



**BÜLENT ECEVİT ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

***JOURNAL OF THEOLOGY FACULTY OF
BULENT ECEVIT UNIVERSITY***

ISSN: 2148-3728

ISSN: 2148 - 9750 (çevrimiçi)

Cilt 10
Volume 10

Sayı 2
Number 2

Yıl 2023
Year 2023

İLETİŞİM/CONTACT

Dergi Yazışma Adresi / Correspondence:

Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Editörlüğü, P. K. 67100 İncivez/Zonguldak

Tel: (372) 257 40 10 / 1555, **Faks:** (372) 257 40 57 – (372) 257 69 27

E-posta / E-mail: beunilahiyatdergi@gmail.com

Ağ Adresi / Web Adress: <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/beuifd>

Yayın Hizmetleri ve Baskı / Publishing Services and Printing:

BULUŞ Tasarım ve Matbaacılık Hizmetleri, Bahriye Üçok Caddesi 9/1 Beşevler, 06500 Ankara, Türkiye

Tel: (0312) 222 44 06 • Faks: (0312) 222 44 07 • E-posta: bulus@bulustasarim.com.tr

Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BEÜİFD), yılda iki kez yayımlanan hakemli, bilimsel, süreli bir yayın organıdır. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlara aittir. Yazılar, yayıncı kuruluşun izni olmadan kısmen veya tamamen başka bir yerde yayınlanamaz.

Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Creative Commons Atıf-Gayri Ticari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND) Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır. Sitede bulunan tüm içerikler lisans koşulları altında yayımlamak şartıyla paylaşılabilir, kopyalanabilir, gayri-ticari olarak çoğaltıp dağıtılabilir, ancak içeriği hiçbir şekilde değiştirilemez.

Journal of Theology Faculty of Bulent Ecevit University is licensed by Creative Commons Attribution-NonCommercial-No Derivatives 4.0 (CC BY-NC-ND) licence. The content of the website may be non-commercially shared, copied, distributed under the terms and conditions of Creative Commons 4.0 (CC BY-NC-ND) licence; yet the content of publications cannot be changed in any way.

BÜLENT ECEVİT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

JOURNAL OF THEOLOGY FACULTY OF BULENT ECEVIT UNIVERSITY

Sahibi / Owner

Prof Dr İsmail Hakkı ÖZÖLÇER

Rektör / Rector

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi / Zonguldak Bulent Ecevit University

Yazı İşleri Müdürü / Editor in Chief

Doç. Dr. Salih AYBEY

Editör / Editor

Dr. Öğr. Üyesi Ömer Sami UZUNER

Editör Yardımcıları / Assistant Editors

Dr. Öğr. Üyesi Metin GÜNDOĞDU

Arş. Gör. Dr. Güvenç ŞENSOY

Arş. Gör. Dr. Salih ERDEN

Alan Editörleri / Field Editors

Dr. Öğr. Üyesi Metin GÜNDOĞDU

Arş. Gör. Dr. Salih ERDEN

Arş. Gör. Ramazan ÖGTEM

Dr. Öğr. Üyesi. Fatmanur DİKMEN

Arş. Gör. Ahmet SAĞLAM

Arş. Gör. Eyübcan YAVUZ

Arş. Gör. Dr. Güvenç ŞENSOY

Arş. Gör. Adem GÖRMÜŞ

Arş. Gör. Nilüfer Nur USLU

Kitap Değerlendirme Editörü / Book Review Editor

Arş. Gör. Dr. Güvenç ŞENSOY

Yazım Editörü / Text Editor

Arş. Gör. Muhammed YARAY

Arş. Gör. Muhammed Sezer ŞAHINKAYA

Dil Editörü / Language Editor

Arş. Gör. Nilüfer Nur USLU

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Seyfullah KARA

Doç. Dr. Safiye KESGIN

Prof. Dr. Hasan HACAK

Doç. Dr. Ercan ALKAN

Prof. Dr. Muhammet TARAKÇI

Doç. Dr. Mehmet ÖZTURAN

Prof. Dr. Hatice ARPAGUŞ

Doç. Dr. Ali CANÇELİK

Prof. Dr. Hasan MEYDAN

Dr. Öğr. Üyesi Batuhan Buğra AKARTEPE

Prof. Dr. Halil ALDEMİR

Dr. Öğr. Üyesi Ayşe ŞENTEPE LOKMANOĞLU

Doç. Dr. Hakan UĞUR

Dr. Öğr. Üyesi Murat KAŞ

Doç. Dr. Fatma KIZIL

Dr. Öğr. Üyesi Zeynep Şeyma ÖZKAN

Doç. Dr. Mehmet BULGEN

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN

İstanbul Üniversitesi

Prof. Dr. Ali KÖSE

Marmara Üniversitesi

Prof. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA

İstanbul Üniversitesi

Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ

Uludağ Üniversitesi

Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN

Ankara Üniversitesi

Prof. Dr. Hasan MEYDAN

Sakarya Üniversitesi

Prof. Dr. Halil ALDEMİR

Kilis 7 Aralık Üniversitesi

Prof. Dr. Ömer ÇELİK

Marmara Üniversitesi

Prof. Dr. Ülfet GÖRGÜLÜ

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

Prof. Dr. Adnan Bülent BALOĞLU

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

Prof. Dr. Mehmet ÜNAL AYBÜ

İslami İlimler Fakültesi

Prof. Dr. Harun ÖGMÜŞ

Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi

Hakem Kurulu / Referee Board

Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

Journal of Theology Faculty of Bulent Ecevit University uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.

DİZİNLENME BİLGİLERİ / ABSTRACTING AND INDEXING SERVICES

	ULAKBİM TR DİZİN: Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı TURKISH NATIONAL DATABASE: Social Science and Humanities Database (Kabul / Accepted: 01/01/2017)
	ERIH PLUS: The European Reference Index for the Humanities and the Social Sciences (Kabul / Accepted: 26/01/2020)
	INDEX COPERNICUS INTERNATIONAL: (Kabul / Accepted: 15/12/2019)
	SOBIAD: Sosyal Bilimler Atıf Dizini (Kabul / Accepted: 15/06/2014)
	ASOS: Akademia Sosyal Bilimler İndeksi (Kabul / Accepted: 15/06/2014)
	İSAM: İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı ISAM: Articles on Theology Database (Kabul / Accepted: 15/06/2014)
	ROAD: Directory Of Open Access Scholarly Resources (Kabul / Accepted: 19.07.2020)
	EUROPUB: Directory Of Academic And Scientific Journals (Kabul / Accepted: 19.07.2020)
	BASE: Bielefeld Academic Search Engine (Kabul / Accepted: 19.07.2020)
	ESJI: Eurasian Scientific Journal Index (Kabul / Accepted: 04.09. 2020)
	RESEARCH BIB: Academic Reource Index (Kabul / Accepted: 04.09.2020)
	KAYNAKÇA INFO: Türkiye Kaynakça İnfö (Kabul / Accepted: 02.09.2020)
	NELITI: Indonesia's Research Repository (Kabul / Accepted: 08.09.2020)
	ROOT INDEXING: Journal Abstracting and Indexing (Kabul / Accepted: 12.09.2020)
	DRJI: Directory of Research Journals Indexing (Kabul / Accepted: 15.09.2020)
	ISI: International Scientific Indexing (Kabul / Accepted: 17.09.2020)
	SJIF: Scientific Journal Impact Factor (Kabul / Accepted: 23.09.2020)
	EBSCO (CEEAS): Central & Eastern European Academic Source (Kabul / Accepted: 18.11.2020)

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Sayfa

Editörden / *From the Editor*

VII

Araştırma Makaleleri / *Research Articles*

- Ömer b. Ali el-İspirî'nin Hayatı, Eserleri ve er-Risâletü'l-cüdiyye Adlı Risâlesi **117-139**
Omar b. 'Ali al-Ispirî's Life, Works and His Treatise named al-Risâlah al-cüdiyyah
Osman BOSTAN
- Şâmî'nin Sübülü'l-Hüdâ Adlı Eserinde Anlatım Üslupları ve Arap Dili Kaynakları **141-164**
Narrative Styles and Arabic Language Sources in Shami's Work of Subulu'l-Huda
Mustafa SEZER
- Tanzimat Dönemi Osmanlı Eğitim Kurumlarında Farsça ve Ahmed Kemal Paşa'nın Farsça Öğretimine Katkısı **165-184**
Persian Language in Ottoman Educational Institutions in The Tanzimat Era and Ahmed Kemal Pasha's Contribution to Persian Language Teaching
Fatma ERTEN
- Ernst Cassirer'de Dil ve Mitik/Dinî Düşüncenin Sembiyotik Bağı **185-213**
The Symbiotic Link Between Language and Mythic/Religious Thought in Ernst Cassirer
Elif DAVUN, Vejdi BİLGİN
- Arap Şiirindeki Bazı Rivayet Farklılıklarının Nahiv Kurallarına Etkisi **215-236**
The Effect of Some Narrative Differences in Arabic Poetry on the Rules of Nahw
Yunus İNANÇ
- Belâgat İlminde İhtisar Geleneği: el-Misbâh fi'htisâri'l-Miftâh Örneği **237-268**
The Tradition of Abridgement in Rhetoric: Example of al-Misbâh fi ikhtişâr al-Miftâh
Hüseyin ARSLAN
- Bıçakçızâde İsmail Hakkı ve Manzum Esmâ-i Hüsnâ Şerhi **269-306**
Bıçakçızâde Ismail Hakkı and The Commentary of His al-Asmâ al-Husnâ
Kübra YILMAZ

- İslâm Hukukunda Cüzâf Satış ve Uygulamaları **307-334**
Jusaph Sales Practice in Islamic Law
Zeki YAKA
- Osmanlı Merkez ve Taşrasında Fetva: Minkârîzâde Yahyâ Efendi ve Hayreddin er-Remlî'nin Kitâbu's-Siyer Fetvaları Örneğinde **335-361**
Fetwas in the Center and Provinces of the Ottoman Empire: The Case of Minkârîzâde Yahyâ Efendi and Hayredin er-Remlî's Kitâbu's-Siyer Fetwas
Ahmet Faruk ÇELİK
- Kaybedilen Rumeli Toprakları Hakkında Meşîhate İntikal Eden Meseleler **363-390**
The Issues Conveyed from the Lost Rumelian Lands to the Mesihat
Emine ARSLAN
- Arapça Hazırlık Sınıflarında Derse Devam ve Akademik Başarı İlişkisi **391-412**
The Relationship Between Class Attendance and Academic Success in Arabic Preparatory Classes
İsa GÜCEYÜZ
- İbnu'l-Mibred'in İthâfu'n-nubelâ' bi-aḥbâr ve eş'ârî'l-kuremâ' ve'l-buḥalâ' Eseri Bağlamında Cimrilik ve Cömertlik **413-437**
Miserliness and Generosity in the Context of İbnu'l-Mibred's İthâfu'n-nubelâ' bi-aḥbâr ve eş'ârî'l-kuremâ' ve'l-buḥalâ'
Muhammed Meşhud HAKÇIOĞLU
- Is The Intangible Compensated? The Problem of Compensation for Intangibles in Hanafi Madhhab and Late Ottoman Law **439-460**
Var Olmayan Tazmin Edilir mi? Hanefî Mezhebinde ve Son Dönem Osmanlı Hukukunda Maddi Olmayan Şeyin Tazmini Problemi
Muhammed Emin KIZILAY

Kitap Değerlendirmesi / Book Review

- Kelâmî Mantık Çalışmaları Mantık Felsefesi İçin Ne Anlam İfade Eder? **461-468**
What Do Islamic Theological Studies of Logic Mean for the Philosophy of Logic?
Emrah ALAĞAŞ

Editörden

BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin kıymetli okurları,

Dergimizin yeni sayısını sizlerle buluşturmanın bahtiyarlığını yaşıyoruz. Geçmiş sayılarda olduğu gibi bu sayımızda da İslami İlimler, Din Bilimleri ve Sosyal Bilimler alanına dair nitelikli akademisyen ve araştırmacıların özenli çalışmalarını sizlere aktarmaya devam ediyoruz.

Dergimize gönderilen çalışmalar, yayın ilkelerimiz gereği özgünlük, etik kurallara uygunluk, amaç-kapsam yeterliliği gibi kriterlere göre incelenerek en az iki olmak üzere çift taraflı kör hakemlik sürecine tabi tutulmuştur. Son aşamada Yayın Kurulunun da onayıyla yayınlanacak çalışmalar belirlenerek süreçleri tamamlanmıştır. Bu sayıda farklı konularda biri İngilizce olmak üzere on üç araştırma makalesi ve bir kitap değerlendirmesi sizlerin ilgi, merak ve takdirlerine sunulmuştur.

Bu sayının yayınlanmasında emeği geçenleri zikretmeden önce editörlük görevini kendisinden devraldığım Dr. Öğr. Üyesi Zeynep Yücedoğru'ya şimdikiye kadarki özverili gayretleri için teşekkürlerimi arz ederim. Ayrıca bu sayıda süreçlerin en iyi şekilde işlenmesini sağlayan editör yardımcılarımız, alan editörlerimiz, yazım ve dil editörlerimize de şükranlarımı sunarım. Diğer yandan dergimize gelen her çalışmaya vakitlerini ayırarak katkı veren sayı hakemlerimize de teşekkürü bir borç bilirim.

BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi olarak nitelikli çalışmaları itinalı gayretlerimizle buluşturarak akademik dünyaya daha fazla katkı yapabilmeyi temenni ederiz.

Son olarak; gönül coğrafyamızın en önemli parçalarından biri olan Filistin'de yaşanan İsrail zulmünü lanetlediğimizi, Gazze'li kardeşlerimizin maddi/manevi yanında olduğumuzu, yaşananları unutmayacak ve unutturmayacağımızı ilan ediyoruz. Şehitlere rahmet, yaralı kardeşlerimize şifa temenni ederiz.

Dr. Öğr. Üyesi Ömer Sami UZUNER

BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi Editörü
Zonguldak/TÜRKİYE
omer.uzuner@beun.edu.tr

Ömer b. Ali el-İspirî'nin Hayatı, Eserleri ve er-Risâletü'l-cûdiyye Adlı Risâlesi*

Omar b. 'Alî al-Ispirî's Life, Works and His Treatise named al-Risâlah al-cûdiyyah

Osman BOSTAN

Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kuran-ı Kerim Okuma ve Kıraat Anabilim Dalı
PhD., Ondokuz Mayıs University Faculty of Theology Department of Department of Qur'anic Recitation
Samsun/Türkiye

bostanosman61@hotmail.com

ORCID: 0000-0002-7543-9187

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 15.04.2023
Kabul Tarihi / Accepted : 26.08.2023
Yayın Tarihi / Published : 30.12.2023
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Aralık-December
Cilt / Volume : 10 • **Sayı / Issue** : 2 • **Sayfa / Pages** : 117-139

Atıf / Cite as

Bostan, Osman. Ömer b. Ali el-İspirî'nin Hayatı, Eserleri ve er-Risâletü'l-cûdiyye Adlı Risâlesi. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2023), 117-139.

Doi: 10.33460/beuifd.1283848

İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Yayın Hakkı / Copyright®

Yazarların dergide yayınlanan çalışmalarını **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmakta ve telif hakları bu lisansın hükümlerine tabi olmaktadır.

*Authors publishing with the journal is licensed under the **CC BY-NC 4.0** and their copyright is subjected to the terms and conditions of this license.*

Öz: Kur'ân-ı Kerîm'in anlaşılması ve Cenab-ı Hakk'ın murâdının ortaya konulması için İslâm'ın bidayetinden günümüze değin birçok tefsir yazılmıştır. Yazılan bu tefsirlerin bir kısmı Kur'ân'ın fikhî, içtimâî, tasavvufî vb. yönünü ele alırken diğer bir kısmı da edebî ve i'câz yönünü incelemiştir. Kur'ân'ın edebî inceliklerini araştıran eserlerin bir kısmı bunu Kur'ân'ın tamamı veya bazı sûreleri ekseninde gerçekleştiren bir kısmı da tek bir âyeti merkeze alıp o âyette var olan edebî unsurları ortaya koymaya çalışmıştır. Bu alana matuf çalışmalardan biri de 18. yüzyıl Osmanlı müelliflerinden Ömer b. Ali el-İspirî'nin kaleme aldığı er-Risâletü'l-cûdiyye adlı eseridir. İspirî bu risâlede, edebî inceliklerine değindiği Hûd Sûresinin 44. âyetini ilmü'l-beyân, ilmü'l-me'ânî, el-fesâhatü'l-lafziyye ve el-fesâhatü'l-ma'neviyye açısından açıklamaya çalışmıştır. Söz konusu eser üzerine henüz müstakil bir çalışmanın yapılmamış olması bizi bu çalışmayı yapmaya sevk etmiştir. Ömer b. Ali el-İspirî ve er-Risâletü'l-cûdiyye adlı eserinin konu edildiği bu çalışmada önce

* Bu makale, 2016 yılında Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı'nda kabul edilen "Ömer b. Ali el-İspirî ve er-Risâletü'l-Cûdiyye isimli Eserinin Tahkiki" isimli yüksek lisans tezinin ilgili bölümlerinden istifade edilerek üretilmiştir.

İspirî'nin hayatına ve eserlerine yer verilmiş, ardından zikri geçen eseri nüshaları, konusu, kaynakları, metodu vb. açılardan incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Belâgat, Fesâhat, Ömer b. Ali el-İspirî, er-Risâletü'l-cüdiyye, Hûd Sûresinin 44. âyeti.

Abstract: *Many Qur'an commentaries have been written from the early days of Islam to the present day in order to understand the Qur'an. Some of these tafsirs (Qur'an translation) written in the Qur'an, fiqh, social, etc. While dealing with the aspect of literature, another part examined the aspect of literary and i'jaz. While some of the works that investigate the literary intricacies of the Qur'an realize this in the axis of the whole or some of the suras of the Qur'an, some of them try to put a single verse in the center and try to reveal the literary elements in that verse. One of the studies focused on this field is Umer b. the study is called al-Risâlah al-cüdiyyah written by Ali al-Ispirî. Ispirî tried to explain the 44th verse of the Surah Hud in terms of ilmü'l-beyân, ilmü'l-ma'ani, al-fesâhatü'l-lafziyye and elfesâhatü'l-ma'neviyye, in which he mentioned the literary subtleties. The fact that no independent study has yet been conducted on the work in question has prompted us to do this study. In this study, Ispirî al-Risâlah al-cüdiyyah is the subject, firstly Ispirî's life is mentioned and studies are included, then the copies of the mentioned studies and its subject, sources, method, etc are examined from different angles.*

Keywords: *Exegesis (Tafsir), Eloquence, Fluency, 'Omar b. 'Alî al-Ispirî, al-Risâlah al-cüdiyyah, 44th verse of Surah Hud.*

Extended Summary

This article introduces Omar b. 'Alî al-Ispirî and his study named al-Risâlah al-cüdiyyah. Ispirî was born in Ispir town of Erzurum. He spent his childhood in Erzurum, Ispirî completed his primary education in his hometown. Ispirî had his education in the leading madrasahs of that period in Erzurum, he also wrote some of his epistles. After studying in Erzurum for a while, Ispirî went to Istanbul where he took lessons from the leading scholars of that period like Akkirmânî (d. 1174/1760) and Sayyid Murtazâ (d. 1171/1758) are some of his famous teachers. After his education in Istanbul, he became a professor in Fatih Madrasa by obtaining an honor that will not be given to everyone. While he was busy with education, he wrote many studies in order to ensure the permanence of science and to be more beneficial to students. Ispirî worked as a lecturer in Fatih Madrasa for many years, also attended the Peace classes held in the presence of the sultan and attended only by leading scholars. In addition, Ispirî was appointed as the Muslim judge of Üsküdar in 1194/1780. Ispirî had wide knowledge and scientific knowledge, he wrote nearly forty studies (articles). The diversity of his works, although many of them are small, it is a clear indication that Ispirî was a versatile scholar. As a matter of fact, it is recorded in the strata books that Ispirî has acquis in many fields from tafsir to mysticism, from logic to rhetoric, from fiqh to theology, from history to literature and many more. Many commentaries have been written from the early days of Islam to the present day in order to understand the Qur'an and to reveal the will of Allah. Some of these translations written in the Qur'an, fiqh, social, mystical, etc. While dealing with the aspect of literature, another

part examined the aspect of literary and i'jaz. It is seen that the studies investigating the literary intricacies of the Qur'an are generally carried out on the axis of the whole or some of the surahs of the Qur'an. Studies that center a verse and deal with the literary elements in that verse are relatively few. Ispirî is one of the scholars who showed courage in this field. In his study, which he allocated to this field and named al-Risâlah al-cûdiyyah, he dealt with the 44th verse of the chapter of Hud. Ispirî analyzed the verse in question from four perspectives: ilmü'l-beyân, ilmü'l-ma'ani, al-fesâhatü'l-lafziyye and elfesâhatü'l-ma'neviyye. The first of the treatise, of which we found three different copies in the research we carried out in different libraries, is the Istanbul copy with the author's line dated 1173/1759, the second is the Medina copy dated 1175/1761, and the third is the Baghdad copy dated 1188/1774. The first copy is the most comprehensive. It is understood from the expressions of the author that he first copied the tractate in 1173/1759 and presented it to the vizier, first in 1175/1761 and then in 1188/1774, by shortening some parts of it and presenting it to the scholars. As a matter of fact, Ispirî explains the reason for writing the tractate as "on the one hand, being busy with science by writing a study and being useful to people, on the other hand, by presenting the treatise to prominent statesmen and scholars of Islams, he won their praise and prayers". Ispirî chose the majority of the sources he used in his study from the books taught in Ottoman madrasahs. However, it should be added that since he examined the rhetoric and eloquence aspects of the verse that he dealt with in the Ispirî treatise, he built his study on Sekkaki's Miftâhu'l-'ulûm and Taftâzânî and Cürçânî's commentaries on Miftâhu'l-'ulûm. The language used by the author in the study, he used a very literary language in accordance with the subject he dealt with. This is especially evident in the introduction. In the main text part, which forms the main backbone of the treatise, the selected/rhymed expressions in the introduction have been replaced by a plainer, plainer and scientific expression. By using spiritual narration and insight together, he conveyed information about the literary intricacies of the verse, and on the other hand, he did not neglect to give the message that the orders of the Qur'an should be followed. Finally, "What I have not mentioned here about the details of this verse is more than what I have mentioned." In other words, he stated that the subtleties of the Qur'an are unique and that scholars can discover these subtleties to the extent of their strength in every period and level.

Giriş

Kur'an-ı Kerîm Hz. Peygamber'e hem mânâ hem de lafziyla indirilen mu'ciz bir kelâmdır. Kur'an-ın i'câz yönü söz konusu olunca akla ilk gelen âyetlerden biri Hûd Sûresinin 44. âyet-i kerimesidir.¹ Öyle ki Kur'an'ın muârizlarını bile susturan²

1 "وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكَ وَيَا سَمَاءُ أَقْبَعِي وَغِيصَ الْمَاءِ وَفُجِعَ الْأَكْمَرُ وَأَشْفَوْتُ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُشْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ" / "Ey yer suyunu yut! Ve ey gök sen de (suyunu) tut!" denildi. Su çekildi, iş bitirildi, (gemi de) Cûdî (dağının) üzerine oturdu. Ve: "Ozalimler topluluğunun canı cehennem!" denildi.", Hûd, 11/44.

2 Muhammed b. Yûsuf Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr fi't-tefsîr*, thk. Sıdkı Muhammed Cemil (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420/1999), 6/160; Şihâbüddin Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'âni fi tefsîri'l-Kurâni'l-'Azim*, thk. Ali Abdü'l-Bârî 'Atıyye (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994), 6/261; Muhammed Ali es-Sâbüni, *et-Tibyân fi 'ulûmi'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1408/1987), 165.

bu âyet-i kerimeye ilk dönemlerden itibaren hemen bütün âlimler tarafından ayrı bir önem atfedilmiştir. Zemaşerî (ö. 538/1144) ve Ebû Hayyân (ö. 745/1344)³ gibi bazı müfessirler, tefsirlerinin ilgili bölümlerinde bu âyetin i'câz yönüne değinmişlerdir.⁴ Sekkâkî (ö. 626/1228)⁵ gibi belâgata dair kitap telif eden bazı âlimler ortaya koydukları edebî sanatları örnekleme bağlamında bu âyeti misal göstermiştir. Bunun yanında İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429)⁶ gibi bu âyetin edebî inceliklerine dair müstakil eser ortaya koyan âlimler de mevcuttur.⁷ Bu son gruba örnek olacak çalışmalardan birini de 18. yüzyıl Osmanlı âlimlerinden Ömer b. Ali el-İspirî (ö. 1202/1788) kaleme almıştır. İspirî söz konusu âyetin edebî inceliklerine dair *er-Risâletü'l-cûdiyye* adlı eserini telif etmiştir. İspirî; Zemaşerî, Begavî (ö. 516/1122) ve Beyzâvî (ö. 685/1286) gibi müfessirler ile Sekkâkî, Taftâzânî (ö. 792/1390) ve Seyyid Şerif Cürçânî (ö. 816/1413) gibi belâgat âlimlerinin görüşlerini bir araya getirdiği söz konusu eserini daha ziyade son grupta yer alan âlimlerin açıklamaları doğrultusunda şekillendirmiştir. İspirî tarafından değişik zamanlarda üç kez istinsah ve ihtisar edilen *er-Risâletü'l-cûdiyye*'nin küçük bir kısmı neşredilmiş, büyük bir bölümü ise henüz neşredilmemiş ayrıca söz konusu eserin incelenmesi ve nüshalarının tanıtılmasına yönelik geniş çaplı bir araştırma yapılmamıştır. Bu sebeple makalede, bir Osmanlı müellifi olan Ömer b. Ali el-İspirî ve eserleri hakkında kısaca bilgi vererek mevzu bahis risâlesi incelenecektir. Çalışma iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde İspirî ve değişik alanlara dair telif ettiği eserler hakkında bilgi verilmeye çalışılacak, ikinci bölümde ise *er-Risâletü'l-cûdiyye*, telif sebebi; telif tarihi ve yeri; konusu; nüshaları; kaynakları ve muhtevası gibi başlıklar çerçevesinde incelenmeye çalışılacaktır.

1. Ömer b. Ali el-İspirî'nin Hayatı ve Eserleri

1.1. Hayatı

Ömer b. Ali el-İspirî Erzurum'un İspir kazasında dünyaya gelmiştir. Bu bilgiyi makaleye konu edindiğimiz *er-Risâletü'l-cûdiyye* adlı eserinin kenarına, memleketini tasvir için düştüğü haşiyede bizzat kendisi dile getirmiştir. Söz konusu haşiyede Ömer b. Ali el-İspirî, memleketi İspir'in "Erzurum'a üç günlük mesafede

3 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhî't*'in muhtasarı mahiyetindeki *en-Nehru'l-mâd* adlı eserinde, Hüd Süresinin 44. âyeti için "Bu âyette on dokuz kelime olmasına rağmen bedî' ilmi açısından yirmi bir edebî sanat barındırmaktadır." ifadeleri kullanmaktadır. Muhammed b. Yusuf Ebû Hayyân, *en-Nehru'l-mâd min'el-Bahri'l-muhî't*, thk. Ömer el-Es'ad (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1416/1995), 3/231-232.

4 Ebû'l-Kasım Mahmûd b. Amr b. Ahmed ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidî't-tenzil* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1407/1986), 2/397-398; Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzi, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1420/1999), 17/353-354; Vehbe Zuhayli, *et-Tefsiru'l-münir* (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1418/1997), 12/73-74; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr* (Beyrut: el-Mektetü'l-'Asriyye, 1427/2006), 523-524.

5 Yusuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Ali es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1420/2000), 526-533.

6 İbnü'l-Cezerî, Hüd Süresinin 44. âyetinin edebî inceliklerine dair kaleme aldığı *Kifâyetü'l-elve'î* adlı müstakil eserinde, bu âyette belâgat yönünden otuz iki sanatın olduğunu ifade etmektedir. Bk. Ebû'l-Hayr Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Kifâyetü'l-elve'î*, thk. Neşid Hamid (Beyrut: Dâru'l-Afâkî'l-Cedîde, 2003), 183-214.

7 Numan Şaban Ulvân, "et-Tahlîlü'l-beyânî", *Mecelletü'l-Câmiati'l-İslâmiyye* 18/2 (2010), 885-903; Hüseyin Ahmed Kettâne - Abdulhamid Zâhid, "Tercemetü âyeti ya erduble'î", *Mecelletü'l-Kraat*, (2011), 9-28.

olup, akarsulara, yeşilliklere, bağ-bahçelere, meyvelere sahip olduğunu ve insana huzur verdiğini” söyledikten sonra, “أَوَّلُ أَرْضِ مَسِّ جَدِّي تُرَابِهَا/Cildimin, toprağına ilk değdiği yerdir.” ifadelerini kullanarak burada doğduğuna işaret etmiştir. Yine aynı haşiyede, çocukluk ve gençlik dönemini de İspirî’de geçirdiğini vurgulamıştır.⁸

Kaynaklarda Ömer Efendi, Ömer b. Ali b. İbrahim el-Erzurûmî ve Ömer Faruk şeklinde kaydedilen müellifin tam ismi Ömer b. Ali b. İbrahim b. Halil el-İspirî el-Hanefî’dir.⁹ İspirî ilk eğitimini memleketinde almış ve yine kendi ifadesine göre Amasya’da da bazı ilimleri okumuştur. İspirî’nin, birtakım risâlelerini Erzurum’da kaleme aldığına¹⁰ bakılırsa daha gençlik döneminde ilimde büyük bir payeye sahip olduğu ifade edilebilir.

İspirî, Erzurum ve Anadolu’daki ilk eğitim-öğretiminin ardından ilmî sahadada derinleşmek üzere İstanbul’a gitmiştir. Erzurum ve İstanbul’da kaleme aldığı risâlelerin “ferâğ kayıtları”¹¹ birlikte değerlendirildiğinde, 1148/1765 tarihinde İstanbul’a gitmiş olduğu söylenebilir. İspirî burada Fatih Medresesi’nde eğitim görmüştür. Seyyid Murtezâ (ö. 1171/1758) ve Akkirmânî (ö. 1174/1760) İspirî’nin İstanbul’da kendilerinden ders aldığı meşhur hocalarındandır.¹²

İspirî, İstanbul’a gidişinden yaklaşık yirmi yıl sonra Fatih Medresesi’nde müderris olmuş ve uzun yıllar bu görevini sürdürmüştür.¹³ Yine İspirî bu süreçte ramazan ayında padişahın huzurunda icra edilen ve önde gelen âlimlerin katıldığı Huzur derslerine muhatap/müzakereci¹⁴ sıfatıyla iştirak etmiştir.¹⁵ İspirî bu görevleri yanında 1194/1780 yılından itibaren belli bir dönem de Üsküdar nâibliği¹⁶ (kadı vekilliği) yapmıştır.¹⁷

İspirî’nin ilmi kişiliğine gelince, kaleme aldığı eserlerin çeşitliliğine ve tabakat kitaplarında kendisiyle alakalı verilen malumatlara bakılınca çok yönlü bir âlim olduğu söylenebilir. Nitekim birçok kaynakta İspirî’nin tefsirden tasavvufa, man-

8 Ömer b. Ali el-İspirî, *er-Risâletü'l-cûdiyye* (Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3530), 1b.

9 *el-Fihrisü’ş-şamil* (Amman: Müessesetü Âli'l-Beyt, 1409/1989), 2/789; Franz Babinger, *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*, çev. Coşkun Üçok (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1982), 9-10; Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî* (İstanbul, 1996), 4/1316; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu’cemu’l-müellifin* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1414/1993), 2/566.

10 Ömer Kara, *Bir Osmanlı Müderrisi İspirli Ömer Efendi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2015), 10.

11 Ferâğ kaydı; yazma eserin kim tarafından, nerede ve ne zaman kaleme alındığına dair risâlenin sonunda yer verilen bilgi notudur. Bk. Süleyman Mollaibrahimoğlu, *Yazma Eserler Terminolojisi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 36, 110-114.

12 Ömer b. Ali el-İspirî, *er-Risâle fi ma’ne’l-hamd ve’ş-şükür* (Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 259), 2a; Kara, *Bir Osmanlı Müderrisi*, 12.

13 Mehmed Tâhir b. Rif’at Barsalı, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul, 1333), 1/369; Kehhâle, *Mu’cemu’l-müellifin*, 2/566.

14 Ebu’l-Ulâ Mardin, *Huzur Dersleri* (İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1966), 1/5-100; Mehmet İpşirli, “Huzur Dersleri”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/441-444.

15 Mardin, *Huzur Dersleri*, 2/796; Şamil Dağcı, “Osmanlı Dönemi Kaynaklarında Yer Alan İspirli Âlimler”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2008), 26.

16 Nâib kelimesinin terim anlamına dair bk. Casim Avcı - Mehmet İpşirli, “Nâib”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/311-313.

17 Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, 4/1316.

tıktan belâgata, fıkihtan kelâma ve tarihten edebiyata kadar uzanan birçok alana dair müktesebata sahip olduğu kaydedilmiştir.¹⁸ Amelî olarak Hanefî mezhebine, itikadda ise Mâtürîdî ekolüne mensup olduğu kaydedilen İspirî'nin tasavvufa dair pek çok risâlesi olmasına rağmen herhangi bir tasavvuf ekolüne mensubiyetinden söz edilmemiştir.¹⁹

İspirî'nin vefat yılıyla alakalı, 1150/1737, 1194/1780 ve 1202/1788 olmak üzere üç farklı tarih zikredilmektedir.²⁰ Müellifin, eserlerinin büyük bölümünün telif tarihi 1150/1737'den sonra olduğuna göre, belirtilen tarihin vefat tarihi olması mümkün gözükmemektedir. İkinci ihtimal yani 1194/1780 yılının ise *Sicilli Osmânî*'de kaydedildiğine göre İspirî'nin Üsküdar nâibliğine başladığı yıl²¹ olduğundan vefat tarihi olma olasılığı düşüktür. Kaynaklar iyice tetkik edildiğinde ilk iki tarihin Ömer Efendi ismiyle anılan başka şahısların ölüm yılı olduğu anlaşılmaktadır.²² Dolayısıyla İspirî'nin, kaynakların daha çok üzerinde yoğunlaştığı 1202/1788 yılında vefat ettiği kuvvetle muhtemeldir.²³

1.2. Eserleri

İspirî'nin başta temel İslâmî ilimler olmak üzere birçok disipline dair eser kaleme aldığı görülmektedir. Bu kapsamda hadis, tefsir, fıkıh, kelâm, tasavvuf, mantık, nahiv, sarf ve tarih, İspirî'nin eser telif ettiği temel alanların başında gelmektedir. İspirî'nin kaleme aldığı eserlere bakıldığında bunların çoğunluğunun ders notu mahiyetinde ve küçük hacimli olduğu görülmektedir. Bununla birlikte az da olsa bazı eserlerinin daha ileri düzeyde bazı hususlara temas ettiği müşahede edilmektedir. İspirî'nin kaleme aldığı eserler şöyle sıralanabilir:

er-Risâletü'l-cûdiyye: Çalışmamıza konu edindiğimiz bu risâlenin tam adı *er-Risâletü'l-cûdiyye fî tefsîri âyeti'l-cûdiyyi li sefîneti'n-Nûhiyye*'dir. Eser ile ilgili geniş bilgiye makalenin ikinci bölümünde yer verilecektir.

el-Müfid şerhu dibâcati'r-Risâleti'l-cûdiyye: Bu eser, çalışmamızın da konusunu teşkil eden bir önceki eserin mukaddime/giriş bölümünün şerhinden ibarettir. On varaktan oluşan eser 1173/1759 yılında telif edilmiştir.²⁴

18 Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/369; İsmâil Paşa Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifin* (İstanbul, 1951), 1/799; Âdil Nüveyhid, *Mu'cemu'l-müfessirin* (Beyrut, 1403/1983), 398-399; Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, 3/1316; Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur (GAL)* (Leiden, 1943), 2/429.

19 Kara, *Bir Osmanlı Müderrisi*, 18-19.

20 Corci Zeydân, *Târîhu âdâbi'l-luğati'l-'Arabiyye*, nşr. Sevkî Dayf (Kahire, ts.), 3/342; İsmâil Paşa Bağdatlı, *Îzâhu'l-meknûn* (Beyrut, ts.), 1/407; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/369; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, 2/256; Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/799.

21 Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, 4/1316.

22 Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, 4/1314-1320.

23 Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/369; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, 2/566; Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/799; Kara, *Bir Osmanlı Müderrisi*, 18.

24 Ömer b. Ali el-İspirî, *el-Müfid şerhu dibâcati'r-Risâleti'l-cûdiyye* (Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3530), 22b-32a.

Şerhu Risâleti'l-cûdiyye: Bu eserin ismi her ne kadar *er-Risâletü'l-cûdiyye* üzerine kaleme alınmış bir şerh olduğunu ihsas ettirse de durum böyle değildir. İspirî bu risâlede, Kadı Abbas (ö. 1176/1762) tarafından, Nuh tufanıyla ilgili âyet ve hadislerden iktibasla, *er-Risâletü'l-cûdiyye* için kaleme aldığı takrîzi şerh etmiştir. İspirî, 1174/1760 yılında Fatih Medresesi'nde eğitim-öğretimle meşgul olduğu bir sırada bu eseri kaleme almıştır. Otuz varaktan oluşan²⁵ risâlenin diğer bir ismi *Îzâhu Takrîzi Abbas Efendi* şeklindedir.²⁶

Raciye'l-maksûd mübeyyinü'l-lübûb: Yirmi bir varaktan oluşan bu risâle üç kısımdan oluşmakta olup; birinci kısımda mehmuz, ikinci kısımda muzaaf, üçüncü kısımda ise illetli fiiller ele alınmıştır.²⁷

Temeyyüzü'l-ebvâb: Kırk bir bâbdan oluşan risâlede vezin-mevzûn, mâzimuzârî ve mastar şeklinde sarf ilminin bâblarına yer verilmiş olup altı varaktan müteşekkildir.²⁸

er-Risâle fi aksâmi'l-kelime: Dört bölümden oluşan bu risâlesinde müellif, kelimenin kısımlarını ele almıştır.²⁹

Lübbü't-tasrîf: Bazı kaynaklarda zikredilen ancak herhangi bir nüshasına ulaşılamayan bu eserin *er-Risâle fi aksâmi'l-kelime* adlı risâlesi olması muhtemeldir.³⁰

er-Risâle fi'l-idğâm: Şemsüddîn Ahmed el-Bursevî'nin (ö. 874/1469) *Merâh* şerhindeki bazı hususlara itiraz olarak kaleme alınan risâlede idğâm konusuna yönelik beş hususa yer verilmiştir.³¹

er-Risâle fi fi'leyn izâ tenâze'â fi'smin zâhir: İsminden de anlaşıldığı üzere risâlede iki fiilin/amilin bir mamulde amel etme durumu/tearuzu ele alınmıştır.³²

Risâle fi't-te'nis: Risâlede, müennes kelimelere ve özelliklerine yer verilmiştir.³³

25 Ömer b. Ali el-İspirî, *Şerhu Risâleti'l-cûdiyyeti'l-Abbâsiyye* (İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Arapça Bölümü, 921), 1b-30a.

26 Ömer b. Ali el-İspirî, "er-Risâletü'l-cûdiyye fi'l-âyeti'n-Nühiyye", *Mecelletü Külliyyeti'd-Dirâseti'l-İslâmiyye*, 3 (1970), 8.

27 Ömer b. Ali el-İspirî, *Raciye'l-maksud* (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Yazmalar, 465).

28 Ömer b. Ali el-İspirî, *er-Risâle fi temeyyüzi'l-ebvâb* (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Yazmalar, 465); İsmail Demir, "Sarf Bilgisi ve Ömer b. Ali b. İbrâhim b. Halîl el-İspirî'nin 'er-Risâle fi Temeyyüzi'l-Ebvâb' Adlı Eserinin Edisyon Kritiği", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2014), 60-80.

29 Ömer b. Ali el-İspirî, *er-Risâle fi aksâmi'l-kelime* (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Yazmalar, 465).

30 Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/369; Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/800; Kara, *Bir Osmanlı Müderrisi*, 32.

31 Ömer b. Ali el-İspirî, *er-Risâle fi'l-idğâm* (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Yazmalar, 465).

32 Ömer b. Ali el-İspirî, *er-Risâle fi fi'leyn iza tenâze'â fi ismin zâhir* (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Yazmalar, 465).

33 Ömer b. Ali el-İspirî, *Risâle fi't-te'nis* (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Yazmalar, 465); Halil İbrahim Tanç, "Ömer b. Ali el-İspirî'nin 'te'nis ve mu'rab' Adlı İki Risâlesi", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2014), 48-57.

Keşfü't-Takriz/Şerhu't-Takrîz: Belâgat ilimlerine ait bir eserdir.³⁴ İspirî, *er-Risâletü'l-hamdiyye* adlı eserinin haşiyesinde bu esere dair şu bilgiyi vermektedir: “Bu risâlede, Şeyhülislâm Merhum Pîrîzâde'nin yazdığı takrîzi şerh ettim ayrıca beyân, me'ânî ve bedî ilimlerine dair bilgiler verdim.”³⁵

er-Risâle fi zekâti'l-bakar: Osmanlı Türkçesi'yle kaleme alınan risâlede büyük baş hayvanların zekâtı konusu işlenmiştir.³⁶

er-Risâle fi zekati'l-ibil: Eserde, devenin zekâtı konusu işlenmiş ve bir öncesinde olduğu gibi bu risâle de Osmanlı Türkçesi'yle kaleme alınmıştır.³⁷ *Hediyetü'l-ârifin*'de bu eser *Risâle fi'z-zekât* ismiyle kaydedilmiştir.³⁸

Hediyetü'l-hâc fi'l-menâsik: Bazı kaynaklarda zikredilen³⁹ ancak herhangi bir nüshasına ulaşılamayan bu eser İspirî tarafından *Ezkârü'l-hac* şeklinde isimlendirilmiştir.⁴⁰

Risâle min 'ilmi'l-ferâiz: Bu eserde, ferâiz konularından zevi'l-erhâm'ın bazı meselelerine yer verilmiştir.⁴¹

Mu'înü'l-ihvân fi'l-mantık: Bu risâle, makalemize konu edindiğimiz *er-Risâletü'l-cûdiyye*'nin bulunduğu mecmua içerisinde yer almaktadır. On üç varaklık bu eserde, mantık ilminin temel konularından önerme ve kıyas gibi bazı hususlara değinilmiştir.⁴²

Lisânü'l-insân fi'l-mantık: Herhangi bir nüshasına ulaşılamayan ancak bazı kaynaklarda kaydedilen bu eseri⁴³ İspirî, *Risâle-i hamdiyye* adlı eserinin kenarında zikretmiştir.⁴⁴ Ancak bu, kanaatimizce bir önceki *Mu'înü'l-ihvân fi'l-mantık* adlı eserinin farklı bir şekilde isimlendirilmesinden ibarettir.

Hâşîye 'alâ Hâşiyeti'l-isâm: Mantık ilmine yönelik bu haşiyenin tek nüshası bulunmaktadır.⁴⁵

34 Kara, *Bir Osmanlı Müderrisi*, 30; Ömer Kara, “Ömer b. 'Alî el-İspirî'nin 'Furûk'la İlgili Bir Risâlesinin Tenkitli Neşri”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2004), 187-198.

35 İspirî, *er-Risâle fi ma'ne'l-hamd* (Hacı Mahmud Efendi, 259), 4a.

36 Ömer b. Ali el-İspirî, *er-Risâle fi zekâti'l-bakar* (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Yazmalar, 465).

37 Ömer b. Ali el-İspirî, *er-Risâle fi zekati'l-ibil* (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Yazmalar, 465).

38 Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/800.

39 Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/369; Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/800.

40 Ömer b. Ali el-İspirî, *Husûnü'l-metâlib* (Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, 803), 57a; Kara, *Bir Osmanlı Müderrisi*, 28.

41 Ömer b. Ali el-İspirî, *Risâle min 'ilmi'l-ferâiz* (Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3530), 32b-36a; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/369; Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/800; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, 2/566; Kara, *Bir Osmanlı Müderrisi*, 23-24.

42 Ömer b. Ali el-İspirî, *Mu'înü'l-ihvân* (Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3530), 37b-49a; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/369.

43 Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/369; Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/800; Bağdatlı, *İzâhu'l-meknûn*, 1/402; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, 2/566.

44 İspirî, *er-Risâle fi ma'ne'l-hamd* (Hacı Mahmud Efendi, 259), 4a.

45 Ömer b. Ali el-İspirî, *Hâşîye 'alâ Hâşiyeti'l-isâm* (Süleymaniye Kütüphanesi, Servili, 222), 151 vr; Kara, *Bir Osmanlı Müderrisi*, 23.

Husûnü'l-metâlib: Beş bölümden oluşan eserde tasavvufun değişik mertebelerine dair bilgi verilmiştir. Risâlenin farklı nüshaları mevcuttur.⁴⁶

Devâiru Husûn: Abdullah el-Cubûrî tarafından zikredilen bu eser kanaatimizce İspirî'nin *Husûnü'l-metâlib* adlı eserin sonunda yer alan daire şeklindeki tablodan ibarettir.⁴⁷

Cem'ul-me'ârib: Eser, açlık riyazetinin faydaları ve insanı olgunlaştırmasına yönelik olarak selef âlimlerinin görüşlerinden istifade ile telif edilmiştir.⁴⁸

Ferahu'z-zâhidîn: 1178/1764 yılında kaleme alınan bu risâle yedi fasıl olarak tanzim edilmiş olup eserde yeme-içme adabı ile açlık konularından bahsedilmiştir.⁴⁹

Zübdetü Feyzî'l-erhâm: Tasavvuf alanına dair 1180/1767 yılında kaleme alınan bu risâlede Ali el-Kârî'nin (ö. 1014/1065) *Feyzü'l-erham* adlı eseri ihtisâr edilmiştir.⁵⁰

er-Risâle fi'l-mü'teberât/te'birât: Üstün evsafa sahip bazı kimselerin hayat hikâyelerinden derlenerek oluşturulan bu risâlede birtakım derslerin verilmesi amaçlanmıştır.⁵¹

Mühhu'd-De'avât: Bağdatlı İsmâil Paşa tarafından *Mühhu'd-de'avât fi'l-ed'îye* ismiyle zikredilen bu risâlenin herhangi bir nüshasına ulaşılamamıştır.⁵²

en-Nesâihü'ş-şer'iyye: Herhangi bir nüshasına ulaşılamayan bu eser, *Husûnü'l-metâlib*'de kaydedildiğine göre 1178/1764 yılında kaleme alınmıştır.⁵³

Sürûru kulûbî'n-nâzirîn: 15 fasıldan müteşekkil bu eserde Hz. Peygamber'in mucizelerine yer verilmiştir. Eserin birkaç nüshası vardır.⁵⁴

Risâle fi'l-Havârik: Eserde, kelimde harikulade olaylar olarak tavsif edilen irhas, mucize, meunet ve keramet gibi hususlar işlenmiştir.⁵⁵

46 İspirî, *Husûnü'l-metâlib* (Halet Efendi, 803), 44b-61a; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/369; Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/800; Bağdatlı, *İzâhu'l-meknûn*, 1/407; Kehhâle, *Mu'cemu'l-mü'ellifin*, 2/256.

47 İspirî, *Husûnü'l-metâlib* (Halet Efendi, 803), 61a; İspirî, "er-Risâletü'l-cûdiyye", 8.

48 Ömer b. Ali el-İspirî, *Cem'ul-me'ârib* (Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, 803), 1b-20b.

49 Ömer b. Ali el-İspirî, *Ferahu'z-zâhidîn* (Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, 803), 23b-42a.

50 İspirî, *Husûnü'l-metâlib* (Halet Efendi, 803), 44b-61a; Kara, *Bir Osmanlı Müderrisi*, 28-29.

51 Ömer b. Ali el-İspirî, *er-Risâle fi'l-mü'teberât* (Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, 1692), 1b-6a.

52 Bağdatlı, *İzâhu'l-meknûn*, 1/451-452; Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/800.

53 Ömer b. Ali el-İspirî, *Husûnü'l-metâlib* (İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Arapça Bölümü, 1010); Kara, *Bir Osmanlı Müderrisi*, 29.

54 Ömer b. Ali el-İspirî, *Sürûru kulûbî'n-nâzirîn* (Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 3005), 1b-54a; (Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, 1136), 40 vr; Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, 354/24, 211b-243a; Kehhâle, *Mu'cemu'l-mü'ellifin*, 2/566.

55 Ömer b. Ali el-İspirî, *Risâle fi'l-havârik* (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Yazmalar, 465), 1b-9a.

er-Risâle fi ma'ne'l-hamd: Şükür ve hamd kavramları arasındaki farklılıklara değinilen bu risâle neşredilmiştir.⁵⁶

Ferhatü'l-Fuâd: Bazı sultan ve âlimlerin menkıbelerinin anlatıldığı bu eserde birtakım şehirlere yapılan seyahat ve hatırate da yer verilmiştir.⁵⁷

İspirî'nin, *Husûnü'l-metâlib* adlı eserinde zikrettiği *Risâle fi beyâni fevâid*, *Risâle fi beyâni ma yuzbatu bihî evâilü'ş-şuhûr*, *Risâletün fi beyâni ihtimâlâtî'l-kıyâs*, *Risâletün sehliyyetün fi beyâni suğrâ* ve *Risâletün iftirâziyye* isimli risâlelerin nüshalarına ulaşılammıştır.⁵⁸

2. er-Risâletü'l-Cûdiyye

2.1. İsmi

Eserin ismini müellif gerek ilk kaleme aldığı İstanbul nüshasında, gerekse daha sonra ihtisar ederek istinsah ettiği Medine ve Bağdat nüshalarının mukaddimelerinde; *er-Risâletü'l-cûdiyye fi tefsîri âyeti'l-cûdiyyi li seffineti'n-Nûhiyye* şeklinde kaydetmiştir. İlk iki nüshanın hatimelerinde *er-Risâletü'l-cûdiyye*, üçüncü (Bağdat) nüshanın sonunda ise *er-Risâletü'l-cûdiyye li beyâni'l-âyeti'n-Nûhiyye* olarak zikretmiştir.⁵⁹ Kaynak eserlerde ise ufak farklılıklar olmakla birlikte risâlenin adı, İspirî'nin isimlendirmesine yakın bir şekilde yer almaktadır.⁶⁰

2.2. Konusu

İspirî eserinde, Hûd Sûresi 44. âyetini konu edinmiş ve bu âyeti belâgat ve fesâhat yönünden incelemiştir.⁶¹ Kur'ân'ın edebî ve i'câz yönünün en bariz olduğu bu âyet öteden beri dilcilerin ve müfessirlerin dikkatini celp etmiştir. Öyle ki, Kur'ân'ın edebî yönüne temas eden hemen herkes bir şekilde bu âyetteki belâğî ifadelere, nazmın tertibine ve barındırdığı edebî sanatlara yer vermiştir.⁶² Ömer b. Ali el-İspirî de Zemaşşerî, Sekkâkî, Taftâzânî ve Seyyid Şerif Cürçânî gibi âlimlerin söz konusu âyet ile ilgili açıklama ve değerlendirmelerini bir araya getirerek risâlesini oluşturmuştur.⁶³

56 İspirî, *er-Risâle fi ma'ne'l-hamd* (Hacı Mahmud Efendi, 259), 1b-9a; Kara, "Ömer b. Ali el-İspirî'nin 'Furûk'la İlgili Bir Risâlesinin Tenkitli Neşri", 187-198.

57 Ömer b. Ali el-İspirî, *Ferhatü'l-fuâd* (Münih Devlet Kütüphanesi, Yazmalar, 425); Zeydân, *Târihu âdâbi'l-luğati'l-'Arabiyye*, 3/342.

58 Ömer b. Ali el-İspirî, *Husûnü'l-metâlib* (İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Arapça Bölümü, 1010); İspirî, *Husûnü'l-metâlib* (Halet Efendi, 803), 57a; Kara, *Bir Osmanlı Müderrisi*, 25. İspirî'nin bazı eserlerinin incelenmesine dair bilgi için bk. Ömer Kara (ed.), *Erzurum İspirli Kadızâde Mehmed Arif Efendi ve Ömer Efendi Sempozyumu* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2014), 424-801.

59 İspirî, *er-Risâletü'l-cûdiyye* (Esad Efendi, 3530), 3a, 22a; Ömer b. Ali el-İspirî, *er-Risâletü'l-cûdiyye* (Mektebetü'l-Melik 'Abdî'l-'Aziz, Arif Hikmet Kütüphanesi, 45/80/1), 2a, 14b; İspirî, "er-Risâletü'l-cûdiyye", 20, 36.

60 Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/369; Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/800; *el-Fihrisü'ş-şamil*, 2/789.

61 İspirî'nin, söz konusu âyetin belâgat ve fesâhat yönüne dair verdiği bilgiler "Risâlenin Muhtevası ve Konunun İşleniş Tarzı" başlığında ele alınacaktır.

62 Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 17/187-188; Ebû Hayyân, *en-Nehru'l-mâd*, 3/231-232; İbnü'l-Cezerî, *Kifayetü'l-elme'î*, 183-214; Zuhayli, *et-Tefsiru'l-münîr*, 12/73-74; Sâbüni, *Safvetü't-tefâsîr*, 1427/2006, 523-524; Ulvân, "et-Tahlîlü'l-beyâni", 885-903; Kettâne, "Tercemetü âyeti ya erduble'i", 9-28.

63 İspirî, *er-Risâletü'l-cûdiyye* (Esad Efendi, 3530), 1b-3a.

2.3. Nüshaları

Gerek yurt içi gerek yurt dışındaki yazma eser kütüphanelerinde yapılan araştırmalar sonucunda eserin üç farklı nüshası tespit edilebilmiştir. Bulunduğu şehirlere göre bu nüshaları isimlendirdiğimizde birincisi İstanbul, ikincisi Medine, üçüncüsü ise Bağdat nüshalarıdır. İstanbul nüshası, Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi bölümünde 3530 numarada bir mecmua içerisinde yer almaktadır. Nüshanın boyutları 247x152, 185x85 mm'dir. Her bir sayfasında 23 satır bulunan nüsha 22 varaktan (1b-22a) oluşmaktadır. Nesih hattıyla kaleme alınan nüsha okunaklıdır. Sayfa kenarları cetvelli olup söz başları kırmızı mürekkeple yazılmıştır. 1173/1759 tarihinde telif edilen risâle/nüsha müellif hattıdır. Zahriye sayfasında,⁶⁴ hem bu risâle hem de mecmua içerisinde yer alan diğer risâlelerin Ömer b. Ali el-İspirî'nin hattı olduğu kaydı yer almaktadır.

Medine nüshası, Mescid-i Nebevî yanında Mektebetü'l-Melik 'Abdi'l-'Aziz bünyesinde bulunan Arif Hikmet Kütüphanesinde/bölümünde 45/80/1 numarada kayıtlıdır. Nüshanın boyutları 21x14 mm'dir. Her bir sayfada 15 satır bulunan nüsha 14 varaktan (1b-14b) müteşekkildir. Nüsha nesih hattıyla yazılmış gayet okunaklıdır. Söz başları kırmızı kalemle yazılmış olup sayfa kenarları cetvellidir. 1175/1761 yılında kaleme alınan bu nüsha İstanbul nüshasının bir ihtisarı mahiyetindedir.

Bağdat nüshası, Mektebetü'l-Evkâfi'l-Âmm'da 4002 numarada kayıtlıdır. Nüshanın boyutları 200x130 mm'dir. Nüsha sekiz varaktan oluşmaktadır. Her bir sayfada 21 satır vardır. Nesih hattıyla kaleme alınan bu nüsha 1173/1759 tarihinde telif edilmiş, 1188/1774 yılında yine müellif tarafından istinsah edilmiştir. Medine nüshası gibi bu da İstanbul nüshasının muhtasarı mahiyetindedir. Müellifin verdiği bilgiye göre ilkin 1173/1759 yılında telif ettiği risâleyi 1188/1774 tarihinde tekrar istinsah ve ihtisar ederek şeyhülislâma ithaf etmiştir. Aslına ulaşamadığımız bu nüsha Abdullah el-Cubûrî tarafından 1970 yılında neşredilmiştir.⁶⁵

2.4. Telif Tarihi, Yeri ve Sebebi

Ömer b. Ali el-İspirî, risâleyi ilk olarak 1173/1759 yılında kaleme almıştır (İstanbul nüshası). Daha sonra bu nüshayı ihtisar ederek 1175/1761 tarihinde istinsah etmiştir (Medine nüshası). Bunun ardından yine birinci nüshayı (İstanbul Nüshası) tekrar gözden geçirip ve muhtasar bir hale getirerek 1188/1774 yılında Bağdat nüshasını oluşturmuştur.

İspirî bu nüshaların gerek birincisinin telifi, gerekse diğer ikisinin istinsahı sürecinde Fatih Camii'nde müderris olarak görev yapıyordu. Bu bilgiden hareketle onun risâlenin her üç nüshasını da İstanbul'da kaleme aldığı ifade edilebilir.

64 Yazma eserlerde ana metnin başladığı sayfanın hemen öncesindeki (vr. 1a) sayfadır. Yazma eserlerin tavsifinde yer alan kavramlar hakkında bk. Mollaibrahimoğlu, *Yazma Eserler Terminolojisi*, 21-49.

65 İspirî, "er-Risâletü'l-cûdiyye", 1-40.

İspirî risâleyi telif sebebini şöyle açıklamaktadır: “Edebiyat ve belâgatta son derece ileri seviyede olan Araplar, Hûd Sûresinin 44. âyeti nazil olunca Kur’ân’ın eşsiz belâgatini itiraf ederek kasidelerini Kâbe’den indirdiler. Bu hadise beni celp etti ve âlimlerin söz konusu âyet için neler söylediklerine bir göz atarak bu risâleyi kaleme almaya karar verdim. Sonra da bunu şeyhülislâma sunarak onların duasını almayı ve risâleye takriz yazmalarını arzuladım.” Risâlenin ilk telifinde (İstanbul nüshası) bunları ifade eden İspirî, 1188/1774 yılında Bağdat nüshasının istinsahını da aynı şekilde şeyhülislâma hediye etmek amacıyla yaptığını dile getirmektedir.⁶⁶

2.5. Kaynakları

Risâlede kullanılan kaynaklara bakılınca tefsir, belâgat, nahiv ve kıyasu’l-enbiyâ gibi değişik disiplinlere ait eserlerden istifade edildiği görülmektedir. Tabî ki bu eserler içerisinde *Miftâhu’l-ulûm* gibi, risâlenin büyük çoğunluğunu teşkil edenlerin yanında *Lübbü’l-elbâb* gibi bir iki atıfla yetinilen eserler de vardır. İspirî’nin risâleyi kaleme alırken istifade ettiği bu eserlerin Osmanlı dönemi eğitim kurumlarında okutulmuş olduğu görülmektedir.⁶⁷ Söz konusu eserler, risâlede daha çok kullanılanlardan daha az atıfta bulunulana doğru şu şekilde sıralanabilir:

Miftâhu’l-ulûm: İspirî’nin risâlesinde en çok istifade ettiği kaynakların başında Sekkâkî’nin bu eseri gelmektedir. Üç bölümden oluşan eserin birinci bölümünde sarf ilmine, ikinci bölümünde nahiv ilmine, üçüncü bölümünde ise belâgat (beyân-me’ânî-bedî) ilimlerine yer verilmiştir. Eserin, belâgat ilimlerinin ele alındığı son bölüm üzerine değişik âlimler tarafından şerh, hâşiye ve ihtisâr türü birçok çalışma yapılmıştır.⁶⁸

Şerhu’l-Miftâh: Bu eser, *Miftâhu’l-ulûm*’un belâgat ilimlerine dair son bölümü üzerine Taftâzânî’nin kaleme aldığı şerhtir.⁶⁹

el-Misbâh fi şerhi’l-Miftâh: Cürcânî’nin telif ettiği bu eser de bir önceki gibi *Miftâhu’l-ulûm*’un üçüncü bölümünün şerhidir.⁷⁰ Özellikle Cürcânî’nin bu eseri üzerine birçok Osmanlı âlimi tarafından şerh ve haşiye türü çalışmalar yapılmıştır.⁷¹

Arâisü’l-Kur’ân: İki bölümden oluşan eser, Vâni Mehmed Efendi tarafından kaleme alınmıştır. Eserde, Kur’ân’daki peygamber kıssalarına yönelik âyetler tefsir edilmiştir.⁷²

66 İspirî, *er-Risâletü’l-cûdiyye* (Esad Efendi, 3530), 1b-3a, 22a; İspirî, *er-Risâletü’l-cûdiyye* (Arif Hikmet Kütüphanesi, 45/80/1), 1b-3a, 14b; İspirî, “er-Risâletü’l-cûdiyye”, 19-20, 36.

67 Cahit Baltacı, *XV-XVI Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri* (İstanbul, 2005), 87-90; Mefail Hızlı, “Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2008), 25-46.

68 Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-zunûn* (Bağdat, 1941), 2/1762; Mehmet Sami Benli, “Miftâhu’l-Ulûm”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/20-21.

69 Şükrü Özen, “Teftâzânî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/299-308.

70 Çelebi, *Keşfü’z-zunûn*, 2/1762; Sadreddin Gümüş, “Seyyid Şerif Cürcânî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/134-136.

71 Hızlı, “Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler”, 25-46.

72 Çelebi, *Keşfü’z-zunûn*, 2/1762; Süleyman Mollaibrahimoğlu, *Yazma Tefsir Literatürü* (İstanbul: Damla Yayınevi, 2007), 551-558.

el-Keşşâf: Bu eser, Zemahşerî tarafından kaleme alınmıştır. Özellikle dil ve belâgat yönünü ön planda tutarak Kur'ân'ı tefsir etmesi gibi hususiyetleri dolayısıyla hemen bütün âlimlerce kaynak olarak kabul edilen ve üzerine şerh ve haşiye türü birçok eser kaleme alınan *el-Keşşâf*, Osmanlı eğitim kurumlarında okutulan tefsirler arasındaki yerini almıştır.⁷³

Envâru't-tenzil: Kâdi Beyzâvî'nin telif ettiği bu eser felsefî ve edebî özellikleri dolayısıyla âlimler arasında çok beğenilmiş ve ders kitabı olarak okutulmuştur.⁷⁴

Me'âlimü't-tenzil: Beğavî'nin, sarf-nahiv tahlillerinin yapıлып kıraatlere geniş bir yerin ayrıldığı bu eseri yazıldığı dönemden beri rağbet görmüş ve kaynak olarak kullanılmıştır.⁷⁵

Şerhu Mişkâti'l-mesâbih: Beğavî'nin, hadis ilmine dair *Mesâbihu's-sünne* adlı eserine Tîbî'nin (ö. 743/1342) yazdığı şerhtir.⁷⁶

eş-Şâfiye: İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249), sarf ilmine yönelik kaleme aldığı küçük hacimli bir eser olup üzerine birçok şerh-haşiye yazılmış ve başta Osmanlı olmak üzere pek çok İslam ülkesinde kaynak olarak kullanılmıştır.⁷⁷

Hâşiye 'alâ Envâri't-tenzil: Beyzâvî'nin *Envâru't-tenzil*'ine Molla Hüsrev'in (ö. 885/1480), Bakara Süresinin 142. âyetine kadar yazdığı haşiyedir.⁷⁸

et-Ta'rifât: İslâmî ilimlere dair kavramların açıklanmasına yönelik bir tür terimler sözlüğü olan bu eser Seyyid Şerif Cürçânî (ö. 816/1413) tarafından kaleme alınmıştır.⁷⁹

es-Sihâh: Bu eser, Cevherî'nin (ö. 393/1003) telif ettiği sözlüktür.⁸⁰

Lübbü'l-elbâb: İbn Hâcib tarafından nahiv konusuna yönelik kaleme alınan *el-Kâfiye*'nin ihtisarı olan bu eser, Beyzâvî tarafından telif edilmiştir.⁸¹

2.6. Risâlenin Muhtevası ve Konunun İşleniş Tarzı

Eser; önsöz, giriş, birinci fasıl/bölüm, ikinci fasıl/bölüm ve hatime/sonuç şeklinde tasvir edildiğinde, risâlenin bu bölümlerinde nelere değinildiği ve hangi yöntemin uygulandığı şu şekilde ifade edilebilir:

73 Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1475-1483; Ali Özek, "el-Keşşâf", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 27/2/1475-1483; Mustafa Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri* (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1984), 87-90.

74 Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/186-193; İsmail Cerrahoğlu, "Envâru't-Tenzil ve Esrârü't-Te'vil", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/260-261.

75 Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1726; Saffet Bakırcı, "Me'âlimü't-Tenzil", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/203-204.

76 Halit Özkan, "Tîbî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 41/125-127.

77 Hülûsi Kılıç, "eş-Şâfiye", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/247-248.

78 Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/190; Ferhat Koca, "Molla Hüsrev", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/252-254.

79 Sadreddin Gümüş, "et-Ta'rifât", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/29-30.

80 Hülûsi Kılıç, "Tâcü'l-Luga", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/356-357.

81 Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1545-1546; Yusuf Şevki Yavuz, "Beyzâvî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/100-103.

Önsöz bölümünde İspirî, risâlesine -hamdele ve salvele cümleleri içerisinde mezc ederek- Kur'ân'ın tehdîdî yönünü dile getiren ve risâlede işleyeceği konuyu ihsas ettiren şu berâat-i istihlâl (güzel bir başlangıç) cümleleri ile başlamıştır:

الحمد لله الذي تحدى بآية وأقصر سورة من القرآن مصافح الخطباء من العرب العرباء...والصلاة والسلام على من علا وغلب على المكابرين...فيما نزل من الفرقان

Kur'ân'ın en küçük sûresi hatta bir âyeti ile Araçların en beliğ hatiplerine meydan okuyan Allah'a hamd, kendisine indirilen Kur'ân ile kibirli ve inatçı olanlara üstün gelen Hz. Muhammed'e salât ve selâm olsun.

İspirî hamdele ve salvelenin ardından, Araçların yaptığı yarışmalar sonucunda beğenilen ilk yedi şiiri (Muallakât-i Seb'a) Kâbe'ye astıklarını ve bundan daha güzel bir kaside/şiir getirilmedikçe Kâbe'den bu kasideleri indirmeyeceklerine yönelik yemin ettiklerini ancak risâleye konu edildiği Hüd Sûresinin 44. âyeti nazil olduktan sonra bundan vaz geçtiklerini, Kur'ân'ın belâgatine, fesâhatine, edebî ve eşsiz üstünlüğüne boyun bükerek söz konusu şiirleri Kâbe'den indirdiklerini dile getirmiştir.⁸²

Akabinde İspirî, risâleyi kaleme alma gerekçesini zikretmiştir. Bu bağlamda şiir ve edebiyatta bu kadar ileri seviyede olan Araçlar'a meydan okuyan ve onları aciz bırakan söz konusu âyetin edebî inceliklerine dair -başta lügat ve tefsir branşları olmak üzere- âlimlerin söylediklerini bir araya getirerek bir eser kaleme almak istediğini söylemiştir. Amacının, bir taraftan ilimle meşgul olmak diğer taraftan kaleme alacağı risâleyi şeyhülislâma taktim ederek onların dualarını kazanmak ve risâleye takriz yazmalarını istemek olduğunu ifade etmiştir. İspirî risâleyi hediye edeceği şeyhülislâmın adını açık olarak söylememiş, bunun yerine birtakım güzel sıfatlarla onu övmüştür.⁸³

Giriş bölümünde müellif, önce risâlesine konu edildiği âyetin metnine yer vermiştir. Ardından, "Muallakât-ı seb'a sahiplerinin Kur'ân'ın belâgati ve fesâhatini kabul etmede kibirlenip direndiklerini ancak Hüd Sûresinin 44. âyeti inince başka bir çarelerinin kalmadığını ve Kur'ân'ın üstünlüğünü kabul ettiklerine dair bir kıssay" Taftâzânî ve Cürçânî kanalıyla nakletmiştir. Akabinde bu kıssaya işaret eden

82 İspirî'nin Taftâzânî ve Cürçânî'nin *Miftâh* şerhlerinden naklettiği bu kıssa, Ali el-Kârî gibi başka âlimler tarafından da "temrîz sığası" ile nakledilmiştir. Bu anlatım şekli mevzubahis olayın vukuuna dair şüphe uyandırsa da söz konusu âyetin belâgat ve fesâhatin zirve noktasını temsil etmesine bir halel getirmemektedir. Nitekim Hüd Sûresinin 44. âyetinin belâgat ve fesâhat yönüne temas eden eserler, Kur'an muânzırlarının bile bu âyetin edebî yönüne hayran kaldıklarını kaydetmişlerdir. İspirî, *er-Risâletü'l-cüdiyye* (Esad Efendi, 3530), 3b; Sa'deddin b. Mesud et-Taftâzânî, *Şerhu'l-kısmı's-sâlis min Miftâhi'l-ulûm* (Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 4640), 188b; Seyyid Şerif el-Cürçânî, *el-Misbâh fi şerhi'l-Miftâh* (Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 4646), 256a; Ebü Hayyân, *el-Bahrü'l-muhit fi't-tefsir*, 6/160; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 6/261; Ebu'l-Hasen Nürüddin Ali b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî Ali el-Kârî, *el-Cemâleyn li'l-Celâleyn*, thk. Muhammed Abdülkâdir Şâhin (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 1/386; es-Seyyid Abdullah Şübbër, *Hakku'l-yakin fi ma'rifeti usüli'd-din* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lâ li'l-Matbû'ât, 1418/1997), 1/154-155; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1427-2006), 2/523.

83 İspirî, *er-Risâletü'l-cüdiyye* (Esad Efendi, 3530), 2a-3a.

Sekkâkî'nin "Eğer zevk-i selimin sana yardımcı olursa sen de kendilerine meydan okunanların bu âyetten anladıkları incelikleri kavrarısın." mealindeki sözünü zikretmiştir.⁸⁴

Bu kısmın ardından İspirî, Ebû Cehil'in Hz. Peygamber'e hakareti neticesinde Hz. Hamza'nın müslüman olmasına vesile olan olayı nakletmiştir. Yine müşriklerin Ebû Cehil'in riyasetinde bir araya gelerek Hz. Peygamberi kutlu davasından vazgeçirmek üzere anlaştıklarını, bu iş için aralarından Utbe b. Rebî'a'yı görevlendirdiklerini ve Hz. Peygamber ile Utbe b. Rebî'a arasında cereyan eden konuşmayı aktarmıştır.⁸⁵ Giriş bölümünü tamamlama sadedinde de her peygambere peygamber olarak görevlendirdiği zamana uygun olarak birtakım mucizeler verildiğini, o peygamberin dönemi sona erince söz konusu mucizelerin de sona erdiğini dile getirmiştir. Yine müellif, Hz. Peygamber'e verilen en büyük mucizenin evrensel mesaj Kur'ân olduğunu, onun indirildiği dönemden itibaren bütün şair ve yazarlara meydan okuduğunu ve dünya döndükçe evrenselliğini kaybetmeyeceğini belirtmiştir. Ardından müellif, Kur'ân'ın bu özelliği sayesinde Hz. Peygamber'e inananların daha çok olduğunu/olacağını dile getirmiştir.⁸⁶

Birinci bölümde İspirî, belâgat ve fesâhatine değineceği Hûd Sûresinin 44. âyetini, *Miftâhu'l-ulûm*'da olduğu gibi dört açıdan ele alacağını ifade etmiş ve Sekkâkî'nin bu âyetle ilgili *Miftâhu'l-ulûm*'da verdiği bilgileri aynen aktarmıştır. Bu dört kısımdan birincisi, ilmü'l-beyân, ikincisi, ilmü'l-me'ânî, üçüncüsü, el-fesâhatü'l-ma'neviyye, dördüncüsü ise el-fesâhatü'l-lafziyye'dir.

Risâlede, beyân ilmi⁸⁷ kapsamında âyetteki teşbih, mecâz, isti'âre, kinâye ve ta'rîz konuları ele alınmıştır. Sekkâkî'nin, "her bir kelimenin ifadeye olan katkısı, kelime ve terkiplerin takdim ve tehirî" açısından ele aldığı me'ânî ilmi⁸⁸ kapsamında bu âyete, kelime ve terkip/cümle olmak üzere iki açıdan yaklaşmıştır. Bu bağlamda âyette kullanılan nidâ edatı ve seçilen fiil kalıpları gibi kelimelerin birbirine uyumu şeklinde "kelime" açısından; nidânın emirden önceye alınması şeklinde "terkip/cümlerin tertibi" açısından incelenmiştir.

84 İspirî, *er-Risâletü'l-cûdiyye* (Esad Efendi, 3530), 3b.

85 Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed Begavî, *Me'âlimü't-tenzil*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr, Osman Cum'a Damiriyye - Süleyman Müslim el-Haraş (Riyad: Dâru Tayyibe, 1412/1991), 7/167-168; Muhammed b. Bistâm el-Vânî, *Arâisü'l-Kur'ân*, thk. Saïd Abdulfettâh (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1428/2007), 1/31-33; Ebû Muhammed Cemâlüddin Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekkâ - İbrâhim el-Ebyârî - Abdülhafız Şelebî (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1430/2009), 2/274-278.

86 Ebû Muhammed Şerefüddin et-Tîbî, *el-Kâşif 'an Hakâiki's-Sünen* (Riyad, 1417/1997), 11/3634-3635.

87 İlmü'l-beyânî, "Bir mânâyı farklı söz ve usullerle ifade etmeyi öğreten ve kendine has birtakım kaideleri olan bir ilimdir." şeklinde tanımlanmak mümkündür. Bu anlamda beyân ilminin kapsamına mecâz, teşbih, isti'âre, kinâye vb. kavramlar dâhil olmaktadır. Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, 437; Hatib Muhammed b. Abdurrahman el-Kazvîni, *el-izâh fi 'ulûmi'l-belâga* (Beirut, ts.), 1/52-53; Nasrullah Hacımuftuoğlu, "Beyân", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/22-23; Nusreddin Bolelli, *Belâgat* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2001), 35.

88 İlmü'l-me'ânî kısaca, "sözün muktezâ-i hâle uygunluk şartlarını ve sözün yere ve duruma göre uyarlanma ilkelelerini inceleyen ilim" şeklinde tanımlanmaktadır. Ebû Bekr Abdulkâhîr b. Abdîrahmân b. Muhammed el-Cürçânî, *Delâilü'l-i'câz fi 'ilmi'l-me'ânî*, thk. Abdulhamid Hendâvî (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001), 1/175; Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, 245-529; Kazvîni, *el-izâh fi 'ulûmi'l-belâga*, 1/52; İsmail Durmuş, "Me'ânî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/204; Bolelli, *Belâgat*, 161.

Sözün mana ve ses kusurlarından sâlim olmasını ifade eden el-fesâhatü'l-ma'neviyye ve el-fesâhatü'l-lafziyye⁸⁹ bağlamında risâlede, Nûh tûfanının nasıl sona erdiğinin dile getirildiği mezkûr âyette seçilen kelimelerin anlamlarıyla tam bir uyum içerisinde olduğu; mana ve lafzın birbiriyle yarıştığı; kullanılan kelimelerin saf Arapça olduğu ve su gibi akarak kulağa hoş geldiği dile getirilmiştir.⁹⁰

İkinci bölümde müellif, bir önceki bölümde *Miftâhu'l-ulûm*'dan naklettiği kı-sımları Taftâzânî ve Cürçânî'nin *Miftâh* şerhleri yardımıyla mufassal bir şekilde açıklamış ve yer yer Taftâzânî ile Cürçânî arasındaki ihtilaflara atıfta bulunmuştur. Bu bölüme İstanbul nüshasının ana metin kısmında mufassal bir şekilde yer verilmiş,⁹¹ Medine ve Bağdat nüshalarının ana metin kısmında ise yer verilme-miştir. Bununla birlikte bu son iki nüshanın haşiye kısmına bu bölümle ilgili bazı bilgiler not edilmiştir.

Hatime/sonuç bölümünde ise İspirî, buraya kadar aktardığı bilgileri topar-lama sadedinde Vâni'nin *Arâisü'l-Kur'ân*'da Zemahşerî ve Sekkâkî'nin görüşle-rini değerlendirdiği kısmı aktarmıştır. Bu bağlamda, Zemahşerî'nin söz konusu âyetteki isti'âre-i temsiliyye'nin kelamın tamamında; Sekkâkî'nin ise isti'ârelerin tek tek kelimelerde olduğunu dile getirdiklerini söyleyerek bu ikisi arasında bir çelişkinin olmadığını ifade etmiştir. İspirî risâleye son verirken Fatih Camii'nde müderris olduğunu dile getirmiş ve risâleyi 1173/1759 yılında telif ettiğini belirt-miştir. Nihayet, risâlenin başında olduğu gibi sonunda da yer verdiği dua cümle-leriyle eserini bitirmiştir.⁹²

2.7. Risâlede Kullanılan Dil ve Üslup

Risâlede, işlenen konu ile son derece uyumlu bir dil tercih edilmiştir. Bu dil özellikle giriş bölümünde kullanılan secili/kafiye ifadelerde kendini göstermiştir. Risâlenin ana omurgasını oluşturan asıl metin bölümünde ise mukaddimedeki secili ifadeler yerini daha düz, yalın ve ilmî bir anlatıma bırakmıştır. Risâlede rivâyet ve dirâyet metodu birlikte kullanılarak âyetin edebî inceliklerine dair bil-giler aktarılmıştır.

2.8. Risâleye Yazılan Takrizler

Takriz, bir müellifin kaleme aldığı esere, ileri gelen ilim ve sanat erbabınca, müellifi ve eserini tanıtıcı ve övücü tarzda yazılan takdim yazıdır.⁹³ Risâleyi ka-

89 "Sözün mana ve ses kusurlarından uzak olması" şeklinde tanımlanan fesâhat iki kısma ayrılmaktadır. "Kelamın anlam kusurlarından uzak olması" el-fesâhatü'l-ma'neviyye kavramıyla; "kelimenin fasih Arapça olup dil kuralla-rına uygun olması ve kulağa ağır gelmekten uzak olması" ise el-fesâhatü'l-lafziyye kavramıyla ifade edilmektedir. Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, 526-527; İspirî, *er-Risâletü'l-cüdiyye* (Esad Efendi, 3530), 5a-9b.

90 İspirî, *er-Risâletü'l-cüdiyye* (Esad Efendi, 3530), 5a-9b.

91 İspirî, *er-Risâletü'l-cüdiyye* (Esad Efendi, 3530), 9a-21a.

92 İspirî, *er-Risâletü'l-cüdiyye* (Esad Efendi, 3530), 21a-22a; Ramazan Şahan, "Risâletü'l-Cüdiyye Bağlamında Ömer Efendi'nin Tefsir Anlayışı", *Erzurum İspirîli Kadızâde Mehmed Arif Efendi ve Ömer Efendi Sempozyumu*, ed. Ömer Kara (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2014), 775-783.

93 Mustafa - Ahmet Turan Arslan Uzun, "Takriz", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/472-474.

leme alma gerekçesinde de dile getirdiği üzere İspirî risâleyi, döneminin önde gelen ilim adamlarına takdim etmiştir. Bu kapsamda risâleye; Şeyhülislâm Velîyüddin Efendi (ö. 1182/1768), Rumeli Kazaskeri Şeyhülislâm Kara Bekir Efendizâde Ahmed Efendi (ö. 1180/1767), Rumeli Kazaskeri Şeyhülislâm Mirza Mehmed Said Efendi (ö. 1188/1775), Anadolu Kazaskeri Osman Efendi (ö. 1183/1770), Anadolu Kazaskeri Şeyhülislâm Abdullah Efendi (ö. 1184/1770), Anadolu Kazaskeri Kâtipzâde Mehmed Refî' Efendi (ö. 1183/1769), Anadolu Kazaskeri İvazpaşazâde İbrâhim Efendi (ö. 1212/1798), Anadolu Kazaskeri Abbas Efendi (ö. 1176/1762) ve Kadî Ziyâî İsmail Efendi (ö. 1189/1775) olmak üzere toplam dokuz kişi tarafından takriz yazısı kaleme alınmıştır.⁹⁴

Sonuç

Bu makalede, Osmanlı müelliflerinden Ömer b. Ali el-İspirî ve eserleri hakkında bilgi verilerek *er-Risâletü'l-cûdiyye* adlı risâlesi incelenmeye çalışılmıştır. Ömer b. Ali el-İspirî, Erzurum'un İspir kazasında doğmuştur. Çocukluk ve gençlik yıllarını Erzurum'da geçiren İspirî ilk eğitimini de memleketinde tamamlamıştır. Erzurum'da dönemin önde gelen medreselerinde eğitim alan İspirî bazı risâlelerini de burada kaleme almıştır. Bir müddet memleketinde eğitim-öğretim gördükten sonra İstanbul'a giden İspirî burada dönemin önde gelen âlimlerinden dersler almıştır. Seyyid Mürtezâ ve Akkirmânî bilinen meşhur hocalarından bazılarıdır.

İspirî İstanbul'daki eğitiminin ardından büyük bir paye elde ederek Fatih Medresesi'nde müderris olmuştur. Burada bir taraftan eğitim-öğretimle meşgul olurken diğer taraftan da ilmin kalıcılığını sağlamak ve öğrencilere daha faydalı olmak amacıyla birçok eser telif etmiştir.

Uzun yıllar Fatih Medresesi'nde ders-i âm olarak görev yapan İspirî padişahın huzurunda yapılan ve ancak önde gelen âlimlerin katıldığı Huzur derslerine de iştirak etmiştir. Bunlara ilaveten kadılık makamıyla taltif edilen İspirî 1194/1780 yılından itibaren Üsküdar nâibliği görevini deruhte etmiştir.

Geniş bir malumata ve ilmi birikime sahip olan İspirî kırka yakın eser telif etmiştir. Birçoğu küçük çapta olsa da kaleme aldığı eserlerin çeşitliliği İspirî'nin çok yönlü bir âlim olduğunun bariz göstergesidir. Nitekim tabakat kitaplarında İspirî'nin tefsirden tasavvufa, mantıktan belâgata, fıkhıtan kelama, tarihten edebiyata ve daha birçok alana dair müktesebata sahip olduğu kaydedilmiştir.

Tefsir külliyatına bakıldığında genelde Kur'ân'ın bütünü ve/veya bir sûresi üzerine eserlerin kaleme alındığı müşahede edilmektedir. Bir âyete odaklanıp onun derinlemesine ele alındığı çalışmalar ise nispeten azdır. İşte İspirî bu sahada

⁹⁴ İspirî, *er-Risâletü'l-cûdiyye* (Esad Efendi, 3530), 1a; İspirî, "er-Risâletü'l-cûdiyye", 9-10. *er-Risâletü'l-cûdiyye*'ye yazılan takrizler hakkında geniş bilgi için bk. İsmail - Reyhan Keleş Altun, "Ömer Efendi'nin Üç Eserine Yazılan Takrizler", *Erzurum İspirli Kadızâde Mehmed Arif Efendi ve Ömer Efendi Sempozyumu*, ed. Ömer Kara (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2014), 478-487.

cesaret gösteren âlimlerden biridir. Bu alana tahsis edip ve *er-Risâletü'l-cûdiyye* adını verdiği eserinde Hûd Sûresinin 44. âyetini ele almıştır. Mezkûr âyeti belâgat ve fesâhat yönüyle ele alan İspirî, bu alanda söz sahibi âlimlerden Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-ulûm*'u ile bu esere şerh yazan Taftâzânî ve Cürçânî'nin söz konusu eserlerinden istifade etmiştir. İspirî zikri geçen âyeti ilmü'l-me'ânî, ilmü'l-beyân, el-fesâhatü'l-lafziyye ve el-fesâhatü'l-ma'neviyye şeklinde dört açıdan ele alarak incelemiştir. Bu bağlamda müellif söz konusu âyeti teşbih, mecâz, isti'âre, kinâye ve ta'riz başlıkları çerçevesinde beyân ilmi açısından; âyette kullanılan nidâ edatı ve seçilen fiil kalıpları gibi "kelimelerin birbirine uyumu" ve nidânın emirden önceye alınması gibi "terkip/cümlelerin tertibi" şeklinde me'ânî ilmi açısından; seçilen kelimelerin manalarıyla tam bir ahenk içerisinde olduğu şeklinde el-fesâhatü'l-ma'neviyye açısından ve kullanılan kelimelerin saf Arapça olup su gibi akarak kuğa hoş geldiği şeklinde el-fesâhatü'l-lafziyye açısından tahlil etmiştir.

Değişik kütüphanelerde üç farklı nüshası bulunan risâlenin ilki 1173/1759 tarihli müellif hattı olan İstanbul nüshası, ikincisi 1175/1761 tarihli Medine nüshası, üçüncüsü ise 1188/1774 tarihli Bağdat nüshasıdır. Bunlardan birinci nüsha en kapsamlı olanıdır. İspirî, kaleme aldığı risâlesini iki bölümde tanzim etmiştir. Birincisi, incelediği âyetin belâgat ve fesâhat yönüyle alakalı *Miftâhu'l-ulûm*'da yer alan bilgileri aktardığı bölümdür. Bu bölüm bütün nüshalarda yer almaktadır. İkincisi ise *Miftâhu'l-ulûm*'dan aktardığı kısımları, Cürçânî ve Taftâzânî tarafından *Miftâhu'l-ulûm*'a dair kaleme alınan şerhler etrafında mufassal bir şekilde incelediği bölümdür. Bu bölüm sadece İstanbul nüshasında geniş bir şekilde yer almaktadır. Medine nüshasının ise haşiye bölümlerinde zikri geçen âlimlerin şerhlerinden bazı alıntılar ilave edilmiştir. Müellifin ifadelerinden anlaşıldığına göre 1173/1759 yılında telif edip vezire sunduğu risâleyi önce 1175/1761 yılında ardından da 1188/1774 yılında tekrar istinsah edip bazı bölümlerini ihtisar ederek şeyhülislâmlara takdim etmiştir. Nitekim İspirî risâleyi kaleme alma gerekçesini, "bir taraftan eser yazarak ilimle meşgul olup insanlara faydalı olmak, diğer taraftan ileri gelen devlet adamlarına ve şeyhülislâmlara risâleyi takdim ederek onların övgüsüne ve duasına mazhar olmak" şekline izah etmiştir.

İspirî, eserinde kullandığı kaynakların çoğunluğunu Osmanlı medreselerinde okutulan kitaplardan seçmiştir. Ancak şunu ilave etmek gerekir ki İspirî, risâlesine konu edindiği âyetin daha çok belâgat ve fesâhat yönünü incelediği için eserini *Miftâhu'l-ulûm* ile Taftâzânî ve Cürçânî tarafından bu esere yapılan şerhler üzerine inşa etmiştir. Müellifin eserde kullandığı dile gelince, risâlede seçilen konuya münasip son derece edebî bir dil tercih etmiştir. Bu, özellikle giriş bölümünde kullanılan secili/kafiyeli ifadelerde kendini göstermektedir. Risâlenin ana omurgasını oluşturan asıl metin bölümünde ise mukaddimedeki secili ifadeler yerini daha düz, yalın ve ilmî bir anlatıma bırakmıştır. İspirî rivâyet ve dirâyeti birlikte kullanarak âyetin edebî inceliklerine dair bilgileri aktarmış ve nihayet "Bu âyetin inceliklerine dair zikrettiklerim, zikretmediklerimden daha azdır." demek sûretiyle

Kur'ân'ın inceliklerinin eşsiz olduğunu, her dönemde ve seviyede âlimin takati ölçüsünde bu incelikleri keşfedebileceğini ifade etmiştir.

Burada şunu ifade etmek gerekir ki İspirî'nin kaleme aldığı eserlerin büyük bir kısmı incelenmiş olmakla birlikte önemli bir kısmı da incelenmeyi ve neşredilmeyi beklemektedir. Ayrıca Ömer b. Ali el-İspirî gibi birçok Osmanlı müellifi tanıtılmayı ve yazma eser kütüphanelerinde, makalede incelenmeye çalışılan risâleye benzer birçok eserin incelenmeyi ve neşredilmeyi beklemediğini de ilave etmek gerekir. Dolayısıyla bu alana yönelik yapılacak çalışmalarla ecdadımızın bize bıraktığı ilim mirasına sahip çıkılmış ve gelecek nesillere aktarma vazifesi yerine getirilmiş olacaktır.

Kaynakça

- Ali el-Kârî, Ebu'l-Hasen Nûruddîn Ali b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî. *el-Cemâleyn li'l-Celâleyn*. thk. Muhammed Abdülkâdir Şâhin. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Altun, İsmail - Reyhan Keleş. "Ömer Efendi'nin Üç Eserine Yazılan Takrîzler". *Erzurum İspirli Kadizâde Mehmed Arif Efendi ve Ömer Efendi Sempozyumu*. ed. Ömer Kara. 463-498. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsiri'l-Kurâni'l-Azîm*. thk. Ali Abdü'l-Bârî 'Atıyye. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Avcı, Casim - İpşirli, Mehmet. "Nâib". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 32/311-313. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Babinger, Franz. *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*. çev. Coşkun Üçok. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1982.
- Bağdatlı, İsmâil Paşa. *Hediyyetü'l-ârifîn*. İstanbul, 1951.
- Bağdatlı, İsmâil Paşa. *Îzâhu'l-meknûn*. Beyrut, ts.
- Bakırcı, Saffet. "Me'âlimü't-Tenzîl". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 28/203-204. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Baltacı, Cahit. *XV-XVI Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri*. İstanbul, 2005.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed. *Me'âlimü't-tenzîl*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr, Osman Cum'a Damîriyye - Süleyman Müslim el-Haraş. 8 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 1412/1991.
- Benli, Mehmet Sami. "Miftâhu'l-Ulûm". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 30/20-21. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Bilge, Mustafa. *İlk Osmanlı Medreseleri*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1984.
- Bolelli, Nusreddin. *Belâgat*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 3. Basım, 2001.
- Brockelmann, Carl. *Geschichte der Arabischen Litteratur (GAL)*. Leiden, 1943.
- Bursalı, Mehmed Tâhir b. Rif'at. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul, 1333.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vil". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 11/260-261. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdulkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed. *Delâilü'l-i'câz fi 'ilmi'l-meânî*. thk. Abdulhamid Hendâvi. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *el-Misbâh fi şerhi'l-Miftâh*. Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 4646, 1b-266b.
- Çelebi, Kâtip. *Keşfü'z-zunûn*. Bağdat, 1941.
- Dağcı, Şamil. "Osmanlı Dönemi Kaynaklarında Yer Alan İspirli Âlimler". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2008), 23-42.
- Demir, İsmail. "Sarf Bilgisi ve Ömer b. Alî b. İbrâhîm b. Halîl el-İspirî'nin 'er-Risâle fi Temeyyüzi'l-Ebvâb' Adlı Eserinin Edisyon Kritiği". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2014), 60-80.

- Durmuş, İsmail. "Meâni". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 28/204-205. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf. *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*. thk. Sıdkı Muhammed Cemîl. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420/1999.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf. *en-Nehru'l-mâd min'el-Bahri'l-muhît*. thk. Ömer el-Es'ad. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1416/1995.
- el-Fihrisü'ş-şamil*. Amman: Müessesetü Âli'l-Beyt, 1409/1989.
- Gümüş, Sadreddin. "et-Ta'rifât". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 40/29-30. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Gümüş, Sadreddin. "Seyyid Şerif Cürcânî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 8/134-136. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah. "Beyân". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 6/22-23. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Hızlı, Mefail. "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2008), 25-46.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sekkâ - İbrâhim el-Ebyârî - Abdülhafız Şelebî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 7. Basım, 1430/2009.
- İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed. *Kıfayetü'l-elve'î*. thk. Neşid Hamîd. Beyrut: Dâru'l-Afâki'l-Cedîde, 2003.
- İpşirli, Mehmet. "Huzur Dersleri". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 18/441-444. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- İspirî, Ömer b. Ali. *Cem'ul-me'ârib*. Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, 803, 1b-20b.
- İspirî, Ömer b. Ali. *el-Müfîd şerhu dibâceti'r-Risâleti'l-cûdiyye*. Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3530, 22b-32a.
- İspirî, Ömer b. Ali. *er-Risâle fi aksâmi'l-kelime*. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Yazmalar, 465, 5 vr.
- İspirî, Ömer b. Ali. *er-Risâle fi fi'leyn iza tenâze'â fi ismin zâhir*. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Yazmalar, 465, 4 vr.
- İspirî, Ömer b. Ali. *er-Risâle fi ma'ne'l-hamd ve'ş-şükr*. Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 259, 1b-9a.
- İspirî, Ömer b. Ali. *er-Risâle fi temeyyüzi'l-ebvâb*. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Yazmalar, 465.
- İspirî, Ömer b. Ali. *er-Risâle fi zekâti'l-bakar*. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Yazmalar, 465, 2 vr.
- İspirî, Ömer b. Ali. *er-Risâle fi zekâti'l-ibil*. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Yazmalar, 465, 7 vr.
- İspirî, Ömer b. Ali. *er-Risâle fi'l-idğâm*. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Yazmalar, 465, 4 vr.
- İspirî, Ömer b. Ali. *er-Risâle fi'l-mü'teberât*. Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, 1692, 1b-62.

- İspirî, Ömer b. Ali. *er-Risâletü'l-cûdiyye*. Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3530, 1b-22a.
- İspirî, Ömer b. Ali. *er-Risâletü'l-cûdiyye*. Mektebetü'l-Melik 'Abdi'l-'Aziz, Arif Hikmet Kütüphanesi, 45/80/1, 1b-14b.
- İspirî, Ömer b. Ali. "er-Risâletü'l-cûdiyye fi'l-âyeti'n-Nûhiyye". *Mecelletü Külliyyeti'd-Dirâseti'l-İslâmiyye*, 3 (1970).
- İspirî, Ömer b. Ali. *Ferahu'z-zâhidîn*. Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, 803, 23b-42a.
- İspirî, Ömer b. Ali. *Ferhatü'l-fuâd*. Münih Devlet Kütüphanesi, Yazmalar, 425, 22 vr.
- İspirî, Ömer b. Ali. *Hâşiye 'alâ Hâşiyeti'l-isâm*. Süleymaniye Kütüphanesi, Servili, 222, 151 vr.
- İspirî, Ömer b. Ali. *Husûnü'l-metâlib*. Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, 803, 44b-61a.
- İspirî, Ömer b. Ali. *Husûnü'l-metâlib*. İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Arapça Bölümü, 1010.
- İspirî, Ömer b. Ali. *Mu'înü'l-ihvân*. Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3530, 37b-49a.
- İspirî, Ömer b. Ali. *Raciye'l-maksud*. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Yazmalar, 465, 21 vr.
- İspirî, Ömer b. Ali. *Risâle fi'l-havârik*. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Yazmalar, 465, 5 vr.
- İspirî, Ömer b. Ali. *Risâle fi't-te'nis*. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Yazmalar, 465, 8 vr.
- İspirî, Ömer b. Ali. *Risâle min 'ilmi'l-ferâiz*. Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3530, 32b-36a.
- İspirî, Ömer b. Ali. *Sürûru kulûbi'n-nâzirîn*. Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 3005, 1b-54a; Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, 1136, 40 vr; Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, 354/24, 211b-243a.
- İspirî, Ömer b. Ali. *Şerhu Risâleti'l-cûdiyyeti'l-Abbâsiyye*. İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Arapça Bölümü, 921, 1b-30a.
- Kara, Ömer. *Bir Osmanlı Müderrisi İspirli Ömer Efendi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2015.
- Kara, Ömer (ed.). *Erzurum İspirli Kadızâde Mehmed Arif Efendi ve Ömer Efendi Sempozyumu*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Kara, Ömer. "Ömer b. 'Alî el-İspirî'nin 'Furûk'la İlgili Bir Risâlesinin Tenkitli Neşri". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2004), 185-238.
- Kazvîni, Hatîb Muhammed b. Abdurrahman. *el-îzâh fi 'ulûmi'l-belâğâ*. Beyrut, ts.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemu'l-mü'ellifin*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993.
- Kettâne, Hüseyin Ahmed - Zâhid, Abdulhamîd. "Tercemetü âyeti ya erduble'î". *Mecelletü Kiraat*, 9-28.
- Kılıç, Hulûsi. "eş-Şafiye". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 38/247-248. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Kılıç, Hulûsi. "Tâcü'l-Luga". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 39/356-357. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Koca, Ferhat. "Molla Hüsrev". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 30/252-254. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

- Mardin, Ebül'ulâ. *Huzur Dersleri*. İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1966.
- Mehmed Süreyyâ. *Sicill-i Osmânî*. İstanbul, 1996.
- Mollaibrahimoğlu, Süleyman. *Yazma Eserler Terminolojisi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Mollaibrahimoğlu, Süleyman. *Yazma Tefsir Literatürü*. İstanbul: Damla Yayınevi, 2007.
- Nüveyhid, Âdil. *Mu'cemu'l-müfessirîn*. Beyrut, 1403/1983.
- Özek, Ali. "el-Keşşâf". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 27/329-330. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Özen, Şükrü. "Teftâzânî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 40/299-308. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Özkan, Halit. "Tîbî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 41/125-127. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1420/1999.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *et-Tibyân fi 'ulûmi'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1408/1987.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-tefâsîr*. Beyrut: el-Mektetü'l-'Asriyye, 1427/2006.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-tefâsîr*. 3 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1. Basım, 1427-2006.
- Sekkâkî, Yusuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Ali. *Miftâhu'l-ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/2000.
- Şahan, Ramazan. "Risaletü'l-Cûdiyye Bağlamında Ömer Efendî'nin Tefsir Anlayışı". *Erzurum İspirli Kadızâde Mehmed Arif Efendi ve Ömer Efendi Sempozyumu*. ed. Ömer Kara. 771-793. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Şubber, es-Seyyid Abdullah. *Hakku'l-yakîn fi ma'rifeti usûli'd-dîn*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-A'lâ lil-Matbû'ât, 1. Basım, 1418/1997.
- Taftâzânî, Sa'deddin b. Mesud. *Şerhu'l-kısmî's-sâlis min Miftâhi'l-'ulûm*. Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 4640, 1b-201a.
- Tanç, Halil İbrahim. "Ömer b. 'Ali elspirî'nin 'te'nis ve mu'rab' Adlı İki Risâlesi". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2014), 46-59.
- Tîbî, Ebû Muhammed Şerefüddîn. *el-Kâşif 'an Hakâ'iki's-Sünen*. Riyad, 1417/1997.
- Ulvân, Numan Şaban. "et-Tahlîlül-beyânî". *Mecelletü'l-Câmiati'l-İslâmiyye* 18/2 (2010), 885-903.
- Uzun, Mustafa - Arslan, Ahmet Turan. "Takriz". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 39/472-474. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Vânî, Muhammed b. Bistâm. *Arâisü'l-Kur'ân*. thk. Saîd Abdulfettâh. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1428/2007.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Beyzâvî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 6/101-103. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kasım Mahmûd b. Amr b. Ahmed. *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidî't-tenzil*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-'Arabî, 1407/1986.
- Zeydân, Corcî. *Târîhu âdâbi'l-luġati'l-'Arabiyye*. nşr. Sevkî Dayf. Kahire, ts.
- Zuhayli, Vehbe. *et-Tefsiru'l-münîr*. 30 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1418/1997.

Şâmî'nin Sübülü'l-Hüdâ Adlı Eserinde Anlatım Üslupları ve Arap Dili Kaynakları*

Narrative Styles and Arabic Language Sources in Shami's Work of Subulu'l-Huda

Mustafa SEZER

Dr. Öğretim Üyesi, Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalı
Asst. Prof., Bulent Ecevit University Faculty of Theology Department of Arabic Language and Rhetoric
Zonguldak/Türkiye
mustafasezer74@hotmail.com
ORCID: 0000-0002-7319-6978

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 30.08.2023
Kabul Tarihi / Accepted : 15.11.2023
Yayın Tarihi / Published : 30.12.2023
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Aralık-December
Cilt / Volume: 10 • Sayı / Issue: 2 • Sayfa / Pages: 141-164

Atıf / Cite as

Sezer, Mustafa. Şâmî'nin Sübülü'l-Hüdâ Adlı Eserinde Anlatım Üslupları ve Arap Dili Kaynakları. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2023), 141-164.

Doi: 10.33460/beauifd.1352163

İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Yayın Hakkı / Copyright®

Yazarların dergide yayınlanan çalışmalarını **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmakta ve telif hakları bu lisansın hükümlerine tabi olmaktadır.
Authors publishing with the journal is licensed under the CC BY-NC 4.0 and their copyright is subjected to the terms and conditions of this license.

Öz: Memlükler dönemi (1250-1517) Mısır, özellikle Moğol istilası sonrasında âlimlerin göç ettiği, büyük ilim adamlarının yetiştiği münbit bir coğrafya haline gelmiştir. Bu ziyaret, Osmanlıların (1299-1922) bölgeyi fetihleri sonrasındaki valiler döneminde de bir müddet devam etmiştir. İlgili süreç içerisinde âlimler, hacimli külliyyât eserler telif etmişler, erken dönemlerden kendi dönemlerine kadar rivâyet-dirâyet üslubunca ilim geleneğini sürdürerek sonraki nesillere aktarmışlardır. Bu hacimli ansiklopedik teliflerden birisi de Muhammed b. Yûsuf es-Sâlihî eş-Şâmî'nin (ö. 942/1536) ömrünün son zamanlarında tamamladığı Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd fi sîreti hayrî'l-ibâd adlı Hz. Muhammed (s) konulu devasa eserdir. Eser, Hz. Peygamber'i tüm yönleriyle ele aldığı için delâil, siyer-meğâzî, şemâil, hasâis, mu'cizât, fezâil ve biyografiler, tıbb-ı Nebevî gibi alanlarda rivayetler ve zengin bilgiler içermektedir. Aynı zamanda müellif Şâmî, kendi dönemine kadar telif edilmiş geniş bir edebiyattan yararlanarak onlara atıflarda bulunmuştur. Bu kadar şümüllü bir kaynaktan yararlanması, eserde Arap diline ait önemli nazım ve nesir metinleri ihtiva etmesini sonuçlandırmış böylece değişik temalarda mebzul miktarda Arap şiiri eserde yer

* Bu makale, yazarın Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslâm Tarihi Anabilim Dalı'nda tamamlanan İçerik ve Yöntem Bakımından Şâmî'nin Sübülü'l-hüdâ ve'r-Reşâd Adlı Eseri isimli dok-tora tezinden üretilmiştir.

almıştır. Ayrıca eser rivayet-dirayet üslubuyla mevcut muhtelif metinleri içermesinden ötürü üslup bakımından câlibi dikkattir. Bu bağlamda rivayetçilik, tasvirîlik, tematik şiir anlatımları, ilmîlik, öğreticilik, açıklayıcılık, kantlayıcılık ve destansılık müellifin benimseydiği belli anlatım üsluplarıdır. Ayrıca eserde eyyâmü'l-Arab ve siyer-meğâzî anlatımlarına bolca yer verilmesi siyer-tarih metinlerinin Arap diliyle münasebetinin irdelenmesini gerektirmiştir. Eserde gramer analizlerinin yapılması ve her konu sonunda müfredât ve sözlük kısımlarının oluşturulması onu orijinal kılan hususiyetlerdendir. Böylece modern dönemde dil vb. eğitim setlerinde ve muhtelif bilimsel eserlerde müfredat bölümleri oluşturan eserlere öncülük yapmıştır. Müellif Şâmî'nin kaleme aldığı Sübülü'l-hudâ adlı eser, içerdiği edebî metinler ve Arap diline dair müfredâtlar, tahlil ve analizler bakımından kıymet ifade eden ve araştırılması gereken bir eserdir. Ayrıca müellifinin Arap diline dair müellefâtının olması, eserinde onlara atıflarda bulunması da müellifin siyer ve tarih âlimi olmasının yanında önemli bir Arap dilcisi olduğunun ispatı mahiyetindedir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili Belagatı, Arap Şiiri, Sübülü'l-hudâ, Şâmî, Dil ve Üslup, Rivayetçilik, Tematik Şiir, Müfredât, Gramer.

Abstract: During the Mamluk period (1250-1517) especially after the Mongol invasion Egypt became a fertile land where scholars migrated and great scholars were raised. This situation continued for a while under the governors after the Ottoman conquest of the region (1299-1922). During this process, scholars compiled voluminous collections of works, passed on the tradition of knowledge from the early periods to their own periods, to the next generations in the style of narration-dirayah. One of these voluminous encyclopedic work is the massive work on the Propher Mohammad (pbuh), Subulu'l-hudâ va'r-rashâd fi sîreti khayri'l-'ibâd completed by Muhammed b. Yûsuf es-Sâlihî eş-Şâmî (d. 942/1536) in the last years of his life. Since the work deals with all aspects of the Prophet, it contains narrations and rich information in areas such as dalâil, sirah- meghazi, sh-mail, el-hasâis, mu'cizat, al-Fadail and biographies and Prophetic medicine. At the same time, the author al-Shâmî, drew on a vast body of literature written up to this time and made references to it. The use of such a wide range of sources resulted in the inclusion of important verse and prose texts of the Arabic language in the work, so that a large amount of Arabic poetry on various themes is included in the work. In addition, the work is noteworthy in terms of style because it contains various texts available in the style of narration-dirayah. In this context, narrativism, descriptivism, thematic poetry narratives, scholarly, instructive, explanatory, quantitative and epic narrative styles are some of the narrative styles adopted by the author. In addition, the abundant use of the narratives of Ayyâm al- Arab and sirah- meghazi necessitated an examination of the relationship of siyer-historical texts with the Arabic language. The grammatical analyses in the work and the creation of syllabus and dictionary sections at the end of each subject are among the features that make it original. Thus, in the modern period, he pioneered works that formed curricular sections in educational sets such as language etc. and, various scientific works. The work of the author al-Shâmî, Subulu'l-hudâ, is a work that is valuable in terms of the literary texts it contains and the curricula, analysis and analysis of the Arabic language. In addition, the fact that the author had a number of works on the Arabic language and made references to them in his work proves that the author was an important Arabic linguist as well as a scholar of sirah and history.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Arabic Poetry, Subulu'l-huda, al-Shâmî, Language and Style, Narrativism, Thematic Poetry, Curriculum, Grammar.

Extended Summary

The Mamluk period (1250-1517) Egypt became a fertile geography where scholars migrated, especially after the Mongol invasion, and great scholars were raised. This situation continued for a while during the governor period after the conquest of the region by the Ottomans (1299-1922). During this process, scholars wrote voluminous works, continuing the tradition of science in the style of narration and narration from the early periods to their own periods, and passed it on to future generations. Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd fî sîreti hayri'l-ibâd on the subject of Prophet Muhammad (s), which was completed by Muhammed b. Yûsuf es-Sâlihî eş-Şâmî (d. 942/1536) in the last years of his life. The work contains narrations and rich information in areas such as delâil, siyer-meğâzî, şemâil, hasâis, mu'cizât, fezâil and biographies, as well as fields such as Prophetic medicine, since it covers Prophet Muhammad (s) in all aspects. At the same time, the author Şâmî, by making references to a wide literature that had been written until his time, benefited from them. His use of such a comprehensive source resulted in the work containing important Arabic poetic and prose texts, and thus a considerable amount of Arabic poetry on various themes was included in the work. In addition, the work is noteworthy in terms of style because it contains various texts in the style of narration and report. In this context, narrativity, descriptiveness, thematic poetry expressions, scientificity, instructiveness, explicativeness, kantianism and epicness are certain narrative styles adopted by the author. Additionally, the abundance of eyyâmü'l-Arab and siyer-meğâzî narratives in the work necessitated an examination of the relationship between siyer-history texts and the Arabic language. Performing grammatical analysis in the work and creating curriculum and dictionary sections at the end of each topic are among the original features that make it unique. Thus, it pioneered works that create curriculum sections in modern language and other educational sets, as well as various scientific works. The work named Sübülü'l-hüdâ, written by the author Şâmî, is a valuable and research-worthy work in terms of its literary texts and curricula, analyses and analyses related to the Arabic language. Moreover, the fact that the author has works on Arabic language and refers to them in his work is proof that the author, in addition to being a scholar of siyer and history, is also an important Arabic linguist. Some of the aspects of the Arabic language discussed in the study can be listed under the following sub-headings: Language and Style, Eyyâm al-Arab narratives, grammatical analysis, curriculum and dictionary sections. In addition to this, all Arabic language works from the author's own era to the early periods are listed and the situation of the author's utilization of them is tried to be mentioned. In the language and style of the work, there are titles such as narration, description and descriptions, use of poetry, scientific narratives, instructive and explanatory, provocative and epic narratives. Under the heading of narrativism, the narration of the work and the abundant use of ri-vâyet phrases in the narration of the subject are mentioned. Under the heading of depictions and descriptions, the author's explicit description of the period of asr-ı saâdat is mentioned. In the poetry narratives, examples of poems on the themes of ignorance and polytheism, praise (medh), criticism (zamm), heroism (jihad) and mercy are given. Through the sample poems given, it is possible to familiarize oneself with the famous styles of Arabic poetry such as jahiliyyah, medih, zamm, butûla, and risâ'. By accessing the original texts of the poems in the Arabic language, the meanings of the poems are tried to be

touched upon, and thus, the styles of the famous Companions in poetry and their depiction of the environment of the asr al-Sa'âdat and the period are tried to be recognized through the Arabic poetry in the form of press-publication in that period. Likewise, the other narrative styles of the work, such as scholarly narratives, exposition, commentary, proof, and epic narratives, are the distinctive narrative styles of the work. Each of these titles is explained and explained with examples. The author presents scholarly narratives of Islamic sciences. Especially with his identity as a historian and a linguist, he deals with the subjects with the aforementioned narrative styles. The above-mentioned narrative styles are encountered in the classifications in all sub-branches of siyar such as hasâ'is, shamâ'il, delâ'il, fezâ'il, and medicine of the Prophet. As a result, the work includes a large amount of Arabic Shi'ism and its early forms, and thematically, it centers on siyar and contains certain narrative styles mentioned above.

Giriş

Memlûkler (1250-1517) döneminin son âlimlerinden sayılan Muhammed b. Yûsuf eş-Şâmî'nin (ö. 942/1536) siyer külliyyâtı *Sübülü'l-hüdâ*, Hz. Peygamber'in (s) hayatına dair anlatımların yanı sıra içerdiği gramatik analizler, Arap şiiri ve onun türlü üslupları, eyyâmü'l-Arab anlatıları, konu sonlarında oluşturduğu müfredât ve sözlük bölümleri açısından önemli bir eserdir.

Müellifin *Sübülü'l-hüdâ*'da birçok erken ve geç dönem dil eserlerinden istifade etmesi ve onlara atıfta bulunması, günümüze ulaşım ulaşmadığı tespit edilemese de biyografilerde Arap Diline dair müellefatının olduğunun zikredilmesi onun tarihçiliğinin yanında dilliliğini de göstermektedir.

Şâmî'nin "ömrümün azığı" olarak nitelendirdiği¹ *Sübülü'l-hüdâ*'nın anlatım üsluplarının etüt edilmesi, dil kaynaklarının tespiti ve onlardan nasıl yararlandığı ayrıca dil ve tarih ilmine sunduğu katkıyı göstermesi bakımından önemlidir. Bu bağlamda eserin dil hususiyetleri ve ondaki başlıca anlatım üslupları örneklerle şu şekilde tasnif edilebilir.

1. Dili ve Üslubu

Sübülü'l-hüdâ'nın, o dönemdeki telif özelliklerini aksettirdiği anlaşılmaktadır.² Bu nedenle eserin üslubu, Memlûkler (1250-1517) dönemindeki diğer

1 Muhammed b. Yûsuf es-Sâlihî eş-Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd fi sîreti hayri'l-ibâd*, nşr. Âdil Ahmed-Ali Muhammed, (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 1/5.

2 Memlûkler devri İslâmî ilimlerin zirve yaptığı bir dönem olmuştur. Doğuda Moğol istilası, batıda Haçlı saldırıları sebebiyle ilim adamları Kahire'ye ve çevresine sığınmış, burası bir bilim merkezine dönüşmüştür. Bunun sonucu olarak İslâmî ilimlerin hemen hemen tüm disiplinlerinde hacimli eserler yazılmıştır. Dönemin telif hususiyetinin topplayıcılık ve nakilcilik ekseninde genişlediği izlenebilmektedir. *Sübülü'l-hüdâ*'nın da Hz. Peygamber temelinde tüm rivayet ve haberleri toplama, nakletme ve onları belli bir tasnifle derleme hususiyetini haiz bir eser olduğu görülmektedir. İsmail Yiğit, *Memlûkler*, (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2015), 248; Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Şâmî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/330-331.

müellefâta benzemektedir. Şâmî'nin, Makrîzî (ö. 845/1442)³, Süyûtî (ö. 911/1505)⁴ ve Kastallânî (ö. 923/1517)⁵ gibi dönemin bilginlerinin siyer yazımı usûlündeki sergiledikleri sistematîği benimsediği ve onu muayyen bir metotla oluşturduğu ifade edilebilir.

Sübülü'l-hüdâ'da döneminin diğer eserlerinde olduğu gibi destansı, açıklayıcı, kanıtlayıcı, öğretici, ilmî, edebî, tasvîrî ve nakilci anlatım üsluplarının varlığı göze çarpmaktadır. Anlatımlar genel olarak akıcı, net ve anlaşılırdır. Rivayetler ve paragraflar arasında uyumlu ve tutarlı bir bağlantı kurulmuştur. Fakat rivayetlerdeki ricâl ve senet bilgilerinin fazlalığı, bağlamdan uzaklaşmaya yol açmaktadır.⁶ Ayrıca sözcüklerin hareketleniş ve kıraat vaziyetleri;⁷ cümle yapılarının irdelenmesi ve gramerlerine değinilmesi;⁸ uzunca yer verilen sözlük bölümleri de aynı durumdadır.⁹

- 3 Ebû Muhammed Takıyyüddin Ahmed b. Ali el-Makrîzî'nin *İmtâ' u'l-esmâ* 'ı hacimli bir siyer eseridir. Günümüzdeki baskısıyla on beş ciltlik ansiklopedik bir kitap olan *İmtâ'*, Hz. Peygamber'in esması ve nesebi ile başlayarak öncelikle kronolojik siyer konularını ele alır. Makrîzî sonrasında Hz. Peygamber'in şemâilî, hasâsî, fezâilî, mu'cizâtı, ibâdât ve muâmelâtı, onunla ilgili biyografileri ve kullandığı eşyaları detaylı bir şekilde anlatmaktadır. Eser bu haliyle bir siyer ansiklopedisi olması hasebiyle tematik olarak *Sübülü'l-hüdâ* ile çok benzeşmektedir. Bk. Makrîzî Takıyyüddin Ahmed b. Ali, *İmtâ'u'l-esmâ' bi-mâ li'n-nebiyyi mine'l-ahvâli ve'l-hafedeti ve'l-metâ'*, thk. Muhammed Abdülhamîd en-Nümeysi, (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 1/15.
- 4 Şâmî'nin ders aldığı hocalarından olan Süyûtî'nin Hz. Peygamber'in hasâs ve mu'cizelerine dair kaleme aldığı *Hasâsü'l-kübrâ*, iki ciltlik bir eserdir. İçerik ve üslup olarak *Sübülü'l-hüdâ*'nın kendisinden yararlandığı bir eser olmuştur.
- 5 Kastallânî'nin Hz. Peygamber konulu eseri *Mevâhibü'l-ledünniyye* de içerdiği konular (siyer, meğâzî, biyografiler, hasâs, mu'cizât, tıbb-ı Nebevî, ibâdât) itibarıyla *Sübülü'l-hüdâ* ile benzeşmektedir. Şâmî'nin bu sayılan siyer eserlerinden üslup ve tema olarak yararlandığı anlaşılmalıdır. anlaşılmakta ve onlara atıfta bulunduğu görülmektedir.
- 6 Eserin bir üslup özelliği de, hurma kütüğünün mescidde ağlaması hususunda da olduğu gibi senet ve nakil bilgilerinin uzun uzun anlatmasıdır. Örneğin: وقد روى القصة أبي بن كعب روى الإمام الشافعي وأحمد وابن ماجة والبخاري وابن عساکر وأسن بن مالك روى الإمام أحمد والترمذي وصححه وأبو يعلى والبزار وابن ماجه وأبو نعير من طرق على شرط مسلم وبريدة، روى الداريمى، وجابر بن عبد الله، روى الإمام أحمد والبخاري والترمذي، والمطلب بن أبي وداعة، روى الزبير بن بكار، وأبو سعيد الخدري، روى عبد بن حميد وابن أبي شيبة، وأبو يعلى وأبو نعير بسند على شرط مسلم، وعائشة روى الطبراني والبيهقي، وأمر سلمة روى أبو نعير والبيهقي بإسناد جيد بألفاظ متقاربة المعنى أدخلت بعضها في 4/5-6; 5/124; 8/3.
- 7 Kelimelerin okunuş ve harekeleme bilgilerinin verilmesi, istisnâh hatalarının en aza indirilmesi gayesiyle zamanla telif geleneği haline gelmiştir. *Sübülü'l-hüdâ*'da da metin içerisinde okuma ve harekeleme kodlamaları sık sık yer almakta ve bu da günümüz bakış açısıyla söylendiğinde okuma esnasındaki akıcılığı etkilemektedir. Örneğin "Gavres kelimesi Ca'fer veznindedir, ism-i tasğîri ötre ile başlar, noktalı ayn ve ğayn harflerinin noktalısı kullanılır, râ'dan sonra üç noktalı sâ gelir, ğars kökünden türemiştir, açık manasına gelir. Hatib son harfinin kâf olduğunu söyler, Hattâbide bu lafız 'ğuveyrîs' şeklinde küçültme formundadır. Kâdi İyâz, Kuzey Afrika dilcileri Buhârî'de de geçtiği üzere ayn ile okur ancak doğrusu ğayn iledir" bilgileri yer almıştır. وقيل: وهذا وزن جعفر، وقيل: يضم أوله وهو بغين معجمة وراء، ومثلثة مأخوذة من الفرت، وهو الجوع، ووقع عند الخطيب بالكاف بدل المثلة، وحكى الخطابي فيه غويرت بالتصغير، أن بعض المغاربة قال في البخاري بالعين المهملة، وصولاه بالمعجمة. Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 10/258. Başka örnekler için bk. *Sübülü'l-hüdâ*, 1/298; 2/461; 11/212.
- 8 Eserde, nakillerdeki cümlelerin grameri de incelenmektedir. Mesela "-ve inne Âdem le-müncedilün fi tînetihî-"de, "-Ben Allah katında Ümmü'l-Kitâb'da Peygamberlerin sonuncusuydum-" cümlesi, "-Hz. Âdem toprağında daha yatarken-" cümlesinden önce gelir. Bu cümle hâldir (durum zarfı) ve mahallen mansûptur. Cümledeki "-fi tînetihî-" kelimesi, "-müncedilün-" kelimesine müteallâk değil, "-inne-"nin ikinci haberiştir. Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 1/77. Örnekler için bk. *Sübülü'l-hüdâ*, 2/ 346; 3/397, 9/413.
- 9 Örneğin, Hendek savaşının anlatımlarına dair olan müfredât (bilinmeyen kelimeler), sayfalarca sürmektedir. Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 9/399-423. Diğer örnekler için bk. *Sübülü'l-hüdâ*, 5/482-503; 8/489-497; 9/341-345. Eserde müfredât bilgilerinin bulunması akıcılığı bozsa da eserin özgünlüğüne katkı sağlamaktadır.

Sübülü'l-hüdâ'da yukarıda da değinilen belli başlı anlatım üsluplarına örneklerle değinmek bütünü hakkında fikir vermesi bakımından önemlidir.

1.1. Rivayetçilik

Sübülü'l-hüdâ'nın tamamı rivayetçi bir üslupla kaleme alınmıştır.¹⁰ Müellif konuları üst ve alt başlıklar ve mülâhazalar gibi bölümlere ayırarak, yorum yapmadan, rivayetler şeklinde aktarmakta ve metinlerini aralarındaki bağlantıyı kurarak oluşturmaktadır. Bu sayede tematik konular bütünlük içinde sunulmakta ve eserin dili okuyucuyu cezbetmekte ve merak uyandırmaktadır.¹¹ Rivayetlerden oluşan tematik anlatımlarda da konu bütünlüğü bozulmamakta, müellifin amaçladığı hedefe ulaşmaktadır.¹²

Başlıklar halinde, rivayetlerin şerhsiz ve izahsız bir şekilde toplanmasına eserin hemen hemen birçok yerinde rastlanabilir. Örneğin, Hz. Peygamber'in zikir ve duâları eserdeki sırasıyla Buhârî (ö. 256/870), Müslim (ö. 261/875), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Tayâlisî (ö. 204/814), Ebû Ya'lâ (ö. 307/919), Tirmizî (ö. 279/892), Nesâî (ö. 303/915), Taberânî (ö. 360/971), İbn Mâce (ö. 273/887), İbn Hibbân (ö. 354/965), Hâkim (ö. 405/1014), Ebû Dâvûd (ö. 275/889), Bezzâr (ö. 292/905), İbn Dahhâk (ö. 557/1161-62), İbn Adiy (ö. 365/976), Hatîbu'l-Bağdâdî (ö. 463/1071), Evzâî (ö. 157/774), İbn Ebû Şeybe (ö. 235/849) ve Ebû Bekr b. Hayseme (ö. 279/892-93) gibi muhaddislerin rivayetlerinden derleme yoluyla oluşturulmuş, müellifin metinlere herhangi bir müdahalesi olmamıştır. Kütüb-i Sitte ve Tis'a gibi daha meşhur hadis eserlerinden alınan rivayetlerin öncelendiği söylenebilir. Metinler, aynı hadislerin farklı tariklerinin arz edilmesi gibi hadis usulcülüğünün öncelendiği bir gayeyle oluşturulmamış; farklı müelliflerden muhtelif me'sûr duâlar sunulmuştur. Bu da müellifin metodolojisinden ve hadisleri bölümlere ayırmasından ziyade konuyu anlatma amacını göstermektedir.¹³

Rivayetlerde kısmî tekrarlar olsa da genel manada her müellifin farklı bir duâsını eserine almıştır. Bu yüzden okuyan hep aynı şeyleri okuduğu zannına kapılmamaktadır. Zaman zaman bir muhaddisin -örneğin Tirmizî'nin «اللهم إني أسألك اللهم زدنا ولا تنقصنا، وأكرمنا ولا تُهنا، وأعطنا ولا تحرمنا، وآثرنا ve الهدى والتقى والعفاف والغنى» gibi- muhtelif rivayetleri yer bulabilmiştir.¹⁴

10 Eserin kimi ciltlerinde diğerlerine oranla rivayetçilik daha belirgindir. Bu bölümlerde yorumların az olduğu ve rivayetlerin başlıklarla derlendiği görülmektedir. Bk. Şâmi, *Sübülü'l-hüdâ*, 7/8.

11 Eserin Beyrut baskısında (dört, beş ve altıncı ciltler) meğâzî anlatımları rivayetlerle örölmüş, tahkiye üslubuyla sunulmuştur.

12 Örneğin Hz. Peygamber'in gece namazı çeşitli kaynaklarda farklı şekillerde anlatılmaktadır. Bu bölümdeki bir nakilde, Hz. Peygamber'in ayakları şininceye kadar namaz kıldığı belirtilmektedir. Bir sonrakinde gündüz yorgun düştüğü söylenmiş o da gece namazında yedi uzun süre okuduğunu söylemiştir. Şâmi, *Sübülü'l-hüdâ*, 8/273-274.

13 Ancak müellif, rivayetler arası farklılıkları ve ziyade lâfızları vererek hadislerin tarihlerini de yer yer göstermektedir. Şâmi, *Sübülü'l-hüdâ*, 8/522-534.

14 Müellif bu bölümde, Tirmizî'den sekiz farklı rivayeti nakletmektedir. Aynı şekilde Hâkim'den on bir; İbnü'd-Dahhâk'tan on altı rivayet aktarmaktadır. Şâmi, *Sübülü'l-hüdâ*, 8/522-534.

1.2. Tasvir ve Betimlemeler

Sübülü'l-hüdâ, Hz. Peygamber temelinde tüm rivayet ve haberleri cummâ' adını verdiği ana başlıklarda ve ebvâb adını verdiği alt başlıklarda toplamaktadır.¹⁵ Bu yüzden eserde siyerin alt dallarına dair birçok mevzuya değinilmektedir. Müellif Şâmî, ele aldığı birçok ana ve alt başlıkta detaylı vasıflandırmalar yaparak okuyucuyu o döneme ve ortama götüren tasvirler oluşturmaktadır.

Eserde ele alınan konular bağlamında tasvir ve betimlemeler, siyer ilminin şubeleri sayılan delâil,¹⁶ şemâil,¹⁷ hasâis,¹⁸ meğâzî,¹⁹ mu'cizat,²⁰ fezâil²¹ ve diğer anlatımlarda bolca yer almaktadır. Tüm bu anlatımlarda Hz. Peygamber'in yaşadığı çevre ve döneme dair sadelik ve yaşantıdaki basitlik dikkat çekicidir. Bu

15 Cummâ' kelimesi ism-i fâil kalıbının cem-i teksir (kırık çoğul) örneklerinden birisidir. Sözlük anlamı olarak cem' edenler, bir araya getirenler anlamındadır. Bu kelime ile müellif, alt başlıkların kendisinden teşekkül ettiği ana başlıkları kastetmektedir. Detaylı bilgiler için bk. Ahmed b. Muhammed el-Hamlâvî, *Şezâ'l-Arf fi Fenni's-Sarf*, Mektebetü'n-Neşr, (Riyad:2010), 89; Komisyon, *Mu'cemu'l-Vesit*, Dâru'd-Da've, (Kahire:2010), 135.

16 Şâmî, Hz. Peygamber'in nübüvvetine delil mahiyetindeki haberlerde de betimlemeler yapmaktadır. Bu bağlamda Fas'a giden birinden nakledilen şu haber örnek olarak verilebilir: "O seyahatte, konaklama anında Sicilyalı bir çocuk elindeki oltayla bir karış boyunda balık avlamıştı, balığın bir kulağında Lâilâheillâh diğer kulağında Muhammedün Resûlullah yazısı net olarak görülüyordu. Balığın rengi beyaz, yazı ise siyah mürekkeple yazılmış gibiydi. Bunun üzerine onu denize bıraktık." Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 1/88.

17 Müellif, Hz. Peygamber hicret sırasında yanındakilerle birlikte Ümmü Ma'bed'in kulübesine gelmişti. Orada zayıf ve süt vermeyen bir koyunu sağmış ve ondan bol süt alabilmişti. Onlar gittikten sonra Ümmü Ma'bed yaşadıklarını beyine anlatmıştı. Eşi bunların Kureyşlilerin peşinde olduğu kişiler olduğunu fark edince eşine çadırına gelen bu zati daha ayrıntılı bir şekilde tarif etmesini rica etmişti. Bunun üzerine Ümmü Ma'bed, Hz. Peygamber'in fiziki vasıflarıyla birlikte daha detaylı bir tasvirini yapmıştı. O şöyle demişti: "Onu güzel, neşeli, nur yüzlü ve güzel ahlâklı biri olarak gördüm. Şişman ve göbekli değildi. Baş normal büyüklükte ve yüzü güzeldi. Göz bebeklerinde siyahlık vardı. Kirpikleri uzundu. Tok sesli ve boynu uzuncaydı. Sakalı sık, kaşları uzun ve birleşti. Susmasında bir vakar vardı. Tatlı dilli ve güler yüzlüydü. Uzaktan bakıldığında heybetli ve güzel görünürdü. Yakından da hoş ve çekiciydi. Konuşması güzeldi, meramını tam olarak ifade ederdi. Sözü özlü söyler, ağzından kelimeler tane tane çıkardı. Ne çok uzun ne de çok kısaydı orta boyluydu. Çevresinde onu dikkatle dinleyen ve dediklerini yerine getiren arkadaşları vardı. Asık suratlı ve kaba birisi değildi." Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 3/244-261.

18 Şâmî, Hz. Peygamber'in oturma keyfiyetini rivayetler eşliğinde şu şekilde tasvir etmektedir: "Hz. Peygamber, kalçaları üzerinde, dizleri dik halde ve elleri dizleri üstünde kenetlenmiş bir şekilde (kurfusâ) otururdu. Bir defasında da sabah namazını kıldırması, güneş doğuncaya kadar bağdaş (terabbu') şeklinde oturmuştu. Yine o, dizlerini dikip iyice karnına çekerek bir yere yaslanmadan elbise veya ellerini birbirine kenetleyerek (ihtibâ) oturduğu olurdu." Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 7/152-153.

19 Eserde gazve ve seriyelerin ayrıntıları anlatılmaktadır. Güzergâhların detaylı bir şekilde verilmesi bunun bir örneğidir. Hudeybiye seferinde Hz. Peygamber Beydâ yolunu takip etmiş, Beni Bekir, Müzeyne ve Cüheyne'lerin topraklarından geçmiş sonunda Ebvâ veya Veddân'da karargâh kurmuştur. Müşrikler Müslümanların gelişine engel olmak için Hâlid b. Velid başkanlığında iki yüz kadarlık bir kuvveti Kurâu'l-Ğamim'e göndermiş sonra bu kuvvet Ten'im yolu üzerindeki suyu bol bir vadide olan Beldah'a doğru yol almıştı. Hz. Peygamber'in Mekke'ye yolladığı casus dönüşü sırasında, Uşfân'ın ilerisindeki Gadiru'l-Eştât'ta Müslümanlarla karşılaşmıştı. Casus, müşriklerin Kurâu'l-Ğamim'e geldiklerini ve Zû Tuvâ'da konakladıklarını haber vermişti. Hz. Peygamber müşriklerin Gâmim'de konuşlanıp yolu kapattıkları için Müslümanları sağdaki makilik bir alandan yürüterek yüksek bir yer olan Zâtü'l-Hanzal'a ilerletti. Büreyde isimli bir sahâbi kılavuzlukta bulunarak Müslümanları Seravî tepelerinden geçirmeyi sürdürdü. Nihayet Zâtü'l-Hanzal'a vardılar. Başka bir yol izleyen Müslümanlar sonunda Hudeybiye'ye ve civarındaki kuyulara vardılar. Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 5/33-40.

20 Şâmî, mu'cizat bahislerinde de olayları tüm detaylarıyla anlatmaktadır. Örneğin ölülerin diriltilmesi ve onların seslerinin işitilmesiyle ilgili mu'cize haberlerinde ayrıntılı tasvirler ve tafsilli anlatımlar yer almaktadır. Bk. Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 10/14-16.

21 Eserde biyografiler ve faziletli kimselerin menkabeleri konularında da tasvirler yer almaktadır. Örneğin Hz. Peygamber'in amcaları başlığında şöyle bir pasaj geçmektedir: "Hz. Hamza şehit edildiği vakit üzerinde desenli bir elbisesi vardı. O elbise kefen olarak kullanıldı. Kefen yetersiz olduğu için baş tarafı örtülse bacıklar açıkta kalıyor; ayaklar örtülse baş açık kalıyordu." Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 9/91-92.

bağlamda evi ve içindeki eşyaları ortalama olarak tespit edilebilmektedir. Buna göre Nebevî evde şeritle süslenmiş bir yatak, üzerinde içi lifle doldurulmuş deri bir yastık; kamıştan birbirine geçirilerek örülmüş bu karyolanın üstünde siyah bir örtü vardı. Ayrıca evde bardak, leğen, yünden aba, sadak (ok kabı) ve eğer gibi diğer eşyalar da mevcuttu.²²

Sübülül-hüdâ'da tasvirlerle anlatılan günlük yaşam detayları da dikkat çekmektedir. Mesela Hz. Peygamber'e ait evcil hayvanlar konusunda, onun sağılan ve binilen develerinin isimleri verilmekte ve şöyle anlatımlar yapılmaktadır: "كان أكثر عيشنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم لقائح بالغبابة، كان قد فرقتها على نساءه، فكانت لي منها لقحة تسمى العريس فكان لنا منها ما شئنا من اللبن، وكانت لعائشة لقحة تسمى السمراء غزيرة، ولم تكن كلقحتي، فقرب راعيها اللقح إلى مرعى الغبابة Hz. Peygamber Şakrâ veya Reyyâ isimli deveyi Nabat pazarından satın almıştı. Ümmü Seleme şöyle demiştir: Hz. Peygamberle birlikte bulunduğumuz o günlerde geçim kaynağımız sağmal develerdi ve onları hanımları arasında paylaştırmıştı. Bana Arîs isminde bir sağmal deve düşmüştü. Onun sütünden istediğimiz kadar içebiliyorduk. Hz. Âişe'nin payına, Semrâ isminde benimkinden daha çok sütlü bir devesi gelmişti. Develerin çobanı Ğâbe onları otlatmak için otlığa götürür, ılgın ve dikenli otlarla beslerdi. Çoban akşam olunca onları evimize getirir teslim ederdi. Sonra o develer sağılırdı. Hz. Peygamber, kendi sağmal devesinden iki katı veya daha çok süt alırdı."²³

1.3. Şiir Kullanımı

Eserde, müellifin konu anlatımlarını şiirlerle desteklemesi, edebî üslubun bir göstergesidir. Başlığın temasıyla ilgili şiirler, anlatımların arasında sık sık karşımıza çıkmaktadır.²⁴ Bazen de konu sonunda, mevzuya dair birkaç sayfalık şiir bölümleri yer almaktadır.²⁵ Ayrıca eserde, Hz. Peygamber'in şiir ve şairlere nasıl yaklaştığı da incelenmiş, siyer ve edebiyât arasındaki ilişkiye dikkat çekilmiştir.²⁶ Kitapta, müşriklerin kaside ve mersiye gibi şiir türlerine de yer verilerek, dönemin çeşitli kesimlerinden olan gruplar, tarafsız bir şekilde tanıtılmaya çalışılmıştır.²⁷

22 Hz. Peygamber'in (s) evindeki zikri geçen eşyaların anlatıldığı şu metin, örnek olarak verilebilir: "وكان سريرا مرملا" Şâmi, *Sübülül-hüdâ*, 7/354-355.

23 Şâmi, *Sübülül-hüdâ*, 7/407-408. Bu kısım sonrasında da gündelik yaşamı tasvir eden izahlar vardır. Şâmi, *Sübülül-hüdâ*, 7/408-414. Hz. Peygamber'in su birikintisi olan bir yerde ayaklarını suya soktuğu ve o şekilde kıyısında oturduğu başka bir örnek olarak verilebilir. Şâmi, *Sübülül-hüdâ*, 9/397.

24 Örneğin Hz. Peygamber'in "Ebtahî" ismiyle ilgili Hassân b. Sâbit'in şu beyti yer almıştır... "وأكرم صيتا في البيوت إذا اتنى... "Onun mensup olduğu kabile en keremli bir kabiledir; Onun Ebtahlı dedesi de reislik yapan mükerrem birisidir." Şâmi, *Sübülül-hüdâ*, 1/420.

25 Örneğin Bedir savaşının şiirlerini aynı yerde bütün olarak sunmuştur. Bu bölümde Hz. Hamza, Hz. Ali, Ka'b b. Mâlik, Hassân b. Sâbit, Âtike binti Abdülmuttalib gibi sahâbilerin şiirleri yer almıştır. Şâmi, *Sübülül-hüdâ*, 4/125-129.

26 Bu bölümde Hz. Peygamber'in iyi şiiri methettiği, kötü olanını kınadığı ve çok şiir söylemeyi hoş görmediğiyle alakalı nakillerden söz açılmıştır. Yine şiir dinlediği ve müşriklerinkine karşılık Müslümanların onlara şiirlerle cevap vermesini istediğine değinilmiştir. Şâmi, *Sübülül-hüdâ*, 9/346-354. Ayrıca Ka'b b. el-Eşref hâdisesindeki gibi Peygamber'e ve Mü'minlere eziyet veren şairler yola getirilmiş ve onlar için müfrezeler düzenlenmiştir. Şâmi, *Sübülül-hüdâ*, 6/25-32.

27 Örneğin Bedir'de Ebû Cehil'in savaş alanında okuduğu ve Ebû'l-Buhterî'nin söylediği şiirlerden konu açılmıştır.

Câhiliye dönemine ait şiirlerin ise çok az olduğu görülmektedir. Fil olayında, Hz. Peygamber'in dedesi Abdülmuttalib'in söylediği kimi beyitler, bunun bir örneği olarak gösterilebilir.²⁸

Şiirlerin eserde bu kadar sık yer alması, onun dil ve tarih açısından önemli bir kaynak olduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca şiirlerin çoğunun kimlere ait olduğu da belirtilmektedir.²⁹ *Sübülü'l-hüdâ*'da şiirler, temel olarak konuları anlatmak veya desteklemek için kullanılmaktadır.³⁰

Sübülü'l-hüdâ'da şiirler, şirk inancı ve onunla mücadele, övgü, yergi, mersiye, kahramanlık ve cihâd anlatıları gibi çeşitli konularda ele alınmıştır.³¹

1.3.1. Şirk İnancı ve Onunla Mücadele Temalı Şiirler

Şâmî *Sübülü'l-hüdâ*'da, cahiliye dönemi inanç türü olan şirk olgusunun ele alındığı şiirlere yer vermektedir. Bu tür şiirlerde İslâm'la şirkin mücadelesi, dönemin ibadet edilen putları ve onların butlânı işlenmektedir.³² Hâlid b. Velîd'in Uzzâ putunu yıkmak için gönderildiğinde putun perdedarının gösterdiği tavır, dönemin şirk inancını göstermesi bakımından manidardır. Nahle bölgesindeki bu putun perdedarı kılıcını onun üzerine asarak şöyle bir beyit okumuştur:

يا عَزَّ شَدِّي شِدَّةَ لا شوى لها ... على خالد القناع وشمري
يا عَزَّ إن لم تقتلي المرء خالدا ... فبويي يائم عاجل أو تنصري

"Ey Uzzâ! Acımaksızın onun üzerine atıl! Yüzündeki örtüyü at ve paçalarını sıva! Ey Uzzâ! Şayet Hâlid'i öldüremezsen, bu âcil günahı yüklenesin yahut da Hristiyan olasın!"³³

Bir başka şiirde Amr b. Cemûh, putlara ibadetin butlânını şu şekilde anlatmıştır:

Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 4/49-50. Aynı şekilde Kuteyle ismiyle bilinen bir müşrik kadının katledilen babası veya kardeşi için yaktığı ağıt da bulunmaktadır. Şiir şu şekilde sonlanmaktadır: رسف المقيد وهو ... رقاد إلى الميتة متعبا ... عن موقئ "Ölüme bitkin bir şekilde ve zoraki götürülüyordu; Hapsedilmiş, mahvolmuş ve bağlı bir şekilde yavaş yavaş gidiyordu." Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 4/63.

28 Hz. Peygamber'in dedesi Abdülmuttalib'in Ebrehe ve ordusuna karşı ettiği şu sözler örnek olarak zikredilebilir: انصر على أهل الصليب، وعابديه اليوم أك، إن كنت تاركهم وكعبتنا فأمم ما بدا لك "Bu gün haçlılar ve ona ibadet edenlere karşı bizi muzaffer kıl! Şayet onları Ka'bemizle başbaşa bırakırsan bu senin takdindir" Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 1/218-219.

29 Örneğin, Peygamber'in vilâdetinden önceki bazı emareler konusunda, Hz. Abbâs'a mensubiyeti aktarılan bir şiire yer verir. Şiir, Hz. Peygamber halkolmazdan önce mukadder olduğuyla ilgilidir. Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 1/70-71. Eserdeki farklı mevzulara dair şiirler için bk. *Sübülü'l-hüdâ*, 2/21; 3/207; 4/22; 5/104; 6/63; 7/382; 9/394; 10/236; 11/314; 12/276-293.

30 Eserde siyer-meğâziyle alakalı, bilinen sahâbilerle isnat edilen şiirler bolca bulunmaktadır. Örneğin Hz. Peygamber, Hassân b. Sâbit'ten Huzâalılar'ı metheden bir şiir söylemesini talep etmiş o da yapmıştır. Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 6/63. Abdullâh b. Revâha'nın Hz. Hamza'ya söylediği ağıt için bk. Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 4/237. Eserde konular, zaman zaman şiirle temellendirilmektedir. Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 3/27-28.

31 Klasik Arap şiirinin türleri için bk. Nihad M. Çetin, "Arap", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/290.

32 Örnekler için bk. Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 2/184, 191, 209, 211, 212, 213, 218, 333; 5/251; 6/305, 322, 338, 398, 428.

33 Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 6/196.

والله لو كنت إلهًا لم تكن ... أنت وكلب وسط بئر في قرن
أف لملاقك إلهًا مستدن ... الآن فتشناك عن سوء الغبن

“Allah’a andolsun ki şayet sen ilah olsaydın, kuyunun içinde bir köpekle birlikte olmazdın. Yazıklar olsun zelil bir âlihe olarak atıldığın o yere! Senin rehberliğinin kötülüğünü anlamış ve görmüş olduk.”³⁴

Putlara inancın bâtil olmasının sonucunda İslâm’a giriş hikâyeleri de şiiirlere konu olmuştur. Kelb kabilesinden iki kişi Medine’ye gelerek Hz. Peygamber’i ziyaret etmişler ve Müslüman olmuşlardı:

وودعت لذات القداح وقد أرى ... بها سدا عمري وللهم أهدرا
وأمنت بالله العليّ مكانه ... وأصبحت للأوثان ما عشت منكرا

“Ok fallarının verdiği keyifleri bıraktım, görüyorum ki ömrüm onlar için tutuşmuş ve boşuna heder olmuş, şimdi onun yerine yüce Allah’a iman eyledim ve de yaşadığım sürece putları inkâr edeceğim.”³⁵

1.3.2. Övgü (Medih) Temalı Şiirler

Övgü, Arap şiiirinde sıkça kullanılan üsluplardandır. *Sübülü’l-hüdâ*’da cesaret, atılganlık, kahramanlık, diğer kabilelerle üstünlük yarışı, cömertlik ve ihsan konularında örneklerine rastlanabilmektedir. Aynı şekilde Hz. Peygamber’le ilgisi bakımından bazı biyografilerle ilgili övgü şiiirlerine de yer verilmektedir. Örneğin Hz. Peygamber’in dedelerinden sayılan Abdülmuttalib ve evlatları hakkında şu beyitler örnek olarak zikredilebilir:

بنو شيبه الحمد الذي كان وجهه ... يضيء ظلام الليل كالقمر البدر
كهولهم خير الكهول ونسلهم ... كنسل ملوك لا قصار ولا خزر
لساقي حجيح ثم للخير هاشم ... وعبد مناف ذلك السيد الفهر
ملوك وأبناء الملوك وسادة ... تفلق عنهم بيضة الطائر الصقر

“Karanlık geceyi dolunay gibi aydınlatan yüzüyle Şeybetü’l-Hamd’in (Abdülmuttalip) oğulları; yaşlıları en hayırlı kimseler; nesilleri de kusursuz ve şaşmaz kralların nesli gibidir. Hacıları sulamaya ve hayra kendini adanmış Hâşim, Arapların seyyidi Abdümenâf, krallar, seyyidler ve oğullarıdır. Onlar şahin yavrularıdır ve şahinleri doğururlar.”³⁶

34 Şâmi, *Sübülü’l-hüdâ*, 3/222.

35 Şâmi, *Sübülü’l-hüdâ*, 6/401.

36 Şâmi, *Sübülü’l-hüdâ*, 1/266.

Savaşta yararlık gösterenler için de övgü temalı şiirler bulunmaktadır:

لله أَيُّ مَذْبَبٍ عَنْ حَرَمَةٍ ... أعني ابن فاطمة المعمر المخولا
جادت يدك لهم بعاجل طعنة ... تركت طليحة للجبين مجدلاً
وشددت شدةً باسل فكشفتهم ... بالجرِّ إذ يهوون أخول أخولا
وعللت سيفك بالدماء ولم تكن ... لترده حران حتى ينهلا

“Savaşların haramlığını koruyan her kişi için Allah’a andolsun! Bununla amcaları ve dayıları şerefli olan Fâtıma’nın oğlunu (Hz. Ali) kastediyorum. Senin ellerin onlara önce davranıp ilk darbeyi vurarak, Talhacığı yüzüstü yere seriverdi. Bir kahramanın şiddetiyle onları keşfedip saldırdın! Teker teker dağıttın onları düşüyorlardı bir bir. Kılıcını kana doyardın ve onu iyice doymadan geri çekmedin.”³⁷

Eserde övgü temalı şiirlerin farklı konularda söylendiği görülmektedir. Hz. Peygamber’i ve Medine-i Münevvere’nin faziletini konu alan medih içerikli şiirler, bunlardan bazıları olarak zikredilebilir.³⁸

1.3.3. Yergi (Zemm) Temalı Şiirler

Zemm de denilen yergi, Arap şiirinde kullanılan üsluplardan bir diğeridir. *Sübülü'l-hüdâ*’da bu üsluptaki şiirler çeşitli konularda sıkça yer almaktadır. Bu hususa, Hassân b. Sâbit’in Uhud savaşı hakkında söylediği şu beyitler örnek olarak verilebilir.

سقتم كنانة جهلا من سفاهتكم ... إلى الرسول فجدد الله مخزيها
أوردتموها حياض الموت ضاحية ... فالتار موعدها والقتل لاقيةها
جمعتموهم أحابيشا بلا حسب ... أئمة الكفر غرتكم طواغيةها
ألا اعتبرتم بخيل الله إذ قتلت ... أهل القليب ومن ألقينه فيها؟
كم من أسير فككناه بلا ثمن ... وجرّ ناصية كئنا مواليةها

“Kinâne oğullarını câhilce Resûlullâh’ın üstüne sevk ettiniz. Allah’ın ordusu onları hezimete uğratacaktır. Onları kurban olarak ölüm havzalarına soktunuz. Ölümdür onları karşılayacak olan ve cehennemdir onların yeri. O küfrün öncüsü soysuz çapulcuları topladınız. Tuğyânları sizi aldattı. Bedir’de öldürülenleri kuyulara atarken Allah’ın süvarilerinden hiç mi ibret almadınız? Hani ücretsiz bir şekilde nice esirleri serbest bırakıp onlara dost olarak bırakıvermiştik.”³⁹

37 Şâmi, *Sübülü'l-hüdâ*, 4/194.

38 Şâmi, *Sübülü'l-hüdâ*, 1/237, 240, 242-243, 343, 345, 355, 392, 429; 2/381; 4/72; 3/95, 242, 325; 4/ 64-65; 9/349; 11/132, 314, 453; 7/375, 386.

39 Şâmi, *Sübülü'l-hüdâ*, 4/232.

Aynı şekilde Hassân b. Sâbit Mekke'nin fethinde uzunca bir şiirle Hz. Peygamber'i savunmakta, Ebû Süfyân ve şirk ehlini hicvetmektedir:

ألا أبلغ أبا سفيان عبي ... مغلظة فقد برح الجفاء
بأن سيوفنا تركتكم عبدا ... وعبد الدار سادتها الإماء
هجوت محمداً وأجبت عنه ... وعند الله في ذاك الجزاء
أتهجوه ولست له بكفء ... فشر كما لخيركما الفداء
هجوت مباركا براً حنيفا ... أمين الله شيمته الوفاء
أمن يهجو رسول الله منكم ... ويمدحه وينصره سواء
فإن أبي ووالدتي وعرضي ... لعرض محمد منكم وقاء
فسوف يجيبكم عنه حسام ... يصوغ المحكمات كما يشاء
لساني صارم لا عيب فيه ... وبحري لا تكدره الدلاء

"Ben, ezâ ve cefâ onu kuşatmışken Ebû Süfyân'a şu şiddetli mesajı iletmeye-yim mi? Kılıçlarımız seni bir köle; Abdüddâr ve efendilerini ise câriyeler kılmıştır. Sen ki Hz. Muhammed'i hicvettin ben ise bir cevap verdim. Bunun Allah katında da bir bedeli olur. Sen onunla eşit durumda olmamana rağmen onu mu yermek-tesin. Şerli olan, ikinizin en hayırlısına fedâ olsun! Sen Allah'ın emini, hasleti vefâ olan, mübârek, iyi ve hanif birini hicvediyorsun. Resûlullâh'ı sizden yeren birisiyle onu överek yardım eden hiç eşit mi olur? Şüphesiz ki benim babam, anam ve namusum onun için bir kalkandır. Dilediği an muhkem nesnelere hakkında gelen keskin kılıcım sizleri ondan müdafaa edecektir. Dilim kusursuz, keskin bir kılıç gibidir, akar ancak onu kovalar bile kirletemez."⁴⁰

Eserde genellikle gazvelerle ilgili olan yergi ve hiciv temalı başka şiir örnekleri de bulunmaktadır.⁴¹

1.3.4. Kahramanlık ve Cihat Temalı Şiirler

Hz. Peygamber döneminde söylenen şiirlerde kahramanlığın betimlenmesi yaygın edebî üsluplardan bir diğeridir. Abbâs b. Mirdâs'ın Huneyn gazvesindeki şu beyitleri kahramanlığın tavsif edildiği bir şiirdir:

نصرنا رسول الله من غضب له ... بألف كمي لا تعدد حواسره
حملنا له في عامل الرّمح راية ... يزود بها في حومة الموت ناصره
ونحن خضبنها دما فهو لونها ... غداة حنين يوم صفوان شاجره

40 Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 5/262.

41 Bk. Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 4/22, 127-128, 209, 237, 339, 379; 5/251, 315; 6/23, 25, 411-412.

وكتّأ على الإسلام ميمنة له ... وكان لنا عقد اللّواء وشاهره
وكتّأ له دون الجنود بطانة ... يشاورنا في أمره ونشاوره
دعانا فسمّانا السّعار مقدّما ... وكتّأ له عوننا على من يناكره
جزى الله خيراً من نبيّ محمّدا ... وأيدّه بالتّصر والله ناصره

"Mücehhez bin askerle ve diğerlerinin sayılamadığı diğerleriyle, onun uğrun-da kızgınlık göstererek Resûlullâh'a yardım ettik. Onun için mızrakların ucunda yardımcılarının ölüm sahasında destek bulunduğu bayrakları taşıdık. Biz onu kanla boyadık ki Safvân'ın da hasmane tartıştığı Huneyn günü sabahında onunla renklenmişti. Biz İslâm'a destek vererek o gün Müslümandık. O sancağın yerine dikilmesi ve gösterilmesi bizedir. Ordularının olmadığı zamanlarda biz onun karşılıklı istişarede bulunduğu sırdaşıydık. Bize bir parola vererek onunla seslendi, böylece inkâr edenlere karşı biz ona yardımcıydık. Allah Nebî Muhammed'den razı olsun ve onu yardımıyla –ki O onun yardımcısıdır– desteklesin."⁴²

Kahramanlığın betimlendiği bir başka şiirde de Amr b. Ma'dî-Kerîb, Müslüman olmuş ve kendi kavmine şu şekilde seslenmiştir:

أعادل عدتي يزني ورمحي ... وكلّ مقلّص سلس القياد
أعادل إنّما أفنى شبّابي ... إجابتي الصّريخ إلى المنادي
مع الإبطال حتى سلّ جسمي ... وأقرح عاتقي ثقل التّجاد

"Ey beni kınayan! Savaş hazırlığım, mızrağım, zırhım ve kolay yönetilen (binilen) atımdır. Ey kınayan! Muhakkak ki ben, kahramanlarla birlikte cismim bitap düşene kadar gençliğimi yardım isteyenlere icabet etmekte tükettim. Kılıçların ağırlığı omuzumu yaralamıştır."⁴³

Eserde cihat konulu şiir anlatımlarında da kahramanlık üslubuyla içiçelik göze çarpmaktadır. Mûte savaşında Ca'fer b. Ebû Tâlib'in şu beyitler buna örnek olarak söylenebilir:

يا حبّذا الجتّة واقترابها ... طيّبة وباردا شرابها
والرّوم روم قد دنا عذابها ... كافرة بعيدة أنسابها
عليّ إذ لاقيتها ضرابها

"Cennet ve ona yakınlaşmak ne de güzeldir. Onun içecekleri ne güzel ne de serindir. Rûmlar, azaplarının yaklaşacağı bir taleple geldiler. Onlar kâfir ve soyca bize uzak insanlardır. Bana düşen onlarla hakkıyla savaşmaktır."⁴⁴

42 Şâmi, *Sübülü'l-hüdâ*, 5/345.

43 Şâmi, *Sübülü'l-hüdâ*, 6/386.

44 Şâmi, *Sübülü'l-hüdâ*, 6/149.

Şâmî, kahramanlık, övünç ve cihat temalı başka şiirlere de eserinde sıkça yer vermektedir.⁴⁵

1.3.5. Mersiye Temalı Şiirler

Arap edebiyatındaki yaygın üsluplardan biri de mersiye temalı şiirlerdir. Ölüm, şehâdet, hastalık vb. üzüntü duyulacak durumlarla karşılaşıldığında şair bu üsluba başvurmaktadır. Bedir Gazvesi dönüşünde Ubeyde b. Hâris'in Sadrž denilen bir bölgede şehit olması sonrasında Hind adındaki bir hanım sahâbî, şu şekilde ağıt söylemiştir:

لقد ضمّن الصّفرَاء مجدا وسوّددا ... وحلما أصيلا وافر اللّب والعقل
عبيدة فابكيه لأضياف غربة ... وأرملة تهوي لأشعث كالجدل
وبكّيه للإبرام في كلّ سنة ... إذا احمرّ آفاق السّماء من المحل
وبكّيه للأيتام والريح زفزف ... وتشبيب قدر طالما أزيدت تغلي
فإن تصبح الثّيران قد مات ضوءها ... فقد كان يذكّيهنّ بالحطب الجزل
طارق ليل أو لملتمس القرى ... ومستنبح أضحى لديه على رسل

"Sadrž (toprağı) asil, şerefli, halîm, akıllı ve basiretli bir adamı içine aldı. Gurbetteki dostlarından ötürü Ubeyde'ye ağlarım, tıpkı ağaç gibi dağınık başın gövdesine ağlarım. Semâ ve ufuklar verimsizlikten dolayı kıpkızıl kesildiğinde onun için her fırsatta çokça ağla! Fırtınalar estikçe ve kazanlar kaynayıp fokurdadıkça yetimler için çokça ağla! Artık ateşlerin ışığı sönmüştür. Oysa yolda kalmışlara ve ağırılanmaya ihtiyaç duyanlara, geçerken köpekleri havlatanlara ateşi çok odun ve kütüklerle alevlendirirdi."⁴⁶

Bî'r-i Maûne gibi elîm sonuçları olan vak'ayla ilgili de mersiyeler söylenmiştir:

على قتلى معونة فاستهليّ ... بدمع العين سحّا غير نزر
على خيل الرسول غداة لاقوا ... ولاقتهم منياهم بقدر
أصابهم الفناء بعقد قوم ... تخوّن عقد حبلهم بغدر
فيا لهفي لمنذر إذ تولّى ... وأعنى في منيته بصبر

"Maûne şehitlerine az değil, sağnak gözyaşlarını dök! Ertesi gün düşmanla karşılaşan ve bir kaderle ölümleriyle karşılaşan o Resûlullâh atlılarına ağla! Onlara bir kavmin kurduğu haince akdedilmiş kumpas ile yok oldular. Sabırla ölüme omuz verip arkasını dönüp giden Münzir'e yazık oldu."⁴⁷

45 Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 4/56, 70, 126, 128, 192, 233, 238; 5/127, 343; 6/152; 10/17, 35; 11/103.

46 Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 4/63.

47 Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 6/41.

Eserde bu üslupta başka beyitler de bulunmaktadır.⁴⁸ Eserde Hz. Peygamber'in vefatıyla ilgili söylenen mersiyeler uzunca yer almaktadır.⁴⁹

1.4. İlmî Anlatımlar

Şâmî, eserinde konuları rivayetlerle ele almakta, mevzu sonunda onunla ilgili mülâhazaları maddelendirdiği tenbîhât bölümleri oluşturmaktadır. O, bu tenbîhât kısımlarında edebî ve tasvîrî üsluptan ziyade ilmî üslubu benimsediği görülmektedir. Bu manada İslâmî ilimlerin hadis, fıkıh, tefsir vb. disiplinlerine dair muhtelif konularda ilmî mülâhazalara yer vermekte, mevzuyla ilgili farklı rey ve fikirlere değinmekte yer yer kendi benimsediğini ortaya koymaktadır.⁵⁰ Vahyin başlamasıyla ilgili tembihler, sözlük kısmı dışında, yirmi bölümden oluşmaktadır ve bu tembihlerde ana konuya dair çeşitli ilmî konular ele alınmıştır.⁵¹

Aynı şekilde eserde, Kur'ân Arapçası'nın genellikle Kureyş lehçesi ile okunduğu ancak Temîm lehçesinde de kullanımların varlığına değinilmesi linguistik açıdan bilimsel bir anlatım olmuştur. Bu bağlamda / يَشَاقُّ اللهُ يَرْتَدُّ / gibi⁵² Kur'ân lafızlarındaki idğâmın temelde Temimlilerin kullanımlarından olduğu ifade edilmiştir. ⁵³ وَ لِيَمْلَأَنَّ / يُحْبِبُّكُمْ اللهُ gibi ibarelerde fekk-i idğâmın (şeddenin kaldırılarak her harfi harekesiyle okumanın) ise Kureyş lehçesinin bir hususiyeti olduğu vurgulanmıştır. Tembih kısmında ise Şâmî, âlimlerin görüşlerini sunarak Kur'ân'da Arap dilinin dışındaki bir sözcüğe yer verilmediği görüşüne zehâb etmiştir.⁵⁴

1.5. Öğreticilik ve Açıklayıcılık

Eserde, müellifin öğretici bir üslubu vardır. Tanımlar ve sınıflamalar yaparak öğretici anlatımlar sunmaktadır. Hz. Peygamber'in tıbbî tavsiyelerini anlattığı bölümde hastalıkların çeşitlerini belirtmekte ve bunları tanımlamaktadır.⁵⁵ Ayrıca müellif, izah edici bir tarzda da yazmaktadır. Mesela İsrâ-Mi'râc kısmında âyet-i kerimede yer alan "Subhânellâh" sözünü ele almaktadır, manalarını misallerle şerh etmekte ve bilginlerin reyleriyle ve şairlerle zenginleştirmektedir.⁵⁶

48 Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 4/45, 237; 5/17-18; 6/45, 147, 391; 9/261, 307; 12/276.

49 Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 12/273-294.

50 Örneğin, Şâmî, Ruh konusunda Yahûdilerin Hz. Peygamber'e soru sordukları başlığın tembihât kısmında Ruh ile nefis arasındaki ilişkiye değinmektedir. Ruh ve nefsin birbirinden farklı olduğunu savunan Ebû Bekir b. Arabî ve Süheyfî'nin görüşlerine yer vermekte ve böylece bu görüşün yaygın olduğunu ve kendisinin de bu görüşte olduğuna işaret etmektedir. Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 1/287.

