneldiğini de ifade eder, 2b.

75 Mütercim hakkındaki bilgiler oldukça sınırlıdır. Doğum tarihi bilinmemektedir. Divan-ı Hümâyun kaleminde devlet vazifesine başlamış ve son olarak Reisülküttâb vekili iken vefat etmiştir. Ensar Köse, "Giriş", Ebu'n-Necîb Şeyzerî, *Nehcü 's-sülûk fî Siyâseti 'l-Mülûk*, haz. Ensar Köse, (İstanbul, Büyüyenay, 2013), 29-30.

es-Seyyid Ahmed el-Buhârî hazretlerinin tenbîh ü tavsiyeleriyle dokuz yüz yirmi iki târihinde sadâret-i Rûm'dan mütekâ'idan fevt olan Müeyyedi 'Abdurrahmân Efendi visâlatıyla merhûm u mağfîret-nişân Sultân Selîm Han-ı cennet-mekân hazretlerine vâsıl olup merhûm-ı müşârun ileyh dahi ol risâleyi ekser-i evkâde mütâla'a ve İdrîs-i Tîblîsî ile müzâkere buyururlarmış deyu Na'îmâ merhûm zeyl-i tarih-i meşhûrunda tahrîr ve ol risâlenin tedbîr ü siyâset-i memleket husûsunda defîne-i 'uzmâ mesâbesinde olduğun yemin ü kasem iderek beyân eylediğinden havâs u 'avâm ol risâleyi cüst ü cûda ihtimâm ve hattâ bendegân-ı dergâh-ı saltanat-destgâhın hakîr ü nahîfî bu 'abd-i kemîne dahi müddet-i vâfireden berü teharri vü tefahhusda cidd-i tâm u ikdâm ile bir dürlü dest-res olamayup bu eyyâm-ı⁷⁶ sa'd-ittisâmda (...) bir nüshası resîde-i dest-i 'âcizânem ve mazmûn-ı hikmet-meşhûnu ma'lûm-ı bendegânem oldukda ol risâle hakîkiyyetde ârâyiş-i gencîne-i şâhâne ve manzûr-ı enzâr-ı hazret-i pâdişâhâne olmağa şâyân bir gevher-i kem-yâb olmağla derhâl sâdece sehlü'l-fehm ta'bîrât ile me'âl ü müfâdi Türki tercümeğe âğâz ve ba'de'l-itmâm merfû-ı sütte-i seniyye-i hazret-i tâcdâr-ı bende-nüvâz kılındı.⁷⁷

IV. Mehmed dönemi veziriazamlarından Mustafa Paşa'nın Ebû Yûsuf'a ait *Kitâbü'l-Harâc*'ı tercüme ettirmesi de büyük oranda duyulan ihtiyacı giderecek en iyi kitap olarak bu kitabın ulema tarafından önerilmesidir. Mütercim Rodosîzâde Mehmed (ö. 1113/1701)⁷⁸ bu hususu şu şekilde ifade etmektedir:

Vezir-i a'zam Mustafâ Paşa dâme 'izzühü ve feşâ hazretleri ber-muktezâ-yı 'uluvv-i himmet ve sümüvv-i menzilet dâ'imâ fikr ü endîşeleri feth-i bilâd u cihâd ve islâh-ı kâr-ı 'ibâda masrûf olmağla bu makûle umûrun ahkâmını câmi' u müştemil bir kitâba râğib olduklarında meclis-i 'âlîlerinde 'ulemâdan ba'zular hulefâ-yı Abbâsiyyeden Hârûnî'r-Reşîd İmâm Ebû Yûsuf hazretlerinden cibâyeti harâc ü 'öşür ü sadakât emsâli bir niçe umûrdan istisfâr eyledikde İmâm rahmetullâhi te'âlâ hâlâ meyân-ı 'ulemâda Harâc-ı Ebi Yûsuf 'unvânı ile ma'rûf ü meşhûr olan kitâbı te'lîf buyurmuşlar idi deyüp kitâb-ı mezkûrun mehâsinini şerh ü beyân eylemişdi. Pes düstûr-i felâtûn-dâniş dahi kitâb-ı mezkûrun müzâkeresine âzmâyış gösterdikden sonra nef'i eşmel ü e'am, fâ'idesi ekmel ü etem olmağ-ıçün lisân-ı 'Arabîden zebân-ı Türkiye nakl olunmasını bu fakîre fermân buyurdılar.⁷⁹

Manisalı Mehmed Sâni⁸⁰ isimli mütercim Zemahşeri'nin (ö. 538/1144) *Rebî'ül-Ebrâr* adlı muhâdarât eserinin Amasyalı Osmanlı müderrisi Muhyiddin Mehmed b. Hatîb Kâsım (ö. 940/1534) tarafından yapılan müntehabını her iki eserin de literatürü temsil yeteneği ve

76 Metinde "eyyâmda" şeklinde.

77 Mehmed Emin Nahîfî, *Terceme-i Nehcü's-Meslûk fi Siyâseti'l-Mülûk* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1909), 2a-b.

78 Mütercimin hayatına dair Bursalı Mehmed Tahir oldukça sınırlı bir malumat aktarmaktadır. Buna göre "fuzalâ ve erbâb-ı kalemden bir zat" olan Rodosîzâde Mehmed Efendi aslen Ayasluğluludur. İstanbul'da öğrenim görmüş olmakla birlikte hangi vazifelerde bulunduğu bilinmemektedir. Daha ziyade tercümeleriyle tanınmaktadır. Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/315.

79 Rodosîzâde Mehmed, *Tercüme-i Kitâbü'l-Harâc* (İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Revan, 615), 1b-2a.

80 Mütercimin memleketi ve IV. Murad döneminde yaşadığı bilgisinin dışında malumat elde etmek mümkün olamamıştır.

dönemlerinde kabule mazhar olmalarını gerekçe göstererek tercüme ettiğini belirtir.⁸¹ Yine bu eserin müntehab tercümesini yapan Osmanlı tarihçisi ve devlet adamı Hasanbeyzâde Ahmed (ö. 1046/1636-37)⁸² tarafından da bu husus dile getirilir. Özellikle sultan ve vezirlerin ahlakına dair te'lifâtın tartışıldığı bir mecliste bu eseri gündeme taşıyan Hasanbeyzâde, ilgili gruptakilerin eserin üstün vasfını dile getirerek ısrarları sonucu müntehab bir tercüme yapmıştır.⁸³ Sertabib Gevrekzâde Hasan Efendi de Hz. Ali ile Muaviye arasındaki ihtilafın çok önemli olduğunu ifade ettikten sonra bu ikisi arasındaki mektuplaşmaları derleyen bir metni, Emîr Üveys'in *Sükkerdânu'l-Uşşâk* adlı kitabını esas alarak konuyu tercüme suretiyle aktarmayı hedeflediğini belirtir.⁸⁴

Bu açıdan dikkat çekici bir örnek Aristoteles'e nispet edilen *Sırrü'l-Esrâr*'dır. Bu kitabın mütercimleri büyük oranda İslam öncesi bir metni tercüme ettiklerini gündeme getirmeksizin ve çoğunlukla İskender'i de Kur'an'da bahsi geçen Zülkarneyn'le özdeşleştirerek herhangi bir sorun görmezler ve metnin konularını üstün bir şekilde anlatıyor olmasını yeterli bulurlar. Bu kitabın muhatabı olan İskender'in ve "onun veziri Aristoteles'in" kimliği üzerine özellikle Osmanlı kaynakları üzerinden süregiden bir tartışmaya yer veren Muhammed el-Hamidî ibnü'ş-Şeyh Ali'nin değerlendirmeleri oldukça dikkat çekicidir. *Keşfü'l-Estâr an Sırrü'l-Esrâr* başlıklı III. Ahmed'e ithafen tercüme edilen bu esere yazdığı müstakil mukaddimede bu konuları kapsamlı bir şekilde ele alan mütercim, diğer mütercimlerin kaçtığı kolaycılığa kaçmaz ve İskender'in Zülkarneyn olamayacağı, Aristoteles'in de "kâfir" olabileceği ihtimalini de dikkate alan bir değerlendirmeye yer verir:

İmdi ma'lûm ola ki bu kitâbda İskender-i mezbûr Kur'an-ı Kerim'de Zülkarneyn-i mezkûr olsun ya gayrı olsun hakkı i'tikâd ve şer'a istinâd ile mü'min-i sâlih ise gerek peygamber olsun gerek olmasun ve mu'allimi olan vezir ki Aristâtâlis'dir imân ü i'tikâd ve şer'i at-ı hakkaya istinâd ü i'timâd ile mutî' ü münkâd ise fe-bihâ ve ni'met ittibâ'-ı kavline himmet ve didiğiyle 'amel bilâ-cedelin câ'iz ü lâiyak olur ve illâ ne 'üzü billâh semt-i hilâfda vukû'ları farzile "unzur mâ kâle ve lâ tenzur men kâle [söylenen söze bak, söyleyene değil]" hasebiyle yine muvâfik-ı şer'-i şerîfkavilleriyle 'amel eylemekde be's ü cünâh ve ye's mübâh olmadığına İmâm-ı Şâfi'i rahimehullâh hazretleri "unzur ilâ 'ilmî ve lâ tenzur ilâ 'amelî iz yenfe'u 'ilmî ve lâ yedurru evzârî [Benim ilmimi dikkate al, amelimi değil. Zira ilmim fayda verir, günahlarımın ise [sana] zararı dokunmaz]" kavliyle imâ'vü telmîh buyurmuşlar. Evân-ı şürû' olmağla maksûda şürû' idelim.⁸⁵

81 Mehmed Sâni, *Tuhfetü'l-Vezir* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, TY3030), 3b-4a.

82 Medrese mezuniyeti sonrası ilmiyeden ayrılarak tezkirecilik, beylerbeyliği ve defterdarlık gibi görevlerde bulunan Hasanbeyzâde, "IV. Murad'ın Revan seferine (9 Mart-26 Aralık 1635) katılarak sefer vukuatının yakın bir şahidi olmuş ve sefer dönüşünden kısa bir süre sonra muhtemelen 1046 (1636-37) tarihinde vefat etmiştir." Nezihi Aykut, "Hasanbeyzâde Ahmed Paşa", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 21 Şubat 2023).

83 Hasanbeyzâde Ahmed, *Usûlü'l-Hikem fi Nizâmi'l-Âlem* (İstanbul: İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, O. 49), 2a-b.

84 Gevrekzâde Hasan Efendi, [*Hazreti Ali ile Hazreti Muaviye Mürâselesi*] (İstanbul: İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, K. 434), 85b-86a.

85 İbnü'ş-Şeyh Ali, *Keşfü'l-Estâr an Sırrü'l-Esrâr* (İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler, TY6958), 4b-5a.

Bu değerlendirme sonucunda ortaya çıkan husus mütercimim muhatap çevresinde kuşkusuz şeriatın mutlak belirleyiciliği ve yegâne mihenk taşı olarak görev yaptığıdır. Bu tavrın istisnai olmadığı da birçok başka mütercimim değerlendirmelerinden anlaşılmaktadır. *Sırrü'l-Esra* dışında Enûşirvân ve Büzürcmihir'le ilgili metinlerin yahut Eflatun'a nispet edilen eserlerin Türkçeye aktarımında da bu kabil bir hassasiyetin sürekli göz önünde tutulduğu anlaşılmaktadır. İslam dışı topluluklardan yapılan tercüme, hem çoğunlukla İslam öncesi dönemden seçilmekte hem de bu mihenk taşının ölçütünden geçtikten sonra Osmanlı muhitine aktarılabilmekte, dolayısıyla “Şeriatı muvafık olmak” bu eserlerin aynı zamanda meşruiyet zeminini teşkil etmektedir.⁸⁶

Yunan düşüncesi merkezli ilm-i nefis, ilm-i tedbîr-i menzil ve ilm-i tedbîr-i medîne taksimini tasavvufî-siyasi eser olan *Zahîratü'l-Mülûk* tercümesi ile bağdaştırmaya çalışan II. Selim dönemi mütercimlerinden Zihni Efendi⁸⁷ bu tercüme yazdığı müstakil mukaddimede bu üç ilmi insanlığın yaratılış gayesiyle birlikte ele alıp insanın yeryüzünde halife kılınması ayetinin ancak bu ilimlere uygun, itidal üzere bir yaşamı sağlamaya bağlar. Akabinde *Zahîratü'l-Mülûk*'un bu açıdan konumuna işaret ederek tercüme sebebini belirler:

Hülâsa-i kelâm oldur ki her kes ki kendü zâtında ri 'âyet-i 'adâlet idüp ifrât ü tefrûden ictinâb kılur bî-irtiyâb ehl-i menzil ü medînenen benî nev' iyle de o mesleke sülûk ider halîfetullâh olur. Bu kitâb-ı 'adîmü'l-'adil cümle 'ulûm-ı sâbıkaya ['ilm-i nefis, 'ilm-i tedbîr-i menzil, 'ilm-i tedbîr-i medîne] 'âmm ü şâmil ve menâfi' ve fevâ' idi efrâd-ı benî nev' imize ki eşref-i mevcûdâtur mütenâbil olduğu haysiyetden fî diyârinâ hâzâ ittihâz-ı me'ânî-yi lâtif ve istihrâc-i le 'âlî-yi fehâvî-yi şerîfesi her şahsa meysûr ve tullâb-ı sa'âdet-i ebediyye olanlara sühûletle maddûr olmağ-çün zebân-i Pârsîden lisân-ı Türkîye tercüme meslekine gittüm. Dünyâ vü âhîret sa'âdetlerine vesîle vü zerî'a olduğuna binâ'en Gencîne-i Sa'âdet diyü tesmiye itdüm.⁸⁸

Bir metnin alanının en iyi kitabı olması kimi durumlarda müellif ve mütercimlerin kendilerinden önce yapılan farklı tercüme üzerindeki değerlendirmelerde de karşımıza çıkar. Osmanlı şairi ve biyografi müellifi, müderris ve kadısı Osmanzâde Ahmed Tâib Efendi (ö. 1136/1724),⁸⁹ *Kelîle ve Dimne*'yi, “ma'lûm ola ki kavâ'id-i te'lîfi hikmet-i 'aliyye üzre te'lîf idüp (...) kitâbların ahsen[i] *Kitâb-ı Kelîle ve Dimne*'dir...” şeklinde niteleyip Farsça'ya ve Osmanlı Türkçesine tercüme edilmesini bu özelliğine bağlar.⁹⁰

86 Alanının en iyi metni olmasının tercüme sebebi olduğu diğer bir metin için bk. Kâtib Mustafa b. Abdullah, *Tercüme-i Zahîratü'l-Mülûk* (Ayasofya, 2859), 12a-13a.

87 *Gencîne-i Sa'âdet* başlıklı tercümesinin 3890 demirbaş numaralı Nuruosmaniye nüshasının zahriye kısmında “Sultân merhûm Selîm-i sâni 'asrında olan erbâb-ı isti'dâddan Zihni Efendi” şeklinde tanıtilen mütercimim “Zihni Bâli Efendi İstanbullu” olarak tespit eden Sadık Yazar ölüm tarihini 1614 olarak verir. Yazar, *Anadolu Sahası Klâsik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği*, 1180.

88 Zihni Efendi, *Gencîne-i Sa'âdet* (İstanbul: Nuruosmaniye, 3890), 4b-5a.

89 Oldukça velud bir müellif olan Osmanzâde'nin hayatı ve eserleri için bk. Abdülkadir Özcan, “Osmanzâde Ahmed Tâib”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 21 Şubat 2023).

90 Osmanzâde Ahmed Tâib, *Simârü'l-Esmâr* (İstanbul: Nuruosmaniye, 4958), 54b.

5. Sevap Elde Etmek/Hayır Dua Almak/Âhireti Kazanmak

Siyaset sahasında eser tercüme etme dinamiklerinin yalnızca “devlet ricaline yaranmak” yahut bir şekilde “ihsan ve inam elde etmek”, “makam sahibi olmak” amacını taşımadığını da gösteren hususların başında bazı tercümelemlerde herhangi bir şekilde ithaf bilgisine yer verilmemesi gelir.⁹¹ Bu durumda farklı sebepler olarak dindar mütercimlerin sadaka-i câriye kabilinden gördükleri ölümden sonrasına ilmi eser bırakma geleneğine bir şekilde tercüme yoluyla katkıda bulunma amaçları karşımıza çıkmaktadır. Kimi zaman sevap elde etmek, hayır dua almak, iki dünya saadetine erişmek gibi amaçlarla, kimi zaman bunları da içerecek şekilde emr bi'l-ma'rûf geleneğini devam ettirmek kastıyla tercüme yapılabilmektedir.

Osmanlı defterdar ve tarihçisi Ebü'l-Fazl Mehmed Efendi (ö. 982/1574) *Ahlâk-ı Muhsinî* tercümesinin sebeplerini zikrederken “neylen li'sticlâbi's-sevâb: Sevap elde etmek için” ifadesini de kullanır.⁹² Aynı eserin tercümesini 1621 yılında tamamlayan Bosnevî Ömer Efendi'nin zikrettiği tercüme sebebi ise şöyledir:

Bu fakîr-i hakîr el-muhtâc ilâ rahmetillâhi 'l-Meliki 'l-Kadîr kalilü 'l-bidâ'a 'Ömer el-fakîr dahi bu sûrûri vü şâdmânî (...) ile du 'â-güy-i devlet-hâhîde iken (...) devlet-i dünyâ-yı fânî sa 'âdet-i 'uzmâ-yı bâkî katında lâ-şey' idüğü azhar mine 'ş-şems oldıysa cihândarlık umûrunda dünyâ vü 'ukbâya yarar ahlâk-ı sûtûde ve evsâf-ı hamideden birkaç kelime evrâk beyâna getürmek sa 'âdet-i dâreyini mültezim hayır du 'âdur diyüp risâle-i Ahlâku 'l-Muhsinîn Fârsîden lisân-ı Türkîye tebdil ü tercümeye şurû' olundı tâ ki Fârsî bilmeyenler dahi ahlâk menâfi 'inden bî-behre kalmayup duâ-yi hayr-ile yâd ideler.⁹³

Derleme/istihrac türü bir tercüme⁹⁴ kaleme alan âlim, şair ve sûfi Sofyalı Bâlî Efendi (ö. 960/1553)⁹⁵ de eseri aşere-i mübeşşereye telmihle on hikâye şeklinde oluştururken tercüme sebebini de dindarane bir yaşamın öncelenmesi olarak takdim eder:

Mütercim-i hâzihî 'l-hurûf olan Şeyh Bâlî dâ 'ilerinün ümîd-i sâdik ve recâ-i vâsikları ol idi ki bi-fazlillâhi te 'âlâ ve takaddes 'aşere-i mübeşşerenin ridvânüllâhi te 'âlâ 'aleyhim ecma 'în rûhâniyyeti ve mübeşşer oldukları büşrâ ile her 'âmîlin ü mu 'teberîn olan şerîf [ü] vazî 'in üzerlerine hâzır u hâmi ve ervâh-ı mukaddesenün sırr-ı esrârî mezkûrların kulûbuna nâzır ü sârî olalar deyudur bi-mennihî ve keremihî.⁹⁶

Benzer bir şekilde kendisini Sultan Süleymân Han-ı Gâzî Darüşşifâsi kâtibi olarak tanıtan İsmail b. Ali (ö. 1566'dan sonra)⁹⁷ de derleme şeklinde tercüme ettiği eserini insanları irşad

91 Konuyla ilgili bazı tespitler için bk. Kavak, *Tercüme Eserlerin Osmanlı Klasik Siyaset Düşüncesindeki Rolü*, 23-24.

92 Ebü'l-Fazl Mehmed Efendi, *Ahlâk-ı Muhsinî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 2828), 3a.

93 Bosnevî Ömer Efendi, *Terceme-i Ahlâk-ı Muhsinîn* (Kütahya: Kütahya Vahidpaşa İl Halk Kütüphanesi, 43 Va717), 2b-3a.

94 Bu tür çevirileri serbest tercümeyle ilişkilendirerek istihrac ve ihrac kelimesi ile irtibatlandırılan bir inceleme için bk. Yazar, *Anadolu Sahası Klâsik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği*, 235-242.

95 Daha çok *Fusûsü 'l-Hikem* şârihi olarak tanınan mütercim hayati ve eserleri için bk. Halil Celep, *Sofyalı Bâlî Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 36-144.

96 Sofyevî Bâlî Efendi, *Risâle der Sîret-i Pâdişâhân-ı Pîşin* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu, 589), 2a-b.

97 İsmail b. Ali, *Câmi'ü 'l-Hikâyât* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 6248), 1b. Mütercim

etmek, hayır dua almak ve kendisinden sonra amel defterini açık tutmak amacıyla kaleme aldığı ifade eder:

(...) bu fakîr şöylece gördüm ki her bende-i mü'min ki bu 'âleme gelmiş ve gitmiş her biri nev'-ile bir du'â-yı hayr kesb etmek için bir sebep koyup gitmişler tâ ki ol sebep ile mü'min karındaşlar ol kişiye hayır du'â ideler. Bu sebeblere kâdir olmadığı ecilden bu fakîr ana sebep fikr idüp ba'zı 'Arabî kitâblardan ve ba'zı Fârisî kitâblardan ihrâc idüp bir niçe hikâyât-ı garîbe cem' idüp bir Türkî kitâb yazup adını Câmi'ü'l-Hikâyât kodum. Şöylece ma'lûm ola ki her kim bu kitâbdan cân göziyle okursa ve gönül kulağıyla dinlese yaslanmış gönülleri açsın ve ölmüş gönülleri dirilde. Eğer bu kitâbı okuyan ve dinleyen insâf idüp günâhına tevbe vü istiğfâr ide hiç şek yokdur ki Hak te'âlâ ol kulunun günâhın 'afv eyleye hem şu dahi biline ki evvel gelip gidenlerden 'ibâdetleri katında bizim 'ibâdetlerimiz azdan azdır ve dahi bu fakîr kim bir niçe gün zahmet çeküp bu kitâbı bu kadarca sûrete getürdüm ümîddir ki her mü'min karındaş ki bu kitâbı okıya evvel bu kitâbı cem' iden fakîrin rûhuna bir fâtiha okıya sevâbın ana bağışlaya tâ kim Hak te'âlâ dahi anların günâhların bağışlaya...⁹⁸

Gaza konusunda derlediği kırk hadisi tercüme eden Dervîş Ali Bosnevî⁹⁹ de gerekçesini “ve gâzî karındaşların hayır du'âsını iltimâs idüp bu risâleyi tezkîre için tesvîd eyledi” şeklinde ifade eder.¹⁰⁰ Aynı konuda bir derleme tercüme yapan Âişe Hubbî Hatun (ö. 998/1590)¹⁰¹ da benzer bir gerekçeyi zikreder.¹⁰² Kırk yılı aşkın sıbyan mektebi muallimliğini yaptığını söyleyen İbrâhîm b. Halîl b. Alî el-Bayburdî (ö. 1687'den sonra) de tercüme gerekçesini dua cümleleriyle ifade eder.¹⁰³

Bir adak adanıp da meramın gerçekleşmesi üzerine yapılan tercüme de bu çerçevede görülebilir. Mesela III. Ahmed'in hastalığının iyileşmesine dua niyazıyla payitahtta herkesin bir şeyler adadığını aktaran Osmanzâde Ahmed Tâib kendisi de bir eser yazmayı adanmış ve bir kısmı siyasi konulara da taalluk eden kırk hadis derlemesi yaparak hadisleri tercüme ve şerh etmiştir:

hayatına dair kendisinin verdiği bu bilginin dışında bir malumata erişilememiştir.

- 98 İsmail b. Ali, *Câmi'ü'l-Hikâyât* (Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 6248), 1b-2a.
- 99 Mütercim hayatına dair malumat elde edilememiştir. İlgili tercüme nüshada bir tarih bilgisi de yer almadığından dönemini tam olarak belirlemek de mümkün olamamıştır. Mütercim mezkûr nüshada kendisinden “bu turâb-ı akdâmü'l-mücâhidin ve efkar-ı fukarâü'l-müslimîn Dervîş 'Ali bin Hâcî Mustafâ el-Bosnevî” olarak tanıtmaktadır. Dervîş Ali b. Hacı Mustafâ el-Bosnevî, *Tercüme-i Hadîs-i Erba'în ve Hikâye-i Erba'în* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 1025), 83a.
- 100 Dervîş Ali, *Tercüme-i Hadîs-i Erba'în* (Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 1025), 83b.
- 101 Ayşe Hubbî Hatun, “Beşiktaşlı Şeyh Yahya Efendi'nin torunudur. Şehzadeliğinde II. Selim'e hocalık yapan Akşemseddinzâde Şemseddin Çelebi ile (ö. 957/1550) evlenmiş, II. Selimin padişahlığı döneminde (1566-1574) de padişahın nedimesi olmuştur.” Mücahit Kaçar, “Hubbî Hatun'un İmâdü'l-Cihâd İsimli Eseri”, *Uluslararası Amasya Şairleri Bilim Şöleni*, (Amasya: 2018), 167-168.
- 102 “Bu fakîr ta'cil-ile sefer üzerinde ba'zı gâzîlerin hayır du'âsını iltimâs idüp İmâm-ı Dimeşkî hazretlerinin *Kitâb-ı Cihâd*'ından bu risâleyi üç günde lisân-ı 'Arabîden Türkiye tercüme itdüm.” Âişe Hubbî, *İmâdü'l-Cihâd (Fezâil-i Cihâd)* (Ankara: Milli Kütüphane, Yazma Eserler, A 3987), 18b; Kaçar, “Hubbî Hatun'un İmâdü'l-Cihâd İsimli Eseri”, 171.
- 103 İbrâhîm b. Halîl b. Alî el-Bayburdî, *Zahîretü'l-Mü'minîn* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail, 244), 2b. “Bu kitâbı okuyanlara ve dinleyenlere ve yazanlara ve 'amel idenlere ve şerh idene zahîra-i sâ'âdet-i ebedî ve vesîlet-i mülk-i sermedî eyleye bi-fazlîhî ve keremihî...”

(...) *Sa'âdet-i dâreyini câmi' bir eser-i kesrî 'l-menâfi' ketb ü tahrîrine 'azm ü cezm etmişdim.*
 (...) *Kütüb-i ehâdis-i shâhdan hadîs-i erba'in intihâb ve manâ-yı tahte'l-lafzı beyân ile cenâb-ı risâlet-destgâh 'aleyhi's-selâm hazretlerine tevessül ü intisâb kasdıyla (...) ehâdis-i şerîfe ihrâc (...) ta'birât-ı sâde ile ma'rûz-ı pîşgâh-ı bâhirü'l-ibtihâcları kılndı.¹⁰⁴*

6. Emr bi'l-ma'rûf Kaygısı/Şehzade Eğitimi/İrşad Etme ve Nasihat Verme Arzusu

Yâ Rab müyesser eyle ki sultân-ı kâr-dân // Kıl sun 'amel benim bu kitâbımla her zamân
Yâ Rab o şâha vird-i zebân eyle nüshamı // Bilsün zamâne sırlarını fâş eğer nihân
Hıfz eylesün levâzım-ı şân-ı şerîfini // Kıl sun bu fasl-ı evveli ser-hutbe-i beyân
 Gelibolulu Mustafa Âlî, *Mehâsinü'l-Edeb*¹⁰⁵

Şehzade ve sultan hocalarının mütercim olarak karşımıza çıktığı kimi örneklerde bu vazifeyi deruhte eden isimlerin bir tür talim-terbiye kaygısı yahut sultana bir hayat nizamı/düstürü'l-amel olacak rehber kitap hazırladıkları ve bunu da kimi zaman gelenek içerisinde yüksek prestiji olan isimlere ait metinlerin tercümesi suretiyle yaptıkları anlaşılmaktadır. Nevâlî Nasuh Efendi'nin şehzadeligi esnasında hocası olduğu III. Mehmed için tercüme ettiği *Ahlâk-ı Muhsinî* tercümesi –ki tercümeyle *Ferruhnâme* adını vermiştir- bu açıdan temsil gücü yüksek bir örnektir. Hazırladığı tercümenin “ve mesâlik-i zabt-ı memâlike sülûk iden hükkâm ü mülûka düstürü'l-'amel olmağa mahal bir kânûn-ı mücmel” olduğunu belirten Nevâlî, tercüme sebebini de “ber müktezâ-yi hadîs-i hizmetü'l-mülûk nısfu's-sülûk [hükümdarlara hizmet etmek seyr-i sülûkun yarısına tekabül eder] hizmet-i mülûki vesîle-i salâh-ı hâtimet ve sebeb-i felâh-ı 'âkıbet mülâhaza iden erbâb-ı elbâb u ashâb-ı âdâb zümresinin 'uhdelerine farîza-i lâzime olan vezâyif-i irşâd u nasîhati hasebe't-tâka te'dîb niyyeti ile bir vakt-i meymûn ve sâ'at-i hümâyûnda hizâne-i 'âmire-i bî-hazânelerine tuhfe-i hakîrâne kılndı” şeklinde ifade eder.¹⁰⁶

Lalâsından gelen taleple Şehzade Bâyezîd için yapılan *Ahlâk-ı Muhsinî* tercümesi de bu çerçevede yapılan tercümelere bir örnek olarak gösterilebilir.¹⁰⁷ Başa yeni geçen sultanlara nihayetinde Allah'ın bir kulu olduklarını hatırlatmak amacıyla yapılan tercüme de emr bi'l-ma'rûf ve nasihat kaygısını taşıyan metinler arasında yer alırlar. Sultan I. Ahmed'in cülusu akabinde *et-Tibrü'l-Mesbûk*, *Ahlâk-ı Muhsinî* ve *Zahîratü'l-Mülûk* gibi metinlerden derleme suretiyle *Enîsü'l-Mülûk* adlı tercüme eseri oluşturan Abdullah Mâhir (1703'te hayatta) gerekçesini “tezkîr-i 'ubûdiyyet” olarak belirlemektedir.¹⁰⁸ Osmanlı şeyhülislamı ve tarihçisi Kemalpaşazâde (ö. 940/1534) ise *Nesâyih* adlı eserini siyasileri de kuşatacak

104 Osanzâde Ahmed Tâib, *Sihhat-Âbâd* (İstanbul: Nuruosmaniye, 4958), 1b-2a.

105 Mustafa Âlî, *Mehâsinü'l-Edeb* (İstanbul: Nuruosmaniye, 3668), 5a.

106 Nevâlî, *Ferruhnâme* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hüsvrepaşa, 288), 6a. Bu metin üzerine yapılan bir doktora tezinde eser sehven *Sırrü'l-Esrâr* tercümesi olarak gösterilmiştir. Özlem Akbulak, *Ferruhnâme: İnceleme-Metin-Sözlük*, (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktor Tezi, 2013), 1.

107 Firâkî, *Tercüme-i Ahlâk-ı Muhsinî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 1077), 8a.

108 Abdullâh Mâhir, *Enîsü'l-Mülûk* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, TY2714), 2a.

şekilde tüm okuyucuların dünyevi ve uhrevi işlerini yoluna koymalarını sağlamak umuduyla muteber kitaplardan derleyerek oluşturduğunu ifade eder.¹⁰⁹

İlmiye sınıfının uyarma yükümlülüğünü yerine getirmesi kabilinden yapılan bazı tercümelere hususi olarak muhatap olan sultanın aslında erdemli bir yönetici olması hasebiyle buna ihtiyaç duymadığı hususuna vurgu yapıp ikaz ve tembihin faydadan hâli olmadığı belirtilir. Tezkire yazarı ve şair Âşık Çelebi'nin (ö. 979/1572) Gazzâlî'ye nispet edilen *Nasihatü'l-Mülûk* adlı eserin sebab-i tercümesi budur:

(...) [Sultân Süleyman'ın] eğerçi muvaffak min 'indillâh ve mü'eyyed bi-te'yidillâh olduğu cihetden fitrat-ı pâk ü fitnat-ı derrâkinün vüfûr-ı zuhûrî müktezâsınca tenbîh ü nasihatden zât-ı kudsi-simât u kudsi-sîfâtı müstağnidür ve 'n-nâsu 'alâ dîni mülûkîhim [İnsanlar hükümdarlarının dini üzeredirler] medlûli üzere cümle ferman-berlerinin teyakkuz u intibâhı husûsan ni 'me'l-vekil ve cümletü'l-melik ve müdebbirü'l-küll olan Vezîr-i a'zam düstûr-ı mu'azzam vezâret nakdinün emîni Sultân-ı zamânun yemîni Süleymân-ı vaktin Âsâf-ı 'asrı (...) ve pâdişâh-ı İslâm olan emîrü'l-mü'minînün dünyâ vü âhireti sermâyesi Hazreti Rüstem Paşa el-'abdü min tîni mevlâhu [Kul, efendisinin tynetindendir] mücebinecine sâhib-i devleti 'âdeti üzere i'lâ-yı kelimetullâh eylemekde ana iktidâ ve ihyâ-yı sünnet-i rasûlullâh eylemekde anun isrine iktifâ eyler (...) tevfik ü salâh u sedâd üzere mütebennidür. Lâkin her mertebe tenbîh lâzım-ı fâ'ide-i hayr ma 'nâsın ifâdeden hâli olmadığı ecilden kitâb-ı mezkûr sultân-ı mûmâi ileyh ism-i sâmisîyle vezîr-i medâr-ı 'aliyye nâm-ı nâmîsi üzere tercüme olunup...¹¹⁰

Kimliği belirsiz bir mütercimmin yine ismini vermediği bir veziriazam için tercüme ettiğini belirttiği *Tercüme-i Kıyâfetnâme* adlı eserdeki gerekçe muhatabın bu ilmin gereğince amel etmesi, ahlakını burada yazılanlara göre şekillendirmesi talebidir. “Bil ki” şeklinde buyurgan bir ifade ile kaleme alınan risalede tercüme sebebi şu şekilde ifade edilir:

(...) Bil ki 'ilim risâlelerinden bu risâleyi Türkiye tercüme eyledüm bir mukaddime ve bir bâb kılup ra'sinden tâ kademe varınca beher a'zâyı zâhirlerin delâletleri-çün birer fasıl zikr ütdüm tâ kim sen dahi bu 'ilm-i kıyâfet ü firâsetinde bu risâle sebebiyle mâhir ü hâzik olasın ve dahi bu 'ilim sebebiyle ahlâk-ı zâhirinün ahvâl-i bâtuna ve sûretten sıfata istidlâl idüp sıfat-ı hamîde ve sıfat-ı zemîme ile muttasıf olanlara muttali 'olunup bununla 'amel idesin. Hâsıl-ı kelâm her şahsun mevlûdünden vefâtına varınca başına ne gelür ve ne gelecekdür bu 'ilm-i firâset sebebiyle tamâm ma 'lüm olur.¹¹¹

Tercüme için seçilen metinlerde adalet övgüsü, zulmün kötülenmesi, şeriatın ve ulemanın ehemmiyeti ve iktidarın güç temerküzünün dengelenmesi açısından değerini içeren ifadelerin bulunuyor oluşu bizzat zikredilmese de bu hususun önemli bir kaygı olarak mütercimlerin zihninde yer aldığını gösterir. Mesela *'İkdü'l-Ferîd* mütercimi Ahmed b. Mahmud bu metnin siyasiler ve ulema arasındaki ilişkiyi ele alan kısmında padişahların bu çerçevedeki konumlarına işaret ederek şeriatı ve ulemayı yüceltir. Padişahlar şeriatı korumakla, ulema ise ahkâmını yüklenip gereğini yapmakla yükümlü kılınarak siyasete daha sınırlı bir yer çizer.¹¹²

109 Kemalpaşazâde, *Nesâyi*h (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1781), 2a.

110 Âşık Çelebi, *Tercüme-i Tibriü'l-Mesbûk ft Nesâyihi'l-Mülûk* (İstanbul: Nuruosmaniye, 3743), 3a-b.

