VOLUME • ISSUE / CİLT • SAYI: 68 JUNE • HAZİRAN 2025
ONLINE ISSN: 2529-0061 • PRINT ISSN: 1302-4973

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

INTERNATIONAL JOURNAL OF THEOLOGICAL AND ISLAMIC STUDIES

MARMARA ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi • International Journal of Theological and Islamic Studies - (JIST)
6 Aylık Hakemli Uluslararası Akademik Dergi • Biannual Peer-Reviewed International Academic Journal
Yıl • Year: Haziran • June 2025, Cilt-Sayı • Volume-Issue: 68
Online ISSN: 2529-0061 **Basılı ISSN:** 1302-4973

Marmara Üniversitesi Rektörlüğü Adına İmtiyaz Sahibi • Owner
Prof. Dr. Mustafa KURT (Rektör • Rector)

Derginin Sahibi • Owner of the Journal
Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Adına • On behalf of Marmara University Faculty of Theology
Prof. Dr. İsmail Safa ÜSTÜN, İlâhiyat Fakültesi Dekanı • Dean of the Faculty of Theology

Editör • Editor
Muhammed Usame ONUŞ

Editör Yardımcısı • Assistant Editor
Ömer Faruk MADEN

Sekreterya • Secretary
Muhammet Fatih ADAK

Dil Editörleri • Language Editors
Yakup KARA (Arapça/عربي), Amjad M. HUSSAIN (İngilizce/English)

Editörler Kurulu ve Alan Editörleri • Editorial Board and Field Editors
Rahim ACAR (Felsefe ve Din Bilimleri), Ercan ALKAN (Temel İslam Bilimleri), Safi ARPAGUŞ (Temel İslam Bilimleri), Ali AYTEN (Felsefe ve Din Bilimleri), Bilal BAŞ (Felsefe ve Din Bilimleri), Selime ÇINAR (Felsefe ve Din Bilimleri), Hayrettin Nebi GÜDEKLİ (Temel İslam Bilimleri), Amjad M. HUSSAIN (Felsefe ve Din Bilimleri), Ahmed Yahya Ahmed AL KINDI (Temel İslam Bilimleri), Ömer Faruk MADEN (Temel İslam Bilimleri), Naci DEMİRCİ (Temel İslam Bilimleri), Muhammed Usame ONUŞ (Temel İslam Bilimleri), Muhammed Enes TOPGÜL (Temel İslam Bilimleri), Yasin Ramazan BAŞARAN (Felsefe ve Din Bilimleri), Güllü YILDIZ (İslam Tarihi ve Sanatları), Mine ÇAKIR MANSUR (Temel İslam Bilimleri), Mustafa ÖZBAKIR (Felsefe ve Din Bilimleri), Rabia EGİCİ (Temel İslam Bilimleri), Nedim AYDIN (Temel İslam Bilimleri), Muhammet Fatih ADAK (Felsefe ve Din Bilimleri), Abdurrahman BULUT (Temel İslam Bilimleri), Mustafa KILIÇ (Temel İslam Bilimleri), Hikmet Yaman (Felsefe ve Din Bilimleri), Ramazan Gürel (Felsefe ve Din Bilimleri), Güvenç Şensoy (Temel İslam Bilimleri)

Danışma Kurulu • Advisory Board
Muhammed ABAY (Marmara Üniversitesi), Hatice ARPAGUŞ (Marmara Üniversitesi), Murtaza BEDİR (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi), Ertuğrul BOYNUKALIN (Marmara Üniversitesi), Vincent CORNELL (Emory University), Grace DAVIE (University of Exeter), Ekrem DEMİRLİ (İstanbul Üniversitesi), İbrahim Kâfi DÖNMEZ (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi), İsmail E. ERÜNSAL (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi), İhsan FAZLIOĞLU (İstanbul Medeniyet Üniversitesi), Necmettin GÖKKIR (İstanbul Üniversitesi), Halil İbrahim KAÇAR (Marmara Üniversitesi), Ömer KARA (Atatürk Üniversitesi), İlhan KUTLUER (Marmara Üniversitesi), Ali Ulvi MEHMEDOĞLU (Marmara Üniversitesi), Tahsin ÖZCAN (Marmara Üniversitesi), Mehmet ÖZŞENEL (Marmara Üniversitesi), Devin STEWART (Emory University), Mustafa TAHRALI (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi), Richard C. TAYLOR (Marquette University), Fehrullah TERKAN (Ankara Üniversitesi), Ahmet Hakkı TURABİ (Marmara Üniversitesi), Mehmet Safa YEPREM (Marmara Üniversitesi), Mahmut KELPETİN (Marmara Üniversitesi), Özgür KAVAK (Marmara Üniversitesi), Ali TÜLÜ (Marmara Üniversitesi), Mehmet BULGEN (Marmara Üniversitesi)

Makale Düzenleme • Editing Articles
Muhammed Usame ONUŞ (Marmara Üniversitesi)

İletişim Bilgileri • Contact Details
Adres • Address: Mahir İz Cad. No: 2 Bağlarbaşı 34662 Üsküdar İstanbul, TÜRKİYE
Tel • Phone: +90 (216) 777 47 00 (PBX) / **Faks • Fax:** +90 (216) 777 47 01
Web: https://dergipark.org.tr/tr/pub/maruifd
E-Posta: ilahiyat.dergi@marmara.edu.tr

Marmara Üniversitesi Yayınevi • Marmara University Press
Adres • Address: Göztepe Kampüsü 34722 Kadıköy, İstanbul
Tel • Phone / Faks • Fax: +90 (0216) 348 43 79
E-Posta • E-Mail: yayinevi@marmara.edu.tr

Baskı • Printing Press: Seçil Ofset
Adres • Adress: 100. Yıl Mah. Matbaacılar Sitesi 4. Cad. No:77 Bağcılar / İstanbul
Tel • Phone: +90 212 629 06 15
Sertifika No • Certificate No: 44903

MARMARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ, Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nin hakemli uluslararası akademik yayınıdır. Altı ayda bir yayınlanır. Dergide yayınlanan yazılardaki görüşler yazarlarına aittir; Yayın Kurulu tarafından benimsendiği anlamına gelmez. Yayın Kurulu, yazının özüne dokunmaksızın gerekli yazım ve cümle değişiklikleri yapma hakkını saklı tutar. Dergiden yapılan alıntılarda kaynak göstermek mecburidir. Dergi EBSCO, ULRICHSWEB Global Serials Directory Uluslararası İndeksi ve TRDizin tarafından taranmaktadır.