51 Hz. Peygamber'in inzivada Hira mağarasını tercih etme sebebi, rü'yâ-i sâdıka ve felakûs-subh gibi terimlerin açıklanması, vahiy gelirken Cibrîl ile görüşme, "oku" emrinin bir daha yer almasını hikmeti, Alâk Süresi'nin devamının sonradan nüzûlü, vahyin başlangıcında Hz. Peygamber'in ürpermesi, Varaka hadisiyle ilgili mülâhazalar gibi konulara değinilmiştir. Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 2/237-244. Varaka hadisi için bk. Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahîh*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ, Dâru İbn Kesîr (Dimeşk:1993). 1/4.

52 Haşir Süresi, 59/4; Mâide Süresi, 4/54.

53 Âl-i İmrân Süresi 3/31; Bakara Süresi, 2/282.

54 Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 10/290-291.

55 Gıdalanmanın üç düzeyi olduğunu belirtmekte, bunlar için gereklilik, yeterlilik ve fazlalık terimlerini kullanmaktadır. Bu düzeyler hakkında öğretici bir üslupla yargısal cümleler kurmaktadır. Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 12/106-107.

56 Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 3/6-7.

1.6. Kanıtlayıcılık

Müellif bir konuda iddialı bir şekilde anlatım yaparken görüşler ve deliller sunarak kanıtlamaya çalışmaktadır. İslâm toplumunda yaygınlaşan mevlid geleceğinin bid'at sayıldığı iddiasını çürütmekte, bunun aksini delillerle savunmaya çalışmaktadır.⁵⁷

Aynı şekilde eserde, Hz. Peygamber'in küçük günahları işlediği görüşünü savunanlara karşı bunun olmadığına dair kanıtlayıcı bir üslup kullanılmaktadır. Bu meselede öncelikle karşıt görüş sahiplerinin dayandığı âyetler zikredilmiş ve onların nasıl anlaşılması gerektiği tek tek ele alınmıştır. İlgili konudaki müellifin ulaştığı temel görüş, tüm peygamberlerin, özelde Hz. Peygamber'in masum ve günahsız oluşudur. Günah olarak zikredilen vasıflar, normal insanlara göre olmayan ancak makamının yüceliği cihetinden Peygambere günah olarak söylenenlerdir. Peygamberlerin çok istiğfarda bulunmalarının sebebiyse günahlarından ötürü değil Allah'a yakınlık kurmak (takarrüb) içindir. Bununla birlikte onlar hakkında zelle denilen küçük sürçmelerin varlığı, büyük günahlardan korunmuşlukla örtülmüş ve afedilmiş olur.⁵⁸

1.7. Destansı Anlatımlar

Eserin bazı kısımlarında Şâmî, abartılı bir anlatım kullanmıştır. Bu anlatım tarzı genelde delâil ve mu'cizat konularında, destansı ve mübalağalı haberlerde görülmektedir. Mesela, Şık ve Satîh adlı kâhinlerin, Hz. Peygamber'in nübüvvetini haber vermesi⁵⁹ veya Hz. Peygamber'in sıtma ile konuşması gibi mu'cize rivayetlerinde bu anlatım dikkat çekmektedir.⁶⁰ Ayrıca tasavvuf kaynaklarından bu tarz aktarımlar da eserin dil ve üslubunu etkileyen faktörlerdendir.⁶¹ Eserdeki bu nevi anlatımlara daha çok hicret öncesinde, irhasât ve delâil haberlerinde vb. rastlanmaktadır.⁶²

57 Mevlid merasimlerinin hayırlı toplantılar olduğunu belirterek bid'at kavramının "hasene" şeklinde yorumlanması gerektiğini söylemektedir. Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, I, 362-374. Mevlid ve etrafında dünden bu güne şekillenen tartışmalarla ilgili bk. Ahmet Özel, "Mevlid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/477-478.

58 Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 11/470-484.

59 Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 1/117-121. Hristiyan râhiplerin Hz. Peygamber'in resmine sahip oldukları ve bunu Herakleios'a gelen Mekkelilere gösterdikleri gibi rivayetlerin de abartılı olduğu düşünülebilir Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 1/135-138. Aynı şekilde Kâbe'ye cansız varlıkların gösterdiği saygı konu edilmiş ve mübalağalı ifadeler kullanılmıştır. Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 1/206.

60 Bu ve benzeri rivayetlerin sağlam bir rivayet değerlendirmesine tabi tutulması gerektiği belirtilmelidir. İlgili rivayete göre hummâ ile konuşan Hz. Peygamber onu Kubâ halkına göndermiştir. Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 10/5.

61 Örneğin Şâmî, Zünnün el-Mısıri'den (ö. 245/854) "Hz. Muhammed'in ruhu marifet alanında Peygamberlerin ruhlarını geride bıraktı" şeklindeki rivayeti aktarmaktadır. Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 1/486.

62 Örnekler için bk. Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 1/68-138. Bi'set öncesi dönem ile Müslümanların baskı altında olduğu Mekke dönemi haberlerinin büyük kısmı, İslâm'ın başlangıç ve gelişme devirlerine aittir. Dolayısıyla bu zaman diliminde rivâi gelenekle oluşan nakillerden ziyade menkıbevi haberler yaygındır.

2. Eyyâmü'l-Arab Anlatıları

Eyyâmü'l-Arab, Arap edebiyatında önemi hâiz edebî bir tür olarak değerlendirilir. *Sübülü'l-hüdâ* gibi Hz. Peygamber'in siyerini tüm yönleriyle ele alan bu külliyâta, eyyâmü'l-Arab anlatılarının da yer aldığı görülmektedir. Eyyâmü'l-Arab denince cahiliyeden İslâm'a geçiş sürecinde ve hemen sonrasında Arap kabileleri arasında meydana gelen önemli hâdiseler, savaşlar ve zikre değer günler anlaşıl-maktadır.⁶³ Eserde bu tabir bir yerde tarifteki anlamıyla geçmektedir.⁶⁴

Eserde Hz. Peygamber'in doğumu sonrası anlatılan hâdiseler kapsamında Kureyş ve müttetikleriyle Kays-Aylân kabileleri arasındaki Ficâr savaşlarına tanık olmasının işlenmesi, eyyâmü'l-Arab anlatılarına örnek olarak verilebilir.⁶⁵ Aynı şekilde Ensâr'ın İslâm'a tanışması sürecinde Yesrib'in köklü kabileleri Evs-Hazrec arasında gerçekleşen Buâs vak'ası da bu türdür. Ancak Şâmî, hâdiseyi özet olarak ele almaktadır.⁶⁶

3. Eserde Gramer Analizleri

Müellif Şâmî'nin telif ettiği *Sübülü'l-Hüdâ*, farklı disiplinlerden birçok bilgiyi ihtiva eden kapsamlı bir eserdir. Eserde gramer analizlerinin yapılması anlatılan konunun daha anlaşılır hale gelmesine yarar sağlamaktadır. Diğer taraftan Şâmî'nin Arap Dili gramerine dair hatırı sayılır miktarda eser telif ettiği de kaynaklarda belirtilmektedir. Buradan onun Arap Dili alanında yetkin bir âlim olduğu anlaşılmaktadır.⁶⁷

Arap Dili gramerine dair dil analizlerinin eserde muhtelif amaçlarla kullanıldığı görülmektedir. Bunlardan en birincisi konunun daha belirgin şekilde izah edilme amacıdır. Örneğin “-ve inne Âdeme le-müncedilün fi tînetihî- rivayetinde geçen -Hz. Âdem daha balçıkta iken- ifadesi, -Ben Allah nezdinde Ümmü'l-Kitâb'da Nebilerin âhriydim- sözünün durumunu belirtir ve mahallen mansûp olur. Bu cümledeki -fi tînetihî- kelimesi -müncedilün- kelimesine bağlı değil, -inne-nin ikinci haberini oluşturur. Bu tür tahliller, gramer bilgisiyle konunun açıklanmasına yardımcı olur.⁶⁸

Eserde gramer kullanım tarzlarından bir diğeri de istidlâl amaçlı kullanımlardır. Örneğin, Hz. Peygamber'in Hz. Âdem'e doğru giden soyunda Amr ismindeki ayn harfinin harekesinin fetha olması كَعْمَرُكَ kaseminden istidlâl edilmiştir. Aynı

63 Detaylı bilgi için bk. Mehmet Ali Kapor, "Eyyâmü'l-Arab", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/14-16.

64 Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 6/265.

65 Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 1/152.

66 Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 3/192.

67 İbnü'l-İmâd Şihâbüddin Ebi'l-Felâh Abdi'l-Hayy b. Ahmed b. Muhammed el-Akerî, *Şezerâtü'z-Zehab fi Ahbârin min Zeheb* (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1993), 10/354-355.

68 Şâmî, *Sübülü'l-Hüdâ*, 1/77.

şekilde, *لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ* ayetinde⁶⁹ bu şekilde harekelenmesi de bunu göstermektedir.⁷⁰

Belli kelimelerin cümledeki konumunun beyanı ve anlamının daha açık hale gelmesi gayesiyle gramerdeki hükümlerinin direkt verildiği birçok örnek de bulunmaktadır. Cümledeki ögenin adı (fâil, mef'ûl, bedel, hâl, temyiz gibi) ilgili kelimeye söylendikten sonra merfû', mansûb, mecrûr gibi gramer hükümleri verilmektedir. Bu tarz gramer analizlerinin tenbîhât adı verilen mülâhazalar kısmında veya müfredât (sözlük) bölümlerinde daha yoğun olarak yer aldığı görülmektedir.⁷¹

4. Müfredât (Ġaribu mâ Sebak)

Eser yazımında anlaşılmayan kelimelerin açıklanması, eski zamanlardan beri yapılan bir uygulamadır. Bu uygulama, pek yaygın olmasa da siyer eserlerinde de görülmektedir. Mesela İbn Hişâm'ın *Sîre*'sinde, metindeki kelimelerin manaları verilmektedir.⁷² Benzer şekilde bazı sonraki kaynaklarda konu bitimlerinde müfredât manalarına yer verilmektedir.⁷³ Fakat *Sübülü'l-hüdâ*'da anlaşılmayan sözcüklerin daha düzenlice ve ayrı bölümlerde incelenişi dikkat çekmektedir. Şâmî'nin bu şekilde kelime manalarını başka bir kısımda sunması, kitabı özgün yapan etmenlerdendir.

Şâmî, tenbîhâtın son kısımlarında ana metindeki kelimelerin sözlük manalarını vermektedir ve bu kısımlara "Ġaribu mâ sebak" veya "tefsîru'l-Ġarîb" adını vermektedir.⁷⁴ Konu uzunsa ve alt başlıkları varsa sözlük kısımlarını bu başlıklarla adlandırmaktadır.⁷⁵ Konu bitimlerindeki bu kelimelerin metinden uzak bir yerde bulunması, okuyucunun kelimeye ve manasına baktığında rivayeti anlamasını ve akılda tutmasını güçleştirmektedir. Ġarîb sözcüklerin bulunduğu bölümlerin ilgili nakillerle bir arada mütalaa edilmesi, onları amacına uygun kılabilirdi. Zira okumadaki akıcılığı arttırmak için *Sübülü'l-hüdâ*'nın Türk diline tercümesi olan *Peygamber Külliyâtı*, bilinmeyen terimlerin bulunduğu yerleri tercümeyle dâhil etmemiştir.⁷⁶

Şâmî bu bölümlerde, sözcüğün manasına geçmeden hareke ve telaffuzlarına yer vermektedir.⁷⁷ Kelimeleri çoğunlukla kısa ve özlü bir şekilde açıklamakta ba-

69 Hicr 15/72.

70 Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 1/268.

71 Örnekler için bk. Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 1/73; 3/208, 265; 4/164; 5/172; 6/69, 240, 301, 373.

72 İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/532, 557, 572.

73 Kastallânî, *el-Mevâhib*, 1/99.

74 Bu isimlendirme "önceki metindeki meçhul sözcükler" şeklinde anlaşılabilir.

75 Mekke'nin Fethi hâdisesi oldukça uzun bir şekilde işlenmekte ve uzunluğu konuya ait sözlük kısımlarını da genişletmektedir. Ana metin içinde alt başlıklar bulunduğu için müellif bunlara ilişkin sözlük kısımlarını konunun sonunda ilgili başlıklara göre düzenlemiştir. Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 5/274-309.

76 Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 2/18, 19, 20; *Peygamber Külliyâtı*, 2/24.

77 Yazar, kelime okunuşlarını belirten noktalamaları ve sesli harfleri gösteren mühele (noktasız), müselese (üç noktalı), mu'ceme (noktalı) gibi terimleri sıkça kullanmaktadır.

zen de görüş sahiplerinin fikirlerini içeren detaylı paragraflar arz etmektedir. Görüşün kime ait olduğunun bilinmemesi durumunda meçhûl fiil kullanılmaktadır. Sözcüklerin manaları kimi zaman Arap Dili alanındaki güvenilir sözlüklere dayanmaktadır.⁷⁸ Şâmî'nin bu bölümlere koyduğu kelimelerin genelde nadir kullanılan ve tanınmayan sözcükler olduğu dikkat çekmektedir.⁷⁹ Yazar, kelime manalarının daha iyi kavranması için onları bazen âyetlerle desteklemekte,⁸⁰ gerektiğinde ana metinde de kelime manalarına değinmektedir.⁸¹

Eserde, meğâzî, seriyye, livâ, delâil gibi terimlerin ne anlama geldiği, Hz. Peygamber'in adları, kişisel eşyaları, savaş araçları, binek hayvanları gibi kavramlar da eserde açıklanarak tanımlanmaktadır. Ayrıca, eserde bazı siyer müfredatlarının tanımları da yer almaktadır.⁸²

5. Eserin Arap Dili Kaynakları

Onun genellikle sözcük bilgileri ve şiir olmak üzere yararlandığı başlıca linguistik kaynaklar müellifin kendi çağından erken devirlere doğru olarak şöyle tertiplenebilir:

İbn Hatîbü'd-Dehşe (ö. 834/1431),⁸³ Abdullâh el-Mercânî (ö. 827/1424)⁸⁴, Demâmîni (ö. 827/1424),⁸⁵ Firûzâbâdî (ö. 817/1415),⁸⁶ Burhânüddîn el-Kîrâtî (ö. 781/1379),⁸⁷ İbn Câbir (ö. 780/1378),⁸⁸ Feyyûmî (ö. 770/1368-69),⁸⁹ Salâhüddin es-

78 Örneğin İsmâil b. Hammâd el-Cevherî'nin (ö. 400/1009) *Sihâhu'l-luga-Tâcü'l-luga* adlı sözlüğünden altmış kadar alıntı yapmaktadır. Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 1/72; 4/134.

79 Örneğin, "dihkân (muhtar), birtîl (dikdörtgen şeklindeki taş), azk (hurma salkımı), lekemenî (bana tokat vurdun), şemle (kaban), rıkk (köle), fakîr (Benî Kureyza Âliye yakınlarındaki bahçe), vediy (hurma filizi), ğaydateyn (sarmaşık), veşîk (yakın), iyâfe (kuş sesini ve uçuşunu hayra yorma), humeme (köz), zulme (Sudan bölgesindeki ordu hareketinin benzetmesi), harre (kara taşlı yer), ğasak (karanlık), emd (şüphe), vadam (küfe)" gibi kelimeleri kısaca izah etmiştir. Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 1/110-121.

80 Örneğin, bir şiirde geçen Hz. Âdem'in yapılarla kapanması Â'râf ve Tâ-hâ sûrelerindeki âyetlerle teyit edilmektedir. Âraf, 7/22; Tâhâ, 20/121; Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 1/71-73.

81 Örneğin, "Allah katındaki Ümmü'l-Kitâb'da Peygamberlerin sonuncusuydum" diyen ana metindeki "müncedil" kelimesinin anlamını açıklamaktadır. Bu kelime ce-de-le kökünden gelir ve bir şeyi sert yere atma anlamındadır. Buna göre, "Hz. Âdem toprakta bırakılmışken ben Peygamberlerin sonuncusuydum" demek istemektedir. Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 1/77.

82 Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 4/12; 5/85; 6/4; 7/354-361, 362-375; 9/410; 11/418-422.

83 Şâmî, önsözde *et-Takrîb (et-Takrîb fi ilmi'l-ğarîb)* diye işaret edeceğini ifade ettiği Ebû's-Senâ Nûrûddîn Mahmûd b. Ahmed el-Feyyûmî'nin bu ve diğer telifi *Tehzîbü'l-metâli*'den meçhule sözcükler ve söylenişlerinde yirmi beş kadar istifade etmektedir. Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 1/210, 228; 2/288, 458; 3/166, 210; 4/157, 258; 5/166, 180; 6/56, 267; 7/202, 285; 12/319.

84 Şâmî, *Revâihü'z-zehr*'inden alıntı yapar. Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 1/199, 200; 4/11, 86. Muhammed b. Ebû Bekr b. Ali Necmüddîn el-Mercânî'yle ilgili bk. Ziriklî, *el-A'lâm*, 6/57.

85 Şâmî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Ebû Bekr ed-Demâmîni'den ve *el-Mesâbih alâ câmiî's-sahih*'inden altı kere sözcük, gramer ve Buhârî'deki bazı nakillerle ilgili faydalanmaktadır. Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 2/250; 3/170; 5/267, 414, 503; 7/79.

86 Şâmî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb el-Firûzâbâdî'nin *el-Kâmüsü'l-muhîd*, *Tahbirü'l-müveşşin*, *Matlau zevâhirü'n-nücûm*, *Menhu'l-bârî fi şerhi sahihi'l-Buhârî* ve *es-Silâtü ve'l-büser fi's-salâti alâ Hayrî'l-beşer* adlı müellefâtından sözcükler ve söylenişlerinde altmış kadar faydalanmaktadır. Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 1/196; 2/100; 3/27; 4/138, 411; 5/408, 494; 6/95, 302; 7/4, 353; 12/233, 442.

87 Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 1/198. Kirâtî'yle ilgili bk. Ziriklî, *el-A'lâm*, 1/49.

88 Şâmî, Endülüslü şair Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Endelüsî'ye ve *Bediyyetü'l-umyân*'ına Peygamber'i öven şiirlerine altı kere atf yapar. Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 1/233, 391; 3/324; 4/64; 7/50, 102.

89 Şâmî, önsözde Ebû'l-Abbâs Hatîbüddehşe Ahmed b. Muhammed el-Feyyûmî ve kâmûs mahiyetindeki kitabı el-

Safedî (ö. 764/1363),⁹⁰ Şeref el-Bûsîrî (ö. 695/1296),⁹¹ İbn Mâlik (ö. 672/1274),⁹² es-Sağânî (ö. 650/1252),⁹³ Ebû Amr İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249),⁹⁴ Mutarrizî (ö. 610/1213),⁹⁵ İbn Zafer (ö. 565/1170),⁹⁶ Cevâlîkî (ö. 540/1145),⁹⁷ Ebû Muhammed Abdullâh el-Batalyevsî (ö. 521/1127),⁹⁸ Ahmed b. Muhammed el-Meydânî (ö. 518/1124),⁹⁹ İbn Sîde (ö. 458/1066),¹⁰⁰ İbn Reşîk (ö. 456/1064),¹⁰¹ Ebû'l-Alâ el-Maarî (ö. 449/1057),¹⁰² es-Seâlibî (ö. 429/1038),¹⁰³ Ebû'l-Kâsım el-Vezîrî'l-Mağribî (ö. 418/1027),¹⁰⁴ Ahmed b. Muhammed el-Herevî (ö. 401/1011),¹⁰⁵ Cevherî (ö. 400/1009'dan önce),¹⁰⁶ İbn Fâris (ö. 395/1004),¹⁰⁷ Ebû'l-Feth İbn Cinnî (ö. 392/1002),¹⁰⁸ Râğib el-İsfahânî, (ö. V/XI. yüzyılın ilk çeyreği),¹⁰⁹ Ebû Alî el-Hâtimî (ö. 388/998),¹¹⁰ el-Hasen b. Ahmed el-Mühellebî el-Azizî (ö. 380/991),¹¹¹ Ezherî

Misbâhu'l-münîre el-Misbâh diye işaret edeceğini ifade etmiş ve on altı kadar eserinin adıyla meçhul sözcükler ve söylenişlerinde atıflar yapmıştır. Şâmi, *Sübülü'l-hüdâ*, 1/162, 193; 2/459; 3/19, 161; 4/358; 6/4, 259; 7/106; 12/40-41.

- 90 Şâmi, Safedî'nin *Tezkiretü'l-edeb* ve diğer kimi müellefatından Peygamber içerikli şiirlerde faydalanmaktadır. Şâmi, *Sübülü'l-hüdâ*, 1/247, 259; 12/40.
- 91 Şâmi, Ebû Abdillâh Şerefüddin Muhammed b. Saîd el-Bûsîrî'ye Hz. Peygamber için kaleme aldığı kaside ve şiirlerde on kadar başvurur. Şâmi, *Sübülü'l-hüdâ*, 1/92, 491; 2/8, 48; 3/95; 7/82; 9/502; 10/316.
- 92 Şâmi, Cemâlüddin Muhammed b. Mâlik et-Tâi'den ve *el-l'âm bi-müsellesi'l-kelâm* ve *Teshîlül-fevâid* adındaki eserinden gramer izahlarında on kadar faydalanmaktadır. Şâmi, *Sübülü'l-hüdâ*, 1/283; 2/395; 4/306; 5/93, 368, 369; 6/128; 7/335; 8/279; 10/416.
- 93 Şâmi, *et-Tekmilêü ve'z-zeyl*'inden alıntı yapar. Şâmi, *Sübülü'l-hüdâ*, 1/461; 2/249; 3/34, 188; 5/31, 397; 6/87, 191.
- 94 Şâmi, onun *el-Emâli en-nahviyye*'sinden alıntı yapar. Şâmi, *Sübülü'l-hüdâ*, 1/244, 431; 3/7; 10/381; 11/485.
- 95 Şâmi, *Sübülü'l-hüdâ*, 1/282, 513; 6/48; 12/259.
- 96 Şâmi, Ebû Abdillâh Hüccetüddin Muhammed b. Ebû Muhammed es-Sikillî el-Mekki'den ve *Hayru'l-beşer*'inden Hz. Peygamber'le ilgili medih içerikli nakillerde on kadar faydalanmaktadır. Şâmi, *Sübülü'l-hüdâ*, 1/121, 130, 137, 363, 413, 479, 514; 2/147, 191, 192, 250.
- 97 Şâmi, *Sübülü'l-hüdâ*, 1/320; 8/436; 10/292-296; 12/41.
- 98 Şâmi, *Sübülü'l-hüdâ*, 1/288; 4/265.
- 99 Şâmi, *Sübülü'l-hüdâ*, 1/394.
- 100 Şâmi, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâil ed-Darîr el-Mürsî'den ve *el-Muhkem*'inden sözcüklerde yedi kere faydalanmaktadır. Şâmi, *Sübülü'l-hüdâ*, 1/197; 4/12, 159; 5/69; 6/424; 7/201; 11/456.
- 101 Şâmi, onun *el-Umde*'sinden alıntı yapmaktadır. Şâmi, *Sübülü'l-hüdâ*, 1/194.
- 102 Şâmi, Maarî'ye bir kere zemzemle alakalı şiirine reddiye de başvurur. *Sübülü'l-hüdâ*, 1/185.
- 103 Şâmi, *Letâifü'l-meârif* ve *Fıkhu'l-lüga* isimindeki teliflerinden alıntı yapmaktadır. Şâmi, *Sübülü'l-hüdâ*, 2/97; 7/202, 396, 398, 401; 10/292, 293, 294, 295, 296; 11/338, 381.
- 104 Şâmi, *Sübülü'l-hüdâ*, 1/292, 332.
- 105 Ebû Ubeyd Ahmed b. Muhammed el-Herevî'den ve onun *Kitâbü'l-ğaribeyn fi'l-Kur'ân ve'l-Hadis*'inden bilinmeyen sözcüklerin söyleniş konularında on civarında faydalanmaktadır. Şâmi, *Sübülü'l-hüdâ*, 1/377, 452; 2/112; 3/19; 4/275; 5/487; 7/286; 8/489; 9/141; 10/316, 322.
- 106 Şâmi, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî'den ve onun *Tâcü'l-lüga (Sihâhü'l-lüga)* adlı sözlüğünden sözcüklerde altmış kadar faydalanmaktadır. Şâmi, *Sübülü'l-hüdâ*, 1/299; 2/17, 304; 3/334; 4/258; 5/367, 492; 6/90, 430; 7/143, 410; 8/9, 105; 9/162, 410; 10/416; 11/451; 12/45.
- 107 Şâmi, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris el-Hemedânî'den ve *Fıkhu'l-lüga*, *Mücmelü'l-lüga*, *Kitâbü'l-leylî ve'n-nehâr* ve *Esmâu Resûlillâhi* ve *meânihâ* adındaki eserlerinden sözcükler, Hz. Peygamber'in adları ve siyere dair farklı konulardaki nakillerde otuz kadar faydalanmaktadır. Şâmi, *Sübülü'l-hüdâ*, 1/227; 2/165; 3/15; 6/291, 361; 5/82, 490; 6/157; 7/51, 182; 8/9; 9/462; 10/291, 415; 12/41.
- 108 Şâmi, Ebû'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî'den ve onun *el-Mübhic fi tefsiri esmâi şuarâ'il-hamâse*, *Şerhu tasrif-i Ebî Osmân el-Mâzini* ve *el-hâtriyât* isimdeki kitaplarından sözcük ve şiirlerde istifade etmektedir. Şâmi, *Sübülü'l-hüdâ*, 1/110, 268, 293, 436; 9/426; 10/292, 294.
- 109 Şâmi onun, *Müfredatü'l-Kur'ân*'ından alıntı yapmaktadır. Şâmi, *Sübülü'l-hüdâ*, 1/418, 438, 442, 517, 525, 529; 2/58; 3/19, 30; 4/400; 5/362; 6/47, 166; 7/14; 12/271, 365.
- 110 Şâmi, *Sübülü'l-hüdâ*, 1/224, 419; 2/203.
- 111 Şâmi, *Sübülü'l-hüdâ*, 1/71.

(ö. 370/980),¹¹² İbn Hâleveyh (ö. 370/980),¹¹³ İbnü'l-Kütiyye (ö. 367/977),¹¹⁴ Ebû Alî el-Kâlî (ö. 356/967),¹¹⁵ Ebû İbrâhîm İshâk b. İbrâhîm el-Fârâbî (ö. 350/961),¹¹⁶ Ebû Ömer ez-Zâhid Gulâmu Sa'leb (ö. 345/957),¹¹⁷ Nehhâs (ö. 338/950),¹¹⁸ Zeccâcî (ö. 337/949),¹¹⁹ İbnü'l-Enbârî (ö. 328/940),¹²⁰ İbn Düreyd (ö. 321/933),¹²¹ İbnü's-Serrâc (ö. 316/929),¹²² Zeccâc (ö. 311/923),¹²³ İbnü'l-Mu'tezz (ö. 296/908),¹²⁴ Sa'leb (ö. 291/904),¹²⁵ Müberred (ö. 286/900),¹²⁶ Ebû Hanîfe ed-Dîneverî, (ö. 282/895),¹²⁷ Ebû Hâtîm es-Sicistânî (ö. 255/869),¹²⁸ İbnü's-Sikkît (ö. 244/858),¹²⁹ İbnü'l-A'râbî (ö. 231/846),¹³⁰ Asmaî (ö. 216/831),¹³¹ Ebû Zeyd (ö. 215/830),¹³² Ebû'l-Hasen el-

- 112 Şâmî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî'den ve onun *Tehzîbü'l-lüğâ's*ından sözcükler ve şerhlerinde yirmi kadar faydalanmaktadır. Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 1/160, 434, 454; 2/112, 250; 3/162, 192, 210, 285; 4/163, 360; 5/108, 161, 295, 420; 9/384; 10/289; 11/425, 442; 12/259, 328.
- 113 Şâmî, Ebû Abdullâh el-Hüseyn b. Ahmed b. Hâleveyh el-Hemedânî'den ve onun *Leysa fi kelâmi'l-Arab*'ından sözlükle ilgili altı kere alıntı yapmaktadır. Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 1/186, 478; 3/108, 287.
- 114 Şâmî, Ebû Bekr Muhammed b. Ömer el-Endelüsî'den üç kere sözlükte faydalanmaktadır. Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 1/162; 3/30; 4/306.
- 115 Şâmî, *el-Emâli*'sinden alıntı yapmaktadır. Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 5/168; 6/129; 12/193.
- 116 Şâmî, onun *Divânü'l-edeb*'inden alıntı yapmaktadır. Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 1/196-197, 224.
- 117 Şâmî, Ebû Ömer ez-Zâhid Muhammed el-Bâverdi'den çoğunlukla kelime bilgilerinde altı kere alıntı yapmaktadır. Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 1/185, 451; 4/273; 6/107; 10/19; 11/301.
- 118 Şâmî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed en-Nehhâs'tan ve onun *Edebü'l-kâtip (Sınâatü'l-kitâb)*, *Kitâbü'n-nâsîh ve'l-mensûh* ve *et-Târîh* adındaki müellefâtından, muhtelif mevzulardaki nakil ve kelime bilgilerinde olarak yirmi kadar istifade etmektedir. Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 1/301, 489; 3/33, 333; 4/59, 245; 5/69; 7/54; 9/147; 10/297; 12/44.
- 119 Şâmî, Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk ez-Zeccâcî'den ve onun *el-Emâli fi'l-lügati ve'l-edeb* ve *Muhtasarü'z-zâhir*'inden kelimelerin tanım ve okunmasında, lügavî bilgi ve kaidelerde on beş kadar faydalanmaktadır. Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 1/272, 298; 2/101; 4/258; 8/405; 10/210.
- 120 Şâmî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım el-Enbârî'ye ve onun *Kitâbü'r-red alâ men hâlefe mushafu Osmân ve kitâbü'z-zehr (ez-Zâhir fi meânî'l-keâm)* adlı teliflerine Hz. Peygamber'in dedeleri vd. kimi mevzularda sözlük anlamlarında yirmi kadar alıntıda bulunur. Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 1/244, 298; 2/67, 425; 3/10, 98; 4/38; 11/241, 498.
- 121 Şâmî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdi el-Basrî'den ve *el-İştikâk*, *el-Vişâh*, *el-Cemhere*, *el-Maksûra* ve *el-Ahbârü'l-mensûre* gibi kitaplarından terâcim, kelimeler ve türevleri gibi mevzularda otuz kadar istifade etmektedir. Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 1/278, 410; 2/20, 334; 3/34, 192; 4/120, 418; 5/25, 171; 6/75, 358; 7/202, 395; 10/295, 481; 11/52, 451; 12/253.
- 122 Şâmî, İbnü's-Serrâc Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî el-Bağdâdî'den iki kere sözlükte faydalanmaktadır. Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 1/193, 298; 2/330; 4/399; 5/174.
- 123 Şâmî, Ebû İshâk ez-Zeccâcî'den tefsir ve dil alanında faydalanmaktadır. Sözlükte ondan alıntılarda da bulunmaktadır. Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 1/287, 481; 3/107; 5/491; 6/48, 381; 7/235.
- 124 Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 1/421.
- 125 Şâmî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yahya eş-Şeybânî Sa'leb'e ve onun *el-Emâli*'sine on altı kadar Hz. Peygamber'in adlarının manaları vb. sözlük bilgilerinde alıntıda bulununmaktadır. Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 1/356, 438, 452, 524; 3/301; 4/12, 271; 6/157; 8/491; 9/76; 10/293; 11/437; 12/393.
- 126 Şâmî, Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezid el-Müberred'e ve *el-Kâmil fi'l-edeb*'ine Arapçadaki kimi ifadelerle alakalı münakaşalar, sözlük bilgileri ve bazı nakillerde on altı civarında yer verir. Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 1/282, 462; 3/8, 152; 6/157, 163; 10/293; 11/302, 307; 12/393.
- 127 Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 1/279, 287; 3/256; 11/84.
- 128 Şâmî, onun *Kitâbü'z-zîne*'sinden alıntı yapmaktadır. Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 1/163; 4/410.
- 129 Şâmî, onun *Tehzîbü'l-elfâz*'ından da istifade etmektedir. Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 1/398; 3/167, 229, 350; 4/269; 5/492; 6/95, 163, 182, 381; 7/364; 12/294.
- 130 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ziyâd el-Küfî'den sözlük alanında yirmi civarında istifade etmektedir. Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 1/227; 2/80; 3/171; 4/418; 5/25; 6/163; 7/70; 8/68.
- 131 Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 1/280; 2/75; 3/176; 4/127; 5/108; 6/165; 7/48; 9/92, 357; 12/391.
- 132 Ebû Zeyd Saîd b. Evs b. Sâbit el-Ensârî'den sözlük alanında on kadar istifade etmektedir. Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 2/92; 3/30, 176; 4/291; 5/166; 6/290; 7/397, 416; 10/296.

Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830),¹³³ Sibeveyh (ö. 180/796),¹³⁴ Mufaddal ed-Dabbî (ö. 178/794),¹³⁵ Halil b. Ahmed (ö. 175/791),¹³⁶ Zü'r-Rumme (ö. 117/735)¹³⁷ ve Accâc (ö. 97/715-16).¹³⁸

Sonuç

Memlûklerin gerileme ve yıkılış dönemine şahit olan ve devrinin âlimlerinden ders alarak yetişen müellif Şâmî, eseri *Sübülü'l-hüdâ'yı* Osmanlı valilerinin Mısır'ı yönetmeye başladıkları ömrünün son zamanlarında Kahire'de telif etmiştir. Eser, tüm yönleriyle Hz. Muhammed'i (s) konu edinen, delâil, şemâil, meğâzî, faziletler, husûsiyetler, mu'cizeler ve tıbb-ı Nebevî gibi siyerin kısımlarını belli bir düzen içerisinde ele alan kapsamlı bir külliyyattır. *Sübülü'l-hüdâ* ile zirveleşen ansiklopedik eser verme geleneği, Memlûk döneminin telif usûlünde yer alan bir olgudur.

Müellif Şâmî'nin farklı alanlarda eser telif eden bir âlim olduğu ve Arap Dili alanında kayıp oldukları anlaşılan muhtelif kitaplarının varlığı bilinmektedir. *Sübülü'l-hüdâ*'da kullandığı Arap dili kaynakları, dile dair üslupları, eyyâmü'l-Arab vb. anlatımları, bol miktarda şiir ve gramer analizleri onun siyer âlimi olmasının yanında iyi bir dilci olduğunun göstergesidir. Bu bağlamda "ömrümün azığı" olarak nitelediği bu eserin önemli oranda Arap diline ve üsluplarına dair hususiyetler içerdiği görülmektedir. Zikri geçen sebeplerden dolayı calib-i dikkat olan eserin bu şekilde analiz edilmesi dönemin ansiklopedik eserleri hakkında fikir verir mahiyettedir.

Hacimli bir eser olan *Sübülü'l-hüdâ*'da rivayetçilik, tasvirîlik, şiir kullanımı, ilmi anlatımlar, öğreticilik, açıklayıcılık, kanıtlayıcılık, destansı anlatımlar göze çarpan üslup özellikleridir. Müellif, Hz. Peygamber hakkında sahih olarak nitelediği ve ulaşabildiği tüm rivayetleri eserine alma gayretindedir. Daha sonra öbekler halinde sunduğu bu rivayetleri mülâhazalar kısmında tartışmakta yukarıda adı verilen anlatım üsluplarını kullanmaktadır.

Eserde siyer ve İslâm tarihiyle ilgili şiirlerin kullanımında tevhid mücâdelesini, övgü, yergi, kahramanlık, cihât ve mersiye temaları dikkat çekicidir. Aynı şekilde eyyâmü'l-Arab anlatıları, gramer analizlerine yer verilmesi özellikle konu sonlarında ana metinde geçen kelimelere dair sözlük kısımlarının oluşturulması, dil ile münasebeti olan içerik ve yöneme dayalı kimi hususiyetlerdir. Ayrıca *Sübülü'l-hüdâ*, hicrî ilk asırlardan başlayarak dokuzuncu asra kadar önemli oranda dildiden istifade etmiş, meşhur Arap diltçilerinin eserlerine müfredât ve şiir gibi alanlarda çokça atıflarda bulunmuştur.

133 Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 1/281; 2/248; 3/28, 165; 4/397; 11/496; 12/393.

134 Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 1/225, 432; 2/105, 262; 3/7, 10; 4/152, 397; 5/300; 9/410; 12/40.

135 Şâmî, *el-Fâhir fir'il-emsâl* adlı eserinden alıntıda bulunmaktadır. Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 1/394; 11/153.

136 Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 1/196, 534; 2/68; 3/163, 192; 5/419; 6/55; 9/162; 10/295, 412; 11/484.

137 Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 1/226, 420.

138 Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 1/289.

Sonuç olarak bu çalışmada hicrî XVI. yüzyılda Memlûk ilim geleneğinde yetişmiş müellif Şâmî tarafından kaleme alınmış Hz. Peygamber konulu devasa bir eser, içerdığı edebî üslûplar, tematik şiir örneklemeleri ve Arap dili kaynakları bağlamında tanıtılmaya çalışılmıştır.

Kaynakça

- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *Sahîh*. thk. Mustafa Dîb el-Buğâ. Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 1993.
- Çetin, Nihad M. "Arap". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/290. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Hamlâvî, Ahmed b. Muhammed. *Şezâ'l-Arf fi Fenni's-Sarf*. Riyad: Mektebetü'n-Neşr, 2010.
- İbn Hişâm, Abdülmelik. *es-Sîre*, Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bâyî, 1955.
- İbnü'l-İmâd, Şihâbüddîn Ebi'l-Felâh Abdi'l-Hayy b. Ahmed b. Muhammed el-Akerî. *Şezerâtü'z-Zehab fi Ahbârin min Zeheb*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1993.
- Kapar, Mehmet Ali. "Eyyâmü'l-Arab". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/14-16. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Kastallânî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed, *el-Mevâhibü'l-Ledünniyye bi'l-Minahi'l-Muhammediyye*. Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye.
- Komisyon, *Mu'cemu'l-Vesît*. Kahire: Dâru'd-Da've, 2010.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Şâmî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/330-331. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Makrizî, Takiyyüddîn Ahmed b. Alî. *İmtâu'l-Esmâ' bi-mâ li'n-Nebiyyi mine'l-Ahvâli ve'l-Hafedeti ve'l-Metâ'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Peygamber Külliyyatı*. Komisyon Tercümesi. İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2011.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekr. *el-Hasâisu'l-Kübrâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Şâmî, Muhammed b. Yûsuf es-Sâlihî. *Sübülü'l-hüdâ ve'r-Reşâd fi Sîreti Hayri'l-İbâd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Özel, Ahmet. "Mevlid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/477-478. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Yiğit, İsmail. *Memlûkler*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2015.
- Zirikli, Hayru'd-Dîn. *el-A'lâm Kâmûsu Terâcimi li-Eşheri'r-Ricâli ve'n-Nisâi mine'l-Arabi ve'l-Müsta'ribine ve'l-Müsteşrikîn*. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 2002.

Tanzimat Dönemi Osmanlı Eğitim Kurumlarında Farsça ve Ahmed Kemal Paşa'nın Farsça Öğretimine Katkısı*

Persian Language in Ottoman Educational Institutions in The Tanzimat Era and Ahmed Kemal Pasha's Contribution to Persian Language Teaching

Fatma ERTEN

Dr. Öğretim Üyesi, Karabük Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Anabilim Dalı
Asst. Prof., Karabük University Faculty of Letters Department of History
Karabük/Türkiye
fatmaerten@karabuk.edu.tr
ORCID: 0000-0002-0934-3347

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 02.09.2023
Kabul Tarihi / Accepted : 16.12.2023
Yayın Tarihi / Published : 30.12.2023
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Aralık-December
Cilt / Volume: 10 • Sayı / Issue: 2 • Sayfa / Pages: 165-184

Atıf / Cite as

Erten, Fatma. Tanzimat Dönemi Osmanlı Eğitim Kurumlarında Farsça ve Ahmed Kemal Paşa'nın Farsça Öğretimine Katkısı. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2023), 165-184.

Doi: 10.33460/beuifd.1354269

İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Yayın Hakkı / Copyright®

Yazarların dergide yayınlanan çalışmalarını **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmakta ve telif hakları bu lisansın hükümlerine tabi olmaktadır.

*Authors publishing with the journal is licensed under the **CC BY-NC 4.0** and their copyright is subjected to the terms and conditions of this license.*

Öz: Kadim bir dil olan Farsça, Türklerin İslamiyet'i kabulü ile birlikte dilimizi ve edebiyatımızı önemli ölçüde etkilemeye başlamıştır. Farsçanın dilimize etkisi Selçuklu Dönemi'nde başlamış olup XIV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren kullanımı artmıştır. Osmanlı Devleti'nin temel eğitim kurumları olan medreselerde Arapça ile beraber Farsçanın da okutulması ilmi ve edebi çevrelerde bu dilin öğrenilmesini ve yaygınlaşmasını sağ-

* Bu makale 16.06.2023 tarihinde Mardin Artuklu Üniversitesi'ni 1. Uluslararası Dilbilim ve Karşılaştırmalı Edebiyat Kongresi'nde sözlü olarak sunulan ancak tam metni yayımlanmayan "Tanzimat Döneminde Eğitim Kurumlarında Farsça ve Ahmed Kemal Paşa'nın Farsça Öğretimine Katkısı" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş halidir.

lamıştır. Aynı dönemde Farsça öğretimini kolaylaştırmak amacıyla dil bilgisi ve okuma kitapları yazılmaya başlamıştır. Tanzimat Dönemi'nde birçok alanda olduğu gibi eğitim alanında da yenileşme ve modernleşme anlamında büyük bir değişim ve dönüşüm yaşanmıştır. Dönemin yenilikçi ve idealist bürokratlarından olan Ahmed Kemal Paşa, bu dönemde eğitimde gerçekleştirilen modernleşme sürecinin önemli aktörlerinden biridir. Ahmed Kemal Paşa tarafından açılan ve yaygınlaştırılan rüşdiye mekteplerinde "usûl-i cedid" denilen yeni bir yöntem uygulanmış, bu okullar Osmanlı Devleti'nin modern okulların ilk örneklerinden olmuştur. Rüşdiye mekteplerinin müfredatlarına Farsça derslerinin konulmasını sağlayan Kemal Paşa, Farsça öğretimine yönelik yazdığı iki önemli eserle de bu dilin öğretimine katkıda bulunmuştur. Bu eserlerin ilki, okullarda ders kitabı olarak kullanılan Fârisî Tekellüm Risâlesi'dir. Eser, kısa sürede Farsça konuşabilmeyi sağlama amacına yönelik olarak hazırlanmıştır. Ahmed Kemal Paşa'nın bir diğer önemli eseri Tâlimü'l- Fârisî'dir. O dönemde Mekâtib-i Umûmiye Nâzırı olan Ahmed Kemal Paşa'nın bu eseri rüşdiye mektepleri için hazırlanmış bir risaledir. Eser Farsça öğretimine mahsus bir dilbilgisi kitabı niteliğindedir. Ahmed Kemal Paşa'nın rüşdiye mekteplerinde Farsça dersleri verdiği de dikkate alındığında bu eserlerin "usûl-i cedid" yöntemi ile Farsça öğretimine büyük katkılar sağladığı görülmektedir. Dolayısıyla çalışmamız Tanzimat Dönemi eğitiminde Farsçanın rolünü ve Ahmed Kemal Paşa'nın Farsça öğretimine yaptığı katkıları ortaya koymayı amaçlamıştır.

Anahtar Kelimeler: Yakınçağ Tarihi, Farsça Öğretimi, Ahmed Kemal Paşa, Tanzimat Dönemi, Fârisî Tekellüm Risâlesi, Tâlimü'l- Fârisî.

Abstract: Persian, an ancient language, has started to affect our language and literature significantly with the acceptance of Islam by the Turks. The influence of Persian on our language started in the Seljuk Period and started its use has increased since the second half of the XIV. century. The teaching of Persian along with Arabic in the madrasahs, which were the basic educational institutions of the Ottoman Empire, enabled this language to be learned and spread in scientific and literary circles. In the same period, grammar and reading books began to be written in order to facilitate the teaching of Persian. In the Tanzimat Period, as in many fields, a great change and transformation was experienced in the field of education in terms of novelty and modernization. Ahmed Kemal Pasha, one of the innovative and idealist bureaucrats of the period, is one of the important actors of the modernization process in education for this period. A new method called "usûl-i cedid" was applied in the middle school, which was opened and expanded by Ahmed Kemal Pasha, and these schools were among the first examples of modern schools in the Ottoman Empire. Kemal Pasha, who ensured the inclusion of Persian lessons in the curricula of Rüşdiye schools, contributed to the teaching of this language with two important works which he wrote on teaching Persian. The first of these works is the Fârisî Tekellüm Risâlesi which is used as a textbook in schools. The work has been prepared for the purpose of enabling to speak Persian in a short time. Another important work of Ahmed Kemal Pasha is Tâlimü'l- Fârisî. This work of Ahmed Kemal Pasha, who was the Minister of the General School at that time, is a treatise prepared for junior high schools. The work is a grammar book specific to Persian teaching. Considering that Ahmed Kemal Pasha gave Persian lessons in junior high schools, it is seen that these works made great contributions to Persian teaching with the "usûl-i cedid" method.

Therefore, our study aimed to reveal the role of Persian in the education of the Tanzimat Period and Ahmed Kemal Pasha's contributions to Persian teaching.

Keywords: *Modern History, Persian teaching, Ahmed Kemal Pasha, the Tanzimat Period, Fârisî Tekellüm Risâlesi, Tâlimü'l- Fârisî.*

Extended Summary

Persian, which has been in mutual interaction with the Turks in a common geography throughout history, has an important place in our culture and literature. Persian, whose influence on our language and literature has continued for centuries, has also found the opportunity to spread in a wide geography up to Central Asia, India, Anatolia, the Balkans and Africa by the Turks. Persian, which started to be effective in the Turkish-Islamic States with the Ghaznavids, continued its influence during the Great Seljuks, who established a state in the same field, the Turkish Seljuks established in the Anatolian geography as a continuation of it, and finally the Ottomans. Especially in the XVI. Persian, which started to be effective in the Ottoman Empire from the 19th century, left deep traces in Ottoman education, culture and literature, as it did in other Turkish states. The use of Arabic as a second language in madrasas, which was the basic educational institution of the Ottoman Empire, and the fact that the authors of the period wrote their works in Persian alongside Turkish made Persian one of the foreign languages to be learned. This situation has led to the preparation of various grammar books, dictionaries and even supplementary books in the style of speech guides to facilitate the learning of this language.

The Ottoman Empire entered a major modernization and reform process with the Tanzimat. Perhaps the biggest share of this reform process was education. Because the bureaucrats of the Tanzimat Period understood very well that the way to keep the innovations and newly established institutions alive is through education. For this reason, the efforts and arrangements made in the field of education have been extremely successful. With the establishment of the Meclis-i Maârif-i Umûmiye in Recep 1262/June 1846, and of the Mekâtib-i Umûmiye Nezâreti the field of education on 24 Zilkade 1262/13 November 1846, the arrangements to be made in the field of education were tied to a certain systematic. With the establishment of this ministry, which is accepted as the first core of our education organization, innovations in the field of education accelerated and new schools began to be opened at primary, secondary, high school and higher education levels. Persian lessons have been included in the programs of these new educational institutions, which were established with the names of Rüşdiye, İdadi, Sultani, Teacher's School, Technical Schools, Mülkiye Mektebi, Darülfünun.

Ahmed Kemal Pasha, one of the important bureaucrats of the Tanzimat Period, contributed to these modernization efforts so important that he was remembered as the person who laid the foundations of today's education system, and with these works he gained an important place in our education history. The mission undertaken by Ahmed Kemal Efendi, who is from the generation of young bureaucrats who wholeheartedly believes in the modernization of education, is very important in the efforts of innovation in our education system. With the appointment of Ahmed Ke-

mal Pasha as the Director of the Mekâtib-i Umûmiye on 18 Muharram 1264/26 December 1847, five junior high schools were opened, the first of which was in Davud Pasha, in Bayezid, Üsküdar, Tophane and Ağa Mosque in the vicinity of the Sublime Porte. Ahmed Kemal Pasha herself served as a Persian teacher in Davudpaşa Junior High School, which was the first of these and opened as a sample school. Kemal Pasha taught Arabic and Persian to her students in such a short time as two months with a new method called "usûl-i cedid" in Davudpaşa Junior High School. The success of Davudpaşa Junior High School in a short time paved the way for the spread of junior high schools and even the opening of girls' junior high schools. Although the curricula of both boys' and girls' high schools opened in various parts of the empire, Persian has always kept its place in the curriculum of junior high schools until the end of the empire.

Considered one of the pioneers of modern education, Ahmed Kemal Pasha did not only pioneer the opening of junior high schools. At the same time, on 10 R 1264/16 March 1848, Dârülmualimîn, that is, the first teacher's school in Turkey, was opened in Istanbul Fatih. Persian was also included among the lessons of Dârülmualimin, and care was taken to ensure that the teachers who will graduate from the school receive enough Persian education to educate their students. Dârülmualimin's XX. It is noteworthy that Persian continued to maintain its place in the curriculum of the beginning of the century. Another educational institution opened with the efforts of Ahmed Kemal Pasha is Dârülmaârif. Persian has also preserved its place in the Dârülmaârif curriculum, which corresponds to the high school level today. Ahmed Kemal Pasha also made a great effort in the education of girls. She played an important role in the opening of industrial schools for girls and a girls' teacher's school called Dârülmualimât. Persian lessons have always kept their place in the curriculum, both in industrial schools for girls and in teacher schools for girls, and it has been ensured that Persian is taught without discrimination between girls and boys.

Ahmed Kemal Pasha personally contributed to the teaching of this language as an educator with two important works she wrote on teaching Persian. The first of these works is the Persian Tekellum Treatise, which is used as a textbook in schools. The work, which is understood to have been prepared by Kemal Pasha to be used in Persian lessons in junior high schools, was used as a textbook in schools for a long time. The work, which was prepared in a conversational style with the aim of enabling students to speak Persian in a short time, consists of 96 pages and four parts. According to Ahmed Kemal Pasha's own statement, the work was prepared to improve Persian speaking skills and to provide speaking practice. The Persian Tekellum Treatise, in which the usûl-i cedid method was applied, brought a new perspective to language teaching.

Another important work of Ahmed Kemal Pasha for teaching Persian is Tâlimü'l-Fârisî, which she prepared to be used as a textbook in secondary schools. The work emerged by bringing together the notes that Ahmed Kemal Pasha used in the lessons, as the Persian education she gave to the students of Davutpaşa Junior High School, where she taught Persian, was very successful in the usûl-i cedid method. The work, which consists of 32 pages and ten chapters, is a grammar book for Persian teaching. It can be said that Tâlimü'l-Fârisî, in which a method that progresses from

part to whole, which is still used in language education today, is a very valuable work for that period, and that it provides an opportunity to learn Persian in a short time under the conditions of the period. Considering that Ahmed Kemal Pasha gave Persian lessons in junior high schools and taught Persian to the princes, it is certain that the work contributed to Persian language teaching with the "usûl-i cedid" method. The aim of the study is to reveal the importance of Persian, which has always kept its place in the educational institutions of the Tanzimat Period, where a significant change and transformation was experienced in modernization in education, and the contribution of Ahmed Kemal Pasha, an important intellectual bureaucrat and educator of the Tanzimat Period, to Persian teaching.

Giriş

Tarihte ortak bir coğrafyada yüzyıllar boyunca iletişim içinde bulunan İranlılar ile Türkler arasındaki etkileşim etnik, kültürel ve sosyal açıdan her alanda kendini hissettirmiştir. Dolayısıyla bu etkileşim dil alanında da kendini göstermiştir. Farsça Türk Dili ve Edebiyatında uzun yıllar varlığını güçlü bir şekilde hissettirmiştir. Gaznelilerle birlikte Türk-İslam Devletlerinde etkili olmaya başlayan Farsça, aynı sahada bir devlet kurmuş olan Selçuklular döneminde de etkisini aynı şekilde devam ettirmiştir. Selçuklu sultanları da tıpkı Gazneli hükümdarları gibi İranlı şairleri ve ilim adamlarını koruyup kollayarak özellikle Farsçanın edebi gelişiminin hızla devam etmesini sağlamışlardır. Selçuklu sarayının alim ve edipleri himaye etmesi, İran edebiyatının meşhur şairlerinin de Selçuklu sultanları tarafından himaye edilmesini sağlamıştır.¹

Türk Devletlerinde farklı dönemlerde saray dili, yönetim dili ve edebiyat dili olarak kullanılan Farsça, Türkler eliyle Orta Asya'ya, Hindistan'a, Anadolu'ya kadar yayılmış, Osmanlı Devleti eliyle ise Balkanlar ve Afrika'ya kadar ulaşmıştır. İran edebiyatının birçok değerli eseri Gazneli ve Selçuklu sultanlarının himayesinde kaleme alınmış, bu durum İslam dünyasında Farsçayı Arapçanın yanında bilim, kültür ve edebiyat dili haline getirmiştir.² Nitekim Osman Turan, İslam Dünyasının ortasında yeni ve büyük bir din ve medeniyete giren Selçukluların, Arapçayı ilim ve din, Farsçayı ise edebiyat ve devlet dili olarak kullandıklarını söylemektedir. Hatta Büyük Selçuklu sultanı Melikşah'ın Farsça şiirler yazdığını fakat dostlarına gönderdiği mektuplarda ise Türkçeyi kullandığını vurgulamaktadır.³ Buradan yola çıkarak Selçuklu sultanlarının Farsçaya şiir yazacak kadar aşina olduklarını, aynı zamanda İran dil ve edebiyatının Selçuklu sarayında oldukça etkili olduğunu söylemek mümkündür. Farsçanın etkisi Büyük Selçukluların devamı niteliğindeki Türkiye Selçuklularında da devam etmiş, Türkiye Selçuklu sultanları da Farsça şiir yazma geleneğini devam ettirmişlerdir.⁴

1 Osman G. Özgüdenli, "Büyük Selçuklu Sultanlarına Ait Farsça Şiirler", *Marmara Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, C. I, S. 2, (Sonbahar 2014), 40-41.

2 Elnaz Maleki, "Türk Kültür ve Dilinin Fars Kültür ve Diliyle Etkileşimi", *TSA/YIL:17*, S. 3, (Aralık 2013), 141.

3 Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1993), 423-24; Melikşah'ın Farsça şiirleri için bk: Özgüdenli, *Büyük Selçuklu Sultanlarına Ait Farsça Şiirler*, 43-45.

4 Özgüdenli, *Büyük Selçuklu Sultanlarına Ait Farsça Şiirler*, 57.

Türkiye Selçukluları döneminde Farsça sadece sultanlar arasında revaç bulmamış, uzun müddet devletin yazışma dili olarak da kullanılmıştır.⁵ Aslında Arapça, din dili ve hilafetin resmi dili olsa da Selçuklularda divan görevlileri ve üst düzey bürokratların büyük çoğunluğunun İran kökenli oluşu ve bu zümreler için Farsça okuyup yazmanın daha kolay olması Farsçayı doğal olarak ön plana çıkarmıştır.⁶ Moğol istilası nedeniyle Hârizm, Horasan ve İran coğrafyasından birçok alim, edip, mutasavvıf Anadolu'ya göç etmiş, bu durum Anadolu'da Farsçanın popülaritesini daha da artırmıştır. Selçuklu sultanlarının himayesine mazhar olan bu ilim ve kültür adamları, Farsça yazılmış ilmî, edebî, tarihî eserleri kültür ve medeniyetimize kazandırmışlardır. Hatta Anadolu'daki ulema Farsçayı Arapçadan daha kolay ve daha anlaşılır gördükleri için bu dili bilim ve kültür dili olarak daima ön planda tutmuşlardır.⁷ Anadolu coğrafyasının önemli bir değeri olan (hem halk hem de Türkiye Selçuklu sultanları üzerinde etkili olmuş olan) Mevlana'nın eserlerini Farsça kaleme almış olması da şüphesiz Farsçaya olan ilginin daha da artmasını sağlamıştır.⁸

Türkiye Selçuklu Devleti'nin mirası üzerine tarihin en büyük devletlerinden birini kuran Osmanlı Devleti döneminde ise Farsça yaygın bir şekilde kullanılmaya devam etmiştir. Bu dönemde Farsça gerek Osmanlı sultanları arasında gerekse halk arasında özellikle de tasavvuf alanında yaygın bir kullanım alanı bulmuştur.⁹ Osmanlı Devleti'nin mirasını devraldığı Selçuklularda, gerek sarayda Farsçanın yaygın biçimde kullanılması gerekse Fars kültür ve edebiyatının oldukça etkili olması aslında Osmanlı Devleti'ne fazla bir tercih hakkı da bırakmamıştır.¹⁰ Bu nedenle Osmanlı Devleti'nde eğitim görmüş yönetici kesimin ve ilim ehlinin temel dilleri Arapça ve Farsça olmuştur.¹¹

Osmanlı Tarihinde edebî faaliyetleri ve tarihçiliği ile ün kazanmış olan Gelibolulu Mustafa Âlî'nin, Osmanlı Devleti'nde Farsçanın etkisine dair Kühnü'l-ahbâr adlı eserinde yazdıkları oldukça dikkat çekicidir. Gelibolulu Mustafa Âlî'nin sözleri bir Osmanlı yöneticisi ve aydınının Arapça ve Farsça bilmesinin gerekliliğini ortaya koymaktadır. "Fi'l-vâkı'fi zamanına vilâyet-i Rûm'da câri olan lisân-ı bü'l-'aceb elisine çârden mürekkeb bir nuḡ-ı pāk-mezheb'dür ki ehl-i diller tekellümünde gûyâ ki sâ'irinden a'zeb'dür. Farazâ lisân-ı 'Arabî tekellümü farz veya vâcib olsa ve zebân-ı Fârisî isti'mâlî sünnet-i seniyye maḡâmında kıyâm balsa beyân olunan ḡalâvetden mürekkeb lisân-ı Türkî telaffuzu müstehab ve basîtinün Türkî fuṣahâ

5 Ahmed Ateş, "Hicri VI-VIII. (XII-XIV.) Asırlarda Anadolu'da Farsça Eserler", *Türkiyat Mecmuası*, C. III, 94.

6 Muhammed Emin Riyahi, *Osmanlı Topraklarında Fars Dili ve Edebiyatı*, çev. Mehmet Kanar, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 40.

7 Ateş, *Anadolu'da Farsça Eserler*, 134.

8 Gökhan Çetinkaya, *Anadolu Sahasında Yazılmış Farsça Dil Bilgisi Kitapları*, (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2020), 32.

9 Maleki, *Türk Kültür ve Dilinin Fars Kültür ve Diliyle Etkileşimi*, 141.

10 Ahmet Çelik, *Tanzimattan Günümüze Türkiye'de Farsça Öğretimi*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doğu Dilleri Edebiyatları Ana Bilim Dalı, Fars Dili ve Edebiyatı Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2005), 4.

11 Sezai Balcı, Osmanlı Devleti'nde Modernleşme Girişimlerine Bir Örnek:Lisan Mektebi, *Tarih Araştırmaları Dergisi*, C.27, S. 44, (2008), 81.

ķavlince nehyi vâcibdür.”¹² Gelibolulu Mustafa Âli'nin bu sözlerinden Osmanlı toplumunda Arapça öğrenilmesinin ve konuşulmasının bir nevi farz veya vacip olarak görüldüğü, Farsça kullanımının ise bir nevi sünnet gibi telakki edildiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Farsça, Osmanlı Devleti'nde tıpkı selefleri olan Selçuklularda olduğu gibi ilgi görmeye devam etmiştir. Bu durum Osmanlı Devleti'nin örgün eğitim kurumlarının müfredatlarında Farsçanın da kendine yer bulmasını sağlamış, bu dilin öğrenimini kolaylaştırmaya yönelik çeşitli dilbilgisi kitaplarının, sözlüklerin hatta konuşma kılavuzu tarzında yardımcı kitapların hazırlanmasına yol açmıştır.¹³

1. Modern Eğitim Yolunda İlk Adımlar ve Tanzimat

Osmanlı Devleti yenileşme tarihi açısından Tanzimat'ın ilanı bir dönüm noktası olmuştur. Her ne kadar Tanzimat Dönemi reformları devleti yıkılmaktan kurtarmamış olsa da eğitim alanında gerçekleştirilen reformlar son derece başarılı olmuş, Tanzimat Dönemi reformlarının belki de en büyük başarısı eğitim sahasında gerçekleşmiştir.¹⁴ Şüphesiz eğitim alanındaki eksiklikleri görüp bu konuda ilk ciddi adımları atan ise Sultan II. Mahmud olmuştur. Sultan II. Mahmud ile başlayan eğitimde modernleşme ve merkezileşme çabaları Tanzimat'ın ilanı ile birlikte gittikçe hızlanmış, ilkokuldan üniversiteye kadar tüm modern eğitim kurumlarının ilk uygulamaları Tanzimat Dönemi'nde gerçekleştirilmiştir.

Sultan Abdülmecid 1845'te Bâbiâli'yi ziyareti esnasında yayımladığı 4 Muharrem 1261/13 Ocak 1845 tarihli hatt-ı hümayunda ülkede yapılmakta olan ve yapılması düşünülen reformların başarısının eğitimin düzenlenmesi ile doğrudan bağlantılı olduğuna dikkat çekmiştir. Sultan Abdülmecid bu nedenle orta öğretimin yaygınlaştırılması, yeni eğitim kurumlarının ve sanayi mekteplerinin açılmasının gerekliliğinden bahsetmiş, reformların başarısının önünde en büyük engel olarak cehaleti göstermiştir.¹⁵ Padişahın bu hatt-ı hümayunu Bâbiâli'yi eğitimi düzenlemek için yeni tedbirler almaya zorlamıştır. Bâbiâli eğitim işlerini düzenlemek için 1845'te “Meclis-i Muvakkat” adıyla geçici bir meclis oluşturmuştur. Meclis-i Muvakkatın eğitim işlerini merkezi bir organ eliyle yürütmek amacıyla Bâbiâli'de daimî bir meclisin kurulmasını teklif etmesi üzerine ise Receb 1262/ Haziran 1846'da Meclis-i Maârif-i Umûmiye kurulmuştur.¹⁶

Bu yeni meclisin Mekâtib-i Umûmiye adıyla bir nezâretin kurulmasını talep etmesi ise Bâbiâli'yi harekete geçirmiş 24 Zilkade 1262/13 Kasım 1846'da

12 Gelibolulu Mustafa Âli, *Künhü'l-Ahbâr*, 1. Rükün, C.1, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2020), 62-63.

13 Gökhan Çetinkaya, *Anadolu'da Farsça Öğretimi İçin Yazılmış Bir Konuşma Kılavuzu: Fârisi Tekellüm Risâlesi, Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, (2018; 47), 177.

14 Enver Koray, *Türkiye'nin Çağdaşlaşma Sürecinde Tanzimat*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 1991), 90-91.

15 Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Sadâret Âmedi Kalemi Evrakı Defterleri* (A,AMD.d.), No. 374; Ali Akyıldız, *Osmanlı Merkez Bürokrasisi (1836- 1856)*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2018), 270; Selçuk Akşin Somel, *Osmanlı'da Eğitimin Modernleşmesi (1839-1908)*, (İstanbul: İletişim Yay., 2015), 60.

16 Mahmud Cevad İbnü'ş-Şeyh Nâfi, *Maârif-i Umûmiye Nezâreti Tarihçe-i Teşkilât ve İcrââtı*, (Ankara: MEB Yay., 2002), 21; *Takvim-i Vekayi (TV)*, 27 Receb 1262, nr. 303, s. 2; Akyıldız, *Osmanlı Merkez Bürokrasisi*, 273.

Mekâtib-i Umûmiye Nezâreti tesis olunmuştur. Mekâtib-i Umûmiye Nezâretinin başına Nâzır olarak Vakanüvis Sahafılar Şeyhizade Esad Efendi,¹⁷ yardımcılığına ise Sadâret Mektubî Kalemünde Mümeyyizlik ve Farsça mütercimliği görevlerinde bulunan Ahmed Kemal Paşa tayin edilmiştir.¹⁸ Maârif teşkilatımızın ilk nüvesi olarak kabul edilen bu nezâretin yetki alanı sıbyan ve rüşdiye mektepleri olmuştur. Nitekim Ahmed Kemal Paşa'nın nâzır muavini olarak görev yaptığı bu dönemde sıbyan mekteplerinin düzenlenmesi girişimi çerçevesinde sıbyan mektebi hocalarına yönelik bir talimatnâme hazırlanmış olması sıbyan mekteplerini düzenlemeye yönelik ilk esaslı girişim olarak dikkat çekicidir.¹⁹ Ancak sıbyan mekteplerinin Evkâf Nezâretine bağlı olması ve bu nezâretin sıbyan mekteplerine müdahaleye izin vermeyişi Kemal Paşa'nın rüşdiye mekteplerinin açılması ve yaygınlaştırılması işine ağırlık vermesine neden olmuştur.

Mekâtib-i Umûmiye Nezâretinin kuruluşu sadece yeni müesseseler oluşturma amacına yönelik değildir. Reformların başarı ile uygulanmasında eğitimin önemi gayet iyi anlaşılmış, reformların başarısının önündeki en büyük engel olan cehaletin ortadan kaldırılması ve reformları başarı ile uygulayacak bürokratların yetiştirilmesi amaçlanmıştır.²⁰ Bu amaçla oluşturulan Mekâtib-i Umûmiye Nezâretinin başına getirilen Vakanüvis Esad Efendi'nin nezâretteki görevi ancak bir sene kadar devam etmiş, kendi isteği ile ve hastalığını bahane ederek²¹ daha yüksek bir memuriyet olan meclis riyasetine (Meclis-i Ma'ârif-i Umûmiye Reisliği) atanmıştır. Bunun üzerine nezâret müdürlüğe dönüştürülecek ve Ahmed Kemal Paşa, 18 Muharrem 1264/26 Aralık 1847 tarihinde Mekâtib-i Umûmiye Müdürü olarak tayin edilecektir.²²

17 Böylece tarihimize Maarif Nâzırı unvanını alan ilk kişi Esad Efendi olacaktır. *Vak'a-Nüvis Es'ad Efendi Tarihi*, (İstanbul: Haz: Ziya Yılmaz, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2000), XLV; BOA, *İrâde Dahiliye* (İ.DH), No.129, Gömlek No.6634-1-2-3.

18 Meclis-i âcizanemiz a'zasından ve sudûr-ı fihâmdan Nakibü'l-esrâf semâhatlı Es'ad Efendi hazretleri bâ-irade-i seniyye-i hazret-i tacdarî Mekâtib-i Umûmiye Nâzırı memur ve ta'yin ve ma'iyetine mektubi-i hazret-i sadâret-penâhileri odası mümeyyizi izzetlü Kemal Efendi bendeleri mu'avin nâsb u terfik buyurulmuş.... BOA, *İrâde Dahiliye* (İ.DH), No.134, Gömlek No.6903-1-2; Ayrıca bu iradenin halka duyurulması için Takvîm-i Vekâyî'de ilan edilmesi istenmektedir; BOA, *İrâde Dahiliye* (İ.DH), No.135, Gömlek No.6923-1-2. Bu irade oluşturulan maarif teşkilatına, Esad Efendi'nin unvanına, maiyetine verilen Kemal Efendi'ye ve tayin olunan mümeyyizlerin maaşlarına dairdir. Ayrıca "izzetlü Kemal Efendi bendeleri dahi ashâb-ı rû'yet ü kemâlden olmasıyla her halde ibraz-ı hidmet-i marziyyeye dikkat edeceği vazihattan olarak..." ifadesi bize bu göreve getirilen Kemal Efendi'ye duyulan güveni ifade etmektedir.

19 Hasan Ali Koçer, *Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi*, (İstanbul: MEB Basımevi,1974), 58-60; Eyüp Cücük, *Tanzimat Döneminde Eğitimin Modernleşmesi ve Ahmed Kemal Paşa (1808/1887)*, (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı Doktora Tezi, 2020), 208-211.

20 Akyıldız, *Osmanlı Merkez Bürokrasisi*, 270-271.

21 "...Esad Efendi hazretleri umûr-u memûresinin ifâsına çalışmakta ise de yekten bu sıralara gelmek yani meclisin re'yi altında hareket eylemek istemediğine ve meclisin riyâseti ise yalnız emr-i müzakerenin idaresi olup orada müstakilâne hareket mümkün olmayacağına ve bir de kendisinin illet-i mizâcî cihetiyle her gün Bâbîali'ye gidip gelmeye ve böyle bir dağdağalı işle meşgul olmağa iktidarı olmadığı cihetle memuriyet-i nezâretten affını bir hayli vakitten beri rica etmekte olup hatta bu kere ol bâbda taraf-ı riyâsete bir kıta tezkeresi dahi tevârüd eylemiş olduğuna binaen... BOA, *İrâde Dahiliye* (İ.DH), No.163, Gömlek No.8475.

22 BOA, İ.DH, 163/8475 ; BOA, *Cevdet Maârif* (C.MF), No.133, Gömlek No.6606 ; BOA, *Cevdet Maârif* (C.MF), No.134, Gömlek No.6692 ; BOA, *Sadâret Müteferrik Evrakı* (A.M), No.4, Gömlek No.91; *Ceride-i Havadis*, 25 Muharrem 1264, s.366-1; Mahmud Cevad İbnü's-Şeyh Nâfi, *Maârif-i Umûmiye Nezâreti*, 26-27.

2. Eğitim Kurumlarında Farsça ve Ahmed Kemal Paşa'nın Farsça Öğretimine Katkısı

Ahmed Kemal Paşa; Tanzimat Dönemi'nin önemli bir aydın bürokrat-diplomat ve eğitimcisidir. Kendisi için dönem kaynaklarında kullanılan Münevver'ül efkâr sıfatına fazlasıyla layık önemli şahsiyetlerinden biridir. Osmanlı Devleti'nde Batılılaşma çabalarının öncelikli hedef olarak belirlendiği ve yürütüldüğü bir dönemde Batılılaşma yolunda stratejik mevkiler olan Mekâtib-i Umûmiye Müdürlüğü ve Maârif Nâzırlığı görevlerini defaten başarıyla yürütmüştür. Tanzimat Dönemi'nde eğitimin modernizasyonu çalışmaları çerçevesinde rüşdiye mekteplerinin yaygınlaştırılması, Dârümuallimîn ve Dârümaârif'in açılması, Tercüme Cemiyeti'nin oluşturulması, Lisan Mektebi'nin açılması, Türkçe eğitim yapacak olan Mekteb-i Tıbbiye-i Mülkiye'nin açılması, Avrupa'dan eğitim araç gereci olarak küre, harita ve litografya makinesi getirilmesi Ahmed Kemal Paşa'nın modern eğitim hayatımıza katkılarında bazıları olarak sayılabilir. 1846'da Mekâtib-i Umûmiye Nezâretine nâzir muavini olarak başladığı tarih esas alınacak olursa Kemal Paşa'nın hayatının en az 30 yılı bir şekilde maârifin içinde geçmiştir.²³

Ahmed Kemal Paşa'nın Mekâtib-i Umûmiye Müdürü olarak tayinini müteakip ilk olarak Davud Paşa'da sıbyan mektebi olarak kullanılan Nazperver Kadın Mektebi rüşdiye mektebine dönüştürülmüştür.²⁴ Ardından Bayezid, Üsküdar, Tophane ve Bâbîâlî civarındaki Ağa Camii'nde²⁵ açılan rüşdiye mektepleri ile birlikte açılan rüşdiyelerin sayısı beşe çıkarılmıştır. Bu okullarda yeni usullerle Arapça, Farsça, coğrafya ve hesap dersleri verilmiştir. Ahmed Kemal Paşa tarafından açılan ve yaygınlaştırılan rüşdiye mekteplerinde "usûl-i cedîd" denilen yeni bir yöntem uygulanmış, bu okullar Osmanlı Devleti'nde modern okulların ilk örneklerinden olmuştur.

Yeni açılan rüşdiye mektepleri öğrencilerinin imtihanları hususunda Ahmed Kemal Paşa tarafından Sadaret'e yazılmış olan 7 Şaban 1265 /28 Haziran 1849 tarihli bir vesikada, rüşdiyelerin gayesiyle programlarına dair önemli bilgiler bulmak mümkündür. Söz konusu vesikada Ahmed Kemal Paşa, rüşdiye mektebi öğrencilerinin şimdiye kadar aldıkları eğitim hakkında bilgi vermektedir. Öğrencilerin matematikten toplama, çıkarma, bölme, çarpma işlemlerini (dört işlem) öğrendiklerini; coğrafyadan Avrupa ülkelerinin deniz, boğaz ve körfezlerini öğrenerek hepsinin yazısız haritada hudutlarını göstererek isimlerini söyleyebildiklerini anlatmaktadır. Yine öğrencilerin Arapça'nın gramerini öğrendiğini, Birgîvî'nin Nâhiv ilmine dair Avâmil isimli eserini, ayrıca Farsçadan Talimü'l- Fâris ve Nesâyihi-

23 bkz: Eyüp Cücük, Osmanlı'da Eğitimin Modernleşmesi ve Ahmed Kemal Paşa - Biyografisi, Eğitim Politika ve Uygulamaları-, (Ankara: Pegem Akademi, 2020); Eyüp Cücük; Ayhan Doğan, Osmanlı Devleti'nde Eğitimin Modernleşmesi Bağlamında Öncü Bir Şahsiyet: Ahmed Kemal Paşa'nın Eğitim Politika ve Uygulamaları (1847-1878). *Kastamonu Eğitim Dergisi*, (2020), 28(6): 2465-2483.

24 Cücük, *Tanzimat Döneminde Eğitimin Modernleşmesi*, 216; Cemil Öztürk, "Rüşdiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 2008), C.35, 300-303.

25 Akyıldız, *Osmanlı Merkez Bürokrasisi*, 278; Muammer Demirel, Türk Eğitiminin Modernleşmesinde Rüşdiye Mektepleri, *Türkler Ansiklopedisi*, C.15, Yeni Türkiye Yayınları, (Ankara: 2002), 74.

Hükemâ risalelerini okuyabildiklerini söylemektedir. Öğrencilerin yazı çeşitlerinden sülüs yazısını öğrendiklerini belirtmektedir. Ahmed Kemal Paşa, kendisinin bizzat öğretmenlik yaptığı Davutpaşa Rüşdiye Mektebi öğrencilerinin diğer mekteplerden üç dört ay önce eğitime başladığını ve bu okuldaki öğrencilerin eğitiminin daha ileri düzeyde bulunduğunu söylemektedir. Bahsedilen derslere ek olarak öğrencilerin kendi istekleriyle hendese (geometri) dersine başladıklarını, okudukları Arapça ve Farsça metinleri tercüme edebildiklerini ifade etmektedir.²⁶

Bâbiâli'de yapıldığı anlaşılan imtihana dair katılan devlet erkanının teşekkürlerini ve memnuniyetini ifade eden 9 Şaban 1264/11 Temmuz 1848 tarihli vesikadan imtihanın 8 Şaban 1264/10 Temmuz 1848 tarihinde yapıldığı anlaşılmaktadır.²⁷ Ayrıca söz konusu imtihana dair Takvim-i Vekayi'de ayrıntılı bilgi verilmiştir. Takvim-i Vekayi; rüşdiye mekteplerinin kuruluşunun üzerinden altı ay geçtikten sonra bu okullarda okuyan 20 kadar öğrencinin önce Meclis-i Maârif tarafından imtihana tabi tutulduklarını, çocukların gösterdiği başarı padişah tarafından öğrenilince ise padişahın isteği üzerine çocukların Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliye odasında padişahın huzurunda yeniden imtihan edildiklerini yazmaktadır. Takvim-i Vekayi'de padişahın huzurunda gerçekleştirilen imtihan şu şekilde anlatılmaktadır: "Kemal Efendi²⁸ vasıtasıyla öğrencilere önce sarfın babları sorulmuştur. Daha sonra Farsçadan bazı cümleler okutturularak anlamları sorulmuştur. Öğrenciler sorulara doğru cevaplar vermişler ve öğrencilerin Farsça konuşmaya başladıkları müşahede edilmiştir. Böylece Kemal Efendi'nin "usûl-i cedîde" üzere yaptığı eğitimin sonuçları görülmüştür.²⁹

Ahmed Kemal Paşa'nın rüşdiye mekteplerini yaygınlaştırmak için göstermiş olduğu çabalar neticesinde zamanla, İmparatorluğun sınırları içindeki hemen her bölgede rüşdiye mektepleri açılmıştır. İlk açılan mekteplerde olduğu gibi yeni açılanlarda da Farsça, okutulan derslerden biri olarak yer almıştır. Aynı uygulama kız rüşdiyelerinde de geçerli olmuştur. Sultanahmet bölgesinde At Meydanı diye tabir edilen yerde Ocak 1859'da ilk İnas Rüşdiyesi yani kız ortaokulu açılmıştır.³⁰ Bu ilk kız rüşdiyesi için 1862'de, Ahmed Kemal Paşa'nın nâzırlığı döneminde yeni bir nizamnâme hazırlanarak "usûl-i cedîde" ye uygun bir biçimde eğitim programı yeniden düzenlenmiş ve müfredatına Farsça dersleri de konulmuştur. Sonuç olarak hem erkek hem de kız rüşdiyelerinin ders programları sık sık değişikliğe uğramış olmakla birlikte, Farsça bu programlardaki yerini daima korumuştur.³¹

Rüşdiye mekteplerinin müfredatlarına Farsça derslerinin konulmasını sağlayan Kemal Paşa, rüşdiye mekteplerinde uygulanan yeni eğitim sisteminin

26 BOA, *İrâde Dahiliye* (İ.DH), No.197, Gömlek No.11190-1 ; Osman Ergin, *Türk Maarif Tarihi*, (İstanbul: Eser Matbaası, 1977), C. 1-2, 445.

27 BOA, *İrâde Dahiliye* (İ.DH), No.175, Gömlek No. 9493; Ergin, *Türk Maarif Tarihi*, 444.

28 O dönemde henüz Paşa unvanını almamıştır.

29 TV, 17 Şaban 1264, nr.385.

30 Yahya Akyüz, Türkiye'de Öğretmen Yetiştirmenin 160. Yılında Darülmuallimin'in İlk Yıllarına Toplu ve Yeni Bir Bakış, *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi (OTAM)*, (Ankara:2006), 26; Koçer, *Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi*, 67.

31 Mahmud Cevad İbnü's-Şeyh Nâfi, *Maârif-i Umûmiye Nezâreti*, 113, 233, 361-364; Ayşegül Altınova Şahin, *Osmanlı Devleti'nde Rüşdiye Mektepleri*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018), 236-252.

başarısının devamlılığının iyi yetişmiş eğitimci kadrosu ile mümkün olacağını düşünüyordu.³² Bu düşünceden hareketle 10 R 1264/16 Mart 1848 tarihinde, İstanbul Fatih'te Dârümuallimîn'in, yani Türkiye'de ilk öğretmen okulunun açılmasını sağlamıştır.³³ Okulun açılmasında olduğu kadar okula Dârümuallimîn isminin verilmesinde Ahmed Kemal Paşa'nın etkili olduğu anlaşılmaktadır.³⁴ Dârümuallimîn'in açılması ihtiyacı, gerekçeleriyle birlikte 11 Şaban 1263/25 Temmuz 1847 tarihli Meclis-i Maârif-i Umûmiye mazbatasında gündeme getirilmiştir. İlgili mazbatada sıbyan mekteplerinde okutulacak dersler için mevcut hocaların yeterli olduğu ancak rüşdiye mekteplerinde okutulacak Arapça, Farsça, hesap bilgisi gibi bazı önemli dersleri okutacak hocaların halihazırda mevcut olmadığı dile getirilmektedir.³⁵ Dolayısıyla Ahmed Kemal Paşa'nın rüşdiye mekteplerine getirmiş olduğu "usûl-i cedîd" ile eğitim verecek öğretmen ihtiyacı Dârümuallimîn'in açılışının temel nedenini oluşturmuştur.

Dârümuallimîn'den yetişecek olan muallimler rüşdiye mektebi öğrencilerine öğretebilecek kadar Arapça, Farsça, hesap bilgisi ve coğrafya dersleri okuyacaklar, ayrıca kendini güzel ifade edebilme (hüs-n-i ifade) ile öğretme yöntem ve tekniklerini (usûl-i tâlim) öğreneceklerdi.³⁶ Mektebin öğrencileri, medreselerde sarf ve nahiv derslerini görmüş hatta daha ileri seviyede eğitim almış, Farsçadan da temel nitelikte okunması gereken kitapları okumuş ve Farsça yazıya eli alışmış kimseler arasından seçilecekti.³⁷ Dolayısıyla ilk öğretmen okulu olarak nitelendirilebileceğimiz Dârümuallimîn'in dersleri arasında Farsça önemli bir yer edinmiş, okuldan mezun olacak muallimlerin öğrencilerine eğitim verebilecek kadar Farsça eğitim almasına özen gösterilmiştir. İlerleyen dönemlerde ibtidâiye, rüşdiye ve âliye adıyla üç şubeye ayrılacak olan Dârümuallimîn'in XX. yüzyıl başlarındaki ders programlarında dahi Farsçanın yerini korumaya devam ettiği dikkat çekmektedir.³⁸

Ahmed Kemal Paşa'nın gayretleri ile açılan bir başka eğitim kurumu da Dârülmaârif'tir. Dârülmaârif, Sultan Abdülmecid'in annesi Bezmiâlem Valide Sultan tarafından, Sultan Mahmut Türbesi yanındaki arsaya yapılmış, 7 Cemaziyelahir 1266/20 Nisan 1850 tarihinde açılışı gerçekleştirilmiştir.³⁹ Günümüzde lise

32 Mehmet Ali Yıldırım, *Tanzimat Döneminde Meslek Okulları*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yakınçağ Tarihi Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2010), 62.

33 TV, 23 Rebiülevvel 1264, nr.372; Mahmud Cevad İbnü's-Şeyh Nâfi, *Maârif-i Umûmiye Nezâreti*, 29, 48.

34 Musa Bardak, Son Dönem Osmanlı Eğitimci-Bürokratı Ahmed Kemal Paşa'nın Hayatı, *Uluslararası Sosyal ve Eğitim Bilimleri Dergisi*, (IJOSES), 7(13), (2020), 62.

35 Söz konusu mazbatada Arapça, Farsça, matematik gibi dersleri verecek hocaların bulunamayışına değinilmektir: "...mekâtib-i rüşdiyede okudulacak ulûm-ı Arabiye vü lûgat-ı Fârisiye derslerini ve bâ-husus hesap ve sair fenleri ta'lim ü tefhim edebilecek âdem şimdiki mekteb hocalarında bulunamayacağına..." BOA, *İrâde Dahiliye* (İ.DH), No.155, Gömlek No.8034-1.

36 Dârümuallimîn'e tayin olunan hocalar, okutulacak dersler ve verilecek maaşlarla ilgili bkz. BOA, İ.DH,155/8034-1-2-3.

37 Mahmud Cevad İbnü's-Şeyh Nâfi, *Maârif-i Umûmiye Nezâreti*, 32.

38 Şahin, *Osmanlı Devleti'nde Rüşdiye Mektepleri*, 75-78.

39 BOA, *İrâde Dahiliye* (İ.DH), No.212,Gömlek No.12376. "Devletlü ismetlü Valide Sultan aliyetüş-şan efendimiz hazretlerinin eser-i âlleri olan mekteb-i celîlin mâh-ı halin yedinci cumartesi günü küşâdi musammem bulunduğu...";TV, 23 Cemaziyelahir 1266, nr. 425; Mahmud Cevad İbnü's-Şeyh Nâfi, *Maârif-i Umûmiye Nezâreti*, 30-31-32; Ahmed Lütfî Efendi, *Lütfî Efendi Tarihi*, C. IX, (İstanbul: Yay. Haz: Münir Aktepe, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay. 1984), 26.

seviyesine denk gelen Dârülmaârif,⁴⁰ Ahmed Kemal Paşa tarafından rüşdiye mekteplerinden mezun olan öğrencilerin ileride kurulması planlanan Dârülfünûn'a geçiş yapmalarını sağlayacak bir okul olarak tasarlanmıştır. Okulda ileri seviyede bir eğitim sistemi ve müfredat programı uygulanmış, öğrencilere Arapça, Farsça, yazı, kompozisyon, çeviri yöntemleri, matematik, coğrafya, astronomi, fizik⁴¹ ve Ahmed Kemal Paşa'nın gayreti ile hendese dersleri verilmiştir.⁴² Dolayısıyla Farsça, Dârülmaârif müfredatında da yerini korumuştur. Dönemin koşulları göz önüne alındığında okulun müfredatı Ahmed Kemal Paşa'nın eğitimi geliştirme yolundaki gayretlerini ve ileri görüşlülüğünü göstermektedir. Okulun müfredat programı rüşdiye mektepleri ile benzerlik gösterse de rüşdiyelere göre daha ileri seviyede bir eğitim vermiştir. Dârülfünûn'a öğrenci yetiştirmeyi amaçlayan okulun Osmanlı bürokrasisinde önemli bir boşluğu doldurması ve yükseköğretime öğrenci yetiştirmesi gibi faydaları göz önünde bulundurulduğunda ehemmiyeti kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Ahmed Kemal Paşa tarafından açılan Dârülmaârif, Padişah tarafından da çok beğenilmiş, Sultan Abdülmecid'in çocukları Şehzade Murad (V. Murad) ve Fatma Sultan da okulun ilk öğrencileri arasında bulunmuştur.⁴³

Tanzimat'ın yenilikçi eğitim kurumlarından biri de 1869 yılında Yedikule'de Baruthane binasının tamir edilmesiyle açılan ilk Kız Sanayi Mektebidir. Okulun dikiş eğitimi veren bir dikimhane niteliğinde kurulduğu ve buradan yetişen kız çocuklarına bölgede bulunan fabrikalarda çalışma imkânı sağlamayı amaçladığı anlaşılmaktadır.⁴⁴ Okulun ilk açıldığı döneme ait müfredatına ulaşılammış olmakla birlikte ilerleyen yıllara ait Kız Sanayi Mekteplerinin müfredatlarında Farsça derslerinin yer aldığı görülmektedir.⁴⁵ Buradan da Tanzimat Dönemi'nde Farsçanın kız erkek ayrımı yapılmadan öğretilmesinin amaçlandığı anlaşılmaktadır.

Tanzimat Döneminde kızların eğitimi ile ilgili girişimler bununla da sınırlı değildir. Ahmed Kemal Paşa'nın Şûrâ-yı Devlet Maarif Dairesinin başında bulunduğu dönemde İnas rüşdiyelerine öğretmen yetiştirmek amacıyla Ayasofya civarında 24 Muharrem 1287/26 Nisan 1870 tarihinde bir Dârüluallimât (Kız Öğretmen Okulu) açılmıştır.⁴⁶ Okulun açılışı dolayısıyla Takvîm-i Vekâyi'de yayımlanan yazıda

40 Cumhuriyet döneminde uzun yıllar İstanbul Kız Lisesi olarak kız çocuklarına eğitim veren okul, bugün ise Cagaloğlu Anadolu Lisesi olarak eğitim faaliyetlerine devam etmektedir. M. Hüdai Şentürk, "Dârülmaârif" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 1993), C.8, 549.

41 Mahmud Cevad İbnü'ş-Şeyh Nâfi, *Maârif-i Umûmiye Nezâreti*, 33; Muammer Demirel, "Bezmiâlem Valide Sultan Scholl: Darülmaârif", *Middle Eastern Studies*, C.45, S.3, (2009), 511.

42 Mekâtib-i Umûmiye Nâzırı saadetlü efendi bendelerinin hâk-ı pâ-yi âli hazret-i vekâlet-penâhiye takdim edüp Meclis-i Maârife havale ve itâ buyrulan takrîr-i zire Darülmaârif ile Mekâtib-ı irfanıye şâkirdanına haftada iki üç gün gelip talim-i hendese etmek üzere Mekâtib-i Harbiyye canibinden iki muallim tayin buyrulması istidâ olunmuş ... BOA, *İrâde Dahiliye* (I.DH), No.266, Gömlek No.16635-1-2-3.

43 Mecmua-i Ebuzziya, 18 Zilkade 1329, s.120,104-105; Demirel, "Bezmiâlem Valide Sultan Scholl: Darülmaârif", 510; Şentürk, "Dârülmaârif", 548.

44 Yasemin Tümer Erdem, *II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Kızların Eğitimi*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013), 196.

45 Mahmud Cevad İbnü'ş-Şeyh Nâfi, *Maârif-i Umûmiye Nezâreti*, 259.

46 Mahmud Cevad İbnü'ş-Şeyh Nâfi, *Maârif-i Umûmiye Nezâreti*, 97; Tümer Erdem, *II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Kızların Eğitimi*, 284.

okulun, Şûrâ-yı Devlet tarafından hazırlanan Maârif-i Umûmiye Nizamnâmesi'nin gereğini yerine getirmek, kız rüşdiyesi için vasıflı öğretmen yetiştirmek amacıyla yönelik olduğu ifadeleri dikkat çekmektedir.⁴⁷ Dârümuallimât'tan mezun olan öğretmenlerin kız öğrencilerin eğitimi konusunda önemli bir rol üstlenmiş olmaları yanında Osmanlı toplumunda kızların eğitilmesine yönelik bakış açısının değişmesinde de etkili oldukları, dolayısıyla Osmanlı toplumsal modernleşme hamlesine büyük katkı sağladıkları görülmektedir.⁴⁸ Dârümuallimât (Kız Öğretmen Okulu) müfredatı incelendiğinde haftada 2 saat olmak kaydıyla her yıl Farsça dersi okutulduğu ve XX. yüzyıl başlarında dahi Farsça derslerinin yerini koruduğu görülmektedir.⁴⁹

Eğitimin modernizasyonu çerçevesinde yeni açılan birçok eğitim kurumunda Farsça derslerinin okutulmasına öncülük eden Kemal Paşa, bu öngörüsü çerçevesinde Farsça öğretimine yönelik iki önemli eser de kaleme almıştır. Bu davranışıyla Fars dilinin öğretimine de bizzat katkıda bulunmuştur. Bu eserlerin ilki, okullarda ders kitabı olarak kullanılan *Fârisî Tekellüm Risâlesi*'dir. Rüşdiye mekteplerinde Farsça derslerinde kullanılmak üzere yazıldığı anlaşılan eser, uzun süre okullarda ders kitabı olarak okutulmuştur. *Fârisî Tekellüm Risâlesi*'nin tanıtımına geçmeden önce, risale ile ilgili yapılan diğer çalışmalarda müellifi hakkında bazı tereddütlerin olduğunun hatırlatılması gerekmektedir.⁵⁰ Eserin hiçbir baskısında müellifin adının yer almayışı sözü edilen tereddütlerin en önemli nedenini oluşturmaktadır. Ancak yapılan araştırmalar ve elimizdeki bilgiler eserin müellifinin Ahmed Kemal Paşa olduğunu bize göstermektedir. Nitekim döneme ait vesikalarda: "Meclis-i Maarif-i Umumiye Nâzırı Kemal Efendi'nin yazdığı ve bastırıldığı, sahaflarda satılmakta olan Fârisî Tekellüm Risâlesiyle mekâtib-i rüşdiyede bulunan çocukların eğitimleri için yine kendisinin telif ve tâb ettirilmiş olduğu Fârisî Sarf Risâlesinden lüzum üzerine birer tanesinin gönderilmesi..."⁵¹ şeklinde bir talebe rastlanmaktadır. Vesikalardan risalenin müellifinin Kemal Paşa olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Paşa'nın hal tercümesine yer veren "Evkâf-ı Hümâyün Nezâreti'nin Târihçe-i Teşkilâtı ve Nüzzârın Terâcim-i Ahvâli" isimli makalede ise Paşa'nın *Fârisî Tekellüm Risâlesi* adlı bir eserinin olduğundan bahsedilmektedir.⁵² Yine o dönemde kaleme alınmış olan Fatih Davud'un Divan'ında, eserin 1262/1846 tarihli ilk baskısı için bir tarih düşünülmüş ve müellifin Ahmed Kemal Paşa olduğu teyit edil-

47 TV, 25Muharrem 1287, nr.1217. Haberin devamında okulun açılışı dolayısıyla Maarif Nâzırı Safvet Paşa'nın yaptığı konuşmanın metni de verilmiştir.

48 Şahin, *Osmanlı Devleti'nde Rüşdiye Mektepleri*, 92.

49 Mahmud Cevad İbnü's-Şeyh Nâfi, *Maârif-i Umûmiye Nezâreti*, 112; Şahin, *Osmanlı Devleti'nde Rüşdiye Mektepleri*, 90.

50 Nitekim Fârisî Tekellüm Risâlesi ile ilgili bir çalışma yapmış olan Gökhan Çetinkaya'nın çalışmasında eserin müellifinin bilinmediği ifade edilmektedir. bkz: Çetinkaya, Anadolu'da Farsça Öğretimi İçin Yazılmış Bir Konuşma Kılavuzu: Fârisî Tekellüm Risâlesi, 180.

51 BOA), Sadâret Mütferrik Evrakı (A.M), No. 9, Gömlek No. 33; BOA, Sadâret Mektubî Kalemi Nezâret ve Devâir Evrakı (A.MKT.NZD), No. 41, Gömlek No.11.

52 Evkâf-ı Hümâyün Nezâreti'nin Tarihçe-i Teşkilâtı ve Nüzzârın Terâcim-i Ahvâli, İstanbul: Darü'l- Hilafetü'l Aliyye, Şehzadebaşı, Evkâf-ı Hümâyün Matbaası, 1335, 155.

miştir.⁵³ Eldeki bütün bu veriler bize *Fârisî Tekellüm Risâlesi*'nin müellifinin Ahmed Kemal Paşa olduğunu ispatlamaktadır.

Eserin 1262/1846, 1265/1849 ve 1287/1870 tarihli üç basımının olduğu tespit edilmiştir.⁵⁴ Nitekim 1287/1870 tarihli son baskısında eserin üç defa basıldığı bilgisi yer almaktadır.⁵⁵ Eserin 1265/1849 tarihinde yapıldığı anlaşılan ikinci basımının ilk sayfasında eserin ikinci defa basıldığı ve bu baskıya lüzumlu görülen bazı ilavelerin de yapıldığı yazılıdır.⁵⁶ Eserin sonuna ise ikinci baskı için bir tarih düşülmüştür:

“Hâme-i abdi idüb istiktab

Tâb olundu iki defa bu kitâb”⁵⁷

Kısa sürede Farsça konuşabilmeyi sağlama amacına yönelik olarak, karşılıklı konuşma tarzında hazırlanmış olan eserin çalışmamızda kullanılan üçüncü baskısı 96 sayfa ve dört bölümden oluşmaktadır.⁵⁸ Eserinin önsözünde Ahmed Kemal Paşa dil öğrenme konusunda bugüne kadar problem olan bir meseleye parmak basmakta ve eserini bunun için hazırladığını anlatmaktadır. Kişilerin Arapça ve Farsça okuyabilmelerinin hatta bu konuda ders verecek düzeyde olmalarının bile karşılıklı konuşma becerisi için yeterli olmayacağını, bunun bir pratiği olması gerektiğini yazmaktadır. Bugüne kadar Arapça ve Farsça öğretmeye yönelik birçok eser kaleme alındığı halde konuşma pratiğine yönelik bir eser yazılmamıştır. Ahmed Kemal Paşa eserini, bu açığı kapatmak amacıyla hazırlamıştır. İleride vakit bulursa eserini yeni ilavelerle genişleteceğini de belirtmektedir. Kitabın sonuna bir de sözlük eklemiştir.⁵⁹

Eserin hazırlanma yöntemi olarak soru-cevap şekli kullanılmış, iki kişinin karşılıklı konuşması şeklinde kurgulanmış, müellif karşısındaki kişinin Farsça soruları-

53 Fatîn Davud, *Divan-ı Fatîn*, TBMM Kütüphanesi, I. Kısım, (İstanbul: 1288), 31.

“Ahmed Kemal Efendi-i sâhib-kemâl kim

Matbû’-ı tab’i ehl-i senihtir makâlesi

Zât-ı şerîfi nüsha-i fazl u kemâldir

Dâ’im cihânda müftehir olsun sülâlesi

Te’lif kıldı sâye-yi şâh cihânda

Türki ve Fâriside tekellüm risâlesi

Bezm-i kemâle neşe viren zât-ı pâkîdir

Birdir müdâm ‘ilim ile tab’i piyâlesi

Bir mısra’yla söyledi târihini (Fatîn)

El-hak latif basıldı Tekellüm Risâlesi”

54 Eserin ikinci baskısı Bulak Matbaası’nda 1265/1849 tarihinde basılmıştır ve İSAM Kütüphanesi’nde mevcuttur. 3 Cemaziyevvel 1287/1 Ağustos 1870 tarihli son baskısı olduğu tahmin edilen ve İstanbul Muhib matbaasında basılmış olan nüsha ise İ.B.B. Atatürk Kitaplığı, M. Cevdet Koleksiyonunda mevcuttur. (İ.B.B. Atatürk Kitaplığı Sayısal Arşiv ve e- Kaynaklar)

55 Kemal Paşa, *Fârisî Tekellüm Risâlesi*, Muhib Matbaası, 3 Cemaziyevvel 1287, 96.

56 Kemal Paşa, *Fârisî Tekellüm Risâlesi*, Bulak Matbaası, 1265.

57 Kemal Paşa, *Fârisî Tekellüm Risâlesi*, Bulak Matbaası, 1265/1849, 55.

58 Kemal Paşa, *Fârisî Tekellüm Risâlesi*; Muhib Matbaası, 3 Cemaziyevvel 1287.

59 Kemal Paşa, *Fârisî Tekellüm Risâlesi*, Muhib Matbaası, 3 Cemaziyevvel 1287, 2-3-4-5; Fatma Erten, *Bir Tanzimat Dönemi Bürokratı Ahmed Kemal Paşa’nın Osmanlı Devleti Dış Politikasındaki Rolü*, (İstanbul: Filiz Kitabevi, 2023), 23.

na yine Farsça cevaplar vermiştir. Eserin birinci bölümünde günlük konuşma için lüzumlu olacak başlangıç seviyesinde sözcüklere yer verilmiştir. İkinci bölümde İran'ın kısa tanıtımı yapılmış, İran şehirleri ve bunların birbirine mesafesi hakkında bilgi verilmiştir. Üçüncü bölümde İran yazısı, şiiri ve edebiyatına dair konular üzerinden gidilmiştir. Dördüncü bölümde ise soru-cevap usulü bırakılarak sayılar, çeşitli hesap terimleri ve çeşitli dillere ait bilgiler yer almıştır.⁶⁰

Kemal Paşa bu eserinde Farsça öğretiminde yapılan hatalara dikkat çekmektedir. Henüz bu dili yeni öğrenmeye başlayan çocuklara *Gülistân*'dan ders okutulduğunu ifade eden Paşa, bu usulün son derece yanlış olduğunu, başlangıç seviyesindeki bir öğrenciye önce kelime öğretmek gerektiğini savunmaktadır. Daha sonra ise öğrencinin daha kolay anlayabileceği basit bir dille yazılmış bir kitaptan okuma yaptırmanın ve bu sırada kelimelerin anlamlarının da öğretilmesinin faydalı olacağını ifade etmektedir.⁶¹ Dolayısıyla eser, eğitimde usûl-i cedîd yöntemini rüşdiye mekteplerine sokan ve bu yöntemin diğer eğitim kurumlarında da uygulanmasının önünü açan Ahmed Kemal Paşa'nın, dil öğretimi hususunda da usûl-i cedîd yöntemini uyguladığını göstermektedir. Bu yönüyle de dil öğretimine yeni bir bakış açısı getirdiği muhakkaktır. Üstelik eser kendisinden sonra yazılan eserlere de öncülük etmiş hatta taklit edilmiştir. Örneğin; *Farisice Konuşalım* adlı eserin büyük kısmı *Fârisî Tekellüm Risâlesi*'ndeki diyalogları kullanmıştır.⁶²

Farsça öğretimine yönelik Ahmed Kemal Paşa'nın bir diğer önemli eseri *Tâlimü'l- Fârisî* adlı eseridir. Ahmed Kemal Paşa'nın eserin giriş kısmına yazdıklarından anlaşıldığı üzere eser, o dönemde Mekâtib-i Umûmiye Nâzırı olan Ahmed Kemal Paşa'nın rüşdiye mektepleri için hazırladığı bir risaledir.⁶³ Yine eserin önsözünde Ahmed Kemal Paşa eserin nasıl ortaya çıktığı hususunda bilgi vermektedir. Ahmed Kemal Paşa bizzat öğretmenlik yaptığı Davutpaşa Rüşdiye Mektebi öğrencilerine usûl-i cedîd usulüyle verdiği Farsça eğitiminin çok başarılı olduğuna değinmekte ve Davutpaşa Rüşdiye Mektebi öğrencilerinin üç-dört ay içinde bir yıl içinde verilen eğitimi aldıklarını ve Farsça eğitiminde başarılı olduklarını söylemektedir. Kemal Paşa öğrenciler için hazırladığı ders notlarını bir araya getirerek diğer rüşdiye mekteplerinde de kullanılmak üzere *Tâlimü'l- Fârisî* adlı eserini ortaya çıkarmıştır.⁶⁴

32 sayfa ve on bölümden oluşan eser Farsça öğretimine mahsus bir dilbilgisi kitabı niteliğindedir. O güne kadar okullarda Farsçaya yabancı bir dil gözüyle bakılmadığı anlaşılmaktadır. Ahmed Kemal Paşa Farsça öğrenimine yeni bir anlayış getirerek öncelikle Farsçanın bir yabancı dil olarak görülmesini sağlamış ve buna göre bir eğitim modeli geliştirmiştir. Bu yöntemde önce bazı kolay sözcük ve cümleler ezberletilmiş, daha sonra dilbilgisi kurallarının öğrenimine geçilmiş-

60 Kemal Paşa, *Fârisî Tekellüm Risâlesi*, Muhib Matbaası, 3 Cemaziyevvel 1287, 4-5; Çetinkaya, *Anadolu'da Farsça*, 181.

61 Kemal Paşa, *Fârisî Tekellüm Risâlesi*, 73-76; Çetinkaya, *Anadolu'da Farsça*, 187-188.

62 Çetinkaya, *Anadolu'da Farsça*, 190.

63 Kemal Paşa, *Tâlimü'l- Fârisî*, (İstanbul: Dârü't-Tibâati'l-Âmire, 5. Baskı, 1274), 1.

64 Kemal Paşa, *Tâlimü'l- Fârisî*, 2.

tir. Bu yöntemin kullanılmaya başlaması ve başarılı olması ile birlikte daha önce kullanılan ve sözcük öğretimini amaçlayan *Tuhfe-i Vehbi* adlı manzum sözlüğün yerini, Ahmed Kemal Paşa'nın *Tâlimü'l- Fârisî* adlı eseri almıştır.⁶⁵

Toplam 10 bölümden oluşan eserin her bölümünde Farsça kelimelerin altına Türkçe karşılıkları da verilmiş, fiil, sıfat, zamir, edat gibi dilbilgisi konuları son derece basit ve sade bir lisanla anlatılmıştır. Eserin ilk bölümünden itibaren kelimeden cümleye doğru bir anlatım yöntemi uygulanmış, yapılan tekrarlarla konunun pekiştirilmesi amaçlanmıştır. Bu özellikleri nedeniyle *Tâlimü'l- Fârisî*'nin o dönem için oldukça değerli bir eser olduğu, dönemin koşullarında kısa sürede Farsça öğrenimine olanak sağladığı görülmektedir. Nitekim Ahmed Midhat Efendi 1889 tarihinde *Tercümân-ı Hakikat Gazetesi*'nde kaleme aldığı bir yazısında Kemal Paşa'nın *Tâlimü'l- Fârisî* adlı eserinin kendileri için en önemli kaynak niteliği taşıdığını yazmaktadır.⁶⁶ *Tâlimü'l- Fârisî* ve *Tâlim-i Fârisî* adlarıyla 1900 yılına kadar defalarca basılması eserin, "usûl-i cedîd" yöntemi ile dil eğitimine yönelik olarak uzun yıllar ders kitabı olarak kullanıldığının dolayısıyla Farsça öğretimine sağladığı katkının en güzel göstergesidir.⁶⁷

Sonuç

Selçuklularla birlikte yaygın bir şekilde kullanılmaya başlayan Farsça, Osmanlı Devleti döneminde kültür ve edebiyat dili olarak yoğun bir ilgi görmüştür. Tanzimat Dönemi ile birlikte eğitimde gerçekleştirilen modernleşme çabaları çerçevesinde yeni açılan eğitim kurumlarının hemen hemen tamamının eğitim müfredatlarında ise Farsça yerini almış İmparatorluğun yıkılışına kadar da yerini ve önemini korumuştur. Tanzimat Dönemi'nin yenilikçi ve idealist bürokratlarından olan Ahmed Kemal Paşa, bu dönemde eğitimde gerçekleştirilen modernleşme sürecinin önemli aktörlerinden biridir. Rüşdiyelerin (ortaokul) açılmasında ve ülkenin her tarafında yaygınlaşmasında, öğretmen okullarının (Dârülmuaallimîn), liselerin (Dârülmaârif), açılmasında büyük bir paya sahiptir. Açılmasına öncülük ettiği bu okulların müfredatlarına Farsça derslerinin konulmasını sağlamış, Davutpaşa Rüşdiye Mektebinde olduğu gibi rüşdiye mekteplerinde bizzat Farsça dersleri vermiş ve şehzadelerin Farsça hocalığını da yapmıştır. Elbette Kemal Paşa'nın Farsçaya bu denli önem vermesi, Selçuklulardan itibaren İran medeniyeti kültürü ve edebiyatının medeniyetimize olan etkilerinin üst seviyede olması ile yakından alakalıdır. Ayrıca bir diplomat olarak yürüttüğü İran memuriyetleri Paşa'nın Fars diline ve kültürüne olan teveccühünü daha da artırmış bu da onun eğitim sistemimizde Farsça öğretimini zorunluluk addetmesine yol açmıştır.

65 Ahmet Çelik, *Tanzimattan Günümüze Türkiye'de Farsça Öğretimi*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Fars Dili ve Edebiyatı Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2005),103; Erten, *Bir Tanzimat Dönemi Bürokrati Ahmed Kemal Paşa'nın Osmanlı Devleti Dış Politikasındaki Rolü*, 24.

66 Çetinkaya, *Anadolu Sahasında Yazılmış Farsça Dil Bilgisi Kitapları*, 190-191.

67 Eserin sonraki baskılarında müellifi olarak farklı isimler de zikredilmiştir. Anadolu'da yazılmış Farsça dil bilgisi kitapları hakkında bir çalışma yapmış olan Gökhan Çetinkaya'nın kitabında eserin nüshaları ile ilgili ayrıntılı bilgi bulmak mümkündür. bkz: Çetinkaya, *Anadolu Sahasında Yazılmış Farsça Dil Bilgisi Kitapları*, 191-192.

Kemal Paşa, Farsça öğretimine yönelik yazdığı iki önemli eserle de bu dilin öğretimine katkıda bulunmuştur. Ahmed Kemal Paşa'nın hazırlamış olduğu *Fârisî Tekellüm Risâlesi* ve *Tâlimü'l- Fârisî* adlı eserler Farsça öğretimine yönelik dil becerilerini geliştirmeyi amaçlayan yeni yöntemleri ile dikkat çekmektedir. Farsça öğretimine özellikle de Farsça konuşma pratiğine yönelik çalışmaların bulunmaması onu bu eksikliği giderme gayretine yöneltmiştir. Eserlerinde o güne kadar yapıldığı gibi sadece dilbilgisi kuralları anlatmak yerine kelimeyi cümle içinde kullanmayı sağlayan, alıştırmalarla konuları pekiştirmeye yönelik soru-cevap yöntemine ağırlık veren dolayısıyla tüm dil becerilerini öğretmeyi amaçlayan uygulamalara yer vermiştir. Dolayısıyla bu eserler Tanzimat Dönemi'nde yeni açılan eğitim kurumlarında uygulanan usûl-i cedîd yöntemine uygun olarak dil öğretimine yeni bir bakış açısı da getirmiştir. Bu yeni bakış açısının başarılı olduğunun en güzel örneği de Ahmed Kemal Paşa'nın ders verdiği Davutpaşa Rüşdiye Mektebi öğrencilerinin birkaç ay içerisinde bir iki senelik başarıyı yakalamış olmasıdır. Kemal Paşa'nın Farsça dilbilgisi konularını işleyiş yöntemi kendisinden sonra gelen birçok müellifin eserlerine yol gösterici olmuştur. Dolayısıyla çalışmamız şunu göstermiştir ki Tanzimat Dönemi ile birlikte rüşdiyelerde, idadilerde, sultanilerde, öğretmen okullarında, sanayi mekteplerinde Farsça öğretimi önemli bir yer edinmiştir. Aynı zamanda çalışmamız, Ahmed Kemal Paşa'nın Fars dilinin öğretimine yazmış olduğu dilbilgisi kitaplarıyla büyük katkı sağladığını göstermiştir. Kemal Paşa Farsça öğretimine yeni bir yöntem ve bakış açısı getirerek bu dilin öğrenim süresini kısaltmış, kendisinden sonra Farsça öğretimi için de bu durum yeni bir dil öğretimi süreci başlatmıştır.

Kaynakça

- Ahmed Lûtfî Efendi. *Lûtfî Efendi Tarihi*, C. IX, İstanbul: Yay. Haz: Münir Aktepe, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay. 1984.
- Akyıldız, Ali. *Osmanlı Merkez Bürokrasisi (1836- 1856)*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2018.
- Akyüz, Yahya. "Türkiye'de Öğretmen Yetiştirmenin 160. Yılında Darülmualimîn'in İlk Yıllarına Toplu ve Yeni Bir Bakış", *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi (OTAM)*, (Ankara:2006), 17-58.
- Altınova Şahin, Ayşegül. *Osmanlı Devleti'nde Rüşdiye Mektepleri*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018.
- Ateş, Ahmed. "Hicri VI-VIII. (XII-XIV.) Asırlarda Anadolu'da Farsça Eserler", *Türkiyat Mecmuası*, C. III, 94-135.
- Balcı, Sezai. "Osmanlı Devleti'nde Modernleşme Girişimlerine Bir Örnek: Lisan Mektebi", *Tarih Araştırmaları Dergisi*, C.27, S. 44, (2008), 77-98.
- Bardak, Musa. "Son Dönem Osmanlı Eğitimci-Bürokrati Ahmed Kemal Paşa'nın Hayaatı". *Uluslararası Sosyal ve Eğitim Bilimleri Dergisi, (IJOSES)*, 7(13), 40-71, (2020).
- BOA. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi. *Cevdet Maârif (C.MF)*, No.133, Gömlek No.6606.
- BOA. *Cevdet Maârif (C.MF)*, No.134, Gömlek No.6692.
- BOA. *Îrâde Dahiliye (İ.DH)*, No.197, Gömlek No.11190-1.
- BOA. *Îrâde Dahiliye (İ.DH)*, No.155, Gömlek No.8034-1.
- BOA. *Îrâde Dahiliye (İ.DH)*, No.212, Gömlek No.12376.
- BOA. *Îrâde Dahiliye (İ.DH)*, No.266, Gömlek No.16635-1-2-3.
- BOA. *Îrâde Dahiliye (İ.DH)*, No.129, Gömlek No.6634-1-2-3.
- BOA. *Îrâde Dahiliye (İ.DH)*, No.134, Gömlek No.6903-1-2.
- BOA. *Îrâde Dahiliye (İ.DH)*, No.135, Gömlek No.6923-1-2.
- BOA. *Îrâde Dahiliye (İ.DH)*, No.163, Gömlek No.8475.
- BOA. *Îrâde Dahiliye (İ.DH)*, No.175, Gömlek No. 9493.
- BOA. *Sadâret Âmedi Kalemi Evrakı Defterleri (A,AMD.d.)*, No. 374.
- BOA. *Sadâret Mektubî Kalemi Nezâret ve Devâir Evrakı (A.MKT.NZD)*, No. 41, Gömlek No.11.
- BOA. *Sadâret Müteferrik Evrakı (A.M)*, No.4, Gömlek No.91.
- BOA. *Sadâret Müteferrik Evrakı (A.M)*, No. 9, Gömlek No. 33.
- Ceride-i Havadis*. 25 Muharrem 1264, s.366-1.
- Cüçük, Eyüp. *Osmanlı'da Eğitimin Modernleşmesi ve Ahmed Kemal Paşa -Biyografisi, Eğitim Politika ve Uygulamaları-*, Ankara: Pegem Akademi, 2020.
- Cüçük, Eyüp. *Tanzimat Döneminde Eğitimin Modernleşmesi ve Ahmed Kemal Paşa (1808/1887)*, Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı Doktora Tezi, 2020.
- Cüçük, Eyüp - Doğan, Ayhan. "Osmanlı Devleti'nde Eğitimin Modernleşmesi Bağlamında Öncü Bir Şahsiyet: Ahmed Kemal Paşa'nın Eğitim Politika ve Uygulamaları (1847-1878)", *Kastamonu Eğitim Dergisi*, 2020, 28(6): 2465-2483.

- Çelik, Ahmet. *Tanzimattan Günümüze Türkiye'de Farsça Öğretimi*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doğu Dilleri Edebiyatları Ana Bilim Dalı, Fars Dili ve Edebiyatı Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2005.
- Çetinkaya, Gökhan. *Anadolu Sahasında Yazılmış Farsça Dil Bilgisi Kitapları*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2022.
- Çetinkaya, Gökhan. "Anadolu'da Farsça Öğretimi İçin Yazılmış Bir Konuşma Kılavuzu: Fârisî Tekellüm Risâlesi", *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, (2018; 47), 171-190.
- Demirel, Muammer. "Türk Eğitiminin Modernleşmesinde Rüşdiye Mektepleri", *Türkler Ansiklopedisi*, C.15, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara: 2002, 64-93.
- Demirel, Muammer. "Bezmiâlem Valide Sultan Scholl: Darü'lmaârif", *Middle Eastern Studies*, C.45, S.3, (2009), 507-516.
- Ergin, Osman. *Türk Maarif Tarihi*, (İstanbul: Eser Matbaası, 1977), C. 1-2.
- Erten, Fatma. *Bir Tanzimat Dönemi Bürokrati Ahmed Kemal Paşa'nın Osmanlı Devleti Dış Politikasındaki Rolü*, İstanbul: Filiz Kitabevi, 2023.
- Fatîh Davud. *Divan-ı Fatîh*, TBMM Kütüphanesi, I. Kısım, İstanbul: 1288.
- Gelibolulu Mustafa Âli. *Kühü'l-Ahbâr*, 1. Rükün, C.1, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2020.
- İbnülemin Mahmud Kemal - Hüseyin Hüsameddin. *Evkâf-ı Hümayûn Nezâreti'nin Tarihçe-i Teşkilâtı ve Nüzzârın Terâcim-i Ahvâli*, İstanbul: Darü'l- Hilafetü'l Aliyye, Şehzadebaşı, Evkaf-ı Hümayun Matbaası, 1335.
- Kemal Paşa. *Fârisî Tekellüm Risâlesi*, Muhib Matbaası, 3 Cemaziyelevvel 1287.
- Kemal Paşa. *Fârisî Tekellüm Risâlesi*, Bulak Matbaası, 1265/1849.
- Kemal Paşa. *Tâlimü'l- Fârisî*, İstanbul: Dârü't-Tibâati'l-Âmire, 5. Baskı, 1274.
- Koçer, Hasan Ali. *Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi*, İstanbul: MEB Basımevi, 1974.
- Koray, Enver. *Türkiye'nin Çağdaşlaşma Sürecinde Tanzimat*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 1991.
- Mahmud Cevad İbnü'ş- Şeyh Nâfi. *Maârif-i Umûmiye Nezâreti Tarihçe-i Teşkilât ve İcrââtı*, Ankara: MEB Yay., 2002.
- Maleki, Elnaz. "Türk Kültür ve Dilinin Fars Kültür ve Diliyle Etkileşimi", *TSA/YIL:17*, S. 3, (Aralık 2013), 129-149.
- Mecmua-i Ebuzyya*. 18 Zilkade 1329, s.120.
- Özgüdenli, Osman G. "Büyük Selçuklu Sultanlarına Ait Farsça Şiirler", *Marmara Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, C. I, S. 2, (Sonbahar 2014), 39-67.
- Öztürk, Cemil. "Rüşdiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C.35, 300-303. İstanbul: TDV Yayınları 2008.
- Riyahi, Muhammed Emin. *Osmanlı Topraklarında Fars Dili ve Edebiyatı*, çev. Mehmet Kanar, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Somel, Selçuk Akşin. *Osmanlı'da Eğitimin Modernleşmesi (1839-1908)*, İstanbul: İletişim Yay., 2015.

- Şentürk, M. Hüdaî. "Dârülmaârif" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C.8, 548-549, İstanbul: TDV Yayınları 1993.
- Takvim-i Vekayi*. 27 Receb 1262, nr. 303.
- Takvim-i Vekayi*. 17 Şaban 1264, nr.385.
- Takvim-i Vekayi*. 23 Rebiülevvel 1264, nr.372.
- Takvim-i Vekayi*. 23 Cemaziyelahir 1266, nr. 425.
- Takvim-i Vekayi*. 25 Muharrem 1287, nr.1217.
- Turan, Osman. *Selçuklular Târihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1993.
- Tümer Erdem, Yasemin. *II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Kızların Eğitimi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013.
- Sahhâflar Şeyhi-Zâde Seyyid Mehmed Es'ad Efendi. *Vak'a-Nüvîs Es'ad Efendi Tarihi*, Haz: Ziya Yılmaz, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, İstanbul: 2000. XLV.
- Yıldırım, Mehmet Ali. *Tanzimat Döneminde Meslek Okulları*, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yakınçağ Tarihi Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2010.

Ernst Cassirer'de Dil ve Mitik/Dinî Düşüncenin Sembiyotik Bağı*

The Symbiotic Link Between Language and Mythic/ Religious Thought in Ernst Cassirer

Elif DAVUN

Doktora Öğrencisi, Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı,
PhD., Student, Bursa Uludağ University Faculty of Theology Department of Sociology of Religion
Bursa/Türkiye
e.dvn16@hotmail.com
ORCID: 0000-0001-5184-659X

Vejdi BİLGİN

Prof. Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı
Prof., Bursa Uludağ University Faculty of Theology Department of Sociology of Religion
Bursa/Türkiye
vbilgin@uludag.edu.tr
ORCID: 0000-0002-2161-4875

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 13.09.2023
Kabul Tarihi / Accepted : 16.12.2023
Yayın Tarihi / Published : 30.12.2023
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Aralık-December
Cilt / Volume: 10 • Sayı / Issue: 2 • Sayfa / Pages: 185-213

Atıf / Cite as

Davun, Elif - Bilgin, Vejdi. Ernst Cassirer'de Dil ve Mitik/Dinî Düşüncenin Sembiyotik Bağı. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2023), 185-213.

Doi: 10.33460/beuifd.1359918

İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Yayın Hakkı / Copyright®

Yazarların dergide yayınlanan çalışmalarını **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmakta ve telif hakları bu lisansın hükümlerine tabi olmaktadır.
*Authors publishing with the journal is licensed under the **CC BY-NC 4.0** and their copyright is subjected to the terms and conditions of this license.*

* Bu çalışma yazarın "Din Dilinin Sembolik Formları: Ernst Cassirer Örneği" başlıklı devam eden doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

Öz: Toplumsal bir varlık olarak insanın doğası gerek dil gerekse mitik/dinî düşünce-den, bununla beraber dil ve mit/din de birbirinden ayrı düşünülemez. Zira dil, din, mitos arasında sıkı bir ilişki mevcuttur. Yirminci yüzyılın önde gelen filozoflarından biri olan Ernst Cassirer de kaleme aldığı yazılarında dil, din ve mitos arasındaki bu sıkı bağa dikkat çekmiştir. Cassirer düşüncesinde bu bağ, tesadüfi değildir. Bu çalışmanın amacı, dil ve mitik/dinî düşünce arasındaki sembiyotik bağı Ernst Cassirer'in hangi konular üzerinden ne şekilde ele aldığını sosyolojik olarak çözümleyip ortaya koymaktır. Bu amaçla literatür taramasına dayalı içerik analizi tekniği kullandık. Literatürü Ernst Cassirer'in eserleri ve konuyu destekleyen kaynaklar oluşturmaktadır. Ernst Cassirer düşüncesinde dil ve mitik/dinî düşünce arasındaki sembiyotik bağı, merkezde Ernst Cassirer'in sembolik evren anlayışı olmak üzere, insan zihninin sembolik düşünme yeteneği ve dilin sembolikliği gibi parametrelerle anlaşılabilceği görülmüştür. Bu çerçevede Ernst Cassirer'in insanın ontolojik yapısını da dikkate aldığı fark edilmiştir. Çünkü onun düşüncesinde insan sadece akıl temelinde ele alındığında bu insana dair eksik bir yaklaşım olacaktır. Dolayısıyla insanın yaşamında sembollerin böylelikle duyguların da önemli bir yeri bulunduğunun hesaba katılması gerekir. Zira insan, sembolleştirme özelliğine sahip bir varlıktır. Onun kullandığı dilin kendisi bile sembolik bir niteliktedir. Mitin/dinin de sembolik bir şekilde ifade edilmiş biçimleri vardır. Ernst Cassirer'e göre insanlar fiziksel bir evrende olduğu kadar sembolik bir evrende de yaşarlar ve sembolik evrenin unsurlarını; dil, din, sanat ile mitos oluşturmaktadır. Bunların hepsi sembolik birer formdur ve her biri birbiriyle işlevsel bir bağla bağlıdır. Dil ve mitik/dinî düşünce arasındaki bu bağ, kelime ve cümlelerin yanında dilin sembolik ifade biçimlerini de kapsamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Ernst Cassirer, Dil, Din, Mit, Sembol, Sembolik Evren

Abstract: The nature of the human being as a social being cannot be separated from both language and mythic /religious thought, and language and myth/religion cannot be separated from each other. For there is a strong relationship between language, religion, mythos. Ernst Cassirer, one of the leading philosophers of the twentieth century, also emphasized this strong relationship between language, religion and mythos in his writings. In Cassirer's view, this link is not random. The goal of this study is to sociologically analyze the symbiotic link between language and mythic/religious thought and to reveal how Cassirer deals with these topics. For his purpose, we used a content analysis technique based on literature search. The literature includes the works of Cassirer and the sources supporting the topic. It has been observed that the symbiotic link between language and mythic/religious thought in Cassirer's thought can be understood through parameters such as the symbolic thinking capacity of the human mind and the symbol-icity of language, with Cassirer's understanding of the symbolic universe at the center. In this framework, it has been noticed that Cassirer also takes into regard the ontological form of human beings. Because in his thought, if human beings are handled solely on the basis of reason, this would be an inadequate approach to human beings. Hence, it must be taken into consideration that symbols, therefore emotions, also play an important role in human life. Because human beings are with the ability to symbolize. Even the language itself is symbolic. Myth/religion also has symbolic forms of expression. Accord-

ing to Cassirer, humans are living in a symbolic universe as well as a physical universe, and the components of the symbolic universe are language, religion, art and mythos. They are all symbolic forms and each is functionally linked to the other. This link between language and mythic/religious thought involves not only words and sentences but also symbolic forms of language expression.

Keywords: *Sociology of Religion, Ernst Cassirer, Language, Religion, Myth, Symbol, Symbolic Universe*

Extended Summary

Religion has its own form of expression, both in the form of being communicated, transmitted and practiced. In other the say, religion has a language. It is therefore apparent there is a strong link between language and religion. This link is symbiotic.

Ernst Cassirer who has an important place among the philosophers of twentieth century, also emphasizes that there is an inseparable link between language and religion. The goal of this study is to reveal the strong link between myth/religion and language in Ernst Cassirer's thought with examples. In generally the literature, there are studies on the basis of language, religion, myth and Ernst Cassirer's ideas on the topic. However, the difference of this study from other studies is to point out the factors that provide the strong link between language and myth/religion and to demonstrate them with examples from Ernst Cassirer's works. At this point, Ernst Cassirer's idea of the symbolic universe was taken as a foundation. For this purpose, we used a content analysis technique based on a literature search. The literature includes the works of Ernst Cassirer and the sources supporting the topic.

In this framework, the study firstly presents Ernst Cassirer's ideas about symbol and the symbolic universe. Afterwards, Ernst Cassirer's opinions on religion and language were conveyed. Finally, the symbiotic link between language and mythic/religious thought is handled under headings such as god, prophet, religious symbols, prayer, sacrifice and death. These headings were formed in light of the data derived from the literature review.

According to Ernst Cassirer, understanding language is essentially understanding symbols. Language is a dynamic process. Language is both conservative and open to innovation. Language undergoes a process and the point at which it reaches maturity in this process is the stage of symbolic expression. Religion, as language, is a symbolic form, and religious consciousness is for Ernst Cassirer an important factor of participation in society. In his opinion, religion is fused with mythic factors, but they are distinct in form. Ernst Cassirer also mentions a development of religion. Here the devotion to religion is internal. Divine directives and beliefs originate from God. They are therefore truth.

The findings of the study can be summarized as follows: According to Ernst Cassirer, the link between language and mythic/religious thought is not random. For this reason, the link between language and mythic/religious thought in Ernst Cassirer's philosophy can be conceived with the philosopher's understanding of the symbolic universe. Because in Ernst Cassirer's thought, human beings continue their existence in a symbolic universe as well as a physical universe. According to him, language, reli-

gion, mythos and art consist of this universe. Each of them is a symbolic form. There is also a functional link between them. These forms have a deeper meaning. According to Ernst Cassirer, this functional link uses symbolic forms of expression. Ernst Cassirer indicates that the root of each symbolic form is grounded in myth. Symbolic forms, which have become autonomous over time, have gained this form from the acceptance of the link between them.

The other factor that enables the link between language and myth/religion is the sacredness of the "word". Because Ernst Cassirer says that linguistic products arise from myth. Language has therefore acquired the character of a mysterious power. In this way, "word" was considered as the primary power.

Another factor in the link between language and myth/religion is human ontology. This is because human consciousness, mind and symbol are important at this point. For the human being is, in Ernst Cassirer's words, a symbolizing being. Human language is a system of symbols and, according to Ernst Cassirer, a symbolic form. It is also one of the elements that compose the symbolic universe. The symbolic universe is situated in the human mind. With this world of meaning in the mind, humans gain a view of symbols and feel any emotion.

Symbol requires an accounting of emotions. In this respect, Ernst Cassirer also underlined the emotional aspect of language and myth/religion. On the other hand, Ernst Cassirer, who does not give a negative meaning to myth, does not have the idea of removing the elements of myths. Ernst Cassirer distinguished between primitive and monotheistic religion and pointed out that the religious language of both is different. According to Ernst Cassirer, who mentions the phenomenon of religion as a symbolic form, even if primitive religions are cultural, monotheistic religions are not a purely cultural phenomenon.

The link between language and myth/religion ensures communication on the one hand and cultural transmission on the other.

Giriş

Dil ve din, insan yaşamının vazgeçilmez olan iki toplumsal olgudur. Ernst Cassirer de dili, dini ve mitosun önemsemiş ve insanın yaşamındaki yeri ve değerine dikkat çekmiştir. O, bu düşüncelerini insanın sembolik bir evrende yaşadığını belirterek aktarmıştır.

Cassirer düşüncesinde sembolik evrenin unsurları olan dil, din, mitos ve sanat birbirine bağlıdır. Bu bağ, işlevsel bir bağlıdır.¹ Bu çerçevede Cassirer, dil ve din arasındaki işlevsel bağın sembolik ifadeye başvurduğunu vurgular. Çünkü din dili, her ne kadar teorik bilginin ve mantığın kavramsal dilinde yer bulamasa da dinî gerçeklik bilincinin belirsizliğini bu şekilde anlaşılır kılabılır. Ayrıca Cassirer'e göre dil ile mitos da daima temas hâlinindedir.²

1 Ernst Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, çev. Necla Arat (İstanbul: Say Yayınları, 2005), 35.

2 Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, çev. Milay Köktürk (Ankara: Hece Yayınları, 2. Basım, 2016), 69, 330, 344.

Bu bağlamda çalışmanın konusunu, Cassirer'in dil ile mitik/dinî düşünce arasında bulunduğunu vurguladığı sembiyotik bağ oluşturmaktadır. Dolayısıyla Cassirer'in bu bağı hangi temalar ekseninde ele alıp işlediğini sosyolojik bir kaygıyla ortaya koymak çalışmanın temel amacıdır. Çalışmada, bir filozofun görüşleri düzleminden hareket edildiği ve bu sebeple çalışmanın felsefi bir yönünün de olduğu göz önünde bulundurulduğunda burada klasik sosyolojik yöntemlerin uygulanamayacağı aşikârdır. Bu bakımdan çalışmada yöntem olarak literatür taramasına dayalı içerik analiz tekniği kullanılmıştır. İçerik analizi, benzer verileri belli başlı tema ve kavramlar altında bir araya getirmek ve bunları anlaşılır bir hâlde düzenleyip yorumlamaktır.³

İlgili literatüre bakıldığında konuya dair benzer çalışmaların mevcut olduğu görülmektedir. Bununla birlikte bu çalışmaların içeriğinin bizim çalışmamızla birebir örtüşmediği fark edilmiştir. Burada söz konusu çalışmalardan birkaç örnek verilebilir:

Emre Öztürk "Ernst Cassirer'de Sembolik Dil ve Din Dili Açısından Tahlili" adlı yüksek lisans tezinde Cassirer'in fikirlerinden hareketle genel manada din dilinin sembolikliğini konu edinmiştir.⁴ Yine Kubilay Hoşgör "Dil ve Mitosun Dünyası: Kültürün Arkeolojisine İlişkin Bir İnceleme" adlı makalesinde Cassirer'in mitos hakkındaki görüşlerini, dilin var oluşunda mitik bilinç etkisini ele almış, dile dair Chomsky'in ve Cassirer'in dil ile ilgili görüşlerini karşılaştırmıştır.⁵ Öte yandan Hayreddin Kızıl "Dinî Sembolizm Üzerine" adlı makalesinde insan yaşamında yeri ve önemi büyük olan sembollerini konu edinmiştir. Ayrıca sembol üzerine görüşleri bulunan Eliade, Cassirer ve Tillich gibi isimlere yer vermiştir. Cassirer'in sembolik evren anlayışı hakkında bilgilere de değinmiş, Cassirer'in sembol hakkındaki görüşleri ile Tillich ve Eliade'in sembole dair görüşlerinin benzer olduğunu belirtmiştir.⁶ Fatma Turğay da sunduğu "Ernst Cassirer'de Mitik Düşünme: Sembolün Zihinsel Bir Form Olarak Varlığı" adlı bildiride Cassirer'de mitik bilincin anlamını ve dille ilişkisini ortaya koymuştur.⁷

Bu çalışmanın yukarıda zikredilen çalışmalardan özgün yönü, dil ile mitik/dinî düşüncenin sembiyotik bağına sağlayan etmenleri ortaya koyarak bu bağı Cassirer'in eserlerinde verdiği örnekler üzerinden göstermeye çalışmasıdır. Bunu yaparken de Cassirer'in sembolik evren anlayışı düzleminden hareket etmesidir. Dolayısıyla literatüre orijinal bir katkı sunması bakımından önemlidir. Bu minval-

3 Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 10. Basım, 2016), 242.

4 bk. Emre Öztürk, *Ernst Cassirer'de Sembolik Dil ve Din Dili Açısından Tahlili* (Trabzon: Trabzon Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022).

5 bk. Kubilay Hoşgör, "Dil ve Mitosun Dünyası: Kültürün Arkeolojisine İlişkin Bir İnceleme", *DTCF Dergisi*, 58/1 (Ocak 2018), 327-352.

6 bk. Hayreddin Kızıl, "Dinî Sembolizm Üzerine", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/20 (Ağustos 2018), 327-351.

7 bk. Fatma Turğay, "Ernst Cassirer'de Mitik Düşünme: Sembolün Zihinsel Bir Form Olarak Varlığı", *Uluslararası Mitoloji Sempozyumu*, ed. İbrahim Okan Akkin vd. (Ardahan: Ardahan Üniversitesi, 2019), 314-323.

de konu; Cassirer'in sembol, sembolik evren, dil ve din üzerine görüşleri ile bu görüşlerini ele alırken işleyeceğimiz Tanrı, peygamber, dinî semboller, dua, kurban ve ölüm başlıklarıyla sınırlandırılmıştır. Bu açıdan öncelikle konuya dair kavramsal bir çerçeve çizilecek; akabinde Cassirer düşüncesinde dil ve mitin/dinin sembiyotik bağı ile ilgili belirli temalar üzerinden örnekler verilecektir.

1. Kavramsal Çerçeve: Cassirer'in Sembolizmi

Kavramlar, belli anlamlar yüklüdürler.⁸ Bu anlamların doğru anlaşılabilmesi kavramların net bir şekilde ortaya konulmasına bağlıdır. Çalışmanın merkezinde yer alan bazı kavramlar, özü itibarıyla farklı şekillerde yorumlanmaya elverişlidir. Buna bağlı olarak da çalışmada ifade ettikleri anlamın alıcıya doğru ulaşmama riskiyle karşı karşıya kalınabilir. Zira Çelebi'ye göre "... bilimde iletişim, ileti ister söz ister yazıyla iletilmiş olsun, iletinin alıcı tarafından herhangi bir kuşkuyla yer vermeksizin aynı ve bir biçimde algılanabilmesini de sağlayacak bir düzende aktarılmasıyla gerçekleştirilmelidir."⁹ İşte bu kaygıyla gerekli görülen kavramların tanımının yapılma ihtiyacı ortaya çıkmış ve bu tanımları eldeki veriler şekillendirmiştir.

Çalışmanın başlığında yer alan "sembiyotik" kavramı herhangi bir teori veya bu kavramla bağlantılı çalışmaları imlemekten ziyade, en genel hâliyle "müşterek yaşam alanı", "birbirini tamamlayıcı", "biri diğeri olmaksızın düşünülemeyen" gibi anlamları içermektedir. Çünkü dil, din, mitos ve sanat, Cassirer düşüncesinde sembolik evrenin unsurlarıdır ve birbirleriyle sıkı bir işlevsel bağla bağlıdırlar. Dolayısıyla sembiyotik kavramı, çalışmada bu anlamı karşılayacak şekilde kullanılmıştır.

Capps, *Religious Studies* adlı çalışmasında din dili konusunu ele alırken zihinsel bir sınıflandırma tablosu çizmiş ve bu tabloda Cassirer'i sembolik dil kategorisine yerleştirmiştir.¹⁰ Zira Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi* adlı üç ciltlik çalışmasıyla ünlenmiştir.¹¹ Özellikle bu çalışmanın ikinci cildi *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*'de din dilinin sembolik oluşuna dair verilere rastlanmaktadır. Dolayısıyla Cassirer'in sembol üzerine çalışan, fikir üreten merkezî isimler arasında yer aldığı söylenebilir. Özellikle sembolik evren anlayışı âdeta Cassirer'le özdeşleşmiştir.

Cassirer'de dil ve mitik/dinî düşünce arasındaki sembiyotik bağ nasıl anlaşılmalıdır? sorusunun izlerini sürdüğümüz bu çalışmada bizi cevaba ulaştıracak temel verilerin, Cassirer'in sembole, sembolik evrene ve bu evrenin unsurlarına yüklendiği anlamda olduğu söylenebilir. Dolayısıyla bu kavramları da tanımlamak önem arz etmektedir. Şimdi bu bağlamda sembol, sembolik evren, dil ve dinin Cassirer düşüncesinde hangi anlamları yüklediğine yer verebiliriz.

8 Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-I: Dil*, çev. Milay Köktürk (Ankara: Hece Yayınları, 2. Basım, 2015), 37.

9 Nilgün Çelebi, *Sosyoloji ve Metodoloji Yazıları* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2. Basım, 2004), 176.

10 Walter H. Capps, *Religious Studies: The Making of a Discipline* (Minneapolis: Fortress Press, 1995), 405.

11 Wolfram Eilenberger, *Time Of The Magicians: Wittgenstein, Benjamin, Cassirer, Heidegger, and the Decade That Reinvented Philosophy*, çev. Shaun Whiteside (New York: Penguin Press, 2020), 17.

1.1. Sembol ve Sembolik Evren

Sembol, bir şeyin gerçeği olmamakla birlikte ona delalet eden nesne, davranış, şekil, ses vb.nin ismidir. Sembollerin şekilleri ile taşıdıkları mana toplumsal bir anlaşmaya dayalıdır ve semboller zamanla gelişirler. Yerel veya evrenseldirler.¹²

Cassirer'e göre ise sembol, hakikatin kendi içine yerleştirildiği ve böylelikle onu görünür alana taşıyan temsildir.¹³ Bu temsiliyet, sembolü sembol yapmaktadır.¹⁴ Cassirer için bir fenomenin özü, sembollerle bilinebilir.¹⁵ İnsanın anlama yetisi sembollere ihtiyaç duymaktadır. Çünkü insanın bilgisi semboliktir ve sembollerde bir anlam bulunmaktadır.¹⁶

Sembolik evren; dil, dinî düşünce, mitos ve ritüeli ihtiva eden ve bu unsurların her birinin birbiriyle bağlı olduğu bir sistemdir.¹⁷ Dolayısıyla sembolik evren; farklı anlam alanlarını bir araya getiren, kurumsal işleyişi sembolik bütünlükle çevreleyen geleneğin temel unsurudur. Öte yandan toplumsal olarak uzlaşa sağlanmış, bireysel açıdan da gerçek kabul edilen her mananın vuku bulduğu ortamdır.¹⁸

Cassirer düşüncesinde sembolik evren; sembolik form adını verdiği dil, din, sanat ve mitostan oluşur.¹⁹ Bunların her biri düşünsel bir dünya inşasında etkin rol oynarlar ve taşıdıkları mana derunidir.²⁰ Dolayısıyla insan, sembolik formlarla kendine has bir dünya kurma gücünü elde eder.²¹ Böylece bir toplumun tarihi ve bir bireyin öz geçmişi bu dünyada meydana gelen olayları içerir.²²

Cassirer'e göre insan, fiziksel bir evrene sahip olduğu kadar sembolik bir evrene de sahiptir ve her iki evrende de yaşamını sürdürür. Sembolik evrenin unsurları olan dil, din, sanat ve mitos ona göre bu evreni dokuyup ortaya çıkaran çeşitli ipliklerdir. Aynı zamanda bu iplikler dinamik bir yapıdadır ve birbirleriyle de sıkı bir işlevsel bağla bağlanmışlardır. Öte yandan gelişime de açıktırlar. İnsanın düşünsel ve eylemsel alandaki ilerlemesi sembolik ağı berraklaştırıp güçlendirir. Toplum içindeki insan; dinsel törenler, dilsel biçimler, sanatsal imgeler ve mitik sembollere kendini öylesine kaptırmıştır ki bu ortam olmadan hakikati göremez. Günlük hayatın akışında insan sadece ihtiyaç ve isteklerine göre hareket etmez. O; korkularının, hayallerinin, ümitlerinin de etkisi altındadır. Cassirer bu görüşlerinin

12 Vejdi Bilgin, *Din ve Toplum: Din Sosyolojisine Giriş* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2021), 83.

13 Ernst Cassirer, *Sembol Kavramının Doğası*, çev. Milay Köktürk (Ankara: Hece Yayınları, 2011), 174.

14 Milay Köktürk, *Kültür ve Sembol: Bir Cassirer İncelemesi* (Ankara: Aktif Düşünce Yayınları, 2014), 69.

15 Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-III: Bilginin Fenomenolojisi*, çev. Milay Köktürk (Ankara: Hece Yayınları, 2. Basım, 2018), 97.

16 Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, 61.

17 Alan Barnard, *Genesis of Symbolic Thought* (New York: Cambridge University Press, 2012), 9.

18 Peter Berger - Thomas Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*, çev. Vefa Saygın Öğütle (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2008), 139-140.

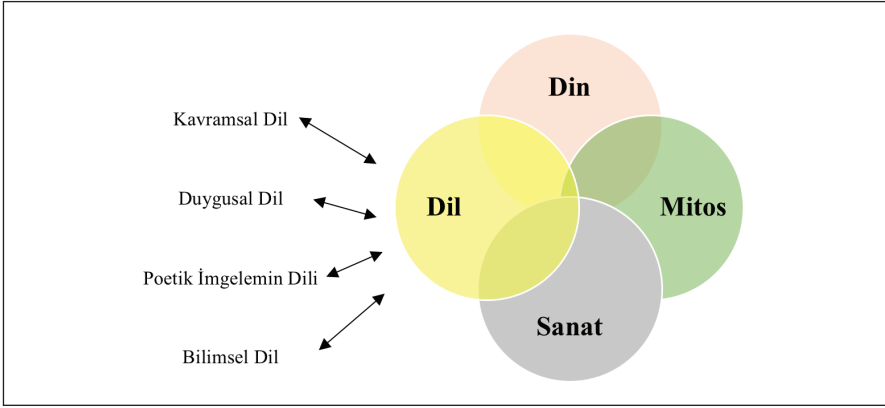
19 Ernst Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantiği Üzerine*, çev. Milay Köktürk (Ankara: Hece Yayınları, 2. Basım, 2017), 51; Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-III: Bilginin Fenomenolojisi*, 15; Cassirer, *Sembol Kavramının Doğası*, 184.

20 Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-III: Bilginin Fenomenolojisi*, 348.

21 Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, 214.

22 Berger - Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*, 140.

etkisiyle insan için Aristoteles'in "İnsan düşünen bir varlıktır." tanımını âdeta yapı sökülümüne uğratarak "İnsan sembolleştiren bir varlıktır." şeklinde değiştirir. Zira akıl, insanın kültürel yaşam formlarını açıklamada yetersizdir. Ayrıca sembolleştirme insanın sahip olduğu ayırıcı bir niteliktir. Dolayısıyla dil, din, sanat ve mitos söz konusu olduğunda duygular, semboller de hesaba katılmalıdır.²³ Cassirer'in sembolik evren anlayışı bir şema üzerinden şöyle gösterilebilir:



Şekil 1: Cassirer'in Sembolik Evren Anlayışı.

Cassirer düşüncesinde sembolik evreni oluşturan dil, din, sanat ve mitos insanın kendine has ortamıdır. Tüm insan etkinliklerinin ayırt edicisidir.²⁴ Öte yandan bu evrendeki formlar akılsal düzlemde açıklanamaz ama bu sebeple onlar gereksiz ve hiçbir işe yaramaz şeklinde de görülemez. Ona göre dil, duyguları dışa yansıtır ve şemada da görüldüğü üzere kavramsal, duygusal, bilimsel gibi çeşitli dil biçimleri bulunur. Ayrıca Cassirer yalnız akılla idrak edilmeye çalışılan bir dinin hakikat yerine onun gölgesine götüreceğini belirtir. Kısaca bu formlar bir bütünü meydana getiren ve hepsi birbirinden farklı unsurlardır. Cassirer, bu evrenin anlaşılmasında insanın fiziksel evrende maruz kaldığı etkilerin de hesaba katılması gerektiğini vurgular.²⁵

Bu noktada Cassirer'in; insanın fiziksel, toplumsal ve psikolojik boyutunu birlikte ele aldığı ve bu boyutların diyalektik ilişkisini göz ardı etmediği sonucuna ulaşılabilir. Çünkü Sarıbay'ın da belirttiği üzere insan herhangi bir durum içinde bütünüyle fizyolojik bir hâlde bulunsa bile bu durumu bir yandan zihni melekeleriyle kavrama gayreti içindeyken öte yandan da sosyalleşme sürecinde edindi-

²³ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, 35-36.

²⁴ Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, 52.

²⁵ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, 35-36, 187.

ği inanç, duygu ve değerlerle anlamaya çalışmaktadır. İşte bu nedenle insanın davranışı “beden-zihin-tahayyül” birliğini içermektedir. Dolayısıyla bireyin “maddi pratik” faaliyet alanıyla birlikte “manevi duygusal” boyutunun da göz önünde bulundurulması gerekir.²⁶ Cassirer de Sarıbay'ın vurguladığı bu iki faaliyet alanını birlikte değerlendirmektedir. Sonuç itibarıyla insan, fiziksel ve sembolik bir evrende yaşamını sürdürür. Bu sebeple de bireyin içinde bulunduğu coğrafya, iklim vb. fiziksel şartlar onun sembolik evrenini etkileyen ve bu evrenin anlaşılmasını sağlayan unsurlar olarak önemlidir.

1.2. Dil

Dil, insan zihninin bir üretimi, sembol sistemidir.²⁷ Kültürün aktarımını sağlayan önemli bir vasıttır.²⁸ Daima kendini yenileyen bir vetire olarak bireyin dâhil olduğu müşterek dünyadır. Dil aynı zamanda bir uzlaşma yöntemidir zira sivil ve resmî hayat “toplumsal bir sözleşme” ile varlık bulur. Toplumun düzenli işleyişi bu sözleşmeye dayanır. Öte yandan dil, bireyin âdeta kendine yaptığı bir yolculuktur. Üretici bir form olarak bireyin bilincinin ve öz güveninin oluşmasına katkıda bulunur.²⁹

Cassirer'e göre dil her şeyden önce sembolik bir formdur.³⁰ Dolayısıyla dili idrak etmek, sembollerini idrak etmek demektir.³¹ Dilin özü, sembol ve benzetmelerle çözülebilecek anlamlara sahiptir.³² Bu bakımdan birey gündelik hayatında semboller üreten dil aracılığıyla her gün bir gösterge ve sembol dünyasında yaşar.³³

Genel itibarıyla diller sembolik olarak ve dilsel bakımdan somutlaşmış unsurlarda geleneği saklarlar. Bu noktada dil, kültür tarafından belirlenir. Zira bir dilin anlamsal boyutu, tüm kültürel ürünlerin yorumlanma, değerlendirilme ve ifade edilme biçimlerine uygun olmalıdır.³⁴ Bu çerçevede Cassirer dilin kültür içindeki tutucu bir form oluşuna dikkat çeker. Dilin bildirme kalıbı onun bu tutuculuğu ile sağlanır. Zamanın yok etme ve çözme etkisi bulunur. Dolayısıyla dile ait sembollerin bu etkilere karşı kendilerini muhafaza etmeleri onların süreklilik ve düzenlerine bağlıdır. Öte yandan dilin temel unsuru değişimdir. Çünkü dilde bir aktarım süreci vardır ve bu süreç gereklidir. Cassirer dilin, değişimi içinde barındırdığı fikrini bir örnekle açıklar ve dilin nesilden nesle aktarımının bir alıcı ile satıcı arasında gidip gelen ve mutlak bir değere sahip herhangi bir nesne gibi olmadığını belirtir.³⁵ Bu bakımdan dil onun düşüncesinde dinamik bir nitelik taşır.

26 Ali Yaşar Sarıbay, *Toplumun Mantığı: Bir Mantıksal Anlatı Olarak Sosyoloji* (İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2. Basım, 2015), 38, 42-43.

27 Yılmaz Özakpınar, *İslâm Medeniyeti ve Türk Kültürü* (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2012), 138.

28 Vejdî Bilgin, *İbadet: Şekilsel, Sembolik ve Toplumsal* (Bursa: Emin Yayınları, 2. Basım, 2014), 106.

29 Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, 38-39, 83, 88.

30 Ernst Cassirer, *Dil ve Mit*, çev. Onur Kuzgun (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018), 18.

31 Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, 39.

32 Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-I: Dil*, 83.

33 Berger - Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*, 60.

34 Jürgen Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2019), 690.

35 Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, 113, 212.

Toplumu meydana getiren kurumlar arasında dil, diğerlerinden çok daha önemli ve stratejik bir konuma sahiptir. Bu toplumsal fenomen, farklı toplumlarda farklı bir şekilde ortaya çıkar. Bu farklılık dünya görüşü, bilgi sistemi ve düşünce farklılığına karşılık gelir. Bu sebeple dinin diliyle mitin dili, bilimin diliyle dinin dili aynı değildir.³⁶ Cassirer'e göre dilin tüm bu biçimlerini bir başka ifadeyle bilimin, sanatın, dinin dilini herhangi bir dogmaya bağlı kalmadan her birini kendi niteliği içinde anlamak gerekir.³⁷ Zira bir dili analiz etme çabası aynı zamanda bir kültür analizi anlamına gelmektedir. Kültürlerin birbirine benzediği noktalar bulunsa bile farklılaştıkları noktaların da olduğu gözden kaçırılmaması gereken bir husustur.³⁸

Burada dikkati çeken nokta, insanların yeryüzüne dağılışı ile bu farklılık arasında kurulan bağıdır. Zira insanlar, dünya üzerine dağılışıyla beraber nesnelere hakiki doğa ve özlerini ifade eden dili, Âdem Dili'ni (*Lingua Adamica*) kaybetmiştir. Zikredilen farklılık zorunlu bir olgu olmayıp onun işlediği günah sebebiyledir. Cassirer bu duruma dair anlatılan mitosların kutsal metinlerle örtüştüğünü belirtmiştir. Babil Kulesi anlatısına göre insanlar birlik olup göğe uzanan yapılar inşa etmeye başlamış ve Tanrı'ya meydan okumaya çalışmışlardır. Böylece Tanrı onların dillerini değiştirerek yeryüzüne dağıtmış ve binalarının inşasını da durdurmuştur. Cassirer, modern dönemlerde dahi insanların kaybettikleri bir cennet gibi bu dile özlem duyduklarını söyler.³⁹

Toplum içindeki birey; "dil kelimelerinde, şiirin ve sanatın yapılarında, dinî inanç ve tasavvurun ürünlerinde, müziğin biçimlerinde" yaşamını sürdürmektedir. Bu çerçevede birey bir diğerini tanıyıp bilmektedir. Dolayısıyla burası, kültürün üretildiği çeşitli formlardan oluşan bir ortamdır.⁴⁰ Sembolik düşünme ilkesi de insanın yaşamını sürdürdüğü bu ortama bir başka deyişle kültür dünyasına girişi sağlayan tıpkı "Açıl susam açıl!" cümlesi gibi bir anahtardır.⁴¹

Kültürün en önemli unsuru olan dil, insanın sembolik bir şekilde düşünebilmesinin ürünüdür. Bireyler duygularını, hayallerini ve fikirlerini dil vasıtasıyla ifade eder. Sembolik bir sistem olarak dil, bireylerin toplumda meydana getirdiği kültürü de korur. Böylece insan zihninin gelişimine katkı sağlar. Dolayısıyla dil; bir ifade ediş, bir iletişim aracıdır.⁴² Ayrıca daha önce de belirtildiği üzere bir süreçtir⁴³ ve Cassirer'e göre gelişimini üç aşamada gerçekleştirir. Bunlar; "mimiksel",

36 Hüsâmettin Arslan, *Epistemik Cemaat: Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi* (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 5. Basım, 2018), 67-68.

37 Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, 74.

38 Bilgin, *İbadet: Şekilsel, Sembolik ve Toplumsal*, 106.

39 Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, 121-122; *Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil* (İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi -Yeni Yaşam Yayınları, 2009), Yaratılış/Tekvin.11: 1-9.

40 Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, 114.

41 Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, 42.

42 Özakpınar, *İslâm Medeniyeti ve Türk Kültürü*, 118.

43 Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, 38.

“benzerliğe dayalı” ve “sembolik” ifade aşamalarıdır. Dil, geçirdiği bu süreçlerle asıl formuna, başka bir deyişle sembolik ifade biçimine ulaşmıştır.⁴⁴

Cassirer düşüncesinde dil, yalnızca bildirim görevi üstlenmez. Dilde kip canlılığı bulunur. Karşılıklı bir konuşmada bu canlılığı görmek mümkündür. Zira konuşan, konuştuğu şeye dâhil olur. Bu durum cümlelerin melodik biçimlerinde, vurgu ve tonlamalarında ortaya çıkar.⁴⁵ Çünkü “dil musikidir...⁴⁶ Mecaz, metafor ve semboller dile dinamizm kazandırır.⁴⁷

1.3. Din

Din, yapısı itibarıyla dinamik bir kavramdır. Bu sebeple dine dair sınırları iyice çizilmiş bir tanım yapmak oldukça güçtür. Simmel'in de ifade ettiği üzere bugüne dek hiç kimse dine dair herkesin onayladığı ve dinin ne olduğunu açık bir şekilde ortaya koyan bir tanım yapamamıştır.⁴⁸ Öte yandan bu konuya dair verilecek bilgilerden önce din için bir tarif yapmak önemli bir başlama noktası sayılabilir. Zira böylelikle toplumsal hayatın bir yönü diğerlerinden ayrılmış olacaktır.⁴⁹

Latince *religio* kelimesinden gelen din (*religion*) Roma döneminde “bağlılık”, “kutsal örf” gibi anlamlarda kullanılmıştır. Zaman içerisinde yeryüzünde varlığı bilinen tüm tabiatüstü inanç sistemlerini karşılamış, sonraları ise muğlak bir hâle gelmiştir. Din söz konusu olduğunda konsensüsün sağlanamaması, dinin tanım problemini ortaya çıkarmıştır. Dolayısıyla neyin din sınırları içine dâhil edilip neyin dışarıda bırakılacağı zihinleri meşgul etmiştir.⁵⁰ Bu noktada din sosyolojisi alanında temel tanımlardan biri olması bakımından Durkheim'in din tanımına yer verilebilir.⁵¹ Ona göre din, kutsal ve profana dair şeyleri birbirinden ayırarak kabul eden kişileri, kilise adı verilen manevi bir atmosferde bir araya getiren ve birtakım inanç ve pratiklerden oluşan bir sistemdir.⁵²

Durkheim'in tanımı temel bir tanım olsa da bazı eksiklikleri içinde barındırmaktadır.⁵³ Bu bakımdan Southwold'un bir şeyi din olarak nitelendirmede saydığı birtakım maddeler, Durkheim'in tanımını tamamlayıcı nitelikte değerlendirilebilir. Southwold'un zikrettiği maddeler şu şekildedir: “Tanrısal varlıklara gösterilen ilgi ve bireylerin onlarla irtibat hâlinde oluşu, dünyada kutsal ve profan ayrımına gidilip kutsalın önemszenmesi, dünyevî zevkler içindeki varlığın bu hâlini bırakıp kurtuluşa doğru yönelmesi, ritüeller, iman için kabul edilmesi şart olan inançlar

44 Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-III: Bilginin Fenomenolojisi*, 514-515, 539.

45 Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-III: Bilginin Fenomenolojisi*, 419.

46 Cemil Meriç, *Umrandan Uygurlığa* (İstanbul: İletişim Yayınları, 27. Basım, 2018), 309.

47 bk. Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, 78.

48 Georg Simmel, *Bireysellik ve Kültür*, çev. Tuncay Birkan (İstanbul: Metis Yayınları, 2. Basım, 2015), 301.

49 John Bird, *Din Sosyolojisi Nedir?* çev. Abdulvahap Taştan - M. Derviş Dereli (İstanbul: Lotus Yayınları, 2. Basım, 2017), 23.

50 William E. Paden, *Kutsalın Yorumu*, çev. Abdurrahman Kurt (İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2008), 17-18.

51 Bird, *Din Sosyolojisi Nedir?* 25-26.

52 Emile Durkheim, *Avustralya Totem Sistemi'nde Dinî Hayatın İlk Şekilleri*, çev. İzzet Er (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2018), 63.

53 Bilgin, *Din ve Toplum: Din Sosyolojisine Giriş*, 70.

ve onlarla bağlantılı ahlak kuralları, bu kurallara aykırı uygulamalarda verilen ilahi ceza, mitoloji, kutsal kitap veya kutsal kabul edilen sözlü ifadeler, rahip veya onun gibi dinî bir temsil, kilise veya ona benzer ahlaki bir topluluk yapısı ve grup birlikteliği.”⁵⁴

Cassirer düşüncesinde din de tıpkı dil gibi sembolik bir formdur⁵⁵ ve dinsel bilinç, kolektif duygunun ve toplum içinde bulunmanın önemli unsurlardan biridir.⁵⁶ Cassirer’in din olgusuna bakışında iki nokta önemlidir. Bunlardan biri Cassirer’in “ilkel” ve “büyük tek tanrıcı” din ayırımına gitmesidir. Diğer, ilkel dini “kültürel bir olay” ve “geleneği kuşatıcı” olarak görmesi,⁵⁷ tek tanrılı dini ise bütünüyle kültürel bir üretim şeklinde görmediği sadece dinin kültürü etkilediği ve kültürden etkilendiği hususlarıdır.⁵⁸

Cassirer düşüncesinde ilkel din ve bu dinin mensuplarının temel birtakım karakteristikleri vardır. Her şeyden önce ilkel dinin kökleri mitosa dayanır. Dolayısıyla yıllarca sürdürülüp varlığını korumuş olan, geleneksellik özelliği kazanır ve bundan şüphe duymak dine saygısızlıkla eş değer kabul edilir. Bu çerçevede temel olan düşünce “yaş”tır. Zira ilkel dine mensup bir kişinin zihninde bir şey ne kadar eskirse o kadar kutsaldır. Geçmişten şimdiye gelmeyi başaran geleneği sürdürmek önemlidir. Bu gidişattaki herhangi bir kopukluk düzeni bozup dinî uygulamalara ve mitosa zarar verecektir. İlkel din bu yönüyle bireysel düşünceye yer vermez. Kuralları katı ve değişmez niteliktedir.⁵⁹

Cassirer bu hususla bağlantılı olarak bir din gelişiminden bahseder. Bu gelişimde dine bağlılık dışı doğru değil içe doğru tasvir edilir. Din, inanç ve emirlerden oluşur ve bu bütünlük korunur. İnançların, emirlerin kaynağı Tanrı’dır ve bu sebeple gerçektir. İşte bu dinî duygu, bireyin iç dünyasındadır.⁶⁰ Gelişim sürecinde dinler mitik unsurlardan arınmaya çalışırlar ve bu bakımdan her dinin gelişim süreci birbirinden farklıdır.⁶¹

Öte yandan Cassirer, din ve mitin birbiriyle bağlantısına da değinir. Ona göre din, tarihî gelişim seyri içinde mitik unsurlarla kaynaşmış ve ondan ayrılamayacak bir hâle gelmiştir. Kültürel tarih içinde mitin bittiği veya dinin başlangıcı sayılabilecek bir nokta belirlemek zordur.⁶²

54 Martin Southwold, “Buddhism and the Definition of Religion”, *Man*, 13/3 (Eylül 1978), 370-371. Dine dair tanımlar çoğaltılabilir fakat burada temel amaç dinin ne olduğunu tanımlamak olmadığından birbirini destekleyen bu iki tanım konunun sınırlarını içermesi bakımından yeterlidir.

55 Ernst Cassirer, *The Warburg Years (1919-1933): Essays on Language, Art, Myth, and Technology* (New Haven and Londra: Yale University Press, 2013), 275; Cassirer, *Sembol Kavramının Doğası*, 158.

56 Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 246.