111 Anonim, *Tercüme-i Kıyâfetnâme* (Ankara: Milli Kütüphanesi, 3074), 1b-2a.

112 Ahmed b. Mahmud, *'İkdü'l-Cedîd* (İstanbul Üniversitesi Ktp. 4514), 202b-203a. krş. Ebû Sâlim Muhammed

7. Şahsi Tercihler/Tercüme Fikrinin Gönllüne Doğması

Somut ve belirgin bir talep olmaksızın ve böyle bir gerekçe zikretmeye meyletmeksizin doğrudan mütercimın şahsi tercihi ve beğenisi sebebiyle tercüme ettiği metinler de bulunmaktadır. Kuşkusuz bu hususun arkasında iç içe geçmiş başka sebeplerin bulunması da mümkündür. Ancak burada kastettiğimiz durum metne yansıyan tercüme sebebi olarak şahsi tercihin devreye girmesi yahut tercüme arzusunun mütercimın gönllüne doğması hususudur. Kimi zaman “ilham” olarak, kimi zaman “vahye benzer bir olgu” olarak tavsif edilen bu durum birçok metinde tercüme sebebi olarak ziredilir. III. Murad döneminde bir kısmı tercüme edilen *Cevâmi’ü'l-Hikâyât ve Levâmi’ü'r-Rivâyât*’ın sebep-i tercümesi şöyledir:

(...) *tertib-i makâlâta bâdî ve tenmîk-i hikâyâta sebeb ü dâ’î oldur ki bu fakîr-i dil-şikeste vü devrân eleminden bî-tâkat ü haste Câmî’u’l-Hikâyât ve Lâmi’u’r-Rivâyât-nâm kitabın esnâf u ebvâbın okurken tab’-ı za’îfime sudûr ve hâtır-ı fâtûrîma hutûr itdi ki bir mikdâr hikâyâtı tercüme tarîki ile peydâ ve ahsen-i vech üzere inşâ idem.*¹¹³

Benzer bir şekilde İbn Arabşâh’ın (ö. 854/1450) *Fâkîhetü’l-Hulefâ* adlı eserinin tercümesi *Murâd-Bahş-ı Edânî vü E’âlî (Tercüme-i Fâkîhetü’l-Hulefâ)*’da Osmanlı kadısı ve müderrisi Dukâkinzâde Osmân (ö. 1012/1604)¹¹⁴ tercüme sebebini şu şekilde zikretmektedir:

(...) *her lahzâ ve her ân hâtır-ı fâtîre bu hâtıra hâtır ve süveydâya bu sevdâ bâdir olurdu ki muhaddire-i mezbûrenün libâs-ı ‘Arabîsin kabâ-yı zerkeş-i Rûmiye mübeddel ve semt-i nazmın tarz-ı Rûma münkalib ü muhavvel kılup ol ‘arûs-ı zîbânın cemâl-i bî-hemtâsın zîb-i zînet-engîz-i münşe’ât-ı dil-âvîz ile mükemmel kılam...*¹¹⁵

Fıkıh ve tasavvuf alanındaki şerh ve tercümeleleriyle maruf Mustafa b. Hayreddin (ö. 1084/1673),¹¹⁶ İranlı sûfî ve şair Kemâleddin-i Hârizmî’nin (ö. 836/1433 veya 840/1436) *Yenbû’u’l-Esrâr fî Nasâ’ihi’l-Ebrâr (Nasihatnâme-i Şâhî)* adlı eserini tercüme etme gerekçesini –eserin kıymetli olduğunu ifade ettikten sonra– bir anda gönllüne tercüme fikrinin doğması olarak belirtir: “(...) Süveydâ-yı dilde bu sevdâ taharrük etdi ki ol kitâb-ı şerîfden birkaç bâb bir tarîk ile tercüme vü intihâb tahrîr ü takrîr olunup bir kitâb ola.”¹¹⁷

İbn Talha, *el-İkdü’l-Ferîd li’l-Meliki’s-Sa’id*, (yy: 1310), 160-161.

113 Ahmed (?), *Adl-nâme* (İstanbul: Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Roman, 186), 2a. Bu muhtasar metne dair bir inceleme ve metnin neşri için bk. İbrahim Sona, “Cevâmi’ü’l-Hikâyât ve Levâmi’ü’r-Rivâyât’ın Muhtasar Bir Çevirisi: Adl-nâme,” *Turkish Studies* 11/15 (2016), 391-410.

114 Ebussuud Efendi’den aldığı mülazemetle kariyerine başlayan Arnavut Dukakinzâde (Dukadinzâde) en son Mısır kadısı iken bu vazifeden azledilmiştir. Hayatı için bk. Atâyî, *Hadâ’îku’l-hakâ’ik*, 2/1231-1233. Atâyî “el-Mevlâ ‘Osmân Beg bin Mehemmed Paşa bin Ahmed Paşa bin Dukadin (Dukadin-zâde Efendi)” şeklinde madde başı yaptığı mütercimi, “Mevlânâ-yı merkûm mahdûm-ı ma’âli-rûsûm, sahî vü kerîm, halîm ü selfîm, ‘ilm ü ma’ârifden hissemend, envâ-ı letâ’ifden gül-deste-bend, ‘âlî-himmet ü zî-şân, kâm-bahş ü kâm-rân idi” ifadeleriyle tavsif etmektedir.

115 Dukâkinzâde Osmân Bey, *Tercüme-i Fâkîhetü’l-Hulefâ* (İstanbul: Nuruosmaniye, 3730), 4a.

116 Mütercime dair Bursalı’nın verdiği malumat şu şekildedir: “Fuzelâ ve üdebâdan bir zâtıtr. Fıkıhdan meşhûr *Eşbâh ve Nezâ’ir*’i *Tenvîru’l-Ezhân ve’z-Zamâ’ir* ismiyle şerh ederek Sultân Ahmed-i Evvel’e takdîm etdi ki, Hamîdiye Kütübhanesi’nde vardır. (...) Bir de 1011’de Hüseyin-i Hârizmî’nin *Nasihatnâme-yi Şâhî*’sini on iki bâb üzere tercüme ederek *İrşâdü’l-‘Âşîkîn* tesmiye etmişdir.” Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 2/23.

117 Mustafa b. Hayreddin, *İrşâdü’l-‘Âşîkîn* (Bursa: Bursa Genel, 4393), 3a-b.

Kanunî dönemi yazarlarından Hasan Alî b. Hasan Kâni'î,¹¹⁸ *Ahlâk-ı Kâni'î* adlı eserinin telif ve tercüme sebebini tıpkı Mustafa b. Hayreddin gibi gaipen gelen bir talebe bağlar. “Vahiy ve keşif benzeri olarak (gûyâ vahiy nâzil ve keşf-i kâmil-misâl)” iştirilen bu talep aynı zamanda kendisine metnin avam ve havasa faydalı olacağı bilgisini de aktarmıştır.¹¹⁹

8. Metnin Kolay Ezberlenebilmesi

Özellikle eğitim alanında ve dinî-lugavi metinlerin öğretiminde başvurulan bir yol olan metinlerin talebe tarafından ezberlenmesi kimi metinlerde tercüme sebebi olarak da takdim edilir. Cihadla ilgili hadislerle dair bir derlemenin tercüme edilme sebebini ismini belirleyemediğimiz mütercim şu şekilde ifade etmektedir:

(...) *ahvâl-i gazavât u merâtib-i şühedâ bilinür kelimât-ı nebeviyye vü ehâdis-i Mustafâviyyeden kırk kelimedür ki sühûletle hıfz ve umûm-ı fâide kasdıyla lisân-ı Türkî üzere ma 'nâ-yı şerîfi ve fehvâ-yı latîfi 'ayân u beyân olsun içindir ki.*¹²⁰

Bir açıdan ordu eğitiminde hadislerin ve özellikle cihada teşvik içeren metinlerin ezberlenmesi şeklindeki bir âdetin göstergesi olan bu gerekçe, yine cihadla ilgili hadis derlemesinin bir başka nüshasında “suhûlet-i hıfz ve umûm-ı fâide için” şeklinde tekrar eder.¹²¹

9. Metnin Kolay Anlaşılp Yorumlanabilmesi

Tercümeden amaçlanan faydanın bir başka şekli olarak karşımıza çıkan sebep, özellikle muhatapların yahut eserin ithaf edildiği kişinin kaynak metnin dilini biliyor olmasına rağmen anadilinde daha kolay anlayacağı ve dolayısıyla kitabı daha rahat mütalaa edebileceği hususudur. Bu açıdan ilk örneklerden birisi Abdurrahman Bistâmî'ye ait *Fevâ'ihü'l-Miskiyye fi'l-Fevâtihi'l-Mekkiyye* adlı eseri II. Selim döneminde tercüme eden kimliği meçhul mütercimın aşağıdaki ifadesidir. Odabaşı Mustafa tarafından kendisinden tercüme edilmesi talep edilen bu tercüme ile ilgili şöyle denilmektedir:

118 Mütercimın hayatı hakkında malumat elde etmek için detaylı incelemelere ihtiyaç vardır. *Ahlâk-ı Kâni'î* başlıklı eseri ise aralarında Tûsî ve Devvânî'nin ahlak eserleri, Hemedânî'nin *Zahîratü'l-mülük*'u, Kâşîfi'nin *Ahlâk-ı Muhsinî*'si, Câlînûs'un *Cevâmî'u'l-İskenderâniyyin*'i, 'Umde fi't-teşrih (el-'Umde fi snâ'ati'l-cirâha) ve *Menâfi'ü'l-a'zâ* gibi eserlerden hareketle tercüme-telif şeklinde oluşturulmuş bir metindir. İkincil literatürde herhangi bir çalışmaya konu olmayan bu metin hususi bir ihtimamı hak etmektedir. Metnin günümüze kadar ihmal edilmiş olmasının muhtemel sebepleri arasında katalog kaydının *Ahlâk-ı Muhsinî* tercümesi şeklinde yapılmış olmasıdır.

119 Hasan Alî b. Hasan Alî b. Ebû Sa'îd Kâni'î, *Ahlâk-ı Kâni'î* (Saraybosna: Gazi Hüsrev Bey, R-5336), 12b. Katalog kayıtlarında ve bazı çalışmalarda *Ahlâk-ı Muhsinî* tercümesi olarak yer alan *Ahlâk-ı Kâni'î* adlı eser tercüme-telif şeklinde oluşturulmuş bir metin olup Tûsî ve Devvânî'nin ahlak eserleri, Hemedânî'nin *Zahîratü'l-mülük*'u, Kâşîfi'nin *Ahlâk-ı Muhsinî*'si, Câlînûs'un *Cevâmî'u'l-İskenderâniyyin*'i, 'Umde fi't-teşrih (el-'Umde fi Snâ'ati'l-Cirâha) ve *Menâfi'ü'l-a'zâ* gibi eserlerden hareketle oluşturulmuştur. Sultan I. Süleyman döneminde telif edilen bu eser, çağdaş akademik çalışmalara konu edilmemiş hacimli bir felsefi-ahlakî siyaset eseridir.

120 Anonim, *Şerh-i Hadîs-i Erba'in fi'l-Gazavât* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nazif Paşa, 152), 3a.

121 Mustafâ b. Abdülkerîm Pirozî, *Ehâdisü'l-Erba'in fi Tergîbi'l-Cihâd* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 190), 32b. Bu iki nüshasın aslında aynı olduğu ve dolayısıyla anonim olarak kayda geçen ilk nüshanın da Pirozî'ye ait olduğu hususuna yukarıda dikkat çekilmişti.

(...) *fe-emma libâs-ı 'Arabî-y-ile müzeyyen olmağla diyâr-ı Rûm 'âşıkları ol mahbûb-ı ma 'nevînin müşâhedesinden 'âcizlerdür. Şöyle ki anı lisân-ı Türkî-y-le tercüme idüp kabâ-yi 'Arabî geydirüp dîbâ-yi Rûmî geydiresin şek yokdur ki bu diyâr tâlibleri dahi ana vâsıl ve murâdları bilâ-te 'ab hâsıl olurdu.*¹²²

III. Murad için derleyip çevirdiği cihad risalesinin tercüme sebebinin Mustafa Kadı el-Urlevî el-Aydîni¹²³ de benzer bir gerekçeyle açıklamaktadır:

*Bu 'abd-i hakîr pâdişâh-ı 'âlem-penâh hullidet hilâfetühü hazretleri için cem ' ü tertîb itdüğüm risâle-i cihâdiyyeyi tercümeye ihtiyâcları yoğiken lisân-ı Türkî ile tefsîr itdüm tâ tab 'ı şeriflerine âsân ve mizâc-ı latiflerine 'iyân ola.*¹²⁴

İsmâîl b. Ahmed b. İbrahim en-Nâblusî (ö. 993/1585) tarafından 993/1585 yılında Arapça olarak kaleme alınan *Fâzihatü 'l-Mülhidin ve Nâsihatü 'l-Muvahhidîn* adlı risalenin¹²⁵ Şam Beylerbeyi Ali Paşa tarafından kendisinden “Eski Nizib Kadısı” olarak bahseden Lutfullah Çelebi’den tercüme edilmesinin talep edilmesi de kolay anlaşılma ile gerekçelendirilir:

(...) *yine mûmâ ileyh emîrû 'l-ümerâ 'i 'l-kirâm zahîrû 'l-vüzerâ 'i 'l-fihâm bilfi 'il Şâm beglerbegisi 'Ali Paşa yesserallâhu mâ yeşâ' hazretlerinin 'Türkî lisâna tercüme olunsa fehme âsân ve bî-tevakkuf iz'ân olunurdu deyu îşâret buyurmaları ile bu fakîr ü hakîr el-mu 'terif bi 'l- 'aczi ve 'l-taksîr ed-dâ 'i li-devletihim bi 'l-bekâ Lutfullâh (...) Türkî lisâna tercüme ve kitâbetimle tahrîr eyledim.*¹²⁶

Sultan II. Ahmed döneminden kimliği meçhul Budinli bir yazar yine kendi telifi olan Arapça bir risaleyi Türkçeye tercüme ederken bu hususa şu şekilde işaret eder: “Ve dahi bu risâleyi tercüme eyledim mütâla 'ası teysîr ve kolay ve me'âl ü muhassalını ahz etmek teshîl ü âsân olmak için.”¹²⁷

Mısır Valisi Abdî Paşa tarafından verilen emirle III. Ahmed döneminde ve 1127 yılında tercüme edilen Maverdî'nin *Kavânînü 'l-Vizâre* adlı eserinin tercüme sebebi ise metnin sadece

122 Anonim, *Tercüme-i Fevâiyhü 'l-Miskîyye* (Y.Yazma, 282) 2b; Yağmur, *Terceme-i Kitab-ı Fevâ'ihü 'l-Miskîyye*, 13.

123 Mütercimın hayatına dair malumat tespit edilememektedir. Nisbesinden ve yazma nüshadaki ibarelerinden anlaşıldığı kadarıyla ismi Mustafa olup Aydın/Urlalı'dır. Yazma nüshada kendisinden ayrıca kadı olarak bahsetmekte ve “şehadet aşkıyla 1571 yılındaki Kıbrıs fethi başta olmak üzere gazalara iştirak ettiğini” aktarmaktadır. Dolayısıyla hem II. Selim döneminde hem de risalesini ithaf ettiği Sultan III. Murad döneminde yaşamıştır. Kütüphane katalog taramalarında Mustafa el-Aydîni el-Urlevî adına kayıtlı bazı telif eserlere rastlanmaktadır: Bu eserler şöyledir: Arapça gramerine dair *Hedîyyetü 's-Sıbyân/Dibâcetü Hedîyyeti 's-Sıbyân* (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi 3113), rüyaların tabiri ve mahiyetine dair *Risale-i Tenbîhiyye* (Nuruosmaniye 3750) ve *Menba 'u 'l-Hayât* (Kayseri Raşid Efendi, 26152). Mamafih bu metinlerde de müellifin iyi derecede Arapça bildiği, İslâmî ilimlere nüfuzu olan biri olduğu dışında ilave bir malumata erişmek mümkün olmamaktadır.

124 Mustafa el-Aydîni el-Urlevî, *Terceme-i Risâle Cihâdiyye* (İstanbul: Nuruosmaniye, 4074), 73b.

125 Nablusî'nin bu risalesine ve Osmanlı Türkçesine tercümesine dair dikkate değer bir inceleme için bk. Adem Arkan, “Damad İbrahim Paşa'nın (ö. 1010/1601) Dürzîler ile Mücadelesine Ulema Desteği: İsmail en-Nâblusî'nin (ö. 993/1585) Dürzîlere Reddiyesi”, *İslam Tetkikleri Dergisi* 12/2 (Eylül 2022), 559-587.

126 Lutfullah Çelebi, *Tercüme-i Fâzihatü 'l-Mülhidîn* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 2916), 48a-b.

127 Budinli, *Risâle fi Nizâmî 'd-Devle & Risâle-yi Nizâm-ı Devlet*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1865). Mütercimın hayatı ve dönemine dair bazı tespitler için bk. Özgür Kavak, “‘Nazlı Budin'in” Düşüşünün Düşündürdükleri yahut Kimliği Meçhul Bir Müellifin “Nizâm-ı Devlet” Risâlesi”, Budinli, *Nizâm-ı Devlet*, ed. Özgür Kavak, (İstanbul: Klasik, 2021), 13-17.

Arapça olarak yazılması değil sanatlı ve ağıdalı bir Arapça ile yazılmış olması dolayısıyla kolay bir şekilde anlaşılmaya olan ihtiyaç gösterilir.

(...) *Lâkin nüsha-i merkûmenün 'ibârâtı elfâz-ı 'Arabîyye ile olduğundan mâ-'adâ mü'ellif-i mezbûr fesâhat ü belâgat ve seci' ü kâfiyye ri 'âyet idüp durûb-i emsâl-i 'Arab ve tevrîye vü ibhâm ü telmihât-i edeb ve akvâl-i hükemâ vü ebyât-ı şu 'arâ îrâd ü isti 'mâl etmekle âşinâ-yı elfâz-ı 'Arabî olmayanlar çendân zevk-yâb olamayup bu kesîrî 'l-kusûr ve 'l-me 'âyib ve hizmet-i 'asâr-ı eslâfa tâlib ü râğîb Muhammed Hâsib kulları ol vezîr-i kadîr-dânânın tezkirecilik ve mukâbelecilik hizmetiyle müşerref olmağla te 'lîf-i mezbûrun me 'âlini mehmâ emken tercüme etmek üzere emr-i 'âlîleri sâdır olmağla kullet-i bidâ'a ile küstâhâne tahrîre şurû' olundu.¹²⁸*

10. Rızık Endişesi/Maişet Kaygısı

“(...) *bu hakîri fakr u zillet toprağından kaldırup gınâ vü 'izzet makâmına yetire.*”¹²⁹

Kimi mütercimler doğrudan bir ifade ile beyan etmeseler de özellikle içinde buldukları şartların ağır, maddî yükü taşımanın zor olduğunu, iş bulma kaygısıyla İstanbul'a uzak diyarlarda vazifeler üstlendiklerini aktarırlarken bu esnada kendilerine gelen tercüme tekliflerini değerlendirdiklerini ifade ederler. Bu da bir açıdan tercümelerin arkasında geçim temin etmek gibi bir gerekçenin bulunduğunu göstermektedir. Bu sebep, muhtemelen doğrudan bu hususu zikretmeyen birçok başka metin tercümesi için de geçerlidir:

Câh u 'izzetden meşkûd ve câh-ı mezelletde mevcûd bende-i bî-vücûd Ahmed bin Mahmûd 'afâ 'anhümâ 'l-ma 'bûd bu fakîr-i ber-geşte-hâl ve hakîr-i şikeste-bâl olup ehl ü 'iyâl ve 'adîmü 'l-mâl olmağla nafaka-i etfâl sebebinden küşe-i ferâğa ve küşe-i kanâ'ata zafer ü mecâl bulmayup (...) âsitâne-i sa'âdet-mülâzemetine 'adem-i kudretinden zarûret ile Bayburd Kal'ası kitâbeti hizmetine pâymâl-i erâzil ü cühhâl iken (...) emîrî 'l-ümerâ ve 'l-küberâ Mehmed Pâşâ (...) aslahallâhu şânehü ve sânehü 'ammâ şânehü hazretleri kudvetü 'l-fuzalâ ve 'l-'ulemâ 'umdetü 'l-fukahâ ve 'l-hükemâ Mehmed b. Talha eş-Şâfî 'aleyhi'r-rahmetü minallâhi 'l-Meliki 'l-A'lâ musannefâtından 'Ikdü 'l-Ferîd ile müsemmâ kitâbı ki belâğatda vahîd ve metânetde sedîd ve 'âlemde misli nâ-bedîd ve umûr-ı saltanatda râh-ı sedîd ve me 'ârifde bir ka 'r-ı ba 'îd, bahr-i medîddir bu az 'afî 'l-'abîde irsâl edip “ber-vech-i isti 'câl Türkîye tercüme olunmak murâd olundu, idesiz” deyu emr-i lâzîmü 'l-ımtisâllerin îrâd ü îsâl etdiklerinde...¹³⁰

Kimi mütercimler ise bu hususu çok daha açık bir şekilde dile getirirler. Eflatun'a nispet ettiği *Nasîhat-nâme-i Eflâtûn*'u¹³¹ bazı ilevelerle *Mir 'ât-ı Umûr* adıyla tercüme eden Muhammed

128 Muhammed Hâsib, *Tercüme-i Nasîhatü 'l-Vüzerâ* (İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Hazine, 382), 4b-5a.

129 Muhammed b. Mevlâna Pîr Muhammed, *Mir 'ât-ı Umûr* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 2901), 3a.

130 Ahmed b. Mahmud, *'Ikdü 'l-Cedîd* (İstanbul Üniversitesi Ktp. 4514), 3b-6a.

131 Eflatun'a nispet edilen ancak ona ait olmadığı bilinen *Vasiyyetü Eflâtûn fi te 'dibi 'l-ehdâs* adlı metinle bu metnin doğrudan bir irtibatı bulunmamaktadır. Dolayısıyla eserin kaynak metni bir tür Sahte eflatuncu nasihat metni olabilir. *Vasiyyetü Eflâtun* hakkında bk. Hümeýra Özturan, *Êthostan Ahlaka Antik Yunan Ahlak Literatürünün İslam Dünyasına İntikali ve Alınması*, (İstanbul: Klasik, 2020), 51-52.

b. Mevlâna Pîr Muhammed, eseri ithaf ettiği Kasım Paşa b. Hızır Paşa'ya kitabın sebeb-i tercüme kısmında şunları söylemektedir:

Bu fakîr dahi hitâb-ı hâtîfî istimâ' idüp ol sâhib-i devletin turâb-ı 'atebesine ki iksîr-i sa 'âdet ü ma 'den-i siyâdetdür hediyye itdüm ke-tuhfeti 'n-nemleti ilâ hazreti Süleymân 'aleyhi 's-selâm şol ümîz-i vâsık u recâ-yı sâdık birle ki bu hakîri fakr u zillet toprağından kaldırup ginâ vü 'izzet makâmına yetire. Hazîz-i humûlden evc-i kabûle erişdüre. Fakr 'ataşında mahrûkken ihsânı seyl-âbına kandıra, yokluk girdâbında sergerdân olmuşken ginâ kenâresine irüre, tecridlik gubârını 'atâsı bahrine pâk idüp halk-ı 'âlemden bî-niyâz ide tâ ki bu biçâre dahi müreffehü 'l-hâl olup huzûr-ı kalb-ile evkât-ı şerîfde devlet du 'âsını üzerine farz-ı 'ayn bilüp ol hizmete müdâvemet göstere.¹³²

11. Metnin Türkçe İfade Edilmesinin Gerekli Görülmesi

Kimi mütercimler yukarıda sıralanan gerekçelerden hiçbirisini zikretmeyip sadece kaynak metnin tercüme edilmesinin iktiza ettiğinden bahis açmakla yetinmektedirler. Hz. Ali'ye nispet edilen '*Ahdü 'Ali/Malik b. Eşter'e Mektûb*' metnini tercüme eden kimliği belirsiz mütercim tercüme sebebini "Zebân-ı Türkî-le şerh ü beyân olunması iktizâ etmekle" ifadesiyle belirler.¹³³ Kuşkusuz bu gerekçenin arkasında burada zikredilen diğer birçok gerekçe de yer alabilir. Mamafih mütercim sadece bu ifade ile yetindiğinden ayrı bir örnek olarak değerlendirdik.

12. Müellifin Tercüme Talebi

Osmanlı müelliflerinin Arapça yahut Farsça olarak kaleme aldıkları metinleri aralarındaki hoca-talebe yahut şeyh-mürîd ilişkisi ve benzeri yakınlıklar vesilesiyle tercüme talebinde bulunduğu örneklere de rastlanmaktadır. Yukarıda yer alan diğer tercüme sebepleriyle ve özellikle faydayı herkese teşmil etmek gibi bir gerekçenin de ifade edildiği bu tür örneklerde tercümedeki esas saik müellifin talebi olarak öne çıkar. Mesela Halvetî-Cemâlî şeyhi Nureddinzâde Mustafa Muslihüddin (ö. 981/1574), Arapça olarak kaleme aldığı *Fezâilü 'l-Cihâd* adlı risalesini Seyyid Mehmed b. Şeyh İbrâhîm el-Hüseynî'den¹³⁴ tercüme etmesini ister:

(...) mürşidü 'l-müslimîn eş-Şeyh Muslihüddîn ibn Nüriddîn (...) hazretlerinin gazâ bâbında olan risâle-i dil-küşâ ve makâle-i gam-zedâların 'âme-i nâsa nef'-i 'âm ve ehass-ı havâssa tenbîh-i tâm olsun deyu tercüme ve intihâb idüp mücmel bir kitâb etmek iltimâs itdüklerinde emr-i şerîflerine intisâlen el-me'mûru ma 'zûrûn hükümünce ki mesel-i meşhûrdur bidâ 'at-i müzcât ile tercüme-i kitâba ikdâm ...¹³⁵

132 Pîr Muhammed, *Mir 'ât-ı Umûr* (Ayasofya, 2901), 3a. Mütercimin hayatına dair malumat elde edilememiştir.

133 Anonim, *Terceme-i Ahidnâme-i İmam Ali li 'l-Eşter en-Nehâi* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3831), 1b.

134 Mütercimin kimliğine dair malumat elde edilememiştir. Kehmâl yalnızca bu risalesine işaret ederek "fuzelâdan" olduğunu belirtir ve 1019/1610'da hayatta olduğu bilgisini verir. Ömer Rızâ Kehmâl, *Mu'cemü 'l-Mü'ellifîn: Terâcimü Musannifî 'l-Kütübi 'l-'Arabîyye*, (Beyrut: Mektebetü Mesnâ, ts.), 8/197.

135 Seyyid Mehmed b. Şeyh İbrâhîm el-Hüseynî, *Zuhrü 'l-Mücâhidîn fî Âdâbi Cihâdi 'd-Dîn* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail, 61), 6a.

Şeyhülislam Seyyid Feyzullah Efendi (ö. 1115/1703), Sultan II. Mustafa'nın müceddid olduğunu ispat sadedinde Arapça olarak kaleme aldığı ve “siyasi tecdid” anlayışının önemli bir örneği olan risalesini dönemin ilmiye mensuplarından olduğunu anladığımız Abdullah b. eş-Şeyh Muhammed isimli birisinden¹³⁶ yukarıdaki örnekte olduğu gibi faydanın herkese şamil olması amacıyla tercüme etmesini talep etmiştir. Mütercim bu hususu şu şekilde ifade eder:

(...) *Lâkin zebân-ı mu'ciz-beyân-ı Nebî ya 'nî lisân-ı fesâhat-nişân-ı 'Arabî üzere olmakla cümle-i enâma nefî 'âm olmak mülâhazasıyla lügat-i Türkiyye üzere tercüme olunmasını emr etmeleriyle bu rîze-güzîn-i sofrâ-i fevâzıl ve hüşe-çîn-i nahlistân-i fezâ' illeri dahi imtisâlen li-emrihi 'l-'âli ve mütevekkilen 'alallâhi 'l-Müte'âli irhâ-yi 'inân-ı şürû' u ibtidâ etmiştir.¹³⁷*

Şeyhülislam Damadzâde Ebû'l-Hayr Ahmed Efendi (ö. 1154/1741) tarafından Arapça olarak şerh edilen Tahir b. Hüseyin'in oğlu Abdullah'a yazdığı mektup bizzat Damadzâde'nin talebiyle dönemin fetva emîni ve Mekke-i Mükerreme kadılığı görevini deruhte eden Mehmed Selim Efendi (ö. 1726)¹³⁸ tarafından Türkçeye aktarılmıştır:

Ebû'l-Hayr eş-şehîr bi-hafîdi 'l-'allâmeti el-med'uv bi-Minkârîzâde -enâlehü 'llâhü te'âlâ ilâ mâ yetemennâhü ve erâdehü- Hazretleri imâme-i sübha-i imâmiyye [ve] vâsattü 'l-'ıkd-i hılâfet-i 'Abbâsiyye Me'mûn halife -sekâ'llâhü serâhü ve ce'ale 'l-cennete mesvâhü- devletinde kıyâdetü 'l-cüyûş mansıbı ile kâam-revâ ve kemâl-i fazl ü hüner ile zîb-i elsine-i verâ olan Tâhir bin el-Hüseyin'e mensûb mektûb-i merğûb ve risâle-i bedî 'u 'l-üslûba mukaddemâ bir şerh-i muhtasar ta'lik ve keşf-i mu'dulâtında me'a icâzihi bezl-i tahkîk buyurmuşlar, ne şerh belki 'alem-tırâz-ı asl (...) ve sülâfe-i simâr-i nahl, ifâde-i reğâyib-i ma'nâda metn ile tev'em ve icâde-i ğarâyib-i fehvâda asl ile hem-dem ve hem-kadem, 'uzûbetde Fûrât ile mübârî, selâsetde seyl-i felât ile mücârî, lâkin lügat-i 'Arabîyye ile mesbûk, ve sanâyi '-i edebîyye ile melbûk olup 'avâyid-i fevâyidi havâssa maksûr ve 'arâyis-i makâsıdı 'avâmdan mahcûb u mestûr olmakla işâ'a-i menâfi 'u izâ'a-i bedâyi 'i mülâhazasıyla lügat-i Türkiyye ile terceme vü tefsîr ve 'ibâret-i me'lûfe ile ta'bîr ü takrîr olunmak üzere bu bende-i kalilü 'l-bidâ'a ve kelilü 'l-yerâ'aya işâret buyurmalarıyla imtisâlen li-emrihi 'l-'âli mütevekkilen 'ala'llâhi 'l-Müte'âli bu emr-i şâyegân-ıvâle-nişâna âğâz olundu.¹³⁹

136 Bu ismin 1718 yılında Damad İbrâhim Paşa'nın teveccühüyle şeyhülislam olan Yenişehirli Abdullah Efendi olması mümkün olmakla birlikte kaynakların teyit etmediği bu ihtimal de göz önüne alınarak mütercimin kimliğini tespit etmek için hususi bir inceleme şarttır. Konuyla ilgili olarak bk. Kavak, *Siyasi Tecdid ve Osmanlılar*, 106.

137 Abdullah b. eş-Şeyh Muhammed, *[Terceme-i Risâle fi Hadîsi Tecdidî 'd-Dîn]* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 2149), 12b.

138 Selim Efendi, payitahtta aralarında Şeyhülislâm Seyyid Feyzullah Efendi'nin mektûbçuluğu, Hâkâniyye-i Vefâ müderrisliği, Mûsıla-i Sahn müderrisliği, Şâm pâyesiyile birlikte Üsküdar kadılığı, Sarây-ı Hümâyûn hocalığı, fetvâ emînliği ve Galata kadılığının da yer aldığı muhtelif vazifelerde bulunduktan sonra Nevşehirli Damad İbrahim Paşa'nın delaletiyle Padişah III. Ahmed tarafından 1138/1726 yılında Mekke-i Mükerreme pâyesiyile taltif edilmiş, bir müddet burada görev yaptıktan sonra aynı yılın son günlerinde (Ağustos 1726) yetmişli yaşlarında vefat etmiştir. Çelebizâde İsmail Âsım Efendi, *Târih-i Çelebizâde Efendi*, (İstanbul Matbaa-i Âmire, 1282), 6/399.