INTERNATIONAL JOURNAL OF THEOLOGICAL AND ISLAMIC STUDIES (JIST) is a peer-reviewed international academic journal. It is published every six months. All the opinions written in the articles are under responsibilities of the authors and it does not mean that they are adopted by the board. The Editorial Board reserves the right to make necessary changes in spelling and sentence, without prejudice to the essence of summer. The published contents in the articles cannot be used without being cited. The journal is indexed by EBSCO, ULRICHSWEB Global Serials Directory International Index and TRDizin

İçindekiler / Contents

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

Tehânevî'nin *Keşşâf*'ında Fıkıh İlimleri: Muhteva ve Kaynak Odaklı Bir Değerlendirme
The Disciplines of Fiqh in al-Tahānawī's Kashshāf: An Evaluation Focused on Content and Sources . 1-30
Nail Okuyucu

Fetâvâ-yı Ali Efendi'nin Tertibi: Erken Tarihli Nüshalar Üzerine Bir İnceleme
The Arrangement of Fatāwā Ali Efendi: An Examination on Early Manuscripts 31-74
Muharrem Midilli

Dımaşk Eğitim Kurumlarını Kayıt Altına Almak: Nuaymî ve *ed-Dâris fî târihi'l-medâris*'i
Recording the Educational Institutions of Damascus: Nuaymī and al-Dāris fī tārihi al-madāris 75-102
Harun Yılmaz

Dımaşk Eğitim Kurumları Tipolojisi (11.-16. Yüzyıl): Geleneksel Tanımlar ve Değişen İşlevler
The Typology of Damascene Institutions of Learning (11th-16th Centuries): Conventional Definitions and Changing Functions 103-135
Muhammet Enes Midilli

Kurucu Tecvid Metinleriyle İrtibatı Çerçevesinde *Hülâsatü'l-'ucâle*'de Med ve Kasr Meselesi
The Issue of Mad and Qasr in Khulāsatu'l-'ujālah within The Framework of Its Connection with The Founding Tajweed Texts 136-165
İshak Kızılaslan

Ahlaki Özgürlüğü Thomas Reid'ten Okumak
Reading Moral Liberty from Thomas Reid 166-185
Sevgi Çakır

İmam Hatip Liselerinde Okul Kültür Bağlamında Demokratik Yönetim ve Katılım
Democratic Governance and Participation in the Context of School Culture at Imam Hatip High School 186-220
Zülfi Doğan - Mehmet Korkmaz

Din Dersi Öğretmenlerinin Sınıf İçi Uygulamalarında Epistemik Yaklaşım ve Eleştirel Düşünme
Epistemic Approach and Critical Thinking in the Classroom Practices of Religion Teachers 221-252
Şeyma Turan - Bayramali Nazıroğlu

Yâkût el-Musta'sımî'nin Eserlerinden *Ed'ıyetü'l-Eyyâmi's-Seb'a*'nın Chester Beatty ve Süleymaniye Kütüphanesi Nüshaları
Chester Beatty and Suleymaniye Library Copies of Ad `iyat al-Ayyām al-Sab `a From the Works of Yāqūt al-Musta'sımī 253-287
Asiye Altan

ARAŞTIRMA NOTU / RESEARCH NOTE

Bestâmlı Şeyh-Alî'ye Dâir Bir Kendilik İncelemesi ve Kendi Ben'inden Bağımsız Bir Kimlik: "Musannifek"
A Self-Study of Sheikh-Alî from Bestâm and an Identity Independent of His Own Self: "Musannifek" 288-310
Ümit Karaver

İLMİ TOPLANTI DEĞERLENDİRMESİ / CONFERENCE REVIEW

8./14. Yüzyılda Arap Dili, Edebiyatı ve Belagatı Çalışmaları Sempozyumu Raporu
Studies of Arabic Language, Literature and Rhetoric in the 8/14th Century Symposium Review .. 311-319
Şükran Fazlıoğlu

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ / BOOK REVIEWS

Semir Şemma, *Ahdâsü asri'l-Me'mûn kemâ tervîhâ en-nukûd* 320-328
Nabi Semizoğlu

Zeynep Hafsa Orhan. *Mukayeseli Bankacılık Konvansiyonel Bankacılık ve Katılım Bankacılığı* . 329-336
Yunus Akyüz

Ahmet Yasin Küçüktiryaki. *Osmanlı Aile Hukuku: Gelenek ve Modern Arasında Hukûk-ı Âile Kararnâmesi ve Sadreddin Efendi'nin Eleştirileri*..... 337-343
Rumeysa Alkış Güler

Editörden

Değerli araştırmacılar,

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin 68. sayısıyla tekrar karşınızdayız. 1963'ten beri yayın hayatına devam eden dergimiz her sayıda akademik bilgi üretimine katkı sunmaya devam etmektedir. Bu çerçevede, dergimize gönderilen makaleler objektif değerlendirme ölçütlerine göre incelenmektedir. İlk aşamada, yazılar yayın kurulu tarafından ön değerlendirmeye alınmakta; ardından, çift taraflı kör hakemlik süreci işletilerek, en az iki bağımsız dış hakem tarafından bilimsel ve etik standartlara uygunluk açısından değerlendirmeye tabi tutulmaktadır.

Bu sayıda dergimize toplamda 48 yazı müracaat etmiştir. Yazılardan 18'i yayın kurulu veya yayın kurulunun belirlediği iç hakemler vasıtasıyla içerik açısından asgari akademik şartları karşılamadığı gerekçesiyle reddedilmiş, iki yazı ise sürecin farklı aşamalarında yazarları tarafından geri çekilmiştir. Kalan yazılar için toplamda 59 hakemin değerlendirmesine müracaat edilmiştir. Hakem raporları doğrultusunda bazı yazılar yayıma uygun bulunmayarak reddedilmiştir. Neticede 9'u araştırma makalesi, 1'i araştırma notu, 1'i ilmî toplantı değerlendirmesi ve 3'ü kitap tanıtımı olmak üzere toplam 14 yazı yayımlanmak üzere kabul edilmiştir. Araştırma makaleleri, İslam Hukuku, İslam Tarihi ve Din Eğitimi alanlarında ikişer; Kur'an-ı Kerim ve Kıraat, Din Felsefesi ile İslam Sanat Tarihi alanlarında ise birer çalışmadan oluşmaktadır.

Köklü bir geçmişe sahip olan dergimizin hem yazı çeşitliliği açısından hem de etki açısından uluslararası tanınırlığını artırmak temel hedeflerimiz arasında yer almaktadır. TR-Dizin ve uluslararası alan indekslerinde yer alan dergimizin Scopus ve Web of Science ile ilgili süreçleri ise devam etmektedir.

Derginin yayına hazır hale gelmesinde başta Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yönetimi olmak üzere birçok ismin katkısı bulunmaktadır. Bu vesileyle yazıların başvurudan yayın aşamasına kadar olan süreçlerde etkin rol oynayan fakültemiz araştırma görevlilerinden Ömer Faruk Maden, Rabia Egici, Mine Mansur Çakır, Muhammet Fatih Adak, Muhammet Numan Sağırlı, Mustafa Özbakır ve Nedim Aydın'a özverili çalışmalarından dolayı teşekkür ederim.

Dergimize gösterdiğiniz ilgiden dolayı müteşekkiriz. Sonraki sayılarda görüşmek üzere.

Doç. Dr. Muhammed Usame Onuş

Editör

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi • International Journal of Theological and Islamic Studies - (JIST)
Yıl • Year: Haziran • June 2025, Cilt-Sayı • Volume-Issue: 68 • e-ISSN: 2529-0061 • ISSN: 1302-4973

ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Tehânevî'nin *Keşşâf*'ında Fıkıh İlimleri: Muhteva ve Kaynak Odaklı Bir Değerlendirme

The Disciplines of Fiqh in al-Tahānawī's Kashshāf: An Evaluation Focused on Content and Sources

Nail Okuyucu

Doç. Dr., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Assoc. Prof., Marmara University, Faculty of Divinity, Department of Islamic Law
İstanbul/Türkiye
nail.okuyucu@marmara.edu.tr orcid.org/ 0000-0002-8210-5361

Geliş Tarihi: 29.03.2025 Kabul Tarihi: 11.06.2025 Yayım Tarihi: 30.06.2025	Date of Submission: 29.03.2025 Date of Acceptance: 11.06.2025 Date of Publication: 30.06.2025
Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi bir iç hakem (editörler – yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise en az iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.	Peer-Review: Single anonymized - One Internal (Editorial board members) and at least Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review
Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.	Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Benzerlik Taraması: Benzerlik taraması yapılarak intihal içermediği teyit edildi.	Plagiarism Check: It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning.
Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.	Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.
Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.	Funding: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