57 Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, 81, 83, 95, 211-212; Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, 176.

58 Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, 177; Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 301.

59 Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, 211.

60 Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, 176.

61 Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 325.

62 Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, 86.

Cassirer'e göre mitik unsurlar, dinin içeriğinden silinmeye çalışılırsa o zaman din sadece bir silüetten ibaret kalır. Her ne kadar bu iki form birbiriyle iç içe geçmiş olsa da Cassirer düşüncesinde din ve mitin formu birbirinden farklıdır. Dinî formun sahip olduğu özellik, mitik sembollere karşı bilincin aldığı tavırda ortaya çıkar. Zira bilinç, mitik sembollere ihtiyaç duymaz; doğrudan bu alanın dışına çıkmayı başarabilir. Diğer yandan "sembol dünyası" dinî nitelikli sorular ortaya koyan bir ortama sahiptir. Böylece kendini gösterme fırsatı yakalar ve yeni bir mana elde eder. Dolayısıyla dinin sunduğu yeni düşünce boyutu, mitlere farklı bir mana verilmesini sağlar. Din daima "mitik sembol dünyası" ile yeni bir irtibat kurar ve böylece gerçeklikle de yeni bir bağ kurduğu fark edilir.⁶³

Sonuç itibarıyla yukarıda tanımlanmaya çalışılan bu "kavramsal pusulalar",⁶⁴ dil ile mitik/dinî düşünce arasındaki bağı kavramada bize bir rota çizecektir. Bu rotada ilerlerken de Bourdieu'nun sosyoloğa yüklediği "olanı olduğu gibi söyleme" göreviyle⁶⁵ hareket edilecektir.

2. Dil ve Mitik/Dinî Düşüncenin Sembiyotik Bağı

Cassirer'in sembolik form olarak zikrettiği dil ve din, iki toplumsal olgudur. Gerek birey gerekse toplum yaşamında oldukça önemli bir yere sahiptir. Çünkü birey varlığını dil ortamında sürdürür. Toplum içindeki davranışları, duyguları, dinî pratikleri vb. yaşamının farklı boyutları dil aracılığıyla şekillenmektedir.⁶⁶ Öte yandan din bireye "sembolik bir evren" sunar. Bu sembolik evren, bireyin zihnindedir ve sosyalleşme sürecinde dış dünyadan edindikleriyle inşa edilmiştir. Dolayısıyla din, bireyin yaşamına anlam katar.⁶⁷

Dil ve din ayrılmaz bir bağla birbirine bağlıdır. Eliade'ın da belirttiği üzere din, insani bir fenomendir. İnsan da toplum ve dilden bağımsız düşünülemez bir varlıktır. Bu sebeple din, dilsel ve toplumsaldır.⁶⁸ Bununla birlikte dinin bir dili, kendine has bir ifade etme şekli mevcuttur. Bu çerçevede din dili, dinin mensupları için bir yaşam alanıdır. Din dilinin bu işlevi sayesinde dindarlar, dünyaya mitler veya kutsal kitabın sözcüklerinin merclekleriyle bakarlar. Yaşamlarını da buna uygun olarak düzenlerler.⁶⁹ Cassirer de dil ile mit/din arasındaki söz konusu etkileşimin farkındadır ve kaleme aldığı yazılarda bu etkileşime dair örnekler sunmuştur.

63 Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 324-325.

64 Birsan Banu Okutan, "Roman Göstergeleri ve Din Sosyolojisi: Eklektik Bir Girişim", *Toplum Bilimleri Dergisi* 26/ Özel Sayı (Kasım 2019), 45.

65 Pierre Bourdieu, *Akademik Aklın Eleştirisi: Pascalca Düşünme Çabaları*, çev. P. Burcu Yalım (İstanbul: Metis Yayınları, 3. Basım, 2019), 16.

66 Richard E. Palmer, *Hermenötik: Schleiermacher, Dilthey ve Gadamer'de Yorum Teorisi*, çev. İbrahim Görener (İstanbul: Anka Yayınları, 2002), 36.

67 Bilgin, *Din ve Toplum: Din Sosyolojisine Giriş*, 76; Berger - Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası, Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*, 140-141.

68 Mircea Eliade, *Patterns In Comparative Religion*, çev. Rosemary Sheed (New York: Sheed & Ward, 1958), xi.

69 Paden, *Kutsalın Yorumu*, 99-100.

Kanaatimizce Cassirer düşüncesinde dil ve din/mit arasındaki sembiyotik bağı aslında birbiriyle ilişkili üç etken üzerinden kavramak mümkündür. Bunlar; sembolik evrenin unsurları olan sembolik formlara Cassirer'in yüklediği mana, "söz"ün kutsallığı ve insanın ontolojik yapısıdır.

Cassirer'e göre dil ve din/mit arasındaki bağ, tesadüfi bir bağ değildir. Cassirer düşüncesinde bu bağı kavramak her şeyden önce onun sembolik formlara yüklediği anlamı bilmekle mümkündür. Çünkü Cassirer için tüm sembolik formların temel ve ortak zeminini mitler oluşturmaktadır. Din, dil, sanat gibi sembolik formlar zaman içerisinde mitlerden uzaklaşıp kendilerine has formlarını kazanmışlardır. Zira pratik, teorik ve bedii bilinç ile dilin, sanatın, hukukun, ahlakın formları ilk başta "mitik/dinî bilinç" içerisinde birbiriyle bağlantılıdır. Bu bağ o kadar kuvvetlidir ki herhangi bir çözülme anında zihin anlam dünyasını yitirme tehlikesi yaşar. Oysa olumsuz gibi hissedilip görülen bu durumda yeni bir bağlantının temeli atılır. Böylece sembolik formlar, belirli kabullere dayalı olarak birbiriyle bağlantılı fakat kendilerine özel bir form elde ederler.⁷⁰

Dil ve din/mit arasındaki bağı anlamaya dair bir diğer unsur, Cassirer'in de vurguladığı üzere "söz"ün kutsallığıdır. Cassirer'e göre tüm dilsel ürünler; mitsel ürünleri ve hatta mitik birtakım güçleri içerecek şekilde ortaya çıkmıştır. "Dil" kelimesi bizatihi gizli bir güç özelliği taşımaktadır. Bu durum dil bilincinin mitik/dinî bilinçle ilk zamanlardaki bağlarına işaret etmektedir.⁷¹ Bu noktada söz, birincil güç olarak görülmüştür. Cassirer, söze verilen bu önemin dünyanın başlangıcına dair anlatılan tüm mitik/dinî anlatılarda var olduğuna değinir ve bu husus hakkında örnekler verir. Büyük kültürel dinlerdeki yaratılış anlatılarında söz ya Rabb'in kullandığı bir araç ya da O'ndan sadır olan ilk kaynak şeklinde Rabb'le aynı düzeyde görülür. Zira bu düşünceye göre düşünenle söyleyen ayrı değildir. Örneğin dilin ve gönlün birliği Mısır'ın yaratılış Tanrısı Ptah'la anılır. Çünkü Ptah, her şeyi sözle yaratıp idare eder. Varlık bulan her şey onun gönlünden geçirmesi ve diliyle emretmesi sonucudur. Cassirer burada bazı bilginlerin milattan yıllar öncesinde de Tanrı'nın her şeyi yaratmadan önce düşünen, bunun sonucunda düşüncelerini sözle dile getirip olduran manevi bir varlık şeklinde gördüğünü aktardığını belirtir.⁷²

Dil ve din/mit arasındaki bağı kavramada insanın ontolojik yapısı da önemlidir. Zihin, bilinç ve sembol bu noktada kilit rol oynamaktadır. Çünkü daha önce de belirtildiği üzere dil bizatihi sembol sistemidir. Cassirer'in ifadesiyle sembolik bir formdur. İnsanın sembolik evreninin bir unsurudur. Bu evren insanın zihnindedir. Dolayısıyla insan sembolleri zihnindeki anlam dünyasıyla ifade eder. Yine

70 Cassirer, *Sembol Kavramının Doğası*, 107.

71 Cassirer, *Sembol Kavramının Doğası*, 107-108.

72 Cassirer, *Dil ve Mit*, 56-57; Alexandre Moret, *Mystères Égyptiens* (Boulevard Saint-Michel: Librairie Armand Colin, 1927), 124-126, 138-139.

bu anlam dünyasıyla bir duyguyu yaşar ve yaşadığı duygu kendisini bütünüyle kuşatır.⁷³

Bu çerçevede Cassirer “anlama süreci”ne dikkat çeker. Ona göre bir anlama sürecinde amaç bir içeriğin aktarılıp yayılmasından daha çok baskın bir unsur hâline getirilmesiyle Cassirer’in deyimiyle bu noktada zihin büyülendir. Büyülenen zihin tek bir yere odaklanır ve başka bir şey düşünemez hâle gelir. İçerik öznel alanı kuşatır. Artık birey çevresinde bu içeriği kıyaslayabileceği bir şey bulamaz. Bu bağlamda mitik/dinî ve dil formunun kavramlaştırılmaları ortaya çıkar. Zihindeki düşüncenin ifade edildiği ve diğer bireylerle uzlaşa sağladığı söz artık sadece bir sembol olmakla kalmaz aynı zamanda nesnesiyle ayrılmaz biçimde kenetlenir. Mitik/dinî içerikle dilsel içeriğin ortaya çıkış süreci ve bu içeriklerin diyalektiği kavranır.⁷⁴

Şimdi bu etkenler doğrultusunda Cassirer düşüncesinde dil ile mitin/dinin sembiyotik bağının yansımalarını, Tanrı, peygamber gibi konuyu somutlaştırıcı ve bireysel/toplumsal yaşamda karşılığı da bulunan bazı başlıklar altında inceleyebiliriz.

2.1. Tanrı

Keskin sınırlar dâhilinde tanımı yapılamayan bir olguya, dine ait kavramları tanımlamak da oldukça zordur. Tıpkı din olgusunda olduğu gibi, Tanrı kavramında da herkesi ortak bir tanımda uzlaştırmak kolay görünmemektedir.⁷⁵ Zira ilkel dinlerin, tek tanrılı dinlerin vb. Tanrı’ya yükledikleri mana birbiriyle aynı değildir. Bu sebeple Paden’in belirttiği gibi kullanılan mercek, olguyu belirler.⁷⁶ Başka bir deyişle Tanrı kavramı, farklı dinin müntesiplerine göre farklı manalar kazanacaktır. Bu bakımdan Tillich Tanrı’yı “insanın nihai kaygısı” şeklinde tanımlar. İnsan ne için kaygı duyuyor ve onun üzerine titriyorsa o artık bir Tanrı’ya dönüşür. Dolayısıyla hakkında kaygı duyulan şey, putperest bir biçimde de⁷⁷ bir ve tek olan ilahi kudretin rızasını kazanmaya yönelik de olabilir. Bu kabulden hareketle Tanrı en genel manada kendisine tapınılan kutsal varlık olarak tanımlanabilir. Daha özelden ise “Çeşitli inanç sistemlerinde evrenin ve evrendeki her şeyin yaratıcısı ve koruyucusu olduğuna inanılan yüce varlık; metafizik güç; yaratıcı, yönetici, cezalandırıcı, eğitici, öğretici gibi sıfatlar taşıdığı kabul edilen üstün kuvvet.”⁷⁸ tir.

Cassirer de Tanrı kavramının yukarıda sözü edilen özelliğine dikkat çekmiş ve bunu dilin yapısıyla izah etmeye çalışmıştır. Ona göre “Tanrılık kavramı” dil vasıtasıyla somutlaşır ve zenginlik kazanır. Cassirer’in ifadeleriyle konuşma bu kavrama

73 bk. Cassirer, *Dil ve Mit*, 66-69; Berger - Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası, Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*, 140-141.

74 Cassirer, *Dil ve Mit*, 69.

75 Konuyla ilgili ayrıntılı bilgiler için bk. Turan Koç, *Din Dili* (İstanbul: İz Yayıncılık, 5. Basım, 2017), 31-45.

76 Paden, *Kutsalın Yorumu*, 15.

77 Paul Tillich, *İmanın Dinamikleri*, çev. Fahrullah Terkan - Salih Özer (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Basım, 2016), 51.

78 Mehmet Ali Kirman, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2. Baskı, 2011), 315.

ışık tutar ve onu bir gölge olmaktan kurtarır. Öte yandan konuşmanın “ayırma, belirleme, sabitleme ve genelleştirme” eğilimi bulunur. Dolayısıyla insan zihni, kelimenin birliği yoluyla Tanrı düşüncesinin birliğine ulaşmaya çabalar. Bununla da kalmayıp herhangi bir kelime ile ifade edilebilmekten veya adlandırılabilmekten uzak bir “Varlık” kavramını arzular. Cassirer’e göre Tanrı’yı bir yandan tüm bütünlüğü içinde kavrama diğer yandan da isimlendirmenin tek boyutluluğundan kaçınma durumuyla tekrar tekrar uğraşan özellikle mistisizm olmuştur. Bu nedenle de dili aşan bir dünyaya yönelmiştir. Bu dünyanın sessizliğe bürünmek olduğunu belirten Cassirer, bu konuda Eckhart’ın ismini ön plana çıkarır.⁷⁹ Zira Eckhart, “... Tanrı hakkında sessiz kalın ve gevezelik etmeyin çünkü Tanrı hakkında ne zaman gevezelik ederseniz, yalan söylemiş ve günah işlemiş olursunuz.”⁸⁰ demiştir.

Cassirer’e göre insanın bilincinde daima bir Tanrı düşüncesi vardır ve bu ilk insana kadar geri götürülebilir. Bunu “ilahi bir bilinç” olarak nitelendiren Cassirer, bu bilincin insanda sonradan etkileşim veya bildirim vasıtasıyla değil doğal olarak bulunduğu dikkat çeker. Ayrıca bu Tanrı, ilk etapta soyut bir manaya sahiptir.⁸¹ Bu açıdan Cassirer’in “ilahi bilinç” nitelendirmesiyle insanın yüce bir varlığa inanma eğilimini fitrata dayandırdığı söylenebilir.

Cassirer, Tanrı’ya dair birtakım özelliklerden bahseder. Bu bağlamda da Tanrı’nın yaratıcı yönüne vurgu yapar ve yarattıklarının varlık alanına çıkmasının Tanrı’nın sözüne bağlı olduğunu belirtir. Kaosu kozmosa çeviren Tanrı’dır. Bu konuda Babilliler ile Asurlulardan örnek verir. Onların yaratılış hikâyelerinde kaos, henüz hiçbir şeyin isminin bilinmemesi şeklinde betimlenmiştir. Yaratıcının ismi söylendiğinde bu belirsizlik hâli ortadan kalkar. Onun öncesinde Tanrı yoktur. Tanrı’nın varoluşu bizzat kendi ismiyle meydana geldiği şeklindeki mitik anlayışa bağlanmıştır. Cassirer yaratılışa dair bu anlatıların farklı bir biçiminin Kutsal Kitap’ta da yer aldığına değinir. Buna göre Tanrı’nın sözü yeryüzü gibi gökyüzünü de yaratır. Aydınlığı karanlıktan ayırır. Tanrı hayvanlara suret verir ve insan, onların her birini isimlendirir:⁸² “... Adem her birine ne ad verdiyse, o canlı o adla anıldı.”⁸³ Bu isimlendirme edimiyle insan dünyayı âdeta kendi mülkiyetine geçirir. Bu özelliğiyle beraber tek tanrıcılığın niteliğini ve işleyişini kavrar.⁸⁴

Cassirer, dinî/mitik düşüncede Tanrı adlarının öneminden de bahseder ve Usener’in *Götternamen* eserine atıf yapar. Zira Usener’in belirttiği üzere dinî duygu bakımından bir Tanrı’nın kudreti, unvanlarının çok oluşuyla ilgilidir. Dolayısıyla

79 Cassirer, *Dil ve Mit*, 86-87.

80 Meister Eckhart, *Tanrı'nın Tarifi*, çev. Damla Pehlivan (Ankara: Gece Kitaplığı, 2021), 70.

81 Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 23-24.

82 Cassirer, *Sembol Kavramının Doğası*, 138-139; Cassirer, *Dil ve Mit*, 97.

83 Yaratılış/Tekvin. 2:19.

84 Cassirer, *Sembol Kavramının Doğası*, 139; Cassirer, *Dil ve Mit*, 97.

la çok fazla isme sahip olmak, yüce bir Tanrı olmanın gerekliliğidir.⁸⁵ Bu bağlamda Cassirer, Brinton'ın *Religions of Primitive Peoples* çalışmasından bazı örnekler verir. Buna göre Mısır'ın başlıca tanrısı İsis'in on bin isimli olarak geçtiğini, Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın kudretini yüz isminde⁸⁶ bulduğunu belirtir. Ayrıca Tanrı adlarının çokluğu Amerikan yerlilerinde de görülür.⁸⁷ Dolayısıyla adın çok oluşu, Tanrılar için varoluşsal bakımdan önemli bir niteliktir.⁸⁸

Cassirer tanrısal alanın dilde ifade edilişi konusunda şahıs zamirlerinin üzerinde durur. Ona göre şahıs zamirleri ve özellikle "ben", varlığı diğerinin karşısına yerleştirir. Bu bakımdan "ben" nesnel alanın karşısına talepte bulunan, şüphe duyan, sorgulayan olarak konumlandığında "ben"nin nesnel alana etkisi açıkça görülür. Bununla beraber şahıs zamirleri iyelik eklerini de yüklenince bu ayırım daha da belirginleşir. Ben, sen, o; benim, senin, onun olur. Böylece özne, gücün merkezi hâline gelir. Gerçekleşmesi istenen onun tarafından başlatılıp devam ettirilir.⁸⁹ Cassirer, konuyla bağlantılı olarak Kutsal Kitap'tan örnek verir. Zira Tanrı Hz. Musa'ya Sina'da tecelli ettiğinde Hz. Musa, "... İsraililere gidip, 'Beni size atalarınızın Tanrısı gönderdi' dersem, 'Adı nedir?' diye sorabilirler. O zaman ne diyeyim?" diye sorduğunda "Tanrı, 'Ben Ben'im' dedi, 'İsraililer'e de ki, 'Beni size Ben Ben'im diyen gönderdi.'"⁹⁰

Öte yandan Tanrı Kutsal Kitap'ın Peygamberler Kitabı bölümünde de "Ey Yakup soyu, çağırıldığım İsrail, beni dinle: Ben O'yum; ilk Ben'im, son da Ben'im."⁹¹ buyurmuştur. Bu çerçevede Cassirer düşüncesinde kişi zamirleri tanrısalılığı anlatabilecek yegâne vasıta. Bilhassa "ben" zamiri, din dili tarafından "tinsel yükseklığe" ulaşmada bir merhale olarak görülmüştür.⁹²

Tanrı söz konusu olduğunda çok tanrıcılık ve tek tanrıcılıktan da bahseden Cassirer, tek tanrı fikrinin "çok tanrıcılık krizi"nin aşılmasıyla geliştiğini öne sürer. Bilinç mutlak bir ve sonsuz olan Tanrı'yı, görelî bir olan Tanrı'dan ayırdığında bu krizi aşar.⁹³ Bununla birlikte Tanrı'nın birliğinin ifade edilmesi gerekir ve burada "kelime" devreye girer. Cassirer bu noktada ilk devir Mısır metinlerinden örnek

85 Hermann Usener, *Götternamen: Versuch Einer Lehre von Der Religiösen Begriffsbildung* (Bonn: Verlag von Friedrich Cohen), 334; Cassirer, *Dil ve Mit*, 86.

86 Bu konuda Cassirer'in *Dil ve Mit* adlı çalışmasının çevirenin notu bölümünde, "İslam geleneğinde 'Allah'ın yüz ismi' gibi bir tabirden ziyade 'Allah'ın 99 ismi' tabiri mevcuttur. Ancak bazı sufi geleneklerde Allah'ın bir isminin gizli olduğu rivayeti yaygındır." şeklinde bir ifadeye yer verilmiştir. Cassirer bu örnekleri Brinton'ın çalışmasından aktarmıştır. Fakat yaptığımız okumalarda Cassirer'in mistik ifadeleri hatırlatacak cümleler kurduğunu, yer yer mistisizmin görüşlerine atıfta bulunduğunu ve hatta Mevlâna'dan bahsettiğini göz önünde bulundurursak Cassirer'in sufi geleneğe dayalı olarak "yüz ismi" bilinçli olarak zikrettiği ve örneği aktarıran bir değişime gitmediği söylenilebilir. bk. Cassirer, *Dil ve Mit*, 86.

87 Daniel Garrison Brinton, *Religions of Primitive Peoples* (New York: The Knickerbocker Press, 2. Basım, 1898), 99; Cassirer, *Dil ve Mit*, 86.

88 Cassirer, *Dil ve Mit*, 86.

89 Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-I: Dil*, 260, 270.

90 Mısır'dan Çıkış/Çıkış. 3:13-14; Cassirer, *Dil ve Mit*, 91; Cassirer, *Sembolik Kavramının Doğası*, 134.

91 Yeşaya/İşaya. 48:12.

92 Cassirer, *Dil ve Mit*, 90-91.

93 Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 24.

verir. Bu metinlerde bir olan Tanrı'dan söz edilmekte ve bu Tanrı'nın özellikleri belirtilmektedir:⁹⁴ "Tanrı; gizli bir ruhtur, ezeldir, birdir, yaratır ama yaratılmaz, O'ndan başka Tanrı yoktur."⁹⁵ Dolayısıyla Tanrı'nın birliğini gösteren ifadeler, dil ve dinin bağıını göstermesi bakımından dikkate değerdir.

2.2. Peygamber

En genel tanımıyla peygamber; "Tanrı, görünür ve görünmez dünya, insan, kurtuluş gibi konularda insanlara yol göstermesi için Tanrı tarafından özel olarak seçilen ve almış olduğu ilahî mesajları ve öğretileri insanlara ileten elçi."⁹⁶dir. Farklı dinlerin "peygamber" kavramına yükledikleri manada da pekâlâ farklılıklar olabilir.

Cassirer'e göre peygamberler, "yeni bir cennet ve dünya" kurmayı arzular. İlahi olanın mutlaklığını insanlara bildirir. Gönderildiği toplumda dogma hâline gelmiş birtakım şeylere itiraz edebilir. Bu nedenle de yeni dinî semboller ortaya koyması gerekir.⁹⁷ Peygamberin söylemleri bu noktada önem arz etmektedir ve bu hususta da Cassirer'in "konuşma"ya yüklediği anlam dikkate değerdir. Ona göre konuşma farklı katmanlardan meydana gelir ve katmanların temelini de duyguların dili oluşturur. Bu bakımdan insani söylemlerin büyük bir kısmı bu katmanla bağlantılıdır.⁹⁸ Bununla beraber dil, öznel sınırların aşılmasına imkân tanır. Dolayısıyla konuşmadaki kelimeler salt bir gürültü veya ses değildir. Aksine kullanılan kelimeler bir şeye işaret eder ve konuşandan dinleyene ulaşır.⁹⁹

Cassirer Tevrat'tan hareketle peygamberlerin dinî ve ahlaki nitelikteki "heybetli ifade tarzı"na dikkat çeker. Bu ifade biçiminin kaynağını peygamberlerin dinî iradelerindeki netlik ve güce dayandırır. Onlar bu iradeyle mevcut durumu aşarak temaşa eder. Dolayısıyla bir peygamberin yaşadığı dünyayı sadece şimdiki zaman içinde ve bu zamana sabitlenen sembollerle kavramak zordur.¹⁰⁰ Zira dil, şimdi ve buradalığın ötesine geçme kapasitesine sahiptir. Dil vasıtasıyla insan yüz yüze iletişim kurabildiği kadar yüz yüze etkileşime geçemediği birey ve topluluklarla da konuşma imkânı elde edebilir. Dil, şimdi ve burada olmayan birçok şeyi burada kılabilir; şimdi ve buradayı geleceğe taşıyabilir.¹⁰¹

Cassirer'e göre "zamanın üçüncü boyutu" olan gelecek, insan yaşamı için oldukça önemlidir. İnsanın zaman bilinci açısından gelecek, gerekli bir boyuttur. Ayrıca Cassirer düşüncesinde insan geçmiş ve şimdiden ziyade geleceği düşünür. Çünkü geleceğe dair kaygı, şüphe, umut, heyecan vb. duyar. Oysa insan geleceği

94 Cassirer, *Dil ve Mit*, 89-90.

95 Heinrich Brugsch, *Religion und Mythologie, der alten Ägypter* (Leipzig: J.C. Hinrichs Buchhandlung, 1891), 96-97; Cassirer, *Dil ve Mit*, 90.

96 Kirman, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, 254.

97 Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, 176-177.

98 Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, 38.

99 Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, 37.

100 Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 326.

101 Berger - Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*, 58.

hayal etmekten kurtulduğunda daha mutlu olabilir. Fakat insanın şimdi içinde geleceği yaşaması onun doğasından kaynaklanmaktadır.¹⁰²

Cassirer, insanın tasarladığı geleceğin sınırlarının çok geniş olduğunu, planlama konusunda da bilinçli ve dikkatli davrandığını vurgular. Bu bakımdan Cassirer, bunları öngörü alanına dâhil eder. Öngörme; gelecekte meydana gelebilecek olayları önceden düşünüp duruma uygun plan yapma yeteneğidir. Bununla beraber bu öngörünün farklı bir türü bulunmaktadır ki o, bir beklentiden ziyade bir buyruktur. Bu buyruk, insanın duyuşsal alanının sınırlarını aşar niteliktedir. İnsanın sembolik geçmişine karşılık gelen sembolik gelecektir. Sembolik geleceğe, "peygamberce gelecek" de denebilir. Zira bu ifade en güzel karşılığını büyük dinlerin peygamberlerinde bulur. Çünkü peygamberler sadece geleceğe dair olayları ve insanların karşılaşılabileceği kötülükleri bildirmemişlerdir. Onların konuşması falcılarınkine de benzemez. Onlar kehanette de bulunmazlar. Peygamberlerin haber verdiği gelecek, dinî ve ahlakidir. İlhamla ilgilidir ve bu ilham, söz verme manasını da taşır. Cassirer'e göre bu durum ilk defa İsaiah (Yeşeya), Jeremiah (Yeremya) ve Ezekiel (Hezekiel) gibi Yahudi peygamberlerinde anlaşılır hâle gelen bir özelliktir. Onlar, "yeni bir gökyüzü ve yeni bir yeryüzü"¹⁰³ vadedip var olan yaşamı olumsuzlar. Ama vaatleri umut ve güven doludur. Dolayısıyla söylemleri dinî ve ahlaki bağlamda bir yeniliği içerir.¹⁰⁴

Cassirer'in, peygamberlerin geleceğe yönelik söylemlerine işaret ettiği noktada "Tanrının Krallığı"¹⁰⁵ düşüncesine atıf yaptığı görülmektedir. Fakat burada "Tanrının Krallığı" düşüncesi paranteze alınırsa Hz. Âdem ile başlayan peygamberlik silsilesindeki tüm peygamberlerin kavimlerine dinî ve ahlaki içerikte tebliğde bulunduğu, geleceğe dair gerek uyarı yaptığı gerekse müjde verdiği bilinmektedir. Özetle peygamberler, kavimlerine yönelik dinî ve ahlaki öğütlerinde, geleceğe dair söylemlerinde Cassirer'in "peygamberce gelecek" şeklinde nitelendirildiği dili kullanmıştır.

2.3. Dinî Semboller

Sembol; insanın tabiatında bulunan bir şeydir. Dil bir sembol olduğu için herhangi bir kavramı ifade ederken dahi bir semboldür.¹⁰⁶ Semboller dinde de mevcuttur¹⁰⁷ ve dinî semboller özel manalar içerir.¹⁰⁸

Bu minvalde Grekçedeki *homoousios* kavramından örnek verilebilir. Bu kavram, "aynı tabiat", "aynı öz" gibi anlamlara gelmektedir ve İznik Konsili'nde alınan kararlarda, Hz. İsa'nın Tanrı ile aynı öze sahip olduğunu ifade etmek için kulla-

102 Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, 57-58.

103 Bu ifade için bk. Yeşaya/İşaya. 65:17; 66:22; 2. Petrus/Petrusun İkinci Mektubu. 3:13; Vahiy. 21:1.

104 Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, 59.

105 Tanrının Krallığı düşüncesi için bk. Kirman, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, 316.

106 Alfred North Whitehead, *Sembolizm: Anlamı ve Etkisi*, çev. Ramazan Ertürk (Ankara: Fol Kitap, 2019), 73-74.

107 Bilgin, *İbadet: Şekilsel, Sembolik ve Toplumsal*, 113.

108 Bilgin, *Din ve Toplum: Din Sosyolojisine Giriş*, 84.

nılmıştır.¹⁰⁹ Bu bakımdan *homoousios* kavramıyla, Hz. İsa'nın Tanrılığı dile getirilmiştir. Fakat *homoousios*, Kutsal Kitap'ta geçmediği için Ariuşçular tarafından bu görüşe karşı çıkılmıştır.¹¹⁰

Homoousios'un yanında bir de *homoiousios* kavramı bulunmaktadır. Yarı-Ariuşçuların görüşlerini ifade eden *homoiousios*, Hz. İsa'nın Tanrı ile "benzer bir tabiat", "benzer bir öz"e sahip olduğunu anlatmaktadır.¹¹¹

Cassirer, *homoiousios* kavramında geçen yota harfine (*i*) dikkat çeker ve harfin fiziksel anlamda hiçbir değer taşımadığını belirtir. Bununla beraber yota harfinin dinî bir sembol olduğunu ve Hıristiyanlıktaki üçlemenin gerek anlamı gerekse yorumu açısından derin tartışmalara sebebiyet verdiğini söyler.¹¹² Dolayısıyla burada yota harfi (*i*), fiziksel değerinden uzaklaşmış ve manevi bir boyut kazanmıştır.

Toplumlar için sayılar da sembolik bir anlama sahiptir. Sayılara yüklenen bu sembolik anlam zamanla oluşmuş ve sonraki nesillere de bu şekilde aktarılmıştır.¹¹³ Bu bağlamda mitik düşüncenin sayılara yüklediği anlamdan söz edilebilir. Zira Cassirer mitik/dinî düşüncede sayıların dinî bir anlamın taşıyıcısı konumunda olduğundan bahseder. Sayı, dünyaya ait olanı kutsallaştırma sürecine çeker. Bu bakımdan bir şekilde sayıyla bağlantı kuran şey artık sıradan bir varoluşa sahip değildir ve yepyeni bir anlam yüklenmiştir. Bu durum sadece bütün olarak sayılar için değil ayrı ayrı her sayı için geçerlidir. Sayıya dâhil olan şeye sayı büyüsel bir etkide bulunur.¹¹⁴ Schimmel'in de belirttiği üzere sayılara dair bazı gizemli imalar hep var olmuştur. Böylelikle sayılar, önemli işler için uygun zemini sağlayan gizli ve özel güçlere işaret ederler. Hemen hemen tüm dinlerde sayıların dinî değer ve önemine dair bir kabul bulunmaktadır.¹¹⁵ Konuyla bağlantılı olarak Cassirer; üç, dört ve yedi sayılarından örnekler verir.

Cassirer, Tanrı'dan bahsedildiğinde birlik fikrinin insan düşüncesinde ortak problem olduğunu belirtir. Çünkü "üçlenen bir Tanrı" fikri mevcuttur ve bu durum bir problemi de doğal olarak beraberinde getirir. Dolayısıyla üçlemede birleşmek adına "bir" ve "iki" başka bir şey olmak durumundadır. Cassirer'e göre üçlenen Tanrı fikrinin yaygın olması bu fikre temel oluşturacak somut bir duygunun varlığına işaret etmektedir.¹¹⁶

Dinler tarihine bakıldığında Hıristiyanlıktaki teslis inancının daha önceki genel temayüle uygun olduğu fark edilir. Zira üçleme fikri Schimmel'in örneklendirdiği

109 Mustafa Sinanoğlu, "İzmit Konsili", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/550.

110 Elif Tokay, *Nazianzuslu Grigorius ve Kutsal Ruh'un Tanrılığı Meselesi* (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2021), 148-149.

111 Tokay, *Nazianzuslu Grigorius ve Kutsal Ruh'un Tanrılığı Meselesi*, 163.

112 Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, 183.

113 Bilgin, *İbadet: Şekilsel, Sembolik ve Toplumsal*, 117.

114 Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 206.

115 Annemarie Schimmel, *Sayıların Gizemi*, çev. Mustafa Küpüşoğlu (İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2017), 18.

116 Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 207-208.

üzere kadim Mısır ve Hindistan'daki vb. pek çok inanışla benzerlik göstermektedir.¹¹⁷ Dolayısıyla üç sayısı, bu dinsel fikirde anlam kazanmıştır.¹¹⁸

Dört sayısı söz konusu olduğunda dünyadaki ilk düzenle bağlantı kurulur. Burada dört yönlü bir düzenleme dikkat çeker. Örneğin ilk zamanlarda insanlar ayın dört evresini gözleyerek zamanı belirlemişlerdir. Aynı şekilde güneşten hareketle yönlere ulaşmışlardır.¹¹⁹ Mitik/dinî düşünüşte yönler yani kuzey, güney, doğu ve batı dinî bir değere sahiptir. Çünkü dört yön, ufka aittir. Bu bakımdan dört sayısı varlığın kozmosla bağına işaret etmektedir.¹²⁰

Hıristiyanların haçının da dört kolu, dört yönü göstermektedir ve haç dinî bir semboldür.¹²¹ Böylece dört sayısının sahip olduğu saygınlık, bu sembolde de kendini göstermektedir.¹²²

Cassirer, yedi sayısının saygınlığına dört yön üzerinden ulaşıldığını belirtir ve dört yöne orta ile zirve ve en aşağının eklendiğini söyler. Yedinin Orta Çağ zamanında kilise babalarının mükemmelliğin timsali, mutlak sayı olarak görüldüğünü vurgular.¹²³ Böylelikle zikredilen tüm bu örnekler bize dil ve dinin bağını bir kez daha göstermektedir.

2.4. Dua ve Bir İbadet/Ritüel Olarak Kurban

Dua; Tanrı'ya veya yüce bir varlığa yapılan şükür, rica yahut istekleri bildirme biçimidir. İnsanla Tanrı/yüce varlık arasında kurulan bir iletişim vasıtasıdır¹²⁴ ve bu yönüyle dua, "... görünmeyen sınırsız alanlarına girişin araçlarını sağlar."¹²⁵

Cassirer'e göre dua, Tanrı ile insan arasındaki mesafeyi kapatan bir ibadettir ve bu mesafeyi kapatacak unsur "kelimenin gücü"dür. Bu bakımdan mesafeyi kapatma vasıtası semboliktir. Cassirer mitik/dinî bilincin ilk zamanlarında duada net sınırlar bulunmadığından ve duanın büyüsel bir kuvvet barındırdığından bahseder. Bu kuvveti sağlayan da kelimedir. Böylelikle Tanrı iradesine müdahale edilir ve ona bir zorlamada bulunulur. Cassirer bunun örneklerinin Veda dininin ve Hıristiyanlığın başlangıçlarında rastlanabileceğini belirtir.¹²⁶

Cassirer mitik/dinî düşüncedeki dinsel formalizme de değinir. Bu minvalde kendisine niyaz edilen Tanrı, yalnızca dua formundaki hiçbir sözün değiştirilmeden söylenmesi hâlinde ortaya çıkar. İbadete dinî gücünü veren şey, ibadetteki

117 Daha detaylı olarak bk. Schimmel, *Sayıların Gizemi*, 63-65.

118 Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 215.

119 Schimmel, *Sayıların Gizemi*, 86.

120 Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 210.

121 Schimmel, *Sayıların Gizemi*, 91.

122 Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 211.

123 Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 208, 211-212.

124 Kirman, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, 97.

125 Kieran Flanagan, *Teolojideki Sosyoloji: Düşünümsellik ve İnanç*, çev. Emrullah Ataseven (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017), 27.

126 Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 314-315.

kuralların değiştirilmeden gerçekleştirilmesidir. Fakat dinin gelişim göstermesiyle duanın boyutu değişir. Bağlılığın yönü dıştan içe doğru yönelir. Dua, büyüsel içeriğinden kurtulup Tanrı'ya yönelik bir yakarışa döner.¹²⁷ Böylece insan, Tanrı'ya yüce bir varlık olarak tanır. Tanrı'ya büyü yoluyla galip gelmeye çalışmak yerine onunla uzlaşmaya çalışır.¹²⁸

İbadet genel olarak kulluk etme manasına gelir. Tanrı'ya duyulan saygıyı göstermek amacıyla belirli bir niyet ve kararlılıkla ve belli bir düzen dâhilinde yerine getirilen davranışları ifade eder. Sosyolojik olarak dinî tecrübenin fiiliyata dökülmüş hâlidir.¹²⁹ Cassirer'e göre ibadet; mitik/dinî olarak hissedilen duygunun dışı vurumu, nesnelleşmesidir. İnsanın Tanrı'ya yönelmesi ve onunla iletişim kurmasıdır.¹³⁰

Ritüel ise belirli zaman dilimlerinde yapılan dinî ibadet ve ayinlerle, bu ibadet ve ayinlere ait biçimlerdir. Ritüellerin sembolik önemi de bulunmaktadır.¹³¹ Cassirer'e göre ritüel, belirli dinî davranışların belirli bir zaman diliminde gerçekleştirilmesidir. Bu davranışlara dinî gücünü veren saik, davranışların belirlenmiş vakitte yapılmasıdır. Dolayısıyla ritüelde ritmik bir düzen bulunur.¹³² Literatürde birbirilerinin yerine de kullanılan bu iki kavramı anlam olarak ayırmak zor olsa da ritüel daha çok törensel niteliğe sahip ibadetleri içermektedir.¹³³

Kurban; Tanrı'ya/yüce varlığa bir teşekkür, istekte bulunma veya günahın affı gibi sebeplerle arz edilen hediyelere denir.¹³⁴ Durkheim'ın ifadeleriyle bir bağışta bulunma, bir feragattir. Zira kurban, müminin sahip olduğu özden ve mülkiyetinden bir şeyi Tanrı'ya sunmasıdır.¹³⁵

Cassirer'e göre kurban, "dünyevi ile kutsal" olanın bir aradalığını ifade eder. Cassirer kurbanın; hediye, temizlenme, rica, teşekkür veya kefaret gibi çeşitlerinden de bahseder ve tüm bu biçimlerin törensel davranışları barındırdığını belirtir. Böylece dinî inanç fiiliyata dökülür ve görünür hâle gelir. Kurbanın bir amacı vardır. Dolayısıyla bu amaca ulaşılmalıdır. Bu nedenle ibadetin gerektirdiği şekilde davranılmalıdır. Bunun için belli kurallara uyulması gerekir. Söylenmesi gerekenler konusunda hassasiyet gösterilir. Böylelikle dine özgü bir dil ortaya çıkar ve bu dildeki sabiteler de açık bir şekilde ifade edilir. Cassirer burada kurbanın bir vazgeçiş barındırdığına dikkat çeker ve bu yönüyle büyü formundan ayrıldığını söyler. Çünkü o büyüde bir vazgeçiş değil hâkim olmanın yer aldığını vurgular.¹³⁶

127 Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantiği Üzerine*, 176.

128 Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 307.

129 Kirman, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, 152.

130 Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 302.

131 Kirman, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, 266-267.

132 Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 159.

133 Bilgin, *İbadet: Şekilsel, Sembolik ve Toplumsal*, 34-35.

134 Kirman, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, 191-192.

135 Durkheim, *Avustralya Totem Sistemi'nde Dinî Hayatın İlk Şekilleri*, 351.

136 Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 304-305, 313.

Kurban söz konusu olduğunda da duada olduğu gibi Cassirer yine dinsel formalizmden bahseder. Dolayısıyla mitik/dinî düşüncede bir kurbanın geçerli olması isteniyorsa her zaman aynı düzende ve değiştirilmeden uygulanmalıdır.¹³⁷ Cassirer, dinin gelişimiyle beraber kurbanın, Tanrı ile bir uzlaşmaya varma gibi başka amaçlarının da olduğunun fark edilmesi gerektiğinin altını çizer.¹³⁸

Cassirer'in burada bireyin bilincinde gerçekleşen bir farkındalığa işaret ettiği söylenebilir. Zira bireyin dinî bilinci geliştikçe o, yüce varlığın karşısındaki konumunu bilir ve buna uygun şekilde hareket eder. Sonuç itibarıyla dua ve kurbanında da dil, sembol vb. ile bağlantılı olduğu görülmektedir.

2.5. Ölüm

Ölüm, insanın tasavvur edemediği "mutlak ötekisi"dir.¹³⁹ İnkâr edilemeyen tecrübi bir olgudur. İnsan, "ölüme yönelik bir varlık"tır¹⁴⁰ ve ölüm fikri insanın var oluşuna etki etmektedir.¹⁴¹

Ölüm, insanın zihnini her daim meşgul eden bir konu olmuş ve en eski zamanlardan günümüze değin kültürel ürünlerine yansımıştır. Dolayısıyla "ölümün yakın mevcudiyeti"¹⁴² fikrinin bu kültürel ürünlerde açık veya gizli bir şekilde imlendiği görülmektedir.¹⁴³ Örneğin Goethe *Faust*'ta,

Ve ölüm

Yazgıdır:

*Kabul etmeli bunu.*¹⁴⁴

derken Shakespeare *Hamlet*'te,

*Sakin ha! Kötü fallar umurumda değil benim. Serçenin ölmesinde bile bir bildiği vardır kaderin. Şimdi olacak bir şey yarına kalmaz, yarına kalacaksa, bugün olmaz.*¹⁴⁵

der. Yine Homeros *İlyada*'da Tanrıça Hera'nın diliyle,

Nasıl kaçırmak istersin kötü ölümden

*kader payını çoktan almış bir ölümlüyü?*¹⁴⁶

137 Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, 43.

138 Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, 176.

139 Zygmunt Bauman, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, çev. Nurgül Demirdöven (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2. Basım, 2012), 11.

140 Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2. Basım, 2011), 268, 272.

141 Kaan H. Ökten, *Ölüm Kitabı: Ölüm Düşüncesinin Temel Metinleri* (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2. Basım, 2016), 2.

142 Michel Foucault, *Ölüm ve Labirent*, çev. Savaş Kılıç (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2. Basım, 2018), 94.

143 Ökten, *Ölüm Kitabı: Ölüm Düşüncesinin Temel Metinleri*, 2.

144 Johann Wolfgang von Goethe, *Faust*, çev. İclal Cankorel (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 10. Basım, 2021), 479.

145 William Shakespeare, *Hamlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 30. Basım, 2021), 159.

146 Homeros, *İlyada*, çev. Azra Erhat - A. Kadir (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 7. Basım, 2018), 355.

diyerek ölümden kaçmanın mümkün olmadığını belirtir. Çünkü ölüm, atlatılamaz bir kesinliğe sahiptir.¹⁴⁷ Malinowski^{148*} de ölümü insanın “en yazgısal iki gücü”nden biri şeklinde nitelendirmiştir.¹⁴⁹

Alıntılanan metinlere baktığımızda ölümün bir kader olduğuna vurgu yapıldığı ve kaderin yazgı kelimesiyle de karşılandığı görülmektedir. Zira toplumda kadderdan söz edilirken “yazgı”, “alın yazısı” gibi ifadeler kullanılmaktadır. Bu durum dil ve dinin bağına işaret etmesi bakımından manidardır.

Öte yandan Cassirer, dünyadaki neredeyse her mitosun kaçınılamayan, keskin bir yazgı fikrine sahip olduğunu söyler ve Platon’un *Devlet* adlı eserinde anlattığı mitostan örnek getirir.¹⁵⁰ Bu söylenceye göre Er adında bir yiğit ölmüş ve bu sırada kendisine ölümden sonraki hayat gösterilmiş. Gördüklerini anlatması için Er tekrar dirilmiş. Er; yerle gök arasında bir ışık olduğunu, bu ışığın bulunduğu yerde de kaderin tüm halkalarını çeviren bir iplik eğirme aletinin ve içinde de yedi halkanın yer aldığını anlatmış. Kirmen denilen bu alet sürekli ve “kaderin dizinin üstünde”, yedi halka da kirmenin aksi yönde dönüyormuş. Halkalarda kaderin kızları Atropos, Klotho ve Lakhesis belirli aralıklarla oturuyormuş. Atropos geleceğin, Klotho içinde yaşanan günün ve Lakhesis de geçmiş zamanın şarkısını söylüyormuş.¹⁵¹ Şairin Lakhesis’in dilinden söylediği gibi,

*Geliyor iplikler, sarılıyor çıkriğa,
Yönlendiririm her birini kendi yoluna,
Vermem izin dolaşmasına hiç birisinin:
Kaybedersem bir kez kendimi,
Korkarım dünyanın halinden;
Sayılıdır saatler, ölçülüdür yıllar,
Ve çileyi Dokumacı elinde tutar.*¹⁵²

Cassirer, Platon’un anlattığı bu hikâyeye kaderin ipliklerinin dokunmasına dair ünlü bir tasvir yaptığını söyler.¹⁵³

Cassirer düşüncesinde din, daha en başında yaşama ve ölüme dair bir sorudur. Bu bakımdan Cassirer, ilkel insanın ölüm olgusuyla bir türlü uzlaşmadığını belirtir.¹⁵⁴ Zira ilkel din ve mitik düşünce, ölümün insan için doğal bir durum ol-

147 Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 273.

148 Elbette ölüm üzerine eserler kaleme alan veya konuyla ilgili görüşlerini aktaran başka isimler de mevcuttur. Fakat burada, Cassirer’in kendi eserlerinde genel itibarıyla zikrettiği isimler olmaları hasebiyle Goethe, Shakespeare, Homeros ve Malinowski bilinçli bir şekilde seçilmiştir.

149 Bronislaw Malinowski, *Büyük Bilim ve Din*, çev. Saadet Özkal (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2. Basım, 2020), 26.

150 Ernst Cassirer, *Devlet Efsanesi*, çev. Necla Arat (İstanbul: Say Yayınları, 2005), 453.

151 Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 40. Basım, 2020), 360-363.

152 Goethe, *Faust*, 275-276.

153 Cassirer, *Devlet Efsanesi*, 453.

154 Cassirer, *Devlet Efsanesi*, 263.

duğunu kabul etmekten uzaktır. Bir kaza sonucunda veya bir konuda başarısız olunmuşsa ölüm o zaman kişiyi bulmaktadır. Dolayısıyla mitik hikâyelerin çoğu ölümün kaynağıyla ilgilidir.¹⁵⁵ Cassirer'e göre mitos, ölümün insanın var oluşunu tamamen ortadan kaldırmadığını, yaşamındaki bir değişime sebebiyet verdiğini öğretmiştir. Böylelikle ölümün sırrı insan zihninde bir imgeye dönüşmüş ve onun için anlaşılır bir hâle gelmiştir.¹⁵⁶

Ölüm insan için her gün vuku bulan bir durumdur. Her gün ve saat, tanıdığı veya tanımadığı kişiler ölmektedir.¹⁵⁷ Ölüm karşısında geride kalanların yaşadığı duygular ise oldukça karmaşık bulunmaktadır. Zira ruhu ayrılan bedene karşı sevgi, saygı, korku, iğrenme gibi duygular ön plana çıkmaktadır ve birbirine karışmaktadır. Dolayısıyla ölü için düzenlenen törene bu duygular yansımaktadır.¹⁵⁸

Cassirer'e göre ölüm korkusu insani bir içgüdüdür. Aslında insanın ölüyle karşılaştığında vereceği tepki, ölüden kaçmak olmalıydı. Fakat bu davranış istisnai zamanlarda görülmüştür. Aksine insan ölünün ruhunu çağırma veya muhafaza etme isteği duymuştur. Örneğin ilkel dinde ölen babaya yalvarılmakta ve kendilerinden uzaklaşması istenmemektedir.¹⁵⁹ Bu sebeple "Eve gel, eve gel, yine bize gel."¹⁶⁰ diyerek ardından şarkı söylenmektedir.¹⁶¹

Öte yandan ölünün ruhunun gelmesinden korkulan örnekler de mevcuttur. Mitik/dinî düşüncede kişinin ismi ile varlığı bir görülür. Bu sebeple ölü birinin ismi yaşayanlarca söylenerek çağrılabilir. Dolayısıyla ölünün ismi bazılarında tabu hâline getirilmiş ve hatta o isimle benzer söylemlerden de kaçınılmıştır.¹⁶²

Ölüm söz konusu olduğunda din ve dilin bağına göstermede mimari de ön plana çıkmaktadır. Çünkü birey duygu ve düşüncelerini eserlerine yansıtır. Böylece bireyin hisleri nesnelleşir. Cassirer'in belirttiği üzere din, dil ve sanat onlara dair eserlerle anlaşılır. Bu eserler tarihî eserler, anıtlar ve sembollerdir.¹⁶³ Bu bağlamda Cassirer Mısır Piramitlerinden örnek verir. Bu piramitler birer mezarıdır ve bu yönüyle dinin bir dilidir. Zira ölünün sonsuzluğu bu mimari ile somutlaşmış ve bir sembol hâline gelmiştir.¹⁶⁴

Sonuç

Cassirer'in felsefesinde dil ve mitik/dinî düşünce arasındaki sembiyotik bağı kurmanın ön şartı filozofun sembolik evren anlayışını kavramaktır. Buna göre in-

155 Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, 83.

156 Cassirer, *Devlet Efsanesi*, 263.

157 Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 268.

158 Malinowski, *Büyük Bilim ve Din*, 45-46.

159 Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, 85-86.

160 Edward Burnett Tylor, *Primitive Culture: Researches Into The Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom* (Londra: John Murray, Albemarle Street, 1871), II/29.

161 Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, 86.

162 Cassirer, *Dil ve Mit*, 63-64.

163 Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, 74, 178.

164 Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, 233; Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, 172.

san, varlığını fiziksel evrende olduğu kadar sembolik bir evrende de sürdürmektedir. Bu evrenin temel unsurlarının; dil, din mitos ve sanatın her birinin bir diğeriyle çok sıkı bir ilişki içinde olduğu ve Cassirer'in her bir formun köklerini mitosa dayandırdığı görülmektedir. Bu bakımdan mitostan neşet eden dil, din ve sanat özerk bir form özelliğine sahip olsa bile mitik unsurları da içinde barındırmaktadır. Bu bakımdan da "söz"ün kutsallığı ön plandadır.

Sembol, duyguların da hesaba katılmasını gerektirmektedir. Dolayısıyla Cassirer sembolik birer form olan dilin ve dinin duygusal boyuna dikkat çekmiş, mitosa olumsuz bir mana yüklememiş ve mitik unsurları da ortadan kaldırmayı düşünmemiştir. Cassirer'in bu noktada insanın ontolojik yapısını dikkate aldığı sonucuna ulaşılabilir. Çünkü ona göre insan sembolleştiren bir varlıktır ve sembolik olarak düşünülmektedir. Onun sahip olduğu dil bile bir sembol sistemidir. Dolayısıyla mimari bir eser vb., bir şeyin sembolü olarak dinin, sanatın dilini yansıtabilir.

Cassirer'in konuyla ilgili verdiği örnekler incelendiğinde sadece kendi inandığı din olan Yahudilikten bahsetmediği, farklı dinlerden de örnekler getirdiği görülmüştür. Bu durum bizi dil ile mitik/dinî düşünce arasındaki bağı farklı dinlerde de mevcut olabileceği fikrine ulaştırmakta ve buradan hareketle bir genelleme yapma imkânı tanıyabilmektedir.

Tüm bunlarla beraber Cassirer'in ilkel ve tek tanrı din ayırımına gittiği ve ilkel din ile tek tanrı dinlerin kullandığı dinî dillerin bir farklılık içerdiği görülmektedir. Ayrıca Cassirer'in sembolik formlar arasında zikrettiği din ile ilkel dinde genel olarak dini, tek tanrı dinlerde dinî duyguyu ve yorumu ifade ettiği söylenebilir. Başka bir deyişle Cassirer'in tek tanrı dinler ile kastettiği şey bütünüyle kültürel bir olay, insanların zihinlerinde ürettikleri bir olgu şeklinde değerlendirilmemelidir. Zira Cassirer tek tanrı dinin kendisini kültürel bir oluşum şeklinde düşünmemektedir.

Ayrıca Cassirer'in dil ve mit/din arasındaki bağa dair verdiği örnekler dilin, mit/din için bir iletişim vasıtası olması yanında kültürel bir aktarım vasıtası olduğunu da ortaya koymaktadır. Bununla birlikte konuyla ilgili Cassirer'in verdiği örneklerle bakıldığında dilin sesli boyutunun görsel olana göre daha fazla ön planda olduğu fark edilmiştir.

Kaynakça

- Arslan, Hüsamettin. *Epistemik Cemaat: Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 5. Basım, 2018.
- Barnard, Alan. *Genesis of Symbolic Thought*. New York: Cambridge University Press, 2012.
- Bauman, Zygmunt. *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*. çev. Nurgül Demirdöven. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2. Basım, 2012.
- Berger, Peter - Luckmann, Thomas. *Gerçekliğin Sosyal İnşası: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*. çev. Vefa Saygın Öğütle. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2008.
- Bilgin, Vejdî. *İbadet: Şekilsel, Sembolik ve Toplumsal*. Bursa: Emin Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Bilgin, Vejdî. *Din ve Toplum: Din Sosyolojisine Giriş*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2021.
- Bird, John. *Din Sosyolojisi Nedir?* çev. Abdulvahap Taştan - M. Derviş Dereli. İstanbul: Lotus Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Bourdieu, Pierre. *Akademik Aklın Eleştirisi: Pascalca Düşünme Çabaları*. çev. P. Burcu Yalım. İstanbul: Metis Yayınları, 3. Basım, 2019.
- Brinton, Daniel Garrison. *Religions of Primitive Peoples*. New York: The Knickerbocker Press, 2. Basım, 1898.
- Brugsch, Heinrich. *Religion und Mythologie, der alten Ägypter*. Leipzig: J.C. Hinrichs Buchhandlung, 1891.
- Capps, Walter H. *Religious Studies: The Making of a Discipline*. Minneapolis: Fortress Press, 1995.
- Cassirer, Ernst. *İnsan Üstüne Bir Deneme*. çev. Necla Arat. İstanbul: Say Yayınları, 2005.
- Cassirer, Ernst. *Devlet Efsanesi*. çev. Necla Arat. İstanbul: Say Yayınları, 2005.
- Cassirer, Ernst. *Sembol Kavramının Doğası*. çev. Milay Köktürk. Ankara: Hece Yayınları, 2011.
- Cassirer, Ernst. *The Warburg Years (1919-1933): Essays on Language, Art, Myth, and Technology*. New Haven and Londra: Yale University Press, 2013.
- Cassirer, Ernst. *Sembolik Formlar Felsefesi-I: Dil*. çev. Milay Köktürk. Ankara: Hece Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Cassirer, Ernst. *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*. çev. Milay Köktürk. Ankara: Hece Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Cassirer, Ernst. *Sembolik Formlar Felsefesi-III: Bilginin Fenomenolojisi*. çev. Milay Köktürk. Ankara: Hece Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Cassirer, Ernst. *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*. çev. Milay Köktürk. Ankara: Hece Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Cassirer, Ernst. *Dil ve Mit*. çev. Onur Kuzgun. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.
- Çelebi, Nilgün. *Sosyoloji ve Metodoloji Yazıları*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2. Basım, 2004.
- Durkheim, Emile. *Avustralya Totem Sistemi'nde Dinî Hayatın İlk Şekilleri*. çev. İzzet Er. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Eckhart, Meister. *Tanrı'nın Tarifi*. çev. Damla Pehlivan. Ankara: Gece Kitaplığı, 2021.
- Eilenberger, Wolfram. *Time Of The Magicians: Wittgenstein, Benjamin, Cassirer, Heidegger, and the Decade That Reinvented Philosophy*. çev. Shaun Whiteside. New York: Penguin Press, 2020.

- Eliade, Mircea. *Patterns In Comparative Religion*. çev. Rosemary Sheed. New York: Sheed & Ward, 1958.
- Faucault, Michel. *Ölüm ve Labirent*. çev. Savaş Kılıç. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Flanagan, Kieran. *Teolojideki Sosyoloji: Düşünümsellik ve İnanç*. çev. Emrullah Ataseven. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017.
- Goethe, Johann Wolfgang von. *Faust*. çev. İclal Cankorel. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 10. Basım, 2021.
- Habermas, Jürgen. *İletişimsel Eylem Kuramı*. çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2019.
- Heidegger, Martin. *Varlık ve Zaman*. çev. Kaan H. Ökten. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2. Basım, 2011.
- Homeros. *İlyada*. çev. Azra Erhat - A. Kadir. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 7. Basım, 2018.
- Hoşgör, Kubilay. "Dil ve Mitosun Dünyası: Kültürün Arkeolojisine İlişkin Bir İnceleme". *DTCF Dergisi* 58/1 (Ocak 2018), 327-352.
- Kızıl, Hayreddin. "Dinî Sembolizm Üzerine". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/20 (Ağustos 2018), 327-351.
- Kirman, Mehmet Ali. *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2. Baskı, 2011.
- Koç, Turan. *Din Dili*. İstanbul: İz Yayıncılık, 5. Basım, 2017.
- Köktürk, Milay. *Kültür ve Sembol: Bir Cassirer İncelemesi*. Ankara: Aktif Düşünce Yayınları, 2014.
- Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil*. İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi - Yeni Yaşam Yayınları, 2009.
- Malinowski, Bronislaw. *Büyük Bilim ve Din*. çev. Saadet Özkal. İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık, 2. Basım, 2020.
- Meriç, Cemil. *Umrandan Uygarlığa*. İstanbul: İletişim Yayınları, 27. Basım, 2018.
- Moret, Alexandre. *Mystères Égyptiens*. Boulevard Saint-Michel: Librairie Armand Colin, 1927.
- Okutan, Birsan Banu. "Roman Göstergeleri ve Din Sosyolojisi: Eklektik Bir Girişim". *Toplum Bilimleri Dergisi* 26/Özel Sayı (Kasım 2019), 39-66.
- Ökten, Kaan H. *Ölüm Kitabı: Ölüm Düşüncesinin Temel Metinleri*. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2. Basım, 2016.
- Özarpınar, Yılmaz. *İslâm Medeniyeti ve Türk Kültürü*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2012.
- Öztürk, Emre. *Ernst Cassirer'de Sembolik Dil ve Din Dili Açısından Tahlili*. Trabzon: Trabzon Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Paden, William E. *Kutsalın Yorumu*. çev. Abdurrahman Kurt. İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2008.
- Palmer, Richard E. *Hermenötik: Schleiermacher, Dilthey ve Gadamer'de Yorum Teorisi*. çev. İbrahim Görener. İstanbul: Anka Yayınları, 2002.

- Platon. *Devlet*. çev. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 40. Basım, 2020.
- Sarıbay, Ali Yaşar. *Toplumun Mantığı: Bir Mantıksal Anlatı Olarak Sosyoloji*. İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2. Basım, 2015.
- Schimmel, Annemarie. *Sayıların Gizemi*. çev. Mustafa Küpüşoğlu. İstanbul: Alfa Basım Yayımcılık, 2017.
- Shakespeare, William. *Hamlet*. çev. Sabahattin Eyüboğlu. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 30. Basım, 2021.
- Simmel, Georg. *Bireysellik ve Kültür*. çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Sinanoğlu, Mustafa. "İznik Konsili". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/549-552. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Southwold, Martin. "Buddhism and the Definition of Religion", *Man*, 13/3 (Eylül 1978), 362-379.
- Tokay, Elif. *Nazianzuslu Grigorius ve Kutsal Ruh'un Tanrılığı Meselesi*. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2021.
- Tillich, Paul. *İmanın Dinamikleri*. çev. Fahrullah Terkan - Salih Özer. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Basım, 2016.
- Turğay, Fatma. "Ernst Cassirer'de Mitik Düşünme: Sembolün Zihinsel Bir Form Olarak Varlığı". *Uluslararası Mitoloji Sempozyumu*. ed. İbrahim Okan Akkın vd. 314-323. Ardahan: Ardahan Üniversitesi, 2019.
- Tylor, Edward Burnett. *Primitive Culture: Researhes Into The Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*. II. Cilt. Londra: John Murray, Albemarle Street, 1871.
- Usener, Hermann. *Götternamen: Versuch Einer Lehre von Der Religiösen Begriffsbildung*. Bonn: Verlag von Friedrich Cohen.
- Whitehead, Alfred North. *Sembolizm: Anlamı ve Etkisi*. çev. Ramazan Ertürk. Ankara: Fol Kitap, 2019.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 10. Basım, 2016.

Arap Şiirindeki Bazı Rivayet Farklılıklarının Nahiv Kurallarına Etkisi

The Effect of Some Narrative Differences in Arabic Poetry on the Rules of Nahw

Yunus İNANÇ

Doç. Dr., Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Arap Dili ve Belagatı
Anabilim Dalı
Assoc. Prof., Karamanoğlu Mehmetbey University Faculty of Islamic Sciences Department of Arabic
Language and Rhetoric
Karaman/Türkiye
yunus.inanc@gmail.com
ORCID: 0000-0003-3659-1634

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 26.09.2023
Kabul Tarihi / Accepted : 16.12.2023
Yayın Tarihi / Published : 30.12.2023
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Aralık-December
Cilt / Volume: 10 • Sayı / Issue: 2 • Sayfa / Pages: 215-236

Atıf / Cite as

İnanç, Yunus. Arap Şiirindeki Bazı Rivayet Farklılıklarının Nahiv Kurallarına Etkisi. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2023), 215-236.

Doi: 10.33460/beauifd.1366372

İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Yayın Hakkı / Copyright®

Yazarların dergide yayınlanan çalışmalarını **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmakta ve telif hakları bu lisansın hükümlerine tabi olmaktadır.
*Authors publishing with the journal is licensed under the **CC BY-NC 4.0** and their copyright is subjected to the terms and conditions of this license.*

Öz: Nahiv kaideleri, dilleri bozulmamış Arapların sözlerinden çeşitli yöntem ve veriler kullanılarak çıkarılmış kurallar bütünüdür. Dilcilerin kural çıkarmada kullandıkları yöntemlerin başında icmâ, kıyâs ve istishâb gelmektedir. Arap dilcileri derledikleri malzemeleri bu yöntemlerle işleyerek nahiv kurallarını koymuşlardır. Derlenen malzemelerin temelini ise nakle dayalı veriler oluşturmuştur. Nakil veya bir diğer ifadeyle rivayet yoluyla elde edilen dil malzemelerini kendi dil selikalarını da işe katarak yorumlamışlar ve kurallarını vaz etmişlerdir. Bu çerçevedeki nakil verilerinin başında sahih kıraat vecihleriyle birlikte Kur'ân, dildeki delilliği tartışmalı olsa da hadîs-i şerîfler, şiir ve nesri içine alan Arap sözleri yer almıştır. Bu çalışmada rivayete dayalı dil kaynaklarından olan şiirin nahiv kuralları üzerindeki etkisini gösteren ve kısmen detay sayılabilecek bir yönüne temas edilecektir. Zira bazı nahiv eserlerinde bazı şiirlerle ilgili farklı rivayetlere yer verilmiştir. Delil

olarak zikredilen şiirlerdeki bazı kelimelerin başka bir rivayette farklı şekilde yer aldığından söz edilmiştir. Bu tür rivayet farklılıklarından kimisinin ilgili nahiv kuralına etkisi olmazken kimi rivayet farklılıkları nahiv kuralının yönünü değiştirmiştir. Nahiv bilginlerinin geneli tarafından zikredilen delile göre mümkün görülmeden bir kullanımın şahit olarak getirilen deliller içindeki şiirin farklı bir rivayetine göre mümkün görülebildiği tespit edilmiştir. Bir delile göre tek ihtimal söz konusu iken ilgili delilin farklı bir rivayetine göre ikinci bir ihtimale daha kapı aralandığı, bir diğer ifadeyle farklı rivayetlerle nakledilen şiirlerin bazı nahiv kurallarında dikkate alınabilecek düzeyde etkisinin olduğu tespit edilmiştir. Bu çalışmada ortaya konan söz konusu rivayet farklılıklarının nahiv kurallarına etkisi ele alınacaktır. Giriş bölümünde nahivcilerin kullandıkları yöntem ve delillerden bahsedilecek, daha sonra farklı şiir rivayetlerinin bazı nahiv kuralları üzerindeki etkisi çeşitli başlıklar altında örnekler üzerinden ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Arapça, Dil Bilgisi, Nahiv, Şiir, Rivayet Farklılığı.

Abstract: The rules of Nahw are a set of rules extracted from the words of the Arabs whose language has not been corrupted by using various methods and data. Ijmā, qi-yas and istishāb are the most important methods used by linguists to derive rules. The linguists processed the materials they compiled with these methods and established the rules of grammar. The basis of the compiled materials was the data based on narration. They interpreted the linguistic materials obtained through transmission or, in other words, narration, by adding their own language skills to the work and formulated their rules. At the beginning of the narrated data in this framework, the Qur'an with its sahih qiraat wajih, hadith-i-sherifs, Arabic words including poetry and prose, although their evidence in language is controversial. In this study, an aspect of poetry, which is one of the narrated language sources, that shows the effect of poetry on the rules of grammar and can be considered partially detailed will be touched upon. Because in some grammatical works, there are different narrations about some poems. It is mentioned that some words in the poems mentioned as evidence are mentioned differently in another narration. While some of these narration differences have no effect on the related rule of grammar, some narration differences have changed the direction of the rule of grammar. It has been determined that a usage that is not considered possible according to the evidence mentioned by the generality of grammarians can be considered possible according to a different narration of the poem in the evidence brought as a witness. It has been determined that while there is only one possibility according to one evidence, a second possibility is opened to a second possibility according to a different narration of the relevant evidence, in other words, it has been determined that poems transmitted with different narrations have an effect that can be taken into account in some rules of grammar. In this study, the effect of these narration differences on the rules of grammar will be discussed. In the introduction, the methods and evidences used by the grammarians will be mentioned, and then the effect of different poetry narrations on some rules of grammar will be discussed under various headings through examples.

Keywords: Arabic, Grammar, Nahw, Poetry, Narrative Difference.

Extended Summary

The rules of grammar are a set of rules derived from the words of the Arabs whose language has not been corrupted by using various methods and data. Scholars of grammar have used some methods in the process of formulating rules of grammar and justifying and justifying the rules they have reached. Ijmā, qiyas and istishāb are the main methods used by linguists to derive rules. The linguists have established the rules of grammar by processing the materials they have compiled with these methods. The basis of the compiled materials was the data based on transmission. It is an unanimous opinion that the data based on narration is the most basic source in reaching the rules of grammar and justifying the rules reached. The controversial issue is what are the language materials that fall within the scope of transmission. At the beginning of the transmission data in this framework, the Qur'ān with its sahih qiraat wajih, hadiths, poetry and prose, and Arabic words, even though their evidentiality in language is controversial, are included. There is no doubt about the Qur'ān's being a source of evidence in language. The issue of the evidence of hadiths on language is controversial. Although there is no doubt about the Prophet's eloquence, there is no consensus on whether the hadiths narrated from him can be used for istishhād. However, the widespread opinion on this issue is that the hadiths narrated verbatim are few, the majority of them are narrated in meaning, and therefore they should not be used for istishhād. As for the third type of narrated evidence, it is the legacy of speech transmitted from the Arabs in the form of poetry and prose. The linguists who set some criteria for the acceptance or rejection of other types of transmitted evidence have also set some criteria for the oral heritage transmitted from the Arabs. Instead of unconditionally accepting all the linguistic materials transmitted from the Arabs, they limited the collected linguistic data in terms of time and space. To put it briefly, they made a distinction between the city and the desert in terms of spatial limitation and preferred what was collected from the Arab tribes living in the deserts to what was collected from those living in the cities. In the time limitation, they used the linguistic data in the time interval characterised as the century of istishhād as evidence. The time period in question covers the period from the period of ignorance to the end of the second Hijri century. It has been observed that the linguistic materials in the form of prose and poetry transmitted from the Arabs were narrated in different ways and this situation was also reflected in the works of grammar. In particular, it is stated by both the authors and the commentators that poems are narrated in different ways and that there are different narrations of one or more words in a couplet. Sometimes two or more narrations of a couplet were encountered. The narration differences in the poems were sometimes manifested in the form of a word difference, and sometimes in the form of a difference in the letter and the movement in the word. While these narration differences sometimes affected the result in a grammatical rule, sometimes the different narration vecha did not have any effect on the grammatical rule. In this study, an aspect that shows the effect of poetry, which is one of the narrated language sources, on the rules of grammar, which can be considered as a partial detail, will be touched upon. Because in some works of grammar, there are different narrations about some poems. It has been mentioned that some words in the poems mentioned as evidence appear differently in another narration. It has been determined that a usage that is not considered pos-

sible according to the evidence cited by the generality of the nahwists can be considered possible according to a different narration of the poem in the evidence brought as a witness. It has been determined that while there is only one possibility according to one evidence, a second possibility is opened to a second possibility according to a different narration of the relevant evidence, in other words, it has been determined that poems transmitted with different narrations have an effect that can be taken into account in some rules of grammar. It is possible to say that the rules laid down by the early grammarians based on the usage of the Arabs were developed by later grammarians, and in a sense, they were updated in the light of new information and evidence. A different poem attributed to a poet, a different recitation of the Qur'ân al-kerîm, a word heard from a reliable source have been among these new information and evidence. Again, it was seen that different narrations about poems were counted in the same framework and brought a different direction to the known rule of grammar. In the fourteen issues identified, it was seen that the narration differences in poetry brought a different perspective to the subject. In this study, the effect of these narration differences on the rules of grammar is discussed. In the introduction section, the methods and evidences used by the grammarians are mentioned, and then the effects of different poetry narrations on some rules of grammar are discussed under various headings through examples.

Giriş

Nahiv bilginleri nahiv kurallarını vaz etme, ulaştıkları kuralları delillendirme ve gerekçelendirme süreçlerinde bazı yöntemlere başvurmuşlardır. Nakle dayalı verileri icmâ, kıyâs, istishâb gibi yöntemlerle işleyerek dil kurallarına ulaşmışlardır. Nakil temelli verilerin nahiv kurallarına ulaşmada ve ulaşılan bu kuralları delillendirmede en temel kaynak olduğu, üzerinde ittifak edilen bir konudur. Tartışılan konu ise naklin kapsamına giren dil malzemelerinin ne olduğudur. İbnü'l-Enbârî'ye (ö. 577/1181) göre nakil mütevâtir ve âhâd olmak üzere iki kısımdır. Kur'ân, mütevâtir hadisler ve Araplardan mütevâtiren nakledilen sözler birinci kısma dahildir. Tevâtüren nakledilen dil malzemeleri nahiv için kesin bilgi ifade etmektedir. Ancak dil kuralları için kaynak özelliği taşıyan kimselerden tevâtür şartı taşınarak nakledilen rivayetler ise âhâd haber niteliğinde olup delil olarak değerlendirilmişse de zan ifade etmiştir.¹ Bu nedenle ikinci gruba giren nakil verileri daha güçlü delillerle çatıştığına sonucu ilk gruptaki veriler belirlemiştir.

Genel kabule göre Kur'ân, hadîs, şiiri ve nesriyle Arapların sözleri, nakil esaslı veriler kapsamındadır. Kur'ân'ın dilde ihticac için kaynaklığı konusunda herhangi bir şüphe yoktur. Mütevâtiri, âhâdi ve şazi ile Kur'ân kıraatlerinin tamamı bu

¹ Ebû'l-Berekât Abdurrahman İbnü'l-Enbârî, *el-lğrâb fî cedeli'l-i'râb ve Lumau'l-edille fî usûli'n-nahv*, nşr. Saïd el-Afgânî (Dimâşk: Matbaatu'l-Câmiati's-Sûriye, 1957), 83.

çerçevede olup Arap dili için kaynak niteliğindedir.² Hadîs-i şerîflerin dil konusundaki delillîği konusu ise tartışmalıdır. Hz. Peygamber'in fesahati konusunda şüphe olmasa da ondan rivayet edilen hadîs-i şerîflerin istişhâd için kullanılıp kullanılmayacağı konusunda görüş birliğine varılamamıştır. Hadîs-i şerîflerle istişhâd edilebileceği görüşünde olanlar da bunun için bazı şartlar ileri sürmüşlerdir. Kimileri hadîs-i şerîflerin Hz. Peygamberden lafzen rivayet edildiği zannının ağır basması durumunda ihticâc için kullanılabilmesi, manen rivayet edildiği zannının ağır basması durumunda ise ihticâc için kullanılmayacağı görüşündedir.³ Fakat bu konudaki yaygın kanaat hadîs-i şerîflerin birebir lafzen rivayet edilenlerinin az olduğu, çoğunluğunun manen rivayet edildiği, bu nedenle istişhâd için kullanılmaması gerektiği yönündedir.⁴

Nakli delillerin üçüncüsü ise Araplardan şiir ve nesir türünden nakledilen söz mirasıdır. Nakli delillerin diğer türlerinin kabul veya reddinde bazı ölçütler belirleyen dillere Araplardan nakledilen söz mirası için de bazı ölçütler koymuşlardır. Araplardan nakledilen dil malzemelerinin tamamını koşulsuz olarak kabul etmek yerine derlenen dil verilerini zaman ve mekân bakımından bir sınırlandırmaya tabi tutmuşlardır. Kısaca ifade etmek gerekirse, mekân sınırlamasında şehir-çöl ayrımına yer vermişler ve çöllerde yaşayan Arap kabilelerinden derlenenleri şehirlerde yaşayanlarınkine tercih etmişlerdir. Zaman sınırlamasında ise istişhâd asrı olarak nitelenen zaman aralığında yer alan dilsel verileri delil olarak kullanmışlardır. Söz konusu zaman aralığı ise cahiliye dönemi ile hicrî ikinci asrın sonlarına kadarki dönemi esas almıştır.⁵

Çalışmanın odak noktasında şiirlerdeki rivayet farklılıklarının nahiv kurallarına etkisi yer aldığından şairlerle ilgili genel çerçeveyi çizmek bakımından şu bilgilerle yer vermenin yararlı olacağı kanaatindeyiz. Arap şairleri dört tabakaya ayrılmıştır. İmru'ül-Kays (ö. 540 dolayları), Nâbiga ez-Zübyânî (ö. 604 [?]), Zühayr b. Ebî Sülmâ (ö. 609 [?]) ve A'şâ (ö. 7/629 [?]) gibi Cahiliye devrinde yaşamış ve İslâmî devre yetişmemiş şairler Cahiliye devri şairleri sayılmıştır. Ebû Akîl Lebîd b. Rebîa (ö. 40/660?) ve Hassân b. Sâbit (ö. 60/680[?]) gibi Cahiliye devrinde yaşamış, ancak İslâmî devre de yetişmiş şairler ise Muhadrâm şairlerden sayılmıştır. Cerîr b. Atiyye (ö. 110/728 [?]) ve Ferezdak (ö. 114/732) gibi İslâmî devrin başında yaşamış, ancak Cahiliye devrini görmemiş şairler İslâmî devir şairleri olarak nitelendirilmiştir. Beşşâr b. Bürd (ö. 167/783-84) ve Ebû Nüvâs (ö. 198/813 [?]) gibi daha önce zikredilen şairlerden sonra gelenler ise Müvelled şairler olarak değerlendirilmiştir.

2 Saîd Afgânî, *el-Mûciz fi kavâidi'l-lugati'l-Arabiyye* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2003), 5, 6; Afâf Hasânî, *Fi edilleti'n-nahv* (Kahire: Mektebetu'l-akademiyye, 1996), 16; Mahmud Ahmed Nahle, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî* (Beyrut: Dâru'l-ülümü'l-arabiyye, 1987), 33; Fuâd Hannâ Terzî, *Fi usûli'l-luga ve'n-nahv* (Beyrut: Dâru'l-kütüb, 1969), 79.

3 Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr Süyûtî, *el-lktirâh fi 'usûli'n-nahv*, nşr. Mahmud Feccâl (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1989), 89; Nahle, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî*, 48.

4 Abdülkadir b. Ömer Bağdâdî, *Hizânetu'l-edebe ve lubbu lubabi lisani'l-arab*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1997), 1/9; Süyûtî, *el-lktirâh*, 89 vd.

5 Ebû'l-Berekât Abdurrahman İbnü'l-Enbârî, *Nuzhetu'l-elibbâ fi tabakâti'l-udebâ*, nşr. Saîd el-Afgânî (Dimaşk: Matbaatu'l-Câmiati's-Süriye, 1957), 59; Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm* (Kahire: Mektebetu'l-üsra, 2003), 2/252.

tir.⁶ Daha sonra bu dört tabakaya muhdes ve muteahhir şairler olmak üzere iki tabaka daha eklenmiştir.⁷

Bu tabakaların ilk ikisinden sayılan şairlerin şiirlerinin delil olarak kullanılabilceği konusunda görüş birliği bulunmaktadır. Üçüncü tabakadaki şairlerin şiirlerinin istiṣhad için kullanılıp kullanılmayacağı tartışılrsa da kullanılmasının doğru olacağı bildirilmiştir. Fakat dördüncü tabakadaki şairlerin şiirleriyle istiṣhâd edilmesi genel kabule göre uygun görülmemiştir. Buna rağmen bu tabakada yer alan şairlerden de kendisine güvenilen kimselerin şiirleriyle istiṣhâd edilebileceği ifade edilmiştir.⁸

Sözlü naklin sonucu olarak Araplardan nakledilen nesir ve şiir türündeki dil materyallerinin farklı şekillerde rivayet edildiği ve bu durumun nahiv eserlerine de sirayet ettiği görülmüştür. Özellikle şiirlerin farklı şekillerde rivayet edildiği, bir beyitte yer alan bir veya birden fazla kelimenin farklı rivayetlerinin yer aldığı nahiv eserlerinde gerek müellifleri ve gerekse muhakkikleri tarafından belirtilmiştir.⁹ Bir beytin kimi zaman iki veya daha fazla rivayetine rastlanmıştır. Şiirlerdeki rivayet farklılıkları bazen bir kelime farklılığı şeklinde bazen de kelimedeki harf ve hareke farklılığı şeklinde tezahür etmiştir. Söz konusu rivayet farklılıkları bazen bir nahiv kaidesinde sonucu etkilerken bazen de herhangi bir etkisi olmamıştır.

Söz gelimi bazı nahivciler aşağıdaki şiiri ism-i işâret olan هذا'nın ism-i mevsûl olarak kullanılabilceğinin delili olarak zikretmişlerdir.¹⁰

عدس ما لعباد عليك إمارة نجوتٌ وهذا تحمليّن طليق¹¹

Sus! Abbâd'ın artık senin üstünde bir hükmü yok. Ben kurtuldum ve artık senin şu taşıdığıın kişi hürdür.

Fakat şiirdeki "نجوتٌ" kelimesinin "أمنتٌ" şeklinde de rivayet edildiğinden söz edilmiştir. Rivayet farklılığı şiirin istiṣhad sebebi olan kelimedeki olmadiğinden bu tür rivayet farklılıklarının istiṣhad için kullanılan konunun merkezinde yer alan nahiv kaidesinin yönünü değıştiren bir tesiri olmamıştır.

Rivayet farklılığının sebepleri ile ilgili olarak şöyle denmiştir; şair şiirini bir defa bir şekilde okurken başka zaman başka bir şekilde okumuş olabilir. Araplar da birbirlerinin şiirlerini okuyup naklederlerken sahip oldukları dilsel tecrübe ve

6 Muhammed b. Sellâm Cumahî, *Tabakâtu fuhûlîş-şuarâ* (Kahire: Matbaatu'l-medeni, tsz), 40 vd.; Bağdâdî, *Hizânetu'l-edebe*, 1/5, 6.

7 Nahle, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî*, 67.

8 Bağdâdî, *Hizânetu'l-edebe*, 1/5, 6.

9 Eseri tahkik edenin dipnotta verdiği bilgiler için şuraya bakılabilir: Bahâeddin İbn Akil, *Şerhu İbn 'Akil 'alâ Elfıyyeti İbn Mâlik*, nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, thk. "Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd" (Kahire: Dâru't-Türâs, 1980), 2/60.

10 Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *el-Cümel fi'n-nahv*, nşr. Fahreddin Kabâve, 1995, 180; Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzûbânî Sirâfî, *Şerhu Kitâbî Sıbeveyh*, nşr. Ahmed Hasan Mehdeli-Ali Seyyid Ali (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008), 3/111.

11 Şiir Yezîd b. Rebia b. Muferrîğ'a nispet edilmektedir.

birikime göre okumuşlardır. Böylece rivayet farklılıkları ortaya çıkmış olmalıdır. Ayrıca bir şair şiiri üzerinde değişiklik yaparak daha önce söylediği şekilden farklı bir okuyuşa yer vermiş olabilir. Çünkü şair şiirinde dilediği şekilde tasarrufta bulunabilir. Öte yandan rivayet farklılığına konu olan okuyuşa ravilerin bireysel tasarrufları da yol açmış olabilir.¹²

Duyuma bağlı olarak elde edilen delillerden birinin bir hükme diğerinin başka bir hükme götürmesi nakillerin çatışması olarak değerlendirilmiştir.¹³ İbn Cinnî (ö. 392/1002) bir rivayete karşılık başka bir rivayetin yer alması durumunda kıyâsa göre sonuca gidilmesi gerektiğini belirtmiş ve bu konuyu temyizden çekimlenebilen âmilinden önceye geçip geçemeyeceği meselesinde zikredilen bir şiirin farklı iki rivayeti çerçevesinde ele almıştır. Nahivcilerden bir gruba göre temyiz âmilinden önce gelemezken bir gruba göre âmilinin önüne geçebilir. Söz gelimi “طاب زيدٌ نفساً” cümlesinde temyiz olan “نفساً” kelimesi olması gerektiği yerde gelmiştir. Fakat “نفساً طاب زيدٌ” şeklinde gelmesi de mümkündür. Bu görüşte olanlar şu şiire istişhadta bulunmuşlardır:

أتهجر ليلى بالفراق حبيبها وما كان نفساً بالفراق تطيب¹⁴

Leyla ayrılıp sevgilisini mi terk ediyor? Ayrılık hiç kimsenin hoşuna gitmez ki!

Şiirdeki “نفساً” kelimesi âmili olan “تطيب” fiilinden önce geçmiştir. Bu delile göre söz konusu takdim doğrudur. Fakat şiirin bir rivayetine daha yer verilmiştir:

أتهجر ليلى بالفراق حبيبها وما كان نفسي بالفراق تطيب¹⁵

Leyla ayrılıp sevgilisini mi terk ediyor? Ayrılık benim hoşuna gitmez ki!

Şiirin bu rivayetine göre ise “نفسى” kelimesi tartışıldığı şekliyle öne geçmiş bir temyiz değildir. İbn Cinnî'ye göre buradaki rivayet farklılığı çelişkili bir duruma yol açmıştır. Sonucu belirleyecek olan da kıyâstır.¹⁶

Buradaki şiir rivayetiyle ilgili yapılan değerlendirmede şiirin daha fazla kişi tarafından rivayet edilmesi ve merfû rivayetinin ravilerinin mansûb rivayet edenlerden daha sağlam ve güvenilir olmaları gerekçe gösterilerek merfû rivayetin tercihe daha layık olduğu belirtilmiştir. Burada nahiv usulü kapsamında şöyle bir kural işletilmiştir: Nakillerden birinin kıyâsa uygun, diğerinin kıyâsa muhalif olması sebebiyle kıyâsa uygun olan nakil kıyâsa muhalif olana nispetle kabule daha şayandır.¹⁷

12 Ebû Muhammed Abdullah Cemâlüddin İbn Hişâm, *Tahlîsu's-şevâhid ve telhîsu'l-fevâid*, nşr. Abbâs Mustafa es-Sâlihî (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1986), 485.

13 Nakillerin çatışmasıyla ilgili bilgi için ayrıca bk. Mehmet Zahid Çokyürür, “Nahiv Yöntemlerinde Birincil Delillerin Tearuzu Olgusu ve Tercih Yöntemine Bir Bakış”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 21/2 (2021), 1086, 1087.

14 Muhabbel es-Sa'dî'ye nispet edilmektedir. Ebû'l-Berekât Abdurrahman İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf fi mesâilî'l-hılâf beyne'l-Basriyyin ve'l-Küfiyyin* (Beyrut: Mektebetu'l-'Asriyye, 2003), 2/682.

15 Bu rivayete göre ise “*Leyla ayrılıp sevgilisini mi terk ediyor? Ayrılık benim hoşuna gitmez ki!*” şeklindedir.

16 Ebu'l-Feth Osman İbn Cinnî, *el-Hasâis*, nşr. Muhammed Ali Neccâr (Kahire: Mektebetu'l-'Ilmiyye, 1952), 2/386. Ayrıca bk. Çokyürür, “Nahiv Yöntemlerinde Birincil Delillerin Tearuzu Olgusu ve Tercih Yöntemine Bir Bakış”, 1089.

17 *Usûlü'n-nahv* (Câmiatu'l-medineti'l-âlemiyye, 2010), 234.

İbnü'l-Enbârî'ye göre iki naklin çelişmesi hâlinde iki durum esas alınarak tercih başvurulur. Bunlardan birisi isnâd diğeri metindir. Isnâdın tercih sebebi olarak kullanılmasını ise şöyle açıklamıştır: İki nakilden hangisinin râvîleri daha çok, daha meşhur ve daha güvenilir ise o nakil tercih edilir. Metnin tercih sebebi olmasını da şöyle açıklamıştır: İki nakilden birinin kıyâsa diğerdinden daha muvafık olması hâlinde kıyâsa uygun olan tercih edilir.¹⁸

Aşağıdaki örneklerde de görüleceği üzere şiiirlerin farklı rivayetlerine yer verilen nahiv meselelerinde asıl belirleyici ve sonuca götürücü unsurun bütünüyle şiiir olmadığını, aksine farklı delillerin yanında şiiirdeki rivayet farklılıklarının da destekleyici mahiyette yer aldığını ifade etmek gerekiyor. Nasıl ki kıraat farklılıkları farklı dil kurallarına kapı aralamış ve yaygın olarak bilinen kuralın dışında bir ihtimalin daha mümkün olduğunu göstermişse şiiirdeki rivayet farklılıkları da bu çerçevede bir işlev görmüştür. Bu tür yerlerde söz konusu rivayet farklılığının olduğu şiiirler kimi zaman birincil kimi zaman ikincil delil olarak dikkate alınmıştır.

1. Zaman Zarflarının Haber Olması

Yaygın görüşe göre zaman zarfları isimlerin haberi olamazlar. Bu yüzden söz gelimi “زيدُ اليومُ” demek doğru değildir. Fakat mastar veya mastara tevil edilebilecek isimlerin haberi olarak gelebilirler. Zaman zarfının marife ve nekra olarak kullanımlarında çeşitli ihtimaller söz konusu olmuştur. Marife olması hâlinde merfû veya mansûb olarak gelmesi mümkün görülmüş, “صِيَامُكُ يَوْمِ الْخَمِيسِ” denmesinin de “صِيَامُكُ يَوْمِ الْخَمِيسِ” denmesinin de mümkün olduğu, ancak mansûb kullanımın asıl ve yaygın olduğu belirtilmiştir. Zaman zarfının nekra olması durumunda ise Kûfeli dilciler sadece merfuluğun mümkün olduğunu belirtmişlerdir. “مِيعَادُكَ يَوْمٌ وَحَمَلُهُ وَفِصَالُهُ”¹⁹ ayeti ile (غدوها شهرٌ ورواحها شهرٌ) şeklinde ifadeye ek olarak “تَلَاثُونَ شَهْرًا”²⁰ ayetindeki kullanımları örnek vermişlerdir. Basralı dilciler ise merfû kullanımın yanında mansûbluk ve mecrurluğa da cevaz vermişlerdir. Öte yandan İbn Mâlik (ö. 672/1274) zaman zarfının marife ve nekra ayrımı yapmaksızın her iki durumunda da merfuluk ve mansûbluğun mümkün olduğunu, mansûbluğun ise daha iyi olduğunu belirtmiştir. Haber konumunda gelen zaman zarfının marifelik veya nekralık ile sınırlandırılmaksızın merfû veya mansûb gelebileceğine dair bu görüş şu şiiirde yer alan “عَدٌ” kelimesinin merfû ve mansûb rivayetleri ile desteklenmiştir.²¹

زعم البوارحُ أن رحلتنا غدًا وبذاك خبرنا الغرابُ الأسودُ²²

O uğursuz, yolculuğumuzun yarın olduğunu iddia etti. Kara karga da böyle haber verdi bize.

18 Süyûtî, *el-İktirâh*, 383-385.

19 Sebe 12

20 Ahkaf 15

21 Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr Süyûtî, *Hem 'u'l-hevâmi' fi şerhi Cem 'il-cevâmi'*, nşr. Abdulhamit Hindâvî (Mısır: el-Mektebetu't-Tevfikiyye, ts.), 1/377.

22 Şiiir Nâbîga ez-Zübyânî'ye nispet edilmektedir.

Şiirde yer alan “رحلتنا” kelimesi “رَحْلَتَانِ”nin ismi, “عند” kelimesi de haberidir ve nekra olarak gelmiştir. Bu durumda Kûfeli dilcilere göre haber konumunda nekra olarak gelen zaman zarfının merfû olarak gelmesi gerekirdi. Basralı dilciler ise başka delilleri dikkate alıp almadıkları tam olarak tespit edilememekle birlikte şiirde yer alan söz konusu kelimenin merfû ve mansûb rivayetine istinaden haber konumunda nekra olarak gelen zaman zarfının merfû da mansûb da gelebileceğini, ancak mansûbluğun daha iyi olduğunu belirtmişlerdir.²³

2. Mebnîye Muzâf Olan Kelimenin Mebnîlik Kazanıp Kazanmayacağı

Nahivciler arasında tartışılan bir mesele de mebnî bir kelimeye muzâf olan kelimenin mebnîlik kazanıp kazanmayacağı meselesidir. Konu “غیر” kelimesinin لا konumunda ve لا anlamında gelmesi hâlinde mebnî olup olmayacağı çerçevesinde tartışılmıştır. Kûfeli dilciler gramer bakımından لا gibi ve onunla aynı anlamda kullanılan “غیر” kelimesinin fetha üzere mebnî olmasının mümkün olduğunu söylemişlerdir. Basralı dilciler ise aynı kelimenin sadece mebnî bir kelimeye muzâf olması hâlinde mebnî olabileceğini söylemişlerdir. Bu çerçevede her iki grup da delillerini zikretmişlerdir. Deliller arasında şiirler ve farklı kıraat vecihleri yer almıştır. Basralı dilcilerin görüşlerini temellendirmek üzere zikrettikleri delillerden biri de Nâbîga ez-Zübyânî'ye nispet edilen şiirdir. Şiirde her ne kadar “غیر” kelimesi geçmese de konu mebnî kelimeye muzâf olan “حين” kelimesi üzerinden irdelenmiştir.

على حين عاتبت المشيب على الصِّبا وقلت: أَلَمَّا تَصَحُّ والشيب وازع²⁴

Nefsin arzuları peşinde ihtiyarlamayı kınarken ihtiyarlık engel olduğu halde uyanıp kendine gelmez misin dedim.

Şiirdeki “حين” kelimesi “حين” ve “حين” olarak iki farklı şekilde rivayet edilmiştir. Kesralı olması على harf-i cerrine, fethalı olması ise mebnîliğine bağlanmıştır. Buradaki zaman zarflarının mebnî bir kelimeye muzâf olması hâlinde aslına uyarak mu'rab olmasının da izafetten dolayı mebnî olmasının da mümkün olduğuna dair hükme şiirle ilgili iki farklı rivayete dayalı olarak varılmıştır denebilir.²⁵

Aşağıdaki şiirde yer alan “حين” kelimesinin de fethalı ve kesralı olmak üzere iki rivayetine yer verilmiştir.

أَلَمْ تُعَلِّمِي يَا عَمْرُكَ اللَّهُ أَنِّي كَرِيمٌ عَلَى حِينِ الْكَرَامِ قَلْبُ²⁶

Allah sana uzun ömürler versin! Benim cömertlerin az olduğu zamanda cömert olduğumu bilmez misin?

23 Sîrâfî, *Şerhu Kitâbî Sibeveyh*, 2/302; Ebû Hayyân Endelûsî, *et-Tezyil ve't-tekmil fi şerhi Kitâbî't-Teshil*, nşr. Hasan Hindâvî (Dimaşk-Riyad: Dâru'l-Kalem, 2013), 4/65.

24 Şiir Nâbîga ez-Zübyânî'ye nispet edilmektedir.

25 Sîrâfî, *Şerhu Kitâbî Sibeveyh*, 1/52; Ebû'l-Hasan Muhammed b. Abdullah b. el-Abbas İbnü'l-Verrâk, *'illelu'n-naħv*, nşr. Mahmud Casim Muhammed ed-Derviş (Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1999), 445; Ebû'l-Hasen Ali b. İsa Rummânî, *Şerhu Kitâbî Sibeveyh*, nşr. Yusuf b. Abdurrahman b. Nâsır el-Arifî (B.y.: y.y., ts.), 495.

26 Şiirin nispet edildiği şair tartışmalıdır. Hem Mevyâl b. Cehm el-Mezhicî'ye hem de Mübeşşir b. Hüzeyl el-Fezâri'ye nispet edilmiştir. Muhammed b. Yusuf b. Ahmed Nâziru'l-Ceys, *Temhîdu'l-kavâid bi şerhi Teshîli'l-fevâid*, nşr. Ali Ahmed Fahir ve diğerleri (Kahire: Daru's-Selâm, 1428), 7/3232.

Zaman zarflarının mu'rablığı ve mebnîliği tartışmasında bu şiir de zikredilmiş ve şiirde geçen "حين" kelimesi ele alınmıştır. Buna göre cümleye muzâf olan zaman zarflarının mebnîliğinin de mu'rablığının da mümkün olduğu, başlangıç mebnî olan bir cümleye muzâf olması hâlinde ise mebnîliğinin tercih edildiği söylenmiştir.²⁷ Şiirdeki على'dan sonra gelen "حين" kelimesinin حَيِّ rivayeti esas alınıp diğer rivayet görmezden gelinir veya kabul edilmezse mebnîliğe, حِين rivayeti de esas alınır ise hem mebnîliğe hem de mu'rablığa ulaşılmış olacaktır. Kûfeli dilcilerin şiirde geçen "حين" kelimesinin iki farklı rivayetinden dolayı her iki veçhe de cevaz verdikleri, Basralı dilcilerin ise sadece mu'rablığı mümkün gördükleri zikredilmiştir.²⁸

3. ليْتِمَا'nın Ameli

Bilindiği üzere "إِنَّ، أَنْ، كَأَنَّ، لَكِنَّ، لَيْتَ، لَعَلَّ" harfleri isim cümlesinin önüne gelip mübtedâyı mansûb, haberi de merfû yaparlar. Bu harfler kendilerine ما harfi bitişmedikçe söz konusu gramer işlevini yerine getirmeye devam ederler. Fakat ما'nın bitişmesiyle لكنما، أنما، كأنما، لكنما şekline gelen bu edatlar amel edemezler ve artık fiil cümlesine de birleşebilir hâle gelirler. لَيْتَ ise bu konuda diğerlerinden ayrı tutulmuş ve kendisine ما bitişerek ليْتِمَا'ya dönen edatın gramer fonksiyonunu devam ettirip ettiremeyeceği tartışılmıştır. Bu konuda iki ihtimal de mümkün görülmüştür. İşlevsiz duruma düşmesi aynı grupta yer alan diğer harflere kıyas edilerek açıklanmıştır. Amelini devam ettirmesi ise istişhad için başvurulmuş bu beyitteki iki kelimenin farklı okunuşu ile ilgili rivayetle gerekçelendirilmiştir.²⁹

قالت: أَلَا لَيْتَمَا هَذَا الْحَمَامَ لَنَا إِلَى حَمَامَتِنَا أَوْ نِصْفَهُ فَقَدِ

Dedi ki: Keşke şu güvercinlerin hepsi ya da yarısı benim olsa da onunla yetinsem!

Beyitte yer alan "حمام" ve ona atfedilen "نصفه" kelimeleri hem merfû hem de mansûb okunuşla rivayet edilmiştir. Bu kelimelerin mansûb okunuşu kendisine ما bitişen ليْتِمَا'nın amel etmeye devam edebileceğine, merfû okunuşu ise artık amel edemeyeceğine örnek olarak ileri sürülmüştür. Aynı gruptaki diğer harflerle kıyaslandığında ليْتِمَا'nın amel edememesi gerekir iken güçlü bir gerekçeyle amel

27 Mustafa b. Muhammed Selim Galâyîni, *Câmiu'd-Dürûsi'l-arabiyye* (Beirut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1993), 3/70.

28 Ebû Muhammed Bahâüddin Abdullah İbn Akil, *el-Musâid alâ teshil'il-fevâid*, nşr. Muhammed Kâmil Berakât (Dimaşk-Cidde: Dâru'l-Fikr-Daru'l-Medeni, 1400), 2/356.

29 el-Ferâhidî, *el-Cümel fi'n-nahv*, 189; Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber Sibeveyh, *el-Kitâb*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetu'l-Hancı, 1988), 2/137; Ebû Bekr Muhammed b. Sehl İbnu's-Serrâc, *el-Usûl fi'n-nahv*, nşr. Abdülhüseyn el-Fetlî (Beirut: Müessesetu'r-risâle, 1996), 1/233; Ebû'l-Feth Osman İbn Cinnî, *el-Lüma' fi'l-'Arabiyye*, nşr. Faiz Fâris (Kuveyt: Daru'l-Kütübü's-Sekafiyye, ts.), 233; Ebû Muhammed Abdullah Cemâlüddin İbn Hişâm, *Şerhu Katru'n-nedâ ve bellu's-sadâ*, nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004), 144, 145; Ahmed b. Hüseyin İbn Habbâz, *Tevcihu'l-luma' şerhu Kitâbi'l-Luma'*, nşr. Fâyiz Zeki Muhammed Diyâb (Kahire: Daru's-Selâm, 1428), 586; Ebû'l-Bekâ Yaîş b. Ali İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufassal li'z-Zemahşeri*, nşr. Emil Bedî' Yakub (Beirut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1422), 4/520-525; Ebû Hayyân Endelûsî, *İrtişâfu'd-darb min lisâni'l-Arab*, nşr. Receb Osman Muhammed-Ramazan Abduttevvâb (Kahire: Mektebetu'l-Hancı, 1998), 3/1286.

30 Şiir Nâbiga ez-Zübeyânî'ye nispet edilmektedir.

edebilmesine de imkân sağlanmıştı ki o gerekçe de sözü edilen şiirdeki kelimelerin iki farklı okunuşudur.³¹

4. امرک'nın Nasp Edemeyeceği

İbnü'l-Enbârî کما'nın کيما anlamında kullanılması ve sonrasındaki muzâri fiili nasp edemeyeceği tartışmasına yer vermiş, konuyu Kûfe ve Basra ekolleri arasındaki tartışmalar çerçevesinde ele almıştır. Kûfeli dilcilerin کما'nın کيما anlamında gelerek muzâri fiili nasp ettiği görüşünde olduklarını ve bununla birlikte کما'dan sonraki muzâri fiilin merfûluğuna da karşı çıkmadıklarını, öte yandan Basra ekolü dilcilerinin ise bu görüşü kabul etmediklerini belirtmiştir. Kûfeli dilciler görüşlerine şahit olarak birkaç şiir nakletmişlerdir.³² Bunların ilki aşağıdaki şiirdir.

جاءت كبيرٌ كما أخفَّرها والقوم صيدٌ كأنهم رَمِدُوا³³

Bana ulu bir kimse kendisini korumam için geldi. İnsanlar gözleri kan çanağına dönmüş gibi başları havada iken.

Onlara göre şiirde geçen أخفَّرها fiili کيما anlamındaki كما ile mansûb olmuştur. Basralı dilciler ise şiirdeki أخفَّرها fiilinin mansûb değil merfû olarak rivayet edildiğini iddia etmişlerdir. Ferrâ'nın (ö. 207/822) da merfûluğu tercih ettiğini belirterek doğru rivayetin merfû rivayet olduğunu söylemişlerdir. Kûfeli dilcilerin istişhad için naklettikleri şiirden biri de şudur:

اسمعُ حديثًا كما يوما تُحدِّثُه عن ظهر غيبٍ إذا ما سائلٌ سألًا³⁴

Söylenen sözü bir gün biri sorduğunda ezberden söylemek için iyi dinle.

Şiirde yer alan "تحدِّثُه" fiili merfû ve mansûb olmak üzere iki farklı şekilde rivayet edilmiştir. Yaygın rivayet merfû rivayettir. Mansûb rivayet ise Mufaddal ed-Dabbî'ye (ö. 178/794 [?]) nispet edilmiştir.³⁵

5. اِنَّ ve اَنَّ Kullanılan Yerler

İsim cümlesine bitişen اِنَّ ve اَنَّ harflerinin zorunlu olarak اِنَّ (inne) ve yine zorunlu olarak اَنَّ (enne) şeklinde kullanılması gereken yerler vardır. Öte yandan hem اِنَّ ve hem de اَنَّ şeklinde kullanılabileceği yerler vardır. Bunlar nahiv eserlerinde ilgili konu altında ele alınmıştır. Hem اِنَّ ve hem de اَنَّ şeklinde kullanılmasının mümkün olduğu yerlerden biri kase (yemin) için kullanılan fiillerden sonra gelmesidir. Burada vurgulanan bir diğer husus kase için kullanılan fiillerden

31 İbn Yaîş, *Şerhu'l-mufasssal*, 4/525; Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddin Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed Aynî, *el-Mekâsîdu'n-nahviyye fi şerhi Şevâhidi Şürûhi'l-Elfiye el-Meşhûr bi Şerhi's-şevâhidi'l-kübrâ*, nşr. Ali Muhammed Fâhir, Ahmed Muhammed Tefvik es-Sûdânî, Abdülaziz Muhammed Fâhir (Kahire: Dâru's-Selâm, 2010), 2/742.

32 Bağdâdî, *Hizânetu'l-edeb*, 10/241.

33 Şiir Sahr el-Gay el-Hüzelî'ye nispet edilmiştir.

34 Şiir Adiy b. Zeyd'e nispet edilmiştir.

35 İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf*, 2/480-485.

sonra gelen ان\ن\ي\ه\ ج harfinin bitişmemesi gerektiğidir. Bu çerçevede şu şiire yer verilmiştir:

أَوْ تَحْلِيْفِي بَرِّكَ الْعَلِيِّ
أَيُّ أَبُو ذَيْلِكَ الصَّبِيِّ³⁶

Yemin eder misin yüce rabbine. Benim şu küçücük sabinin babası olduğuma?

Şiirdeki altı çizili kelimenin اَيُّ ve أَيُّ şeklinde iki farklı rivayetinden söz edilmiştir. اَيُّ şeklinde okunması kaseme cevap olarak gelmesinden dolayıdır. أَيُّ şeklindeki okunuş ise “على اَيُّ” takdiriyledir. Basralı dilcilerin böyle yerlerde اَيُّ şeklinde okunmasını zorunlu gördükleri, Basralı dilciler dışında bazı dilcilerin ise اُنْ okunuşunu da uygun gördükleri belirtilmiştir.³⁷ Dolayısıyla bir grup dilci sadece bir kullanıma cevaz verip diğerine ihtimal vermezken bir diğer grup her iki ihtimale de açık kapı bırakmıştır. Bunda şahit olarak görülen bir şiirin iki farklı rivayetinin etkili olduğunu söylemek mümkündür.

6. ل'nin İsmi

Olumsuzluk edatlarından olan ve cümledeki genel hükmü olumsuzlamak üzere kullanılan ل'nin (لا النافية للجنس) gramer bakımından tıpkı اَيُّ gibi amel ettiği belirtilmiştir. Fakat gramer işlevi bakımından اَيُّ kadar güçlü olmadığından kelimeler üzerinde etkide bulunmak için belli şartlar ileri sürülmüş, bu şartlara sahip olmaması hâlinde amel edemeyeceği söylenmiştir. ل'nin ismi ile ilgili üç ihtimale yer verilmiştir ki birinci ihtimal ismin muzâf olması, ikinci ihtimal ismin muzâfa benzer olması, üçüncü ihtimal ise muzaf veya muzâfa benzer olmayıp müfret olmasıdır.³⁸ Birinci ve ikinci ihtimallerde ل'nin ismi üzerinde olması gereken mansûbluk açıkça görünür. Fakat ل'nin ismi muzâf veya muzâfa benzer olma durumları dışındaki üçüncü ihtimale göre geldiğinde kelime yapısı itibariyle ne ile mansûb olursa onunla mebnî olur. Söz gelimi “لا رجل” ve “لا رجال” ifadelerindeki رجل ve رجال kelimeleri mansûb konumda i'râb edilirken fetha ile mansûb olur. Dolayısıyla bu kelimeler ل'nin ismi olup muzâf veya muzâfa benzer bir terkipler gelmemeleri hâlinde fetha üzere mebnîlikle i'râb edilirler. Bu durum müsennâ ve cemiler için de geçerlidir. Dolayısıyla müsennâ ve kurallı müzekker çoğullar (cem-i müzekker sâlim) ي ile mansûb oldukları için yine aynı şekilde ي ile mebnî kabul edilirler. Fakat kurallı müennes çoğullar (cem-i müennes sâlim) ي için nahivcilerin iki farklı şekilde aktarıldığını belirttikleri bir şiir sebebiyle ikinci bir durum daha zikredilmiştir. Zira kurallı müennes çoğullar mansûb bir konumda geldiğinde kesra ile mansûb kabul edilmektedir. ل'nin muzâf veya muzâfa benzer bir

36 Şair şiirinde seferden dönen ve karısının bir çocuk doğurduğunu gören bedevinin bunu kabul etmediğini ifade etmektedir. Şiir Rû'be b. Accâ'a (ö. 145/762) nispet edilmiştir.

37 Ebû Abdillâh Bedrüdîn Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik İbnü'n-Nâzım, *Şerhu İbn Nâzım alâ elfiyeti İbn Mâlik*, nşr. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 120; İbn Ümmü Kâsım Murâdi, *Tavdihü'l-mekâsîd ve'l-mesâlik bi şerhi elfiyeti İbn Mâlik*, nşr. Abdurrahman Ali Süleyman (Kahire: Dâru'l-Fikr el-Arabi, 2001), 1/528; Ebû Muhammed Bedrüdîn Hasen İbn Ümmü Kâsım, *el-Cene'd-dâni fi hurûfi'l-me'âni*, thk. Fahreddin Kabbâve, Muhammed Nedim Fâzil (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413), 413.

38 Burada müfretten kastedilen kelimenin sayı bakımından tek olması değil terkibe dâhil bir öge olmayıp başlı başına bir öge hâlinde kullanılmasıdır.

durumda gelmeyen diğer kelime türlerinden isimler için geçerli kural burada da işletilecek olsaydı kurallı müennes cemilerin de kesra ile mebnî olduğu söylenecekti. Fakat ifade edildiği üzere nakledilen bir şiirdeki farklı rivayet veçhi sebebiyle ikinci bir ihtimale daha yer verilmiştir. Buna göre kurallı müennes cemiler bu durumda fetha üzere mebnî de olabilirler. Bunun mümkün olmasını sağlayan delil şu şiirdir:

لا ساڤغات ولا جاواء باسله
تقي المنون لى استيفاء آجال³⁹

Eceli yaklaşan insanı ne koca koca zırhlar ne de cesur ordular ölümden koruyabilir.

Şiirde yer alan ساڤغات kelimesi fethalı ve kesralı olmak üzere iki şekilde rivayet edilmiştir. Buradan hareketle dilcilerin güçlü kabul ettikleri bir şahide istinaden kurallarında esnekliğe yer verdiklerini, istisnai durumlara kapı araladıklarını, başka ihtimallerin de olabileceğine işaret ettiklerini söyleyebiliriz.⁴⁰

Şu beyit de aynı konu ile ilgili olarak nakledilmiştir:

إن الشباب الذي مجد عواقبه
فيه كد ولا لذات للشيب⁴¹

Gençliktir hep sonuçları övülen. Tadı onda buluruz. İhtiyarlıkta ise hiç tat yoktur.

Şiirde yer alan لذات kelimesi kesralı ve fethalı olmak üzere iki şekilde rivayet edilmiştir. Yukarıda da ifade edildiği üzere ل'nın ismi muzâf veya muzâf benzeri bir terkiplerle gelmediği takdirde ne ile mansûb oluyorsa onunla mebnî olabileceği gibi fetha üzere mebnî de olabilir. Buna göre kurallı müennes çoğulların mansûbluğunun kesra üzere olmasına istinaden kesra üzere mebnîlik mümkündür. Ancak ل'nın ismi ile ilgili genel kurala dayanarak kurallı müennes çoğulların nasp konumunda fetha yerine kesra alması gerektiği kuralına rağmen fetha üzere mebnî olması da mümkün görülmüştür.⁴²

7. ائى Kelimesinin Mebnî ve Mu'rablığı

Nahivciler arasında tartışılan bir mesele de ismi mevsul olan "ائى" kelimesinin sürekli mu'rab mı olduğu yoksa bazen mebnî de olup olamayacağı meselesidir. Kûfeli dilcilere göre "ائى" kelimesi الذى anlamında kullanılması ve sıla cümlesinden âid zamirinin hazfedilmesi hâlinde mu'rabdır. Basralı dilcilere göre ise mebnîdir. Aidin zikredilmesi hâlinde mu'rab olacağı konusunda Basra ve Kûfe dilcileri mütefiklerdir. Mebnî olamayacağını belirtenler bu tür mebnî kelimelerin izafet terkibine dâhil olmaları durumunda mu'rab olduklarını söylemişler ve buna da "قبل" ve "بعد" kelimelerini örnek vermişlerdir. İzafetin ismin mu'rablığına yol açtığını

39 Şiirin söyleyeni hakkında bilgiye ulaşılamamıştır.

40 İbn Hişâm, *Şerhu Katru'n-nedâ ve bellu's-sadâ*, 155, 156.

41 Şiir Selâme b. Cendel'e (öl. 600) nispet edilmiştir.

42 Cemâlüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah İbn Mâlik, *Şerhu't-teshil li İbn Mâlik*, nşr. Abdurrahman Seyyid- (Kahire: Dâru Hicr li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1990), 2/53; Muhammed İd, *en-Nahvu'l-musaffâ* (Kahire: Mektebetu's-şebâb, 1971), 310.

belirtmişlerdir.⁴³ Bu meselenin tartışılması esnasında zikredilen şahitlerden birisi şu beyittir:

إذا ما لقيت بني مالك
فسلم على أيهم أفضل⁴⁴

Mâlik oğulları ile karşılaştığında onların en üstününe selam ver.

Şiirdeki tartışmalı kelime “أيهم” kelimesidir. Kelimenin أيهم ve أيهم şeklinde iki rivayetinden söz edilmiştir.⁴⁵ İlk rivayete göre “أي” kelimesi mebnî, ikinci rivayete göre ise mu’rabdır. Söz konusu iki farklı rivayet, tartışmadaki taraflar için delil olmuş ve görüşünü temellendirmek isteyen muhalifler kendilerine aynı şiirin farklı rivayetinden delil bulmuşlardır.

8. Münâdâya Atfedilen Kelimenin İ’râbı

Arapçada çağırma (nidâ) edatlarından sonra gelen ve seslenen, çağırılan kişi veya şey münâdâ olarak adlandırılmıştır. Münâdânın da kendine has i’râbı vardır. Burada çalışmamızın ana temasından uzaklaşmamak için münâdânın i’râbı konusuna girilmeyecek, münâdâya atfedilen bir kelimenin durumu ile ilgili tartışmaya temas edilecektir. Münâdâya atfedilen kelime ile ilgili iki ihtimalin mümkün olduğundan bahsedilmiştir. Buna göre dammeli bir münâdâya kendisinde ال bulunan bir kelime atfedildiği zaman atfedilen kelimenin merfû ve mansûb olmak üzere iki şekilde telaffuz edilebileceği belirtilmiştir. Söz gelimi “يا زيد والحارث” cümlesindeki “زيد” kelimesine atfedilen “الحارث” kelimesinin الحارث şeklinde merfû olmasının da الحارث şeklinde mansûb olmasının da mümkün olduğu söylenmiştir. Nitekim “يا جبال أوبي معه والطير” ayetindeki جبال kelimesine atfedilen “الطير” kelimesinin biri merfû diğeri mansûb olmak üzere iki farklı kıraati rivayet edilmiştir. İki farklı durumun mümkün olmasının önemli bir delili bu kıraat olmakla birlikte yine Arap şiirinden de delil bulmak mümkündür.

ألا يا زيد والضحاك سيرا
فقد جاوزتما خمر الطريق⁴⁶

Zeyd ve Dahhâk! Yürüyün! Artık siz yoldaki engelleri aştınız.

Şiirde geçen “الضحاك” kelimesinin merfû ve mansûb olmak üzere iki farklı rivayetine yer verilmiştir.⁴⁷

43 İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf*, 2/583-588.

44 Şiir Muhadramin'den Gassân b. Va'le'ye nispet edilmiştir. Ebû Muhammed Abdullah Cemâlüddîn İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik ilâ elfiyeti İbn Mâlik*, nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid (Beirut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, ts.), 1/156. 2 numaralı dipnot.

45 İbn Hişâm, *Tahlisu's-şevâhid ve telhisu'l-fevâid*, 158; İbn Akil, *Şerhu İbn 'Akil*, 1/162; Aynî, *el-Mekâsıdu'n-nahviyye*, 1/400.

46 Şiirin söyleyenine dair bilgiye ulaşılamamıştır.

47 Ebû'l-Feth Osman İbn Cinnî, *el-Luma' fi'l-Arabiyye* (Ammân: Dâru mecd lâvi li'n-neşr, ts.), 111; İbn Habbâz, *Tevcihu'l-luma'*, 325; İbn Yâiş, *Şerhu'l-mufassal*, 1/321, 322.

Yine şu şiirde geçen “الضامر” kelimesinin merfû ve mecrûr olmak üzere iki farklı rivayetinden söz edilmiştir.⁴⁸

يَا صَاحِبَ يَا ذَا الضَّامِرِ الْعَنَسِ وَالرَّحْلِ وَالْأَقْتَابِ وَالْجَلَسِ⁴⁹

Ey dostum! Ey uzun yolculukların, göçlerin, yüklerin, semerlerin zayıf düşürdüğü güçlü devenin sahibi!

Küfeli dilcilerin “الضامر” kelimesinin mecrûr rivayetini esas aldıkları ve kurallarını buna göre şekillendirdikleri ifade edilmiştir.⁵⁰ Bu bakımdan dilciler münâdâ üzerine atfedilen ve kendisinde ال bulunan bir kelimenin í'râbı ile ilgili çeşitli ihtimallerin mümkün olduğu konusunda bir kıraatin yanında destekleyici bir delil olarak bazı şiirlerde geçen kelimelerle ilgili farklı okunuş rivayetlerini de esas almışlardır.

9. Seslenme Edatları (Esmâ'ul-esvât)

Hayvanları çağırmak, korkutmak, harekete geçirmek, durdurmak ve doğadaki bazı sesleri taklit etmek, yansıtmak için kullanılan sesler (esmâ'ul-esvât) Arapçada gramer bakımından ayrıca ele alınmış ve bu tür kelimeler isim olarak kabul edilmiştir. Karganın sesi için “غاق”, taşın düştüğü zamanki sesi için “طق”, büyükbaş hayvanları uzaklaştırmak için “وح” kelimeleri kullanılmıştır. Bu ve benzeri kelimeler mebnî kabul edilmiştir. Fakat mu'rab bir konumda geldiklerinde mebnîlikleri de mu'rablıkları da mümkün görülmüştür. Buradaki ikinci ihtimale imkân veren delilin aşağıdaki şiir olması mümkündür.

دعاهن ردي في فارعين لصوته كما رعت بالجات الظماء الصواديا⁵¹

Devemin arkasına binen kadınları çağırır. Onlar da onun sesinden dolayı geri dönseler. Tıpkı susuzluktan kırılıp suya çağrılan develerin suyun etrafında toplandığı gibi.

Şiirde geçen “الجات” kelimesi fethalı ve kesralı olmak üzere iki şekilde rivayet edilmiştir. Kesralı okunuşun sebebi kelimenin harfi cerden sonra gelmesidir ve bu durumda kelimenin mu'rablığı öne çıkmıştır. Fethalı okunuşun sebebi ise kelimenin zaten mebnî olmasıdır.⁵²

10. دو Kelimesinin Mebnî ve Mu'rablığı

دو edatının mebnîlik ve mu'rablığı tartışma konusu edilmiş ve bir şiirde geçen kelimenin iki farklı okunuş rivayetine yer verilmiştir.

فإما كرام مؤسروا لقيتهم فحسي من ذي عندهم ما كفاتنا⁵³

Karşılaştığım saygın ve varlıklı kişilerden gördüklerim bana yeter de artar bile!

48 İbnu's-Serrâc, *el-Usûl fi'n-nahv*, 1/339.

49 Şiir hem Hâlid b. Muhacir'e hem de Huzev b. Levzân es-Sedûsî'ye nispet edilmiştir.

50 İbn Yâiş, *Şerhu'l-mufasssal*, 1/341.

51 Şiir 'Uveyf el-Kavâfi'ye nispet edilmiştir.

52 İbnü'n-Nâzım, *Şerhu İbn Nâzım*, 438.

53 Şiir Manzûr b. Sahîm (Suheyım) el-Fak'asî'ye nispet edilmiştir.

Şiirde yer alan “ذو” kelimesinin من harfinden sonra ذي şeklindeki kullanımı, söz konusu kelimeni mu’rablığının delili olarak, başka bir rivayette ذو şeklindeki kullanımı ise mebnîliğinin delili olarak zikredilmiştir. ذو kelimesinin Tay’ kabilesine göre mu’rab olduğu ve tıpkı “أخوه، أبوه” kelimelerinde olduğu gibi harf ile i’râb edildiği, ancak ismi mevsul olarak kullanılan ذو’nun ise mebnî olduğu belirtilmiştir.⁵⁴

11. Fâilin Âmilinden Önce Gelmesi

Fâil ile ilgili en temel hükümlerden birisi âmilinden sonra gelmesi gerektiğidir. Bu âmil, fiil ve türevleri olabilir. “قام زيدٌ” cümlesinde yer alan “زيدٌ” kelimesi fâil olup onun âmili “قام” kelimesidir. Cümlenin “زيدٌ قامٌ” şeklinde değişmesi hâlinde gramer bakımından durum değişir ve قام mübtedâ ise haber olur. Genel kanaat budur. Bazı nahiv eserlerinde Kûfeli dilcilerin fâilin âmili önüne geçebilmesini doğru kabul ettiklerine yer verilmiştir. Bu çerçevede aşağıdaki şiirde yer alan “مَشِيهَا” kelimesinin merfû rivayetini delil gösterdikleri belirtilmiştir.

مَا لِلْجَمَالِ مَشِيهَا وَوَيْدَا أَجْدَلًا يَحْمَلْنَ أَمَّ حَدِيدَا⁵⁵

Şu develerin ağır ağır yürüyüşü nedendir? Taş mı yoksa demir mi taşıyorlar?

Şiirde yer alan “مَشِيهَا” kelimesi hemen ardında gelen “وَيْدَا” kelimesinin fâili olarak değerlendirilmiştir. Cümlede haber olabilecek mansûb bir kelime olmadığından onun mübtedâ olması mümkün görülmemiştir.⁵⁶ Fakat Kûfeli dilcilere atfedilen bu görüş çok kabul görmemiş ve Basra ekolü dilcilerinin görüşünün daha doğru olduğu belirtilmiştir.⁵⁷ Aktarılan şiirdeki merfû rivayeti fâilin âmili önüne geçebileceğinin cevazına yorulması doğru bulunmamıştır.⁵⁸

12. Hazfedilen أُفٍّ in Ameli

Aşağıdaki şiirde üzerinde tartışılan kelime, “أحضر” kelimesidir.

أَلَا أَيُّهَا الرَّاجِرِي أَحْضُرِ الْوَعَى وَأَنْ أَشْهَدَ اللَّذَاتِ هَلْ أَنْتَ مُخْلِدي⁵⁹

Ey benim savaşa katılmama ve o tatlara şahit olmama engel olan kişi! Sen beni ölümsüz yapabilir misin ki?

54 Abdülkadir b. Ömer Bağdâdi, *Şerhu ebyâti Muğni'l-lebib*, nşr. Abdulaziz Rabâh-Ahmed Yusuf Dakkâk (Beirut: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1414), 6/250.

55 Şiir Hansâ'ya (ö. 24/645) nispet edilmiştir.

56 Ebû Muhammed Abdullah Cemâlüddin İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib an kutubi'l-eârib*, nşr. Dr. Mazin Mübarek- Muhammed Ali Hamdan (Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, 1985), 757, 758; İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik*, 2/81; İbn Akil, *Şerhu İbn Akil*, 2/77; Ebû İshâk İbrahim b. Mûsa Şâtıbî, *el-Mekasidüş-şafiye fi şerhi'l-hülasatil kafîye (Şerhu elfiyyetu İbn Malik)*, nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin, M. İbrahim el-Benna, İyad b. İd es-Sebiti, Abdülmeccid Kutamiş, Süleyman b. İbrahim el-Ayid, es-Seyyid Teki (Mekke: Ma'hedü'l-buhûsi'l-İlmiyye, 2007), 2/546; Ebu'l-Hasen Nürüddin Ali b. Muhammed b. İsa b. Yûsuf Üşmûni, *Şerhu'l-Üşmûni alâ elfiyyeti'bni Mâlik el-müsemma Menhecü's-sâlik ilâ elfiyyeti'bni Mâlik* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 1/387-389; Süyûtî, *Hem'ul-hevâmi' fi şerhi Cem'ül-cevâmi'*, 1/576.

57 Murâdî, *Tavdihu'l-mekâsîd ve'l-mesâlik bi şerhi elfiyyeti İbn Mâlik*, 2/584.

58 Bağdâdi, *Şerhu ebyâti Muğni'l-lebib*, 7/216-218.

59 Şiir Tarafe b. Abd'e (ö. 564[?]) nispet edilmiştir.

Kûfeli dilciler mansûb rivayeti أَنْ أَحْضَرَ şeklinde takdir etmişler ve bu rivayete istinaden nasp edatı olan أَنْ'ın hazfedilmesi mümkün haller dışında bile amel edebileceğini söylemişlerdir. Basralı dilciler ise أَنْ'ın bazı durumlarda hazfedilebileceğini, bunların sınırlı olduğunu ve bu belirlenen hallerin dışında أَنْ'ın hazfedilerek amel etmesinin mümkün olmadığını söylemişlerdir. Kûfelilerin görüşlerine ise şiirdeki tartışmalı kelimenin merfû rivayetinin kıyâsa daha uygun olduğunu ve bu nedenle mansûb rivayetin geçerliliğinin olmadığını söyleyerek karşı çıkmışlardır.⁶⁰

13. Medh ve Zemm Edilen Ögenin Nitelenmesi

Cümlede övgü (مدح) veya yergi (ذم) kastıyla birinci düzeydeki sıfatlardan sonra gelen ve gramer bakımından nitelenen ögenin (موصوف) bir başka yönüne vurgu yapan kelimelerin durumu tartışılmıştır. Söz konusu kelimelerle ilgili olarak; övgü ve yergi kastıyla niteledikleri kelimenin irabına tabi olması, ondan bağımsız olarak i'râblanması veya çeşitli sayıda övgü veya yergi içerikli sıfat varsa bir kısmının tabi olup diğerlerinin bağımsız i'râblanması şeklinde seçeneklere yer verilmiştir. Söz gelimi "بسم الله الرحمن الرحيم" ifadesindeki "الرحيم" kelimesi bu çerçevededir. Kelime övgü anlamı içermekte ve sıfat görevinde gelmekte olup i'râb bakımından öncesindeki sıfata (الرحمن) tâbi olma veya ondan bağımsız i'râblanma hakkına sahiptir. Yine "أعوذ بالله من الشيطان الرجيم اللعين" ifadesindeki "اللعين" kelimesinin durumu da bu çerçevededir. Yergi anlamı içermekte ve sıfat görevinde gelmekle beraber i'râb yönünden öncesindeki "الرحيم" kelimesine tâbi olma veya ondan bağımsız i'râb alma hakkına sahiptir.⁶¹ Aşağıdaki şiirde yer alan "النازلين" kelimesinin النازلون ve "الطيبون" kelimesinin ise الطيبين şeklinde rivayetlerinden söz edilmiştir.⁶²

النازلين بكل معتزك والطيبون معاقدة الأزر⁶³

Onlar bütün savaş meydanlarına atılırlar ve uçkurlarına sahip çıkarlar.

Şiirdeki bu rivayet farklılıkları da söz konusu seçeneklere imkân veren bir delil olarak zikredilmiştir.

14. كَأَنَّ

"إِنَّ، أَنْ، كَأَنَّ، لَكِنَّ، لَيْتَ، لَعَلَّ" harflerinin gramer bakımından işlevinden söz edilmişti. Bu harflerin yapısında bir değişim söz konusu olduğunda aynı işlevi devam ettirip ettiremeyecekleri konusu nahiv eserlerinde tartışılmıştır. Söz gelimi إِنَّ'nin إِنَّ (in) olması hâlinde daha önceki gramer işlevini devam ettirmesi de sonlandırması

60 Ebû'l-Hasan Muhammed b. Yezid Müberrred, *el-Muktedab*, nşr. Muhammed Abdulhâlik Udayme (Kahire: Lecnetü ihyâi't-türâsî'l-islâmî, 1994), 2/82-85; İbnü's-Serrâc, *el-Usûl fi'n-nahv*, 2/176.

61 el-Ferâhidî, *el-Cümel fi'n-nahv*, 89; Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb İbn Kayyim İbn Kayyim el-Cevziyye, *İrşâdû's-sâlik ilâ halli elfiyyeti İbn Mâlik*, nşr. Dr. Muhammed b. İvâd b. Muhammed es-Sehlî (Riyâd: Mektebetu edvâi's-selef, 1955), 2/598, 599.

62 el-Ferâhidî, *el-Cümel fi'n-nahv*, 89.

63 Şiir Muallaka şairi Tarafe b. Abd'ın kız kardeşi Hırnik b. Bedr b. Hifân'a (ö. 50/570) nispet edilmiştir.

da mümkün görülmüştür. Bu çerçevede tartışılan harflerden biri de كَانْ'dır. كَانْ'ın sonundaki şeddeli nûn'un şeddesiz olarak (كَانْ) gelmesi durumunda gramer bakımından işlevini sürdürmesi gerektiği ifade edilmiştir. Bu konuda delil olmak üzere İbn Hişâm tarafından şu şiir nakledilmiştir:

ويوماً توافينا بوجهٍ مقسمٍ كَأَنَّ ظَبِيَّةً تَعطُو إلى وارق السلم⁶⁴

Bir gün (sevgili) bize güzel bir yüz ile gelir. Sanki yapraklı selem ağacına boynunu uzatan bir ceylan gibi.

Şiirde geçen "ظبيّة" kelimesinin merfû ve mansûb olmak üzere iki şekilde rivayet edildiğini belirten İbn Hişâm her iki rivayeti de gramer bakımından bir konuya delil getirmek üzere kullanmıştır. İbn Hişâm'ın ifade ettiğine göre haber müfret veya isim cümlesi olursa herhangi bir ara edata (fasıla) gerek duyulmazken haber fiil cümlesi olursa كَأَنَّ ile haberinin arasında قد veya لم edatı girmelidir. Haberin müfret veya isim cümlesi olması durumunda ara edata gerek duyulmaması şiirdeki ظبيّة kelimesinin merfû rivayet ile temellendirilmiştir.⁶⁵

Sonuç

Nahiv bilginlerinin vaz ettikleri kuralları örneklendirme, delillendirme, gerekçelendirme ve muhalif görüşlere karşı savunma aşamalarında başvurdukları temel kaynaklardan biri Arap şairlerinden nakledilen şiirler olmuştur. Yaşadıkları dönem itibariyle tabakalara ayrılan şairlerin şiirleri delil olmak bakımından da bu derecelendirmeye bağlı kalmış ve her şairin şiiri nahiv kuralları için delil olmamıştır. Zira şairler Cahiliye devri şairleri, Muhadrâm şairler, İslâmi devir şairleri ve Müvelled şairler olmak üzere dört tabakaya ayrılmış ve daha sonra bu dört tabakaya Muhdes ve Muteahhir şairler olmak üzere iki tabaka daha eklenmiştir. Bu tabakaların ilk ikisinden sayılan şairlerin şiirlerinin delil olarak kullanılabilmesi konusunda görüş birliğine varılmıştır. Üçüncü tabakadaki şairlerin şiirlerinin istişhad için kullanılıp kullanılmayacağı tartışılrsa da kullanılmasının doğru olacağı belirtilmiştir. Fakat dördüncü tabakadaki şairlerin şiirleriyle istişhad edilmesi genel kabule göre uygun görülmemiştir. Buna rağmen bu tabakada yer alan şairlerden de kendisine güvenilen kimselerin şiirleriyle istişhad edilebileceği ifade edilmiştir. Mekân ve zaman sınırlaması açısından genel kabule uyan ve nahiv kuralları için delil olabilecek çerçevede görülen şairlerin şiirleri nahivciler tarafından kullanılmıştır.

İlk dönem nahivcileri tarafından Arapların kullanımına bakılarak vaz edilen kurallar daha sonraki nahivciler tarafından geliştirilmiş, bir bakıma yeni bilgi ve deliller ışığında güncellenmiştir. Bir şaire nispet edilen farklı bir şiir, Kur'ân-ı Kerim'in farklı bir kıraati veya muteber bir kaynaktan duyulan bir söz bu yeni bilgi ve delillerden olmuştur. Yine bir şiirle ilgili farklı bir rivayet de aynı çerçevede

64 Şiir İbn Sarîm el-Yeşkuri'ye nispet edilmiştir.

65 İbn Hişâm, *Şerhu Katru'n-nedâ ve bellu's-sadâ*, 144-149.

sayılmış ve bilinen nahiv kuralına alternatif bir kural kazandırmıştır. Söz gelimi kendisine “ما” bitişen “ليت”nin daha önceki gramer işlevini yerine getirip getiremeyeceği tartışmasında bir şiirde yer alan kelimenin rivayet edilen iki farklı okunuşu yön vermiştir. Bu konuda iki ihtimal de mümkün görülmüştür. Nahiv eserlerinde bir kuraldan söz edilirken öncelikle bilinen ve genel kabul gören kullanıma ve onunla ilgili (başka delillerin yanında) şiire yer verilmiştir. Ardından da söz konusu şiirin farklı bir rivayetinin daha yer aldığından söz edilmiştir. Bu rivayet farklılığı, başta belirtilen yaygın kurala alternatif bir yol açmış, ilk etapta mümkün görülmeyen bir uygulama, şiirin farklı bir rivayetiyle mümkün görülür olmuştur. Tespit edilen on dört meselede şiirdeki rivayet farklılıklarının konuya değişik bir açı kazandırdığı görülmüştür. Geniş çaplı ve bütün nahiv kurallarını etkileyecek düzeyde bir etki alanına sahip olmasa da şiirlerle ilgili bu rivayet farklılıklarından kaynaklanan kural güncellemeleri nahiv ilminin aşama aşama geliştiğinin, tespit edilen yeni dil materyallerine kapalı olmadığına bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Bu bakımdan sonraki çalışmalar için nahiv ilminin, teşekkül sürecinde geçirdiği aşamaların takip edilmesi ve nahiv kurallarıyla ilgili ilk dönem nahivcilerinin verdikleri hükümlerle modern dönem nahivcilerinin verdikleri hükümlerin karşılaştırılması ve bu zaman dilimi içerisinde tespit edilen hüküm değişikliklerine nelerin yol açtığına araştırılması düşünülebilir. Öte yandan nahiv eserlerinde nakledilen şiirlerle ilgili rivayet farklılıkları sadece nahiv kuralları açısından değil edebi değer açısından da irdelenebilir. Araştırmacıların farklı rivayetlerle nakledilen şiirlerin ravileri üzerinde detaylı araştırmalar yapma ve doğru rivayete ulaşma girişimleri desteklenebilir.

Kaynakça

- Afgânî, Saïd. *el-Mûciz fî kavâidi'l-lugati'l-Arabiyye*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2003.
- Aynî, Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *el-Mekâsıdu'n-nahviyye fî şerhi Şevâhidi Şürûhi'l-Elfiye el-Meşhûr bi Şerhi's-şevâhidi'l-kübrâ*. nşr. Ali Muhammed Fâhir, Ahmed Muhammed Tefvik es-Sûdânî, Abdulaziz Muhammed Fâhir. 4 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 2010.
- Bağdâdî, Abdülkadir b. Ömer. *Hızânetu'l-edeb ve lubbu lubabi lisani'l-arab*. nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârun. 13 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1997.
- Bağdâdî, Abdülkadir b. Ömer. *Şerhu ebyâti Muğni'l-lebib*. nşr. Abdulaziz Rabâh-Ahmed Yusuf Dakkâk. Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1414.
- Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyüb İbn Kayyim İbn Kayyim el-. *İrşâdü's-sâlik ilâ halli elfiyyeti İbn Mâlik*. nşr. Dr. Muhammed b. İvad b. Muhammed es-Sehlî. 2 Cilt. Riyâd: Mektebetu edvâi's-selef, 1955.
- Cumahî, Muhammed b. Sellâm. *Tabakâtu fuhûli's-suarâ*. Kahire: Matbaatu'l-medeni, tsz.
- Çokyürür, Mehmet Zahid. "Nahiv Yöntembiliminde Birincil Delillerin Tearuzu Olgusu ve Tercih Yöntemine Bir Bakış". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 21/2 (2021).
- Emin, Ahmed. *Duha'l-İslâm*. Kahire: Mektebetu'l-üsra, 2003.
- Endelûsî, Ebû Hayyân. *et-Tezyil ve't-tekmil fî şerhi Kitâbi't-Teshîl*. nşr. Hasan Hindâvî. 11 Cilt. Dimaşk-Riyad: Dâru'l-Kalem, 2013.
- Endelûsî, Ebû Hayyân. *İrtişâfu'd-darb min lisâni'l-Arab*. nşr. Receb Osman Muhammed-Ramazan Abduttevvâb. 5 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1998.
- Ferâhîdî, Halil b. Ahmed el-. *el-Cümel fi'n-nahv*. nşr. Fahreddin Kabâve, 1995.
- Galâyînî, Mustafa b. Muhammed Selim. *Câmiu'd-Dürüsi'l-arabiyye*. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 18. Basım, 1993.
- Hasânîn, Afâf. *Fî edilleti'n-nahv*. Kahire: Mektebetu'l-akademiyye, 1996.
- İbn Akil, Bahâeddin. *Şerhu İbn 'Akil 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*. nşr. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd. thk. "Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd". 4 Cilt. Kahire: Dâru't-Türâs, 20. Basım, 1980.
- İbn Akil, Ebû Muhammed Bahâüddîn Abdullah. *el-Musâid alâ teshîli'l-fevâid*. nşr. Muhammed Kâmil Berakât. 4 Cilt. Dimaşk-Cidde: Dâru'l-Fikr-Daru'l-Medeni, 1400.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman. *el-Hasâis*. nşr. Muhammed Ali Neccâr. 3 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-İlmiyye, 4. Basım, 1952.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osman. *el-Luma' fi'l-Arabiyye*. Ammân: Dâru mecd lâvi li'n-neşr, ts.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osman. *el-Lüma' fi'l-Arabiyye*. nşr. Faiz Faris. Kuveyt: Daru'l-Kütübü's-Sekafiyye, ts.
- İbn Habbâz, Ahmed b. Hüseyin. *Tevcihu'l-luma' şerhu Kitâbi'l-Luma'*. nşr. Fâyiz Zekî Muhammed Diyâb. Kahire: Daru's-Selâm, 2. Basım, 1428.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdullah Cemâlüddîn. *Evdahu'l-mesâlik ilâ elfiyyeti İbn Mâlik*. nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, ts.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdullah Cemâlüddîn. *Muğni'l-lebib an kutubi'l-eârib*. nşr. Dr. Mazin Mübarek- Muhammed Ali Hamdan. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 6. Basım, 1985.

- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdullah Cemâlüddîn. *Şerhu Katru'n-nedâ ve bellu's-sadâ*. nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdullah Cemâlüddîn. *Tahlîsu's-şevâhid ve telhîsu'l-fevâid*. nşr. Abbâs Mustafa es-Sâlihî. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1986.
- İbn Mâlik, Cemâlüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah. *Şerhu't-teshîl li İbn Mâlik*. nşr. Abdurrahman Seyyid-. 4 Cilt. Kahire: Dâru Hicr li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1990.
- İbn Ümmü Kâsım, Ebû Muhammed Bedrüddîn Hasen. *el-Cene'd-dânî fi hurûfi'l-me'ânî*. thk. Fahreddîn Kabbâve, Muhammed Nedîm Fâzıl. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413.
- İbn Yaiş, Ebû'l-Bekâ Yaiş b. Ali. *Şerhu'l-Mufassal li'z-Zemahşeri*. nşr. Emîl Bedî' Yakub. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422.
- İbnu's-Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. Sehl. *el-Usûl fi'n-nahv*. nşr. Abdülhüseyn el-Fetlî. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1996.
- İbnü'l-Enbârî, Ebû'l-Berekât Abdurrahman. *el-İğrâb fi cedeli'l-i'râb ve Lumau'l-edille fi usûli'n-nahv*. nşr. Saîd el-Afgânî. Dimaşk: Matbaatu'l-Câmiati's-Sûriye, 1957.
- İbnü'l-Enbârî, Ebû'l-Berekât Abdurrahman. *el-İnsâf fi mesâilî'l-hılâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetu'l-'Asriyye, 2003.
- İbnü'l-Enbârî, Ebû'l-Berekât Abdurrahman. *Nuzhetu'l-elibbâ fi tabakâti'l-udebâ*. nşr. Saîd el-Afgânî. Dimaşk: Matbaatu'l-Câmiati's-Sûriye, 1957.
- İbnü'l-Verrâk, Ebû'l-Hasan Muhammed b. Abdullah b. el-Abbas. *'İlelu'n-nahv*. nşr. Mahmud Casim Muhammed ed-Derviş. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1999.
- İbnü'n-Nâzım, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik. *Şerhu İbn Nâzım alâ elfiyeti İbn Mâlik*. nşr. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- İd, Muhammed. *en-Nahvu'l-musaffâ*. Kahire: Mektebetu'ş-şebâb, 1971.
- Murâdî, İbn Ümmü Kâsım. *Tavdîhu'l-mekâsîd ve'l-mesâlik bi şerhi elfiyeti İbn Mâlik*. nşr. Abdurrahman Ali Süleyman. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikr el-Arabî, 2001.
- Müberred, Ebû'l-Hasan Muhammed b. Yezîd. *el-Muktedab*. nşr. Muhammed Abdulhâlik Udayme. 4 Cilt. Kahire: Lecnetü ihyâi't-türâsi'l-islâmî, 1994.
- Nahle, Mahmud Ahmed. *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî*. Beyrut: Dâru'l-ulûmi'l-arabiyye, 1987.
- Nâzıru'l-Ceyş, Muhammed b. Yusuf b. Ahmed. *Temhîdu'l-kavâid bi şerhi Teshîli'l-fevâid*. nşr. Ali Ahmed Fahir ve diğeri. 11 Cilt. Kahire: Daru's-Selâm, 1428.
- Rummânî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsa. *Şerhu Kitâbi Sibeveyh*. nşr. Yusuf b. Abdurrahman b. Nâsir el-Arifî. B.y.: y.y., ts.
- Sibeveyh, Ebû Bîşr Amr b. Osman b. Kanber. *el-Kitâb*. nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârun. 5 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1988.
- Sîrâfî, Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzûbânî. *Şerhu Kitâb'i Sibeveyh*. nşr. Ahmed Hasan Mehdelî-Ali Seyyid Ali. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İktirâh fi'usûli'n-nahv*. nşr. Mahmud Feccâl. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1989.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Hem 'u'l-hevâmi' fi şerhi Cem 'i'l-cevâmi'*. nşr. Abdulhamit Hindâvî. Mısır: el-Mektebetu't-Tevfikiyeye, ts.

Şâtıbî, Ebû İshâk İbrahim b. Mûsa. *el-Mekasidüş-şafiye fi şerhi'l-hülasatil kafiye (Şerhu elfiyyetu ibn Malik)*. nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin, M. İbrahim el-Benna, İyad b. İd es-Sebiti, Abdülmecid Kutamiş, Süleyman b. İbrahim el-Ayid, es-Seyyid Teki. 10 Cilt. Mekke: Ma'hedü'l-buhûsi'l-İlmiyye, 2007.

Terzî, Fuâd Hannâ. *Fî usûli'l-luga ve'n-nahv*. Beyrut: Dâru'l-kütüb, 1969.

Üşmûnî, Ebu'l-Hasen Nûruddîn Alî b. Muhammed b. İsâ b. Yûsuf. *Şerhu'l-Üşmûnî alâ elfiyyeti'bni Mâlik el-müsemmâ Menhecü's-sâlik ilâ elfiyyeti'bni Mâlik*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.

Usûlü'n-nahv. Câmiatu'l-medîneti'l-âlemiyye, 2010.

Belâgat İliminde İhtisar Geleneği: el-Misbâh fi'htisâri'l-Miftâh Örneği

The Tradition of Abridgement in Rhetoric: Example of al-Misbâh fî ikhtisâr al-Miftâh

Hüseyin ARSLAN

Dr. Öğretim Üyesi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalı
Asst. Prof., Marmara University Faculty of Theology Department of Arabic Language and Rhetoric
İstanbul/Türkiye

huseyinarslan74@gmail.com
ORCID: 0000-0001-6863-0138

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 01.10.2023
Kabul Tarihi / Accepted : 14.11.2023
Yayın Tarihi / Published : 30.12.2023
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Aralık-December
Cilt / Volume: 10 • **Sayı / Issue**: 2 • **Sayfa / Pages**: 237-268

Atıf / Cite as

Arslan, Hüseyin. Belâgat İliminde İhtisar Geleneği: el-Misbâh fi'htisâri'l-Miftâh Örneği. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2023), 237-268.

Doi: 10.33460/beuifd.1369504

İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Yayın Hakkı / Copyright®

Yazarların dergide yayınlanan çalışmalarını **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmakta ve telif hakları bu lisansın hükümlerine tabi olmaktadır.

*Authors publishing with the journal is licensed under the **CC BY-NC 4.0** and their copyright is subjected to the terms and conditions of this license.*

Öz: İslami ilimlerin telifinde birçok farklı yöntem takip edilmiştir. Bunlardan biri de "ihtisar" yöntemidir. Bu yöntemle telif edilen eserler genel olarak "muhtasar" eserler diye şöhret bulmuştur. Ayrıntıya girmeden konuları kısa ve özlü biçimde ele alan eserlere muhtasar dendiği gibi hacimli bir eserin özetlenmiş şekline de muhtasar denmektedir. Dil ilimlerinde erken dönemlerden itibaren başlamış olan ihtisar yöntemi belâgat ilminde de bu ilmin bağımsız bir ilme dönüşmesinden itibaren varlığını sürdürmüştür. Belâgat ilminde ilk ihtisar çalışması, Abdülkâhir el-Cürçânî'nin Delâilü'l-i'câz fî dirâyeti'l-icâz ve Es-rârü'l-belâga adlı eserlerinin konularını yeniden tertip ve tasnif ederek özetleyen Fahred-din Râzî'nin Nihâyetü'l-i'câz fî dirâyeti'l-icâz adlı eseri kabul edilir. Ancak bu ilimdeki ihtisar çalışmaları daha çok Sekkâki'nin Miftâhu'l-'ulûm'unun belâgata dair üçüncü bölümü

etrafında yoğunlaşmıştır. Miftâhu'l-'ulûm üzerine birçok ihtisar çalışması yapılmış olmakla birlikte bu eserin ilk muhtasarı İbnü'n-Nâzım diye meşhur olan Bedreddin b. Malik'in el-Misbâh adlı eseridir. Bu eser belâgatta bir dönüm noktası kabul edilen Sekkâkî'nin belâgat mirasının sonraki nesillere aktarılmasında pay sahibi olduğu gibi kendisinden sonra belâgata dair telif edilen eserler üzerinde de etkili olmuştur. Bu çalışmada belâgat ilminde ihtisar geleneği hakkında giriş mahiyetinde kısaca bilgi verilecek ardından da Bedreddin b. Malik'in el-Misbâh adlı eseri özelinde belâgat ilminde ihtisar geleneğinin özgünlük içerip içermediği tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu çerçevede ilgili eserin kaynağı konumunda bulunan Miftâhu'l-'ulûm'da yaptığı ihtisarlar, ziyadeler, kolaylaştırmalar ve bu eserin tertibinde yaptığı değişiklikler gibi durumlar ele alınacaktır. Çalışmanın amacı, ihtisar geleneğinin özgünlük içerip içermediğini tespit etmek ve bu geleneğin önceki çalışmaların tekrarından ibaret olup yeni bilgiler ortaya koymadığı dolayısıyla da ait olduğu ilim dalına bir katkı yapmadığı düşüncesine eleştirel bir bakış açısı sunmaktır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgati, İhtisar, Sekkâkî, Bedreddin b. Malik, Miftâhu'l-'ulûm, el-Misbâh

Abstract: Many different methods have been followed in the composition of Islamic sciences. One of these is the ikhtişâr method. The works compiled with this method are generally known as mukhtaşar works. Works that deal with subjects in a short and concise manner without going into detail are called mukhtaşar. Summary form of a voluminous work is also called mukhtaşar. The ikhtişâr method, which began in linguistic disciplines from the early periods, has also continued in rhetoric (balâgha) since the transformation of this science into an independent field. The first mukhtaşar work in rhetoric is considered to be Fakhr al-Dîn al-Râzî's Nihâyat al-i'jâz fî dirâyat al-ijâz, which summarizes 'Abd al-Qâhir al-Jurjânî's Delâ'il al-i'jâz fî dirâyat al-ijâz and Asrâr al-balâgha by reorganizing and classifying them. However, the mukhtaşar works in this field are mostly concentrated around the third chapter of al-Sakkâkî's Miftâh al-'ulûm. Although there have been many ikhtişârs on Miftâh al-'ulûm, the first mukhtaşar of the work is al-Mişbâh by Badr al-Dîn ibn Mâlik who is known as Ibn al-Nâzım. This work shares in the transmission of al-Sakkâkî's legacy of balâgha, which is considered a turning point in the field to the next generations. At the same time, this work was also influential on the works on balâgha written after him. In this study, I firstly give a brief information about the tradition of the ikhtişâr in rhetoric, and then I try to determine whether the tradition of the ikhtişâr in the rhetoric contains originality or not by focusing on Badr al-Dîn ibn Malik's al-Mişbâh. Finally, I talk about Badr al-Dîn ibn Malik's operations on Miftâh al-'ulûm such as his summaries, additions, simplifications and changes in the organization of this work in. The aim of the study is to determine whether the tradition of ikhtişâr contains originality or not. It also aims to present a critical perspective on the idea that this tradition is merely a repetition of previous works and does not any reveal new information and therefore does not contribute to the field to which it belongs.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, İhtişâr, Sakkâkî, Badr al-Dîn ibn Mâlik, Miftâh al-'ulûm, al-Mişbâh

Extended Summary

Many different methods have been followed in the composition of Islamic sciences. One of these is the *ikhtişâr* method. The works compiled with this method are generally known as *mukhtaşar*. Works that deal with subjects in a short and concise manner without going into detail are called *mukhtaşar*. Summary form of a voluminous work is also called *mukhtaşar*. The *ikhtişâr* method, which began in linguistic disciplines from the early periods, has also continued in rhetoric (*balâgha*) since the transformation of this science into an independent field. The first *mukhtaşar* work in rhetoric is Fakhr al-Dîn al-Râzî's *Nihâyat al-i'jâz fi dirâyat al-ijâz*, which summarizes 'Abd al-Qâhir al-Jurjânî's *Delâ'il al-i'jâz fi dirâyat al-ijâz* and *Asrâr al-balâgha* by reorganizing and classifying them. However, the *mukhtaşar* works in this field are mostly concentrated around the third chapter of al-Sakkâkî's *Miftâh al-'ulûm*. *al-Mişbâh* by Badr al-Dîn ibn Mâlik who is known as Ibn al-Nâzim, *Talkhiş al-Miftâh* by al-Qazwîni and *al-Fawâ'id al-Ghyâthiyya* by 'Aḍud al-Dîn al-Ījî are the most famous among them. The first *mukhtaşar* of *al-Miftâh* is *al-Mişbâh* by Badr al-Dîn ibn Mâlik. *al-Mişbâh* has been studied in Maghreb countries, meanwhile *Talkhiş al-Miftâh* in East countries. This work, considered a turning point in the field of rhetoric, played a role in passing on al-Sakkâkî's rhetorical legacy to subsequent generations and had an influence on the works written on rhetoric after him. In addition, the author of the work, Badr al-Dîn ibn Mâlik, being an authority in disciplines such as grammar, semantics and logic, as well as being proficient in fields like *fiqh* and *uşûl al-fiqh*, further enhances the significance of the work. *al-Mişbâh* is not just a mere summary of *Miftâh al-'ulûm* but, in addition to making some additions to it, it has omitted the logical analyses of al-Sakkâkî and made the text easier and more understandable. Moreover, it made some changes to the system and arrangement of *Miftâh al-'ulûm* and also modified certain nomenclatures in it. The differences that *al-Mişbâh* introduced in the arrangement of *Miftâh al-'ulûm* can be summarized as follows: It categorized the topics related to rhetoric in a simpler and more understandable manner compared to *Miftâh al-'ulûm* and added a third section called *badî'* to the sections on rhetoric, which until then had been divided into two parts: *ma'ânî* and *bayân*. Additionally, it added a third term, *musâwât*, to the rhetoric topics discussed under the original headings of *ijâz-iftnâb*. Furthermore, when categorizing the topics of the *ma'ânî* science, he changed the position of *qaşr* in the sequence. In the field of *badî'*, it altered the original sequence that placed the arts related to meaning before those related to wording, putting the wording-related arts first and grouping the meaning-related arts under two headings. One of the significant changes *al-Mişbâh* made in the arrangement was providing the definitions of the *ma'ânî* and *bayân* at the beginning of each of these sciences, whereas al-Sakkâkî had them in the introduction of the book. It also placed the definition of rhetoric, which al-Sakkâkî had at the end of the *bayân*, at the beginning of his book. Regarding the additions that *al-Mişbâh* made to *Miftâh al-'ulûm*, it did not make significant additions in the *ma'ânî* and *bayân* sciences except for increasing the number of witnesses. However, in the field of *badî'*, he added thirty two new rhetorical devices to the twenty six mentioned by al-Sakkâkî, bringing the total to fifty eight. The abbreviations and summaries made by *al-Mişbâh* in *Miftâh al-'ulûm* can be summarized as follows: It omitted the logical analyses made by al-Sakkâkî at the beginning of topics in both the *ma'ânî* and *bayân* sciences, and he

did not include some of the witnesses brought by al-Sakkākī in the text. In doing so, he both condensed the text and made it simpler and more understandable. Additionally, especially in the field of *bayān*, he provided definitions for terms like *majāz*, *isti'āra*, *kināya*, etc. in a way that was easier to understand compared to al-Sakkākī. *al-Miṣbāḥ* also used certain terminology that was not present in *Miftāḥ al-'ulūm*, sometimes changed the existing terminology, and attributed different meanings to certain terms. The terms *badī'* and *musāwāt*, along with the use of *tatmīm*, *tazyil*, and *istifhām* among the types of *iṭnāb* introduced by *al-Miṣbāḥ*, as well as the concept of *i'nāt* when these terms are used in a sense other than their literal meanings, are terminologies mentioned by *al-Miṣbāḥ* that were not found in *Miftāḥ al-'ulūm*. The most significant change in the naming of rhetorical devices in the field of *badī'* arts introduced by *al-Miṣbāḥ* is that he referred to what al-Sakkākī called *ihām* as *tawriya*. Despite all these similarities and commonalities, Ibn Mālīk did not mention anywhere in his work that it was an abridgment of *Miftāḥ al-'ulūm*, even through indirect references. He only made a reference to al-Sakkākī by saying, "The author of *Miftāḥ al-'ulūm* has presented this poem as a witness". *al-Miṣbāḥ* had a significant influence on subsequent scholars of rhetoric and their works. This influence is particularly evident when comparing his work with one of the most important abridgments of *Miftāḥ al-'ulūm*, which is al-Qazwīnī's *Talkhīṣ al-Miftāḥ*. Additionally, Ibn Khaldūn praised this work during his time, considering it among the respected works of his era. Yahyā ibn Ḥamza al-'Alawī also included it among the sources for his work titled *al-Ṭirāz*. This demonstrates the enduring impact and recognition of *al-Miṣbāḥ* in the field of rhetoric. The aim of this study is to examine whether the tradition of abridgment in the field of rhetoric represents an original method through a concrete example and to critically assess whether this tradition merely repeats previous works without contributing new knowledge, hence potentially not adding value to the field of knowledge it belongs to.

Giriş

İslâmî ilimlerin telifinde birçok yöntem mevcuttur. Müellifin konuları kısaca ele alması ya da ayrıntıya yer vermesi, eserini başka bir eseri açıklamak ya da ihtisar etmek amacıyla kaleme alması gibi farklı nedenler bu tür eserlerin farklı adlarla anılmasına da sebep olmuştur.¹ İslâmî ilimlerde konuları ayrıntılı olarak ele alıp açıklayan hacimli eserlere mebsût/mutavvel, orta seviyede olup her insanın istifadesine açık olanlara mutavassıt/vasît, ilgili ilim dalının temel meselelerini ayrıntıya girmeden kısa ve öz olarak ele alan eserlere de muhtasar/mûcez eserler denmektedir.

Ayrıntıya girmeden konuları kısa ve özlü biçimde ele alan eserlere muhtasar dendiği gibi bu kavram hacimli bir eserin özetlenmiş şekli için de kullanılır.²

1 İbn Haldun, *Kitâbü'l-İber (Kitâbü Tercemâni'l-İber) ve divânü'l-mübtede` ve'l-ḥaber fi eyyâmi'l-'Arab ve'l-'Acem ve'l-Berber ve men-âsarahüm min-zevî's-sulṭâni'l-ekber (Mukaddime)* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1981), 1/731-732; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn an Esâmî'l-Kütübi ve'l-Fünûn* (Beyrut, Dâru İhyâ'it-türâsi'l-'Arabî, 1941), 1/ 38.

2 İbn Haldun, *Mukaddime*, 1/733; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, 1/38.

Arap edebiyatında ihtisarin IV/X. asırdan sonra yaygın hale geldiği kabul görse de ilk dönemlerden itibaren muhtasar eserlere rastlanmaktadır. Halef el-Ahmer'e (ö. 180/796 [?]) nispet edilen *Muḳaddime fi'n-naḥv* ve Ebû Osman el-Mâzinî 'ye (ö. 249/863) ait olan ve Sibeveyhi'nin (ö. 180/796) *el-Kitâb*'ındaki sarfla ilgili dağınık meseleleri bir araya getirip ihtisar eden *et-Tasrif* adlı eserler bu alandaki ilk ihtisar örneklerindedir.³

Arap dili ve edebiyatıyla ilgili ilimler içinde bağımsızlığına en geç kavuşan belâgat ilmidir.⁴ Buna bağlı olarak belâgat alanında ihtisar çalışmaları da diğer ilimlere göre daha geç dönemlerde başlamıştır. Belâgat alanındaki ilk ihtisar çalışması Abdülkâhir el-Cürçânî'nin (ö. 471/1078-79) *Esrârü'l-belâğa'sı* ile *Delâ'ilü'l-i'câz*'ının hulâsası olan Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *Nihâyetü'l-icâz*'ı kabul edilmektedir.⁵ Ama Arap belâgatında ihtisar çalışmaları daha çok Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) *Miftâhu'l-'ulûm*'unun belâgata dair olan üçüncü bölümünün ihtisar edilmesinde yoğunlaşmıştır. Eserin belâgatla ilgili olan kısmı; önce İbnü'n-Nâzım diye meşhur olan Bedreddin b. Malik (ö. 686/1287) tarafından *el-Mişbâh fi'htisâri'l-Miftâh* adlı eserde ihtisar edilmiş⁶ sonra da Hatîb el-Kazvîni (ö. 739/1338) *Telhîşü'l-Miftâh* ve Adudüddin İcî (ö. 756/1355) *el-Fevâ'idü'l-Giyâşiyye* adlı eserlerinde adı geçen eseri ihtisar etmişlerdir.⁷ Sekkâkî'nin Miftâhu'l-'ulûm'unun belâgata dair olan üçüncü bölümünün ihtisar çalışmalarının yanında bu ihtisarlara üzerine de ihtisar çalışmaları yapılmıştır.⁸ Bunlar da Hatîb el-Kazvîni'nin *Telhîsu'l-Miftâh*'ı üzerinde yoğunlaşmıştır. Kâtip Çelebi, adı geçen eser üzerine yapılan ihtisar çalışmalarını isim ve müelliflerini zikretmek suretiyle ele almaktadır.⁹ Bunlar genellikle *Telhîsu't-Telhîs* adıyla kaleme alınmış ancak bir kısmına müellifleri tarafından hususi isimler de verilmiştir. Şehâbeddin Sâhib Ahmed b. Muhammed (ö. 788/1386) *Latîfü'l-meânî*, Muhammed b. Ebû Bekir İbn Cemâa (ö. 819/1416) *Telhîsu't-Telhîs*, Zeynüddin Abdurrahman el-Aynî (ö. 893/1487) *Tuhfetü'l-meânî li 'ilmi'l-meânî*,

3 Muhtasar nahiv eserleri hakkında ayrıntı için bk. Muharrem Çelebi, "Muhtasar Nahiv Kitaplarına Bir Bakış", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*-İzmir, 5 (1989), 1-2; İsmail Durmuş, "Muhtasar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), 31/57.

4 Hulusi Kılıç, "Belâgat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/380-383.

5 Bk. Şevki Dayf, *el-Belâga Tatavvur ve Tarih* (Kahire: Dâru'l-meârif, t.y.), 285.

6 Bu eserin *Miftâhu'l-'ulûm*'un ihtisarı olduğuna dair bk. es-Safedi, Ebû's-Safâ Salâhüddin Halil b. İzziddin Aybeg b. Abdillâh, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaûti ve Türkî Mustafa (Beyrut: Dâru İhyâ'it-t-râsi'l-'Arabî, 2000), 1/166, İbn Haldun, *Muḳaddime*, 1/761; Kâtip Çelebi, eserin adını *el-Misbâh fi'htisâri'l-Miftâh* olarak vermektedir. Bk. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, 2/1764; Dayf, *el-Belâga Tatavvur ve Tarih*, 315; Abdülaziz Atik, *fi Târîhi'l-belâgati'l-'Arabîyye* (Beyrut-Lübnan: Dâru'n-nahdati'l-'Arabîyye, t.y.), 278; Bedevi Tabane, *el-Beyânü'l-'Arabî* (Cidde: Dâru'l-menâre - Riyad: Dâru'r-rifâi, 1988), 338.