139 Mehmed Selim Efendi, *Tercüme-i [Şerh-i] Mektûb-ı Tâhir b. Hüseyin* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, TY1701), 1b-2a.

13. Eser Telif Edilmesi Durumunda Kişiyeye Yönelilecek Tenkitlerden Kaçınmak

Tercüme sebepleri içerisinde en dikkat çeken gerekçelerden birisi eser telif etmenin kişiyi hedef tahtasına koyacağı yönündeki kabuldür. Bu nedenle bazı mütercimler ilgilendikleri konularla ilgili olarak muteber bir eseri tercüme etmeye meylettiklerini belirtirler. Memlûk dönemi ulemasından Mahmud b. İsmail Hayrbeyti'nin *ed-Dürretü'l-Garrâ fi Nesâyihi'l-Mülûk* adlı eserini tercüme ederek II. Selim'e ithaf eden ilmiye kökenli İbn-i Fîrûz (ö. 1018/1609)¹⁴⁰ tercüme gerekçesi şöyle zikreder:

(...) *Lisân-ı tâzî ve zebân-ı Hicâzîde 'alâ sebîli'n-nasîha ve'l-mev'ize te'lifü terkîb ve tasnîf ü tertîb itdügi [ed-]Dürretü'l-Garrâ-nâm kitâbına mütâla'a kalıp dürer-i me'ânîsinden gurur-i me'ânî istinbât olunmağın men sannefe fekad üstühdife [Bir eser telif eden hedef tahtasına konur] hâtürâsıyla tercümesine bezl-i cühd ve sarf-ı vüs' idüp...*¹⁴¹

14. Eser Telif Edecek Birikimi Olmamak

Belli bir sahada söz sahibi olup etrafında sözü dinlenir biri hâline gelmiş olsa da kimi mütercimler eser tercüme sebeplerini ihtiyaç duyulan kitabı telif edecek alt yapılarının olmaması sebebiyle bu boşluğu tercüme eserlerle kapatma isteğini gösterirler. Beşinci ve son kısmı müstakil bir siyasetnâme hüviyetindeki bir tasavvuf klasiği *Mirsâdü'l-İbâd*'in II. Murad dönemindeki tercümesinde sūfiyyeden Kâsım b. Mahmud Karahisârî (ö. 891/1486)¹⁴² eserin tercüme edilmek suretiyle Türkçe konuşan insanlara fayda sağlaması, alanının en iyi kitaplarından biri olması gerekçelerine ilave olarak bu ikinci gerekçeyi de ileri sürer:

'Azîz-i men, bilgil ki tarikat yoluna seyr idüp hakikat 'âlemine irişmek isteyen tâlib-i sâdıklara sülûki beyân itmekde meşâyih kaddesallâhü ervâhahüm hayli kitâblar te'lif idiler. Şöyle ki ba'zı 'Arabî ve ba'zı 'Acemî dilinde. Ammâ ol tâlibler ki 'Arabîyyetde râcîl ve hem 'Acemîyyetde kâsırdur ol kitâbların istîfâdesinden kendüler bî-haber olup me'ânîsine muttali' olmazlar meger ki bir kimseden istimâ' ideler, pes ol vakt fâide dutalar. Lâ-cerem böyle olıcak bu za'if ü fakîr ve bî-nevâ vü hakîr kim bunların şikeste-beste muhibb ü mu'tekadidür kim

140 Tam adı Mehmed Bey b. Fîrûz Ağa el-İstanbulî'dir. Hayatı hakkında tafsilatlı bilgi yoktur. Çeşitli medreselerde kadılık yapmış ve 1018/1609'da vefat etmiştir. Mücahit Kaçar, "İbn-i Fîrûz ve Gurretü'l-Beyzâ Hakkında", (İbn Fîrûz, *Gurretü'l-Beyzâ, Adaletin Aydınlığında*, ed. Mücahit Kaçar, (İstanbul: Büyüyenay, 2012), 19.

141 İbn-i Fîrûz, *Gurretü'l-Beyzâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu, 553), 2a; İbn-i Fîrûz, *Gurretü'l-Beyzâ- Adaletin Aydınlığında*, nşr. Mücahit Kaçar, (İstanbul: Büyüyenay, 2012), 57.

142 Kâsım b. el-Kâdî Mahmûd er-Rûmî el-Hanefî es-Sûfî Karahisârî tarafından yapılan bu tercüme *İrşâdü'l-Mürîd ile'l-Murâd fî Tercemeti Mirsâd el-'İbâd* adını taşımaktadır. Osmanlı ulema ve sūfilerinin hayatını anlatan temel metinlerde mütercim hayatına dair bilgi neredeyse hiç yer almamaktadır. Bu konuda bir istisna teşkil eden *Osmanlı Müellifleri* kitabının yazarı Bursalı Mehmed Tâhir, Osmanlı mutasavvıflarından Abdürrahîm Karahisârî'yi (v. 888/1483'ten sonra) anlatırken düştüğü bir dipnotta Karahisârî'nin vefat tarihiyle Kâsım b. Mahmûd'dan da kısaca bahsetmekte, onun *Mirsâdü'l-İbâd*'in mütercimi ve II. Murad devri "füzelâsından" olduğu bilgisini vermektedir. Bu bilgilerden müellifin sūfiyyeden olduğu anlaşılmaktadır. Tam künyesinden anlaşıldığı kadıyla kadı çocuğu ve Hanefî mezhebine mensup bir sūfî olan Karahisârî'nin vefat tarihini ise *Hediyyetü'l-Ârifin* müellifi 891 [1486] olarak göstermektedir. *Mirsâdü'l-İbâd*'in tercüme tarihi dikkate alındığında (822/1419 yahut 825/1422) Karahisârî'nin uzun sayılabilecek bir ömür sürdüğü anlaşılmaktadır. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zünun an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, haz. M. Şerefettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge, (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1971), 2/1656; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Ârifin Esmâü'l-Müellifin ve Âsârü'l-Musannifin*, (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1951), 1/831; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/114.

ol Kâsım bin Mahmûd Karahisârî'dür diledi ki bu iki dilden bî-haber olan tâliblere dahi anların kelâmından bî-nasib kalmayalar pes nice ki taleb itdiler bu Türkî dilde bir kitâb bulmadı ki meşâyih-i muhakkıkın beyân eylediği sülûk anda mezkûr ola. Niteki bu tâliblerin derdleri cerâhatine merhem ola. Ve hem kendünün ol kadar mâyesi ve sermâyesi yoğidi ki müstakil bir kitâb te 'lif idüp sülûki anda beyân eyleyeydi. Lâ-cerem böyle olıcak maslahat gördi kim meşâyih kitâblarından birin Türkîye tercüme eyleye. Pes tâkati yitdikce tettebbü' idüp bir kitâb isterdi kim rûhun bidâyet-i mebde'inden tâ nihâyet-i me'âdına degin seyri ve sülûki anda mezkûr ola. Ve hem kalilü'l-hacm ola, kesîrû'l-ma'nâ ola ve hem 'âşık ü ma'sûk maksadın ve maksûdın beyân eyleye ve hem mübtedî-yi nâkısın istifâdesine ve hem müntehî-yi kâmilün ifâdesine kâmil ola. Pes gördi ki ol bülbül-i bostân-ı şerî'at tûti-yi şekeristân-ı tarikat hüdhüd-i Süleymân-ı ma'rîfet sîmürğ-i küh-i Kâf-i hakikat Şeyh-i vakt Necmü'l-mille ve 'd-dîn ve 'l-hak er-Râzî kaddesellâhü sirrahü'l-mukaddes bi-esrârihî ve nevrera kulûbenâ bi-şümûsi 'irfânihî ve akmârihî bu bâbda ol ciger-sühte derd-mendler için Mîrsâdü'l-'ibâd kitâbında mahlûkâtun mebde'inden bidâyet ve nihâyet-i me'âdına degin seyri sülûki beyân eylemiş müşevvik 'ibârât ve muharrik işârât birle gereği gibi eğerçi bu za'îfün ol kadar bizâ'ati yoğidi ki ikdâm idüp anun ol işâretini fehm idüp ve 'ibâretini cümle hall ideydi. Femma bu kazıyeye ki leyse mâ-lâ yüdre kü küllühü yütre kü küllühü [Bütünü elde edilemeyen şey, külliye terk edilmez] dimişlerdür pes fehm irdüğü kadar Hak te'âlâ hazretine ilticâ idüp ve şüyühun rûhundan istimdâd itmekle bu kitâbı Fârisî dilinden çıkarup Türkî libâsına koydu tâ ki ol me'ânî-yi ebkâr-i gaybiyye hem bu dil kisvetinde tâlib-i sühtelere cemâl ü kemâlini 'arza kıla. Ve bunlar dahi behre-mend olup muğtenim olalar. Ve hem şeyhün kaddesallâhü sirrahü'l-'azîz şâfi şerâbından safâ olup ve şâfi beyânından şifâ bulalar. Ve bu za'îf ü nahif eger ki ol istihkâki bulmadı ki anların kelâmına tesaddî idüp tercüme kılaydı. Ammâ bu tâfeye muhabbeti gâyet olduğıyçün diledi ki anların kelâmıyla üns tutup eglene ki men ehabbe şey'en fe-kad eksera zikrahü [Bir şeyi seven onu daha sık anar]. Ve hem tâliblerden bir nefes-i mübârek du'â kıla diyüp ikdâm eyledi ve illâ ol kanda ve anların kelâmı kanda...¹⁴³

Daha sonraki yüzyıllarda da karşımıza çıkan bu gerekçe kimi zaman mütercimlerin tevazu ifadesini yansıtır gibidir. Alâyi b. Muhibbî eş-Şerîf'in (ö. 966/1559'dan sonra) Gazzâlî'ye nispet edilen *Nasihâtü'l-Mülûk* çevirisi aslında mütercimin geniş katkısı da havi oldukça hacimli bir metin olmakla birlikte tercüme sebebi olarak zikredilen hususlar arasında “eser telifi için gerekli donanımdan yoksunluk” da yer alır:

(...) Bu kelâm-ı mukarrerün mukarriri fakîr-i hakîr-i za'îf 'Alayî bin Muhibbî eş-Şerîf (...) ed-dînü en-nasihâtü [Din nasihatı] hadîsine kâ'il te 'âvenü 'ale'l-birri ve 'l-takvâ [hayır ve takvâda yarışım] emriyle 'âmil olup her zamân hâtır-ı fâtire hutûr iderdi ki bir muhtasar te'lif ü tasnif idem ki usûl ü firû'-ı îmân ve 'adl ü ihsânî müştemil ola ammâ 'adem-i iktidârda küntü ukaddimü riclen ve ü 'ahhiru uhrâ [bir adım ileri bir adım geri atıyordum] dâyiresinde iken nâgâh bir 'Arabî risâleye muttali' oldum ki (...) işbu risâle-i şerîfün makâle-i 'Arabî vü Fârisiden Türkî diliyle tercüme idem ve kütüb-i mu'tebereden dahi ba'zı zevâhir-i şerîfe ve cevâhir-i latîfe ile mükemmel idüp mâ hatara bi bâli ile müzeyyen kılam...¹⁴⁴

143 Kasım b. Mahmud Karahisârî, *İrşâdü'l-Mürîd ile 'l-Murâd fi Tercemeti Mîrsâdü'l-'İbâd*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 1650), 12a-13b; Krş. Necmeddin-i Dâye- Kasım b. Mahmud Karahisari, *Sufi Diliyle Siyaset İrşâdü'l-Mürîd ile 'l-Murâd fi Tercemeti Mîrsâdü'l-'İbâd*: [mukaddime, beşinci bölüm, hatime], nşr. Özgür Kavak, (İstanbul: Klasik, 2010), 30-31.

144 Alâyi b. Muhibbî eş-Şerîf, *Neticetü's-Sülûk fi Terceme-i Nasihatü'l-Mülûk* (İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Bağdat, 187), 4a-b.

Sonuç

14.-18. yy Osmanlı ulema ve bürokratları ile şair, sûfi ve tarihçilerin Arapça ve Farsça siyaset düşüncesi eserlerini hangi gerekçelerle tercüme ettikleri sorusunun peşine düşen bu makalede siyaset düşüncesi sahası edeb/adâb, felsefe-ahlak, fıkıh, hadis, tasavvuf disiplinleriyle ve bunlarla irtibatlı konularla sınırlandırılmıştır. Bu metinlerin erişilebilir durumda olup tercüme sebebini zikredenlerin tamamı incelenmiş ve nihayetinde kimi zaman iç içe geçmiş olsa da (mesela devlet ricalinin yahut müellifin tercüme talebinin aynı zamanda faydayı herkese teşmil etmek için olması gibi) on dört farklı gerekçe tespit edilmiştir. Açık bir şekilde zikredilen bu “zahiri sebeplerin” ötesinde örtük gerekçelerin de olabileceği hususu ise başka incelemelere terkedilmiştir. Nihayetinde her bir tercüme için büyük çoğunluğu ilmiyeden olan mütercimlerin yaşadıkları bağlamı, içinde buldukları ilişkiler ağını kapsamlı bir şekilde ele almayı gerektiren bu husus bir makale sınırlarının oldukça ötesine taşmaktadır.

Metinlere yansıdığı hâliyle kaynak metni hemen herkesin faydasına açmak ve onlar için ulaşılır kılmak hem sayı bakımından hem de ehemmiyet bakımından ilk sırada yer almakta, bu gerekçeyi hemen her kademedeki devlet ricalinin tercüme siparişleri takip etmekte ve akabinde yukarıda tartışılan diğer sebepler gelmektedir. Müteakip daha kapsamlı çalışmalar ve erişilebilir durumda olmayan yazmaların da devreye girmesiyle bu çalışmada tespit edilen tercüme sebeplerin çeşitliliği artabilir.

Anlaşıldığı kadarıyla metinlerin Türkçeye tercüme edilmelerindeki önemli saiklerden birisi muhatap kitlenin durumudur. Bu açıdan bakıldığında 16. yüzyıldan itibaren özellikle rical-i devlet açısından Türkçeyi önemseyen, yaygın bir şekilde kullanan ve bu dilde düşünüp üreten bir kesim ortaya çıkmış ve siyaset düşüncesi alanında telif-tercüme metinlerin yazılmasını teşvik etmiştir. Bu kesimin nasıl bir siyaset güdecekleri konusundaki rehber metin ihtiyacı, doğal olarak farklı havzalarda üretilen siyaset düşüncesi birikimiyle irtibat kurmayı gerektirmiş ve netice itibarıyla Arapça ve Farsçadan onlarca metin tercüme edilmiştir.

Osmanlıların kendilerinden önceki/eş zamanlı devletlerde üretilen siyaset düşüncesi birikimiyle bu denli rahat ama kendi edebî-toplumsal-siyasal ihtiyaçlarına uygun gelecek şekilde seçmeci bir ilişki kurmaları, bu birikimi kendi ihtiyaçları çerçevesinde şekillendirerek takdim etmeleri kendilerini İslam devletlerinin bir uzantısı ve hâlihazırdaki en yetkin temsilcisi olarak görmelerinin doğal bir sonucu olmalıdır. Bu temsiliyeti Türkçe olarak ifade etmeleri de bütün bir İslam tarihi içerisinde kendilerinin güçlü ve üstün konumlarını beyan etmenin bir yoludur. Siyaset ve ahlak sahasında özellikle 16. Yüzyıldan itibaren Türkçenin hâkim bir dil hâline gelmesi, bu dönemin sonlarına doğru hukuki belge yazım dilinin de Arapçadan Türkçeye döndüğü hususu dikkate alındığında,¹⁴⁵ Türkçeye olan temayülün ortak bir yaklaşımın ürünü olduğu anlaşılır. Birçok siyaset metninde Osmanoğulları dışındaki tüm İslam hanedanlıklarının belli başlı dinî-siyasi-ahlâki problemlerle malul olduğunu ileri süren risalelerle¹⁴⁶ birlikte

145 Konuyla ilgili bu yöndeki bir tespit için bk. Süleyman Kaya, “Sak”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 17 Ekim 2022).

146 Bu konudaki bazı tespitler için bk. Kavak, *Siyasi Tecdid ve Osmanlılar*, 55-56.

düşünüldüğünde bu tercih daha da anlamlı olmaktadır. Bu kitlenin bu tavrı sonraki yüzyıllara da taşınmış olup özellikle 19. yüzyılda sadece Kureyş'in değil tüm Arapların riyaset iddialarının geçerliliğini yitirdiği meselesinde de güçlü bir şekilde dile getirilmiştir.¹⁴⁷

Osmanlıları Raşid Halifelerden Abbâsîlere, Selçuklu, Eyyübî, Memlûk'den Endülüs ve Timurlulara (hatta İlhanlılara) kadar geniş bir coğrafyada uzun yıllar hakimiyet kurmuş çok sayıdaki devletle aynı noktada buluşturanın ne olduğu, bu devletlerde üretilen metinlerle irtibatı büyük oranda Türkçe üzerinden kurlmalarının nasıl anlamlandırılabilirliği ve bu durumun Osmanlıların 18. Yüzyıla gelinceye kadar matematik, tıp, tarih, coğrafya gibi alanlarda yapılan tercümelere rağmen siyaset düşüncesi alanında Hristiyan Batı dünyasından eser tercüme etmemek suretiyle bu alanı büyük oranda şeri/dinî çerçevede gördüklerine delalet edip etmediği gibi konu ve sorularla ilgili kapsamlı çalışmalara ihtiyaç olduğu açıktır. Bu makale bu türden sorular için mütevazı bir başlangıç teşkil etme umudundadır.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Bu makale TÜBİTAK Hızlı Destek Programı (1002) kapsamında yürütülen 220K320 numaralı projeden üretilmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

Grant Support: This article is derived from the project numbered 220K320 carried out within the scope of TUBITAK Short-Term Support Module Funding Program (1002).

Kaynakça/References

I. Birincil Kaynaklar

- Abdullah b. eş-Şeyh Muhammed. [*Terceme-i Risâle fi Hadisi Tecdidî 'd-Dîn*]. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 2149.
- Abdullâh Mâhir. *Enisü 'l-Mülûk*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, TY2714.
- Abdülazîz b. Hoca Sa'deddîn. *Terceme-i Miftâhu's-Sa'âde fi Kavâidi's-Siyâseti ve's-Siyâde*. İstanbul: Nurosmaniye, 2335.
- Abdülazîz b. Hoca Sa'deddîn Muhammed b. Hasan Can. *Ahlâk-ı Sultân Ahmedî*. İstanbul: Nuruosmaniye, 2301.
- Ahmed (?). *Adlnâme*. İstanbul: Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Roman, 186.
- Ahmed b. Halil. *Tercüme-i Nasîhatu 'l-Mülûk*. Manisa: Manisa İl Halk Kütüphanesi, 5082.
- Ahmed b. Mahmud. *'İkdü 'l-Cedîd Tercüme-i 'İkdü 'l-Ferîd*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Ktp. 4514.
- Aişe Hubbî. *'İmâdü 'l-Cihâd (Fezâil-i Cihâd)*. Ankara: Milli Kütüphane, Yazma Eserler, A 3987.
- Ali b. Bâlî. *Tercüme-i Nisâbü 'l-İhtisâb*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 722.
- Ali Halife. *Tercüme-i Sultâniyye*. İstanbul: Nuruosmaniye, 2314.
- Anonim. *Terceme-i Ahidnâme-i İmâm 'Ali li 'l-Eşter en-Nehâî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad

147 Bu yönde bir değerlendirme için bk. Özgür Kavak, "Halâsü 'l-ümme'den Necâtü 'l-ümme'ye -Osmanlı Siyaset Düşüncesinin Süreklilik Arz Eden Meselelerine Dair Birkaç Not-", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 27 (2022), 27-70.

Efendi, 3831.

Anonim. *Tercüme-i Ehâdis-i Erba'in fi Fezâ'il-i Selâtin ve Hukûki'l-Ümerâ'i'l-Âdilîn*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail, 32.

Anonim. *Tercüme-i Fevâiyihü'l-Miskiyye*. İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Y.Yazma, 282.

Anonim. *Tercüme-i Kıyâfetnâme*. Ankara: Milli Kütüphanesi, 3074.

Anonim. *Şerh-i Hadîs-i Erba'in fi'l-Gazavât*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nazif Paşa, 152.

Âşık Çelebi. *Terceme-i Ravzatü'l-Ahyâr el-müntehab min Rebî'i'l-Ebrâr*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu, 604.

Âşık Çelebi. *Tercüme-i Tibrü'l-Mesbûk fi Nesâyihî'l-Mülûk*. İstanbul: Nuruosmaniye, 3743.

Atâyî. Nev'izâde. *Hadâi'ku'l-Hakâ'ik fi Tekmileti's-Şakâ'ik*. haz. Suat Donuk. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.

Azmî, Pîr Mehmed. *Enisü'l-Ârifîn, Ahlâk-ı Muhsinî Tercümesi*. nşr. Fatih Koyuncu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.

Bâli Zihni Çelebi. *Gencîne-i Sa'âdet*. İstanbul: Nuruosmaniye, 3890.

Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyetü'l-Ârifîn Esmâü'l-Müellifîn ve Âsârü'l-Musannifîn*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1951.

Bosnevî Ömer Efendi. *Terceme-i Ahlâk-ı Muhsinîn*. Kütahya: Kütahya Vahidpaşa İl Halk Kütüphanesi, 43Va717.

Budinli. *Risâle fi Nizâmî'd-Devle & Risâle-yi Nizâm-ı Devlet*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1865.

Bursalı Mehmet Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Matba'a-i Âmire, 1333.

Cafer Çelebi. *Tercüme-i Enisü'l-Ârifîn*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1825.

Çelebizâde İsmail Âsım Efendi. *Târîh-i Çelebizâde Efendi*. İstanbul Matbaa-i Âmire, 1282.

Dukâkinzâde Osmân Bey. *Tercüme-i Fâkîhetü'l-Hulefâ*. İstanbul: Nuruosmaniye, 3730.

Ebu'l-Fazl Mustafa. [*Tercüme-i Hikâye-i Hazreti 'Ömer/Risâle-Tuhfe-i Mebniyye 'alâ Hikâye-i Hazreti 'Ömer*]. İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Hazine, 390.

Ebü'l-Fazl Mehmed Efendi. *Ahlâk-ı Muhsinî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 2828.

el-Amâsî, Abdüsselâm bin Şükrullah. *Tuhfetü'l-Ümerâ ve Minhatü'l-Vüzerâ*. nşr. A. Mevhibe Coşar. İstanbul: Büyüyenay, 2012.

el-Bayburdî, İbrâhîm b. Halîl b. Alî. *Zahîretü'l-Mü'minîn*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail, 244.

el-Bosnevî, Dervîş Alî b. Hacı Mustafâ. *Tercüme-i Hadîs-i Erba'in ve Hikaye-i Erba'in*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 1025.

el-Hüseynî, Seyyid Mehmed b. Şeyh İbrâhîm. *Zuhrü'l-Mücâhidîn fi Âdâbi Cihâdî'd-Dîn*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail, 61.

eş-Şerîf, Alâyî b. Muhibbî eş-Şirâzî. *Düstûru'l-Vüzerâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu Ali Paşa, 788.

eş-Şerîf, Alâyî b. Muhibbî. *Neticetü's-Sülûk fi Terceme-i Nasihatü'l-Mülûk*. İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Bağdat, 187.

Firâkî. *Tercüme-i Ahlâk-ı Muhsinî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 1077.

Gevrekzâde Hasan Efendi. [*Hazreti Ali ile Hazreti Muâviye Mürâselesi*]. İstanbul: İstanbul Belediyesi Atatürk

- Kitaplığı, Muallim Cevdet, K. 434.
- Gevrekzâde Hasan Efendi. *Vekâyi nâme*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 2436.
- Hasanbeyzâde Ahmed. *Usûlü'l-Hikem fi Nizâmî'l-Âlem*. İstanbul: İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, O. 49.
- İbn Talha, Ebû Sâlim Muhammed. *el-'İkdü'l-Ferîd li'l-Meliki's-Sa'id*, yy, 1310.
- İbn-i Firûz. *Gurretü'l-Beyzâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu, 553.
- İbn-i Firûz. *Gurretü'l-Beyzâ- Adaletin Aydınlığında*. nşr. Mücahit Kaçar. İstanbul: Büyüyenay, 2012.
- İsmail b. Ali. *Câmî'ü'l-Hikâyât*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 6248.
- Kanî'î Ahmed. *Şerefü'l-Mülûki fi'l-'Adâleti ve's-Sülûk*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1900.
- Kânî'î, Hasan Ali b. Hasan Ali b. Ebû Sa'id. *Ahlâk-ı Kânî'î*. Saraybosna: Gazi Hüsrev Bey, R-5336.
- Karahisârî, Kasım b. Mahmud. *İrşâdü'l-Mürîd ile'l-Murâd fi Tercemeti Mirsâdü'l-'İbâd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 1650.
- Kâtib Çelebi. *Keşfü'z-Zünun an Esâmî'l-Kütüb ve'l-Fünûn*. haz. M. Şerefettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1971.
- Kâtib Mustafa b. Abdullah. *Tercüme-i Zahîratü'l-Mülûk*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 2859.
- Kemalpaşazâde. *Nesâyih*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1781.
- Kethudâ Mustafa Efendi. *Nûru'l-Hüdâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 2593.
- Kırımlı Seyyid Osman Hamdî. *Terceme-i Siyâset-i Şer'iyye*. Kayseri: Kayseri Reşid Efendi, 853.
- Le'âlî Mehmed. *Sülûku'l-Mülûk*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1485.
- Lutfullah Çelebi. *Tercüme-i Fâzihâtü'l-Mülhidîn*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 2916.
- Lübbî Mehmed. *Esne'l-Tuhaffi Tercemeti'l-Müstetraf*. İstanbul: Nuruosmaniye, 3737; İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, 341.
- Mehmed Sâni. *Tuhfetü'l-Vezîr*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, TY3030.
- Mehmed Selim Efendi. *Tercüme-i [Şerh-i] Mektûb-ı Tâhir b. Hüseyin*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, TY1701.
- Muhammed b. Mevlâna Pîr Muhammed. *Mir'ât-ı Umûr*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 2901.
- Muhammed el-Hamidî İbnü's-Şeyh Ali. *Keşfü'l-Estâr 'an Sırrı'l-Esrâr*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler, TY6958.
- Muhammed Hâsib. *Tercüme-i Nasihatü'l-Vüzerâ*. İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Hazine, 382.
- Muslihuddîn Mustafa Surûrî. *Tercüme-i Zahîratü'l-Mülûk*. İstanbul: Nuruosmaniye, 2306.
- Mustafa Âli. *Mehâsinü'l-Edeb*. İstanbul: Nuruosmaniye, 3668.
- Mustafa b. Hayreddin. *İrşâdü'l-'Âşıkîn*. Bursa: Bursa Genel, 4393.
- Mustafa el-Aydinî el-Uralvî, *Terceme-i Risâle Cihâdiyye*. İstanbul: Nuruosmaniye, 4074.
- Mustafa Sâfi. *Tercüme-i Celâl ü Cemâl*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, 1068.
- Müderrişzâde Mehmed Atâullah. *Tercüme-i Kitâbü'l-Harâc*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Nadir Eserler Kütüphanesi, TY4652.
- Nahîfî, Mehmed Emin. *Tercüme-i Nehcü's-Meslûk fi Siyâseti'l-Mülûk*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1909.
- Necmeddin-i Dâye - Karahisârî, Kasım b. Mahmud. *Sufi Diliyle Siyaset İrşâdü'l-Mürîd ile'l-Murâd fi Tercemeti*

- Mirsadü'l-İbad: [mukaddime, beşinci bölüm, hatime]*. nşr. Özgür Kavak, İstanbul: Klasik, 2010.
- Nevâlî, Nasuh. *Ferruhnâme*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hüsvrepaşa, 288.
- Nevâlî, Nasuh. *Terceme-i Nasâyih-i Aristâtâlis*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hafid Efendi, 252.
- Neveşhri, Süleyman b. Hasan. *Tuhfe-i Haseniyye Şerh-i Risâletü'l-'Adudiyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 1797.
- Osmanzâde Ahmed Tâib. *Sihhat-Âbâd*. İstanbul: Nuruosmaniye, 4958.
- Osmanzâde Ahmed Tâib. *Simârü'l-Esmâr*. İstanbul: Nuruosmaniye, 4958.
- Pertevî Efendi. *Düsturu'l-Vüzerâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 2587.
- Pirozî, Mustafâ b. Abdülkerim. *Ehâdisü'l-Erba'in fi Tergîbi'l-Cihâd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 190.
- Rıdvân bin Abdülmenân. *Tercüme-i Ahlâk-ı Muhsinî*. Tokat: Tokat İl Halk Kütüphanesi, 40; Ankara: Milli Kütüphane, 60 Hk 40.
- Rodosizâde Mehmed. *Tercüme-i Kitâbü'l-Harâc*. İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Revan, 615.
- Sofyevî Bâli Efendi. *Risâle der Sîret-i Pâdişâhân-ı Pîşîn*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu, 589.
- Şaban-ı Şifâî. *Fezâil-i Âl-i Osman*. İstanbul: Nuruosmaniye, 3404.
- Şabanzâde Mehmed Efendi. *Âdâbü'l-Hükkâm*. İstanbul: Nuruosmaniye, 4953.
- Şirvânizâde Mehmed Rühdü. *Düsturu'l-Vüzerâ Tercümesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Ktp., TY 2690.
- Tûfi. *Tercüme-i Sükkerdân-ı Sultân*. İstanbul: Nuruosmaniye, 3940.
- Vücûdî, Mehmed b. Abdülazîz. *Fevâyihu's-Sülûk fi Nesâyih-i'l-Mülûk*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İzmir, 355.
- Yusuf b. Abdülcemil. *Keşfü'l-Esrâr ve Zehâ'irü'l-Ebrâr*. İstanbul: Nuruosmaniye, 2527.

II. Diğer Kaynaklar

- Akbulak, Özlem. *Ferruhnâme: İnceleme-Metin-Sözlük*. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Arıkan, Adem. “Damad İbrahim Paşa'nın (ö. 1010/1601) Dürzîler ile Mücadelesine Ulema Desteği: İsmail en-Nâblusî'nin (ö. 993/1585) Dürzîlere Reddiyesi”. *İslam Tetkikleri Dergisi* 12/2 (Eylül 2022): 559-587. <https://doi.org/10.26650/iuitd.2022.1032302>
- Avçin, Mehmet. *Terceme-i Ahlâk-ı Muhsinî (1a – 99b) İnceleme – Metin*. Kütahya: Dumlupınar Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Aycibin, Zeynep. “Sultan I. Mahmûd ve Dârüssaâde Ağası Morali Beşir Ağa”. *Gölgelenen Sultan, Unutulan Yıllar: I. Mahmûd ve Dönemi (1730-1754), I. Cilt*. ed. Hatice Aynur. 72-89. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020.
- Aydoğdu, Nergiz. *Makyavelist Düşüncenin Türkiye'ye Girişi -Onsekizinci Yüzyıl Osmanlı Siyaset Felsefesi-*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Aykut, Nezihi. “Hasanbeyzâde Ahmed Paşa.” *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 21 Şubat 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hasanbeyzade-ahmed-pasa>
- Beyhan, Mehmet Ali. “Şirvânizâde Mehmed Rühdü Paşa.” *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 21 Şubat 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sirvanizade-mehmed-rusdu-pasa>
- Celep, Halil. *Sofyalı Bâli Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal

- Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Ceyhan, Adem. “19. Asırda Bir Müderris, Müftü, Mütercim ve Şair: Manısalı Ahmed Esad Efendi”. *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi [Journal Of Old Turkish Literature Researches]* 5/1 (Nisan 2022): 27-55.
- Ceyhan, Adem. “Aziz, Abdülaziz bin Hoca Sâdeddîn.” *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. Erişim 21 Şubat 2023. <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/aziz-abdulaziz-bin-hoca-sadeddin>
- Coşar, A. Mevhibe. “Giriş”. Abdüsselâm bin Şükrullah el-Amâsî. *Tuhfetü'l-Ümerâ ve Minhatü'l-Vüzerâ*. haz. A. Mevhibe Coşar. 17-43. İstanbul: Büyüyenay, 2012.
- Eriñsal, E. İsmail. “Tâcîzâde Câfer Çelebi”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Erişim 25 Temmuz 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tacizade-cafer-celebi>
- Fazlıoğlu, İhsan. “Osmanlı Döneminde “Bilim” Alanındaki Türkçe Telif ve Tercüme Eserlerin Türkçe Oluş Nedenleri ve Bu Eserlerin Dil Bilincinin Oluşmasındaki Yeri ve Önemi”. *Kutadgubilig: Felsefe - Bilim Araştırmaları* 3 (2003), 151-184.
- Kaçar, Mücahit, Yazar, Sadık, (ed.), *Teoriden Pratiğe Türk Edebiyatında Diliçi Çeviri*. İstanbul: Ketebe, 2022.
- Kaçar, Mücahit. “Hubbî Hatun’un İmâdü'l-cihâd İsimli Eseri”. *Uluslararası Amasya Şairleri Bilim Şöleni*. 167-175. Amasya: 2018.
- Kaçar, Mücahit. “İbn-i Firüz ve Gurretü'l-Beyzâ Hakkında”. İbn Firüz, Gurretü'l-Beyzâ, Adaletin Aydınlığında. ed. Mücahit Kaçar, 19-45. İstanbul: Büyüyenay, 2012.
- Kavak, Özgür. “Halâsü'l-ümme'den Necâtü'l-ümme'ye -Osmanlı Siyaset Düşüncesinin Süreklilik Arz Eden Meselelerine Dair Birkaç Not-”. *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 27 (2022), 27-70.
- Kavak, Özgür. ““Nazlı Budin’in” Düşüşünün Düşündürdükleri yahut Kimliği Meçhul Bir Müellifin “Nizâm-ı Devlet” Risâlesi”. Budinli, *Nizâm-ı Devlet*. ed. Özgür Kavak, 13-54. İstanbul: Klasik, 2021.
- Kavak, Özgür. *Siyasi Tecdîd ve Osmanlılar*, İstanbul: Klasik, 2021.
- Kavak, Özgür. *Tercüme Eserlerin Osmanlı Klasik Siyaset Düşüncesindeki Rolü: Mukayeseli Bir İçerik Analizi*. Ankara: TÜBİTAK, Temmuz 2022.
- Kaya, Süleyman. “Sak”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 17 Ekim 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sak--belge#2-osmanlilara>
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-Mü'ellifin: Terâcimü Musannifi'l-Kütübi'l-'Arabîyye*. Beyrut: Mektebetü Mesnâ, ts.
- Khanjanov, Shahn. *Ali Cevheri'nin “Tercüme-i Nisabü'l-İhtisab” İsimli Eseri: Latinize ve Tahlil*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Koyuncu, Fatih, Ataç, Selma. “Rıdvan Bin Abdülmennan'ın Terceme-i Ahlâk-ı Muhsini'si”. *Uluslararası Yunus Emre Sosyal Bilimler Dergisi* 1/2 (2020), 120-135.
- Köksal, Mehmet Fatih. “Fırâkî.” *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. Erişim 21 Şubat 2023. <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/firaki>
- Köse, Ensar. “Giriş”. Ebu'n-Necîb Şeyzerî, *Nehcü's-sülûk fi Siyaseti'l-Mülûk*. haz. Ensar Köse. 17-60. İstanbul, Büyüyenay, 2013.
- Nur Yıldız, Sara. “Şükrullah”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 25 Temmuz 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sukrullah>
- Okumuş, Ahmet. “İslam Siyaset Düşüncesinde Siyasal Nerede Aranmalı?”. *İslam Siyaset Düşüncesi, Adil Devlet, Erdemli Şehir, Mükellef İnsan*. ed. Lütfi Sunar – Özgür Kavak. 361-383. İstanbul: İlem, 2018.