Atıf/Cite As: Okuyucu, Nail. "Tehânevî'nin Keşşâf'ında Fıkıh İlimleri: Muhteva ve Kaynak Odaklı Bir Değerlendirme". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 68 (2025): s. 1-30
DOI: 10.15370/maruifd.1668074

Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi • Cilt-Sayı 68 • Haziran 2025 • e-ISSN: 2529-0061 • ISSN: 1302-4973 • ss. 1-30
DOI: 10.15370/maruifd.1668074

Tehânevî'nin *Keşşâf*'ında Fıkıh İlimleri: Muhteva ve Kaynak Odaklı Bir Değerlendirme

The Disciplines of Fiqh in al-Tahānawī's *Kashshāf*: An Evaluation Focused on Content and Sources

Öz: Hint alt kıtası İslamiyet'in bölgede yayıldığı asırlardan bugüne dek nüfus ve etkinlik bakımından İslam dünyasının en hareketli, ilmî açıdan en yoğun ve üreten merkezleri arasında yer almıştır. Hanefî mezhebinin yaygın olduğu bölgede fürû ve usûl-ı fıkha dair eserlerin yanı sıra tefsir ve hadis başta olmak üzere diğer sahalarda da önemli eserler kaleme alınmıştır. Bölgede, Arapçanın yanı sıra mahalli dillerle de birçok eser vererek İslamî ilimlere muhtelif düzey ve türlerde katkıda bulunmuş birçok Hintli alim yetişmiştir. Bu alimlerden biri olan Tehânevî (ö. 1158/1745'ten sonra), otodidakt bir yöntem takip ederek dinî ve aklî ilimlerde kendisini yetiştirmiş; tahsili esnasında takip ettiği yöntemin bir ürünü olarak *Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm* adını verdiği bir terimler ansiklopedisi hazırlamıştır. Bir bilimler ve sanatlar ansiklopedisi olan *Keşşâf*, ilim kavramı ve muhtelif ilim tasniflerine dair ayrıntılı bir girişle başlar. İslam ilimler tarihinde kaleme alınmış en geniş kapsamlı ıstılahlar/terimler sözlüğü kabul edilen kitapta, dinî ilimlerden felsefî ilimlere, şiir ve sanatın muhtelif şubelerinden madencilik ve gizli ilimlere kadar bütün bilimler ve sanatlarla ilgili terimler derlenmiş ve alfabetik bir sırayla açıklanmıştır. Kitapta üç bini aşkın başlık mevcut olup fıkıh ilimleriyle ilgili terimler sayıca birinci sırada gelir. Bu durum, fıkıh ilminin öz değeriyle ilgili olduğu kadar Tehânevî'nin bir Hanefî müellif fakih olmasıyla da yakından ilgilidir. Bu makalede ilk olarak Tehânevî'nin fıkhî yönüyle ilgili bilgiler verilecek, ardından *Keşşâf*'ta fıkıh ilimlerinin nasıl takdim edildiği üzerinde durulacak, fıkıhla ilgili maddelerin sayım ve tasnifiyle ilgili veriler tahlil edilecek, müellifin hangi kaynaklara ne sıklıkta müracaat ettiği yine veriler üzerinden işlenecektir. Makale, *Keşşâf*'ı ıstılâhât-ı fıkhiyye yazım geleneği içerisine yerleştirerek kitabı bir fıkıh sözlüğü olarak okumanın imkânını tartışacaktır.

Anahtar Kelimeler: Istılâhât-ı fıkhiyye, Terim, Sözlük, Tehânevî, *Keşşâf*, Hint alt kıtası, Hanefîlik

Abstract: The Indian subcontinent has been one of the most dynamic regions of the Islamic world in terms of population and activity since the centuries Islam spread in the region. While developments in the political and military fields led to the emergence of great states, developments in the scientific and cultural fields brought about the creation of powerful scholars and important works in the region. The dominant Muslim identity in the Indian subcontinent has been shaped along the Hanafi-Māturīdī line. Although there are followers of other sects, the majority has adhered to this tradition from the earliest times to the present day. The region's dense population has made it one of the most active and productive centers of the Hanafi school. Especially with the developments of the past few centuries, it can be said that a perspective inclined toward the Ahl al-Hadith understanding has taken shape among the Hanafis of the region.

In addition to works on substantive law (*furū al-fiqh*) and methodology of law (*usūl al-fiqh*), the Hanafi of the region also wrote important works in other fields,

especially Qur'anic commentary (*tafsīr*) and prophetic traditions (*hadith*). The region produced many Indian scholars who contributed to Islamic sciences at various levels and genres by writing in local languages as well as Arabic. One of these scholars, al-Tahānawī (d. after 1158/1745), educated himself in religious and rational sciences by following an autodidact method and prepared an encyclopedia of terms called *Kashshāf Iṣṭilāḥāt al-Funūn wa al-ʿUlūm* as a product of the method he followed during his studies. *Al-Kashshāf* is considered one of the most comprehensive dictionaries of terms in the history of Islamic sciences. The book compiles and explains terms from a wide range of disciplines—including religious sciences, philosophical sciences, various branches of poetry and art, mining, and occult sciences—in alphabetical order. It contains more than three thousand entries, of which 41% pertain to religious sciences, 33% to rational sciences, and 16% to linguistic sciences. The two fields in which the entries on religious sciences are concentrated are Islamic law and Sufism. This is not only related to the intrinsic value of Islamic law but also to the fact that al-Tahānawī was a Hanafī jurist. The author of a work titled *Aḥkām al-Arāḍī*, al-Thānawī was a jurist who also served as a judge for a time and contributed to the Ḥanafī school of law both through his writings and his judicial service.

Kashshāf contains more than five hundred entries related to Islamic law. Approximately two-thirds of these are about the concepts of substantive law and one-third are about methodology of law. The number of entries on concepts related to history, literature, and sub-disciplines of Islamic law is very small. In preparing these articles, al-Ṭahānawī consulted a very large pool of sources. This feature is in line with the function the author attributes to the book. He wanted to prepare this work to show that a student could learn the sciences without resorting to teachers. In order to realize this aim, he kept the volumes of the entries large and conveyed the information he presented with a strict reference system by pointing to the sources. Although the author's sources vary according to periods and regions, he mainly uses texts that came to prominence in the later period of Islamic sciences. This shows that the book relies on the accumulation of knowledge shaped in what is seen as the period of renewal or the second classical period of Islamic thought. In the entries on Islamic law, the literature shaped around certain books stands out.

This article will first provide information about al-Thānawī as a Ḥanafī author and jurist. It will then focus on how the sciences of fiqh are presented in *Kashshāf*, analyze the data regarding the enumeration and classification of entries related to Islamic law, and examine the frequency with which the author references various sources. The article will discuss the possibility of reading the book as a dictionary of Islamic law by placing *Kashshāf* within the tradition of the writing of the terms of jurisprudence (*ıṣṭılāhāt fiqhiyya*).