7 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, 2: 1764; Durmuş, "Muhtasar", 31/57-58. Yukarıda zikri geçen ihtisarlara dışında *Miftâhu'l-'ulûm*'un başka ihtisarlara da kaynaklarda yer almaktadır. Mesela Kâtip Çelebi, Meanici diye meşhur olan Molla Hasan (ö. 900/1494) adında bir zatın tertibi çok güzel olan bir muhtasarı olduğunu belirtmektedir. Yine Tibî'nin *Leḳâ'ifü't-tibyân fi' ilmeyi'l-me'ânî ve'l-beyân* adlı eserinin Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'ulûm*'unun özeti mahiyetinde bir eser olduğu eserin nâşiri olan Abdülhamid Hindâvi tarafından dile getirilmiştir. Bk. Tibî, *et-Tibyân*, (nşr., Abdülhamid Ahmed Yûsuf Hindâvi, Mekke, t.y.); (nşr., Halife Hasan Halife, Kahire 1990), neşredenin girişi, 49.

8 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, 1/ 478; Durmuş, "Muhtasar", 31/57-58.

9 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, 1/478; Ayrıca bk. Ahmed Matlub, *el-Belâga 'inde's-Sekkâkî* (Bağdad: Mektebetü'n-nahda, 1964), 348.

Lutfullah Tokadî (ö. 900/1494) *Telhîsu't-Telhîs*, Zekeriyyâ el-Ensârî (ö. 926/1520), *Akşa'l-emânî fi 'ilmi'l-beyân ve'l-bedî' ve'l-me'ânî*,¹⁰ Hamza b. Turgut el-Aydîni (ö. 979/1571) *el-Mesâlik*,¹¹ Pervîz er-Rûmî (ö. 987/1579) *Telhîsu't-Telhîs*, Hıdır b. Muhammed el-Amâsî *Ünbûbü'l-belâğa*¹² adıyla bu eseri ihtisar edenler arasındadır. Bunların dışında belâgatta büyük şöhrete sahip olan ihtisar çalışmalarından biri de Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *Telhîsu'l-Miftâh*'ın şerhi olarak kaleme aldığı *el-Mutavvel* adlı eserinin ihtisarı olan *Muhtasaru'l-meânî* adlı eseridir.¹³

VIII/XIV. asırda yoğunlaşan belâgatte ihtisar çalışmalarının aynı zamanda belâgat ilminin donuklaşp durağanlaşmasının bir sonucu olduğu bunun da bu çağdan sonra yapılan çalışmaların şerh, haşiye ihtisar, telhis vb. yollarla daha önce yapılan çalışmaların tekrarından ibaret olduğu iddia edilmiştir. Oysa çalışmamızda ortaya koyacağımız üzere ihtisar çalışmaları herhangi bir eserin sadece ihtisarından ibaret olmayıp, ihtisara konu olan eserin; dağınık ve karmaşık olan konularının düzene sokulup, tertibinin güzelleştirilmesi, ihtisar edenin kendi görüşleri ya da başkası tarafından dile getirilen görüşlerle muhtevanın zenginleştirilmesi, eserin okuyucunun daha kolay anlayabileceği bir dille yazılması, kapalı kalan ifade ıstılah ve kavramların açıklanması, ana eserdeki görüşlerin kritiğe tabi tutulması ve tenkide edilmesi gibi birçok amacı vardır.¹⁴ Bu sebeple ihtisar çalışmalarını tenkit eden görüşlerin¹⁵ yanında gerekli ve faydalı çalışmalar olarak görenler de vardır.¹⁶ İhtisar kavramı hacimli bir eserin özetlenmesi için kullanıldığı gibi bir konunun ana hatlarıyla ele alınıp telif edilmesi için de kullanılmaktadır.¹⁷ Dolayısıyla ihtisar faaliyetlerinin mutlak olarak durgunluk ve donukluğa sebep olduğunu iddia etmek çok tutarlı olmasa gerekir. Çünkü bazı muhtasar eserlerin şöhret ve fayda bakımından aslının önüne geçtiği bilinen bir hakikattir.¹⁸

Bu çalışmada belâgat alanında büyük öneme haiz olan Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-ülûm*'unun meşhur üç muhtasarından¹⁹ biri ve ilki olan *el-Misbâh fi'htisârî'l-Miftâh* adlı eser aslı olan *Miftâhu'l-ülûm* ile karşılaştırmalı olarak ele alınacak ve bu yolla ihtisar geleneğinin orijinalliğe sahip olup olmadığı ortaya konmaya çalışılacaktır.

10 Kâtip Çelebi, bu eserin müellifinin adını zikretmemekte ve onu *Mutavvel*'in bazı şârihlerine nisbet etmektedir. Eserin müellifi ve hakkında bilgi için bk. Ahmet Özel, Cengiz Kallek, "Zekeriyya el-Ensârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44: 215.

11 Müellif eserini h. 962 yılında hac yolculuğu esnasında kaleme aldığını belirtmektedir. Bk. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, 1/478.

12 Ahmed Matlub eserin (1060/1650) yılında telif edildiğini söylemektedir. Bk. Ahmed Matlub, *el-Belâğa 'inde's-Sekkâkî*, 348.

13 Durmuş, "Muhtasar", 31/57-58; Şükrü Özen, "Teftâzânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/306-307.

14 İhtisar faaliyetlerinin sebepleri için bk. Durmuş, "Muhtasar", 31/57-58.

15 İhtisarin olumsuzluklarından bahseden bir görüş için bk. İbn Haldun, *Mukaddime*, 1/733-734; el-Hamevî, Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân* (Beyrut: Dâru sâdir, 1990), 1/13-14.

16 İhtisar faaliyetinin lehinde ve aleyhinde görüşler için bk. Şahin Güven, "Bir Telif Yöntemi Olarak Tefsirde İhtisar ve Muhtasar Rivâyet Tefsirleri", *Marife*, 10/2 (2010/Güz), 48-50.

17 İbn Haldun, *Mukaddime*, 1/733; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, 1/38; Durmuş, "Muhtasar", 31/57.

18 Kazvîni'nin *Telhîsu'l-Miftâh* adlı muhtasar eseri şöhret bakımından aslının önüne geçen eserlerden kabul edilir.

19 Diğer ikisi Kazvîni'nin *Telhîsu'l-Miftâh* ve Adududdîn İcî'nin *el-Fevâidü'l-ğyâsiyye* adlı eserleridir.

1. el-Misbâh'ın Müellifi

Adı Bedreddin Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh b. Malik, künyesi Ebû Abdillâh nisbesi ed-Dımaşkî ve eş-Şâfiî olan müellif, Cemâleddin İbn Malik et-Tâî'nin (ö. 686/1287) oğludur. Babasının nahiv alanında telif ettiği *el-Hulâsa (el-Elfiyye)* adıyla tanınan manzum eserini şerh etmesinden dolayı İbnü'n-Nâzım diye meşhur olan müellif, 640/1242 yılında Dımaşk'ta doğmuştur.²⁰ Burada babasından dil, edebiyat ve özellikle nahiv, lugat, mantık dersleri okumuş, çeşitli hocalardan fıkıh ve fıkıh usulü ile diğer ilimleri tahsil etmiştir. Babasıyla yaşadığı bir anlaşmazlık yüzünden Ba'lebek'e giderek bir süre orada ders veren müellif, 672/1273-74' de babasının vefatı üzerine Dımaşk'a dönüp burada hayatının sonuna kadar ders okutup eser yazmakla meşgul olmuştur.²¹ Babasının *el-Elfiyye* adlı eserinin şerhi ve çalışma konumuz olan *el-Misbâh* başta olmak üzere nahiv, belâgat, mantık ve aruz ilimlerinde eserler vermiş olan müellif,²² 686/1287 yılının Muharrem ayının sekizine denk düşen Pazar günü Dımaşk'ta vefat etmiş ve Bâbüssağîr kabristanına defnedilmiştir.²³

2. Bedreddin b. Malik'in el-Misbâh Adlı Eseri

Eserin Bedreddin b. Malik'e aidiyeti konusunda herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir. Müellifin eserlerine yer veren tabakat ve terâcim kitaplarının tamamında *el-Misbâh* adıyla eser müellife nispet edilmektedir. Müellifin bizzat kendisi de eserinin mukaddimesinde "ben bunu *Kitâbu'l-Misbâh* diye isimlendirdim ve üç bölüme ayırdım"²⁴ demektedir ancak kitabının herhangi bir eserin ihtisarı olduğundan söz etmemektedir. Safedî, müellifin *el-Misbâh* adıyla *Miftâh*'ın Meânî ve beyan bölümlerini ihtisar ettiğini söyleyerek eserin *Miftâhu'l-'ulûm*'un belâgata dair üçüncü bölümünün ihtisarı olduğuna işaret etmektedir. İbn Haldun da (ö.

20 Ahmed Mustafa el-Merâgî ve el-Misbâh'ı tahkik eden Abdülhamid Hindâvî, müellifin, Endülü's Ceyyân'da doğup babasıyla Dımaşk'a göç ettiğini iddia ediyorsa da (bk. Ahmed Mustafa el-Merâgî, *Târîhu 'ulûmi'l-belâgati ve't-târîfu bi ricâlihâ* (Kahire: Dâru'l-besâir, 1430/2009), 133; Bedreddin b. Malik, *el-Misbâh*, thk. Abdülhamid Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2001), (neşreden giriş, 6) kaynaklarda bu iddiayı destekleyen bir bilgiye rastlayamadık.

21 Müellifin biyografisi hakkında geniş bilgi için bk. el-Yünîni, Ebû'l-Feth Kutbüddin Mûsâ b. Muhammed b. Ahmed, *Ẓeylü Mir âti'z-zamân* (Kahire: Dâru'l-kitâbî'l-İslâmî, 1992), 4/329-330; Zehebi, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-ṭabakâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmûrî (Beyrut: Dâru'l-kitâbî'l-'Arabî, 1993), 51/283-284; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 1/165-166; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (Dâru Heçr li't-tibâati ve'n-neşri ve't-tevzii ve'l-'lân, 2003), 17/615; İbn Tağrîberdi, *en-Nücümü'z-zâhire fi mülûki Mısır ve'l-Kâhire*, nşr., *Veẓâretü's-sekâfe ve'l-irşâdi'l-kavmî* (Mısır: Daru'l-kütüb, t.y.), 7/373; İbn 'Imâd el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbârî men zeheb*, thk. Mahmud el-Arnaût (Dımaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1986), 7/696-697; Ayrıca bk. Bedreddin b. Malik, *el-Misbâh*, thk. ve şerh: Hüsnî Abdülcelil Yusuf (Mektebetü'l-âdâb, t.y.), (neşreden giriş); Bedreddin b. Malik, *el-Misbâh*, thk. Abdülhamid Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2001), (neşreden giriş, 6-9).

22 Eserleri için bk. Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 1/166; İbn 'Imâd el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbârî men zeheb*, 7/697; Brockelmann Carl, *Târîhu'l-edebî'l-'Arabî*, Muarrib, Abdülhalim en-Neccar (Kahire: Dâru'l-meârif, 1959), 5/252; Bedreddin b. Malik, *el-Misbâh*, thk. Abdülhamid Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2001), (neşreden giriş, 7-8).

23 Bk. Tâceddîn es-Sübki, *Ṭabakâtü's-Şâfiyyetü'l-kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanahî, Abdülfettah Muhammed el-Hulvî (Dâru heçr li't-tibâati ve'n-neşri ve't-tevzii', 1992), 8/98; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 17/615.

24 İbn Malik, *el-Misbâh*, 3.

808/1406) Sekkâkî'den sonra gelen âlimlerin onun eserini telhis etmek suretiyle kaynak eserler telif ettiklerini ve bunlar arasında kendi döneminde mütedâvel olanlardan birinin de İbn Malik'in *el-Misbâh* adlı eseri olduğunu söylemektedir.²⁵ Keşfü'z-zunûn sahibi de eseri müellife nispet etmekte ve adını *el-Misbâh fi'htisâri'l-Miftâh* şeklinde zikretmektedir. Sonraki dönemlerde eser *el-Misbâh fi'l-meânî ve'l-beyânî ve'l-bedî'* şeklinde isimlendirilmiş ve matbu nüshalarında da bu isim kullanılmıştır.²⁶ Kaynaklarda eserin üzerine birçok şerh, haşiye ve ihtisar çalışması yapıldığı yer almaktadır.²⁷

Eserin müellifi onun belâgat alanındaki önemine işaret ederek "*el-Misbâh* (lamba/kandil) adlı bu eserle aydınlanamayan kişiye sabahın ışığı da fayda vermez"²⁸ demektedir. Yahya b. Hamza el-Alevî (ö. 749/1348) belâgat alanındaki *et-Tirâz* adlı eserinin kaynakları arasında bu esere de yer vermektedir.²⁹ Belâgat tarihçileri, Kazvî'nin *Telhisu'l-Miftâh*'ının şark ülkelerinde gördüğü ilginin aynıyla bu eser için Mağrib ülkelerinde söz konusu olduğu ifade emektedirler.³⁰

3. Miftâhu'l-'ulûm'un Muhtasarı Olması Açısından el-Misbâh'ın Değerlendirmesi

Bu başlık altında bir ihtisar çalışması olan *el-Misbâh*'ın ihtisar ettiği *Miftâhu'l-'ulûm* ile ortak yönleri ve farklılıkları incelenecek bu sayede araştırmamıza konu olan eserin alana katkıları ortaya konulacaktır.

İhtisar faaliyetinde amaç, sadece ana metni kısaltıp özetlemek değildir. Çünkü ihtisarin, ana metni özetlemenin yanında onun tertibini değiştirmek ve ona ekler yapmak gibi birçok gayesi vardır.³¹ Burada İbn Malik'in ihtisar esnasında gerçekleştirdiği değişiklikler ele alınacaktır. Onun asıl metinde yaptığı değişiklikler şöyle sıralanabilir.

3. 1. Tertib/Tanzim: Konuların Tasnifi Açısından

Bu başlık altında önce iki eserin tasnif ve tertibindeki farklılıklara kısaca işaret edilecek ardından da muhtevaları karşılaştırmalı olarak tablo halinde verilecektir. Böylece *el-Misbâh*'ın tertip açısından *Miftâhu'l-'ulûm* ile ne kadar örtüştüğü ya da farklılaştığı tespit edilmeye çalışılacaktır.

25 İbn Haldun, *Mukaddime*, 1/761.

26 Brockelmann, eserin dünya kütüphanelerinde bulunan yazma nüshalarına yer vermiş, *el-Misbâh*'ı tahkik eden Hüsnî Abdülcelil Yusuf da kendisinin tahkik çalışmasında esas aldığı iki farklı mahtutadan daha söz etmiş ve bunların Dâru'l-kütübî'l-Misriyye'de bulunduğunu kaydetmiştir.

27 Bk. Safedî, el-Vâfi bi'l-vefeyât, 5/154; İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürrü'l-kâmine fi'l-ayâni'l-mietî's-sâmine* (Haydarabad: Dâiratü'l-meârifî'l-Osmâniyye, 1972), 6/40; Süyûtî, *Buğyetü'l-vuât fi tabakâti'l-lügaviyyine ve'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim (Lübnan-Sayda: el-Mektebetü'l-asriyye, t.y.), 1/272.

28 İbn Malik, *el-Misbâh*, 275.

29 Yahya b. Hamza el-Alevî, *et-Tirâzü'l-mütezammin li Esrâri'l-belâga ve 'ulûmi hakâiki'l-i'câz* (Beirut: el-Mektebetü'l-unsuriyye, 1423), 1/6.

30 Ahmed Matlub, *el-Kazvîni ve şurûhu't-Telhis*, 90; Bedevî Tabâne, *el-Beyânü'l-'Arabî*, 338.

31 İhtisar faaliyetlerinin amaçları için bk. Durmuş, "*Muhtasar*", 31/57-58; Şahin Güven, "Bir Telif Yöntemi Olarak Tefsirde İhtisar ve Muhtasar Rivâyet Tefsirleri", 48-50.

el-Misbâh Miftâhu'l-'ulûm'un tertibini neredeyse aynıyla almış, ancak daha sade ve basit bir yöntem takip etmiştir. Mesela Sekkâkî, önce eserini “fasl” adını verdiği iki bölüme ayırıp birincisini meânî ikincisini de beyan ilmine tahsis etmiştir. Ardından meânî ilmini, “kanun” adını verdiği iki bölüme ayırıp birincisinde “haberle ilgili konular”ı ikincisinde de “taleple ilgili konular”ı ele almış, haberle ilgili konuları “fen” adını verdiği dört bölüme ayıran Sekkâkî, taleple ilgili konuları da beş baba ayırmıştır. Buna mukabil İbn Malik, çok sade ve kolay anlaşılır bir tasnifle kitabını, önce meânî, beyan ve bedî' ilimleri olmak üzere üç kısma ayırmış ardından meânî ilminin konularını beş başlık altında ele almıştır. İbn Malik, “kasr”ın sıralamadaki yerini değiştirmiştir. Şöyle ki Sekkâkî, (Miftâhu'l-'ulûm) “kasr” konusuna “Haber Cümlesi İle İlgili Konular” bittikten sonra “îcâz-itnâb”ın ardından, “Taleb Cümlesi İle İlgili Konular” bahsinden önce yer vermiş, İbn Malik (*el-Misbâh*) ise “kasr” konusunu “Taleb Cümlesi İle İlgili Haller” mevzuundan sonra ele almıştır. Ayrıca Sekkâkî'nin, belâgat ve fesâhat kavramlarını beyan ilminin konularının ardından “kelâmî güzelleştirme vecihleri” başlığından önce ele almasına karşın İbn Malik, belâgat kavramını eserinin başında mukaddimeden hemen sonra tarif edip kısımlarını beyan etmiş, fesâhat kavramını ise bedî' ilminin başında, bedî' ilmini “fesâhatın tâbilerini bilmektir” diye tanımladıktan sonra açıklamıştır. Ona göre bedî' ilminde yer alan sanatlar fesâhatla ilişkilidir ve fesâhatın tâbileridir ki bu görüş İbn Malik dışında herhangi bir belâgat alimi tarafından dile getirilmemiştir. Ayrıca Sekkâkî, kitabının belâgata dair olan üçüncü bölümünün hemen girişinde meânî ve beyân ilimlerinin tariflerine yer verirken İbn Malik kitabının birinci kısmına meânî ilmi hakkındadır dedikten sonra bu başlık altında meânî ilminin tarifini vermiş meânî ilminin konuları bittikten sonra da “ikinci kısım beyan ilmi hakkındadır” başlığı altında da beyan ilminin tarifini vermiştir. Sekkâkî, meânî ilminin dördüncü kısmında fasıl-vası; îcâz-itnâb-müsâvât başlığını kullanarak bunları tek başlık altında ele almış,³² İbn Malik ise dördüncü kısım “cümlelerin dizilişinin halleri hakkındadır” başlığı altında iki bab açmış olup birinci babı fasıl-vasla³³ ikinci bâbı da îcâz-itnâb- müsâvâta³⁴ ayırmıştır. İbn Malik'in Miftâhu'l-'ulûm'un tertibinde yaptığı değişiklikler ayrıntılı biçimde aşağıdaki tabloda yer almaktadır.

32 Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 357.

33 Bk. İbn Malik, *el-Misbâh*, 58.

34 Bk. İbn Malik, *el-Misbâh*, 73.

MİFTÂHU'L-'ULÛM VE EL-MİSBÂH'IN KONULARININ TERTİBİ AÇISINDAN KARŞILAŞTIRMASI	
MİFTÂHU'L-'ULÛM	EL-MİSBÂH
	Mukaddime (Edep İlimleri Hakkında Genel Bilgiler)
MEÂNİ VE BEYÂN İLİMLERİ	
Mukaddime: Meânî ve Beyân İlimlerinin Tarif ve Gayeleri	BELÂGAT'IN TARİFİ VE KISIMLARI (Meânî – Beyân – Bedî')
Birinci Fası: Meânî İlmi	Birinci Kısım: Meânî İlmi
Temhîd (Meânî İlminin Mevzuu)	Meânî İlminin Tarifi ve Kısımları
Birinci Kanun (Haber Cümlesi İle İlgili Konular)	
1. Fen (Haberî İsnadla İlgili Konular)	1. Fası (Haberî İsnadın Halleri)
2. Fen (Müsnedün İleyhle İlgili Konular)	2. Fası (Müsnedün İleyhin Halleri)
3. Fen (Müsnedle İlgili Konular)	3. Fası (Müsnedin Halleri)
Fası: Fiilin Müteallıklarıyla İlgili Konular	Müellif, fiilin müteallıklarıyla ilgili halleri müsnedin halleri başlığı altında incelemiştir.
4. Fen (Fası-Vasıl; İcâz-İtnâbla İlgili Konular)	4. Fası Cümlelerin Diziminin Halleri
Fası: (Kasra Mütallık Konular)	1. Bab: Fası-Vasıl 2. Bab: İcâz-İtnâb-Müsâvât
İkinci Kanun (Taleb Cümlesi İle İlgili Konular)	5. Fası (Taleb Cümlesinin Halleri)
Mukaddime (Talebin mümkün olup Olmaması açısından taksimi)	Talebin Türleri
Talebin Çeşitleri	1. Temenî (Talep edilen şeyin meydana gelmesinin imkânını gerektirmeyen)
1. Bab: Temennî	2. Talep edilen şeyin meydana gelmesinin imkânını gerektiren)
2. Bab: İstifham	a. İstifham
3. Bab: Emir	b. Emir
4. Bab: Nehiy	c. Nehiy
5. Bab: Nida	d. Nida
	Kasr Bâbı
İkinci Fası: Beyan İlmi	İkinci Kısım: Beyan İlmi
TEMHİD: (Delâlet Türleri)	Beyan İlminin Tarifi ve Akli Delâletin Türleri
1. Asıl: Teşbih	Teşbih: İstiârenin Kendisine Bina Edildiği
Teşbihle İlgili Konuların Tasnifi	Teşbihle İlgili Konuların Tasnifi (Kısaca)
a. Teşbihin Tarafları	a. Teşbihin Tarafları
b. Vech-i Teşbih	b. Vech-i Teşbih
c. Teşbihin Amaçları	c. Teşbihin Amaçları
d. Teşbihin Halleri	d. Teşbihin Halleri
2. Asıl: Mecaz	MECAZ
TAKDİM: Kelimelerin Delâlet Vecihleri Vaz' ve Vâzı' Kavramları)	
A. Hakikat ve Mecaz Kavramları	Hakikat ve Mecaz Kavramları
B. Selefeye Göre Mecazın Kısımları	Mecazın Lügavî ve Akli Kısımlarına Ayrılması
Mecaz Türlerinin Genel Olarak Taksimi	Mecazı Lügavî'nin Kısımları

1. Fasıl: Kelimenin Mânâsı ile İlgili Olan Faydasız Lügavî Mecaz	1. Kısım: Kelimenin Mânâsı ile İlgili Olan Faydasız Lügavî Mecaz
2. Fasıl: Kelimenin Mânâsıyla İlgili Olup, Teşbihdeki Mübâlağayı Barındırmayan, Faydalı Lügavî Mecaz	2. Kısım: Kelimenin Mânâsıyla İlgili ve Teşbihdeki Mübâlağayı Barındırmayan Faydalı Mecaz
3. Fasıl: İstî'âre	3. Kısım: Kelimein Mânâsıyla İlgili Olup, Teşbihde Mübâlağa Bildiren Mecaz (İstî'âre)
4. Fasıl: Kelimenin cümle içindeki Hükmü ile İlgili Olan Mecaz	4. Kısım: Kelimenin cümle içindeki Hükmü ile İlgili Olan Mecaz
5. Fasıl: Akli Mecaz	Akli Mecaz-ı
C. Sekkâkî'ye Göre Mecazın Kısımları	
3. Asıl: Kinaye	KİNAYE
Takdim: Kinayenin Tarifi ve Mecazla Arasındaki Fark	Kinayenin Tarifi, İsimlendirme Sebebi ve Amaçları
Kinayenin Kısımları	Kinayenin Kısımları
Kinayenin Türleri	Kinayenin Farklı İsimleri
Hakikat, Mecaz ve Kinaye Karşılaştırması	Hakikat, Mecaz ve Kinaye Karşılaştırması
Belâgat ve Fesâhatin Tarifleri	
KELÂMİ GÜZELLEŞTİRME VECİHLERİ	ÜÇÜNCÜ KISIM: BED'İ İLMİ
	Bed'î İlminin Tarifi Fesâhat'ın Tarifi ve Türleri
1. Manayı Güzelleştirme Vecihleri (20) (Muhassinât-ı Mâneviyye)	1. Fesâhat-i Lafziyye (24)
2. Lafzî Güzelleştirme Vecihleri (6) (Muhassinât-ı Lafziyye)	2. Fesâhat-i Maneviyye (19)/(15)
	a. Manayı Açık Hale Getirmeye Yönelik Olanlar
	b. Kelamî Süsleyip Güzelleştirmeye Yönelik Olanlar
Meânî İlminin Tekmilesi Had ve İstidlâl İlimleri	
Meânî ve Beyân İlimlerinin Amacının Tetimmesi Şiir (Arûz, Kâfiye) İlimi ve Def'u'l-metâ'in	

3.2. İhtisar/Telhis: Çıkarılan ve Özetlenen Konular Açısından

el-Misbâh Miftâhu'l-'ulûm'da birtakım ihtisar/telhis (özetlemeler) yapmıştır. Burada kaynak metinde yer aldığı halde *el-Misbâh*'in yer vermediği ya da özetleyerek aldığı konular açıklanacaktır.

Müellifin Meânî ilminin konularında yaptığı ihtisarlara şöyle sıralayabiliriz.

1. Sekkâkî, meânî ve beyan ilimleri adını verdiği belâgata dair ilimlerin ardından "Meânî İlminin Tekmilesi" dediği "Had ve İstidlâl İlimleri"ne³⁵ sonra da

35 Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 544.

“Meânî ve Beyân İlimlerinin Amacının Tetimmesi” dediği “Şiir (Arûz, Kâfiye) İlmî ile Def’u’l-metâ’in”e³⁶ yer vermiştir. İbn Malik bu konulara hiç değinmemiş, kitabını bed’î ilmi adını verdiği üçüncü kısım ile bitirmiştir.

2. Sekkâkî eserinin başında meânî ve beyan ilimlerinin tariflerini verdikten³⁷ sonra “birinci fasl meânî ilminin konularının tespiti ve anlatımı hakkındadır” şeklinde bir başlık koymuş ve burada cümlelerin ikincil manalarına vakıf olmak için meânî ilminin gerekliliğini vurguladıktan sonra cümlelerin haber cümlesi ve talep cümlesi olmak üzere ikiye ayrıldığını ardından da âlimlerin haber ve talep cümleleri hakkındaki görüşlerini ele almış, bu bağlamda haber ve talebin tarif edilip edilemeyeceğine dair âlimlerin görüşlerine yer vermiştir.³⁸ Devamında “birinci kanun: haber cümlesi ile ilgili konular hakkındadır” başlığını kullanan Sekkâkî, burada haber cümlesinin niteliği, maksatları,³⁹ haberin sadık ya da kâzip diye nitelenmesinin dayanağı,⁴⁰ muktezây-ı hal,⁴¹ haberle ilgili konuların kısımları ve meânî ilminde zevk-i selimin önemi⁴² gibi hususlara yer vermiştir. İbn Malik ise Sekkâkî’nin burada yer verdiği hususlardan muktezây-ı hal dışında hiçbirine yer vermemiştir. O, “birinci kısım meânî ilmi hakkındadır” başlığının altında Sekkâkî’nin ifadelerini özetleyerek muktezây-ı halden söz etmiş ve meânî ilminin konularını beş başlık altında ele alacağını beyan etmiştir.⁴³

3. Sekkâkînin, “haberî isnadın halleri” başlığı altında yer verdiği hususların tamamına İbn Malik de temas etmiş ancak Sekkâkî’nin ifadelerini ciddi anlamda kısaltmıştır.⁴⁴

4. Müsnedün ileyhin halleri başlığı altında yer alan bilgiler açısından *el-Misbâh Miftâhu’l-’ulûm*’daki bilgileri neredeyse aynıyla almıştır. Şu farkla ki, Sekkâkî, konunun girişinde okuyucuya müsnedün ileyhle ilgili konulara geçmeden önce bazı ön bilgiler verip uyarılarda bulunurken,⁴⁵ İbn Malik “hazf, isbat, marifelik, nekrelilik gibi” diyerek doğrudan müsnedün ileyhin hallerini sıralamıştır.⁴⁶ Ayrıca İbn Malik *Miftâhu’l-’ulûm*’da zikredilen; müsnedün ileyhin zamiri fasıla olarak getirilmesi,⁴⁷ müsnedden sonraya bırakılması ve nekre olması durumunda tahsis edilip edilmemesi⁴⁸ başlıklarına yer vermemiş buna ek olarak konuyla ilgili

36 Sekkâkî, *Miftâhu’l-’ulûm*, 617.

37 Sekkâkî, *Miftâhu’l-’ulûm*, 247-249.

38 Sekkâkî, *Miftâhu’l-’ulûm*, 250-253.

39 Sekkâkî, *Miftâhu’l-’ulûm*, 254.

40 Sekkâkî, *Miftâhu’l-’ulûm*, 254-255.

41 Sekkâkî, *Miftâhu’l-’ulûm*, 256.

42 Sekkâkî, *Miftâhu’l-’ulûm*, 257.

43 İbn Malik, *el-Misbâh*, 7-8.

44 Karşılaştırma için bk. Sekkâkî, *Miftâhu’l-’ulûm*, 258-264; İbn Malik, *el-Misbâh*, 12.

45 Sekkâkî, *Miftâhu’l-’ulûm*, 256.

46 İbn Malik, *el-Misbâh*, 9-11.

47 Sekkâkî, *Miftâhu’l-’ulûm*, 286.

48 Sekkâkî, *Miftâhu’l-’ulûm*, 293.

Miftâhu'l-'ulûm'da yer alan birçok şahid ve edebi münakaşaları çıkarmış,⁴⁹ meselelerin çoğunu Sekkâkî'den özetleyerek almıştır.⁵⁰

5. Sekkâkî, "müsnedin halleri başlığı" altında bazı teorik bilgilere yer verdikten sonra asıl konuya giriş yapmış, İbn Malik ise üçüncü bölüm "müsnedin halleri" hakkındadır dedikten sonra; hazf, isbat, takdim, tehir....." gibi diyerek direk konuya girmiştir. Ayrıca İbn Malik müsnedin isim olması, müsnedden sonraya bırakılması, tahsis edilip edilmemesi gibi *Miftâhu'l-'ulûm*'da yer alan⁵¹ bazı meselelere yer vermemiştir. İbn Malik'in bu başlık altında yer vermediği hususlardan biri de fiil olan müsned üzerine takdim edilen müsnedün ileyhin tahsis mi yoksa tekavvi'l-hüküm mü (hükmü pekiştirme) ifade ettiği meselesidir.⁵² Bunlara ek olarak İbn Malik Sekkâkî'nin ifadelerini özet olarak vermiş onun şahid olarak getirdiği birçok örneği metinden çıkarmıştır.⁵³

6. Sekkâkî müsnedin halleri başlığı altında bir fasıl açarak fiilin müteallıklarının hallerine yer vermiş, İbn Malik ise herhangi bir bölüm açmadan müsnedin halleri başlığı altında aynı konuları ele almıştır. Burada da konuyu özetleme dışında kayda değer bir değişiklik yapmayan İbn Malik, Sekkâkî'nin bu başlık altında ele aldığı mefulün isbatı, failin zamir ya da ismi zahir olarak gelmesi⁵⁴ konularına yer vermemiştir.

7. Fasil-vasıl konusunu işlerken Sekkâkî, uzun bir girişle hangi durumlarda cümlelerin birbiri üzerine atfedilip hangi durumlarda atfedilemeyeceğinin genel ilkelerine teorik çerçevede temas ettikten⁵⁵ sonra fasıl-vasılın gerekli olduğu yerlere geçerken⁵⁶ İbn Malik teorik bilgilere yer vermeyip, fasıl-vasılın tarif ettikten sonra doğrudan fasıl yapılması gereken yerleri sıralayarak konuya giriş yapmıştır.⁵⁷ Ayrıca Sekkâkî, bu teorik girişin ardından fasıl ve vasıl gerektiren yerleri uzun uzadıya gerekçeleriyle beraber açıkladıktan sonra⁵⁸ "hatime"⁵⁹ başlığı altında sırasıyla bu yerlere örnekler vermiştir. Örneklerde de belâgat açısından fasıl/vasıl yapılması-

49 Örnek kabilinden müsnedün ileyhin ismi mevsul olarak getirilme gerekçeleri arasında yer alan "müsnedün ileyhin adının açıkça zikredilmesinin hoş olmayacağı" meselesinde Sekkâkî, Kadı Şüreyh'ten iki hikâye ile konuyu desteklemiştir (bk. Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 274.), ancak İbn Malik bunları eserine almamıştır.

50 Mesela Sekkâkî, talep cümlelerinin sıfat ve haber olamayacağını gerekçeleri ile bir sayfayı aşan bir ayrıntı ile anlatırken (bk. Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 283-284.), İbn Malik buna sadece bir paragraf ayırmış ve talebin sıfat olamayacağını gerekçesini "sıfatın hakkı, sabit ve bilindir olmasıdır" şeklinde tek bir cümleyle açıklamıştır. (İbn Malik, *el-Misbâh*, 22.)

51 Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 310,314, 321.

52 Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 324-328.

53 Mesela müsnedin takdiminin gerekçelerinden biri olan "-mübtedanın nekre olması durumunda- takdim edilen müsnedin sıfat olabileceği ihtimalini ortadan kaldırıp haber olduğunu kesinleştirmek" için Sekkâkî, şiirden beş beyitle şahid getirirken (Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 322), İbn Malik bunlarda sadece bir tanesine yer vermiştir. (İbn Malik, *el-Misbâh*, 39.)

54 Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 310,314, 321336-337.

55 Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 357-360.

56 Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 357-360.

57 İbn Malik, *el-Misbâh*, 58.

58 Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 360-370

59 Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 370.

nın gerekçelerini açıkladığı için örnekler bölümü on sayfa civarı yer tutmuştur.⁶⁰ Oysa İbn Malik fasıl/vaslı gerektiren yerleri gerekçeleri ile sayarken her birinin peşinden örneğini zikredip açıklamıştır.⁶¹ İbn Malik kitabın tamamında olduğu gibi fasıl-vasıl konusunda da gerek bazı şahid ve örnekleri çıkarma gerekse konuyu genel olarak özetleme şeklinde kısaltmalar yapmıştır. Buna örnek olarak Sekkâkî “kemâl-i inkita” sebebiyle faslı anlatırken iki cümle arasında bulunması gereken “câmî”in (ortak yön) türlerinin aklî, vehmî ve hayâlî olabileceğini beyan etmiş ve hayalî olan cami’e çok uzun bir bölüm ayırmıştır.⁶² İbn Malik ise hayâlî konusuna değinmiş ama kısa ve öz ifadelerle bir sayfada özetlemiştir.⁶³

8. Taleb başlığı⁶⁴ altında Sekkâkî, önce talebi ikiye ayırarak talep türleri hakkında teorik bilgiler vermiş⁶⁵ ardından talep türlerini tek tek ele alıp her biri hakkında örnekleriyle ayrıntılı bilgiler vermiştir.⁶⁶ İbn Malik ise Sekkâkî’nin yukarıda yaptığı taksime aynıyla riayet etmiş ancak Sekkâkî’nin ifadelerini özetlemiştir.⁶⁷ Ayrıca o, istifham edatlarının gerçek anlamları dışında kullanıldıkları anlamlardan Sekkâkî’nin zikrettiği istibtâ (geciktirilmesi ortaya koyma) istihfaf/tahkir anlamlarına yer vermemiş ve Sekkâkî’nin istifhamın sonunda işaret ettiği⁶⁸ istifham edatlarının sadr-ı kelam hakkına sahip olmasının gerekçelerine temas etmediği gibi yine Sekkâkî’nin nehiy konusunun sonunda⁶⁹ yer verdiği nida dışındaki talep türlerinde şart takdir edilmesi konusuna yer vermemiştir.

9. Kasr konusunda İbn Malik, Sekkâkî’nin *Miftâhu’l-’ulûm*’da yer verdiklerini özetlemenin ötesine geçememiştir.⁷⁰

Müellifin beyan ilminin konularında yaptığı ihtisarlara şöyle sıralayabiliriz.

1. Sekkâkî, beyan ilminin giriş bölümüne ihtiyaç duyduğunu söyleyip, delalet türleri hakkında bilgi vermiş ve beyan ilmi ile uğraşanların bunlara çokça ihtiyaç duyacağından söz etmesinin ardından bu ilmin konularını mantiki temelleriyle sıralamıştır.⁷¹ İbn Malik ise beyan ilminin tarifini verdikten sonra bunlara değinmeksizin aklî delâletin türlerini çok kısa zikredip beyan ilminin konularını sıralamıştır.⁷²

60 Sekkâkî, *Miftâhu’l-’ulûm*, 370-381.

61 İbn Malik, *el-Misbâh*, 58-69.

62 Sekkâkî, *Miftâhu’l-’ulûm*, 362-367.

63 İbn Malik, *el-Misbâh*, 67-68.

64 *Miftâhu’l-’ulûm* talep konusunu meânî ilminin son konusu olarak “kasr”dan sonra işlemiştir. Ancak bu konu *el-Misbâh*’ta icâz-itnâb-müsâvâtten sonra fakat kasr konusundan önce yer almaktadır. Bu sıralamada İbn Malik’in yaptığından daha tutarlı olduğunu düşünmekteyiz. Çünkü kasr sadece haber cümlelerine mahsus bir üslûb olmayıp talep cümleleri için de geçerlidir. Dolayısıyla talep’ten sonra zikredilmesi daha doğru olur. Bu sebeple biz *el-Misbâh*’ın sistemini esas alarak talep konusuna kasrdan önce yer verdik.

65 Sekkâkî, *Miftâhu’l-’ulûm*, 414-417.

66 Sekkâkî, *Miftâhu’l-’ulûm*, 418-436.

67 İbn Malik, *el-Misbâh*, 58-69.

68 Sekkâkî, *Miftâhu’l-’ulûm*, 427.

69 Sekkâkî, *Miftâhu’l-’ulûm*, 429.

70 Karşılaştırma için bk. Sekkâkî, *Miftâhu’l-’ulûm*, 400-413; İbn Malik, *el-Misbâh*, 94-100.

71 Sekkâkî, *Miftâhu’l-’ulûm*, 437-439.

72 İbn Malik, *el-Misbâh*, 103-104.

2. Beyan ilminin ilk konusu olan teşbihle ilgili olarak İbn Malik *Miftâhu'l-'ulûm*'da yer alan bilgileri özetleyerek vermiş ancak vech-i teşbihin kısımları ve teşbihin gayeleri gibi meseleleri maddeleştirmek suretiyle sistemli hale getirmiştir. Ayrıca İbn Malik Miftâh'ta yer alan vech-i teşbihin sarîh olup olmaması ile vech-i teşbihin hakkının teşbihin iki tarafını kapsaması⁷³ meselelerine eserinde yer vermemiştir.

3. Mecaz konusunda da Sekkâkî diğerlerinde olduğu gibi bir giriş ile konuya başlamış burada lafzın delaletinin bizzat kendisinden mi yoksa başka etkenlerden mi kaynaklandığını beyan ettikten sonra harflerin özellikleri ve söz terkiplerinin özelliklerinden bahsetmiştir.⁷⁴ İbn Malik ise *Miftâhu'l-'ulûm*'da mecaz konusunun girişindeki bu bilgilere yer vermeyip doğrudan hakikatin tarifi ile konuya giriş yapmıştır.⁷⁵ Ayrıca Sekkâkî hakikat ve mecaz için farklı tariflere yer vererek⁷⁶ mevzuu hayli uzatmış İbn Malik ise, her ikisi için de çok sade ve anlaşılır birer tarif vermek suretiyle hem konuyu ihtisar etmiş hem de kolay anlaşılır hale getirmiştir.⁷⁷ Bunların dışında istiareyi anlatırken Sekkâkî, giriş bölümünde istiarenin mecaz-ı lügavî mi yoksa mecaz-ı aklî mi olduğu tartışmalarına yer vermiş ardından da iki görüşün nasıl uzlaştırılacağını açıkladıktan sonra istiarenin kısımlarına geçmiştir.⁷⁸ İbn Malik ise istiareye kısa bir giriş yaparak istiarenin mecaz-ı lügavî olduğunu ifade ettikten sonra mecaz-ı aklî diyenlerin de varlığına değinmiş ancak bu görüşün zayıf olduğunu belirtmiş ardından da istiarenin kısımlarına geçmiştir.⁷⁹ Sekkâkî istiarenin kısımlarını anlatırken hem istiare-i musarraha-i tahkikiyyede hem de tahyiliyyede "ma'a'l-kati'" kaydını koyarak her ikisinin de aksine ihtimalinden söz etmiş bunun sonucu olarak tahkik ve tahyile ihtimal taşıyan istiare için üçüncü bir kısma yer vermiştir.⁸⁰ İbn Malik ise gerek tahkikiyye olan istiare-i musarrahada gerekse tahyiliyye olanda böyle bir kayda yer vermemiş, istiarenin bu iki türünü açıkladıktan sonra "bazen istiare-i musarraha tahkik ve tahyile ihtimali olur" diyerek Sekkâkî'nin üçüncü kısım olarak ayrı başlık altında ele aldığı istiare türüne işaret etmiştir.⁸¹ Sekkâkî mecaz bahsinin sonunda "bu bapta anlattıklarımız ashabın görüşüdür" dedikten sonra kendisine göre bütün mecazların lügavî olduğunu ve cumhurun mecaz-ı aklî adını verdiği mecaz türünün istiare-i mekniyye içinde değerlendirilmesi gerektiğini beyan ettiği bir bölüme yer vermiş burada kendi görüşüne göre mecaz-ı lügavî türlerini de sıralamıştır.⁸² İbn Malik Sekkâkî'nin bu görüşüne işaret yoluyla da olsa değinmemiş, mecaz-ı aklînin kısımlarının îzâhı ile konuyu tamamlamıştır.⁸³

73 bk. Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 446-447.

74 Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 466-467.

75 İbn Malik, *el-Misbâh*, 103.

76 Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 468-470.

77 İbn Malik, *el-Misbâh*, 122.

78 Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 477-481.

79 İbn Malik, *el-Misbâh*, 128-129.

80 Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 482-486.

81 İbn Malik, *el-Misbâh*, 130-132.

82 Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 511.

83 İbn Malik, *el-Misbâh*, 145-146.

4. Sekkâkî kinaye bahsine de bir girişle başlamış ve burada kinayenin tesmiye sebebini, mecaz ile farkını, kinayenin kısımlarını ve türlerini anlatmıştır.⁸⁴İbn Malik ise kinayenin tarifini verip örnekle açıkladıktan sonra bir kelimada tasrihten kinayeye dönülmesinin sebeplerine değinmiş⁸⁵ ardından direk kinayenin kısımlarına geçmiştir. İbn Malik bunun dışında kinayede Sekkâkî'nin görüşlerini özetlemenin ötesine geçememiştir.

5. Bütün bunlara ek olarak Sekkâkî, beyan ilminin sonunda bu ilmin hulasası mahiyetinde kısa bilgilere yer vermiş⁸⁶ ardından da belâgat ve fesâhat kavramlarını açıkladıktan sonra Hûd süresinin 44. Âyetini; beyân ilmi, meânî ilimi, fesâhat-i lafziyye ve fesâhat-i maneviyye açısından tahlile tabi tutmuştur.⁸⁷İbn Malik ise eserinde bunlara yer vermemiştir.

Bedî' ilmine Sekkâkî muhassinât başlığı altında çok kısa yer vermiş,⁸⁸ İbn Malik ise eserinde bu ilme geniş yer ayırmış ve bedîi sanatlarla birçok eklemelerde bulunmuştur.⁸⁹ Dolayısıyla bu bölümde bir ihtisardan değil ziyadeden söz etmek daha doğru olacaktır.

3. 3. Ziyade/ Tetmîm: Eklenen Konular Açısından

İhtisar faaliyetlerinin mücerret kısaltma faaliyeti olmayıp bunun dışında birçok amaca hizmet ettiği belirtilmişti. Bunlardan biri de ana metne bazı ziyadeler yapmak suretiyle alana sundukları katkıdır. Kuşkusuz *el-Misbâh* da ihtisar ettiği *Miftâhu'l-'ulûm*'a bazı eklemelerde bulunmuştur.⁹⁰ Burada *el-Misbâh*'ın *Miftâhu'l-'ulûm*'a yaptığı ziyadeler ele alınacak yani ana metinde bulunmadığı halde muhtasar metin olan *el-Misbâh*'ta yer alan meselelere temas edilecektir.

İbn Malik, meânî ve beyân ilimlerinde *Miftâhu'l-'ulûm*'a kayda değer bir ekleme yapmamıştır. Ancak bedî' ilminde yaptığı ziyadeler onun eserinin *Miftâhu'l-'ulûm*'un muhtasarı olmadığı izlenimi verecek derecede ileri boyutlardadır. O, bu ilmi belâgat ilimlerinin üç kısmından üçüncüsü olarak ele alıp ona bedî' ismini vermiş ve bu ilmin konularını yeniden düzenlemiştir. *el-Misbâh*'ın, meânî ve beyân ilimlerine yaptığı ziyadeler az olmakla birlikte biz öncelikle bu iki ilimde yapılan ziyadeleri ele alacak sonra da bedî' ilmine özel olarak temas edeceğiz.

Müellifin eserinde yaptığı ilk ziyade eserinin mukaddimesinde "edep ilimleri" ifadesiyle dil ilimleri hakkında verdiği genel bilgilerdir.⁹¹

84 Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 512-513.

85 İbn Malik, *el-Misbâh*, 146-147.

86 Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 524-525.

87 Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 525-532.

88 Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 532-542.

89 İbn Malik, *el-Misbâh*, 159-275.

90 Hüseyin Arslan, "Kadim iki belâgat eserinin mukayesesi: Miftâhu'l-'ulûm ve Telhîsu'l-Miftâh" *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, (Aralık, 2019), 601.

91 İbn Malik, *el-Misbâh*, 1-3.

Müellifin meânî ilminin konularında yaptığı ziyadeleri şöyle sıralayabiliriz.

1. *el-Misbâh* sahibi meânî ilminde müsnedün ileyhin takdimi konusunda Sekkâkî'nin takdimle ilgili gerekçelerini ihtisar ederek aldıktan sonra “müsnedün ileyhin takdimi umuma delalet eder” diyerek başında sur edatı (kûl ve ba'z) bulunan müsnedün ileyhin takdim durumunda mananın nasıl değişeceğini mantikî temeller üzerinde gerekçelendirerek ve mantikî terimler kullanarak açıklamıştır.⁹² Bu *Miftâhu'l-'ulûm*'da yer almamaktadır.

2. İbn Malik meânî ilminin konuları arasında dikkate değer ziyadeyi icâz-itnâb mevzuunda yapmıştır. Öncelikle Sekkâkî sözün ifade ettiği anlamdan daha fazla ya da daha az lafızla ifade edilmesi konusunu icâz ve itnâb olmak üzere iki başlık altında ele almış İbn Malik ise bunlara “müsâvât” kavramını da eklemiştir.⁹³ Ayrıca Sekkâkî icâz ve itnâbı herhangi bir taksime tabi tutmaksızın örnekler üzerinden anlatmıştır.⁹⁴ İbn Malik ise hem icâz hem de itnâbı üç kısma ayırıp bu kısımlara örnekler vermek suretiyle konuları izah etmiştir.⁹⁵ Ayrıca İbn Malik itnâb türleri arasında “tetmîm” ve “tezyil” terimlerini kullanmıştır⁹⁶ ki bunlar Sekkâkî'nin zikretmediği terimlerdir.

3. İbn Malik istifhamın kendi anlamı dışında kullanılması meselesinde *Miftâhu'l-'ulûm*'daki sistemden kısmen farklı hareket etmiş ve burada ana metinde bulunmayan iki şeye temas etmiştir. Bunlardan ilki istifham edatlarının asıl manalarının dışında kullanılmasının “mecaz” olduğunu açıkça dile getirmesi diğeri de bu edatların gerçek anlamı dışında kullanılmasına “i'nât” denildiğini ve İbnü'l-Mu'tez'in buna “tecâhül-i arif” dediğini zikretmesidir. Ayrıca İbn Malik istifhamın mecazî anlamlarına da bazı eklemeler yapmış ve bunlar arasında *Miftâh*'ta zikredilenlere ek olarak; temenni, arz, tahzîz, aşkıta şaşkınlık (tedellüh fi'l-hub), övgü ve yergide abartı, alay etme (tehekküm) gibi anlamları da eklemiştir.⁹⁷

4. İbn Malik meânî ilminde Sekkâkî'nin şahid olarak getirdiği şiirlerin bir kısmına yer vermiş bir kısmını ise çıkarmıştır. Ancak kendisi de *Miftâhu'l-'ulûm*'da yer almayan bazı şiirleri şahid olarak getirmiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla onun, meânî ilminde şahid olarak eklediği beyitlerin sayısı on tane ile sınırlıdır.⁹⁸

Müellifin beyan ilminin konularında yaptığı ziyadeler şöyledir.

92 İbn Malik, *el-Misbâh*, 27. Kazvîni, *Telhîsu'l-Miftâh ve el-İzâh* adlı eserlerinde (فيل) denildi ki ifadesini kullanarak işi vermeden İbn Malik'in bu görüşüne değinmiş, ancak (فيه نظر) bu görüş problemlidir diyerek itirazlarda bulunmuştur. Bk. Kazvîni, *Telhîsu'l-Miftâh*, (İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, t.y.), 37; *el-İzâh*, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2003), 63-64.

93 İbn Malik, *el-Misbâh*, 73.

94 Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 388-395.

95 İbn Malik, *el-Misbâh*, 74-82.

96 İbn Malik, *el-Misbâh*, 81.

97 İbn Malik, *el-Misbâh*, 86-88.

98 Bunlar için bk. İbn Malik *el-Misbâh*, Cerir'in beyti, s. 30, Buhtürî'nin iki beyti, s. 48,49, Tarafe'nin beyti, s. 72, “şairin sözü, bir diğeri sözü ve Lebid'in sözü” ifadeleriyle yer alan bütün beyitler, s. 77, İmruü'l-Kays'ın beyti, s. 81, Buhtürî'ye nispet edilen beyit, s. 87, Zühey'r'in beyti ile Mecnûn'a nispet edilen beyitler, s. 88.

Beyân ilminin konuları ve meselelerinde İbn Malik kayda değer bir ziyade yapmamıştır. Ancak beyan ilminde Sekkâkî'nin şiirle yaptığı istişhadlara birçok ekleme yapmıştır. Bunların hayli fazla olduğunu göz önünde bulundurarak tek tek yerlerine işaret etmeyip “temsîli teşbih”,⁹⁹ bir şeyin birden çok şeye benzetilmesi¹⁰⁰ ve kinayenin türleri¹⁰¹ konusunda yoğunlaştığına işaret etmekle yetinelim.

Müellifin bedî' ilminde yaptığı ziyadeler:

Meânî ve beyan ilimlerinde *el-Misbâh*'ın *Miftâhu'l-'ulûm*'un ihtisarı olduğu her açıdan bellidir. Gerek konuların tertibi gerek işleniş biçimi gerekse konuların açıklaması ve delillendirilmesi için getirilen misal ve şahidler bunu açıkça göstermektedir. Nitekim yukarıda açıklanan ihtisar ve ziyadelerin sınırlı olması da bunu desteklemektedir.

Ancak *el-Misbâh* Bedî' ilmi açısından *Miftâhu'l-'ulûm* ile karşılaştırıldığında onun ihtisarı olduğuna dair en ufak bir işaret yoktur. Aksine bir ihtisardan söz edeceksek bedî' ilmi konusunda ana eser ile muhtasar olan eser yer değiştirilmelidir.

Bunun gerekçelerini şöyle temellendirebiliriz:

1. Sekkâkî belâgatî meânî ve beyan ilimleri şeklinde ikiye ayırıp bedîe dair sanatları muhassinât başlığı altında beyan ilminin ardından kısaca zikrederken İbn Malik belâgat ilmine, fesâhatin tabileri diyerek “bedî' ilmi”¹⁰² adını altında bir ilim daha eklemiş ve bu taksim sonraki dönemlere damgasını vurmuştur. Zira başta Kazvîni¹⁰³ olmak üzere İbn Malik'ten sonraki belâgat alimleri belâgat ilmini meânî, beyân ve bedî' olmak üzere üç kısımda ele almışlardır. Bedî' ilminin girişinde fesâhati tarif edip maneviyye ve lafziyye şeklinde ikiye ayıran İbn Malik daha sonra fesâhatin tabileri diyerek bedî' ilminde bahsi geçen edebî sanatları zikretmiş bunları da önce lafza dönük olanlar ve manaya dönük olanlar şeklinde ikiye ayırdıktan sonra manaya dönük olanları da “mananın anlaşılır olması ve açıklanmasına dönük olanlar”, “sözün güzelleştirilip süslenmesine dönük olanlar” şeklinde ikiye ayırıp her birini bu sıraya göre açıklamıştır.¹⁰⁴ *Miftâhu'l-'ulûm* bunların hiçbirine yer vermemiştir.

2. Sekkâkî, muhassinât-i maneviyye adını verdiği manayı güzelleştirme vecihlerini 20 ile sınırlı tutmuş,¹⁰⁵ İbn Malik ise bunlara “fesâhati maneviyye ile ilgili olanlar” dedikten sonra bunları iki kısma ayırıp birinci kısımda “manayı anlaşılır kılıp açıklamaya dönük olanlar” başlığıyla 19 tane ikinci kısımda ise “manayı gü-

99 İbn Malik, *el-Misbâh*, 111-117.

100 İbn Malik, *el-Misbâh*, 118-120.

101 İbn Malik, *el-Misbâh*, 153-155.

102 İbn Malik, *el-Misbâh*, 160.

103 Bk. Kazvîni, *Telhîsu'l-Miftâh*, 11-12; *el-İzâh*, 255.

104 İbn Malik, *el-Misbâh*, 159-161.

105 Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 533-539.

zelleştirip süslemeye dönük olanlar” başlığıyla 15 tane edebi sanata yer vermiş böylece mana ile ilgili olan edebi sanatların sayısını toplamda 34’e çıkarmıştır. Yine Sekkâkî muhassinât-i lafziyye adıyla lafzî güzelleştirme vecihlerini 6 adet ile sınırlamış¹⁰⁶ İbn Malik ise “Fesâhat-i lafziyye ile ilgili olanlar” başlığı altında bunları 24’e ulaştırmıştır. Yani İbn Malik toplamda 58 tane edebi sanat zikretmiş,¹⁰⁷ böylece *Miftâhu'l-'ulûm*'deki güzelleştirme vecihlerine toplam olarak 32 tane eklenmiştir.

3. İbn Malik, aşağıdaki tabloda görüleceği üzere *Miftâhu'l-'ulûm*'da bulunan bazı edebi sanatlara hiç yer vermemiş, Sekkâkî'nin mana ile ilgili bölümde yer verdiği edebi sanatların bir kısmını lafızla ilgili olan bölümde ele almış, bazı edebî sanatları da Sekkâkî'den farklı isimlerle isimlendirmiş bir kısmına ise bir başka edebî sanatın altında yer vermiştir. Ancak İbn Malik'in bedî' ilminde ortaya koyduğu en önemli farklılık bu ilme yaptığı eklemelerdir.

4. Sekkâkî'nin mana ile ilgili güzelleştirme vecihleri arasında saydığı; cem' me'a't-tefrîki ve't-taksîm, tevcih, sevku'l-malûm-i mesâka gayrih, istitba', iltifat ve lafzî güzelleştirme vecihlerinde ele aldığı fevâsıl sanatlarına İbn Malik isim olarak yer vermediği gibi başka bir isimle ele aldığı ya da başka bir sanatın kısmı saydığına dair bir tespit bulunamadık.

5. İbn Malik aşağıdaki tabloda görüleceği üzere Sekkâkî'nin mana ile ilgili sanatlar arasında yer verdiği mutabakat, mukabele, müşâkele¹⁰⁸ ve müzâvece¹⁰⁹ sanatlarını lafza dönük olanlar arasında saymıştır.

6. Sekkâkî'nin manayı güzelleştirme vecihleri arasında saydığı “müzâvece”ye¹¹⁰ İbn Malik aynı isimle lafzî güzelleştirenler arasında yer vermiş ancak ona Sekkâkî'den farklı bir anlam yüklemiştir.¹¹¹ Bununla birlikte İbn Malik, Sekkâkî'nin “müzâvece” adını verdiği bu sanatı yine lafza dönük olanlar arasında “t'atîf” adıyla zikretmiş ve Sekkâkî'nin müzâvece için getirdiği şiirle istihsad etmiştir.¹¹² Yine İbn Malik tabloda görüleceği üzere Sekkâkî'nin manayı güzelleştirme vecihleri arasında saydığı mutabakat, mukabele, müşâkele sanatlarına aynı isimlerle lafza dönük olan sanatlar arasında yer vermiştir.

106 Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 539-542.

107 Şevki Dayf ve ona dayanarak Abdülaziz Atik ile DiA'da İbnü'n-Nâzım maddesinin yazarı, *el-Misbâh*'ta yer verilen vecihlerinin toplamını 54 olarak zikrediyorsa da aşağıdaki tabloda görüleceği gibi bunların toplamı 58 tanedir. (Bk. Şevki Dayf, *el-Belâga Tatavvur ve Târih*, 316; Abdülaziz Atik, *fi Tarihi'l-belâgati'l-'Arabiyye*, (Beirut-Lübnan: Dâru'n-nahdati'l-'Arabiyye, t.y.), 299; Mehmet Reşit Özbalkıç, “İbnü'n-Nâzım”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/168-169.

108 Karşılaştırma için bk. Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 533; İbn Malik, *el-Misbâh*, 191, 195, 196.

109 Sekkâkî'nin mana ile ilgili sanatlar arasında yer verdiği müzâvece sanatına (Bk. Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 534) İbn Malik lafza dönük sanatlar arasında yer vermiş ancak farklı bir tarif ve örnekle açıklamış, Sekkâkî'nin müzâveceye verdiği örneği ise teviriyenin alt bölümlerinde *Miftâh* sahibi şu şiiri getirmiştir diyerek atıfta bulunmuştur.

110 Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 534.

111 İbn Malik, *el-Misbâh*, 182.

112 Karşılaştırma için bk. Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 534; İbn Malik, *el-Misbâh*, 164.

7. Yukarıda ifade edildiği gibi İbn Malik "müzâvece" sanatını "t'atîf" adıyla lafza dönük sanatlar arasında saymıştır. Yine o, Sekkâkînin "ihâm" adını verdiğini "teviriyeye" olarak zikretmiş¹¹³ ve Sekkâkî'nin "mürâât-ı nazîr" adını verdiği sanat için getirdiği istişhadı "Sahibü'l-Miftâh şu şiiri getirdi" diyerek "teviriyeyi muraşşaha"nın kısımları altında zikretmiştir.¹¹⁴ İbn Malik, Sekkâkî'nin "taklîlü'l-lafz ve lâ taklîlüh" adıyla manayı güzelleştiren vecihleri arasında yer verdiği edebi türden bahsetmiyor gözükse de onun mananın tamamlanmasına dönük sanatlar arasında yer verdiği; îzâh, tebyîn, tekâmîl, tetmîm, tezyîl ve tekrar gibi edebi türler¹¹⁵ Sekkâkî'nin bu sanatla kastettiğinin açılımı gibidir.

8. Sekkâkî'nin hiç yer vermediği fakat İbn Malik'in zikrettiği edebi sanatlar şunlardır.

a. Lafza Dönük Olanlar: Terdîd, t'atîf, taştîr, tescî, tesmît, teczie, mümâsele, tevşî', tatrîz, teşrî', iltizâm, tefvîf, ittirâd, tedbîc ve teshîm.¹¹⁶

b. Manaya Dönük Olanlar: Hüsn-i beyân, îzâh, el-mezhebü'l-keâmî, tebyîn, tetmîm, ihtirâs, tekâmîl, tezyîl, mübâlaga, îğâl, tekrar, istitrâd, tecrîd, tefrî', t'alîl, tehekküm, leff- ü neşr müretteb, leff-ü neşr müşevveş,¹¹⁷ îtilâf, kasem, mürâca'a, idmâc, t'alîk, hüsn-i îbtidâ, hüsn-i tahallus, hüsn-i intihâ

Aşağıdaki tabloda her iki eserde yer verilen edebi sanatlar karşılaştırmalı olarak verilmiştir.

HER İKİ ESERİN BEDİİ SANATLAR AÇISINDAN KARŞILAŞTIRMASI			
MİFTÂHU'L-'ULÛM		EL-MİSBÂH	
A.	Manayı Güzelleştirme Vecihleri¹¹⁸ (Muhassinât-I Mâneviyye)	A.	Fesâhat-i Ma'neviyye İle İlgili Olanlar
		a.	Manayı Anlaşılır Kılma ve Açıklamaya Dönük Olanlar
1	Mutâbakat	1	Hüsn-i Beyân
2	Mukâbele	2	Îzâh
3	Müşâkele	3	El-Mezhebü'l-keâmî
4	Murââtü'n-nazîr	4	Tebyîn
5	Müzâvece	5	Tetmîm
6	Leff ü Neşr	6	Taksîm
7	Cem'	7	İhtirâs

113 Karşılaştırma için bk. Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 537; İbn Malik, *el-Misbâh*, 260.

114 Karşılaştırma için bk. Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 534; İbn Malik, *el-Misbâh*, 262.

115 İbn Malik, *el-Misbâh*, 208 vd.

116 Bunların arasında Sekkâkî'nin zikretmediği "t'atîf" yer alıyorsa da bu, Sekkâkî'deki "mürâât-ı nazîr"e tekabül etmektedir.

117 Sekkâkî, "leff-ü neşr" adı altında tek bir sanata yer verirken İbn Malik bunu "leff-ü neşr müretteb ve "leff-ü neşr müşevveş" adıyla iki ayrı sanat olarak zikretmiştir.

118 Sekkâkî, manaya dönük olan edebî türlere öncelik verirken İbn Malik lafızla ilgili olanları öne almıştır. Biz ana metni esas larak tabloyu Sekkâkî'nin sistemine göre düzenlemeyi tercih ettik.

8	Tefrîk	8	Tekmîl
9	Taksîm	9	Tezyîl
10	Cem' Me'a't-Tefrîk	10	İ'tirâz
11	Cem' Me'a't-Taksîm	11	Mübâлага
12	Cem' Me'a't-Tefrîk ve't-Taksîm	12	İğâl
13	İhâm	13	Tekrar
14	Te'kidü'l-Medh bimâ Yüşbihü'z-Zem	14	İstitrâd
15	Tevcih	15	Tecrîd
16	Sevku'l-Ma'lûm Mesâka Ğayrih	16	Tefrî'
17	İ'tirâz	17	Te'kidü'l-Medh bimâ Yüşbihü'z-Zem
18	İstitbâ'	18	Talîl
19	İltifât	19	Tehekküm
20	Taklîlü'l-Lafz ve Lâ Taklîlüh		
		b.	Sözü Güzelleştirme ve Süslemeye Dönük Olanlar
		1	Leff ü Neşr Mürettep
		2	Leff ü Neşr Müşevveş
		3	Tefrîk
		4	Cem'
		5	Cem' Me'a't-Tefrîk
		6	Cem' Me'a't-Taksîm
		7	İtilâf
		8	Tevriye
		9	Kasem
		10	Mürâca'a
		11	İdmâc
		12	T'alîk
		13	Hüsn-i İbtidâ
		14	Hüsn-i Tahallus
		15	Hüsn-i İntihâ
B.	Lafzî Güzelleştirme Vecihleri (MUHASSİNÂT-I LAFZİYYE)	B.	Fesâhat-i Lafzîyye İle İlgili Olanlar
1	Tecnîs	1	Terdîd
2	Reddü'l-'Acüz ale's-Sadr	2	T'atîf
3	Kalb	3	Reddü'l-'Acüz ale's-Sadr
4	Sec'	4	Taştır
5	Kur'ân'daki Fâsılalar	5	Tarsî'
6	Tarsî'	6	Tescî'
		7	Teczie
		8	Tesmît

	9	Mümâsele
	10	Tevşî'
	11	Tatrîz
	12	Teşrî'
	13	İltizâm
	14	Tefvîf
	15	İttirâd
	16	Müzâvece
	17	Tecnîs
	18	Mutabakat
	19	Mukabele
	20	Tedbîc
	21	Müşâkele
	22	Teshîm
	23	Tevşih
	24	Kalb

3. 4. Teshîl/Teysîr: Konuların Anlaşılmasını ve Öğrenilmesini Kolaylaştırma Açısından

Muhtasar eserlerin özelliklerinden biri de ana eseri ihtisar ederken konunun anlaşılmasını zorlaştıracak şekilde aşırı kısaltma yapmamaları aksine ihtisar ettikleri eserin dilinde kolaylaştırmalar yapmalarıdır. Çalışma konumuz olan *el-Misbâh* da kaynağı olan *Miftâhu'l-'ulûm*'un ibaresini birçok yerde kolaylaştırmıştır. Burada ilgili kolaylaştırmalara yer verilecektir. Bunları meânî ve beyan ilimlerinin tarifleriyle belâgatın tarifindeki kolaylaştırmalar meânî ilminin konularında yaptığı kolaylaştırmalar ve beyan ilminde yaptığı kolaylaştırmalar şeklinde ele almaya çalışacağız.

Belâgatın tarifi ile meânî ve beyan ilminin tariflerinde İbn Malik'in yaptığı kolaylaştırmaları ortaya koyabilmek için bahsi geçen ilimlerin tarifleri karşılaştırmalı olarak verilecektir.

Sekkâkî'nin belâgat tanımını şöyledir.¹¹⁹

البلاغة هي بلوغ المتكلم في تأدية المعنى حدًّا له اختصاص بتوفية خواص التراكيب حقها وإيراد أنواع التشبيه والمجاز والكناية على وجهها

Belâgat: Mütেকellimin; manayı ifade etme hususunda, terkiplerin hususiyetlerinin tam olarak hakkını verebileceği; teşbih, mecaz ve kinaye türlerini yerli yerinde kullanabileceği bir ihtisas seviyesine ulaşmasıdır.

119 Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 526.

İbn Malik ise belâgati şöyle tanımlamıştır.¹²⁰

البلاغة هي البلوغ في صوغ الكلام لتأدية المعنى إلى حدٍّ له توفية بتمام المراد منه وسلوك جادة الصواب فيه

Belâgat: Manayı ifade etmek için sözün söylenmesinde kendisi sayesinde söz söyleme konusunda doğru yola girme ve söz ile kastedileni tam olarak yerine getirecek bir seviyeye ulaşmaktır.

Sekkâkî meânî ilmini şöyle tarif etmiştir.¹²¹

هو تتبع خواص تراكيب الكلام في الإفادة وما يتصل بها من الاستحسان وغيره ليحترز بالوقوف عليها عن الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضي الحال ذكره

Sözün muktezâ-yı hâle uygunluğunu sağlamada hatadan korunmak için, cümle terkiplerinin anlamsal özelliklerini ve bu terkiplere ait olan güzellik çirkinlik gibi diğer durumları araştırmaktır.

İbn Malik ise meânî ilmini şöyle tanımlamıştır.¹²²

هو تتبع خواص تراكيب الكلام وقبوع دلالتة ليحترز بالوقوف عليها عن الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضي الحال ذكره

Sözün muktezâ-yı hâle uygunluğunu sağlamada hatadan korunmak için, cümle terkiplerinin özelliklerini ve sözün delaletinin kayıtlarını araştırmaktır.

Sekkâkî beyan ilmini şöyle tarif etmiştir.¹²³

هو معرفة إيراد المعنى الواحد في طرق مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليه وبالنقصان ليحترز بالوقوف على ذلك عن الخطأ في مطابقة الكلام لتمام المراد منه

Tek bir manayı kendisine delaletinin açıklığı daha fazla ya da daha düşük olan değişik üsluplarla ifade etmeyi bilmektir. Bu üsluplara vâkif olduğunda kelamın kendisinden kastedilen manayla tamamen uyumlu oluşunda hatadan korunabilme imkânı da sağlanmış olacaktır.

İbn Malik beyan ilmini şöyle tarif etmiştir.¹²⁴

هو معرفة إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة وبالنقصان ليحترز بذلك عن الخطأ في مطابقة الكلام لتمام المراد منه

Tek bir manayı kendisine delaletinin açıklığı daha fazla ya da daha düşük olan değişik üsluplarla ifade etmeyi bilmektir. Böylece kelamın kendisinden kastedilen manayla tamamen uyumlu oluşunda hatadan korunabilme imkânı da sağlanmış olacaktır.

120 İbn Malik, *el-Misbâh*, 3-4.

121 Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 247.

122 İbn Malik, *el-Misbâh*, 7.

123 Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 249.

124 İbn Malik, *el-Misbâh*, 103.

Görüldüğü gibi İbn Malik Sekkâkî'nin tariflerini kısmen kısaltmış kısmen de kolaylaştırmıştır. Mesele belâğatin tanımında Sekkâkî'nin (له اختصاص بتوفية خواص) (التركيب حقها) "terkiplerin hususiyetlerinin tam olarak hakkını verebileceği bir ihtisas", ifadesini (له توفية بتمام المراد منه) "maksadın kendisinden anlaşılmasında tam bir yetkinlik" şeklinde değiştirmiş, yine (وإيراد أنواع التشبيه والمجاز والكناية على وجهها) "teşbih, mecaz ve kinaye türlerini yerli yerinde kullanabileceği" ifadesini de (وسلوك جادة الصواب فيه) "söz söyleme konusunda doğru bir yöntem kullanma" şeklinde değiştirmiştir. Belâğatin tanımında bir kısaltmadan söz etsek de kolaylaştırmadan söz etmemiz pek mümkün görünmemektedir.

Meânî ilminin tanımında İbn Malik, *Miftâhu'l-'ulûm*'un tanımındaki (في الإفادة وما) (يتصل بها من الاستحسان وغيره) "bu terkiplere ait olan güzellik çirkinlik gibi diğer durumları" ifadesini (وقبود دلالتة) "sözün delaletinin kayıtları" ifadesi ile değiştirmiş böylece hem tarifi kısaltmış, hem de kolaylaştırmıştır.

Beyan ilminin tanımında ise herhangi bir değişiklik yapmamış sadece (بالوقوف على ذلك) "buna vakıf olarak" ifadesini (بذلك) "bununla bu sayede" şeklinde değiştirmiştir.

İbn Malik'in yaptığı açıklama ve kolaylaştırmaları sadece tariflerde değil eserin tamamında görebiliyoruz. Ancak eserde yer alan izah ve kolaylaştırma içeren metin ve ifadelerin tamamını irdelemek çalışmamızın sınırlarını bir hayli aşmaktadır. Bu sebeple örnekleme açısından meânî ilmindeki birkaç noktaya işaret edilecek ardından da beyan ilmindeki mecaz, istiare ve kinaye gibi edebî sanatların tariflerindeki farklılıklar ortaya konulacaktır.

Meânî ilminde "müsnedün ileyhın halleri, müsnedün halleri," gibi her konunun girişinde Sekkâkî, ağıdalı bir dille mantıkî bazı açıklamalara yer vermektedir. İbn Malik Sekkâkî'nin kimi yerde birkaç sayfayı bulan bu açıklamalarını sade bir dille ve kolay anlaşılır bir üslupla kısaca anlatmıştır. Mesela Sekkâkî, müsnedün ileyhın halleri konusunun girişinde okuyucuya hitap ederek "ey faziletinin artmasını isteyenbeliğler arasında tartışma konusu olan özellikleri en ince ayrıntısına kadar araştırıp öğrenmeye aşırı istekli olan kişi!" şeklinde uzun bir hitaptan sonra "hangi durumun müsnedün ileyhi hazfetmeyi hangisinin zikretmeyi, hangisiningerekirdiğini öğrenmiş olursun"¹²⁵ diyerek konuya başlar. İbn Malik ise Sekkâkî'nin bu ağıdalı ifadelerine hiç yer vermez. Müsnedün ileyhın halleri başlığının altında direk olarak konuya çok kısa sade ve anlaşılır bir üslupla "müsnedün ileyhın hazfi, isbatı, marifeliği, nekreligi..... gibi"¹²⁶ diyerek giriş yapar. Meânî ilmindeki müsnedin halleri ve diğer konularda da bu durum aynen geçerlidir. Buralarda Sekkâkî'nin kastını anlamak hayli zorlayıcı iken *el-Misbâh*'ın dili oldukça kolaydır.

125 Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 265.

126 İbn Malik, *el-Misbâh*, 12.

İbn Malik'in kolaylaştırmaları açısından şu örnekler de hayli dikkat çekicidir. Sekkâkî, müsnedün ileyhın hazfedilmesini anlatırken (طیُّ ذکر المسند إليه) ifadesini kullanırken¹²⁷ İbn Malik aynı şeyi ifade için (حذف المسند إليه) demektedir.¹²⁸ Yine Sekkâkî, müsnedün ileyhın hazfedilmesinin gerekçelerinden birincisini "dinleyici müsned zikredildiğinde hemen müsnedün ileyhi zihninde canlandırabiliyor ve mütekellimin bunu kastettiğini biliyorsa" şeklinde açıklarken¹²⁹ İbn Malik aynı gerekçeyi, "müsnedün ileyh biliniyorsa"¹³⁰ şeklinde kısa öz ve kolay anlaşılır bir üslupla açıklıyor. Yine müsnedün ileyhın zikredilmesinin (isbat) gerekçelerinin ilkinin Sekkâkî, "haberın (müsned) tüm müsnedün ileyhlere nispet edilebilecek şekilde umumilik içeriyor olup bunun muayyen bir müsnedün ileyhe tahsis (nispet) edilmesi kastedildiğinde" şeklinde açıklarken¹³¹ İbn Malik aynı gerekçeyi "müsnedün ileyh bilinmediği için"¹³² şeklinde açıklamıştır. Sekkâkî, gerek müsnedün ileyhın hallerinde gerekse meânî ilminin diğer konularında bir şeyin "bilinir"¹³³ ya da "bilinmez" olduğunu çok farklı cümlelerle¹³⁴ anlaşılması zor bir üslupla anlatırken İbn Malik bunların tamamını "bilinir olduğu için" ya da "bilinmediği için" şeklinde çok sade biçimde ortaya koymuştur.

Beyan ilminde de meânî ilminde olduğu gibi Sekkâkî, bu ilmin girişi¹³⁵ başta olmak üzere teşbih,¹³⁶ vech-i teşbih,¹³⁷ kinaye¹³⁸ vb. konuların girişlerinde ağıdalı cümlelerle mantıkî taksimler yapıp bunlara gerekçeler üretirken İbn Malik sade açık ve anlaşılır birkaç cümle ile konuya giriş yapmıştır. Ancak İbn Malik'in beyan ilminde dikkat çeken farklılığı tariflerde yaptığı kolaylaştırmalardır. Onun Sekkâkî'nin tariflerini kolaylaştırmak suretiyle yaptığı farklı tarifler kendisinden sonraki belâgat âlimlerine de ilham kaynağı olduğu için burada kısaca her iki âlimin yaptığı tarifler karşılaştırmalı olarak verilecektir.

Sekkâkî mecazî şöyle tarif etmektedir.¹³⁹

هو الكلمة المستعملة في غير ما هي موضوعة له بالتحقيق استعمالا في الغير بالنسبة إلى نوع حقيقتها مع قرينة مانعة عن إرادة معناها في ذلك النوع

Bağlı olduğu hakikatinin türündeki manasının kastedilmesine engel bir karine bulunmakla birlikte, hakikatinin türüne nispetle vazedildiği gerçek mananın dışında kullanılan kelimedir.

127 Sekkâkî, *Miftâhu'l-ülûm*, 265.

128 İbn Malik, *el-Misbâh*, 12.

129 Sekkâkî, *Miftâhu'l-ülûm*, 265.

130 İbn Malik, *el-Misbâh*, 12.

131 Sekkâkî, *Miftâhu'l-ülûm*, 267.

132 İbn Malik, *el-Misbâh*, 13.

133 Sekkâkî, *Miftâhu'l-ülûm*, 265, 305, 329.

134 Sekkâkî, *Miftâhu'l-ülûm*, 267, 307.

135 Karşılaştırma için bk. Sekkâkî, *Miftâhu'l-ülûm*, 437; İbn Malik, *el-Misbâh*, 103.

136 Karşılaştırma için bk. Sekkâkî, *Miftâhu'l-ülûm*, 439; İbn Malik, *el-Misbâh*, 104.

137 Karşılaştırma için bk. Sekkâkî, *Miftâhu'l-ülûm*, 440; İbn Malik, *el-Misbâh*, 104.

138 Karşılaştırma için bk. Sekkâkî, *Miftâhu'l-ülûm*, 512; İbn Malik, *el-Misbâh*, 146.

139 Sekkâkî, *Miftâhu'l-ülûm*, 468.

İbn Malik ise mecazı şöyle tarif eder.¹⁴⁰

الكلمة المستعملة في غير ما هي موضوعة له بالتحقيق الوضع المصطلح عليه مع قرينة مانعة من إرادة معناها فيه

Bağlı bulunduğu terminolojideki manasının kastedilmesine engel bir karine bulunmakla birlikte o terminolojide vazedildiği gerçek manasının dışında kullanılan kelimedir.

İki tarif karşılaştırıldığında İbn Malik'in tarifinin hem daha kısa hem de daha anlaşılır olduğu görülmektedir. İbn Malik istiare ve istiarenin kısımlarında da Sekkâkî'nin yaptığı tarifleri daha sade ve kolay anlaşılır şekilde değiştirmiştir.

Sekkâkî'nin istiare tanımı şöyledir.¹⁴¹

هي أن تذكر أحد طرفي التشبيه وتريد به الطرف الآخر مدعياً دخول المشبه في جنس المشبه به دالاً على ذلك بإثباتك للمشبه ما يخص المشبه به

Müşebbehin, müşebbehün bihin cinsine dâhil olduğunu iddia ederek ve buna delil olarak müşebbehün bihe ait bir özelliği müşebbehe isnat ederek teşbihin iki tarafından birini zikredip diğerini kastetmemdir.

İbn Malik ise istiare tanımı da şöyledir.¹⁴²

هي أن تذكر أحد طرفي التشبيه وتريد به الطرف الآخر مدعياً دخول المشبه في جنس المشبه به مع سُدَّ طريق التشبيه ونصب القرينة

Teşbihin yolunu kapatarak ve karine koyarak müşebbehin müşebbehün bihin cinsine dâhil olduğunu iddiasıyla teşbihin iki tarafından birini zikredip diğerini kastetmemdir.

Sekkâkî'nin istiare-i musarraha-i tahkikiyye ve tahyiliyye tanımları hayli karmaşık ve uzun olduğu için¹⁴³ onları burada zikretmeyip, İbn Malik'in istiarenin her iki türü için kısaltılmış ve kolaylaştırılmış olan tariflerini vermekle yetineceğiz.

İbn Malik'in istiare-i musarraha-i tahkikiyye tanımı şöyledir.¹⁴⁴

أن تذكر مشبهها به في موضع مشبه محقق بالقيود المذكور

Daha önce zikredilen kayıtla, hakiki olan müşebbehin yerine müşebbehün bihi zikretmemdir. Mezkûr kayıtla kastedilen istiarenin tarifindeki kayıttır ki o da şöyledir. (مدعياً دخول المشبه في جنس المشبه به مع سُدَّ طريق التشبيه ونصب القرينة) "teşbihin yolunu kapatmak, karine zikretmek ve müşebbehin müşebbehün bihin cinsine dâhil olduğunu iddia etmek"

140 İbn Malik, *el-Misbâh*, 122.

141 Sekkâkî, *Miftâhu'l-ülûm*, 477.

142 İbn Malik, *el-Misbâh*, 128.

143 Bk. Sekkâkî, *Miftâhu'l-ülûm*, 482.

144 İbn Malik, *el-Misbâh*, 130.

İbn Malik'in istiare-i musarraha-i tahyiliye tanımı da şöyledir.¹⁴⁵

أن تذكر مشبها به في موضع مشبه وهمي مقدرا مشابته للمذكور

Zikredilen müşebbehün bihe benzediği düşünülerek vehmi olan müşebbehün yerine müşebbehün bihi zikretmelidir.

Tariflerden açıkça anlaşıldığı gibi İbn Malik istiare ve kısımlarını Sekkâkî'ye göre hayli kısa ve anlaşılır şekilde tarif etmiştir. Ayrıca mecaz-ı akli ve kinaye tanımlarında da İbn Malik kolaylaştırmalar yapmıştır.

Sekkâkî'nin mecazı akli tanımı şöyledir.¹⁴⁶

هو الكلام المفاد به خلاف ما عند المتكلم من الحكم فيه لضرب من التأول إفادة للخلاف، لا بوساطة وضع

Bir tür tevilden dolayı mütekellimin kanaatine aykırı olan hükmün, bir vaz' vasıtasıyla olmayacak şekilde ifade edildiği kelimadır.

İbn Malik'in mecazı akli tanımı da şöyledir.¹⁴⁷

هو الكلام المزال إسناده عما هو له عند المتكلم إلى غيره بضرب من التأويل

Fiilin bir tür teville, mütekellime göre onun gerçek faili olan şeyden (mâ hüve leh) başkasına isnad edilmesidir.

Sekkâkî'nin kinaye tanımı şöyledir.¹⁴⁸

هي ترك التصريح بذكر الشيء إلى ذكر ما يلزمه لينتقل من المذكور إلى المتروك

Zikredilen lazımdan zikredilmeyen melzuma intikal edilebilmesi için bir şeyi açıkça zikretmeyip onun lazımlarını zikretmektir.

İbn Malik'in kinaye tarifi ise şöyledir.¹⁴⁹

هي ترك التصريح بالشيء إلى مساويه في اللزوم لينتقل منه إلى الملزوم

Kendisinden melzuma intikal edilebilmesi için bir şeyi açıkça zikretmek yerine onun müsavi olan lazımlarını zikretmektir.

İbn Malik, hem mecaz-ı akli hem de kinayenin tarifinde Sekkâkî'nin tariflerini hem kısaltmış hem de kolay anlaşılır hale getirmiştir.

3. 5. Tesmiye: Farklı İsimlendirmeler Açısından

İbn Malik *Miftâhu'l-'ulûm*'da yer almayan bazı istilâhlar kullanmış, bazen de ondaki istilâhları değiştirmiş, bazı istilâhlara da farklı anlamlar yüklemiştir.

145 İbn Malik, *el-Misbâh*, 131.

146 Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 503.

147 İbn Malik, *el-Misbâh*, 144.

148 Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 512.

149 İbn Malik, *el-Misbâh*, 146.

Bedî' ve müsâvât terimleri ile itnâb türleri arasında yer verdiği tetmîm ve tezyîl ayrıca istifhamın gerçek anlamı dışında kullanılması durumunda buna i'nât ismi verilmesi, *Miftâhu'l-'ulûm*'da hiç yer almadığı halde İbn Malik'in ortaya koyduğu istilahlardır.

Bedîî sanatları isimlendirmede İbn Malik'in yaptığı en önemli değişiklik Sekkâkî'nin "ihâm"¹⁵⁰ adıyla zikrettiğine "tevriye"¹⁵¹ adını vermesidir. İbn Malik'in bedîî sanatlar kısmında yaptığı değişiklikler ve yeni istilahlar ayrıntılı olarak yukarıda zikredildiği için burada tekrarlamaya gerek duyulmamıştır.

4. el-Misbâh'ın Sonraki Belâgat Çalışmalarına Etkisi

Bu eser bir ihtisar çalışması olmakla birlikte belâgat sahasında ciddi tesirler bırakmıştır. Burada öncelikle eserin bıraktığı tesirler hakkında ifade edilenlere işaret edilecek ardından örnekler üzerinden diğer belâgat çalışmalarına etkileri anlatılacaktır.

İbn Malik eserinin sonunda "bu da kitabın sonu olsun" diyerek şu ifadelere yer vermektedir:

"Belâgat ilmiyle ilgili olarak senin için birtakım kaideler zikrettim. Eğer belâgati bu kaideler üzerine bina edersen bu herkesin hoşuna gider. Yine senin için bazı yöntemler belirledim ki onlara tabi olursan belâgatle ilgilenenler senin bu alandaki maharetini itiraf eder. Aynı zamanda senin için bazı işaretler belirledim ki onları takip ettiğinde onlar seni kaybettiğin şeye ulaştırır. Yine senin için başka hiç kimsenin yanında bulunamayacak çoklukta misaller zikrettim. Artık her kim bu Misbâh'la aydınlanmazsa ona sabahın ışığı da fayda vermez."¹⁵²

İbn Haldun bu eserin kendi döneminde mütedâvel olan kaynak eserlerden biri olduğunu ve Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'ulûm*'unun muhtasarı olduğunu belirtmektedir.¹⁵³

Belâgatte kelâmî ekol ile edebi ekolü mezcettiği bilinen *et-Tirâz* adlı eserin müellifi olan Yahya b. Hamza el-Alevî de eserinin başında yararlandığı dört kaynak arasında *el-Misbâh*'ı da zikretmektedir.¹⁵⁴

Öte yandan belâgat âlimleri Kazvîni'nin *Telhîsu'l-Miftâh*'ının şark ülkelerinde gördüğü ilginin bu eser için Mağrib ülkelerinde aynıyla geçerli olduğunu ifade etmektedirler.¹⁵⁵

Tespit edebildiğimiz kadar *el-Misbâh*'ın en büyük etkisi Kazvîni üzerinde olmuştur. Çünkü Kazvîni'nin *Telhîsu'l-Miftâh* adlı eseri her ne kadar Sekkâkî'nin

150 Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 537.

151 İbn Malik, *el-Misbâh*, 260.

152 İbn Malik, *el-Misbâh*, 275.

153 İbn Haldun, *Mukaddime*, 1/761

154 el-Alevî, *et-Tirâz*, 1/6.

155 Ahmed Matlub, *el-Kazvîni ve şurûhu't-Telhis*, 90; Bedevî Tabâne, *el-Beyânü'l-'Arabî*, 338.

Miftâhu'l-ulûm'unun telhisi olsa da gerek konularının taksimi, gerekse kullandığı yeni istilâh ve ifadeler bakımından İbn Malik'in *el-Misbâh*'i ile hayli benzerlik göstermektedir. Bu benzerliklerin tamamına işaret etmek araştırmamızın sınırlarını aşacak nitelikte olup bunlar özel bir çalışmanın konusu olabilecek boyuttadır. Dolayısıyla burada *el-Misbâh*'ın *Telhîsu'l-Miftâh* üzerindeki etkisini ortaya koymak için örnek olarak her iki eser arasındaki bazı ortak yönlere işaretleyeceğiz.

Telhîsu'l-Miftâh konuların tasnif ve tertibi bakımından *Miftâhu'l-ulûm*'a değil de *el-Misbâh*'a daha yakın durmaktadır.¹⁵⁶

Kazvîni, İbn Malik'e tabi olarak belâgat ilminin üçüncü bölümü olarak bedî ilmi ifadesini kullanmış, îcâz-itnâb terimlerine "müsâvât"ı da eklemiş ve itnâb türlerine kendisi ziyade yaptığı gibi *el-Misbâh*'da var olanları da eklemiştir. Bunlar *Miftâhu'l-ulûm*'da yer almamaktadır.

Kazvîni yine İbn Malik'e uyarak meânî ilminin konu başlıklarında "ahvâl/halleri" ifadesini kullanmış, "haberî isnadın halleri, müsnedün ileyhin halleri vd." şeklinde başlıklar kullanmıştır. Oysa Sekkâkî bunları "itibârât" ifadesiyle "haberî isnadın itibarları, müsnedün ileyhin itibarları vd." şeklinde ifade etmiştir.

Kazvîni ihtisarlar konusunda da İbn Malik'ten hayli yararlanmıştı. Mesela meânî ilminin konularının başında Sekkâkî'nin yaptığı o uzun izahlara yer vermemiş İbn Malik'in yaptığı gibi "hazfi, zikri vb." diyerek direk konuya girmiştir.

Kazvîni metni kolaylaştırma konusunda da İbn Malik gibi davranmış ve Sekkâkî'nin "hazf" ifadesi yerine kullandığı "طَيِّ ذَكَرَ" gibi zor ifadeler yerine "حذف" diyerek daha anlaşılır ifadeler kullanmıştır.

Kazvîni özellikle belâgat ilminde yer alan tanımların tamamında (belâgat, meânî, beyân, bedî, mecaz, istiare vb.) Sekkâkî'nin yolundan ayrılmış ve özgün bir tarz benimsemiştir. İbn Malik ise yukarıda işaret edildiği gibi küçük bazı değişikliklerle Sekkâkî'nin tanımlarını almıştır. Ancak Kazvîni'nin yaptığı bu orijinal tanımların mecaz-ı akli gibi en azından bir kısmında İbn Malik'in yaptığı değişikliklerden istifade ettiği söylenebilir.

Bu benzerlikleri ortaya koymaktan kastımız Kazvîni'nin eserinin orijinalliğine gölge düşürmek değildir. Zira belâgat tarihinde bir dönüm noktası kabul edilen Sekkâkî'nin belâgat mirasının Kazvîni'nin *Telhîsu'l-Miftâh*'i üzerinde devam ettiği belâgat tarihçilerinin ittifakı ile kabul edilmektedir. O halde *el-Misbâh*'ın *Telhîsu'l-Miftâh* üzerindeki etkisinin kabulü Sekkâkî'nin belâgat mirasının devamında bu eserin etkisinin de kabulü anlamına gelmektedir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla belâgat tarihçileri araştırma konumuz olan eserin *Telhîsu'l-Miftâh* üzerinde etkisine değinmemiş olsalar bile çok kısa da olsa

¹⁵⁶ Telhîsu'l-Miftâh'ın konularının tertibi için bk. Hüseyin Arslan, *Hatip El-Kazvîni'nin Telhis Ve İzah Adlı Eserlerinde Sekkâkî'ye İtiraz Ettiği Meseleler*, (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi 2018), 101-115.

işaret ettiğimiz gibi bu etki ortadadır. Dolayısıyla Sekkâkî'nin belâgat ilmindeki mirasının sonraki dönemlere aktarılmasında bu eser önemli bir role sahiptir.

Sonuç

İhtisar, hacimli bir eserin özetlenmiş şeklini ifade ettiği gibi ayrıntıya girmeden konuları kısa ve özlü biçimde ele alan eserlere muhtasar denmektedir.

Arap edebiyatında ihtisar faaliyetleri Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ının ihtisar edilmesiyle erken dönemlerde başlamış IV/X. asırdan sonra yoğunlaşmıştır. Ancak belâgat ilminin müstakil bir ilme dönüşmesi daha geç dönemlerde olduğu için bu alandaki ilk ihtisar Fahreddin Râzî'nin Nihâyetü'l-îcâz fi dirâyeti'l-i'câz adlı eseridir.

Belâgat alanında telif edilen ihtisarlar Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'ulûm*'u ve bunun etrafında yoğunlaşmıştır. Bu eserin meşhur olan üç muhtasarı olup bunların ilki Bedreddin b. Malik'in *el-Misbâh* adlı eseri bir diğeri de Kazvî'nin *Telhîsu'l-Miftâh*'ıdır ki bunun üzerine de birçok ihtisar çalışması yapılmıştır.

Bedreddin b. Malik'in *el-Misbâh* adlı eseri Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'ulûm*'unun belagete dair üçüncü kısmının ihtisarı olmakla birlikte bu eser mücerred bir özetleme çalışması olmayıp belâgat alanına birçok katkı sunmuştur. Eserin alana katkılarını şöyle özetleyebiliriz.

el-Misbâh, belâgata dair konuları *Miftâhu'l-'ulûm*'a göre daha sade ve anlaşılır şekilde tasnif ve tertib etmiş, kendisine kadar meânî ve beyan olmak üzere iki kısımda ele alınan belâgatin bölümlerine *bedî'* adıyla üçüncüsünü eklemiştir. Ayrıca İbn Malik îcâz-ıtnâba "müsâvât" adıyla bir terim eklemiştir.

el-Misbâh'ın yaptığı ihtisarlar genel olarak temel bilgilerde olmayıp Sekkâkî'nin mantikî gerekçelendirmeleri konusundadır ve ihtisar yapılırken konunun anlaşılmasını zorlaştıracak kısaltmalara gidilmemiştir.

el-Misbâh meânî ve beyan ilimlerinin konularında kayda değer bir ziyade yapmamış, ancak *bedî'* ilminde Sekkâkî'nin toplamda 26 olarak zikrettiği vecihlere 32 tane ekleyerek bunları 58'e çıkarmıştır.

el-Misbâh başta tanımlar olmak üzere birçok konuda *Miftâhu'l-'ulûm*'un ibarelerini kolaylaştırmıştır.

el-Misbâh *bedî'* ilmindeki birçok sanat başta olmak üzere bazı kavramlarda Sekkâkî'den farklı isimlendirmeler yapmıştır.

Miftâhu'l-'ulûm'un muhtasarı olan *el-Misbâh*'ın, başta Kazvî'nin *Telhîsu'l-Miftâh*'ı olmak üzere kendisinden sonraki belâgat âlimleri ve bunların eserleri üzerinde çok önemli etkisi olmuştur.

Kaynakça

- Alevî, Yahya b. Hamza. *et-Tirâzü'l-mütezammin li Esrârî'l-belâga ve 'ulûmi hakâiki'l-i'câz*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Unsuriyye, 1423.
- Askalânî, İbn Hacer. *ed-Dürerü'l-kâmine fi'l-'ayâni'l-mietî's-sâmine*. Haydarabad: Dâiratü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1972.
- Arslan, Hüseyin. "Kadim İki Belâgat Eserinin Mukayesesi: Miftâhu'l-'Ulûm ve Telhîsu'l-Miftâh". *RumeliDE Dergisi* 17 (Aralık 2019), 596-611.
- Atik, Abdülaziz. *fi Târihi'l-belâgati'l-'Arabiyye*. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, t.y.
- Bedreddin b. Malik. *el-Misbâh*. thk. Abdülhamid Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001. (neşredenin girişi, 5-12).
- Carl, Brockelmann. *Târihu'l-edebi'l-'Arabî*. trc. Abdülhalim en-Neccar. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1959.
- Çelebi, Muharrem. "Muhtasar Nahiv Kitaplarına Bir Bakış". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1989), 1-31.
- Dayf, Şevki. *el-Belâga Tatavvur ve Tarih*. Kahire: Dâru'l-Meârif, t.y.
- Durmuş, İsmail. "Muhtasar.", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 31/57-59. İstanbul: TDV Yayınları, 2020.
- Güven, Şahin. "Bir Telif Yöntemi Olarak Tefsirde İhtisar ve Muhtasar Rivâyet Tefsirleri". *Marife*. 10/2 (Güz 2010), 43-66.
- Hamevî, Yakut. *Mu'cemü'l-Büldân*. Beyrut: Dâru Sâdir, 1990.
- Hanbelî, İbn 'Imâd. *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*. thk. Mahmud el-Arnaût. Dımaşk: Dâru İbn Kesir, 1986.
- İbn Haldun, Ebû Zeyd Velîyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed el-Hadramî el-Mağribî. *Kitâbü'l-'İber (Mukaddime)*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- İbn Kesir. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, (Dâru Hecr li't-Tibâati ve'n-Neşri ve't-Tevzîi ve'l-İlân, 2003.
- İbn Tağrîberdî. *en-Nücümü'z-zâhire fi mülûki Mısır ve'l-Kâhire*, nşr. Vezâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâdî'l-Kavmî. Mısır: Daru'l-Kütüb, t.y.
- Kalkaşendî. *Subhu'l-aşâ fi sinâati'l-inşâ*. Kahire: Dâru'l-Kütüb, 1922.
- Kâtip Çelebi. *Keşfü'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Fünûn*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1941.
- Kazvînî, Celeleddin. *Telhîsu'l-Miftâh*. İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, t.y.
- Kazvînî, Celeleddin. *el-İzâh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Kılıç, Hulusi. "Belâgat." Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 5/380-383. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Matlub, Ahmed. *el-Belâga 'inde's-Sekkâki*. Bağdad: Mektebetü'n-Nahda, 1964.
- Matlub, Ahmed. *el-Kazvînî ve Şurûhu't-Telhîs*. Bağdad: Mektebetü'n-Nahda, 1967.
- Merâgî, Ahmed Mustafa. *Târihu 'ulûmi'l-belâgati ve't-t'arîfü bi ricâlihâ*. Kahire: Dâru'l-Besâir, 1430/2009.

- Özel, Ahmet-Kallek, Cengiz. "Zekeriyya el-Ensârî." Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 44/212-215. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Özen, Şükrü. "Teftâzânî." Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 40/299-308. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Safedî, Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. Thk. Ahmed el-Arnaûtî ve Türkî Mustafa. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1430/2000.
- Sübkî, Tâceddîn. *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmud Muhammed et-Tanahî. Dâru Hecr li't-Tibâati ve'n-Neşri ve't-Tevzî', 1992.
- Süyûtî, Celaleddin. *Buğyetü'l-vuât fi tabakâti'l-lügaviyyîne ve'n-nuhât*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. Lübnan-Sayda: el-Mektebetü'l-Asriyye, t.y.
- Tabane, Bedevi. *el-Beyânü'l-'Arabî*. Cidde: Dâru'l-Menâre – Riyad: Dâru'r-Rifâi, 1988.
- Tîbî. *et-Tibyân*. nşr. Halîfe Hasan Halîfe. Kahire: y.y., 1990.
- Yûnînî, Ebü'l-Feth Kutbüddîn Mûsâ b. Muhammed b. Ahmed. *Zeylû Mir'âti'z-zamân*. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1413/1992.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-(tabakâtü'l-)meşâhîr ve'l-a'lâm*. Thk. Ömer Abdüsselam Tedmûrî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1413/1993.

Bıçakçızâde İsmail Hakkı ve Manzum Esmâ-i Hüsnâ Şerhi

Bıçakçızâde İsmail Hakkı and The Commentary of His al-Asmâ al-Hüsnâ

Kübra YILMAZ

Dr. Öğretim Üyesi, Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü
Asst. Prof., Mehmet Akif Ersoy University, Faculty of Theology Department of Islamic History and Arts
Burdur/Türkiye
kyilmaz@mehmetakif.edu.tr
ORCID: 0000-0002-9540-4352

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 05.10.2023
Kabul Tarihi / Accepted : 25.11.2023
Yayın Tarihi / Published : 30.12.2023
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Aralık-December
Cilt / Volume: 10 • Sayı / Issue: 2 • Sayfa / Pages: 269-306

Atıf / Cite as

Yılmaz, Kübra. Bıçakçızâde İsmail Hakkı ve Manzum Esmâ-i Hüsnâ Şerhi. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2023), 269-306.

Doi: 10.33460/beuifd.1371908

İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Yayın Hakkı / Copyright®

Yazarların dergide yayınlanan çalışmalarını **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmakta ve telif hakları bu lisansın hükümlerine tabi olmaktadır.
Authors publishing with the journal is licensed under the CC BY-NC 4.0 and their copyright is subjected to the terms and conditions of this license.

Öz: Dinî literatüre göre Allah'ın isimleri ve sıfatları yaratıcı ile kulun münasebetinin ilk basamağı kabul edilebilir. Bu münasebeti anlayabilmek, Allah'ı tanıyıp bilmek, ona yaklaşmak ve ondan istidat için esmâ-i hüsnâ vasıta kılınabilir. Sırf bu yönüyle bile esmâ-i hüsnânın ele alınması, insanın hakikat arayışına ve kâinatla yaratıcısı arasındaki bağı anlamasına katkı sağlamak adına mühimdir. Öteden beri esmâ-i hüsnânın okunması ve ezberlenmesinin fazilet ve teberrüküne işaret edildiği gibi, anlamlarıyla birlikte öğrenilmesi ve kavranmasına da önem gösterilmiştir. Nitekim her bir isim sahip olduğu hassaya göre kâinatta ve insanda çeşitli tecellilerin zuhuruna sebebiyet vermiştir/vermektedir. Dolayısıyla her dönemde müminler esmâ-i hüsnâ ile sadece ibadet etmemiş, varlıklarını ve yaratılış gayelerini anlamlandırmaya yönelik sorulara uygun cevapları da bu isimlerin mana âleminde bulmuşlardır. Türk edebiyatında zaman içerisinde zengin bir literatüre

dönüşen esmâ-i hüsnâ şerhleri, tevhîd ve münâcâtlardan sonra, doğrudan Allah'a dair edebî türlerin üçüncüsü olarak yerini almıştır. İnanan insanın teveccühü ve ihtiyaçları çerçevesinde, Allah'ın isim ve sıfatlarına dayanarak telif edilen türlerden "esmâ-i hüsnâ şerhleri" edebiyatımızda hemen her dönem rağbet görmüştür. Bu bağlamda çalışmamız Osmanlı Devleti'nin son devrini ve Cumhuriyet'in ilk yıllarını görmüş hem devlet hizmetlerinde hem de matbuat âleminde çeşitli faaliyetlerde bulunmuş olan İzmirli Bıçakçızâde İsmail Hakkı Bey'i (1862-1950) ve onun 1936'da kaleme aldığı Esmâü'l-Hüsnâ'nın Nazmen Tefsîri adlı manzum esmâ-i hüsnâ şerhini konu edinmektedir. Aynı zamanda şair olan İsmail Hakkı Bey çok yönlü ve velut kimliğine rağmen, tanınırlığı mahdut kalmış bir isimdir. Mezkûr eseri ise harf inkılabından sonra Arap alfabesiyle yazıldığı bilinen ve üzerinde herhangi bir çalışma yapılmamış ilk Türkçe manzum esmâ-i hüsnâ şerhidir. Bu çalışmamızda öncelikle İsmail Hakkı Bey'in hayatı ve eserleri hakkında bilgi verilmiş, akabinde esmâ-i hüsnâ şerhinin müellif nüshasına dayalı tahlili yapılarak metni neşredilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Türk İslam Edebiyatı, Bıçakçızâde İsmail Hakkı (Altınöz), İzmir, Esmâ-i Hüsnâ Şerhi, Manzum.

Abstract: According to religious literature, God's names and attributes can be considered almost the first step of the relationship between the Creator and the servant. "al-asmâ al-ḥusnâ" can be used as a means to understand this relationship, to know God, to get closer to God and to ask for help. Even just from this aspect, considering the al-asmâ al-ḥusnâ is important in order to contribute to human's searching and understanding of the bond between the universe and its creator. In addition to pointing out the virtue and blessing of reciting and memorizing al-asmâ al-ḥusnâ, learning and understanding them along with their meanings has long been an important issue. Each name (al-asmâ al-ḥusnâ) has caused/causes various manifestations in the universe and in humans, depending on the quality it has. Therefore, in almost every period, especially believers not only worshiped with al-asmâ al-ḥusnâ, but also found appropriate answers to questions aimed at making sense of their existence and the purpose of creation in the meaning world of al-asmâ al-ḥusnâ. al-asmâ al-ḥusnâ poems and commentaries, which have turned into a rich literature over time in Turkish literature, have taken their place as the third literary genre directly related to God, after tawhîd, munâjât. "Commentaries of al-asmâ al-ḥusnâ", which are among the genres written based on the names and attributes of God, within the framework of the favor and needs of the believer, have been in demand in Turkish literature in almost every period. This study is about İzmirli Bıçakçızâde İsmail Hakkı (1862-1950), who lived through the last period of the Ottoman Empire and the first quarter of the Republic and carried out various activities both in public services and in the press world, and his commentary on the poetic al-asmâ al-ḥusnâ. İsmail Hakkı, who is also a poet, is a name whose recognition remains limited despite his versatile and prolific identity. The relevant commentary on the al-asmâ al-ḥusnâ is the first verse commentary on al-asmâ al-ḥusnâ known to be written in the Arabic alphabet after the Turkish alphabet reform. In this study, firstly, was given information about the life and works of İsmail Hakkı, and then was published his text of the al-asmâ al-ḥusnâ commentary by analyzing it based on the author's copy.

Keywords: Turkish-Islamic Literature, Bıçakçızâde İsmail Hakkı (Altınöz), İzmir, Commentary of al-asmâ al-ḥusnâ, Verse.

Extended Summary

The Arabic phrase “al-asmâ al-ḥusnâ”, which means the most beautiful names, is used as an expression describing the names of Allah in four places in the Qur’an. This phrase has become widespread in our literature, mostly with forms such as “esmâ-i ḥüsna”, “el-esmâ’ü’l-ḥüsna” or the grammatically incorrect “esmâ’ü’l-ḥüsna”. And it has become the name of works that take the names of Allah as their main subject. In our literature, the works whose subject is the beautiful names are known as the commentary on al-asmâ al-ḥusnâ, the enigmas of al-asmâ al-ḥusnâ and the listing of al-asmâ al-ḥusnâ. When we look at the verse and prose examples of al-asmâ al-ḥusnâ genres, which constitute a wide literature, it can be said that they were written for almost the same reasons and with the aim of achieving a common goal.

The works that list al-asmâ al-ḥusnâ often form part of another work. Because almost every muslim Turkish poet included the beautiful names in his poems. This is especially the case with works in verse or prose such as tawhid and munajat. Commentaries on al-asmâ al-ḥusnâ were mostly written as independent works. The main subject of these independent commentaries is al-asmâ al-ḥusnâ mentioned in the Qur’an and hadith and the scientific discussions within this framework. It is seen that the most important of these is the division and classification of names or their aspirants. In addition, it can be stated that the debate on the number of al-asmâ al-ḥusnâ, the characteristics of each name and their manifestations on the universe and human beings, the status of the names “Allah” and “Hû”, and the discussions on ism-i a’zam (the great name) are among the issues that determine the content of such works. On the other hand, commentaries on al-asmâ al-ḥusnâ of God are generally enriched with various surahs, prayers and munajats. In our literature, the commentaries on al-asmâ al-ḥusnâ have been written in verse, prose or mixed verse and prose.

Verse commentary on al-asmâ al-ḥusnâ is generally written in the form of odes, mesnevi and quatrains; it is seen that the names are generally annotated in couplets in odes, in masnawis they are generally annotated independently, and in quatrains they are annotated within quatrains. Aruz was generally preferred in the commentaries of al-asmâ al-ḥusnâ of the classical period. Although the dominance of aruz almost completely ended after the republic, Bıçakçızade İsmail Hakkı wrote his commentary on al-asmâ al-ḥusnâ by aruz. It is necessary to first touch on Bıçakçızade’s life and works, in order to understand the reasons for his writing a religious text in verse and to make sense of the adventure of writing the relevant work.

Bıçakçızade is from Sinop. His father, Hacı Osman, settled in Izmir, his wife’s hometown, at a young age and worked as a tobacco cutter. For this reason, İsmail Hakkı was born in Izmir in 1277 (1861-2). Although Bıçakçızade wrote many works and his most articles were published in newspapers and magazines. *Nevrûz*, *İtilâ* and *Hizmet* are some of these newspapers. It can be seen that the range of topics in his publications is quite wide and his area of interest is diverse. He published book introductions, poetry, prose in verse, investigative writings, articles, translations (prose/verse) and criticisms on many subjects, from science to psychology, from morality to politics, from art to law. The only copy we have of the work written by Bıçakçızade is titled “Esmâ’ü’l-Hüsnânın Nazmen Tefsiri”.

It is seen that the writing of works in religious-literary genres began to decline in quantity in the last centuries of the Ottoman Empire, and then, with the transition from the Arabic alphabet to the Latin alphabet, the writing of works in the genre of al-asmā al-ḥusnā was relatively paused. This work by Bıçakçızade is a verse masnavi written in the Arabic alphabet after the Turkish alphabet revolution. It is the last known example of works in the genre of commentary on al-asmā al-ḥusnā, which has literary value. In this respect, it is possible to say that it has an important position in the literature of the commentary on al-asmā al-ḥusnā. Even though the work is a masnavi written by aruz, it would not be right to claim that it follows the tradition in every sense. Some of the characteristics that distinguish him from the old poets are that he does not comply with the order of tawhid, munajat and naʿt, that he does not invoke God with his pseudonym, and that he does not pray at almost every opportunity like a traditional poet.

Giriş

En güzel isimler manasına gelen Arapça “el-esmâ’ü’l-ḥusnâ” terkibi Kur’an-ı Kerim’de, dört ayet-i kerimede Cenâb-ı Hakk’ın isimlerini niteleyen bir ifade olarak karşımıza çıkmaktadır.¹ Bu terkip edebiyatımızda çoğunlukla “esmâ-i ḥusnâ”, “el-esmâ’ü’l-ḥusnâ” yahut gramatik açıdan hatalı olan “esmâ’ü’l-ḥusnâ”² gibi formlarla yaygınlık kazanmış ve Allah’ın güzel isimlerini konu edinen eserlere ad olmuştur. Edebiyatımızda konusu esmâ-i ḥusnâ olan eserler esmâ-i ḥusnâ şerhleri, esmâ-i ḥusnâ havasları, esmâ-i ḥusnâ muammaları ve esmâ-i ḥusnânın ta’dâdı (sıralanması) şeklinde bilinmektedirler.³ Bu bağlamda esmâ-i ḥusnâyı Allah’ın 99 ismini sıralayan, şerh eden veya havassını ele alan manzum, mensur yahut manzum-mensur karışık kaleme alınan eserleri ifade eden bir edebî istilâh biçiminde tanımlamak mümkündür.⁴ Geniş bir literatür oluşturan esmâ-i ḥusnâ türü eserlerin manzum ve mensur örneklerine bakıldığında hemen hemen aynı sebeplerle ve müşterek bir amaca ulaşma saikiyle kaleme alındıkları söylenebilir. Bu sebeplerin başında Allah’a en güzel isimleriyle dua edilmesi gerektiğini buyuran ayetler⁵ ile Hz. Peygamber’in Allah’ın doksan dokuz ismi olduğunu bildiren; bu isimleri okuyan ve ezberleyen kimselerin cennete gireceğini vadeden rivayeti gelmektedir. Bilhassa Tirmizî (ö. 279/892) hadisi olarak bilinen ve yaygınlaşan bu rivayetdeki müjdeye ulaşmak isteyen şair ve müellifler Allah’ın isimlerini art arda

1 Kur’an Yolu (Erişim 25.9.23) el-A’raf 7/180: “En güzel isimler Allah’ındır. O’na bu isimler ile dua edin. O’nun isimleri konusunda doğru inançtan şapanları kendi başlarına bırakın. Onlar yaptıklarının cezasını çekecekler.”; el-İsrâ 17/110: “De ki: İster Allah diyerek ister Rahman diyerek yakarın; hangisiyle yakarırızdır olur, çünkü bütün güzel isimler O’na mahsustur.”; Tâhâ 20/8: “Allah, O’ndan başka tanrı yoktur; en güzel isimler O’na aittir.”; el-Haşr 59/24: “O, takdir ettiği gibi yaratan, canlıları örneği olmadan var eden, biçim ve özellik veren Allah’tır. En güzel isimler O’nundur. Göklere dekiler ve yerdekiler hep O’nu tesbih ederler. O üstündür, hikmet sahibidir.”

2 Bk. Oğuz Yılmaz, *Hamdi Efendi’nin “Manzûm Münâcât ve Arz-ı Hâcât-Manzûm Esmâ-i Ḥusnâ Şerhi” Adlı Eseri (Inceleme-Metin)* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 10-11.

3 Âmil Çelebioğlu, “Kültür ve Edebiyatımızda Allah (c.c.)”, *Bir: Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi* 1 (1994), 40.

4 Oğuz Yılmaz, “Hamdi Efendi’nin “Manzûm Münâcât ve Arz-ı Hâcât-Manzûm Esmâ-i Ḥusnâ Şerhi” Adlı Eseri (Inceleme Metin)”, *III. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı- IV*, (İstanbul: İLEM Yayınları, 2014), 152.

5 el-A’raf 7/180, el-İsrâ 17/110.

sıralamaya, şerh etmeye ve esmânın havaslarına değinmeye hatta esmâ-i hüsnâ ile muammalar yazmaya gayret göstermişlerdir.

Esmâ-i hüsnâ edebî türü kapsamındaki hemen her eserde başvurulan en temel rivayetlerden olan Tirmizî hadisinde aynı zamanda 99 en güzel isim de sıralanmaktadır:

“Allah’ın doksan dokuz ismi vardır. Kim bunları sayarsa cennete girer. O kendisinden başka ilah olmayan, Allah’dır. O er-Rahmân, er-Rahîm, el-Melik, el-Kuddûs, es-Selâm, el-Mü’min, el-Müheymin, el-‘Azîz, el-Cebbâr, el-Mütekebbir, el-Hâlık, el-Bâri’, el-Musavvir, el-Gaffâr, el-Kahhâr, el-Vehhâb, er-Rezzâk, el-Fettâh, el-‘Alîm, el-Kâbid, el-Bâsıt, el-Hâfid, er-Râfi’, el-Mu’iz, el-Müzil, es-Semî’, el-Basîr, el-Hakem, el-‘Adl, el-Latîf, el-Habîr, el-Halîm, el-‘Azîm, el-Gafûr, eş-Şekûr, el-‘Alî, el-Kebîr, el-Hafîz, el-Mukît, el-Hasîb, el-Celîl, el-Kerîm, er-Rakîb, el-Mucîb, el-Vâsi’, el-Hakîm, el-Vedûd, el-Mecîd, el-Bâ’is, eş-Şehîd, el-Vekîl, el-Kavî, el-Metîn, el-Velî, el-Hamîd, el-Muhsî, el-Mübdi’, el-Mu’id, el-Muhyî, el-Mümît, el-Hay, el-Kayyûm, el-Vâcid, el-Mâcid, el-Vâhid, es-Samed, el-Kâdir, el-Muktedir, el-Mukaddim, el-Mu’ahhir, el-Evvel, el-Âhir, ez-Zâhir, el-Bâtın, el-Vâlî, el-Müte’âlî, el-Ber, et-Tevvâb, el-Müntakim, el-‘Afûv, el-Gafûr, er-Ra’ûf, el-Mâlikü’l-mülk, Zü’l-celâli ve’l-ikrâm, el-Muksit, el-Câmî’, el-Ganî, el-Muğnî, el-Mâni’, ed-Dâr, en-Nâfi’, en-Nûr, el-Hâdî, el-Bedî’, el-Bâkî, el-Vâris, er-Reşîd, es-Sabûr’dur.”⁶

İbn Mâce (ö. 273/887) veya Hâkim’de (ö. 378/988) olduğu gibi bazen farklı sıra ve sayıda esmâ-i hüsnâ rivayet edildiği bazen de isimlerin birbirinden az veya çok farklılık gösterdiği görülmektedir.⁷ Zaman içerisinde Türk edebiyatında yaygınlaşan esmâ-i hüsnâ şerhleri, esmânın Türkçeye tam tercümesinin hakiki manada mümkün olmayışı sebebiyle bir ihtiyaç hâlini almıştır.⁸ Bu ihtiyacın ardındaki diğer bir sebep de Cenâb-ı Hakk’ın kendisine en güzel isimleriyle dua edilmesi buyruğudur. Dolayısıyla zaman içinde kimi şairler/müellifler esmâ şerhlerinde sadece öğreticilik gayesini temel almışken, kimileri de öğreticilik esasıyla beraber esmâ-i hüsnâlarla örülmüş edebî dua metinleri yazarak ibadeti ve edebiyatı bir arada tutmayı arzulamış ve böylece esmâ-i hüsnâ türü eserlerin formlarını, dillerini ve üsluplarını şekillendirmişlerdir/çeşitlendirmişlerdir.⁹

Esmâ-i hüsnânın hangileri olduğu ve sayısı konusunda, kimi İslam âlimleri sınırlandırıcı ifadelere karşı çıkarak, ramazan ayı içinde Kadir gecesinin gizlenmesi gibi esmâ-i hüsnânın da bütün ilahî isimler içinde gizlendiğini, bazıları ise hadis-teki 99 sayısının kesretten kinaye olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bununla birlikte

6 Tirmizî, “Da’avât”, 82.

7 İbn Mâce, “Du’â”, 10; Hâkim, *Müstedrek*, I, 62–63. Ayrıca bk. Kadir Paksoy, “Allah’ın Doksan Dokuz İsmiyle İlgili Rivayetin Tahlili”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/1 (2011), 91–111.

8 Ali Öztürk, “İslâmî Türk Edebiyatında Esmâ-i Hüsnâ”, *İslâmî İlimler Dergisi* 14/2 (2019), 33.

9 Din ve edebiyat ilişkisi dair teferruatlı bilgi için bk. Meliha Yıldırım Sarıkaya, “Halk Dilinde Bir Dua Mecmûası: Bilâl Nûri Münâcâtı”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2012), 132–133.

esmâ-i hüsnâ terkinin geniş anlamıyla Kur'an'da ve hadislerde geçen diğer tüm isimleri kapsadığı dile getirilmiştir. Diğer yandan terkinin terim olarak daha çok 99 ismi içerdiği şekilde yaygın kanaat benimsenmiştir.¹⁰

Esmâ-i hüsnâyı sıralayan eserlerin çoğu zaman başka bir eserin bölümünü oluşturduğu bilinmektedir. Zira hemen hemen her Müslüman Türk şairi şiirlerinde esmâ-i hüsnâyı yer vermiştir. Bilhassa tevhîd ve münâcât benzeri manzum yahut mensur teliflerde durum böyledir. Esmâ-i hüsnâ şerhlerine gelince bu eserlerin çoğu zaman müstakil olarak kaleme alındığını söylemek mümkündür. Müstakil eser şeklindeki esmâ-i hüsnâ şerhlerinin ana muhtevasını Kur'an ve hadiste zikredilen isimler ve bu çerçevedeki ilmi tartışmalar oluşturur. Bunların başında isimlerin veya müştaklarının taksim ve tasniflerinin olduğu görülür. Ayrıca esmâ-i hüsnânın sayısı konusu, her bir esmânın hasiyeti ile kâinat ve insan üzerindeki tecellileri, Allah ve Hû isimlerinin durumu ve ism-i a'zam hakkındaki tartışmaların da bu tür eserlerin muhtevasını belirleyen unsurların başında geldiği ifade edilebilir. Öte yandan esmâ-i hüsnâ şerhlerinin muhtevası genellikle çeşitli sure, dua ve münâcâtlarla da zenginleştirilmiştir.¹¹

Edebiyatımızda esmâ-i hüsnâ şerhleri manzum, mensur veya manzum-mensur karışık biçimde kaleme alınmıştır. Konumuzla doğrudan alakası sebebiyle geçmişten günümüze Türkçe manzum esmâ-i hüsnâ şerhlerinden bazıları arasında "Şeyhoğlu Mustafa'nın (ö. 804/1401) *Manzûm Havâss-ı Esmâ-i Hüsnâ*¹², Lamî-i Çelebî'nin (ö. 938/1531-32) *Mir'âtü'l-Esmâ ve Câm-ı Cihân-nümâ*¹³, İbn-i İsmâ-yı Saruhanî'nin (ö. 967/1559-60) *Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ*¹⁴, Hâkim Seyyid Mehmed'in (ö. 1184/1770) *Manzûm Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*¹⁵, Trabzonî Ahmed Şâkir Paşa'nın (ö. 1234/1818) *Ravd-ı Verd (Manzûm Esmâ-i Hüsnâ Şerhi)*¹⁶, Hamdî Efendi'nin *Manzûm Münâcât ve Arz-ı Hâcât ve Esmâ-i Hüsnâ-i Şerh-i Manzûm* (1295/1878)¹⁷, İsmâil Sâdik Kemâl b. Muhammed Vecihî Paşa'nın (ö. 1310/1892) *Âsâr-ı Kemâl (Şerhu'l-Esmâ-i Hüsnâ, İstanbul, 1284/1867)*¹⁸, Trabzonî İbrâhîm Cüdî'nin (ö.

10 Bekir Topaloğlu, "Esmâ-i Hüsnâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/407; H. İbrahim Şener, *Türk Edebiyatında Manzum Esmâ-i Hüsnâlar* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1985), 47.

11 Yılmaz, *Hamdî Efendi'nin "Manzûm Münâcât ve Arz-ı Hâcât-Manzûm Esmâ-i Hüsnâ Şerhi" Adlı Eseri*, 32.

12 Erdem Can Öztürk, "Şeyhoğlu'nun Havâss-ı Esmâ-i Hüsnâ'sı", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/36 (2015 Şubat), 188-208.

13 Münire Kevser Baş, *Lâmî-i Çelebî'nin Şerh-i Muammeyât 'Alâ Esmâ-i Hüsnâ'sı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999).

14 Şener, *Türk Edebiyatında Manzum Esmâ-i Hüsnâlar*, 270-360. Ayrıca bk. İbn İsmâ Saruhânî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, haz. Numan Külekçi (Ankara: Akçağ Yayınları, 1999); Ali Yılmaz, "Türk Edebiyatında Esmâ-i Hüsnâ Şerhleri ve İbn-i İsmâ-yı Saruhânî'nin Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ'sı", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1998), 1-43.

15 Şahin Kızılabdullah, *Hâkim Seyyid Mehmed Efendi Hayatı, Eserleri ve Manzum Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ'sı* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004).

16 M. Sami Akaryalı, *Şâkir Ahmed Paşa (Ravz-ı Verd) Edisyon-Kritik ve Birinci Bölümün Günümüz Türkçesine Çevrimi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000).

17 Oğuz Yılmaz, *Hamdî Efendi'nin "Manzûm Münâcât ve Arz-ı Hâcât-Manzûm Esmâ-i Hüsnâ Şerhi" Adlı Eseri (İnceleme-Metin)* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014).

18 H. İbrahim Şener, "Âsâr-ı Kemâl'de Yer Alan Manzûm Esmâ-i Hüsnâ", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1987), 227-240.

1345/1926) *el-Kenzü'l-Esnâ fi şerh'l-Esmâ'i'l-Hüsnâ* (Trabzon, 1325/1907)¹⁹, Bıçakçızâde İsmâil Hakkı b. Osmân'ın (ö. 1352/1936) *Esmâü'l-Hüsnâ'nın Nazmen Tefsiri*, Enver Tuncalp'ın (ö. 1992), *Allah'ın Güzel İsimleri (Esmâü'l-Hüsnâ)*²⁰, Veli Recai Velibeyoğlu'nun (Aşık Dindârî) (ö. 1991) *Esmâü'l-Hüsnâ (En Güzel İsimler)*²¹, Cengiz Numanoğlu'nun *En Güzel İsimler O'nundur Esmâü'l-Hüsnâ Şerhi*²², Sadettin Kaplan'ın *99 Esmâ-i Hüsnâ'dan Esintiler*²³, Gökhan Evliyaoğlu'nun *Şiirlerle Esmâ-i Hüsnâ*²⁴, Senai Demirci'nin *99 Esmâ 99 Duâ 1-2-3*²⁵, Erdal Çakır'ın, *Hû*²⁶, Alim Yıldız'ın *Hû Manzum Esmâü'l-Hüsnâ*²⁷ isimli eserleri bulunmaktadır.²⁸

Manzum esmâ-i hüsnâ şerhlerinin genellikle kaside, mesnevi ve dörtlükler şeklinde yazıldığı; esmânın kasidelerde genellikle beyit içinde, mesnevilerde genellikle müstakil, dörtlüklerde ise dörtlüklerin içerisinde şerh edildiği görülmektedir.²⁹ Klasik dönem esmâ-i hüsnâ şerhlerinde genel itibarıyla aruz tercih edilmiştir. Her ne kadar Cumhuriyet sonrasında aruzun hâkimiyeti neredeyse tamamen bitmiş olsa da çalışmanın ana konusunu teşkil eden Bıçakçızâde İsmail Hakkı esmâ-i hüsnâ şerhini aruzla yazmayı tercih etmiştir. Bu doğrultuda manzum dinî bir metin kaleme almasının saiklerini anlamak ve ilgili esmâ şerhinin yazılma marcasını görebilmek adına öncelikle Bıçakçızâde'nin hayatına ve eserlerine değinmek gerekmektedir.

1. Bıçakçızâde İsmail Hakkı'nın Hayatı ve Eserleri

1.1. Hayatı

Bıçakçızâde İsmail Hakkı (Altınöz)³⁰ aslen Sinopludur. İsmail Hakkı Bey'in babası Hacı Osman ise genç yaşta hanımının memleketi olan İzmir'e yerleşmiş ve tütün bıçaklığı ile iştigal etmiş bir zattır. Bu sebeple İsmail Hakkı İzmir'de 1277 (1861-2)³¹ yılında dünyaya gelmiş ve İzmirli Bıçakçızâde ünvanıyla tanınagelmıştır.³²

19 Trabzonî İbrâhîm Cûdî, *el-Kenzü'l-Esnâ fi Şerhi'l-Esmâ'i'l-Hüsnâ* (Trabzon: y.y., 1325/1907); Murat Yüksel, *Trabzon'lu Muallim İbrahim Cûdî, Hayatı, İnsanı ve Edebi Kişiliği, Bazı Şiirleri, Eserleri ve Kenzu'l-Esnâ fi Şerhi'l-Esmâ'i'l-Hüsnâ* (Trabzon: Maçka İmam Hatip Lisesi Yaptırma ve Yaşatma Derneği Yayınları, t.y.).

20 Enver Tuncalp, *Allah'ın Güzel İsimleri (Esmâ-ül-Hüsnâ)* (Ankara: İslâm Neşriyat Evi, 1960).

21 Veli Recai Velibeyoğlu, *Esmâü'l-Hüsnâ (En Güzel İsimler)* (Kırşehir: Define Matbaası, 1962).

22 Cengiz Numanoğlu, *En Güzel İsimler O'nundur Esmâü'l-Hüsnâ Şerhi* (y.y., 1990).

23 Sadettin Kaplan, *99 Esmâ-i Hüsnâ'dan Esintiler* (İstanbul: Marifet Yayınevi, 1998).

24 Gökhan Evliyaoğlu, *Şiirlerle Esmâ-i Hüsnâ* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002).

25 Senai Demirci, *99 Esmâ 99 Duâ 1-2-3* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2005).

26 Erdal Çakır, *Hû* (Ankara: Hece Yayınları, 2011).

27 Alim Yıldız, *Hû: Manzum Esmâü'l-Hüsnâ* (Sivas: Be Yayınları, 2012).

28 Ayrıca bk. Âmil Çelebioğlu, "Kültür ve Edebiyatımızda Allah (c.c.)", *Bir: Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi* 1 (1994), 42.

29 Şener, *Türk Edebiyatında Manzum Esmâü'l-Hüsnâlar*, 167.

30 Fazıl Gökçek, "Bıçakçızâde İsmail Hakkı'nın Hayatı ve Eserleri", *Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 11 (2004), 129. Bu çalışmanın biyografî bölümünde genel itibarıyla, Fazıl Gökçek tarafından Bıçakçızâde'nin hayatına dair 1990'da hazırlanan kapsamlı yüksek lisans tezinin 2016 yılında İzmir Büyükşehir Belediyesi Yayınları'ndan çıkan neşirinden istifade edilmiştir.

31 Rumi 1277, Hicri 1277-8, Miladi 1861-2.

32 İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri (Kemâlû'ş-Şuarâ)*, haz. M. Kayahan Özgül (Ankara: AYK Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2000), 2/ 776; Fazıl Gökçek, *İzmirli Gazeteci ve Yazar Bıçakçızâde İsmail Hakkı* (İzmir: İzmir Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2016), 9.

İsmail Hakkı Bey'in mahalle mektebinde başlayan eğitim hayatı rüştiyeyi bitirdikten sonra Tire'deki İbn Melek Medresesi'nde gördüğü iyi seviyede medrese eğitimiyle devam etmiştir. Burada Yozgatlı Mustafa Keşfi Efendi'den³³ dinî ilimler, felsefe ve Arap edebiyatı dersleri okumuştur. Arapçaya ve Farsçaya vukufiyeti bilinmekle birlikte tercüme yapabilecek seviyede Almanca, İtalyanca ve İngilizce bildiği de ifade edilmektedir. Ayrıca Bıçakçızâde, İbnülemin'e gönderdiği otobi-yografik mektubunda "Nâkîd" mahlasını kullandığını belirtmektedir.³⁴

Bıçakçızâde'nin özellikle İzmir matbuatında tanınan bir şahsiyet hâline gelmesini sağlayan ilk ciddi çalışmaları *Nevruz* ve *İtilâ* dergileriyle başlamıştır. İlk yazısı 1 Mart 1300 (13 Mart 1884) tarihinde arkadaşlarıyla birlikte çıkarmaya başladığı *Nevruz*'un ilk sayısında yayımlanmıştır. İsmail Hakkı Bey'in telif, tercüme ve şiir türlerinde dil-edebiyat, eğitim ve ahlak, kadın hakları, ziraat ve ticaret gibi konularda kalem oynattığı bilinmektedir. *İtilâ*, *Nevruz*'un devamı niteliğinde fakat bir sayılık ömrü olan bir dergidir. Bunların ardından Bıçakçızâde, Halit Ziya Uşaklıgil (ö. 1945) ile Tefvik Nevzat'ın (ö. 1905) birlikte hazırladığı *Hizmet* gazetesine "Manzûm Nesir" başlıklı manzumeler yazmaya başlar.³⁵

İzmir matbuatında ve edebiyat âleminde günden güne yer edinen Bıçakçızâde 1896-1907 yılları boyunca haftalık *İzmir* gazetesini yayımlamayı başarmıştır. Bu gazetede özellikle Türkçenin sorunları üzerine makaleler yazmış, Batı'dan gelen kelimelere Türkçe karşılıklar bulmaya çalışmıştır. Diğer taraftan gazeteyi toplumun ihtiyaçlarına cevap verecek bir okul gibi gören ve oldukça önemseyen İsmail Hakkı 19. sayıdan itibaren "İzmir Mektebi" başlığıyla açtığı bir bölümde so-

33 Bursalı Mehmet Tâhir Bey, *Aydın Vilâyetine Mensûb Meşâyih, 'Ulemâ, Şu'arâ, Müverrihin ve Etibbânın Terâcim-i ahvâli* isimli eserinde Yozgâdî Çukadârzâde Hacı Keşfi Mustafa Efendi'yi anlattığı bölümde "Merhûm-ı müşârün ileyhiñ ahvâl-i ʿilmiyye ve evşâf-ı kalbiyyelerini nâtiç olup mücâzalarından ve erbâb-ı kalem ve fazîletden İzmirli Bıçakçızâde Hakkî Efendi'niñ târihî ber-vech-i âti derc olundu." açıklamasından sonra kalem erbabı ve faziletli bir zat olarak vasfettiği Bıçakçızâde'nin, hocası Keşfi Efendi için yazdığı şu tarih manzumesini paylaşıyor:

H'âce-i Yozgâdî-i mübârek-dem
 ʿÂrif ü ekmel ü hakîm h'âcem
 Yaʿnî el-Hâc Muştafâ Keşfi
 Zâti mükerrem fuʿâdi da mülhem
 Câmî cümle ʿukûl u nukûl
 Vâkıf-ı sırr-ı hâdişât u kadem
 Yoğdu mânendi var iken kendi
 Döndü mânendine bir gün evvel hem
 Zühd ile taqvâda yoğdı emşâli
 İttişkâya direm odur hâtem
 Koca bir ʿâlim-i fazîlet idi
 Devrini eyledi ecell-i derhem
 ʿAzm-i ʿuqbâ éince bir târih
 Düşünürdüm hazin ü pür-mâtem
 Çıkdı bir hüzn ile melâʾikden
 Bang-ı mevü'l-ʿâlim mevü'l-ʿâlem
 Sene 1308

Bursalı Mehmed Tâhir bin Rif'at, *Aydın Vilâyetine Mensûb Meşâyih, 'Ulemâ, Şu'arâ, Müverrihin ve Etibbânın Terâcim-i Ahvâli* (İzmir: Keşişyan Matbaası, 1324), 123-124.

34 İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, 2/ 776-777.

35 Gökçek, *İzmirli Gazeteci ve Yazar Bıçakçızâde İsmail Hakkı*, 13-18.

ru-cevaplı yazılar yayımlamıştır. “Beyza’nın Dersleri” başlıklı bölümde ise kadın hakları ve kadının eğitimi konusu üzerinde durmuştur. “Beyza’nın Dersleri” bölümü ismini bu makalede incelenen esmâ-i hüsnâ şerhini ithaf ettiği kızı Beyza’dan almış olmalıdır. *İzmir* gazetesinde ziraat ve ticaret üzerine çok sayıda yazısı yer alan Bıçakçızâde’nin dinî ve ahlâkî konular üzerine yazdığı da görülmektedir. Yayımcılık konusunda özellikle ehemmiyet verdiği ve vurguladığı husus ise sosyal faydadır. Hatta bu sebeple zaman zaman *İzmir* gazetesinin *Hizmet* ve yine İzmir gazetelerinden *Ahenk* arasında bu konuda tartışmaların yaşandığı, İsmail Hakkı’nın bu gazeteleri toplumsal faydayı gözetmedikleri yönünde eleştirdiği ifade edilmektedir.³⁶

Bıçakçızâde’nin edebiyat hakkındaki görüşü de matbuattaki gayesiyle örtüşmektedir. Edebiyatta da fayda prensibi ve dilde sadeleşmeye karşı tutumu sebebiyle dikkat çekmektedir. Dilde sadeleşmenin kontrolsüz gerçekleştirilmesinin zararlarına değinmiştir. Edebiyatın ise âlî ve milletler için lüzumunu ifade ederken bu gerekliliğin, toplumun faydasına herhangi bir konuda yazı yazabilmek adına olduğunu vurgular. Çünkü ona göre “ticarete dair bir makale yazmak edebiyata muhtaçtır. Hendese, cebir, heyet... edebiyat kuvveti olmayınca yazılmaz, okutulmaz.”³⁷

II. Abdülhamit, Meşrutiyet ve Cumhuriyet dönemlerinin üçüne de şahit olan Bıçakçızâde yayımcılık faaliyetlerinin yanı sıra bir taraftan da memuriyetini sürdürmüştür. Manisa’da mahkeme başkâtipliği, Muğla’da müstantiklik (sorgu yargıçlığı), Sakız, Üsküp, Halep ve Hicaz’da mektupçuluk, İzmir’de mektubî kalemligi başmüesvudlîği, İzmir İdadisi’nde edebiyat muallimliği ve Medeni Kanun’un kabulüyle birlikte İzmir’de il nikâh memurluğu gibi görevleri ifa etmiştir. Halep ve Hicaz memuriyeti sırasında Mekke’nin İngiliz idaresine geçtiği dönemde memurlar alıkonulmuş, Bıçakçızâde de ailesiyle birlikte İskenderiye’ye bir esir kampına gönderilmiştir.³⁸ Burada kaldıkları üç buçuk yılın ardından, 1920’de İzmir’in işgalden kurtulmasının ardından memlekete dönebilmişlerdir. 1936’da emekli oluncaya dek İzmir’de çalışmaya devam eden Bıçakçızâde 12 Ağustos 1950’de İzmir’in Güzelbahçe ilçesindeki evinde vefat etmiştir.³⁹

1.2. Eserleri

1. *Türk İstiklâl Marşı*: İçerisinde biri İstiklal Marşı, biri Mustafa Kemal’e ithafen yazılmış bir tâmiye, biri de Namık Kemal’in *Hürriyet Kasidesi*’ne tazmini olan 3 manzumenin yer aldığı *Türk İstiklâl Marşı*⁴⁰ isimli eserini 1338/1341 (1922-1923)’de İstanbul’da neşretmiştir.

36 Gökçek, *İzmirli Gazeteci ve Yazar Bıçakçızade İsmail Hakkı*, 25-29.

37 Gökçek, *Bıçakçızade İsmail Hakkı’nın Hayatı ve Eserleri*, 140; Gökçek, *İzmirli Gazeteci ve Yazar Bıçakçızade İsmail Hakkı*, 53-54.

38 Gökçek, *Bıçakçızade İsmail Hakkı’nın Hayatı ve Eserleri*, 132-137; Gökçek, *İzmirli Gazeteci ve Yazar Bıçakçızade İsmail Hakkı*, 23-39.

39 Gökçek, *İzmirli Gazeteci ve Yazar Bıçakçızade İsmail Hakkı*, 45.

40 Bıçakçızâde İsmail Hakkı, *Türk İstiklâl Marşı: Mustafa Kemal Paşa Namına Tâmiye, Kemal Beyin Manzume-i Hürriyet’inin Tazmini* (İstanbul: Cihan Biraderler Matbaası, 1338/1341).

2. *Târîh-i Zafer*: Millî Mücadele'yi destekleyici mahiyetteki eseri *Tarih-i Zafer*'i⁴¹ İzmir'de yayımlamıştır. "Ne, Niçün?" başlıklı bir mukaddimenin ardından gelen dörder kıtalık manzumeler içeren eser 27 sayfadan ibarettir.
3. *İlmin Hayatın Bencesi*: 1924'te İzmir'de *İlmin Hayatın Bencesi*'⁴² isimli, muhtevasını özlü sözlerin oluşturduğu bir eser neşretmiştir. Bıçakçızâde bu eserinin mukaddimesinde kendisine dair kısa, veciz ve şahsî manifesto niteliğinde satırlar kaleme almıştır. Şahsiyeti nâmına ilgi çekici görünen ifadeler şöyledir:

"Ne garaz, ne ıvaz. Bunlar benim kendi kanaatlerim, kendi itikatlarım, kendi reylerimdir. Böyle bildim, böyle buldum, böyle söyledim. Kendi yamalı hırkamı elden alınacak âriyet kürke değişmedim. Belki tevarüd veya fikrî takarrub bulunabilir. Allah'a taparım, Muhammed'e ruhumla inanır, Kur'an'ı büyük takdislerle tanırım. Başka yoktur. Allah milletimi mesud etsin."⁴³

4. *Yâdigâr-ı Mekke*: Bıçakçızâde'nin kaynaklarda ismi zikredilmeyen *Yâdigâr-ı Mekke* isimli bir eserine tesadüf edilmiştir. Bu eser ismiyle pek de bağdaşmayan bir konuyla, yazarının 1334'te Mekke'de görevli olduğu sırada merak saldıği ilm-i reml ve ilm-i nücûmla alakalıdır. Mukaddimesinde buna dair teferruatı vermektedir:

"İşbu mecmua ilm-i nücûm ile ilm-i remlin en mühim ve mu'tenâ kavaidini hâvîdir. Bu ilimleri az çok bir merak ile takip edenler bu kavaiden fevâid-i adîde istihsal eylerler. Ben bunları 1334 hicrîsi ile 1331 sene-i rûmîsi evâhirinde ve harb-i umûminin en şiddetle cereyan ettiği bir zamanda Hicaz vilâyet-i celîlesi mektupçuluğuyla Mekke-i Mükerrreme'de bulunduğum esnada Harem-i Şerif-i Mekki'ye muttasıl Mecîdiye Kütüphanesi'ne devam ile bir hayli kitaptan tedkîk ve ahz ve işbu evrâka tahrîr ettim ve *Yâdigâr-ı Mekke* nâmını verdim. Vallahu'l-muvaffak. 20 Cumâdiye'l-ûlâ 1334, 12 Mart 1332 İzmirli Bıçakçızâde Hakkı."⁴⁴

5. *İlmü'r-rûh ve ahvâluhû*: Arapça bir eserdir.⁴⁵
6. *Enimüle*: İngilizce bir şiirin mensur tercümesi olan eser kaynaklardaki bilgilere göre 1932'de, İzmir'de, 16 sayfa hâlinde basılmıştır.⁴⁶
7. *Esmâ-i Hüsnânın Nazmen Tefsiri*: Bir sonraki bölümde şekil ve muhteva yönleriyle ayrıntılı biçimde ele alınacaktır.
8. *Ramazân-Müslüman*,
9. *Birinci Yüzbir Hadis-i Şerif*,

41 Bıçakçızâde Hakkı, *Târîh-i Zafer* (İzmir: Bilgi Matbaacılık Anonim Şirketi, 1341).

42 Bıçakçızâde Hakkı, *İlmin, Hayatın Bencesi* (İzmir: Hafız Ali Efendi Matbaası, 1340).

43 Bıçakçızâde Hakkı, *İlmin, Hayatın Bencesi*, 3.

44 Hakkı Bıçakçızâde, *Yâdigâr-ı Mekke* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İzmir Kataloğu, 428).

45 Bıçakçızâde Hakkı, *İlmü'r-rûh ve ahvâluhû* (İzmir: Keleşyan Matbaası, 1328).

46 Gökçek, *İzmirli Gazeteci ve Yazar Bıçakçızâde İsmail Hakkı*, 123.

10. İkinci Yüzbir Hadis-i Şerif,
11. Üçüncü Yüzbir Hadis-i Şerif,
12. Siyer-i Nebî,
13. Rûya ve Tabiri,
14. Maarif-i Umûmiyye yahud Bir Çiftçinin Mütalaadan İstifâdesi.⁴⁷

Pek çok eser kaleme almış olsa da Bıçakçızâde en ciddi mesaisini gazetelerde ve mecmualarda göstermiştir. Yaptığı yayınlarda konu yelpazesinin oldukça geniş, ilgi alanının mütenevvi olduğu görülmektedir. İlm-i remlden psikolojiye, ahlak-tan siyasete, sanattan hukuka kadar pek çok konuda kitap tanıtımı, şiir, manzum nesir, tahkiyevi yazı, makale, tercüme (mensur/manzum) ve tenkitler yayımlanmıştır.⁴⁸

Şiir anlayışı bakımından hayatının ilk evrelerinde “manzûm nesir” çizgisinde olan ve sanatlı söyleyişe önem veren Bıçakçızâde zamanla kelime oyunları ve sanatlı ifade tarzından uzaklaşarak şiirlerinde de toplumsal fayda ilkesini gözetmiş, bu bağlamda vezin ve kafiyeye uygun şiirler yazmayı tercih eder hâle gelmiştir. Bıçakçızâde’nin edebî kimliği hakkında fikir vermesi adına birkaç şiirini burada zikretmenin faydalı olacağı düşünülmektedir. “Mezar” başlıklı şiiri manzum nesir kategorisinde değerlendirilmeye müsaittir:

*Ne zaman şiire ibtidar etsem
Göze birden o gülizar gelir
Hatıra taze bir mezar gelir
Onu tasvîre kalkışır hâmem
O mezar-ı latif-i nurani
O güzelliklere tahaşşüdgah
Oluyor asumana lem‘a-feşan
Münşeildir onunla kabristân
Hüsn ü âna yegâne cây-ı penâh
Mağrib-i âfitâb-ı nûrânî
Açıl ey medfen-i mukaddes açıl!
Gireyim sende terk-i cân edeyim
Mihr-i maksûda iktirân edeyim
Beklesin mi sabâh-ı mahşeri dil?⁴⁹*

Aşağıdaki gazel farklı bir şiir anlayışıyla kaleme aldığı eserlerine örnek gösterilebilir:

47 8-14 numaralı eserler için bk. Gökçek, *İzmirli Gazeteci ve Yazar Bıçakçızade İsmail Hakkı*, 123. Bunun yanı sıra bir kısmı burada ismi geçen bir kısmı ise bahsedilmeyen matbu ve gayrimatbu eserlerinin isimlerini görmeye mümkündür: bk. Inal, *Son Asır Türk Şairleri*, 777.

48 Gazete makaleleri bibliyografyası için bk. Gökçek, *İzmirli Gazeteci ve Yazar Bıçakçızade İsmail Hakkı*, 103-122.

49 Gökçek, *İzmirli Gazeteci ve Yazar Bıçakçızade İsmail Hakkı*, 48-49.

*Tabîb-i aşka gönül ağlarım şikâr olalı
Gözümden oldu nihân derdim âşikâr olalı
Hazîn çağılıstı eğlendirirmiş ol meleği
Sirişk-i dîde firâkıyle cûy-bâr olalı
Perestîş etmedeyim nerde bir çiçek görsem
Anıp letâfet-i ruhsârını bahâr olalı
Tulû'a gâh gurûba bakıp onu ararım
Hayâl-i mihr-i cemâliyle dem-güzâr olalı
Safâ-yı dehr-i deniye tenezzül eylemedim
Belâ-yı hicri gönülde safâ-medâr olalı⁵⁰*

Öte yandan burada aktarılan birkaç manzume üzerinden ancak genel kanaatler dile getirilebilir. Bıçakçızâde'nin şiirine ve şiir anlayışına vukufiyet kazanmak ise ancak tüm manzum metinleri üzerine hususi bir çalışma yapmakla mümkün olacaktır.

2. Esmâ'ü'l-Hüsnâ'nın Nazmen Tefsîri

2.1. Eserin Şekil ve Muhteva Hususiyetleri

Mensur "Bir İfade" başlıklı takdimle başlayan bölüme göre eserin telif sebebi Hz. Peygamber'in hadisinde geçtiği şekliyle Cenâb-ı Hakk'ın 99 ismini öğrenen ve zikredenlerin mükâfata nail olacağı müjdesidir. Diğer yandan bir ithaf hüviyetinde olan bu bölümde müellif, eseri kızına hatıra bırakmak niyetiyle ve tüm Müslümanların okuması temennisiyle kaleme aldığını da dile getirmektedir.

"Fa'ilâtün fa'ilâtün fa'ilün" kalıbıyla ve mesnevi nazım şekliyle yazılan manzume, 185 beyitten müteşekkildir. "Muqaddime, Esmâ'ü'l-hüsnâ, Hâtîme" başlıklarını taşıyan 3 ana bölümden oluşmaktadır. Şâir 11 beyitlik mukaddime bölümünde kızına seslenmektedir. Allah'ı tesbih etmesi, ona ulaşan yollardan ayrılması yönünde kendisine telkinlerde bulunmaktadır. Öte yandan bir beyitte Tevfik Fikret'in (ö. 1915) Mehmet Akif Ersoy'la (ö. 1936) meşhur atışmalarının yer aldığı "Târîh-i Kadîm'e Zeyl" isimli şiirinde geçen "Bir örümcek götürür Hakk'a beni" mısraını zikretmiştir. Mukaddimedeki "Hakkî" ismi ise eserin başka bir yerinde kullanılmamıştır. Mahlas geleneğini sürdürme iddiasında olduğunu -gerek "Hakkî"nin tekrarının bulunmayışından gerekse biyografisini ele alırken rastladığımız "Nâkıd" mahlasını benimsediği bilgisinden hareketle- düşünmesek de bu ibareyle bir tahallüs numunesinin görüldüğü söylenilebilir.

"Esmâ'ü'l-hüsnâ" başlıklı 161 beyitlik ikinci bölümde öncelikle Cenâb-ı Hakk'ın ism-i a'zamının,⁵¹ Hû ismine mi yoksa Allah ismine mi işaret olduğu konusundaki muhtelif görüşlere kısaca değinip esmâ şerhine başlanır. İsm-i a'zam konusuna

50 İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, 2/777-778.

51 Allah'ın en büyük ismi manasına gelen ism-i a'zam hakkında teferruatlı bilgi için bk. Bekir Topaloğlu, "İsm-i A'zam", *TDVİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/75-76.

metnin sonlarına doğru “Zü'l-celâli ve'l-İkrâm” ve “el-Muğnî” isimlerinin şerhinde tekrar döner. Kimi ulemanın da bu iki ismi ism-i a'zam kabul ettiğini ifade eder:

*İsm-i a'zam ehl-i keşfe göre Hû
Tevhîd oldu “Lâ ilâhe illâ hu” (3)⁵²*

...

*Bir ismi de Zü'l-Celâli ve'l-İkrâm
Şâhib-celâl, şâhib-ikrâm u in'âm
İsm-i a'zam diyen de var bu isme
Bu sözü de başka söze deyişme (138-139)*

Şerhte sıralanan esmâ-i hüsnâ, iki farkla da olsa Tirmizî rivâyetinde geçen 99 ismin aynısıdır.⁵³ Bu farklar “el-Hak” isminin Tirmizî’de olmayıp Bıçakçızâde’de bulunması ve “el-Gafûr” isminin Tirmizî’de olup diğerinde bulunmamasıdır. Bıçakçızâde sırasıyla 99 ismin her birinin bir veya birkaç beyit miktarınca üzerinde durur. Bıçakçızâde’nin esmâ-i hüsnâ şerhinde hangi ismi kaç beyitte şerh ettiğini şöyle ifade etmek mümkündür: er-Rahman ve er-Rahim (birlikte 2 beyitle), el-Melik (1), el-Kuddûs (1), es-Selâm (1), el-Mü’min (1), el-Müheymin (1), el-‘Azîz (1), el-Cebbâr (1), el-Mütekebbir (1), el-Hâlık (1), el-Bâri’ (1), el-Musavvir (1), el-Gaffâr (1), el-Kahhâr (1), el-Vehhâb (1), er-Rezzâk (1), el-Fettâh (1), el-‘Alîm (1), el-Kâbid (1), el-Bâsit (1), el-Hâfız (2), er-Râfi (1), el-Mu’iz (1), el-Müzil (1), es-Semî’ (1), el-Basîr (1), el-Hakem (1), el-‘Adl (1), el-Latîf (1), el-Habîr (1), el-Halîm (1), el-‘Azîm (1), el-Gafûr (1), eş-Şekûr (1), el-‘Alî (1), el-Kebîr (1), el-Hafîz (1), el-Mukît (1), el-Hasîb (1), el-Celîl (1), el-Kerîm (1), er-Rakîb (1), el-Mucîb (2), el-Vâsi’ (1), el-Hakîm (1), el-Vedûd (3), el-Mecîd (1), el-Bâ’is (2), eş-Şehîd (3), el-Hak (2), el-Vekîl (3), el-Kavî (1), el-Metîn (1), el-Velî (1), el-Hamîd (1), el-Muhsî (1), el-Mübdi’ (1), el-Mu’îd (2), el-Muhyî (1), el-Mümît (3), el-Hay (2), el-Kayyûm (1), el-Vâcid (2), el-Mâcid (1), el-Vâhid (1), es-Samed (1), el-Kâdir (1), el-Muktedir (1), el-Mukaddim (1), el-Mu’ahhir (3), el-Evvel (1), el-Âhir (1), ez-Zâhir (2), el-Bâtın (4), el-Vâlî (1), el-Müte’âlî (1), el-Ber (5), et-Tevvâb (2), el-Müntakim (6), el-‘Afûv (1), el-Gafûr, er-Ra’ûf (1), el-Mâlikü’l-mülk (1), Zü’l-celâli ve’l-ikrâm (2), el-Muksit (1), el-Câmi’ (2), el-Ganî (1), el-Muğnî (3), el-Mânî’ (1), ed-Dâr ve en-Nâfi’ (birlikte 3 beyitte), en-Nûr (2), el-Hâdî (5), el-Bedî’ (2), el-Bâkî (3), el-Vâris (3), er-Reşîd (3), es-Sabûr (4).

13 beyitten müteşekkil olan hatimede Bıçakçızâde, kızı Beyza nezdinde tüm okurlara eserde geçen esmâ-i hüsnâyı zikrederken daima isimlerin başına harf-i tarif getirmelerini tenbihler. Akabinde Cenâb-ı Hak’a ve Hz. Peygamber’e niyaz ve hürmetlerini, Müslümanlığın hak yol olduğu vurgusuyla dile getirir. Son olarak yazdığı eserin makbul görülmesi ve hatalarının bağışlanması için sözünü münâcât ile tamamlar.

52 Parantez içerisindeki bu ve bundan sonraki rakamlar neşredilen metindeki beyit numaralarına işaret etmektedir.

53 Tirmizî, “Da’avât”, 82.

Eserde isimler harf-i tarifsiz biçimde, müştakları ya da eş anlamlılarıyla bazen de Farsça karşılıklarıyla şerh edilmiştir. Bazen bir isim zıddıyla (karşıt mana/selbî) yahut başka bir isimle açıklanmıştır. Esmâ-i hüsnânın anlamlarına dair etimolojik açıklamalara ve kelime tahlili gibi dile dair detaylara girililmemiştir. İsimlerin birbirleriyle münasebetlerinin ve farklılıklarının açıklandığı beyitler de bulunmaktadır. Kimi isimlerde yapılan açıklamalar Bıçakçızâde'nin tabiriyle "tefsir"den ziyade, meal denilebilecek denli muhtasardır. Zira kendisi eserini takdim ederken "nazmen tefsîr etmek" (bk. "Bir İfâde") ve "nazmen şaymak" (bk. "Hâtime 12. beyit.") ifadelerini kullanmaktadır. "Tefsîr etmek" Türk edebiyatında "şerh" ameliyesini karşılayan ibarelerden sadece biridir. Bu noktada eserin "şerh" başlığı altında incelenmesi hususu ayrıca tartışılabilir. Zira ilk bakışta eser ne bir şerhte olması beklenen kadar teferruatlı ne de bir ta'dâd kadar sathidir. Bu durum şerhlerin telif sebeplerine göre farklı usulleri takiben kaleme alındıkları bilgisini hatırlatmaktadır. Nitekim mezkûr türde eserler arasında çeşitli gramatik incelemelerin yapıldığı ve anlaşılması güç mevzuların teferruatıyla açıklandığı türde şerhler en bilinenleri olsa da Bıçakçızâde'nin esmâ-i hüsnâsı gibi kısmen ve yer yer genişletilmiş bir tercümeden öteye geçmeyenler de mevcuttur. Diğer taraftan eldeki şerhin takip ettiği bu usulü Allah'ın isimlerinin tam ve yeterli tercümesinin imkânı noktasındaki güçlüklerle birlikte düşünmek de gerekmektedir.

Eserde esmâ-i hüsnânın yanı sıra Cenâb-ı Hakk'a işaret eden başka bazı isim ve sıfatlar da kullanılmaktadır. Türkçe, Arapça veya Farsça olabilen bu ibarelerin bir kısmı terkiptir: Çağrılan, Hağ te'âlâ, Zâ, O, Rabb-ı kerîm, Mevlâ, Mâlik, Sulţân-ı muţlak, °Aî, Hazret-i Yezdân, İlâh, Hudâ, Nûr-ı muţlak, Yaradan, Hâfîz, Nigehbân, Memduh, Muhsin, Kerem-kâr, Celîlü's-şân, Hâmî-i müşfik, Mescûd, Refî'ü'l-kadr, °Azîmü's-şân, Mercî, Şâhib-celâl, Şâhib-ikrâm u in'âm, Vaqîf, Müstagnî, Kibriyâ, Fa'âl, Derrâk, Mir'at-ı kudret, Eşfağ.

Kendisini "Nâzım-ı fakîr" olarak niteleyerek eserine başlayan Bıçakçızâde, -yukarıda görüldüğü gibi esmâ-i hüsnâ dışında da bazı isim ve sıfatlarla karşılaşan- Allah'ın, türlü evsafının karşısında mahlukatı ve bilhassa insanı şu ibarelerle nitelemektedir: Çağırın, mahlûk, münkir, ehl-i keşf, kul, mağlûb, gayr, âdem, zelîl, °ârif, °aşî, °âciz, hâyâl, sâcid, bâ y u gedâ, sivâ, göz, insân, mazlûm, şâh, hağkân, çeşm-i başîret, °ağl-ı kâmil, muhtâc, ma'dûmağ, fânî, zalim, câhil, düşmân, mazlûm, mağdûr, üç yüz milyon.

Bıçakçızâde bazı isimlerin şerhinde geleneksel şerhlerde olduğu gibi ilgili ism-i şerifin mahlukat üzerindeki tecellisini de dile getirmeye ve bu tecellileri somut örnekler ve gözlemlerle aktarmaya çalışmaktadır. Bu tür örneklendirme bir yanıyla şairin yalın üslubuna da işaret etmektedir. Böylece anlam derinliği yüksek bir ismi yahut konuyu muhatabın kolaylıkla idrak edebileceği biçimde misallerle açıklamaktadır denilebilir. Bunu yaparken gündelik hayattan, siyasi, ahlaki ve toplumsal meselelerden -çoğu zaman birer ibret nazarıyla- örnekler vermesi dikkat çekmektedir:

Müntakim'dir aḥ-ı mazlûmdan şaḳın
Zulmü sevmez ḥazret-i Yezdân şaḳın
Bi'z-zâṭ gördüm aşanları aşdılar
Başanları çignediler başdılar
Çok gecikmez yetişir ḳahr-ı ilâḥ
Ḳurtulamaz olsa zalim pâdişâḥ
Bir kız vardı aldatdı bir nâbekâr
O nâbekâr êtdi eñ son intiḥâr
Bir me'mûr da rüşvet aldı yaḳdı cān
Aḥ-ı mazlûmdan kör oldu, sen inan
Bir fenâlık eyleyen muṭlak anı
Görmeden °ömründe bil çıḳmaz cānı (128-133)

Yukarıda kısaca değindiğimiz:

Götüremez bir şey inkâr edenini
"Bir örümcek götürür Ḥaḳḳ'a beni" (9)

beytinde Bıçakçızâde'nin tırnak içerisinde yer verdiği, Tevfik Fikret'e ait "Bir örümcek götürür Ḥaḳḳ'a beni" mısraının eski edebiyatımızda kullanılan sanatlarından tazmine örnek olduğu ifade edilebilir. Tazminde her ne kadar ait olduğu şairin ismini söylemek şartı bulunsu⁵⁴ da burada Fikret'in ismi geçmez ancak mısraın hem şöhreti hem de tırnak içerisinde verilmesi Bıçakçızâde'yi sirkat ithamından korur.

Bıçakçızâde manzum bir metin yazmanın icaplarına uygun olarak çeşitli söz sanatlarına teveccüh göstermiştir. Bunlardan birkaçını örneklendirmek mümkündür. Öncelikle:

Bir Huḫçekseñ buz kitlesi nâr olur
Cāndan Allâḥ deseñ nâr gülzâr olur (18)

beytinde Hû ism-i şerifinin samimiyetle söylenmek kaydıyla söyleyeni her türlü tehlikeden muhafazaya yeteceğini ifade etmiştir. İkinci mısradan ise ateşin atılacağı esnada Allah'ın inayetiyle ateşin soğuması mucizesinin muhatabı olan Hz. İbrahim'in kıssasına yani Enbiyâ suresinin 69. âyetine telmihte bulunduğu düşünülmektedir.⁵⁵

Aşağıdaki mısralarda da ayet ve hadislerden alınan kısmî veya tam alıntı manasına gelen iktibas sanatına ve hemen akabinde telmihe örnek yer almaktadır:

Vâris Ḥaḳ'dır bütün cihân onuñdur
Herkes gider bu **kün fe-kân** onuñdur⁵⁶

54 Numan Külekcı, *Açıklamalar ve Örneklerle Edebi Sanatlar* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2003), 182.