- Öngören, Reşat. “Mehmed Efendi, Şâbanzâde.” *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 20 Şubat 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mehmed-efendi-sabanzade>
- Özcan, Abdülkadir. “Osmanlı Kroniklerinde “Sebeb-i Telif”ler Üzerine”. *Tarih Dergisi - Turkish Journal of History* 71 (2020), 145-159.
- Özcan, Abdülkadir. “Beşir Ağa, Hacı”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 25 Temmuz 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/besir-aga-haci>
- Özcan, Abdülkadir. “Osmanzâde Ahmed Tâib”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 21 Şubat 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/osmanzade-ahmed-taib>
- Özturan, Hümeyra. *Éthostan Ahlaka Antik Yunan Ahlak Literatürünün İslam Dünyasına İntikali ve Alımlanışı*. İstanbul: Klasik, 2020.
- Paker, Saliha. “Tercüme, Telif ve Özgünlük Meselesi”. *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları IX Metnin Halleri: Osmanlı’da Telif, Tercüme ve Şerh*. ed. Hatice Aynur. 36-71. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Sankaya, Hüseyin- Göger, Veysel. “Vücûdî.” *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 21 Şubat 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/vucudi>
- Sariyannis, Marinos. *A History of Ottoman Political Thought up to the Early Nineteenth Century*. Leiden: Brill, 2018.
- Sona, İbrahim. “Cevâmiu’l-Hikâyât ve Levâmiu’r-Rivâyât’ın Muhtasar Bir Çevirisi: Adlâne”. *Turkish Studies* 11/15 (2016), 391-410.
- Soylu, Nursena. *Osmanlı İmparatorluğu’nda Sipariş Tercümele: 1299-1730 (III. Ahmed’e Kadar)*. Ankara: TOBB Ekonomi ve Teknoloji Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Uslu, Recep. “Hasan Efendi, Gevrekzâde.” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Erişim 20 Şubat 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hasan-efendi-gevrekzade>.
- Yağmur, Ömer. *Terceme-i Kitab-ı Fevâ’ihü’l-Miskiyye fi’l-Fevâthi’l-Mekkiyye (Metin-Sözlük- Şahıs, Yer, Eser, Tarikat ve Kabile Adları İndeksi)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Yazar, Sadık. “Osmanlı Telif Geleneğinde Diliçi Çevirinin Sınırları”. *Teoriden Pratiğe Türk Edebiyatında Diliçi Çeviri*. ed. Mücahit Kaçar, Sadık Yazar, 55-120. İstanbul: Ketebe, 2022.
- Yazar, Sadık. *Anadolu Sahası Klasik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Yazar, Sadık. *Gırnati Seyahatnamesi’nin XVI. Yüzyılda Yapılmış Bir Tercümesi = Tercüme-i Tuhfetü’l-Elbab ve Nuhbetü’l-A’cab*. İstanbul: Okur Akademi, 2012.
- Yazar, Sadık. “Tercüme-i Zâhiretü’l-Mülûk (Sürûri)”. *Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü*, Erişim 12 Aralık 2022. <http://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/tercume-i-zahiretu-l-muluk-sururi>.
- Yılmaz, Hüseyin. *Caliphate Redefined: The Mystical Turn in Ottoman Political Thought*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2018.
- Yücer, Elif İlhan- Güven, Rümeyza. *İslam Siyaset Düşüncesinin Pseudo-Aristotelesçi Zemini: Sırru’l-Esrâr ve Nevâli Tercümesi*. İstanbul: Klasik, 2022.

Bryson'ın *Oikonomikos Logos* Adlı Eseri ve Ev İdaresine Dair Görüşlerinin İslam Düşüncesine Etkileri

Bryson's *Oikonomikos Logos* and Effects of His Views on Management of The Estate on Islamic Thought

Simon Swain, *Roma'dan İslam'a Ekonomi, Aile ve Toplum*, çev. Yusuf Sami Kamadan, İstanbul: Albaraka Yayınları, 1. Baskı, 2022, 556 s. ISBN: 9786257312585

Burhan Başarslan¹ 



Sorumlu yazar/Corresponding author:
Burhan Başarslan (Araştırma Görevlisi),
Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,
İstanbul, Türkiye
E-posta: a.burhan.basarslan@gmail.com
ORCID: 0000-0001-9459-373X

Makale Geliş: 23.10.2022
Revizyon Talebi/Revision Requested:
24.01.2023
Son Revizyon/Last Revision Received:
27.01.2023
Kabul/Accepted: 07.02.2023

Atıf/Citation: Başarslan, Burhan. Bryson'ın *Oikonomikos Logos* Adlı Eseri ve Ev İdaresine Dair Görüşlerinin İslam Düşüncesine Etkileri. [Simon Swain'in "Roma'dan İslam'a Ekonomi, Aile ve Toplum" adlı eserinin değerlendirmesi]. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 13/1, (Mart 2023): 465-471
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2023.1193410>



Anahtar Kelimeler: Felsefe Tarihi, Ev İdaresi, Pratik Felsefe, Bryson
Keywords: History of Philosophy, Management of the Estate, Practical Philosophy, Bryson

Ev idaresi, düşünce tarihinde amelî felsefe içerisinde yer alan bilimlerden biridir. Bu bilimin kapsamına giren konular yer yer hanenin geçimi ile alakası yönünden iktisadi yer yerse aile fertlerinin ilişkilerinin ve rollerinin düzenlenmesi yönünden ahlaki niteliktedir. Felsefenin klasik çağında bilimlerin bütüncül ilişkileri göz önünde bulundurulduğunda ev idaresi diğer bilimlerden

birtakım bilgileri almak suretiyle hanenin geçimini ve düzenini tesis etmeyi amaçlar. İnsanın ihtiyaçlarının belirlenmesi, ailenin korunması, evlilik, eş seçimi ve çocukların yetiştirilmesi gibi önemli konular bu bilim içerisinde ele alınmıştır. Ev idaresi biliminin kapsamında yer alan konular bir arada düşünüldüğünde günümüzde sosyal bilimler olarak nitelenen bilimlerin büyük bir kısmıyla ilişki içerisinde olduğu göze çarpmaktadır. Özellikle iktisat, psikoloji, sosyoloji, ekonomi ve siyaset gibi bilimlerin konularının ve bazı sorunlarının antik dönemlere kadar izi sürüldüğünde klasik felsefenin alt bir bilimi olan ev idaresi bilimiyle kesiştiği görülecektir. Ev idaresi biliminin konularının ve sorunlarının sosyal alandaki canlılığı farklı dönemlerde verilen eserlerde farklı açıklamaların yer almasına sebep olmuştur. Bu sebep dolayısıyla ev idaresi literatürünün incelenmesi kültürler ve dönemler arası etkileşimlerin takip edilebilmesine imkân tanımaktadır. Bu bağlamda Simon Swain'ın Bryson'ın eseri üzerine kaleme aldığı kapsamlı incelemesi ev idaresi alanındaki başka çalışmalara öncülük edecek niteliktedir.

Simon Swain'ın *Economy, Family, and Society from Rome to Islam* başlığıyla 2013 yılında Cambridge University Press tarafından yayınlanan eseri 2022 yılında Yusuf Sami Kamadan tarafından tercüme edilerek Albaraka Yayınları'ndan dilimize kazandırılmıştır. Eser, miladi birinci yüzyılın ortalarında Roma İmparatorluğu'nda yaşamış, Roma aile ve ticaret hayatını iyi derecede bildiğini gördüğümüz Bryson adını kullanan biri tarafından kaleme alınan *Oikonomikos Logos* isimli kitabın tercümesi ve incelemesinden oluşmaktadır.

Swain'ın eseri girişle ilaveten beş kısımdan oluşmakta ve bu kısımlar da bölümlere ayrılmaktadır. İlk kısımda Bryson'ın metninin tercümesi yer almaktadır. Bu tercüme Swain tarafından Bryson'ın Orta Çağ'dan günümüze ulaşan Arapça tercümesinden yapılmıştır. İkinci kısım ise Bryson'ın eserinin arka planı, etkilimleri ve etkileri bakımından incelenmesine ayrılmıştır. Bu bölümde metnin tespit edilmesi, antik ekonomi ve aile düşüncesinde Bryson'ın görüşlerinin mukayesesi ve bazen de eleştirilmesi yer alır. Bryson'ın metninin otantikliği yönünden tercümelerinin incelenmesi de yine bu bölümde işlenmiştir. Üçüncü kısım ise *Ekonomi, Mülkiyet ve Köleler* başlıklarını taşıyan bölümlerden oluşur. Bu bölümlerde Bryson'ın kitabının içerik bakımından detaylı incelemeleri sunulur. Yine aynı şekilde dördüncü kısımda yer alan *Aile, Hanım ve Erkek Çocuk* başlıklarını taşıyan bölümlerde de kapsamlı iz sürümler yapılır. Bu bölümlerdeki referanslar Orta Çağ İslam düşüncesinde ev idaresi, ahlak, siyaset, fıkıh ve felsefe gibi alanlara ait eserlerdir. Bu eserlerde Bryson'ın görüşleri ve metni soruşturulur. Beşinci bölümde ise Bryson'ın Arapça ve İbranice metinlerine yer verilmiştir. Bu son bölüm Türkçe tercümede yer almamaktadır.

Swain'a göre Bryson'ın kitabı iki temel hususiyete sahiptir. Bunlardan ilki Roma dönemindeki sosyal sorunları içermesi diğeri ise Orta Çağ İslamı'na olan etkisidir; dolayısıyla kitabın Roma ve İslam kültürleri arasında bir köprü vazifesi gördüğü düşünülmektedir. Bryson'ın kitabının Arapçaya tercüme edilmiş olması ve kendisine ismen atıfların yer alması İslam düşüncesine etkileri açısından önemlidir. Bryson'ın etkilendiği kaynaklara ayrıca değinen Swain, eseri tarih çizgisinde ekonomi ve ev idaresi ekseninde ele alır.

İbn Miskeveyh'in (öl. 1030) *Tehzîbü'l-Ahlâk* adlı eserinin bazı bölümlerinde Bryson'un kitabının -yazarın da adı zikredilerek- doğrudan alıntılandığını görmekteyiz.¹ Buna ek olarak Bryson'un adı Nasîrüddîn Tûsî'nin (öl. 1274) *Ahlâk-ı Nâsırî*'sinde de geçmektedir. Hellmut Ritter'in (öl. 1971) tespit ettiği diğer iki isim ise Ca'fer b. Ali ed-Dîmeşkî (öl. 10-11.yy) ve İbn Ebû'r-Rebî'dir (öl. 1289).(s.101) Ayrıca Bryson İbnü'n-Nedîm'in (öl. 990) *Fihrist*'inde de iki yerde karşımıza çıkmaktadır.(s.102) İbn Sînâ'nın (öl. 1037) *Risâle fi aksâmi'l-ulûmi'l-akliyye* adlı eserinde de Bryson'un adı farklı bir imla -Arunes- ile de olsa geçmektedir. *Oikonomikos Logos*'un İslam düşüncesine olan bir diğer etkisi ise ev idaresi ya da Arapça adıyla *tedbîrû'l-men zil* ilminin konularının belirlenmesi olduğu söylenmektedir.² Klasik felsefe-bilim içerisinde ev idaresi ilminin kapsamı genel olarak sahip olunan mülklerin idaresi olarak görüldüğünden bu ilme *tedbîrû'l-mal* da denilmektedir. Nitekim Bryson'un kitabındaki dört temel konu da bu mülklerin türlerinden oluşur: Mallar, köleler-hizmetçiler, kadın ve çocuk.

Klasik felsefe-bilim geleneğinde ilimler tasnifi içerisinde üç pratik bilimden ikincisi olan *tedbîrû'l-men zil*, Grekçe *oikonomikos* 'un tercümesidir. *Oikonomikos* ise *oikon* (ev) ve *nemein* (yönetmek) kelimelerinin birleşmiş halidir.³ Ev idaresi bilimi genel olarak aile ilişkileri, mal yönetimi ve çocukların eğitimi gibi konuları kapsar. Bryson'un eseri ev idaresi ilmine dair yazılmış ve etkisi güçlü olmuş eserler arasında yer alır.

Simon Swain çalışmasında Bryson'un eserini iki yönlü bir incelemeye tabi tutar. Bunlardan ilki eserin şekil ve etki-etkilenim yönünden incelenmesidir. Bu kapsamda eser üzerine yapılan çalışmalar eserin diğer benzerleri ile kıyaslanması, etkilerinin ve etkilenimlerinin gösterilmesi, eserin otantikliği ile metin tespiti gibi teknik konuların açıklanması ve eserin tarih çizgisindeki yerinin belirlenmesi amaçlanır. Swain ayrıca yer yer eserin akademik araştırmalardaki konumundan bahsederek kendi çalışmasının önemini vurgular. İncelemesinin ikinci yönü ise içerik bakımındandır. İçerik yönünden inceleme, kitabın tamamına dağılmış bir şekildedir. Fakat buna rağmen Swain, Bryson'un eserinin bölümlerini tek tek ayrı bölümlerde ele alır. Eserin içindeki kısımlar, bölümler ve genel olarak eserin hacmi yerinde bir eleştiride bulunmamıza imkân tanır. Bryson'un metni eserin yekûnunun neredeyse otuzda birini teşkil eder. Söz konusu metnin hacminin küçük fakat etkisinin büyük ve içeriğinin zengin olduğu düşünülebilir, fakat yine de Swain'ın metni incelerken hacmi artıracak eklemelerden kaçınmadığı açıktır. Örneğin Grekçeden Arapçaya gerçekleşen tercüme hareketine on dört sayfalık bir alt bölüm ayırmıştır. Bunun gibi bir başka örnek ise Orta Çağ İslam siyaseti ve ekonomisi ile alakalı alt bölümdür. Burada Emevi-Abbasi kıyaslaması üzerinden bir dönem resmi çizilmeye çalışılmıştır. Hacimli ve kapsamlı bir incelemede daha kısa yer verilebilecek ya da okurun ön bilgiye sahip olduğu varsayılabilir durumlarda dahi Swain geniş izahlar vermektan kaçınmamıştır. Eserin

1 Hümevra Özturan, *Êthostan Ahlâka* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 460-464; İbn Miskeveyh, *Ahlâk Eğitimi* (İstanbul: Büyüyen Ay, 2022), 76.

2 Özturan, *Êthostan Ahlâka*, 58.

3 Abdülkadir Atar, "Antik Yunan'dan Osmanlı'ya Oikonomia ve Tedbîrû'l-Men zil Üzerine Kısa Bir Etüd", *Sosyal ve Beşeri Bilimlerde Teori ve Araştırmalar II* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2020), 3/470.

hacmini artıran bir diğer etmen ise birtakım bilgilerin tekraren geçmesidir. Bunu en çok eserin otantikliği, metnin tespiti ve aktarımına dair bahislerde yani ikinci kısımda görmekteyiz. Swain'ın eserinde kapsamlı bir içindekiler tablosu ve geniş bir indeks yer almasına rağmen Türkçe tercümede teknik açıdan önemli bu iki araştırma aracına yer verilmemiştir. Bunun yanı sıra Swain'ın kitabında yer alan son kısım Türkçe tercümede yer almamaktadır. Swain bu kısımda gözden kaçırılmış olan Bryson metninin Arapçasına ve İbranice bir Bryson metnine yer vermektedir.⁴ Bu son kısım bütünüyle Türkçe tercümeden çıkarılmıştır. Bryson'ın Arapça metninin neşredilmesi İslam düşüncesi alanında hissedilen bir boşluk olan ev idaresi ilmine dair klasik metin bulma gücünü giderebilirdi. Bu alandaki araştırmacıların ve öğrencilerin kullanımı için Swain'ın metninde yer alan son kısmın sonraki Türkçe baskılara eklenmesi önem arz etmektedir.

Simon Swain'dan önce Bryson'ın eseri üzerine yapılan çalışmalardan belki de en önemlisi Martin Plessner'in (öl. 1973) 1920'lerde hazırladığı doktora tezidir (s. 10). Bir diğer çalışma ise Mauro Zonta'nın (öl. 2017) İtalyanca tercümesidir. Zonta'nın tercümesi Swain tarafından mükemmel olarak nitelenir. Swain kitabın giriş kısmında Plessner'in çalışmasına rağmen bu eseri hazırlamasının meşru zeminini sunar. Swain'a göre Plessner'in tercümesinin Bryson'ın metninin yazma nüshasına değil de Luvis Şeyho (öl. 1927) tarafından hazırlanan bir nüshaya dayanması kendi çalışmasının ortaya çıkması için yeterli bir sebeptir. Swain, eserin mevcut olan Teymur yazmasına ilaveten Fuat Sezgin'in (öl. 2018) keşfettiği Ezher Kütüphanesi'ndeki bir yazmadan, İbraniceye tercüme edilmiş bir yazma nüshadan ve Latince özet niteliğinde bir yazmadan faydalanır. Ayrıca Bryson'ın elimizde bulunan Yunanca fragmanlarından da istifade eder. Swain, bu metinler arasında karşılaştırmalar yaparak Teymur nüshasının güvenilirliğini göstermeyi amaçlamaktadır. Nitekim Swain'ın öncelikli gayesi, Plessner'in Teymur nüshasının güvenilir olmadığı yönündeki iddialarına cevap vermektir.

Swain, eserin özellikle giriş kısmında ve bunu takip eden bölümlerde Plessner'in çalışmasına ve görüşlerine müracaat etmekte yer yer de itiraz etmektedir. Plessner'e göre Bryson'ın metni Arapçaya tercüme edilirken özetlenmiş, bazı kısımları atlanmış ve değiştirilmiştir. Swain, Plessner'in bu görüşüne itiraz eder.(s.73, 146-148) Swain'a göre Arapça metinde mütercim dil içinde bazı tercihleri dolayısıyla oluşan ifade kayıplarının varlığı inkâr edilemez. Fakat buna rağmen Yunanca iki fragman Arapça tercüme arz edildiğinde Bryson'ın ifadelerindeki temel anlamlar ve görüşlerin mütercim tarafından korunmuş olduğu görülmektedir. Ayrıca Swain klasikçilerin Bryson'ın metnini sadece Yunanca birkaç fragmandan hareketle gündeme getirmiş olmalarından yakınır. Bunun sebeplerine dair Grekçe-Arapça akademik çalışmaların tarihinden kaynaklanan birtakım gerekçeler sunar. Arapça tercümenin güvenilir olduğunu sık sık ifade eden Swain bu tercümenin bütünüyle özet olmadığını ancak eserin sadece giriş kısmının özetlenmiş olabileceğini söyler (s. 51).

4 Simon Swain, *Economy, Family, and Society from Rome to Islam* (New York: Cambridge University Press, 2013), 425-521.

Bryson'ın eserinin tarihlendirilmesinde eserin içeriğinden hareket eden Swain eserin miladi 60 yılına ait olabileceğini söyler.(s.54) Bu tarih eserin içeriğinden hareketle desteklenmektedir. Swain'ın ilk gerekçesi kadın-erkek arasındaki duygusal ilişkinin erken Roma döneminde mevcut olduğu ve Bryson'ın da eserinde buna yer verdiğidir. Bir diğer güçlü delil ise miladi birinci yüzyılın sonlarında vefat etmiş olan Musonius'ın (öl. 95?) Bryson'ın metnini kullanmış olmasıdır (s. 53).

Bryson'ın eserinin Eski Yunancanın Dor lehçesini taklit eder bir dille kaleme almış olması onun Yeni Pisagorcu literatür arasında görülmesinin sebeplerinden biri olarak zikredilir. Swain bu konuda Bryson'ın eserinin konusu bakımından Pisagorcu olabileceğini fakat eserde Pisagorcu öğretilerin yer almadığını ifade eder.(s.54) Dolayısıyla Pisagorcu etkilerin olabileceği kabul edilebilir. Bunun yanı sıra Stoacı etkilerin de eserde mevcut olduğunu söylemektedir (s. 59).

Bryson aile hayatı, kadın erkek rolleri, mal yönetimi gibi konularda Platon ve Aristoteles gibi Antik Yunan'ın önde gelen isimlerinden farklı şeyler söyler. Bu kıyaslamalardan hareketle Helenistik dönemin dönüştürülen fikirleri okunabilir. Bryson'ın Greko-Romen kültür havzasında etkilemiş olabileceği isimlerle de Swain'ın mukayeseler yapması kayda değerdir. Galen (öl. 200?), Plutarkos (öl. 120?), Klement (öl. 3.yy) ve Musonius bu isimlerden bazılarıdır.

Swain mukayeselerini tarihsel anlamda bir adım daha ileriye taşıyarak İslam dünyasının Bryson'ın eseriyle olan ilişkisini de resmetmeye çalışır. Ev idaresi ile ilgili bir eserin İslam dünyasına tercüme edilmesinin başlıca sebebi olarak Swain, Greko-Romen elit kesimin görüşlerini barındıran bir eserin İslam aydınlarının görüşleriyle olan uyumunu gösterir.(s.104) Ekonomi, siyaset, evlilik ve kölelik gibi başlıklarda Bryson'ın görüşlerinin Orta Çağ İslam düşüncesine uygun olduğunu ifade eder.(s. 114-116) Orta Çağ İslami iktisadi uygulamalara Bryson'ın görüşlerinin uygunluğunu göstermeye çalışır.

Bryson'dan hangi Orta Çağ İslam yazarlarının faydalandığının veya görüşlerinin kimlerce tekrar edildiğinin genel bir haritasını tespit etmeye çalışan Swain sırasıyla: Kudama b. Ca'fer'in (öl. 948?) *Kitabü's-Siyase*'sinde, Bryson yerine filozof Ebu Vas adıyla İbnü'l-Cezzar'ın (öl. 979) *Siyasetü's-sıbyan ve tedbiruhum* adlı eserinde, İhvan-ı Safa Risaleleri'nde, İbnü'n-Nedim'in (öl. 990) *Fihrist*'inde, İbn Sînâ'nın *es-Siyasetü'l-Menziliyye*'sinde, İbn Miskeveyh'in *Tehzibü'l-Ahlak*'ında ve İbn Miskeveyh'in etkisiyle Gazzali'nin (öl. 1111) *İhya*'sında, Fahreddin Râzi'nin (öl. 1210) *Câmi*'sinde, Tusi'nin *Ahlak-ı Nasrı*'sinde, İbn Ebi'r-Rebi'nin nasihatname türü eserinde, Dımeşkî'nin *el-İşare*'sinde ve Fârâbi'nin (öl. 950) *Füsulü'l-Medeni* ile *el-Medinetü'l-Fazıla*'sında Bryson'ın görüşlerinin izlerini bulmaya çalışır ve örneklerle göstermeye çalışır. Bütün bu etkilere rağmen Bryson'ın etkisinin gerek Batılı klasik araştırmacıları gerekse de Doğulu araştırmacılar tarafından göz ardı edildiğini söyler.

Kitabın üçüncü kısmının üçüncü bölümünde Swain Roma ekonomisi üzerine uzun bir izahatta bulunur. Roma ekonomisi mülkiyet kavramı özelinde incelenirken bu alandaki çalışmalara sıklıkla referanslarda bulunularak Bryson'ın metninin ilgili bölümü ile karşılaştırmalar yapılır. Bu bölüm antik dönem ekonomisinin detaylı bir haritasını sunmaya çalışır. Ayrıca bu bölümde ev

idaresinde mülkiyet konusunu işleyen Ksenophanes, Platon, Aristoteles ve Stoacı düşünürlerin de görüşleri ele alınır. Bu bölümde ayrıca Bryson'ın “zanaat” kavramına yaptığı vurgunun Orta Çağ'daki izleri de gösterilmiştir. Bryson'ın zanaatlar, toplum yapısı, sınıfları ve mülkiyet üzerine olan görüşleri Swain tarafından “ticari antropoloji” olarak isimlendirilir (s. 287). Ticari antropoloji olarak isimlendirilen şey aslında toplumun insani ihtiyaçlar tarafından ekonomik bir organizasyonla nasıl oluştuğu yönündeki tezdır. Bu izah Bryson'ın metninde felsefi ve antropolojik bir arka plana sahiptir. Her ne kadar Swain bu arka planı tarihsel olarak ortaya koymayı başarmış olsa da felsefi ve antropolojik arka planı göz ardı etmiş gibidir. Bryson kitabına bir insan tasavvurunu işleyerek başlar. Bu tasavvur tamamıyla işlevselcidir. İnsan, organlarıyla melekelerini kullanır. Melekeler de insanın zanaatları öğrenmesine imkân tanır. Fakat insan her zanaatı öğrenemeyecek kadar kısa yaşadığından başkalarına ihtiyaç duyarak toplumu oluşturur. Bu açıklamada ihtiyaçların giderilmesinde işgücü ve bir nevi zorunlu ekonomik bir durum açığa çıkmaktadır. Farklılaşan melekeler dolayısıyla insanlarda ihtiyaçların ve ihtiyaç miktarlarının farklılaşması “değer” kavramını gündeme getirir (s. 23). Bryson meta değerini fark ederek bunu insanlarda farklı miktarda bulunan ve karşılıklı giderilen ihtiyaçların kıyaslanmasında ortaya çıkan farka dayandırır. Her insanın ihtiyacı farklı düzeylerde ve sahip olduğu zanaat de bu ihtiyaçların bir kısmını giderebilmektedir. Farklı zanaatlardan da faydalanmak zorunda olduğundan kendi zanaatı ile diğer zanaatların değeri veya ürünleri kıyaslanmak durumundadır.

Swain dördüncü bölümde bir ek olarak İbn Butlan'ın (öl. 1066) *Risale camia li-fünun nafia fi şira'r-rakiki ve taklibi'l-abid* -faydalı ilimler için genel bir risale; kölenin dikkatle alımı ve incelenmesi- adlı eserine yer verir. Bu risalede İbn Butlan kendi kaynakları olarak Antik Yunan'a işaret etmektedir (s. 326). Bu eserin bir hususiyeti Efesli Rufus'un (öl. 100?) kölelerin alım ve satımı üzerine yazdığı eserden parçalar taşıyor olma ihtimalidir. Swain, bu eserin Bryson ve kölelik ile olan ilişkisine binaen tercümesine yer vermiştir.

Beşinci bölümde ise “hanım” konusuna değinmiştir. Burada bahsedilenin genel anlamıyla kadın olmadığını ekonomik bir güce sahip erkeğin karısı anlamında “hanım” olduğunu söyler. Bryson'da kadın mülkiyete ortaktır (s. 353). Bu görüş genel olarak Antik Yunan düşüncesindeki kadın düşüncesiyle çelişiktir. Antik Yunan'daki ev idaresi bahislerinde kadının işlenişi ile Bryson arasında karşılaştırma yapan Swain farklılıklara işaret eder. Helenistik ve Stoacı etkilere sahip eserlerle karşılaştırmalar yapar. Bu bölüm fazlaca kapsamlı bir şekilde işlenmiştir. Bunun en büyük sebebi kadın ile ilgili olan görüşlerin Helenistik dönemden itibaren değiştiğinin ve eserlerde yer aldığı görülmüştür. Üst sınıfın rollerini ve ekonomisini üstlenmede kadının payı büyüktür. Evliliğe olan vurgu da nitekim değişmiştir. Antik Yunan'da erotik tek yönlü eril ilişkilerin yerini Roma'da üst sınıf için çift yönlü evlilik ilişkisi almıştır. Bu bölümde de Swain Ksenophon (öl. MÖ. 354?), Philodemus (öl. MÖ. 110?), Sahte-Aristoteles, Yeni Pisagorcular, Dio (öl. 120), Hierokles (öl. 2.yy) ve Rufus (öl. 110) gibi farklı dönemlere ait düşünürlerin eserlerine atıfta bulunarak Bryson'ın kadın hakkındaki görüşüne yer verir. Sonrasında ise İslam

kültüründeki aile üzerinden Bryson'ın etkilerinin yoklaması yapılır. Bu bağlamda yapılan karşılaştırmada ilk bakışta bir farklılık olsa da İslam'da da Bryson'da olduğu gibi kadının evi ve mülkü gözetici rolüne vurgu yapıldığını söyler. Maverdî'nin (öl. 1058) bu konudaki görüşleri de yine Bryson'ın görüşlerine benzer bulunur. Mâverdî, Tûsî, İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbn Ebi'r-Rebî ile mukayeseler yapılır.

Bryson kadın erkek ilişkisine iki açıdan bakar; bunlardan biri ekonomiktir diğeri ise fizyolojiktir. Ekonomik olarak kadın, erkek mülkün başında duramadığı zamanlarda onu idare eder ve işlerde erkeğe ortaktır. Diğeri ise cinsellik yönündendir, bu konuda da kadın erkeğe erkek de kadına yegâne biçimde bağlanmalıdır (s. 401). Öyle ki bu birliktelik aynı zamanda erdemli olmakla da ilişkilidir.

Swain son bölümü erkek çocuğa ayırmıştır. Bu başlığın sebebi ise Bryson'ın ilgisini erkek çocuğa yöneltmesinden ileri gelir (s. 443). Bryson'ın bu konuda erkek çocuğa yönelişi haneve varis olarak çocuğu görmesinden kaynaklanır. Bu bakımdan çocuğun eğitimi de ahlaki ve ekonomik bir boyutta ele alınır. Sonrasında ise İslam düşüncesinde çocuk eğitimi ve Bryson'ın muhtemel etkileri incelenmeye çalışılır. Swain çalışmasının sonuna Platon'a atfedilen ve İslam dünyasına İshak b. Huneyn (öl. 910) tarafından tercüme edilen *Vesâyâ Eflatun fî tedibi'l-ahdas* -Erkek çocuğun eğitilmesine dair tavsiyeler- adlı metni de eklemiştir.

Swain'ın çalışması kapsam ve içerik yönünden göz önüne alındığında çeşitliliğe ve zenginliğe sahiptir. Bu içeriğin yönetilmesi de metnin oluşturulmasında yer yer tekrarlara yer yer ise karmaşıklaşan kıyaslamalara sebep olmuştur. Özellikle karşılaştırma yapılan sayfalarda Swain hem çağdaşı çalışmalara hem de antik dönem metinlerine bir arada atıf yapmaktadır. Swain'ın metni yoğun atıflar ve karşılaştırmalar ile okunması ve atıfları açıkça görülmesi zorlaşan sayfalara sahiptir. Bunun dışında arka plan olarak verilmeye çalışılan geniş bir tarihsel periyot ve tespiti zor sahalar okura aktarılmaya çalışılmıştır. Metni zenginleştiren bu detay incelemeler hacmi artırmakta ve tekrarlarla okuru zor bir metinle baş başa bırakmaktadır. Bütün bunlara rağmen Swain'ın çalışmasının dilimize kazandırılması pratik felsefenin ikinci ilmi olan ev idaresi alanında Türkçede hâlihazırda mevcut olan boşluğu doldurmaya katkı sunmuştur.