Keywords: Terminology of Islamic law (*ıṣṭılāhāt fiqhiyya*), Term, Glossary, al-Tahānawī, *Kashshāf*, Indian subcontinent, Hanafiyya

1. Giriş

İslam edebî kültüründe sözlük çalışmalarının hicrî ilk asırlara kadar uzanan köklü bir geçmişi vardır. Ayet ve hadislerde geçen kelimelerin asli anlamlarının tespit ve zaptı gayesinin yön verdiği bu çalışmalar kısa sürede nasları aşan bir çerçeveye kavuşarak Arap dil varlığının kuşatıcı bir şekilde kaydını hedefleyen bir çerçevede ilerler. Halil b. Ahmed'in (ö. 175/791) Arap dilinin bütün kelimelerini kapsayan ilk sözlük olarak kabul edilen *Kitâbü'l-'ayn*'ı, ilk iki asırdaki çalışmaların bir hasılası sayılır.[1] Bu çalışmaları takiben, İslamî ilimlerin tedvinini takip eden ilk asırlardan itibaren bu ilimlerin dil varlığını (*lügat*) teşkil eden özel kelime ve kavramları açıklamayı gaye edinen çalışmalara rastlanır. Bunların bir kısmı, ilgili metinlerde geçen ve anlamları herkesçe malum olmayan bazı kelime ve tabirleri (*garîb*/*garâib*) açıklarken, diğer bir kısmı bu metinlerde daha özel anlamlar kazanarak birer terim ve kavrama dönüşmüş kelimeleri (*mustalah-ıstılâhât*) açıklar.

Fıkıhla ilgili ilk ıstılah derlemeleri, muhtelif mezhepleri temsil eden muteber metinler etrafında şekillenmiştir. Hemen bütün mezheplerde örneklerine rastlanan bu tür çalışmalarda fıkıh kitaplarında geçen ve anlamı herkesçe bilinmesi beklenmeyen özel kelime, tabir ve ıstılahlar tanıtılır. Hanefî mezhebinde bu yazım türünün ilk örnekleri Necmeddin en-Nesefî'nin *Tılbetü't-talebe*'si (ö. 537/1142) ile Mutarrizî'nin (ö. 610/1213) *el-Muğrib fî tertîbi'l-Mu'rib*'idir. Şâfiî mezhebinde Ezherî'nin (ö. 370/980) *ez-Zâhir fî garîbi elfâzi'ş-Şâfiî* adlı eseriyle İbn Fâris el-Kazvînî'nin (ö. 395/1004) *Hilyetü'l-fukahâ*'sı; Mâlikî mezhebinde Cübbî'nin *Şerhu garîbi elfâzi'l-Müdevvene*'si ve Hanbelî mezhebinde Şemseddin Ebu'l-Feth el-Ba'lî'nin (ö. 709/1309) *el-Mutli' alâ ebvâbi'l-Mukni'*si temel kaynaklar etrafında şekillenmiş fıkıh/mezhep sözlükleridir. İlerleyen dönemlerde bütün ilimleri kuşatma gayesiyle hareket eden kimi müellifler, mezhep ayrımına gitmeksizin bütün fıkhî ıstılahları derlemeyi ve tanımlarını sunmayı hedefleyen geniş kapsamlı metinler hazırlamışlardır.[2]

Genel sözlük yazımında gelişmeler ile ilimlere özel sözlüklerin yazımını takip eden bir sonraki aşama, bütün ilimleri kuşatmayı amaçlayan genel sözlüklerin hazırlanması olmuştur. İlimlere dair ıstılahların açıklamasına genel sözlüklerde de rastlanmakla birlikte, kimi müellifler sadece ıstılahları derleyen çalışmalar da hazırlamıştır. Cürcânî'nin (ö. 816/1413) *et-Ta'rîfât*'ı, Ebu'l-Bekâ el-Kefevî'nin (ö. 1095/1684) *el-Külliyyât*'ı ve Ahmednagari'nin (ö. 1200/1785) *Düstûru'l-ulemâ*'sı bu alanda öne çıkan eserlerden bazılarıdır. Tehânevî'nin *Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm* adlı eseri, terim ve kavram sözlükleri sahasında hazırlanmış çalışmaların en geniş kapsamlı olanıdır.[3]

1 Arapça sözlük çalışmalarının gelişimi hakkında daha geniş bilgi için bk. Soner Gündüzöz, "Arap Sözlük Bilimi ve Sözlük Çalışmaları", 23-77.

2 Fıkıh ıstılahları yazımının gelişimi ve öne çıkan eserler hakkında daha geniş bilgi için bk. Nail Okuyucu, "Fıkıh Istılahları Yazımına Dair Bazı Değiniler ve On Sekizinci Yüzyılın Sonlarından Müellifi Meçhul Bir Fıkıh Lügatçesi", 593-601.

3 İlk kez 1279-1279'da/1862'de neşredilen *Keşşâf*, İstanbul ve Kahire başta olmak üzere birçok ilim merkezinde defalarca neşredilmiş ve her daim yoğun bir ilgiye mazhar olmuştur. Kitabın baskıları ve

Keşşâf hakkında daha önce neşredilmiş birtakım çalışmalarda eser ilim ve temalara göre muhtelif açılardan tetkike konu olmuştur. İsmail Lala, "Hüviyet" maddesinden hareketle Tehânevî'nin üslubunu bahse konu edinen bir makale kaleme almıştır.[4] Hüseyin Abdullatif Abdullah, Keşşâf'ta aruz ilmiyle ilgili maddeleri bir makalede incelemiştir.[5] Mahmut Ulu, tasavvufî makamlarla ilgili maddeleri tetkik eden bir makale yayınlarken,[6] Adem Evmeş ve Yunus Emre Akbay'ın müşterek makalesinde mantık maddelerinin bir kısmı incelenmiştir.[7] *Keşşâf*'ı fıkhî muhtevası üzerinden inceleme bir çalışma henüz yapılmamış olup bu makalede mevcut literatüre İslam hukuku cihetinden bir katkı sunulması amaçlanmaktadır. Çalışmada ilk olarak Tehânevî Hanefî bir fakih olarak tanıtılıp fıkhî yönüyle ilgili bilgiler verilecek, ardından *Keşşâf*'ta fıkıh ilimlerinin nasıl takdim edildiği üzerinde durulacak, fıkıhla ilgili maddelerin sayım ve tasnifiyle ilgili veriler tahlil edilecek, müellifin hangi kaynaklara ne sıklıkta müracaat ettiği yine veriler üzerinden işlenecektir. Makale, *Keşşâf*'ı ıstılâhât-ı fıkhiyye yazım geleneği içerisine yerleştirerek kitabı bir fıkıh sözlüğü olarak okumanın imkânını tartışacaktır.

2. Hanefî Bir Müellif Fakih Olarak Tehânevî

Muhammed A'lâ[8] b. Ali b. Hâmid b. Sâbir et-Tehânevî, Hindistan'ın Uttar Pradesh eyaleti şehirlerinden Muzaffarnagar'a bağlı Tehâne (Thana Bhawan/تهانة بهون) beldesinde doğdu. Burası, Muzaffarnagar'a 35 km., Delhi şehrine 125 km., Diyûbend'e ise 50 km. mesafe uzaklıkta bir ilçe merkezidir. Müslümanlarca Tehâne diye anılan yer, Hindularca Devi Bhawan Hindu tapınağına nispetle Thana Bhawan diye anılmaktadır.[9] Diyûbend ekolünün meşhur temsilcisi Eşref Ali et-Tehânevî (ö. 1943) de burada doğmuştur.[10] Eşref Ali'nin yeğeni ve öğrencisi olan son devrin büyük hadis ve fıkıh alimlerinden, *İ'lâü's-sünen* müellifi Zafer Ahmed (ö. 1974) de buraya nispetle Tehânevî diye anılır.[11] Memleketine

hususiyetleri için bk. *Keşşâf*, 1: 42-43 (neşir heyeti başkanı Refik el-Acem'in mukaddimesi).

4 Lala, "An Analysis of Muḥammad ibn ʿAlī al-Tahānawī's Approach in *Kashshāf iṣṭilāḥāt al-funūn* – The entry of huwiyya", 14-34.