55 "Biz de, 'Ey ateş' dedik, 'İbrâhim'e serin ve zararsız ol!'"el-Enbiyâ 21/69.

56 "O, göklerin ve yerin eşsiz-örneksiz yaratıcısıdır; bir şeyin olmasını dilediğinde ona "ol!" der, hemen olurur!" el-Bakara 2/117. Ayrıca bk. en-Nahl 16/40, Âl-i İmrân 3/47, 59, el-En'âm 6/73.

*Oña kalır bir mīrāşdır bu cihān
Hep biraķıp gidecekdir ins ü cañ
Taķtı, tācı terk eylemiş bir Edhem
Varı, yoğı bir tıtmuş o tāīm ādem*

(163-165)

beyitlerinde "el-Vâris" isminin şerhinde, cömertliği ve Hak yolunda saltanatını, malını terk ederek tasavvufa yönelmesiyle tanınan sūfi İbrahim b. Edhem'e (ö. 161/778 [?]) telmih vardır. Ayetlerde geçen ve Hakk'ın hükümranlığını ifade eden "kün fe-kân" iktibasının da bulunduğu el-Vâris şerhinde tüm mahlûkatin yokluğa mahkûm olduğu gerçeği hatırlatılmakta böylece İbrahim b. Edhem örneğindeki gibi dünyaya gönül vermemenin insandaki tecellisinin idrakine işaret edilmektedir. "Kün fe-kân" eserdeki tek ayet iktibasıdır.

eşitlerinin fazlalığıyla bilinen cinas sanatının eserdeki örneklerinden birkaçını Şu Şekilde göstermek mümkündür:

*Velīdir dostuna nāşır, mu'īn hem
Vêrir a°dāsına derd ü keder, hem* (87)

...

*Koğ! Münkiri gel kendiñe bil Haķķ'ı
"Bunu baña yazdı" de babam Haķķı* (10)

...

*Ne korhunc hem ne müşkil olsa işler
Vekīlīndir seniñ nef'ine işler* (83)

Metinde pek çok esmâ-i hüsnânın aşağıdaki misallerde olduğu gibi müştakla-
rıyla aıklanđıęı (iştikak sanatı) görölmektedir:

***Ĝafur** ma°nāsıdır °aynıla Ĝaffār
Ceza-yı °afv êder isterse Settār* (57)

...

*Êder **Muhyī** demek her Şey°i ihyā
Alır andan hayāt bi'l-cümle eşyā* (93)

...

***Müte°alī** ma°nā°alīvü °alī
Oña mahşüş nihāyetsiz te°alī* (120)

Eserde bazı isimler hem Arapça yakın anlamlısı hem de Farsçadaki karşılığı ile
şerh edilmektedir. Bu durum tenasüb sanatını hatırlatmaktadır:

***Rakīb** ma°nāsıdır haķız, nigeħbāñ
Onuñ hıfzındadır bi'l-cümle ekvāñ* (65)

Velî'dir dostuna nâşır, mu[°]în hem
Vêrîr a[°]dâsına derd ü keder, hem (87)

beytinde "Velî, dost, nâşır, mu[°]în kelimeleri arasında tenasüp, bu dördüyle a[°]dâ arasında tezat bulunmaktadır. Aynı zamanda derd, keder ve hem kelimeleri de tenasübe örnek gösterilebilir.

Eserde birbirleriyle anlamca yakın görünen esmâ-i hüsnâ arasındaki fark ifade edilirken yüzeysel anlam verilmemesi gerektiği ve her bir isimde nüanslar barındırdığı, anlam açısından ince farklar taşıdığı zımında bir açıklama metodunun takip edildiği düşünülmektedir. Bu husus örneğin yazarın "el-Basîr" ile "eş-Şehîd", "el-Habîr" ile "el-Alîm" isimlerinin anlam yönüyle birbirinden farklı olduğunun bilinmesi gerektiği ikazında bulunduğu yerde tezahür etmektedir:

Başîr ile Şehîd'in farkı ma[°]lûm
Diyen var bunlara lâzım u melzûm (78)

...

Habîr'dir her işe her şey[°]e vâkıf
°Alîmden başkadır bu, añlar °ârif (53)

"el-Mu'îd" ve "el-Mümît" örneğinde olduğu gibi bazı isimler birbirlerinin şerhini destekleyen bir düşünce ile açıklanmaya çalışılmıştır:

Mu'îd eyler i[°]âde fâ[°]iti Hâk
Gidenler toplanır mahşerde mu[°]tlak
Bu bir düstûr-ı hikmetdir cevâhir
Fenâ bulmaz olur tekrâr zevâhir (91-92)

...

Mümît'dir öldürür îcâb-ı hikmet
Ölen eyler hayâta soñra °avdet
İşit, cârî olan da[°]im hayâtdır
Tebeddül şekl ü şûretde memâtdır
Tebeddül eyleyen şûret, şekildir
Tenâşüh mâddede, ruñda degildir (94-96)

Verilen birkaç misalden de anlaşılacağı üzere eser sade ve anlaşılır bir Türkçeyle kaleme alınmıştır. Ayrıca eser Bıçakçızâde'nin kızına hitap etmekte oluşunun samimiyetiyle dolu bir söyleyişe sahiptir. Kızının şahsında üç yüz milyon Müslümana Allah'ın esmâ-i hüsnâsıyla meşguliyeti tenbihlediği mesajı da dolaylı olarak bazı mısralardan okunabilmektedir. Bu eserde diğer esmâ şerhlerinden farklı olarak münâcât muhtevalı ibarelere şerh içinde rastlanmamaktadır. Bunun yerine tenbih ve tergipte ısrarcı bir üslup görülmektedir. Bilhassa yazarın "Bil, dinle, düşün, sakın, ol, gafil olma, dikkat, zikr et..." gibi ifadelerle konuşma dilini ha-

tırlattığı ve okuru bazı fiillerden nehy veya bazılarına teşvik etmektedir. Münâcât sözleri ise ancak mukaddimede ve hatimede yer almaktadır. Bunda eserin pratik faydaya yönelik biçimde kaleme alınmış ve küçük hacimli olmasının payı bulunabilir. Eserde öğretici gayenin hâkimiyeti sebebiyle ifadelerin nispeten düzgünlüğü/netliği, yer yer iktibas, tenasüp, mecaz, cinas, teşbih ve telmih gibi belli başlı sanatların dışında sanatlı söyleyişlerle yahut zorlayıcı kelime yapılarıyla karşılaşılması gibi hususlar öne çıkmakla birlikte eserin vezin bakımından -imale ve zihafin çokluğu yönüyle- güçlü bulunmadığı söylenebilir.

2.2. Eserin Nüsha Tavsifi

Nesihle kaleme alınan eserin elimizdeki tek nüshası “Esmâ’ü’l-Hüsnânın Nazmen Tefsiri” başlığını taşımaktadır. Süleymaniye Kütüphanesi İzmir Kataloğu 132 numarada bulunan müellif hattı nüsha 28+III varaklı bir defter mahiyetindedir.⁵⁷ Dijital görseli üzerinden anlaşıldığı kadarıyla cildi kartondur. Tek yüze yazıldığı için 28 sayfadan oluşan nüsha birkaç istisna haricinde 7 satırlıdır. Ayrıca tüm varakların arka yüzü boşken sadece 19. varağın arka yüzüne yazılmış iki beyit bulunmaktadır. Bu sayfa sehven olsa gerek 11 ile numaralandırılmıştır. İlgili iki beytin 11^b olma ihtimali değerlendirilmiş ancak müellifin 11^a’daki konuyu devam ettirmediği anlaşılmıştır. Dolayısıyla iki beyit, 19^a’nın devamı kabul edilip ilgili yere eklenmiştir.

Eserin farklı yerlerinde toplam üç farklı mührü rastlanmaktadır. Oval olan ve eserin birden çok sayfasında yer alan Arap harfli mührüde “Kemeraltı Câmi’i Kütübhânesine mahşûş Şa’lebcizâde el-Ḥāc Ahmed Efendi’nin kütüb-i mevku’fesidir.” yazmaktadır. Mühür eserin iç kapağında ve ayrıca 1, 3, 6, 28. sayfalarında bulunmaktadır. Diğer bir mühür Süleymaniye Kütüphanesi’nin latin harfli katalog kaydı mührüdür. Üçüncüsü ise yine latin harfleriyle dizilmiş “Millî Eğitim Bakanlığı Hisar-Salepçioğlu Kitaplığı Başmemurluğu” ibaresini içeren mührüdür. Her bir sayfanın sağ üst köşesinde Arap rakam sistemindeki sayılarla, sol üst köşesinde ise bugün kullandığımız ve nüshaya sonradan eklendiği düşünülen rakamlarla sayfa numaraları belirtilmiştir. Ayrıca metinde sadece okunuşunun karıştırılması muhtemel bazı esmâ-i hüsnâ -yanlı okumaların önüne geçmek adına- harekelenmiş görülmektedir.

Eserin başı; aynı zamanda Bıçakçızâde’nin rika hattıyla yazdığı “Bir İfâde” başlığı taşıyan notu içermektedir. Bu başlığa göre müellif, manzumesini kızı Hatice

57 Müellif nüshasından başka İzmir Millî Kütüphanesi’nde 636/6 numarada eserin bir nüshasının daha bulunduğu H. İbrahim Şener’in doktora tezinde ifade edilmektedir. Ancak ilgili kayıta bu esere ulaşamamıştır. Bk. Şener, *Türk Edebiyatında Manzum Esmâ’ü’l-Hüsnâlar*, 145. Öte yandan bir başka çalışmada eserin farklı bir nüshasından “İzmir Süleymaniye Kütüphanesi Türkçe Yazmaları Demirbaş no. 1335’de yer almaktadır” şeklinde bahsedilse de böyle bir nüsha tespit edilememiştir: İlyas Kayaokay, “Klasik Türk edebiyatında Esmâ’ü’l-Hüsnâ şerhleri ve müellifi bilinmeyen mensur bir örneği”, *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 30 (2002), 623.

Beyza'nın talebiyle kaleme almıştır. 1352/1936 tarihinde⁵⁸ İzmir'in Reşâdiye⁵⁹ semtinde yazılmış olan not aynı zamanda eserin telif tarihi ve yeri bilgilerini de ihtiva eder:

“Biñ üç yüz elli iki seneden-beri ya^{cn}ı bu seneye kadar kürr-e arzı ta^caddü-d-i ilâh fikr-i ba^tılından ve her dürlü beter pisliklerden kırtarıp ve vahdet-i ilâhiyyeyi ve ahlâk-ı ^câliyyeyi te^csis ve ta^clîm buyurmuş olan dîn-i mübîn-i İslâm'ın ve oña tâbi^c olan ve onu ta^ckdîs eden her ^caşırda üç, dört yüz milyon beşeriñ Nebiyy-i zî-şâhî ve peygamber-i kudsiyyet-feşâhî ve Cenâb-ı Hakk'ın kâffe-i beşere meb^cûs ve mürsel resûl-ı şıdk-ı beyânî olan habîb-i Hudâ Muhammed Muştafa şallallâhu te^câlâ ^caleyhi ve ^calâ âlihî ve ^calâ aşhâbihî hazretleriniñ bir hadîs-i şerifiyle ta^clîm ve zîkr ve ta^cdâd edenleriñ mazhar-ı ni^cam-ı ebedî olaca^cklarını tebşîr buyurdu^cğu to^cksân to^ckuz esmâ-i hüsnâ-yı ilâhiyyeyi (...)”

Eser

*Günâhım çok ^cafvıma olsun sebep
İhtiyâcım ^cafv-ı Hakk'a benim hep* (185)

beyti ve “lillâhî'l-ğamd” ibaresiyle sona ermektedir.

Esmâ-i hüsnâ, metin içinde müstakil başlık yahut ara başlık olarak yer almaz, her biri beytin içerisinde verilir. Hû ismi ve 99 esmânın hepsi -muhtemelen müellif tarafından- köşeli paranteze alınmış ve üzerlerine sıra numarası konulmuştur. Nüshada köşeli paranteze alınan esmâ-i hüsnâ, metinde kalın punto ile gösterilmiştir. Öte yandan isimlerin üst kısmına -belki müellif veya belki de bir okur tarafından- vurgulama maksadıyla kırmızı birer çizgi çekilmiştir.

Bıçakçızâde'nin esmâ-i hüsnâ metninin neşir ve tavsifinde genel itibarıyla *Kılavuz*'a⁶⁰ bağlı kalınmıştır. Ancak, şiirde noktalama işaretinin yaygın kullanılmadığı bilinmekle birlikte nesirde olduğu gibi şiirde de noktalama işaretlerine riayet edilmesi gerektiği fikrini benimsediği düşünülen Bıçakçızâde'nin, metnin anlaşılma gayesine atfen kısa çizgiye, virgüle, tırnak işaretine, ünleme ve köşeli paranteze yer verdiği görülmektedir. Bu sebeple müellif hatlı nüshaya sadık kalmak adına bu işaretlemelerin -dikkat çeken bir formel özellik olarak- hazırlanan çeviri yazı metinde de birebir aktarılmasına gayret edilmiştir.

58 Buradaki 1352 tarihi rumi takvime göredir. Her ne kadar rumi takvim 1341'den sonra kullanılmamış olsa da Bıçakçızâde kullanmaya devam etmiş görülmektedir.

59 Bugün Güzelyalı olarak anılan semtin eski ismidir.

60 Berat Açı vd., *Tenkitledi Neşir Kılavuzu (Osmanlı Türkçesi Metinleri İçin)* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2022).

3. Metin

Esmâ'ü'l-Hüsna'nın Nazmen Tefsiri

Bir İfade

Biñ üç yüz elli iki seneden-beri ya'ni bu seneye kadar kürr-e arzı ta'addüd-i ilâh fikr-i ba'tılından ve her dürlü beter pisliklerden kurtarıp vahdet-i ilâhiyyeyi ve ahlâk-ı 'âliyyeyi te'sîs ve ta'lîm buyurmuş olan dîn-i mübîn-i İslâm'ın ve ona tabî olan ve onu taqdîs eden her 'aşırda üç, dört yüz milyon beşeriñ Nebiyy-i zî-şânı ve peygamber-i kudsiyyet-feşânı ve Cenâb-ı Hakk'ın kâffe-i beşere meb'ûs ve mürsel resûl-i şıdk-ı beyânı olan habîb-i Hudâ Muhammed Muştafâ şallallahu te'âlâ 'aleyhi ve 'alâ 'âlihî ve 'alâ aşhâbihî hazretleriniñ bir hadîs-i şerîfiyle ta'lîm ve zıkr ve ta'dâd edenleriñ mazhar-ı ni'am-ı ebedî olacaqlarını tebşîr buyurduğı toksân tokuz esmâ-i hüsna-yı ilâhiyyeyi kızım Hadîce Beyzâ'nın talebi ve Cenâb-ı Hak celle ve 'alâ'nın lutf ve tevfiķi ile bi-hamdihî te'âlâ nazmen tefsire muvaffak oldum. Ve onu kızım Beyzâ'ya yadigâr bıraktım. Bütün müslümanlarıñ okumalarını kendilerinden ricâ ve niyâz eylerim.

İzmir-Reşâdiye 1352-1936

Nâzım-ı fakîr Bıçaķçıza'de dênmekle ma'rûf İzmirî İsmâ'il Hakkî bin 'Osmañ

[2] Manzûme-i Esmâ'ü'l-Hüsna

Mukaddime

[Fa'îlâtün fa'îlâtün fa'îlün]

1. Ruḥum, kızım Beyzâ'yi bil ki bu
Toksân tokuz, ismullahdır lakin Hû
2. Bir zamîr-i 'azametdir dâdiler
Allâh birdir diye ta'dâd êtdiler
3. Hakk'ın vardır yüz biñ ismi ruḥ-perver
Lakin bize bunu vârdi peygamber
4. Çağıranı az bilse de çağırın
Çağıranı güzel bilir çağırın
5. Hakk'ı zıkr êt gâfil olma sen andan
Hak tanımağ seniñ farkıñ hayvândan
6. Allâh varmış faķat hayvân ne bilsin
Sen bilirsiñ çünki hayvân degilsin

[3]

7. Hayvân bile bilir yañlış söyledim
Tebîh eder Hakk'ı hata'yledim
8. Bilmeyen yok hâlıksız mahlûk olmaz
Lâkin bu yol hidâyetsiz bulunmaz
9. Götüremez bir şey inkâr edeni
"Bir örümcek götürür Hakk'a beni"
10. Koğ! Münkiri gel kendiñe bil Hakk'ı
"Bunu baña yazdı" de babam Hakk'ı
11. Ben çevirdim Hakk'dan yana yüzümi
Sen de diñle güzel düşün sözümü

[4] **Esmâ'ü'l-Hüsnâ**
Bismillahirrahmānirrahīm

12. Hū ismiyle Allāh ismi ism-i Zāt
Sa'ir esmā'o Zāt'da birer sıfat
13. İsm-i a'zamdır biri lâkin nihañ
Bu 'azīm esmā' içinde 'ayn-ı cāñ
14. İsm-i a'zam ehl-i keşfe göre Hū
Tevhīd oldu "La ilāhe illāhu"
15. 'Ayn-ı tevhīd "La ilāhe illallāh"
Kul ol oña tanıma başka ilāh
16. Allāh ismi ism-i a'zam diyen var
İki söz de haqdır ben êtdim ikrār
17. Hakk'ı eger êtmişse ruñ incizāb
Bunlarla her du'ā olur müstecāb

[5]

18. Bir Hū çekseñ buz kitle si nār olur
Cañdan Allāh deseñ nār gülzār olur
19. Lâkin bunlar büyük îmañ isterler
Yüksek taşdıķ temiz vicdāñ isterler
20. Muhaqqıkdır seniñ böyle îmañıñ
Saña hepsi ism-i a'zam esmāñıñ

21. Yağ bakırı hâliş altın ol evvel
Şoñra Hakk'ın divânına kaldır el
22. İsm-i **Rahmān** ile °unvān-ı **Rahīm**
İki miftāh-ı der-i Rabb-ı kerīm
23. Farqları var dediler ma°nāda
Lākin olmaz fark-ı rahmet Mevlā'da
24. İsmullāhdır **Melik** ma°nā mālīkdir
Mālīkü'l-mülk odur her şey hālīkdir
- [6]
25. Hakk'ın **Kuddūs** bir ismidir müderris
Nevāqışdan münezzehdir, muḳaddes
26. **Selām** ismi eder va°d-ı selāmet
Devāhīden, meṣā°ibden ḫimāyet
27. **Mü°min** ismi tahḳīḳ etdim kitābdan
Emān vērir demek her ıztırābdan
28. Ma°nāsı çok **Müheymin**'iñ şu muḫtār
Her ne varsa bilir gizli, aṣīkāṛ
29. °**Azīz** ismi ulu, ḡālib diyor Hakk
Her şey maḡlūb odur Sulṫān-ı muṫlaḳ
30. Bütün ḫilḳat mecbūr yalnız Hakk **Cebbār**
°Aṫī demek ermez °uḳul u efkāṛ
31. **Mütekebbir** demek demektir Allāh
Kibre yoḳdur ḫaḳḳıñ olsañ dahı ṣāh
- [7]
32. Hakk'ın bir de yüce ismi **Hālīḳ**'dir
Her şey mahḷūḳ demek bunu nāṫıḳdır
33. Denir bir ismine **Bāṛī** te°ālā
Müsāvī bunda hem Hālīḳ'la ma°nā
34. **Muṣavvir**'dir vērēn ṣūret odur hep
Cihān āṣār-ı ṣun°ıla lebāleb
35. **Gaffār** örter zenbi °afv eder evet
O günāha °avdet etmezseñ faḳat

36. Kahhâr'dır o, oña yokdur bir müşkil
Bütün varlık varlığında muzmañil

37. Bila-ıvaz verir **Vehhab** kuluna
Kulu onuñ gider ise yoluna

38. Kuşa, kurda rızkı verendir **Rezzağ**
Rızkıñ için şağın etme sen merağ

[8]

39. Fettağ'dır o onu tanı ko gayrı
Açar elbet bāb-ı sürūr u hayrı

40. Varı, yoğı bilir °**Alīm**'dir Hudā
Gizli, şaklı, hafı, esrā yok oña

41. İsm-i **Kabız** kabzasındadır cihān
Hükmi-i Hakk'a esir zemīn, āsmān

42. Bāsıf'dır o başt eyledi °ademden
°Arşdan, ferşden ne var ise ādemden

43. Hafız'dır Hakk, şeddādları batırır
Küfri, zulmi çamurlara yatırır

44. Egilmeyen başı Hakk'a düşürür
Hem leşine köpekleri üşürür

45. Rañi'dir o eder i'la'kulunı
Büyük, küçük kim tutarsa yolunı

[9]

46. Verir °izzet **Mu'iz**'dir çok zelile
Cihān karşıñda yok hācet delile

47. Müzil'dir °izzeti eyler o zillet
Liyākatdir sebep, sen eyle diğkat

48. Semī'dir işitir gizli niyāzı
Duyar sessiz şadāsız cümle rāzı

49. Başır'dir seyr eder eñ şaklı kārı
Görür kalblerdeki nağş u nigārı

50. Hakem'dir her hıuşuşda hükümü bāriz
Cihān münkād hükmi, yok mu°arız

51. **°Adl** bir ismidir, ma°nāsı °ādil
Şaķın! °Adl-i Hudā'dan olma ğāfil

52. **Laṭīf**'dir mażhar-ı luṭf u leṭāfet
Buyurmuşdur ne varsa eyle diķķat

[10]

53. **Habīr**'dir her işe her şey°e vaķıf
°Alīmden başķadır bu, añlar °ārif

54. **Hālīm** vèrmez ceza°āŝīye derḥāl
Yürür ḥikmetle, °ulviyyetle ef°āl

55. **°Azīm**'dir °ācizim taŝvīrden ben
Nihāyetsiz büyüklük onda bil sen

56. **Şekuīr**'dur yaradan bu ferŝi, °arşı
Çok iy(i)likler vèrir iy(i)lige karşı

57. **Ġafūr** ma°nāsıdır °aynıla Ġaffār
Ceza-yı °afv èder isterse Settār

58. **°Alī** bir ismidir °ālī hüviyyet
Degil taķdīre ķādir ādemoiyyet

59. **Kebīr**'dir cümleden Allāhu ekber
Büyüklük zātına maḥŝuŝ yek-ser

[11]

60. **Hāfīz**'dir ḥilķatiñ ḥālķ u devāmı
Onuñ ḥıfzındadır devr u nīzāmı

61. **Mukīṭ** her zerreye vèren ḥayātı
Ne varsa besleyen bu ka°inātı

62. **Hāsīb** kaḫīr demek ķudret elinde
O kaḫīr mü°mine müşkil deminde

63. **Celīl** cāmi° celālī °āliyātı
Onuñ zātında bil °ālī ŝıfātı

64. **Kerīm** memduḥ u muḥsindir kerem-kaīr
Müfessirler meyanında bu muḥṭār

65. **Rakīb** ma°nāsıdır ḥāfīz, nigeḥbān
Onuñ ḥıfzındadır bi'l-cümle ekvān

66. Mucîb'dir Hakk kabul eyler du^{ca}âyı
Fakaç şerden uzaç tut müdde^{ca}âyı

[12]

67. Degil laýıç du^{ca}ada etmek ısrâr
Éder belki kabulü seni izrâr

68. Genişdir luţfu şâhid ism-i **Vâsi**^{ca}
Cihânı kaplamış feyz-i menâfi^{ca}

69. Hakîm'dir şübhesiz sen eyle diğkat
Nümâyân her cihetde vech-i hikmet

70. Vedûd isminde vardır ince ma^{ca}nâ
Sever halk êtdigi her şey^{ca}i Mevlâ

71. Olur mahlûkı amma^{ca} soñra ^{ca}aşî
Şaşar yoldan olur kârı me^{ca}aşî

72. Bu çirkindir dème bir şey^{ca}e aşlâ
Gelir hoş dîde-i hak-bîne eşyâ

73. Mecîd bir ism-i ^{ca}ulvîdir me^{ca}âli
^{ca}Azîm, ^{ca}âli şerafetlerle mâli

[13]

74. Onuñ **Ba^{ca}iş** Celîlü'ş-şân nâmı
Odur ruĥa vèren vahyi, ilhâmı

75. Yoğı vara varı yoğa bil anı
Odur ba^{ca}ş eyleyen insâna cânı

76. Ĥayâţ ondan, ^{ca}ilm, idrâk, söz ondan
Ĥayâlsiñ sen, ĥaķıķatle öz ondan

77. Şehîd şâhid yaman yahşı umûra
Onuñ şâmil şühûdu mâr u muûra

78. Başîr ile Şehîd'in farkı ma^{ca}lûm
Diyen var bunlara lâzım u melzûm

79. Şehîd-i ĥarbe ölmüş dème aşlâ
O sağ, da^{ca}im éder ĥaķkı temâşâ

80. Hak isminde lâţif bir incelik var
Dèmek mevcûd u şâbit bu bedîdâr

[14]

81. Hâkîkatden, hâkîkîden kināye
Hudādır, sen dē: bāṭıl mā-sivāya
82. **Vekîl**'dir hāmî-i müşfikdir Allāh
Oña terk-i umûr ét olma gümrah
83. Ne kôrunc hem ne müşkil olsa işler
Vekîlidir seniñ nef'îne işler
84. Ne rütbe olsa [hem] kutlı hem a'ḍā
Tevekkül Hâkîk'a et sen kôrma aşlā
85. **Kavî**'dir Hâk, kemāl-i kuvvet anda
Demekdir bî-nihāye kudret anda
86. **Metîn** kār étmez aña sa'ye u tedbîr
O her şey'e éder şiddetle te'sîr
87. **Velî**'dir dostuna nâşır, mu'în hem
Vêrir a'ḍāsına derd ü keder, hem

[15]

88. **Ḥamîd** ismi demek hāmîd ü maḥmūd
Bütün zerrāt oña sācîd, o mescûd
89. Ol **Muḥsî**'dir oña min gayri ta'ḍād
Olur ma'lûm hep zerrāt u a'ḍād
90. Odur **Mübdî**' demek muzhir nihānı
Odur izhār éden yokdan cihānı
91. **Mu'îd** eyler i'āde fāṭiti Hâk
Gidenler toplanır maḥşerde muṭlaḳ
92. Bu bir düstûr-ı hikmetdir cevāhir
Fenā bulmaz olur tekrār zevāhir
93. Éder **Muḥyî**' demek her şey'i ihyā
Alır andan ḥayāt bi'l-cümle eşyā
94. **Mümüt**'dir öldürür icāb-ı hikmet
Ölen eyler ḥayāta şofra 'avdet

[16]

95. İşit, cārī olan dā'im hayâtdır
Tebeddül şekli ü şüretde memâtdır

96. Tebeddül eyleyen şüret, şekildir
Tenâsüh maddede, ruḥda degildir

97. O **Hay'**dir menbaı ya'nī hayâtın
Gelir ondan hayâtı ka'ınatın

98. Dêmekdir dā'imā fa'cāl u derrāk
Bu ma'nāyı éder a'rifler idrāk

99. O **Ḳayyūm'**dur ṭurur ḳā'im cihānlar
Onuñla; şu zemīnler, ašmānlar

100. Ğanīdir **Vācid'**in ma'nāsı añla
Nüfüz-ı kudretinde; Ḳaḳ te'ālā

101. Degil muḫtāc-ı esbāb u vesā'il
Murādullaḫa yoḳ māni° ü ḫā'il

[17]

102. Refi'ü'l-ḳadr, °azīmü'ş-šaḫ **Mācid**
°Umūm mecd ü şeref Allāḫ'a °ā'id

103. Dêmek **Vāhid** yegañe münferid bir
Nazīri, mişli yoḳ bir bir dêmekdir

104. **Şamed'**dir o degil muḫtāc sivāya
O merci°dir faḳaṭ bāy u gedāya

105. O **Ḳādir** yoḳ muḫāl Allāḫ'a ḳarşı
Düşün ḫalḳ-ı semāyı, arzı, °arşı

106. Dêmekdir **Muḳtedir** mir°āt-ı kudret
O mir°ātda vêrilmez °acze şüret

107. **Muḳaddim'**dir me°āli pek hüveydā
Yapar öñce ne ki taḳdīme uḫrā

108. **Mu°ahḫir'**dir degildir ka'ı ta°cīl
Onuñ ḫükmündedir te°ḫīr ü te°cīl

[18]

109. Düşünme bu neden öñden bu soñdan
O tertib-i hakimañe hep ondan
110. Sen istersiñ ki evvel ola bir iş
Kalır o soñraya yok onda teşvîş
111. Odur **Evvel** ne varsa evvel, añır
Onuñ halqıyla oldu hepsi zañir
112. Odur **Añır** eşer kalmaz cihāndan
Kalır o, başka añır yokdur andan
113. Şu **Zañir** ismi pek hayret-fezādır
Neye baksañ görünen hep Huda'dır
114. Onu görmez meger biñ gözde bir göz
Budur diñler iseñ biñ sözde bir söz
115. Diyor bak ism-i **Ba'tın** bu muqarrer
Ne maddiyyet, ne cismiyyet muşavver

[19]

116. Hakiqatdir hakiqatü'l-haka'ıyık
Gizli kalmış o yüzdeki da'ka'ıyık
117. Hakiqatdir yalnız varlık göstermiş
Varlık ise hakiqati örtermiş
118. Ermez ʿuquūl oña ʿulviyyetinden
Degildir o şu varlık heyʿetinden
119. **Va'lı** hakiqat, mutaşarrıf, âmirdir
Hükümü, emri yerde, gökde sa'irdir
120. **Müteʿa'lı** maʿnā ʿa'lı vü ʿa'lı
Oña mahşuş nihāyetsiz teʿa'lı
121. **Ber** muşsindir ondan iylik ü ihsāñ
İhsāñ eder iseñ olursuñ insāñ
122. Lakin ihsāñ sevdiğinden vèrmekdir
İsteyeni nefse tercih ètmekdir

[20]

123. Êt babaña hem anaña iylik sen
Êtmeyenler sefîl oldu, gördüm ben
124. Vâlideyne iylik emr-i ilâhî
Taḥkîr etmek günâhlarıñ günâhı⁶¹
125. Sevdigiñden vèrseñ demiş peygamber
Mağfirete mazhar eder seni Berr
126. **Tevvâb**'dır Ḥaḳ tevbeyi eyler kabûl
Günâhından nedâmet eylerse kul
127. Tevbe rücu⁶² eibâdete günâhdan
Nâdim olup e'afv istemek Allâh'tan
128. **Müntakim**'dir âh-ı mazlûmdan şakın
Zulmi sevmez ḥazret-i Yezdân şakın
129. Bî'z-zâṭ gördüm aşanları aşdılar
Başanları çignediler başdılar
130. Çok gecikmez yetişir kahr-ı ilâh
Kurtulamaz olsa zâlim pâdişâh
131. Bir kız vardı aldatdı bir nâbekâr
O nâbekâr etdi eñ son intihâr

[21]

132. Bir me⁶³mûr da rüşvet aldı yaḳdı cān
Âh-ı mazlûmdan kör oldu, sen inan
133. Bir fenâlık eyleyen muṭlaḳ anı
Görmeden e⁶⁴ömründe bil çıkmaz cānı
134. e⁶⁵**Afüv**'dür Ḥaḳ eder günâhı imḥâ
Faḳat zulmi e'afv eylemez o aşlâ
135. **Ra⁶⁶u⁶⁷f**'dur bil yokdur eşfaḳ Ḥudâ'dan
Ayrılma sen yine ḥavf u recâdan
136. **Malikü'l-mülk** onuñ dünyâ vü e⁶⁸uḳbâ
Sen gidersiñ ḳalır neñ varsa zîrâ

61 123 ve 124 numaralı beyitler bir istisna olmak üzere 19. sayfanın arka yüzüne yazılmıştır.

137. Nerde dünyā benim diyen sultānlar
Nerde şahlr, nerde hānlar, hākhānlar

138. Bir ismi de **Zü'l-Celālī ve'l-İkrām**
Şāhib-celāl, şāhib-ikrām u in°ām

[22]

139. İsm-i a°zam diyen de var bu isme
Bu sözü de başka söze değışme

140. **Muqsit** °ādīl demek fi°li °adalet
°Adl-i Hākk'ı görür çeşm-i başiret

141. **Cāmi**° Hākk'ın bir ismidir pek şāmil
Añlar onu añlarsa °aql-ı kāmīl

142. Terkīb, tevhīd, teşkīl oña ma°nādır
Hāşre, neşre cem°e dahı ĩmādır

143. İhtiyācı yok demek ism-i **Ġanī**
Her şey muhtāc oña, odur müstaġnī

144. Bir ismi de Hākk'ın **Muġnī** ma°nāsı
Ġanī eder kalker fakırın da°vāsı

145. Ġanī eder seni zıkr ét her yerde
Muhtāc étmez zıkr édeni bir ferde

[23]

146. Bu isme de ism-i a°zam diyen var
İctikādlā i°timāddır re°s-i kār

147. **Māni**°dir Hāq bil de sen étme keder
Oña güven o korquyu men° eder

148. İki ismi Allāh'ın **Nañi**°le **Ďār**
Nef° ü zarar ne yaparsa o yapar

149. Bunda hikmet iktisābla istiħkāk
Saña çünkü hürriyet vermişdir Hāq

150. Hāq'dan gelir gelen hāyr ile şerden
Kaçma, korqma Hāq'dan gelen kaderden

151. Hākk'ın °azīm bir ismi de oldu **Nūr**
Veren odur ma°dūmāta hep zuhūr

152. Her zulmetiñ nûrî o, Nûr-ı muṭlaḳ
Her ḥafâniñ zuhuṛî Ḥaḳ muḥaḳḳaḳ

[24]

153. **Hādī** odur bizi ḥaḳḳa irgüren
Odur ḳula doḡru yolu gösteren

154. İyilige māʔil etmek hidāyet
Şerre, fişka meyl eylemek ḳalālet

155. İmān, İslām, toḡru vicdān insānda
Hidāyetiñ nûrlarıdır hep cānda

156. İmānsızlar, aḥlāḳsızlar, fāşıklar
Hidāyetden maḥrūmdur mūnaḫıklar

157. Peyḡamberler bile degil, bu zāhir
Hidāyetsizleri işlaḥa ḳādir

158. **Bedī** demek mişālsizdir Kibriyā
Beñzemez bir şeye, bir şey de oña

159. Yapan demek etmekten sebḳ-i mişāl
Kaʔināti, budur Bedī'a meʔāl

[25]

160. **Baḳī** yokdur varlığına intiḥā
Naşil yoksa o varlığına ibtidā

161. Ḳadīm'dir Ḥaḳ muḥāl onuñ ʔademi
ʔAdīm olmaz şābit olan ḳademi

162. Her şey fāni Allāh baḳī ḥaḳ kelām
Beḳā yalnız Ḥaḳḳ'a maḥşuş ve's-selām

163. **Vāris** Ḥaḳ'dır bütün cihān onuñdur
Herkes gider bu "kūn fe-kān" onuñdur⁶²

164. Oña ḳalır bir mīrāşdır bu cihān
Hep bıraḳıp gidecekdir ins ü cān

165. Taḫṫı, tācı terk eylemiş bir Edhem
Varı, yoḡı bir tutmuş o tāim ādem

62 Bk. el-Bakara 2/117, en-Nahl 16/40, Âl-i İmrân 3/47, 59, el-En'âm 6/73.

166. Reşîd eyler kurdu, kuşu o irşâd
Eder her şey o irşâda istinâd

[26]

167. Örümcekde, arıdaki hünerler
Hayvânlarda hayret veren eserler

168. Hep bilgiler onun vahy u ilhâmı
Ondan alır insân ilhâm-ı tâmmı

169. Şabuîr yağan onun şabrıdır beni
Zâlimleri, cânileri, düşmeni

170. Cinâyete, zulme serbest bırakır
Mazlûmları, mağdûrları ağlatır

171. Şıkkıldıkca şıkılırsın bu hâle
Taqdîrine yokdur havl u havâle

172. Taqdîr étmiş vâkt, müddet ü miqdâr
Her ne ise olur o çâr u nâçâr
Celle celâluhû ve °azze şânuhû ve °amme nevâluhû

[27]

HAÛTİME

173. İşte Hakk'ın esmâsını bî-hjlaîf
Étdim nazmen kızım saña ben ithâf

174. Şayan dedî cennetlikdir peygamber
Müjde étdi bunu o ulu rehber

175. Da°im onu sen de zîkr ét hürmetle
Yaşa da°im sa°âdetle, °izzetle

176. Zîkr éderken budur bil şartı anıñ
El harfini koy başına esmâniñ

177. Müslümânız Hakk'a îmañ étdik biz
Batsa dünyâ biz Hakk'dan ayrılmayız

178. Kitâbımız, Kur°ânımız şân bize
Muhammed'dir nebiyy-i zî-şân bize⁶³

63 "Muhammed" lafzının altına sallallâhu °aleyhi ve sellem duasının kısaltması olan "sad" ve "ayn" daha ufak punto-lu harflerle yazılmıştır. Bu mısraın bulunduğu satırda haşiyeye kırmızı mürekkeple "sallallâhu °aleyhi ve sellem" eklenmiştir.

[28]

179. O nâm tutmuş bugün eflâki, hâki
O üç yüz milyonun memdûh-ı pâki
180. Büyük ni^omet oña ümmet olduk biz
Hakk'a giden yolu ondan bulduk biz
181. Eder her ân nazar vicdânıma Hakk
Olur şahid benim İmânıma Hakk
182. Seniñ dahı yoluñ bu Hakk yoludur
Bu Hakk yolu hakikatle doludur
183. Hakk'dır hādībunu odur söyleten
İstemese ne söyledim söyle sen
184. Şu sa^oyimi etsün Allāhım kabul
Sen şay dedīñ nazmen şaydım Yā Resul
185. Günāhım çok ^oafvıma olsun sebab
İhtiyācım ^oafv-ı Hakk'a benim hep
Lillāhī'l-ḥamd

Sonuç

Dinî-edebî türlere dair eser yazımının Osmanlı'nın son yüzyıllarında nicelik açısından gerilemeye başladığı ve akabinde Arap alfabesinden Latin alfabesine geçilmesiyle birlikte gerilemenin boyutunun arttığı söylenebilir. Bu durum esmâ-i hüsnâ türündeki eserlerin kaleme alınması noktasında da görülmektedir. Mezkûr gerilemenin artmasını engelleyen bir numune olarak Bıçakçızâde'nin harf inkılabı sonrası Arap alfabesiyle yazdığı *Esmâü'l-Hüsnâ'nın Nazmen Tefsiri* isimli manzum mesnevi gösterilebilir. Söz konusu eser edebî değeri haiz Türkçe esmâ-i hüsnâ şerhleri türündeki eserlerin de bu dönemdeki bilinen son örneğidir. Bu yönüyle eserin esmâ-i hüsnâ şerhi literatüründe önemli bir konumunun olduğunu söylemek mümkündür. Eser her ne kadar aruzla yazılmış bir mesneviyse de her anlamda geleneği takip ettiğini savunmak doğru olmaz. Tevhid, münâcât ve na't tertibine riayet etmemesi, mahlasıyla Allah'a münâcâtta bulunmaması, gelenek şairi gibi hemen her fırsatta esmâ-i hüsnâya teberrüken niyaza durmaması onu kudemâdan ayıran hususiyetlerden birkaçıdır.

Yaşadığı dönemin siyasi ve tarihsel etkileri, eğitimi, yetiştiği muhit ve kişisel telif tercihleri bir yana sıklıkla toplumsal sorunların giderilmesi yönünde bir gayretle literatüre katkı sağlanması gerektiği düşüncesini vurguladığını gördüğümüz İsmail Hakkı'nın doğrudan öğretici maksatlı bir esmâ-i hüsnâ şerhi yazması-

nı beklemek tabiidir. Bu açıdan bakıldığında duâ, münâcât ve esmâ-i hüsnâ gibi çoğu zaman ibadet maksadıyla ortaya konan eserlerin öğreticilik vasfı öne çıksa da bazen ibadetin estetik unsurlarla bir arada bulunmasının da ne denli gerekli olduğunu hatırlatan örneklerden biridir.

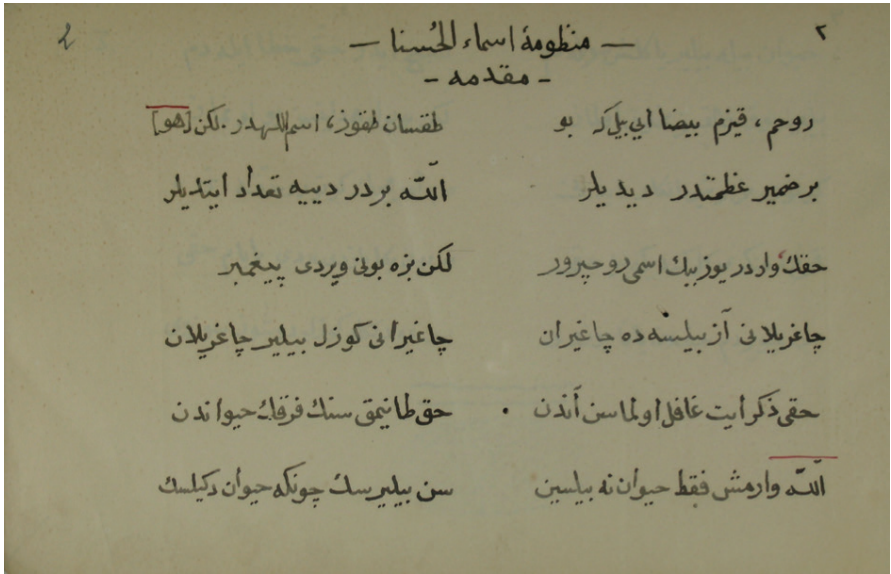
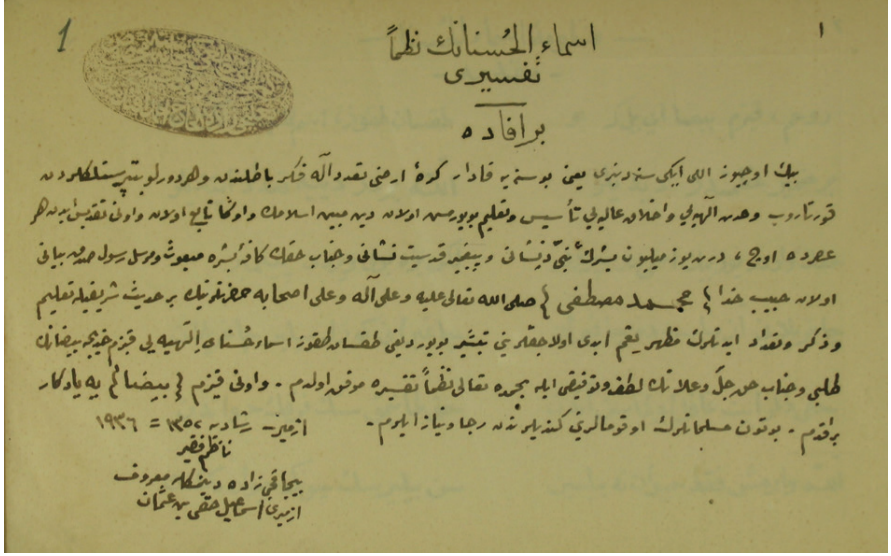
Sonuç itibarıyla, harf inkılabı ikilemelerinin hâkimiyetinin henüz devam ettiği bir dönemde, eli kalem tutanlar arasında yer alması sebebiyle Bıçakçızâde'nin ve dinî-edebî metinlerin gelişim seyrini aksettiren silsilenin bir merhalesi olması bakımından literatüre kazandırdığı eserlerinin incelenmesi gerektiği kanaatine varılmıştır.

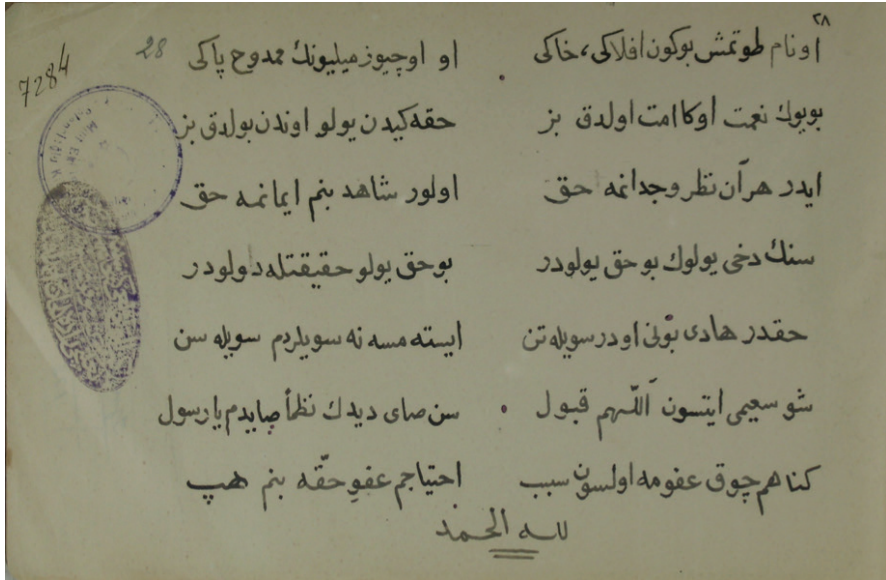
Kaynakça

- Açıl, Berat vd. *Tenkitle Neşir Kılavuzu (Osmanlı Türkçesi Metinleri İçin)*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2022.
- Akaryalı, M. Sami. *Şakir Ahmed Paşa (Ravz-ı Verd) Edisyon-Kritik ve Birinci Bölümün Günümüz Türkçesine Çevrimi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000.
- Baş, Münire Kevser. *Lâmiî Çelebi'nin Şerh-i Muammeyât 'Alâ Esmâ-i Hüsnâsı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999.
- Bıçakçızade, Hakkı. *İlmin, Hayatın Bencesi*. İzmir: Hafız Ali Efendi Matbaası, 1340.
- Bıçakçızade, Hakkı. *Târîh-i Zafer*. İzmir: Bilgi Matbaacılık Anonim Şirketi, 1341/1922.
- Bıçakçızade, Hakkı. *Yâdigâr-ı Mekke*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İzmir, 428.
- Bıçakçızade, İsmail Hakkı. *Esmâü'l-Hüsnânın Nazmen Tefsîri*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İzmir, 132.
- Bursalı Mehmet Tahir bin Rif'at. *Ayдын Vilâyetine Mensûb Meşâyih, 'Ulemâ, Şu'arâ, Müverrihîn ve Etibbânın Terâcim-i Ahvâli*. İzmir: Keşişyan Matbaası, 1324.
- Cûdî, Trabzonî İbrâhîm. *el-Kenzü'l-Esnâ fi Şerhi'l-Esmâ'l-Hüsnâ*. Trabzon: y.y., 1325/1907.
- Çakır, Erdal. *Hû*. Ankara: Hece Yayınları, 2011.
- Çelebioğlu, Âmil. "Kültür ve Edebiyatımızda Allah (c.c.)". *Bir: Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi* 1 (1994), 39-57.
- Demirci, Senai. *99 Esmâ 99 Duâ 1-2-3*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2005.
- Evlıyaoğlu, Gökhan. *Şiirlerle Esmâ-i Hüsnâ*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.
- Gökçek, Fazıl. "Bıçakçızade İsmail Hakkı'nın Hayatı ve Eserleri". *Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 11 (2004), 129-145.
- Gökçek, Fazıl. *İzmirli Gazeteci ve Yazar Bıçakçızade İsmail Hakkı*. İzmir: İzmir Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2016.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvîni. *Sünenü İbn Mâce*. 2 Cilt. nşr. Muhammed Fuad Abdulbaki. Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabî-Faysal İsâ el-Bâbî el-Halebî, y.y., t.y.
- İnal, İbnülemin Mahmut Kemal. *Son Asır Türk Şairleri (Kemâlü's-Şuarâ)*. 5 Cilt. haz. M. Kaya-han Özgül (2. Cilt). Ankara: AYK Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2000.
- Kaplan, Sadettin. *99 Esmâ-i Hüsnâ'dan Esintiler*. İstanbul: Marifet Yayınevi, 1998.
- Kayaokay, İlyas. "Klâsik Türk edebiyatında Esmâü'l-Hüsnâ şerhleri ve müellifi bilinmeyen mensur bir örneği". *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 30 (2002), 619-643.
- Kızılabdullah, Şahin. *Hâkim Seyyid Mehmed Efendi Hayatı, Eserleri ve Manzum Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ'sı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Kur'an Yolu. (Erişim 25.9.23). <https://kuran.diyaret.gov.tr/Tefsir/>
- Külekcî, Numan. *Açıklamalar ve Örneklerle Edebî Sanatlar*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2003.
- Numanoğlu, Cengiz. *En Güzel İsimler O'nundur Esmâü'l-Hüsnâ Şerhi*. y.y., 1990.

- Öztürk, Erdem Can. "Şeyhoğlu'nun Havâss-ı Esmâ-i Hüsnâ'sı". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/36. (Şubat 2015), 188-208.
- Öztürk, Ali. "İslâmî Türk Edebiyatında Esmâ-i Hüsnâ". *İslâmî İlimler Dergisi* 14/2 (2019), 27-42.
- Sarıkaya, Meliha Yıldırım. "Halk Dilinde Bir Dua Mecmûası: Bilâl Nûri Münâcâtı". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2012), 113-146.
- Şener, H. İbrahim. "Âsâr-ı Kemâl'de Yer Alan Manzûm Esmâ-i Hüsnâ". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1987), 227-240.
- Şener, Halil İbrahim. *Türk Edebiyatında Manzum Esmâ'ül-Hüsnâlar*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1985.
- Paksoy, Kadir. "Allah'ın Doksan Dokuz İsmiyle İlgili Rivayetin Tahlili". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/1 (2011), 91-111.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî. *Sünenü't-Tirmizî*. nşr. İbrahim Atve İvaz. Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975.
- Topaloğlu, Bekir. "Esmâ-i Hüsnâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/404-418. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Tuncalp, Enver. *Allah'ın Güzel İsimleri (Esmâ-ül-Hüsnâ)*. Ankara: İslâm Neşriyat Evi, 1960.
- Velibeyoğlu, Veli Recai. *Esmâ'ül-Hüsnâ (En Güzel İsimler)*, Kırşehir: Define Matbaası, 1962.
- Yıldız, Alim. *Hû: Manzum Esmâ'ül-Hüsnâ*. Sivas: Be Yayınları, 2012.
- Yılmaz, Ali. "Türk Edebiyatında Esmâ-i Hüsnâ Şerhleri ve İbn-i İshâk Saruhânî'nin Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ'sı". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1998), 1-43.
- Yılmaz, Oğuz. "Hamdî Efendi'nin 'Manzûm Münâcât ve Arz-ı Hâcât-Manzûm Esmâ-i Hüsnâ Şerhi' Adlı Eseri (İnceleme Metin)". *III. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı- IV*. (İstanbul: İLEM Yayınları, 2014), 151-165.
- Yılmaz, Oğuz. *Hamdî Efendi'nin "Manzûm Münâcât ve Arz-ı Hâcât-Manzûm Esmâ-i Hüsnâ Şerhi" Adlı Eseri (İnceleme Metin)*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Yüksel, Murat. *Trabzon'lu Muallim İbrahim Cûdî, Hayatı, İnsanı ve Edebî Kişiliği, Bazı Şiirleri, Eserleri ve Kenzu'l-Esnâ fi Şerhi'l-Esmâ'ül-Hüsnâ*. Trabzon: Maçka İmam Hatip Lisesi Yapıtirma ve Yaşatma Derneği Yayınları, t.y.

EK: Esmâ'ü'l-Hüsnâ'nın Nazmen Tefsiri nüshasından örnek sayfalar.





İslâm Hukukunda Cüzâf Satış ve Uygulamaları

Jusaph Sales Practice in Islamic Law

Zeki YAKA

Dr. Öğr. Üyesi, Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Asst. Prof., Akdeniz University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law
Antalya/Türkiye
zekiyelten@hotmail.com
ORCID: 0000-0001-8027-4981

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 09.10.2023
Kabul Tarihi / Accepted : 16.12.2023
Yayın Tarihi / Published : 30.12.2023
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Aralık-December
Cilt / Volume: 10 • Sayı / Issue: 2 • Sayfa / Pages: 307-334

Atıf / Cite as

Yaka, Zeki. İslâm Hukukunda Cüzâf Satış ve Uygulamaları. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2023), 307-334.

Doi: 10.33460/beuifd.1373423

İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Yayın Hakkı / Copyright®

Yazarların dergide yayınlanan çalışmalarını **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmakta ve telif hakları bu lisansın hükümlerine tabi olmaktadır.

Authors publishing with the journal is licensed under the CC BY-NC 4.0 and their copyright is subjected to the terms and conditions of this license.

Öz: İslâm, hayatın her alanında olduğu gibi iktisâdî hayatı da düzenleyici ve kolaylaştırıcı ilkeler getirmiştir. İktisâdî uygulamalar için de ayet ve hadislerin şekillendirdiği ve her dönemde geçerli birtakım ilkeler belirlemiştir. Bu uygulamalardan biri olan cüzâf satış, toplumun ona olan ihtiyacı sebebiyle günümüzde de yaygın olarak yapılmaktadır. Örneğin tarlada henüz olgunlaşmamış sebze, dalında meyve ve arpa buğday gibi zahire ürünlerin başağında cüzâfen satıldığı uygulamalar görülmektedir. Ayrıca canlı hayvan satışlarında da cüzâfen satış sıklıkla yapılmaktadır.

Halk arasında tahmini satış, kabala satış ve götürü satış olarak da bilinen cüzâf satış için ilk dönemden itibaren mezhepler, ilgili naslar ve uygulamalara bakarak birtakım şartlar belirlemiştir. Çünkü yapılan işlemin sıhhati bu şartlara riayete bağlıdır. Ancak klasik ticari anlayış ve uygulamalara göre belirlenen esasları, günümüz şartlarında yeniden yorumlamaya ihtiyaç vardır. Çünkü bilgi eksikliği ve kaynak yetersizliği sebebiyle, bazen farkında olmadan, yapılan işlemin sıhhatine zarar verilebilmektedir. Örneğin kurbanlık satışlarında cüzâfla ilgili esasların bilinmemesi kurban ibadetinin geçersiz olması, cüzâf

satış akitlerinde bedellerin ribevi mallardan olması durumunda işlemin faize dönüşmesi, tarafların cüzâfen satılacak ürün miktarı hakkındaki bilgi sahibi olduğu halde bilgisini gizlemesinin, işlemin yasak olan garar akdine dönüşmesi gibi pek çok problem ortaya çıkmaktadır. Bu çalışmanın karşılaşılan bu problemlerin çözümüne katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Cüzâf satışla ilgili literatür incelendiğinde, daha önceden yapılmış herhangi bir akademik çalışma bulunmamaktadır. Buradan hareketle bu çalışmada, cüzâf satışla ilgili İslâm hukuk esaslarının güncel ticari şartlar çerçevesinde ele alınması amaçlanmıştır. Klasik fıkıh kaynaklarında dağınık halde bulunan cüzâf satış ile ilgili esaslar bir araya getirilmek suretiyle günümüz piyasa şartlarında uygulanabilirliği incelenmiştir. Sonuç itibarıyla, doğası gereği cüzâf satışta akdi ifsat etmeyecek seviyede bir bilinmezliğin olduğu görülmektedir. Ancak, cüzâf satış için belirlenen şartlar; mesela bilir kişinin tahmini, malın üzerinde durduğu zeminin düz olması ve kullanılan ölçeğin standart olma zorunluluğu gibi şartlar, bu bilinmezliği minimum seviyede tutarak, işlemin akdi ifsat eden garara dönüşmesini engellediği tespit edilmiştir. Ayrıca cüzâf satış esaslarının, tarafların aldanmasını engellemek suretiyle ticari piyasalardaki istikrara ve toplumsal huzura olumlu katkılar sağladığı görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Cüzâf satış, Cehalet-i Fâhişe, Garar,

Abstract: Islam has introduced principles that regulate and facilitate economic life as in all areas of life. For economic practices, it has determined some principles that are shaped by verses and hadiths and valid in every period. One of these practices, the sale of "Juzaf", is still widely practiced today due to society's need for it. For example, there are practices where vegetables that are not yet ripe in the field, fruits on the branches, and cereals such as barley and wheat are sold juzaf in their ears. In addition, the sale of live animals is also frequently practiced.

Since the early period, the sects have set certain conditions for juzâf sale, which is also known as estimated sale, kabbalah sale and lump sum sale, based on the relevant narrations and practices. This is because the validity of the transaction depends on compliance with these conditions. However, there is a need to reinterpret the principles determined according to classical commercial understanding and practices in today's conditions. Because due to lack of knowledge and lack of resources, sometimes the validity of the transaction may be harmed without realizing it. For example, many problems arise such as the invalidity of the worship of sacrifice in the sale of sacrificial animals if the principles of juzaf are not known, the transformation of the transaction into interest if the prices in the juzaf sale contracts are from ribaweeh goods, and the transformation of the transaction into a contract of garar, which is prohibited, if the parties have knowledge about the amount of the product to be sold in juzaf but conceal their knowledge. This study is expected to contribute to the solution of these problems. When the literature on juzâf sales is examined, there is no previous academic study on the subject. From this point of view, this study aims to examine the principles of Islamic law on juzâf sales within the framework of current commercial conditions. The principles of juzâf sales, which are scattered in classical fiqh sources, are brought together and their applicability in today's market conditions is examined. As a result, it is seen that there is a level of uncertainty in juzâf sales due to its nature, which does not vitiate the contract. However, the conditions set for

juzâf sales, such as the estimation of the expert, the flatness of the ground on which the goods are standing, and the standardization of the scale used, keep this uncertainty at a minimum level and prevent the transaction from turning into a breach of contract. It is also seen that the principles of juzâf sales contribute positively to the stability of commercial markets and social peace by preventing the parties from being deceived.

Keywords: *Islamic Law, Jusaph Sales, Jahalat-i Fahishe, Garar, Unit price*

Extended Summary

Islam has brought regulating and facilitating principles to economic life, as well as to all other areas of life. Practices regarding economic life that were shaped by Verses and Hadiths continue to be valid in our present day, despite the intense pressure of capitalism, and continue to facilitate the lives of people and societies. One of these practices, the "Jusaph Sale", is still practiced widely today because of the society's need for it. Based on relevant texts and practices, Islamic Sects has determined some conditions for Jusaph, which is also known as "Estimated Sale", "Qabala Sale", and "Lump Sum Sale". A Muslim who has to perform all his/her worldly activities within a Halal and legitimate framework must comply with these conditions. These conditions, which are set by the Fuqaha, not only ensure that the operations are performed within a legitimate framework, but also contribute to peace in both social and commercial life by preventing the parties from deceiving each other and gaining unfair profits.

Jusaph Sales, whose legitimacy is based on Hadiths and the practices of the companions, appear in three cases: either in goods, in money, or in both goods and money. In this context, both parties must have sufficient information about the goods or money to be sold. The goods must be seen by the parties beforehand to be informed, the information must be obtained in a way that does not allow any deception, and it must be distinguished from others with clear signs. It is essential that the parties do not know the amount in advance because Jusaph is a sale based on estimation. Jusaph sales must be practiced with products that can be measured and weighed or that are difficult to count. The requirement for competent and experienced people to make predictions in Jusaph sales prevents the occurrence of an excessive error and reduces the margin of error in financial operations. One of the conditions is that the product to be sold with the Jusaph sale should neither be too small to be easily measured and weighed, nor too large to be easily measured and weighed. The fact that the pile of products to be sold with the Jusaph sale is on a flat surface is also a measure intending to prevent deception. There should be no bumps or holes that could mislead the buyer and seller in estimating the quantity of the product to be sold with Jusaph sale. It is prohibited to use measuring and weighing instruments in a part of the pile sold in Jusaph sales, which are made based on estimation without measuring or weighing. Because this process, which is called "*Saphqateyn*" in Fiqh, was prohibited by the Prophet (PbuH).

These conditions in Jusaph Sales prevent the transaction from turning into interest in cases where both prices are goods. It is seen that, especially in the buying and selling of goods subject to interest, the principles of interest were approached

sensitively, and attention was paid to even the slightest possibility that could lead to interest to prevent interest. Although it is not permissible to sell the same type of goods subject to interest against each other, it is also seen that the sale of Jusaph is permissible between different types of goods subject to interest providing that it is accepted in the contractual assembly. There is a difference of opinion between Abu Hanifa and his disciples Imam Muhammad and Abu Yusuf among the Hanafis, who make a distinction between *Misli* and *Qiyami* in the goods sold based on Jusaph. In general, it is observed that Shafi'i, Maliki, and Hanbali jurists agreed with Imam Muhammad and Abu Yusuf from the Hanafis regarding the sale of *Misli* and *Qiyami* goods. Sales made by determining the unit price in places where it is not always possible to measure the goods and "all-inclusive" practices will continue to keep Jusaph sales on the agenda.

The need that the measurement tools used in Jusaph sales be standard aims to prevent uncertainty between parties and avoid a dispute or disagreement from arising because of this uncertainty. In case of excessive differences between the results of the post-Jusaph Sale measurements and the estimated agreed upon amount, granting discretion in favor of the deceived party is an extremely important measure to protect the rightful party and justice. Measures taken for the sale of products that are not yet mature or in the process of maturation are measures to prevent injustice.

Giriş

Alışveriş gibi iktisâdî eylemler, ferdi ve toplumsal hayattaki önemi sebebiyle, ilk dönemden itibaren fakihlerce müstakil kitap, bâb ve fasıllar halinde incelenmiştir.¹ Bu sebeple ölçü, tartı araçları ve alışveriş şekilleri de her dönemde haram-helal gibi İslâm'ın temel esasları çerçevesinde şekillenmiştir. Zamanın değişen ve gelişen şartları ve ihtiyaçlarına göre söz konusu, hususlar ele alınmış, hukuki bazı ilke ve esaslar belirlenmiştir.

Klasik fıkıhın bu kapsamda ele aldığı konulardan biri de cüzâf satıştır. Kaynaklarda genellikle "Cüzâf" ismiyle bilinen satış türüne, "tahmini satış, kabala satış, götürü usulle satış" gibi isimlerle de günlük hayatta sıklıkla rastlanmaktadır.² Değişen ve gelişen teknolojiye rağmen cüzâf satış uygulamalarının devam etmesi, insanların ona olan ihtiyacını ve ticari hayata getirdiği kolaylığı göstermektedir. Günümüz kapitalist anlayışının şekillendirdiği ticari piyasalarda, Müslümanlar için cüzâf satışın meşru çerçevede yeniden ele alınması, hatırlatılması ve güncellenmesi önemlidir. Sanayileşmenin ve teknolojinin gelişmesine paralel olarak hammadde ve mamul maddelerin, ulusal ve uluslararası piyasada götürü usulle

1 Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, el-Mebsût (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993), 12/108; Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, el-Üm (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990), 3/3; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdirrahmân el-Hattâb er-Ruayni Hattâb, Mevâhibü'l-celîl li-şerhi Muhtasarı Halîl (y.y.: Dâru'l-Fikr, 1992), 4/221; Ebû Muhammed Muvaaffakuddin Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî İbn Kudâme, el-Muğni Şerhu Muhtasarî'l-Hırakî (y.y.: Dâru lhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1987), 3/480.

2 Muhsin Koçak, "Cüzâf", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/148, 149.

alınıp satılması, bunlarla ilgili yasal zemini oluşturan kanun ve yönetmelikler hazırlanması, konunun güncelliğini ve önemini göstermektedir.³

Kapsam ve işleyiş olarak günümüz ticareti ne kadar büyük ve karmaşık olursa olsun, Müslümanlar her zaman ticari işlemlerini helal ve meşru çerçevede yapmak zorundadır.⁴ Bu sebeple cüzâf satış için de ilk dönemden itibaren mezhepler, ilgili naslar ve uygulamalara bakarak birtakım şartlar belirlemiştir. Çünkü yapılan işlemin sıhhati bu şartlara riayete bağlıdır. Ancak klasik ticari anlayış ve uygulamalara göre belirlenen esasları, günümüz şartlarında yeniden gözden geçirmeye ihtiyaç vardır. Çünkü bilgi eksikliği ve kaynak yetersizliği sebebiyle, bazen farkında olmadan, yapılan işlemin sıhhatine zarar verilebilmektedir. Örneğin kurbanlık satışlarında cüzâf la ilgili esasların bilinmemesi kurban ibadetinin geçersiz olmasına⁵, cüzâf satış akitlerinde bedellerin ribevi mallardan olması durumunda işlemin faize dönüşmesi, tarafların cüzâfen satılacak ürün miktarı hakkındaki bilgi sahibi olduğu halde bilgisini gizlemesinin akdi yasak olan garar akdine dönüşmesi gibi pek çok problem ortaya çıkmaktadır. Çalışmamızın karşılaşılan bu problemlerin çözümüne katkı sağlayacağını düşünüyoruz

Yaptığımız araştırmalarda cüzâf satışın, fıkıh kitaplarında “Kitâbu’l-Büyu” başlığı altında garar, cehl, selem gibi muhtelif konular içinde yeri geldikçe ele alındığını görüyoruz. Ancak Mâlikî mezhebi kaynaklarında diğer mezheplerden farklı olarak konu içinde yeri geldikçe değil müstakil bir başlık altında cüzâf konusu işlenmiştir. Araştırmamızda konuyla ilgili yapılmış müstakil herhangi bir tez ya da makaleye rastlamadık. Bu kapsamda TDV İslâm Ansiklopedisinde Muhsin Koçak tarafından “Cüzâf”⁶ maddesi yazılmış, konu bir ansiklopedi maddesi olarak kısaca ele alınmıştır. Hamdi Döndüren de “*Delilleriyle Ticaret ve İktisat İlmihali*” isimli eserinde konuya “Götürü Satış” ismiyle kısaca değinmiştir. Necmeddin Güney 2013 yılında hazırladığı “*Satım Akdi Özelinde İslâm Borçlar Hukukunda Garar,*” isimli doktora tezinde, satım akdindeki garar kapsamında cüzâf satış konusuna çok kısa olarak değinmiştir. Bu çalışmalar özet tarzında olduğu için konuya ve ilgili problemlere kapsamlı bir yaklaşım ve çözüm sunmaktan uzaktır. Ayrıca klasik dönemden çok farklı şartlarda, yoğun, karmaşık ve bir o kadar da gelişmiş modern teknolojinin hâkim olduğu günümüz şartlarında ticaret yapanların ihtiyaçlarına cevap verecek yeterlilikte değildir. Bu sebeple güncel gelişme ve ihtiyaçları da göz önüne alarak cüzâf satış konusunun müstakil bir çalışmada ele alınmasının gerekli olduğunu düşünüyoruz. Çünkü ticaretin şartları ve kullanılan enstrümanları ne kadar değişirse değişsin, Müslümanın helal-haram arayışındaki hassasiyet değişmeyecektir. Akademik bir makale kapsamında ilk olarak ele alındığını düşündüğümüz bu çalışmayla, günümüzde de meşru yollardan ticaret yapmak iste-

3 Kamu İhale Kurumu (EKAP), “Kamu İhale Kurumu Platformu” (Erişim 25 Nisan 2022) T.C. Kamu İhale Kurumu-Elektronik Kamu Alımları Platformu- Elektronik İhale Dairesi).

4 en-Nisâ 4/29; en-Nahl 16/114.

5 Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), “Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı” (Erişim 1 Eylül 2023).

6

yenlere yardımcı olmak ve yapılacak başka akademik çalışmalara katkı sağlamak he-deflenmiştir.

Yurt dışında yapılmış bazı çalışmaların cüzâf satış konusunu biraz daha kapsamlı ve güncel örneklerle ele aldığını görüyoruz. Mesela Türkçeye “İslâm Fıkhi Ansiklopedisi” ismiyle de tercüme edilen Vehbe ez-Zuayli’nin (ö.2015) “*el-Fıkhü’l-İslâmî ve Edilletüh*” isimli eserinde konu, dört mezhep açısından daha ayrıntılı olarak ortaya konmuştur. Kuveyt’te Yusuf Ahmed el Haddâd tarafından hazırlanan ve 2012 yılında Mektebetü İmam ez-Zehebi tarafından basılan “*Beyu’l-Cüzâf ve Tatbikâtühü’l-Muâsara*” isimli yüksek lisans tezinde konu kavramsal ayrıntılar eşliğinde ele alınmıştır. Cüzâf’la ilgili olduğunu düşündüğü Bey’, Garar, Cehalet, Kabz, Mebi’ gibi fıkhi kavramlar üzerinde durarak konuyu pek çok klasik ve güncel örnek eşliğinde incelemiştir. Yine Ürdün’de, Üsame Musa Süleyman İğbâriye isimli araştırmacı, Ürdün Medeni Kanunuyla mukayeseli olarak cüzâf satış konusunu bir yüksek lisans tezinde ele almıştır. “*Beyu’l-Cüzâf ve Tatbikâtühü’l-Muâsara fi’l-Fıkhî’l-İslâmî ve’l-Kânuni’l-Medeniyyi’l-Ürdüniyye*” isimli henüz basılmayan tezde cüzâf ve ilgili kavramlar tanımlanarak çeşitli güncel örneklerle konu ele alınmıştır. Medeni hukukla mukayeseli olarak hazırlanan bu çalışmada konu, genel bir bakış açısıyla ele alınmış olup fıkıh mezhepleri açısından ayrıntılı değerlendirilmemesi bir eksiklik olmuştur. Medeni hukukla mukayeseye yer vermeden, sadece konuya odaklanan ve fıkıh mezheplerinin ayrı ayrı bakış açılarıyla konuyu tüm yönleriyle ortaya koyan bir çalışmaya zaruret hasıl olmuştur.

Değişen günümüz şartlarında cüzâf satışın hangi usul ve esaslar çerçevesinde olacağı, hangi malların cüzâfen alınıp satılabileceği, cüzâf satışlar için uygun olan akit şekilleri gibi hususlar, mevcut şartlarda ticaret yapan Müslümanlar için çözümlenmesi gereken diğer problemlerdir. Ayrıca; cüzâf satış uygulamalarından birim fiyat belirlenerek yapılan kurbanlık satışı yaş çay, fındık ve hububat gibi ürünlerin cüzâfen satışında fıkhi hükümlerin bilinmesi zorunludur. Çünkü helal kazanmanın farz bir emir olması yanında⁷, helal kazanıp yemenin duaların kabulü dahil⁸ Müslümana maddi manevi pek çok faydalar sağladığı, yine dinimizin haber verdiği bir gerçektir. Ayrıca; cüzâf satışa ribevi malların konu olması durumunda, ilgili esasların bilinmesi, faizden sakınmak isteyen Müslümanlar için daha bir önem kazanmaktadır.⁹

Bu ve benzeri gerekçeler; “Cüzâf” satışın şartları ve uygulanma biçimlerinin güncel örnekler eşliğinde ele alınmasını önemli kılmaktadır. Böylece Müslümanların meşru çerçevede kalarak ticaret yapmalarına da katkı sağlanmış olacaktır.

7 el-Bakara 2/168, 169; el-Mâide 5/88; el-Enfâl 8/69; en-Nahl 16/114.

8 Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, el-Câmi’ u’s-sahih (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), “Zekât”, 65; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezid) et-Tirmizî, Sünen (Kahire, 1356), “Tefsîru’l-Kur’ân”, 3, 32; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, el-Müsned (İstanbul: Çağrı yayınları, 1981), 2/328.

9 el-Bakara 2/275, 276 278; Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdi Ebû Dâvûd, es-Sünen (Mısır, ts.), “Menâsik”, 57; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid Mâce el-Kazvîni İbn Mâce, Sünen (Mısır, 1372), “Menâsik”, 84.

1. Tanımı

Aslen Farsça bir kelime olan “Güzâf” sözcüğü Arapçaya “**cüzâf, cezâf, cizâf**” şeklinde üç farklı okuyuşla geçmiş, ancak “cüzâf” olarak kullanımı meşhur olmuştur. Sözlükte; faydasız söz, hadsiz, hesapsız anlamında¹⁰kullanıldığı gibi, alış-ve-rişte varsayım, tahminde bulunma anlamlarında da kullanılmıştır.¹¹ Fikhi bir terim olarak şöyle tanımlanmıştır: “Cüzâf: Götürü pazarlık, bir şeyi ölçmeden, tartmadan, satıp almak, saymadan el ile (işaretle) gösterilen para karşılığında satın alma da bu kabildendir. Bu yolla yapılan alış-ve-rişe “**mücâze**” denir.¹²

Buna göre; miktarı bilinmeyen yığın halindeki ticari bir malın görülüp müshade edildikten sonra, ölçülüp tartılmadan, sayılmadan tahmin yolu ile satılması cüzâf satış olarak değerlendirilir. Cüzâf satış, ölçülen ve tartılan şeylerin çok olması sebebiyle, ölçmede ve tartmada kolaylık sağlar. Bu sebeple; “*Miktarı detaylı bilinmeyen bir şeyin satışı*” şeklinde de tanımlanmıştır.¹³ Bu anlamda yığın halindeki buğday, arpa, odun, ot, saman, hurda, demir, ağacında olgunlaşmamış meyve, sebze ve başağında olgunlaşmamış buğdayın ölçülmeden, toptan, tahmin yoluyla satışı cüzâf satış örneklerindedir.¹⁴

2. Meşruluğu

Kur’an’da cüzâf satışla ilgili doğrudan herhangi bir ayet bulunmadığı için Cüzâf satışın meşruluğu sünnete dayanır. Câbir (r.a)’dan gelen bir rivayet şöyledir: “*Resûlullah (sas) ölçüsü bilinmeyen bir hurma yığınının, miktarı belli bir hurma karşılığında satılmasını nehyetmiştir.*”¹⁵ Buradaki yasağın sebebi, ribevi mallardan olan hurmanın birbiri karşılığında cüzâfen satışından ibarettir. Çünkü; ribevi mallarda birebir ölçüğe dayanmayan satışlarda fazlalık ribasının gerçekleşmesi söz konusudur. Konuyla ilgili olarak Hz. Peygamber (sas) şöyle buyurmuştur: “*Altın ile altın, gümüş ile gümüş, buğday ile buğday, arpa ile arpa, hurma ile hurma, tuz ile tuz misli misline birbirine eşit olarak peşin satılırlar. Ama bu malların cinsleri değişirse peşin olmak şartıyla istediğiniz gibi satın.*”¹⁶ Bu hadislerden anlaşılan, faiz illetinde

10 Ebû Muhammed (Ebû’s-Senâ) Bedrüddin Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, el-Binâye fi Şerhi’l-Hidâye (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2000), 8/18; Vehbe ez-Zuhaylî, el-Fıkhü’l-İslâmî ve Edilletüh (Dimeşk: Dâru’l-Fıkr, 1989), 4/648; Koçak, “Cüzâf”, 8/148, 149.

11 Ebû’l-Tâhir Mecdüddin Muhammed b. Ya’kûb b. Muhammed Fîrûzâbâdî, el-Kâmûsü’l-muhît (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 2009), (c-z-f) Maddesi; Ebû’l-Abbâs Hatîbüddehş Ahmed b. Muhammed b. Ali. Feyyûmî, el-Misbâhu’l-münîr fi garîbî’s-Şerhi’l-kebir (y.y.: el-Mektebetü’l-Asriyye, ts.), (c-z-f), 1/56.

12 Zeynüddin b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî İbn Nüceym, Bahru’râi’k Şerhu Kenzü’Dekâik (y.y.: Dâru’l-Kitâbî’l-İslâmî, ts.), 5/305; Ömer Nasuhi Bilmen, Hükûk-ı İslâmiyye ve Istîlâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu (İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.), 6/11; Heyet, Mevsûatü’l-Fıkhiyye el-Kuveytiyye (Kuveyt Vakıflar ve Din İşleri Bakanlığı) (Kuveyt, 1404), 9/72; Koçak, “Cüzâf”, 8/148, 149; Hamdî Döndüren, Delilleriyle Ticaret ve İktisat İlmihi (İstanbul: Erkam Yayınları, 2012), 338.

13 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî es-San’ânî el-Yemenî Şevkânî, Neylü’l-evtâr şerhu Münteka’l-ahbâr (Mısır: Dâru’l-Hadis, 1993), 5/209.

14 Yusuf Ahmed Haddâd, Beyu’l-Cüzâf ve Tatbikâtühü’ Muâsarâtü (Kuveyt: Mektebetü’l-İmam ez-Zehabi, 2015), 222, 223.

15 Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, es-Sünen (İstanbul, 1981), “Büyü”, 37; Şevkânî, Neylü’l-evtâr, 5/196; Müslim, “Büyü”, 42.

16 Müslim, “Müsâkat”, 81.

birleşmeyen farklı cinsteki ürünlerin birbiriyle satışında riba ihtimali olmadığından, cüzâfen satışında da bir sakınca olmadığıdır.

Cüzâf satışla ilgili olarak Abdullah b. Ömer (r.a)'den gelen bir rivayette şöyledir: *"İnsanlar gıda maddelerini pazarın üst kısmında götürü olarak (cüzâfen) alıp satıyorlardı. Hz. Peygamber (sas) bunların yer değiştirmeden satışını yasakladı."*¹⁷ Burada Resulullah (sas), cüzâfen satışı değil, satın alınan malın kabzedilmeksizin ikinci kez bir başkasına satışını yasakladığı açıkça anlaşılmaktadır. Söz konusu hadisler ve ashabın uygulamaları göz önünde bulundurulduğunda müşteri tarafından kabzedilip, satıldığı yerden başka bir yere nakledilen malların cüzâfen satışının caiz olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Ayrıca tüm sahih hadis kitaplarında zikredilen benzer rivayetlerde yasaklanan cüzâf satışın, satıldığı halde müşteri tarafından kabzedilmeden ve başka bir yere nakledilmeden aynı yerde yapılan satışlar olduğu vurgulanmış, satış yasağının malın müşteri tarafından kabzedilip satış mahallinden nakledinceye kadar sürdüğü açıkça anlaşılmaktadır.

3. Cüzâf Satışın Kapsamı

Cüzâf satış kısaca şu üç şekilden biriyle olur:

1. Yığın halindeki ölçüsü bilinmeyen buğday yığınının satışı gibi, sadece malda cüzâf olur.¹⁸ Miktarı kesin bilinmeyen yığın halindeki malın satışı.
2. Sadece parada/semende cüzâf olur. Bir kimseye, elindeki miktarını bilmediği para dolu keseyi göstererek, senin evini bu kesedeki para karşılığı aldım demesi gibi, miktarı kesin belli olmayan parada/semende yapılan cüzâf satış.
3. Hem mebi'de hem de semende cüzâf yapılır. Miktarı bilinmeyen buğday yığınının miktarı bilinmeyen bir para yığına işaret ederek satmak gibi.¹⁹ Bu satış türünde hem mal miktarı hem de bedel olarak verilen paranın miktarı kesin olarak bilinmemektedir.²⁰

Sadece malda, parada/semende veya hem mal hem parada yapılan cüzâf satışlar mutlak değildir. Bu satışların hukuken geçerli, meşru olabilmesi için bir takım usul ve esaslar çerçevesinde yapılmış olması gerekmektedir. Çünkü işlemlerinin geçerliliği fukahanın belirlediği şartlara uyulmasına bağlıdır.

4. Cüzâf Satışın Şartları

Şartlar genellikle akdin temel rükünlerinden olan mahal ve akdi yapacak olan taraflarla alakalıdır.²¹ Kısmi bir bilinmezlik üzerine kurulu satış diyebileceğimiz

17 Ebû Dâvûd, "Büyü", 65.

18 Ebû Muhammed Fahrüddin Osmân b. Ali b. Mihsen b. Yûnus es-Sûfi el-Bârî ez-Zeylaî, Tebyînü'l-Hakâik Şerhu Kenzü'd-Dekâik ve Hâşiyetü'ş-Şilbi (Bulak/Kahire: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1313), 4/5.

19 Hoca Eminzâde Ali Haydar, Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 1/104.

20 Mecelle, md: 141.

21 Orhan Çeker, İslâm Hukukunda Akidler (Konya: İttifak Holding, 1999), 69-70, 11.

cüzâf satışta belirlenen şartlar, akit üzerindeki niza sebebi olan belirsizlikleri gidermeye yöneliktir. Mâlikî mezhebinin dışında cüzâf satış konusunu müstakil bir başlık altında derli toplu ele alan mezhep olmamıştır. Hanefî, Şafîî ve Hanbelî mezheplerinin cüzâf satışla ilgili hüküm ve şartları muhtelif vesilelerle farklı konular içinde dağınık olarak ele almışlardır. Cüzâf satışın sahih olması için tespit edilen başlıca şartlar şunlardır:²²

1. Alıcının, cüzâf satışa konu olan malı daha önceden görmüş olması, akit esnasında da tarafların satılan şeye dair bilgilerinin devam etmesi gerekir. Cüzâfen satılan malın diğerlerinden fark edilebilir şekilde ayırt edilmesi ve işaretlerle gösterilince anlaşılır şekilde olması da tarafların satılan şeye dair bilgilerinin devam ettiğini gösterir. Bey' akdi için konulan şartlarından biri olan, satılan şeyin malum olması konusunda mezheplerin ittifakı vardır.²³

Mebî' görülmeden yapılan satışlar, taraflar arasında nizaya yol açan büyük oranda garar içerir.²⁴ Haksız kazanca yol açan, bilinmezlik ve belirsizlik içeren bu satışlar fıkıhta "garar" kapsamında değerlendirilmiştir.²⁵ Kur'an haksız kazançları bâtil yoldan elde edilen kazançlar olarak niteler ve yasaklar.²⁶ "Bey'u'l-garar" şeklinde nitelendirilen ve garar içeren satışları Peygamberimiz (sas) de yasaklamıştır.²⁷ Fıkıhta "Cehâlet-i Fâhişe – Aşırı bilinmezlik" olarak ifade edilen bu husus Hanefilerce akdi fâsid kılan sebeplerden sayılmıştır.²⁸

Aşırı bilinmezlik içerdiği için görülmeyen bir şeyin cüzâfen satışı câiz olmadığı gibi, kör olan birinin cüzâfen mal alıp satması da sahih değildir. Ancak âmâ olan birinin, malı daha önceden görmüş birisi adına vekaleten satın almasında yahut âmâ olmadan önce gördüğü ve vasıfları değişmeyen bir malı cüzâfen satın almasında sakınca görülmemiştir.²⁹

Malı görmekten kasıt; o mal hakkında tarafların nizaya sebep olmayacak şekilde yeterli bilgisinin olması demektir. Ancak cüzâf satışa konu olan bazı malların, özellikleri gereği tam olarak görülmesi mümkün olmayabilir. Bu sebeple cüzâf satışa konu olan yığınım dış kısmını görmek, malın tamamı aynı yerde ise, ona bitişik bir parçasını (numune/mostra) görmek, vasıfları ve özellikleri hakkında bilgi sahibi olmak yeterli görülmüştür. Malın bizzat görülmesi malın bozulmasına ve

22 Ahmed b. Muhammed es-Sâvî el-Mâlikî el-Halvetî Sâvî, Hâşiyetü's-Sâvî ale's-Şerhi's-Sağîr (y.y.: Şirketü ve Matba'atü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1952), 3/20, 21; Heyet, Mevsûatü'l-Fıkhiyye el-Kuveytiyye (Kuveyt Vakıflar ve Din İşleri Bakanlığı), 9/72; Zuhaylî, el-Fıkhu'l-İslâmî, 4/663-667.

23 Zeylaî, Tebyinü'l-Hakâik, 4/5; Zuhaylî, el-Fıkhu'l-İslâmî, 4/398.

24 "Garar: Akdi, varlığı kesin olmayan, şüpheli ve ihtimali bir unsura dayandırmak." Çeker, İslâm Hukukunda Akidler, 101.

25 Serahsî, el-Mebûsût, 23/170; Çeker, İslâm Hukukunda Akidler, 101.

26 el-Bakara 2/188; en-Nisâ 4/29; et-Tevbe 9/34.

27 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, el-Câmi'u's-sahîh (İstanbul, 1981), "Büyü", 61; Müslim, "Büyü", 4; İbn Mâce, "Ticaret", 23; Ebû Dâvûd, "Büyü", 24-25; Tirmizî, "Büyü", 17; Nesâî, "Büyü", 27.

28 Serahsî, el-Mebûsût, 13, 49, 69,92; Alâüddin Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî Kâsânî, Bedâ'î u's-sanâ'î fi tertibi's-şerâ'î' (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986), 5/169,181; Çeker, İslâm Hukukunda Akidler, 102.

29 Zuhaylî, el-Fıkhu'l-İslâmî, 4/663.

satışın fasit olmasına sebep olacaksa da görülme şartı kalkar.³⁰ Çünkü malı görmek amacıyla ambalajı açmak; örneğin ağızları mühürlü sirke kaplarını açmak, konserve gibi gıda maddelerinin ve bazı ilaçların ağızını açmak, bu ürünlerin bozulmasına neden olabilmekte, yüksek tonajlı araçlardaki malların görülmesi için tamamının boşaltılması zaman ve emek israfına, malın bozulmasına ve tarafların büyük zarar görmesine sebep olabilmektedir. Ancak söz konusu mal, üzerinde anlaşılın vasıfları taşıyorsa, müşteri muhayyerlik hakkını kullanarak malı iade eder. Terminolojide “vasıf muhayyerliği” diye ifade edilen bu durum “ayıp ve görme muhayyerliği” ile de ilgilidir.³¹ Bir kısmı topraktan gömülü olan havuç, soğan gibi sebze ve bitkilerin olgunlaşmadan topraktan çıkarılması da bu bitkilerin bozulmasına sebep olacağı için, cüzâf satış durumunda topraktan çıkarılmaları zorunlu değildir.

Cüzâf satışın câiz olması için, satılan şeyin başkasından ayırt edilebilir ve işaretle gösterilebilir olması gerektiği hususunda Hanefi, Şafii ve Hanbeli mezhepleri müttefiktir.³² Bu sebeple cüzâf satışa konu olan malı benzerlerinden ayırt edecek şekilde yapılan işaretlemeler, satış için şart koşulan bilinirliği sağlama yollarından biri olarak kabul edilmiştir.

2. Satıcı ve alıcı, cüzâfen satılacak olan malın cinsine göre, ölçüsünü, ağırlık olarak tartısını veya sayı olarak miktarını bilmemelidir.

Taraflardan biri satış yapıldıktan sonra karşı tarafa malın miktarını bildirecek olursa, diğer taraf akdi kabul edip etmemekte muhayyerdir. Şayet akit esnasında her iki tarafın da malın miktarı hakkında eşit şekilde bilgisi olmadığı ortaya çıkarsa akit fasit olur. Çünkü taraflar bilerek ölçme ve tartma işini terk etmiş ve garar üzerine akit yapmış olurlar ki garar, akdi ifsad eden sebeplerden biridir.³³ Böyle bir durumda cüzâf satışa konu olan mal mevcut ise satıcıya iade edilmeli, değilse de müşteri malın kıymetini ödemelidir. Cüzâfen satışı yapılan malın miktarı hakkında tarafların kesin bilgisinin bulunmaması şartında Mâlikî, Hanefi ve Şafiiler fikir birliği etmiştir.³⁴ Ahmed b. Hanbel, tarafların her ikisinin de malın miktarını bilerek ya da bilmeyerek yaptığı satışı câiz kabul ettiği gibi, taraflardan sadece birinin bilgi sahibi olduğu cüzâf satışı da kerahetle birlikte geçerli sayar. Ancak, Hanbeliler böyle bir durumda miktar hakkında bilgisi olmayanın lehine muhayyerlik hakkı da verir.³⁵

30 Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, el-Mühezzebe fi fihî'l-İlmâm eş-Şâfi'î (y.y.: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 2/16; Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî İbn Rûşd, Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid (İstanbul, 1933), 2/156.

31 Ebû'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, el-İhtiyâr li-ta'îlî'l-Muhtâr (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1987), 2/13; Abdurrahmân b. Muhammed b. İvaz el-Cezîrî, Kitâbü'l-Fıkh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1987), 2/215; Çeker, İslâm Hukukunda Akidler, 88, 89.

32 Zeylâi, Tebyînü'l-Hakâik, 4/5; Şîrâzî, el-Mühezzebe, 1/265; İbn Kudâme, el-Muğni, 4/123.

33 Hattâb, Mevâhibü'l-celîl, 2/169; Çeker, İslâm Hukukunda Akidler, 69, 70, 98.

34 Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî İbnü'l-Hümâm, Fethu'l-kadir (y.y.: Dâru'l-Fıkr, ts.), 6/294; Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, el-Mecmu' şerhu'l-Mühezzebe (y.y.: Dâru'l-Fıkr, ts.), 9/343.

35 Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddin el-Buhûtî, Keşşâfü'l-kınâ' 'an metni'l-İknâ' (y.y.: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1051), 3/253.

3. Yığının bizzat kendisi cüzâf satışın konusu olmalıdır, yığını oluşturan parçalar değil. Ölçülüp tartılan, kolay sayılıp tane ile satılan veya arazi ve kumaş gibi uzunluk ölçüsü ile alınıp satılan şeylerde cüzâf satış geçerlidir. Sayımında zorluk olan taneli şeylerin cüzâfen satışı câiz olmakla birlikte, sayımında meşakkat bulunmayan taneli malların cüzâfen satışı câiz değildir.³⁶

Benzerleri arasında büyüklük küçüklük farkı fazla olmayan yumurta, elma, nar, kavun gibi misli malların cüzâfen satışı câizdir. Dinar ve dirhem gibi para cinsi şeylerin cüzâfen satışında faiz şüphesi bulunması sebebiyle câiz değildir. Fakat sikke halinde basılmamış saf altın ve gümüşün cüzâfen satışı câiz kabul edilmiştir.³⁷

Ebû Hanîfe cüzâfen satışı ölçülebilen ve tartılabilen misli mallarla sınırlı tutarken, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed ise kapsamı genişletmiş, uzunluk ölçüsüyle ölçülenleri, hayvanlar ve köleler gibi kıymetleri birbirinden farklı kıyemi malları ve sayılabilenlerin de cüzâfen satışını câiz kabul etmişlerdir. Şafii ve Hanbeli mezhepleri de imameynin görüşünü desteklemiştir.³⁸

Sayılabilir şeylerde cüzâfen satış için ölçü, sayımda zorluk çekilip çekilmesidir. Ancak sayımında her ne kadar zorluk bulunmasa da tüccarların parça parça satışını örf haline getirdikleri köle ve elbise gibi fiyatı yüksek bazı malların cüzâfen satışı câiz değildir. Köle ve elbise gibi her biri farklı kıymet ve fiyatta olan bu tür ürünler genelde cüzâfen değil tane ile satılır. Böyle farklı fiyat ve kıymette olan malların cüzâfen satışına, alıcı ve satıcı için büyük zararlar içerebileceği ve niyaya sebep olacağı için, Ebû Hanîfe cevaz vermemiştir. Ancak; kavun, karpuz gibi misli malların tüccar örfünde tane yerine toptan satışı yaygın olduğu ve aralarında kayda değer fiyat farklılığı olmadığı takdirde cüzâfen satışlarında bir problem yoktur.³⁹

Mâlikiler cumhurdan farklı olarak, az miktardaki adedi malların, miktarını öğrenmek zor olmadığı için cüzâfen satışını kabul etmezler. Onlara göre cüzâf satış, meşakkat sebebiyle câiz kılınmıştır. Adedi malların sayımında meşakkatin bulunmaması durumunda, ortada cüzâf satışı meşru kılacak bir zorunluluk da kalmamaktadır.⁴⁰

Şafii ve Hanbelilerdeki genel kanaat ise; tartılabilen, uzunluk birimiyle ölçülebilen ve tane ile satılan şeylerin cüzâfen satışının câiz olduğu yönündedir.⁴¹ Şafii ve Hanbeliler bu noktada Hanefilerden Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'le birleşmektedirler.

36 Zuhaylî, el-Fikhu'l-İslâmî, 4/664; Döndüren, Delilleriyle Ticaret ve İktisat İlmihali, 339.

37 Zuhaylî, el-Fikhu'l-İslâmî, 4/664, 665.

38 İbnü'l-Hümâm, Fethu'l-kadir, 6/264; Abdülğanî b. Tâlib b. Hammâde el-Meydânî el-Guneymî ed-Dimaşkı Meydânî, el-Lübâb fi Şerhi'l-Kitâb (İstanbul: Dersaadet, ts.), 2/7.

39 Zuhaylî, el-Fikhu'l-İslâmî, 4/665.

40 Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafe ed-Desûkî, Hâşîye 'aleş-Şerhi'l-kebir (y.y.: Dâru'l-Fikr, ts.), 3/21.

41 İbn Kudâme, el-Muğni, 3/35-40.

4. Cüzâf satışa konu olan malın yaklaşık miktarının, konusunda uzman kişilerce tahmin edilebilmelidir. Cüzâfen alışveriş yapan taraflar için bu şartın vücubiyetinde mezhepler müttefiktir.⁴² "Ehl-i vukuf, bilirkişi, eksper" diye de isimlendirilen tecrübeli kişilerin bilgilerine günlük hayatta sıkça müracaat edilir. Bu tecrübeli kişilerin bilgilerine müracaat edildiği yerlerden biri de cüzâf satıştır. Buna göre cüzâfen satış akdi yapacak olanların kendileri veya vekilleri, tahmin yürütmeye tecrübeli kişilerden miktar tahmini konusunda yardım almaları gerekir.

Buna göre tahmin yürütmeyi imkansız kılacak fazla miktardaki ürünlerde cüzâf satış yapılamaz. Mesela büyük çiftliklerdeki canlı kuşlar ve tavuklar gibi sürekli yer değiştirip tahmin etmenin güçleştiği durumlarda cüzâfen satışı câiz değildir. Ancak satış akdinden önce bu hayvanların uykuda veya sakinleştikleri esnada, uzman biri tahminde bulunursa cüzâf satış câiz olur. Şafiiler bu tahmin işini daha da ileriye götürerek, tecrübeli kişilerin tahminleri üzerine, sayıları tam olarak bilinmemekle beraber, kovana giriş ve çıkış yaptığı kesin olarak bilinen arıların bile kovanında cüzâfen satışını geçerli sayar.⁴³

Bilirkişinin tahminiyle taraflar arasındaki yanılma, rızayı zedelemeyecek ve akdi ifsad etmeyecek boyuta indirgenmiş olmaktadır. Tecrübeli kişilerin bulunmaması halinde birim fiyat belirlenerek cüzâf satış yapılabilir. Malın tamamına ait fiyat belirsizliği, kolayca hesaplayabilme imkanı olduğu için, birim fiyat tespitiyle ortadan kalkmış kabul edilir.⁴⁴

5. Satışa konu olan malın çok olması da cüzâf satışta fukahanın üzerinde ittifak ettiği şartlardan biridir.⁴⁵ Ancak bu çokluk tahmin yürütmeye engel olacak miktarda olmamalıdır. Buradaki ölçü, ne tahmini imkansız kılacak kadar fazla ne de kolaylıkla sayılabilecek kadar az olmamalıdır. Bu şarta uyulmaması durumunda taraflardan birinin aldanması veya aldatılması söz konusudur. Az miktardaki bir malın cüzâfen satışı da cüzâf satışın gayesiyle bağdaşmamaktadır. Bu manada cüzâf satış, erbabınca miktarı tahmin edilebilir çoklukta mallar için söz konusudur diyebiliriz.
6. Cüzâfen satımı yapılacak malın düz bir zemin üzerinde bulunması gerekir, bu konuda mezhepler müttefiktir. Eğer zeminin düz olmadığı bilinir ve satılan yığının içinde tümsekler veya çukurlar bulunursa akit fasit olur. Taraflar zeminin düz olduğunu zanneder daha sonra tümsekler ortaya çıkarsa, tahminde alıcının aldanma riski olduğundan alıcı muhayyerdir, çukurlar varsa satıcı aldanabileceği için satıcı muhayyer olur.⁴⁶ Buna göre cüzâfen

42 Ali Haydar, Dürerü'l-hükkâm, 1/104; Desûki, Hâşiye 'aleş-Şerhi'l-kebir, 3/20.

43 Nevevî, el-Mecmu', 9/345, 353.

44 Nihat Dalgın, Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular 2 (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 2/101.

45 Zuhaylî, el-Fikhu'l-İslâmî, 4/666.

46 Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Ali el-Haraşî el-Mâlikî Haraşî, Şerhu Mutasarı Halili (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 5/28 29.

satılan malın, tümseklik veya çukurluk bulunan bir zemin üzerinde olması veya malın içerisine konulduğu kabin esnekliği sebebiyle eksik veya fazla ölçme, tahminde yanılmaya sebep olduğundan taraflara muhayyerlik hakkı verilir. Ayrıca yüksek miktarda aldanma riski olduğu için akit fasit olacaktır.⁴⁷

7. İki farklı satış çeşidi aynı akitte birleştirilmemeli. Mesela; tek akitle hem götürü usul hem de ölçü veya tartı ile satış yapılmamalıdır. Mesela; bir yığın buğdayı, cüzâfen satarken, yanında şu kadar metre kumaşın da birlikte satın alınmasını şart koşmak doğru değildir. Böyle bir şartla mal satmak "safkateyn"⁴⁸ denilen, bir akit içerisinde başka bir akid daha yapmak olur ki; Hz. Peygamber(sas) faiz şüphesi sebebiyle yasaklamıştır.⁴⁹ Şu buğday yığını ile şu kadar kilo arpa yahut şu kadar metre kumaşı aynı paraya veya farklı paraya cüzâfen satın almak da böyledir. Veya tek akitle buğdayın veya arpanın bir kısmını cüzâfen bir kısmını da tartarak birlikte satmak gibi tek satışta iki ayrı satışın birleştirildiği işlemler cüzâf satış olarak câiz değildir.⁵⁰

Böyle bir durumda yapılması gereken; her bir satışın kendi ilkeleri kapsamında ayrı ayrı yapılarak işlemlerin meşru hale getirilmesini sağlamaktır. Yani buğday veya arpa cüzâfen satılmalı, kumaş veya arazi de ayrı bir akit ve tabiatına uygun ölçü birimiyle ölçülerek satılmalıdır. Cüzâfta bilinmezlik, ölçüde de bilinirlik olduğu için, bilinenle bilinmeyenin birbirini etkilememesi için ayrı ayrı satılmaları uygun görülmüştür.⁵¹

5. Nakitlerin, Süs Eşyalarının ve Süslenmiş Şeylerin Cüzâfen Satışı

Ribevi malların cüzâfen alım satımında, İslâm'ın yasakladığı faize⁵² düşmek için dikkat edilmesi gereken bazı hususlar vardır. Öncelikle ribevi malların hangileri olduğunu tespit edilmesi gerekir. Ubâde b. es-Sâmit'ten nakledilen bir hadiste Hz. Peygamber (sas) konuyla ilgili olarak şöyle buyurmuştur: "*Altın altınla, gümüş gümüşle, buğday buğdayla, arpa arpayla, hurma hurmayla ve tuz tuzla misli misline, birbirine eşit ve peşin olarak trampa edilirler. Ama bunların cinsleri ayrı olursa peşin olmak şartıyla, istediğiniz gibi satış yapınız*".⁵³ Buna göre; cüzâf satışta bedeller, ribevi malların dışında farklı cinsten olduğu müddetçe cüzâf satış câizdir. Ancak; bedellerin aynı cinsten olması durumunda faiz söz konusu olacağından cüzâf satış câiz olmaz. Burada akdin sihhatine mâni olan şey, miktarların eşit ol-

47 Aynı, el-Binâye fi Şerh'l-Hidâye, 8/345; İbnü'l-Hümâm, Fethu'l-kadir, 6/264.

48 "Safkateyn: Bir akit içinde başka bir akde de yer verme." Mehmet Erdoğan, Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 489.

49 Tirmizî, "Büyü"; 18.

50 Haraşî, Şerhu Mutasanı Halili, 5/30; Zuhaylî, el-Fikhu'l-İslâmî, 4/665.

51 Döndüren, Delilleriyle Ticaret ve İktisat İlmihali, 339.

52 el-Bakara 2/275.

53 Müslim, "Müsâkat", 81; Ebû Dâvûd, "Büyü", 18.

maması sebebiyle işlemin faize dönüşme ihtimalidir.⁵⁴ Çünkü cüzâf satış tahmin üzere yapıldığı için, ribevi malların birbiri karşılığında satımında miktarların eşit olma şartı tam olarak yerine gelmemektedir.

Hanefiler, nakit ve benzerlerinin cüzâfen satışı için şu esası belirlemişlerdir: *"Fazlalıklı olarak satışı câiz olan şeyin mücazefe yoluyla satışı da câizdir. Fazlalıklı satışı câiz olmayan şeyin cüzâfen satışı da câiz değildir."*⁵⁵ Faiz illetini tespitite bazı farklılıklar olmakla beraber, diğer mezhepler de bu konuda Hanefilerle aynı görüştedir. Yani fazlalıklı satışı câiz olan malların cüzâfen satışı câiz, olmayanların satışı câiz değildir.⁵⁶ Hz. Peygamber (sas) miktarı bilinmeyen bir hurmayı, miktarı belli bir hurma karşılığı satmayı yasaklaması da bu esasa dayanmaktadır.⁵⁷

Ribevi malların cüzâfen satışında iki temel hususun gözetilmesi gerekir:

Birincisi: Aynı Cinslerin Birbiri Karşılığında Bedel Olarak Alınıp Satıldığı Durumlarda: Ribevi mallardan olan aynı cins iki malın mesela altının altın ile, gümüşün gümüş ile cüzâfen birbiri karşılığında satışı câiz olmaz. Hadiste zikredilen diğer ribevi malların birbirleri karşılığında cüzâfen satışı da böyledir. Çünkü; tahminen yapılan cüzâf satışlarda ağırlık, ölçü, tartı tam olarak bilinemediğinden, ribevi mallar arasında faiz olma ihtimali artmaktadır.⁵⁸ Hanefi alimleri; akit meclisi dağılımdan cüzâf satıştaki bedellerin birbirine eşit olduğu tespit edilirse satışı câiz, meclis dağıldıktan sonra eşitlik tespit edilirse satışı fasit kabul eder. Ancak çoğunluğun aksine imam Züfer bu satışı da sahih kabul etmiştir.⁵⁹

İkincisi: Farklı Cinslerin Birbiri Karşılığında Bedel Olarak Alınıp Satıldığı Durumlarda: Ribevi mallardan farklı cinslerin birbiri karşılığında cüzâfen satışı câizdir. Mesela altının gümüş karşılığında mücazefe yoluyla satışı, bedelin cinsi değiştiği için fazlalıklı satışı câizdir. Ancak her iki bedelin akit esnasında karşılıklı olarak kabzedilmesi şarttır.⁶⁰ Ribevi malların kendi cinslerinin dışında diğer ribevi mallarla tartılmadan ve ölçülmeden cüzâfen satışın cevazı için, bedellerin taraflarca akit meclisinde kabzedilmeleri şartı işlemin faize dönüşmesini engellemektedir.

Mesela; bir altın gerdanlığı beş gümüş gerdanlık karşılığında, bir yığın buğdayı, üç yığın arpa karşılığında cüzâfen ve peşin olarak satmak, ribevi malların farklı cinsleri arasındaki câiz olan fazlalıklı satışa örnektir.⁶¹

54 Kâsânî, Bedâ'î, 5/193, 7/18; İbnü'l-Hümâm, Fethu'l-kadir, 6/264.

55 Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkindî, Tuhfetü'l-fukahâ' (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 3/39.

56 İbn Kudâme, el-Muğnî, 4/15; Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Girnâtî İbn Cüzey, el-Kavâninü'l-fıkhiyye (y.y., ts.), 168.

57 Müslim, "Büyü", 42; Nesâî, "Büyü", 37, 38.

58 İbnü'l-Hümâm, Fethu'l-kadir, 6/264; Zuhaylî, el-Fıkhu'l-İslâmî, 4/656-659.

59 Serahsî, el-Mebst, 14/12, 13.

60 Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudürî, el-Muhtasarü'l-Kudürî fi'l-Fıkhi'l-Hanefî (İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, 1975), 1/90; Mevsilî, el-İhtiyâr, 2/40.

61 Döndüren, Delilleriyle Ticaret ve İktisat İlmihali, 34.

Klasik fıkıh kitaplarında konuyla ilgili olarak şu örneklere de yer verilmiştir: Bir bakır kaba karşılık aynı cinsten başka bir kap, bir kılıca karşılık başka bir kılıç cüzâfen satılacak olsa, bunlar da sayılabilen adedi şeylerdense satış câizdir. Şayet tartılarak satılan vezni mallardan olursa câiz değildir. Çünkü ribevi malların kendi cinsleri ile cüzâf yoluyla satımında, miktarın birebir eşit olduğu bilinemeyeceğinden faiz ihtimali artmaktadır.⁶² Başka madenlerle karışmış ribevi malların cüzâfen satışında, karışımın oranı belirleyici olmaktadır. Karışımında hangi madde ağırlıkta ise, karışım o maddeden sayılır. Gümüşle karışık maddede gümüş miktarı fazla ise maddenin tamamı gümüş, altın karışık maddede altın miktarı fazla ise tamamı altın sayılır.⁶³ Böyle bir durumda altın ve gümüşe karışan yabancı madde dikkate alınmadan karışım saf altın ve saf gümüş kabul edilir. Başka madde karışmış olanla karışmamış olan kalite bakımından fark etse de ribevi malların mübadelesinde kaliteli kalitesiz arasında fark gözetilmemiş, karışım yokmuş gibi değerlendirilmiştir.⁶⁴

Bazı hallerde altın veya gümüşle kaplı süslenmiş eşyaların birbirleri karşılığında satışında fazlalık câiz kabul edilmiştir. Mesela; altın veya gümüş kaplı bir kılıç, altın veya gümüş karşılığı satılırsa, semenin miktarı kaplamadan çok olursa satış câiz olur.⁶⁵ Bu durumda kaplama, bedel olarak verilen altın ve gümüşün misli karşılığı, fazlalık semen de kılıcın bedeli olarak kabul edilmiştir.

Altın veya gümüşle süslenmiş eşyalarda semen, kaplamadan veya süsten fazla ise, süse tekabül eden semen miktarının akit meclisinde kabzedilmesi gerekir. İşlemi sarf akdi açısından düşündüğümüz zaman da hadiste işaret edilen nesie faizine düşmemek için bedellerin akit meclisinde kabzedilmesi şarttır.⁶⁶ Ribevi malların alım satımı veya sarfında, karşılıklı kabzetme akdin sihhat şartı kabul edilmiştir.⁶⁷

6. Yiyecek ve Benzeri Şeylerin Yiğın Halinde Satışı

Genel anlamda belirlenen şartlar dâhilinde yiyecek ve benzeri şeylerin cüzâfen satışının câizliğinde mezhepler müttefiktir. Hanbelilerden İbn Kudame fukahanın bu ortak kanaatini şöyle ifade etmiştir: *"Yiğının cüzâfen satışı câizdir. Alıcı ve satıcı miktarını kesin olarak bilmedikleri takdirde, (bir malın cüzâfen/ götürü usulü satışının câiz olduğu hususunda), fukaha arasında görüş ayrılığı olduğunu bilmiyoruz."*⁶⁸ Ayrıca cüzâfen satışın meşruluğu konusunda yukarıda zikredilen hadisler, yiyecek maddeleri başta olmak üzere yiğın halindeki ticari malların cüzâfen satışının cevazında fukahanın şer'î dayanakları olmuştur.

62 Kâsânî, Bedâ'î, 5/67.

63 Mevsilî, el-İhtiyâr, 1/112.

64 Mevsilî, el-İhtiyâr, 1/112.

65 Serahsî, el-Mebsût, 14/89; Semerkandî, Tuhfetü'l-fukahâ, 3/32, 41.

66 Buhârî, "Büyü", 78; Müslim, "Müsâkât", 75, 76; Tirmizî, "Büyü", 24.

67 Meydânî, el-Lübâb, 2/47, 48.

68 İbn Kudâme, el-Muğnî, 4/33, 34, 97.

7. Cüzâf Satış Konusunda Mezheplerin Yaklaşımı

Yukarıdaki kısımlarda konu bütünlüğü içinde genelde mezheplerin ittifak ettikleri hususlara yer verildi. Bu başlık altında mezheplerin cüzâf konusuyla ilgili birbirinden farklı sayılabilecek yaklaşımlarına yer almaktadır.

7.1. Hanefi Mezhebi

Çarşı pazarda emsalinin bulunup bulunmaması açısından da misli⁶⁹ ve kıyemi⁷⁰ olarak ayrılan mal çeşitlerinin cüzâfen satışında Hanefi müctehidleri arasında fikir birliği yoktur. Mezhebin kurucusu Ebû Hanîfeve en meşhur öğrencileri, misli ve kıyemi malların cüzâfen satış hükmünde birbirinden ayrılmaktadır.

7.1.1. Misli Malların Cüzâfen Satışı

Bir fıkıh terimi olarak misli mal; fiyatı etkileyecek bir fark olmadan birbirinin yerine geçebilen, görünüm, iç yapı ve ekonomik fayda bakımından eş özelliklere sahip aynı türe ait mallar ifade eder.⁷¹ Misli malların cüzâfen satışı belirlenen şartlar dahilinde câizdir. Bir kimse, belirli bir dirhem karşılığında, muayyen bir yiyecek yığınının bir kafiz⁷² satacak olsa veya kumaş dolu şu çuvalı, sayısını bilmeden şu kadara satacak olsa yahut bir yiyecek yığınının şu kadara satsa ve yığının kaç kafiz olduğunu bilmeseydi bu cüzâf satış câizdir. Bu satışı bilgisizlik, tarafları anlaşmazlığa götüren, akdi ifsad eden bir bilgisizlik değildir. Akdi ifsad eden asıl bilgisizlik, nizaya sebebiyet verecek şekildeki aşırı bilinmezlik içeren ve “cehalet-i fâhişe” diye bilinen bilgisizliktir.⁷³

Misli malların cüzâfen satışı konusunda Ebû Hanîfe şöyle der: “Bir kimse bir yığın yiyeceğin her bir kafizini belirli bir dirheme cüzâfen satacak olsa, bu satış sadece ilk kafiz miktarı için geçerli olur. Yığının geri kalanının ne kadar olduğu bilinemediğinden, satış onlar için geçerli olmaz. Akit meclisi dağılmadan yığın ölçülür ve bilgisizlik giderilirse satış onlar için de geçerli olur. Ancak meclis dağıldıktan sonra ölçüm yapılır bilgisizlik giderilirse satış fasit olur”.⁷⁴

Ebû Yusuf ve İmam Muhammed, Ebû Hanîfe’den ayrı olarak cüzâf satışı bütün yığın için geçerli sayar. Çünkü birim fiyat belirlendikten sonra, yığının geri kalanını sayılarak veya ölçülerek kolayca bilinebilir.⁷⁵ İnsanlara kolaylık sağladığı için Ebû Yusuf ve İmam Muhammed’in görüşü tercih edilmiştir.

Misli malların cüzâfen satışı konusunda Hanefilerin hükmü budur.⁷⁶ Günümüzde ağacında olgunlaşmış zeytin ve meyve gibi misli olan ürünleri kilo fiyatını

69 Mecelle, md: 145.

70 Mecelle, md: 146.

71 Hasan Hacak, “Misli”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/187,188.

72 Kafiz: On iki sa’ miktarı bir ölçek. Erdoğan, Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü, 285.

73 Mevsili, el-İhtiyâr, 2/5; Meydâni, el-Lübâb, 2/5.

74 İbnü’l-Hümâm, Fethu’l-kadir, 6/266.

75 İbnü’l-Hümâm, Fethu’l-kadir, 6/267, 270.

76 Kâsâni, Bedâ’i’, 5/159; İbnü’l-Hümâm, Fethu’l-kadir, 6/267.

belirleyerek satmak da İmameyne göre mümkün ve câizdir.⁷⁷ Yaş çay ve fındık gibi ürünlerde taban ve tavan fiyat olarak birim fiyatı belirlenen misli ürünlerin cüzâfen satışını da bu cevaz kapsamında değerlendirmek mümkündür.

7.1.2. Kıyemi Malların Cüzâfen Satışı

Çarşı pazarda dengi bulunmayan, bulunsa da fiyatça birbirinden farklı olan şey⁷⁸ şeklinde tanımlanan kıyemi malların cüzâfen satışında Hanefi imamların farklı yaklaşımları vardır. Mesela; tanesi birer dirhem denilerek bir sürü halindeki koyunlar satılacak olsa ve akit meclisinde sürüdeki koyun sayısı bilirse dahi Ebû Hanîfe'ye göre bu satış bütün koyunlar hakkında fasit olur. Bir tek koyunun sürünün her biri için tayin edilen semen karşılığında satılması câiz olmaz.⁷⁹ Ebû Hanîfe gerekçe olarak, koyunlar arasındaki kilo farklılıkları sebebiyle, kıymetlerinin de farklı olmasını gösterir. Misli mallarda kafizin cüzleri arasındaki farklılıkların bilinmemesi insanlar arasında anlaşmazlığa yol açmaz ancak, kıyemi mallardaki bilgisizlik anlaşmazlığa götürür.⁸⁰ Ebû Hanîfe'ye göre, zarar görmeden ve değer kaybına uğramadan bölünemeyen kumaş, deve, köle gibi ölçülebilen ve sayılabilen kıyemi malların cüzâfen satışı sahih değildir. Çünkü bunlardaki bilgisizlik tarafları anlaşmazlığa götürecektir. Ancak Ebû Yusuf ve İmam Muhammed, bu tür mallardaki bilgisizliği giderilebilir gördüğü için cüzâfen satışlarını câiz görürler.⁸¹

Mal kavramının içerik olarak çok çeşitlendiği ve değiştiği günümüzde, İmam Muhammed ve Ebû Yusuf'un görüşünü tercih etmenin daha isabetli olacağı kanaatindeyiz.

7.2. Mâlikî Mezhebi

Fıkıh mezhepleri içinde Mâlikî mezhebi; cüzâf satışla ilgili hüküm ve şartları müstakil bir başlık altında ele alıp işleyen tek mezhep olmuştur.⁸²

Hanefilerde olduğu gibi Mâlikîler de ölçülmek kaydıyla miktarı bilinmeyen bir yığının cüzâf yoluyla satışını câiz görür. Mâlikîlere göre; miktarı bilinmeyen bir yığın için, "her bir ölçüğü şu kadara" deyip, yığının tamamı ölçülüp toplam fiyat belirlendikten sonra cüzâfen satmak câizdir. Bu konuda satılan şeyin misli, kıyemî veya adedî olmasının önemi olmadığından, misliyattan olan yiyeceklerde, kıyemiyattan olan kumaşta, adediyattan olan köle ve hayvanlarda cüzâf satışı geçerli görürler.⁸³

77 Döndüren, Delilleriyle Ticaret ve İktisat İlmihali, 340.

78 Erdoğan, Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü, 310.

79 Mevsilî, el-İhtiyâr, 2/6.

80 Kâsânî, Bedâ'î, 5/159.

81 Meydânî, el-Lübâb, 2/7.

82 Haddâd, Beyu'l-Cüzâf ve Tatbikâtühü' Muâsaratü, 11.

83 İbn Rüşd, Bidâyetü'l-Müctehid, 2/164, 3/177; Kâsânî, Bedâ'î, 5/158, 159.

Cüzâf satış konusunda Mâlikiler, mutlak cüzâf satışın kapsamını Hanefilerden biraz daha geniş tutmuşlardır. Yığının geri kalanındaki belirsizlik ölçüm ve sayımla sona ereceği için, misli ve kıyemi malların cüzâfen satışında problem görmezler. Bu konuda Ebû Hanîfe'den ayrılmışlar fakat Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'le aynı görüşte birleşmişlerdir.

7.3. Şafii Mezhebi

Cüzâf satışta satılan malın miktarının bilinir olması konusunda Şafiiler de kısmen Ebû Hanîfe'ye yakın bir görüştedir. Toplam miktarı bilinsin bilinmesin misli bir mal yığınının bir miktar satış yapmak sahihtir. Şafiilere göre misli malların cüzleri arasında bilinmezlik, bağışlanabilir bir bilinmezlik olduğu için taraflar arasında aldanmaya sebep olmaz. Ancak arazi, kumaş gibi kıyemi mallarda bir malın, kaç zira' geldiği bilinmiyorsa ondan bir zira'ının satışı câiz değildir. Çünkü bunlar koyun ve köle gibi cüzleri arasında büyük farklar olan kıyemi mallardandır.⁸⁴

Şafiiler, birim fiyat belirlenerek yapılan cüzâf satışları da câiz kabul eder. Bir kimse miktarı, ölçüsü ne kadar olduğu bilinmeyen bir yığını, eliyle işaret ederek; ben sana bu yığını, şu evi, bu kumaşı ölçüsü, birimi vs. şu kadardan satıyorum dese bu satış sahihtir. Çünkü satılan şey hakkındaki bilinmezlik, görülmekle ve işaret edilmekle de ortadan kalkar. Şafiilerde görmekle bilgisizliğe sebep olan garar ortadan kalktığı gibi,⁸⁵ semenin tümünün bilinmemesinin de akde bir zararı yoktur. Çünkü birim fiyatın baştan belirlenmesi, semenin tamamı hakkındaki belirsizliği ortadan kaldırmıştır. İmam Şafii'den, bir yığının cüzâf olarak satımında, miktarının tam olarak bilinmeyeceği gerekçesiyle mekruh saydığı şekilde bir rivayet de gelmiştir.⁸⁶

Şafiiler, muayyen bir malın cüzâfen satışını câiz gördükleri gibi, muayyen bir bedel karşılığında bir yığının cüzâfen satışını da câiz görürler. Mesela: Kıyemi mallardan olan arazi, kumaş gibi malları her bir zira'ı bir dirheme ve koyun, köle gibi adedi malları da her biri bir dirheme olmak üzere satıyorum denilse bu satış câizdir. Şafiiler, bilgisizliğin yol açacağı muhtemel gararın malı görmekle ortadan kalkacağı görüşündedirler. Her bir birimi şu kadar fiyattan olmak üzere şu yığını, kumaşı ve araziye yüze alıyorum şeklindeki bir cüzâf satışı Şafiiler şartlı kabul etmiştir. Şayet satılan mal, belirlenen bedele (yüze) denk gelirse satış geçerli, gelmezse geçersizdir.

Şafiiler cüzâf satış konusunda gararın bulunup bulunmamasında çok hassas davranırlar. Bir miktar belirlenmeksizin mutlak olarak yapılan bir yığının satışında garar bulunduğu gerekçesiyle, bu tür cüzâf satışın mekruh olduğu şekilde Şafiilere ait yaygın bir görüşte de vardır.⁸⁷

84 Şîrâzî, el-Mühezzebe, 2/19.

85 Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilaziz el-Hüseynî ed-Dimaşkî İbn Âbidin, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1992), 4/530; Cezîrî, *Kitâbü'l-Fikh*, 2/214.

86 Şîrâzî, el-Mühezzebe, 2/17.

87 Nevevî, el-Mecmu', 9/332.

7.4. Hanbeli Mezhebi

Hanbeli mezhebi cüzâf satış konusunda sınırları en geniş tutan mezheptir. İster misli isterse kıyemi mallardan olsun bir yığının cüzâfen satışı câizdir. Satılan malın miktarı hakkında tarafların bilgisinin olmamasının da bir önemi yoktur. Çünkü satılan malı görmekle tarafların mal hakkındaki bilgisizliği ortadan kalkmakta, belirlenen birim fiyatla da kolayca toplam fiyat net olarak hesaplanabildiği için, semen hakkındaki belirsizlik ortadan kalkmaktadır. Mesela; yığının her bir kafizi, kumaşın her bir zira'ı şu kadara, sürünün her bir koyunu bir dirheme satılıktır şeklinde yapılan cüzâf satış sahihtir. Hanbelilere göre; satışa konu olan malın görülmesiyle ve birim fiyatın belirlenmesiyle, yığının tamamı hakkındaki fiyat belirsizliği ortadan kalkacağı için, akdi ifsat sebebi olan garar ortadan kalkacaktır. Böylece cüzâf satışın meşruluğuna bir mâni kalmamaktadır. Yine Mâlikilere göre bir kapta bulunan şeyi kabıyla veya kapsız, her bir birimi şu kadar diyerek satmak, kabı da tartmak şartıyla sahihtir.⁸⁸

Bir bağın üzümünü satmak, bir ambardaki buğdayın tamamını satmak gibi toptan ve ölçmeden yapılan satımlarda, istisnai olarak toplayıp teslim alma, çuvalayıp taşıma masrafları satın alana aittir.⁸⁹

8. Miktarı Belli Olmayan Bir Kap veya Tartı ile Satış

Cüzâf satış dahil tüm bey' akitlerinde, miktarı bilinmese de muayyen bir kabın ölçü olarak kullanılması, kabın ahşap veya demir olup artma ve eksilme ihtimali olmaması şartıyla câizdir.⁹⁰ Zembil ve küfe⁹¹ gibi bastırınca genişleyen ve içine daha fazla ürün alan, her seferinde farklı miktar ve hacimde değişen oranlarda ölçüm yapan, standart olmayan bir kapla satış yapmak câiz değildir. Ebû Yusuf, bir beldede kullanımı örf haline gelmiş bir kırba dolusu ile satışı istihsanen câiz kabul eder. Tartıda ağırlık birimi olarak kullanılan nesnenin standart olması gerekir. Bu sebeple Hanefiler, dağılıp parçalanmama şartlarıyla, miktarı bilinmeyen muayyen bir taş ağırlığını kullanarak yapılan satışı câiz kabul eder. Ancak Hanefiler salatalık, kavun gibi kuruyunca hafifleyen bir ağırlık karşılığında satış yapmayı câiz görmezler.⁹² Çünkü zembil gibi esneyebilen ve kuruyup hafifleyen, devamlı standart sonuç vermeyen ağırlıklar, değişken oldukları için tarafların tartıda aldanmalarına sebep olmaktadır.

Standart olmayan ölçüm araçlarının kullanılması yapılan tahminlerde büyük yanlışlıklara sebep olacaktır. Bu da taraflar arasında nizaya yol açan ve akdi ifsat eden, aşırı bilinmezlik gibi durumların ortaya çıkmasına neden olmaktadır.

88 Ebû'l-Ferec Şemsüddin Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed el-Makdisî İbn Kudâme, eş-Şerhu'l-Kebîr ala Metni'l-Mukni' (y.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 4/34.

89 Mecelle, md.290; Hayrettin Karaman, Ana Hatlarıyla İslâm Hukuku (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1986), 3/207.

90 Mehmed bin Feramuz b. Ali Molla Hüsrev, Dürerü'l-hükkâm fi şerhi Gureri'l-ahkâm (y.y.: Dâru lhyâ-i Kütübî'l-'Arabiyye, ts.), 2/14; Mecelle, md: 217.

91 Zembil kamıştan, küfe söğütten yapıldığı için esnek özellikte olduklarından genişleyebilmektedir. Bu sebeple standart bir ağırlık ölçümü için elverişli değildir.

92 Zeylai, Tebyinü'l-Hakâik, 4/5; İbnü'l-Hümâm, Fethu'l-kadir, 6/66; Meydâni, el-Lübâb, 2/7.

9. Cüzâf Satış Sonrası Yığının Eksik veya Fazla Çıkması

İcab-kabul uygunluğu; akdin temel unsurlarından olduğu için akdin sıhhati de bu uyum üzerine kurulmuştur.⁹³ Bir yığından, miktarı belli bir ölçü ve semenle bir mal cüzâf yoluyla satılsa, satış sonrası yapılan ölçümde yığının baştan anlaşılardan miktardan az çıktığı anlaşılrsa müşteri muhayyer olur. İsterse maldan semeni kadarını alır, isterse satışı fesheder. Kısımlara kolay ayrılabilen veya ayrılmasında bir zarar oluşmayan, ölçülebilir ve tartılabilir mallarda da durum aynıdır. Ölçümde cüzâfen satılan ve kolay bölünebilen, ayrışabilen malın anlaşılardan miktardan fazla çıkması halinde fazlalık satıcının olur, satış akdine dahil edilmez.⁹⁴ Ancak; zarar verilmeksizin kolay bölünemeyen ve cüzâf yoluyla satılan kumaş ve arazi gibi bazı malların anlaşılardan fazla çıkması halinde, fazlalık müşterinindir. Böyle bir durumda satıcıya muhayyerlik hakkı tanınmazken müşteri muhayyer olur. Müşteri dilerse anlaşılardan semen üzerinden malı veya araziyi kabul eder, dilerse de anlaşmayı fesheder.⁹⁵

10. Henüz Olgunlaşmayan Ekin, Meyve ve Sebzelerin Hasattan Önce Cüzâfen Satılması

İslâm hukuku, mevzûun akit esnasında mevcut olmasını akdin sıhhat veya in'ikad şartı saymıştır. Mevzûu mevcut olmayan ve ileride de olmayacağı kesin olan akitleri geçersiz saymıştır.⁹⁶ Fakat insanların ihtiyaç duyması ve tüccarlar arasında örf haline gelmesi sebebiyle; ekin, meyve ve sebze gibi ürünlerin olgunlaşmak üzereyken veya olgunlaşmadan satılması şeklindeki farklı uygulamalar da kabul edilmiştir. Ancak bu tür satışlarda dikkat edilmesi gereken temel kural, söz konusu ürünlerde olgunlaşmanın baş göstermiş olmasıdır. Hadislerde de bu konu "*kable buduvvi salâhihâ'*, *kable en yesluh*" şeklindeki ifade edilmiştir.⁹⁷

Fıkıhta "Buduvvu's-Salah ile, söz konusu ürünün bozulmasından, hastalanmasından emin olunması hali kastedilir. Ürünlerde olgunlaşma belirtileri de üründen ürüne değişir. Mesela: Hurmada kırmızılaşma ve sararma, üzümde siyahlaşma ve tatlanmaya başlama, meyvelerin yenilebilir hale gelmesi; hububatta ve ekinlerde (başaktaki tanelerin) kurumması ve sertleşmesi; diğer sebze ve meyvelerde ürünün yenilebilecek veya kullanılabilir hale gelmesi olgunlaşma belirtileri olarak ifade edilir.⁹⁸

Meyvenin olgunlaşma belirtilerinin ortaya çıkmasından sonra cüzâfen satışının cevazında alimler ittifak etmiştir.⁹⁹ Delil olarak Hz. Peygamber'in (sas) olgunlaşma belirtileri göstermeden önce ürünlerin satışını yasaklayan şu hadisler gös-

93 İbn Kudâme, el-Muğni, 4/4; Çeker, İslâm Hukukunda Akidler, 57.

94 Zuhayli, el-Fikhu'l-İslâmi, 4/652, 653.

95 İbnü'l-Hümâm, Fethu'l-kadir, 6/272; Meydâni, el-Lübâb, 2/8.

96 Mevsili, el-İhtiyâr, 2/23; Karaman, Ana Hatlarıyla İslâm Hukuku, 3/78.

97 Buhâri, "Büyü", 82-83, 85-87, "Selem", 7, "Müsâkât", 17; Müslim, "Büyü", 48-59, 81-82; Ebû Dâvûd, "Büyü", 22, "İcâre", 56; Tirmizi, "Büyü", 15; Nesâi, "Büyü", 28; İbn Mâce, "Ticârât", 32.

98 Mecelle: md: 205; İbn Nüceym, Bahru'râi'k, 5/501-508; Kâsânî, Bedâ' i', 5/139; İbn Cüzey, el-Kavâninü'l-fıkhiyye, 172, 173; Hayrettin Karaman, İş ve Ticaret İlmihali (y.y.: İz Yayınları, 2012), 108.

99 Buhûti, Keşşâfü'l-kınâ', 4/409, 410.

terilir: “Resûlullah (sas) meyvesi olgunlaşınca kadar hurmayı, dânesi beyazlaşıp afetten emin oluncaya kadar başağı satmaktan men etti. Bu muameleden satıcı da alıcı da yasaklanmıştır.”¹⁰⁰

H. Câbir’den (r.a) gelen bir rivayette:” Hz. Peygamber (sas) alacalanmadan önce meyvenin satılmasını yasakladı. “Meyvenin alacalanması nedir?” diye sorulunca: “Kızarması, sararması ve yenir hâle gelmesidir” diye açıkladı.”¹⁰¹ Bu hadisler, meyvelerin olgunluk belirtileri gösterdikten sonra dalında cüzâfen satışının da câiz olduğuna delildir.

Buğday gibi başağında görünmeyen ürünlerin cüzâfen satışı konusunda fukaha ihtilaf etmiştir. Hanefiler,¹⁰² Mâlikiler¹⁰³ ve Hanbeliler¹⁰⁴ buğday, badem, ceviz, soğan, sarımsak ve havuç gibi kabuğu içinde ve toprak altında kalan ürünlerin, her ne kadar bu özel yapılarından dolayı olgunlaştığı açıkça anlaşılmasa da örf haline gelmesi ve insanların buna olan ihtiyacı sebebiyle cüzâfen satışını câiz görürler. Bu görüşlerini şu hadise dayandırmışlardır: “Hz. Enes (r.a) anlatıyor: “Resûlullah (sas) siyahlanmazdan önce üzümün, sertleşmezden önce hububatın satılmasını yasakladı.”¹⁰⁵

Şafiiler, buğday ve mercimek gibi kabukları içinde görünmeyen ürünlerin, insanların aldanmasına sebep olacağı için, satışını câiz görmezler. Gereğe olarak da Ebû Hüreyre’nin “Hz. Peygamber garar satışını yasakladı.”¹⁰⁶ hadisini ve akdin sahih olması satılan ürünün görülmesi gerektiği ilkesini göstermişlerdir. Onlara göre, başağındaki ekinin olgunlaşması gözle tam görülemeyeceği için insanlar aldanabilir.¹⁰⁷

11. Efrâd-ı Mütelâhık / Kısım Kısım Olgunlaşan Ürünlerin Cüzâfen Satışı

Akdin mevzuunu ilgilendiren ve fıkıh literatüründe “Efrâd-ı Mütelâhık”¹⁰⁸ diye bilinen, zaman içinde kısım kısım olgunlaşıp toplanan mahsullerden olan patlıcan, kabak, salatalık, incir, kavun, karpuz gibi meyve ve sebzeleri ifade etmek için kullanılan fıkhi bir ıstılahtır. Tamamı aynı anda olgunlaşmayıp, zaman içinde olgunlaşanların bir yandan toplandığı, bir yandan da peyderpey olgunlaşmaya devam eden ürünlerin cüzâfen satışı fukaha tarafından tartışılmıştır.

Mesela; kökleri üzerindeki kabakların bir kısmı toplanacak hale gelmiş, bir kısmı küçük, bir kısmı da henüz çiçek halinde olan bir kabak bahçesinin ürünleri cüzâfen, toptan satılacak olsa; Hanefi, Şafii ve Hanbeli müctehidlerinin çoğu sadece olmuş kabaklar için akdi geçerli saymış, henüz olgunlaşmayan ve çiçek

100 Müslim, “Büyü”, 50; Ebû Dâvûd, “Büyü”, 23; Tirmizî, “Büyü”, 15; Nesâî, “Büyü”, 40; İbn Mâce, “Ticârât”, 32.

101 Buhârî, “Büyü”, 83, “Zekât”, 58; Müslim, “Büyü”, 53; Ebû Dâvûd, “Büyü”, 23; Nesâî, “Büyü”, 28; İbrahim Canan, Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi (Ankara: Akçağ Yayınları, 2021), 3/37.

102 İbn Nüceym, Bahrur’râik, 5/306; İbn Âbidin, Reddül-muhtâr, 4/555.

103 Desûkî, Hâşiye ‘aleş-Şerhi’l-kebir, 3/16.

104 İbn Kudâme, el-Muğni, 4/222, 224.

105 Ebû Dâvûd, “Büyü”, 23; Tirmizî, “Büyü”, 15; İbn Mâce, “Ticârât”, 32.

106 Müslim, “Büyü”, 4; İbn Mâce, “Ticaret”, 23; Ebû Dâvûd, “Büyü”, 24-25; Tirmizî, “Büyü”, 17; Nesâî, “Büyü”, 27.

107 Şirâzî, el-Mühezzeb, 2/44-46.

108 Bilmen, Kâmus, 6/28-29.

halindeki ürünler için geçerli saymamışlardır. Çünkü; henüz kabaklar oluşmadığı veya oluşumunu tamamlamadığı için akdin unsurlarından sayılan akdin mahal- li¹⁰⁹ ortada mevcut değildir.

Ancak halkın ihtiyacını göz önünde bulunduran bazı Hanefî¹¹⁰ ve Mâlikî müc- tehidler¹¹¹ “mevcud ürünlere tâbi olarak, oluşmak üzere olan ve henüz çiçek ha- linde olup oluşmayan ürünlerin de satımına cevaz vermişlerdir.

Mecelle söz konusu hükmü; *“Efrâdı mütelâhık olan yani, birden zuhur etmeyip de refte refte zuhur edegelen, meyve ve şükûfe ve yaprak ve sebzenin, bir mikdarı be- lirmiş olduğu halde, onlara tabe’an, onlarla henüz belirmemiş olanları dahi toptan satmak sahih olur.”*¹¹² şeklinde kanunlaştırmıştır.

Yerde gömülü olan kök bitkilerden patates, soğan, sarımsak, havuç, turp, pancar, yer elması vb. ürünlerin cüzâfen satışında da mezhepler ihtilaf etmişler- dir. Bu ürünleri, efrad-ı mütelâhık ürünlere kıyas eden Hanefi ve Mâlikiler satışı câiz görürler. Ancak Hanefiler, ürünün topraktan çıkarıldıktan sonra müşteriye muhayyerlik verilmesi şartıyla satışı câiz sayarlar.¹¹³ Şâfiî, Hanbeli ve Zahiriler sa- dece toprak altındaki kısmı satılan ürünlerin cüzâfen satışını, garar sebebiyle ka- bul etmezler.¹¹⁴ Hanbeli âlimlerden İbn Teymiyye de bu tür ürünlerin satışındaki gararın fâhiş görmemiş ve insanların bu satışa ihtiyaçları olması sebebiyle cevaz vermiştir.¹¹⁵

Bazı araştırmacılar; gelişen teknolojiye rağmen, “kısmî ma’dümiyet” kapa- mında değerlendirdikleri *“Efrâdı mütelâhık”* ürünlerin cüzâfen satışının, günü- müzde de câiz olduğunu söyler. Çünkü buna insanların ihtiyacı var ve bu durum tüccar örfünde sıkça rastlanan bir uygulamadır.¹¹⁶ Bu sebeple de Din İşleri Yük- sek Kurulu da efrâdı mütelâhık şeklinde, bir anda değil de birbiri peşi sıra farklı zamanlarda oluşumunu tamamlayan ürünlerin cüzâf satışına cevaz vermiştir.¹¹⁷ Tabi ki yukarıda cüzâf satış için belirlenen şartların göz önünde bulundurulma- sına ve taraflar arasında anlaşmazlığa yol açacak belirsizliğin olmamasına dikkat etmek gerekir.

109 Mevsilî, el-İhtiyâr, 2/4; Çeker, İslâm Hukukunda Akidler, 67.

110 Merğînânî, el-Hidâye, V, 28; Mevsilî, el-İhtiyâr, 2/ 14.

111 İbn Cüzey, el-Kavâninü'l-fıkhiyye, 173.

112 Mecelle, md: 207.

113 Kâsânî, Bedâ'î, 5/297; İbn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr, 5/52; Desûkî, Hâşiyeye 'aleş-Şerhi'l-kebir, 3/186.

114 Şâfiî, el-Üm, 3/84, 85; İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüküddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâi en-Nisâbü'rî Cüveynî, Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb (y.y.: Dârü'l-Minhâc, 2007), 5/154.

115 Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdidîn Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye, Mecmû'u fetâvâ (Medine-i Münevvere, 1995), 29/484, 486.

116 İsmâil Bilgili, “İslâm Hukukunda Ma'dûm'un Satışı”, İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi 8 (2006), 220-221; Nec- meddin Güney, Satım Akdi Özelinde İslâm Borçlar Hukukunda Garar (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 223-225. (Tez, Aybil Yayınevi tarafından 2019 yılında Konya'da basılmıştır.)

117 DİB, “Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı”.

12. Birim Fiyat Belirlenerek Yapılan Cüzâf Satışlar

Bilirkişinin hiç bulunmadığı veya giderek azaldığı günümüzde, birim fiyat belirlenerek yapılan cüzâf satışlar giderek yaygınlaşmaktadır. Canlı veya karkas Kurbanlık hayvan satışı, hububat, yaş çay ve fındık gibi ürünlerde, birim/kilogram fiyatı belirlenerek yapılan cüzâf satış şekline yaygın olarak rastlıyoruz.

Cüzâf satış için belirlenen şartların dışında, birim fiyat belirlenerek kesilecek kurbanlık hayvanın, şer'an geçerli bir kurban olabilmesi ve işlemin sıradan bir et alım satım ticaretine dönüşmeden ibadet özelliğinin muhafaza edebilmesi için aşağıdaki şartların da yerine getirilmesi gerekmektedir:

"a. Karkas etin kilogram birim fiyatının net bir şekilde belirlenmiş olması.

b. Alış-veriş esnasında satışa konu olan hayvanın belirlenmiş olması.

c. Belirlenen hayvan üzerinde taraflar arasında satış işleminin tamamlanmış olması.

d. Hayvanın, sadece kurban niyetiyle kesilmesi. Yani ortaklardan her birinin kurban kesmek niyetiyle hisseye dahil olması. Ayrıca hayvanın herhangi bir organının (et, deri, sakatat vb.) satıcıda kalmasının şart koşulmaması, kesim veya organizasyon ücretine sayılmaması gerekir.

e. Şayet kurban günlerinden önce alıcı, hayvanı yukarıda belirtilen usullerden biri ile alacağını vadetmiş ve alım-satım tamamlanmamışsa, kurban kesiminden önce satım akdinin kesinleştirilmesi gerekir."¹¹⁸

Birim fiyat belirlenerek yapılan satışta, toplam fiyattaki belirsizlik fukaha arasındaki ihtilafın asıl sebebi olarak görülmektedir. Ancak tarafların üzerinde anlaşığı birim fiyattan toplam fiyatı günümüz şartlarında kolayca tespiti mümkün olduğundan, günümüzde bu durum akdi ifsat eden bir belirsizlik olarak sayılmamıştır. Günümüzde kilogram fiyatı (birim fiyatı) belirlenerek yapılan arpa, buğday, kuru üzüm, yaş çay ve fındık gibi pek çok ürün satışlarında toplam fiyat belirsizliğinin taraflar arasında bir anlaşmazlığa sebep olmaması da bu hususta endişelere yer olmadığını açıkça göstermektedir.

Sonuç

İslâm'ın gündelik hayatı düzenlerken ortaya koyduğu fitri hükümler, "...Allah sizin için kolaylık ister, zorluk istemez..." ayetinde ifade edildiği gibi, ilahi beyan gereğince aynı zamanda kolay uygulanabilen hükümlerdir. Bu kapsamda ticari hayatı kısmen rahatlatan, insanları yerine göre ölçme ve tartma zahmetinden kurtaran "Cüzâf" satışla ilgili hükümler de bunlardandır.

118 DİB, "Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı".

Ancak sağlanan bu kolaylıkların suistimal edilmemesi için İslâm bazı tedbirler almış, usul ve esaslar belirlemiştir. Bu sayede insanlar arasındaki güven duygusunu yıkan her türlü, hile, aldatma ve haksızlık önlenmiş, toplumsal huzur ve istikrar öncelenmiş olmaktadır. Çünkü İslâm; ticari eylemleri sıradan bir mal alışverişi olarak görmez. İslâm'da dini, ahlaki ve toplumsal değerlerle içli dışlı bir ticari anlayış hakimdir. Onun için alınan tedbirleri, sadece ticari hayatı düzenleyen değil, toplumsal huzur ve barışı da temin eden unsurlar olarak görür.

Cüzâf satışta akdi bozmayacak nispette bir bilinmezliğe, belirsizliğe müsaade edildiği görülür. Bu maksatla da Cüzâfen satılan malın miktarı hakkında tarafların ikisinin de eşit şekilde bilmeme şartı getirilmiştir. Böylece taraflar bile bile yasak olan bir garar satışını yapmaktan da korunmuş olmaktadır.

Her türlü ticari malın cüzâf satışa konu edilmediğini de görüyoruz. Cüzâfen satışa dahil olan ürünlerin genellikle sayımında, ölçümünde zorluk bulunan ürünler olduğu gibi, tarafları haram olan faizden korumak amacıyla ribevi mallar da cüzâf satış kapsamından ya çıkarılmış ya da ilave bazı tedbirlerle cüzâf kapsamına dahil edildiğini görmekteyiz.

Cüzâf satışta, tahminde ehil insanların tecrübesine değer verilmesi de önemli bir ayrıntıdır. Kur'an'ın bilen insanlara sorma emrinin örnek bir uygulamasını cüzâf satışta görmekteyiz. Cüzâf satışa konu olan malın miktarı, ehil kimselerin tahmin edebileceği bir miktarla sınırlandırılmıştır da diyebiliriz. Ancak cüzâf satışta sadece tecrübeli insanların tahminiyle yetinilmemiş, belirsizlik ve aldanma olaylarını önleyici ilave tedbirler alınmıştır.

Alıcı ve satıcı aleyhine aldanmanın söz konusu olduğu durumlarda, aldanan taraf lehine muhayyerlik tanınması çok önemlidir. Böylece ticari piyasalarda güven ve istikrarın daima öncelendiği, işlerin oldu bittiye getirilerek akitlerdeki rıza ilkesinin zedelenmesine izin verilmediği anlaşılmaktadır.

Cüzâf satışta ölçümde kullanılan ölçüm araçlarının standart olmasına da büyük önem verilmektedir. Kabin esnekliği sebebiyle her seferinde farklı ölçümler yapan araçların kullanılması akdi ifsad eden garara yol açacağından yasaklanmıştır. Günümüzde çarşı ve pazarda kullanılan ölçü ve tartı araçlarının resmî kurumlarca belirli aralıklarla denetlenme zorunluluğunu hatırlatan bu durumun, ticari piyasalar için ne kadar önemli olduğunu göstermektedir.

Cüzâf satışın kapsamına, henüz olgunlaşması tamamlanmamış tahıl, sebze, meyve gibi ürünlerin dahil edilmesi, "efrad-ı mütelahık" denilen ve bir anda olgunlaşmayıp ardışık şekilde kısım kısım olgunlaşan ürünlerin de dahil edilmesi, toplumun bu işleme olan ihtiyacını açıkça göstermektedir. Üreticinin faizsiz kredi bulması, tüccarın da ucuza mal alması gibi faydaları gerekçe gösterebileceğimiz bu durumlar sebebiyle, cüzâf satışların toplumda rağbet görmeye devam edeceği kanaatindeyiz.

Gelişen ve değişen günümüz şartlarında birim fiyat belirlenerek yapılan satışlarda da artış gözlenmektedir. Özellikle birim fiyat belirlenerek yapılan kurbanlık satışlarının geçerli olması için yetkili fetva kurulları birtakım esaslar tespit etmiştir. Yapılan işlemin ibadet olarak geçerliliği bu esaslara uyulup uyulmamasına bağlı olduğundan çok dikkatli olunması gerekiyor. Bu konuda halkı aydınlatıcı tedbirlerin alınması ve medyanın tüm imkanlarıyla duyuruların yapılması gerekmektedir.

Sonuç itibariyle mezheplerin cüzâf satış konusunda genellikle birbirine yakın görüşte olmaları, cüzâf satışın İslâm toplumunda oturmuş bir alışveriş çeşidi olduğunu göstermesi bakımından da önemlidir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. İstanbul: Çağrı yayınları, 1981.
- Ali Haydar, Hoca Eminzâde. *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Aynî, Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Bilgili, İsmail. "İslâm Hukukunda Ma'dûm'un Satışı". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 8 (2006), 211-238.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u's-sahîh*. İstanbul, 1981.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn. *Keşşâfü'l-kınâ' 'an metni'l-İknâ' .y.y.*: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1051.
- Canan, İbrahim. *Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2021.
- Cezîrî, Abdurrahmân b. Muhammed b. İvaz el-. *Kitâbü'l-Fıkh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a*. İstanbul: Çağrı yayınları, 1987.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâi en-Nisâbüri. *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb*. y.y.: Dâru'l-Minhâc, 2007.
- Çeker, Orhan. *İslâm Hukukunda Akidler*. Konya: İttifak Holding, 1999.
- Dalgın, Nihat. *Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular 2*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Desûkî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafe. *Hâşiye 'ale's-Şerhi'l-kebîr*. y.y.: Dâru'l-Fıkr, ts.
- Döndüren, Hamdi. *Delilleriyle Ticaret ve İktisat İlmihali*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2012.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. Mısır, ts.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- Feyyûmî, Ebû'l-Abbâs Hatîbüddehşe Ahmed b. Muhammed b. Alî. *el-Misbâhu'l-münîr fi garîbi's-Şerhi'l-kebîr*. y.y.: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.
- Firûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-muhîr*. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2009.
- Güney, Necmeddin. *Satım Akdi Özeline İslâm Borçlar Hukukunda Garar*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Hacak, Hasan. "'Misli'". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/187-188. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Haddâd, Yusuf Ahmed. *Beyu'l-Cüzâf ve Tatbikâtühü' Muâsaratü*. Kuveyt: Mektebetü'l-İmam ez-Zehabî, 2015.
- Haraşî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Alî el-Haraşî el-Mâlikî. *Şerhu Mutasarı Halili*. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, ts.

- Hattâb, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdirrahmân el-Hattâb er-Ruaynî. *Mevâhibü'l-celîl li-şerhi Muhtasarı Halîl*. y.y.: Dâru'l-Fikr, 1992.
- Heyet. *Mevsûatü'l-Fıkhiyye el-Kuveytiyye (Kuveyt Vakıflar ve Din İşleri Bakanlığı)*. Kuveyt, 1404.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992.
- İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Gırnâtî. *el-Kavânînü'l-fıkhiyye*. y.y., ts.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî. *el-Muğnî Şerhu Muhtasarı'l-Hırakî*. y.y.: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1987.
- İbn Kudâme, Ebü'l-Ferec Şemsüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed el-Makdisî. *eş-Şerhu'l-Kebîr ala Metni'l-Muknî*. y.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *Sünen*. Mısır, 1372.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî. *Bahru'râi'k Şerhu Kenzü'Dekâik*. y.y.: Dâru'l-Kitâbî'l-İslâmî, ts.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*. İstanbul, 1933.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecciddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Mecmû'ü fetâvâ*. Medine-i Münevvere, 1995.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *Fethu'l-kadîr*. y.y.: Dâru'l-Fikr, ts.
- Karaman, Hayrettin. *Ana Hatlarıyla İslâm Hukuku*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1986.
- Karaman, Hayrettin. *İş ve Ticaret İlmihali*. y.y.: İz Yayıncılık, 2012.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî. *Bedâ'î' u's-sanâ'î' fi tertibi'ş-şerâ'î'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- Koçak, Muhsin. "Cüzâf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/148-149. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-. *el-Muhtasarü'l-Kudurî fi'l-Fıkhi'l-Hanefî*. İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, 1975.
- Mevsilî, Ebü'l-Fazl Meccüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el. *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1987.
- Meydânî, Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde el-Meydânî el-Guneymî ed-Dımaşkî. *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb*. İstanbul: Dersaadet, ts.
- Molla Hüsrev, Mehmed bin Feramuz b. Ali. *Dürerü'l-hükkâm fi şerhi Gureri'l-ahkâm*. y.y.: Dâru İhya-i Kütübî'l-'Arabîyye, ts.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi' u's-sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali. *es-Sünen*. İstanbul, 1981.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Mecmu' şerhu'l-Mühezzeb*. y.y.: Dâru'l-Fikr, ts.

- Sâvi, Ahmed b. Muhammed es-Sâvî el-Mâlikî el-Halvetî. *Hâşiyetü'ş-Sâvî ale'ş-Şerhi's-Sağîr*. y.y.: Şirketü ve Matba'atü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1952.
- Semerkindî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Tuhfetü'l-fukahâ'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Üm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî el-Yemenî. *Neylü'l-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr*. Mısır: Dâru'l-Hadîs, 1993.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *el-Mühezzeb fi fikhî'l-İmâm eş-Şâfi'î*. y.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *Sünen*. Kahire, 1356.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bârîî. *Tebyînü'l-Hakâik Şerhu Kenzü'd-Dekâik ve Hâşiyetü'ş-Şilbî*. Bulak/Kahire: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1313.
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletüh*. Dimeşk: Dâru'l-Fıkr, 1989.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı, "Diyanet İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı". Erişim 01 Eylül 2023. <https://kurul.diyaret.gov.tr>
- EKAP, Kamu İhale Kurumu, "Kamu İhale Kurumu Platformu". Erişim 25 Nisan 2022. https://ekap.kik.gov.tr/EKAP/YardimEkran/pdf/KIK_SozFesihBirBakSozIsArtEksFiyFar_KK.pdf.

Osmanlı Merkez ve Taşrasında Fetva: Minkârîzâde Yahyâ Efendi ve Hayreddin er-Remlî'nin Kitâbu's-Siyer Fetvaları Örneğinde*

Fetwas in the Center and Provinces of the Ottoman Empire: The Case of Minkârîzâde Yahyâ Efendi and Hayreddin er-Remlî's Kitâbu's-Siyer Fetwas

Ahmet Faruk ÇELİK

Arş. Gör. Dr., Niğde Ömer Halisdemir İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
Research Assistant PhD., Faculty of Islamic Sciences, Department of Basic Islamic Sciences
Niğde, Türkiye
ahmetfarukclk@gmail.com
ORCID: 0000-0001-5745-9101

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 11.10.2023
Kabul Tarihi / Accepted : 16.12.2023
Yayın Tarihi / Published : 30.12.2023
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Aralık-December
Cilt / Volume: 10 • Sayı / Issue: 2 • Sayfa / Pages: 335-361

Atıf / Cite as

Çelik, Ahmet Faruk. Osmanlı Merkez ve Taşrasında Fetva: Minkârîzâde Yahyâ Efendi ve Hayreddin er-Remlî'nin Kitâbu's-Siyer Fetvaları Örneğinde. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2023), 335-361.

Doi: 10.33460/beuifd.1374669

İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Yayın Hakkı / Copyright®

Yazarların dergide yayınlanan çalışmalarını **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmakta ve telif hakları bu lisansın hükümlerine tabi olmaktadır.

Authors publishing with the journal is licensed under the CC BY-NC 4.0 and their copyright is subjected to the terms and conditions of this license.

Öz: Osmanlı Devleti'nin merkez ve taşra bölgelerindeki fetva pratiğini karşılaştırmalı olarak incelemek bu çalışmanın temel amacıdır. Makale, Osmanlı'nın geniş toprakları üzerindeki hukuki yapı ve merkez-taşra arasındaki fetva farklılıklarını ortaya koymaktadır. Osmanlı merkezini temsil eden Minkârîzâde Yahyâ Efendi'nin (ö.1088/1678) fetvaları ile Osmanlı taşrasını temsil eden Hayreddin er-Remlî'nin (ö.1081/1671) fetvalarını mukayese ederek, bu fetvaların kaynakları, içerikleri ve yapılarına dair bir inceleme sunmaktadır. Çalışma özellikle Kitâbu's-Siyer yani uluslararası hukukla ilgili fikhî hükümlere teka-

* Bu makale, 2018 tarihinde tamamladığım, "XVII. yüzyıl Osmanlı merkez ve taşrasında fetva Kitabı's-Siyer örneği" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır. / This article is extracted from my master thesis entitled "Fatwa in the seventeenth-century Ottoman centre and rural areas: The example of Kitab al-Siyar" (Marmara University, İstanbul/Turkey, 2018).

bül eden fetvalara odaklanmaktadır. Ayrıca, fetva metinlerinin içeriğinin, kişilerin sosyal, ekonomik ve kültürel koşullarıyla nasıl şekillendiğini ele almaktadır. Makalede öncelikle merkez ve taşra fetvalarının mukayesesi kapsamında fetva kaynaklarının karşılaştırılması yapılmaktadır. Gerek Yahya Efendi'nin fetvalarına yazılan nakiller gerekse er-Remli'nin fetvalarında referans gösterilen eserler oldukça geniş bir kaynak çeşitliliğine sahiptir. Yahya Efendi ile er-Remli'nin mecmualarında yer alan fetvaların soru-cevap yapıları karşılaştırıldığında iki mecmua arasında belirgin bir hacim farklılığı olduğu görülmektedir. er-Remli'nin fetvaları hem soru hem de cevap olarak Yahya Efendi'nin fetvalarına göre daha geniş bir kapsama sahiptir. Konu ve sayı açısından ise Yahya Efendi'nin fetvaları hem nicelik hem de konu çeşitliliği bakımından Hayreddin er-Remli'nin siyer fetvalarından daha geniş bir yelpazeye sahiptir. Bu durum, her ne kadar her iki alim de benzer konularda fetvalar vermiş olsalar da Yahya Efendi'nin eserlerinin daha geniş bir konu alanını kapsadığını göstermektedir. Minkârîzâde Yahya Efendi ve Hayreddin er-Remli, birçok benzer konuda fetvalar vermişlerdir. İkisinin de Hanefi mezhebine göre fetva vermesi ve benzer hukuki kaynaklara başvurmaları benzer konularda benzer hükümler vermelerini sağlamıştır. Fetva konularındaki çeşitliliğin arkasında pek çok neden zikredilebilecek olsa da makalede bu çeşitlilik temelde şeyhülislamlık makamından kaynaklanan farkla açıklanmaktadır.

Anahtar kelimeler: İslam Hukuku, Fetva, Şeyhülislam, Müftü, Osmanlı Hukuku, Minkârîzâde Yahya Efendi, Hayreddin er-Remli

Abstract: The main aim of this study is to compare fatwa practices in the central and provincial areas of the Ottoman Empire. The article examines the legal systems throughout the Empire and highlights differences in fatwas between the central and provincial regions. It contrasts the fatwas of Minkârîzâde Yahya Efendi (d. 1088/1678) from the Ottoman center with those of Hayreddin er-Remli (d.1081/1671) from the provinces, analyzing their sources, contents, and formats. The study focuses specifically on the *Kitab al-Siyar*, related to international law and investigates how individual social, economic and cultural conditions shaped the content of these fatwas. In the article, the comparison of central and provincial fatwas initially involves a comparison of the sources of the fatwas. Both the narrations written to Yahya Efendi's fatwas and the works referenced in er-Remli's fatwas exhibit a wide variety of sources. When comparing the question-and-answer structures of the fatwas found in the compilations of Yahya Efendi and er-Remli, a significant difference in volume is observed between the two compilations. Er-Remli's fatwas have a broader scope both in terms of the questions and the answers compared to Yahya Efendi's fatwas. In terms of topic and quantity, the content of Yahya Efendi's fatwas encompasses a wider range both in terms of quantity and topic variety compared to Hayreddin er-Remli's siyer fatwas. Minkârîzâde Yahya Efendi and Hayreddin er-Remli have issued fatwas on many similar topics. Their adherence to the Hanafi school of thought and their reliance on similar legal sources have led to them issuing similar rulings on similar topics. Although many reasons could be cited for the diversity in the subjects of the fatwas, the article explains that this diversity fundamentally stems from the differences associated with the position of the Sheikh al-Islam.

Keywords: Islamic Law, Fatwa, Sheikh al-Islam, Mutti, Ottoman Law, Minkârîzâde Yahya Efendi, Hayreddin er-Remli

Extended Summary

The primary goal of this study is a comparative analysis of fatwas from the central and provincial regions of the Ottoman Empire. The article delves into the legal structure across the Ottoman territories, emphasizing the differences between central and provincial fatwas. It contrasts the fatwas of Minkârîzâde Yahya Efendi from the Ottoman center with those of Hayreddin er-Remlî from the provinces, focusing on their sources, contents, and structures. The article particularly highlights the fatwas in the *Kitab al-Siyar* section, which pertain to Islamic legal rulings on international law. Additionally, it investigates how the social, economic, and cultural conditions influenced the content of these fatwa texts.

The article specifically focuses on the *Kitab al-Siyar*, which corresponds to juristic rulings related to international law. Furthermore, it addresses how the content of fatwa texts was shaped by individual social, economic, and cultural conditions. Minkârîzâde Yahya Efendi served as the Sheikh al-Islam in the Ottoman Empire for more than eleven years, from 1662 to 1674. His fatwas were later compiled by Atâullah Mehmet Efendi (ö. 1127/1715) and Menteşzâde Abdürrahim Efendi (ö. 1128/1716), both of whom also served as Sheikh al-Islam. The compilation by Atâullah Efendi is notable for including the sources of the fatwas in jurisprudence books, while the compilation by Abdürrahim Efendi is distinguished by the large number of fatwas it contains. Hayreddin er-Remlî, on the other hand, never held an official position in the Ottoman bureaucracy. Nonetheless, he was a highly influential scholar throughout a wide region, particularly in Ramla, where he spent most of his life. Judges and muftis from various regions sought fatwas from Hayreddin er-Remlî. His fatwas were gathered together by his son and a student. There is correspondence between Minkârîzâde Yahya Efendi and Hayreddin er-Remlî. This exchange of letters has been influential in selecting Yahya Efendi and er-Remlî as representatives of the center and the periphery in this study.

When comparing the question-and-answer structures of the fatwas in the collections of Yahya Efendi and er-Remlî, a noticeable difference in volume is observed between the two. er-Remlî's fatwas are more extensive in both questions and answers compared to those of Yahya Efendi. This difference in volume is due to the different writing techniques used in each collection. In terms of subject matter and quantity, Yahya Efendi's fatwas cover a broader spectrum both in quantity and variety of topics compared to Hayreddin er-Remlî's *siyar* fatwas. The detailed subheadings in Yahya Efendi's collection are notably more specific compared to er-Remlî's *siyar* fatwas. In *al-Fatawa al-Hayriyya*, fatwas are listed under general headings, whereas in Yahya Efendi's collection, they are addressed under more specific headings.

Yahya Efendi's fatwas demonstrate the richness of issues in the Ottoman center compared to those of er-Remlî. In Yahya Efendi's fatwas, there are more rulings particularly on topics such as wars, invasions, dhimmis (non-Muslim citizens), slaves, *musta'mins* (non-Muslims under temporary protection), *dar al-Islam*, and *dar al-harb*. Problems arising from the coexistence of dhimmis with Muslims are also more extensively covered in his fatwas. In er-Remlî's *siyar* fatwas, however, rulings related to *'ushr* (a form of tax) and *kharaj* (land tax) are more prominent.