Teknolojinin Getirdiği Meselelere İslam Hukukunun Yaklaşımına Dair Bir Araştırma: İslam Hukukuna Göre İnternet Ortamında Alışveriş

A Research on the Approach of Islamic Law to the Issues Raised by Technology: Internet Shopping According to Islamic Law

Ayşe Darendeli, *İslam Hukukuna Göre İnternet Ortamında Alışveriş (Online/Offline Alışveriş-Akıllı Sözleşmeler)*, İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 1. Baskı, 2020, 191 s. ISBN: 978-605-69922-6-1

Emrah Gökmen¹ 



Sorumlu yazar/Corresponding author:

Emrah Gökmen (Araştırma Görevlisi),
Araştırma Görevlisi, İstanbul Üniversitesi, Hukuk
Fakültesi, Özel Hukuk Bölümü, İslam Hukuku
Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye
E-posta: emrahgokmeen@gmail.com
ORCID: 0000-0002-5470-2716

Makale Geliş: 06.11.2022

Revizyon Talebi/Revision Requested:

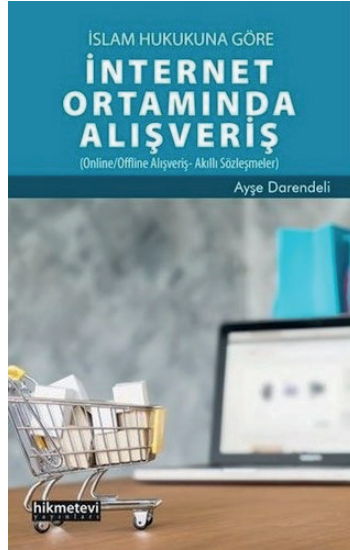
27.01.2023

Son Revizyon/Last Revision Received:

27.01.2023

Kabul/Accepted: 07.02.2023

Atıf/Citation: Gökmen, Emrah. Teknolojinin Getirdiği Meselelere İslam Hukukunun Yaklaşımına Dair Bir Araştırma: İslam Hukukuna Göre İnternet Ortamında Alışveriş. [Ayşe Darendeli'nin "İslam Hukukuna Göre İnternet Ortamında Alışveriş (Online/Offline Alışveriş-Akıllı Sözleşmeler)" adlı eserinin değerlendirmesi]. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 13/1, (Mart 2023): 473-478. <https://doi.org/10.26650/iuitd.2023.1193410>



Anahtar Kelimeler: İslam hukuku, İnternet, İnternet Ortamında Alışveriş, Akit Teorisi, Elektronik Sözleşmeler

Keywords: Islamic Law, Internet, Online Shopping, Contract Theory, Electronic Contracts

Teknolojik gelişmeler İslam hukukunun klasik dönemindeki sözlü, yazılı, temsilci aracılığıyla kurulan akit türlerine ek olarak, internet ortamında kurulan akitleri ortaya çıkarmıştır. Bu tür akitlerin İslam hukuku açısından da değerlendirilmesi günümüzün güncel meselelerindedir.

Bu gibi güncel meselelere ilişkin İslam hukukunun bakış açısını yansıtan, bunlara ilişkin değerlendirmelerde bulunan çalışmalara ihtiyaç bulunmaktadır. Değerlendirmeye konu edilen Ayşe Darendeli tarafından kaleme alınan *İslam Hukukuna Göre İnternet Ortamında Alışveriş* isimli kitap da böyle bir çalışmayı teşkil etmektedir.

Yazar, internet ortamında kurulan sözleşmeleri İslam hukukundaki akit teorisi bağlamında ele almaktadır. Yazarın yüksek lisans tezine dayanan bu çalışma beş bölümden oluşmaktadır. Çalışmanın ilk bölümünde; araştırmanın konusu, amacı ve önemi, yöntemi, kapsamı ve sınırlandırılması ile kaynaklarına değinilmiştir. Bu konuyu *umûm 'ül-belvâ* (kaçınılması güç veya bilinmemesi mümkün olmayan olaylar) haline gelen bir mesele olarak nitelendiren (s. 14) yazar, bu çalışmayla böylesine yaygın bir konuda -mevcut çalışmaların da azlığı nedeniyle- hükümlere açıklık getirme, tespitlerde bulunma, ilave yapma ve gereken yerlerde değişiklik önerme suretiyle katkı sağlamayı amaçlamaktadır.

Eserinde günümüz Türk hukukundaki uygulamalarla mukayeseli bir yöntem izleyen yazar, araştırmanın konusunu genel olarak bey' akdiyle sınırlamış fakat yararlanılabildiği ölçüde genel akit mantığı açısından diğer akit türlerine ilişkin çalışmaları da kullanmıştır. Yazar, kullandığı mukayese yöntemini belirginleştirmek için konuyu asıl olarak incelediği bölümde her paragrafta modern hukuk ve İslam hukuku ayrımını yapmaktadır. Ancak yazarın bu usule uymayarak Türk hukukunu ve İslam hukukunu bir paragrafta ele aldığına çalışmanın bir yerinde rastlanılmıştır (s. 165).

Genel olarak bakıldığında yazarın, çalışma konusunu iki ayrı parçaya böldüğü, üçüncü bölümde “İslam Hukukunda Akit” (s. 25-78) konusunu, dördüncü bölümde de “İnternet Üzerinden Yapılan Sözleşmelere Dair Kavramlar, Hükümler ve Genel Özellikler” başlıklarını (s. 79-95) ele aldığı; beşinci bölümde ise “Elektronik Ortamda Yapılan Sözleşmeler ve İslam Hukuku Akit Nazariyesi Açısından Değerlendirilmesi” (s. 97-174) başlığıyla bundan önceki iki bölümde kurduğu teorik düzlem üzerine yükselmek üzere konuya ilişkin esas değerlendirmelerini sunduğu görülmektedir.

Konuyla ilgili önceki araştırmaların değerlendirildiği ikinci bölümde İslam hukukunda ve Türk hukukunda yapılmış bazı temel çalışmalara yer verilmiş, bunlara ilişkin kısa değerlendirmelerde bulunulmuştur (s. 21-24). Bir tercih meselesi olmakla beraber, kanımızca dört sayfalık bir kısım için müstakil bir bölüm açılması uygun olmamıştır. Bunun yerine bu kısmın, araştırmanın kaynaklarının ele alındığı birinci bölümün beşinci kısmı (s. 17-19) içerisinde ele alınması daha isabetli olabilirdi.

Çalışmada İslam hukukunda akit teorisi, Hanefi mezhebi esas alınarak; akdin rüknü, akdin in'ikad (kuruluş) şartları, akdin mahalli ve mahalle ilişkin şartlar, akit meclisi, akdin sıhhat (geçerlilik) şartı ve sıhhatini bozan durumlar üzerinden oluşturulmuştur. Yazar, isabetli bir biçimde, konuyla ilgisi bulunan sözleşme özgürlüğü ilkesi içerisinde yer alan şekil serbestisini ele almıştır (s. 58-61). Ancak kanımızca “3.7. Akitlerde Fesat ve Butlan” (s. 61) başlığının hem yeri itibarıyla hem de ayrı bir başlık olarak ele alınması isabetli görünmemektedir. Bu

başlığın akdin in'ikad veya sıhhat şartlarının içerisinde bir yerde ele alınması daha yerinde olabilirdi. Bu bağlamda incelenen son konu, akitlerde muhayerlikler ve ikâle olup bunların ele alınması hem genel akit teorisi bakımından hem de bazılarının internet ortamında kurulan sözleşmelerde sıkça gündeme gelmeleri bakımından oldukça yerindedir.

Çalışmanın dördüncü bölümünde yazar, yine başlığı parçalara bölmek suretiyle; internet, elektronik ticaret, elektronik sözleşme, elektronik ve dijital imzaya ilişkin bilgiler verdikten sonra, internet ortamında kurulan akitlere ilişkin hükme geçer. Burada mevcut literatürü değerlendiren yazar, sonuç itibarıyla İslam hukukunda bu tür bir akdin caiz olduğu sonucuna varır (s. 88-89). Bundan sonra klasik İslam hukukunda bey' akdinin hazırlar arası ve sözlü şekilde kurulmasına ek olarak günümüzde internet aracılığıyla gerçekleştirilen satış akdinin karşılıklı rıza ve bunu ortaya koyan iradeyi içermesi nedeniyle geçerli olduğunu belirtir (s. 93).

Çalışma konusunun omurgasını oluşturan beşinci bölümde yazar, İslam hukukundaki akit teorisini esas alarak konuyu her bir unsur açısından değerlendirir. Yazar, ilk olarak internet ortamında kurulan akitlerde icab-icaba davet ayrımının önemine dikkat çeker. Burada Abdullah Durmuş'un "*İnternet Aracılığıyla Satış*" olarak kısaltılan tebliğinde savunulan görüş, internette yapılan mal sergilenmesinin stok yetersizliği gibi durumlarda İslam hukukunda mahallin teslim edilebilirlik şartı gözetilerek icab sayılmaması, bilakis icaba davet kabul edilmesi yönüyle isabetli görünmektedir. Yazar da İslam hukukunda icab-icaba davet ayrımının yapılması gerektiğine ilişkin görüşünü beyan eder (s. 104). Bir diğer mesele olarak icabın kamuya yönelik yapılıp yapılamayacağı üzerinde duran yazar, burada ilk olarak *cuâle ve teati* yoluyla satış örneklerindeki benzerliklerden yararlanarak konuya ilişkin temellendirme yapar. Sonrasında günümüz İslam hukukçularının görüşleri çerçevesinde bunun hem bir ihtiyaç hem de ticari teamüle uygun olduğu gerekçesiyle İslam hukukunda icapta hitap şartı aranmadan umuma yönelik bir icabın yapılabileceği sonucuna varır (s. 106-108). Bundan sonra yazar, akit meclisi ve akdin kuruluşu bağlamında değerlendirmelerde bulunur. Burada akit meclisinin hazırlar arası olarak maddi şekilde olabileceği gibi, gaibler arasında hükmi şekilde de olabileceğini belirtir; taraflardan birinin akitten vazgeçtiğine yönelik bir beyanı olmadıkça meclis birliğinin varlığından hareket ederek böyle bir akdin sahih (geçerli) olduğuna varır (s. 110-112). Akabinde yazar, irade bozuklukları/rıza fesadı başlığıyla hata/yanılma, aldatma ve ikrahı inceler. Hata/yanılma ve ikrah halleriyle ilgili yalnızca İslam hukuku ve modern hukuktaki teorik bilgilere yer verilmiş, internet ortamında kurulan sözleşmelere dair özel bir değerlendirme yapılmamıştır (s. 112-113, 114-115). İnternet ortamında kurulan sözleşmelerin İslam hukukundaki akit teorisi çerçevesinde ele alındığı bu bölümde genel teorik bilgiyle yetinilmesi doğru olmamıştır. Aldatmada ise internet ortamında kurulan sözleşmelerde satıcı malın ayıbını gizlerse İslam hukukunda aldatılan tarafa ayıp muhayerliği hakkı tanınarak bu tarafın akdi feshedebileceği belirtilmiştir (s. 114). İnternet ortamında kurulan sözleşmelerde akdin taraflarını ehliyet ve yetki açılarından değerlendiren yazar, taraflardan birinin; ehliyetsizlik halinde gayri mümeyyiz olması, yetkisizlik halinde de fuzûlî olması halleri üzerinde durur (s. 120-128). Daha sonra yazar,

Amerikan hukukunda *electronic agent* kavramıyla karşılanan ve dilimizde “elektronik aracı”, “otomatikleştirilmiş irade beyanları” gibi karşılıkları olan kurumu inceler ve bunun modern hukukta da hangi hükme tabi olacağına tartışmalı olduğunu vurgular. Buradaki görüşlerden; elektronik araçların yok sayılması, bunların kişi olarak, temsilci olarak ve bir araç olarak kabul edilmesi görüşlerini sırasıyla açıklar (s. 130-137). Ayrıca yazar, elektronik araçları İslam hukuku açısından değerlendirir. Burada İslam hukukunda bir tasarrufta bulunabilmek için irade sahibi olmanın arandığı ve dolayısıyla “aklı ve iradesi olmayan elektronik aracının iradesinin bulunmadığı” görüşünün tercihe şayan olup elektronik araçların işlemlerinin bunları kullananlara izafe edileceği hususunu ifade eder (s. 137-138). Yazar bir sonraki kısımda internet ortamında kurulan sözleşmelerde akdin mahalli ve bedelle ilgili hususları ele alır. Akdin mahallinin varlığı temel problemlerden olsa da yazar tarafından elektronik ortamın kendine özgü varlık şartını sağladığı kabul edilerek bu sorunun aşılabileceği görüşü paylaşılmıştır (s. 144). Akdin mahallinin meşru olması, akit mahallinin tesliminin mümkün ve muayyen olması, bedelin ödenmesi ve mebûn teslimi konuları bu bağlamda ayrıca incelenmiştir.

Beşinci bölümün ikinci kısmında geçerlilikleri açısından elektronik sözleşmeler Türk hukukundaki durum esas alınarak İslam hukuku için ayrılan yere oranla nispeten detaylı bir şekilde değerlendirmeye tâbi tutulmuştur (s. 148-150). Burada İslam hukukuna daha fazla yer ayrılması gerektiği ifade edilebilir. Beşinci bölümün üçüncü kısmında batıl-fasid olma yönüyle elektronik sözleşmeler yüzeysel bir şekilde ve elektronik sözleşmelere hasredilmeden genel bilgiler verilerek incelenmiştir (s. 150-151). Beşinci bölümün dördüncü kısmında güvenliği sağlanması açısından elektronik sözleşmeler başlığında elektronik sözleşmelerin getirdiği güvenlik problemleri ve bunlara karşılık alınabilecek önlemlerden bahsedilmektedir (s. 151-154). Beşinci bölümün beşinci kısmında yazar, muhayyerlikler ve ikâle açısından elektronik sözleşmeler üzerinde durur. Elektronik sözleşmelerde rücû muhayyerliğinin online işlemlerde hemen yapılacak beyanla, diğerlerinde ise yazıyla mümkün görüldüğünü ve kabulden önce yapılması gerektiğini belirtir (s. 155-156). Benzer biçimde kabul veya gaibler arasında kurulan elektronik akitlerde meclis muhayyerliğinin olabileceği belirtilmiştir (s. 156). Yine her ne kadar özellikleri belirtildiği için herhangi bir olumsuzluk oluşturmada da görme muhayyerliğinin tüketici haklarını gözetmesi nedeniyle uygulanabileceği ifade edilmiştir (s. 157-158). Elektronik sözleşmeyle alınan malda ayıp çıkarsa ayıp muhayyerliği de uygulanabilmektedir (s. 158-160). Elektronik sözleşmede belirtilen mal rengi, cinsi vb. özellikleriyle tam olarak sözleşmede belirtildiği gibi değilse vasıf muhayyerliğinden yararlanılabilmektedir (s. 161). Aldanma (gabn) ve aldatılma (tağrîr) hallerinde de buna ilişkin muhayyerlik vardır (s. 161-164) Mevkûf akde icazet muhayyerliği de mümkündür (s. 164-165). Sistematik açıdan bir eksiklik olarak yazar, “5.5. Muhayyerlik ve İkale Açısından Sözleşmeler” başlığı altında “5.5.2. Cayma Hakkı” başlığına yer vermiştir (s. 165). Üst başlıkta yer almayan bir şeyin iç başlıkta ilave edilmesi kanımızca yerinde olmamıştır. “İkale” başlığı altında genel bilgiler verilmiş ancak burada elektronik sözleşmelere hasredilmiş bir değerlendirmeye ise rastlanılmamıştır (s. 173-174). Nitekim bu

husus, sonuç kısmına da yansımıştır (s. 179). Sonuç kısmında yazar, çalışma boyunca vardığı sonuçları kendi içerisinde mantıksal bütünlüğü sağlamak suretiyle listelemektedir (s. 175-179).

Çalışmanın artılarından biri yazarın, bu konuda oluşabilecek doktrine katkı sağlayabilecek görüşler ileri sürmesidir. Örneğin yazarın internet ortamında sözleşme yapan tarafların akde ehliyetinin tespitine ilişkin şu görüşleri böyledir: “*Kullanılan ödeme şekline göre bazen tüketicinin ehliyetini tespit etmek mümkün olabilmektedir. Mesela ödeme, kapıda ma’kûdu aleyhin teslimi anında yapılacaksa, bu durumda kimlik tespiti imkânı bulunmamaktadır. Ancak ödeme kredi kartıyla gerçekleşmesi durumunda ise kişinin ehliyetinin ve yetkisinin tespiti zorlaşmaktadır. Bankalar, kredi kartı çıkartırken kimlik tespitinde bulunduğu için bir kimse kendi adına bir kredi kartı ile ödeme yaptığında akde ehil kabul edilebilir. Fakat kredi kartının başkasının eline geçmesi durumunda bu kimsenin ehliyetsiz veya yetkisiz olup olmadığının tespiti pek mümkün değildir.*” (s. 117) Yine bu konuda yazarın bir başka değerlendirmesi olarak şu örnek verilebilir: “*Ehliyetsiz kimselerin internet üzerinden gerçekleştirdiği sözleşmeler hakkında İslam hukukçularından olumlu ya da olumsuz kesin bir görüşe ulaşılamamıştır. Ancak klasik usulle kurulan sözleşmelerde işlemi yapan kişi ehliyetsiz ise sözleşmeyi geçerli kılmak ne sebeple olursa olsun mümkün değildir. Elektronik sözleşmeler açısından da bu hükmün nakzedilmemesi uygundur. Nitekim klasik usulle yapılan hazırlar arası akitte kişiler karşı karşıya gelseler dahi bir taraf diğer tarafın ehliyetsiz olduğunu anlamayacak durumda olabileceği düşünüldüğünde bu ehliyetsizliğin fark edilmemesi sebebiyle kurulan akdin geçerli sayıldığına dair bir hükmün varlığına ulaşılamamıştır. Aynı durumda internet ortamında karşı tarafın ehliyetsizliğinin bilinmemesi sebebiyle akdedilen sözleşmenin geçerli sayılması doğru olmamalıdır. Modern hukuk dürüstlük, görünüşe güven gibi ilkeler ile böyle bir durumun ortaya çıkması halinde taraflar ve üçüncü kişiler hakkında düzenlemeler ortaya koymuştur. Ancak bu tür problemler ortaya çıktıktan sonra çözüm arayışına gitmek yerine daha evvel engel olunacak tarzda çalışmalar yapılması önem arz etmektedir. Bu sebeple “tarafların ehliyeti” gibi akdin unsurlarından birine istisna koymak yerine, akdin sıhhatine zeval vermeyecek kanuni düzenlemelerin yapılması ve teknik alt yapının oluşturulması daha doğru olacaktır.*” (s. 125-126) Kanımızca bu gibi görüşler, doğru veya yanlış olmasına bakılmaksızın yazarın özgün kanaatlerini içermekte olup bu da İslam hukukunda internet ortamında kurulan sözleşmeler doktrinin oluşmasına katkı sağlaması bakımından bizatihi değerlidir. Çalışmanın bir diğer artısı da dilinin açık, akıcı ve anlaşılır olmasıdır.

Çalışmanın tekniği bakımından eksikliklerinden biri, kimi zaman temel kavramlar ele alınırken yapılan atıfların o kavramla yakın bir ilgisinin bulunmamasıdır. Örneğin yazar, icaba davet kavramını bir cümleyle tanımlarken söz gelimi başlıca borçlar hukuku genel hükümler eserlerinden birine değil, Abdurrahman Savaş tarafından kaleme alınan “*İnternet Ortamında Yapılan Sözleşmeler*” şeklinde kısaltılan tez çalışmasına atıf yapmıştır (s. 101). Bir başka örnekte, İsviçre-Türk hukukunda akdin kuruluşu anıyla ilgili olarak varma teorisinin benimsendiği belirtilmiş ve bunun için Emrehan İnal’ın *İnternet Üzerinden Kurulan Sözleşmeler* isimli tezine atıf yapılmıştır (s. 112).

Bir diğer eksiklik kavramsal tekdüzeliğin bulunmamasıdır. Örneğin akit ve sözleşme kavramları iç içe kullanılmıştır (s. 115, 138). Bir yerde yazarın elektronik sözleşme başlığı altında bu kavramı internet ortamında yapılan akitleri kastetmek üzere kullanılacağı belirtilse de (s. 82) genel olarak buradaki kavramsal tercihleri açıklığa kavuşturmaya dair çalışmanın başlangıcında herhangi bir açıklamaya yer verilmemiştir.

Çalışmadaki yazım yanlışları fazla değildir (s. 91, 95, 105, 127, 175). Çalışmada aynen alıntılara nispeten fazlaca yer verildiği görülmektedir (s. 26, 39, 40, 70, 81, 83, 84, 88, 103-104, 107, 134-135, 136-137). Çalışmanın sonunda terminolojinin nispeten zengin olması ve kullanım kolaylığı sağlaması nedenleriyle bir dizine yer verilmesi yerinde olurdu.

Eserin bir yüksek lisans tezi olması ve İslam hukukunda oldukça güncel bir meseleyi ele alması nedeniyle kaynakçasının yeterli olduğu söylenebilir. Ancak kaynakçada toplamda 161 ayrı çalışma belirtilmiş olup bunlar içerisinde *TDV Diyanet Ansiklopedisi*'nin 44 maddesi kullanılmıştır (s. 181-191). Bu da eserin yaklaşık olarak 1/4'ünün ansiklopedi maddesinden yararlanılarak oluşturulduğu anlamına gelmektedir. Bu yönüyle de kaynakçanın çeşitlendirilerek geliştirilebileceği söylenebilir.

İnternet ortamında kurulan sözleşmelerin İslam hukukunda genel akit teorisinin tüm alt başlıkları gözetilerek ve buna hasredilerek incelenmediği göz önüne alındığında, bu çalışmanın ilgili boşluğu belirli bir ölçüde doldurduğu, bir girizgâh yaptığı ve bu yönüyle de literatüre değerli bir katkı sağladığı söylenebilir. Bu çalışmanın üzerine yükselecek diğer çalışmalara ihtiyaç vardır. Örneğin İslam hukukunda internet ortamında kurulan sözleşmelerin bey' akdi dışında diğer akit türlerinde ayrı ayrı ele alınması gerekmektedir. Böylelikle bu alanda bir yekûn oluşması suretiyle konunun İslam hukukundaki boyutu daha fazla netleşmiş olacaktır.

Çağdaş Dönemde Fetva Faaliyeti: İslam Hukuku ve Toplum Bağlamında Dinî Kurumlardan Örnekler

Fatwa Practice in the Contemporary Period: Examples from Religious Institutions in the Context of Islamic Law and Society

Emine Enise Yakar, *Islamic Law and Society: The Practice of İftâ' and Religious Institutions*, Routledge, 1. Baskı, 2022, 312 s. ISBN: 978-0-367-48017-2

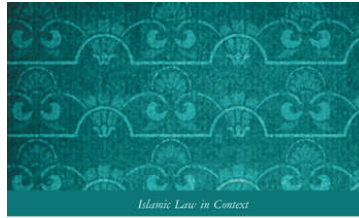
Hüseyin İçen¹ 



Sorumlu yazar/Corresponding author:
Hüseyin İçen (Araştırma Görevlisi),
Araştırma Görevlisi, İstanbul Sabahattin Zaim
Üniversitesi, İslam İktisadi ve Finans, İstanbul-
Türkiye
E-posta: hsynicen42@gmail.com
ORCID: 0000-0002-3368-3878

Makale Geliş: 15.12.2022
Revizyon Talebi/Revision Requested:
24.01.2023
Son Revizyon/Last Revision Received:
03.02.2023
Kabul/Accepted: 07.02.2023

Atıf/Citation: İçen, Hüseyin. Çağdaş Dönemde Fetva Faaliyeti: İslam Hukuku ve Toplum Bağlamında Dinî Kurumlardan Örnekler. [Emine Enise Yakar'ın "Islamic Law and Society: The Practice of İftâ' and Religious Institutions" adlı eserinin değerlendirmesi]. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 13/1, (Mart 2023): 479-486.
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2023.1219718>



ISLAMIC LAW AND SOCIETY THE PRACTICE OF İFTÂ' AND RELIGIOUS INSTITUTIONS

Emine Enise Yakar



Anahtar Kelimeler: Fetva, İftâ, Toplum, Dinî Kurumlar
Keywords: Fatwa, İftâ, Society, Religious Institutions

İslâm hukuku sahasında, çağdaş dönemde kurulmuş olan dinî sayılabilecek kurumların fetva çalışmalarının kendi toplumları göz önünde bulundurularak mukayeseli olarak incelenmesi etraflıca bir araştırmaya konu olmamıştı. Her ne kadar bazı kurumların fetvaları hakkında son zamanlarda ülkemizde lisansüstü tezler¹ hazırlansa da çalışmamıza konu olan *Islamic*

1 Türkiye'de fetva kurumlarıyla alakalı yapılan çalışmalar; Çukurova Üniversitesi İslâm Hukuku Ana Bilim Dalı'nda 2019 senesinde Mustafa Hayta danışmanlığında hazırlanmış olan *Bir Heyet İctihadi Kurumu Olarak*

Law and Society: The Practice of İftâ' and Religious Institutions adlı eser, üç farklı ülkedeki farklı kurumlar tarafından çıkartılan fetvaları incelemesi yönüyle ayırt edici özelliğe sahiptir.

Müslümanların yaşadıkları coğrafyalarda bulunan ve fetva verici konumda olan Suudi Arabistan'daki Dâru'l-İftâ (İlmî Araştırmalar ve İftâ Genel Başkanlığı), Mısır'ın Fetva Kurumu olan Dâru'l-İftâ, Lübnan'daki Dâru'l-Fetva isimli kurum, Pakistan'daki Fetva Kurulu (*Council of Islamic Ideology*), Malezya'daki Ulusal Fetva Komitesi, Uluslararası İslâm Fıkıh Akademisi, Türkiye'deki Diyanet İşleri Başkanlığı, İngiltere'deki Avrupa Fetva ve Araştırmalar Meclisi (*European Council for Fatwa and Research*), Amerika Birleşik Devletleri'ndeki Kuzey Amerika Fıkıh Konseyi (*Fiqh Council of North America*) buldukları toplumlarda dikkate değer öneme sahiptirler. Bu kurumların fetva verirken göz önünde bulundukları hususların mukayeseli olarak incelenmesinin literatüre katkısının önemli olduğu söylenebilir.

Doktorasını Exeter Üniversitesi'nde güncel iftâ faaliyeti ışığında İslâm hukuk metodolojileri ve toplumsal bağlam arasındaki karşılıklı etkileşimi incelemek üzere Suudi Arabistan'daki Dâru'l-İftâ ve Türkiye'deki Diyanet İşleri Başkanlığı örnekleri konusunda tamamlamış olan Emine Enise Yakar'ın 2022 yılında basılmış olan *Islamic Law and Society: The Practice of İftâ' and Religious Institutions* adlı kitabı bu alandaki boşluğu tamamlamak üzere okuyucusuyla buluşmuştur. Yazar, kitabına doktora tezindeki² iki kuruma (Suudi Arabistan'daki Dâru'l-İftâ ve Türkiye'deki Diyanet İşleri Başkanlığı) ilaveten Amerika Birleşik Devletleri'ndeki Kuzey Amerika Fıkıh Konseyi (*Fiqh Council of North America*)'ni eklemiş ve üç kurumu farklı yönleriyle mukayese etmeye çalışmıştır.

Eser Giriş ve Sonuç bölümlerine ilaveten beş bölümden oluşmaktadır. Yazar ilk üç bölümde üç farklı kurum hakkında bilgiler vermekteyken dördüncü ve beşinci bölümlerde üç kurumu farklı açılardan mukayese etmektedir. Birinci bölümde Suudi Arabistan'ın Dâru'l-İftâ adlı kurumu, ikinci bölümde Türkiye'deki Diyanet İşleri Başkanlığı ve üçüncü bölümde ABD'deki Kuzey Amerika Fıkıh Konseyi ayrıntılı olarak incelenmeye çalışılmıştır. Dördüncü ve beşinci bölümde ise mezhep, sosyal değerler, hukukî ve siyasî sistemlerin bu kurumlara etkisi konu edinilmektedir.

Eserin Giriş bölümünde yazar, İslâm hukukunun oluşum devrinden sonra bir donuklaşma sürecine girdiğiyle alakalı son dönemlerde yaygın olan genel kabulden hareket etmektedir. Bu görüştekilere göre çağdaş İslâm hukuku, modern problemleri çözmede yeterli esnekliğe sahip olmayan bir hukuk sistemi ya da kurallar bütünüdür (s. 1). Ancak yazara göre bu görüşte

Avrupa Fetva ve Araştırmalar Meclisi: Kararlar ve Usul adlı yüksek lisans tezi, 2020 yılında Enver Osman Kaan danışmanlığında Marmara Üniversitesi İslâm Hukuku Ana Bilim Dalı'nda hazırlanmış olan *Azınlık Fıkıhı Çerçevesinde Avrupa Fetva ve Araştırma Konseyi: Örnek Fetvalar* tezi ve aynı yıl Merve Özyakal danışmanlığında İstanbul Üniversitesi İslâm Hukuku Ana Bilim Dalı'nda hazırlanmış olan *Modern Fetva Kurumlarının Verdiği Tıbbî Fetvaların Tahlihi (Mecmau'l-Fıkhi'l-İslâmî Ed-Düvelî Örneği)* adlı çalışmadır.

2 Şu anda Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Hukuku Ana Bilim Dalı'nda Dr. Öğr. Üyesi olarak görev yapan yazarın doktora çalışması olan *The Interaction Between Islamic Legal Methodologies and Social Context in the Light of the Contemporary Practice of İftâ': A Case Study of Two Institutions*, 2018 yılında Prof. Dr. Robert Gleave ve Prof. Dr. Suha Taji-Farouki danışmanlığında tamamlanmıştır.

olanlar, fetva mekanizmasının İslâm hukukunun gelişimine etkisini görmezden gelmektedirler (s. 2). Fetva uygulamasının, Müslüman bilginler ve dinî kurumların çağdaş konulara çözümler üretmedeki önemi üzerinde duran yazar, 19. yüzyılın sonlarında bireysel ve yönetimden bağımsız fetva faaliyetinin kurumsal bir yapıya büründüğüne işaret etmektedir (s. 4). Her ne kadar çağdaş dönemde fetva verme süreci modern dönemin getirdiği farklı bir kurumsal yapıya bürünmüş olsa da bu dönemden önce fetva faaliyetinin tamamen yönetimden bağımsız olduğunu düşünmek ve onu kurumsallıktan uzak görmek tutarlı sayılmayabilir. Nitekim Osmanlı Devleti'nde bir fetvanın şeyhülislâma sunulup cevaplanması sürecinde de modern manada olmasa da bir kurumsallık ve düzen olmuştur. 20. yüzyıldan itibaren dinî kurumların oluşması ile İslâmî bilginin kurumsallaşması ve standartlaşması ile kolektif/ortaklaşa fetva faaliyetine dikkat çeken (s. 5) yazar, bu kurumlar sayesinde değişikliklere karşı tutarlı, uygulanabilir fetvaların önemini vurgulamaktadır (s. 7). Yazar burada Kur'an ve sünnetin modern dönemdeki kurumlar tarafından nasıl yorumlandığını fetva faaliyeti özelinde incelemeye koyulmadan önce kitabın anahtar bileşeninin, bağlamsal faktörler ile İslâm hukuk metodolojisinin kurumlar tarafından nasıl uygulandığı arasındaki ilişki olduğunu ifade etmektedir (s. 8).

Giriş bölümünde yazar, kitaptaki seçilen ülkeler ve kurumları tercih etme sebebinin Suudi Arabistan, Türkiye ve ABD'nin sırasıyla monarşi, nüfusu Müslüman çoğunluklu seküler demokrasi ve Müslüman olmayan çoğunluklu seküler demokrasi olduğunu belirtmektedir (s. 15). İlk üç bölümde ayrı ayrı incelenecek olan üç farklı ortam ve kurum, yazarın farklı toplumsal bağlamlarda fetva faaliyetini incelemesine olanak sağlamıştır. Toplum ve hukuk arasındaki ilişkiyi kapsamlı şekilde anlamaya olanak sağlayan dinî-hukukî metinler olan fetvalar (s. 18) yazar için önemlidir. Metodoloji olarak tarihsel betimleyici yöntem (*historical descriptive methodology*), bağlam analizi (*contextual analysis*) ve hukukî yorumcu analizden (*legal-hermeneutical analysis*) faydalandığını belirten yazar, üç kurumu birbiriyle mukayese ederken çalışmayı dört tematik alan (s. 19) ile sınırlandırmıştır. Buna göre; (1) toplumun mensubu olduğu ana mezhep ile üç kurumun benimsediği İslâm hukuk metodolojileri arasındaki ilişki, (2) üç toplumun sosyal değerleri ve kültürel pratiklerinin fetvalara etkisi, (3) üç toplumdaki fetvaların fonksiyonu üzerine hukuk sistemlerinin etkisi, (4) siyasî sistemlerin üç ülkenin fetvalarına yansımaları, çalışmanın sınırlandırıldığı mukayese alanlarıdır. Ayrıca yazar Giriş bölümünde, çalışmadaki kurumların 2015 yılından sonraki idari, hukukî ve teşkilat yapısının bu eserin kapsamının dışında olduğunu belirtmiştir. Yine her üç kurumdan bahsederken yazar, fetvaları dönem olarak 1970-2020 arasındaki zamanla sınırlandırdığını ifade etmiştir. Kitapta metodun açıkça belirtilmiş olması, kapsam ve zaman sınırlamaları, mukayese alanlarının ifade edilmesi, çalışmanın çerçevesini net olarak okuyucuya sunması açısından güçlü yönlerdendir.

Eserin birinci bölümünde Suudi Arabistan'daki Dâru'l-İftâ Kurumu hakkında bilgiler verilmektedir. Suudi Arabistan ulemâsının kurumsal bir görünüme büründüğü Dâru'l-İftâ ve Suudi Arabistan hanedanı ilişkisi bu bölümdeki önemli meselelerdendir. İlmî Araştırmalar ve İftâ Genel Başkanlığı'nın kuruluşunun tarihini Muhammed b. Suûd ile Muhammed b.