5 Abdullah, "el-Bahsü'l-arûzî fî Mevsûati Keşşâfi Istılâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm li't-Tehânevî", 313-357.

6 Ulu, "Tehânevî'nin Keşşâfü Istılâhati'l-fünûn ve'l-ulûm Adlı Ansiklopedik Eserindeki Tasavvufî Makamlarla İlgili Maddelere İlişkin Bir İnceleme", 259-284.

7 Evmeş-Akbay, "Tehânevî'nin Keşşâfü Istılâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm Adlı Eserinde Yer Alan Tasavvurât ile İlgili Maddeler Üzerine Bir İnceleme", 333-353.

8 İkinci ismi bazı kaynaklarda sehven Ali diye kaydedilmiş ise de doğrusu A'lâ'dır. Bk. Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtır*, 6: 804. Tehânevî, *Ahkâmu'l-arâzî*'nin mukaddimesinde ismini şöyle zikreder: Kadı Muhammed A'lâ b. Kadı Muhammed Hâmid b. Mevlânâ Etka'l-ulemâ fî zamânihî Muhammed Sâbir el-Fârûkî et-Tehânevî". Bk. *Ahkâmu'l-arâzî*, 63.

9 https://en.wikipedia.org/wiki/Thana_Bhawan (erişim: 22.03.2025)

10 A. S. Bazmee Ansari, "Eşref Ali", *DİA*, https://islamansiklopedisi.org.tr/esref-ali (22.03.2025).

11 Ebubekir Sifil, "Zafer Ahmed Tehânevî", *DİA*, https://islamansiklopedisi.org.tr/zafer-ahmed-tehanevi (22.03.2025). Tehâne'de yetişen diğer alimler hakkında bk. Cemil Ahmed, *Hareketü't-te'lîf bi'l-lügati'l-Arabiyye fi'l-iklîmi'ş-şimâli'l-Hindî fi'l-karni's-sâmin aşer ve't-tâsi' aşer*, 168-172.

nispetle Tehânevî nisbesiyle meşhur olan Muhammed b. A'lâ, Hz. Ömer'in soyundan geldiğine işaret eden "el-Ömerî" ve "el-Fârukî" nisbelerini de taşır. Hindistan'ın kuzeybatı bölgesinde kendilerini Hz. Ömer'e nispet eden bir Müslüman topluluk bulunuyordu. Nitekim Handeş bölgesinde 772/1009-1370/1601 yılları arasında hüküm süren Fârûkîler Hânedanı da soylarını Hz. Ömer'e dayandırırlar.[12]

Doğum tarihi hakkında kaynakların sessiz kaldığı Tehânevî'nin 11./17. asrın sonlarında dünyaya geldiği tahmin edilmektedir.[13] Yaşadığı bölgede bilinen ve itibar edilen bir ulema ailesinden gelen Tehânevî'nin babası "şeyh", dedesi "kadî", büyük dedesi ise "etka'l-ulemâ" diye anılır.[14] Nesebini sunarken babasından "Kadî Muhammed Hâmid", dedesinden "Etka'l-ulemâ fî zamânihî" diye bahseder.[15] *Keşşâf*'ta "mevlânâ" diye andığı dedesi Hâmid b. Sâbir'den yaptığı alıntılar, kendisinin Beyzâvî tefsiri üzerine bir haşiye ve *Şerhu'l-Mevâkıf*'ın Çelebi haşiyesi üzerine bir talika kaleme aldığını göstermektedir.[16]

Bütün eğitimini aile içerisinde aldığı anlaşılan Tehânevî'nin kendi ifadesine göre tek hocası babası Ali b. Hâmid'dir. Babasından Arapça ile nahiv ve fıkıh ilimlerini tahsil ettikten sonra aklî ilimlere merak saran Tehânevî, ilgili kitapları temin edip kendi başına bunları mütalaa etmek suretiyle tahsilini ilerletti.[17] Tehânevî, *Keşşâf*'ın mukaddimesinde bu süreçten şu cümlelerle bahseder:

> Kıymetli hocam ve babamdan Arap dili ilimleriyle şer'î ilimlerin tahsilini tamamlayınca hikemî-felsefî ilimlerden tabiî hikmet ve ilâhiyye ile riyâzî ilimlerden matematik, hendese, hey'et, usturlab ve diğer ilimlerin zenginliklerini edinebilmek için olanca gayretimi harcadım. Bu ilimleri hocalardan tahsil etme imkânı bulamadığım için epeyce bir süre elimde mevcut muhtasarları mütalaa etmek suretiyle ilerledim. Allah Teâlâ bunları öğrenebilmemi bana ihsan etti. Mütalaalarım esnasında ıstılahları seçip derledim ve herkes istifade edebilsin diye konularına göre tasnif edip alfabetik sıraya göre kaydettim. Aynı yöntemi diğer ilimlerde de takip ederek birkaç sene zarfında kapsamlı bir kitap hazırlayabildim. Çalışmanın müsveddesini 1158 yılında tamamladım ve ona *Keşşâfu ıstılâhati'l-fünûn ve'l-ulûm* adını verdim. Kitabı, Arapça lafızlar ve diğer dillerden lafızlar olmak üzere iki fenne göre tertip ettim.[18]

12 Enver Konukçu, "Fârûkîler", *DİA*, https://islamansiklopedisi.org.tr/farukiler (22.03.2025). Eşref Ali et-Tehânevî de "el-Fârûkî" nisbesine sahiptir.

13 Bk. Tehânevî, *Keşşâf*, 40 (naşirin mukaddimesi).

14 Nasuhi Ünal Karaarslan, "Keşşâfü Istılâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm", *DİA*, https://islamansiklopedisi.org.tr/kessafu-istilahatil-funun-vel-ulum (28.03.2025).

15 Tehânevî, *Ahkâmu'l-arâzî*, 63.

16 Bk. Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, 1: 183 (İslam md.), 431 (Teselsül md.), 996 (Seyr md.); 2: 1189 (Atıf md.), 1265 (Fezleke md.).

17 Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtır*, 6: 804.

18 Tehânevî, *Keşşâf*, 1: 1-2.

Tehânevî'nin yaygın usulün dışına çıkarak ilimleri hocalar vasıtasıyla değil de otodidakt bir yöntemle tahsil edişi yeni bir çalışma tarzı geliştirmesini sağladı. Bu süreçte dinî ilimlerin yanı sıra mantık, fizik, matematik ve metafizik gibi felsefî ilimlerdeki birikimini şahsi çabalarıyla edinen Tehânevî, okuduğu kitaplardan ilim ve fenlere ait kavram ve ıstılahları derledi. Böylelikle, nihayetinde *Keşşâf*'ı ortaya çıkaracak bir hazırlık sürecine girdi. Tehânevî'nin babası dışında kimseden ders almaması, kitapları merkeze alarak vaktinin büyük bir kısmını metin mütalaasıyla geçirmesi ve ıstılah odaklı ilerleyişi bu yöntemin bileşenleridir.