Minkârîzâde Yahya Efendi and Hayreddin er-Remlî issued fatwas on many similar subjects. Their adherence to the same Islamic school of thought and their references to similar legal sources allowed them to produce parallel rulings on common topics, which are examined under eleven different categories in the article. The common topics addressed in the article are as follows: Disturbing Muslims, conducting religious ceremonies loudly, adding extensions to churches; the height of buildings of dhimmis; non-Muslim places of worship; non-Muslims asserting superiority over Muslims and causing disturbance; jizya (a tax on non-Muslims); cursing and damning Prophet Abraham; a dhimmi cursing Prophet Muhammad; preferring dhimmis over Muslims and blasphemy; tearing up a fatwa, cursing against Sharia and mocking a fatwa; turning away from Sharia, denying and belittling Islamic law; refusing to refer to Sharia and preferring to follow one's own customs and traditions. The fatwas of both jurists on these topics provide significant insights into the legal and social structure of the Ottoman period.

Conversely, peripheral muftis typically addressed only the issues faced by communities in their specific regions, resulting in a narrower scope of their fatwas compared to those of the Sheikh al-Islam. Geographical and demographic differences also contribute to the variation in the number and subjects of fatwas between the center and the periphery. The center, in comparison to the periphery, exhibits a broader range of social and cultural diversity, which is reflected in the variety and topics of the fatwas.

Giriş

Osmanlı Devleti'nin geniş toprakları üzerindeki hukuki yapı, merkez ve taşra bölgelerinde nasıl bir fetva pratiği olduğuna dair önemli soruları beraberinde getirmektedir. Merkez ve taşra arasında fetvaların nasıl farklılaştığı, hukukçular ve tarihçiler için önemli bir inceleme konusu olmuştur. Ancak, mevcut literatürde bu konunun karşılaştırmalı bir incelemesi yeterince yapılmamıştır. Bu makalede, Osmanlı'nın merkez ve taşra dinamiklerini temsil eden iki önemli müftünün fetvaları karşılaştırmalı olarak ele alınmaktadır. Makale, merkezi temsil eden şeyhülislam fetvaları bağlamında Minkârîzâde Yahyâ Efendi'nin, taşra perspektifinden ise Filistin'de müftülük yapan Hayreddin er-Remlî'nin fetvalarını inceleyerek, bu fetvaların kaynakları, içerikleri ve yapılarına dair bir mukayese sunmaktadır. Bu mukayesenin odak noktası, farklı coğrafi bölgelerde dinamik bir yapı ve geniş bir konu yelpazesine sahip olması sebebiyle en fazla çeşitliliği beklediğimiz ve makalenin genel hacmini aşmayacak şekilde sınırlı tutulduğu *Kitâbu's-Siyer*, yani günümüzde İslam uluslararası hukukuna tekabül eden fetvalardır. Mukayesenin amacı ise merkez ile taşra arasındaki fetva pratiğindeki benzerlikleri ve farklılıkları incelemek ve *Kitâbu's-Siyer*'in Osmanlı merkez ve taşrasında hangi konu çeşitliliğine sahip olduğunu ortaya koymaktır.

Osmanlı Devleti, tarihsel ve coğrafi genişliğiyle, farklı bölgelerinde kendine özgü yönetim ve sosyo-kültürel dinamiklere sahip olmuştur. Merkez, devletin

siyasi, kültürel ve hukuki kararlarının alındığı kilit nokta olarak ön plana çıkmaktadır. Buna karşılık, taşra, bu merkezi yapıdan uzakta, yerel dinamiklerin ve özgül koşulların hüküm sürdüğü bölgeleri temsil etmektedir. Aynı zamanda Osmanlı fetva pratiğinde merkez ve taşra dinamiklerinin nasıl farklılaştığını ve nasıl benzer temalar etrafında birleştiğini incelemeyi amaçlamaktadır. Bu ayrımı yapmamızın altında yatan temel motivasyon, Osmanlı hukuki yapısının bu iki farklı mekânsal kategoride nasıl tezahür ettiğini anlamak ve literatüre bu konuda katkı sağlamaktır. Bu bağlamda, siyer konuları, merkez ve taşra arasındaki farklılıkların anlaşılmasında önemli bir örneklem sunar.

Siyer kelimesi, dilimizde "hal, durum, davranış, idare, yol, hareket, yürüme" gibi anlamlara gelmektedir. Günümüzde bu terimin "Devletler Genel ve Devletler Özel Hukuku" kavramlarına denk düştüğü söylenebilir. Bu terminolojik seçimin kökeni, âlimlerin gayrimüslim topluluklarla olan münasebetlerini belirlerken Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn'in yöntemlerini referans almasına dayanmaktadır.¹ Siyer, fıkıh kitaplarının savaş, barış ve devletlerarası ilişkilerle ilgili meseleleri ele aldığı kısımdır. Siyer bahisleri, fıkıh kitaplarında siyerin tanımından başlayarak cihadın kimlere farz olduğuna, savaşın nasıl yapılacağına, savaş esnasında ve sonrasında alınan ganimetlere, savaşla elde edilen topraklara ve bu topraklardan alınan vergilere kadar birçok konuyu ele almaktadır.²

Fetva metinlerinin içeriği, fetvayı soran kişilerin politik ve ekonomik durumları, yaşadıkları coğrafi bölgeler, dil ve kültürel bağlamları gibi faktörlerin etkisi altında şekillenmektedir. Bölgesel özellikler, ekonomik koşullar ve kültürel farklılıkların fetva pratiği üzerinde ne tür etkilerde bulunduğu merak konusudur. Bu makalede söz konusu faktörlerin fetvalara nasıl yansıdığı değerlendirilecektir. Ayrıca makale, Osmanlı'nın merkez ve taşra bölgelerinde gayrimüslimlerin karşılaştığı zorlukları, Müslümanlarla olan etkileşimlerini ve dönemin siyer kitabına yansıyan meselelerin merkez-taşra bağlamında nasıl ele alındığını aydınlatmayı amaçlamaktadır.

17. yüzyılın meşihat makamındaki şeyhülislamın görev süreleri genellikle kısa olmuştur. Ancak bu dönemde Minkârîzâde Yahyâ Efendi, on bir yıl üç ay bu makamda bulunmuş ve verdiği fetvalardan on bir binin üzerinde fetva günümüze ulaşmıştır. Bu hacim, Yahyâ Efendi'nin fetvalarının, o dönemin dini, politik, ekonomik ve sosyal yaşantısına dair kritik bilgiler sunması bakımından büyük bir öneme işaret etmektedir.³ Yahyâ Efendi ve fetvaları hakkında literatürde yapılmış

1 Ekmelüddin Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed er-Rûmî Bâbertî, *el-'Inâyê Şerhu'l-Hidâye bi Hâmişi Fethü'kâdir* (Lübnan: Darü'l-fikr, 1969), 5/134; Ahmet Yaman, "Siyer", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 2009, 37/316.

2 Ebü'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr Merginani, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedi*, ed. Naim Eşref Nur Ahmed (Karaçi: Idaretü'l-Kur'an ve'l-Ulumü'l-İslâmiyye, 1417), 217-234.

3 Yahyâ Efendi'nin fetvalarını Osmanlı fetvasında temel bir kaynak olarak değerlendiren çalışma için bk. Ahmet Faruk Çelik, *Osmanlı Fetva Literatüründe Temel Bir Kaynak Olarak Minkârîzâde Yahyâ Efendi'nin Fetâvası ve Vakıf Fetvalarının Analizi* (Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2023); Yahyâ Efendi'nin Osmanlı ilmiye ve bürokrasisindeki önemi için bk. Özgün Deniz Yoldaşlar, *Minkârîzâde Yahyâ and the Ottoman Scholarly Bureaucracy in the Seventeenth Century* (Boğaziçi Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021).

bazı çalışmalar mevcuttur. Yahya Efendi'nin fetvaları üzerine yapılan en güncel çalışma, tarafımızca hazırlanan "Osmanlı Fetva Literatüründe Temel Bir Kaynak Olarak Minkârîzâde Yahyâ Efendi'nin Fetâvâsı" isimli doktora çalışmasıdır.⁴ Söz konusu çalışma, *Fetâvâ-yı Abdürrahim* isimli fetva mecmuasının aslında Yahya Efendi'nin fetvalarını içerdiğini detaylarıyla ortaya koymaktadır.⁵ Ayrıca Yahyâ Efendi'nin fetvalarının Osmanlı hukuku içerisinde temel bir yere sahip olduğunu göstermektedir. Bu makalede söz konusu tespitlere binaen Yahyâ Efendi'nin siyer fetvalarının tespitinde Abdürrahim Efendi derlemesi esas alınmıştır.⁶ Minkârîzâde Yahyâ Efendi'nin fetvalarını konu edinen diğer çalışmalar ise onun fetvalarını, daha az fetvanın yer aldığı Atâullah Efendi derlemesi üzerinden incelemiştir.⁷ Bu durum Yahya Efendi'nin fetvalarının öneminin tam olarak anlaşılmasının önüne geçebilmektedir.

Taşra fetvalarının temsilcisi olarak belirlenen Hayreddin er-Remlî, hayatının büyük bir kısmını Filistin'in Remle şehrinde sürdürmüş ve dönemin birçok ilim adamı, onun ilmine büyük bir değer atfetmiştir. er-Remlî'nin fetvaları, sadece Remle ile sınırlı kalmayıp, komşu şehirlerden de soruları içermektedir.⁸ Onun fetvaları, oğlu Muhyiddin tarafından *el-Fetâvâ'l-Hayriyye* isimli mecmuada bir araya getirilmiştir.⁹ Ayrıca, er-Remlî ve Yahyâ Efendi'nin aynı dönemde yaşamış olmaları ve aralarındaki yazışmalar, bu iki müftünün birbirlerini tanıdığına ve birbirlerinin bilgisine değer verdiğiğine işaret etmektedir.¹⁰ İki müftü arasındaki bu ilişki, merkez ve taşranın temsilcisi olarak Yahya Efendi ve er-Remlî'nin seçilmesinde etkili olmuştur.

1. Minkârîzâde Yahyâ Efendi ve Hayreddin Er-Remlî'nin Kısa Biyografileri ve Aralarındaki İlişki

Minkârîzâde Yahyâ Efendi, 1609 yılında, İbrahim Paşa-yı Atîk Medresesi'nde müderrislik yapan Alanyalı Minkârî Ömer Efendi'nin oğlu olarak dünyaya gelmiştir. Yahyâ Efendi'nin eğitimi, döneminin önde gelen alimlerinden aldığı dersler-

4 Ahmet Faruk Çelik, *Osmanlı Fetva Literatüründe Temel Bir Kaynak Olarak Minkârîzâde Yahyâ Efendi'nin Fetâvâsı Ve Vakıf Fetvalarının Analizi* (Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2023).

5 Tezde yer alan iddianın ilk bulguları için bk. Ahmet Faruk Çelik, "Minkârîzâde Yahyâ Efendi'nin Fetvalarının Fetâvâ-yı Abdürrahim Olarak Tedavüle Girişi Üzerine Değerlendirmeler", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (25 Haziran 2021).

6 Yahyâ Efendi'nin fetvalarının esas alında Nuruosmaniye 2003 numaralı nüsha kütüphane kataloglarında *Fetâvâ-yı Minkârîzâde* olarak kaydedilmiştir. Bu sebeple Abdürrahim Efendi derlemesi olan bu nüshaya metinde referans gösterilirken *Fetâvâ-yı Minkârîzâde* ismi kullanılmaktadır.

7 Söz konusu çalışmalar için bk. Mehmet İpşirli, "Şeyhülislam Minkârîzâde Yahyâ Efendi", *Prof. Dr. Mübahat Kütükoğlu'na Armağan*, ed. Zeynep Tarım Ertuğ (İstanbul: İ.Ü. Edebiyat F. Yayınları, 2006), 229-249; Mehmet Koç, *Şeyhu'l-İslâm Minkârîzâde Yahyâ Efendi'nin Talak İle İlgili Fetvaları Ve Tahlihi* (Çukurova Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2008); Bünyamin Karadöl, *Şeyhü'l-İslâm Minkârîzâde Yahyâ Efendi'nin Nikâh Akdi/Evlilik İle İlgili Fetvaları* (Çukurova Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006).

8 Remlî'nin fetvaları hakkındaki detaylı inceleme için bk. Said Nuri Akgündüz, *Hayreddin er-Remlî'nin Fetvaları -El-Fetâvâ'l-Hayriyye'nin Biçim ve İçerik İncelemesi-* (Ankara: Fecr, 2017).

9 Hayreddin b. Ahmed er-Remlî, *el-Fetâvâ'l-Hayriyye li Nef'i'l-Berriyye*, el-Matba'atü'l-Kübrâ'l-Miriyye (Dârü't-tibâ'ati'l-Âmire), Bulak, 1883.

10 Söz konusu mektuplaşmalar için bk. Said Nuri Akgündüz, "Hayreddin er-Remlî'nin Risâle fi'l-Cevâb an Meseleti Men Kâle in Ef'al Kezâ fe-Hüve Kâfir Adlı Risâlesi: İnceleme ve Tahkik", *Dergiabant* 10/2 (2022), 344-376.

le zenginleşmiştir. Bu alimler arasında Aziz Mahmud Hüdayî (ö.1038/1628), Kîçî Mehmed Efendi (ö.1053/1644), Veli Efendi ve Abdürrahim Efendi (ö. 1128/1716) gibi isimler bulunmaktadır. Babası Minkârî Ömer Efendi'nin Kudüs ve Mekke gibi İslam dünyasının merkezlerinde kadılık yapmış olması, Yahyâ Efendi'nin ilmiye hiyerarşisinde prestijli bir konuma gelmesinde etkili olmuş olmalıdır. O, Hocazâde Es'ad Efendi'den mülâzemet alarak müderrislik görevine atanmış, 21 Kasım 1662 tarihinde ise IV. Mehmet tarafından şeyhülislam olarak görevlendirilmiştir. On bir yıl şeyhülislamlık makamında bulunduktan sonra hastalığı sebebiyle azledilmiştir. Zilkâde 1088'de (Ocak 1678) vefat etmiştir.¹¹

Yahyâ Efendi, şeyhülislam olmasının yanı sıra birçok önemli ismin hocası olarak da tanınmıştır. Hanefî mezhebinin önde gelen alimleri olan Şürûnbülâlî ve Hamevî talebeleri arasındadır.¹² Yahyâ Efendi'nin öğrencileri arasında, Çatalcalı Ali Efendi'den (ö.1103/1692) başlayarak Ebûîshak İsmâîl Efendi'ye (ö.1137/1725) kadar olan 42 yıllık dönemde şeyhülislamlık makamına atanmış on bir kişi bulunmaktadır. Yahyâ Efendi'nin etkisi, sadece kendi dönemiyle sınırlı kalmamış, kendisinden sonraki nesillere de aktarılmıştır. Özellikle şeyhülislamlık makamında bulunan öğrencileri, onun ilmi mirasını devralarak Osmanlı ilmiye ve yönetimine katkıda bulunmuşlardır.¹³

Hayreddin er-Remlî, 993/1585 yılında, Filistin bölgesinde bulunan Remle'de dünyaya gelmiştir. İlk eğitimini üvey dedesi Musa b. Hasen'in yanında tamamlamış, ardından ilim öğrenimi için Ezher Üniversitesine gitmiştir. Burada, Hanefî mezhebinin önde gelen alimlerinden Abdullah b. Muhammed en-Nahrîrî'nin yanında özel bir eğitim almış, aynı zamanda diğer Ezher alimlerinden aldığı derslerle bilgisini pekiştirmiştir.¹⁴

Hayreddin er-Remlî, Osmanlı döneminde resmi bir görevde bulunmamış, geçimini ticaret yaparak sağlamıştır. Özellikle Remle bölgesinde zeytin, incir ve üzüm ticaretiyle meşgul olmuş, kendi bahçesinde yetiştirdiği ağaçlarla bölge halkına örnek olmuştur. Onun bu çabası, Remle'nin meyve bahçelerinin gelişmesine katkıda bulunmuş ve bölgenin tarım potansiyelini artırmıştır. er-Remlî, hem toplum içinde hem de idari çevrelerde büyük bir saygı ve nüfuza sahip bir alim olarak tanınmıştır. Birçok kişi, onun derin bilgisine ve adalet anlayışına güvenerek, ona

11 Nev'îzâde Atâyî, *Hadâ'îku'l-Hakâ'ik Fi Tekmîleti's-Şekâik Nev'îzâde Atâyî'nin Şakâ'ik Zeyli*, haz. Dr. Suat Donuk (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2017), 3/1709-1710; Mehmet İpşirli, "Minkârîzâde Yahyâ Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005); Bursalı Mehmed Tâhir Efendi, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul, 1972), 1/466; Yılmaz Öztuna, *Devletler ve Hânedanlar Türkiye (1074-1990)* (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı, 1996), 2/780.

12 Minkârîzâde Yahyâ Efendi, *el-İttibâ' fi Mes'eleti'l-İstimâ' (fi Vucûbi'l-İstimâ' li'l-Kur'an'il-Azîm) ve Yelîhi Risâletün fi Vucûbi'l-İstimâ' il-Hutbe*, thk. Üsâme Abdülvehhâb el-Hamed el-Hayyânî (Amman, Ürdün: Ervika, 2020), 40-42.

13 Çelik, *Osmanlı Fetva Literatüründe Temel Bir Kaynak Olarak Minkârîzâde Yahyâ Efendi'nin Fetâvâsı ve Vakıf Fetvalarının Analizi*, 42; Minkârîzâde Yahya Efendi'nin hayatıyla ilgili daha detaylı bilgi için bk. Özgün Deniz Yoldaşlar, *Minkârîzâde Yahyâ and the Ottoman Scholarly Bureaucracy in the Seventeenth Century* (Boğaziçi Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021).

14 Muhammed Emin el-Muhibbi, *Hulâsatü'l-Eser fi A'yâni'l-Karnî'l-Hâdiye Aşer* (Kahire: Matbaatü'l-Vehbiyye, 1284), 2/137.

başvurmuştur. er-Remlî'nin verdiği fetvalar, kadıların aldığı kararlara yön verebilmiştir. Bu durum, onun toplum ve yargı üzerindeki derin etkisini ve otoritesini gözler önüne sermektedir. Hayreddin er-Remlî, 1081/1671 yılında Ramazan'ın 27. gecesinde vefat etmiştir.¹⁵

Daha önce ifade edildiği üzere Minkârîzâde Yahyâ Efendi ile Hayreddin er-Remlî arasında mektuplaşmalar bulunmaktadır. Bunlar, "*Risâle fi'l-Cevâb an Mes'eleti Men Kâle in Ef'al Kezâ fe-hüve Kâfir*" başlığı altında bir risalede toplanmıştır.¹⁶ Yahyâ Efendi, küfür üzerine yemin meselesini ele alarak Hayreddin er-Remlî'ye bir mektup göndermiştir. Bu mektupta, er-Remlî'ye yöneltilen bir soru bulunmakla birlikte, Yahyâ Efendi aynı zamanda bu konuda kendi görüşlerini de ifade etmektedir. Ayrıca, er-Remlî'den bu meseleyi derinlemesine düşünerek ve analiz ederek konu hakkında bir risale yazmasını istemektedir. Hayreddin er-Remlî, bu talep üzerine bir risale hazırlayarak Yahyâ Efendi'ye iletmiştir. Ancak, Yahyâ Efendi'nin er-Remlî'ye geri dönüşü, onun asıl beklentisinin konuyla ilgili metinlerin şerh edilmesi yönünde olduğu, sadece alimlerin farklı görüşlerini aktarması olmadığı yönündedir.¹⁷ Ancak Hayreddin er-Remlî, Yahyâ Efendi'nin bu son mektubuna yanıt verme fırsatı bulamadan hayatını kaybetmiştir. Söz konusu mektuplaşmalar, iki alim arasındaki ilişkiyi göstermesi açısından önemlidir.

Minkârîzâde Yahyâ Efendi, şeyhülislam unvanıyla Osmanlı hukukunun en üst kademesinde bulunarak, Osmanlı fetvasında merkezi bir rol oynamıştır. Bu prestijli konumu, onun fetvalarının birçok müftü ve kadı tarafından referans alınmasını sağlamıştır. Diğer yandan Hayreddin er-Remlî, Gazze'den Şeyh Salih et-Timurtâşi ve Dimyat Kadısı olan Şeyh Beşir b. Şeyh Muhammed el-Halîlî gibi önde gelen hukukçuların dikkatini çekmiştir. Haim Gerber, Hayreddin er-Remlî'nin suç ve ceza hükümleri konusunda sıkça danışılan bir isim olup, birçok meselede ta'zir cezasına hükmettiğini söylemiştir. Ancak, ta'zir cezasının uygulanması genellikle devletin resmi kadısının yetkisindedir. Gerber, Hayreddin er-Remlî'nin bu tür hükümler verme eğilimini, onun kendini diğer kadılardan farklı bir konumda görmemesine bağlamaktadır.¹⁸

Şeyhülislam fetvaları, genellikle hukuki meselelere dair bilgiler içerirken sorulan fetvanın spesifik bağlamsal detaylarını içermemektedir. Ancak Hayreddin er-Remlî'nin mecmuası, birçok fetvasında olayın tarihini, konumunu, ilgili kişilerin isimlerini ve meseleye dair diğer bilgileri detaylı bir şekilde sunmaktadır. Bu, onun fetvalarının, hukuki meseleye doğrudan etkisi olmayan birçok detayı içermesine yol açmıştır.¹⁹ Söz konusu detaylar günümüz araştırmacıları için ilgili döneme dair oldukça önemli bilgiler içermektedir.

15 el-Muhibbi, *Hulâsatü'l-eser*, 2/139.

16 Detaylı bilgi için bk. Akgündüz, "Hayreddin er-Remlî'nin Risâle fi'l-cevâb Risâlesi".

17 Hayreddin er-Remlî, *Risâle fi'l-Cevâb an Mes'eleti Men Kâle in Ef'al Kezâ fe-Hüve Kâfir* (Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu, 322), 306b.

18 Haim Gerber, *Islamic Law And Culture 1600-1840* (Leiden-Boston-Köln: Brill, 1999), 39.

19 Gerber, *Islamic Law And Culture*, 136.

2. Merkez ve Taşra Fetvalarının Mukayesesi

Bu başlıkta, Yahya Efendi ile er-Remlî'nin fetvaları, fetva verirken müracaat edilen kaynaklar başta olmak üzere fetvaların soru-cevap formları, siyer fetvaları özelinde konu ve fetva sayısı açısından karşılaştırılmaktadır. Böylelikle benzer temalara sahip fetvalar tespit edilmektedir. Ardından, iki farklı bölgede verilen fetvalar arasındaki farklılıkların nedenleri üzerinde durulmakta ve bu farklılıklar coğrafi, demografik ve makamsal etkenler ışığında açıklanmaktadır.

2.1. Kaynak Karşılaştırması

Osmanlı döneminde şeyhülislam fetvaları, genellikle fetva eminleri veya talebeleri tarafından toplanarak klasik fıkıh kitaplarının tasnifine uygun bir şekilde derlenmiştir. Söz konusu derlemeler, müftülerin fetvalara daha kolay erişimini sağlamak amacıyla yapılmıştır. Ancak, fetva mecmualarında doğrudan kaynak belirtilmemesi ve kenar müftülerinin fetva verirken kaynak gösterme zorunluluklarının bulunması bu eserlerin kullanılabilirliğini sınırlandırmıştır. Zamanla, fetva mecmualarının kopyaları yapılırken, bazı müstensihler ve mecmuaları kullanan kişiler, fetvaların klasik fıkıh kitaplarındaki kaynaklarını belirlemiş ve bu bilgileri sayfa kenarlarına eklemiştir. Ancak söz konusu eklemelerin her zaman doğru ve eksiksiz olmaması, fetva mecmualarından tam anlamıyla yararlanmayı engellemiştir. Bu durum, fetva mecmualarını derleyen kişilerin, fetva mecmualarının kaynaklarını tespit etmelerine yani fetvalara nakil yazmalarına neden olmuştur. Bu nakillerde, Hanefi mezhebinin kabul görmüş ve yaygın olarak kullanılan kitaplarındaki görüşler temel alınmıştır.²⁰

Osmanlı şeyhülislamlarının fetvalarında genellikle doğrudan bir kitaba atıfta bulunmadığı gözlemlenirken taşra müftüleri fetvalarında delillerini belirtmek zorundaydılar. Heyd'e göre, taşra müftülerinin fetvalarında kaynak göstermeleri, III. Murad dönemine ait bir fermanla resmi bir zorunluluk haline gelmiştir. Bu fermanla, halkın fetvaların güvenilir fıkıh kitaplarına uygun olduğunu görmesi ve bu fetvalara güvenerek başka bir mercie başvurma ihtiyacını ortadan kaldırması amaçlanmıştır. Şükrü Özen, bu kanuni zorunluluğun ne zaman başladığı konusunda kesin bir tespitte bulunamasa da 16. yüzyılın sonlarına işaret etmektedir.²¹

Minkârîzâde Yahyâ Efendi'nin başvurduğu kaynakları kesin olarak belirlemek zor olsa da onun fıkhi dayanaklarını, nakil çalışmaları üzerinden tahmin etmek mümkündür. Öte yandan Hayreddin er-Remlî, fetvalarında fıkıh kitaplarından açıkça referanslarda bulunmaktadır. Bu iki müftünün fetva mecmualarındaki bu

20 Emine Arslan, "Osmanlı Dönemi Nuküllü Fetva Mecmuaları ve Özellikleri", *Osmanlı Hukukunda Fetva*, ed. Süleyman Kaya vd. (İstanbul: Klasik Yayınlar, 2018), 169; Emine Arslan, *Nuküllü Fetvâ Mecmuaları ve Mehmed Fikhî'nin el-Ecvîbetü'l-Kâni'a Adlı Eserinin Bunlar Arasındaki Yeri* (Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2010), 47.

21 Şükrü Özen, "Osmanlı Dönemi Fetva Literatürünün Dönem, Coğrafya ve Mezhep Farklılıkları Açısından Mukayesesi", *Osmanlı Hukukunda Fetva*, ed. Kaya, Süleyman vd. (İstanbul: Klasik Yayınlar, 2018), 357; Arslan, "Osmanlı Dönemi Nuküllü Fetva Mecmuaları", 168; Uriel Heyd, "Osmanlı'da Fetva Müessesinin Bazı Tezahürleri (III Levha ile Birlikte)", çev. Fethi Gedikli, *Osmanlı Hukukunda Fetva*, ed. Süleyman Kaya vd. (İstanbul: Klasik Yayınlar, 2018), 80.

farklılık, kullandıkları kaynaklar hakkında kesin bir sonuca varmasa da genel bir perspektif sunabilir.

Fetâvâ-yı Minkârîzâde'nin belirli nüshalarında nakiller sayfa kenarlarında bulunurken, Ataullah Efendi tarafından derlenen ve onun ismiyle anılan *Fetâvâ-yı Atâullah*'ta ise bu nakiller doğrudan metin içerisinde yer almaktadır. Araştırmamızda başvurduğumuz ana kaynak, Nuruosmaniye 2003 nüshasıdır. Bunun temel nedeni, *Fetâvâ-yı Atâullah*'ta yer alan fetva sayısının, Yahyâ Efendi'nin fetvalarını içeren Abdürrahim derlemesine göre daha az olmasıdır. Özellikle, Ataullah Efendi derlemesinde 147 fetva bulunurken, Abdürrahim Efendi derlemesinde bu rakam 448'e yükselmektedir. Ancak, Nuruosmaniye 2003 nüshasında, tüm fetvaların nakilleri bulunmamaktadır. Özellikle, *Kitâbu's-Siyer* bölümündeki fetvaların nakilleri, *Fî şîrâi'z-zimmi ve isti'cârihî fî mahalleti'l-müslimîn ve sûkihim ve'l-cebri ani'l-bey'* bölümündeki ilk iki fetvaya dek bulunur. Bu nüsha içerisinde toplam 227 fetvanın nakli mevcutken *Fetâvâ-yı Atâullah*'ta bu sayı 147'dir. Netice itibarıyla Nuruosmaniye 2003 nüshasında nakil bulunan fetva sayısının Ataullah Efendi'nin mecmuasındakinden daha fazla olması, nakillerdeki kaynakların tespitinde bu nüshanın seçilmesinde etkili olmuştur.

Minkârîzâde Yahyâ Efendi'nin fetva mecmuasında, Hanefi mezhebinin önde gelen alimlerinin eserlerine dair nakiller bulunmaktadır. Siyer bahsinde, Tahâvî'nin (ö. 321/933) *el-Muhtasar*'ı, Kudûrî'nin (ö. 428/1037) *el-Kitab (el-Muhtasar)*'ı, Burhânüddin el-Merginânî'nin (ö. 593/1197) *el-Hidâye*'si, Kâsânî'nin (ö. 587/1191) *Bedâ'î'u's-sanâ'î*'i, Osman b. Ali ez-Zeylaî'nin (ö. 743/1343) *Tebyinü'l-hakâik*'i, İbnü'l-Hümmâm'ın (ö. 861/1457) *Fethü'l-kadîr*'i, Molla Hüsrev'in (ö. 885/1480) *Dürerü'l-hükkâm*'ı, İbn Nüceym'in (ö. 970/1563) *el-Bahrü'r-râik*'i ve Muhammed b. Abdullah el-Timurtâşî'nin (ö. 1006/1598) *Minehü'l-gaffâr*'ı gibi önemli eserlere atıfta bulunulmuştur.

Fetva kitaplarından öne çıkanlar arasında, Fahrüddin el-Üzcendî'nin (ö. 592/1196) *Fetâvâ Kadîhân*'ı, Burhaneddin el-Buhârî'nin (ö. 616/1219) *el-Muhît ve Zahîretü'l-fetâvâ'sı*, Âlim b. Atâ'nın (ö. 786/1384) *el-Fetâva't-Tâtârhanîyye*'si, Bezzâzî'nin (ö. 827/1424) *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*'si, Sirâcüddin Ömer b. Ali'nin (ö. 829/1426) *Fetâvâ Kâriü'l-Hidâye*'si, Pîr Mehmed Üskübî'nin (ö. 1030/1621) *Muinü'l-müftî*'si ve Mehmed Emin Ankaravî'nin (ö. 1098/1687) *Fetâvâ-yı Ankaravî*'si yer almaktadır. Son olarak, Yahyâ Efendi'nin siyer fetvalarında referans olarak kullanılan diğer önemli fıkıh kitapları arasında Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798) *Kitâbü'l-Harâc*'ı, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) *es-Siyerü'l-kebîr*'i ve Zeynüddin İbn Nüceym'in (ö. 970/1563) *el-Eşbâh ve'n-nezâir*'i bulunmaktadır.

Daha önce ifade edildiği üzere Osmanlı döneminde, şeyhülislam dışındaki taşra müftüleri, verdikleri fetvalarda başvurdukları kaynakları belirtmek zorundaydı. Resmi bir müftülük görevi olmayan Hayreddin er-Remlî de fetvalarında ana kaynaklardan alıntılar yaparak referanslar sunmaktadır. er-Remlî, genellikle

bir fetva cevabında birden çok kaynağa atıfta bulunarak bazen doğrudan kitap isimlerini, bazen de sadece yazarın adını zikretmektedir. Ancak, er-Remlî'nin fetvalarında sıkça kaynaklara başvurmasının altında, müsteftilerin niteliği önemli bir yere sahiptir. Hayreddin er-Remlî'nin verdiği fetvaların içeriğinden ve karşılaştığı sorulardan yola çıkarak, müsteftilerin arasında müftüler, kadılar ve ilim talebelerinin bulunduğu tahmin edilebilmektedir. Bu durum, er-Remlî'nin fetvalarının sadece halka yönelik olmadığını, aynı zamanda ilmi bir çevreyle de etkileşim içinde olduğunu göstermektedir.

el-Fetâva'l-Hayriyye'nin siyer bölümünde başvuru kaynaklar da oldukça zengindir. Fûrû fıkıh kitapları arasında Hâkim eş-Şehîd'in (ö. 334/945) *el-Kâfi'si*, Burhânüddin el-Merginânî'nin (ö. 593/1197) *el-Hidâye'si*, Osman b. Ali ez-Zeylaî'nin (ö. 743/1343) *Tebyînü'l-hakâik*'i, Bedreddin Simâvî'nin (ö. 823/1420) *Câmiu'l-Fusûleyn*'i, İbnü'l-Hümmâm'ın (ö. 861/1457) *Fethü'l-kadir*'i, Molla Hüsvrev'in (ö. 885/1480) *Dürrü'l-hükkâm*'ı, İbn Nuceym'in (ö. 970/1563) *el-Bahrü'r-râik*'i ve Muhammed b. Abdullah el-Timurtâşî'nin (ö. 1006/1598) *Tenvîrü'l-ebâr*'ı en sık başvuru kaynaklardır.

Fetva mecmualarında sıklıkla müracaat edilen başlıca fetva kitapları arasında Ebü'l-Hasen Rüknu'lislâm Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed es-Suğdî'nin (ö. 461/1068) *en-Nütef fi'l fetâvâ* adlı eseri, Burhaneddin el-Buhârî'nin (ö. 616/1219) *Zahîretü'l-Fetâvâ* adlı eseri, Âlim b. Atâ'nın (ö. 786/1384) *el-Fetâva't-Tâtârhanîyye* adlı eseri, Bezzâzî'nin (ö. 827/1424) *el-Fetâva'l-Bezzâziyye* adlı eseri ve Sirâcüddîn Ömer b. Alî'nin (ö. 829/1426) *Fetâvâ Kâriü'l-Hidâye* adlı eseri yer almaktadır. Diğer yandan, Minkârîzâde'nin fetvalarında başvuru diğer eserler arasında Ebü Yûsuf'un (ö. 182/798) *Kitâbü'l-Harâc* adlı eseri, Zeynüddin İbn Nuceym'in (ö. 970/1563) *el-Eşbâh ve'n-nezâir* adlı eseri, Alâeddin et-Trablusî'nin (ö. 844/1440) *Mü'înü'l-hükkâm* adlı eseri, Burhânüddin et-Trablusî'nin (ö. 922/1516) *el-İs'âf fi ahkâmî'l-evkâf* adlı eseri ve Hilâl b. Yahyâ'nın (ö. 245-860) *Ahkâmü'l-vakf* adlı eseri sayılabilir.

Hayreddin er-Remlî'nin fetvalarında, bazı durumlarda doğrudan eser adlarına değil, müelliflerin isimlerine atıfta bulunmaktadır. Bu müellifler arasında; Zühri (ö. 124/742), Sahnun el-Mâlikî (ö. 240/854), Hattâbî (ö. 388/988), Kadı Ebü Bekir İbnü'l-Arabî (ö.543/1148), Sekkâkî (ö.626/1229), Takiyyüddin es-Sübki (ö. 756/1355), Tâceddin es-Sübki (ö.771/1370), Eminü'd-din Muhammed b. Abdü'l-âl el-Hanefî (ö.786/1384), Kadı Bekir b. el-Alâ el-Kureysî (tarih bilinmiyor), Şeyh Zeynüddin (ö. 970/1563), Muhammed b. Ömer Şemüd-din ibn Sirâcüd-dîn el-Hânûti (ö. 1601) ve Ahmed b. Hüseyin b. Hasen er-Remlî el-Makdisî (ö. 844/1441) gibi isimler yer almaktadır. Bu müelliflerin eserleri ve görüşleri, Hayreddin er-Remlî'nin fetvalarında önemli bir yere sahip olup, onun fıkhi yaklaşımını ve referanslarını şekillendirmiştir.

Fetâvâ-yı Minkârîzâde ile *el-Fetâva'l-Hayriyye*'nin siyer bölümünde başvurduğu kaynaklar arasında on iki ortak eser bulunmaktadır. Bu eserlerin altısı, Hanefî fıkıh literatüründe sıkça başvuru temel fûru eserleridir. Bunlar: Kâsânî'nin

(ö. 587/1191) *Bedâ'î'u's-sanâ'î'*, el-Merginânî'nin (ö. 593/1197) *el-Hidâye*, İbnü'l-Hümam'ın (ö. 861/1457) *Fethü'l-kadîr* şerhi, Molla Hüsrev'in (ö. 885/1480) *Dürerü'l-hükkâm fi şerhi Gureri'l-ahkâm*, İbn Nüceym'in (ö. 970/1563) *el-Bahrü'r-râik*, ve el-Timurtâşi'nin (ö. 1006/1598) *Tenvîrü'l-epsâr* üzerine kaleme aldığı *Minehü'l-gaffâr* isimli eserleridir.

Fetva literatürü bağlamında her iki mecmuanın da başvurduğu dört önemli eser bulunmaktadır: Burhaneddin el-Buhârî'nin (ö. 616/1219) *Zahîretü'l-fetâvâ*, Âlim b. Atâ'nın (ö. 786/1384) *el-Fetâva't-Tâtârhâniyye*, Bezzâzi'nin (ö. 827/1424) *el-Fetâva'l-Bezzâziyye* ve Kâriü'l-Hidâye'nin (ö. 829/1426) *el-Fetâvâ* adlı eserleridir. Ek olarak, Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798) *Kitâbü'l-harâc* ve İbn Nüceym'in (ö. 970/1563) *el-Eşbâh ve'n-nezâir* eseri de bu iki fetva mecmuasının başvurduğu ortak kaynaklar arasında yer almaktadır. Bu eserlerin her iki mecmua tarafından da referans alınması, söz konusu eserlerin dönemin fıkıh literatüründe ne denli otoriter ve merkezi bir konuma sahip olduğunu göstermektedir.

Osmanlı'nın hem merkez hem de taşra bölgelerinde fetva pratiğinin belirli bir standart ve tutarlılık gösterdiği, ortak referans alınan eserler üzerinden açıkça anlaşılmaktadır. Bu durum, Osmanlı'da fıkhi otoritenin sadece merkezde değil, geniş coğrafyası boyunca da kabul gördüğüne ve bu otoritenin Hanefi mezhebinin klasik metinlerine dayandığına işaret etmektedir. Aynı zamanda, bu ortak metinlerin geniş bir coğrafyada biliniyor olması, Osmanlı'da bilginin etkili bir şekilde yayıldığı ve medrese eğitiminin benzer bir müfredat etrafında şekillenmiş olabileceği hakkında bir fikir vermektedir. Bu, benzer şekilde merkez ile taşra arasında güçlü bir iletişimin ve etkileşimin varlığının bir işareti olarak da yorumlanabilir.

Minkârîzâde Yahya Efendi'nin fetva nakilleriyle er-Remlî'nin referans gösterdiği eserler arasında bir mecmuada kaynak gösterilip, diğerinde kaynak gösterilmeyen eserler de olabilir. Bununla birlikte sadece siyer bahsi ve belirli bir nüshanın kenarında yer alan nakillerin esas alınmasıyla yapılacak böyle bir karşılaştırma hareketle kesin bir sonuca varmak doğru olmayacaktır.

2.2. Soru-Cevap Karşılaştırması

Fetâvâ-yı Minkârîzâde, Osmanlı Türkçesi ile kaleme alınmış olup, içerisinde nadiren Arapça fetvalar bulunmaktadır. Mecmuadaki bölüm başlıkları Arapça ifade edilmiştir ve bu başlıklar genellikle *Kitap*, *Bâb*, *Fasıl* ya da *Nev'* şeklinde sıralanmıştır. Her bölümün son kısmında *fi'l-müteferrikât* başlığına rastlanır ve bu başlık altında, ilgili bölümde ele alınmayan ancak konuyla bağlantılı fetvalar sıralanır. Fetvalarda Zeyd, Amr gibi farazi isimler kullanılmıştır. Hayreddin er-Remlî'nin fetvalarında, şeyhülislam fetvalarının aksine farazi isimlere başvurulmamış bunun yerine gerçek kişi isimleri kullanılmıştır. Sorularda geçen isimlerin birbirinden farklı ve sıradan olmayan yapısı, bu isimlerin gerçek kişilere ait olduğunu teyit eder niteliktedir.²²

²² Akgündüz, *Hayreddin er-Remlî'nin Fetvaları*, 53.

Yahyâ Efendi'nin fetvalarında bir önceki fetva ile aynı konuyu ele alan fetvalarda "sûret-i uhrâ" ifadesi görülmektedir. Bunun yanı sıra, "bu sûrette" ya da "sûret-i mezbûrede" gibi ifadelerle başlayan fetvalar, bir önceki fetvanın farklı bir yönünü ele almaktadır. *Fetâvâ-yı Minkârîzâde*'de verilen cevaplarda, hükümler oldukça özlü bir şekilde sunulmuştur. Bunun arkasında, fetva kâtiplerinin müsteftilerden aldıkları bilgileri standartlaşan fetva kalıplarına uygun bir şekilde yazmaları ve bu şekilde fetvaları şeyhülislama sunmaları yatmaktadır.

Hayreddin er-Remlî'nin fetvaları, sadece belirli meseleleri ele almakla kalmaz, aynı zamanda bu soruların kimler tarafından ve hangi bölgelerden geldiği hakkında da detaylı bilgiler sunar. Hayreddin er-Remlî'ye yöneltilen sorular, başta ikamet ettiği Remle şehri olmak üzere Kudüs, Nablus, Gazze, Ledd, Yafa, Hayfa, Halil, Akkâ, Dımaşk, Trablus, Şam, Dimyat, Aris ve Safed gibi çeşitli şehirlerden gelmiştir. Bu şehirler, bazen sadece sorunun kaynağı olarak değil, aynı zamanda fetvanın konusunu oluşturan olayın yaşandığı yer olarak da belirtilmiştir. Soruları yönelten kişilerin isimleri de fetvalarda sıklıkla zikredilmiştir. Akgündüz'ün de belirttiğine göre bu isimler genellikle bilgili ve âlim kişilerden oluşmaktadır. Örneğin, Gazze'den Şeyh Salih et-Timurtâşî, Dimyat'tan gelen kadı ve Şeyh Beşir b. Şeyh Muhammed el-Halîlî fetvalarda bahsi geçen bazı önemli isimlerdir.²³

Hayreddin er-Remlî'ye yöneltilen sorularda, müsteftinin detaylı ve kuvvetli bir cevap talep ettiğine dair belirli ifadeler bulunmaktadır. "Cevabı ayrıntılı olarak izah ediniz"²⁴, "Sarih nakil ve sahih kavillerle cevabı ifade ediniz"²⁵ ya da "Bu meselelerin derinlemesine incelenmesi ve cevabın eksiksiz verilmesi beklenmektedir"²⁶ gibi talepler, soruları yönelten kişilerin ilmî bir birikime sahip olduğunu ve konuya vakıf olduklarını göstermektedir. Hayreddin er-Remlî'nin cevapları da muhatabının ilmî derinliği hakkında bilgi verir niteliktedir. Örneğin, "Bildiginiz üzere..." ya da "Başka türlü düşündüren ibareler bu hükme aykırı sayılamaz, zira onların neye halledileceği mahir fıkıhçının malumudur."²⁷ gibi ifadeler, müftünün muhatabının ilmî bir seviyede olduğunu kabul ettiğini göstermektedir. Akgündüz'ün çalışmasında, müsteftinin ilmî birikimini ortaya koyan bazı örnekler sunulmuştur. Bu örnekler arasında Ebû Hanîfe'nin bir görüşünün sorgulanması, bir fıkıh kitabındaki manzum ifadelerin açıklanmasının talep edilmesi ve *Hidâye*'de yer alan "hünsâ" hakkında bir hükmün açıklanmasının istenmesi yer almaktadır.²⁸

Fetva mecmualarının analizi, soru ve cevapların yapılarına bakıldığında, Hayreddin er-Remlî ve Yahyâ Efendi arasında belirgin bir hacim farkı olduğunu ortaya koymaktadır. Er-Remlî'nin fetvaları hem soru hem de cevap olarak Yahyâ

23 Akgündüz, *Hayreddin er-Remlî'nin Fetvaları*, 47-48.

24 Hayreddin b. Ahmed er-Remlî, *el-Fetâvâ'l-Hayriyye li nef'i'l-berriyye*, el-Matba'atü'l-kübrâ'l-Miriyye (Dârü't-tibâ'ati'l-Âmire), Bulak 1883, 1/5.

25 Remlî, *el-Fetâvâ*, 1/31.

26 Remlî, *el-Fetâvâ*, 1/33.

27 Remlî, *el-Fetâvâ*, 2/187.

28 Akgündüz, *Hayreddin er-Remlî'nin Fetvaları*, 52.

Efendi'nin fetvalarına göre daha geniş bir kapsama sahiptir. Bu hacim farkı, her iki mecmuanın farklı yazım teknikleriyle oluşturulmasından kaynaklanmaktadır. *el-Fetâva'l-Hayriyye*'de fetvalar, sorunun genel bağlamını muhafaza ederek mecmuaya dahil edilmiş, bu da fetvaların uzunluğunun artmasına yol açmıştır. Öte yandan Yahyâ Efendi'nin fetvalarında, diğer şeyhülislam fetva mecmualarında olduğu gibi bağlamla ilgili detaylara oldukça sınırlı yer ayrılmıştır.

Hayreddin er-Remlî, cevaplarında kendi görüşlerini ifade etmeden önce, çeşitli kaynaklardan alıntılar yaparak konuyu ele alır. Yahyâ Efendi ise doğrudan ilgili meselenin cevabı zikreder. Onun fetvalarına daha sonra nakiller eklenmiştir. er-Remlî'nin fetvalarında, müsteftinin talepleri dikkate alındığında, bazen detaylı ve kapsamlı cevaplar talep edildiği görülmektedir. Örneğin, "*Cevabı ayrıntılı olarak izah ediniz*"²⁹ ya da "*Sarih nakil ve sahih kavillerle cevabı ifade ediniz*"³⁰ gibi ifadelerle müftüden derinlemesine ve sağlam bir cevap beklenmektedir.³¹ Ancak Yahyâ Efendi'nin fetvalarında bu tür taleplere rastlanmaz. Ayrıca, Hayreddin er-Remlî'nin cevaplarındaki dil ve üslup, müsteftinin bilgi seviyesini ve ilgili konudaki beklentilerini yansıtmaktadır. "*Sen de iyi biliyorsun ki...*" ya da "*Başka türlü düşündüren ibareler bu hükme aykırı sayılamaz, zira onların neye hamedileceği mahir fıkıhçının malumudur.*"³² gibi ifadeler, müsteftinin konuya hâkim olduğunu ve derinlemesine bir cevap beklediğini gösterirken³³ Yahyâ Efendi'nin fetvalarında bu tür ifadelere yer verilmemiştir.

Hayreddin er-Remlî, bazı sorulara verdiği cevaplarda müsteftinin sorusunu eleştirebilir ya da ona yönlendirici ve öğretici bilgiler sunabilir. Örneğin, bir talak meselesi hakkında sorulan bir soruya verdiği "*Bu meselede fıkhıta kuvvetli anlayışı olan kişi bir tarafa, zayıf anlayışlılar için bile bir kapalılık yoktur.*"³⁴ yanıtı, müsteftinin bilgi seviyesine ve sorunun basitliğine dair ipuçları sunmaktadır. Ancak Yahyâ Efendi'nin fetvalarında, bu tür eleştirici ya da yönlendirici ifadelerle genellikle rastlanmaz.

2.3. Konu ve Sayı Karşılaştırması

Fetâvâ-yı Minkârîzâde, siyer bölümünde 42 başlık altında toplam 448 fetvayı barındırırken *el-Fetâva'l-Hayriyye* bu bölümde 7 ana başlıkta toplam 52 fetva içermektedir. Yahyâ Efendi'nin fetvalarının içeriği hem nicelik hem de konu çeşitliliği bakımından Hayreddin er-Remlî'nin siyer fetvalarından daha geniş bir yelpazeye sahiptir. Bu iki fetva mecmuası arasındaki bu belirgin farklılık hiç şüphesiz temelde birinin şeyhülislam, diğerinin ise taşra müftüsü olmasından kaynaklanmaktadır. Ancak, bu farklılığın altında yatan sebeplerden biri de fetva mecmualarının

29 Remil, *el-Fetâvâ*, 1/5.

30 Remlî, *el-Fetâvâ*, 1/31

31 Akgündüz, *Hayreddin er-Remlî'nin Fetvaları*, 49.

32 Remlî, *el-Fetâvâ*, 2/187.

33 Akgündüz, *Hayreddin er-Remlî'nin Fetvaları*, 49.

34 Remlî, *el-Fetâvâ*, 1/46; Akgündüz, *Hayreddin er-Remlî'nin Fetvaları*, 49.

derlenme yöntemi ve amacıdır. Hayreddin er-Remlî'nin oğlu Muhyiddin, babasının fetvalarını derlerken belirli bir metodoloji benimsemiştir. Muhyiddin, derlediği fetvaların genellikle nadiren karşılaşılan ve literatürde eksik ya da yetersiz açıklamalara sahip olduğunu belirtir. Öte yandan, Yahyâ Efendi'nin fetvalarının derlenişinde böyle bir seçicilik söz konusu değildir; burada ana hedef, şeyhülislama yöneltilen tüm soruları tekrarlardan arındırarak kapsamlı bir şekilde bir araya getirmektir. Ayrıca *Fetâvâ-yı Minkârîzâde*'de her bir konuyla ilgili meseleler ayrı ayrı sorularla ele alınmış ve cevaplarda sadece ilgili soruya dair yanıtlar verilmiştir. Buna karşın *el-Fetâva'l-Hayriyye*'de bir konu hakkında verilen cevapta, o konuyla ilgili diğer potansiyel soruların yanıtlarına da yer verilmiştir. Bu yöntem farklılığı, iki mecmuanın içerdiği fetva sayısındaki farklılıkta etkili olmuştur.

2.3.1. Fetâvâ-yı Minkârîzâde'nin Siyer Bölümünün Muhtevası

Siyer bölümünde Minkârîzâde Yahyâ Efendi'nin fetvalarında cizye meselesi öne çıkar. İslam devlet yapısında, ehl-i zimmet olarak adlandırılan gayrimüslimlerin ana vergi yükümlülüğü cizyeydi. Engelli, yaşlı ve rahipler gibi bazı gruplar cizye yükümlülüğünden muaf tutulmuştu. Cizyenin kimlerden alınıp alınamayacağı, uzun süre cizye ödemeyen bir kişiden geçmiş yılların cizyesinin talep edilip edilmeyeceği gibi konular fetva mecmualarında sıkça karşımıza çıkar. Bu, devletin gayrimüslim vatandaşlarıyla olan ilişkisinde şeriatın önemini vurgular.

Şeriatın hafife alınması veya reddedilmesi meseleleri, siyer bölümündeki fetvalarda ikinci sırayı alır. Bu kapsamda, şeriatın hükümlerini kabul etmeme, örfi kuralları şeriatın önünde tutma, bir Müslümanın bir zimmi ile olan anlaşmazlığında zimminin şeriat yerine başka bir otoriteye başvurmak istemesi gibi konular ele alınır. Müslüman olma durumlarıyla ilgili fetvalar ise üçüncü sırada yer bulur. Müslümanlarla zimmiler arasındaki etkileşim sonucu, bazı zimmiler İslam'ı kabul eder. Ancak bu kabulün şekli ve ifade edilişi, fetva mecmualarında sıkça sorulan sorular arasındadır.

Kur'an ve ona yönelik tutumlarla ilgili fetvalar, siyer bölümünde dördüncü sırayı alır. Bu kapsamda, şeriatın hükümlerine veya fetvalara karşı olumsuz tutum sergileyen veya küfür ifadeleri kullanan kişilerin durumları ele alınır. İslam'dan dönme ve mürted olma meseleleri de siyer bölümünde önemli bir yer tutar. Bu konu başlığı altında mürted olan kişilerin hukuki durumları, miras hakları, evlilikleri ve diğer sosyal münasebetleri ele alınır. Son olarak Kur'an'a ve onun okuyucularına yönelik tutumlarla ilgili fetvalar da siyer bölümünün ana konuları arasında sayılabilir. Aşağıdaki tablo, Abdürrahim Efendi'nin tasnifiyle Yahyâ Efendi'nin siyer bölümündeki fetvalarının tasnifini gösterir. *Tablo 1*'de, her alt başlıkta ele alınan konular ve ilgili konudaki fetva sayıları gösterilmektedir.

Tablo 1: Fetâvâ-yı Minkârîzâde'de Fetva Sayılarına Göre Siyer Bahsinin Konu Başlıkları

Fetva Konuları	Fetva Sayıları
Cizye	35
Şeriatın Yüz çevirmek; Şeriatı İnkâr ve İstihfâf Etmek	29
Kâfirin Müslüman Olup Olmadığı Durumlar	24
Fetvaya, Hükme, Hüccete, Şahadete ve Kitaba Yönelik Fetvalar; Tescil ve Kaza; Şeriatı Küfür Etmek	23
Mürted	22
Başlıklardan Önce Muhtelif Konular	16
Kuran, Tefsir, Küfür ve İnkâr; Kur'ân'a ve Okuyana Küfretmek	15
Araziyle İlgili Fetvalar	14
Sabînin Müslüman Olması Durumu ve Tabiiyetle Müslüman Olmak	14
Zimmiyi Tercih Etmek ve Küfür	13
Dâruhharbe Kaçan Köle	12
Müslümanın Tekfir, Zimminin Ta'zîm Edilmesi	12
Peygamberlere Küfür ve Onları Yalanlama; Hz. İbrahim'e Küfür, Hz. Aişe'ye Kazf; Hasan-ı Basrî'ye ve Muaviye'ye Ta'n	12
Dine, İmana ve Mezhebe Küfretmek	11
İstila	11
Müşbiyeyle İlişkiye Girilen ve Girilmeyen Durumlar; Kölenin Neseb İkrarında Bulunması	11
Dine, İmana ve Mezhebe Küfretmek	11
Ümm-i Veled ve Veled-i Zina; Veled-i Zinanın Müslüman Olması	10
Zimminin Müslüman Mahallesinden Yer Satın Alması veya Kiralaması ve Bu Yeri Satmaya Zorlanması	10
Zimmilerin Müslümanlarla Yaptıkları Zimmilik Mukavelelerini İhlal Etmeleri	9
Nafus ve Elvah Çalmak; Yüksek Sesle İncil Okumak ve Hınzır İmsak Etmek	9
Namaz	9
Kâfirlerin İstilasından Sonra Müslümanların Fetih ve İstilas	8
İlmi Tahkir Etmek ve Alime Lanet Etmek	8
Diğer Konularda Fetvalar	8
Mescid, Ezan, Ka'be ve Hac	7
Kâfir Ayinlerine Katılmak	7

Tablo 1 devam

Kilise, Havra ve Mekteb Hakkında Fetvalar	7
Tecdid-i İman ve'n-Nikâh; Allah ve Kur'an; Vaaz ve Tefsir; Müslümanın Yaptığında Küfre Düşmeyeceği Davranışlar	6
Kölenin Harbilerce İstila Edilmesi ve Dâruhârb'den Kaçması	5
Ahîret ve Haşr	5
Peygamber, Azrail ve Melekler	5
Zimmilerin Müslüman Kıyafeti Giymeleri	4
Zimminin küfretmesi ve Tezanduk	4
Da'vâ (Mahkeme yoluyla hak talebinde bulunma)	3
Müste'men ve Onunla Olan Muamele	3
Binanın Yükseltilmesiyle İlgili Fetvalar	3
Tab'iyetle Hürriyete Mûteallik Fetvalar	3
İçki ve Evde İçki Bulundurma	3
Cin Çağırarak ve Gaybden Haber Vermek	3
Ruhlardan ve Meşâyihdan İstimdâd Etmek ve Bunan İnanmak	2

2.3.2. el-Fetâva'l-Hayriyye'nin Siyer Bölümünün Muhtevası

el-Fetâva'l-Hayriyye'nin siyer bölümünde, öşür ve arazilerden alınan haraç konularına dair fetvalar öne çıkmaktadır. Bu, taşradaki ana odak noktasının toprakla ilgili konular olduğuna işaret etmektedir. Bu başlıkta ele alınan bazı konular: Tımar sahibinin görevden alınıp yerine başka birinin atanması durumunda mahsul-lerin kime ait olacağı, çiftçilerin sultânî toprakları köy halkına rehin bırakması ve sonrasında bu durumun reddedilmesi, nesilden nesile devam eden sultânî topraklarda çıkan anlaşmazlıklar, tımarın sultânî toprakları bir çiftçiye kiralaması ve ürünün zarar görmesi durumunda kiracının durumu, bir kişinin sultânî toprakları işlemekte zorlanması ve bu toprakların başkalarına geçmesi, beytûmale ait bir kuyunun değerinin iki katına satılması ve çiftçinin ziraata uygun haraç toprağını işlemeyi bırakması gibi meselelerdir.³⁵

İkinci sırayı mürtedlerle ilgili fetvalar almaktadır. Bu bölümde ele alınan konular arasında Hz. İbrâhim'e hakaret eden ve sonrasında tövbe eden bir kişinin durumu, bir Müslümanın Hz. Peygamber'e hakaret etmesi, bir zimminin Hz. Peygamber'e hakaret etmesi, "*Şayet bana peygamber bile gelse bunu yapmam*" diyen kişinin durumu, fetvanın saygısızca muamele görmesi, biz şeriatla amel etmeyiz biz Arapların ve çiftçilerin örfü (deâimi) ile amel ederiz diyen kişilerin du-

35 Remlî, *el-Fetâvâ*, 1/94,95,96.

rumu vb. konular bulunmaktadır.³⁶ Üçüncü sırada kilise sınırlarının genişletilmesi, mescid arazisinin gasp edilmesi, Hıristiyan ayinlerinin yüksek sesle okunması, zimmilerin yapılarını yükseltmeleri, zimmilerin oturdukları yerlerden uzaklaştırılması, Frenk rahiplerinin manastır ve yanındaki evlerinin onarımı, bir zimminin Müslümanlara karşı üstünlük taslaması gibi konular ele alınmıştır.³⁷

Sayısal olarak en az fetva cizye konusunda bulunmaktadır. Bu bölümde; ödeme vakti geldiği halde cizyelerini ödemeyen ve “bizim bekarlarımız evleninceye kadar cizye verme âdetimiz yoktur, evli olanlarımız ise ¼ kuruş cizye verirler, yaşlılarımıza gelince onlar hiç cizye vermezler” diyen zimmiler, miras bırakmadan ölen zimmilerin cizye borcu ve engelli bir Hıristiyan’ın cizye borcunun kim tarafından ödeneceği gibi konulara değinilmiştir.³⁸ Aşağıdaki tablo *el-Fetâvâ'l-Hayriyye*'de yer alan fetva konuları ve sayılarını göstermektedir.

Tablo 2: *el-Fetâvâ'l-Hayriyye* Mecmuasının Tertibine Göre Siyer Bahsinin Konu Başlıkları

Fetva Konuları	Fetva Sayıları
1. Başlıklardan Önce Muhtelif Konular	7
2. Öşür ve Haraç	30
3. Cizye	3
4. Mürtedler	12
Toplam Fetva Sayısı:	52

2.3.3. Fetâvâ-yı Minkârîzâde ve el-Fetâvâ'l-Hayriyye'nin Siyer Bölümü'nün Konu ve Sayıları İtibariyle Mukayesesi

Fetâvâ-yı Minkârîzâde'nin alt başlıklarının detaylılığı, *el-Fetâvâ'l-Hayriyye*'ye kıyasla dikkat çekicidir. İlk eserde 41 alt başlık bulunurken, ikincisinde sadece 3 alt başlık mevcuttur. Bu farklılık, Fetâvâ-yı Minkârîzâde'deki fetva sayısının daha yüksek olmasından kaynaklansa da fetvaların sınıflandırılma yöntemi de bu farklılıkta önemli bir rol oynamıştır.

el-Fetâvâ'l-Hayriyye'de genel başlıklar altında sıralanan fetvalar *Fetâvâ-yı Minkârîzâde*'de kilise, havra, mektep; haramın helal kabul edilmesi; yapıların yüksekliği, kişisel ve ruhsal hırsızlık, yüksek sesle İncil okuma ve domuz eti tüketme gibi spesifik başlıklar altında ele alınmıştır. *el-Fetâvâ'l-Hayriyye*'de sadece mürted başlığı altında bulunan fetvalar, *Fetâvâ-yı Minkârîzâde*'de peygamberlere yönelik hakaret, Hz. İbrahim'e yönelik hakaret, Hz. Aişe'ye iftira, Hasan-ı Basrî ve

³⁶ Remli, *el-Fetâvâ*, 1/102,103,104,105

³⁷ Remli, *el-Fetâvâ*, 1/92,93,94.

³⁸ Remli, *el-Fetâvâ*, 1/101

Muaviye'ye yönelik eleştiriler, zimmilerin hakaretleri ve diğer konular gibi çok daha çeşitli ve farklı başlıklarda ele alınmıştır.

Fetâvâ-yı Minkârîzâde, *el-Fetâvâ'l-Hayriyye*'ye kıyasla Osmanlı merkezindeki meselelerin zengin ve derin bir çeşitliliğini sergilemektedir. Özellikle savaşlar, istilalar, zimmiler, köleler, müste'menler, dâru'l-islam ve dâru'l-harp gibi konularda daha fazla fetva bulunmaktadır. Zimmilerin Müslümanlarla bir arada yaşamasından kaynaklanan sorunlar da *Fetâvâ-yı Minkârîzâde*'de daha geniş bir yer bulmuştur. Yahyâ Efendi'nin fetvalarında, Müslümanların inanç ve uygulamalarıyla ilgili konular da geniş bir şekilde ele alınmıştır. İmanın yenilenmesi, Müslümanların küfre düşüren eylemleri, dini ritüeller ve inançlarla ilgili konular bu mecmuada geniş bir şekilde yer almaktadır. Ayrıca ahiret, ruhlar, cinler ve diğer kelami konular hakkında da fetvalar bulunmaktadır.

2.4. Benzer Konulardaki Fetvalar

Minkârîzâde Yahyâ Efendi ile Hayreddin er-Remlî'nin ortak konularda verdikleri fetvaları on bir farklı başlık altında toplamak mümkündür. Hem Yahyâ Efendi hem de Hayreddin er-Remlî'nin aynı mezhebe mensup olmaları ve başvurdukları kaynakların benzerliği, bu iki alimin benzer konularda benzer hükümlerle fetva vermesini sağlamıştır.

1. *Müslümanları Rahatsız Etmek, Yüksek Sesle Dini Ayın Gerçekleştirmek ve Kılıseye Ek Yapmak: el-Fetâvâ'l-Hayriyye*'de bu konuları kapsayan bir fetva mevcuttur.³⁹ *Fetâvâ-yı Minkârîzâde*'de ise bu başlık altında üç fetva bulunmaktadır.⁴⁰ Hayreddin er-Remlî, bu konuda klasik fıkıh metinlerinden alıntılar yaparak detaylı bir tartışma sunarken, Yahyâ Efendi doğrudan hükmü belirtmektedir. Ancak her iki alimin bu konuda verdikleri fetvalar aynı hükmü ifade etmektedir.
2. *Zimmilerin Binalarının Yüksekliği: el-Fetâvâ'l-Hayriyye*'de bu konuda iki fetva⁴¹ bulunurken *Fetâvâ-yı Minkârîzâde*'de üç fetva⁴² mevcuttur. Her iki alim de zimmilerin binalarının yüksekliği konusunda binanın Müslümanlara zarar verip vermediğine bağlı olarak hüküm vermiştir.
3. *Gayrimüslimlerin İbadethaneleri*: Bu konudaki fetvalar, zimmilerin ibadethanelerinin onarımıyla ilgilidir. Hayreddin er-Remlî'ye göre, ruhbanların manastıra bitişik evlerinin onarımı ve güvenlik nedeniyle evlerinden manastıra açılan bir kapının inşası kabul edilebilir.⁴³ Yahyâ Efendi, yıkılan ya da onarım gerektiren ibadethanelerin eski hallerine ek yapılmadan onarılmasına veya inşa edilmesine izin vermiştir.⁴⁴

39 Remlî, *el-Fetâvâ*, 1/ 92.

40 Minkârîzâde Yahyâ Efendi, *Fetâvâ-yı Minkârîzâde* (Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 2003), 42a-b.

41 Remlî, *el-Fetâvâ*, 1/92-93.

42 Yahyâ Efendi, *Fetâvâ-yı Minkârîzâde* (Nuruosmaniye, 2003), 42a.

43 Remlî, *el-Fetâvâ*, 1/93.

44 Yahyâ Efendi, *Fetâvâ-yı Minkârîzâde* (Nuruosmaniye, 2003), 42a.

4. *Müslümanlara Üstünlük Taslamak ve Rahatsızlık Vermek: el-Fetâva'l-Hayriyye'*de zimminin davul-zurna eşliğinde sokaklarda dolaşmasına ve Müslümanların bu zimmiye tazimde bulunmasına dair bir fetva bulunmaktadır.⁴⁵ *Fetâvâ-yı Minkârîzâde'*de ise bu konuda iki fetva mevcuttur.⁴⁶ İki müftü de zimmilerin bu eylemlerinden menedilmeleri gerektiği yönünde görüş bildirmiştir.
5. *Cizye*: Cizye konusunda *el-Fetâva'l-Hayriyye'*de üç fetva⁴⁷, *Fetâvâ-yı Minkârîzâde'*de ise otuz beş fetva⁴⁸ mevcuttur. *el-Fetâva'l-Hayriyye'*deki fetvaların ilkinde, "bekarlarımız evlenene dek cizye ödemezken evli olanlar $\frac{1}{4}$ oranında ödeme yapar ve yaşlılarımız cizye ödemez" şeklindeki ifadelerle cizye ödemeyi reddeden zimmiler hakkındaki durum sorulmaktadır. İkinci fetvada, miras bırakmadan vefat eden zimminin varislerinden cizye tahsil edilip edilmeyeceği sorulmuştur. Üçüncü fetvada ise üzerinde cizye borcu bulunan engelli bir Hristiyan'ın eşinin veya kardeşinin bu borcu ödemekle yükümlü tutulup tutulmayacağı sorulmaktadır. Öte yandan *Fetâvâ-yı Minkârîzâde'*deki fetvaların çoğunluğu cizyenin hangi gruplardan alınması gerektiği üzerine yoğunlaşmaktadır. Ayrıca cizyenin hangi köy ya da kasaba cizyedârı tarafından tahsil edilmesi gerektiği konusunda da fetvalar bulunmaktadır. Her iki müftünün bu konuda ortaya koyduğu görüşler örtüşmektedir.
6. *Hz. İbrahim'e Küfretmek ve Lanet Okumak*: Hz. İbrahim aleyhiselâm'a küfretmeyle ilgili iki mecmuada da fetva bulunmaktadır. Hayreddin er-Remlî, böyle bir eylemi gerçekleştiren kişinin had cezasıyla yargılanarak idam edilmesi gerektiğini belirtmiştir.⁴⁹ Öte yandan Yahyâ Efendi, bu tür bir eylemin gerçekleştirilmesi durumunda faile derhal idam cezası verilmesi gerektiğini vurgulamıştır.⁵⁰
7. *Bir Zimminin Hz. Peygambere Küfretmesi*: İki müftüye de Hz. Peygambere küfreden zimminin durumu hakkında sorulmuştur. *el-Fetâva'l-Hayriyye'*de⁵¹ ve *Fetâvâ-yı Minkârîzâde'*de⁵² bu konuda farklı fetvalar bulunmaktadır. Ancak, genel olarak iki müftü de Hz. Peygambere küfreden bir zimminin öldürülmesi gerektiği yönünde görüş bildirmiştir.
8. *Zimmileri Müslümanlara Tercih Etmek ve Küfür*: Zimmilerin Müslümanlara tercih edilmesi ve küfür konusunda Hayreddin er-Remlî'ye, Zâhidî'nin "Kâfirler ve dâru'l-harb, dâru'l-islam'dan ve Müslümanlardan üstündür."

45 Remlî, *el-Fetâvâ*, 1/94.

46 Yahyâ Efendi, *Fetâvâ-yı Minkârîzâde* (Nuruosmaniye, 2003), 42b.

47 Remlî, *el-Fetâvâ*, 1/101,102.

48 Yahyâ Efendi, *Fetâvâ-yı Minkârîzâde* (Nuruosmaniye, 2003), 40b, 41b.

49 Remlî, *el-Fetâvâ*, 1/102.

50 Yahyâ Efendi, *Fetâvâ-yı Minkârîzâde* (Nuruosmaniye, 2003), 53a.

51 Remlî, *el-Fetâvâ*, 1/103.

52 Yahyâ Efendi, *Fetâvâ-yı Minkârîzâde* (Nuruosmaniye, 2003), 53a.

diyen kişiyle ilgili verdiği fetva hakkında sorulmuştur.⁵³ Yahyâ Efendi'nin fetvalarında da kâfirlerin Müslümanlardan üstün tutulmasıyla ilgili fetvalar bulunmaktadır.⁵⁴

9. *Fetvanın Yırtılması, Şeriata Karşı Küfür ve Fetva ile Alay: el-Fetâva'l-Hayriyye'*de bu konuda bir fetva⁵⁵ mevcuttur. Hayreddin er-Remlî, şeriat ve dinle alay eden bir kişinin, Müslümanların genel kabulüne göre kâfir olduğunu belirtmiştir. Öte yandan *Fetâvâ-yı Minkârizâde'*de bu konuda on dört fetva⁵⁶ bulunmaktadır. Yahyâ Efendi, bu fetvaların üçünde tecdîd-i iman ve'n-nikâh'la hükmetmiş, birinde ise ise "kâfirdir, avratı bâyindir" şeklinde fetva vermiştir.
10. *Şeriatın Yüz Çevirmek, Şeriati İnkâr ve İstihfaf Etmek:* Bu konuda *el-Fetâva'l-Hayriyye* kaynaklı iki fetva⁵⁷ mevcuttur. İlk fetva, şeriata başvurmayı reddedip hâkime aşağılayıcı ifadeler kullanan kişinin durumunu ele alır. Hayreddin er-Remlî, bu kişinin şeriatı küçümsemesi halinde kâfir olacağını belirtirken hâkime yönelik aşağılayıcı ifadelerin cezasının ta'zir olacağını vurgulamıştır. İkinci fetva, bir müftünün şer'î hükümleri kabul etmeyen bir kişinin kâfir olduğunu ve bu durumda eşinin boşanmış sayılacağını belirtmesi üzerinedir. er-Remlî'ye, müftünün bu fetvası doğrultusunda kişinin kâfir olup olmadığı sorulmuştur. er-Remlî, bir kimsenin küfre yol açan bir durumda ısrarcı olmadıkça imanından ayrılmayacağını ve âlimlerin Müslümanları aceleyle kâfir ilan etmemesi gerektiğini belirtmiştir. Ayrıca bir soruda tekfiri gerektiren sebeplerin bulunması ve bu sebeplerden birinin tekfiri engelliyor olması durumunda, müftünün Müslümanlar için olumlu bir yaklaşım sergileyerek tekfiri engelleyen sebebe yönelmesi gerektiğini ifade etmiştir. Öte yandan *Fetâvâ-yı Minkârizâde'*de bu konu hakkında on iki fetva⁵⁸ bulunmaktadır. Yahyâ Efendi, bu meselelerin çoğunda tecdid-i iman ve nikâhla hüküm verirken bazı durumlarda bu hükümlere ta'zir cezasını da eklemiştir.
11. *Şeriata Başvurmayı Reddetmek ve Kendi Örflerine Başvurmayı İstemek:* *el-Fetâva'l-Hayriyye'*de şeriata başvurmayı reddeden çiftçilere yönelik bir fetva⁵⁹ bulunmaktadır. Bu çiftçiler, "biz şeriatla amel etmeyiz, Arapların ve çiftçilerin deaimi ile hareket ederiz" şeklinde bir beyanda bulunmuşlardır. er-Remlî'ye göre eğer çiftçiler bu ifadeleri şeriatın gerçekliğini reddederek kullanmışlarsa bu durumda kâfir sayılacaklardır ve onlara dinden dönenler için belirlenen hükümler uygulanacaktır. Ancak, eğer bu ifadeleri şeriatın

53 Remlî, *el-Fetâvâ*, 1/103-104.

54 Yahyâ Efendi, *Fetâvâ-yı Minkârizâde* (Nuruosmaniye, 2003), 46a-b.

55 Remlî, *el-Fetâvâ*, 1/105.

56 Yahyâ Efendi, *Fetâvâ-yı Minkârizâde* (Nuruosmaniye, 2003), 50a-b.

57 Remlî, *el-Fetâvâ*, 1/105-107.

58 Yahyâ Efendi, *Fetâvâ-yı Minkârizâde* (Nuruosmaniye, 2003), 49a-b, 50a-b.

59 Remlî, *el-Fetâvâ*, 1/106.

gerçekliğini reddetme amacıyla ya da onu küçümseme niyetiyle kullanmadılarsa bu kişilerin kâfir olup olmadığı konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. er-Remlî, bu konuda farklı kaynaklardan alıntılar yaparak konuyu tartışmıştır. Diğer yandan *Fetâvâ-yı Minkârîzâde*'de bu konuya dair on beş fetva⁶⁰ bulunmaktadır. Bu fetvaların çoğunluğu, "şeriat bilmezüz bizim şeriatımız İskenderiye beyidir", "biz beynimizde görürüz bizim aramıza şer girmez" ve "şer'a varısıya kanun dahi vardır ben şer' bilmem kanun ile görürüm" gibi ifadeleri incelemektedir. Ayrıca, zimmilerin Müslümanlarla olan davalarında, zimminin Müslümanı bir papazın hükmüne başvurmaya çağırmasıyla ilgili fetvalar da bu mecmuada yer almaktadır.

2.5. Fetvalardaki Çeşitlilik: Coğrafi, Demografik ve Makamsal Etkenler

Fetâvâ-yı Minkârîzâde'de ele alınan siyer fetvaları, *el-Fetâva'l-Hayriyye*'ye kıyasla daha geniş bir konu yelpazesine sahiptir. Ancak *el-Fetâva'l-Hayriyye*'de yer alan tüm siyer konuları *Fetâvâ-yı Minkârîzâde*'de de bulunmaktadır. Ayrıca *Fetâvâ-yı Minkârîzâde*'deki siyer konularının *el-Fetâva'l-Hayriyye*'de neden bulunmadığına dair tahminde bulunmak mümkündür. Fetvalardaki çeşitliliğin arkasında pek çok neden zikredilebilecek olsa da bu faktörler üç temel kategori altında incelenebilir. Fetva konularındaki çeşitlenmenin arkasındaki ana neden, Minkârîzâde Yahyâ Efendi'nin Osmanlı Devleti'nin şeyhülislamı olmasından kaynaklanmalıdır. Ancak bu tek başına açıklayıcı değildir; bölgenin demografik yapısı ve coğrafi özellikleri de fetva konularındaki bu farklılaşmada kritik bir rol oynamıştır.

1. Şeyhülislamlık Makamından Kaynaklanan Farklılıklar

Şeyhülislam, devletin en üst düzey dini otoritesi olarak hem devlet işleri hem de vatandaşların günlük yaşamıyla ilgili konularda fetva verme sorumluluğuna sahiptir. Bu nedenle Yahyâ Efendi gibi bir şeyhülislam, geniş çeşitlilikte konularda fetva vermiştir. Ancak taşra veya kenar bölgelerindeki müftüler için durum farklıdır. Bu müftüler, genellikle sadece kendi bölgelerindeki toplulukların karşılaştığı sorunlara cevap verirler, bu nedenle verdikleri fetvaların kapsamı şeyhülislamlara göre daha dar olabilir. Hayreddin er-Remlî; birçok alim, müftü ve kadının danıştığı bir otorite olarak diğer taşra müftülerinden ayrı bir konumda olmasına rağmen bir şeyhülislamın sahip olduğu otoriteye sahip değildir. *Fetâvâ-yı Minkârîzâde*'de yer alan fetvaların çoğu şeyhülislamlık göreviyle doğrudan bağlantılıdır. Bu fetvalar arasında özellikle Girit Adası⁶¹ ve müste'menlerle⁶² ilgili olanlar dikkat çekicidir.

2. Coğrafi Farklılıkların Etkisi

Fetva konularındaki farklılıklarda coğrafi konumun etkisi göz ardı edilemez. Elbette Yahyâ Efendi ile Hayreddin er-Remlî arasındaki farklılıkların ana nedeni

60 Yahyâ Efendi, *Fetâvâ-yı Minkârîzâde* (Nuruosmaniye, 2003), 49a-b, 50a-b.

61 Yahyâ Efendi, *Fetâvâ-yı Minkârîzâde* (Nuruosmaniye, 2003), 36b.

62 Yahyâ Efendi, *Fetâvâ-yı Minkârîzâde* (Nuruosmaniye, 2003), 32a-b, 33a-b, 35a-b, 40a.

bu değildir. Ancak coğrafi konumun bu farklılıkta belirleyici bir rolü vardır. Örneğin, Hayreddin er-Remlî'nin fetvalarında, özellikle toprakla ilgili konularda zeytin ağaçlarına sıkça atıfta bulunulurken merkezde bu tür bir vurgu genellikle yoktur.

Yahyâ Efendi, şeyhülislam olarak görev yaptığı süre boyunca çoğunlukla İstanbul'da yaşamış, bazen Edirne'ye gitmiştir. Öte yandan er-Remlî'nin Filistin'de, özellikle Remle şehrinde yaşadığını bilmekteyiz. er-Remlî'ye yöneltilen soruların çoğu Filistin bölgesinden gelirken Yahyâ Efendi'ye yöneltilen fetvaların hangi şehirlerden geldiğini belirlemek zordur ancak bazı fetvalarda İstanbul'un fetva konusu olduğu anlaşılmaktadır. Bununla bağlantılı olarak Haim Gerber, coğrafi konumun sosyo-ekonomik yapıları etkilediğini belirtir. Özellikle Türk kültürüne özgü olan ve merkezi kayıtlarda sadece icâreteynli vakıfların varlığına dikkat çeker. Ayrıca Gerber, bölgesel özelliklere sahip kurumların varlığına da işaret eder.⁶³

3. Demografik Özelliklerin Fetvalar Üzerindeki Etkisi

Bir bölgenin demografik yapısı, o bölgede sorulan fetvaların doğasını ve içeriğini büyük ölçüde etkiler. er-Remlî, Arap nüfusunun yoğun olduğu bir bölgede yaşamış ve burada Müslüman, Yahudi ve Hıristiyan Arap topluluklarından gelen sorularla karşılaşmıştır. Öte yandan Yahyâ Efendi, Osmanlı Devleti'nin şeyhülislamı olarak Osmanlı'nın dört bir yanından gelen sorularla ilgilenmiştir. Yahyâ Efendi'nin yaşadığı İstanbul, çok kültürlü ve kozmopolit bir yapıya sahiptir. İstanbul'da Türkler, Ermeniler, Gürcüler, Arnavutlar gibi birçok etnik grup bir arada yaşar. Bu etnik grupların her birinin kendi dini, dili ve kültürü vardır. Bu, İstanbul'un, Hayreddin er-Remlî'nin yaşadığı Remle'den çok daha çeşitli ve karmaşık bir sosyal yapıya sahip olduğu anlamına gelir. Bu nedenle fetvaların içeriğindeki ve tonundaki farklılıklarda, bu demografik çeşitliliğin etkili olduğu söylenebilir.

Sonuç

Müftülerin yanıtladığı sorular sonucunda ortaya çıkan fetvalar, hukuk tarihi başta olmak üzere birçok konuda önemli bilgiler sağlamaktadır. Fetvaları soran kişilerin politik, ekonomik durumları, coğrafi konumları, dil ve kültürleri fetvaların içeriği üzerinde belirleyici bir rol oynamaktadır. Bu çalışmada, Osmanlı'nın hem merkezi hem de merkezden uzak bölgelerinde fetva veren iki müftünün mecmualarında yer alan *Kitâbu's-siyer* başlığındaki fetvaları incelenmiştir. Bu inceleme, fetvaların benzerliklerini ve farklılıklarını, aynı zamanda politik, ekonomik ve coğrafi faktörlerin bu fetvalar üzerindeki etkisini ele almıştır.

Osmanlı'nın merkezinde görev yapan bir şeyhülislam ile resmi bir görevi olmayan bir taşra müftüsünün fetva kaynaklarına yaklaşımında belirgin paralellikler bulunmaktadır. Her iki müftü de siyerle ilgili fetvalarında belirli kaynaklara

63 Haim Gerber, "Hukuk Sisteminde Fetva", çev. Ali Erken, *Osmanlı Hukukunda Fetva*, ed. Süleyman Kaya vd. (İstanbul: Klasik Yayınlar, 2018), 248-219.

başvurmuşlardır. Minkârîzâde Yahyâ Efendi ve Hayreddin er-Remlî siyer bahsi fetvalarında; *el-Fetâva't Tatarhâniyye*, *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, *Zahîretü'l-fetâvâ*, *Gurerü'l-ahkâm*, *Kitâbü'l-Harâc*, *el-Bahrü'r-râ'ik*, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, *Kâriü'l-Hidâye*, *Fethu'l-kadîr*, *el-Muhtasar* ve *el-Hidâye* olmak üzere 12 ortak kaynağa referans göstermektedir. Bu, Osmanlı'nın merkez ve taşra bölgelerindeki hukuki birlikteliğin bir yansımasıdır.

Fetâvâ-yı Minkârîzâde ve *el-Fetâvâ'l-Hayriyye* adlı fetva mecmuaları, şekil ve içerik açısından farklılık göstermektedir. er-Remlî'nin fetvaları, Yahyâ Efendi'ye göre daha ayrıntılıdır. Bu, her iki mecmuanın farklı yöntemlerle oluşturulmuş olmasından kaynaklanmaktadır. İki fetva mecmuası, soruların yapı ve içeriği açısından birbirinden ayrılmaktadır. *el-Fetâvâ'l-Hayriyye*'de soruların detaylarına genişçe yer verilirken yanıtlarında çeşitli fıkıh kitaplarından direkt alıntılara rastlanmaktadır. Ayrıca sadece başlangıçta belirtilen soruyla sınırlı kalmayıp ilgili konunun diğer yönleri de dikkate alınarak, bu konuda bilgi sahibi olunması gereken veya gelecekte sorulabilecek olası konulara da değinilmektedir. Öte yandan *Fetâvâ-yı Minkârîzâde* mecmuasında, fetvalar daha öz ve net bir şekilde sunulmuş, detaylardan uzaklaşarak sadece hukuki konuya odaklanılmıştır. Yanıtlarda, belirli bir fıkıh kitabına atıfta bulunulmaksızın doğrudan sorunun çözümüne odaklanılmıştır. Bu yanıtlar, kısa ve net bir dille sunulmuş olup ilgili konuda gelebilecek diğer olası sorulara değinilmemiştir.

İki fetva mecmuası, konu başlıkları açısından belirgin farklılıklar göstermektedir. *Fetâvâ-yı Minkârîzâde*'nin siyer bölümünde toplamda 42 başlık altında 448 fetva bulunurken, *el-Fetâvâ'l-Hayriyye*'de aynı bölümde 7'si ana başlıktan sonra olmak üzere, diğer üç başlıkta toplam 52 fetva yer almaktadır. Yahyâ Efendi'nin fetvaları, sayısal olarak ve konu çeşitliliği bakımından Hayreddin er-Remlî'nin siyer fetvalarından daha geniş bir içeriğe sahiptir. Bu iki mecmua arasındaki farkın temel nedeni, birinin şeyhülislam, diğerinin ise taşra müftüsü olmasından kaynaklanmaktadır. Ancak bu farklılığın belirginleşmesinde, fetva mecmualarının oluşturulma amacı ve metodolojisi de etkili olmuştur. Örneğin, *Fetâvâ-yı Minkârîzâde*'de her bir konuyla ilgili mesele, ayrı bir soru olarak ele alınmış ve yanıtlar sadece ilgili soruya odaklanmıştır. Buna karşın, *el-Fetâvâ'l-Hayriyye*'de bir konuyla ilgili yanıtta, o konuda bilinmesi gereken ve potansiyel olarak sorulabilecek diğer bilgilere de atıfta bulunulmuştur. Bu yöntem farklılığı, iki mecmuanın içerdiği fetva sayısının farklı olmasının ana nedenlerinden biridir.

İki fetva mecmuası arasındaki konu başlıklarının sayısındaki belirgin farkın ikinci bir nedeni, başlıkların sınıflandırılma yöntemine bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Örneğin, *el-Fetâvâ'l-Hayriyye* mecmuasında sadece mürted başlığı bulunurken, *Fetâvâ-yı Minkârîzâde*'de mürted konusu dışında pek çok farklı başlık altında fetvalar yer almaktadır. Bu başlıklar arasında peygamberlere yönelik hakaret ve yalanlama, Hz. İbrahim'e yönelik hakaret, Hz. Aişe'ye iftira, Hasan-ı Basrî ve Muaviye'ye yönelik eleştiriler, zimmilerin küfürleri ve dinden dönme durumları,

fetva, hüküm, delil, tanıklık, yazılı belgeler, kayıtlar, yargıçla ilgili fetvalar ve İslam şeriatına yönelik hakaretler gibi konular bulunmaktadır. Ayrıca, İslam şeriatından sapma, şeriatı reddetme ve küçümseme, zimmileri tercih etme ve küfür gibi konular da bu başlıklar altında ele alınmıştır. Bu, başlıkların sınıflandırılma yönteminin, fetva mecmualarının içeriğini ve kapsamını nasıl etkilediğini gösteren bir örnektir. Coğrafi ve demografik farklılıklar da merkezdeki fetva sayılarının ve konularının taşra bölgelerindekilerden farklılaşmasını etkileyen faktörler arasındadır. Merkez, taşraya göre daha geniş bir sosyal ve kültürel çeşitliliğe sahip olup bu çeşitliliğin fetva sayılarına ve konularına yansıdığı görülmektedir.

İki fetva mecmuası arasında, fetvaların odaklandığı konularda belirgin bir ayrım bulunmaktadır. *el-Fetâva'l-Hayriyye*'deki siyer kategorisindeki 52 fetvanın 30'u öşür ve topraklardan alınan vergiyle, 3'ü cizyeyle ve 12'si dinden dönenlerle ilgili konuları ele almaktadır. Bu, taşradaki siyer fetvalarının odak noktasının toprakla ilgili konular olduğunu ortaya koymaktadır. Öte yandan, *Fetâvâ-yı Minkârîzâde'de*, *el-Fetâva'l-Hayriyye*'de bulunmayan bir dizi konu üzerine fetvalar mevcuttur. Bu, Osmanlı'nın merkezinde, taşraya kıyasla hangi konuların öne çıktığına dair bir fikir vermektedir. *Fetâvâ-yı Minkârîzâde'de*, *el-Fetâva'l-Hayriyye*'ye göre daha fazla savaş, istila, zimmi, köle, misafir, İslam toprakları ve savaş bölgeleriyle ilgili meselelere değinilmektedir. Bu, merkez ve taşra arasındaki farklı dinamikleri ve öncelikleri yansıtan bir ayrımı ortaya koymaktadır.

Merkez ve taşra bölgelerindeki fetvaların konu yoğunlukları arasında belirgin farklılıklar olsa da bazı ortak temalar bulunmaktadır. Örneğin, Müslümanların rahatsız edilmesi, dini ritüellerin yüksek sesle icra edilmesi, zimmilerin yapılarının yüksekliği, gayrimüslim ibadet yerleri ve Müslümanlara karşı üstünlük kurma veya rahatsızlık verme gibi meseleler hem merkezde hem de taşrada fetvaya yansıyan konulardandır. Bu, coğrafi, etnik ve kültürel farklılıkların yanı sıra, Müslümanların gayrimüslim topluluklarla etkileşimlerinde karşılaştıkları evrensel sorunları yansıtmaktadır. Bu ortak temalar, farklı bölgelerde yaşayan Müslümanların benzer sosyal ve dini zorluklarla karşılaştığını göstermektedir.

Kaynakça

- Akgündüz, Said Nuri. *Hayreddin er-Remli'nin Fetvaları -El-Fetâva'l-Hayriyye'nin Biçim ve İçerik İncelemesi-*. Ankara: Fecr, 2017.
- Akgündüz, Said Nuri. "Hayreddin er-Remli'nin Risâle fi'l-Cevâb an Mes'eleti Men Kâle in E'fal Kezâ fe-Hüve Kâfir Adlı Risâlesi: İnceleme ve Tahkik". *Dergibant* 10/2 (2022), 344-376.
- Arslan, Emine. *Nukûllü Fetvâ Mecmûaları ve Mehmed Fikhî'nin el-Ecvibetü'l-Kâni'a Adlı Eserinin Bunlar Arasındaki Yeri*. Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2010.
- Arslan, Emine. "Osmanlı Dönemi Nukûllü Fetva Mecmuaları ve Özellikleri". *Osmanlı Hukukunda Fetva*. ed. Süleyman Kaya vd. 167-201. İstanbul: Klasik Yayınlar, 2018.
- Atâyi, Nev'îzâde. *Hadâ'îku'l-Hakâ'ik Fî Tekmiletî'ş-Şekâik Nev'îzâde Atâyi'nin Şakâ'ik Zeyli*. haz. Dr. Suat Donuk. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2017.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed er-Rûmî. *el-Înâye Şerhu'l-Hidâye bi Hâmişi Fethü'kâdir*. Lübnan: Darü'l-fikr, 1969.
- Burak, Guy. *The Abû Hanîfah of His Time: Islamic Law, Jurisprudential Authority and Empire in the Ottoman Domains (16th-17th Centuries)*. New York University, 2012.
- Bursalı Mehmed Tâhir Efendi. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul, 1972.
- Çelik, Ahmet Faruk. "Minkârîzâde Yahyâ Efendi'nin Fetvalarının Fetâvâ-yı Abdürrahim Olarak Tedavüle Girişi Üzerine Değerlendirmeler". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. <https://dergipark.org.tr/tr/doi/10.15370/maruifd.953703>
- Çelik, Ahmet Faruk. *Osmanlı Fetva Literatüründe Temel Bir Kaynak Olarak Minkârîzâde Yahyâ Efendi'nin Fetâvâsı ve Vakıf Fetvalarının Analizi*. Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2023.
- Çelik, Ahmet Faruk. *Osmanlı Fetva Literatüründe Temel Bir Kaynak Olarak Minkârîzâde Yahyâ Efendi'nin Fetâvâsı ve Vakıf Fetvalarının Analizi*. Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2023.
- Gerber, Haim. "Hukuk Sisteminde Fetva". çev. Ali Erken. *Osmanlı Hukukunda Fetva*. ed. Süleyman Kaya vd. İstanbul: Klasik Yayınlar, 2018.
- Gerber, Haim. *Islamic Law And Culture 1600-1840*. Leiden-Boston-Köln: Brill, 1999.
- Heyd, Uriel. "Osmanlı'da Fetva Müessesinin Bazı Tezahürleri (III Levha ile Birlikte)". çev. Fethi Gedikli. *Osmanlı Hukukunda Fetva*. ed. Süleyman Kaya vd. İstanbul: Klasik Yayınlar, 2018.
- İpşirli, Mehmet. "Minkârîzâde Yahyâ Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/114-115. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- İpşirli, Mehmet. "Şeyhülislam Minkârîzâde Yahyâ Efendi". *Prof. Dr. Mübahat Kütükoğlu'na Armağan*. ed. Zeynep Tarım Ertuğ. 229-249. İstanbul: İ.Ü. Edebiyat F. Yayınları, 2006.
- Karadöl, Bünyamin. *Şeyhü'l-İslâm Minkârîzâde Yahyâ Efendi'nin Nikâh Akdi/Evlilik İle İlgili Fetvâları*. Çukurova Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Koç, Mehmet. *Şeyhu'l-İslâm Minkârîzâde Yahyâ Efendi'nin Talak İle İlgili Fetvaları Ve Tahlili*. Çukurova Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2008.

- Merginani, Ebü'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedi*. ed. Naim Eşref Nur Ahmed. Karaçi: Idaretü'l-Kur'an ve'l-Ulumü'l-İslâmiyye, 1417.
- Minkârîzâde Yahya Efendi. *el-İttibâ' fi Mes'eleti'l-İstimâ (fi Vucûbi'l-İstimâ' li'l-Kur'an'il-'Azîm) ve Yelîhi Risâletün fi Vucûbi'l-İstimâ'i'l-Hutbe*. thk. Üsâme Abdülvehhâb el-Hamed el-Hayyânî. Amman, Ürdün: Ervika, 2020.
- Muhibbi, Muhammed Emin el-. *Hulâsatü'l-Eser fi A'yâni'l-Karni'l-Hâdiye Aşer*. Kahire: Matbaatü'l-Vehbiyye, 1284.
- Özen, Şükrü. "Osmanlı Dönemi Fetva Literatürünün Dönem, Coğrafya ve Mezhep Farklılıkları Açısından Mukayesesi". *Osmanlı Hukukunda Fetva*. ed. Kaya, Süleyman vd. İstanbul: Klasik Yayınlar, 2018.
- Öztuna, Yılmaz. *Devletler ve Hânedanlar Türkiye (1074-1990)*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı, 1996.
- Remlî, Hayreddin er-. *Risâle fi'l-Cevâb an Mes'eleti Men Kâle in Ef'al Kezâ fe-Hüve Kâfir*. Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu, 322.
- Yahyâ Efendi, Minkârîzâde. *Fetâvâ-yı Minkârîzâde*. Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 2003.
- Yaman, Ahmet. "Siyer". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. C. 37, 2009.
- Yoldaşlar, Özgün Deniz. *Minkârîzâde Yahyâ and the Ottoman Scholarly Bureaucracy in the Seventeenth Century*. Boğaziçi Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021.

Kaybedilen Rumeli Toprakları Hakkında Meşihate İntikal Eden Meseleler

The Issues Conveyed from the Lost Rumelian Lands to the Mesihat

Emine ARSLAN

Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Assist. Prof., Kırklareli University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law
Kırklareli, Türkiye
emine.arslan@klu.edu.tr
ORCID: 0000-0002-3873-3475

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 12.10.2023
Kabul Tarihi / Accepted : 16.12.2023
Yayın Tarihi / Published : 30.12.2023
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Aralık-December
Cilt / Volume: 10 • **Sayı / Issue**: 2 • **Sayfa / Pages**: 363-390

Atıf / Cite as

Arslan, Emine. Kaybedilen Rumeli Toprakları Hakkında Meşihate İntikal Eden Meseleler. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2023), 363-390.

Doi: 10.33460/beuifd.1375057

İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Yayın Hakkı / Copyright®

Yazarların dergide yayınlanan çalışmalarını **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmakta ve telif hakları bu lisansın hükümlerine tabi olmaktadır.

*Authors publishing with the journal is licensed under the **CC BY-NC 4.0** and their copyright is subjected to the terms and conditions of this license.*

Öz: Meşihat kurumu yüzyıllar boyunca müslümanların fetvâ mahiyetindeki sorularına muhatap olmuştur. Bu sorular devletin hakimiyeti altındaki bölgelerden olduğu gibi Osmanlı padişahının müslümanların halifesi olması hasebiyle hakimiyet haricindeki bölgelerden de gelmiştir. Osmanlı'nın zaman içerisinde çekilmek zorunda kaldığı yerlerde geride kalan müslüman nüfus da karşılaştıkları dîni, bazen de hukûkî meselelerinin çözümünü hala bu konularda bağlı oldukları Meşihate başvurmakta bulmuşlardır. Bazı yerlerde bu geri çekiliş daimî olmuş bazı yerlerde ise tekrar hakimiyetin tesis edildiği dönemler olmuştur. Düşman istilâsına uğradıktan sonra tekrar ele geçirilmiş Rumeli topraklarına Mora güzel bir örnektir. Her ne kadar daha sonra tekrar ve kat'î olarak kaybedilsede aradaki dönemde arazi ve emlâkın istilâdan önceki sahiplerine iâdesi vb. meseleler Meşihate yöneltilen fetvâ taleplerine konu olmuştur. Dâimî olarak hakimiyetten çıkan

Bulgaristan, Yunanistan, Karadağ gibi ülkelerde ise azınlık haline gelen müslümanlar -yapılan anlaşmalar gereği- dinî ve kazâî işleri konusunda halife olarak Osmanlı padişahına, dolayısıyla Meşihâte bağlı kalmaya devam etmişlerdir. Elbette bu süreç pürüzsüz bir şekilde işlememiş müftülerin tayinleri, görev ve yetkileri konusunda sık sık problemler yaşanmıştır. Rumeli topraklarından, vakıf toprak ve emlâkinin nasıl tasarruf edileceği, İslam Bankası kurulmasının câiz olup olmadığı, evvelden öşür arazisi olan yerlerin durumunun ne olduğu, vatandaşı oldukları devlet ile Osmanlı'nın yapmış olduğu anlaşma mücebince müftülerin seçiminin nasıl olacağı, müslüman bir kadının vefatından sonra tabip tarafından muayenesinin câiz olup olmadığı vb. hususlar hakkında Meşihate sorular sorulmuştur. Bütün bunlar göstermektedir ki uzun bir süre yönetilmiş Rumeli topraklarından askerî ve siyâsî olarak çekilmiş olmak bir anda bütün bağların kopmasını sağlamamış, Meşihat kurumu geride kalan müslüman halkın dinî konularda ve toplumsal hayatta karşılaştıkları sorunların çözümünde Osmanlı'nın tarih sahnesinden çekildiği son ana kadar muhatap olmaya devam etmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Osmanlı, Rumeli, İstîlâ, Meşihat, Fetvâ

Abstract: Mesihat had addressed the questions of Muslims as fatwa for centuries. These questions came from the regions under the domination of the state, as well as from the regions outside the domination due to the fact that the Ottoman sultan was the caliph of the Muslims. The Muslim population left behind in the places where the Ottomans had to withdraw over time also found the solution of the religious and sometimes legal issues they encountered by still applying to the Mesihat, to which they were attached. Peloponnese is a good example of the Rumelian lands that were recaptured after being invaded by the enemy. Although it was later lost again and definitively, in the intervening period the issues like the return of land and real estate to their previous owners, etc. were the subject of fatwas addressed to the Masihat. In countries such as Bulgaria, Greece, and Montenegro, which were permanently out of domination, Muslims, who became minorities, continued to be loyal to the Ottoman Sultan, and therefore to the Mesihat, as the caliph in their religious and judicial affairs, in accordance with the agreements made. Of course, this process did not run smoothly, and there were frequent problems with the appointment, duties and authorities of the muftis. Questions were asked to mesihat from Rumelian lands as how to use foundation lands and real estates, whether it was permissible to establish an Islamic Bank; what would the situation of places that used to be ushr land; how would the muftis be chosen in accordance with the agreement between the state of which they were the citizens of and the Ottoman Empire; whether it was permissible for a Muslim woman to be examined by a doctor after her death. All this shows that the military and political withdrawal from the Rumelian lands that had been ruled for centuries did not cause all ties to be broken at once, and the institution of Mesihat continued to be the interlocutor of the remaining Muslim people in solving the problems they faced in religious matters and social life until the last moment when the Ottomans left the stage of history.

Keywords: Islamic Law, Ottomans, Rumelia, Invasion, Mesihat, Fatwa

Extended Summary

Mesihat had addressed the questions of Muslims as fatwa for centuries. These questions came from the regions under the domination of the state, as well as from the regions outside the domination due to the fact that the Ottoman sultan was the caliph of the Muslims. The Muslim population left behind in the places where the Ottomans had to withdraw over time also found the solution of the religious and sometimes legal issues they encountered by still applying to the Mesihat, to which they were attached. Peloponnese is a good example of the Rumelian lands that were recaptured after being invaded by the enemy. Although it was later lost again and definitively, in the intervening period the issues like the return of land and real estate to their previous owners, etc were the subject of fatwas addressed to the Masihat. In countries such as Bulgaria, Greece, and Montenegro, which were permanently out of domination, Muslims, who became minorities, continued to be loyal to the Ottoman Sultan, and therefore to the Mesihat, as the caliph in their religious and judicial affairs, in accordance with the agreements made. Of course, this process did not run smoothly, and there were frequent problems with the appointment, duties and authorities of the muftis. Many fatwas related to the lands that were captured by the enemy and later recaptured or completely lost were recorded in the siyer sections of the mejmua (collections) without specifying where the questions came from. The three fatwas issued by Meşihat about the age of the children who were taken captive with their parents, but whose parents were not Muslims, should be taken into account from what age, which is a subject that can be easily encountered in these sections, has been preserved among the documents related to Nemçe (Austria). The reason for this was that a dispute about the exchange of captives, which emerged as a result of the agreements made with Nemçe, turned into a crisis, and the Mesihat was asked for a fatwa for the solution of the issue. The situation of foundations in the lost Rumelian lands was another important problem area. The sale of foundations for reasons such as the decrease in the number of Muslim people in these places due to reasons such as being massacred or being forced to migrate, the destruction of foundation properties, the fact that their income is less than their expenses, the transportation of cemeteries for municipal works, etc, or the allocation of income to other places that were not written in the specifications were another group of questions directed to Mesihat from these regions. Among the economic questions coming from the Rumelian lands were such as, whether al-riba (interest) permissible among Muslims or between Muslims and non-Muslims after the lands that came out of domination and became dar al-harb, and whether it was necessary to pay ushr in case the state of which they has been the citizens of collected tax from the ushr land. There were fatwa demands on the subjects like whether it was permissible to establish an Islamic bank. Apart from foundation properties, a demesne or a fishpond could also be the subject of a fatwa. Questions such as how to own these properties, whether they could be inherited, what kind of property they would inherit, or whether the division of any inheritance between men and women would be as in an Islamic country or equal was among the fatwa demands directed from Rumelia. In a census sent from the Podgariche Consulate, a request was made to protect the creeds of the Montenegrin Muslims. In the census; Mesihat was requested to put out a call in the newspaper warning the Muslims of Montenegro not to be read the translation of the

Qur'an translated into Serbian incorrectly in Belgrade. In addition, There were some other issues. Those who were citizens of the Montenegrin government and died while they were resident there were not buried immediately, but were kept waiting and they were allowed to be buried after being examined by the doctors, and Muslim women were asked to be examined after their death. The view of the Mesihat was also demanded for these issues in the questions coming from Montenegrin muslims. All this shows that the military and political withdrawal from the Rumelian lands that had been ruled for centuries did not cause all ties to be broken at once, and the institution of Mesihat continued to be the interlocutor of the remaining Muslim people in solving the problems they faced in religious matters and social life until the last moment when the Ottomans left the stage of history.

Giriş

Osmanlı Devleti'nde Meşihat, yüzyıllar boyunca devletin tebaasından olduğu gibi hilâfet merkezinin en yüksek dinî kurumu olması hasebiyle hâkimiyeti dışında kalan topraklardaki müslümanlardan gelen fetvâ taleplerine de muhatap olmuştur. Bu talepler şahıslardan geldiği gibi müslümanların yaşadığı ülkelerin resmî dairelerinden ya da Osmanlı'nın o ülkelerdeki görevli memurlarından da gelmekteydi. Mesela 28 Ağustos 1309/9 Eylül 1893 tarihinde icâreteynli vakıf akarları ile ilgili istiftâda bulunan İngiltere Sefaretinin sunduğu muhtıraya¹ binâen verilen fetvâ² hilâfet merkezi olması hasebiyle Meşihatten talep edilmiştir. Soruda da fetvâ metninde de bir açıklama olmamasına rağmen suâl İngiltere'nin ele geçirdiği İslam topraklarıyla ilgili bir meseleyi çözmeye müteallik olmalıdır. Meşihate gelen bu talepler salt şer'î fetvâ niteliğinde oldukları gibi bazen de hukûkî durumun tasdikini talep şeklinde olmuştur. Bu nitelikteki fetvâlara yine İngiltere'den gelen bir başka fetvâ talebi olan Liverpool Dava Vekili Abdullah Wilhelm Efendi'nin izdivâcının meşrû sayılması ve çocuklarının nesebinin sahîh olduğunun kabulüne dair 25.06.1318/20.10.1900 tarihli fetvâ isteği³ gösterilebilir. Amerika, Almanya, Hindistan, Kafkasya, Bulgaristan, Yunanistan, Karadağ, Bosna gibi pek çok yerin müslümanları hakkında da fetvâ ve antlaşmalarla sağlanan hakların korunmasında da -hilâfet merkezi olması hasebiyle- taraf olarak müdahil olma taleplerinin Meşihate yöneltildiği görülmektedir.

Bu makalede özellikle Osmanlı hâkimiyetinden çıkmış bulunan Rumeli topraklarından gelen bazı fetvâların/taleplerin niteliği üzerinde durulacaktır. Bunu yaparken de ülkeler bazında konular ele alınacak ve bu ülkelerin Osmanlı'dan ayrılma süreçleri, Meşihat ile resmî alakalarını sağlayan dinî teşkilatları hakkında da bazı bilgiler verilecektir. Böylelikle hem Rumeli topraklarında kalan müslümanla-

1 Osmanlı Arşivi (BOA), *Yıldız Mütenevvi Maruzat Evrakı* [Y. MTV], No. 83, Gömlek No. 57, 3.

2 BOA, Y. MTV, No. 83, Gömlek No. 57, 2.

3 Osmanlı Arşivi, (BOA) *Yıldız Mütenevvi Maruzat Evrakı* [Y. PRK. A], No.12, Gömlek No.54, 1.

rın karşılaştıkları problemlere hem de Meşihatın yüklendiği vazifenin şumûlüne dair elde edilecek bilgilerin İslam hukuk tarihi açısından yeni araştırma sahalарının kapısını aralayacağı ümit edilmektedir. Çalışmanın ele aldığı konular itibariyle mevcut literatüre bakılacak olursa; Bulgaristan'daki Başmüftülük makamının tesisinin tarihi süreci hakkında Shabanalı Ahmed Durmush'un *Bulgaristan'da İslami Akımlar* başlıklı doktora tezini,⁴ din değiştiren Nemçeli esirler hakkında Hava Selçuk'un "Savaş Esirlerinin Din Değiştirmesi (Nemçeli Esirler Örneği)" başlıklı makalesini⁵ ve Belgrad'da galat biçimde Sırpça'ya tercüme edilip basılan Kur'an-ı Kerim tercümesinin niteliği hakkında önemli bilgiler ihtiva eden Hanifed Kajkus'un "Kur'an'ı Sırpçaya Çeviren İlk Mütercim Mihailo Miço Ljubibratić (Mihailo Miço Ljubibratić) ve Çevirisinin Kaynağı Üzerine Bir Değerlendirme" başlıklı makalelerini⁶ zikretmek gerekecektir. Bu makalenin yazımında fetvâ mecmûaları, arşiv belgeleri ile Fetvâhânenin kendi kayıtları temel kaynaklar olarak kullanılacaktır.

1. Bir Beldenin Kâfirler Tarafından İstilâ Edildikten Sonra Tekrar Fethedilmesiyle Birlikte Ortaya Çıkan Meseleler

Fetvâ mecmûalarında düşman eline geçip sonra tekrar ele geçirilen topraklarla ilgili pek çok fetvânın siyer bölümlerine kaydedildiği görülmektedir. Ancak bunların az bir kısmında fetvâ taleplerinin nereden geldiğinin bilgisi bulunmakta iken ekserisi yer bilgisi olmadan kaydedilmiştir. Nereden geldiği belirtilmeyen ve genellikle mülkiyetle ilgili olan taleplere *Behcetü'l-fetâvâ* ve *Neticetü'l-fetâvâ*'daki şu fetvâlar örnek olarak verilebilir:

"Mukaddemâ dâr-ı harbden bir beldeyi pâdişâh-ı dîn-i İslam anveten fethettikde ol beldede vâki' kenîseyi mescid ittihâz edip müslimîne salâta izin vermekle bir müddet içinde cemâat ile edâ-i salât olunup ba'dehû belde-i mezbûre dâr-i harb olup ol mescidi yine kenîse ittihâz ettiklerinden sonra pâdişâh-ı İslâm -halledallâhu hilâfete ilâ yevmi'l-kıyâm- hazretleri ol beldeyi sulhen fethedip ahâlîsi zimmet kabul eyleseler ol kenîse zimmîler yedinden ahz ve müslimîn için mescid ittihâz olunmak lâzım olur mu? el-Cevâb: Olur."⁷

"Zeyd bir beldede vâki' çiftlik menziline Amr'a deyni mukâbelesinde rehin ve teslim edip Amr'ın zabtında iken belde-i mezbûreyi harbî keferre alıp dâr-ı harb oldukdan sonra asker-i İslâm zafer bulup ol beldeyi tekrar kabza-i teshîre alsalar menzîl-i mezbûru Zeyd ve Amr'dan hangisi alır ve ne vechile olur? el-Cevâb: Kable'l-kısme ikisi meccânen alırlar, lakin râhin mukaddem alırsa mür-

4 Shabanalı Ahmed Durmush, *Bulgaristan'da İslami Akımlar* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 46.

5 Hava Selçuk, "Savaş Esirlerinin Din Değiştirmesi (Nemçeli Esirler Örneği)", *Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 9/4, (Bahar 2014), 1005-1013.

6 Hanifed Kajkus, "Kur'an'ı Sırpçaya Çeviren İlk Mütercim Mihailo Miço Ljubibratić (Mihailo Miço Ljubibratić) ve Çevirisinin Kaynağı Üzerine Bir Değerlendirme", *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi*, 9, (Nisan 2022), 31-60.

7 Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü'l-fetâvâ mea'n-nukûl*, (Dârü't-tibâati'l-âmire, İstanbul 1266/1850), 166.

tehin andan alıp rehniyet üzere ke'l-evvel zabteder, ba'de'l-kısme diler ise kıymeti ile alırlar."⁸

"Bilâd-ı İslâmiyeden bir beldeye harbî kefere istilâ edip bir müddet zabt ve arazisi üzerine menâzil binâ ve eşcâr garsedip ba'dehû asker-i İslâm ol beldeyi kahren fethyledikden sonra arâzî-i merkûme üzerinde olan ebniye ve eşcârıyla müslimîne taksîm olursa hâlen ol arâzînin istilâdan mukaddem mâlikleri olan kimesneler "Ebniye ve eşcârı kal' ve arâzînin kıymetlerini müslimîne verip arâzîyi zabtederiz" demeye kâdir olurlar mı? *el-Cevâb: Olmazlar.*

Bilâd-ı İslamiyeden bir beldeyi harbî kefere bir müddet zabt ve arâzîsi üzerine eşcâr garsedip ba'dehû pâdişâh-i İslâm hazretleri ol beldeyi kahren fethettikden sonra arâzî-i merkûmeyi üzerinde olan eşcârıyla ahâlîsi yedlerinde ibkâ ve ruûsları üzerine cizye vaz' eylese hâlen ol arâzînin istilâdan mukaddem mâlikleri olan kimesneler "Eşcârı kal' ve arâzînin kıymetlerini ahâlî-i merkûma verip arâzîyi zabtederiz" demeye kâdir olurlar mı? *el-Cevâb: Olmazlar.*"⁹

"Kılâ'-ı İslâmiyyeden bir kal'ayı harbî kefere istilâ edip bir müddet zabt ettiklerinden sonra asker-i İslâm ol kal'ayı kahren feth eyleseler ol kal'ada olan evkâfi mütevellileri ke'l-evvel vakf için zabta kâdir olurlar mı? *el-Cevâb: Olurlar.*"¹⁰

Nereden geldikleri belli olmayan suâllerin yanında bazı fetvâların da geldikleri yerlerle beraber kaydedilmiş olması kaybedilen Rumeli topraklarında karşılaşılan problemler hakkında bir fikir vermektedir. Mora, tarih itibariyle ilk elden çıkan topraklardan olması hasebiyle bu yazıda ele alınacak ilk yer olacaktır. Fatih Sultan Mehmed Han zamanında hâkimiyet altına alınan Mora, 1684-1686 yılları arasındaki savaşlar sırasında Francesco Morosini kumandasındaki büyük bir donanma tarafından ele geçirilerek Venedik'in bir vilâyeti haline getirilmiştir. 1715 yılında ise Osmanlı Mora'ya geri gelmiş ve 1715-1770 yılları arasında yarımadaya tekrar hâkim olmuştur. Yenişehirli Abdullah Efendi'nin şeyhülislâmlığa getirildiği 7 Mayıs 1718 ve görevden azledildiği 30 Eylül 1730 tarihleri arasındaki dönem Mora'nın tekrar fethedildiği zamana denk geldiği için Abdullah Efendi de Mora'dan gelen sorulara muhatap olmuştur. Abdullah Efendi'nin fetvâlarının derlendiği *Behcetü'l-fetâvâ*'da "Bâbu istilâi'l-küffâr" başlığı altında düşmanın istilâsından sonra tekrar fethedilen Mora hakkında mülkiyetle ilgili şu üç fetvânın bulunduğu görülmektedir:

"Mora Cezîresi'ni harbî kefere alıp emlâk-i müslimîni zabtedip belde-i mezbûre dâr-i harb olduktan sonra asker-i İslâm zafer bulup tekrar fethettiklerinde ol beldede olan bağ ve bağçe ve çiftlik menzilleri ve sâir menâzil ve dekâkini padişah-

8 Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü'l-fetâvâ*, 158.

9 Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü'l-fetâvâ* 159.

10 *Netîcetü'l-fetâvâ*, Der: Seyyid Ahmet Efendi, Diyanet İşleri Başkanlığı Yazma Eserler Kütüphanesi, 003324, İstisnah Yeri ve Tarihi: 25 Muharrem 1239/Avrethisar, 37b.

İslam hazretleri beyne'l-gânimîn kısmet etmeden emlâk-i mezkûre ashâbı zuhûr etseler mülklerini meccânen alıp zabta kâdir olurlar mı? *el-Cevâb*: Olurlar."¹¹

"Mora Cezîresi'ne harbî kefere müstevlî olup zabtettiklerinden sonra asâkir-i İslam zafer bulup tekrar aldıklarından sonra tapu temessûkû ile zür râ'ının tasaruf edegeldikleri arâzî-i mîriyeden bir miktar yer üzerine harâc vaz'olunup taraf-ı mîrîden bazı kimesnelere vech-i şer'î üzere bey' ve teslim olunduktan sonra ol yerlere kable'l-istilâ tapu temessûkû ile mutasarrîf olan kimesneler mücerred "Mukaddemâ tasarrufumuzda idi" deyû müdâhaleye kâdir olurlar mı? *el-Cevab*: Olmazlar."¹²

"Mora Cezîresi'ni kefere yedlerinden padişah-ı İslam istihlâs ve fethettikde cezîre-i mezbûrede beytû'l-mâl için idâd olunan yerlerden bir miktar yerleri cezîre-i mezbûre defterdârî bâ-emr-i şerîf bey'a me'mur oldukda semen-i mislinden noksân-ı fâhiş ile Amr'a bey' ve teslim eylese hâlen başdefterdâr olan Bekir ol yerleri bâ-fermân-ı âlî şer'an Amr'ın yedinden nez' edip beytû'l-mâlde muzâyaka olmakla dı'f-i kıymeti ile şîrâya tâlib olanlara bey' ve teslim etmek meşrû' mudur? *el-Cevâb*: Meşrû'dur."¹³

2. Daimî Olarak Kaybedilen Topraklar Hakkında Ortaya Çıkan Meseleler

Rumeli topraklarının önemli bir kısmı bilhassa Rusya ile yapılan savaşlar neticesinde, kimisinde kademeli olarak kimisinde ise yapılan anlaşmalar neticesinde bir kerede kaybedilmiştir. Yazının bu bölümünde tekrar fetih sözkonusu olmaksızın daimî olarak kaybedilen ülkelerden gelen dinî hüküm talebi ya da halifelikle bağı devam ettiren müftülüklerle ilgili meseleler ele alınacak ve yer yer bu meselelerin arka planlarına yer verilecektir.

2.1. Nemçe (Avusturya) ile Yapılan Esir Mübâdelesi Hakkındaki Fetvâlar ile Hotin Kalesinin İadesi Arasındaki İlişki

Osmanlı Devleti'nin 17 Ağustos 1787'de özellikle Kırım'ın geri alınması amacıyla Rusya'ya ilân ettiği savaş, bu devletle ittifak halinde bulunan Avusturya'nın da katılımıyla iki cepheli olarak sürdürülmüştür. Savaşın sonunda Osmanlı'nın müttefiki olan Prusya ile Avusturya arasında 27 Temmuz 1790'da "Reichenbach Konvansiyonu" imzalanmıştır. Bu antlaşma ile Avusturya, Bâbiâli ile hemen bir mütareke ve ardından Prusya ile deniz devletlerinin garantörlüğünde "status quo strict" yani hâl-i hazır duruma mutlak riâyet edilmesi kaidesine göre barış yapmayı kabul etmişti. Uzun süren mücadele ve müzakereler sonunda 3 Zilhicce 1205/3 Ağustos 1791'de imzalanan esas barış antlaşması mukaddime ve hâtime kısımları hariç on dört madde, muâhede-i mahsûsa ise yedi madde üzerine düzenlenmiş olup 12 Zilhicce'de (12 Ağustos) onaylanarak 23 Ağustos'ta merasimle Ziştovi'de

11 Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü'l-fetâvâ*, 158.

12 Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü'l-fetâvâ*, 159.

13 Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü'l-fetâvâ*, 191.

mübâdele edilmiştir.¹⁴ Ancak Osmanlı Devleti ile Avusturya (Nemçe) arasındaki uzun mücadeleye son veren Zıstovi Antlaşmasının yedinci maddesi uygulamada bazı sorunlar ortaya çıkarmıştı. İhtilafa konu olan madde şu şekildedir:

"İşbu sefer hengâmında askerî ve gayr-ı askerî zabt olunan cemî-i üserâyı Devlet-i Aliyye bilâ-istisnâ Devlet-i İmperatoriyye tarafından sebilleri tahliye ve Ruscuk ve Vidin ve Bosna havâlisinde Devlet-i Aliyye mübâşirlerine teslim olunub mukâbelesinde ancak zindanlarda ve Bosna sergerdelerinden bazısında bulunan Devlet-i İmperatoriyye'nin reâya ve soltadları teslim olunub eyâdî-i efrâdda memâlik-i Devlet-i Aliyye'de mikdâr-ı kesîri bâki olmağla Devlet-i Aliyye bu babda seferden mukaddem cârî olan istatuskû istrikt¹⁵ kaidesine muvafâkat ve âsar-ı mukaddere-i muharebeyi mahv u izâle zımında meccânen yani bilâ-bahâ ve bilâ-bedel tasdiknâmeler mübâdelesinden sonra iki mâh zarfında cemî-i abîd ve esirleri herhangi sin ve cins ve rûtbeden ve her kimde ve her hangi mahalde bulunurlar ise red ve teslim eylemeği taahhüd eder. Şöyle ki fi-mâ-ba'd tarafeyn reâyâsından ferd-i vahid cânib-i âharın memâlikinde kayd-ı esirde kalmaya ve ancak memâlik-i Devlet-i Aliyye'de kavâid-i mer'iyeye üzre rızâen dîn-i İslâm'ı kabul edenler ve memâlik-i Nemçe'de tanassur edenlerden maâda tarafeyn memâlikinde ferd-i vahid kayd-ı esirde kalmaya".¹⁶

Bu maddeden de anlaşıldığı üzere taraflar ellerindeki esirleri kadın-erkek, çocuk-yaşlı farketmeksizin bilâ-bedel mukabele edecekler, istisnaya göre de kendi rızalarıyla müslüman olanlar Osmanlı'da kalmaya devam edecekler, hristiyan olanlar ise Nemçe'ye verilecekti. Bu maddenin uygulamaya geçmesi için iki taraf da memurlar görevlendirmiş, ahâlinin elindeki esirleri toplamak amacıyla merkezler oluşturmuştu. Her esir için hazineden 100 kuruş verileceği de ilan edilmişti.¹⁷ Ancak bu esir toplama işinde bir problem ortaya çıktı. Şer'î teâmüle göre ebeveyni ile birlikte esir alınan çocuklar yedi yaşından küçük iseler dinlerinin ne olduğu kendilerine sorulmaksızın anne babalarına tâbi kabul ediliyorlardı. Yedi yaş ve üzerinde ise çocuğa dini soruluyor ve beyânına göre de tutum alınıyordu. Avusturya elçisi böyle bir uygulamayla karşılaşınca tercümanı vasıtasıyla bu duruma şiddetle itiraz etmişti. Osmanlı memurları ile Nemçe elçisi arasında tartışma çıkınca iki taraf da durumu padişaha arz etmişler, elçi yedinci madde kabilince on beş yaşından küçük çocukların bilâ-istintâk, yani kendilerine inançları sorulmaksızın memleketlerine teslim edilmesini talep etmiştir. Elçi böyle yapılmazsa

14 Kemal Beydilli, "Zıstovi Antlaşması" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/467-471.

15 "Status quo strict".

16 Osmanlı Arşivi, (BOA), *Sadaret Divan Name-i Hümayun Defterleri* [A. DVNSNMH. d], No.4, Gömlek No.79.

17 Osmanlı Arşivi, (BOA), *Ali Emiri Selim III* [AE. SSLM. III], No.6, Gömlek No.36-1.

(Belgede esir teslim sürecine dair bilgiler ve Yeğen Paşa biraderi Mustafa Ağa elinde olan iki esirin nasraniyette ısrarcı olmaları sebebiyle teslim edildikleri ancak şâbb-ı emred olan çocukları Abdüselim'in mektebe gittiği, kendisinin müslüman olduğu bu sebeple de anne babasından ayrılıp sahibi yanında kalmayı istediği uygulamanın da bu şekilde olduğu belirtilmektedir.)

ahidnâmenin birinci ve dördüncü maddelerine uyulamayacağını îmâ ediyordu ki bu maddeler istilâ edilen yer ve kalelerin reddi ile alakalı idi.¹⁸ Elçinin gönderdiği arızaya dercedilen fermân sûretinde padişah bu konuda dikkatli davranılmasını, anlaşmaya uyulduğunun karşı tarafa da kabul ve itiraf ettirilmesi gerektiğini emrederek aksi takdirde (antlaşmanın beşinci maddesinde vadedilen) Hotin kalesini geri vermemek için bu durumun bahane olarak kullanabileceğini ihtâr etmekteydi.¹⁹

Meselenin hükmü hakkında fetvâ talep edilmesi üzerine Meşihat tarafından üç fetvâ metni hazırlanmıştır. Altlarında imza ve tarih bulunmasa da diğer alakalı belgelerdeki tarihlerden dönemin şeyhülislâmı Mehmed Mekki Efendi (ö. 1212/1797) tarafından verildiği anlaşılan esirlerin mübâdelesini ve küçük çocuklarının İslâm'ına hükmedilmesi hakkındaki fetvâlar bu konudaki belgeler arasına ayrı ayrı kaydedilmiştir. Söz konusu fetvâlar şu şekildedir:

“Zeyd-i sağır dâru'l-harbd ebeveyni ile seby ve me'an dâr-i İslâm'a ihrâc olunduktan sonra Amr dahî Zeyd'i ebeveyniyle me'an iştirâ edip ba'dehû Zeyd'in siğârında ebeveyni şeref-i İslâm'la müşerref olmadan fevt olsalar mücerred ebeveyni fevt olmakla dâra tebe'iyet ile Zeyd'in İslâm'ına hükm olunur mu? Olunmaz.”²⁰

“Zeyd-i nasrânînin altı yaşında olup âkil olmayan oğlu Amr-ı sağır İslâm'a gelse İslâm'ına hükm olunur mu? Olunmaz.”²¹

“Pâdişâh-ı İslâm ehl-i harbden bir tâife ile sulh olduklarında bi'l-iktizâ tarafeinden alınan üserâ müfâdât alınmak üzere sulh olursa dâru'l-harbden ebeveyni ile seby ve me'an dâr-i İslâm'a ihrâc olunan sağır ve ebeveyni şeref-i İslâm'la müşerref olmuş olmamalarıyla sağır-i mezbûru müfâdât câiz olur mu? *el-Cevâb: Olur.*”²²

Fetvâ mecmûalarının siyer bölümlerinde rahatlıkla benzerlerine rastlanabilecek olan bu üç fetvânın şeyhülislâm'dan talep edildiği ortam işte böyle bir müzakere ve kriz sürecidir. Nemçe ile bu konuda yeni problemler çıkıp çıkmadığına dair bir bilgiye henüz rastlanmamışsa da Osmanlı'nın yedi yaşındaki çocukların ihtidâsının kabul edilmesi kararından zaman içinde vazgeçtiği Yanya vilâyetine gönderilen bir belgeden anlaşılmaktadır. 5 Mayıs 1320/18 Mayıs 1904 tarihli bu yazıda on beş yaşından küçüklerin ihtidâlarının kabul edilmemesi gerektiği açıkça belirtilmiştir.²³

18 Osmanlı Arşivi, (BOA), *Cevdet Hariciye* [C. HR], No.42, Gömlek No.2087,5.

19 BOA, C. HR, No.42, Gömlek No.2087, 4.

20 Belgede *el-Cevâb* ifadesi bulunmamaktadır. BOA, C. HR, No.42, Gömlek No.2087,1. (Fetvâ birebir aynı olarak *Neticetü'l-fetâvâ'ya* kaydedilmiştir. [40 a.]

21 Belgede *el-Cevâb* ifadesi bulunmamaktadır. BOA, C. HR, No.42, Gömlek No.2087, 2.

22 BOA, C. HR, No.42, Gömlek No.2087, 3.

23 Osmanlı Arşivi, (BOA), Rumeli Müfettişliği Yanya Evrakı, [TFR. I.YN], No. 1, Gömlek No. 906,5.

2.2. Bulgaristan'la İlgili Meseleler

Osmanlı Devleti'nin yenilgisiyle sona eren 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı sonrasında imzalanan Berlin Antlaşması neticesinde Sofya, Niğbolu, Zıştovi, Rusçuk, Silistre, Varna, Şumnu, Lofça ve Tırnova gibi şehirleri içine alan muhtâr bir Bulgaristan Prensliği kurulmuştu.²⁴ Berlin Antlaşması dış işlerinde Osmanlı'ya tâbî iç işlerinde bağımsız olan prenslikteki müslüman toplumun haklarını, inanç ve ibadet hürriyetlerini, dinî teşkilâtlarını ve dinî/ruhani liderleriyle olan ilişkilerinin dokunulmazlığını antlaşmanın dört, beş ve on ikinci maddeleriyle düzenlemişti. Buna göre Bulgaristan müslümanlarının dinî lideri İstanbul'da bulunan şeyhülisâmlık makamıydı.²⁵

Bulgaristan Prensliği'nde müslümanların dinî idarelerine ilişkin ilk düzenleme olan "1880 Geçici Tüzüğü", Bulgaristan'da Osmanlı'dan tevârüs eden kadılıkları kaldırmış ve onların görevini müftülöklere devretmiştir. Böylece müftülerin görev ve yetkileri genişlemiş, yalnız din işleriyle değil, hukuk işleriyle de görevli hale gelmişlerdir. Bu tüzükte ele alınan konulardan bir diğeri de vakıflardır. Prenslikte vakıfların idaresi ile ilgili bir kanun çıkana kadar vakıfların geliri sancak yönetim şuraları tarafından idare edilmeğe devam edilecektir. Ancak o zamana kadar, ibadete açık olan camilerin gelirlerinin tamamı kendilerine bırakılacak, ibadete açık olmayanların gelirleri ise sancak müftüsü ile Hâriciye ve Din İşleri Bakanlığının da uygun görmesiyle Sofya'da açılacak müslüman okulu için harcanacaktır. "Hıristiyanların, Müslümanların ve Yahudilerin Dini İdarelerine Dair Geçici Kurallar" 1895 yılına kadar yürürlükte kalmıştır.²⁶

15 Eylül 1895 tarihinde yayınlanan "Müslümanların Dinî İdarelerine Dair Mukaddat Tâlimatnâme" ise Bulgaristan Millet Meclisi olan Sıbranie'de kabul edilmeksizin doğrudan hükümet kararnâmesi ile prensin onayına sunulmuştur. Bu tâlimatnâmede ilk göze çarpan yenilik, Bulgaristan müslümanlarının dinî önderlik merkezi olarak Sofya'da "Başmüftülük" kurumunu tesis etmesidir. Bir diğer yenilik de müslüman topluluğun teşkilatı ile ilgilidir. 1880 tüzüğünde her cami için öngörülen cami encümenlerinin bu tâlimatnâmede yer almamasına karşılık, burada belirli bir hane sayısına ulaşan her yerleşim biriminde daha geniş görev ve yetkileri olan yeni bir teşkilat, yani Cemâat-i İslâmiyeler oluşturulmuştur. Cemâat-i İslâmiyelerin görevi cami ve diğer ibadethane gelirlerinin bu talimatnâmede gösterilen kalemlerden başka yerlere harcamamaktır.²⁷

24 Yusuf Halaçoğlu, "Bulgaristan (Osmanlı Dönemi)" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: 1992), 6/398.

25 Durmush, *Bulgaristan'da İslami Akımlar*, 46.

26 Durmush, *Bulgaristan'da İslami Akımlar*, 49- 50.

27 Durmush, *Bulgaristan'da İslami Akımlar*, 51-54.

Osmanlı Sadâreti, 10 Ekim 1895 tarihinde Ali Haydar Efendi'ye (1837-1903)²⁸ mezkûr tâlimâtname'nin bir suretini göndermiş ve kendisinden tetkik edip, içerdiği hükümlere ilişkin görüşlerini rapor etmesini talep etmiştir. O esnada Ali Haydar Efendi, Şarkî Rumeli Vilayetinin merkezi Filibe'ye, oradaki müslüman halkın meseleleriyle yakından ilgilenmek üzere özel olarak görevlendirilmişti. Ali Haydar Efendi, tâlimâtnameyi inceledikten sonra, bilhassa müftüleri atama yetkisinin Bulgar Prensiği'ne verilmesini içeren maddesi olmak üzere müftülerin Meşihatle bağıını koparan, Bulgar idarecilerin ruhani kişi ve kurumlara müdahale ve baskılarını arttıran hükümlerinin kabul edilemez olduğunu, bunların hem kendi içinde çelişkiler içerdiğini, hem de mevcut antlaşmalarla bağdaşmadığını rapor olarak sunmuştur. Bunun üzerine tâlimâtname, mezkûr tenkit ve öneriler ışığında Sadâret tarafından kurulan bir komisyonca 1 Şubat 1896 tarihinde gözden geçirilip yeniden formüle edilmiştir.²⁹

Adliye Nezâretinin 26 Temmuz 1896'da Bulgaristan ve Şarkî Rumeli'deki müslümanların dinî ve kazâî işlerini idare edecek olan müftülerin nasıl fetvâ verecekleri, fetvâ dışındaki vazifelerinin neler olduğu ve tayinlerinin nasıl yapılacağı ile ilgili beyân talebi³⁰ üzerine Meşihat, uygulamadaki aksaklıkların neler olduğundan bahisle nizamname'nin halifenin hukukunu ihlal ettiği şeklinde bir cevap vermiştir.³¹

Mezkûr nizamname'nin müslüman halkın ve Osmanlı Devleti'nin menfaatlerine aykırılıklar içerdiği 18 Mayıs 1321/31 Mayıs 1905 tarihli Vidin tüccar vekilinin Bulgaristan komiserliği vasıtasıyla gönderdiği arzın içeriğinde de görülmektedir. Belgede 1895'te yayınlanan Müftüler ve Evkâf-ı İslâmiyye Nizâmname-i Muvakkatı'nın, tatbikinde ortaya çıkan problemler sebebiyle uygulanmasından

28 Haydar Molla veya Büyük Haydar Efendi diye bilinen Ali Haydar Efendi, büyük ihtimalle çağdaşı ve Mecelle şârihi Ali Haydar Efendi'yle karıştırılmaması ve yaşça büyük olmasından dolayı bu isimle anılmıştır. Ali Haydar Efendi, 1274'te (1857-58) Muallimhâne-i Nüvvâb'ın müdür muavinliğine, 1280'de de (1863-64) fıkıh ve ferâiz hocasına tayin edilmiş, daha sonra Bosna ve yöresi adliye müfettişliğine, Bosna, Tuna ve İzmir kadılıklarına ve Divân-ı Temyiz başkanlığına getirilmiştir. Meclis-i Tedkikât-ı Şer'iyye üyeliği ve 1878'de ikinci defa İzmir kadılığı yapan Ali Haydar Efendi, 1880'de vakıfların idare ve ıslahı memurluğuyla Doğu Rumeli'ye gönderilmiştir. 1299'da (1881-82) Şûrâ-yı Devlet Tanzimat Dairesi üyeliğine, Hukuk Mektebi *Mecelle* muallimliğine ve Mecelle Cemiyeti âzâlığına tayin edilen Ali Haydar Efendi, 24 Kasım 1884'te Meclis-i Kebîr-i Maârif başkanlığına getirilmiş ve ölünceye kadar da bu görevde kalmıştır. Temmuz 1886'da Anadolu kazaskerliği pâyesi verilen, 1890 yılında da bu vazifesine ilâveten Doğu Rumeli İslâm cemaatleri nâzirliğine tayin edilen Ali Haydar Efendi 27 Kasım 1903'te vefat etmiştir. Ali Haydar Efendi'nin Romanya, Bulgaristan, Sırbistan, Yunanistan, Bosna-Hersek ve Karadağ'da bulunan müslümanların mezhepleriyle ilgili bir risâlesi ile yine Doğu Rumeli ve Bulgaristan'daki müslümanların vakıfları, müftüleri ve cemaat meclisleri hakkında kaleme aldığı bir tâlimâtname de neşredilmiştir. (Mehmet Akif Aydın, "Ali Haydar Efendi, Büyük", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: 1989), 2/396.)

29 Durmush, *Bulgaristan'da İslami Akımlar*, 56.

30 "Adliye nâzırı paşa tarafından Bulgaristan'a gönderilmek üzere memâlik-i mahrûse-i şâhânelerinde bulunan kâffe-i müftülerin ne sûrette fetvâ vereceklerinin ve vezâif-i sâireleriyle sûret-i ta'yinlerinin taraf-ı şeyhülislâmiden beyân ve iş'âr edilmesi lüzûmuna dâir irsâl olunan bir kıt'a tezkire-i mahsûsaya cevâben bu kere cânib-i meşihatten vezâif-i mezkûreyi hâvî bâ-tanzim gönderilen varaka ile ol bâbda makâm-ı Sadâretten Adliye Nezâretine vârid olan tezkirenin birer kıt'a sûretleri berâ-yı ma'lûmât manzûr-ı me'âli-mevfûr cenâb-ı hilâfetpenâhileri buyurulmak üzere leffen 'arz ve takdim kılındı. Kâtb-i ahvâlde emr u fermân veliyy-yi ni'met-i bî-minnetim pâdişâhımız hazretlerindir. Fi 24 Temmuz Sene [1312]." Osmanlı Arşivi, (BOA), *Yıldız Perakende Evrakı Adliye ve Mezahib Nezâreti Maruzatı* [Y. PRK. AZN], No.16, Gömlek No.24, 1.

31 Meşihatın vermiş olduğu cevap EK'de yer almaktadır.

vazgeçilmişken iki seneden beri tekrar yürürlüğe konulma çabalarının olduğundan bahisle bazı müftülerin nizamnâmenin ortaya çıkaracağı kötü neticeleri farkederek buna itiraz ettikleri ancak bazısının da korkarak hiçbir şey söylemedikleri ifade edilmiştir. Tüccar vekiline göre Vidin müftüsü de maaşını kaybetme korkusuyla nizamnâmeyi, hemen uygulamaya koyanlardandır. Belgede ahâlinin Meşihatle bağlantısını kesmek ve komiserliğin onlar üzerindeki himaye haklarını azaltmak isteyen maddelerinde düzeltme yapıp, müftülerin tayinlerinde olduğu gibi azillerinde de Meşihatın söz sahibi olması sağlanırsa bir sorun kalmayacağı belirtildikten sonra müslüman ahâli hakkında şu serzenişlere yer verilmektedir:

“Ahâli-yi İslâmiyye yekdiğerlerine karşı olan husûmet ve muhâlefetlerini şer’î ve evkâf işlerine de teşmîl ederek bir tarafın i’âmârı arzu ettiği bir câmi’-i şerîf ve diğere tarafı câmi’in lüzûmu olmadığını beyânla hedmini talep ve idâreyi yedlerine alınca bilâ-istizân hemen hedm veyâ hakikaten fazla bir takım masraflar icra etmekte ve bazen arâzî-i vakfiyyeden birini istimlâke çalışmak ve cevâmi’-i şerîfede bulunan zî-kıymet seccâdeleri emâret dahilinde dolaşan bir takım antikacılar bilâ-istizân satmakta ve evkâf paralarıyla mekteb muallimliklerinde ve kitâbetlerde bir takım mefsedet idâre edilmektedir ki her halde başmüftü vasıtasıyla bu gibi sû-i idârelerin men’i mümkün olabileceği mülâhaza-i kâsîrânesinde bulunduğunun arz ve iş’ârına ictisâr kılınmıştır. O bâbda emr u fermân hazret-i men lehü’l-emrindir. Fî 18 Mayıs Sene [1]321/31 Mayıs 1905. Vidin Tüccar Vekili”³²

Bulgaristan Prensi Ferdinand’ın 22 Eylül 1908 tarihinde Prensiğe son verecek Bulgar Krallığı’nı ilan etmesiyle birlikte Bulgaristan’ın, Osmanlı ile olan bütün bağları kopmuştur. Osmanlı Devleti ile Bulgaristan Hükümeti arasında 19 Nisan 1909 tarihinde İstanbul’da bir Protokol imzalanmış, bu protokolle Osmanlı Devleti, Bulgaristan’ın bağımsızlığını tanımıştır. Adı geçen protokol ile buna ekli olan “Müftülükler Sözleşmesi” aynı anda imzalanmış ve bu sözleşmenin, antlaşmanın ayrılmaz parçasını teşkil ettiği kararlaştırılmıştır. Sözleşmeyle Bulgaristan’da müslüman ahaliye eskiden olduğu gibi din ve mezhep serbestliği, ibadet ve tören özgürlüğü sağlanacağı, onların diğere din ve mezhep mensuplarının hâiz oldukları medenî ve siyasî haklardan faydalanmaya devam edeceği, camilerde müslümanların halifesi sıfatıyla Padişah adına hutbe okunmaya devam edileceği karara bağlanmıştır. Bu sözleşmenin birinci maddesine göre Sofya’da bir Başmüftülük kurulacak ve başmüftü, Bulgaristan’daki müftüler arasından beş yıllık süre için seçilecektir. Ancak seçilecek kişinin başmüftü olarak göreve başlayabilmesi için şeyhülislâmın tasvip ve tasdikini alması gerekecektir. Şeyhülislâm da yayınlacağı bir menşur (yetki belgesi) ile yeni seçilen başmüftüyü onaylayarak kendisine “mürâsele-i şer’iyye” (kadılık mektubu) gönderecektir.³³

32 Osmanlı Arşivi, (BOA), *Hariciye Nezareti Paris Sefareti Belgeleri* [HR. SFR. 04], No.799, Gömlek No. 44, 1

33 *Bulgaristan’da İslami Akımlar*, 56-57.

Prenslük yönetimi ile olduğu gibi krallığa dönüşen yönetim ile de seçimle ve Meşihatın onayıyla yönetime gelmesi kararlaştırılan başmüftü ve yerel müftülerin tayinleri, yetkileri, geride kalan vakıfların idaresi, bazı camilerin kiliseye çevrilmesi vb. konularda pek çok kez irtibat kurulmuştur.³⁴

Balkan harpleri sonunda, 29 Eylül 1913 tarihinde Bulgaristan ile Osmanlı Devleti arasında barış antlaşması imzalandığında bu antlaşmaya ek olarak yapılan ikinci bir sözleşme ile başmüftü, sancak müftüsü, müftü vekilleri ile müftülük kurumlarında görevli personelin maaşlarının Bulgar hükümeti tarafından ödeneceği ve başmüftülüğün örgütlenmesinin, başmüftü tarafından hazırlanacak bir tüzük üzere olacağı karara bağlanmıştır. Sözleşmede İslâmî vakıfların idaresi ve korunmasına ilişkin çok önemli hükümlerin yer aldığı görülmektedir. Bundan başka, müftü ve müftü vekillerinin şer'îye hâkimi sıfatıyla verdikleri hüccet ve ilamların temyiz prosedürü ve bu konuda başmüftünün görev ve yetkileri ile ilgili de sözleşmede ayrıntılı hükümler bulunmaktadır. 23 Mayıs 1919 tarihinde yürürlüğe giren yeni tüzük "Bulgaristan Müslümanları Müessesât-ı Diniyye İdâre ve Teşkilâtı Nizamnâmesi" adını taşımaktadır.³⁵ 1913 sözleşmesinin bazı ahkâmının tebdilini içeren bu nizamnâme hakkında Hâriciyye ve Evkâf-ı Hümâyûn Nezâreti tarafından gönderilen tezkirelere cevap mahiyetinde Meşihat tarafından hazırlanan bir yazı Bulgaristan'daki vakıflar ve müftülerin tayini hakkında dikkat çekici bilgiler ihtiva etmektedir:

"Huzûr-ı sâmi-i cenâb-ı meşihatpenâhiye

Bulgaristan dahilinde bulunan Evkâf-ı İslâmiyye ile müftüler hakkında 1913 senesinde Devlet-i Aliyye-i Osmâniyye ile Bulgaristan hükümeti beyninde

34 Prenslük döneminde Bulgaristan müftülerinin verdiği bazı fetvâlar ciddi sorunlara yol açmıştır. Bu dönemde Bulgaristan Komiseri olarak atanan Ali Ferruh Bey'in, meşrûiyet kaynağı olarak Sofya Müftülüğünden alınan bir fetvâ gösterilerek kiliseye çevrilen Kara Câmî-i Şerîf hakkındaki gelişmeleri hâvi ihtârlarından biri bu duruma örnek gösterilebilir:

"Mâbeyin-i hümâyûn cenâb-ı mülûkâne baş kitâbet-i celîlesi cânib-i 'aliyyesine, Bulgaristan Hükümetliği Sofya, 2020/339 Kara Câmî-i şerîf

Devletlü efendim hazretleri,

Sofya'da vâki "Kara Câmî"-i şerîf namıyla ma'rûf câmî-i şerîfin güya gâile-i zâileden evvel dahi cephâne deposu olarak isti'mâl edildiği iddiâ-i vâhiyesine ve bir mabedin müddet-i medîde metrûk bırakıldığı halde sıfat-ı asliyyesi zâil olup sûret-i âhara kalb ve ifrâğ edilebileceği hakkında Sofya müftülüğünden it'â edildiği mervî bir fetvâyâ istinâden bundan üç sene evvel kilisâyâ tahvili taht-ı karâra alınmış ve inşâata ibtidâr edilerek aksâm-ı mühimesi ikmâl edilmiş olduğu Sofya'ya muvâsalat-ı 'abidânemde istihbâr etmekteğim üzerine çıkarılan resimler takdim ile beraber imâret nezdinde icrâ eylediğim teşebbüsât ile bu teşebbüsâtın iktisâb ettiği edvâr-ı muhtelifeyi tevârih-i müteaddideden hâkpây-ı sâmi-i kitâbetpenâhilerine arz ve geçende vefat eden Karavelof'un dahi vasiyyeti vechile oraya defnedilmesi üzerine edilmiş protestoyu dahi i'lâm eylemişdim. İnşâat-ı mezkûrenin hitâm bulmuş olmasına mebnî şeh-ri cârinin yirmi yedinci günü resm-i küşâdı icrâ edileceği anlaşılması üzerine reis-i nazzâr General Yetrof nezdinde de te'kid-i teşebbüsât etmiş isem de inşâatın ikmâl edilmiş ve resm-i küşâdın icrâsı karârğır olmuş olduğu bir sırada bir şey yapmak kendince mümkün olmadığımı ve yalnız resm-i küşâdın sessizce vukû'una dikkat eyleyeceğimi beyân eyledi ise de bu bâbda düvel-i ecnebiyye konsoloslarına resmen beyân-ı keyfiyetle İmâret iş bu yağmagirliğini protesto ve âlem-i medeniyetin nazar-ı dikkatini cenb ve hükümeti şermesâr ve nâdim edeceğimi beyân eylediğimde "elimden bir şey gelirse o da istifâ etmektedir, isterseniz edeyim. Binâenaleyh mevki'imî bir kat daha işkâl etmeyeceğimizi ümîd ederim." demekle arz ve istifsâr-ı keyfiyete ibtidâr eyledim. Ol bâbda emr u fermân hazret-i men ehül-emrindir. Fi 14 Cumâdiye'l-ülâ Sene 1321; fi 25 Temmuz Sene 1319. Bulgaristan Komiseri." Osmanlı Arşivi, (BOA), *Yıldız Perakende Evrakı Müfettişlikler ve Komiserlikler Tahrirâtı*, [Y. PRK. MK], No.14, Gömlek No. 122, 1.

35 Durmush, *Bulgaristan'da İslami Akımlar*, 58-59.

mün'akid muâhede ahkâmından bazılarının tebdîli sûretiyle bir nizamnâme kaleme alınmakta olduğu ve bunun da evkâf-ı İslâmiyye için bazı mehâzîri dâ'î bulunduğu cihetle bu hususta Bâb-ı Âlî Hukuk Müşâvirliği mütâla'asının leffiyle Hâriciyye Nezâret-i Celîlesinden vârid olan tezkire ve ol bâbda Şûrâ-yı Evkâfca dermeyân olunan mütâllekâtı hâvî kararın sûretiyle Evkâf-ı Hümâyûn Nezâret-i Celîlesinden mevrûd diğer tezkire me'a't-teferru'ât mütâla'a olundu.

Şûrâ-yı Evkâfın mezkûr kararında muharrer olduğu üzere şerâit-i vâkîfa riâyet şer'an lâzım olduğundan meşrûnun-leh mütevellîleri mevcûd olan evkâfı mu'ayyen bir maâş mukâbilinde mütevellîleri yedinden nez' ederek Cemâ'at-i İslâmiyye'ye mensûb hey'etlerin taht-ı idârelerine vaz' etmek ahkâm-ı münife-i şer'iyye ile kâbil-i te'lîf olmadığı gibi evkâf hakkında velâyet-i âmme sahibi olan sultânü'l-müslimîninin vekâletini hâiz olmayan Cemâât-i İslâmiyye hey'etleri vekâlet-i sultânî hâiz olan Evkâf-ı Hümâyûn Nezâret-i Celîlesine makîs ve ânın mümessili olamaz. Binâen-aleyh meşrûnun-leh mütevellîleri münkariz veya gayr-ı mevcûd olan evkâfı dahî cemâ'at-i mezkûre idârelerine vaz' etmekte muvâfık-ı şer'-i âlî olmayıp belki bu gibi evkâfı dahî müftî tarafından nasb olunacak mütevellîlerin idâre etmesi iktizâ eder. Bu halde Bulgaristan'da bulunan bi'l-cümle evkâf-ı İslâmiyye müftîlerin nezâret-i âmmeleri ve Cemâ'at-i İslâmiyye hey'etlerinin murâkabe-i dâimeleri altında meşrûn veya mansûb mütevellîleri cânibinden idâre olduğu takdirde mahzûr-ı şer'iden sâlim olacağı gibi mütevellîleri ve cevâmî' ve medâris gibi müessesâtı bilâd-ı Osmâniye'de ve müsakkafâtı Bulgaristan'da bulunan evkâfın Cemâât-i İslâmiyye idarelerine bırakılmasından husûle gelecek mehâzîri siyâsiyye de mündefi' olur. Evkâf-ı mezkûrenin mevkûfun-aleyhâsı olan müessesât-ı hayriyyenin mürûr-ı zamân ile inhidâm ve indirâsı ve kendilerinden muntazar olan istifâde-i umûmiyyenin zevâlî sûretine gelince bi'l-umûm evkâf-ı İslâmiyye mahzan rızâ-yı bârîyi isticlâb ve menâfi'-i umûmiyyeye hizmet maksad-ı dindârânesiyle vücûda getirilip vâkîfının mülkünden müebbeden ihrâc edilmiş ve şûrû-ı vâkîf mücebince idâresi yed-i mütevellîye bırakılmış olduğundan gerek vakfiyelerinde te'bîd kaydı bulunsun ve gerek bulunmasın artık evkâf-ı mezkûre hiçbir sûretle vâkîfının veya veresesinin mülküne avdet etmez ancak böyle bir müessese-i hayriyye mürûr-ı a'sâr ile münderis oldukça kâbil ise yeniden inşâsıyla mehmâ-emken îfâsı cihetine gidilir. Ve bu cihet asla kâbil olmadığı takdirde müessese-i mezkûre arsa ve enkâzının müsevviğât-ı şer'iyye dairesinde fûruhtuyla esmân-ı hâsılasının ve müstağallâtı var ise gâllât-ı hâsılasının aynı cinsden bulunan diğer bir müessese-i hayriyye[sarf] edilmesi îcâb edip esmân-ı mezkûresinin vâkîf ile veresesine aidiyeti gerek ahkâm-ı celîle-i şer'iyyeye ve gerek evkâfın vücûd ve meşrûiyetindeki makâsîd ve mesâlih-i dîniyye ve ictimâiyyeye münâfi olur.

Müftiler meselesine gelince düvel-i ğayr-ı müslime teb'asından olup ğayr-ı müslim vülâtin dâire-i vilâyetlerinde bulunan ahâlî-i İslâmiyyenin umûr-ı şer'iyye ve ihtiyâcât-ı dîniyyeleri husûsunda kendilerine melce' ve istinâdgâh olmak üzere aralarından evsâf-ı lâzime-i şer'iyyeyi hâiz zevâtı bî't-terâzî kâdî ta'yîn ve müftî intihâb etmeleri îcâbât-ı âliyye-i şer'iyyeden olup yoksa iddiâ olunduğu gibi mücerred idârî bir mes'eleden ibâret olmadığı ve Bulgaristan'daki müftiler ise hükümet-i müşârun-ileyhâ Hâriciyye ve Mezâhib Nezâretinin takrîr-i şifâhîsinde de i'tirâf olunduğu üzere yalnız iftâ ile iktifâ etmeyip umûr-ı adliyye yani kazâiyye ile de iştiğâl etmekte oldukları cihetle bunların ber-vech-i muharrer ahâlî-i İslâmiyye tarafından bî't-terâzî intihâb edilmeleri şer'an ve ahden muktezî husûsâtta olmakla bu kere ahkâm-ı âlî-i şer'iyyeye münâfi ve mezkûr muâhedenin iki numaralı melfûfunun ikinci maddesinin sarâhatine muhâlif olarak mefâtî-i mûmâ-ileyhimin Bulgaristan hükümeti tarafından [atanması]³⁶ müslümanların ihtiyâcât-ı dîniyyelerini taht-ı te'mîne almaz. Ol bâbda 18 M. Sene [1]339/2 Ekim 1920. Mukâbele olunmuştur.³⁷

Yukarıdaki belgelerde de görüldüğü üzere Bulgaristan'daki müftülerin tayini meselesinden sonra ikinci temel mesele vakıfların idaresi meselesidir. Bu sebeple Varna Evkâf Encümeni tarafından sorulan altı soru ve cevabı da vakıflarla ilgili olmuştur:

Suâl: Bir beldede taksîmât-ı şevâri' deĝişip evkâfın nice mebânî ve mesâkini kaldırılarak vâridât-ı vakfa hâlel tetarruk ve cevâmî-i şerîfe ile mekâtib-i İslâmiyye'nin emr-i idâresi tesa'ub etmekle cevâmî-i şerîfe hazîrelerindeki mekâbîr-i müslimîni usûl-i mevzû'asına tebe'an kaldırıp yerlerine mebânî-i vakfiyye inşâsına şer'an hiffet var mıdır?

Cevâb: Ehl-i kubûrun mahall-i âhara nakline mesâĝ-ı şer'î yoktur.

Suâl: Bir câmi'-i şerîf yanarak yerine tekrar câmî binâsına vakfın müsâadesi olmasa etrafındaki mahallât-ı müslimîn de daĝılıp cemâati kalmasa o câmi'-i şerîfin arsası üzerine emâkin-i vakfiyye inşâsına şer'an hiffet var mıdır?

Cevâb: Bu misillû bî'l-küllîyye harâb ve müsteĝnâ-anhâ olan mesâcid ve cevâmî-i şerîfenin bî'l-meşrûta mütevellîleri var ise onların yok ise kibel-i şer'-i şerîfde ta'yîn kılınacak mütevellîlerin inzimâm-ı re'y ve ma'rifetleriyle cevâmî ve mesâcid-i mezkûre enkâz ve arsaları nukûd ile ba'de'l-istibdâl ol nukûd ile bânî ve vâkıfı nâmiyla yâd olunmak ve ânın şartı her ne ise ol şartla meşrût olmak üzere mecma'-ı İslâm olan mahalde yine câmî yapılmak muvâfık-ı şer'-i âlî olur.

Suâl: Birkaç yüz sene evvel vefât ile sûret-i mahsûsada bir arsaya defn olunan mazanneden bazı zevâtın mekâbiri tanzîmen lî'l-esvâk kaldırılmak, yerine

36 Belgede atanması yerine sehven "müftüleri" ibaresi bulunmaktadır ki bu şekilde tam bir ifade oluşmadığı açıktır.

37 İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi, *Fetvâhâne-i 'Âli Ecvibe-i Şer'iyye Defteri*, 378, 90-91.

dükkân yapılmak îcâb etse oraya cânib-i vakıftan dükkân yapmak câiz olur mu?

Cevâb: Mekâbirin âhar mahalle nakli şer'an câiz olmaz.

Suâl: Bir beldenin bir mahalle-i İslâmiyyesi dağılıp cemâat-i İslâmiyyesi kalmasa o mahallede olan câmi'-i şerîfi kaldırıp yerine mebânî-i vakfiyye ihdâsına şer'an ruhsat var mıdır?

Cevâb: Bu suâl hakkında ikinci suâlin cevâb cihetinde gösterilen îcâb-ı şer'î dâiresinde icrâ-yı muâmele olunmak iktizâ eder.

Suâl: Bir beldede vâki' bir medresenin evkâfi evlâdiyye olsa medrese-i mezkûre yıkılmakla o vakfın evlâdı meşrûtası zâyî' oldu deyû 'avâidini belde-i mezbûrede vâki' diğer câmi'-i şerîfe ve mekâtib-i İslâmiyye idâresine vermekten imtinâ' edebilir mi?

Cevâb: İş bu suâlin îzâhı cihetinde medresenin tanzîmen li'ş-şevâri' yıkılacağı gösterilmesine nazaran medrese-i mezkûre tarîka kalb olununca bedeli verilip verilmeyeceği ve bedeli tesviye olunduğu sûrette ol bedel ile âhar bir mahall-i münâsibde evvelki medrese gibi bir medrese inşâ edilip edilmeyeceği husûslarının îzâhı ve vakfiyenin asl veyâ sûret-i musaddıkasının birlikte isbâli iktizâ eder.

Suâl: Bir beldede vâki' bir medresenin talebesi dağılsa cânib-i vakıfdan o medrese müderrisine meşrût olan maâşın mekâtib-i İslâmiyyenin idâresine i'tâsı câiz olur mu?

Cevâb: Müderris olan kimse tadrîsi için hâzır ve muntazar oldukça vazîfesini i'tâ etmemek câiz olmaz.

Huzûr-ı âlî-i cenâb-ı fetvâpenâhiye

Evkâf hakkında bazı ifâde ve istiftâyı hâvî ve altı maddeyi muhtevî olarak tanzîm ve Varna Evkâf Encümeninin 19 Muharrem Sene [1]329 tarihli mazbatasına leffen makâm-ı müftî'l-enâmîlerine takdîm olunup beyân-ı muktezâsı zımında Fetvâhâneye havâle buyurulan arızalar lede'l-mütâla'a mevâdd-ı mezkûre ile mukâbillerinde her birinin iktizâ-yı şer'îleri ber-vech-i bâlâ tahrîr ve terkîm kılınmıştır. Ol bâbda. 14 Safer Sene [1]329.³⁸

Bulgaristan'ın karallığa geçişiyle birlikte ahâlinin elindeki arâzinin niteliği, öşür gerekip gerekmediği ve miras taksiminin nasıl yapılacağı, zekât, mülkiyet hakkı gibi konular da cevâbı istenilen sorular arasında yerlerini almıştır:

"Suâl: Bulgaristan krallık olduğundan ahâli-i İslâmiyye'ye Bulgar Hükümetinin aldığından ma'âda ayrıca öşür vermek lâzım olur mu?

38 Fetvâhâne-i 'Âli Ecvibe-i Şer'iyye Defteri, 378, 30.

Cevâb: Hükümet-i mezkûre arâziden resm aldığı takdirde ayrıca öşür vermek lâzım olmaz.

Suâl: Bulgaristan krallık olduğundan ahâlî-i İslâmiyye'nin tarlaları mülk hükümüne girip de miras taksiminde zükûr ile inâs beyninde ale's-seviyye mi yoksa ikili birli mi taksim etmek lâzım gelir?

Cevâb: İ'lân-ı istiklalden sonra Bulgaristan'da bulunan arâzî mutasarrıfları yedlerinde ibkâ edilmiş olmasına binâen mezkûr arâzîde mülk hakkı cârî olup ol vecihle tevârüs eder.

Suâl: Bir adamın yirmi koyunu olup da kuzularıyla beraber kırka bâliğ olsa henüz kuzuların üzerinden havelân-ı havl bulunmadığı halde o kırktan bir koyun zekât vermek lâzım olur mu?

Cevâb: Bir kimsenin evvel-i havlde nisâb-ı şer'den noksân olan mülk koyunlarında vasat-ı havlde ol koyunlarından hâsıl olan kuzularla beraber âhir-i havlde nisâb-ı şer'î bulunsa mezkûr koyunların zekâtını edâ ol kimse üzerine vâcibe olmaz.

Suâl: Bir kimse orman veya mera içinde yabânî bir armut ağacına aşî yapıp bilâhare o orman veya merayı başka birisi bâ-tapu tarla yapsa mezkûr armut ağacını tarla sahibi zabta kâdir olur mu?

Cevâb: Bir kimse diğer bir kimesnenin taht-ı tasarrufunda bulunan tarlası içerisindeki hudâ-yı nâbit eşcârı aşîlâsa aşî kaleminden süren filizler ve ol filizlerden husûle gelen meyve ol aşîlayan kimsenin olur.

Huzûr-ı âlî-i cenâb-ı müftî'l-enâmîye

Bazı mesâil-i şer'iyyenin istiftâsını hâvî bir kıt'a varaka-i istiftâiyyenin rabtıyla muktezayât-ı şer'iyyelerinin beyânı talebini hâvî talebe-i ulûmdan Muhammed Efendi tarafından mu'tâ ve muhavvel arzuhâl Fetvâhânedeki mütâlâ'a edilerek varaka-i mezkûrede muharrer es'ile ile cevâb-ı şer'ileri ber-vech-i bâlâ tahrîr ve terkîm kılınmış olmakla ol bâbda. Fi 2 Şa'bân Sene [1]329.³⁹

Bulgaristan'ın dâru'l-harb haline gelmesiyle birlikte fâizle ilgili meseleler de merak edilen bir diğer konu olmuştur:

"Huzûr-ı âlî-i cenâb-ı meşihatpenâhiye

Bulgaristan'ın dâire-i hükümetinde bulunan bilâd ve kurâdaki ahâlî-i İslâmiyye beyninde veyâhud bir müslim ile bir hristiyan arasında ribâ cârî olup olmayacağı ve Bulgaristan bankalarına müslümanlar tarafından mebâliğ bırakılarak nemâsinin ahzi câiz ve hükümet-i mezkûre cânibinden istifâ edilen dönüm parası nâm resm ile öşürden halâsı mümkün olup olmadığının beyânı

39 Fetvâhâne-i Âli Ecvibe-i Şer'iyye Defteri, 378, 35.

istirhâmını hâvî Slistre kasabasının Satûrî mahallesinde mukîm doğramacı İsmail Ağa tarafından makâm-ı fetvâpenâhîlerine mevrûd ve muhavvel 18 Zilka'de Sene [1]328 tarihli arıza mütâla'a edildi.