Abdülvehhâb'ın birlikte hareket etmesi çerçevesinde inceleyen yazar, Vehhâbî ulemâ ile Suudi Arabistan hanedanı arasındaki dayanışmayı bu birliktelik açısından incelemektedir. Daha sonraki dönemlerde petrolün ülke zenginliğine yaptığı katkıyı Suudi Arabistan devletinin dinî, politik ve sosyal gelişimi ile irtibatlandıran yazar, fetva faaliyetinin de bundan payını aldığını belirtmektedir (s. 26). Yazardan bu bölümde fetva faaliyeti ile petrol ve zenginlik arasındaki ilişkiyi daha net ortaya koyması beklenirdi. Zaman zaman ümerânın giderek Dâru'l-İftâ üzerindeki otoritesinin arttığını belirten yazar, ulemânın bu kurumdaki baskın yönünü vurgulamaktadır. Suudi Arabistan'ın Temel Yönetim Nizamı'nda anayasanın Kur'an ve sünnet olduğunun belirtilmesi, bu iki kaynağı yorumlayacak olan en üst dinî otoritenin Dâru'l-İftâ olduğu sonucuna götürmektedir. Bu yönüyle devletin yargı teşkilatı üzerinde de etkisi olan Dâru'l-İftâ'nın fetva faaliyeti, Suudi Arabistan devletindeki hukukun tamamlayıcı bileşenlerindedir (s. 31).

Birinci bölümde ulemâ ile ümerâ ilişkisi kapsamında siyâset-i şer'iyeye kavramına odaklanan yazar, Dâru'l-İftâ tarafından devlete itaatın Allah ve Rasul'üne itaat ile benzer sayıldığına dikkat çekmektedir. Burada Dâru'l-İftâ ile Suudi Arabistan hükümetinin siyâset-i şer'iyeye temelinde dayanışma halinde olmalarının öneminden bahseden yazar, kriz dönemlerinde ulemânın Suudi Arabistan devletinin politikalarını meşrulaştırmasındaki önemli rolünü ön plana çıkartmaktadır (s. 38). Daha sonra, Dâru'l-İftâ'nın fetva faaliyeti sürecinde rol oynayan Genel Müftü'nün³ liderliği altındaki Hey'etü'l-Kibâri'l-Ulemâ (*Board of Senior 'Ulamâ*) ve el-Lecnetü'd-Dâime li'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve'l-İftâ (*Permanent Committee for Scientific Research and Legal Opinion*)'dan bahseden yazar, Genel Müftü Makamı ile fetva çıkarma süreçlerini de detaylandırmaktadır. Yazar, Hey'etü'l-Kibâri'l-Ulemâ ile alakalı başlıkta heyet üyelerinin isimlerinden, heyet üyelerinin atanma sürecinden, bazı kararlardan bahsetmektedir (s. 39-44). Bir sonraki alt başlıkta Dâru'l-İftâ'nın ikinci şubesi olan el-Lecnetü'd-Dâime li'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve'l-İftâ'nın işlevi hakkında bilgi veren yazar, bu kurulun görevinin Hey'etü'l-Kibâri'l-Ulemâ'ya sunulmak üzere bazı araştırmalar yapmak olduğunu otopsi konusundaki fetva üzerinden örneklendirmektedir (s. 47). Bu başlıkta Dâru'l-İftâ'nın fetva çıkartırken genel olarak Hanbeli mezhebinin metodu ve İbn Teymiyye'nin görüşlerinden faydalandığını belirtmiş olan yazar, yine de bu kurumun kendisini herhangi bir mezheple sınırlandırmadığını belirtmektedir (s. 49). Fetva çıkarma süreciyle alakalı başlıkta Genel Müftü, Hey'etü'l-Kibâri'l-Ulemâ ve el-Lecnetü'd-Dâime li'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve'l-İftâ arasındaki hiyerarşiden bahseden yazar, Hey'etü'l-Kibâri'l-Ulemâ'nın genellikle Suudi Arabistan yönetiminin destekçisi olmasına rağmen bazen yönetimin hoşuna gitmeyecek fetvalar verdiğini de bir örnek üzerinden ifade etmektedir (s. 57). Yine de Hey'etü'l-Kibâri'l-Ulemâ'nın bazı fetvalarının Suudi Arabistan devletindeki kadıların kararlarına etkisinin bulunması (s. 64) ve bazı fetvalarının daha sonra

3 Yazar tarafından İngilizce'ye *Grand Mufti* olarak tercüme edilmiş olan *Muftyiyü'l-âm*'ın tarafımızdan Genel Müftü olarak tercüme edilmesi bu makamın sahibinin Suudi Arabistan Krallığı Genel Müftüsü olması sebebiyledir. Baş Müftü olarak tercüme edilmeme sebebi bu ülkedeki resmi müftü ünvanı taşıyan tek kişinin Genel Müftü olması sebebiyledir.

kanunlaşması Dâru'l-İftâ kurumunun yasama öncesi (*pre-legislative*) bir konumda olduğunu (s. 71) göstermektedir. Birinci bölümde Dâru'l-İftâ'nın tarihsel açıdan gelişimi ve organları hakkında bilgiler verilmiş, bu bölüm mukayese ve analizden ziyade betimleyici yaklaşım ile incelenmiştir.

Kitabın ikinci bölümü Diyanet İşleri Başkanlığı'na ayrılmıştır. Yazar, Osmanlı Devleti'nin bir nevi dinî müessesesi sayılabilecek şeyhülislâmlığın Diyanet İşleri Başkanlığı'na dönüştüğünü belirtmiştir (s. 74). Şeyhülislâmlık makamının Diyanet İşleri Başkanlığı'na dönüşmesi konusunda iki kurumun eşitlendiği izlenimi hakimdir. Yazardan bu ifadelerini detaylandırması beklenirdi.⁴ Nitekim her iki kurum görev ve yetki bakımından farklı özelliklere sahip olmuştur.

Yazar, ikinci bölümde Diyanet'in tarihsel gelişimini dört döneme ayırarak inceler. Diyanet'in tarihsel gelişimiyle alakalı ilk dönemi resmi tefsir, hadis çevirilerine ilaveten Türkçe ezan örneği üzerinden somutlaştırmaya çalışan yazar, bu dönemde Diyanet'in Müslüman vatandaşların ihtiyaçlarını çözmek için faaliyet gösteren bir kurum olmaktan ziyade yönetimin dinî konulardaki yorumcu organı olarak görüldüğünü belirtmektedir (s. 81). Eserde ikinci dönemde (1940-1979) dinî eğitimin zorunlu olması, bazı akımlara karşı devlete itaat fetvası gibi örnekler üzerinden Diyanet'in halk, din ve toplum arasında bir köprü olduğu ifade edilmektedir (s. 84). Yazar, üçüncü dönemi (1980-2000) nevruz fetvası (s. 86) özelinde Diyanet'in birleştirici rolü ile alakalı kurgulamakta ve bu dönemde Diyanet'in yurt dışındaki Müslüman Türklerin dinî sorunlarını çözmeye çalıştığını belirtmektedir. Son olarak dördüncü dönemi (2000'ler sonrası), Diyanet'in devlet kontrollü bir kurumdan daha çok otonom yapıya meyletmesi açısından tasvir eden yazar, seküler devletin içerisindeki dinî kurum olarak (s. 92) Diyanet'in birimlerinden olan Din İşleri Yüksek Kurulu üzerinde durur. Kurulun üyelerinden atama sürecine dek bilgiler verilen bu başlık (s. 96-106), Diyanet'in kolektif/ortaklaşa fetva faaliyetinin en somut şekli olarak Din İşleri Yüksek Kurulu'nu tanıtmayı amaçlamaktadır. Bu başlıkta yazar Din İşleri Yüksek Kurulu'nun fetva sürecinde bazı alan uzmanlarından görüş talep etmesini hilalin görülmesi ve anesteziinin orucu bozması örnekleri üzerinden göstermeye çalışmaktadır. Bir sonraki başlıkta fetvaların toplanma ve cevaplanması ile alakalı detaylı bilgiler verilmektedir. Burada Din İşleri Yüksek Kurulu'nun fetva verirken ibadetlerle alakalı konularda genelde Hanefî mezhebini tercih etmesine rağmen diğer Sünnî mezheplere de ılımlı olduğunu belirten (s. 111) yazar, çağdaş ve yeni problemlerde kurulun yeni hükümler oluşturabileceğini de belirtir. Daha sonra yazar, Din İşleri Yüksek Kurulu'nun seküler devlet ile İslâm hukukunu birleştirici bir yöntem kullandığını dinî nikahın resmi nikah yerine geçip geçmeyeceği fetvası (s. 114-115) üzerinden göstermeye çalışır. Sonuç olarak yazar, dinî konularda tahrîc içtihadı (*ijtihad through takhrij*) ve inşâi ictehad (*ijtihad inshai*) metotlarını da benimseyen Din İşleri Yüksek Kurulu'nun fetvalarının bağlayıcı olmaması ve öneri niteliği taşımasına ulaşır. Yazar bu bölümde genel olarak Diyanet'in fetvalarda kullandığı maslahat ve makâsîd prensipleri

4 Yazarın bu konudaki değerlendirmelerini içeren farklı bir çalışması için bk. Emine Enise Yakar, "A Critical Comparison Between the Presidency of Religious Affairs (Diyanet İşleri Başkanlığı) and the Office of Shaykh al-Islâm", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 / 11 (Aralık 2019): 421-452.

ile Müslümanları birleştirici rolünden bahsetmiştir. İkinci bölümde Diyanet'in toplumsal huzurun sağlanması için bağdaştırıcı bir role sahip olduğu belirtilmiştir. Burada Diyanet'in kararlarının tavsiye niteliğinde olması ve resmi nitelikte olmasa da Diyanet'ten başka fetva veren kişi ya da kurumların mevcut olmasının Diyanet'in rolüne etkisinin sorgulanmaması bir eksiklik olarak görülebilir.

Eserde üçüncü bölümün konusunu ABD'deki Kuzey Amerika Fıkıh Konseyi (*Fiqh Council of North America*) oluşturmaktadır. Müslümanların 20. yüzyılda Avrupa ve Amerika'ya göçü dinî açıdan birçok probleme neden olmuştur. Yazara göre bu problemlerle başa çıkmak için oluşturulmuş olan Kuzey Amerika Fıkıh Konseyi, *fikhü'l-ekalliyât* kavramı üzerinden fetvalar çıkartmıştır. Devletten bağımsız ve gönüllü olarak kurulmuş olan Kuzey Amerika Fıkıh Konseyi'nin fetvaları, maslahat ve makāsıdü'ş-şerîa ilkeleri çerçevesinde Müslüman olmayan bir ülkedeki Müslümanların dinî konulardaki ihtiyaçlarını karşılamaya çalışmıştır. Yazar bu bölümde Amerika'daki Müslümanların millet ve mezhep bakımından çeşitlilikleri üzerinde durmuştur. Yazar tarafından bir yandan ABD'li bir yandan da Müslüman topluluktan (*ummah*) olan Müslüman azınlıkların ikili kimlikleri, onların farklı fetvalara gereksinimleri ile irtibatlandırılarak *fikhü'l-ekalliyât* kavramı özelinde incelenmeye çalışılmıştır. Kuzey Amerika Fıkıh Konseyi'nin, ABD'li Müslüman bir askerin Afganistan (Müslüman çoğunluklu ülke olması açısından) savaşında ABD ordusunda görev almasıyla alakalı fetvasını Müslüman azınlıkların ikili kimliği ile ilişkilendiren (s. 128) yazar, Kuzey Amerika Fıkıh Konseyi'nin İslâm'ı Amerika'da kurumsallaştırdığı sonucuna ulaşmıştır (s. 129). Kuzey Amerika Fıkıh Konseyi'nin gelişimi, yapısı ve üyeleriyle alakalı bilgiler veren (s. 131-135) yazar, kurulun fetva çıkartma süreciyle (s. 144-149) alakalı da bilgiler vermektedir. Kuzey Amerika Fıkıh Konseyi'nin tavsiye niteliğinde ve devletten bağımsız fetva verdiğini bildiren yazara göre bu kurum sayesinde Amerika'daki Müslümanların karşılaştıkları dinî sorunlar çözülmeye çalışılmıştır. Tabi bunu yaparken de Amerikalı Müslümanların Amerika'ya aidiyet duyguları geliştirilmeye çalışılmış ve *fikhü'l-ekalliyât* sayesinde Müslüman azınlıklar Amerika toplumuna entegre edilmek istenmiştir (s. 160). ABD seçimlerinde oy kullanmak ve ABD ordusunda görev yapmakla alakalı fetva örnekleri üzerinden Kuzey Amerika Fıkıh Konseyi'nin Müslüman azınlıkları Müslüman olmayan bir topluma nasıl dahil ettiğine dikkat çeken yazar, kurulun makāsıd ve maslahata verdiği önemi de gözler önüne sermektedir.

Eserin dördüncü bölümünde mezhep mensubiyeti ve sosyal değerlerin, kurumların fetva sürecine etkisini incelemeye çalışan yazar, her bir kurumun aynı ana kaynaklardan hareket etmesine rağmen neden farklı hükümlere vardıklarını sorgulamaktadır. Müslüman olmayanlara ibadet yerleri tahsis edilmesi ya da bu yerlerin inşasıyla alakalı fetva örneği üzerinden bu soruya cevap aramaya çalışan yazar; sosyal, kültürel, hukukî ve siyasî bağlamın önemine dikkat çekmektedir (s. 172). Yazar, mezhep mensubiyetinin etkisiyle alakalı başlıkta Dâru'l-İftâ'nın, ana metinleri Hanbeli mezhebi ve Vehhâbî dinî hareketinin etkisiyle yorumladığını, Diyanet'in genelde Hanefî mezhebini tercih etse de diğer mezheplere ilaveten tahrîc (*ijtihād*

through takhrij) ve inşâî icthad (*ijtihād insha'î*) metotlarından yararlandığını, Kuzey Amerika Fıkıh Konseyi'nin ise çeşitli mezheplerin bulunduğu bir toplumda makāsıd (*maqāsıd al-shāri'a*) ve maslahat (*maslahah*) prensiplerine göre fetva verdiğini belirtmektedir. Bu iddiasını Dāru'l-İftā'nın, zehir tacirlerine ölüm cezası ve kiliselerin yıkılmasıyla alakalı örneklerde İbn Teymiyye'nin görüşünden faydalanmasıyla güçlendiren yazar, Vehhâbî hareketi ile Hanbeli mezhebini de İbn Teymiyye ile irtibatlandırmaktadır. Daha sonra her üç kurumu da akıl ve nakil konusundaki yaklaşımları ve ana metinleri yorumlama bakımından mukayese eden yazar, bunu yaparken örnek fetvaları incelemektedir. Dördüncü bölümde mezhep ve sosyal değerlerin fetva faaliyetine tesiri incelenirken bazı fetva örneklerinin seçildiği belirtilmiştir. Ancak fetva örneği seçme kriteri olarak herhangi bir sınırlama yapılmaması okuyucuyu seçimlerin rastgele yapıldığı sonucuna götürmektedir.

Dördüncü bölümün bir diğer başlığında sosyal değerler ve kültürel uygulamaların fetvalar üzerindeki etkisini göstermeye çalışan yazar, her üç kurumun içinde buldukları toplumları yakın tarih açısından incelemektedir. Müslüman olmayan kimselerin cenazelerine katılmakla alakalı fetva örneğini seçmiş olan yazar, üç kurumun olaylara yaklaşım tarzlarını bu açıdan karşılaştırmalı incelemeye tabi tutmuştur. Yazarın seçtiği bütün örnekler burada özetlenmese de o, içinde bulunulan ortam ve bağlam nedeniyle aynı konuda farklı fetvaların verildiği sonucuna ulaşmıştır. Burada Kuzey Amerika Fıkıh Konseyi'nin *fikhü'l-ekalliyât* kavramı içerisinde makāsıd (*maqāsıd al-shāri'a*), maslahat (*maslahah*) ve bağlam (*siyāq al-durūf*) prensiplerinden hareket ettiğini belirten yazar, Diyanet'in de ilk iki ilkeyi mezhep mensubiyetine ilaveten kullandığına işaret etmiştir.

Sonuç bölümü sayılmayacak olursa son kısım olan beşinci bölüm, hukukî ve siyasî sistemlerin, Dāru'l-İftā, Diyanet ve Kuzey Amerika Fıkıh Konseyi'nin fetvalarına etkisiyle alakalıdır. Yazar bu bölümde üç kurumun fetvalarını bağlayıcılık yönünden inceledikten sonra, kurumların fetva süreci bakımından hükümetle ilişkilerini ortaya çıkartmaya koyulur. Yazar, dinî nikahın yanında resmi nikahın zorunluluğu fetvası örneği üzerinden Diyanet'in fetva çıkartırken devlet kanunlarını da İslâm hukuk metodolojisine dahil ettiğini (s. 231-232) belirtmiştir. Burada devlet kanunlarından fetvalara doğru bir etkinin varlığı ön kabulünden hareket edilmiş gibi durmaktadır. Ancak farklı örnekler üzerinden, fetvaların yönetimin kararlarına etkisi incelenip iddia çürütülebilecektir. Yazar, Kuzey Amerika Fıkıh Konseyi'nin askerlik fetvası örneğini, seküler kanun ile fetvaların uzlaştırılması bağlamında incelemiştir. Siyasî sistemlerin etkisini incelediği başlıkta, Suudi Arabistan hükümetinin kendi gücünü ulemânın fetvalarıyla genişlettiğini belirtmiştir. Diyanet'in tartışmalı konularda toplum ile devleti birleştirici bir rolünün olduğunu belirten yazar, Kuzey Amerika Fıkıh Konseyi'ni de İslâm hukuk ilkeleri ile Amerika Anayasası arasındaki ilişki bakımından incelemektedir. Yazarın beşinci bölümde hukukî ve siyasî sistemlerin fetvalara tesirini incelerken verdiği örneklerin aksini gösteren bazı fetva örneklerinin tespiti, onun bu bölümdeki iddialarını çürütmeye sebep olabilecekse de bu örnekleri yakalamış olması çalışmanın güçlü yanlarından.

Eserdeki literatür bilgisine gelince yazar, eserin Giriş bölümünde literatürde fetva ile alakalı önde gelen bazı çalışmalardan (s. 13-14) bahsetmektedir. Muhtemelen Türkiye’de yapılan bazı çalışmalar, yazarın tezini nihayete erdirmesinden sonra hazırlandığı için o, çalışmamızın en başında dipnotta geçen tezlerden bahsetmemiş olabilir. Modern dönemdeki dinî kurumlarla ilişkili olan/olmayan fetva kurullarının işleyişinin Türkiye’deki lisansüstü çalışmalara konu olması son zamanlarda artmaya başlasa da yazarın bu çalışması mukayeseli bir yaklaşım barındırması açısından ayrı bir yere sahiptir.

Sade ve anlaşılır bir dille yazılmış olan kitabın yapısı oldukça düzenlidir. İlk üç bölümde her bir kurum hakkında tarihsel gelişim ve kurum yapısıyla alakalı bilgiler verildikten sonra fetva çıkartma süreçlerine geçilmiştir. Dördüncü ve beşinci bölümler de kendi içerisinde ikiye alt başlığa ayrılmıştır. Yazarın, kurumların organizasyon yapısı, fonksiyonları ve fetva çıkartma süreçlerini ayrı ayrı tablolaştırması okuyucuya kolaylık sağlayacak bir düzenleme olmuştur. Üç farklı ülkenin üç kurumunun fetva çıkartırken kullandıkları metotları ve kendi bağlamlarındaki etkileşimlerini mukayeseli olarak incelemiş olan yazarın bu çalışması literatüre önemli katkıda bulunmuştur denilebilir. Ancak yazarın 2015 yılındaki Din İşleri Yüksek Kurulu üyelerini tanıttığı kısımda (s. 98-99) bütün üyelerin Türkiye’deki fakültelerden mezun olduklarını belirtmesi, üyelerin lisans eğitimleri bakımından doğru olsa da üyelerden bir tanesi yüksek lisans ve doktorasını İngiltere’de tamamlamıştır. Ancak yazarın buradaki amacının hem lisans düzeyinde üniversite hem de klasik tarzda medrese eğitimi alan üyeler hakkında bilgi vermek olması, lisansüstü eğitimlere değinmemesine neden olmuştur denilebilir.

Eserin kaynakçasının üst düzey olması ve indeksinin okuyucuya kolaylık sağlamasının yanında bazı Arapça özel isimlerin İngilizce kullanımında geçen “ibn/bin” sözcüğünün kullanımında belli bir standart olmaması bir eksiklik sayılabilir. Nitekim “‘Abd al-‘Azīz b. ‘Abd Allāh Āl al-Shaykh” (s. 31) ve “Shaykh Şālih b. Laḥaydān” isimlerindeki (s. 37) “b.” sözcüğü, kitabın ileri kısımlarında “‘Abd al-‘Azīz ibn ‘Abd Allāh Āl al-Shaykh” ve “Shaykh Şālih ibn Laḥaydān” (s. 43) olarak geçmektedir. Ayrıca yazarın, siyâset-i şer‘iyye kavramını henüz daha terimleşme aşamasına gelmediği bir dönem olan Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ile irtibatlandırması (s. 253) onun bu kavrama yönetici ve halk arasındaki ilişkiyi kuran temel hukukî ilke olarak yaklaştığını göstermektedir (s. 35).

Her dönemde olduğu gibi çağdaş dönemde de birçok yeni durumla karşılaşılacaktır. Ulus devletlerden önce belli makamlara ait olan ya da bireysel bir sürece hasredilen fetva faaliyeti modern dönemde devlet tarafından ya da devletten bağımsız olarak yapılmaya devam etmiştir. Modern dönemde kurulmuş olan üç farklı dini müessesenin tarihsel gelişimi ve işleyişi açısından bilgiler ihtiva eden bu çalışma, fetva faaliyeti sürecini okuyucuya tanıtmada noktasında alana katkı sağlamıştır. Üç farklı ülkedeki kurumun fetva faaliyetinin mukayeseli incelendiği çalışmada İslâm hukuku ve toplum bağlamında fetvanın canlılığının vurgulanması çalışmanın öne çıkan özelliklerindedir.

Molla Sadrâ'nın Varlık Merkezli Felsefesinde Zaman Öğretisi ve Tarih Bilincinin İzleri

Time Doctrine and Traces of Historical Consciousness in Mullâ Şadrâ's Existence-centered Philosophy

Mahmut Meçin, *Molla Sadrâ Felsefesinde Zaman Öğretisi ve Tarih Bilinci*, İstanbul : Önsöz Yayıncılık, 2021, 231 s. ISBN 978-625-7055-58-1

Elif Yıldız¹ 



Sorumlu yazar/Corresponding author:
Elif Yıldız (Yüksek Lisans Öğrencisi),
Mardin Artuklu Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri
Anabilim Dalı, Diyarbakır, Türkiye
E-posta: benefezar@icloud.com
ORCID: 0000-0002-7450-2658

Makale Geliş: 08.11.2022
Revizyon Talebi/Revision Requested:
27.01.2023
Son Revizyon/Last Revision Received:
25.02.2023
Kabul/Accepted: 27.02.2023

Atıf/Citation: Yıldız, Elif. Molla Sadrâ'nın Varlık Merkezli Felsefesinde Zaman Öğretisi ve Tarih Bilincinin İzleri. [Mahmut Meçin'in "Molla Sadrâ Felsefesinde Zaman Öğretisi ve Tarih Bilinci" adlı eserinin değerlendirmesi]. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 13/1, (Mart 2023): 487-492.
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2023.1201476>



Anahtar Kelimeler: Molla Sadrâ, Varlık, Zaman, Tarih, Cevherî Hareket
Keywords: Mullâ Şadrâ, Existence, Time, History, Substantial Motion

İnsanın yaşam sahasına adım attığı andan itibaren ilk idraki, var olduğuna dairdir. Yaşamın kucagındaki insanın bir sonraki idraki ise bu varoluşunun ölüm güzergâhından geçtiği bir yöne sürüklenişi, bir sürece ve süreye yani zamana tâbi oluşudur. İnsanın zamanı düşünme, anı kovalama ve ona egemen olabilme fikri, en az yaşam ve ölüm; varoluş ve yok oluş düşüncesi kadar kaçınılmazdır. Bu nedenle felsefe tarihi boyunca düşünürler zaman üzerine kafa yormaktan geri durmamışlardır.

Molla Sadrâ, İslâm felsefesi ve düşüncesinin Meşşâilik, İsrâkîlik, kelâm ve tasavvuf gibi ekollerin neredeyse tekâmülüne erişmiş olduğu on yedinci yüzyılda, düşüncesinin temel eksenine varlık kavramını yerleştirerek kendisinden önceki hikmet ve felsefeden beslenen düzenli ve sistematik bir felsefe kurmuştur. Onun varlığın asaleti, varlığın teşkiki, varlığın vahdeti ve cevherî hareket gibi teorileri, İslâm hikmetini başka bir boyuta taşımış ve yapılan tüm tartışmaların ve anlaşmazlıkların odağının, başka bir noktaya yani varlığa çekilmesini sağlamıştır. Sadrâ'nın felsefesinin düşünce tarihindeki bu son derece önemli konuma yerleşmesinin temelinde de bu durum yatmaktadır. Bu açıdan İslâm felsefe sistemleri içerisindeki en genç ve dinamik kuramlarından biri olan Hikmet-i Müteâlîye'nin perspektifinde zamana dair konuşmak ise başlı başına bir hikayedir.

Molla Sadrâ'nın felsefesinde zaman öğretisini ve buna bağlı olarak tarih anlayışını konu alan Mahmut Meçin'in kaleme aldığı *Molla Sadrâ Felsefesinde Zaman Öğretisi ve Tarih Bilinci* kitabı bir önsözün ardından giriş, dört bölüm ve sonuç kısmına ek olarak kaynakça ve dizinden oluşmaktadır. Yazarın doktora tezinden oluşan kitabın giriş bölümünde problemin mahiyeti, araştırmanın amacı ve önemi, araştırma yöntemi ve literatür değerlendirmesi bulunmaktadır.

Yazar; önsözde zamanın sadece gündelik yaşamın bir olgusu olmadığını, fizik ve metafizik alanlarında birçok problemin çözümüne dair temel bir kavram olduğunu belirterek söze başlamaktadır. Çeşitli fizik ve metafizik nazariyelerinin zaman tanımlarını kitabın ilerleyen kısımlarına bırakarak zamanı, varlığın mekânsal boyutlarının yanında dördüncü bir boyut ve evrendeki hareket ve değişim sayısı olarak ifade eden yazar, ilkin hâkim İslâm felsefesinin zamana dair genel tanımıyla yetinmektedir. Yazar daha sonra zamanın varlığının ve var olagelenlerin önce-sonra, geçmiş, şimdi ve gelecek gibi ayrımları yapmamızı sağlayan bir araç olarak tarihsel bilinçteki rolüne değinmekte ve Molla Sadrâ'nın bu konudaki görüşlerinin tahlil edildiği nadir çalışmalara bir katkı olması temennisiyle kitabını sunmaktadır.

Giriş bölümünde, problemin mahiyeti çerçevesinde zamanı “soyut ve sofistike bir yapı” olarak niteleyen Mahmut Meçin, zamanın insan için daima merak konusu olacağını vurgulamaktadır. Yazara göre zaman, “tarih boyunca kozmosun sırlarının peşinde olan her araştırmacının yolunda zorunlu bir konak”tır. Varlıkta meydana gelen değişiklik ve hareketliliğin gözlemlenmesi sonucunda zaman kavramı; neden-sonuç ilişkisini kurmada büyük bir rol üstlenmekte, insanın geçmiş ve geleceğe dair bakış açısını tayin ederek tarih bilincinin şekillenmesini sağlamaktadır. Bu noktada araştırma konusunun amacı ve önemine binaen İslâmî geleneğin bütün düşüncelerinden beslenip kendi özgün yorumlarıyla birleştiren ve tam anlamıyla düzenli bir felsefe sistemi kuran nadir İslâm filozoflarından Molla Sadrâ'nın zaman anlayışının tahlil edilmesiyle bu konudaki problemlere yeni ufuklar getirilebileceğini söyleyen Meçin, Sadrâ'nın zaman kavramını ele alarak onun tarih bilincine ışık tutmaktadır.

Yazar, araştırma yöntemi olarak Sadrâ'nın düşüncesinde zaman ile birbirine sıkı sıkıya bağlı olan varlık kavramını incelemekte ve varlığın temel ilkeleriyle ilişkisini ele almaktadır. Araştırma konusunun amacı ve yönteminden sonra literatür değerlendirmesi yapan yazarın, bu konuda titizlikle davrandığını ve konu hakkındaki ulaşılabilen Arapça, Farsça, Türkçe

ve İngilizce dillerindeki tüm kaynak kitap, makale ve tezlere olabildiğince başvurduğunu görmekteyiz. Bu literatür değerlendirmesinin ardından kitabının yazma amacını bir kez daha vurgulayan yazarın bu eseri ile alanında yapılmış çalışmaların eksikliğini gidermeye dönük aktif bir rol üstendiği kuşkusuzdur. Bu amaçla kitap, Sadrâ'nın felsefesine kaynaklık eden Sadrâ öncesi filozofların varlık ve zaman görüşlerine dair literatür taraması yapmakta, Sadrâ'nın kendi eserleri ve bu eserler üzerine yazılmış kitap ve tezleri incelemektedir. Kitap bir bütün olarak ele alındığında yazarın, konu bağlamında elde edilen bilgileri eleştirel değerlendirmeye tabi tutarak analitik görüşlere yer verdiği düşüncelerinde haklılık payının olduğunu söyleyebiliriz. Yine aynı şekilde yazarın, belli ilkeler ışığında Sadrâ'nın tarih bilincinin düşünsel arka planını netleştirmeye çalıştığı, böylelikle onun nasıl bir tarih bilincine sahip olduğunu ortaya koyma çabasının görüldüğü, buna dair bir başarıya ulaştığını ifade edebilmemiz de mümkün.

Kitabın birinci bölümü olan *Zaman Felsefesinin Temeli Olarak Varlık Felsefesi* başlığından da anlaşılacağı üzere bir felsefede zamanın ne manaya tekabül ettiği hususu, o felsefenin varlık düşüncesi üzerine temellenmektedir. Molla Sadrâ'nın felsefesinde ise ancak İshrâkî bir huzur ve aynî bir şühûd ile bilinebilen varlığın hakikati, bedihî ve tanımlanamazdır. Bütün felsefî görüşleri varlık felsefesi üzerine kurulu olan Sadrâ'ya göre varlık, en düşük mertebeden Mutlak Varlık olan Allah'a doğru, yine Allah'ın takdiri ile tekâmül seyri içerisinde süreklilik sergileyen varoluşsal bir hareket içerisinde. Sadrâ'nın zaman öğretisinin anlaşılabilmesi için varlık ilkelerinin açıklanmasının gerekli oluşunu ve bu düşüncesinin nedenlerini izah eden yazar; bu saikle varlığın asaleti, varlığın birliği, varlığın teşkiki ve son olarak da “hareket-i cevherî” teorisine Molla Sadrâ'nın varlık felsefesini kapsamlı bir şekilde ele almakta ve onun zaman düşüncesini ortaya koymaktadır. Varlığın asaleti bahsinde, Sadrâ öncesi filozofların mahiyet ve vücudun asaleti konusundaki tartışmalarına yeterince yer vermekte ve Sadrâ'nın vücudun asaletini kabul etmesinin gerekçelerini açıklamaktadır. Tasavvuf ve felsefe uzlaşısında oldukça mühim olan varlığın birliği bahsinde ise İbnü'l-Arabî'nin, hakiki varlık olan Zât-ı İlâhiyye'ye nispetle tüm mevcudatı bu hakikatin gölgesi olarak görmesi düşüncesiyle Sadrâ'yı büyük ölçüde etkilediğini söyleyen yazar, daha sonra Sadrâ'nın varlığın teşkiki başta olmak üzere birçok delil ile İbnü'l-Arabî'den aklın, varlığın birliğini idrak edebileceği düşüncesinde ayrıldığını da belirtmektedir.

Yazar, varlığın teşkiki bahsinde, tekâmüle dayalı bir varlık hiyerarşisi kuran Sadrâ'nın bir kâmil insan portresi çizdiğini ve insanın mümkün varlıkların ulaşabileceği nihai mertebeye doğru seyir hâlinde olduğu düşüncesini ele almaktadır. Meçin, bu seyirden de Sadrâ'nın felsefesinin en özgün yorumlarından biri olan hareket-i cevherî teorisine uzanmaktadır. Bölümün en uzun başlığı olan *Hareket-i Cevherî*'yi, Sadrâ'nın tefekkürünün ve diğer düşünce sistemlerinden nasıl ayrıştığının anlaşılmasını kolaylaştırmak amacıyla konu bağlamında presokratik filozoflardan Aristoteles'e, Aristoteles'ten İslâm filozoflarının görüşlerine kadar irdeleyen yazar, Sadrâ'nın diğer filozoflardan ayrıştığı noktanın, evrendeki hareket ve değişimin *arazlarda* değil de cevherin kendisinde gerçekleşmesi olarak belirtmektedir. Yazar, Sadrâ'nın bu minvaldeki

gerekçelerini, delillerini ve daha sonra ise bunların zamanla olan bağı sarıh bir şekilde önümüze koymaktadır. Burada Sadrâ'nın varlığın daireselliği görüşü karşısında hareket-i cevherîye'nin geri dönülemez bir çizgi şeklinde betimlenmesi her ne kadar okuyucunun zihninde yazarın çelişkiye düştüğü izlenimi uyandırsa da kitabın sonunda bu husus açıklığa kavuşmaktadır. Yazara göre, Sadrâ'nın varoluşsal hareket anlayışı başı ve sonu bir olan daire şeklindeki, cevherî harekete dayalı zaman felsefesinde ise varlık alemi bir ereğe doğru, durmadan ve geri döndürülemez bir biçimde yani çizgisel olarak hareket etmektedir. Kitabın ileriki bölümünde açıklandığı üzere buradan çıkarılan sonuç şudur: Sadrâ'nın tarih anlayışı kendini tekrar eden döngüsel bir hareket değil, bir amaca doğru giden tekâmülî bir anlayıştır. Bu bağlamda okurun aklında soru işaretine neden olabilecek önermelerin kitabın sonunda açıklık kazanmasının bir karmaşaya yol açtığını söyleyebiliriz. Bu bölümde, özellikle de cevherî hareket bahsinde, varlığın hareket ile ilişkisinin tekrara düşecek kadar sıklıkla ele alınmış olması bölümün akışını yavaşlatıyor olsa da bölümün çeşitli düşünce ve örneklerle zenginleştirilmiş olması, anlatımda mümkün olduğunca sarıh ifadeler kullanılması, yazarın konuyu işlerken konudan mümkün olduğunca sapmamış olması okurun işini kolaylaştırmaktadır.