Tehânevî, ilimlerin tahsilinde ıstılah bilgisinin önemine ve kendisi açısından taşıdığı kıymete şu cümlelerle değinir:

> Müdevven ilimlerin ve revaçtaki fenlerin tahsilinde öğrenciyi üstatlara en çok muhtaç bırakan husus, ıstılahları ayırt etmedeki güçlüktür (*iştibâhu'l-ıstılâh*). Zira her ilmin kendine mahsus bir ıstılahı olup tahsile başlayan öğrenci bu bilgiyi elde etmemişse ilimde mesafe kat etmesi çok güçleşir ve rehberden yoksun kalır. Istılah öğrenmenin yolu ya üstatlara ya da ıstılahların derlendiği *Bahru'l-cevâhir*, tıp ilmine dair *Hudûdu'l-emrâz*, tasavvuf ilmine dair *el-Letâifü'l-Eşrefiyye* vb. eserlere müracaat etmektir. Tedavüldeki bütün ilimlerin ıstılahlarını kapsayan bir esere tesadüf etmiş değilim. Tahsilim sırasında hep içimden bütün ilimlerin ıstılahlarını kuşatacak ve bu sayede öğrencinin üstatlara müracaatına gerek bırakmayacak bir kitap hazırlamak geçerdi. Öğrenci Arap dili ilimlerini tahsil ettikten sonra artık hocalara teberrüken ve de ibadet gayesiyle senet/icâzet alma dışında bir muhtaçlığı kalmasın diye düşünürdüm.[19]

Tehânevî'nin meşhur hocaları olmadığı gibi öne çıkan herhangi bir talebesi de yoktur. Bu durum, kendisinin bir tür uzlet hayatı içinde ilimle kendi kendine meşgul olduğunu gösteriyor. Tehâne dışına çıktığına dair herhangi bir kayıt bulunmayan Tehânevî, Eşref Ali'nin aktardığına göre memleketi Tehâne'de Bâbürlü Sultanı Âlemgîr Evrengzîb (1068-1118/1658-1707) döneminde bir süre kadılık üstlenmiştir. Bu vazife, Evrengzîb'in saltanatının son yıllarına tesadüf etmiş olmalıdır.[20] Bütün hayatını geçirdiği memleketinde vefat etmiş ve buraya defnedilmiştir. Vefat tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte, Ebu'l-Hasen en-Nedvî bazı kaynaklardan hareketle onun 1191/1777 yılının ikinci yarısında öldüğünü belirtir.[21] Kabri hâlihazırda bir ziyaretgâh hüviyetinde olup ilim talebeleri zaman zaman burayı ziyaret eder. Ziyaretçilerin manevî feyze mazhar olduğuna inanılan bu kabrin başında öğrenciler teberrüken kitap mütalaasında bulunurlar.[22]

19 Tehânevî, *Keşşâf*, 1: 1.

20 Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtır*, 6: 805.

21 Bk. Tehânevî, *Ahkâmu'l-arâzî*, 64 (naşirin mukaddimesi). Nûrulhasen Râşid el-Kandehlevî'nin Urduca yazdığı bir makaleye dayanan Kefîl Ahmed el-Kâsımî, "Tehânevî" imza ve mührünü taşıyan belgelerin 1191 senesine kadar geldiği ve bu tarihten sonra görülmediğinden hareketle onun bu tarihte öldüğünü kabul eder. Bk. Alâvine, *Zeylü'l-A'lâm*, 261-262.

22 R. Sellheim, "al-Tahānawī", *EI*^{2}, 10:98.

Tehânevî'nin ilmî mesaisinin önemli bir kısmının Hanefî fıkhı ve aklî ilimler olmak üzere iki hatta ilerlediği söylenebilir. En önemli eseri olan *Keşşâf* bu mesainin hangi alanlarda ağırlık kazandığını açıkça göstermektedir. Nitekim bu eser haricinde kendisine iki kitap daha nispet edilmekte olup biri tefsire dair *Sebku'l-gâyât fî neski'l-âyât*, diğeri ise fıkıhla ilgili *Ahkâmu'l-arâzî*'dir. Her iki kitap da günümüze ulaşmış ve neşredilmiştir.[23] Tehânevî'nin fıkıh, kelam ve tasavvuf alanında daha başka eserlerinin de olduğu söylenmiş ise de bunlara dair tayin edici bilgilerden yoksunuz.[24] Mesela Kefîl Ahmed el-Kâsımî, Tehânevî'ye *Kavâidü zevi'l-erhâm* ve *Risâletü teksîr ve evfâk* adlı iki eser nispet eder.[25]

Ahkâmu'l-arâzî, Tehânevî'nin fıkhî birikimi ve dirayetini Hanefî mezhebi üzerinden sergilediği önemli bir metindir. Bir risale hacmindeki eserde Hindistan topraklarının hukukî statüsü incelenmektedir. Tehânevî bu metni, Sihlerin ve akabinde İngilizlerin işgaline maruz kalan Hindistan topraklarının eskiden beri süregelen statüsünü belirgin kılmak üzere kaleme almıştır. Kimi fakihlerin zımmîlerin zilyetliğinde bulunan toprakları fiili durumdan hareketle onlara ait mülk arazi statüsünde gördüklerini belirten Tehânevî, salt zilyetliğin mülkiyet karinesi olmadığını savunarak bu görüşe itiraz eder. Hanefî mezhebinde yüzyıllardır tartışılagelen ve farklı dönemlerde muhtelif suretlerde yenilenen bu tartışmanın özellikle büyük siyasi değişiklikler ve nüfus hareketlerine bağlı olarak ara ara canlandığı söylenebilir.[26] Nitekim Tehânevî'den önce İbnü'l-Hümâm da (ö. 861/1457) Memlük Kahiresi'nde alevlenen bu tartışmada zilyetliğin tek başına mülkiyet karinesi olmadığını savunmuştur. Mülkiyet iddiası ancak sultanın zımmîlere bu arazileri temlik ettiğinin ispatı ve hâlihazırda tasarrufta bulunan kimselerin bu zımmîlerin nesillerdir inkıtaa uğramamış varisleri olduğunun ispatı halinde kabul edilebilir.[27] İbnü'l-Hümâm ile aynı görüşü benimseyen Tehânevî, Hint topraklarının Osmanlı coğrafyasında meriyette bulunan mîrî arazi rejimine benzer bir statüye kavuşturulması gerektiğini savunur. Tehânevî, eserin telif sebebine mukaddimede şöyle değinir:

> Günümüz alimlerinin çoğunun zihnine takılan asılsız bir düşünce (*vehm*) vardır. Onlar Hindistan topraklarının harâcî ve halihazırda bu arazileri ellerinde tutan zımmîlerin mülkü olduğunu söyleyerek onların bu araziler üzerinde gerçekleştirdikleri alım satım ve hibe gibi tasarruflara cevaz verirler. Bu düşünceye

23 *Ahkâmu'l-arâzî*'yi neşreden Abdullah et-Tarîkî, diğer kitabın da matbu olduğunu ve bazı kısımlarını mütalaa ettiğini belirtir. Bk. *Ahkâmu'l-arâzî*, 20-21 (naşirin mukaddimesi).

24 Lala, "An Analysis of Muḥammad ibn ʿAlī al-Tahānawī's Approach", 17; *Arab Encyclopaedia (el-Mevsûa el-Arabiyye)*, "Muhammed b. Alī al-Tehânevī". https://arab-ency.com.sy/details/14735/%D8%A7%D9%84%D8%AA%D9%87%D8%A7%D9%86%D9%88%D9%8A (20.03.2025).

25 Bk. Alâvine, *Zeylü'l-A'lâm*, 262.

26 Konu hakkında önemli bir araştırma için bk. Baber Johansen, *The Islamic Law on Land Tax and Rent*.

27 Bk. İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, 6: 37-43. Daha sonra İbn Âbidîn de Şam-Mısır toprakları üzerinden tartışmaya müdahil olacak ve bu topraklar savaş yoluyla fethedilip ahalisi haraç ödeme karşılığında burada iskân edildikleri için zilyetliği mülkiyet karinesi olarak görecektir. Bk. Hamza Özen, *Arazi ve Vakıf Bağlamında Hanefî Fukahanın Örfî Hukuk Uygulamalarına Yaklaşımları*, (yüksek lisans tezi), 37-41.