Ma'lûm-i hakâyik-ı melzûm-i meşihatpenâhîleri olduğu üzere dâr-ı harbde müs-lim ile harbî arasında ribâ olmadığı gibi vech-i muharrer üzere arâziden resm istifâ edildikten sonra tekrar öşür vermek lâzım olmaz. Ol bâbda emr u fermân hazret-i men lehül'-emrindir. Fî 16 Muharrem Sene [1]329/17 Ocak 1911.⁴⁰

2.3. Yunanistan'la İlgili Meseleler

Osmanlı Devleti, 1830 Londra Protokolü sonucunda Yunanistan'ın bağımsız bir devlet olduğunu kabul etmiştir. Kurulan devletin sınırları içerisinde kalan müslüman Türklere bu protokolle bazı güvence hakları tanınmıştır. Londra Protokolü'nün beşinci maddesine göre Yunan hükümeti, Osmanlı hükümeti gibi genel bir af duyurusunda bulunacak ve Yunanlılar ile savaşmış kişilerin mallarından mahrum edilmemesini, canlarına hiçbir sebeple dokunulmamasını temin edecekti. Yunanistan hâkimiyeti içerisindeki topraklarda yaşadıkları bölgede kalmak isteyen müslümanlar mülkiyetlerini koruyacak ve aileleri ile tam bir güvenlik içerisinde yaşamlarını sürdürebileceklerdi.⁴¹ Bu garanti sebebiyle Yunanistan'ın bağımsızlığını kazanmasının ardından bu ülke topraklarında kalan müslümanların Osmanlı döneminden kalan mülkiyet hakları konusunda Meşihate danışıldığı görülmektedir. Mîrî arazi ve dalyânın mülkiyeti hakkında Yunanistan Sefâreti tarafından iletildiği belirtilen takrîre Meşihatın 14 Eylül 1870'de verdiği cevap; tarla ve dalyânın vakıf ya da mîrî yerde olması durumunda mülkiyetinin vakıf ya da beytûlmâle ait olduğu, ayrıca dalyânın belli bir kişiye münhasır olmayan deniz veya büyük nehirde olması durumunda, zarar vermeksizin kendi av aletleriyle avlanmak isteyen kimsenin de herhangi bir izin almasının gerekmediği şeklinde olmuştur:

"Savb-i 'âlî-i hazret-i meşihatpenâhîlerine vârid olan işbu tezkire-i sâmiye-i cenâb-ı vekâletpenâhî ve melfûfu olan Yunan sefâretinin takrîri mütâla'a olunmuştur. Bir tarla veyahud bir dalyânın mutasarrıfı olmak için tapu ısdârı lâzım olup olmadığı ve bilhassa bir dalyâna mâlik olmak için izn-i sultânî lâzım mıdır yoksa sipâhî tarafından verilen tapu kifâyet edip etmeyeceğinin istiftâ kılındığı takrîr-i mezkûr meâlınden ve îcâb-ı şer'îsinin istiş'âr buyurulduğu tezkire-yi müşârun-ileyhâ meâl-i münifinden müstefâd olup ma'lûm-i 'âlî-yi hazret-i fetvâpenâhîleri buyurulduğu üzere tarla mülk ise şirâen temellükü mîrî ise rakabesi vakıf ve beytû'l-mâle âid olmakla gerek mutasarrıfından ve gerek mahlûlden teferruğda mütevellî ve sâhib-i 'arz izinlerine mütevakıftır. Ve dalyân dahî vakıf veya mîrî yerde muhrez olursa hukûk-ı tasarrufiyyesi vakıf ve beytû'l-mâle âiddir. Ve kendisiyle intifâ' şahs-ı vâhîde münhasır ol-

40 *Fetvâhâne-i 'Âlî Ecvibe-i Şer'îyye Defteri*, 378, 28.

41 Saide Yapıcı, "Türk-Yunan İlişkilerinde Batı Trakya'da Dini Haklar Meselesi", *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, 6, /11, (Aralık 2019), 59.

mayan deniz ve enhâr-ı kebîrede mülk âlât-ı sayd ittihâziyla bilâ-zarar sayd murâd eden kimesneye şer'an me'zûn olmak lâzım olmadığıнын iş'ârî menût-ı re'y-i 'âli idüğü fi 17 Ca. Sene [12]87/14 Eylül 1870."⁴²

2.4. Bosna'yla İlgili Meseleler

1878 Berlin Antlaşması'yla Osmanlı'dan ayrılan bir diğer Rumeli eyaleti olan Bosna, Hersek'le beraber Avusturya Macaristan İmparatorluğu'nun himayesine bırakılmıştı. Bosna müslümanları Avusturya-Macaristan'ın işgaline karşı koydularsa da 29 Temmuz'da başlayan işgal 20 Ekim 1878'de tamamlanmıştı. Böylece Bosna-Hersek'te Osmanlı hâkimiyeti dönemi kapanmış oluyordu.⁴³ Müslümanların dinî kurumları üzerinde kontrol sağlamak için hükümet 1882 yılında yüksek dinî başkan durumundaki reisülulemâ makamını oluşturdu. Ayrıca bu makamın başında bulunduğu dört üyeli bir ulemâ meclisi de teşkil edildi. Reis ve ulemâ meclisi üyeleri, altı müftü ve yirmi dört seçilmiş üyeden oluşan ayrı bir seçici organ tarafından seçilirdi. Reislik görevi için tesbit edilen üç adayın ismi imparatora verilir, o da birini reis olarak tayin ederdi. Reis ancak İstanbul'daki şeyhülislâmdan dinî görevi icra edebileceğine dair bir izin (menşur) aldıktan sonra görevine başlayabilirdi. Her bir bölgenin ulemâ meclisinin teklif ettiği adaylar arasından hükümet tarafından seçilen bir müftüsü vardı. Yüksek din görevlilerinin ve memurlarının maaşları ise vilâyet bütçesinden karşılanırdı. Reisülulemâ kurumu zaman içinde vakıf idare heyetinin haklarını kontrol edecek kadar ileri gitmiş, bundan huzursuz olan müslümanlar da imparatora, vakıfların idaresiyle ilgili konularda otonomi verilmesini isteyen toplu bir dilekçe dahi vermişlerdi.⁴⁴ Bu sebeple Osmanlı'nın son döneminde sıklıkla sorulan meselelerden biri olan vakıf mülklerinin onlardan istifade edecek müslümanların kalmadığından bahisle satılmaları, yerlerine gelir getirecek başka binalar yapılması, yıkılıp modern usulde mektepler yapılması ya da müderris maaşlarının bu mekteplerin öğretmenlerine aktarılması gibi konuların Bosna'dan gelen sorularda bulunması şaşırtıcı olmamaktadır. İlgili olduğu yer açıkça belirtilerek Rifat Cemil tarafından gönderilen fetvâ talebine Meşihat tarafından verilmiş olan cevap vakıflarla ilgili altı mesele ve hükümlerini ihtiva etmektedir. Sorulardan birine ise cevap verilmeyip ek izâhât istenmiştir:

"Suâl: Avusturya ve Macaristan hükümetine ilhâk edilen Bosna vilâyeti havâlisinde bin beşyüzü mütecâviz hâlî ve boş vakıf arsa mevcûd olup vergisi hâsılâtından kat kat fazla olduğu ve istifâdesi hiç mesâbesinde bulunduğu veyâhud vergisi hâsılâtından ziyâde olduğu halde mezkûr arsaların ihbâsı için Bosna Vilâyeti Meclis-i Kebîrinin kararı ve merkez idâresinin kefâlet ve taahhüdü tahtında senevî re'sû'l-mâl ile yüzde beş fâizi ödemek şartıyla bir istikrâz akdi tasavvur olunmuş olduğundan bu gibi arsalar üzerine ebniye vesâire inşâsı vakfın ihyâsına vesîle olacağından istikrâzının akdine cevâz-ı şer'î var mıdır?

42 Osmanlı Arşivi, (BOA), *Hariciye Nezareti Tahrirat* [HR. TH], No. 8, Gömlek No. 59,2.

43 Bosna-Hersek'in resmen Avusturya-Macaristan toprağı olduğunun kabulü ise 7 Ekim 1908'de olmuştur.

44 Branislav Djurdjev, "Bosna-Hersek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: 1992), 6/301-302.

Cevâb: Mezkûr arsalar vakfın müsekkafâtı muhrek veyâhud münhedim olarak arsa haline gelmiş ve vakfının ğallesi i' mârına ğayr-ı müsâid bulunmuş ise hâkimü'ş-şer'in izni ve devr-i şer'î icrâsıyla istikrâz olunarak vakfın i' mârına sarf câiz olur.

Suâl: Vakıf arsa terhîn olunmadan veyâ mülküne halel gelmeden istikrâz hasebiyle bu sene ahâlî-i İslâmiyyesi için şiddet-i lüzûm ve mübrem olan mekâtib ve medârisin islâhına meblağ-ı mezkûrun sarfına cevâz-ı şer'î var mı?

Cevâb: İş bu suâlden olmadığı cihetle îzâh olunmak iktizâ eder.

Suâl: Vakıf arsa yeri pek ufak kalmış ve kıymet-i hakikiyyesinden ziyâde iştirâya tâlib ve bedel-i müşterâ ile birkaç misil vâridât te'mîn olunursa mezkûr arsanın fûruhtuna cevâz-ı şer'î var mı?

Cevâb: Bu kabîl müsteğnâ-anh kalan vakıf mahaller usûlü vechile nakid ile istibdâline mesâğ-ı şer'î vardır.

Suâl: Ebniye-i mukaddeseden câmi, tekke, medrese gibi emâkinin mürûr-ı zamânla münhedim olmuş veyâ mâil-i inhidâm olunup civârında bulunan İslamların kısmen ve külliyyen başka tarafa nakilleri ve oraları âdetâ Hristiyan mahalleri makâmına kâim olmuş gibi mebânî-i mezkûrenin vücûduna lüzûm kalmamış olursa bu gibi yerlerin satılmasına veyâ vakıf için bir vâridât te'mîniyle yerlerine ebniyelerin inşâsına cevâz-ı şer'î var mı?

Cevâb: Bi'l-külliyeye müsteğnâ-anhâ kalan cevâmî'-i şerife ve medâris ve mekâtib ve tekâyâ vesâire ve bi'l-meşrûta mütevellîleri olduğu halde onların olmadığı surette kibel-i şer'îden ta'yîn kılınacak adl ve müstakîm bir mütevellînin inzimâm-ı re'y ve ma'rifetleri ve ma'rifet-i şer'île kıymet-i mislîleri olan nakd ile istibdâl edilerek hâsıl olan nukûddan evfâk-ı mezkûrenin bânî ve vâkıfları nâmına yâd edilmek ve onların şartı her ne ise ânınla meşrût olmak üzere diğer cevâmî' ve medâris ve sâire inşâsı muvâfık-ı şer'î âli olup vâkıflarının şartı hilâfına hareket aslâ mukârin-i cevâz-ı şer'î olmaz.

Suâl: Evkâfa âid olup otuz seneyi mütecâviz mekâbir-i İslâmiyyeye li-sebebin mine'l-esbâb hükûmet-i mahalliyye mevtâlarının defnine ruhsat vermeme-si bu gibi mekâbirin fûruhtuna veyâ vakıf ve meârif için üzerlerine ebniye inşâsına cevâz-ı şer'î var mı?

Cevâb: Makbereden diğer sûretle intifâ' câiz olmayıp muhâfaza edilmeleri lâbüddür.

Suâl: Belediye bahçesi halinde ifrâğ edilmiş mekâbir-i İslâmiyyenin arsalar halinde ifrâğı ve ebniyelerin inşâsı sûretiyle hükûmetten istirdâdı mümkün olursa suver-i meşrûha vechile vakıf için mesâğ-ı şer'î var mı?

Cevâb: Mekâbir-i müslimîn belediyeden istirdâd olduğu takdirde beşinci mes'elenin cevâbı cihetinde zikr olduğu vechile onların da muhâfaza edilmeleri lâzımdır.

Huzûr-ı sâmi-i cenâb-ı meşihatpenâhîye

Ber-vech-i bâlâ derc ve tezbîr kılınan mesâil-i şer'iyeye haklarındaki iktizâyı şer'înin beyânı istihâmını ve Rifat Cemil imzasını muhtevî olup beyân-ı muktezâ-yı şer'îsi zımında Fetvâhâneye havâle buyurulan arzuhâl lede'l-mütâla'a mesâil-i mezkûre ve cevâb-ı şer'îleri yekdiğere muhâzî olarak tahrîr ve terkîm kılınmış olmakla ol bâbda fî 5 Şa'bân Sene [1]329/1 Ağustos 1911."⁴⁵

Bosna hakkında gündeme gelen bir diğer mesele de İslam Bankası kurulmasının cevâzı hakkındadır. Fahreddin Demirvij tarafından gönderildiği belirtilerek Fetvâhâne defterine kaydedilen fetvâ metninde sorunun nereden geldiğine dair bir bilgi bulunmamaktadır. Aynı fetvânın *Teârûf-i Müslimîn* isimli dergide aynen yayınlanıp, sorunun Bosna'da İslam Bankası kurulmak istenmesi sebebiyle istiftâ edildiğinin belirtilmiş olması bu talebin nereden geldiğine açıklık kazandırmaktadır.⁴⁶

"Fevâid ve mehâsin-i kesîre temîn eyleyeceği lede'l-müzâkere tebeyyün eylediği cihetle bu senede bir İslam Bankası tesîsinin cevâz-ı şer'îye mukârin olup olmadığı istiftâsını mütezammin fî 10 Şevval Sene [1]327 tarihle müverrah ve Fahreddin Demirvij imzasıyla mümzî olarak makâm-ı celîl-i fetvâpenâhîlerine bi'l-vurûd beyân-ı muktezâ-yı şer'îsi zımında Fetvâhâneye suâl buyurulan arıza mütâlaa olundu.

Ma'lûm-ı âlî-i şeyhülislâmîleri olduğu üzere mezkûr bankaya tevdi' ve ikrâz ve idâne ve tebdîl veya suver-i sâire ile bırakılan ve alınan mebâliğ husûsunda mesâil-i şer'iyesine tevfi-k-i muâmele olduğu ve ez cümle idâne ve istidânenen hâsıl olacak nemâ ilzâm-ı ribh yani fukahâ-yı kirâmın beyân buyurdıkları tarafın birisiyle devr-i şer'î icrâ edildiği takdirde meşrû ve helal olur. Fî 29 Şevval Sene [1]328. Şifâhen bâ-emr-i meşihatpenâhî bir sûreti ihrâc şod. Fî 21 Hâ. Sene [1]329/4 Temmuz 1913."⁴⁷

2.5. Karadağ'la İlgili Meseleler

Karadağ, Balkan devletlerinin çoğu gibi 1878 Berlin anlaşmasıyla prenslik olarak bağımsızlığını kazanmıştır. Karadağlı müslümanlar bu gelişmeden sonra bilhassa çocuklarının dinî eğitimleri için bir an evvel müftü tayininin yapılmasını talep etmişlerdir. Bu isteğin karşılanması aynı zamanda Berlin Antlaşması'nın otuzuncu maddesinin bir gereğiydi. Nitekim Berlin Antlaşması'ndan sonra Karadağ hükümeti ile Osmanlı hükümeti, şeyhülislâmın bir müftüyü Karadağ'daki müslüman cemaatinin manevî lideri olarak ataması konusunda anlaşmışlardı. Karadağ'da şeyhülislâm onayı ile Prens Nikola tarafından atanan ilk müftü olan Ülgünlü Salih Hulusi Efendi'ye iftâ vazifesinin yanında İslam şer'îati çerçevesinde

45 *Fetvâhâne-i Âli Ecvibe-i Şer'iyeye Defteri*, 378, 35-36

46 Fetvânın istendiği tarihin 1327 değil de 1328 olarak verildiği yazı isimlessiz olarak yayınlanmıştır. "İslam Bankası" *Teârûf-i Müslimîn*, 1/21, (28 Teşrin-i Evvel 1326), 343-344.

47 *Fetvâhâne-i Âli Ecvibe-i Şer'iyeye Defteri*, 378, 24.

yargılama yetkisi de verilmiştir. Müftünün maaşının yarısını Karadağ Devleti verirken, diğer yarısını ise Osmanlı Devleti üstlenmiştir.⁴⁸ Karadağ'daki müftü tayinleri hakkında da Osmanlı Devleti ile çeşitli yazışmalar yapılmıştır. Ancak bunların yanında farklı konularda da Meşihatten taleplerde bulunulmuştur. Bunlardan birisi müslüman olup da Karadağ ya da Osmanlı tebaasından olanların karşılıklı olarak birbirlerine mirasçı olup olamayacakları meselesinin beyânı talebidir. Meşihatın bu soruya olumlu cevap verdiği görülmektedir:

"20 Safer 1308/5 Ekim 1890

Devlet-i aliyye ve Karadağ tebe'a-i müslimesinin yekdiğerine vâris olmaları meselesi hakkında Karadağ Hâriciyye nâzırı vekîlinin icrâ eylediği tebliğatdan [?] Çetine Sefâret-i seniyyesinden vârid olan tahrîrât ve istişâre odasından itâ olunan mutâla'anâme üzerine zât-ı âlî-yi meşihatpenâhî ile bi'l-muhâbere cevâben ihrâc olunan fetevâ-yı şerîf mücebince müteveffâ-yı müslimin tebe'a-i ecnebiyyeden olan müslim veresesini mirasından mahrum olmayaçağı gösterilerek keyfiyyet cevâben sefâret-i müşârun-ileyhâya izbâr olunmuş ve Karadağ hükümeti tarafından Karadağlı müslümanların terikesinden tebe'a-i devlet-i aliyyeden müslim vârislerinin bi'l-mukâbele hak almalarında muvâfakat olunmuş olduğu beyanıyla ber-müceb-i fetvâ-yı şerîf hareket olunması hususunun savb-ı âlî-i dâverîleriyle Kosova/ İşkodra Vilâyet-i Celîlesine tebliğini Hâriciyye Nezâret-i Celîlesinden bâ-tezkire beyân ve ifâde kılınarak vilâyet-i müşârun-ileyhâya tebliği mâh-ı Aralık'da oraca da mücebince icrâsı icâbına himem-i aliyye-i düstûrîleriyle derkâr buyurulması bâbında."⁴⁹

Podgariçe Şehbenderliğinden gönderilen bir tahrîrde ise salt istiftâ değil de Belgrad'da Sırpçaya yanlı şekilde tercüme edilen Kur'ân-ı Kerîm tercümesinin Karadağ'daki müslümanlar tarafından okunmaması konusunda ahâlîyi uyaran bir ilan gazetelere verilmesi talebi yer almaktadır.⁵⁰ Bu talebin gündeme geliş sebeplerine bakıldığında Kur'ân'ın Sırpça'ya tercümesi meselesinin bir süredir Sırp'ların gündeminde olduğu görülmektedir. Mesela bir Sırp din adamının 1874 yılında Kur'ân hakkında yazdığı makalede Kur'ân'ın cennetten çıkmadığı, Tanrı'nın sözü olmadığı ve Muhammed'in sözü olduğu, vahyin hayal ürünü ve delilikten ibaret olduğu iddia edilmiştir. Ayrıca Kur'ân'ın çocuksu, yalan ve rüya-

48 Abidin Temizer, "Karadağ'da Öteki Sorunu: Müslümanlar (1878-1913)" *History Studies*, 5/3, (Mayıs 2013), 230-231.

49 Osmanlı Arşivi, (BOA), *Dahiliye Nezâret-i Mektubi Kalemi* [DH. MKT], No.1767, Gömlek No. 56.1.

50 "Bâb-ı Âlî Dâire-i Hariciyye Mektûbi Kalemi

Fi 11 Cumâdiye'l-âhire [1]314 ve fi 4 Teşrin-i sâni [1]312 tarihli Podgariçe Şehbenderliği tahrîrâtı suretidir. Galat olarak Belgrad'ta Sırp lisanına tercüme olunan mushâf-ı şerîfin tercümesi Karadağ İslamları tarafından elde edilip mutâla'a olunmakta ve Sırpça'dan başka ilim bilmediklerinden müşevveş olacakları tabiidir. Sâlifü'z-zikr tercümenin hudûd kurbîyyeti cihetiyle memâlik-i şâhâneye idhâl olunacağı melhûz olup men'i hakkında İşkodra vilâyet-i celîlesine cerayân eden muhâberenin ve Çetine Sefâret-i Seniyyesine yazılan arızanın dört kıt'a evrak sûretleri manzûr-ı âlî-i cenâb-ı nezâretpenâhîleri buyurulmak üzere leffen takdîm kılındı. Binâenaleyh tercümenin ahâlî-i İslâmiyye mutâla'a etmemek üzere tevâfuk-ı re'y-i nezâretpenâhîleri tensib buyurulduğu halde Bâb-ı Meşihat marifetiyle tercüme-i mebhûsenin muzır idüğüne dâir gazeteye ilan ve birkaç nüsha gazetenin bura ahâlî-i İslâmiyyesine tevzî' olunmak üzere âcizlerine irsâliçün icâb edenlere irâde buyurulması manzûr-ı re'y-i rezin-i isâbetkarın-ı cenâb-ı nezâretpenâhîleri buyurulmağın ol bâbda." (Osmanlı Arşivi, (BOA), *Yıldız Sadâret Hususî Maruzât Evrakı* [Y. A. HUS], No. 362, Gömlek No. 133, 2.)

dan ibaret olduğunu ve birçok zıtlıklar içerdiğini, Boşnakların yakında ellerine ulaşacak Sırpça bir Kur'ân tercümesinden bunları öğreneceklerini söyleyen yazar Kur'ân'ın kim tarafından tercüme edileceği ve hangi dilden çevrileceği konusunda ise bilgi vermemiştir.⁵¹ Podgariçe Şehbenderliğinden gönderilen belgede de söz konusu tercüme yapanın kim olduğu belirtilmemişse de Hanifed Kajkus bu konuyla ilgili kaleme aldığı makalede tercümenin Mihailo Miço Ljubibratiç tarafından yapıldığını 1879 tarihli bir gazete röportajına dayanarak tespit etmektedir. Bu yazıda Ljubibratiç, ilk baskıda Al-Koran olarak isimlendirilen tercüme Kazimirski'nin Fransızca üçüncü baskısına göre yaptığını açıklamıştır. Bu tercüme 1868 yıllarında başlandığı haber yapılmış ve mütercim ifadesine göre 1874 yılında da tamamlanmıştır.⁵² Bu tercümenin amacı ve hedef kitlesinin kimler olduğu konusunda ise mütercim; Kur'ân'ın Sırpça hariç bütün Avrupa dillerine çevrildiğini, halbuki onların müslüman soydaşları olmadığını ya da müslümanlarla ortak çıkarları bulunmadığını, Sırpların ise beş yüz yıldır müslümanlıkla temas halinde olduklarını, Bosna Hersek, eski Sırbistan ve Zeta'da halkın üçte birini oluşturan kendi soydaşlarının bulunduğunu, buna rağmen Sırpça Kur'ân tercümesine sahip olmadıklarını söylemektedir.⁵³ Ancak Kajkus, bu tercüme ile mütercim asıl hedefinin milli/siyasî bir etki oluşturarak müslüman Sırplarla hristiyan Sırpları barıştırıp onların birlikte Osmanlı ve Avusturya-Macaristan'a karşı ayaklanmasını sağlamak olduğu görüşündedir.⁵⁴

Ljubibratiç'in tercümesi gibi bu tecümede esas alınan Kazimirski'nin tercümesinin 1873 Paris baskısı hakkında da Beyrut Maarif Müdürü Mahmud Celaledin tarafından 14 Zilhicce [1]310'da merkeze bir yazı gönderilmiştir. Bu yazıda tercümenin, mukaddimesinde yer alan Kur'ân-ı azimüşşânın nüzülü ve intişârı ve kelânullâhın ahvâl-i umûmiyyesi hakkındaki bilgilerin yanlışlığı sebebiyle muzır olduğu tespiti yapılmış ve Kur'ân'ın başka dillere tercümesinin hükmü hakkında açıklama istenilerek bir nüshası Sadârete gönderilmiştir. 11 Muharrem 1311'de verilen cevapta ise Kur'ân'ın başka dillere tercümesinin câiz olmadığına dair Meşihatın kararının bulunduğu belirtilerek söz konusu tercümenin alıkonulduğu bildirilmiştir.⁵⁵

Sırpçaya yapılan Kur'ân tercümesinin câiz olmadığı hakkındaki hükümle tercüme esas olan Kazimirski tercümesinin hükmünün sebebinin temelde aynı olduğu söylenebilir. Hem Kur'ân'ın aslına uygun tercüme edilmemiş olması hem de mukaddimesindeki yalan yanlış ifadeler ve iftiralar bu tercümelelerin yasak-

51 Kajkus, "Kur'an'ı Sırpçaya Çeviren İlk Mütercim Mihailo Miço Ljubibratiç (Mihailo Miço Ljubibratiç) ve Çevirisinin Kaynağı Üzerine Bir Değerlendirme", 40.

52 Kajkus, "Kur'an'ı Sırpçaya Çeviren İlk Mütercim Mihailo Miço Ljubibratiç (Mihailo Miço Ljubibratiç) ve Çevirisinin Kaynağı Üzerine Bir Değerlendirme", 38.

53 Kajkus, "Kur'an'ı Sırpçaya Çeviren İlk Mütercim Mihailo Miço Ljubibratiç (Mihailo Miço Ljubibratiç) ve Çevirisinin Kaynağı Üzerine Bir Değerlendirme", 42.

54 Kajkus, "Kur'an'ı Sırpçaya Çeviren İlk Mütercim Mihailo Miço Ljubibratiç (Mihailo Miço Ljubibratiç) ve Çevirisinin Kaynağı Üzerine Bir Değerlendirme", 40.

55 Osmanlı Arşivi, (BOA), *Maliye Nezareti Mektubi Kalemi* [MF. MKT], No.179, Gömlek No.115.

lanmasının asıl sebebi olmalıdır. Ancak bunun yanında Sırpça tercüme özelinde Meşihatın Balkan müslümanlarının ulusalcı akımlara kapılıp İslam dünyasıyla olan bağlarının zayıflamasını engellemek istemiş olması da muhtemel diğer sebepler arasında görülebilir.

Karadağ'daki müslümanlar hakkında son olarak zikredilecek mesele müslümanların öldükten sonra hemen defnedilmeyip tabip muayenesinin ardından defnedilmeleri, ayrıca kendilerinden papaslık hakkı denilerek bir ücret talep edilmesi hakkındaki soruya Meşihatın verdiği şu fetvâ olacaktır:

“Huzûr-ı sâmi-i cenâb-ı fetvâpenâhiye

Karadağ hükümeti tebeasından olub da orada sakin iken vefat eden kimselerin tabib tarafından muayeneleri ba'de'l-icra vefâtından yirmi dört saat sonra defnedilmesi ve emvât-ı müslimînin beherinden papaslık hakkı nâmıyla yarımşar lira aranılması(?) hakkındaki muâmeleye karşı mahallî müftülüğünden bir kadının ba'de'l-vefât muâyene-i tıbbiyesinin icrâsı şeriate muhalif ve naâşın bir an evvel defni lâzımeden olduğu beyânıyla muhalefet eylediğinden Çetine Sefâreti Maslahatgüzarlığından iş'ârına atfen istisfâr keyfiyyetini mütazammın Hâriciye Nezâret-i Celîlesinin fî 26 S. Sene [1]327 tarihli ve 25 numaralı tezkire-i muhavvesiyle nezâret-i müşârun-ileyhânın fî 15 M. Sene [1]328 tarihli ve 42 numaralı diğer tezkiresi birleştirilerek mütâla'a olundu.

Ma'lûm-ı dekâyik-ı melzum-ı müftî'l-enâmîleri olduğu üzere sekte-i kalb ve mûmâsili emrâza mübtela olan kimselerin fevtinde mevzin teyakkununa değin defnin teh'îri caiz ve emvât-ı müslimîne hürmet lâzımeden olduğundan bu kabil hastalıklardan mâ'adâ hastalığa mübtela olarak vefat edenlerin mevzin teyakkunu akabinde definlerinin ta'cili lazım geldiği ve ba'de'l-vefât müslime bir kadının muâyenesinin icrâsı ğayr-ı câiz bulunduğu ve papas ücreti nâmıyla talep olunan mebâliğin ahzı câiz olmayacağı muktezayât-ı şerîat-i ğarrâdan olmakla ol bâbda. Fî 18 Muharrem Sene 1328/30 Ocak 1910.”⁵⁶

Sonuç

Düşman eline geçip bilâhare geri alınan ya da tamamen elden çıkan topraklarla ilgili pek çok fetvânın, soruların nereden geldiği genellikle belirtilmeyerek mecmûaların siyer bölümlerine kaydedilmiş olması bu fetvâların farazî fetvâlar olduğunun düşünmesini gerektirmez. Özellikle şeyhülislâm fetvâlarının toplandığı mecmûalardaki fetvâlar -bazen aynısı daha önceki fetvâ mecmûalarında bulursa dahî- çok farklı bağlamların ürünü olabilmektedirler. Mesela yukarıda zikredilen din değiştiren esirlerin mübadelesiyle ilgili fetvâların akâidle ilgili olmaktan öte Nemçeli esirler hakkında aktif siyasetin içinde oluşan kriz esnasında hukûkî görüş ifade eden fetvâlar oldukları görülmektedir.

56 *Fetvâhâne-i Âli Ecvibe-i Şer'iyye Defteri*, 378, 10.

Hakimiyetten tamamen çıkan Rumeli toprakları olan Bulgaristan, Bosna, Yunanistan, Karadağ gibi yerlerde azınlık haline gelen müslümanlar -yapılan antlaşmalar gereği- dinî ve kazâî işleri konusunda halife olarak Osmanlı padişahına, dolayısıyla Meşihâte bağlı kalmaya devam etmişlerdir. Bu süreçte müftülerin tayinleri, görev ve yetkileri konusu da sık sık problemlerin yaşandığı bir alan haline gelmiştir. Meşihat de bu sebeple ihtiyaç duyuldukça açıklamalar yapmış, hakların ihlali durumunda da gücü nispetinde konuya müdahil olmaya çalışmıştır.

Kaybedilen Rumeli topraklarındaki vakıfların durumu da başka önemli bir mesele grubudur. Bu yerlerdeki müslüman ahâlînin katledilme ya da göçe mecbur bırakılma gibi sebeplerle zaman içinde azalması, vakıf emlakının harâb olması, gelirinin giderinden daha az olması, belediye çalışmaları için mezarlıkların taşınması vb. sebeplerle vakıfların satılması veya şartnâmelerde yazmayan başka yerlere gelirinin tahsîsi gibi konular bu bölgelerden Meşihate yöneltilmişlerdir.

Hakimiyetten çıkan toprakların dârülharp haline gelmesi ile müslümanlar arasında ya da müslümanlar ile gayr-ı müslimler arasında ribânın câiz olup olmadığı, kadın ve erkek arasındaki miras taksiminin İslam ülkesindeki gibi mi yoksa müsâvî mi olacağı, vatandaşı oldukları devletin öşür arazisinden vergi alması durumunda ayrıca öşür vermenin gerekip gerekmediği gibi meseleler yanında İslam Bankası kurmanın caiz olup olmadığı da izahı istenen diğer meseleler arasındadır.

Birbirinden farklı ülke ve konular hakkında zikredilen örnekler göstermektedir ki yüzyıllar boyunca yönetilmiş Rumeli topraklarından askerî ve siyâsî olarak çekilmiş olmak bir anda bütün bağların kopmasını sağlamamış, Meşihat kurumu -hilafet merkezinin en yüksek dinî müessesesi olması hasebiyle- geride kalan müslüman halkın dinî konularda ve toplumsal hayatta karşılaştıkları sorunların çözümünde Osmanlı'nın devlet olarak ortadan kalktığı son ana kadar muhatap olmaya devam etmiştir.

EK: "15 Safer Sene [1]314 tarihli tezkire-i Meşihatpenâhî sûretidir.

Müftilerin memâlik-i şâhânedeki vezâifiyle sûret-i intihâb ve ta'yinleri hakkında bazı istizâhâtı hâvî Bulgaristan kapı kethüdâlığından verilen takrîr ve tercümesinin leffiyile Adliye Nezâret-i Celîlesinden alınan tezkire ve melfûfâtının gönderildiğine ve bu bâbdaki mütâla'a-i 'âcizinin iş'ârına dâir şeref-vürûd eden 5 Muharrem Sene [1]314 tarihli ve yetmiş adedli tezkire-i sâmiye-i sadâretpenâhîleri ve melfûfâtı meâlleri rehîn-i müdrike-i senâverî oldu. Memâlik-i şâhânedeki müftiler tedris-i 'ulûm-i şer'iyeye ile meşgûl ve bâ-ilm-i fıkha ziyâde intisâb ile ma'rûf zevâtın mahallerince ulemâ ve müncizât-ı ahâlî tarafından bi'l-intihâb vilâyât mecâlîs idâresinden bâ-mazbata inhâ olunarak makâm-ı senâveriden nasb verilene menşûr i'tâ edilir. Müftiler me'mûrîn-i şer'iyeden bulundukları gibi mahalleri mecâlîs idâresinde de a'zâ-yı tabîyyeden olup vazîfeleri ahâliden emr-i ibâdât ve muâmelât-ı şer'iyeden taleb-i fetvâ ve hükkâm-ı şer'î taraflarından mürâfa'ât-ı şer'iyeye üzerine istiftâ vukû'unda tahrîr-i mesâil-i müftâ-bihâ ile i'tâ-yı cevâb etmektedir. Bulgaristan ve Şarkî Rumelî'de dahî Cemâat-i İslâmiyye tarafından intihâb ve komiserlikten inhâ edilen ehil ve muktedir zevât bâ-menşûr nasb olunmakta ve Bulgaristan ahâlî-yi İslâmiyyesinden umûr-ı dîniyye ve husûsât-ı şer'iyelerini fasl u hasm için müstakillen nüvvâb ta'yin olunmadığından müftiler hükme dahî me'zûn kılınarak fasl-ı da'vâ-yı şer'iyeye etmekte olup Şarkî Rumelî'de ise ta'lîmât-ı mahsûs icâbınca müftilerden başka olarak yine mahalleri ulemâsından umûr-ı şer'iyeye vâkıf birer de nâib ta'yin edilmiştir.

Ancak bir müddetden beri yedlerinde menşûr bulunmayan kesân hükümet-i mahalliyeye müftîlik me'mûriyyetine ik'ad olunarak bunlar salâhiyyet-i meşrû'aları olmadığı halde beyne'l-İslâm iftâ ve tevkî-i hükm edip halbuki verdikleri ilâm ve hüccetler Bâb-ı Fetvâca kabûl ve tenfiz olunamamasından nâşi ahâlî-i müslimenin hukûk-ı meşrû'aları zâyî' olmakda idüğünden kendilerine erbâb-ı ilim ve diyânetten müftî intihâb ve makâm-ı âcizden menşûr istihsâlinde Cemâat-ı İslâmiyye serbest bırakılıp hilâfet-i kübrâ-yı İslâmiyye ile ahden dahî mahfûz bulunan ravâbit-ı dîniyelerinin tetarruk-ı halelden vikâyesi esbâbının lüzûm-ı istikmâli evvel ve âhir makâm-ı sâmi-i fahîmânelerine arz ve iş'âr olunmuşdu. Mezkûr kapı kethüdâlığın izâhât-i mebhûsesi müftiler hakkında Bulgaristan hükümetince kaleme alınıp hukûk-ı İslâmiyye ve menâfi'-i saltanat-ı seniyyeye muğâyir olmasından dolayı Sobrâniye'ye vaz'ından men' ve müdâfa'ası 7 Cemâziye'l-âhir Sene [1]313 tarihli tezkire-i 'âcizî ile temennî ve iş'âr olunan nizâmnâmeğe bir esâs ittihâzı fikrine müstenid evâmir vârid-i hatr olduğundan ve keyfiyyet hâiz-i ehemmiyet bulunduğundan iş'ârât-ı şerîfe vechile bu bâbdaki hukûk-ı mukaddese-i hilâfet-i 'uzmânın vikâyesi emrinin lâzım gelenlere tebliğât-ı müessire ifâsı vâbeste-i himem-i celîle-i sadâretpenâhîleri bulunmuş ve melfûfât-ı mezkûre leffen iâde ve takdîm kılınmış olmakla ol bâbda."⁵⁷

57 BOA, Y. PRK. AZN, No.16, Gömlek No.24, 3.

Kaynakça

- Aydın, Mehmet Akif. "Ali Haydar Efendi, Büyük", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/396. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Beydilli, Kemal. "Ziştovi Antlaşması" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/ 467-472. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Ali Emiri Selim III* [AE. SSLM.III]. No.6, Gömlek No.36-1.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Cevdet Hariciye* [C.HR]. No.42, Gömlek No.2087.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Dahiliye Nezareti Mektubi Kalemi* [DH. MKT]. No.1767, Gömlek No. 56,1.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Hariciye Nezareti Paris Sefareti Belgeleri* [HR. SFR.04]. No.799, Gömlek No. 44, 1
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Hariciye Nezareti Tahrirat* [HR. TH]. No.8, Gömlek No.59,2.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Maliye Nezareti Mektubi Kalemi* [MF. MKT]. No.179, Gömlek No. 115.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Rumeli Müfettişliği Yanya Evrakı* [TFR. I.YN]. No.1, Gömlek No.906, 5.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Rumeli Müfettişliği Yanya Evrakı*, [TFR. I.YN]. No. 1, Gömlek No. 906,5.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Sadaret Divan Name-i Hümayun Defterleri* [A. DVNSNMH. d]. No.4, Gömlek No.79.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Mütenevvi Maruzat Evrakı* [Y.MTV]. No. 83, Gömlek No.57.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Mütenevvi Maruzat Evrakı* [Y. PRK. A]. No.12, Gömlek No.54, 1.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Perakende Evrakı Adliye ve Mezahib Nezareti Maruzatı* [Y. PRK. AZN]. No.16, Gömlek No.24.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Perakende Evrakı Müfettişlikler ve Komiserlikler Tahriratı*, [Y. PRK. MK]. No.14, Gömlek No. 122, 1.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Sadâret Hususi Maruzât Evrakı* [Y.A.HUS]. No. 362, Gömlek No. 133,2.
- Djurđjev, Branislav. "Bosna-Hersek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/297-305. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Durmush, Shabanalı Ahmed. *Bulgaristan'da İslami Akımlar*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021.
- Fetvâhâne-i Âli Ecvibe-i Şer'iyeye Defteri*. İstanbul: İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi, 378.
- Halaçoğlu, Yusuf. "Bulgaristan (Osmanlı Dönemi)" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/398-399. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- KAJKUS, Hanifed. "Kur'an'ın Sırçaya Çeviren İlk Mütercim Mihailo Miço Ljubibratić (Mihailo Miço Ljubibratić) ve Çevirisinin Kaynağı Üzerine Bir Değerlendirme ", *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı 9, Nisan 2022, ss. 31-60.
- Netîcetü'l-fetâvâ*, Der. Seyyid Ahmet Efendi, Diyanet İşleri Başkanlığı Yazma Eserler Kütüphanesi, 003324, İstinsah Yeri ve Tarihi: 25 Muharrem 1239/Avrethisar, 195 vr.
- Temizer, Abidin. "Karadağ'da Öteki Sorunu: Müslümanlar (1878-1913)". *History Studies* 5/3, (Mayıs 2013), 223-240.

Yapıcı, Saide. "Türk-Yunan İlişkilerinde Batı Trakya'da Dini Haklar Meselesi". *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 6 / 11 (Aralık 2019), 54-69.

Yenişehirli Abdullah Efendi. *Behcetü'l-fetâvâ mea'n-nukûl*. İstanbul: Dâru't-tibâati'l-âmile, 1266/1850.

Arapça Hazırlık Sınıflarında Derse Devam ve Akademik Başarı İlişkisi*

The Relationship Between Class Attendance and Academic Success in Arabic Preparatory Classes

İsa GÜCEYÜZ

Dr. Öğretim Üyesi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı

Asst. Prof., Social Sciences University of Ankara Faculty of Theology Department of Arabic Language and Rhetoric

Ankara/Türkiye

isa.guceyuz@asbu.edu.tr

ORCID: 0000-0001-7488-6914

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received : 14.10.2023

Kabul Tarihi / Accepted : 16.12.2023

Yayın Tarihi / Published : 30.12.2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season : Aralık-December

Cilt / Volume: 10 • Sayı / Issue: 2 • Sayfa / Pages: 391-412

Atıf / Cite as

Güceyüz, İsa. Arapça Hazırlık Sınıflarında Derse Devam ve Akademik Başarı İlişkisi. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2023), 391-412.

Doi: 10.33460/beuifd.1375996

İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Yayın Hakkı / Copyright®

Yazarların dergide yayınlanan çalışmalarını **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmakta ve telif hakları bu lisansın hükümlerine tabi olmaktadır.

Authors publishing with the journal is licensed under the CC BY-NC 4.0 and their copyright is subjected to the terms and conditions of this license.

Öz: Öğrencinin müfredat çerçevesinde belirlenmiş hedeflere ulaşması olarak bilinen akademik başarıyı etkileyen fiziksel, psikolojik, toplumsal ve coğrafi birçok faktör bulunmaktadır. Öğrencinin hazırbulunuşluğu, ailenin desteği, eğitime uygun bir ortamın hazırlanması ve okulda alınan eğitimin okul dışı faaliyetlerle desteklenmesi gibi hususlar bunlardan bazılarıdır. Aynı şekilde herhangi bir nedenden dolayı okula devam edeme anlamına gelen devamsızlığın nedenleri için de bireysel, toplumsal ve çevresel birçok etkenden bahsedebilmek mümkündür. Hedefler, içerik, eğitim durumları ile ölçme ve değerlendirilmeden oluşan eğitim programının amacına ulaşabilmesi öğrencinin derse devamına bağlıdır. Üniversite öğrencilerinin derse devam etmesiyle akademik başarıları arasında anlamlı bir ilişkinin olup olmadığı hususu önemine binaen birçok araştırmaya konu edilmiştir. Bu çalışmalar genellikle ikisi arasında anlamlı bir ilişki olduğunu ortaya

* Bu makale, İsrail'in Gazze'deki üniversitelere, okullara, hastanelere, mülteci kamplarına, evlere, camilere ve kiliselere düzenlediği vahşi, insanlık ve hukuk dışı saldırıları nedeniyle hayatını kaybeden ilim adamları, öğrenciler, bebekler, çocuklar ve tüm masum sivillere ithaf edilmiştir.

koymuştur. Ancak Arapça hazırlık sınıflarında derse devamın akademik başarıya etkisini konu edinen bir araştırmanın olmadığı görülmüştür. Çalışmanın amacı Arapça hazırlık sınıflarında derse devam ve akademik başarı ilişkisini ortaya koymaktır. Çalışma 2015-2016 eğitim-öğretim yılında Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arapça hazırlık sınıflarında öğrenim gören 7 normal öğretim, 5 ikinci öğretim şubesinin tamamı (305 öğrenci) ile yürütülmüştür. Araştırma nicel araştırma yöntemlerinden ilişkisel araştırma desenine göre tasarlanmıştır. Akademik başarı, öğrencilerin vize ve final ortalamaları üzerinden belirlenmiştir. Akademik başarıda öğrencilerin vizeleri %40, final notları ise %60 etkili olmuştur. Sınav sorularının çoğunluğu çoktan seçmeli sorulardan oluşmakla birlikte Arapça'nın Fonetigi ve Sözlü Anlatım dersi sınavları sözlü olarak yapılmış, vize ve final notlarına dahil edilmiştir. Veriler SPSS Programı kullanılarak t-Testi ve korelasyon testi uygulanarak analiz edilmiştir. Bulgular öğrencilerin derse devamları ile akademik başarıları arasında anlamlı ve güçlü düzeyde bir ilişkinin bulunduğunu ortaya koymuştur. Araştırma bulgularına göre derse devam konusunda kız öğrenciler ve normal öğretim öğrencileri lehine anlamlı bir farklılaşma ortaya çıkmıştır. Ayrıca akademik başarı açısından da kız öğrenciler ve normal öğretim öğrencileri lehine anlamlı bir farklılaşma olduğu görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgatı, İlahiyat Fakültesi, Arapça Hazırlık, Arapça Öğretimi, Derse Devam, Akademik Başarı.

Abstract: There are many physical, psychological, social and geographical factors that affect academic success, which is known as the student's achievement of the goals determined within the framework of the curriculum. Some of these issues include the student's readiness, family support, preparation of an environment suitable for education, and supporting the education received at school with out-of-school activities. Likewise, it is possible to talk about many individual, social and environmental factors for the reasons for absenteeism, which means not being able to attend school for any reason. Achieving the purpose of the educational program, which consists of objectives, content, educational situations, and measurement and evaluation, depends on the student's attendance at the course. The issue of whether there is a significant relationship between university students' attendance at classes and their academic success has been the subject of many studies due to its importance. These studies generally revealed a significant relationship between the two. However, it has been observed that there is no research on the effect of class attendance on academic success in Arabic preparatory classes. The aim of the study is to reveal the relationship between course attendance and academic success in Arabic preparatory classes. The study was conducted in the 2015-2016 academic year with all 7 daytime education and 5 evening education branches (305 students) studying in Arabic preparatory classes at Atatürk University Faculty of Theology. The research was designed according to the relational research design, one of the quantitative research methods. Academic success was determined by students' midterm and final averages. Students' midterms had a 40% impact on their academic success, and their final grades had a 60% impact. Although the majority of the exam questions consist of multiple choice questions, the Arabic Phonetics and Verbal Lecture course exams were made orally and were included in the midterm and final grades. The data were analyzed by applying t-Test and correlation test using SPSS Program. The findings revealed that there

was a significant and strong relationship between students' course attendance and academic achievement. According to the research findings, a significant difference emerged in favor of female students and daytime education students regarding class attendance. Additionally, it was observed that there was a significant difference in terms of academic success in favor of female students and daytime education students.

Keywords: *Arabic Language and Rhetoric (al-Balāġah), Faculty of Theology, Arabic Preparation, Teaching Arabic, Attending the Lesson, Academic Success.*

Extended Summary

The university period is one of the most important stages of individuals' education processes. Foreign language skills acquired or developed at university have also been seen as an important factor in shaping an individual's later life. In this context, the academic success of the student and the factors affecting this success are important. There are many physical, psychological, social, economic and geographical factors that affect academic success, which is known as the student's achievement of the goals determined within the framework of the curriculum. Some of these include the student's readiness, personal characteristics, family support, preparation of an environment suitable for education, and supporting the education received at school with out-of-school activities.

Many factors are mentioned that affect success in foreign language learning. Factors such as the student's interest in the course, developing a positive attitude towards the course, being proficient in his/her native language, learning strategies and learning environment are some of these. Among the factors affecting academic success in teaching Arabic as a foreign language, many individual and environmental factors can be mentioned, such as interest in courses, the number of students in the class, the number of weekly lesson hours, the sustainability of Arabic education and the adequacy of the instructor and teaching set.

It is possible to talk about many individual, social and environmental factors as the causes of absenteeism, which means not being able to attend school for any reason. Reasons such as the student not liking school, physical illnesses and having to work outside of school can be considered under individual factors. Family factors include parents' education level, whether they left school or not, and divorce. Groups of friends, internet cafes, etc. Playgrounds can also be mentioned among the environmental factors that push students to be absent. Although the reasons for absenteeism mentioned above are also valid for the Faculty of Theology preparatory class students, there are also some different factors that push the Faculty of Theology preparatory class students to be absent. The student's idea of receiving Arabic education through madrassas or courses instead of faculty or classroom environment, the student's coming to the Faculty of Theology with a certain level of Arabic language knowledge and therefore getting bored of the lessons, the student's coming to Theology as a Quran memorizer and his current acquisition by establishing a connection between his current knowledge and language education. Thinking that it will be sufficient for him/her, coming to the Faculty of Theology with a certain knowledge of languages, failing the preparatory class exemption exam and thinking that he/she

will only achieve the necessary success by concentrating for a few months at the end of the year, coming to the Faculty of Theology due to appointment concerns or by force, instead of aiming for education and language acquisition. can be counted among these factors.

Achieving the aim of the educational program, which consists of objectives, content, educational situations, and measurement and evaluation, depends on the student's attendance at the course. In terms of teaching Arabic, class attendance was deemed necessary in terms of acquisitions such as basic speaking and establishing dialogue. The issue of whether there is a positive relationship between university students' attendance at classes and their academic success has been the subject of many studies due to its importance. These studies generally revealed a significant relationship between the two. However, there are also findings indicating that there may be a neutral relationship between the two. However, it has been observed that there is no research on the effect of class attendance on academic success in Arabic preparatory classes.

The aim of the study is to reveal whether class attendance in Arabic preparatory classes is related to academic success. In this context, it is assumed that there will be a relationship between course attendance and academic success of students studying in Arabic preparatory classes. In this context, the question of the research is: "Is there a relationship between the attendance rates and academic success of Arabic preparatory class students of the Faculty of Theology?". The sub-objectives of the research are to examine the relationships between Arabic preparatory class students' course attendance and academic success according to variables such as type of education and gender.

The study was conducted in the 2015-2016 academic year with all 7 daytime education and 5 secondary education branches (305 students) studying in Arabic preparatory classes at Atatürk University Faculty of Theology. In this respect, this study is a quantitative research designed according to the relational research design. The study group consists of 190 female students, 115 male students, 174 daytime education students and 131 secondary education students. In this context, 62.29% of the study group consists of female students and 37.70% consists of male students; 57.04% are daytime education students and 42.95% are evening education students. The data used in the research was taken from the automation system of the Arabic preparatory classes of Atatürk University Faculty of Theology in the 2015-2016 academic year. According to Ataturk University preparatory classes regulations, the absenteeism rate should not exceed 20%. Students who were declared failed due to absenteeism were not included in the study because they could not take the final exam and therefore no data was available. Academic success was determined by students' midterm and final averages. Students' midterms had a 40% impact on their academic success, and their final grades had a 60% impact. Although the majority of the exam questions consist of multiple choice questions, the "Phonetics of Arabic" and "Verbal Lecture" course exams were made orally and were included in the midterm and final grades.

The data were analyzed by applying t-Test and correlation test using SPSS Program. The findings revealed that there was a significant relationship between stu-

dents' attendance and academic success. It has been observed that as the level of absenteeism increases, the course success score decreases. This significant relationship was seen by both male and female, daytime and secondary school students. Although the rate is low, there are students whose academic success is not high even though they attend classes. This shows that attending class does not guarantee academic success. In this case, other factors affecting the student's academic success can be mentioned. Likewise, there are students who have high academic success even though their attendance is not high. This situation can be explained by factors such as the student coming to the Faculty of Theology with a previously acquired knowledge of Arabic or receiving supplementary training outside the faculty. The findings revealed that there was a significant and strong relationship between students' course attendance and academic achievement. According to the research findings, a significant difference emerged in favor of female students and daytime education students regarding class attendance. Additionally, it was observed that there was a significant difference in terms of academic success in favor of female students and daytime education students. According to the findings of the research, it is possible to make some suggestions for future researchers: Qualitative studies can be conducted to explain the reasons for differences in terms of gender and type of teaching in terms of attendance in Arabic preparatory classes. Longitudinal studies can be conducted to examine the contribution of academic success and attendance in Arabic preparatory classes to students' educational success in the following years. Studies can be conducted to investigate the effect of class attendance on academic success in online and face-to-face foreign language education.

Giriş

Üniversite dönemi, bireylerin eğitim süreçlerinin en önemli aşamalarından birisidir. Dolayısıyla bu dönem bireylerin gelecek hayatlarını yönlendirme konusunda önemli bir rol oynamaktadır. Aynı şekilde üniversitede kazanılan veya geliştirilen yabancı dil becerisi de bireyin sonraki hayatını şekillendirmesinde önemli bir etken olarak görülmüştür. Nitekim yabancı dil öğrenme akademik başarıya katkı sağladığı gibi kültürlerarası iletişim ve iş imkânları açısından da oldukça önemlidir.¹ Bu bağlamda öğrenci başarısını etkileyen faktörler önem arz etmektedir. Akademik başarıyı etkileyen faktörlerin başında bireysel, toplumsal ve çevresel unsurlar gelmektedir.² Herhangi bir nedene bağlı olarak okula devam edememe anlamına gelen devamsızlık da akademik başarıya etki eden faktörler arasında zikredilmiştir. Derse devam edememede bireysel, toplumsal ve çevresel birçok etmeden bahsetmek mümkündür.³ Özellikle yabancı dil ediniminde

1 Amal Almkhazoumi, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça'ya Yönelik Motivasyonu ve Başarıları", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1994), 399-400.

2 Bahman Alp Rençber, "Üniversite Öğrencilerinin Akademik Başarılarını Etkileyen Faktörler", *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/1 (2012), 192.

3 Yahya Altınkurt, "Öğrenci Devamsızlıklarının Nedenleri ve Devamsızlığın Akademik Başarıya Olan Etkisi", *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 20 (2008), 131-137.

derse katılım daha fazla önem arz etmektedir. Bu durum eğitim programından beklenen hedeflerin gerçekleşmesi ile de yakından ilişkilidir.

Derslere devamın akademik başarıya nasıl etki edeceği meselesi birçok araştırmaya konu olmuştur. Araştırmalar genellikle ikisi arasında pozitif bir ilişki bulunduğunu, yani derse devamın akademik başarıya olumlu etkisi olduğunu ortaya koymakla beraber ikisi arasında nötr bir ilişki olabileceğine işaret eden bulgular da mevcuttur.⁴ Derse devam ve okul kültürünün⁵; ortak bir başarıya odaklanma, diğer öğrencilerle etkileşimde bulunarak ve işbirliği yaparak başarıyı artırma, sosyal beceriyi geliştirme ve motive olma açısından da akademik başarıya olumlu etki yaptığı belirtilmiştir.⁶ Arapça hazırlık sınıflarındaki öğrencilerin devamsızlık nedenleri bazı araştırmalara konu edilmiş⁷ ancak derse devam ile akademik başarı düzeyi arasındaki ilişkiyi inceleyen bir araştırmaya rastlanmamıştır.

Öğrenci başarısı sınıf içerisinde kazanılan bilgi ile sınırlı olmadığı için öğrencinin arkadaş ve hocaları ile etkileşimi de motivasyonunu artırıcı etki yapabilmektedir ki bu etkileşim de okul kültürü olarak ifade edilebilir. Bir nesneye dönük tutumu olumlu olan birey/öğrenci ona yaklaşmaya, onu desteklemeye meyilli olacaktır, olumsuz tutumu olan ise ondan uzaklaşma ve onu eleştirme eğiliminde olacaktır.⁸ Bu bağlamda okula bağlılık ve aidiyet kazanmış öğrenciler okula devam etme, verilen sorumlulukları yerine getirme, okul çalışmalarına zaman harcama ve ders dışı sosyal etkinliklere katılma duygusu içerisinde olmaktadır.⁹ Okulda verimlilik artışını sağlayan bir ortamın oluşması öğrencinin akademik başarısına katkı sağlayan unsurlar arasında zikredilmiştir. Bu durum okul kültürü ile yakından ilişkilidir.¹⁰

1. Akademik Başarıya Etki Eden Faktörler

Akademik açıdan başarı, öğrencinin müfredat çerçevesinde belirlenmiş hedeflere ulaşmasıdır.¹¹ Bu bağlamda istenilen hedeflere ulaşmak için geliştirilen öğretim programlarını dört adım takip etmektedir: Hedefler, içerik, eğitim du-

4 Rençber, "Üniversite Öğrencilerinin Akademik Başarılarını Etkileyen Faktörler", 197; Atıla Bostan- Murat Karakaya, "Öğrenci Ders Devamının Sınavlarda Alınan Notlara Etkisi Üzerine Bir Durum Çalışması", *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 12/1 (2016), 212.

5 Farklı tanımları olmakla birlikte okul kültürü; kurallar, inançlar ve bir okuldaki yönetici, öğretmen ve öğrencilerin davranışlarına kılavuzluk eden değerler olarak tanımlanmaktadır. Bkz. Asım Özdemir, "Okul Kültürünün Oluşturulması ve Çevreye Tanıtılmasında Okul Müdürlerinden Beklenen ve Onlarda Gözlenen Davranışlar", *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 4/4 (2006), 414.

6 Zülfü Demirtaş, "Okul Kültürü ile Öğrenci Başarısı Arasındaki İlişki", *Eğitim ve Bilim* 35/158 (2010), 5.

7 Şükrü Keyifli, "Hazırlık Sınıflarındaki Devamsızlıkların Sebepleri ve Arapça Öğretiminin Verimliliği Üzerine Bir Araştırma", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1996).

8 Abdullah Adıgüzel – Halil Karadaş "Ortaöğretim Öğrencilerinin Okula İlişkin Tutumlarının Devamsızlık ve Okul Başarıları Arasındaki İlişki" *YYÜ Eğitim Fakültesi Dergisi* 10/1 (2013), 51.

9 Adıgüzel – Karadaş, "Ortaöğretim Öğrencilerinin Okula İlişkin Tutumlarının Devamsızlık ve Okul Başarıları Arasındaki İlişki", 51.

10 Demirtaş, "Okul Kültürü ile Öğrenci Başarısı Arasındaki İlişki", 5.

11 Semin Kazazoğlu, "Türkçe ve İngilizce Derslerine Yönelik Tutumun Akademik Başarıya Etkisi" *Eğitim ve Bilim* 38/170 (2013), 296.

rumları ile ölçme ve değerlendirme. Bu dört adım birbirini besleyerek programın aksaklıklarının giderilmesini ve programın hedeflerine ulaşılmasını sağlamaktadır. Bir programın hedeflerine ulaşması için öncelikle öğrencinin derse devamlılığı gerekmektedir. Programın hedefi olan akademik başarıyı etkileyen fiziksel, psikolojik, toplumsal ve coğrafi birçok faktör bulunmaktadır.¹² Öğrencinin zekâ seviyesi, kişisel özellikleri ve öğrenme yetenekleri gibi durumlar bireysel faktörler arasında zikredilmiştir.¹³ Aile de öğrencinin eğitim-öğretim faaliyetlerinin yönlendirilmesi, desteklenmesi ve okul ile işbirliği içerisinde bulunma gibi yönleriyle öğrencinin akademik başarısına etki eden faktörler arasında yer almıştır.¹⁴ Eğitime elverişli bir ortamın oluşturulması yönüyle öğrencinin akademik başarısını etkileyen unsurlar arasında okul imkânlarına da yer verilmiştir.¹⁵ Öğretmenin donanımı, örnekliliği ve öğretim yöntemlerini etkili bir şekilde kullanabilmesi de akademik başarıyı etkileyen faktörler arasında zikredilmiştir.¹⁶ Buna ilaveten idarecilerin uygun öğrenme ortamını oluşturması ve öğrencinin becerilerini artırabileceği sosyal ve kültürel faaliyetlere yer vermesi de akademik başarıya etki eden unsurlar arasındadır.¹⁷ Öğrencinin ekonomik durumu ve eğitim sisteminin yapısı gibi özellikler de akademik başarıya etki eden unsurlar arasında yer almıştır.¹⁸ Öğrencinin üniversite dışındaki eğitim faaliyetlerine katılıp katılmaması da akademik başarıya etki eden faktörler arasında sayılmıştır.¹⁹ Öğrencinin derse devamı genellikle akademik başarıyı etkileyen bireysel faktörlerin altında ele alınmıştır. Ancak derse devamın toplumsal, ekonomik vs. diğer faktörlerle de ilişkisi bulunmaktadır. Nitekim öğrenci başarısı da öğrencinin eğitim ve öğretim ortamında kazandığı bilgi, beceri ve davranışlarda ortaya çıkmaktadır.²⁰ Bu bağlamda okul kültürü, programın kazanımlarının meydana gelmesinde önemli bir etkiye sahiptir. Öğrencinin okula/fakülteye devam durumu öğrencinin başarısını, yani programın hedeflerinin gerçekleşme düzeyini artırmaktadır.²¹

12 Yılmaz Saner, "Türkiye'de Öğrencilerin Akademik Başarısını Etkileyen Faktörler: Bir Meta-analiz Çalışması" *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 31/3 (2016), 610; Altinkurt, "Öğrenci Devamsızlıklarının Nedenleri ve Devamsızlığın Akademik Başarıya Olan Etkisi", 130; İsmail Arıcı, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Öğrenci Başarısını Etkileyen Faktörler* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 4-30.

13 Arıcı, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Öğrenci Başarısını Etkileyen Faktörler*, 7-11; Eda Gelincik Gülbay, *Öğrencilerin Akademik Başarısını Etkileyen Faktörler Arası İlişkilerin Dematel Yöntemi ile Analizi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 10-11.

14 Gülbay, *Öğrencilerin Akademik Başarısını Etkileyen Faktörler*, 11-13; Arıcı, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Öğrenci Başarısını Etkileyen Faktörler*, 25-28.

15 Arıcı, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Öğrenci Başarısını Etkileyen Faktörler*, 18-19; Gülbay, *Öğrencilerin Akademik Başarısını Etkileyen Faktörler*, 13-14.

16 Arıcı, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Öğrenci Başarısını Etkileyen Faktörler*, 20-23; Gülbay, *Öğrencilerin Akademik Başarısını Etkileyen Faktörler*, 16.

17 Gülbay, *Öğrencilerin Akademik Başarısını Etkileyen Faktörler*, 15-16.

18 Gülbay, *Öğrencilerin Akademik Başarısını Etkileyen Faktörler*, 17-19.

19 Hasan Basri Memduhoğlu- Fuat Tanhan, "Üniversite Öğrencilerinin Akademik Başarılarını Etkileyen Örgütsel Faktörler Ölçeğinin Çeçerlik ve Güvenirlik Çalışması" *YYÜ Eğitim Fakültesi Dergisi* 10/1 (2013), 109.

20 Demirtaş, "Okul Kültürü ile Öğrenci Başarısı Arasındaki İlişki", 5.

21 Demirtaş, "Okul Kültürü ile Öğrenci Başarısı Arasındaki İlişki", 5-6.

Öğrenci başarısı, öğrencinin eğitim ve öğretim ortamında kazandığı bilgi, beceri ve davranışlarda ortaya çıkar. Başarılı bir öğretim gerçekleştirebilmek için insanların nasıl öğrendiğini anlamaya gereksinim vardır.²² Orlich, Harder, Callahan, Trevisan ve Brown öğrenme için sınıf ortamının çok önemli olduğunu belirtmiş ve bu bağlamda öğrenme stillerinin “genellikle sınıf ortamında etkileşerek öğrenenlerin sergiledikleri bilişsel, duyuşsal ve psikolojik özellikler” olarak tanımlandığını ifade etmiştir.²³ Yukarıdaki bilgilerden hareketle okula devam ile akademik başarı arasında bir ilişkinin olduğu söylenebilir.

Öğrenmeyi etkileyen iç ve dış faktörler vardır. İç faktörler; önceki bilgiler, zihinsel beceriler, bilişsel stratejiler, ilgi, tutum ve değerler gibi duyuşsal özelliklerdir.²⁴ Çevredeki uyarıcı durumu, öğrenilecek birimin kendisi, ses, ısı, ışık ve içinde bulunulan zaman gibi faktörler ise dış faktörlerdir.²⁵

Genel eğitimle bağlantılı olarak yabancı dil öğrenimini ve yabancı dil öğrenimindeki başarıyı etkileyen birçok faktörden bahsedilmektedir. Bunlar arasında öğrencinin derse ilgili olması, derse karşı olumlu bir tutum geliştirmesi²⁶, anadilinde yetkin olması²⁷, psikolojik durum, öğrenme stratejileri ve öğrenme ortamı gibi faktörler²⁸ etkili olmaktadır. Bireysel faktörler bağlamında öğrencinin görsel, duyuşsal, etkin, kuramcı, alan bağımlı veya zincirleme gibi öğrenme biçemlerine yatkınlığı da yabancı dil öğreniminde başarıya etki eden faktörler arasında zikredilmiştir.²⁹

Yabancı dil öğretiminde birçok yöntemden söz edebilmek mümkündür. Bu yöntemler temelde; dilbilgisi-çeviri yöntemi (grammar-translation method), dolaysız yöntem (direct method), kulak-dil alışkanlığı yöntemi (audio-lingual method), bilişsel öğrenme yaklaşımı (cognitive-code approach), iletişimci yaklaşım (communicative approach) ve seçmeli yöntem (eclectic method) başlıkları altında incelenmektedir.³⁰ Türkiye’de Arapça öğretiminin genellikle dilbilgisi-çeviri

22 Özlem Kaf Hasırcı, “Görsel Öğrenme Stillerine Göre Düzenlenen Öğretimin Akademik Başarı ve Kalıcılığa Etkisi”, *Ç.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14/2 (2005), 301.

23 Donald Orlich vd., *Teaching Strategies: A Guide to Effective Instruction* (Boston: Wadsworth Cengage Learning, 9. Basım, 2010), 160; Hasırcı, “Görsel Öğrenme Stillerine Göre Düzenlenen Öğretimin Akademik Başarı ve Kalıcılığa Etkisi”, 300.

24 Nurettin Fidan, *Okulda Öğrenme ve Öğretme* (Ankara: Alkım Yayınevi, 1996), 76; Demirtaş, “Okul Kültürü ile Öğrenci Başarısı Arasındaki İlişki”, 5.

25 Demirtaş, “Okul Kültürü ile Öğrenci Başarısı Arasındaki İlişki”, 5.

26 Kazazoğlu, “Türkçe ve İngilizce Derslerine Yönelik Tutumun Akademik Başarıya Etkisi”, 295.

27 Kazazoğlu, “Türkçe ve İngilizce Derslerine Yönelik Tutumun Akademik Başarıya Etkisi”, 296.

28 Jiyedgul Alymidin Kyzy, *The Relationship Among Self-Efficacy, Attribution and Achievement in a Turkish EFL Context* (Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2016), 62.

29 Nejla Gezmiş – Arif Sarıçoban, “Yabancı Dil Öğretiminde Öğrenme Biçemleri ile Öğrenci Başarısı Arasındaki İlişki” *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/2 (2006), 264.

30 Murat Arif Güney, “Yabancı Dil Öğretimi ve Düünden Bugüne Türkiye’de Arapça Öğretimi”, *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2014), 196; Yusuf Sancak, “Yabancı Dil Eğitimi-Öğretimi ve Arapça Tarihçe, Amaç, Esaslar, Elemanlar, Usûl (Metot) ve Teknik” *Ekev Akademi Dergisi* 2/1 (1999), 64-66; Mahmut Karaca, Türkiye’de Yükseköğretim Kurumlarında Arapça Öğretimi (İlahiyat Fakülteleri Örneği), (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000), 84-88; Yusuf Akyüz, Arapça Öğretiminde Drama Tekniği, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 9-18.

yöntemine yakın olarak uygulandığı söylenebilir.³¹ Yukarıdaki yöntemlere ilaveten Türkiye’de Arapça öğretiminde gramer ezberlenmesi/öğretilmesi ve örneklandırılmasına dayalı tümdengelim yöntemi, misallerden hareketle gramer kurallarının öğretilmesine dayalı tümevarım yöntemi ve metinden hareketle gramer kurallarının verilmesine dayalı ta’dil yöntemi de uygulanmaktadır.³²

Yabancı dil olarak Arapça öğretiminde akademik başarıya etki eden birçok faktörden söz edilebilir. Bu bağlamda derslere ilgi, sınıftaki öğrenci sayısı³³, haftalık ders saati sayısı, Arapça derslerinin dönemlere dağılımı³⁴, dersin kredi miktarı³⁵ veya Arapça eğitiminin/formasyonunun sürdürülebilir olması, öğretim elemanının ve öğretim setinin yeterliliği, hazırlıkta alınan Arapça derslerinin fıkıh, tefsir, hadis ve kelim gibi derslerle takviye edilmesi³⁶, derse devam etme, ders dışı aktivitelerle yer verilmesi ve öğrencinin Arapça pratiğini ilerletebileceği yurtdışı tecrübesine imkân sağlanması gibi bireysel ve çevresel faktörler zikredilebilir.³⁷ Bununla birlikte Arapça öğretimindeki etkinliğin artırılması için seviye sınıfları oluşturulması, gramer-metin bilgisinin paralel gitmesi, ilgi çekici metinlerin seçilmesi, diller arasındaki farklılığa öğrencilerin alıştırılması, kelime öğretiminde aşamalı bir yol izlenmesi, metin derslerinde uygulamalı gramer yapılması, dil oyunlarına³⁸ ve drama tekniğine başvurulması³⁹ gibi birçok yöntemden söz edilmiştir. Teknolojinin oldukça geliştiği günümüzde internet üzerinden sunulan uygulama ve yöntemler de Arapça öğretimi konusunda önemli bir role sahiptir.⁴⁰

31 Güney, “Yabancı Dil Öğretimi ve Dünden Bugüne Türkiye’de Arapça Öğretimi”, 196-197,207; Mehmet Soysaldı, “Türkiye’deki İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminde Karşılaşılan Problemler ve Çözüm Yolları”, *Ekev Akademik Dergisi* 14/45 (2010), 262; Akyüz, Arapça Öğretiminde Drama Tekniği, 11.

32 Karaca, *Türkiye’de Yükseköğretim Kurumlarında Arapça Öğretimi (İlahiyat Fakülteleri Örneği)*, 89-90; Arapça öğretiminde başvurulacak yöntemler ve dikkat edilmesi gereken bazı hususlarla ilgili

33 Soysaldı, “Türkiye’deki İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminde Karşılaşılan Problemler ve Çözüm Yolları”, 260.

34 Soysaldı, “Türkiye’deki İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminde Karşılaşılan Problemler ve Çözüm Yolları”, 263.

35 Hasan Soyipek, “İlahiyat Fakülteleri Hazırlık Sınıflarında Yürütülen Arapça Öğretimine İlişkin Öğrenci Başarılarının Tespit Edilmesi: Isparta İlahiyat Fakültesi Örneği” *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/32 (2014), 73; Soysaldı, “Türkiye’deki İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminde Karşılaşılan Problemler ve Çözüm Yolları”, 260; Akyüz, Arapça Öğretiminde Drama Tekniği, 25-27.

36 Soysaldı, “Türkiye’deki İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminde Karşılaşılan Problemler ve Çözüm Yolları”, 268,273.

37 Türkiye İmam Hatipliler Vakfı (TİMAV), *İlahiyat Fakültelerinde Arapça Eğitimi ve Araştırmaları Çalıştayı Sonuç Raporu* (Konya: Türkiye İmam Hatipliler Vakfı, 2013), 2-4; Soysaldı, “Türkiye’deki İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminde Karşılaşılan Problemler ve Çözüm Yolları”, 263; Candemir Doğan, “Arapça Öğretiminin Ana Problemlerini Belirleme Amaçlı Deneysel Bir Araştırma” *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2001), 146-147; Recep Uçar, “İlahiyat Fakültelerinde Okutulan Arapça Dersine Karşı Tutum Ölçeği Geliştirme Çalışması”, *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2013), 128.

38 Bkz. Soner Gündüzöz, “Arapça Öğretiminde Başvurulacak Bazı Yöntem ve Teknikler Pedagojik Bir Değerlendirme”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2010), 39-52; Arapça öğretiminde öğrencinin rolü ve uygulaması gereken yöntemler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Candemir Doğan, “Arapça Öğrenmeyi Öğrenmek Ya Da İyi bir Arapça Öğrencisi Olmak”, *Harran Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2008), 112-125.

39 Akyüz, Arapça Öğretiminde Drama Tekniği, 91-92.

40 Ahmet Bostancı, “Arapça Öğrenim ve Öğretiminde İnternet İmkanları”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2001), 306-312.

2. Devamsızlık ve Derse Devama Etki Eden Faktörler

Devamsızlık; “okulu asma, düzenli olarak dersleri takip etmeme”, “herhangi bir nedene bağlı olarak okuldan uzaklaşma, okuldan kaçma ya da dersi asma”, “herhangi bir okula kayıtlı olmak suretiyle “öğrenci” sıfatını kazanmış bireyin, okul ve ders faaliyetlerine aralıklı veya sürekli olarak katılmaması”, “fiziksel, psikolojik veya toplumsal birçok etmeden kaynaklanabilen ve öğrenci başarısını olumsuz yönde etkileyebileceği düşünülen istenmeyen bir öğrenci davranışı”dır.⁴¹ Devamsızlığın sebepleri kişiden kişiye değişebilmektedir. Öğrenciler hastalık, düşük not alma korkusu gibi gerekçelerle devamsızlık yapabilmektedirler.⁴² Okul güvenliği, başka öğrenciler tarafından korkutulma ve tehdit gibi unsurlar da öğrencilerin okula devamını etkileyen dış unsurlar arasındadır.⁴³ Öğrencilerin devamsızlık yapma nedenleri ana hatlarıyla şu başlıklar altında ele alınabilir:

1. Bireysel Faktörler: Öğrencinin yeterince güdülenmediği için okulu sevmemesi, psikolojik veya fiziksel rahatsızlıkları, okul dışında çalışmak zorunda olması gibi nedenler bireysel faktörler altında ele alınabilir.⁴⁴
2. Ailevi Faktörler: Öğrencinin yetişmiş olduğu aile ortamı onun davranış tarzına büyük oranda etki etmektedir. Anne babanın eğitim durumu, okulu terk edip etmemeleri, boşanma gibi durumları öğrencinin derse devamını etkileyen faktörler arasındadır.⁴⁵ Nitekim yapılan bazı araştırmalarda boşanmış veya eğitimsiz ebeveynlerin çocuklarının okulu terk veya devamsızlık konusunda daha fazla risk taşıdığı saptanmıştır.⁴⁶
3. Çevresel Faktörler: Öğrencinin çevresinde yer alan arkadaş grupları,⁴⁷ internet kafe vb. oyun alanları zaman zaman öğrenciyi devamsızlık yapmaya iten sebepler arasında yer almıştır.⁴⁸

Yukarıda bahsedilen devamsızlık gerekçeleri İlahiyat fakültesi hazırlık sınıfı öğrencileri için de geçerli olmakla beraber İlahiyat fakültesi hazırlık sınıfı öğrencilerini devamsızlık yapmaya iten birtakım farklı faktörler de vardır. Öğrencinin Arapça eğitimini fakülte veya sınıf ortamı yerine medreseler veya kurslar aracılı-

41 Ahmet Salih Şimşek vd., “Üniversite Öğrencilerinin Devamsızlık Eğilimlerinin Belirlenmesi: Ölçek Geliştirme Çalışması”, *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 17/1 (Nisan 2016), 298.

42 Adıgüzel – Karadağ “Ortaöğretim Öğrencilerinin Okula İlişkin Tutumlarının Devamsızlık ve Okul Başarıları Arasındaki İlişki”, 52.

43 Adıgüzel – Karadağ, “Ortaöğretim Öğrencilerinin Okula İlişkin Tutumlarının Devamsızlık ve Okul Başarıları Arasındaki İlişki”, 52-53; Cemal Aküzüm vd., “İlköğretim Kurumu Öğrencilerinin Devamsızlık ve Okul Terki Nedenleri” *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8/2 (2015), 175.

44 Altınkurt, “Öğrenci Devamsızlıklarının Nedenleri”, 131.

45 Altınkurt, “Öğrenci Devamsızlıklarının Nedenleri”, 131.

46 Millî Eğitim Bakanlığı (MEB) - Birleşmiş Milletler Uluslararası Çocuklara Acil Yardım Fonu (UNICEF), *Ortaöğretimde Sınıf Tekrarı, Okul Terk Sebepleri ve Örgün Eğitim Dışında Kalan Çocuklar Politika Önerileri Raporu*, (Ankara: Aydoğdu Ofset Matbaacılık, 2013), 38.

47 Altınkurt, “Öğrenci Devamsızlıklarının Nedenleri”, 131.

48 Altınkurt, “Öğrenci Devamsızlıklarının Nedenleri”, 137,140.

ğıyla alma düşüncesi⁴⁹, öğrencinin belli seviyede Arapça dil birikimi ile İlahiyat fakültesine gelmesi ve bundan dolayı derslerden sıkılması, öğrencinin hafız olarak İlahiyata gelmesi ve mevcut birikimi ile dil eğitimi arasında ilinti kurarak mevcut kazanımının kendisine yeterli olacağını düşünmesi, belli bir dil birikimi ile İlahiyat fakültesine gelip hazırlık sınıfı muafiyet sınavından başarısız olması ve sadece sene sonunda birkaç ay yoğunlaşıp gerekli başarıyı elde edeceğini düşüncesi, eğitim-öğretim ve dil kazanımını hedeflemek yerine, atanma kaygıları ile veya zorla İlahiyat fakültesine gelmiş olması bu faktörler arasında sayılabilir.⁵⁰

Diğer eğitim ortamlarında olduğu gibi yabancı dil eğitiminin de yüz yüze ve sınıf ortamında verilmesi gerektiği, aksi takdirde öğrencinin yabancı dili öğrenebilmesinin çok zor olacağı birçok araştırmacı tarafından ortaya konulmuştur. Arapça eğitimi açısından da 2013 yılında hazırlanan "İlahiyat Fakültelerinde Arapça Eğitimi ve Araştırmaları Çalıştayı Sonuç Raporu"nda, İlahiyat fakülteleri hazırlık sınıfı öğrencilerinin derse devamları üzerine hassasiyet gösterilmesi kararına varılmıştır.⁵¹ Yapılan araştırmalarda dil eğitimi alan öğrenciler -verimlilik açısından- derse devamın eğitimciler tarafından sıkı bir şekilde takip edilmesi ve bu konuda kendilerinin teşvik edilmeleri gerektiğini belirtmiştir.⁵² Aynı şekilde derse devam, alternatif Arapça öğretim yöntemlerinin işleyebilmesinin de ön şartı olarak görülmüştür. Bu bağlamda öğrencilerin temel konuşma, diyalog kurma ve alternatif kelime kullanabilme gibi temel kazanımları için derse devam gerekli görülmüştür.⁵³

Bu çerçevede Arapça hazırlık sınıflarında öğrenim gören öğrencilerin derse devamları ile akademik başarıları arasında bir ilişki olacağı varsayılmıştır. Bu bağlamda araştırmanın sorusu, "İlahiyat fakültesi Arapça hazırlık sınıfı öğrencilerinin derse devam oranları ile akademik başarıları arasında bir ilişki var mıdır?" şeklinde belirlenmiştir. Arapça hazırlık sınıfı öğrencilerinin derse devamları ile akademik başarıları arasındaki ilişkilerinin öğretim türü ve cinsiyet gibi değişkenlere göre incelenmesi ise araştırmanın alt amaçlarıdır. Araştırma sorusu çerçevesinde çalışmadaki temel üç hipotez şu şekilde ifade edilebilir:

49 Okul dışındaki faaliyetlerin akademik başarıya etkisi konusunda bkz. Memduhoğlu- Tanhan, "Üniversite Öğrencilerinin Akademik Başarılarını Etkileyen Örgütsel Faktörler", 109; İlahiyat fakültelerindeki öğrencilerin büyük çoğunluğu (%72) fakülte ortamında verilen Arapça eğitiminin yetersiz olduğunu ifade etmiştir. Bkz. Soysaldı, "Türkiye'deki İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminde Karşılaşılan Problemler ve Çözüm Yolları", 260. Bu durum İlahiyat öğrencilerinin Arapça bilgilerini dışarıdan takviye etmesi düşüncesi nedeniyle belli oranda devamsızlık yapmasına etki etmiş olabilir.

50 Zikredilen gerekçelerin bir kısmı için bkz. Keyifli, "Hazırlık Sınıflarındaki Devamsızlıkların Sebepleri ve Arapça Öğretiminin Verimliliği Üzerine Bir Araştırma", 327-353; Ahmet Çakmak – Yakup Uzunpolat, "Yüksek Din Öğretimi Öğrencilerinde Fakülte Memnuniyeti İle Siber Aylaklık Arasındaki İlişki", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (2022), 837-840,842

51 TİMAV, *İlahiyat Fakültelerinde Arapça Eğitimi ve Araştırmaları Çalıştayı Sonuç Raporu*, 2.

52 Hikmet Sebüktekin, *Yüksek Öğretim Kurumlarımızda Yabancı Dil İzleneleri* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 1981), 50-51 akt. Abdurrahman Özdemir, "İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminin Gerekliği, Karşılaşılan Sorunlar ve Çözüm Önerileri", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2004), 40.

53 Recep Uçar – Sabri Türkmen, "İşbirlikli Öğrenme Yönteminin İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Dersine Yönelik Tutumlarına ve Başarılarına Olan Etkisi" *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 15/3 (2015), 104-105.

H₁: Arapça hazırlık sınıfı öğrencilerinin derse devamları ile akademik başarıları arasında anlamlı pozitif yönlü bir ilişki vardır.

H₂: Akademik başarı ve derse devam düzeyleri cinsiyete göre anlamlı bir şekilde farklılaşmaktadır.

H₃: Akademik başarı ve derse devam düzeyleri öğretim türüne göre anlamlı bir şekilde farklılaşmaktadır.

Literatürde derse devam ve akademik başarı ile ilgili birçok çalışma yapılmıştır. Öğrencilerin akademik başarısını etkileyen faktörler,⁵⁴ üniversite öğrencilerinin akademik başarısını etkileyen örgütsel faktörler,⁵⁵ öğrenci devamsızlığının nedenleri ve akademik başarıya olan etkisi,⁵⁶ üniversite öğrencilerinin devamsızlık eğilimleri,⁵⁷ okul kültürü ile öğrenci başarısı arasındaki ilişki,⁵⁸ İngilizce hazırlık sınıflarında derse devam ile akademik başarı arasındaki ilişki,⁵⁹ Arapça hazırlık sınıflarındaki devamsızlıkların nedenleri⁶⁰ bu çalışmalardan bir kısmını oluşturmaktadır. Literatürde bu konunun sadece İngilizce öğretimi çerçevesinde ele alınmış olması ve bu çalışmada Arapça hazırlık sınıflarındaki derse devamın akademik başarıyla ilişkisinin araştırılması ile alana katkı sağlanması beklenmektedir.

3. Yöntem

3.1. Araştırmanın Modeli

Araştırma nicel araştırma yöntemlerinden ilişkisel araştırma desenine göre tasarlanmıştır. İlişkisel araştırma deseni iki ve daha fazla değişken arasındaki ilişkiyi yani değişkenlerin birbirlerini etkileyip etkilemediğini görmek için kullanılır.⁶¹ Araştırmanın amacı da Arapça hazırlık sınıflarında derse devamın akademik başarıya etkisini incelemek olduğundan bu desen kullanılmıştır.

54 Rençber, "Üniversite Öğrencilerinin Akademik Başarılarını Etkileyen Faktörler"; Sarier, "Türkiye'de Öğrencilerin Akademik Başarısını Etkileyen Faktörler: Bir Meta-analiz Çalışması"; Gülbay, *Öğrencilerin Akademik Başarısını Etkileyen Faktörler*.

55 Memduhoğlu- Tanhan, "Üniversite Öğrencilerinin Akademik Başarılarını Etkileyen Örgütsel Faktörler"; Necmiye Tülin İrge, "Üniversite Öğrencilerinin Akademik Başarılarını Etkileyen Örgütsel Faktörlerin Kariyer Kararlığına Etkisi: İstanbul'daki Vakıf Üniversitesi Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma", *Beykoz Akademi Dergisi* 8/2 (2020), 138-157.

56 Altıntürk, "Öğrenci Devamsızlıklarının Nedenleri"; Bostan- Karakaya, "Öğrenci Ders Devamının Sınavlarda Alınan Notlara Etkisi Üzerine Bir Durum Çalışması".

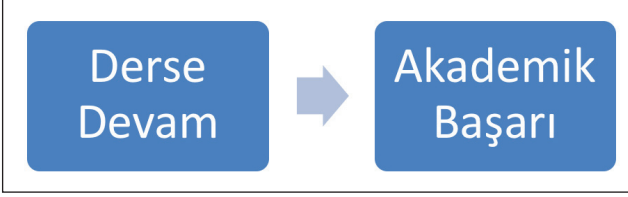
57 Şimşek vd., "Üniversite Öğrencilerinin Devamsızlık Eğilimlerinin Belirlenmesi: Ölçek Geliştirme Çalışması".

58 Demirtaş, "Okul Kültürü ile Öğrenci Başarısı Arasındaki İlişki".

59 Ceyhun Karabıyık, "The Relationship Between Attendance and English Achievement at Ufuk University Preparatory School", *Ufuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/9 (2016), 121-130. Devamsızlık ve akademik başarı arasındaki İngilizce literatür için bkz. Karabıyık, "The Relationship Between Attendance and English Achievement at Ufuk University Preparatory School", 129-130.

60 Keyifli, "Hazırlık Sınıflarındaki Devamsızlıkların Sebepleri ve Arapça Öğretiminin Verimliliği Üzerine Bir Araştırma".

61 Ahmet Tekbiyık, "İlişkisel Araştırma Yöntemi", *Eğitimde Araştırma Yöntemleri*, ed. Haluk Özmen- Orhan Karamustafaoglu (Ankara: Pegem Akademi, 2019), 164.

Şekil 1: Araştırmanın Modeli

3.2. Çalışma Grubu

Çalışma grubu, 2015-2016 eğitim-öğretim yılında Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arapça hazırlık programı derslerini alan normal ve ikinci öğretim lisans öğrencilerinin tamamı olarak belirlenmiştir. Sınavlardan herhangi birine girmeyen öğrenciler, sınav notlarına dair elde veri bulunmaması nedeniyle araştırmaya dahil edilmemiştir. Bu öğrenciler için veri temizleme yöntemi uygulanmıştır. Devamsızlık sınırını aştıkları için final sınavına girme hakkı elde edemediği ilan edilen öğrenciler de araştırma desenini bozmaması açısından çalışmaya dahil edilmemiştir. Çalışma grubuna ilişkin tanıttıcı bilgiler Tablo 1’de sunulmuştur.

Tablo 1: Çalışma Grubunun Özellikleri

Cinsiyet	Sayı	%	Öğretim Türü	Sayı	Şube Sayısı	%
Kadın	190	62,29	Normal Öğretim	174	7	57,04
Erkek	115	37,70	İkinci Öğretim	131	5	42,95
Toplam	305		Toplam	305	12	

Çalışma grubunun %62,29’u kız öğrencilerden, %37,70’i erkek öğrencilerden; %57,04’ü normal öğretim, %42,95’i ikinci öğretim öğrencilerinden oluşmaktadır. Normal öğretimde 7 şube, ikinci öğretimde ise 5 şube bulunmaktadır. Araştırmaya 174 normal öğretim, 131 ikinci öğretim olmak üzere toplamda 305 öğrenci dahil edilmiştir. Çalışma grubunun 190 tanesi kız öğrencilerden, 115 tanesi ise erkek öğrencilerden oluşmaktadır.

3.3. Veri Toplama Araçları

Araştırmada kullanılan veriler 2015-2016 eğitim-öğretim yılı Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arapça hazırlık sınıfları otomasyon sistemi üzerinden çekilmiştir. Hazırlık sınıfı öğrencilerinin haftalık olarak aldıkları derslerin dağılımları ve ders saatleri Tablo 2’de sunulmuştur.

Tablo 2: Arapça Hazırlık Sınıfları Haftalık Ders Dağılımı ve Ders Saatleri

Ders Adı	Haftalık Ders Saati
Arapça Nahiv	6
Arapça Sarf	4
Arapça Okuma-Anlama	6
Arapça Sözlü Anlatım (Muhâdese)	4
Arapça'nın Fonetigi	4
Arapça Yazılı Anlatım	2
Toplam	26

Öğrencilerin ders devam verisi, dönem boyunca her ders için elektronik ortamda toplanan öğrenci yoklama otomasyon kayıtlarından elde edilmiştir. Öğrenci akademik başarısını birinci dönemde iki kez, ikinci dönemde de iki kez olmak üzere toplamda yapılan dört ara sınav ve bir dönem sonu sınavı belirlemiştir. Akademik başarıda ara sınav notları %40, final sınav notu ise %60 etkiye sahiptir.

Bir akademik yıldaki hazırlık eğitimi haftalık 26 saatten toplamda 728 saate karşılık gelmektedir. Hazırlık sınıflarında derslerin % 20'sinden fazlasına katılmayan öğrenciler başarısız sayılmaktadır. Devamsızlıkları nedeniyle başarısız sayılan öğrencilerin listesi yılsonu sınavı öncesinde ilan edilmektedir.⁶² Toplam 728 ders saatinin %20'si 145.60 saate denk gelmektedir. Dolayısıyla 146 saati aşmış öğrenciler devamsızlıktan kalmış sayılmaktadır. Devamsızlıktan kaldığı ilan edilen öğrenciler dönem sonu sınavına giremediği ve bu nedenle elde veri bulunmadığı için çalışmaya dahil edilmemiştir.

Dersler birden çok öğretim üyesi tarafından verildiği için hazırlanan sınav soruları öğrencilere sorulmadan önce öğretim üyeleri tarafından kurul olarak kontrol edilmekte ve gerekli görüldüğü durumlarda uygun düzeltmeler öğretim üyelerince üzerinde mutabık kalınarak yapılmaktadır. Bu nedenle, araştırmada kullanılan Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arapça hazırlık programına ait sınav notlarının elde edildiği sınavların geçerliliklerinin, çok şubeli derslerde izle-

62 3 Haziran 2007 tarihinde resmî gazetede yayımlanan Atatürk Üniversitesi Yabancı Diller Yüksekokulu Hazırlık Sınıfı Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliği'nde devamsızlıkla ilgili şu maddeler bulunmaktadır:

Madde 5: Hazırlık sınıflarında eğitim ve öğretim yıl esasına göre yapılır. Süresi bir akademik yıldır. Bu akademik yıl her biri en az on dört haftalık iki yarıyıldan oluşur.

Madde 9: Hazırlık sınıflarında teorik derslerin, uygulamaların, laboratuvar ve benzeri çalışmaların %20'sinden fazlasına katılmayan öğrenci başarısız sayılır. Devamsızlıkları nedeniyle başarısız sayılan öğrencilerin listesi yıl sonu sınavı öncesinde ilan edilir.

Madde 10. 4/b: Yabancı dille eğitim yapan ön lisans ve lisans programlarına kayıtlı öğrencilerin ikinci yılın sonunda hazırlık sınıfında başarısız olmaları durumunda kayıtları silinir. Yine Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Zorunlu Arapça Hazırlık Sınıfı Eğitim-Öğretim ve Sınav Uygulama Esasları ikinci bölüm madde 12'de: "Hazırlık sınıflarında derslerin toplamının %20'sinden fazlasına katılmayan öğrenci başarısız sayılır. Devamsızlıkları nedeniyle başarısız sayılan öğrencilerin listesi yılsonu sınavı öncesinde ilan edilir." ifadesi bulunmaktadır.

nen sınav hazırlama yöntemi gereği, kontrol edildiği kabul edilmiştir. Sınavların dönem içerisinde yapılan planlı ders sınavları olmasından dolayı sonuçları incelenen sınavların güvenilirlikleri konusunda ayrıca bir çalışma yapılmamıştır.

3.4. Veri Analizi

Araştırmada SPSS Programında “İlişkisiz Örneklem t-Testi” ve “Pearson Korelasyon Testi” uygulanmıştır. Korelasyon analizi artı ve eksi olmak üzere iki yönlü bir sonuç vermektedir. Analiz sonucunun eksi olması durumunda; bağımlı ve bağımsız değişken arasındaki ilişkinin ters yönde olduğu anlaşılmaktadır. Örnek olarak bağımsız değişken değeri artarken bağımlı değişken gözlemlenen değerinin azalması verilebilir. Yapılan korelasyon testlerinde öğrenci ders devam oranları bağımsız değişken, sınav notları ise bağımlı değişken olarak ele alınmıştır. Çalışmada ve analizlerde kullanılan tüm sınav notları 100 puan üzerinden hesaplanmıştır.

4. Bulgular ve Yorum

4.1. Derse Devam ve Akademik Başarı İlişkisi

Yapılan Pearson Korelasyon Testi sonuçlarına göre katılımcıların derse devamsızlık düzeyi ve ders başarı puanı arasında anlamlı negatif yönde ve güçlü bir ilişki bulunmuştur ($r(305)=-.661, p=.000$). Buna göre derse devamsızlık düzeyi arttıkça ders başarı puanının düştüğü görülmektedir. Bulgular araştırmanın birinci hipotezini doğrular niteliktedir.

Tablo 3: Devamsızlık Düzeyi ve Akademik Başarı Puanı İlişkisine Dair Pearson Korelasyon Testi

		Devamsızlık	Akademik Başarı
Devamsızlık	r	1	-.661**
	p		.000
	N	305	305

$P<.001$

4.2. Akademik Başarı ve Devamsızlığın Cinsiyete Göre Farklılaşması

Akademik başarının cinsiyete göre farklılaşıp farklılaşmadığını tespit edebilmek için ilişkisiz Örneklem t-Testi yapılmıştır. Yapılan test sonucunda akademik başarının cinsiyete göre farklılaşma gösterdiği tespit edilmiştir ($p<.001$). Erkek katılımcıların ortalama puanı ($\bar{X}=59,90, S=14,442$) iken kadın katılımcıların ortalama puanı ($\bar{X}=66,51, S=15,001$)’dir. Bu durumda kadınlar lehine anlamlı bir farklılaşmanın olduğu görülmektedir. Kadın katılımcıların akademik başarısını gösteren not ortalaması erkek katılımcılara göre anlamlı bir biçimde daha yüksektir. Bulgular araştırmanın ikinci hipotezini doğrular niteliktedir.

Tablo 4: Akademik Not Ortalamasının Cinsiyet Değişkeni Açısından Farklılaşmasına Dair t-Testi

	Cinsiyet	N	\bar{X}	S	t	sd	p
Not Ortalaması	Kadın	190	66.51	15.001	3.777	303	.000
	Erkek	115	59.90	14.442			

P<.001

Devamsızlık düzeyinin cinsiyete göre farklılaşıp farklılaşmadığını tespit etmek amacıyla yapılan ilişkisiz Örneklem t-Testi sonuçlarına göre kadınlar lehine anlamlı bir farklılaşma görülmektedir ($t(172.915)=-4.863, p<.001$). Kadın katılımcılar daha az devamsızlık yapma konusunda erkek katılımcılardan anlamlı bir biçimde farklılaşmaktadır.

Tablo 5: Devamsızlık Düzeyinin Cinsiyet Değişkeni Açısından Farklılaşmasına Dair t-Testi

	Cinsiyet	N	\bar{X}	S	t	sd	p
Devamsızlık	Kadın	190	83.19	50.180	-4.863	172.915	.000
	Erkek	115	122.43	77.215			

P<.001

4.3. Akademik Başarı ve Devamsızlığın Öğretim Türüne Göre Farklılaşması

Akademik başarının öğretim türüne göre farklılaşıp farklılaşmadığını tespit etmek için yapılan t-Testi sonucunda gruplar arasında anlamlı bir farklılığın olduğu görülmüştür ($t(250.018)=-2.309, p<.05$). Normal öğretim ders gruplarının başarı puanlarının ($\bar{X}=65,78 S=13,754$) ikinci öğretim ders gruplarına ($\bar{X}=61,67, S=16,512$) kıyasla daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Bu durumda normal öğretime devam eden katılımcıların akademik başarılarının ikinci öğretime devam eden katılımcılardan anlamlı bir biçimde daha yüksek olduğu görülmektedir. Bulgular araştırmamızın üçüncü hipotezini doğrular niteliktedir.

Tablo 6: Akademik Not Ortalamasının Öğretim Türü Değişkeni Açısından Farklılaşmasına Dair t-Testi

	Ö.Türü	N	\bar{X}	S	t	sd	p
Akademik Başarı	Normal	174	65.78	13,754	2.309	250.018	.022
	İkinci Öğretim	131	61.67	16,512			

P<.05

Katılımcıların devamsızlık düzeyinin öğretim türüne göre farklılaşmasını tespit etmek için yapılan İlişkiziz Örneklemeler t-Testi sonuçlarına göre öğretim türü ile okula devam etme düzeyi arasında anlamlı ilişki bulunmaktadır ($t(243.332) = -3.510, p=.001$).

Tablo 7: Devamsızlık Düzeyinin Öğretim Türü Değişkeni Açısından Farklılaşmasına Dair t-Testi

	Ö.Türü	N	\bar{X}	S	t	sd	p
Devamsızlık	Normal	174	86.61	56.848	-3.51	243.332	.001
	İkinci Öğretim	131	113.11	70.946			

P=.001

Tartışma, Sonuç ve Öneriler

Ders devamsızlık düzeyi ve ders başarı puanı arasında anlamlı negatif yönde ve güçlü bir ilişki bulunmuştur. Diğer bir ifade ile derse devam ile akademik başarı düzeyi arasında pozitif bir ilişki bulunmaktadır. Derse devamsızlık düzeyi arttıkça ders başarı puanının düştüğü görülmüştür. Bu durumda elde edilen bulguların araştırmamızın birinci hipotezi olan " H_1 : Arapça hazırlık sınıfı öğrencilerinin derse devamları ile akademik başarıları arasında anlamlı pozitif yönlü bir ilişki vardır" hipotezini doğruladığı görülmektedir. Karabıyık, Özkanal-Arıkın'ın İngilizce hazırlık okulu öğrencileriyle yürüttüğü araştırmada da öğrencilerin derse devamları ve İngilizce başarıları arasında anlamlı pozitif bir ilişki görülmüştür.⁶³ Bostan-Karakaya, Altınkurt ve Bahar da benzeri bulgulara ulaşmıştır.⁶⁴ Öğretmen⁶⁵ ve öğrenci görüşleri⁶⁶ de yabancı dil öğretiminde derse devamın akademik başarıyı artırdığı yönündedir. Bu durumla ilgili Arapça öğreniminin büyük ölçüde interaktif katılıma ihtiyaç duyduğu söylenebilir. Bu bağlamda Arapça hazırlık sınıflarında derse devamı artıracak faaliyetler önem arz etmektedir. Dolayısıyla devam edilmeyen her dersin bir bilgi boşluğu oluşturacağı kanaati öğrenciler arasında yaygınlaştırılmalıdır. Nitekim Keyifli de araştırmamızda Arapça hazırlık sınıfı öğrencilerinin derse aktif katılımlarının sağlanması gerektiğinden bahsetmiştir.⁶⁷

63 Karabıyık, "The Relationship Between Attendance and English Achievement at Ufuk University Preparatory School", 121; Ümit Özkanal- Nadire Arıkın, "The Relation Between Success and Absenteeism at Esogu English Preparatory School" Journal of Language Teaching and Research 2/1 (2011), 68-70.

64 Bostan- Karakaya, "Öğrenci Ders Devamının Sınavlarda Alınan Notlara Etkisi Üzerine Bir Durum Çalışması", 211-214; Altınkurt, "Öğrenci Devamsızlıklarının Nedenleri ve Devamsızlığın Akademik Başarıya Olan Etkisi", 129; Mustafa Bahar, "Relationship Among Language Tests, Portfolio, Participation, Absence, and Later Academic Achievement at Higher Education" International Journal on New Trends in Education and Their Implications 6/2 (2015), 187-189.

65 Bayram Özer – Celalettin Korkmaz, "Yabancı Dil Öğretiminde Öğrenci Başarısını Etkileyen Unsurlar" EKEV Akademik Dergisi 67 (2016), 72-73.

66 Sebüktekin, *Yüksek Öğretim Kurumlarımızda Yabancı Dil İzlemleri*, 50-51 akt. Özdemir, "İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminin Gerekliliği, Karşılaşılan Sorunlar ve Çözüm Önerileri", 40.

67 Keyifli, "Hazırlık Sınıflarındaki Devamsızlıkların Sebepleri ve Arapça Öğretiminin Verimliliği Üzerine Bir Araştırma", 356.

Araştırmanın bulgularına göre derse devam ve akademik başarı düzeyi cinsiyete göre anlamlı olarak farklılaşmaktadır. Bu durumda elde edilen bulguların araştırmanın ikinci hipotezi olan “**H₂**: Akademik başarı ve derse devam düzeyleri cinsiyete göre anlamlı bir şekilde farklılaşmaktadır” hipotezini doğruladığı görülmektedir. Kız öğrenciler hem derse devam konusunda hem de akademik başarı açısından erkek öğrencilerden pozitif olarak ayrılmaktadır. Kız öğrenciler lehine oluşan bu durum literatürdeki “toplumsal doku içerisinde kız ve erkek rollerinin kız öğrenciler aleyhine sonuçlara neden olduğu” yorumunun İlahiyat öğrencileri için söz konusu olmadığını göstermiştir. Nitekim İpek ve Tavukçuoğlu da araştırmasında öğrenme anlayışı ve öğrenme süreçlerine katılım açısından İlahiyat öğrencileri arasında kızlar aleyhine bir sonuca rastlamamıştır.⁶⁸ Literatürde derse devam ile cinsiyet arasındaki farklılaşmayla ilgili farklı sonuçlara ulaşan çalışmalar bulunmaktadır. Karabıyık, Özkanal-Arıkan derse devam ve akademik başarının cinsiyet açısından herhangi bir farklılaşmaya neden olmadığını tespit etmiştir.⁶⁹

Derse devam ve akademik başarı düzeyinin öğretim türü açısından farklılaşması konusunda ise normal öğretim öğrencileri lehine anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir. Normal öğretim ders gruplarının akademik başarı puanlarının ve derse devam etme düzeylerinin ikinci öğretim ders gruplarına kıyasla daha yüksek olduğu görülmektedir. Bu durumda elde edilen bulguların araştırmanın üçüncü hipotezi olan “**H₃**: Akademik başarı ve derse devam düzeyleri öğretim türüne göre anlamlı bir şekilde farklılaşmaktadır” hipotezini doğruladığı görülmektedir. Öğretim türü İlahiyat fakülteleri lisans programına giriş puanlarıyla ilgili bir durumdur. Bu açıdan Arapça hazırlık sınıfı öğrencileri arasında giriş puanı yüksek olan normal öğretim öğrencilerinin derse devam etme konusunda daha özenli oldukları ve dolayısıyla akademik başarılarının daha yüksek olduğu yorumu yapılabilir.

İstatistiksel olarak anlamlı bir farklılık göstermemekle birlikte derse devam ettiği halde akademik başarısı yüksek olmayan öğrenciler mevcuttur. Bu durum derse devamın akademik başarıyı garanti etmediğini göstermektedir. Bu durumda öğrencinin akademik başarısında etkili olan diğer faktörlerden söz edilebilir. Bu faktörleri açıklayabilmek için daha detaylı nitel araştırmalara ihtiyaç duyulmaktadır. Aynı şekilde derse devamı yüksek olmadığı halde akademik başarısı yüksek olan öğrenciler mevcuttur. Bu durum öğrencinin önceden edinilmiş bir Arapça birikimi ile İlahiyat fakültesine gelmesi veya fakülte dışında takviye edici eğitimler alması ile açıklanabilir.

68 Fatih İpek- Mustafa Tavukçuoğlu, “Yüksek Din Öğrenimi Gören Öğrencilerin Bilgi Okuryazarlığı ve Epistemolojik İnanç Düzeyleri Üzerine Bir Araştırma”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49/49 (Haziran 2020), 279.

69 Karabıyık, “The Relationship Between Attendance and English Achievement at Ufuk University Preparatory School”, 123,125; Özkanal- Arıkan, “The Relation Between Success and Absenteeism At Esogu English Preparatory School”, 68-69.

Bu araştırma bulgularına göre sonraki araştırmacılar veya program düzenleyicileri için aşağıdaki önerileri getirmek mümkündür:

1. Arapça hazırlık sınıflarında derse devamı etkileyen faktörleri ve derse devamı sağlayacak önlemleri ele alan detaylı çalışmalar yapılabilir.
2. Arapça hazırlık sınıflarında derse devam konusunda cinsiyet ve öğretim türü açısından farklılaşmaların nedenlerini açıklayacak nitel çalışmalar yapılabilir.
3. Arapça hazırlık sınıflarındaki akademik başarı ve derse devam durumunun öğrencilerin sonraki yıllardaki eğitim başarısına katkısını ele alan boylamalı araştırmalar yapılabilir.
4. Online ve yüzyüze yapılan yabancı dil eğitimlerinde derse devamın akademik başarıya etkisini araştıran çalışmalar yapılabilir.
5. Derse devamın akademik başarıyı önemli ölçüde etkilediği bulgusu göz önüne alındığında derse devam edemeyen öğrenciler için telafi eğitimlerine verimli bir biçimde yer verilebilir.

Kaynakça

- Adıgüzel, Abdullah – Karadaş, Halil. "Ortaöğretim Öğrencilerinin Okula İlişkin Tutumlarının Devamsızlık ve Okul Başarıları Arasındaki İlişki". *YYÜ Eğitim Fakültesi Dergisi* 10/1 (2013), 49-67.
- Aküzüm, Cemal vd. "İlköğretim Kurumu Öğrencilerinin Devamsızlık ve Okul Terki Nedenleri". *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8/2 (2015), 167-192.
- Akyüz, Yusuf. *Arapça Öğretiminde Drama Tekniği*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Almakhzoumi, Amal. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça'ya Yönelik Motivasyonu ve Başarıları". *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1994), 393-412.
- Altınkurt, Yahya. "Öğrenci Devamsızlıklarının Nedenleri ve Devamsızlığın Akademik Başarıya Olan Etkisi". *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 20 (2008), 129-142.
- Arıcı, İsmail. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Öğrenci Başarısını Etkileyen Faktörler*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Bahar, Mustafa. "Relationship Among Language Tests, Portfolio, Participation, Absence, and Later Academic Achievement At Higher Education". *International Journal on New Trends in Education and Their Implications* 6/2 (2015), 187-195.
- Bostan, Atıla - Karakaya, Murat. "Öğrenci Ders Devamının Sınavlarda Alınan Notlara Etkisi Üzerine Bir Durum Çalışması". *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 12/1 (2016), 211-222.
- Bostancı, Ahmet. "Arapça Öğrenim ve Öğretiminde İnternet İmkanları". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2001), 303-312.
- Çakmak, Ahmet – Uzunpolat, Yakup. "Yüksek Din Öğretimi Öğrencilerinde Fakülte Memnuniyeti İle Siber Aylaklık Arasındaki İlişki". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (2022), 833-852.
- Demirtaş, Zülfü. "Okul Kültürü ile Öğrenci Başarısı Arasındaki İlişki". *Eğitim ve Bilim* 35/158 (2010), 3-13.
- Doğan, Candemir. "Arapça Öğrenmeyi Öğrenmek Ya Da İyi bir Arapça Öğrencisi Olmak". *Harran Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2008), 105-125.
- Doğan, Candemir. "Arapça Öğretiminin Ana Problemlerini Belirleme Amaçlı Deneysel Bir Araştırma". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2001), 145-170.
- Fidan, Nurettin. *Okulda Öğrenme ve Öğretme*. Ankara: Alkım Yayınevi, 1996.
- Gezmiş, Nejla – Sarıçoban, Arif. "Yabancı Dil Öğretiminde Öğrenme Biçimleri İle Öğrenci Başarısı Arasındaki İlişki". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/2 (2006), 261-272.
- Gülbay, Eda Gelincik. *Öğrencilerin Akademik Başarısını Etkileyen Faktörler Arası İlişkilerin Dematel Yöntemi İle Analizi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Gündüzöz, Soner. "Arapça Öğretiminde Başvurulacak Bazı Yöntem ve Teknikler Pedagojik Bir Değerlendirme". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2010), 35-53.

- Güney, Murat Arif. "Yabancı Dil Öğretimi ve Dünden Bugüne Türkiye'de Arapça Öğretimi". Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 1/1 (2014), 193-211.
- İpek, Fatih - Tavukçuoğlu, Mustafa . "Yüksek Din Öğrenimi Gören Öğrencilerin Bilgi Okuryazarlığı ve Epistemolojik İnanç Düzeyleri Üzerine Bir Araştırma". Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 49/49 (Haziran 2020), 259-302 .
- İrge, Necmiye Tülin. "Üniversite Öğrencilerinin Akademik Başarılarını Etkileyen Örgütsel Faktörlerin Kariyer Kararlığına Etkisi: İstanbul'daki Vakıf Üniversitesi Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma". Beykoz Akademi Dergisi 8/2 (2020), 138-157.
- Kaf Hasırcı, Özlem. "Görsel Öğrenme Stillerine Göre Düzenlenen Öğretimin Akademik Başarı ve Kalıcılığa Etkisi". Ç.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 14/2 (2005), 299-314.
- Karabıyık, Ceyhun. "The Relationship Between Attendance and English Achievement at Ufuk University Preparatory School". Ufuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 5/9 (2016), 121-130.
- Karaca, Mahmut. Türkiye'de Yükseköğretim Kurumlarında Arapça Öğretimi (İlahiyat Fakülteleri Örneği). Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.
- Kazazoğlu, Semin. "Türkçe ve İngilizce Derslerine Yönelik Tutumun Akademik Başarıya Etkisi" Eğitim ve Bilim 38/170 (2013), 294-307.
- Keyifli, Şükrü. "Hazırlık Sınıflarındaki Devamsızlıkların Sebepleri ve Arapça Öğretiminin Verimliliği Üzerine Bir Araştırma". Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2 (1996), 325-357.
- Kyzy, Jiydegul Alymıdın. The Relationship Among Self-Efficacy, Attribution and Achievement in a Turkish Efl Context. Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2016.
- MEB, Milli Eğitim Bakanlığı – UNICEF, Birleşmiş Milletler Uluslararası Çocuklara Acil Yardım Fonu. Ortaöğretimde Sınıf Tekrarı, Okul Terk Sebepleri ve Örgün Eğitim Dışında Kalan Çocuklar Politika Önerileri Raporu. Ankara: Aydoğdu Ofset Matbaacılık, 2013. <https://www.meb.gov.tr/earged/unicef/S%C4%B1n%C4%B1f%20Tekrar%C4%B1,%20Okul%20Terk%20Politika%20Raporu.pdf>
- Memduhoğlu, Hasan Basri - Tanhan, Fuat. "Üniversite Öğrencilerinin Akademik Başarılarını Etkileyen Örgütsel Faktörler Ölçeğinin Çeçerlik ve Güvenirlik Çalışması". YYÜ Eğitim Fakültesi Dergisi 10/1 (2013), 106-124.
- Orlich, Donald vd. Teaching Strategies: A Guide to Effective Instruction. Boston: Wadsworth Cengage Learning, 9. Basım, 2010.
- Özdemir, Asım. "Okul Kültürünün Oluşturulması ve Çevreye Tanıtılmasında Okul Müdürlerinden Beklenen ve Onlarda Gözlenen Davranışlar", Türk Eğitim Bilimleri Dergisi 4/4 (2006), 411-433.
- Özdemir, Abdurrahman. "İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminin Gerekliliği, Karşılaşılan Sorunlar ve Çözüm Önerileri". Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 10 (2004), 27-47.
- Özer, Bayram- Korkmaz, Celalettin. "Yabancı Dil Öğretiminde Öğrenci Başarısını Etkileyen Unsurlar". EKEV Akademi Dergisi 67 (2016), 59-84.
- Özkanal, Ümit - Arıkan, Nadire. "The relation between success and absenteeism at Esogu English Preparatory School". Journal of Language Teaching and Research 2/1 (2011), 68-72.

- Rençber, Bahman Alp. "Üniversite Öğrencilerinin Akademik Başarılarını Etkileyen Faktörler". Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 3/1 (2012), 191-198.
- Sancak, Yusuf. "Yabancı Dil Eğitimi-Öğretimi ve Arapça Tarihçe, Amaç, Esaslar, Elemanlar, Usûl (Metot) ve Teknik". Ekev Akademi Dergisi 2/1 (1999), 53-67.
- Sarıer, Yılmaz. "Türkiye'de Öğrencilerin Akademik Başarısını Etkileyen Faktörler: Bir Meta-analiz Çalışması". Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi 31/3 (2016), 609-627.
- Sebüktekin, Hikmet. Yüksek Öğretim Kurumlarımızda Yabancı Dil İzlenceleri. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 1981.
- Soyipek, Hasan. "İlahiyat Fakülteleri Hazırlık Sınıflarında Yürütülen Arapça Öğretimine İlişkin Öğrenci Başarılarının Tespit Edilmesi: Isparta İlahiyat Fakültesi Örneği" Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 1/32 (2014), 71-87.
- Soysaldı, Mehmet. "Türkiye'deki İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminde Karşılaşılan Problemler ve Çözüm Yolları". Ekev Akademi Dergisi 14/45 (2010), 247-279.
- Şimşek, Ahmet Salih vd. "Üniversite Öğrencilerinin Devamsızlık Eğilimlerinin Belirlenmesi: Ölçek Geliştirme Çalışması". Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi 17/1 (Nisan 2016), 297-311.
- Tekbıyık, Ahmet. "İlişkisel Araştırma Yöntemi", Eğitimde Araştırma Yöntemleri, ed. Haluk Özmen - Orhan Karamustafaoğlu. Ankara: Pegem Akademi, 2019.
- TİMAV, Türkiye İmam Hatipliler Vakfı. İlahiyat Fakültelerinde Arapça Eğitimi ve Araştırmaları Çalıştayı Sonuç Raporu. Konya: Türkiye İmam Hatipliler Vakfı, 2013. <http://timav.org.tr/wp-content/uploads/2016/03/İlahiyat-Fakültelerinde-Arapça-Eğitimi-ve-Araştırmaları-Çalıştayı-Sonuç-Raporu.pdf>
- Uçar, Recep. "İlahiyat Fakültelerinde Okutulan Arapça Dersine Karşı Tutum Ölçeği Geliştirme Çalışması". İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi 4/2 (2013), 127-144.
- Uçar, Recep – Türkmen, Sabri. "İşbirlikli Öğrenme Yönteminin İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Dersine Yönelik Tutumlarına ve Başarılarına Olan Etkisi" Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi 15/3 (2015), 93-116.

İbnu'l-Mibred'in İthâfu'n-nubelâ' bi-aḥbâr ve eş'âri'l-kuremâ' ve'l-buḥalâ' Eseri Bağlamında Cimrilik ve Cömertlik

Miserliness and Generosity in the Context of İbnu'l-Mibred's İthâfu'n-nubelâ' bi-aḥbâr ve eş'âri'l-kuremâ' ve'l-buḥalâ'

Muhammed Meşhud HAKÇIOĞLU

Dr. Öğretim Üyesi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve
Belagatı Anabilim Dalı
Asst. Prof., Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Theology Department of Arabic
Language and Rhetoric
Van/Türkiye
muhammed_yyu@hotmail.com
ORCID: 0000-0003-3894-2231

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 14.10.2023
Kabul Tarihi / Accepted : 16.12.2023
Yayın Tarihi / Published : 30.12.2023
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Aralık-December
Cilt / Volume: 10 • Sayı / Issue: 2 • Sayfa / Pages: 413-437

Atıf / Cite as

Hakçioğlu, Muhammed Meşhud. İbnu'l-Mibred'in İthâfu'n-nubelâ' bi-aḥbâr ve eş'âri'l-kuremâ' ve'l-buḥalâ' Eseri Bağlamında Cimrilik ve Cömertlik. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2023), 413-437.

Doi: 10.33460/beuifd.1376102

İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Yayın Hakkı / Copyright®

Yazarların dergide yayınlanan çalışmalarını **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmakta ve telif hakları bu lisansın hükümlerine tabi olmaktadır.
*Authors publishing with the journal is licensed under the **CC BY-NC 4.0** and their copyright is subjected to the terms and conditions of this license.*

Öz: Cimrilik ve cömertlik kavramları klasik dönem Arap şiiri ve nesrinde sıklıkla ele alınmıştır. *el-Câhiz'in* (ö. 255/869) *el-Buḥalâ'* kitabı cimrilik karakteri üzerine telif edilen ilk müstakil eser olarak kabul edilse de öncesinde bazı çalışmaların olduğu da görülmektedir. Söz konusu figür bağlamında Doğu edebiyatının temsilcisi sayılan ve bu temaya ilişkin müstakil eser telif eden Câhiz'in başyapıtı niteliğindeki bu eseri farklı dillere tercüme edilmiş ve dünya edebiyat tarihinde kendisinden sıkça söz ettirmiştir. Ayrıca bu çalışmasıyla kendisinden sonra gelen edebiyatçılara ilham kaynağı olmuş ve yeni eserlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Mizah karakterinin literatürde geniş bir yer elde etmesiyle beraber cimriliği elen alan mizahi ve edebi söylemler ortaya çıkmaya başlamıştır. Eskiden beri gerek düz yazıda gerek nazımda cimriler ve cimrilik niteliği daima yerilirken cömertlik ve cömertler de övülmüştür. İbnu'l-Mibred *ed-Dımaşki'nin* (ö. 909/1503)

İthâfu'n-nubelâ isimli eseri de bunun bir sonucu olarak görülebilir. Daha çocukken ilim tahsiline adım atan İbnu'l-Mibred, ilk eğitimini ve özellikle Hanbelî fıkhının tahsilini âlim olan babası ve dedesinden almıştır. İbnu'l-Mibred, ailesinde görmüş olduğu eğitimin yanında Dimaşk'ın tanınmış âlimlerinden Kur'ân, tefsir, hadîs, fıkıh, tasavvuf, nahiv, tarih ve tıp gibi çeşitli alanlarda ders almıştır. Daha çok fıkıh ilmiyle meşhur olan İbnu'l-Mibred *İthâfu'n-nubelâ* eserinde cimrilik ve cömertliği terimsel ve dini boyutuyla ele aldıktan sonra klasik Arap şiirinden örnekler vermiştir. Beyitler incelendiğinde şairin cimriliği verdiği ve bazen hasmını bununla hicvettiği, cömertliği ise bir övünç kaynağı olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Bu da Arap toplumunda cömertliğin çok önemli bir konuma sahip olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla klasik Arap şiirinde cimrilik ve cömertliğin nasıl ele alındığını görmek önem arz etmektedir. Makalede, İbnu'l-Mibred'in söz konusu eseriyle sınırlı kalmak kaydıyla klasik Arap şiirinde cimrilik ve cömertliğin nasıl ele alındığı hususu irdelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Klasik Arap Şiiri, İbnu'l-Mibred, *İthâfu'n-nubelâ*, Cimrilik, Cömertlik.

Abstract: The concepts of stinginess and generosity are frequently discussed in classical Arab poetry and prose. Although el-Câhiz's (d. 255/869) book *el-Buḥalâ* is considered the first independent work written on the character of stinginess, it is seen that there were some studies before it. This work, which is the masterpiece of Câhiz, who is considered to be the representative of Eastern literature in the context of the figure in question and who wrote an independent work on this theme, has been translated into different languages and has been mentioned frequently in the history of world literature. In addition, with this work, he became a source of inspiration for the writers who came after him and paved the way for the emergence of new works. As the character of humor gained a wide place in literature, humorous and literary discourses addressing stinginess began to emerge. While misers and stinginess have always been criticized in both prose and verse, generosity and generous people have been praised since ancient times. İbnu'l-Mibred ed-Dimaşkî's (d. 909/1503) work named *İthâfu'n-nubelâ* can also be seen as a result of this. İbnu'l-Mibred, who started to study science when he was a child, received his primary education and especially the education of Han-bali jurisprudence from his father and grandfather, who were scholars. In addition to the education he received in his family, İbnu'l-Mibred took lessons from well-known scholars of Damascus in various fields such as the Quran, tafsir, hadith, fiqh, Sufism, grammar, history and medicine. İbnu'l-Mibred, who is mostly famous for his knowledge of fiqh, in his work *İthâfu'n-nubelâ*, gave examples from classical Arabic poetry after discussing stinginess and generosity in terms of terms and religion. When the couplets are examined, it is understood that the poet criticizes stinginess and some-times satirizes his opponent with it, and sees generosity as a source of pride. This shows that generosity has a very important position in Arab society. Therefore, it is important to see how stinginess and generosity are handled in classical Arabic poetry. In the article, the issue of how stinginess and generosity are handled in classical Arabic poetry will be examined, limited to the work of İbnu'l-Mibred in question.

Keywords: Arabic Language, Classical Arabic Poetry, İbnu'l-Mibred, *İthâfu'n-nubelâ*, Miserliness, Generosity

Extended Summary

When moral principles are examined, it is seen that one of the complex but entertaining figures is the stingy character. For this reason, there is more material in literary books on the subject in question than other types. Evaluations, analogies, literary definitions and interesting stories about the stingy character are among the richest themes in the field of Arabic literature. The stories decrying stinginess are very similar in terms of fiction. The concept of "parsimony", which can be defined as the tendency to refrain from giving to others without giving or expecting anything in return, with the desire to acquire goods and property, is expressed in many words in terms of usage. In the classical period, before Arabic humor sources were compiled, Arabic literature attracted attention with its openness to external influences on issues such as wise words, idioms and fables. Due to the strategic location of the Arabian Geography, the words of ancient Greek scholars and philosophers were transmitted. It is understood that literary works on the subject of stinginess in the prose genre of the Ignorance period included jokes, proverbs, funny events between people and animals, and moral teachings in the games and entertainments played in parallel with the way of life of the society. As the character of humor gained a wide place in Arab literature, humorous and literary discourses addressing stinginess began to emerge. While misers and stinginess have always been criticized in both prose and verse, generosity and generous people have been praised since ancient times. As a matter of fact, famous satirical poets brought down their sharpest swords on their opponents through stinginess. Likewise, in the poem, stating that the person in question was not stingy was considered praise, and in elegies, when listing the good deeds of the deceased, he was praised by pointing out that he was not stingy. In addition, when the studies that evaluate the theme of stinginess under both subject and title are examined, it is seen that the character of stinginess is not only a reviled behavior, but also a social tendency, a form of collective behavior. While the character of humor gained a wide place in the literature in the Islamic society, the first examples of humorous and literary discourses dealing with stinginess in the Arabs were Ebû Saïd Abdulmelik b. Qurayb al-Asma'î (d. 216/831) and Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. It can be seen in the compilations of poets and narrators such as al-Musenna (d. 209/824). Although the theme of stinginess is generally handled in a scattered way in these products, these works are the first attempts to reveal the stories of misers. Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhiz's writing of el-Buḥala "The Misers" has opened a big door in this regard. İthâfu'n-nubelâ' bi-aḥbâr ve eṣ'âri'l-kuremâ' ve'l-buḥalâ', which İbnu'l-Mibred ed-Dîmaşki el-Makdisi discussed about stinginess and generosity and gave examples on this subject from classical Arabic poetry, "Those who are stingy and generous" In particular to his work "Dedicating his poems and news to noble ones", he discussed stinginess and generosity in some Arabic poems. İbnu'l-Mibred, who started studying science when he was a child, received his primary education and especially the education of Hanbali jurisprudence from his father and grandfather, who were scholars. In addition to the education he received in his family, İbnu'l-Mibred took lessons from well-known scholars of Damascus in various fields such as the Quran, tafsir, hadith, fiqh, Sufism, grammar, history and medicine. İbnu'l-Mibred, who has various works in Islamic sciences, especially fiqh, hadith, kalam and mysticism, attracted attention with the number of works he wrote. Because sources state that he has more

than 400 works. History and literature books are full of stories about the generosity of Arabs or the stinginess of some people. It is clearly understood that there is exaggeration in some of the stories told. Despite this, it is important to consider and examine them in order to understand how noble behavior is generosity in the Arabs and how they see stinginess as ugly. Ibnu'l-Mibred also drew attention to the phenomenon of generosity in Arabic poetry in the fourth chapter of his book. First of all, he pointed out that generosity in Arabs is a means of leadership and gave examples on this subject from the couplets of some poets. He mentioned the couplets as they are, without commenting on them. When we look at the couplets about generosity and stinginess in the work, it is seen that generosity and stinginess are sometimes demonstrated by the poet with two opposite actions. For example, generosity is expressed as lighting a fire in the desert at night to attract those in need, while stinginess is expressed as extinguishing the fire. While generosity is shown as sharing food with others and eating together, stinginess is shown as eating alone. In addition, it is stated in some couplets that some women try to prevent their husbands from being generous and condemn them for this, indicating that women are more frugal.

Giriş

Ahlaki ilkeler incelendiğinde karmaşık fakat bir o kadar da eğlenceli figürlerden birinin cimri karakteri olduğu görülmektedir. Bundan ötürü mevzubahis konuda edebi kitaplarda diğer tiplerden daha fazla malzeme bulunmaktadır. Cimri karakteri hakkında yapılan değerlendirmeler, benzetmeler, edebi tanımlamalar ve ilginç hikâyeler Arap edebiyatı sahasının en zengin temalarındandır. Cimriliği yerme hususundaki hikâyeler kurgu bakımından birbirine çok benzemektedir.¹

Bu çalışmada Ibnu'l-Mibred ed-Dımaşkı el-Makdisi'nin cimrilik ve cömertlik hususunda ele aldığı ve klasik Arap şiirinden bu konuda örnekler verdiği *İthâfu'n-nubelâ' bi-aḥbâr ve eş'âri'l-kuremâ' ve'l-buḥalâ'* "Cimri ve cömertlerin şiir ve haberlerini asil olanlara ithaf" eseri özelinde bazı Arap şiirlerinde cimrilik ve cömertliğin nasıl ele alındığı incelenecektir. Literatürle ilgili yapılan bazı çağdaş çalışmalara bakıldığında Muhammed Abdurrahmân er-Rebi'in *Nevâdirul-buḥalâ'* "Cimrilerin komik hikayeleri" eseri, Hüseyin Günday'ın *Klasik Arap Edebiyatında Mizahi Karakterler* isimli eseri, Şener Şahin'in, *Klasik Arap Edebiyatında Sofra Mizahı Tipler ve Temalar* kitabı, Emin Uz'un *'Avfi'nin Cevâmi'u'l-Hikâyât ve Levâmi'u'r-rivâyât İsimli Eserinde Mizahî Karakterler ve Anekdotik Unsurlar* isimli Doktora Tezi ve Muhammed Efil ile Emin Uz'un müşterek hazırladıkları "Klasik Doğu ve Batı Edebiyatındaki Cimri Karakteri: Câhiz ve Moliere Örneği" isimli makalesinin cimrilik temasını doğrudan veya dolaylı olarak ele alan eserler olduğu görülmektedir. Ibnu'l-Mibred'i ele alan çalışmalara bakıldığında Rıdvan Kalaç *Eyyûbî ve Memlûk Dımaşk'ında Hadis: Kudâme Ailesi Bağlamında Bir İnceleme* isimli kitabının bir bölü-

1 Muhammed Efil - Emin Uz, "Klasik Doğu ve Batı Edebiyatındaki Cimri Karakteri: Câhiz ve Moliere Örneği", *Bilim-name* 2019/39 (23 Aralık 2019), 323.

münde ve "Mürsel ve Müdelles Rivâyetler- İbnü'l-Mibred el-Makdisî (ö. 909/1503) Özelinde-" makalesinde İbnu'l-Mibred'in hadisçiliğine değinmiştir. Ahmed b. Muhammed Abdullah Hezâzî'nin İbnu'l-Mibred'in dilcilik yönünü ele aldığı "el-Cuhûdu'l-luğaviyye li Yûsuf b. Ḥasan b. Abdilhâdî el- Ḥanbelî el-ma'rûf bi İbni'l-Mibred" isminde bir makalesi bulunmaktadır. Bu çalışma ise İbnu'l-Mibred'in mezkûr eseri bağlamında olması ve cimriliğe ilaveten cömertliği de ele alan şiir beyitlerini incelemesi hasebiyle diğer çalışmalardan ayrıldığı söylenebilir.

1. Cimrilik ve Cömertlik Kavramı

Mal ve mülk elde etme arzusuyla karşılık ve beklenti olmadan başkalarına infak ve hayır yapmaktan imtina etme eğilimi şeklinde tarif edilebilecek "cimrilik" kavramı kullanım bakımından birçok kelimeyle ifade edilmektedir. Nitekim بَخِيل "cimri", حَسِيس "aşağılık", سَجِيج "tamahkâr", لَيْبِم "pinti", جَعْد "cimri", حَرِيص "ihtiraslı", مَمْسِك "eli sıkı" gibi tek kelime şeklindeki sözcüklerin yanı sıra iki kelimedenden müteşekkil olan قَصِيْرُ الْيَدِ "eli kısa", مَعْلُولُ الْيَدِ "eli bağı", مُقْفَلُ الْيَدَيْنِ "iki eli kilitli", جَامِدُ الْكَفِّ "avucu donuk" gibi deyim haline gelmiş birçok terkip de bulunmaktadır. Tamahkârlık ve pintilikle meşhur olan Eş'ab'ın (ö. 154/771) adına izafetle oluşturulan اَشْعَبِي gibi ifadeler de bu manada kullanılmıştır.² Cömertlik ise genellikle Arapçada كَرَم و سَخَاء ve جُود kelimeleriyle ifade edilmekte olup cimriliğin zıddı olarak elindeki malı hiçbir karşılık beklemeden gönüllü bir şekilde başkalarının yararına sunma olarak tanımlanmıştır.³

Klasik dönemde Arap mizah kaynakları telif edilmeden önce Arap literatürü hikmetli söz, deyim ve fabl gibi konularda dış etkenlere açık olmasıyla dikkat çekmiştir. Arap Coğrafyasının stratejik konumu gereği kadim Yunan bilginleri ve filozoflarının sözlerinin intikali sağlanmıştır. Cimri karakterinin Diyojen (ö. MÖ 323), Aristo (ö. MÖ 322), Sokrat (ö. MÖ 399), Enûşîrvân (ö. 579) gibi isimler üzerinden anlatımı Arap mizahının, yabancı kültürler tarafından oluşturulan ürünleri alıp kendi bünyesine büründürdüğüne işaret etmektedir. Câhiliye şiirinde cimri karakterinin yerilmesi ve Arap cömertliğinin çeşitli ifadelerle sıklıkla dile getirilmesi, pintiliğin Arap toplumunda kötü bir davranış olmasından kaynaklandığı söylenebilir.⁴

Câhiliye dönemindeki nesir türünde cimrilik konulu edebi ürünlerin, toplumun yaşayış şekline paralel olarak oynadıkları oyunlarda ve eğlencelerde yapılan şakaları, atasözlerini, insanlar ve hayvanlar arasında geçen komik olayları ve ahlaki öğretileri barındırdığı anlaşılmaktadır.⁵ Câhiliye döneminden sonra İslâmî

2 Ebu'l-Fadl Cemaluddîn el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beirut: Dâru Sâdir, 1967), "Baḥala" 11/47-48; Muhammed b. Muhammed el-Murtadâ Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Ali el-Hilâlî (Kahire: Matba'etu Hukûmeti'l-Kuveyt, 1987), "Baḥala" 28/62-63; Efil - Uz, "Klasik Doğu ve Batı Edebiyatındaki Cimri Karakteri", 323-324.

3 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, "Kerem" 12/510; İsmail Karagöz, *Dini Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: Diyanet işleri Başkanlığı Yayınları, 2005), 105.

4 Riyâd Kuzayha, *el-Fukâhe ve'd-ḡıḥk fi't-turâsi'l-Arabî ve'l-meşriki* (Beirut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1994), 82.

5 Kuzayha, *el-Fukâhe ve'd-ḡıḥk*, 102-103.

mizahın temsilcileri olan Nuaymân b. Amr (ö. 31/652) ve Ebû Umeyye el-Kâdî Şu-reyh (ö. 80/699) gibi kişiler de yergi ya da hiciv konusunda cimri karakterini bolca kullanmışlardır. Emevîler döneminde de tabiinden oluşan nüktedan bir grup ortaya çıkmış ve Muâviye'den (ö. 60/680) itibaren saraylarda bu kişilere yer verilmiştir. Nitekim Ebû Amr Âmir b. Şerâhîl eş-Şa'bî (ö. 104/722), Ebû Bekr Muhammed b. Sîrîn (ö. 110/729), Ebû Muhammed Suleymân b. Mihrân A'meş (ö. 148/765), Ebû Dulâme Zend b. Cevn (ö. 161/778) ve İbn Ebî Atîk (ö. ?) gibi kimseler yöneticilerin cimriliği hususunda sarayda açık sözlü meşhur mizahçılardandır.⁶

1.1. Cimrilik ile İlgili Telif Edilen Bazı Eserler

İslâm toplumunda mizah karakterinin literatürde geniş bir yer elde etmesiyle beraber Araplarda cimriliği ele alan mizahi ve edebi söylemlerin ilk örnekleri Ebû Saîd Abdulmelik b. Kureyb el-Asma'î (ö. 216/831) ve Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ (ö. 209/824) gibi şair ve ravilerin derlemelerinde görülmektedir. Bu ürünlerde cimrilik teması genellikle dağınık bir şekilde ele alınmışsa da bu çalışmalar cimrilerin hikâyelerini ortaya koymaları hususunda ilk denemelerdir. Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhiz'in *el-Buḥalâ* "cimriler" eserini te'lif etmesi bu konuda büyük bir kapı aralamıştır. Hatta kendisinden sonra cimrilik konusunda kaleme alınan eserler Câhiz'in bu eserinden etkilenmiştir. Bu konunun en güzel ve en mükemmel şekilde Câhiz'in malum eseriyle ortaya konulduğu söylenebilir.⁷ Daha sonraki dönemlerde genellikle ahlak çerçevesinde adabımuâşeret mevzularında detaylı ele alınmıştır.⁸ Cimrilik temasını işleyen diğer eserlere bakıldığında Ebû Abdillâh ez-Zübeyr b. Bekkâr (ö. 256/870) *Kitâbu'l-Fukâhe ve'l-Mizâh*'ında⁹, İbn Kuteybe (ö. 276/889) *Uyûnu'l-aḥbâr* eserinde الطَّعَام "yemek" başlığını oluşturmuş ve orada cimrilik ve cimriler hususunda hikâyeler, olaylar ve şiiirleri ele almış, Ebû Ömer İbn Abdirabbih (ö. 328/940) *el-İkdu'l-ferîd*'de Ebu'l-Ferec el-İsfahânî (ö. 356/967) *el-Egânî*'de, Ebû Hayyân et-Tevhidî (ö. 414/1023) *el-İmtâ' ve'l-mu'ânese*'de, Ebû Sa'd Mansûr b. el-Hüseyn el-Âbî (ö. 421/1030) *Neşru'd-dur fi'l-Muḥâdarât*'ta, Ahmed b. Abdilvehhâb en-Nuveyrî (ö. 733/1333) *Nihâyetu'l-Ereb*'de, Ahmed b. Muhammed el-Makkarî (ö. 1041/1632) *Nefḥu't-ḫib*'inde, Râgıb el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) *Muḥâdarātu'l-udebâ* eserinde bu konuyu dağınık bir şekilde ele almışlardır.¹⁰

Abbasiler dönemine gelindiğinde acemlerin Arap milliyetçiliğine bir tepki olarak ortaya çıkan Şuubiye akımıyla birçok alanda Araplarla bir yarış ve rekabet meydana gelmiş, Câhiliye şiiirlerinde ele alınan çöl hayatı, kabilecilik gibi konular mizah malzemesine dönüşmüş ve Arapların cömertliği zıddıyla yani cimrilik üze-

6 İsmail Durmuş, "Mizah", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 205; Efil - Uz, "Klasik Doğu ve Batı Edebiyatındaki Cimri Karakteri", 324-325.

7 Muhammed Abdurrahmân er-Rebî, *Nevâdiru'l-buḥalâ* (Beyrut: Dâruş-Şurûk, 1999), 55-56.

8 Hüseyin Günday, *Klasik Arap Edebiyatında Mizahi Karakterler* (Bursa: Emin Yayınları, 2013), 157.

9 Bu eser günümüze intikal etmemiş ancak daha sonraki eserlere kaynaklık etmiştir bk. Akif Köten, "Asr-ı Saadette Mizah" Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslâm. ed. Vecdi Akyüz (İstanbul: Beyan Yayınları, 1994), 4: 461.

10 Rebî, *Nevâdiru'l-buḥalâ*, 56; Durmuş, "Mizah", 30/205-206.

rinden anlatılmaya çalışılmıştır. Bu dönemde ekonomik anlamda refahla birlikte saraylarda güçlü mizaha sahip kişiler çoğalmaya başlamış, mizah anlayışı, rahatlık ve zevkusefa üstün gelmiş, cimrilik ve açgözlülük gibi temalar eleştirilmiştir. Daha sonraları cömertlik konusu içerisinde cimrilik temasına da rastlanmaktadır. Cimrilik konusunu doğrudan ele alan müstakil çalışmalar az olmakla beraber Arap edebiyatının bu konuda geniş repertuarına sahip olduğu söylenebilir. Câhiz, cimrilik karakteri üzerine ilk müstakil eser ortaya koymuşsa da kendisinden önce risâle niteliğinde bazı eserler de telif edilmiştir. Örneğin Sehl b. Hârûn (ö. 215/830), cimriliği edebi ve mantıklı bir üslupla ele almış ve bu, Câhiz'a eserini telif etme konusunda ilham kaynağı olmuştur. Nitekim Câhiz, kitabında bu esere yer vermiş ve kitabının ismini de "cimriler" anlamında *el-Buḥalâ* koymuştur. Eserin edebi olması ve beğeni toplamasından ötürü çeşitli dillere tercüme edilmiş ve önemli bir konum elde etmiştir. Avrupa edebiyatında Charles Dickens'ın *Oliver Twist* ve *Scrooge* (Varyemez); Moliere'in *L'Avare* (Cimri) gibi cimrilik temasını işleyen eserlerin Câhiz'dan 8 asır sonra ele alınması *el-Buḥalâ* eserinin önemini göstermektedir. Eserde Câhiz, cimrilik temasını sosyolojik ve psikolojik bir hastalık şeklinde ele almış, yoksul kalma korkusu ile mal biriktirmek için cimrinin, kendisine ve çevresindeki kişilere vermiş olduğu zararlar ve bunun için düştüğü komik halleri güldürücü, eğitici ve edebi bir üslupla gözler önüne sermiştir.¹¹ Câhiz'in bu eserinin, kendisinden sonra gelen edebiyatçıları etkilediği söylenebilir. Nitekim Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071), yaklaşık Câhiz'dan iki yüzyıl sonra bu konuda aynı isimde bir kitap telif etmiş ve sekiz kısa bölüme ayırmıştır. Eserinde cimriliğin yerildiği ve cömertliğe davet eden âyet ve hadîsleri zikretmiş, cimrilik ve cimriler hakkında birçok şiir ve hikâye anlatmıştır. Ancak bu kitap Câhiz'in eseri kadar meşhur olmamıştır.¹² Ayrıca sonraki çağlarda Sedîduddîn Muhammed el-'Avfî (ö. 629/1232) ansiklopedik eserinde bu konuda birçok anekdot aktarmıştır.¹³ Hanbeli fakihi İbnu'l-Mibred ed-Dımaşki'nin dokuzuncu asırda konumuzla ilgili olan *İthâfu'n-nubelâ' bi-aḥbâr ve eş'âri'l-kuremâ' ve'l-buḥalâ'* ismindeki eseri önceki çalışmalara göre çok hacimli olmasa da ilgili konunun Câhiz'dan yaklaşık yedi asır sonra da önemini koruduğunu ortaya koymaktadır.

Eskiden beri gerek düz yazıda gerek nazımda cimri karakteri ve cimrilik her zaman yerilmiştir. Nitekim Klasik Arap şiirinin meşhur hiciv şairleri en keskin kılıçlarını, cimrilik üzerinden rakiplerine indirmişlerdir. Aynı şekilde şiirde mevzu bahis kişinin cimri olmadığını dile getirmek medih sayılmış, mersiyelerde de ölen kişinin iyilikleri sıralanırken cimri olmadığına dikkat çekilerek bu hususa özel bir vurgu yapılmıştır.¹⁴ Cimrilik temasının klasik Arap edebiyatında ele alınması, cimri olmanın ahlaki olmadığına işaret etmekle beraber toplumda karşılığının olduğunu da göstermektedir. Zira cimrilikle nitelenen grubun genellikle siyasi ve ekono-

11 Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî Câhiz, *el-Buḥalâ* (Beyrut: Dâru'l-Hilâl, 1419), 15.

12 Rebi; *Nevâdiru'l-buḥalâ*, 56-57.

13 Efil - Uz, "Klasik Doğu ve Batı Edebiyatındaki Cimri Karakteri", 328.

14 Rebi; *Nevâdiru'l-buḥalâ*, 52-53; Efil - Uz, "Klasik Doğu ve Batı Edebiyatındaki Cimri Karakteri", 328.

mik güce sahip kişiler olduğu düşünüldüğünde cimrilik temasını kitaplarında ele alan müelliflerin sadece mizah olsun diye değil belli kişileri eleştirmeyi de gaye edindikleri anlaşılmaktadır. Ayrıca bu müelliflerin bizzat kendilerinin bazen saray ve siyaset içinde bulunmaları da oradaki ortamı görme imkânı kendilerine sunmuştur.¹⁵

Cimrilik temasını konu ve başlık olarak değerlendiren çalışmalar incelendiğinde cimrilik karakterinin sadece yerilen davranış olmadığı, sosyal bir eğilime, kolektif bir davranış biçimine büründüğü görülmektedir. Bu sosyal grubun Mescidiyyûn "mescid ehli" şeklinde özel adları, Ashâbu'l-cem' ve'l-men' "toplama ve engelleme arkadaşları" şeklinde kendilerini tanımladıkları özel bazı deyimleri, Basra'da bulunan birkaç mescit gibi sık sık bir araya gelip birbirleriyle bu konuyu konuşup müzakere ettikleri özel mekânları oluşmuştur.¹⁶ Dolayısıyla bu kesimin, cimrilik vasfı öne çıkan ayrı tipler şeklinde algılamak yerine, kuvvetli sosyal bağları olan müstakil bir grup şeklinde değerlendirmek daha doğru görülmektedir.¹⁷

2. İbnu'l-Mibred el-Makdisî

Kudâme ailesi adıyla meşhur hadisçilerden birisi olarak tanınan ve tam ismi Cemâluddin Ebu'l-Mehâsin Yûsuf b. Hasan b. Ahmed el-Makdisî şeklinde olan İbnu'l-Mibred'in doğum tarihi hususunda farklı rivayetler olmakla beraber çoğu kaynak h. 840 yılında doğduğunu aktarmaktadır.¹⁸ ed-Dımaşkî, es-Sâlihî ve el-Hanbelî gibi çeşitli nisbetlerle tanınan Yûsuf b. Hasan, dedesi Ahmed b. Hasan'ın (ö. ?) lakabı olan Mibred'den dolayı kaynaklarda daha çok İbnu'l-Mibred lakabıyla meşhur olmuştur. Ayrıca büyük dedelerinden biri olan Abdilhâdî'ye (ö. ?) nispetle İbn Abdilhâdî lakabıyla da zikredilmiştir. Mibred lakabını almasının sebebi ise elinin sert ve güçlü olmasından ötürü dedesi olan Ahmed b. Hasan'a verilen bir lakaptan ötürüdür.¹⁹ İbnu'l-Mibred, te'lîf ve tedrisle yoğun bir şekilde meşgul olduğu bir dönemde Hicri 909 yılında 70 küsur yaşlarındayken Dımaşk'ta vefat etmiştir.²⁰

2.1. İlmî Hayatı

Daha çocukken ilim tahsiline adım atan İbnu'l-Mibred, ilk eğitimini ve özellikle Hanbelî fıkhnın tahsilini âlim olan babası ve dedesinden almıştır. İbnu'l-Mibred, ailesinde görmüş olduğu eğitimin yanında Dımaşk'ın tanınmış âlimlerinden

15 Efil - Uz, "Klasik Doğu ve Batı Edebiyatındaki Cimri Karakteri", 328.

16 Rebi', *Nevâdiru'l-buĥalâ*, 16.

17 Efil - Uz, "Klasik Doğu ve Batı Edebiyatındaki Cimri Karakteri", 329.

18 Ebu'l-Hayr Muhammed b. Abdirrahmân Sehâvî, *ed-Āv'u'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'* (Beirut: Dâru'l-Cil, 1992), 5/308; Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed İbn Mellâ el-Halebî, *Mut'âtu'l-ezhân mine't-temettu'î bi'l-ikrân beyne terâcimi's-şuyûh ve'l-aĥrân*, thk. Selâhuddîn Halîl eş-Şeybânî (Beirut: Dâru Sadir, 1999), 2/838; Muhammed b. Muhammed Necmuddîn el-Gazzî, *el-Kevâkibu's-sâire bi a'yâni'l-mietl'-aşire*, thk. Halîl Mansûr (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 1/317; Muhammed Kemâluddîn b. Muhammed el-Âmirî el-Gazzî, *en-Na'tu'l-ekmel li aşhâbi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. M. Mutî' el-Hâfız (Dimesk: Dâru'l-Fikr, 1982), 67; Ebû Ğays Muhammed Hayruddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beirut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 2002), 8225.

19 Halebî, *Mut'âtu'l-ezhân*, 2/839; Gazzî, *en-Na'tu'l-ekmel*, 67.

20 Halebî, *Mut'âtu'l-ezhân*, 2/839; Gazzî, *el-Kevâkibu's-sâire*, 1/317.

Kur'ân, tefsir, hadîs, fıkıh, tasavvuf, nahiv, tarih ve tıp gibi çeşitli alanlarda ders almıştır.²¹

Sosyal ilimlerle beraber temel İslâmî ilimlerde de geniş bir ilim yelpazesine sahip olan İbnu'l-Mibred, Kur'ân ilimlerini Dimaşk'taki birçok ilim ehlinde öğrenmiş, Hanbelî fıkıhı ve usûl ilmini de babası ve dedesinin yanı sıra Takıyuddîn İbn Kundûs (ö. 861/1456) ve Kadı Alâuddîn Alî b. Süleymân el-Merdâvî (ö. 885/1480) gibi Hanbelî fakihlerinin yanında okumuştur. İbnu'l-Mibred, bu âlimlerin yanında Kudâme ailesinin tanınmış fakih ve muhaddislerinden olan Muvaffak İbn Kudâme'nin (ö. 620/1223) Hanbelî mezhebi hakkında telif ettiği *el-Muḫni'* eserini okumuştur.²² Fıkıh, hadîs, kelam ve tasavvuf başta olmak üzere İslâmî ilimlerde çeşitli eserleri bulunan İbnu'l-Mibred, yazdığı eserlerin sayısı ile dikkat çekmiştir. Zira kaynaklar 400'den fazla eserinin bulunduğunu zikretmektedir.²³ İbnu'l-Mibred'in muhtelif alanlarda pek çok eseri bulunmakla beraber Arap dili konusunda ele aldığı bazı eserlerini şu şekilde zikretmek mümkündür:

1- *eş-Şemeratu'r-râika fi 'ilmi'l-'Arabiyye*

Bu kitap küçük hacimli bir nahiv kitabıdır. İbnu'l-Mibred bu eserinde özet şeklinde Arap gramerinin çoğunu bir araya getirmiştir. Kitabın sonunda da "kırık çoğul, te'kid nûnu, nisbet ve mastar gibi bazı sarf konularını da almıştır. Kitap Arapça'yı öğrenmek isteyenler için bir giriş mahiyetindedir. Bu eser iki defa yayınlanmıştır. Birisi Dr. Abdolvâhid b. Muhammed el-Harbî tarafından el-Câmi'atu'l-İslâmiyye Dergisi'nin 183. Sayısında yayınlanmıştır. İkinci yayın ise 84 sayfa şeklinde h. 1443 tarihinde Mekke'de bulunan Tayyibetu'l-Hadrâ' yayınevi tarafından neşredilmiştir.

2- *Şerhu Elfiyyeti İbn Mâlik*

İbnu'l-Mibred'e her ne kadar bu kitap nispet edilmişse de²⁴ ona ait bu isimde bir eser günümüze ulaşmamıştır. Her ne kadar bu kitabın nispetinde bir hata olabileceği kimi araştırmacılar tarafından iddia edilse de²⁵ çok eser te'lif eden İbnu'l-Mibred'in bu isimde bir çalışmasının olması garipsenecek bir durum değildir.

3- *Zebdu'l-'ulûm ve Şâhibu'l-manḫûḫ ve'l-mefhûm*

İbnu'l-Mibred, *Câmi'u'l-'ulûm* eserinin hülasası niteliğindeki bu kitaba kırktan fazla ilmi toplamıştır. Bu kitabın bir bölümünü dil ilimlerine ayırmıştır. Bu bölüm-

21 Gazzî, *el-Kevâkibu's-sâire*, 1/317; Gazzî, *en-Na'tu'l-ekmel*, 69.

22 Ebu'l-Felâh Abdülhayy b. Ahmed İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'Z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, thk. Abdülkâdir Arnâud Mahmûd (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1992), 10/62; Gazzî, *el-Kevâkibu's-sâire*, 1/317; Gazzî, *en-Na'tu'l-ekmel*, 68; Ridvan Kalaç, *Eyyûbi ve Memlûk Dimaşk'ında Hadis: Kudâme Ailesi Bağlamında Bir İnceleme*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2023), 206-207.

23 İbnu'l-Mibred'in hayatı, ilmi faaliyetleri ve eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Kalaç, *Eyyûbi ve Memlûk Dimaşk'ında Hadis*, 204-211; Ridvan Kalaç - Hayrullah Engin, "Mürsel Ve Müdelles Rivâyetler - İbnu'l-Mibred el-Makdisî (ö. 909/1503) Özelinde", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (30 Haziran 2020), 58-60.

24 Gazzî, *en-Na'tu'l-ekmel*, 70.

25 Ahmed b. Muhammed Abdullah Hezâzi, "el-Cuhûdu'l-luğaviyye li Yûsuf b. Hâsan b. Abdilhâdi el- Hânelî el-ma'rûf bi İbni'l-Mibred", *Mecelletu Kulliyeti'l-Luğati'l-'Arabiyye* 37 (2022), 1668.

de nahiv,²⁶ sarf,²⁷ i'râb,²⁸ lügat,²⁹ şevâhid,³⁰ elğâz,³¹ arûz,³² garîp,³³ me'ânî, beyân, bed'î konularını,³⁴ tefsir bölümü altında da Kur'ân-ı Kerîm'de geçen garîp kelimeleri açıklamıştır.³⁵

4- *İthâfu'n-nubelâ bi-aḥbâr ve eş'âri'l-kuremâ' ve'l-buḥalâ*

Çalışmamızın konusu olan kitaptır.³⁶

5- *Nuzhetu'l-musâmir fi aḥbâri Mecnûni Benî 'Âmir*

Müellif bu eserinde, Leylâ ile Mecnûn hikâyesinde geçen Mecnûn'un Benî Âmir kabilesine mensup Kays b. Mulevvaḥ (ö. 70/690) olduğunu ve onun Leylâ el-'Âmirî'ye (ö. 69/689) olan sevgisini ele almış ve bu âşıkların şiirlerini nakletmiştir. Bazı beyitlerin farklı rivayetlerini zikretmiş, garîp kelimeleri açıklamış, bazı kelimelerin vezinlerini zikretmiş ve beyitlerde geçen bazı kelimelerin i'râbını yapmıştır. İbnu'l-Mibred'in hadisçi olması hasebiyle eserde Leylâ ile Mecnûn hakkında haber verirken sened zincirine çok önem vermiştir.³⁷

İbnu'l-Mibred bu eserlerinin yanısıra fıkıh usulü, fıkıh ve hadis alanında te'lif ettiği eserlerde de dil konularına değinmiştir.³⁸ İbnu'l-Mibred'in eserleri incelendiğinde kendisinin Arap diline hâkim bir nahivci olduğunu açıkça görülmektedir. Makale cimrilik ve cömertlik özelinde olduğu için İbnu'l-Mibred'in dilcilik yönüne daha fazla değinilmeyecektir.

2.2. İthâfu'n-nubelâ' bi-aḥbâr ve eş'âri'l-kuremâ' ve'l-buḥalâ' İsimli Eseri

Bu eser, cömertlik ve cimrilik ile nitelenen şairlerin haberlerinden bahseden ve bu konudaki şiirlerinden bazılarını alıntılaman edebi bir kitaptır. İbnu'l-Mibred bu eseri vefatından dokuz yıl önce hicri 900 senesinin Muharrem ayında kaleme almıştır. Eser ilk yazıldığında konu başlıkları bırakılmamıştır.³⁹ Fakat eseri tahkik eden Yusrâ Abdulğani şu şekilde kitabı bölümlere ayırarak başlık koymuştur: *مُقَدِّمَةُ الْمُؤَلِّفِ* "Müellifin Önsözü", İbnu'l-Mibred bu bölümde eser başlığına uygun

26 İbnu'l-Mibred ed-Dimaşki, *Zebdu'l-'ulûm ve şâhibu'l-manṭûḳ ve'l-mefhûm*, thk. Abdullah b. Huseyn el-Mevcân (Cidde: Merkezü'l-Kevn, 2010), 2/231-233.

27 Dimaşki, *Zebdu'l-'ulûm*, 2/329-332.

28 Dimaşki, *Zebdu'l-'ulûm*, 2/237-239.

29 Dimaşki, *Zebdu'l-'ulûm*, 2/243-254.

30 Dimaşki, *Zebdu'l-'ulûm*, 2/257-326.

31 Dimaşki, *Zebdu'l-'ulûm*, 2/602.

32 Dimaşki, *Zebdu'l-'ulûm*, 2/607-608.

33 Dimaşki, *Zebdu'l-'ulûm*, 2/647-655.

34 Dimaşki, *Zebdu'l-'ulûm*, 2/659-664.

35 Dimaşki, *Zebdu'l-'ulûm*, 1/659-702.

36 İbnu'l-Mibred ed-Dimaşki, *İthâfu'n-nubelâ bi-aḥbâr ve eş'âri'l-kuremâ' ve'l-buḥalâ*, thk. Yusrî Abdulğani (Kahire: Mektebetu İbn Sînâ, 1990), 3-4.

37 İbnu'l-Mibred ed-Dimaşki, *Nuzhetu'l-musâmir fi aḥbâri Mecnûni Benî 'Âmir*, thk. Muhammed Altuncu (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994), 13-23.

38 Detaylı bilgi için bk. Hezâzi, "el-Cuhûdu'l-lugaviyye", 1667-1687.

39 Dimaşki, *İthâfu'n-nubelâ*, 5 "muhakkikin önsözü".

olarak İslâm dininin cömertliğe verdiği önemi ve cimriliğin kötü bir davranış olduğunu şu sözleriyle ifade etmiştir: Allah Teâlâ'nın rahmetine muhtaç olan İbnu'l-Mibred Cemâluddin ile tanınan kul Yûsuf b. Hasan b. Ahmed Hasan b. Abdulhâdî ed-Dımaşkî, dedi ki: bil ki İslâm, infak etmek ile vermek üzere ve şüphe ile tutumlu olmayı yok etme üzere kaim olan bir dindir. Bundan ötürü peygamberine cömert olmalarını sevdirdi. Onlara, ihsan faktörlerine ve iyilik yönlerine acele etmelerini ve insanlara iyilik yapmayı sabah akşam ayrılmadıkları daimi meşguliyetleri kılmalarını tavsiye etti.⁴⁰ İbnu'l-Mibred daha sonra cömertliği, Allah (cc) yolunda infak etmeyi teşvik eden *الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ* "Mallarını gece gündüz; gizliden ve açıktan Allah yolunda infak edenlerin, Rableri katında mükâfatları vardır. Onlara ne korku vardır ne de onlar mahzun olurlar."⁴¹ âyetini zikrederek konuyu pekiştirmiştir.