Kitabın ikinci bölümü ise *Tarih Bilincinin Teşekkülünde Zaman Öğretisi* başlığını taşımaktadır. Yazar bu bölümde mitoloji ve dinlerden örnekler vererek tarih boyunca insan düşüncesindeki zamanı işlemektedir. Daha sonra Antik Çağ, Orta Çağ ve İslâm Felsefecilerine ilaveten fizikçilerin de zaman tanımlamalarına ve açıklamalarına yer veren yazar, modern bilimde gelinen aşamada metafiziğe giden yolun fizikten geçtiğini, dolayısıyla da metafizik ve kozmolojik zamanın, fiziki zaman olmaksızın anlaşılamayacağı düşüncesinin güçlendiğini ifade etmektedir. Tam da bu noktada yazarın Molla Sadrâ'nın zaman öğretisine dikkatleri çekmesini, Sadrâ'nın son dönem filozoflarından biri olarak felsefeye sunacağı katkıyı vurgulamak istediğine yorabiliriz. Molla Sadrâ'nın zaman teorisini; Sadrâ'nın eserlerinde de yer alan zamanın varlığı, zamanın hakikati, zaman, varlık ve hareket ilişkisi, an'ın neliği ve zamanın başı ve sonu problemleri başlıklarıyla ele alan Meçin; daha sonra hudûs ve kıdem problemlerini, hudûsun çeşitlerini ve Sadrâ'nın hudûs anlayışını itinayla işlemektedir. Bölüm sonunda yazar, Sadrâ'nın cevherî hareket teorisine dayanan hudûs düşüncesiyle, kendi sistemi içerisinde tutarlı ve önceki düşüncelerle uzlaştıran bir tavrı olmasına rağmen hudûs ve kıdem problemlerine nihai bir çözüm sunmadığını belirtmesi dikkat çekicidir. Bununla beraber yazarın; Sadrâ'nın düşüncelerini olduğu gibi kabul etmeyip süregelen tartışmalara yeni bir boyut kazandırmak ve problemlere verilecek cevaplar için yeni kapılar aralamak istediğini kitap boyunca yer yer dile getirmesi eleştirel, objektif ve nesnel olma çabası olarak değerlendirilmelidir. Bu tutum bittabi kitabın bilimsel değerini yükseltmektedir. Zira Meçin'in de belirttiği gibi tüm bu problemlerin ve tartışmaların arkasındaki neden, zaman kavramının soyut ve güç bir kavram olması ve bu durumun da zamanla kayıtlı olan insan için zamanın sırrına ermeyi güçleştirmesi ve hatta belki de imkânsız hâle getirmesidir.

Molla Sadrâ'da Tarih Bilincinin Arka Planı başlıklı üçüncü bölümde yazar; bilinç ve tarih kavramlarının birbiriyle olan ilişkisinden yola çıkarak tarih bilincini, zaman içerisinde

meydana gelen hadise ve değişiklikler arasında değişmeyen sabit ilkelere ulaşabilmek ve bu ilkeler ışığında geçmişi gelecekte yaşayan bir unsur olarak tarihe bütüncül bir açıdan bakmak olarak tanımlamaktadır. Daha sonra bu tarih bilinci ile zaman arasındaki ilişkiden bahseden yazar, insanın kendisine evrende bir yer açabilmesi ve konumunu bulabilmesi adına tarihin, bilimden evvel bir bilinç olduğunu vurgulamaktadır. Bölüm içeriği bir bütün olarak ele alındığında analitik olarak bir tarih felsefesini işlemekten ziyade insanın, bir ereğe doğru giden yolculuğunu anlamlandırma çabası olarak tarih bilincini ortaya koyduğunu ifade eden yazarın bu söyleminin doğruluğu sonucuna varmaktayız. Yazar, bu tarih bilincini ortaya koyarken de metot olarak Sadrâ'nın cevherî hareket ve bu hareketin sayısı olarak tanımladığı zamanı merkeze alarak tarihi olayları birbirine bağlayan nedensellik teorisi ışığında Sadrâ'nın tarih bilincine varmayı amaçlamaktadır. Daha sonra Sadrâ'nın düşüncesine göre tarihin akışında ilahi müdahalenin yerini sorgulayan yazar, Sadrâ'nın düşüncesi bağlamında her an müdahil olan bir Allah tasavvurunu ele almaktadır. Ancak bu tasavvur, peşinde birtakım problemleri de beraberinde getirmektedir. Bunların başında da insanın iradesi problemi yer almaktadır. Yazar, bu problemleri de Sadrâ'nın düşünce sistemine göre gereksiz detaylardan sakınarak çözüme kavuşturmakta; Allah'ın ilim, kudret ve irade fiillerinin birbirinden ayrı olmadığını ve dolayısıyla insanın hür iradesi de dâhil olmak üzere ilmi her şeyi kuşatan Allah'ın iradesinin, varoluşu mutlak olarak ihata ettiğini belirtmektedir. Daha sonra ise tarihte yaşandığı rivayet edilen mucizelerin hakikatini nedensellik ilkesine uygun olarak açıklayan yazar, konunun anlaşılmasını sağlayacak şekilde özetleyip toparlayarak bölümü bitirmektedir.

Dördüncü ve son bölümde ise yazar, doğrudan Molla Sadrâ'nın tarih bilinci konusunu ele almaktadır. Yazar, kitabın daha önceki bölümlerinde, Sadrâ'nın tarih bilincine ilişkin bir eserinin olmadığını, bir tarih felsefecisi olarak tanımlanmadığını ve onun tarih düşüncesine müstakil olarak şahit olabileceğimiz ifadelerinin bulunmadığını belirtmektedir. Ancak yazara göre Sadrâ'nın bu bölümlerde ele alınan varlık felsefesine dair kozmolojik düşünceleri, onun zaman anlayışı ile birlikte tarih bilincini yansıtmaktadır. Bölümün alt başlıklarında yazar, Sadrâ'nın insan ve evren tasavvuruna, hayâl gücü teorisine, Muhammedî hakikat yorumuna ve son olarak da mebd ve meâd anlayışına değinmektedir. Şüphesiz bu bölüm içerisinde yazarın, Sadrâ'daki hayal gücü teorisini tarihsel bir bağlamda ele almış olması ve mebd ile meâd kavramının Sadrâ'nın tarihsel bilincine nasıl işaret edebileceği fikri, kitabın özgünlüğüne dair önemli bir noktadır.

Sonuç bölümünde ise yazar, kitabın tüm anlatılarını bütüncül ve açık bir şekilde özetlemektedir. Yazarın ifadesiyle Sadrâ'nın varlık anlayışından yola çıkılarak varılan sonuç, Sadrâ'da zaman ve tarih dâhil her şeyin yegâne hakikat olan varlıktan ibaret olduğudur.

Yazarın, kitabında sıklıkla kaynak olarak belirttiği Sadrâ'nın *Esfâru'l-Erbaa* kitabı, bilindiği üzere Sadrâ'nın bütün Aşkın Hikmet'ini, insanın tekâmül yolculuğunda geçirdiği dört sefer misaliyle bölümlendirip anlattığı bir eserdir. Sadrâ'nın felsefesini işlediği bu eserde kullandığı bu metot, eserinin en özgün ve kendine has özelliklerinden biridir. *Molla Sadrâ Felsefesinde*

Zaman Öğretisi ve Tarih Bilinci adlı bu eserde de Mahmut Meçin'in benzeri bir yol izlemiş olması, Sadrâ'nın Hikmet'ine uygun bir tercih olmuştur. Meçin, kitabın başında ve sonunda, Sadrâ'nın tüm felsefesinin en temelinde varlık kavramının bulunduğunu, bütün öğretilerinin bu varlık kavramıyla temellendiğini belirterek âdeta Sadrâ'nın dairesel varlık anlayışını izhar etmektedir. Diğer bir açıdan, Sadrâ'nın tarih bilincine ulaşmak için önce varlığın her bir ilkesini sırasıyla ele alması, daha sonra bu ilkeler neticesinde zaman kavramına geçmesi ve zamanın farklı yönlerini "giysi üzerine giysi" metoduyla işlemesi ve ulaştığı noktada Sadrâ'nın tarih anlayışını, mebd ve meâd arasındaki yolculuk olarak betimlemesi de yazarın, Sadrâ'nın cevherî hareket teorisine dayalı, daima ileri giden çizgisel tarih anlayışına son derece benzer bir yöntemdir. İzlenen bu yöntem kitabın belki de en cezbedici yanını oluşturmaktadır. Böylelikle yazar, maksudunu tarih kadar akıcı bir biçimde gerçekleştirmektedir. Tümel bir kavramın tikel boyutlarından yola çıkan yazar, yolculuğunu bu tikellerin çokluğunda sonlandırmayıp tekrar tümele yani en tümel kavram olan varlığa ulaştırmaktadır.

Kitap bir bütün olarak değerlendirilecek olursa yazarın yer yer Türkçe dil yapısına ters sayılabilecek cümle kalıpları kullanması ve kökü Osmanlıca, Arapça ve Farsça gibi dillerden gelen kelimelere başvurması kitabın ancak bahsi geçen dil ve konuya hâkim okurlarca tam olarak anlaşılabilir olmasını doğurmuştur. Fakat bununla beraber yazarın üslubu, kullandığı dil ve kelimelerin açık oluşu, bölümler arası geçişin kitabın ana konusunun akışını bozması, kullanılan terimlerin sade bir biçimde tanımının yapılmış olması, işlenen bilgi ve verilerin kaynaklarının detaylıca zikredilmesi, kitapta yeterli istidlal ve örneklendirmelere yer verilmesi kitabı okunaklı kılmaktadır. Buna rağmen kitabın ele aldığı konu ve içerik, okur kitlesini daha çok felsefe ve tarih alanında çalışan akademisyenler ve akademi öğrencileriyle sınırlandırmaktadır. Ancak yine aynı noktadan kitabın, sadece Molla Sadrâ'nın zaman öğretisi ve tarih bilinciyle sınırlı kalmayıp başta Molla Sadrâ'nın kendisi olmak üzere, bütün zamanlardan ve medeniyetlerden çok sayıda filozof ve bilim insanının ontolojik, kozmolojik, epistemolojik ve hatta eskatolojik görüşlerine yer vermesi kitabı önemli bir kaynak kılmaktadır. Kitabın başındaki literatür değerlendirilmesinde de görüldüğü üzere Molla Sadrâ'nın doğrudan bir tarih felsefesi görüşü ortaya koymaması nedeniyle doğal olarak bu konuda bir eksikliğin var oluşu bir yana bırakıldığında dahi, Sadrâ'nın zaman öğretisinin Türkçe literatürde şu ana dek yeterince konuşulmamış olması, kitabın ehemmiyetini arttırmaktadır. Kanaatimizce Sadrâ'nın zaman ve tarih öğretilerine ışık tuttuğu bu takdire şayan çalışmasıyla yazar, amaçladığı hedefe ulaşmakta ve okuruna İslâm felsefesinin dinamik ve nizamlı sistemlerinden biri olan Molla Sadrâ'nın Hikmet-i Mûteâlîye'sindeki zaman öğretisi ve tarih bilincini başarıyla sunmaktadır.

Tanım

İslam Tetkikleri Dergisi, İslam Tetkikleri Enstitüsünün yayınıdır. Açık erişimli, hakemli, yılda iki kere Mart ve Eylül aylarında yayınlanan bilimsel bir dergidir. 1953 yılında kurulmuştur. Dergiye yayınlanması için gönderilen bilimsel makaleler Türkçe, İngilizce ya da Arapça olmalıdır.

Amaç ve Kapsam

İslam Tetkikleri Dergisi, İslami ilimler alanında ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmalarını yayımlayarak İslami ilimler alanındaki bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.

İslam Tetkikleri Dergisi, Temel İslam Bilimleri, Felsefe ve Din Bilimleri ile İslam Tarihi ve Sanatları gibi İslami ilimler alanındaki disiplinler, interdisipliner ve multidisipliner metotları benimseyen ulusal ve uluslararası bilimsel çalışmalara yer veren kör-hakemli bir dergidir.

İslam Tetkikleri Dergisi, Türkçe, İngilizce ve Arapça dillerinde yazılmış araştırma makalesi, araştırma notu, kitap değerlendirmesi, sempozyum tanıtımı, yazma eser tanıtımı türünde yapılan çalışmalarını yayımlamaktadır.

Tarihçe

1933 yılında İstanbul Dârülfünunu İlahiyat Fakültesinin kapatılmasıyla Edebiyat Fakültesi bünyesinde kurulan İslam Tetkikleri Enstitüsü 1941 yılında kapatılmış ve 1953 yılında Müdürü Zeki Velidi Togan ve Müdür Yardımcısı Fuat Sezgin olmak üzere tekrardan faaliyete geçmiştir. 1982 yılında ismi Araştırma Merkezi olarak değiştirilen Enstitü 2018 yılında İstanbul Üniversitesi Rektörlüğüne bağlanmıştır. Tüm faaliyetlerinin yanında gerek Enstitü gerekse Merkez olarak kurum, bünyesinde hakemli bilimsel bir dergi faaliyetini sürdürmüştür.

1953-1982 yılları arasında İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi, 1982-1995 yılları arasında ise İslam Tetkikleri Dergisi ismiyle dokuz cilt ve on dört farklı sayı yayınlanmıştır. 2020 Mart ayı itibarıyla yeniden yayım hayatına başlamıştır.

Editorial Politikalar ve Hakem Süreci

Yayın Politikası

Dergi yayım etiğinde en yüksek standartlara bağlıdır ve Committee on Publication Ethics (COPE), Directory of Open Access Journals (DOAJ), Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA) ve World Association of Medical Editors (WAME) tarafından yayınlanan etik yayıncılık ilkelerini benimser; Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing başlığı altında ifade edilen ilkeler için: <https://publicationethics.org/resources/guidelines-new/principles-transparency-and-best-practice-scholarly-publishing>

Gönderilen makaleler derginin amaç ve kapsamına uygun olmalıdır. Orijinal, yayımlanmamış ve başka bir dergide değerlendirme sürecinde olmayan, her bir yazar tarafından içeriği ve gönderimi onaylanmış yazılar değerlendirmeye kabul edilir.

Makale yayımlanmak üzere dergiye gönderildikten sonra yazarlardan hiçbirinin ismi, tüm yazarların yazılı izni olmadan yazar listesinden silinemez ve yeni bir isim yazar olarak eklenemez ve yazar sırası değiştirilemez.

İntihal, duplikasyon, sahte yazarlık/inkâr edilen yazarlık, araştırma/veri fabrikasyonu, makale dilimleme, dilimleyerek yayın, telif hakları ihlali ve çıkar çatışmasının gizlenmesi, etik dışı davranışlar olarak kabul edilir. Kabul edilen etik standartlara uygun olmayan tüm makaleler yayından çıkarılır. Buna yayından sonra tespit edilen olası kural dışı, uygunsuzluklar içeren makaleler de dahildir.

İntihal

Ön kontrolden geçirilen makaleler, iThenticate yazılımı kullanılarak intihal için taranır. İntihal/kendi kendine intihal tespit edilirse yazarlar bilgilendirilir. Editörler, gerekli olması hâlinde makaleyi değerlendirme ya da üretim sürecinin çeşitli aşamalarında intihal kontrolüne tabi tutabilirler. Yüksek benzerlik oranları, bir makalenin kabul edilmeden önce ve hatta kabul edildikten sonra reddedilmesine neden olabilir. Makalenin türüne bağlı olarak, bunun oranın %15 veya %20'den az olması beklenir.

Çift Kör Hakemlik

İntihal kontrolünden sonra, uygun olan makaleler baş editör tarafından orijinallik, metodoloji, işlenen konunun önemi ve dergi kapsamı ile uyumluluğu açısından değerlendirilir. Editör, makalelerin adil bir şekilde çift taraflı kör hakemlikten geçmesini sağlar ve makale biçimsel esaslara uygun ise, gelen yazıyı yurt içinden ve/veya yurt dışından en az iki hakemin değerlendirmesine sunar, hakemler gerek gördüğü takdirde yazıda istenen değişiklikler yazarlar tarafından yapıldıktan sonra yayımlanmasına onay verir.

Genel İlkeler

Daha önce yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere başka bir dergide halen değerlendirmede olmayan ve her bir yazar tarafından onaylanan makaleler değerlendirilmek üzere kabul edilir.

Ön değerlendirmeyi geçen yazılar iThenticate intihal tarama programından geçirilir. İntihal incelemesinden sonra, uygun makaleler Editör tarafından orijinaliteleri, metodolojileri, makalede ele alınan konunun önemi ve derginin kapsamına uygunluğu açısından değerlendirilir.

Bilimsel toplantılarda sunulan özet bildiriler, makalede belirtilmesi koşulu ile kaynak olarak kabul edilir. Editör, gönderilen makale biçimsel esaslara uygun ise, gelen yazıyı yurtiçinden ve/veya yurtdışından en az iki hakemin değerlendirmesine sunar, hakemler

gerek gördüğü takdirde yazıda istenen değişiklikler yazarlar tarafından yapıldıktan sonra yayımlanmasına onay verir.

Makale yayımlanmak üzere dergiye gönderildikten sonra yazarlardan hiçbirinin ismi, tüm yazarların yazılı izni olmadan yazar listesinden silinemez ve yeni bir isim yazar olarak eklenemez ve yazar sırası değiştirilemez.

Yayına kabul edilmeyen makale, resim ve fotoğraflar yazarlara geri gönderilmez. Yayımlanan yazı ve resimlerin tüm hakları dergiye aittir.

Telif Hakkında

Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını Creative Commons Atıf-GayrıTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr> olarak lisanslıdır. CC BY-NC 4.0 lisansı, eserin ticari kullanım dışında her boyut ve formatta paylaşılmasına, kopyalanmasına, çoğaltılmasına ve orijinal esere uygun şekilde atıfta bulunmak kaydıyla yeniden düzenleme, dönüştürme ve eserin üzerine inşa etme dâhil adapte edilmesine izin verir.

Açık Erişim İlkesi

İslam Tetkikleri Dergisi açık erişimlidir ve derginin tüm içeriği okura ya da okurun dâhil olduğu kuruma ücretsiz olarak sunulur. Okurlar, ticari amaç haricinde, yayıncı ya da yazardan izin almadan dergi makalelerinin tam metnini okuyabilir, indirebilir, kopyalayabilir, arayabilir ve link sağlayabilir. Bu BOAI açık erişim tanımıyla uyumludur.

Derginin açık erişimli makaleleri Creative Commons Atıf-GayrıTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr>) olarak lisanslıdır.

İşleme Ücreti

Derginin tüm giderleri İstanbul Üniversitesi tarafından karşılanmaktadır. Dergide makale yayını ve makale süreçlerinin yürütülmesi ücrete tabi değildir. Dergiye gönderilen ya da yayın için kabul edilen makaleler için işleme ücreti ya da gönderim ücreti alınmaz.

Hakem Süreci

Daha önce yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere başka bir dergide halen değerlendirmede olmayan ve her bir yazar tarafından onaylanan makaleler değerlendirilmek üzere kabul edilir. Gönderilen ve ön kontrolü geçen makaleler iThenticate yazılımı kullanılarak intihal için taranır. İntihal kontrolünden sonra, uygun olan makaleler baş editör tarafından orijinallik, metodoloji, işlenen konunun önemi ve dergi kapsamı ile uyumluluğu açısından değerlendirilir. Baş editör, makaleleri, yazarların etnik kökeninden, cinsiyetinden, uyruğundan, dinî inancından ve siyasi felsefesinden bağımsız olarak değerlendirir. Yayına gönderilen makalelerin adil bir şekilde çift taraflı kör hakem değerlendirmesinden geçmelerini sağlar.

Seçilen makaleler en az iki ulusal/uluslararası hakeme değerlendirmeye gönderilir; yayın kararı, hakemlerin talepleri doğrultusunda yazarların gerçekleştirdiği düzenlemelerin ve hakem sürecinin sonrasında baş editör tarafından verilir.

Hakemlerin değerlendirmeleri objektif olmalıdır. Hakem süreci sırasında hakemlerin aşağıdaki hususları dikkate alarak değerlendirmelerini yapmaları beklenir.

- Makale yeni ve önemli bir bilgi içeriyor mu?
- Öz, makalenin içeriğini net ve düzgün bir şekilde tanımlıyor mu?
- Yöntem bütünlüklü ve anlaşılır şekilde tanımlanmış mı?
- Yapılan yorum ve varılan sonuçlar bulgularla kanıtlanıyor mu?
- Alandaki diğer çalışmalara yeterli referans verilmiş mi?
- Dil kalitesi yeterli mi?

Hakemler, gönderilen makalelere ilişkin tüm bilginin, makale yayımlanana kadar gizli kalmasını sağlamalı ve yazar tarafında herhangi bir telif hakkı ihlali ve intihal fark ederlerse editöre raporlamalıdır. Hakem, makale konusu hakkında kendini vasıflı hissetmiyor ya da zamanında geri dönüş sağlaması mümkün görünmüyorsa, editöre bu durumu bildirmeli ve hakem sürecine kendisini dâhil etmemesini istemelidir.

Değerlendirme sürecinde editör hakemlere gözden geçirme için gönderilen makalelerin, yazarların özel mülkü olduğunu ve bunun imtiyazlı bir iletişim olduğunu açıkça belirtir. Hakemler ve yayın kurulu üyeleri başka kişilerle makaleleri tartışamazlar. Hakemlerin kimliğinin gizli kalmasına özen gösterilmelidir.

Yayın Etiği ve İlkeler

İslam Tetkikleri Dergisi, yayın etiğinde en yüksek standartlara bağlıdır ve Committee on Publication Ethics (COPE), Directory of Open Access Journals (DOAJ), Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA) ve World Association of Medical Editors (WAME) tarafından yayınlanan etik yayıncılık ilkelerini benimser; Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing başlığı altında ifade edilen ilkeler için: <https://publicationethics.org/resources/guidelines-new/principles-transparency-and-best-practice-scholarly-publishing>

Gönderilen tüm makaleler orijinal, yayınlanmamış ve başka bir dergide değerlendirme sürecinde olmamalıdır. Her bir makale editörlerden biri ve en az iki hakem tarafından çift kör değerlendirmeden geçirilir. İntihal, duplikasyon, sahte yazarlık/inkâr edilen yazarlık, araştırma/veri fabrikasyonu, makale dilimleme, dilimleyerek yayın, telif hakları ihlali ve çıkar çatışmasının gizlenmesi, etik dışı davranışlar olarak kabul edilir.

Kabul edilen etik standartlara uygun olmayan tüm makaleler yayından çıkarılır. Buna yayından sonra tespit edilen olası kural dışı, uygunsuzluklar içeren makaleler de dahildir.

Araştırma Etiği

İslam Tetkikleri Dergisi araştırma etiğinde en yüksek standartları gözetir ve aşağıda tanımlanan uluslararası araştırma etiği ilkelerini benimser. Makalelerin etik kurallara uygunluğu yazarların sorumluluğundadır.

- Araştırmanın tasarlanması, tasarımın gözden geçirilmesi ve araştırmanın yürütülmesinde, bütünlük, kalite ve şeffaflık ilkeleri sağlanmalıdır.
- Araştırma ekibi ve katılımcılar, araştırmanın amacı, yöntemleri ve öngörülen olası kullanımları; araştırmaya katılımın gerektirdikleri ve varsa riskleri hakkında tam olarak bilgilendirilmelidir.
- Araştırma katılımcılarının sağladığı bilgilerin gizliliği ve yanıt verenlerin gizliliği sağlanmalıdır. Araştırma katılımcıların özerkliğini ve saygınlığını koruyacak şekilde tasarlanmalıdır.
- Araştırma katılımcıları gönüllü olarak araştırmada yer almalı, herhangi bir zorlama altında olmamalıdır.
- Katılımcıların zarar görmesinden kaçınılmalıdır. Araştırma, katılımcıları riske sokmayacak şekilde planlanmalıdır.
- Araştırma bağımsızlığıyla ilgili açık ve net olunmalı; çıkar çatışması varsa belirtilmelidir.
- Deneysel çalışmalarda, araştırmaya katılmaya karar veren katılımcıların yazılı bilgilendirilmiş onayı alınmalıdır. Çocukların ve vesayet altındakilerin veya tasdiklenmiş akıl hastalığı bulunanların yasal vasisinin onayı alınmalıdır.
- Çalışma herhangi bir kurum ya da kuruluşta gerçekleştirilecekse bu kurum ya da kuruluştan çalışma yapılacağına dair onay alınmalıdır.
- İnsan ögesi bulunan çalışmalarda, “yöntem” bölümünde katılımcılardan “bilgilendirilmiş onam” alındığının ve çalışmanın yapıldığı kurumdan etik kurul onayı alındığı belirtilmesi gerekir.

Yazarların Sorumluluğu

Makalelerin bilimsel ve etik kurallara uygunluğu yazarların sorumluluğundadır. Yazar makalenin orijinal olduğu, daha önce başka bir yerde yayımlanmadığı ve başka bir yerde, başka bir dilde yayımlanmak üzere değerlendirmede olmadığı konusunda teminat sağlamalıdır. Uygulamadaki telif kanunları ve anlaşmaları gözetilmelidir. Telifle bağlı materyaller (örneğin tablolar, şekiller veya büyük alıntılar) gerekli izin ve teşekkürle kullanılmalıdır. Başka yazarların, katkıda bulunanların çalışmaları ya da yararlanan kaynaklar uygun biçimde

kullanılmalı ve referanslarda belirtilmelidir.

Gönderilen makalede tüm yazarların akademik ve bilimsel olarak doğrudan katkısı olmalıdır, bu bağlamda “yazar” yayınlanan bir araştırmanın kavramsallaştırılmasına ve dizaynına, verilerin elde edilmesine, analizine ya da yorumlanmasına belirgin katkı yapan, yazının yazılması ya da bunun içerik açısından eleştirel biçimde gözden geçirilmesinde görev yapan birisi olarak görülür. Yazar olabilmenin diğer koşulları ise, makaledeki çalışmayı planlamak veya icra etmek ve/veya revize etmektir. Fon sağlanması, veri toplanması ya da araştırma grubunun genel süpervizyonu tek başına yazarlık hakkı kazandırmaz. Yazar olarak gösterilen tüm bireyler sayılan tüm ölçütleri karşılamalıdır ve yukarıdaki ölçütleri karşılayan her birey yazar olarak gösterilebilir. Yazarların isim sıralaması ortak verilen bir karar olmalıdır. Tüm yazarlar yazar sıralamasını Telif Hakkı Anlaşması Formu’nda imzalı olarak belirtmek zorundadırlar.

Yazarlık için yeterli ölçütleri karşılamayan ancak çalışmaya katkısı olan tüm bireyler “teşekkür/bilgiler” kısmında sıralanmalıdır. Bunlara örnek olarak ise sadece teknik destek sağlayan, yazıma yardımcı olan ya da sadece genel bir destek sağlayan, finansal ve materyal desteği sunan kişiler verilebilir.

Bütün yazarlar, araştırmanın sonuçlarını ya da bilimsel değerlendirmeyi etkileyebilme potansiyeli olan finansal ilişkiler, çıkar çatışması ve çıkar rekabetini beyan etmelidirler. Bir yazar kendi yayınlanmış yazısında belirgin bir hata ya da yanlışlık tespit ederse, bu yanlışlıklara ilişkin düzeltme ya da geri çekme için editör ile hemen temasa geçme ve iş birliği yapma sorumluluğunu taşır.

Editör ve Hakem Sorumlulukları

Baş editör, makaleleri, yazarların etnik kökeninden, cinsiyetinden, uyruğundan, dinî inancından ve siyasi felsefesinden bağımsız olarak değerlendirir. Yayına gönderilen makalelerin adil bir şekilde çift taraflı kör hakem değerlendirmesinden geçmelerini sağlar. Gönderilen makalelere ilişkin tüm bilginin, makale yayınlanana kadar gizli kalacağını garanti eder. Baş editör içerik ve yayının toplam kalitesinden sorumludur. Gereğinde hata sayfası yayınlamalı ya da düzeltme yapmalıdır.

Baş editör; yazarlar, editörler ve hakemler arasında çıkar çatışmasına izin vermez. Hakem atama konusunda tam yetkiye sahiptir ve dergide yayınlanacak makalelerle ilgili nihai kararı vermekle yükümlüdür.

Hakemlerin araştırmayla ilgili, yazarlarla ve/veya araştırmanın finansal destekçileriyle çıkar çatışmaları olmamalıdır. Değerlendirmelerinin sonucunda tarafsız bir yargıya varmalıdırlar. Gönderilmiş yazılara ilişkin tüm bilginin gizli tutulmasını sağlamalı ve yazar tarafında herhangi bir telif hakkı ihlali ve intihal fark ederlerse editöre raporlamalıdırlar. Hakem, makale konusu hakkında kendini vasıflı hissetmiyor ya da zamanında geri dönüş sağlaması mümkün görünmüyorsa, editöre bu durumu bildirmeli ve hakem sürecine kendisini dâhil etmemesini istemelidir.

Değerlendirme sürecinde editör hakemlere gözden geçirme için gönderilen makalelerin, yazarların özel mülkü olduğunu ve bunun imtiyazlı bir iletişim olduğunu açıkça belirtir. Hakemler ve yayın kurulu üyeleri başka kişilerle makaleleri tartışamazlar. Hakemlerin kimliğinin gizli kalmasına özen gösterilmelidir. Bazı durumlarda editörün kararıyla, ilgili hakemlerin makaleye ait yorumları aynı makaleyi yorumlayan diğer hakemlere gönderilerek hakemlerin bu süreçte aydınlatılması sağlanabilir.

Yazıların Hazırlanması

Dil

Derginin yayın dili Türkçe, İngilizce ve Arapçadır.

Yazıların Hazırlanması ve Yazım Kuralları

Aksi belirtilmedikçe gönderilen yazılarla ilgili tüm yazışmalar ilk yazarla yapılacaktır. Makale gönderimi online olarak <https://dergipark.org.tr/tr/pub/iuislamtd> adresinden erişilen <https://dergipark.org.tr/tr/login> üzerinden yapılmalıdır. Gönderilen yazılar, makale türünü belirten ve makaleyle ilgili detayları içeren (bk. Son Kontrol Listesi) Kapak Sayfası; editöre mektup, yazının elektronik formunu içeren Microsoft Word 2003 ve üzerindeki versiyonları ile yazılmış elektronik dosya ve tüm yazarların imzaladığı Telif Hakkı Anlaşması Formu eklenerek gönderilmelidir.

1. Makale ana metninde, çift taraflı kör hakemlik süreci gereği, yazarın/yazarların kimlik bilgileri yer almamalıdır.
2. Türkçe ve İngilizce olarak 150-250 kelime arasında öz olmalıdır. Öz anlaşılır ve de dil bilgisi açısından doğru olmalıdır.
3. Türkçe özün altında çalışmanın içeriğini temsil eden 5 Türkçe anahtar kelime olmalıdır. İngilizce özün altında içeriği temsil eden 5 İngilizce anahtar kelime olmalıdır.
4. Çalışmaların başlıca şu unsurları içermesi gerekmektedir: Türkçe başlık, öz ve anahtar kelimeler; İngilizce başlık, öz ve anahtar kelimeler; ana metin bölümleri, kaynaklar, tablolar ve şekiller.
5. Yayımlanmak üzere gönderilen makale ile birlikte yazar bilgilerini içeren kapak sayfası gönderilmelidir. Kapak sayfasında, makalenin başlığı, yazar veya yazarların bağlı oldukları kurum ve unvanları, kendilerine ulaşılabilecek adresler, cep, iş ve faks numaraları, ORCID ve e-posta adresleri yer almalıdır (bk. Son Kontrol Listesi).
6. Referanslar ISNAD 2 stiline uygun olarak hazırlanmalıdır.

Makale Türleri

Araştırma Makaleleri: Orijinal araştırma makaleleri derginin kapsamına uygun konularda önemli, özgün bilimsel sonuçlar sunan araştırmaları raporlayan yazılardır. Orijinal

araştırma makaleleri, Öz, Anahtar Kelimeler, Giriş, Yöntem, Bulgular, Tartışma, Sonuçlar, Kaynaklar bölümlerinden ve Tablo, Grafik ve Şekillerden oluşur. Öz aşağıda belirtildiği gibi yapılandırılmış olmalıdır. Özden sonra Giriş, Yöntem, Bulgular, Tartışma ve Sonuç bölümleri yer almalıdır.

Öz: Türkçe yazıların İngilizce özetlerinde mutlaka İngilizce başlık da yer almalıdır. Araştırma yazılarında Türkçe ve İngilizce özetler 150-250 kelime arasında olmalı ve aşağıdaki şekilde yapılandırılmalıdır:

Amaç/Aim: Yazının birincil ve asıl amacı;

Yöntem(ler)/Method(s): Veri kaynakları, çalışmanın iskeleti, çalışmaya katılanlar, görüşme/değerlendirmeler ve temel ölçümler;

Bulgular/Results: Ana bulgular;

Sonuç(lar)/Conclusion(s): Çıkartılacak sonuçlar belirtilmelidir.

Anahtar Kelimeler

Giriş: Giriş bölümünde konunun önemi, tarihçe ve bugüne kadar yapılmış çalışmalar, hipotez ve çalışmanın amacından söz edilmelidir. Hem ana hem de ikincil amaçlar açıkça belirtilmelidir. Sadece gerçekten ilişkili kaynaklar gösterilmeli ve çalışmaya ait veri ya da sonuçlardan söz edilmemelidir. Giriş bölümünün sonunda çalışmanın amacı, araştırma soruları veya hipotezler yazılmalıdır.