> kapılmalarının nedeni, zımmîlerin eski devirlerden beri bu araziler üzerinde zilyetlik tesis ettiklerini görüp itiraza konu olmamış zilyetliğin zâhir itibarıyla mülkiyet karinesi olduğuna inanmalarıdır. Devlet başkanı sabit ve maruf bir hakkın gereği olmadıkça kimsenin elinden mülkünü alamaz diyerek zımmîlerin mülkiyet hakkını savunurlar.[28]

Tehânevî, zilyetliğin mülkiyete karine olup olmamasından başlayarak muhtelif gerekçeler ileri sürmek suretiyle bu görüşü savunanları eleştirir. Bu eleştiriler şu başlıklarda toplanabilir: 1. "Zâhir" olarak nitelenen mevcut durum bir hükmün ispatı için yeter delil olmayıp ancak başkalarının iddialarını savuşturmaya yarayabilir (*müsbit değil dâfi'*dir); 2. Zilyetlik tek başına mülkiyeti ispat edebilecek bir delil değildir; 3. Zilyetliğin muhtelif görünümleri olup maliklikten ileri gelebileceği gibi vedîa akdinde olduğu üzere eminlikten de ileri gelebilir. Tehânevî, Hindistan topraklarının savaş yoluyla ele geçirildiği için *fey* statüsünde olduğunu ve devlet başkanın tasarrufuna tâbi hale geldiğini, onun izni olmadan hiçbir kimsenin bu toprakları mülk edinemeyeceğini, mevcut zilyetlerin malik sayılamayacağını ve mülkiyet iddialarını fetih anına kadar giden belgelerle ispat etmek zorunda olduklarını belirtir. Gerek bu belgelerin ibrazının mümkün olmayışı gerekse mevcut kullanıcıların nesiller boyu mirasçı olarak bu toprakları ellerinde tuttuklarını ispat edemeyeceklerine istinaden zımmîlerin mülkiyet iddialarına itibar edilmemelidir.[29]

Ahkâmu'l-arâzî, Tehânevî'nin fıkhî dirayetine ve Hanefî fürû fıkıh birikimine vukûfiyetine sahne olan, yazıldığı dönem itibarıyla Hindistan Müslümanları için hayati bir meseleye dönüşen arazi konusuyla ilgili önemli bir metindir. Kitap boyunca muhtelif türlerde onlarca eserden nakillerde bulunan Tehânevî'nin atıf yaptığı kitapların hemen tamamına *Keşşâf*'ta da müracaat ettiği görülür. Fıkhın muhtelif türlerini temsil eden çok sayıda kitap ve risale, Tehânevî'nin fıkıh kütüphanesinin genişliği ve Hanefî kaynaklar üzerindeki mesaisinin derinliğini gösteren bir çeşitlilik arz eder.

---

28 Tehânevî, *Ahkâmu'l-arâzî*, 63-64. Tehânevî'nin bu risaledeki ana kaynağı, aynı konuda daha önce benzer görüşleri savunmak üzere *Tahkīku arâzi'l-Hind* başlıklı bir eser yazan Celâlüddin et-Tehâniserî'dir (ö. 969/1562). Tehâniserî, Çiştiyye tarikatının Sâbiriyye koluna mensup Hindistanlı alim ve şair Abdülkuddûs el- Gengûhî'nin (ö. 944/1537) en tanınmış müridîdir. Gengûhî'nin halifesi olarak kendisinden sonra hankâhında irşad vazifesini sürdürmüştür (Rıza Kurtuluş, "Gengûhî, Abdülkuddûs", *DİA*, https://islamansiklopedisi.org.tr/genguhi-abdulkuddus [21.03.2025]). Adı geçen eseri Karachi'de neşredilmiştir (1383/1963). Tehânevî, Tehâniserî'nin zımmîlerin zilyetlikten hareketle mülkiyet iddialarının geçersizliğini savunan bu metindeki yaklaşımını desteklemekle birlikte, görüşünü delillere dayandırmadan dile getirdiğini ve de kendisinin şüphe ve belirsizlikleri bütünüyle giderme gayesiyle kaynak ve delilleri de göstererek hareket edeceğini belirtir (66-67). Bunu sağlamak üzere kitabı şu dört bölüm halinde tasarlamıştır: 1. Dâru'l-İslâm, Dâru'l-harb, fey ve ganimet kavramlarının anlamı, 2. Dâru'l-İslâm arazilerinin hükümleri, 3. Arazilerin türleri ve hükümleri, 4. Hindistan arazilerinin hükümleri.

29 Tehânevî, *Ahkâmu'l-arâzî*, 64-66.

3. *Keşşâf*'ta Fıkıh İlimlerinin Takdimi ve Kitabın Fıkhî Muhtevası

İslam yazınında hem ilimler tasnifi geliştiren hem de tasnife konu edilen bütün ilim ve sanatlara ait kavram ve ıstılahların tanıtımını üstlenen metinler arasında *Keşşâf* özel bir yere sahiptir. Tam adıyla *Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm* olan ve *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi* ismiyle tercüme edilen bu eser, İslam medeniyet birikimini bütünüyle kuşatmayı hedefleyen oldukça kapsamlı bir kitaptır. *Keşşâf*, Türker'in tasnifiyle İslam ilim ve düşünce tarihinin ikinci döneminde kaleme alınmış bir eserdir. Râzî ve takipçilerinin "tahkik" yöntemiyle inşa ettiği bu dönem, dinî ve felsefi ilimlerin ortaya çıkıp klasik muhtevalarını kazandığı kuruluş devri ile Batı bilim ve düşüncesi etkisiyle gelişen yakın dönemin arasında yer alır. Yaklaşık beş asırlık bir zaman dilimini kuşatan bu orta dönemde aklî ilimlerde geliştirilmiş görüş ve teoriler şer'î ilimlere tatbik edilmiş ve uzun yöntemsel tartışmalar boyunca bütün disiplinler bir yenilenme sürecinden geçmiştir.[30] İşte *Keşşâf* bu ikinci dönemin bir semeresi olup kitabın kaynakları, bu evrede kaleme alınmış ve her biri alanın klasiği haline gelmiş ana metinler ile bunlar üzerine yazılıp yaygın okunurluk elde etmiş şerhler ve haşiyelerdir. Yeni dönemde ulemanın yerleşik hale gelmiş şahıs ve kitap hiyerarşisini olduğu gibi yansıtan *Keşşâf*'ta ıstılahlara dair açıklamalar erken dönem kaynaklarından değil, bu dönemde yazılmış metin, şerh ve haşiyelerden aktarılır. Tanımları aktarmakla kalmayan Tehânevî, ıstılahlar hakkındaki açıklamaları ilgili tartışmaları da yansıtacak şekilde bir "tahkik"e tâbi tutar.[31]

Bu kitap, müellifin sunduğu ilimler tasnifi ve her bir ilim ve sanatın kavram ve ıstılahlarını derleyip tanıtma biçimi bakımından türün diğer metinlerinden farklılaşır. Şöyle ki; kavram sözlüğü mahiyetindeki eserlerin birçoğunda gelişmiş bir ilimler tasnifi bulunmamaktadır ve bu sözlüklerin hemen tamamı madde haline getirilen başlıkları kısaca tanıtan ve bir iki cümleyi geçmeyen izahlarla sınırlı kalır. O yüzden kitap bir sözlük olmanın ötesine geçebilmiş ve kapsamlı bir ansiklopedi hüviyetine bürünmüştür.[32] *Keşşâf*'ın kaynak kullanımında tebellür eden ikinci hususiyetini son başlığa bırakarak burada ilimler tasnifi temasını takip ederek fıkıh odaklı bir analiz sunulacaktır.