Birinci bölüm *الْإِسْلَامُ دِينُ الْبُدْلِ وَالْكَرَمِ* "İslâm cömertlik ve verme dinidir" şeklinde başlık konulmuş, bu bölüm altında müellif cömertliğin ne demek olduğuna ve cömertlerin kimler olduğuna değinmiş, bununla ilgili Kur'ân-ı Kerim'de geçen âyetlerden, İslâm'ın cömertlik dini olduğundan ve benzer konulardan bahsedilmiştir.⁴² İkinci bölümün başlığı ise *الْكَرَمُ هُوَ الْإِيمَانُ وَالطَّاعَةُ* "Cömertlik/Kerem İman ve İtaattir" şeklinde olup bu başlık altında cömertliğin dar anlamda sadece malı infak etmek değil de mutlak anlamda Allah'a itaat ve şükür olduğuna, kerim "cömert" olanın da Allah'a karşı tüm sorumluluklarını yerine getiren kişi olduğuna değinmiş ve bu konuyla ilgili âyet ve hadislerden örnekler vermiştir.⁴³ Kitabın üçüncü bölümü ise *أَشْتَاتٌ لَعَوِيَّةٌ* "Dilsel farklı konular" başlığıyla ele alınmıştır. Şöyle ki ilk olarak *الْبُخْلُ* "cimrilik" kelimesinin terminolojisi ve türevleri ele alınıp Kur'ân-ı Kerim ve hadis-i şeriften örnekler verilmiştir. Ardından *الْكَرَمُ* "cömertlik" kelimesi türevleriyle ele alınmış ve bu konuda Ahfeş (ö. 215/830) ve Ferrâ (ö. 207/822) gibi âlimlere de atıfta bulunulmuştur. Daha sonra da *الْبُدْلُ* "verme" ve *الشَّحُّ* "pintilik" kelimeleri incelenmiştir.⁴⁴ Kelimenin türevleri verildiğinde bazen şiiirden de istişhâd getirilmiştir. Örneğin İbnu'l-Mibred *تَكَرَّمَ* kelimesinin cömertlikte tekellüfe "zorlamaya" delalet ettiğini zikrettikten sonra Mutelemmis Cerir ed-Duba'î'nin (ö. 569) şu beytini örnek olarak getirmiştir:

تَكَرَّمَ لَتَعْتَادَ الْجَمِيلَ وَلَنْ تَرَى / أَحَا كَرِمٍ إِلَّا بَأَنَّ يَتَكَرَّمَا

*Güzel olana alışman için cömert olmaya çalış, zira sen cömertlik ehlini ancak cömertlik yaparken görürsün.*⁴⁵

İbnu'l-Mibred, Müslümanın kendisini ilgilendiren konularda çok aşırıya gidip malının tamamını kullanmaması ve Allah'ın kendisine verdiği mala başkalarını

40 Dımaşkî, *İthâfu'n-nubelâ*, 10-11.

41 Bakara, 2/274.

42 Dımaşkî, *İthâfu'n-nubelâ*, 9-20.

43 Dımaşkî, *İthâfu'n-nubelâ*, 21-31.

44 Dımaşkî, *İthâfu'n-nubelâ*, 33-40.

45 Mutelemmis Cerir ed-Duba'î, *Divânu'l-Mutelemmis ed-Duba'î*, thk. Hasan Kamil es-Sayrafî (Kahire: Câmi'atu-Duvelil-'Arabiyye Ma'hedu'l-Mahtûtâtîl-'Arabiyye, 1980), 14-15.

ortak kılması gerektiğini ve cömertliğin önemi ile ilgili bazı ifadeler kullandıktan sonra konuyla ilgili birçok âyet ve hadis-i şeriften örnekler vermiştir. Bunu yaparken de bazen garip kelimelerin manasını vermiştir. Örneğin، *يَبِينَا رَجُلٌ بَقْلَاةٍ مِنَ الْأَرْضِ، فَسَمِعَ صَوْتًا فِي سَحَابِهِ: اسْقِ حَبِيبَةَ فُلَانٍ، فَتَنَحَّى ذَلِكَ السَّحَابُ، فَأَفْرَعَ مَاءَهُ فِي حَرَّةٍ، فَإِذَا شَرِبَهُ مِنْ مَنِّكَ الشَّرَاحِ قَدِ اسْتَوْعَبَتْ ذَلِكَ الْمَاءَ كُلَّهُ*... “Çölde bir adam yolculuk yapıyorken bir bulutun içinden “falanın bahçesini sula” diye bir ses duydu. Bunun üzerine o bulut uzaklaştı ve kara taşlık bir yere suyunu boşalttı. Adam derelerden birinin o suyun tamamını topladığını şaşkınlıkla gördü”⁴⁶ şeklindeki hadis-i şerifte geçen *الْحَرَّةُ* kelimesini siyah taşlarla örtülü yer، *السَّرْحَةُ* kelimesini de suyun aktığı yer olarak açıklamıştır.⁴⁷

İbnu'l-Mibred, kerem/cömertliğin sadece dar anlamda başkalarına yardım etmek anlamında değil, genel anlamda Allah'a itaat olduğunu vurgulamış ve kerem ile kerim/cömert olan kişinin özelliklerini şu şekilde zikretmiştir:

- Kerem, Allah'a ve Allah'ın indirdiği tüm şeylere iman etmektir,
- Kerem, Allah'a mutlak itaattir,
- Kerim, Allah'ın yarattığı şeyleri tedebbür ve tefekkür edendir,
- Kerim, sabırlı olandır,
- Kerim, Allah'a tevekkül edendir,
- Kerim, gelecekte yapmayı istediği her şeyi Allah'ın meşietine bağlayandır,
- Kerim, ahbine vefalı olandır,
- Kerim, yeminin hakkını verendir,
- Kerim, Allah'ı çokça zikredendir,
- Kerim, namazını vaktinde kılandır,
- Kerim, hakkıyla haccedendir,
- Kerim, ümit ve korku arasında Allah'a dua edendir,
- Kerim, Allah'a tövbe edip mağfiretini dileyendir,
- Kerim, Allah'ı sevmesi hiçbir kınayıcının kınamasından korkmayandır,
- Kerim, Allah'ın sevgisini tüm sevgilerin üstünde tutandır,
- Kerim, Allah'ın rahmetinden ümitsiz olmayandır,
- Kerim, iyiliğe kötülükle karşılık vermeyendir,
- Kerim, Allah'ın âyetleriyle alay edenlerle beraber olmaktan sakınandır,
- Kerim, yapmacık sözler söylemeyen ve çok yemin etmeyenlerdir,
- Kerim, israftan kaçınandır,
- Kerim, yardımlaşmayı severdir.⁴⁸

46 Nâsiruddîn el-Elbânî, *Silsiletu'l-ehâdisi's-şâhîha ve şey'un min fikhîhâ ve fevâ'idihâ* (Riyad: Mektebetu'l-Me'ârif, 1995), No: 1197.

47 Dimaşkı, *İthâfu'n-nubelâ*, 17.

48 Dimaşkı, *İthâfu'n-nubelâ*, 21-31.

Dolayısıyla İbnu'l-Mibred bu açıklamalarıyla cömertliğin sadece mal ile ilgili olmadığını vurgulayarak insanın dinin emrettiği şekilde tam anlamıyla yaşamak olduğunu ortaya koymuştur.

2.2.1. İthâfu'n-nubelâ'da Cömertliğe Dair Örnek Beyitler

Tarih ve edebiyat kitapları Arapların cömertliği veya bazı kişilerin cimrilikleriyle ilgili hikâyelerle doludur. Anlatılan bazı hikâyelerde abartının olduğu da açıkça anlaşılmaktadır. Buna rağmen bunları ele alıp incelemek Araplarda cömertliğin ne kadar asil bir davranış olduğu ve onların cimriliği nasıl çirkin gördüklerini anlamak için önemlidir. İbnu'l-Mibred de kitabının dördüncü bölümünde Arap şiirinde geçen cömertlik olgusuna dikkat çekmiştir. İlk başta Araplarda cömertliğin önderlik yapma vesilesi olduğuna dikkat çekerek bazı şairlerin beyitlerden bu konuda örnekler vermiştir. Beyitler hakkında yorum yapmadan olduğu gibi zikretmiştir. Zikrettiği şairler sırasıyla Hâtim et-Tâî (ö. 578 [?]), Lebîd b. Rebîa (ö. 41/661), Midras b. er-Rabaî el-Esedî (ö. ?), 'Urve b. el-Verd (ö. 607), Amr b. el-Ehtem (ö. 57/677), Evs b. Hacer et-Temîmî (ö. 620), İbnetu Vesîme (ö. ?), İbn Raba'î el-Huzelî (ö. ?), Mâlik b. el-Herîmî el-Hemezânî (ö. 620), Hansâ (ö. 24/645), İbn Ahmer el-Amerrad el-Bâhilî (ö. ?), Lebîd b. Rebîa'nın kızı (ö. ?), el-Hâris b. Hilliza el-Yeşkurî (ö. 580), Muhalleme b. Ferâs (ö. ?), Ebû Kardûde et-Tâî (ö. ?), Ümeyye b. Ebî's-Salt (ö. 8/630), Meymûn b. Kays el-A'şâ (ö. 7/629), el-Muntehal el-Hüzelî (ö. ?), Zeydül-Hayr (ö. 9/630), Amr b. Abdillâh el-İclî (ö. ?), Adî b. Zeyd el-İbâdî (ö. 600), Muzerid b. Dirâr el-Gatafânî (ö. 10/631), Utbe b. Buceyr el-Hârisî (ö. ?), el-Musakkab el-Abdî (ö. 587), Mubeşşir b. el-Huzeyl eş-Şemahî el-Fezârî (ö. ?), Tarafe b. Abd (ö. 564), 'İlbâ b. Arkam (ö. ?), Mu'ayye b. el-Humâm el-Murrî (ö. ?), es-Seffah b. Bukeyr el-Yerbû'î (ö. 71/690), Hâzim b. Ebî Tarafa (ö. ?), Şeddâd b. el-Esved (ö. ?) ve Hutay'e'dir (ö. 59/678). Verdiği ilk örnek cömertliğiyle tanınan ve aynı zamanda şair olan Hâtim et-Tâî'ye ait şu beyittir:

يَقُولُونَ لِي أَهْلَكَ مَالَكَ فَاقْتَصِدْ / وَمَا كُنْتُ لَوْلَا مَا تَقُولُونَ سَيِّدًا

Bana "malını bitirdin, iktisadlı ol" diyorlar, şayet dediğiniz olmasaydı önder olmazdım.⁴⁹

Beyitte görüldüğü üzere Hâtim et-Tâî'ye niçin malını bu kadar harcadığı yani cömert olduğu sorulduğunda o da toplumda mevki sahibi olmanın cömert olma-ya bağlı olduğunu ifade etmiştir. Zira cömert olan kişi, insanlar tarafından sevilir ve insanlar onu kendilerine önder yaparlar.

Araplarda cömertlik olgularından birisi de misafir geldiği için sevinmek, misafiri yüceltmek ve ona ikram etmede aşırıya kaçmaktır. Öyle ki cömert kişi misafirin kölesi gibi olur fakat bu tür kölelikten şeref duyar. Aşağıdaki beyitte Hâtim et-Tâî

49 Ebû Seffâne Hâtim b. Abdillâh et-Tâî, *Divânü Hâtim et-Tâî* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1981), 41; Dimaşki, *İthâfu'n-nubelâ*, 42.

kendisini, misafirin kölesi olarak gördüğünü söyleyerek bu tür kölelikle şeref duyduğuna dikkat çekmektedir:

وَإِنِّي لَعَبْدُ الصَّيْفِ مَا دَامَ ثَاوِيًّا / وَمَا شِيمَةٌ لِي عَبْرَهَا تُشْبِهُ الْعَبْدَا

*Misafir, yanımda ikamet ettiği sürece ben onun kölesiyim, benim bundan başka köleliğe benzer bir yapım yok.*⁵⁰

Misafire verilen önemi ortaya koyan bir durum da onu güler yüz ve neşeyle karşılamak ve kendisiyle konuşmayı uzatmaktır. Zira misafirperverliğin tam olması misafir geldiği ilk anda güler yüzlü olmak ve yemek anında konuşmayı uzatarak misafirin utanmadan tam doymasını sağlamaktır. Hâtim et-Tâi de aşağıdaki beyitlerde Ümmü Münzir'e kendisinin böyle olup olmadığını misafire sormasını şu şekilde dile getirmiştir:

سَلِيَ الْجَائِعَ الْعَرْتَانَ يَا أُمَّ مَنْذِرٍ / إِذَا مَا أَتَانِي بَيْنَ نَارِي وَمَجْرَرِي
هَلْ أَبْسَطُ وَجْهِي إِنَّهُ أَوَّلُ الْقِرَى / وَأَبْذُلُ مَعْرُوفِي لَهُ دُونَ مُنْكَرِي

Ey Munzir'in annesi, aç ve garip olan kişi ateş yakmam ve deve kesmem anında bana geldiğinde ona sor ki:

*Ölk misafirim olduğu halde yüzümü gülümsetiyor ve kötülüğüm olmadan iyiliğimi onun ününe seriyor muyum?*⁵¹

Cömertlikte bazı Arapların ilginç hallerinden birisi de muhtaç kimseleri kendisine ve ailesine tercih etmeleridir. Anlatılır ki kıtlığın olduğu bir dönemde Hâtim et-Tâi'nin çocukları açlıktan dolayı ağlamaya başlar. O ve eşi çocukları susturmaya çalışırlar. Karısı, kendisinin bir şeyler yapamayacağını anlayınca uyur gibi yapar. Gecenin sonunda çocuklarının açlığını şikâyet eden kadın komşusu Tâi'ye bir şeyler istemeye gelir. Kadın, kucağında iki çocuk, önünde de dört çocukla içeri girer. Tâi hızlıca atının yanına gider ve onu keser, sonra mahallesindeki tüm insanları eve çağırır. İnsanlar toplanıp oradaki eti kavurup yerler. Tâi ise o etten bir parça dahi yemeden ve çocuklarına dahi yedirmeden uzakta oturup onlara bakar. Aşağıdaki beyitlerde Tâi, karısına hitaben kendisini bundan ötürü kınaması gerektiğini şu şekilde dile getirmektedir:

مَهْلًا نَوَارُ أَقْلِي اللَّوَمَ وَالْعَدْلَا / وَلَا تَقُولِي لِسَيِّءٍ فَاتٍ مَا فَعَلَا
وَلَا تَقُولِي لِمَالِي كُنْتُ مُهْلِكُهُ / مَهْلًا وَإِنْ كُنْتُ أُعْطِي الْجِنَّ وَالْحَبَلَا
يَرَى الْبَخِيلُ سَبِيلَ الْمَالِ وَاحِدَةً / إِنَّ الْجَوَادَ يَرَى فِي مَالِهِ سُبُلَا

Sakin ol Nevâr! Kınama ve azarlamayı azalt, elden kaçan bir şey için "(kocam) yapmadı/ ne yaptı ki?" deme,

50 Tâi, *Divânu Hâtim et-Tâi*, 44.

51 Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, thk. Abdusselâm Hârûn (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1998), 1/10; Dimaşki, *lthâfu'n-nubelâ*, 44.

*Harcayacağım bir mal için cinlere ve şeytanlara versem dahi "acele etme" deme,
Cimri, malın yolunu bir tane görür, cömert ise malında çok yol görür.⁵²*

Aşağıdaki beyitlerde cimri, başkası görür de yanına gelir korkusuyla ateşini söndürdüğünde Tâî, adamlarına ateşi yakmalarını ve ateşin gür olması için geniş bir alanda yakılmasını emretmektedir. Şayet ateş, bir misafiri kendisine çekerse hayır olur, eğer hiçbir misafir gelmezse de üzerine düşen görevi yapmış olur. Ayrıca ateş yakan kimseyi iffet ve övgü ile nitelemektedir:

إِذَا مَا الْبَخِيلُ الْحَبِّ أَحْمَدَ نَارَهُ / أَقُولُ لِمَنْ يَصَلِّي بِنَارِي أَوْقِدُوا
تَوْسَعُ قَلِيلًا أَوْ يَكُنْ تَمَّرٌ حَسْبُنَا / وَمَوْقِدُهَا الْبَارِي أَعْفُ وَأَحْمَدُ

Sahtekâr cimri, ateşini söndürdüğü vakit ateşimi yakan kişiye ben derim ki: ateşi yak,

Biraz daha geniş tut veya orada bize yetecek yer olsun, zira o ateşi yakan en iffetli ve teşekkür edilmeye en layık olandır.⁵³

Tâî başka bir beyitte de soğuk bir gecede kölesine yolcuların görmesi için ateş yakmasını, şayet ateşi bir misafiri kendisine çekerse onu azat edeceğini şu şekilde zikretmektedir:

أَوْقِدْ فَإِنَّ اللَّيْلَ لَيْلٌ قُرٌّ / وَالرَّيْحُ يَا مَوْقِدَ رَيْحٍ صُرٌّ
عَسَى يَرَى نَارَكَ مَنْ يُمُرُّ / إِنْ جَلَبْتَ صَيْفًا فَأَنْتَ حُرٌّ

Ateşi yak, zira gece çok soğuk ve rüzgâr çok sert ey ateş yakan!

Belki buradan geçen biri ateşini görür, şayet ateşin, bir misafiri kendine çekerse sen hürsün.⁵⁴

Tâî'nin yaptığı şey onun son derece cömert ve iyiliksever olduğunu açık bir şekilde göstermektedir. Bundandır ki namı tüm dünyaya yayılmıştır. Bazı kişiler cesaretleriyle övünürken Tâî gibi mert insanlar cömertlik ve diğerkâmlıklarıyla iftihar edip insanları buna teşvik etmektedirler. Onların cömertlikle övünmeleri cimriliği emreden nefislerine galip geldiklerine ve başkalarını kendilerine tercih ettiklerine delalet etmektedir. Tâî aşağıdaki beyitlerde bazı kimseler gibi malının kölesi değil efendisi olduğunu ve malını köle azat etmek, imdada koşmak gibi her türlü ihtiyaç yolunda infak ettiği dile getirmektedir:

إِذَا كَانَ بَعْضُ الْمَالِ رَبًّا لِأَهْلِهِ / فَإِنِّي بِحَمْدِ اللَّهِ مَالِي مُعَبَّدٌ
يُقَلِّبُ بِهِ الْعَانِي وَيُؤَكِّلُ طَيْبًا / وَيُعْطَى إِذَا مَنَّ الْبَخِيلُ الْمُطَرَّدُ

52 Tâî, *Divânü Hâtîm eṣ-Ṭâî*, 73; Dımaşkı, *İthâfu'n-nubelâ*, 46.

53 Tâî, *Divânü Hâtîm eṣ-Ṭâî*, 35; Dımaşkı, *İthâfu'n-nubelâ*, 51; Luvis Şeyho, *Şu'arâ'u'n-Naşraniyye kable'l-İslâm* (Beirut: Dârul-Muşrik, 1991), 113.

54 Tâî, *Divânü Hâtîm eṣ-Ṭâî*, 59; Dımaşkı, *İthâfu'n-nubelâ*, 51; Şeyho, *Şu'arâ'u'n-Naşraniyye*, 116.

Bazı mallar, sahibinin rabbi olduğu zaman Allah'a çok şükür olsun ki benim malım kölemdir,

Onunla kölenin zinciri kırılır, cimri verdiğiyle minnet ettiğinde güzel bir şekilde yedirilir ve verilir.⁵⁵

Tâî aşağıdaki beyitte de Mâviye ismindeki eşine seslenerek malın geçici olduğunu, ölüm anında hiçbir fayda sağlamadığını, bundan ötürü ihtiyaç sahiplerine dağıtılmasının daha yerinde bir davranış olduğunu şu şekilde ifade etmiştir:

أَمَاوِيُّ إِنَّ الْمَالَ غَايَةٌ وَرَائِحٌ / وَيَبْقَى مِنَ الْمَالِ الْأَحَادِيثُ وَالذِّكْرُ
أَمَاوِيُّ مَا يُعْنِي الثَّرَاءَ عَنِ الْقَتَى / إِذَا حَشَرَجَتْ نَفْسٌ وَضَاقَ بِهَا الصَّدْرُ

Ey Mâviye eşim! Mal gelip geçicidir, maldan güzel söz ve anlatılar kalır,

Ey Mâviye! Ecel anında can boğaza geldiğinde zenginlik fayda vermez.⁵⁶

İbnu'l-Mibred'in, eserinde Hâtim et-Tâî'ye ait zikrettiği en son beyitte onun ölüm ve ölen kişinin varislerinin durumunu düşünerek üzüntüsünü dile getirmesidir. Zira bazı varisler zengin olan kişinin mirasına sahip olmak için onun ölümünü isterler. Bundan ötürü Tâî mal sahibinin tüm varlığını sonuna kadar cömertlik yolunda harcaması gerektiği tavsiyesinde bulunmaktadır. Zira mirasçısı onun maliyle övünür ve boş işlerde harcar. O bu durumu şu sözleriyle şiirleştirmiştir:

أَهِنَ لِلَّذِي تَهْوَى التِّلَادَ فَإِنَّهُ / إِذَا مِتُّ كَانَ الْمَالُ نَهَبًا مُقَسَّمًا
وَلَا تَشَقِّقِينَ فِيهِ فَيَسْعَدَ وَاِرْتُ / بِهِ حِينَ تَخْشَى أَعْبَرَ اللَّوْنِ مُظْلِمًا
يُقَسِّمُهُ عُنْمًا وَيَشْرِي كِرَامَةً / وَقَدْ صِرْتُ فِي حَظٍّ مِنَ الْأَرْضِ أَعْظَمًا
قَلِيلٌ بِهِ مَا يَحْمَدُنَّكَ وَاِرْتُ / إِذَا سَاقَ مِمَّا كُنْتُ تَجْمَعُ مَعَمَّا

Miras bırakacağı malı seven kişiyi küçümse, çünkü sen öldüğünde mal bölünüp talan edilir,

Malda cimrilik yapma ki sen kabrin karanlığından korktuğun anda varisin onunla sevinisin,

Sen yerin altında kemiklere dönüşmüşken o, malını ganimet olarak paylaştırır ve övünç olarak satın alır,

Topladığın maldan ganimete götürdüğü zaman sana teşekkür edecek çok az varis vardır.⁵⁷

Arapların, cömertliği tercih ettiklerine işaret eden başka bir durum da zengin ve servet sahibi olanların ihtiyaç anında fakirlere verilmek üzere kumarda kazan-

55 Tâî, *Divânu Hâtim et-Tâî*, 35; Dimaşki, *İthâfu'n-nubelâ*, 56; Şeyho, *Şu'arâu'n-Naşraniyye*, 112.

56 Tâî, *Divânu Hâtim et-Tâî*, 50; Dimaşki, *İthâfu'n-nubelâ*, 58; Şeyho, *Şu'arâu'n-Naşraniyye*, 109.

57 Tâî, *Divânu Hâtim et-Tâî*, 80-81; Dimaşki, *İthâfu'n-nubelâ*, 58; Şeyho, *Şu'arâu'n-Naşraniyye*, 119.

dıkları develeri vermeleridir. Lebid b. Rebia aşağıdaki beyitlerde kendisinin nice kumarda kazanılan develerin kısır olup olmamasına bakılmaksızın kesilip bütün komşulara ve muhtaçlara verilmesi için arkadaşlarını çağırdığını ve muhtaç olanların sanki verimli toprakları olan Tebâle bölgesine gelmiş gibi doyararak kalktıklarını şu şekilde dile getirmiştir:

وَجَرُورٍ أُيسارٍ دَعَوْتُ لِحَتْفِهَا / بِمَعَالِقٍ مَتَسَابِهِ أَعْلَامُهَا
أَدْعُو بِهِنَّ لِعَاقِرٍ أَوْ مُطْفِلٍ / بِيَدَيْ لَجِبِرَانَ الْجَمِيعِ لِجَامُهَا
فَالضَّبِّفُ وَالْجَارُ الْعَرِيبُ كَأَنَّمَا / هَبَطَا تَبَالَهَ مُخَصَّبًا أَهْضَامُهَا

Kumar taşlarının yanında boğazlanması için çağırdığım alametleri karışık olan nice kumar develeri var ki

O taşlarla etleri bütün komşulara dağıtılsın diye kısır veya yavrulu devenin kesilmesine çağırıyorum

Misafir ve garip komşu sanki yaylaları verimli olan Tebâle denilen yere indiler.⁵⁸

Yukarıdaki beyitlerde şair kumarda ortaya konulan develerin komşulara, fakir fukaraya dağıtılması çağrısında bulunarak kendisinin cömertliğini dile getirmiştir.

Misafire en güzel şekilde ikramda bulunmak cömertliğin simgelerindedir. Midras b. er-Raba'î el-Esedî de misafire yanında bulunan en güzel şeyi ikram etmekle övünerek şunları zikretmektedir:

وإني لأدعو الضيف بالضيء بعدما / كسا الأرض نضاح الجليد وجامده
لأكرمته إنَّ الكرامة حقه / ومثلان عندي قربه وتباعده
أبيت أعشيه السديف وانني / بما قال حتى يترك الحي حامده

Hava çok soğuduktan ve yer de susuzlukla kapladıktan sonra ben, ateş ışıyla misafiri çağırıyorum,

Ona ikramda bulunmak için, zira ikram onun hakkıdır, bana göre uzak ve yakın aynıdır,

Ona (yanımda bulunan en güzel yemek olan) deve iç yağını yedirerek geceliyorum ve ben, onu öven kişi mahalleyi terk edene kadar onun istediği şeyi yapmaktayım.⁵⁹

Cömertliği gösteren durumlardan birisi de misafire kendi evindeymiş hissinin vermek ve rahatlığını sağlamaktır. 'Urve b. el-Verd de yatağının ve evinin misafirin yatağı ve evi olduğunu, hiçbir şeyin misafire hizmet etmekten kendisini alıkoymadığını şu şekilde dile getirmektedir:

58 Lebid b. Rabi'a el-Âmirî, *Divânu Lebid b. Rabi'a el-Âmirî* (Bayrut: Dâru Sâdir, ts.), 178; Dimaşki, *İthâfu'n-nubelâ*, 42.

59 Dimaşki, *İthâfu'n-nubelâ*, 43-44.

فراشي فراش الصيف والبيت بيته / ولم يليني عنه عزال ممتع
أحدثه إن الحديث من القرى / وتعلم نفسي أنه سوف يهجع

Yatağım, misafirin yatağı, ev onun evidir, beni ondan peçeli ahu alıkoymadı,

*Onunla konuşurum, çünkü konuşmak misafirperverliktendir ve nefsim onun uyu-
yacağı bilir.⁶⁰*

Cömert olanlar dul, yetim, zorda kalmış ve muhtaçlara aşırı derece özen gösterirler. İbnu'l-Mibred, Evs b. Hacer'in, arkadaşı olan Fudâle b. el-Kelde el-Esedî (ö. ?) öldüğünde onun hakkında söylediği şu beyitte bu duruma dikkat çekmiştir:

أبا ذليجة من يوصى بأرملة / أمر من لأشعت ذي طمرين طملال

*Ey Ebâ Duleyce! (senden sonra) Kim dul olana vasiyet edecek ya da kim açlıktan
başı toz toprak olmuş, elbisesi çürümüş fakire yardım edecek?⁶¹*

İbnu'l-Mibred'in eserinde zikrettiği beyitlerden bir tanesi de A'şâ'ya aittir. Anlatılır ki Muhallak el-Kilâbî (ö. ?) isminde bir adamın kızları varmış, fakir olduğu için kimse onun kızlarıyla evlenmemiş, bir gün A'şâ, gece vakti çölde giderken bu adamın evine misafir olur ve onun misafirperverliğinden çok memnun kalır. Sabah olunca Muhallak'a bir isteğinin olup olmadığını sorar, A'şâ da meşhur bir şair olduğu için ondan kendisini şiirlerinden övmesini ister, ta ki insanların kendisinden haberi olsun ve kızlarıyla evlensinler. A'şâ da beyitlerinde Muhallak'ın onun yolda kalmış muhtaç kimseler için ateş yaktığını ve çoğu kimsenin, ateşinin ışığına işaret ettiğini zikrederek cömertliğine işaret eder, insanlar da bundan sonra Muhallak'ın kızlarıyla evlenirler:⁶²

لعمري لقد لاحت عيون كثيرة / إلى صوء نارٍ في يفاع تُحرق
تُسبُ لمقرورين يصطليانها / وبات على النار التدى والمحلل

*Ömrüme yemin olsun ki birçok göz, (görülmesi için) yüksek yerde yanan bir ateşin
ışığına işaret etti,*

*Kendisinden ısınmakta olan üşüyen iki kişi için ateş yakılmaktadır, ateşin etrafın-
da Nedâ/cömertlik ve Muhallak geceledi.⁶³*

Cömertlikle ilgili beyitlere bakıldığında cömertliğin farklı şekillerde dile getirildiği görülmektedir. Cömert olan kişi bazen gece vakti yaktığı ateşle belli olurken, bazen misafire gösterdiği aşırı özen ve neşeyle, bazen de dul, yetim ve fakirlere yaptığı yardım ile bazen de başka iyiliklerle kendini gösterir. Cömertliğiyle meşhur olan Tâî'nin geceleyin ateş yakarak misafir getirmesi durumunda kölesini

60 'Urve İbnu'l-Verd, *Divânu 'Urve b. el-Verd*, thk. Esmâ Ebû Bekir Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kutub'il-İlmiyye, 1998), 83.

61 Evs İbn Hacer, *Divânu Evs b. Hacer*, thk. Muhammed Yûsuf Necm (Beyrut: Dâru Beyrut, 1980), 103; ed-Dimaşki, *İthâfu'n-nubelâ*, 45.

62 Muhammed b. Muhammed Hasan Şurrâb, *Şerhu'ş-şevâhidi'ş-şî'riyye fi ummâti'l-kutubi'n-naḥviyye* (Bayrut: Muessesetu'r-Risâle, 2007), 2/167.

63 Meymûn b. Kays A'şâ, *Divânu'l-A'şâ el-Kebîr*, thk. Muhammed Huseyn (Kahire: Mektebetu'l-Âdâb, ts.), 223-224.

azat edeceğini ifade etmesi onun ne kadar cömert olduğunu ve adını tarihe nasıl yazdığını açık bir şekilde göstermektedir.

2.2.2. İthâfu'n-nubelâ'da Cimriliğe Dair Örnek Beyitler

Hiç şüphesiz cimrilik insanın başına gelen afetlerden birisidir. Cimri, dinleyeni dehşete düşürecek kadar cimriliğini farklı şekillerde yorumlayarak bahaneler uydurur. Cimrilerin cimrilik felsefeleri gariptir. Kendilerine göre yaptıkları şey doğrudur. Hakikatte ise cimrilik yerilen bir tutumdur. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.s.) bir hadis-i şeriflerinde cimriliğin ne kadar tehlikeli bir durum olduğunu şu şekilde dile getirmiştir: *إِيَّاكُمْ وَالسُّخَّ فَإِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بالسُّخِّ أَمْزَهُم بِالْبُخْلِ فَبُخِلُوا وَأَمْزَهُم بِالْقَطِيعَةِ فَجَجُوا فَجَجُوا فَفَجَّرُوا فَفَجَّرُوا فَفَجَّرُوا وَأَمْزَهُم بِالْفُجُورِ فَفَجَّرُوا* "Cimrilikten kaçınin, çünkü sizden öncekiler cimrilikle helak oldular, cimrilik onlara cimri olmayı emretti onlar da cimri oldular, akrabalık bağını kesmeyi emretti, onlar da kestiler, günahı emretti onlar da günah işlediler."⁶⁴ Önceden de değindiğimiz üzere cimrilik hususunda birçok komik hikâye ve fıkra tarzında olaylar anlatılmıştır. Araplar içerisinde cimrilikle meşhur olan dört kişi olduğu anlatılır. Bunlar Hutay'e, Humeyd el-Arkat (ö. ?), Ebu'l-Esved ed-Duelî (ö. 69/688) ve Hâlid b. Safvân'dır (ö. 135/752-53).⁶⁵ *el-Buḥalâ, Kitâbu'l-Ḥayvân* ve *el-Beyân ve't-tebyîn* eserleri cimrilik konusunu ve hikâyelerini barındıran en önemli kitaplardır. Arap halkında cömertliğin yaygın olması ve onların cömertleri takdir etmeleri bazılarının cimri olmasıyla çelişmemektedir. Zira her toplumda cimrilerle karşılaşmak normal bir durumdur. İbnu'l-Mibred de kitabında cimrilerle ilgili bazı beyitler zikretmiştir. Beyitlerini zikrettiği şairler ise sırasıyla A'şâ, Urve b. el-Verd, el-Huzelî el-A'lem, Hâtım et-Tâî, Musellem b. Reyâh el-Murrî, Hatâit b. Ye'fur (ö. ?), Muhayyal es-Sa'dî (ö. 16/637), Muâviye b. Mâlik el-Âmirî (ö. ?), Huceyye b. el-Muderrab (ö. ?), Damera b. Damera (ö. 15/608), Zuheyr (ö. 609), Murakkiş el-Ekber (ö. 550), Musakkib el-'Abdî (ö. 587), eş-Şenferâ (ö. 525), Hansâ (ö. 24/645) şeklindedir, Bu beyitlerin bazılarını incelediğimizde A'şâ aşağıdaki beyitte komşuları açken tok yattıkları için muhataplarını şu şekilde yermektedir:

تَيِّتُونَ فِي الْمَسْتَى مِلَاءً بَطُونَكُمْ / وَجَارَانُكُمْ جَوْعَى يَتِينَ حَمَائِصَا

*Kışın, karınlarınız dolu olarak geceliyorsunuz, komşularınız ise karnı boş, aç olarak geceliyorlar.*⁶⁶

Bazı beyitlerde şairin kendisini cömertlikle övüp hasmını cimrilikle yediği görülmektedir. Nitekim aşağıdaki beyitlerde 'Urve b. el-Verd kendisinin, yemeğine başkalarını ortak ettiğini fakat muhatabının ise sadece kendisini düşünen cimri biri olduğunu şu şekilde dile getirmiştir:

64 Ebû Dâvûd Suleymân b. Eş'as es-Sicistânî, *Sunenu Ebî Dâvûd*, thk. 'İmâd Tayyâr vd. (Beirut: Muessesetu'l-Risâle Nâşirûn, 2015), "ez-Zekât", 46 (No. 1698).

65 Şihâbuddîn Muhammed b. Ahmed el-İbşîhî, *el-Mustaḫraf fi kulli fennin Mustazraf*, thk. Mufid Muhammed Kumayha (Beirut: Dâru'l-Kutub'il-'İlmiyye, 1986), 1/373.

66 A'şâ, *Divânul-A'şâ el-Kebîr*, 149.

إِنِّي إِمْرُؤٌ عَافِي إِثَائِي شِرْكَةً / وَأَنْتَ إِمْرُؤٌ عَافِي إِثَائِكَ وَاجِدْ
أَتَهْرَأُ مِيَّيَ أَنْ سَمِنْتَ وَأَنْ تَرَى / بِوَجْهِهِ سُحُوبَ الْحَقِّ وَالْحَقُّ جَاهِدُ
أَقْسَمُ جِسْمِي فِي جُسُومِ كَثِيرَةٍ / وَأَحْسُو قَرَّاحَ الْمَاءِ وَالْمَاءُ بَارِدٌ

Ben, tabağımı ortağımı/misafirimi katan bir adamım, sen ise tek başına tabağını yiyen birisisin,

Şişman olduğun ve yüzümde hakkın solgunluğunu gördüğün için mi benimle alay ediyorsun, hâlbuki hak (cömertlik) insanı yorar,

Bedenimin azığını birçok bedende taksim ederim, kışın su soğuk olduğu halde katıksız su yudumlarım.⁶⁷

İbnu'l-Mibred beytin kime ait olduğu bilinmediğinde "bir şair dedi ki" şeklinde şairin ismini zikretmeden beyitleri eserine almıştır. Örneğin aşağıdaki beyitte ismi zikredilmeyen şair, amcakızını büyük bir meblağda mehir verilse dahi cimri bir adamla evlenmekten şu şekilde sakındırmaktadır:

لَا تَقْرَبِي يَا بِنْتَ عَمِّي بُوَهَّةً / مِنَ الْقَوْمِ دِفْتَأَسًا غَيْبًا مُفَنَّدًا
وَإِنْ كَانَ أَعْطَى رَأْسَ سَيْبِنَ بَكَرَةً / وَحُكْمًا عَلَى حُكْمٍ وَعَبْدًا مُؤَلَّدًا

Ey amcakızı! Topluluktan ahmak, cimri, budala ve zayıf görüşlü kişiye yaklaşma, Altmış tane deve, birçok şey ve köleyi mehir olarak verse de.⁶⁸

Bazı beyitlerde de kadınların erkeklerden daha cimri olduğu vurgulanmıştır. Örneğin Hâtim et-Tâî'nin eşi, kendisine zarar verdiği için kocasını cömertlikten alıkoymaya çalışmış fakat Tâî buna karşı çıkmıştır. Çünkü cömertlik Tâî'nin tabiatına işlemiştir. Aşağıdaki beyitlerde Tâî bu durumu şu şekilde zikretmiştir:

وَفَائِلَةٌ أَهْلَكَتْ بِالْجُودِ مَالَنَا / وَنَفْسَكَ حَتَّى ضَرَّ نَفْسَكَ جُودُهَا
فَقُلْتُ دَعِينِي إِنَّمَا تِلْكَ عَادَتِي / لِكُلِّ كَرِيمٍ عَادَةٌ يَسْتَعِيدُهَا

Malımızı ve kendini helak ettin ta ki nefsinin cömertliği nefsine zarar verdi diyen birçok kadın var ki

Ben de ona "beni bırak, bu ancak âdetimdir, her cömertin kendine ait döndürdüğü bir âdeti vardır" dedim.⁶⁹

Cömertlik kişiyi ve ailesini diğer insanların dilinden ve dedikodusundan korur. Cimrilik ise insanın yerilmesine sebep olur. Aşağıdaki beyitlerde Zuheyr b. Ebi Sulmâ (ö. 609) cömertlik yapan kişinin namusunu başkalarından koruduğunu, cimrilik yapanın ise başkaları tarafından sövüldüğünü ve yerildiği şu şekilde dile getirmiştir:

67 İbnu'l-Verd, *Divânu 'Urve b. el-Verd*, 61.

68 Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/246.

69 Tâî, *Divânu Hâtim et-Tâî*, 44.

وَمَنْ يَجْعَلِ الْمَعْرُوفَ مِنْ دُونِ عَرْضِهِ / يَفْرَهُ وَمَنْ لَا يَتَّقِ السُّتْمَ يُسْتَمِر
وَمَنْ يَكُ ذَا فَضْلٍ فَيَبْحُلْ بِفَضْلِهِ / عَلَى قَوْمِهِ يُسْتَعَنَّ عَنْهُ وَيُدْمَم

Kim iyiliğini/cömertliğini namusunun koruyucusu yaparsa ırzını korumuş olur, kim sövülmekten korunmasa sövülür,

Kim fazilet/mal sahibi olup malıyla kavmine karşı cimrilik yaparsa kendisine muhtaç olunmaz ve yerilir.⁷⁰

Başka bir beyitte de Hatâit b. Ye'fur, eşinin kendisinin cömertliği hususundaki şikâyetine cevaben cömertliğin kişiye zarar vermediği ve cimriliğin de kişiyi dünyada kalıcı kılmadığını şu şekilde dile getirmektedir:

تَقُولُ ابْنَةُ الْعَبَّابِ رُهِمَ حَرَبَتِي / حَطَائِطُ لَمْ تَتْرُكْ لِتَفْسِكَ مَقْعَدًا
إِذَا مَا أَقْدَنَا صِرْمَةً بَعْدَ هَجْمَةٍ / تَكُونُ عَلَيْنَا كَابِنُ أُمَّكَ أَسْوَدًا
فَقُلْتُ وَلَمْ أَعَيَّ الْجَوَابَ تَأْمَلِي / أَكَانَ هَذَا حَتْفَ زَيْدٍ وَأَرْبَدًا
أَرِينِي جَوَادًا مَاتَ عَزْمًا لَعَلَّنِي / أَرَى مَا تَرِينِ أَوْ بَحِيلًا مَحَلَّدًا

Abbâb'ın kızı olan Ruhm diyor ki ey Hatâit bizimle savaştın, kendin için bir oturacak bir yer bırakmadın,

Elimizden kaçırdığın çok develerden sonra az develeri topladığımız zaman annenin oğlu Esved b. Ye'fur gibi aleyhimize olursun,

Ben cevap vermede aciz kalmadan dedim ki düşün bakalım (kardeşim olan) Zeyd ve Erbed'in ölümü açlıktan mıydı?

Zorluktan dolayı ölen bir cömert veya dünyada ebedi kalan bir cimriyi bana göster ki ben de senin düşündüğünü düşünüyüm.⁷¹

Aşağıdaki beyitlerde de Muâviye b. Mâlik el-'Âmirî cömertliğinden ötürü karısının kendisini sapkınlıkla ve ahmaklıkla nitelemesine karşılık mal var olduğu müddetçe kendisinin cömertlik yapacağını dile getirerek cimrilikten ne kadar nefret ettiğini dile getirmiştir:

قَالَتْ سُمِّيَتْ قَدْ غَوَيْتَ بَانَ رَأَتْ / حَقًّا تَنَاوَبَ مَالَنَا وَوُفُودُ
عَيِّ لَعْمُوكِ لَا أَرَا لَأَعُودُهُ / مَا دَامَ مَالٌ عِنْدَنَا مَوْجُودُ

Sümeyye hakkın (misafirin) ve heyetlerin nöbetleşe malımızı yediğini görünce "sen sapıttın" dedi,

Evet, bu bir sapkınlıktır, yemin olsun ki mal yanımızda var olduğu müddetçe ben ona dönmeye devam edeceğim.⁷²

70 Zuheyr İbn Ebî Sulmâ, *Divânu Zuheyr b. Ebî Sulmâ*, thk. Ali Hasan Fâûr (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1988), 110.

71 Ebû Ali Ahmed b. Muhammed el-Merzûkî, *Şerhu Divâni'l-Ĥamâse*, thk. Ahmed Emîn, Abdusselâm Hârûn (Kahire: Matba'atu'l-Lecneti't-Te'lîf, 1967), 1732-1733.

72 Mufaddal b. Muhammed ed-Dabbî, *el-Mufađđaliyyât*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir - Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire-Beyrut: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 356.

Kadınların cimriliğini dile getiren başka bir şair de Musellem b. Reyâh el-Murrî'dir. el-Murrî cömertliğinden ötürü kendisini kınayan kadınlardan bıkmıştır. Zira onlar cömertliğin övgüleri nasıl getirdiğini bilmiyorlar. Onlara göre cömertlik israf ve ahmaklıktır. Bu durumu şu şekilde zikretmektedir:

بَكَرَ الْعَوَازِلُ بِالسَّوَادِ يَلْمَنِي / جَهْلًا يَقْلَنَ أَلَا تَرَى مَا تَصْنَعُ
أَفْتَيْتَ مَالَكَ فِي السَّفَاهِ وَإِنَّمَا / أَمْرُ السَّفَاهَةِ مَا أَمْرُكَ أَجْمَعُ

*Kınayıcı kadınlar cahilce (sabahı beklemeden) geceleyin "ne yaptığını görüyor musun, malını ahmakça harcadın" diyerek beni kınamaya başladılar, ahmaklık ancak sana emrettikleri her şeydir.*⁷³

Cimrilikle ilgili yukarıdaki beyitlere bakıldığında cimri olan kişi komşusu açken tok yatan, tek başına yemek yiyen veya kimse görüp de gelmesin diye geceleyin yaktığı ateşi söndüren veya malını vermemek için başka yollara başvuran olarak nitelenmiştir. Ayrıca bazı kadınların, kocalarının cömertliğinden şikâyet ettikleri dile getirilerek kadınların daha çok cimriliğe meyilli olduklarına işaret edilmiştir denilebilir.

Sonuç

Araplarda mizah karakterinin literatürde geniş bir yer elde etmesiyle beraber cimriliği elen alan mizahi ve edebi söylemler ortaya çıkmaya başlamıştır. Eskiden beri gerek düz yazıda gerek nazımda cimriler ve cimrilik niteliği daima yerilirken cömertlik ve cömertler de övülmüştür. Nitekim meşhur hiciv şairleri cimrilik üzerinden en keskin kılıçlarını hasımlarına indirmişlerdir. Aynı şekilde şiirde mevzu bahis kişinin cimri olmadığı dile getirmek medih sayılmış, mersiyelerde de ölen kişinin iyilikleri sıralanırken cimri olmadığına dikkat çekilerek övülmüştür. Ayrıca cimrilik temasını hem konu hem de başlık altında değerlendiren çalışmalar incelendiğinde cimrilik karakterinin sadece yerilen davranış olmadığı, sosyal bir eğilime, kolektif bir davranış biçimine büründüğü görülmektedir. Cimrilik konusunu doğrudan ele alan müstakil çalışmalar az olmakla beraber Arap edebiyatının bu konuda geniş bir repertuara sahip olduğu söylenebilir. Zira kendisinden önce risale niteliğinde bazı eserler telif edilmekle beraber Câhiz'in, cimrilik karakteri üzerine *el-Buĥalâ*' isminde ilk müstakil eser ortaya koyduğu ve bu eserin, kendisinden sonra gelen edebiyatçıları etkilediği görülmektedir. Zira kendisinden sonra ilgili konuda başka eserler kaleme alınmıştır.

Daha çok Hanbeli fakihî olarak bilinen İbnu'l-Mibred ed-Dımaşkı de dokuzuncu asırda *İthâfu'n-nubelâ* ' *bi-aĥbâr ve eş'âri'l-kuremâ* ' ve *'l-buĥalâ* ' ismindeki eseri de önceki çalışmalara göre çok hacimli olmasa da ilgili konunun Câhiz'dan yaklaşık yedi asır sonra da önemini koruduğunu ortaya koymaktadır. Fennî ilimler yanında dinî ilimlerde de önemli bir birikime sahip olan İbnu'l-Mibred'in muhtelif

⁷³ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ali el-Hatîb et-Tebrîzî, *Şerĥu Dîvânî'l-Ĥamâse li't-Tebrîzî* (Beirut: Dâru'l-Kalem, ts.), 2/303; Dımaşkı, *İthâfu'n-nubelâ*, 69.

alanlarda pek çok eseri bulunmaktadır. Mezkûr eserde İbnu'l-Mibred cimrilik ve cömertliği terminolojik ve dini yönden ele aldıktan sonra klasik Arap şiirinden cimrilik ve cömertlikle ilgili beyitleri zikretmiştir. Beyitler incelendiğinde şairin bazen kendisini cömertlikle niteleyerek övdüğünü, bazen muhatabını yemek için onu cimrilikle itham ettiği bazen de insanları cömertliğe teşvik ettiği ve cimrilikten de alıkoymaya çalıştığı görülmektedir. Birçok şairin beytini ele alan eser, Arapların cömertliğe ne kadar önem verdiği de bir göstergesidir. Yine dünya klasiklerinin mizah literatürü incelendiğinde komik karakterler arasında ilk numarayayı cimrinin aldığı görülmektedir. Bu da cimri karakterinin evrensel boyutunun olduğunu ortaya koymaktadır.

Eserde geçen cömertlik ve cimrilikle ilgili beyitlere bakıldığında şair tarafından cömertlik ve cimriliğin bazen zıt iki eylemle de ortaya konulduğu görülmektedir. Örneğin cömertlik gece vakti ihtiyaç sahiplerini kendine çekmek için çölde ateş yakma şeklinde tezahür ederken cimrilik ise ateşi söndürmek şeklinde ifade edilmiştir. Cömertlik yemeğini başkalarıyla paylaşıp beraber yemek şeklinde iken cimrilik tek başına yemek yemek olarak gösterilmiştir. Ayrıca kimi beyitlerde bazı kadınların, kocalarını cömertlikten alı koymaya çalıştıkları ve onları bundan ötürü kınadıkları ifade edilerek kadınların daha tutumlu olduklarına işaret edilmiştir.

Kaynakça

- ‘Âmirî, Lebîd b. Rabî’a. *Dîvânu Lebîd b. Rabî’a el-‘Âmirî*. Bayrut: Dâru Sâdir, ts.
- A’şâ, Meymûn b. Kays. *Dîvânu’l-A’şâ el-Kebîr*. thk. Muhammed Huseyn. Kahire: Mektebetu’l-Âdâb, ts.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî. *el-Beyân ve’t-tebyîn*. thk. Abdusselâm Hârûn. 4 Cilt. Kahire: Mektebetu’l-Hâncî, 7. Basım, 1998.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî. *el-Buḥalâ*. Beyrut: Dâru’l-Hilâl, 2. Basım, 1419.
- Dabbî, Mufaddal b. Muhammed. *el-Mufaḍḍaliyyât*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir - Abdusselâm Muhammed Hârûn. Kahire-Beyrut: Dâru’l-Me’ârif, 6. Basım, ts.
- Dimaşkı, İbnü’l-Mibred. *İḥâfu’n-nubelâ bi-ahbâr ve eş’ârî’l-kuremâ’ ve’l-buḥalâ*. thk. Yusrî Abdulḡanî. Kahire: Mektebetu İbn Sînâ, 1990.
- Duba’î, Mutelemmis Cerîr. *Dîvânu’l-Mutelemmis eḡ-Ḍuba’î*. thk. Hasan Kamil es-Sayrafî. Kahire: Câmî’atu’-Duvelî’l-‘Arabiyye Ma’hedu’l-Mahtûtâtî’l-‘Arabiyye, 1980.
- Durmuş, İsmail. “Mizah”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mizah>
- Efîl, Muhammed - Uz, Emin. “Klasik Doḡu ve Batı Edebiyatındaki Cimri Karakteri: Câhîz ve Moliere Örneḡi”. *Bilimname* 2019/39 (23 Aralık 2019), 321-354.
- Elbânî, Nâsiruddîn. *Silsiletu’l-eḡâdisî’ş-şahîḡa ve şey’un min fiḡhihâ ve fevâ’idihâ*. 7 Cilt. Riyad: Mektebetu’l-Me’ârif, 1995.
- Gazzî, Muhammed b. Muhammed Necmuddîn. *el-Kevâkibu’s-sâire bi a’yânî’l-mietî’l-‘aşire*. thk. Halîl Mansûr. 3 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1997.
- Gazzî, Muhammed Kemâluddîn b. Muhammed el-‘Âmirî. *en-Na’tu’l-ekmel li aşḡâbi’l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. M. Mutî’ el-Hâfiz. Dimeşk: Dâru’l-Fikr, 1982.
- Günday, Hüseyin. *Klasik Arap Edebiyatında Mizahi Karakterler*. Bursa: Emin Yayınları, 2013.
- Hasan Şurrâb, Muhammed b. Muhammed. *Şerḡu’s-şevâhidî’ş-şîriyye fî ummâtî’l-kutubi’n-naḡviyye*. 3 Cilt. Bayrut: Muessesetu’r-Risâle, 2007.
- İbn Ebî Sulmâ, Zuheyr. *Dîvânu Zuheyr b. Ebî Sulmâ*. thk. Ali Hasan Fâûr. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1988.
- İbn Hacer, Evs. *Dîvânu Evs b. Ḥacer*. thk. Muhammed Yûsuf Necm. Beyrut: Dâru Beyrut, 1980.
- İbn Manzûr, Ebu’l-Fadl Cemaluddîn el-Ensârî. *Lisânu’l-‘Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1967.
- İbn Mellâ el-Halebî, Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed. *Mut’âtu’l-ezhân mine’t-temettu’i bi’l-ikrân beyne terâcimi’ş-şuyûḡ ve’l-aḡrân*. thk. Selahuddîn Halil eş-Şeybânî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Sadir, 1999.
- İbnü’l-İmâd, Ebu’l-Felâh Abdulhayy b. Ahmed. *Şezerâtu’z-zeheb fî aḡbârî men zeheb*. thk. Abdulkâdir Arnâûd Mahmûd. 11 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1992.
- İbnü’l-Verd, ‘Urve. *Dîvânu ‘Urve b. el-Verd*. thk. Esmâ Ebû Bekir Muhammed. Beyrut: Dâru’l-Kutub’il-‘İlmiyye, 1998.

- İbşihî, Şihâbuddîn Muhammed b. Ahmed. *el-Mustaṭraf fi kulli fennin Mustazraf*. thk. Mufid Muhammed Kumayha. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1986.
- Kalaç, Rıdvan. *Eyyûbî ve Memlûk Dimaşk'ında Hadis: Kudâme Ailesi Bağlamında Bir İnceleme*. Ankara: Fecr Yayınları, 2023.
- Kalaç, Rıdvan - Engin, Hayrullah. "Mürsel Ve Müdelles Rivâyetler - İbnü'l-Mibred el-Makdisî (ö. 909/1503) Özelinde". *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (30 Haziran 2020), 53-72.
- Karagöz, İsmail. *Dinî Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005.
- Kuzayha, Riyâd. *el-Fukâhe ve'd-ḍiḥk fi't-turâsî'l-'Arabî ve'l-meşriki*. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 1994.
- Merzûkî, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed. *Şerḥu Dîvânî'l-Ḥamâse*. thk. Ahmed Emîn, Abdusselâm Hârûn. 4 Cilt. Kahire: Matba'atu'l-Lecneti't-Te'lif, 2. Basım, 1967.
- Rebî', Muhammed Abdurrahmân. *Nevâdiru'l-buḥalâ*. Beyrut: Dâru's-Şurûk, 1999.
- Sehâvî, Ebu'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahmân. *eḍ-Ḍav'u'l-lâmi' li-ehli'l-ḳarni't-tâsi'*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1992.
- Sicistânî, Ebû Dâvûd Suleymân b. Eş'as. *Sunenu Ebî Dâvûd*. thk. 'İmâd Tayyâr vd. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle Nâşirûn, 2015.
- Şeyho, Luvis. *Şu'arâu'n-Naşraniyye ḳable'l-İslâm*. Beyrut: Dâru'l-Muşrik, 4. Basım, 1991.
- Tâî, Ebû Seffâne Hâtim b. Abdillâh. *Dîvânu Ḥâtim eṭ-Ṭâî*. Beyrut: Dâru Sâdir, 1981.
- Tebrîzî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Alî el-Hatîb. *Şerḥu Dîvânî'l-Ḥamâse li't-Tebrîzî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kalem, ts.
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed el-Murtadâ. *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-ḳâmûs*. thk. Ali el-Hilâlî. 40 Cilt. Kahire: Matba'etu Hukûmeti'l-Kuveyt, 2. Basım, 1987.
- Ziriklî, Ebû Ğays Muhammed Hayruddîn. *el-A'âm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.

Is The Intangible Compensated? The Problem of Compensation for Intangibles in Hanafi Madhhab and Late Ottoman Law

Var Olmayan Tazmin Edilir mi? Hanefî Mezhebinde ve Son Dönem Osmanlı Hukukunda Maddi Olmayan Şeyin Tazmini Problemi

Muhammed Emin KIZILAY

Dr. Öğretim Üyesi, Bandırma Onyedü Eylül Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü
Asst. Prof., Bandırma Onyedü Eylül University Faculty of Islamic Sciences
Department of Basic Islamic Sciences
Balıkesir/Türkiye
eminkizilayzade@hotmail.com
ORCID: 0000-0002-2082-0597

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 15.10.2023
Kabul Tarihi / Accepted : 03.12.2023
Yayın Tarihi / Published : 30.12.2023
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Aralık-December
Cilt / Volume: 10 • Sayı / Issue: 2 • Sayfa / Pages: 439-460

Atıf / Cite as

Kızıl, Muhammed Emin. Is The Intangible Compensated? The Problem of Compensation for Intangibles in Hanafi Madhhab and Late Ottoman Law. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2023), 439-460.

Doi: 10.33460/beuifd.1376211

İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Yayın Hakkı / Copyright®

Yazarların dergide yayınlanan çalışmalarını **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmakta ve telif hakları bu lisansın hükümlerine tabi olmaktadır.

*Authors publishing with the journal is licensed under the **CC BY-NC 4.0** and their copyright is subjected to the terms and conditions of this license.*

Abstract: One feature distinguishing the fiqh madhhabs that emerged in Islamic history from each other is their theological and philosophical views. When the jurisprudence of the madhhabs is analysed, it is seen that the practical rulings emerge according to a particular theological and philosophical background. For example, the ontological background of the Hanafis is reflected in their views on property (māl), which is one of the most fundamental issues of law. They considered existence from a material point of view. They did not accept the benefits that do not have a material existence and arise depending on the substance of material assets as property in law. What is not proper-

ty cannot be damaged. Therefore, it cannot be compensated. The Hanafis adhered to their ontological principles to maintain their legal consistency. However, these principles caused some problems to arise over time. Although they overcame these problems with the principle of necessity, this was not enough to eliminate the problem. This problem came to the agenda even in the last periods of the Ottoman Empire. However, there was a new systematics in the field of law then. The issue was dealt with in the articles of law, not in the theoretical texts in which the accumulated knowledge of the madhhab was transmitted. The ontological principles of the Hanafis were distributed to many areas of law within the new system. However, in the last period of the Ottoman Empire and contemporary studies, only the part of the subject reflected in the law of obligations has been addressed. However, areas such as the Press Law and the Penal Code also seem to have been ignored. When the other legal texts are analysed, a situation different from that in Medjelle stands out. The Press Law and the Penal Code had already done what the Medjelle commissions could do much later. In these laws, things that do not exist in material terms are legally recognised as property.

Keywords: Islamic Law, Hanafi Madhhab, Ottoman Law, Liability, Damage.

Öz: İslam tarihinde ortaya çıkan fıkıh mezheplerini birbirinden ayıran özelliklerden biri kelamî ve felsefî görüşleridir. Mezheplerin içtihatları incelendiğinde amelî hükümlerin belirli bir kelamî ve felsefî arka plana göre ortaya çıktığı görülür. Örneğin Hanefîlerin sahip oldukları ontolojik arka plan hukukun en temel konularından biri olan mülkiyet ile ilgili görüşlerine yansımıştır. Onlar varlığı maddî açıdan ele almışlardır. Maddî bir varlığı olmayan, maddî varlıkların cevherlerine bağlı olarak ortaya çıkan menfaatleri hukuken mal kabul etmemişlerdir. Mal olmayan şeyin zarara uğraması mümkün değildir. Dolayısıyla tazmin edilmesi de söz konusu değildir. Hanefîler hukukî tutarlılıklarını korumak için ontolojik ilkelerine son derece bağlı kalmışlardır. Fakat bu ilkeler zamanla bazı problemlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu problemleri zaruret prensibiyle aşmayı başarmışlarsa da bu, sorunu tamamen ortadan kaldırmaya yetmemiştir. Osmanlı'nın son dönemlerinde dahi bu sorun gündeme gelmiştir. Lakin artık hukuk sahası yeni bir sistematiğe sahiptir. Konu mezhep birikiminin aktarıldığı teorik metinlerde değil, kanun maddelerinde ele alınmıştır. Hanefîlerin ontolojik ilkeleri yeni sistemin içerisinde hukukun birçok alanına dağılmıştır. Lakin hem Osmanlı'nın son döneminde hem de günümüzde yapılan çalışmalarda bunun sadece borçlar hukukuna yansıyan kısmı ele alınmıştır. Hâlbuki basın kanunu ve ceza kanunu gibi alanlar göz ardı edilmiştir. Mecelle ile dönemin diğer kanun metinleri mukayese edildiğinde farklı bir tablo ortaya çıkmaktadır. Mecelle'de madden var olmayan şeyler hukuken mal sayılmamış ve bu, uzun süre sonra tadil komisyonları tarafından değiştirilebilmiştir. Lakin basın ve ceza kanunlarında madden var olmayan şeylerin mal hükmünde kabul edildiği görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Hanefî Mezhebi, Osmanlı Hukuku, Sorumluluk, Zarar.

Genişletilmiş Özet

Hanefîlerin en belirgin özelliklerinden biri, amelî sahada görüş belirtirken kendi felsefî anlayışlarıyla tutarlılık içinde olmaya gayret etmeleridir. Eşya tasavvurları da-

hil hukukun birçok alanında bunları müşahede etmek mümkündür. Hanefiler varlığı *ayn/cevher* ve *deyn/araz* şeklinde ikiye ayırmışlardır. Ayn maddenin kendisi, araz ise ayn'ın kullanımını ve istifadesini mümkün kılan suretidir. Örneğin bir binek hayvanı ayn olup ona binmek veya yük taşıyarak sağlanan menfaatler arazdır. Kısacası arazlar maddi varlığı olmayan şeylerdir ve bu sebeple Hanefilere göre arazların zarara uğraması mümkün değildir. Dolayısıyla zarar olmadığında bunun izalesi veya tazmini de mümkün değildir. Hanefilerin mezkûr felsefi düşünceleri sorumluluk hukukuna dair görüşlerine tesir etmiş, eşya tasavvurlarını ve zarar ile ilgili görüşlerini şekillendirmede etkili olmuştur. Zarar, İslam sorumluluk telakkisinin unsurlarından biri olup eşya hukukuyla yakından ilgili bir kavramdır. Zira Hanefilere göre zarar, bir hakka konu teşkil eden maddi varlığın zedelenmesidir. Dolayısıyla zarardan söz edebilmek için maddi bir varlıktan söz edebilmek gerekir. Onlara göre ise ayn'lara bağlı olarak meydana gelen menfaatler; henüz ortaya çıkmamış muhtemel kazanç veya kayıplar; acı, ızdırap; onur ve gururda meydana gelen zedelenmeler maddi birer varlık değildir. Binaenaleyh Hanefilerin sorumluluğun doğmasında esas aldıkları nokta, eşya tasavvurlarıdır.

Modern hukukta ise zarar maddi ve manevi olarak ikiye ayrılmaktadır. Mağdurun iradesi dışında mal varlığının aktif kısmında bir azalma veya pasifinde bir artma meydana getiren zararlar maddi zarardır. Kişinin sahip olduğu mal ve haklar aktif kısmı, borç ve yükümlülükler ise pasif kısmıdır. Fakat bu zarar bilfiil malvarlığının aktifinde bir azalma veya pasifinde bir artışın yanında muhtemel bir artış veya azalmayı da kapsamaktadır. Sözelimi müessir bir fiil sonucu mağdurun çalışma kaybından dolayı elde edemediği muhtemel kazançları maddi zarardır. Modern hukukta manevi zarar ise namus, haysiyet, şeref, kişilik hak ve hürriyetleri gibi manevi varlıklara yönelik saldırı neticesinde meydana gelen acı, üzüntü ve kederlerdir. Bu tür zararlarda kişinin mal varlığında bir eksilme veya muhtemel bir kâr yoksunluğu bulunmamaktadır. Yalnızca duygu ve his âleminde meydana gelen birtakım olumsuz sonuçlar mevcuttur.

Hanefilerde mali sorumluluk ancak maddi varlığı olan şeylerin zarara uğramasıyla mümkün olmaktadır. Maddi zararın karşılığı ise, kişinin mal varlığı ve bedenine yönelik meydana gelen fiilî zararlardır. Dolayısıyla Hanefi fıkhiinde mal varlığının pasifindeki muhtemel azalmalar veya aktif kısmındaki muhtemel artışların engellenmesi zarar olarak mütalaa edilmemiştir. Sadece hâlihazırda meydana gelen mal varlığının aktifindeki azalma veya pasifindeki artma zarar olarak kabul edilmektedir. Bu sebeple Hanefiler açısından bir maddi-manevi zarar ayrımı yapılacak olursa manevi zarar menfaatlere yönelik haksız fiilleri, muhtemel kâr kayıplarını ve maddi bir karşılığı olmayan kişilik haklarına yönelik haksız fiilleri kapsamaktadır. Bunlardan ilki modern hukukta kârdan mahrum kalma şeklindeki maddi zarara karşılık gelmektedir. İkincisi ise modern hukuktaki manevi zarar anlayışına uymaktadır. Hanefilerin manevi zarar kapsamında değerlendirdikleri şeyler ise tazmine konu olmaz. Yani Hanefiler sorumluluk için kişinin mal varlığında meydana gelen maddi azalmayı dikkate almaktadırlar.

Hanefiler felsefi anlayışlarından kaynaklanan bu görüşlerini katı bir şekilde uygulamışlardır. Fakat zaman içerisinde bazı sorunların çıkması, görüşlerinin esnetilerek birtakım istisnai hükümlerin çıkmasına sebep olmuştur. Ortaya çıkan sorunların çözümlü için tazir gibi yaptırımlar öngörülmüşse de istenilen sonuca ulaşılamamıştır. Bunun en açık göstergesi, taziri bir çözüm olarak sunan Serahsî'den çok kısa bir süre

sonra vakıf ve yetimlere ait mallar ile gelir getirmesi için elde edinilen (muaddün li'l-istiğlâl) mallar için getirilen istisnai hükümlerdir. Bu hükümler hicri beşinci yüz yılın sonlarına doğru Hanefi fetâvâ/vâkıât literatürüne girmeye başlamış ve zamanla mezhepte genel kabul görmüştür. İstisnaların ilk olarak vâkıât türü eserlerde yer alması ise bunların zamanla toplumsal bir ihtiyaç olarak doğduğunu göstermektedir. İstisnalar ortaya çıktıktan yaklaşık on dört yüzyıl sonra Mecelle'de bir kanun koduna dönüşmüştür. Fakat Mecelle'de Hanefilerin anladığı tarzda manevi tazmine dair hükümlere yer verilmemiştir. Mecelle şârihlerinden Ali Haydar Efendi, dönemin fukahasının istişaresi sonucu bunun değiştirilmesi gerektiğini savunmuş, Mecelle'nin yürürlüğe girmesinden yaklaşık elli yıl sonra isteği gerçekleşmiştir. Mecelle Cemiyeti yaptığı tadil çalışmalarıyla Şafii mezhebinin görüşünü benimsemiş ve menfaatlerin ecr-i misil ile tazmin edileceğini kabul etmiştir. Lakin göz ardı edilen nokta, Hanefilerin tazmin ile ilgili görüşleri ontolojik anlayışlarının bir uzantısıdır. Buna göre sadece menfaatler değil, muhtemel kazançlar ile manevi değerlerde meydana gelen zararlar da birer arazdır ve tazmine konu olmazlar. Halbuki Osmanlı kanunlarında muhtemel kazançlar ve manevi zararların tazmin edileceğine dair Mecelle öncesi bazı düzenlemeler yapılmıştır.

Mecelle'den çok önce 1858 tarihli Ceza Kanunnâme-i Hümayunu'nda ölümle sonuçlanmayan bazı yaralama olaylarında mağdurun mahrum kaldığı kârların tazmin edileceği kanunlaştırılmıştır. Bu kanunda kişilik haklarına, haysiyet ve şerefe yönelik haksız fiillerde manevi tazminata dair bir hüküm bulunmazken 1911 tarihinde kanunda yapılan değişiklik ile birlikte manevi tazminat da kanunlaşmıştır. Kanun değişikliğinden iki yıl önce 1909 tarihli Matbuat ve Matbaalar Kanunu'nunda ise herhangi bir süreli yayında kendisi aleyhinde yayın yapılan kişinin manevi zarara uğradığı gerekçeyle dava açabileceği, muhakeme sonucu haklı çıkması durumunda maddi ve manevi tazminat talep edebileceği kanunlaştırılmıştır. Sonuç olarak Osmanlı'da menfaatlerin tazmininden daha önce Hanefilerin ontolojik ilkelerindeki istisnalar genişletilmiştir.

Bugün menfaatlerin tazmini ile ilgili yapılan çalışmalar genellikle Mecelle etrafındaki tartışmalara yoğunlaşmaktadır. Halbuki Mecelle'de klasik Hanefi doktrinine katı bir şekilde bağlı kalınmışsa da hukukun diğer alanlarında yapılan kanunlar için aynı geçerli değildir. Mecelle heyetinin başındaki Ahmet Cevdet Paşa 1858 tarihli ceza kanununu hazırlayan komisyonun da başkanıdır. Dolayısıyla Mecelle'yi kendi döneminden çıkartarak salt bir kanun metni olarak okumak hatalıdır. Bütün bir döneme bütüncül bir bakışla bakmak gerekir. Aynı dönemde basın ve matbaa kanunu ve ceza kanunları yapılmıştır. Bu kanunlarda maddi varlığı olmayan şeylerin tazmin edileceği kabul edilmiştir. Sonuçta Hanefilerin tazmin anlayışları ve tarihî süreçteki tutumları belirli bir sistem içerisinde değişmiştir.

Introduction

One of the most prominent characteristics of the Hanafi *mujtahids* is that they endeavoured to be consistent with their philosophical understanding while expressing their opinions on legal issues. They attached great importance to this since the establishment of the school. One of the most striking examples of their

consistency with their philosophical understanding is their jurisprudence on the law of liability. Their views on this subject show how they reflected their conception of existence in the field of law. Ḥanafīs divide existence into *jawhar* (substance) and *aradh* (accident). The substance is the essence of a thing, the natural structure from which objects are formed.

On the other hand, an accident is the form that makes it possible to use and benefit (use-values/*manāfi*) from the substance. For example, a riding animal is a substance, but riding it and making it carry loads is an accident. In short, accidents are things that do not have material existence. Therefore, according to Ḥanafīs, accidents cannot be damaged. When there is no damage, there is no cancellation or compensation.¹ Early Ḥanafīs strictly tried to apply this rule, which they derived from their philosophical understanding. However, what happens if social needs require otherwise? This question was asked centuries ago and kept the Ḥanafīs very busy. Although they could maintain their approaches with some exceptions, this was not enough to solve the problem completely. Especially with the development of industrial society and the crowding of cities, the subjects of liability law have expanded. Yet, is it possible to respond to new events with the old rules?

The principle that intangibles cannot be compensated for was strictly applied in the Ottoman Empire, which accepted Ḥanafism as the official school. Even in the latest period of the state, this principle was influential in preparing legal texts. Moreover, this principle is not specific to any area of law. It refers to the general rule of the school (*qiyās*), which covers the entire Ḥanafī *fiqh*. When the law was divided into different branches with the innovations in the field of law in the West, the Ottoman Empire followed suit. Thus, special laws were enacted for different branches of law. Among these, the regulations on the law of obligations and the law of property have been analysed in contemporary studies. But was this principle also strictly applied in other laws of the period? In the field of law of obligations, the regulations in the *Medjelle* were stretched over time, and the views of other schools were accepted. How did the process work in other laws? Did these laws include compensation for things that do not have material existence (accident)? If so, how was its implementation? This article seeks answers to these questions.

Ömer Nasuhi Bilmen's (d. 1971) article titled «İslam Hukukunda Manevi Zararların Tazmini» on moral damages is essential.² In his study, the author has dealt with the issues that may correspond to moral damages in Ḥanafī theories in

1 Burhān al-Dīn al-Buhārī, *al-Muḥiṭ al-Burhānī fi al-Fiqh al-Nu'mānī*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyya, 2004), 8/546; Fakhr al-Dīn 'Uthmān b. 'Alī Zaylā'ī, *Tabayin al-Ḥaqā'iq (Together with Shalabī's Ḥāshiyā)* (Cairo: Dār al-Kitāb al-İslāmī, 1896), 5/234; Shaykh-Zāda Dāmād Efendi, *Majma' al-Anhur fi Sharḥ Multaqā al-Abḥur* (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, ts.), 2/467.

2 Ömer Nasuhi Bilmen, «İslam Hukukunda Manevi Zararların Tazmini», *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 6/4 (1940), 798-812.

comparison with Western law. Abdullah Benli, in his doctoral thesis titled “İslam Hukukunda Manevi Tazminat”, analysed all aspects of moral damages and examined them comparatively. Ahmet Ekşi examined the term *Hükümet al-’alam* as a type of moral damage in his article titled “İslam Hukukunda Bir Manevi Tazminat Türü Olarak Hükümetü’l-Elem”. The last two studies have mentioned that moral damage in fiqh covers a part of the material damage in positive law.³ However, there is no detailed analysis of the Hanafis’ understanding of existence. On the other hand, Yunus Araz prepared a doctoral thesis on the compensation of interests and published it as a book.⁴ Abdullah Kahraman and Nizamettin Karataş also wrote an article titled “İbn Hümam’ın Mezhebine Muhalif Bir Görüşü: Menfaatlerin Tazmini Meselesi”. This study includes the articles of Seyyid Nesib Efendi (d. 1930), one of the late Ottoman jurists, written in *Jarīda Adliyya*. In these articles, Seyyid Nesib analyses the Hanafi faqih Ibn al-Humām’s view on the compensation of benefits contrary to his madhhab. Sayyid Nesib characterises Ibn al-Humām’s view as the most suitable for the needs of his time.⁵ The information that the Hanafis’ views on benefits stem from their understanding of existence can be found in Hasan Hacak’s doctoral thesis titled “İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi”.⁶ In addition, many studies have been conducted on the late Ottoman law. Although there are studies on many areas of law in these studies, there is no study that deals with moral compensation and compensation of benefits together. In these studies, the focus was especially on benefits, and the subject was not dealt with under the title of Intangible. Our study has a unique place in terms of closing this gap.

1. Damage and Compensation in Hanafis

Damage can be defined as causing harm to others, creating a fault, or any torment that touches a person’s property, life, virtue, or feelings. In legal terms, it can also be defined as “the damage or destruction of the asset or value that constitutes the subject of the right.”⁷ From this point of view, the damage is divided into three parts: Property, bodily integrity, honour, and dignity. These three elements represent three of the five things protected by Islam.⁸

Damage is either addressed as actual loss or loss of earnings (lost profits). For example, medication and treatment costs because of injury are actual losses.

3 Abdullah Benli, *İslam Hukukunda Manevi Tazminat* (Kayseri: Erciyes University Institute of Social Sciences, Doctoral Thesis, 1997), 39; Ahmet Ekşi, “İslam Hukukunda Bir Manevi Tazminat Türü Olarak Hükümetü’l-Elem”, *Journal of Islamic Law Studies* 21 (2013), 221-222.

4 Yunus Araz, *İslam Hukukunda Menfaatın Tazmini* (Bursa: Emin Yayınları, 2016).

5 Abdullah Kahraman - Nizamettin Karataş, “İbn Hümam’ın Mezhebine Muhalif Bir Görüşü: Menfaatlerin Tazmini Meselesi”, *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 1/2 (2017), 43-70.

6 Hasan Hacak, *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000), 184-185.

7 Bilal Aybakan, “Zarar”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/131.

8 Muḥammad Aḥmed Sirāj, *Ḍamān al-’udvān fi al-Fiqh al-İslāmī* (Beirut: al-Muassasa al-Jāmi’iyya li al-Dirāsāt va an-Nashr, 1993), 118.

The profit deprived is the possible profit that cannot be obtained due to loss of labour.⁹ In general, all kinds of damage are prohibited in Islam. According to the hadith codified by the *Medjelle*, causing harm and responding to harm with harm is prohibited.¹⁰

Up to this point, there is a consensus on damage. However, there are different approaches regarding the nature and scope of the damage. Especially in the Ḥanafī madhhab, financial responsibility is only possible if the things with material existence are damaged. Damages to benefits or personality are not subject to compensation.¹¹ In other words, Ḥanafīs consider the material decreases in the person's property for liability.

Damage is divided into two depending on the nature of the right destroyed or damaged: Material damage and moral damage. In general, if the lost right has an economic value, it is referred to as material damage. When personality rights that do not have an economic value are damaged, it is called moral damage.¹²

1.1. Material Damage

Damages that cause a decrease in the active part of the asset or an increase in the passive part of the asset against the will of the injured party are material.¹³ Asset refers to the rights and responsibilities of the person with monetary value.¹⁴ The active aspect of the asset is the goods and rights owned by the person. The passive aspect is debts and liabilities.¹⁵ In contemporary law, it is accepted that material damage is realised in the form of actual damage and deprivation of profit. Actual damage is the decrease in the current active part or increase in the passive part of the assets because of the unlawful act. In the material damage in the form of deprivation of profit, there is no decrease in the active part or increase in the passive part of the asset. However, with the unlawful act causing the damage, a possible future increase in the active part of the asset or a possible decrease in the passive part is prevented.¹⁶ To sum up, the partial or complete prevention of possible asset increases is today expressed as deprivation of profit and is considered material damage.

9 Turgut Akıntürk - Derya Ateş, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler Özel Borç İlişkileri* (Istanbul: Beta Yayınları, 2019), 91.

10 *Medjelle*, Art. 19, Ali Haydar Efendi, *Durar al-Hukkām Sharḥ Majallat al-Ahkām*. (Istanbul: Matbaa-ı Ebū'z-Ziya, 1330), 1/73; Mehmed Âtîf Bey, *Mecelle-i Ahkām-ı Adliyye Şerhi ve Kavâid-i Külliyye-i Fikhiyye'nin İzhâhı* (Istanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1339), 26.

11 Vahba Zuḥaylî, *Naẓariyya al-Ḍamân* (Beirut: Dâr al-Fîr, 2018), 29.

12 Aybakan, "Zarar", 44/131.

13 Ali al-Khaffîf, *al-Ḍamân fî al-Fiqḥ al-Islâmî* (Cairo: Dâr al-Fîr al-'Arabî, 2000), 46; Sirâj, *Ḍamân al-'udvân*, 120; Sami Narter, *Kusursuz Sorumluluk Haksız Fiil Sorumluluğu ve Tazminat Hukuku* (Ankara: Adalet Yayınevi, 2016), 420.

14 Hacak, *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*, 136.

15 Narter, *Tazminat Hukuku*, 419.

16 Nuri Kahveci, *İslam Borçlar Hukukunda Tazminat* (Erzurum: Atatürk University Institute of Social Sciences, Doctoral Thesis, 1997), 85; Benli, *İslam Hukukunda Manevi Tazminat*, 35; Narter, *Tazminat Hukuku*, 421.

In Ḥanafis, the equivalent of material damage is the actual damage to one's property and body.¹⁷ In particular, in Ḥanafī jurisprudence, preventing a possible decrease in the passive part of the asset or a possible increase in the active part of the asset, expressed as deprivation of profit, is not considered damage. To be considered as damage, there only needs to be an actual decrease in the active part of the asset or an actual increase in the passive part.¹⁸ For example, if a free person is detained by force, the provisions of extortion do not apply.¹⁹ The person forcibly detained is held back from work. Therefore, he cannot earn money and is deprived of any potential profit from the active part of his assets.

The Ḥanafī views on damage and compensation are related to their view of property. The madhhab's definition of property is summarised in the *Medjelle* as follows: "Property consists of something desired by human nature and which can be put aside against time of necessity. It comprises movable and immovable property."²⁰ The condition of bearing the quality to be put aside in case of a possible necessity in the definition is meant to show that benefits are not property. According to Ḥanafis, property must be storable for the times of necessity. Benefits, on the other hand, cannot be put aside, so they are not commodities. They only come into one's possession by providing advantages depending on their tangibility. They become commodities when put as subject to contract or dependently on 'ayn (physical presence of properties).²¹ According to the other madhhabs, benefits are also property and are compensated when they are damaged.²²

However, Abū Yūsuf (d. 182/798) and al-Shaybānī (d. 189/805), the founding imāms of the madhhab, ruled for compensation for things that do not have material existence in some cases. For example, if the damage is done to the body and then this damage disappears completely, according to Abū Yūsuf and al-Shaybānī, compensation is required due to the pain and distress suffered. This is because, even though the harmful result disappears, the unlawful act to the body (*jināyah*) that caused this result has occurred.²³ The fact that two of the founding imams of the *madhhab* hold this view is essential for determining their perspective on liability. They did not care that the damage was not permanent (such as wound healing). Instead, they considered the existence of the damage in the outside world and the continuation of its effects for a while sufficient for liability to arise.

17 Benli, *İslam Hukukunda Manevi Tazminat*, 34.

18 Ali al-Khafif, *al-Damān*, 46; Kahveci, *İslam Borçlar Hukukunda Tazminat*, 85.

19 Badr al-Dīn 'Aynī, *al-Bināya Sharḥ al-Hidāya* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2000), 11/273.

20 Medjelle, Art. 126, Ali Haydar Efendi, *Durar al-Hukkām Sharḥ Majallat al-Aḥkām*, 1/228.

21 Hacak, *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*, 184-185.

22 Kemal Yıldız, *İslām Sorumluluk Hukuku Akit Dışı Sorumluluk* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2013), 132; Hacak, *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*, 186.

23 Zayla 'i, *Tebyinü'l-Hakāik*, 6/137.

1.2. Moral Damage

Moral damages are tortious acts against intangible things. For example, pain, sorrow, and grief resulting from an attack on a person's honour, spiritual feelings, personal rights, and freedoms are moral damages.²⁴ Moral damage does not lead to a decrease in the person's assets and does not adversely affect his economic existence. It only causes negative consequences in terms of emotions and feelings.²⁵

Under Turkish Law, the scope of moral damage can be defined as pain and grief because of damage to the body, reputation, honour, and dignity. Likewise, damage to aesthetic maturity and the inability of some organs to perform their functions are also moral damages. In such damages, the victim's treatment costs and deprived earnings represent material damage, while pain, grief, and psychological breakdown, which have no material equivalent, represent moral damage. Damage to reputation, dignity, and honour by swearing is also considered moral damage.²⁶

The boundaries of the meaning of moral damage in *fiqh* are yet to be clearly defined in contemporary *fiqh* studies. In this sense, moral damage is used as a term for the torts against benefits and those against personality rights without a material equivalent. The former corresponds to material damage in the form of profit deprivation in modern law, while the latter corresponds to moral damage. This second part, especially in contemporary Arabic literature, is called *adabī damage* to avoid confusion. In *fiqh* studies, on the other hand, moral damage is considered to include damage to benefits.²⁷ There are justified reasons for this. This is because, in pre-modern *fiqh* literature, the object of the tort is not handled as it is in modern law. Ḥanafīs stipulated that the object of the unlawful act must have a material structure for financial liability. Therefore, according to them, benefits that are not material assets cannot be damaged. Therefore, they cannot be compensated. In the case of damages to the body's integrity, if a complete recovery is realised, no material and permanent damage can be mentioned. Only the pain and suffering of the victim remains. These are accidents and are not material. Compensation for an intangible thing is also unthinkable.²⁸ As a result, the equivalent of material damage in the form of deprivation of profit and moral damage to personal rights in Ḥanafī jurisprudence are the damages that occur in things that are not of the substance type and do not have a material structure.

24 Benli, *İslam Hukukunda Manevi Tazminat*, 40.

25 Kemal Tahir Gürsoy, "Manevi Zarar ve Tazmini", *Journal of Ankara University Faculty of Law* 30/1 (1973), 7-8.

26 Benli, *İslam Hukukunda Manevi Tazminat*, 41; Emrah Gökmen, *İslam Hukukunda ve Türk Hukukunda Adam Çalıştırmanın Sorumluluğu* (Istanbul: On İki Levha, 2022), 110-111.

27 Ali al-Khafif, *al-Ḍamān*, 44; Şubḥī al-Maḥmaşānī, *al-Nazariyya al-'amma li al-mu'jabāt va al-'uqūd fi al-sher'i'a al-İslāmiyya* (Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malayin, 1983), 1/171; Zuhayli, *Nazariyya al-Ḍamān*, 53; Sirāj, *Ḍamān al-'udvān*, 151.

28 'Alā' al-Dīn Abū Bakr b. Mas'ūd Kāsānī, *Badā'ī' al-Şanā'ī' fi Tartīb al-Şarā'ī* (Beirut: Dār al-Kutub al-İlmiyya, 1986), 7/317; Dāmād Efendi, *Majma' al-Anhur*, 2/630.

2. Moral Damage and Exceptions

The Ḥanafī view that benefits within the scope of moral damages cannot be compensated has caused some problems over time. Nevertheless, al-Sarakhsī (d. 483/1090), a critical Ḥanafī jurist who lived in the fifth century, states that the inequality between substance and accident/benefit cannot be ignored even to prevent injustice and protect the benefits people derive from their property. A benefit subjected to an unjust act has no equivalent in terms of substance/material goods because it is an accident. Therefore, it is unthinkable to compensate the benefit which has no equivalent. Al-Sarakhsī states that punishments such as imprisonment can be introduced to protect people's property and the benefits they derive from it.²⁹

However, historical data shows that more than the solution he offered was needed. Penalties such as imprisonment or other punishments must have been insufficient to protect people's property because some exceptions had to be made in the Ḥanafī *fatāwā/wāqī'āt* literature on the usurpation and compensation of benefits immediately after al-Sarakhsī. In a study that traces these exceptions in the Ḥanafī literature, it is stated that the first work in which exceptions are mentioned is the work entitled *Fatāwā QāḌikhān* (d. 592/1196) by QāḌikhān.³⁰ Another study, which analyses the related *wāqī'āt* literature in more detail, states that these exceptions are found in earlier sources. Accordingly, the first records on the compensation of endowment properties and the commodities set up for profitable use (*mu'add li-l-istighlāl*) are found in *al-Ḥāwī fi' al-fatāwā* by Mahmud b. Ibrahim b. Anush al-Ḥaṣīrī (d. 500/1107). Zahir al-Dīn Abd al-Rashīd al-Walwalijī (d. 540/1146), who died about forty years after al-Ḥaṣīrī, discussed these exceptions, especially in the context of usurpation, in his *al-Fatāwā al-Walwāljiyyāh*.³¹ The famous Ḥanafī jurist Burhān al-Dīn al-Bukhārī (d. 570/1174?) also quoted al-Walwalijī in his *al-Muḥiṭ al-Burhānī*.³² The fact that these exceptions were not included in famous works such as *Badā'i' al-Ṣanā'i'* and *al-Hidāya*, which were written at the time when the exceptions began to be included in the works of the *fatāwā/wāqī'āt* genre and included the main views of the *madhhab*, is interpreted as that the exceptions had not yet become a part of the established rules of the *madhhab* at that time.³³

In conclusion, considering that al-Ḥaṣīrī died at the beginning of the sixth century, al-Walwalijī in the middle of the same century, and Burhān al-Dīn al-Bukhārī and QāḌikhān at the end of the same century, it is seen that punishments such as imprisonment were insufficient to protect people's property from

29 Shams al-'Aimma al-Sarakhsī, *al-Mabsūṭ* (Beirut: Dār al-M'arifa, 1993), 11/80.

30 Araz, *Islam Hukukunda Menfaatın Tazmini*, 228

31 Kamil Yelek, *Gasp ve İtlaf Bağlamında Hanefi Sorumluluk Hukuku* (Istanbul: Istanbul University Institute of Social Sciences, Doctoral Thesis, 2019), 163-165.

32 al-Buhārī, *al-Muḥiṭ*, 7/653.

33 Araz, *Islam Hukukunda Menfaatın Tazmini*, 228; Yelek, *Gasp ve İtlaf Bağlamında Hanefi Sorumluluk Hukuku*, 165.

tortious acts, very soon after al-Sarakhsī. The fact that the exceptions first appeared in the works of fatāwā/wāqī'āt shows that these exceptions emerged as a social need over time. In later periods, these fatwās that emerged as exceptions became part of the madhhab's doctrine.³⁴ Also, they became a code of law about fourteen centuries after the fifth century.³⁵

In *Medjelle*, there is no regulation regarding the compensation of the benefit and the necessity of a similar fee (*ajr-i misl*) as a legal consequence of a usurped thing excluding the above-cited exceptions: orphans' property, endowment property, and property possessed for profitable use.³⁶ About the other things benefits, the Ḥanafī opinion that the benefits cannot be compensated has been codified.³⁷ Only the return of the usurped property and the principles of compensation for cases where the return is impossible are regulated.³⁸

Ali Haydar Efendi, one of the commentators of the *Medjelle*, cites the opinion of the late Ḥanafī scholars (*muta'akhhirūn*) that the benefits derived from the property belonging to waqfs and orphans will be compensated. Subsequently, he states that the jurists of his period should consult and decide on the compensation of the benefits of all properties because it is an undeniable historical reality that people need and attach importance to benefits.³⁹

This wish shows that the existing view did not meet the needs of that day. Indeed, in 1338/1922, a report was published in *Jarida 'Adliyya* on the issue that benefits would be considered within the scope of property. The *Medjelle* Committee⁴⁰ amended some articles of the *Medjelle* and adopted the view of the Shāfi'ī madhhab.⁴¹ Two years later (1340/1924), the same committee again published a report in *Jarida 'Adliyya* stating that benefits were not considered valuable property (*mutaqawwim*) was incompatible with the economic understanding of the period. The *Medjelle* article, which codified Ḥanafī jurisprudence, was corrected, and the opinion of the majority of Sunni madhhab that the benefits of all kinds of goods would be compensated was accepted. Thus, the relevant

34 'Aynī, *al-Bināya* 11/251; Dāmād Efendī, *Majma' al-Anhur*, 2/467; Shaykh Nizām Burhānpurlu, *al-Fatāwā al-hindiyya* (Beirut: Dār al-Fikr, 1892), 4/427; Muḥammad Amin Ibn 'Ābidīn, *Radd al-Muḥtār 'alā 'l-Durr al-mukhtār* (Beirut: Dār al-Fikr, 1992), 6/186.

35 *Medjelle*, Art. 596, Ali Haydar Efendi, *Durar al-Ḥukkām Sharḥ Majallat al-Aḥkām.*, 1/949; Mehmet Âtif Bey, *Mecelle-i Ahkām-ı Adliyye'den Kitābü'l-İcārāt* (Istanbul: Matba'a al-Khayriyya, 1330), 126.

36 *Medjelle*, Art. 890, 891, Ali Haydar Efendi, *Durar al-Ḥukkām Sharḥ Majallat al-Aḥkām.*, 2/772, 780-781; Mehmed Âtif Bey, *Mecelle-i Ahkām-ı Adliyye Şerhi: Kitābü'l-Gasb ve'l-İtlāf* (Istanbul: Matba'a al-Khayriyya, 1332), 7-8.

37 The title of the second book, the eighth bāb, the first chapter is *Ḍamān-ı manfa'at* (compensation of benefit). *Medjelle*, Art. 596, Ali Haydar Efendi, *Durar al-Ḥukkām Sharḥ Majallat al-Aḥkām.*, 1/949; Âtif Bey, *Kitābü'l-İcārāt*, 126.

38 *Medjelle*, Art. 890, 891, Ali Haydar Efendi, *Durar al-Ḥukkām Sharḥ Majallat al-Aḥkām.*, 2/772, 780-781; Mehmed Âtif Bey, *Mecelle-i Ahkām-ı Adliyye Şerhi: Kitābü'l-Gasb ve'l-İtlāf* (Istanbul: Matba'a al-Khayriyya, 1332), 7-8.

39 Ali Haydar Efendi, *Durar al-Ḥukkām Sharḥ Majallat al-Aḥkām.*, 1/950.

40 Mehmet Âkif Aydın, "Mecelle-i Ahkām-ı Adliyye", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/234; Ahmet Akgündüz, *Karşılaştırmalı Mecelle-i Ahkām-ı Adliye* (Istanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2013), 32.

41 *Ceride-i Adliyye*, 3/143, 1338/1922.

articles of the *Medjelle* were also amended, and it was accepted that the benefits would be compensated with a similar fee.⁴²

Lost Profits

There have been some changes in the provisions of the madhhab regarding the lost profits within the scope of moral damages over time. The Ḥanafis did not accept compensation for the deprivation of possible earnings or profits since it is not a tangible asset. However, it is accepted that the profits deprived due to the assault causing bodily harm will be compensated.

According to the widespread view in the madhhab, to award compensation, a permanent scar must be left on the body, which must be measurable in material terms.⁴³ However, according to some Ḥanafī jurists, Abū Yūsuf being, in the first place, pain and suffering, which have no material equivalent, can also be a reason for compensation. For this type of compensation, the term *arsh al-'alam* or *Ḥukūmat al-'alam* is used.⁴⁴ In the literature, the term *Ḥukūmat al-'adl* is also used for this type of compensation.⁴⁵

According to Abū Ḥanīfa, in torts against the body, the perpetrator is not liable if the recovery is complete and no scar or defect is left on the body. Al-Shaybānī thinks that the perpetrator should compensate the victim for the treatment expenses. According to Abū Yūsuf, the perpetrator is liable for the pain and suffering due to *arsh al-'alam*.⁴⁶

According to Abu Yusuf, even though the body has been healed and aesthetic maturity has been achieved, it is impossible to ignore pain and suffering.⁴⁷ For this reason, the pain and suffering of the victim are considered valuable property according to *istiḥsān* (juristic preference).⁴⁸ Therefore, even if the wound is healed, compensation is required for the pain and suffering.⁴⁹ Al-Shaybānī's view, on the other hand, is based on the understanding of indirectly causing damage (*tasabbub*) rather than considering the pain and suffering as a valuable property. This is because the victim's treatment expenses cause a decrease in his assets. This decrease is considered material damage. The reason for the occurrence of

42 Ceride-i Adliye, 25/907, 1340/1924.

43 Ekşi, "İslam Hukukunda Bir Manevi Tazminat Türü Olarak Hükümetü'l-İlem", 221-222.

44 Kāsānī, *Badā'ī al-Şanā'ī*, 7/317; Burhān al-Dīn Marghinānī, *al-Hidāya sharḥ Bidāyat al-mubtadī*, (Cairo: Dār al-Salām, 2012), 4/1656; Aynī, *al-Bināya*, 13/210.

45 Kāsānī, *Badā'ī al-Şanā'ī*, 7/323; Abd al-Qādir 'Uda, *at-Teshrī al-Jināi al-Islāmī* (Beirut: Muassasa al-Risāla Nāshirūn, 2013), 1/661.

46 Marghinānī, *al-Hidāya*, 4/1656; Abd Allāh b. Maḥmūd al-Mavşilī, *al-Ikhtiyār li ta'līl al-Mukhtār* (Beirut: Dār al-'Arkām, ts.), 2/499-500; Zayla'ī, *Tebyinü'l-Hakāik*, 2/138; Aynī, *al-Bināya*, 13/211; Dāmād Efendī, *Majma' al-Anhur*, 2/630; Ibn 'Ābidīn, *Radd al-Muhtār*, 4/586.

47 al-Mavşilī, *al-Ikhtiyār*, 2/499-500; Zayla'ī, *Tebyinü'l-Hakāik*, 2/138; Dāmād Efendī, *Majma' al-Anhur*, 2/630.

48 Marghinānī, *al-Hidāya*, 4/1656; Ibn 'Ābidīn, *Radd al-Muhtār*, 4/586.

49 Kāsānī, *Badā'ī al-Şanā'ī*, 7/317.

the damage is the offence causing the injury.⁵⁰ As in the case of indirect damages, al-Shaybānī must have thought there was an appropriate causal link between the damage suffered by the victim and the act of assault causing bodily harm. For this reason, he wanted to eliminate the damage suffered by the victim. He concluded that the treatment costs would be compensated by the perpetrator of the assault to eliminate the damage.⁵¹

In the Ḥanafī madhhab, for a commodity to be regarded as valuable property, it must be present and muḥraz.⁵² Although pain and suffering are present, they are not muḥraz. Muḥraz means actual domination over the property.⁵³ Ensuring this dominance depends on the permanence of the property.⁵⁴ Like the benefits, pain and suffering exist, but their existence is not permanent. Despite all this, it is crucial that Abū Yūsuf made pain and suffering subject to compensation.

Abū Bakr al-ḥaddād (d. 800/1398), a Ḥanafī jurist who lived in the eighth century after Hijrah, included a meaningful statement about the act of assault causing bodily harm in his study on *al-Mukhtaṣar* of al-Qudūrī (d. 428/1037). Discussing the nature of the concept of Ḥukūmat, al-ḥaddād states that this term is understood as the income that the victim needs to make a living during the period when he cannot work.⁵⁵ Some three centuries later, Ḥaskafī (d. 1088/1677), another Ḥanafī jurist who was a *qāḍī* of Damascus, quoted Ḥaddād's statement. He states that the term *Ḥukūmat* is interpreted as the income and treatment expenses of the victim until he recovers.⁵⁶ Al-'Imādī (d. 1171/1758), another Ḥanafī jurist who was also a *muftī* in Damascus in the twelfth century, also favours this interpretation. Ibn 'Ābidīn (d. 1252/1836), a recent Ḥanafī jurist from Damascus, also states that this interpretation is correct. However, he adds a condition: the victim must be poor. In this case, the treatment expenses and the victim's needs until he recovers are compensated. If the victim is a wealthy person, the perpetrator shall only compensate for the treatment expenses.⁵⁷

This *fatwā* is obviously contrary to the classical view in the Ḥanafī madhhab. However, *muftīs* of different centuries, such as Ḥaskafī and Al-'Imādī, preferred this dissenting view (*shādh*). In addition, Ibn 'Ābidīn's support for this view may indicate the social need for the subject. The fact that Ibn 'Ābidīn stipulates that the victim must be poor shows that this contrary view emerged due to necessity.

50 Marghinānī, *al-Hidāya*, 4/1656; al-Mavṣili, *al-Ikhtiyār*, 2/499-500; Zayla'ī, *Tebyinü'l-Hakāik*, 2/138; Dāmād Efendī, *Majma' al-Anhur*, 2/630.

51 Molla Hüsrev, *Durar al-ḥukām fi sharḥ Ghurar al-aḥkām* (Dār lhyā'ī al-Kutub al-'Arabī, ts.), 2/98.

52 Al-Sarakhsī, *al-Mabsūṭ*, 11/79; Zayla'ī, *Tebyinü'l-Hakāik*, 3/83; 'Aynī, *al-Bināya*, 11/251; Kahraman - Karataş, "Menfaatlerin Tazmini Meselesi", 52.

53 Hamza Aktan, "Ihrâz", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Istanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/543.

54 Kahraman - Karataş, "Menfaatlerin Tazmini Meselesi", 52.

55 Abū Bakr al-ḥaddād, *al-Javhara al-Nayyira* (Cairo: Matba' al-Khayriyya, 1904), 2/131.

56 'Alā' al-Dīn Ḥaskafī, *al-Durr al-Mukhtār fi Sharḥ Tanwīr al-Absār*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2002), 713.

57 Muḥammad Amin Ibn 'Ābidīn, *al-Uqūd al-durriyya fi tenqīḥ al-Fātawā al-Ḥāmidīyya*. (Beirut: Dār al-M'arifa, ts.), 2/255.

This is because there is no difference between the victim being poor or wealthy in terms of being deprived of the profit obtained during the healing process. The main thing is that neither of them should be compensated. However, depriving the poor person of his livelihood will cause him and his dependents great financial hardship and moral damage.

In a text from the eighth-century Hijri, the dissenting view (*shādh*) was preferred in the *madhhab* centuries later. The commissioning of the necessity principle can explain this situation to respond to social life needs that emerged because of the change of time. There will inevitably be some changes in the theory due to changes in the needs of society and existing practices, causing some difficulties. Ibn 'Ābidīn even states that with the change of custom, *qāḍīs* and *muftīs* should make judgments by considering the needs of the period they live in. Even the authoritative views of the *madhhab* (*zāhir al-riwāya*) may be abandoned due to the needs of the period.⁵⁸ The following statement he makes after the examples he gives to support his view is noteworthy: "The founding fathers would have held the same legal opinions had they encountered the same customs that the later jurists had to face."⁵⁹

The Ottoman Penal Code of 1840, which came into force a few years after Ibn 'Ābidīn's death, codified this dissenting view. According to the first article of the tenth chapter, the perpetrator of the offence of wounding with a weapon shall compensate the victim's medical expenses until he recovers.⁶⁰ The 1858 code, which came into force due to the inadequacy of the 1840 law, codified the same view. According to Article 177, those who destroy a limb because of wounding or battery shall compensate for the treatment costs and the *diyat*.⁶¹ In historical documents, there are judicial decisions on the compensation of treatment costs in the same century.⁶²

The 1858 Penal Code contains articles on the compensation of lost profits and treatment costs. Article 178 stipulates that if the victim is deprived of his/her work for more than twenty days because of injury or assault, the perpetrator shall compensate the victim for the costs of his/her treatment and the income he/she would have earned while he/she was healthy.⁶³ There is information on the application of this article in various case records.⁶⁴

58 Muḥammad Amīn Ibn 'Ābidīn, "Nashr al-'arf fi binā' ba'D al-aḥkām 'alā al-'Urf", *Majmū'at Resā'il Ibn 'Ābidīn*, ed. Muḥammad al-'Azāzī (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2014), 2/183-184.

59 Ibn 'Ābidīn, "Nashr al-'arf", 2/176,179.

60 Said Nuri Akgündüz, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Ceza Hukuku Uygulaması* (Istanbul: Rağbet, 2017), 166-167.

61 *Ceza Kanunnâme-i Humâyunu*, (Istanbul: Matbaa-ı Osmâniye, 1300), Art. 177, 80.

62 Ömür Yazıcı, *812 Numaralı Aydın Ayniyat Defteri'nin Transkripsiyon ve Değerlendirmesi* (Manisa: Celal Bayar University Institute of Social Sciences, Master Thesis, 2015), 277-278.

63 *Ceza Kanunnâme-i Humâyunu*, Art. 178, 80-81.

64 Vakâyi-i Zabtiyye, 39/3-4, Meclis-i Temyiz-i Beyoğlu, 1 Recep 1286/7 Ekim 1869; Yazıcı, *812 Numaralı Aydın Ayniyat Defteri*, 527-528.

Article 179 deals with the victim's injury to the extent that the victim will recover in less than twenty days. In this case, the perpetrator does not compensate an amount that varies according to the type of injury or the income level of the victim, such as treatment costs or unobtainable earnings. Instead, the perpetrator compensates a fixed amount of money (between one and five *majidiya* of gold), which the judge has assessed.⁶⁵ There are also case records where a judgment was rendered under Article 179.⁶⁶ Article 183 regulates injuries caused by mistake and unintentional injuries. According to this article, in cases of accidental and unintentional injuries, the treatment expenses of the injured person shall be compensated by the perpetrator.⁶⁷ There are examples of the application of this article in the court records.⁶⁸

Article 194 relates to those who intentionally cause another person to fall ill with medicines and the like and prevent them from earning an income. According to the article, such persons shall pay compensation between three *majidiya* and twenty-five *majidiya* to someone who falls ill and cannot work.⁶⁹ In some articles, the purpose of determining the amount of compensation by the legislature is that the possible earnings are not yet available. Thus, in determining the amount of compensation, it was aimed not to cause a second damage and to prevent the tortfeasor from being harmed by an unfair compensation. The main idea underlying this is the principle in the *madhhab* that no injury/harm shall be inflicted or reciprocated.

Other Exceptions to Moral Damages

The other thing Hanafis think cannot be compensated because they are not considered value property is moral damages. Ömer Nasuhi Bilmen, one of the scholars of the late Ottoman and Republican periods, thinks that moral damages are not ignored in Islamic Law. According to him, moral damages are compensated in a way that ensures justice. The critical and essential thing here is to repair the damage suffered by the victim.⁷⁰ To him, what matters is the compensation for the damage. This cannot be done only by imposing financial responsibility on the perpetrator.⁷¹ Some punitive sanctions may be imposed in return for moral damage, or the victim may retaliate against the perpetrator in kind for the moral damage suffered.⁷² For example, according to the Hanafis, the person who de-

65 *Ceza Kanunnâme-i Humâyunu*, Art. 179, 81.

66 *Vakâyi-i Zabtiyye*, 1/3, Meclis-i Temyiz-i Üsküdar; Meclis-i Temyiz-i Dersaadet.

67 *Ceza Kanunnâme-i Humâyunu*, Art. 183, 83.

68 *Vakâyi-i Zabtiyye*, 1/3, Meclis-i Temyiz-i Dersaadet; *Vakâyi-i Zabtiyye*, 2/3, Meclis-i Temyiz-i Dersaadet.

69 *Ceza Kanunnâme-i Humâyunu*, Art. 194, 88.

70 Bilmen, "İslam Hukukunda Manevi Zararların Tazmini", 799; Kemal Yıldız, "Ömer Nasuhi Bilmen'in Manevi Tazminat Anlayışı", *Müftü ve Müderris Ömer Nasuhi Bilmen*, ed. Nail Okuyucu - Ayhan Işık (Ömer Nasuhi Bilmen Symposium, İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2014), 323.

71 Yıldız, "Ömer Nasuhi Bilmen'in Manevi Tazminat Anlayışı", 323.

72 Bilmen, "İslam Hukukunda Manevi Zararların Tazmini", 801.

flowered a girl must pay *mahr* as financial responsibility.⁷³ Since virginity has no material equivalent, it is considered moral damage. Even if it is moral damage, the victim is not expected to bear the damage, and the amount of mahr is taken as a basis for compensation. In addition to the financial obligation, some sanctions were imposed on the offender. For example, the testimony of the person who slandered fornication was not accepted. The person who verbally insulted was shamed by being exposed in the place where he insulted.⁷⁴

In Ottoman practice, there are also regulations on moral compensation. The 1858 Penal Code contains special provisions on rape and deflowering (*izâla-i bîkr*). Articles 198 and 199 of the Code regulate the criminal sanctions for those who commit or attempt to commit the offence of sexual assault.⁷⁵ Article 200 regulates the civil and criminal responsibilities related to deflowering virginity. In the Ḥanafî school of thought, the view that the victim would be paid mahr in the case of deflowering was mainly expressed as taḌmîn-i bîkr in Ottoman Law. In some records, however, the concept of mahr was used. In many case records, there are examples of the payment of moral damages for the violation of virginity.⁷⁶

In the 1858 Penal Code, a three-article chapter on moral damages is devoted to the offences of insult and disclosure of confidential information (Articles 213, 214, 215).⁷⁷ In addition, Article 202 regulates criminal sanctions for acts such as verbal abuse and physical harassment that cause moral damage.⁷⁸ However, only criminal sanctions are included in these articles. Case records show that people who were insulted were penalised, according to these articles.⁷⁹ No information in these case records shows that the offenders paid moral compensation. The penal code of 1858 underwent significant amendments over time.⁸⁰ Especially in the amendment made in 1911, the articles on moral damage underwent a large-scale change. However, another law had directly included moral damages two years before this amendment. It was accepted that damages to the moral personality would be compensated differently from deflowering virginity. According to Article 12 of the Press and Printing Presses Law dated July 16, 1325 (July 29, 1909), a person against whom publications were made in a periodic may

73 al-Buhârî, *al-Muḥiṭ*, 3/119.

74 Bilmen, "İslam Hukukunda Manevî Zararların Tazmini", 807-809.

75 *Ceza Kanunnâme-i Humâyunu*, Art. 198, Art. 199, 90.

76 Osmanlı Arşivi (BOA), Sadaret Mektubi Kalemî Meclis-i Vala Evrakı [A.MKT.MVL.], No. 138/1, Gömlek No. 10; Yazıcı, *812 Numaralı Aydın Ayniyat Defteri*, 314-315.

77 *Ceza Kanunnâme-i Humâyunu*, Art. 213, 214, 215, 99-100.

78 *Ceza Kanunnâme-i Humâyunu*, Art. 202, 93-94.

79 Vakâyi-i Zabtiyye, 1/3, Meclis-i Temyiz-i Dersaâdet; Vakâyi-i Zabtiyye, 2/4, Divân-ı Temyiz-i Üsküdar; Vakâyi-i Zabtiyye, 6/3, Meclis-i Temyiz-i Dersaâdet.

80 Mehmet Âkif Aydın, "Batılılaşma", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/482; Mustafa Şen-top, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Ceza Hukuku: Kanunlar-Tadiller-Layihalar-Uygulama* (İstanbul: Yaylacık Matbaası, 2004), 109; Mehmet Gayretli, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kanunlaştırma Çalışmaları* (İstanbul: Nizamiye Akademi Yayınları, 2015), 242.

file a lawsuit for moral damage. If the claimant is correct at the end of the trial, he/she can claim material and moral damages.⁸¹

Two years after the Press Law, an amendment was made to the penal code. Thus, Article 214, which regulates insult crimes, includes moral damage. Accordingly, the complainant may demand compensation as much as he/she wishes when he/she thinks he/she has suffered moral damage and material compensation. The court determines the amount of compensation according to the crime's gravity and the victim's position in society.⁸² Article 214 was amended three years later, but the provision on moral damages was not changed.⁸³

In the 1911 commentaries on the amendment, it is possible to access the legal understanding and practice of the period. Diran Yerganian, one of the Ottoman jurists of the period, states that until the amendment, there needed to be more clarity in the law regarding compensation for moral damages. Accordingly, when the damage caused by a legal transaction or non-fulfilment of a commitment is sued, the court considers the type of damage. If there is no material damage, the victim's claim for compensation is rejected. Even if a person's reputation, honour, and dignity are harmed, it is impossible to prove this materially. Therefore, the court does not consider the victim's claim. Yerganian also states that the first amendment in this regard was made in the Press Law. However, as a legal scholar and lawyer, he adds that the regulation on moral damages in the Press Law has yet to be fully implemented. Recognising the existence of moral damage and that it could be compensated did not fully comply with the legal thinking of the time. For this reason, the courts were highly conservative when deciding on moral damages. As a result, they determined tiny amounts when determining the amount of moral damages. He even states that some courts did not even dare to apply this article of law. These words of an academic jurist of the period indicate how difficult and painful the change in the legal mentality was.⁸⁴

Artin Boshgezenian, another jurist of the period, states that moral damage had only recently entered Ottoman law. For this reason, he makes theoretical explanations about moral damage and tries to introduce it.⁸⁵ He defines damage as a diminution in the things themselves or their qualities. If the diminution is in material things, it is material damage and easy to detect. On the other hand, if

81 Matbuat ve Matbaalar Kanunu (Dersaadet: Hilal Matbaası, 1334), 8.

82 "28 Zilhicce 1284 Tarihli Kanun-ı Ceza'nın Bazı Mevâddını Muaddil Kanun", 6 Cemâziyelâhir 1329-22 Mayıs 1327, Düstur, 2nd edition, 3/436-460.

83 "28 Zilhicce 1284 Tarihli Ceza Kanunu'nun Bazı Mevâddını Muaddil Kanun-ı Muvakkat 15 Cemâziyelâhir 1332-28 Nisan 1330, Düstur, 2nd edition, 6/649.

84 Diran Yerganian, *Kanun-ı Ceza Dersleri* (Dersaadet: Becidyan Matbaası, 1326), 259-260.

85 Regarding Artin Boshgezenian, lawyer, member of the judiciary and MP for Aleppo: Şaduman Halıcı, "Osmanlı Basınına Yansıyan Şekliyle 1914 Meclis-i Mebusan Seçimlerinde Ermeniler", *Turkish Journal of History* 62 (2015), 127-180; Mustafa Ünal - Yasın Yılmaz, "Osmanlı Ceza Kanunnamesi Şerh Literatürü Üzerine Bir Derkenar", *Tanzimat Dönemi Osmanlı Ceza Hukukuna Giriş Mahmud Esad Seydişehri'nin Ceza Hukuku Dersleri*, ed. Mehmet Aykanat - İbrahim Ülker (Istanbul: On İki Levha, 2020), 30-31.

the diminution is in things that cannot be exchanged (*ashyā-i nāfi'a-i mā'naviyya*), this is moral damage. As can be seen, Boshgezenian also does not divide the damage according to the division in Turkish positive law. Like the Ḥanafī school, he evaluated the damage according to its ontological structure. According to Boshgezenian, it is not appropriate to compensate the intangible damage with a material asset. However, since no other remedy exists, it must be accepted out of necessity. The fact that it is difficult to determine the amount of moral damage is not a sufficient reason to ignore such damage.⁸⁶

Conclusion

The philosophical thoughts of the Ḥanafīs profoundly influenced the madhhab's understanding of law. For example, the madhhab's approach to ontology influenced its provisions on the law of liability. This can be seen by how they categorised the concept of damage. They did not categorise damage as material and moral; instead, they considered the ontological nature (substance-accident) of the damaged thing. For this reason, deprivation of profit and moral damages to personal rights, accepted as material damages in modern law, are in the same category. This is because these things are not substances and do not have a material structure. The Ḥanafīs strictly adhered to their ontological principles. However, they had to compromise their principles to meet the needs that emerged over time. This compromise is not an ordinary renunciation but a coherent legal manoeuvre based on necessity. For example, according to the classical *madhhab* view, lost income cannot be compensated. However, out of necessity, a Ḥanafī *mufti*, Ḥaskafī, preferred the opposite. Over time, this view entered the literature and was treated as an unimportant opinion, but as necessity increased, it became preferable. The emergence of a dissenting opinion due to necessity, its entry into the literature, and its subsequent preference indicates the system's effort to produce an alternative to respond to social needs. The subsequent acceptance of the contrary view is not an opposition/objection against the system of the madhhab. On the contrary, it stems from the systematic of the madhhab itself. The change occurred within the school's mechanisms in a way that responded to the need and did not disturb the consistency.

Over time, the preference for opposing views was also reflected in Ottoman practice. Today, studies on the compensation of benefits generally focus on the debates around *Medjelle*. However, although *Medjelle* strictly adhered to the classical Ḥanafī doctrine, the same is not valid for laws in other areas. Ahmet Cevdet Paşa, the head of the *Medjelle* committee, was also the head of the commission that prepared the penal code 1858. Therefore, it is erroneous to read the *Medjelle* as a mere legal text by removing it from its period. It is necessary to look at a whole period with a holistic view.

86 Artin Boshgezenian, *Kanun-ı Cezanın Mevâdd-i Kâime ve Muaddelesi Hakkında Teşrih ve Tenkit* (Istanbul: Matbaa-ı Âmire, 1327), 225.

The Press and Printing Presses Law and the Penal Codes were enacted simultaneously as the *Medjelle*. These laws stipulated that intangibles could be compensated. In many case records, there are examples of compensation for intangibles. As a result, the Ḥanafīs' understanding of compensation and their attitude in the historical process changed. This change did not occur randomly but within a specific system. Rather than going outside the system, the systematics of the madhhab can be operated as in the historical process and respond to the needs of the time. Thus, change and development can be maintained consistently. As a result, when the systematic of the madhhab is applied and the historical process is considered, it can be said that intangibles can also be compensated.

References

- 'Abd al-Qādîr 'Ūda. *at-Teshrî' al-Jinâi al-İslâmî*. Beirut: Muassasa al-Risâla Nâshirün, 2013.
- Akgündüz, Ahmet. *Karşılaştırmalı Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2013.
- Akgündüz, Said Nuri. *Tanzimat Dönemi Osmanlı Ceza Hukuku Uygulaması*. İstanbul: Rağbet, 2017.
- Akıntürk, Turgut - Ateş, Derya. *Borçlar Hukuku Genel Hükümler Özel Borç İlişkileri*. İstanbul: Beta Yayınları, 2019.
- Aktan, Hamza. "İhrâz". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 21/542-544. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Ali al-Khafif. *al-Ḍamân fî al-Fiqh al-İslâmî*. Cairo: Dâr al-Fikr al-'Arabi, 2000.
- Ali Haydar Efendi. *Durar al-Hukâm Sharḥ Majallat al-Ahkâm*. İstanbul: Matbaa-ı Ebü'z-Ziya, 1330.
- al-Buhârî, Burhân al-Dîn, *al-Muḥîṭ al-Burhânî fî al-Fiqh al-Nu'manî*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyya, 2004.
- al-ḥaddâd, Abû Bakr, *al-Javhara al-Nayyira*. Cairo: Matba' a al-Khayriyya, 1904.
- al-Maḥmaşânî, Şubḥî. *al-Nazariyya al-'amma li al-mu'jabât va al-'uqûd fî al-sherî'a al-İslâmiyya*. Beirut: Dâr al-'Ilm li al-Malâyin, 1983.
- al-Mavşilî, 'Abd Allâh b. Maḥmûd. *al-Ikhtiyâr li ta'îl al-Mukhtâr*. Beirut: Dâr al-'Arkâm, ts.
- al-Sarakhî, Shams al-'Aimma. *al-Mabsûf*. Beirut: Dâr al-M'arifa, 1993.
- Araz, Yunus. *İslam Hukukunda Menfaatin Tazmini*. Bursa: Emin Yayınları, 2016.
- Âtîf Bey, Mehmed. *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye Şerhi ve Kavâid-i Külliye-i Fikhiyye'nin İzahı*. İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1339.
- Âtîf Bey, Mehmet. *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye'den Kitâbü'l-İcârât*. İstanbul: Matba' a al-Khayriyya, 1330.
- Âtîf Bey, Mehmed. *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye Şerhi: Kitâbü'l-Gasb ve'l-İtlâf*. İstanbul: Matba' a al-Khayriyya, 1332.
- Aybakan, Bilal. "Zarar". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 44/130-134. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Aydın, Mehmet Âkif. "Batılılaşma". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 5/162-167. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Aydın, Mehmet Âkif. "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 28/231-235. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- 'Aynî, Badr al- Dîn. *al-Binâya Sharḥ al-Hidâya*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyya, 2000.
- Benli, Abdullah. *İslam Hukukunda Manevi Tazminat*. Kayseri: Erciyes University Institute of Social Sciences, Doctoral Thesis, 1997.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. "İslam Hukukunda Manevi Zararların Tazmini". *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 6/4 (1940), 798-812.
- Boshgezenian, Artin. *Kanun-ı Cezanın Mevadd-ı Kaime ve Muaddelesi Hakkında Teşrih ve Tenkit*. İstanbul: Matbaa-ı Âmire, 1327.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Sadaret Mektubi Kalemi Meclis-i Vala Evrakı [A.MKT.MVL.]*. No. 138/1, Gömlek No. 10. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>

- Ceza Kanunnâme-i Humâyunu*. nşr. Hüseyin Hamid Bey. İstanbul: Matbaa-ı Osmâniye, 1300
- Dâmâd Efendî, Shaykh-Zâda. *Majma' al-Anhur fi Sharh Multaqâ al-Abhur*. Beirut: Dâr İhyâ' al-Turâth al-'Arabî, ts.
- Düstur, 2nd edition, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1334: VII.
- Ekşi, Ahmet. "İslam Hukukunda Bir Manevi Tazminat Türü Olarak Hükümetü'l-Elem". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 21 (2013), 215-234.
- Gayretli, Mehmet. *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kanunlaştırma Çalışmaları*. İstanbul: Nizamiye Akademi Yayınları, 2015.
- Gökmen, Emrah. *İslam Hukukunda ve Türk Hukukunda Adam Çalıştırmanın Sorumluluğu*. İstanbul: On İki Levha, 2022.
- Gürsoy, Kemal Tahir. "Manevi Zarar ve Tazmini". *Journal of Ankara University Faculty of Law* 30/1 (1973), 1-50.
- Hacak, Hasan. *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*. İstanbul: Marmara University Institute of Social Sciences, Doctoral Thesis, 2000.
- Halıcı, Şaduman. "Osmanlı Basınına Yansıyan Şekliyle 1914 Meclis-i Mebusan Seçimlerinde Ermeniler". *Turkish Journal of History*. 62 (2015), 127-180.
- Haşkafi, Alâ' al-Dîn. *al-Durr al-Mukhtâr fi Sharh Tanwîr al-Abşâr*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'İlmiyya, 2002.
- Ibn 'Âbidîn, Muḥammad Amîn. "Nashr al-'arf fi binâ' ba'D al-aḥkâm 'alâ al-'Urf". *Majmû'at Resâ'il Ibn 'Âbidîn*. ed. Muḥammad al-'Azâzî. Beirut: Dâr al-Kutub al-'İlmiyya, 2014.
- Ibn 'Âbidîn, Muḥammad Amîn. *al-'Uqûd al-durriyya fi tenqîḥ al-Fâtawâ al-Ḥâmidîyya*. Beirut: Dâr al-M'arifa, ts.
- Ibn 'Âbidîn, Muḥammad Amîn. *Radd al-Muḥtâr 'alâ 'l-Durr al-mukhtâr*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1992.
- Kahraman, Abdullah - Karataş, Nizamettin. "İbn Hümam'ın Mezhebine Muhalef Bir Görüşü: Menfaatlerin Tazmini Meselesi". *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 1/2 (2017), 43-70.
- Kahveci, Nuri. *İslam Borçlar Hukukunda Tazminat*. Erzurum: Atatürk University Institute of Social Sciences, Doctoral Thesis, 1997.
- Kāsānî, 'Alâ' al-Dîn Abū Bakr b. Mas'ūd. *Badâ'i' al-Şanâ'i' fi Tartîb al-Sharâ'i'*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'İlmiyya, 1986.
- Marghînānî, Burhān al-Dîn. *al-Hidāya sharḥ Bidāyat al-mubtadî'*. Cairo: Dâr al-Salām, 2012.
- Molla Hüsrev, *Durar al-Ḥukkām fi sharḥ Ghurar al-aḥkām*. Dâr İhyâ' i al-Kutub al-'Arabî, ts.
- Narter, Sami. *Kusursuz Sorumluluk Haksız Fiil Sorumluluğu ve Tazminat Hukuku*. Ankara: Adalet Yayınevi, 2016.
- Sirāj, Muḥammad Aḥmed. *Ḍamān al-'udvān fi al-Fiqḥ al-İslāmî*. Beirut: al-Muassasa al-Jāmī'iyya li al-Dirāsāt va an-Nashr, 1993.
- Şentop, Mustafa. *Tanzimat Dönemi Osmanlı Ceza Hukuku: Kanunlar-Tadiller-Layihalar-Uygulama*. İstanbul: Yayılcık Matbaası, 2004.
- Yazıcı, Ömür. *812 Numaralı Aydın Ayniyat Defteri'nin Transkripsiyon ve Değerlendirmesi*. Manisa: Celal Bayar University Institute of Social Sciences, Master Thesis, 2015.

- Yelek, Kamil. *Gasp ve İtlaf Bağlamında Hanefî Sorumluluk Hukuku*. İstanbul: İstanbul University Institute of Social Sciences, Doctoral Thesis, 2019.
- Yerganian, Diran. *Kanun-ı Ceza Dersleri*. Dersaadet: Becidyan Matbaası, 1326.
- Yıldız, Kemal. *İslâm Sorumluluk Hukuku Akit Dışı Sorumluluk*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2013.
- Yıldız, Kemal. "Ömer Nasuhi Bilmen'in Manevi Tazminat Anlayışı". *Müftü ve Müderris Ömer Nasuhi Bilmen*. ed. Nail Okuyucu - Ayhan Işık. 321-328. İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2014.
- Zayla'î, Fakhr al-Dîn 'Uthmân b. 'Ali. *Tabyîn al-ḥaqâ'iq Sharḥ Kanz al- Daqâ'iq (Together with Shalabî's Ḥāshiya)*. Cairo: Dâr al-Kitâb al-Islâmî, 1896.
- Zuḥaylî, Vahba. *Naẓariyya al-Ḍamân*. Beirut: Dâr al-Fikr, 2018.

Kelâmî Mantık Çalışmaları Mantık Felsefesi İçin Ne Anlam İfade Eder?

What Do Islamic Theological Studies of Logic Mean for the Philosophy of Logic?

Mehmet Aktaş, Tanım veya Hakikat: Cüveynî'nin Kelâm Sisteminin Analizi. İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. Baskı, 2021, 372 sayfa

Emrah ALAĞAŞ

Arş. Gör., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Mantık Anabilim Dalı,
Research Assistant, Erciyes University Faculty of Theology, Department of Logic
Kayseri, Türkiye
emrahlagas@erciyes.edu.tr
ORCID: 0000-0001-6924-1409

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Kitap Değerlendirmesi / Book Review
Geliş Tarihi / Received : 31.10.2023
Kabul Tarihi / Accepted : 29.11.2023
Yayın Tarihi / Published : 30.12.2023
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Aralık-December
Cilt / Volume: 10 • Sayı / Issue: 2 • Sayfa / Pages: 461-468

Atıf / Cite as

Alağuş, Emrah. Kelâmî Mantık Çalışmaları Mantık Felsefesi İçin Ne Anlam İfade Eder?. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2023), 461-468.

Doi: 10.33460/beuifd.1384242

İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Yayın Hakkı / Copyright®

Yazarların dergide yayınlanan çalışmalarını **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmakta ve telif hakları bu lisansın hükümlerine tabi olmaktadır.
*Authors publishing with the journal is licensed under the **CC BY-NC 4.0** and their copyright is subjected to the terms and conditions of this license.*

Öz: Mehmet Aktaş'ın 2021 yılında neşredilen *Tanım veya Hakikat: Cüveynî'nin Kelâm Sisteminin Analizi* başlıklı çalışması, Cüveynî'nin (ö. 478/1085) eserlerinden hareketle, hâlleri kabul eden Eş'arî kelâmcıların savunduğu kelâmî tanım anlayışını ortaya koymaktadır. Aktaş, kelâmî tanım anlayışının, felsefî tümelerden farklı bir yapıya sahip kelâmî tümel modeli olan hâllerle oluşturulduğunu, cevher-araz katmanında realizm, nesnel katmanında ise nominalizm iddialarını barındırdığını ve bu anlayışa sahip Cüveynî'nin yarı/kısmî özcü şeklinde nitelendirilmesi gerektiğini öne sürmektedir. Aktaş'ın çalışması, Aristotelesçi tanım teorisine alternatif bir teori olan kelâmî tanım teorisini açığa çıkarması ve bu teorinin niçin öne sürüldüğüne cevap vermesi bakımından mantık felsefesi çalışmaları için yeni bir alana işaret etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kelâmî Mantık, Felsefî Mantık, Mantık Felsefesi, Cüveynî

Abstract: Mehmet Aktaş's study *Definition or Reality: An Analysis of al-Juwaynī's Theological System*, which was published in 2021, reveals the conception of theological definition advocated by Ashari theologians who accepted states (*ahwāl*), based on al-Juwaynī's (d. 478/1085) works. Aktaş argues that the theological conception of definition is formed by states, which is a theological universal model with a different structure from philosophical universals, and that it contains the claims of realism in the *jawhar-a'rād* layer and nominalism in the objects layer, and that al-Juwaynī with this conception should be characterised as a semi-/partial realist. Aktaş's study points to a new field for the study of the philosophy of logic in terms of revealing the theological theory of definition, which is an alternative theory to the Aristotelian theory of definition, and answering why this theory was put forward.

Keywords: Theological Logic, Philosophical Logic, Philosophy of Logic, al-Juwaynī

Mantık felsefesi veya meta-mantık, mantığın doğası ve kapsamıyla ilgili felsefi sorularla ilgilenen ve hâlâ gelişmekte olan bir çalışma alanıdır. Bu çalışma alanındaki sorular, Aristotelesçi klasik mantık anlayışı ile klasik mantığa karşı ortaya atılan alternatif mantık/lar arasındaki ilişkiden ortaya çıkmıştır. Buna göre mantık felsefesi, "mantıkta farklı alternatifler öne sürülmesinin sebebi nedir?", "yalnızca bir mantık mı doğrudur/geçerlidir, yoksa aynı anda birden çok mantık doğru/geçerli olabilir mi?" ve "mantığın doğruluğunu sağlayan nedir?" gibi sorular üzerinden mantığın metafizik, epistemolojik, metodolojik vb. yönlerini ortaya koymaya çalışan ve bu yönlerle ilgili temel yaklaşımları değerlendiren bir disiplin olarak karşımıza çıkmaktadır.¹ Söz gelimi mantığın metafiziği bağlamında, mantıksal olgular ve doğrularla ilgili olarak mantıksal realizm, nominalizm, psikolojizm ve yapısalcılık gibi pozisyonların temel iddiaları sorgulanmaktadır.² Mehmet Aktaş'ın, 2020 yılında "Cüveynî'de Tanım Teorisi" başlığıyla tamamladıktan sonra 2021 yılında çeşitli düzenlemelerle *Tanım veya Hakikat: Cüveynî'nin Kelâm Sisteminin Analizi* adıyla neşrettiği çalışmasının, kelâm alanının yanı sıra mantık felsefesi ve mantık tarihi için de önemli noktalara işaret ettiğini söyleyebiliriz.

Türkçe, Arapça ve İngilizce literatüre baktığımızda, genel olarak klasik mantık çalışmaları, özel olarak da İslam mantık çalışmaları, Aristotelesçi çerçeveyi takip eden düşünürleri konu edinir ve bu, doğal bir durum olarak görülebilir. Nitekim mantık ilmi, Aristoteles'in ortaya koyduğu, daha sonra İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) yeniden düzenlediği ve bugün dahi mantık çalışmalarının yapısını belirleyen çerçevesiyle konu ve meseleleri açık olan bir ilimdir ve en azından Fahreddin er-Râzî'den (ö. 606/1210) önce madde-sûret ontolojisini benimseyen belirli bir

1 Mantık felsefesine iyi bir giriş için bk. Daniel Cohnitz - Luis Estrada-Gonzales, *An Introduction to the Philosophy of Logic* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019); Dale Jacquette (ed.), *Philosophy of Logic: An Anthology* (Malden, Mass: Blackwell Publishers, 2002); Mantık-metafizik ilişkisine hasredilen bir çalışma için bk. Penelope Rush (ed.), *The Metaphysics of Logic* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014).

2 Bk. Rush, *The Metaphysics of Logic*, 1-10; Cohnitz - Estrada-Gonzales, *An Introduction to the Philosophy of Logic*, 113-135.

grubu temsil eder.³ Bu çerçeveye sahip mantık ilminin mesele olarak ele aldığı farklı konular bulunmaktadır. Bu konuların en başta gelenlerinden biri de tanım teorisidir. Tanım teorisi hakkında yapılmış akademik çalışmalar hem uzun bir geçmişe sahiptir hem de teoriyi farklı cihetlerden incelemeye tabi tutmuşlardır. Teorinin Aristoteles öncesindeki durumu ve sonrasındaki tarihsel gelişimi, teorik yapısı, farklı disiplinler ile ilişkisi ve -monografik çalışmalarda görülen- belirli bir düşünürün teoriyi nasıl ele aldığı gibi meseleler, çeşitli düzeylerde muhtelif çalışmalara konu olmuştur. Özellikle zikretmek gerekirse İslam filozoflarından Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ'nın tanım teorileri, metodolojik ve ontolojik bağlamlarda kapsamlı bir şekilde incelenmiştir.⁴ Öte yandan teori, klasik mantık ilmini belirgin bir şekilde kullanmaya başlayan müteahhir dönem kelâmcıları özelinde de araştırılmıştır. Gelgelelim Aristotelesçi çerçeveyi takip etmeyen mütekaddim dönem kelâmcılarının bu konuya yönelik görüşleri, filozoflar ve müteahhir dönem kelâmcılarınınki kadar ilgiye mazhar olmamıştır. Aktaş'ın *Tanım veya Hakikat* çalışması, alandaki boşluğu doldurmaya yönelik önemli bir adımdır.

Aktaş, Cüveynî'nin eserleri üzerine inşa ettiği bu çalışmasıyla Bâkillânî (ö. 403/1013) ve Cüveynî gibi hâlleri kabul eden mütekaddim Eş'arîlerin, Aristotelesçi teoriden farklı, özgün bir tanım anlayışına sahip olduklarını ortaya koymaktadır.⁵ Söz konusu tanım anlayışını da "kelâmî tanım" şeklinde kavramsallaştırmakta ve bunu Aristotelesçi "felsefi tanım" ile mukayeseli bir şekilde incelemektedir. Yöntemsel açıdan Eş'arî kelâmının kırılma noktasında bulunduğu söylenen Cüveynî'nin, *el-Burhân* adlı eserinde, kelâmî tümel modeli olan hâller yerine sûret anlayışını benimsediğini dile getiren Aktaş (s. 357), çalışmasının dörtte üçlük kısmını kelâmî tanım anlayışına hasretmiştir. Çalışmada Cüveynî'nin sûret merkezli tanım anlayışı ortaya çıkmakla birlikte, ana iddialar kelâmî tanım anlayışına yöneliktir.

Aktaş, çalışmasını, hâllerin kelâmî tanım anlayışının tümel modeli olduğu fikri etrafında kurgulamış ve birbirini tamamlayan üç bölüm şeklinde tasarlamıştır. Birinci bölümde felsefi tanımların ana unsuru olan tümeler, ikinci bölümde kelâmî tanımların malzemesi olan hâller, üçüncü bölümde ise Cüveynî'nin kelâmî ve felsefi tanım anlayışları incelenmektedir. Ayrıca, aşağıda değineceğimiz "mukayeseli inceleme" tarzına da etki edecek şekilde çalışmanın geneline şu düşüncenin hâkim olduğunu söyleyebiliriz: Aktaş'a göre, tanım teorisi de dahil olmak

3 İbn Hazm (ö. 456/1064) ve Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi düşünürleri istisna ederek bu hükmün Râzî öncesi mantıklar için geçerli olduğunu söyleyebiliriz.

4 Örnek olarak bk. Ali Tekin, *Varlık ve Akıl: Aristoteles ve Fârâbî'de Burhân Teorisi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017); Hacı Kaya, *İbn Sînâ'da Bilimsel Kanıtlama Teorisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013); Saime Hızır, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bir Mesele Olarak Tanım Teorisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2023).

5 Çalışmanın kitap halinde "Cüveynî'nin Kelâm Sistemi" şeklinde bir başlık kullanan Aktaş, tez halinde "Cüveynî'de Tanım Teorisi" başlığını tercih etmiştir. Doktora tezinde Cüveynî'yi merkeze almakla birlikte kelâmî tanım teorisinin Cüveynî'ye mahsus olmadığını ve bu nedenle tezde, teorinin sadece Cüveynî'ye ait olabileceğini düşündürecek "Cüveynî'nin Tanım Teorisi" başlığı yerine, "Cüveynî'de Tanım Teorisi" adını tercih ettiğini belirtmektedir. Mehmet Aktaş, *Cüveynî'de Tanım Teorisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020), 5-6.

üzere kelâmcıların geliştirdikleri sistemlerin birincil amacı, doğayı anlama ve bu anlayışa göre sınıflandırma değildir; bilakis esas amaç doğa üzerinden Tanrı'yı anlama, geliştirilen tüm sistemleri Tanrı ile irtibatlandırmaktır (s. 279) Tanım teorisinin temel amacı ise kadîm-hâdis ayırımını aşarak, insanı ve Tanrı'yı aynı tanım-da, söz gelimi "bilen" olmada buluşturmak ve bu sayede tanım teorisi üzerinden Tanrı hakkında konuşabilmeyi mümkün kılmaktır (s. 19). Aktaş, sistem inşalarının düşünürlerin inançlarından bağımsız olmadığını düşünmektedir (s. 145) Ona göre kelâmcıların tanım teorileri, kelâmî inançlarına, daha özelden sıfat anlayışlarına bağlıdır.⁶ Kuşkusuz Aktaş'ın bu düşüncesi, farklı çalışmalarda derin analizlere konu olacak mahiyettedir.

Bu noktada, çalışmanın mantık felsefesi ve mantık tarihi için taşıdığı öneme işaret etmek için her bölümde öne sürülen ana iddiaları kısaca belirtmek yerinde olacaktır. Felsefi tümellere hasredilen birinci bölüm "Tanımın Ana Unsuru" başlığını taşımaktadır. Bu bölümün üç amaca hizmet ettiğini söylenebiliriz. Birincisi, felsefi tümeller ve hâlleri mukayese edecek ortak bir zemin temin etmektir. Nitekim Aktaş, felsefi tanımların beş tümel ile kurulmasına benzer şekilde kelâmî tanımların hâller ile oluşturulduğunu, ancak hâllerin beş tümelden farklı bir yapıda olduğunu çalışmasının ikinci bölümünde temellendirecektir. Hâllerin hangi açıdan tümellerden farklı olduğu sorusuna cevap vermek için öncelikle felsefi tümellerin temel özelliklerini belirlemektedir. Bu özellikleri "kapsam", "şekil" ve "yer" açısından belirleyen Aktaş, ikinci bölümde de hâlleri aynı açılarından değerlendirmekte ve böylece tümeller ve hâlleri ortak bir zeminde buluşturmaktadır. Bu ortak zemin aynı zamanda tümeller ve hâllerin ayrışacağı nokta olacaktır, çünkü hâller, söz konusu açılardan taşıdığı özelliklerle özgün bir yapıya kavuşmaktadır. İkinci amaç, felsefi tümel anlayışının varlık-mahiyet ayırımına dayandığını göstermektir. Aktaş, bu ilişkiyi ortaya koyarak, felsefi tümellerin kapsam ve şekil özelliklerini belirlemektedir. Buna göre varlık-mahiyet ayırımı, dış dünyada bireysel olarak bulunan nesnelere, varlıklarının ötesinde bir mahiyete/hakikate/öze sahip olmalarını sağlamakta ve böylece nesnelere de hakiki tanım kapsamına dahil olmaktadır. Diğer yandan, varlık-mahiyet ayırımında özelliklerin taşıyıcısının mahiyetler olduğu kabul edilir. Aktaş, bu durumun içlemci bir tümel anlayışını doğurduğunu ve içlem yönünün, tümelin, tikele indirgenmeden önermenin konusu olmasına imkân tanıdığını ifade eder (s. 67). Dolayısıyla tümellerle ilgili kapsam ve şekil açısından tespit edilen ana iddialar, tümellerle kurulan felsefi tanımların (i) "nesnelere de kapsamına dahil ettiği" ve (ii) "tümellerin önermelerde özne konumuna geçebildiği" şeklindedir. Aktaş, kelâmî tanım anlayışının varlık-mahiyet ayırımına dayanmadığını ve bundan dolayı kelâmî tanımlarda nesnelere hakiki tanım kapsamına dahil olmadığını ve tümel olan hâllerin hiçbir şekilde önermenin konusu olmayacağını çalışmanın ikinci bölümünde açıklamaktadır.

⁶ Bu düşüncenin savunulduğu diğer yerler için bk. Mehmet Aktaş, *Tanım veya Hakikat: Cüveynî'nin Kelâm Sisteminin Analizi* (İstanbul: Ketebe, 2021), 54, 154, 163, 179, 182, 255, 279, 317.

Son olarak üçüncü amaç ise uzlaşmış tek bir tümel modelinin olmadığını göstermektedir. Bu sebeple Aktaş, “Tümelilerin ‘Varlık’ Sorunu” adlı ikinci alt-bölümde, realist ve nominalist tümel anlayışlarının farklı tonlarını ele alıp bunların tümelere dışta, zihinde ve dilde yer açtıklarını dile getirmektedir (s. 80, 81, 88, 93). Buna karşın hâller için böyle bir yerin tayin edilemeyeceğini ve dolayısıyla kelâmî tümel modeli olan hâllerin felsefî tümeler ile özdeşleştirilemeyeceğini belirtmektedir.

İkinci bölüm “Kelâmî Tanımın Malzemesi: Sıfatlar veya Hâller (Ahvâl)” başlığını taşıyıp “Sıfat Olması Yönüyle Hâller” ve “Felsefî Tümelere Benzemesi Yönüyle Hâller” başlıklı iki alt-bölümden oluşmaktadır. Bu bölümün, çalışmanın ana omurgasını teşkil ettiğini söyleyebiliriz. Nitekim hem çalışmanın ana iddiaları bu bölümde ortaya çıkmıştır hem de birinci ve üçüncü bölüm arasındaki irtibat bu bölüm ile sağlanmıştır. Bir bütün olarak kelâmî tanım anlayışını felsefî tanım teorisi ile mukayese eden Aktaş’ın, bu bölümde tümel modeli olan hâlleri de Eş’ariyye ve Mu’tezile ekolleri arasında karşılaştırmalı bir şekilde incelediğini görmekteyiz. Dolayısıyla mukayeseli incelemenin, diğer bir ifadeyle “rakip” teori ile okumanın çalışmanın geneline hâkim olduğunu söyleyebiliriz. Bu yöntemin, meselenin arka planını veya uzantılarını kavramayı kolaylaştırması bakımından avantajları olmakla birlikte tekrara düşmek gibi dezavantajları da bulunmaktadır. Söz gelimi tıpkı bu yazının bir önceki paragrafında tümelilerin kapsam ve şekil özelliklerini verdikten sonra aslında çalışmanın ikinci bölümünde ortaya çıkacak ve dolayısıyla ikinci bölümü değerlendiren bu paragrafta verilmesi gereken hâllerin kapsam ve şekil özellikleri, Aktaş’ın çalışmasında da birçok yerde tekrar etmektedir. Keza ikinci bölümün “Haller Konusunda Mu’tezile ve Eş’ariyye Ekolleri Arasındaki Farklar” başlığında da önceki başlıklarda ortaya konulan durumlar tekrarlanmaktadır. Mukayeseli incelemenin tekrar dışında sebep olduğu bir diğer dezavantaj ise (özellikle Mu’tezilî ve Eş’arî fikirlerin yoğun bir şekilde tartışıldığı yerlerde) analizlerin sadece Mu’tezile ve Eş’ariyye arasında geçen bir tartışmayı değerlendirme amacı taşıdığı ve tanım teorisi ile irtibatının bulunmadığı hissiyatını uyandırmasıdır. Özellikle kitabın ikinci bölümünde sıfatlar tartışması buna iyi bir örnektir. Fakat Aktaş’ın, düşünürlerin kelâmî kimliklerine ve buna bağlı kelâmî faaliyetlerindeki amaçlarına yönelik yukarıda dile getirdiğimiz düşüncesi, özellikle Mu’tezile ve Eş’ariyye arasındaki mukayeseli incelemeyi anlamlı ve gerekli kılmaktadır. Nitekim çalışmanın birinci bölümünde felsefî tümelilerin ontolojik arka planını ortaya koymasına benzer şekilde ikinci bölümde kelâmî tümel modeli olan hâllerin bağlı olduğu yapıları göstermekte ve bunu Eş’ariyye ve Mu’tezile arasında yaptığı mukayeselerle temellendirmektedir.

Çalışmaya bu şekilde yaklaşıldığında gerçekten de bölümler arasında çok sıkı bir irtibat sağlandığı görülmektedir. Fakat ikinci bölümün ana iddialarına geçmeden önce, bölümlerle ilişkisini kuramadığımız başlığa değinmek gerekir. “Felsefî Tümelere Benzemesi Yönüyle Hâller” başlığının ilk başlığı olan “Hallere Dâir Genel Çerçeve” başlığında, önermelerdeki özne ve yüklemelerin statüleri hakkında

birkaç soru sıralandıktan sonra “İşte *hâller* başlığı altında bu sorulara yanıtlar aranacaktır” (s. 168) açıklaması yapılmaktadır. Burada işaret edilen başlığın “Hâllere Dâir Genel Çerçeve” başlığı mı, yoksa başka bir başlık mı olduğu meçhuldür. “Hâllere Dâir Genel Çerçeve” başlığında, Bâkılânî ve Cüveynî’nin, hâller teorisini İmam Eş’arî’ye (ö. 324/935) dayandırma ve bu yolla teoriyi meşrulaştırma çabaları anlatılır. Meşrulaştırma çabasının, “Felsefî Tümelere Benzemesi Yönüyle Hâller” başlığıyla ilişkisi de açık değildir.

İkinci bölümde ortaya çıkan temel iddiaları şu şekilde özetleyebiliriz: Hâlleri savunan Eş’arî kelâmcılara göre hakiki tanımlar, illetsiz hâllere/nefsî sıfatlara dayanır. Hâller, kelâmî tanımların malzemesi konumundadır ve dolayısıyla kelâmî tanım anlayışının tümel modelidir. Yalnızca illetsiz hâllere sahip varlıklar hakiki tanım kapsamına dahil olacağından kelâmî tanım anlayışı, nesnelere yapı taşı oluşturulan cevher-araz katmanı ile nesnelere katmanı arasında bir ayrım ön görür. Buna göre hâdis alemde yalnızca cevher ve arazların hakiki tanımları yapılabilir, (kadim varlıkta ise Tanrı ve manaları hakiki tanım kapsamına dahildir). Buna karşın nesnelere katmanında, nominalist tanımlar geçerlidir. Bundan dolayı Eş’arî kelâmcıların nesne katmanıyla ilgili cümleleri ancak “indirgenerek” anlaşılabilir. Bu anlayışa sahip Cüveynî “yarı/kısmî özcü” şeklinde nitelendirilmelidir.

“Cüveynî’nin Tanım Anlayışları” başlıklı üçüncü bölüm, “Cüveynî’nin Kelâmî Tanım Anlayışı: Hâllerle İnşâ Edilen Tanımlar” ve “Cüveynî’nin Felsefî Tanım Anlayışı: Tümelere İle İnşâ Edilen Tanımlar” adını taşıyan iki alt-bölümden oluşmaktadır. Aktaş, bölümün birinci alt-başlığında, ikinci bölümde ortaya konan tezleri temel alarak, Cüveynî’nin kelâm kitaplarında geçen tanımın özellikleri, şartları, çeşitleri gibi meseleleri ele almakta ve her başlıkta mesele ile alakalı tespitlerde bulunmaktadır. Bu meselelerle ilgili ortaya koyduğu birçok tespiti de alt-bölüm başlığı olarak vermektedir. Buna karşılık Cüveynî’nin felsefî tanım anlayışını ele alan bölüm hem çalışma içinde hem de mantık tarihi açısından kritik bir öneme sahiptir. 358 sayfalık hacimli bir çalışmanın sadece 19 sayfadan müteşekkil oldukça küçük bir bölümüne karşılık gelse de Cüveynî’nin, ömrünün büyük bir kısmında, kitaplarının neredeyse tamamında savunduğu kelâmî tanım anlayışından nasıl olup da vazgeçtiğinin öyküsünü sunması açısından dikkate değerdir.

Böylece Aktaş’ın, Cüveynî üzerinden (1) cevher-araz ontolojisine dayanan, (2) önerme merkezli olan, (3) felsefî tümelere farklı bir yapıya sahip hâllerle inşa edilen, (4) cevher-araz katmanında realizm iddialarını barındırırken nesnelere katmanında nominalist pozisyona sahip, (5) bilcümle Aristotelesçi tanım teorisinden “farklı” olan, (6) sistem içinde gayet tutarlı ve savunulabilir olan “kelâmî tanım” anlayışının erken dönem kelâmcıları tarafından benimsendiğini ortaya koyduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla bu çalışmayla birlikte “kelâmî mantık” adında mantık merkezli yeni bir çalışma alanının doğduğunu düşünebiliriz. Eğer böyle bir alan doğduysa mantık tarihi (*mantığın gelişimi değil*) çalışmalarında kelâmcıların

teorileri de yer almalıdır.⁷ Fakat bundan öte Aktaş'ın çalışması, alternatif kelâmî tanım anlayışının niçin ortaya çıktığına da -kelâmcıların inşa ettikleri sistemlerin amaçları bağlamında- bir cevap vermektedir. Bundan dolayı farklı mantık sistemlerinin nasıl ve niçin ortaya çıktığı, bunların aynı anda savunulabilir olup olmadığı gibi problemlerin ele alındığı mantık felsefesi çalışmalarında, sadece Aristoteles, Leibniz (ö. 1716), Frege (ö. 1925) ve Russell (ö. 1970) gibi isimlere değil, aynı zamanda Ebu Hâşim (ö. 321/933), Bâkılânî, Cüveynî ve Sadruşşerîa (ö. 747/1346) gibi düşünürlere de yer verilmesi tabii ve hatta İslam düşüncesi çalışmaları için elzemdir.⁸

Son olarak Aktaş'ın *Tanım veya Hakikat* kitabının, hâller konusunu ayrıntılı analizlere tabi tutması hasebiyle kelâm araştırmacıları; kelâmî tanım teorisini temellendirmesi bakımından mantık araştırmacıları; felsefî ve kelâmî tanım anlayışlarının ontolojik bağlantılarını göstermesi açısından da mantık felsefesi araştırmacıları için oldukça önemli bir eser olduğunu söyleyebiliriz.

7 The Development türündeki eserlerde Aristoteles merkezi figür olduğundan *mantığın gelişimi* çalışmalarında genellikle Aristoteles'in mantık kitaplarının serüveni anlatılır. Mantık tarihi kitaplarında ise Hint Mantığı, Çin Mantığı gibi kullanımlarla karşılaşıyoruz. Bununla beraber, mütekaddim dönemde savunulan kelâmî mantık, klasik mantığı kullanan müteahhir dönem kelâmcıları ile ilişkilendirilirse kelâmî mantık, *mantığın gelişiminde* de yer alacaktır.

8 Kelâmî tanım anlayışının Ebu Hâşim ve Sadruşşerîa özelinde çalışılabileceği/çalışılması gerektiği hususu, Aktaş'ın çevrimiçi bir platformda gerçekleştirilen tez sunumuna müzakereci olarak katılan Prof. Dr. Ömer Türker tarafından dile getirilmiştir. <https://www.youtube.com/watch?v=eQMDsOprufc>. (Son erişim: 16.11.2023)

Kaynakça

- Aktaş, Mehmet. *Cüveynî'de Tanım Teorisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020.
- Aktaş, Mehmet. *Tanım veya Hakikat: Cüveynî'nin Kelâm Sisteminin Analizi*. İstanbul: Ketebe, 1. Basım, 2021.
- Cohnitz, Daniel - Estrada-Gonzales, Luis. *An Introduction to the Philosophy of Logic*. Cambridge: Cambridge University Press, 1. Basım, 2019.
- Hızır, Saime. *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bir Mesele Olarak Tanım Teorisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2023.
- Jacquette, Dale (ed.). *Philosophy of Logic: An Anthology*. Malden, Mass: Blackwell Publishers, 2002.
- Kaya, Hacı. *İbn Sînâ'da Bilimsel Kanıtlama Teorisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013.
- Rush, Penelope (ed.). *The Metaphysics of Logic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Tekin, Ali. *Varlık ve Akıl: Aristoteles ve Fârâbî'de Burhân Teorisi*. İstanbul: Klasik Yayınları, Birinci basım., 2017.

BEÜ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ ETİK İLKELER VE YAYIN POLİTİKASI

BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde uygulanan yayın süreçleri, bilginin tarafsız ve saygın bir şekilde gelişimine ve dağıtımına temel teşkil etmektedir. Bu doğrultuda uygulanan süreçler, yazarların ve yazarları destekleyen kurumların çalışmalarının kalitesine doğrudan yansımaktadır. Hakemli çalışmalar bilimsel yöntemi somutlaştıran ve destekleyen çalışmalardır. Bu noktada sürecin bütün paydaşlarının (yazarlar, okuyucular ve araştırmacılar, yayıncı, hakemler ve editörler) etik ilkelere yönelik standartlara uyması önem taşımaktadır. BEÜİFD yayın etiği kapsamında tüm paydaşların aşağıdaki etik sorumlulukları taşımasını beklenmektedir.

Aşağıda yer alan etik görev ve sorumluluklar, açık erişim olarak Committee on Publication Ethics (COPE) tarafından yayınlanan rehberler ve politikalar dikkate alınarak hazırlanmıştır. Ayrıca bk, Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi ve 4. Türkiye Editörler Çalıştay Kararları (25-27 Aralık 2021).

Hakemli dergide bir makalenin yayımlanması uyumlu ve saygı duyulan bilgi ağının gelişmesinde gerekli bir temel yapı taşıdır. Bu, yazarların ve onları destekleyen enstitülerinin çalışmalarının kalitesinin doğrudan yansımadır. Hakemli makaleler bilimsel metotları destekler ve şekillendirir. Bu yüzden beklenen etik davranışların standartlarında anlaşmaya varmak yayımlama ile ilgili tüm taraflar, yazar, dergi editörü, hakem ve yayımcı kuruluşlar için önemlidir.

Yayıncının Görevleri

- Yayın için gönderilen akademik çalışmalar, tamamen akademik ve bilimsel ölçütlere göre değerlendirilir ve değerlendirilmelerde yazarların cinsiyet, din, ırk, etnik köken, vatandaşlık, siyasi görüşleri, kurumsal ilişkileri hiçbir şekilde kistas olarak kullanılmaz.
- Editör ve editöryal ekip, gönderilen çalışmalarla ilgili yazar, hakemler, muhtemel hakemler ve editöryal üyeler dışında hiç kimseye bilgi vermez.
- BÜİFD'ye teslim edilen fakat yayınlanmayan çalışmaların içerikleri, yazarların rızası olmaksızın, editör ve editöryal ekip üyeleri tarafından kullanılamaz.
- Editör ve editöryal ekip bir çalışmayı kabul etmek ya da reddetmek için tüm sorumluluğa ve yetkiye sahiptir.
- Editör ve editöryal ekip, kabul ya da reddedilen çalışmalarla ilgili çıkar çatışması içerisinde olmamalı, sadece alana katkı sağlayacak çalışmalar kabul edilmelidir.
- Gönderilen çalışmalarda hatalar bulunduğu zaman düzeltmenin yayımlanmasını ya da geri çekilmesini desteklemeli, hakemlerin ismini saklı tutmalı ve intihale engel olmalıdır.

Hakemin Görevleri

- Teslim edilen çalışmanın yayınlanıp yayınlanmayacağına BÜİFD Yayın Kurulu (editöryal ekip) tarafından karar verilmesinde hakem görüşleri oldukça büyük bir katkı sunar. Hakemlerin revizyon talepleri yazarlara iletilir ve çalışmanın akademik niteliğinin artırılmasında yardımcı olunur. Ancak BÜİFD Yayın Kurulu, bir çalışmanın yayınlanıp

yayınlanmayacağına dair kararı kendi uhdesinde bulundurur. Yayın Kurulu'nun BÜİFD yayın kriterlerine göre yeterli görmediği revizyon, çalışmanın reddedilmesine gerekçe olabilir.

- Değerlendirme sürecinde hakemlere 15 gün süre verilir fakat ilave süre isteyen hakemlere, derginin yayın planına göre ek süre verilebilir.
- Değerlendirmesi için kendisine tevdi edilen çalışmayı değerlendirme hususunda ehliyetli olmadığını düşünen hakemler veya kendisine verilen süre içerisinde değerlendirmeyi yetiştiremeyeceğini düşünen hakemler, bu durumu zaman geçirmeksizin BÜİFD editörüne bildirmelidir.
- Hakemlere değerlendirme için sunulan çalışmalar mahrem bir emanet olarak kabul edilmeli, BÜİFD Yayın Kurulu'nun izni ve rızası dışında çalışma başkalarıyla paylaşılmalıdır.
- Yayınlanmamış çalışmaların içerikleri yazarın izni olmaksızın hakemlerin kendi çalışmalarında kullanılmamalıdır
- Hakem değerlendirmeleri objektif ve yapıcı olmalı, yazının akademik yeterliliğini esas almalıdır. Yazarların şahsiyetlerine yönelik eleştirilerde bulunmamalıdır.
- Hakemler yaptıkları değerlendirmeleri destekleyecek açıklamalar ve argümanlar sunmalıdır. Bu bağlamda hakemlik sürecinde yazılar akademik-bilimsel yetkinlik, tutarlılık, terminoloji kullanımı, dil ve üslup, başlık-muhteva uyumu gibi açılardan tahlil edilmelidir.
- BÜİFD hakem raporlarında kanaat oluşturmayan ve şahsileştirilmiş değerlendirmeler ile gerekçelendirilmemiş onay ve redleri değerlendirmeye almaz ve bu durumdaki yazıları yeniden hakemler.
- Hakemler, değerlendirmeye aldıkları çalışmalarda yazarlar tarafından iktibas edilme-yen çalışmaları belirlemelidirler. Bu çerçevede değerlendirilen çalışmayla daha önce yayınlanmış bir eser arasında bulunabilecek benzerliklere veya örtüşmelere editörün dikkatini çekmelidirler.
- Hakem değerlendirmesi yoluyla elde edilen imtiyazlı bilgiler ve fikirler gizli tutulmalı ve kişisel menfaat için kullanılmamalıdır.
- Değerlendirmeler tarafsız olmalıdır. Hakemler araştırmayla, yazarlarla ve/veya araştırma fon sağlayıcılar ile çıkar çatışması içerisinde olmamalıdır.

Yazarın Görevleri

- Yazarlar dergiye gönderdikleri çalışma hakkında doğru bilgi vermeli ve çalışmanın önemine dair objektif bir tartışma sunmalıdır.
- Yazarlar, kullandıkları ham malzemeyi doğru bir şekilde aktarmalı, başka araştırmacılar için yeterli derecede açık detay vermeli ve atıfta bulunmalıdırlar. Kasten yanlış bilgi sunmak bilim etiğine aykırı bir davranıştır.
- Yazarlar, tamamen orijinal bir çalışma yaptıklarından emin olmalıdırlar ancak başka çalışmalardan yararlandılarsa, en uygun şekilde o çalışmalara atıfta bulunmalıdırlar.
- Yazısını yayınlamak maksadıyla dergiye başvuran yazar, çalışmasının orijinal olduğunu da beyan etmiş olur. İntihalin her çeşidi çok ciddi bir suçtur. İntihal içerdiği tespit

edilen çalışmalar dergide değerlendirmeye tabi tutulmadığı gibi yayımlandıktan sonra tespit edildiğinde ise gerekli yerlere bilgi verilir.

- Bir yazar, özü itibarıyla aynı araştırmayı içeren bir çalışmayı birden fazla yerde yayınlamamalıdır. Aynı öze sahip çalışmayı yeniden yayınlamak ya da aynı çalışmayı yayın talebiyle birden fazla dergiye eşzamanlı olarak teslim etmek kabul edilemez bir davranıştır.
- Bir çalışmada kendisinden yararlanılan bütün çalışmaların takdir ve ikrarı zorunludur. Yazarlar, teslim edilen çalışmada yararlanılan her bir yayına atıfta bulunmalıdır.
- Yazarlık, bir çalışmanın oluşumu, tasarımı, icra veya yorumuna ciddi bir katkıda bulunanlarla sınırlıdır. Diğer katkı sahipleri eş-yazar olarak listelenmelidir. Çalışmanın oluşumuna bir açıdan katılanlar, 'katkı sahipleri' şeklinde zikredilmelidir. Ayrıca çalışmayı yayınlanmak üzere dergiye teslim eden yazar, diğer katkı sahiplerinin rızasını da almalıdır.
- Bütün yazarlar, araştırma yazılarında, o yazının sonuçlarını veya yorumunu etkileyebileceği düşünülen herhangi bir malî ve diğer tarzda çıkar çatışmalarını açık etmelidirler. Çalışma için alınan bütün malî destek kaynakları açıkça belirtilmelidir.
- Yayınlanmış bir çalışmada ciddi bir hata veya yanlışlık tespit eden yazar bu konuda editöre ve Yayın Kurulu'na hemen haber vermekle yükümlüdür. Bu durumda yazar, ya çalışmasını geri çekmede veya çalışmaya dair bir düzeltme yayınlamada *BÜİFD* ile iş birliği yapmakla sorumludur.
- Birden fazla yazarlı çalışmalarda tüm yazarlar önemli oranda araştırmaya katkıda bulunmalıdır. Çalışmadaki tüm verilerin gerçek ve özgün olduğu beyanı gerekir. Tüm yazarlar geri çekmeyi ve hataların düzeltilmesini sağlamak zorundadır.
- Aynı araştırmanın birden fazla dergide yayımlanmasına teşebbüs edilmemeli, bilim araştırma ve yayın etiğine uymalıdır.

Bilim araştırma ve yayın etiğine aykırı eylemler şunlardır:

a) İntihal: Başkalarının fikirlerini, metotlarını, verilerini, uygulamalarını, yazılarını, şekillerini veya eserlerini sahiplerine bilimsel kurallara uygun biçimde atıf yapmadan kısmen veya tamamen kendi eseriymiş gibi sunmak,

b) Sahtecilik: Araştırmaya dayanmayan veriler üretmek, sunulan veya yayınlanan eseri gerçek olmayan verilere dayandırarak düzenlemek veya değiştirmek, bunları rapor etmek veya yayımlamak, yapılmamış bir araştırmayı yapılmış gibi göstermek,

c) Çarpıtma: Araştırma kayıtları ve elde edilen verileri tahrif etmek, araştırmada kullanılmayan yöntem, cihaz ve materyalleri kullanılmış gibi göstermek, araştırma hipotezine uygun olmayan verileri değerlendirmeye almamak, ilgili teori veya varsayımlara uydurmak için veriler ve/veya sonuçlarla oynamak, destek alınan kişi ve kuruluşların çıkarları doğrultusunda araştırma sonuçlarını tahrif etmek veya şekillendirmek,

d) Tekrar yayım: Bir araştırmanın aynı sonuçlarını içeren birden fazla eseri doçentlik sınavı değerlendirmelerinde ve akademik terfilerde ayrı eserler olarak sunmak,

e) Dilimleme: Bir araştırmanın sonuçlarını araştırmanın bütünlüğünü bozacak şekilde, uygun olmayan biçimde parçalara ayırarak ve birbirine atıf yapmadan çok sayıda yayın

yaparak doçentlik sınavı değerlendirmelerinde ve akademik terfilerde ayrı eserler olarak sunmak,

f) Haksız yazarlık: Aktif katkısı olmayan kişileri yazarlar arasına dâhil etmek, aktif katkısı olan kişileri yazarlar arasına dâhil etmemek, yazar sıralamasını gerekçesiz ve uygun olmayan bir biçimde değiştirmek, aktif katkısı olanların isimlerini yayım sırasında veya sonraki baskılarda eserden çıkarmak, aktif katkısı olmadığı halde nüfuzunu kullanarak ismini yazarlar arasına dâhil ettirmek,

g) Diğer etik ihlali türleri: Destek alınarak yürütülen araştırmaların yayınlarında destek veren kişi, kurum veya kuruluşlar ile onların araştırmadaki katkılarını açık bir biçimde belirtmemek, insan ve hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalarda etik kurallara uymamak, yayınlarında hasta haklarına saygı göstermemek, hakem olarak incelemek üzere görevlendirildiği bir eserde yer alan bilgileri yayınlanmadan önce başkalarıyla paylaşmak, bilimsel araştırma için sağlanan veya ayrılan kaynakları, mekânları, imkânları ve cihazları amaç dışı kullanmak, tamamen dayanaksız, yersiz ve kasıtlı etik ihlali suçlamasında bulunmak (YÖK Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi, Madde 8).