Yöntem: Yöntem bölümünde, veri kaynakları, hastalar ya da çalışmaya katılanlar, ölçekler, görüşme/değerlendirmeler ve temel ölçümler, yapılan işlemler ve istatistiksel yöntemler yer almalıdır. Yöntem bölümü, sadece çalışmanın planı ya da protokolü yazılırken bilinen bilgileri içermelidir; çalışma sırasında elde edilen tüm bilgiler bulgular kısmında verilmelidir.

Bulgular: Ana bulgular istatistiksel verilerle desteklenmiş olarak eksiksiz verilmeli ve bu bulgular uygun tablo, grafik ve şekillerle görsel olarak da belirtilmelidir. Bulgular yazıda, tablolarda ve şekillerde mantıklı bir sırayla önce en önemli sonuçlar olacak şekilde verilmelidir. Tablo ve şekillerdeki tüm veriyi yazıda vermemeli, sadece önemli noktaları vurgulanmalıdır.

Tartışma: Tartışma bölümünde o çalışmadan elde edilen veriler, kurulan hipotez doğrultusunda hipotezi destekleyen ve desteklemeyen bulgular ve sonuçlar irdelenmeli ve bu bulgu ve sonuçlar literatürde bulunan benzeri çalışmalarla kıyaslanmalı, farklılıklar varsa açıklanmalıdır. Çalışmanın yeni ve önemli yanları ve bunlardan çıkan sonuçları vurgulanmalıdır. Giriş ya da sonuçlar kısmında verilen bilgi ve veriler tekrarlanmamalıdır.

Sonuçlar: Çalışmadan elde edilen sonuçlar belirtilmelidir. Deneysel çalışmalar için

ana bulguları kısaca özetleyerek tartışmaya başlamak, daha sonra bu bulgular için olası mekanizmaları veya açıklamaları ortaya koymak, sonuçları diğer ilgili çalışmalarla karşılaştırmak, çalışmanın sınırlarını belirtmek, gelecekteki araştırmalar ve uygulamalar için bulguların işaret ettiği olası çıkarımlara değinmek yararlı olacaktır. Sonuçlar, çalışmanın amaçları ile bağlantılı olmalıdır, ancak veriler tarafından yeterince desteklenmeyen niteliksiz ifadeler ve sonuçlardan kaçınılmalıdır. Yeni hipotezler gerektiğinde belirtilmeli, ancak açıkça tanımlanmalıdır.

Şekil, Resim, Tablo ve Grafikler: Yazı içindeki şekil, resim, tablo ve grafikler Arap sayıları ile numaralandırılmalıdır. Şekillerin metin içindeki yerleri belirtilmelidir.

Derleme: Yazının konusunda birikimi olan ve bu birikimleri uluslararası literatüre yayın ve atıf sayısı olarak yansıtmış uzmanlar tarafından hazırlanmış yazılar değerlendirmeye alınır. Yazarları dergi tarafından da davet edilebilir. Bir bilgi ya da konunun vardığı son düzeyi anlatan, tartışan, değerlendiren ve gelecekte yapılacak olan çalışmalara yön veren bir formatta hazırlanmalıdır. Derleme yazısı, başlık, öz ve anahtar kelimeler, ana metin bölümleri ve kaynaklardan oluşmalıdır.

Kaynaklar

Referans Stili ve Formatı

İslam Tetkikleri Dergisi, metin içi alıntılama ve kaynak gösterme için İSNAD atıf sistemini 2. edisyonunu benimser. İSNAD 2. Edisyon hakkında bilgi için: <https://www.isnadsistemi.org/>

Kaynakların doğruluğundan yazar(lar) sorumludur. Tüm kaynaklar metinde belirtilmelidir. Kaynaklar aşağıdaki örneklerdeki gibi gösterilmelidir.

Son Kontrol Listesi

Aşağıdaki listede eksik olmadığından emin olun:

- Editöre mektup
 - ✓ Makalenin türü
 - ✓ Başka bir dergiye gönderilmemiş olduğu bilgisi
 - ✓ Sponsor veya ticari bir firma ile ilişkisi (varsa belirtiniz)
 - ✓ Kaynakların İSNAD2'ye göre belirtildiği
 - ✓ İngilizce yönünden kontrolünün yapıldığı
 - ✓ Yazarlara Bilgi'de detaylı olarak anlatılan dergi politikalarının gözden geçirildiği
- Telif Hakkı Anlaşması Formu
- Daha önce basılmış materyal (yazı-resim-tablo) kullanılmış ise izin belgesi
- Kapak sayfası

YAZARLARA BİLGİ

- ✓ Makalenin kategorisi
- ✓ Makale dilinde ve İngilizce başlık
- ✓ Yazarların ismi soyadı, unvanları ve bağlı oldukları kurumlar (üniversite ve fakülte bilgisinden sonra şehir ve ülke bilgisi), e-posta adresleri
 - ✓ Sorumlu yazarın e-posta adresi, açık yazışma adresi, iş telefonu, GSM, faks nosu
 - ✓ Tüm yazarların ORCID'leri
 - ✓ Finansal destek (varsa belirtiniz)
 - ✓ Çıkar çatışması (varsa belirtiniz)
 - ✓ Teşekkür (varsa belirtiniz)
- Makale ana metni
 - Önemli: Ana metinde yazarın/yazarların kimlik bilgilerinin yer almamış olması gerekir.
 - ✓ Türkçe ve İngilizce başlık
 - ✓ Özetler: 150-250 kelime Türkçe ve 150-250 kelime İngilizce
 - ✓ Türkçe makaleler için İngilizce Extended Abstract, İngilizce/Arapça makaleler için Türkçe Genişletilmiş Özet (600-800 kelime)
 - ✓ Anahtar Kelimeler: 5 adet Türkçe ve 5 adet İngilizce
 - ✓ Makale ana metin bölümleri (12000 kelimeyi aşmamalıdır)
 - ✓ Finansal destek (varsa belirtiniz)
 - ✓ Çıkar çatışması (varsa belirtiniz)
 - ✓ Teşekkür (varsa belirtiniz)
 - ✓ Son notlar (varsa belirtiniz)
 - ✓ Kaynaklar
 - ✓ Tablolar-Resimler, Şekiller (başlık, tanım ve alt yazılıyla)

Description

Journal of Islamic Review - İslam Tetkikleri Dergisi is the publication of Institute of Islamic Studies at Istanbul University. It is an open access, scholarly, peer-reviewed journal published biannually in March and September. The journal was founded in 1953. Manuscripts submitted for publication should be in Turkish, English or Arabic.

Aim and Scope

The Journal of Islamic Review, is a double-blinded peer-reviewed journal that includes national and international scientific studies that apply disciplinary, interdisciplinary and multidisciplinary methods in the field of Islamic sciences such as Major Islamic Sciences, Philosophy and Religious Sciences, and Islamic History and Arts.

The Journal of Islamic Review is a double-blinded peer-reviewed journal that includes disciplinary, interdisciplinary and multidisciplinary national and international scientific studies in the field of Islamic sciences such as Major Islamic Sciences, Philosophy and Religious Sciences, and Islamic History and Arts.

The journal publishes research papers, research notes, book reviews, symposium promotions and manuscripts. Articles submitted to the Journal of Islamic Studies are evaluated according to the double blind review system.

Brief History

With the closure of İstanbul Dârülfünun (University) Faculty of Theology in 1933, the Institute of Islamic Studies, established within the Faculty of Literature, was closed down in 1941, and it was reopened again in 1953 with its Director Zeki Velidi Togan and Deputy Director Fuat Sezgin. The Institute, whose name was changed to Research Center in 1982, became affiliated to the rectorate of Istanbul University in 2018. In addition to all its activities both as an Institute and as a Center, the institution continued to publish a peer-reviewed scientific journal within its body.

Nine volumes and fourteen issues were published with the name of “Journal of the Institute of Islamic Studies” between 1953 and 1982 and the “Journal of Islamic Studies” between 1982 and 1995. The Journal of Islamic Studies, which will be published again as of March 2020, aims to publish studies in the field of Islamic Sciences and to present them to researchers.

Editorial Policies and Peer Review Process

Publication Policy

The journal is committed to upholding the highest standards of publication ethics and pays regard to Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing published by the Committee on Publication Ethics (COPE), the Directory of Open Access

Journals (DOAJ), the Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA), and the World Association of Medical Editors (WAME) on <https://publicationethics.org/resources/guidelines-new/principles-transparency-and-best-practice-scholarly-publishing>

The subjects covered in the manuscripts submitted to the Journal for publication must be in accordance with the aim and scope of the Journal. Only those manuscripts approved by every individual author and that were not published before in or sent to another journal, are accepted for evaluation.

Changing the name of an author (omission, addition or order) in papers submitted to the Journal requires written permission of all declared authors.

Plagiarism, duplication, fraud authorship/denied authorship, research/data fabrication, salami slicing/salami publication, breaching of copyrights, prevailing conflict of interest are unethical behaviors. All manuscripts not in accordance with the accepted ethical standards will be removed from the publication. This also contains any possible malpractice discovered after the publication.

Plagiarism

Submitted manuscripts that pass preliminary control are scanned for plagiarism using iThenticate software. If plagiarism/self-plagiarism will be found authors will be informed. Editors may resubmit manuscript for similarity check at any peer-review or production stage if required. High similarity scores may lead to rejection of a manuscript before and even after acceptance. Depending on the type of article and the percentage of similarity score taken from each article, the overall similarity score is generally expected to be less than 15 or 20%.

Double Blind Peer-Review

After plagiarism check, the eligible ones are evaluated by the editors-in-chief for their originality, methodology, the importance of the subject covered and compliance with the journal scope. The editor provides a fair double-blind peer review of the submitted articles and hands over the papers matching the formal rules to at least two national/international referees for evaluation and gives green light for publication upon modification by the authors in accordance with the referees' claims.

General Principles

Only those manuscripts approved by its every individual author and that were not published before in or sent to another journal, are accepted for evaluation.

Submitted manuscripts that pass preliminary control are scanned for plagiarism using iThenticate software. After plagiarism check, the eligible ones are evaluated by editor-in-chief for their originality, methodology, the importance of the subject covered and compliance with the journal scope.

Short presentations that took place in scientific meetings can be referred if indicated in the article. The editor hands over the papers matching the formal rules to at least two national/international referees for evaluation and gives green light for publication upon modification by the authors in accordance with the referees' claims. Changing the name of an author (omission, addition or order) in papers submitted to the Journal requires written permission of all declared authors. Refused manuscripts and graphics are not returned to the author.

Copyright Notice

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International license (CC BY-NC 4.0) (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) and grant the Publisher non-exclusive commercial right to publish the work. CC BY-NC 4.0 license permits unrestricted, non-commercial use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.

Open Access Statement

The journal is an open access journal and all content is freely available without charge to the user or his/her institution. Except for commercial purposes, users are allowed to read, download, copy, print, search, or link to the full texts of the articles in this journal without asking prior permission from the publisher or the author. This is in accordance with the BOAI definition of open access.

The open access articles in the journal are licensed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license. (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.en>)

Article Processing Charge

All expenses of the journal are covered by the Istanbul University. Processing and publication are free of charge with the journal. There is no article processing charges or submission fees for any submitted or accepted articles.

Peer Review Process

Only those manuscripts approved by its every individual author and that were not published before in or sent to another journal, are accepted for evaluation.

Submitted manuscripts that pass preliminary control are scanned for plagiarism using iThenticate software. After plagiarism check, the eligible ones are evaluated by Editor-in-Chief for their originality, methodology, the importance of the subject covered and compliance with the journal scope. Editor-in-Chief evaluates manuscripts for their scientific content without regard to ethnic origin, sexual orientation, citizenship, religious belief or political philosophy of the authors and ensures a fair double-blind peer review of the selected

manuscripts.

The selected manuscripts are sent to at least two national/international referees for evaluation and publication decision is given by Editor-in-Chief upon modification by the authors in accordance with the referees' claims.

Editor-in-Chief does not allow any conflicts of interest between the authors, editors and reviewers and is responsible for final decision for publication of the manuscripts in the Journal.

Reviewers' judgments must be objective. Reviewers' comments on the following aspects are expected while conducting the review.

- Does the manuscript contain new and significant information?
- Does the abstract clearly and accurately describe the content of the manuscript?
- Is the problem significant and concisely stated?
- Are the methods described comprehensively?
- Are the interpretations and conclusions justified by the results?
- Is adequate references made to other Works in the field?
- Is the language acceptable?

Reviewers must ensure that all the information related to submitted manuscripts is kept as confidential and must report to the editor if they are aware of copyright infringement and plagiarism on the author's side.

A reviewer who feels unqualified to review the topic of a manuscript or knows that its prompt review will be impossible should notify the editor and excuse himself from the review process.

The editor informs the reviewers that the manuscripts are confidential information and that this is a privileged interaction. The reviewers and editorial board cannot discuss the manuscripts with other persons. The anonymity of the referees is important.

Publication Ethics and Publication Malpractice Statement

Journal of Islamic Review - İslam Tetkikleri Dergisi is committed to upholding the highest standards of publication ethics and pays regard to Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing published by the Committee on Publication Ethics (COPE), the Directory of Open Access Journals (DOAJ), to access the Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA), and the World Association of Medical Editors (WAME) on <https://publicationethics.org/resources/guidelines-new/principles-transparency-and-best-practice-scholarly-publishing>

All parties involved in the publishing process (Editors, Reviewers, Authors and Publishers)

are expected to agree on the following ethical principles.

All submissions must be original, unpublished (including as full text in conference proceedings), and not under the review of any other publication synchronously. Each manuscript is reviewed by one of the editors and at least two referees under double-blind peer review process. Plagiarism, duplication, fraud authorship/denied authorship, research/data fabrication, salami slicing/salami publication, breaching of copyrights, prevailing conflict of interest are unethical behaviors.

All manuscripts not in accordance with the accepted ethical standards will be removed from the publication. This also contains any possible malpractice discovered after the publication. In accordance with the code of conduct we will report any cases of suspected plagiarism or duplicate publishing.

Research Ethics

Journal of Islamic Review - İslam Tetkikleri Dergisi adheres to the highest standards in research ethics and follows the principles of international research ethics as defined below. The authors are responsible for the compliance of the manuscripts with the ethical rules.

- Principles of integrity, quality and transparency should be sustained in designing the research, reviewing the design and conducting the research.
- The research team and participants should be fully informed about the aim, methods, possible uses and requirements of the research and risks of participation in research.
- The confidentiality of the information provided by the research participants and the confidentiality of the respondents should be ensured. The research should be designed to protect the autonomy and dignity of the participants.
- Research participants should participate in the research voluntarily, not under any coercion.
- Any possible harm to participants must be avoided. The research should be planned in such a way that the participants are not at risk.
- The independence of research must be clear; and any conflict of interest or must be disclosed.
- In experimental studies with human subjects, written informed consent of the participants who decide to participate in the research must be obtained. In the case of children and those under wardship or with confirmed insanity, legal custodian's assent must be obtained.
- If the study is to be carried out in any institution or organization, approval must be

obtained from this institution or organization.

- In studies with human subject, it must be noted in the method's section of the manuscript that the informed consent of the participants and ethics committee approval from the institution where the study has been conducted have been obtained.

Author Responsibilities

It is authors' responsibility to ensure that the article is in accordance with scientific and ethical standards and rules. And authors must ensure that submitted work is original. They must certify that the manuscript has not previously been published elsewhere or is not currently being considered for publication elsewhere, in any language. Applicable copyright laws and conventions must be followed. Copyright material (e.g. tables, figures or extensive quotations) must be reproduced only with appropriate permission and acknowledgement. Any work or words of other authors, contributors, or sources must be appropriately credited and referenced.

All the authors of a submitted manuscript must have direct scientific and academic contribution to the manuscript. The author(s) of the original research articles is defined as a person who is significantly involved in "conceptualization and design of the study", "collecting the data", "analyzing the data", "writing the manuscript", "reviewing the manuscript with a critical perspective" and "planning/conducting the study of the manuscript and/or revising it". Fund raising, data collection or supervision of the research group are not sufficient roles to be accepted as an author. The author(s) must meet all these criteria described above. The order of names in the author list of an article must be a co-decision and it must be indicated in the Copyright Agreement Form. The individuals who do not meet the authorship criteria but contributed to the study must take place in the acknowledgement section. Individuals providing technical support, assisting writing, providing a general support, providing material or financial support are examples to be indicated in acknowledgement section.

All authors must disclose all issues concerning financial relationship, conflict of interest, and competing interest that may potentially influence the results of the research or scientific judgment.

When an author discovers a significant error or inaccuracy in his/her own published paper, it is the author's obligation to promptly cooperate with the Editor to provide retractions or corrections of mistakes.

Responsibility for the Editor and Reviewers

Editor-in-Chief evaluates manuscripts for their scientific content without regard to ethnic origin, sexual orientation, citizenship, religious belief or political philosophy of the authors. He/She provides a fair double-blind peer review of the submitted articles for publication and ensures that all the information related to submitted manuscripts is kept as confidential

before publishing.

Editor-in-Chief is responsible for the contents and overall quality of the publication. He/She must publish errata pages or make corrections when needed.

Editor-in-Chief does not allow any conflicts of interest between the authors, editors and reviewers. Only he has the full authority to assign a reviewer and is responsible for final decision for publication of the manuscripts in the Journal.

Reviewers must have no conflict of interest with respect to the research, the authors and/or the research funders. Their judgments must be objective.

Reviewers must ensure that all the information related to submitted manuscripts is kept as confidential and must report to the editor if they are aware of copyright infringement and plagiarism on the author's side.

A reviewer who feels unqualified to review the topic of a manuscript or knows that its prompt review will be impossible should notify the editor and excuse himself from the review process.

The editor informs the reviewers that the manuscripts are confidential information and that this is a privileged interaction. The reviewers and editorial board cannot discuss the manuscripts with other persons. The anonymity of the referees must be ensured. In particular situations, the editor may share the review of one reviewer with other reviewers to clarify a particular point.

Manuscript Organization

Language

The language of the journal is both Turkish, English and Arabic.

Manuscript Organization and Submission

All correspondence will be sent to the first-named author unless otherwise specified. Manuscript is to be submitted online via <https://dergipark.gov.tr/login> that can be accessed at <https://dergipark.org.tr/en/pub/iuislamtd> and it must be accompanied by a Title Page specifying the article category (i.e. research article, review etc.) and including information about the manuscript (see the Submission Checklist) and cover letter to the editor. Manuscripts should be prepared in Microsoft Word 2003 and upper versions. In addition, Copyright Agreement Form that has to be signed by all authors must be submitted.

1. Due to double blind peer review, manuscript file must not include any information about the author.
2. The abstract must be between 150–250 words and written as one paragraph. Please

ensure that abstract reads well and is grammatically correct.

3. Underneath the abstract, 5 keywords that inform the reader about the content of the study should be specified.
4. The manuscripts should contain mainly these components: title, abstract and keywords; sections, references, tables and figures.
5. A title page including author information must be submitted together with the manuscript. The title page is to include fully descriptive title of the manuscript and, affiliation, title, e-mail address, ORCID, postal address, phone, mobile phone and fax number of the author(s) (see The Submission Checklist).
6. References should be prepared as ISNAD 2th edition.

Article Types

Research Article: Original research articles report substantial and original scientific results within the journal scope. Original research articles are comprised of Abstract, Key Words, Introduction, Methods, Results, Discussion, Conclusion, References and Figures, Tables and Graphics. The abstract must be structured as in below. The abstract must be followed by Introduction, Method, Results, Discussion and Conclusions.

Abstract: The abstracts in the language of the article and in English must be between 150-250 words and structured as follows: aim, method, results, and conclusions.

Aim; the primary purpose of the article;

Method; data sources, design of the study, participants, interventions, and main outcome measures;

Results; key findings;

Conclusions; Conclusions derived from the study should be stated.

Keywords

Introduction: This section must contain a clear statement of the general and specific objectives as well as the hypotheses which the work is designed to test. It should also give a brief account of the reported literature. The last sentence should clearly state the primary and secondary purposes of the article. Only, the actual references related with the issues have to be indicated and data or findings related with the current study must not be included in this section.

Methods: This section must contain explicit, concise descriptions of all procedures, materials and methods (i.e. data sources, participants, scales, interviews/reviews, basic measurements, applications, statistical methods) used in the investigation to enable the reader to judge their

accuracy, reproducibility, etc. This section should include the known findings at the beginning of the study and the findings during the study must be reported in results section.

Results: The results should be presented in logical sequence in the text, tables, and figures, giving the main or most important findings first. The all the data in the tables or figures should not be repeated in the text; only the most important observations must be emphasized or summarized.

Discussion: The findings of the study, the findings and results which support or do not support the hypothesis of the study should be discussed, results should be compared and contrasted with findings of other studies in the literature and the different findings from other studies should be explained. The new and important aspects of the study and the conclusions that follow from them should be emphasized. The data or other information given in the Introduction or the Results section should not be repeated in detail.

Conclusions: Conclusions derived from the study should be stated. For experimental studies, it is useful to begin the discussion by summarizing briefly the main findings, then explore possible mechanisms or explanations for these findings, compare and contrast the results with other relevant studies, state the limitations of the study, and explore the implications of the findings for future research and practice. The conclusions should be linked with the goals of the study but unqualified statements and conclusions not adequately supported by the data should be avoided. New hypotheses should be stated when warranted, but should be labeled clearly as such.

Figures, Tables and Graphics: Figures, Tables and Graphics should be numbered in Arabic numerals in the text. The places of the figures, tables and graphics should be signed in the text.

Review Article: Reviews prepared by authors who have extensive knowledge on a particular field and whose scientific background has been translated into a high volume of publications with a high citation potential are welcomed. These authors may even be invited by the journal. Reviews should describe, discuss, and evaluate the current level of knowledge of practice and should guide future studies. Review article should contain title, abstract and keywords; body text with sections, and references.

References

Reference Style and Format

Journal of Islamic Review - İslam Tetkikleri Dergisi complies with ISNAD style 2th Edition for referencing and quoting. For more information: <https://www.isnadsistemi.org/en/>

Accuracy of citation is the author's responsibility. All references should be cited in text. Reference list must be in alphabetical order. Type references in the style shown below.

Submission Checklist

Ensure that the following items are present:

- Cover letter to the editor
 - ✓ The category of the manuscript
 - ✓ Confirming that “the paper is not under consideration for publication in another journal”.
 - ✓ Including disclosure of any commercial or financial involvement.
 - ✓ Confirming that last control for fluent English was done.
 - ✓ Confirming that journal policies detailed in Information for Authors have been reviewed.
 - ✓ Confirming that the references cited in the text and listed in the references section are in line with ISNAD 2.
- Copyright Form
- Permission of previous published material if used in the present manuscript
- Title page
 - ✓ The category of the manuscript
 - ✓ The title of the manuscript
 - ✓ All authors’ names and affiliations (institution, faculty/department, city, country), e-mail addresses
 - ✓ Corresponding author’s email address, full postal address, telephone and fax number
 - ORCIDiDs of all authors.
 - ✓ Grant support (if exists)
 - ✓ Conflict of interest (if exists)
 - ✓ Acknowledgement (if exists)
- Main Manuscript Document
 - Important: Please avoid mentioning the author(s) names in the manuscript
 - ✓ The title of the manuscript
 - ✓ Abstract (150-250 words)
 - ✓ English Extended Abstract for Turkish articles, Turkish Extended Abstract for English/Arabic articles (600-800 words)
 - ✓ Key words: 5 words
 - ✓ Main text sections of the article (should not exceed 12000 words)
 - ✓ Grant support (if exists)
 - ✓ Conflict of interest (if exists)
 - ✓ Acknowledgement (if exists)
 - ✓ References
 - ✓ All tables, illustrations (figures) (including title, explanation, captions)

COPYRIGHT AGREEMENT FORM / TELİF HAKKI ANLAŞMASI FORMU



Istanbul University
İstanbul Üniversitesi

Dergi Adı: İslam Tetkikleri Dergisi
Journal name: Journal of Islamic Review

Copyright Agreement Form
Telif Hakkı Anlaşması Formu

| | |
|---|--|
| Sorumlu Yazar <i>Responsible/Corresponding Author</i> | |
| Makalenin Başlığı <i>Title of Manuscript</i> | |
| Kabul Tarihi <i>Acceptance Date</i> | |
| Yazarların Listesi <i>List of Authors</i> | |

| Sıra No | Adı-Soyadı <i>Name - Surname</i> | E-Posta <i>E-Mail</i> | İmza <i>Signature</i> | Tarih <i>Date</i> |
|---------|-------------------------------------|--------------------------|--------------------------|----------------------|
| 1 | | | | |
| 2 | | | | |
| 3 | | | | |
| 4 | | | | |
| 5 | | | | |

| | |
|--|--|
| Makalenin türü (Araştırma makalesi, Derleme, v.b.) <i>Manuscript Type (Research Article, Review, etc.)</i> | |
|--|--|

Sorumlu Yazar:
Responsible/Corresponding Author:

| | |
|---------------------------|---------------------------------------|
| Çalıştığı kurum | <i>University/company/institution</i> |
| Posta adresi | <i>Address</i> |
| E-posta | <i>E-mail</i> |
| Telefon no; GSM no | <i>Phone; mobile phone</i> |

Yazar(lar) aşağıdaki hususları kabul eder
Sunulan makalenin yazar(lar)ın orijinal çalışması olduğunu ve intihal yapmadıklarını,
Tüm yazarların bu çalışmaya aslı olarak katılmış olduklarını ve bu çalışma için her türlü sorumluluğu aldıklarını,
Tüm yazarların sunulan makalenin son halini gördüklerini ve onayladıklarını,
Makalenin başka bir yerde basılmadığını veya basılmak için sunulmadığını,
Makalede bulunan metnin, şekillerin ve dokümanların diğer şahıslara ait olan Telif Haklarını ihlal etmediğini kabul ve taahhüt ederler.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ'nin bu fikri eseri, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı ile yayınlamasına izin verirler.
Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı, eserin ticari kullanım dışında her boyut ve formatta paylaşılmasına, kopyalanmasına, çoğaltılmasına ve orijinal esere uygun şekilde atıfta bulunmak kaydıyla yeniden düzenleme, dönüştürme ve eserin üzerine inşa etme dâhil adapte edilmesine izin verir.
Yazar(lar)ın veya varsa yazar(lar)ın işverenin telif dâhil patent hakları, fikri mülkiyet hakları saklıdır.
Ben/Biz, telif hakkı ihlali nedeniyle üçüncü şahıslarca vuku bulacak hak talebi veya açılacak davalarda İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ ve Dergi Editörlerinin hiçbir sorumluluğunun olmadığını, tüm sorumluluğun yazarlara ait olduğunu taahhüt ederim/ederiz.
Ayrıca Ben/Biz makalede hiçbir suç unsuru veya kanuna aykırı ifade bulunmadığını, araştırma yapılrken kanuna aykırı herhangi bir malzeme ve yöntem kullanılmadığını taahhüt ederim/ederiz.
Bu Telif Hakkı Anlaşması Formu tüm yazarlar tarafından imzalanmalıdır/onaylanmalıdır. Form farklı kurumlarda bulunan yazarlar tarafından ayrı kopyalar halinde doldurularak sunulabilir. Ancak, tüm imzaların orijinal veya kanıtlanabilir şekilde onaylı olması gerekir.

The author(s) agrees that:
The manuscript submitted is his/her/their own original work and has not been plagiarized from any prior work,
all authors participated in the work in a substantive way and are prepared to take public responsibility for the work,
all authors have seen and approved the manuscript as submitted,
the manuscript has not been published and is not being submitted or considered for publication elsewhere,
the text, illustrations, and any other materials included in the manuscript do not infringe upon any existing copyright or other rights of anyone.
ISTANBUL UNIVERSITY will publish the content under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license that gives permission to copy and redistribute the material in any medium or format other than commercial purposes as well as remix, transform and build upon the material by providing appropriate credit to the original work.
The Contributor(s) or, if applicable the Contributor's Employer, retain(s) all proprietary rights in addition to copyright, patent rights.
I/We indemnify ISTANBUL UNIVERSITY and the Editors of the Journals, and hold them harmless from any loss, expense or damage occasioned by a claim or suit by a third party for copyright infringement, or any suit arising out of any breach of the foregoing warranties as a result of publication of my/our article. I/We also warrant that the article contains no libelous or unlawful statements and does not contain material or instructions that might cause harm or injury.
This Copyright Agreement Form must be signed/ratified by all authors. Separate copies of the form (completed in full) may be submitted by authors located at different institutions; however, all signatures must be original and authenticated.

| | | |
|---|-------------------------|---------------------|
| Responsible/Corresponding Author; <i>Sorumlu Yazar;</i> | Signature / İmza | Date / Tarih |
| | |/...../..... |

COPYRIGHT AGREEMENT FORM / TELİF HAKKI ANLAŞMASI FORMU



Istanbul University
İstanbul Üniversitesi

Journal name: Journal of Islamic Review
Dergi Adı: İslam Tetkikleri Dergisi

Copyright Agreement Form
Telif Hakkı Anlaşması Formu

| | |
|---|--|
| Responsible/Corresponding Author <i>Sorumlu Yazar</i> | |
| Title of Manuscript <i>Makalenin Başlığı</i> | |
| Acceptance date <i>Kabul Tarihi</i> | |
| List of authors <i>Yazarların Listesi</i> | |

| Sıra No | Name - Surname <i>Adı-Soyadı</i> | E-mail <i>E-Posta</i> | Signature <i>İmza</i> | Date <i>Tarih</i> |
|---------|-------------------------------------|--------------------------|--------------------------|----------------------|
| 1 | | | | |
| 2 | | | | |
| 3 | | | | |
| 4 | | | | |
| 5 | | | | |

| | |
|--|--|
| Manuscript Type (Research Article, Review, etc.) <i>Makalenin türü (Araştırma makalesi, Derleme, v.b.)</i> | |
|--|--|

Responsible/Corresponding Author:
Sorumlu Yazar:

| | | |
|---------------------------------------|---------------------------|--|
| University/company/institution | <i>Çalıştığı kurum</i> | |
| Address | <i>Posta adresi</i> | |
| E-mail | <i>E-posta</i> | |
| Phone; mobile phone | <i>Telefon no; GSM no</i> | |

The author(s) agrees that:
The manuscript submitted is his/her/their own original work, and has not been plagiarized from any prior work, all authors participated in the work in a substantive way, and are prepared to take public responsibility for the work, all authors have seen and approved the manuscript as submitted, the manuscript has not been published and is not being submitted or considered for publication elsewhere, the text, illustrations, and any other materials included in the manuscript do not infringe upon any existing copyright or other rights of anyone. İSTANBUL UNIVERSITY will publish the content under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license that gives permission to copy and redistribute the material in any medium or format other than commercial purposes as well as remix, transform and build upon the material by providing appropriate credit to the original work.
The Contributor(s) or, if applicable the Contributor's Employer, retain(s) all proprietary rights in addition to copyright, patent rights. I/We indemnify İSTANBUL UNIVERSITY and the Editors of the Journals, and hold them harmless from any loss, expense or damage occasioned by a claim or suit by a third party for copyright infringement, or any suit arising out of any breach of the foregoing warranties as a result of publication of my/our article. I/We also warrant that the article contains no libelous or unlawful statements, and does not contain material or instructions that might cause harm or injury. This Copyright Agreement Form must be signed/ratified by all authors. Separate copies of the form (completed in full) may be submitted by authors located at different institutions; however, all signatures must be original and authenticated.

Yazar(lar) aşağıdaki hususları kabul eder
Sunulan makalenin yazar(lar)ın orijinal çalışması olduğunu ve intihal yapmadıklarını,
Tüm yazarların bu çalışmaya aslı olarak katılmış olduklarını ve bu çalışma için her türlü sorumluluğu aldıklarını,
Tüm yazarların sunulan makalenin son halini gördüklerini ve onayladıklarını,
Makalenin başka bir yerde basılmadığını veya basılmak için sunulmadığını,
Makalede bulunan metnin, şekillerin ve dokümanların diğer şahıslara ait olan Telif Haklarını ihlal etmediğini kabul ve taahhüt ederler.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ'nin bu fikri eseri, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı ile yayınlamasına izin verirler. Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı, eserin ticari kullanım dışında her boyut ve formatta paylaşılmasına, kopyalanmasına, çoğaltılmasına ve orijinal esere uygun şekilde atıfla bulunmak kaydıyla yeniden düzenleme, dönüştürme ve eserin üzerine inşa etme dâhil adapte edilmesine izin verir.
Yazar(lar)ın veya varsa yazar(lar)ın işverenin telif dâhil patent hakları, fikri mülkiyet hakları saklıdır.
Ben/Biz, telif hakkı ihlali nedeniyle üçüncü şahıslarca vuku bulacak hak talebi veya açılacak davalarda İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ ve Dergi Editörlerinin hiçbir sorumluluğunun olmadığını, tüm sorumluluğun yazarlara ait olduğunu taahhüt ederim/ederiz.
Ayrıca Ben/Biz makalede hiçbir suç unsuru veya kanuna aykırı ifade bulunmadığını, araştırma yapılırken kanuna aykırı herhangi bir malzeme ve yöntem kullanılmadığını taahhüt ederim/ederiz.
Bu Telif Hakkı Anlaşması Formu tüm yazarlar tarafından imzalanmalıdır/onaylanmalıdır. Form farklı kurumlarda bulunan yazarlar tarafından aynı kopyalar halinde doldurularak sunulabilir. Ancak, tüm imzaların orijinal veya kanıtlanabilir şekilde onaylı olması gerekir.

| | | |
|---|-------------------------|---------------------|
| Responsible/Corresponding Author; <i>Sorumlu Yazar;</i> | Signature / İmza | Date / Tarih |
| | |/...../..... |