Keşşâf, kavramlar sözlüğü türünde bir eser için oldukça uzun sayılabilecek bir girişle başlar. Kitabın konusu ilimler ve sanatlarda mütedavel terimleri tanıtmak olduğu için müellif ilk olarak ilim kavramını felsefî bir irdelemeye tâbi tutmak istemiştir. Tehânevî,

30 *İslâm Düşünce Atlası*'ndaki dönemlendirme teşebbüsünde bu evreye "Yenilenme Dönemi" adı verilmiş ve dönemin birinci ve ikinci yarısında metafizik geleneklerin yöntemleri ve iddialarına yönelik düşünürlerin tutumları nedeniyle kendi içinde "Erken Yenilenme" ve "Geç Yenilenme" olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Bk. Ömer Türker, "Yenilenme Dönemi", 3: 798-816.

31 Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi*, 1: 10 (Ömer Türker'in "Giriş" başlıklı takdim yazısı).

32 *Keşşâf*'ın Türkçe çeviri editörü Ömer Türker, kitabın "(i) yazıldığı dönemin temel ilgilerini yansıtması ve (ii) bulunduğu literatürün temel hususiyetlerini yansıtmakla birlikte kapsamı, ayrıntısı, dikkati ve kaynak çeşitliliğiyle benzerlerinden ayrıştığını" belirtir. Bk. Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi*, 1: 7 ("Giriş" başlıklı takdim yazısı).

yaklaşık yetmiş sayfalık bu giriş kısmında muhtelif ilim tasniflerini aktarması akabinde ilim lafzının tanımından bilim anlamında kullanılan ilim kelimesinin izahına, ardından tasnifte sıraladığı ilimlerin kapsamlı bir tanıtımına geçer.[33] Burada herhangi bir disiplin merkeze alınmadığı ve bilimler/sanatlar bilgi felsefesi açısından ele alındığı için gerek fıkha gerekse diğer ilimlere dair yapılan atıf ve değiniler temsilen anmanın ötesine geçmez. Yine de bu atıfları dikkate alarak ilimler tasnifinde fıkhın nerede durduğuna Tehânevî'nin nazarıyla bakmaya çalışabiliriz.

Tehânevî ilk olarak ilim kavramı ve bunun öznesinin kim olduğuyla ilgilenmiştir. Kime ilim sahibi denileceğiyle ilgili iki farklı yaklaşımı yani bir şahsın bir ilmin alimi sayılabilmesi için o ilmin meselelerini delilleriyle bilmesinin şart olup olmadığı hakkındaki görüşleri aktardıktan sonra herhangi bir alanın meseleleri hakkında bilgi sahibi olmak ile onda meleke edinmek arasındaki farka değinir. Kendisinin açık bir tercihte bulunmamakla birlikte ikinci anlamı biraz daha öne çıkardığını söylemek mümkündür. Bu tanımları fıkha uyarladığımızda, bu ilmin "fıkıh meselelerini bilmek" ve "fıkıh meselelerini delilleriyle bilmek" diye iki farklı şekilde tanımlanabileceğini söylemek mümkün olur. Nitekim Tehânevî bu bahsi sonlandırırken örneği fıkıh bilgisinin öznesi yani fakih üzerinden vererek şöyle der:

> Özetle, istihsâl melekesi ilim değildir. Buradaki asıl soru şudur: Bir ilmin birçok meselesini zihinde hazır hale getirme (*istihdâr*) melekesi, kalan meseleleri elde etme (*istihsâl*) etme melekesiyle birlikte ilim midir yoksa değil midir? Her ne kadar bazı sorulara cevap vermekte âciz kalsalar da mezhep imamlarına fakih derken hakiki anlamı kastedenler, istihsâl melekesinin istihdâr melekesi ile birlikte ilim ifade ettiği görüşünü savunmuşlardır. Bizim gibi, fakih adlandırmasını hakikat değil de mecaz kabul edenler ise buna gerek görmemişlerdir.[34]

Tehânevî, ilmin meleke sahibi olma manasını fıkha uyarlarken fakihin salt istihsâl melekesi edinebilmiş kimse olarak görülmesini doğru bulmaz ve buna istihdâr melekesinin de eklenmesi gerektiğini savunur. Yani fıkıhla iştigal etmiş birisine "alim/fakih" diyebilmek için bu kimsenin hem fıkıh ilminde bahse konu edilen meseleleri öğrenebilecek bir kapasite ve yetkinliğe hem de bu meseleler hakkında edindiği bilgileri gerektiği zaman kullanabilecek bir zihnî cevvalliğe kavuşması gerekir.

İlmin tanımıyla ilgili bu girişi, mevzu-mesâil-mebâdi başlıkları takip eder. Tehânevî burada ilmin konusunun (*mevzû*) nasıl belirleneceği ile ilgili görüşleri aktararak kısaca tartışır, meselelerin nasıl ortaya çıktığına değinir ve ilimlerin ilkelerini nereden ve nasıl aldıklarına temas eder. Burada yine fıkha doğrudan bir atıf bulunmamakla birlikte, yer

33 Mukaddimenin kitabı özgün kılan yönleri hakkında bk. Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi*, 1: 12 (Türker'in "Giriş" başlıklı takdim yazısı).

34 Tehânevî, *Keşşâf*, 1: 5; *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi*, 1: 33.

yer fıkıh üzerinden örnekler verdiği görülür. Bu başlıklara dair esasa taalluk eden değerlendirmelerine ilimler tasnifinde sıra fıkha geldiğinde yer verecektir.

Tehânevî, iki farklı ilimler tasnifi sunar ve diğer tasniflere kısaca değinmekle yetinir. Önemseyip aktardığı birinci tasnif, Nazarî İlimler-Amelî İlimler ayrımıdır. Bir ilmin amelî niteliğini üç anlamdan hareketle kazanabileceğini aktaran Tehânevî, fıkhın üçüncü anlamıyla amelî bir ilim olarak görülemeyeceğini belirtir. Zira burada amelîlik ile sürekli uygulama ve temrinle elde edilen ve zanaat olarak icra edilen marangozluk, terzilik gibi bilgi ve meslek alanları kastedilir.[35]

İkinci tasnif, Alet İlimleri-Âlî İlimler ayrımıdır. Burada ismen zikretmese de fıkhı âlî ilimler içerisinde saydığı açıktır. Tehânevî'nin değindiği ancak tafsil etmediği diğer ayrımlar şöyledir: Arap Dili İlimleri-Böyle Olmayan İlimler; Şer'î İlimler-Şer'î Olmayan İlimler; Hakiki İlimler-Hakiki Olmayan İlimler; Aklî İlimler-Naklî İlimler; Cüz'î İlimler-Cüz'î Olmayan İlimler.[36] Bu tasniflerde fıkıh ilmine yer bulmak zor olmayacaktır.

Tehânevî, bu tasnifleri aktardıktan sonra ilimleri alt başlıklarıyla sıralayıp akabinde sunacağı tanıtımda esas aldığı üçlü bir ayrım daha yapar.[37] Kendisinin de benimsediği anlaşılan bu tasnif şöyledir:

Arap Dili İlimleri	**Şer'î İlimler**	**Hakiki İlimler**
1. Sarf 2. Nahiv 3. Meânî 4. Beyân 5. Bedî' 6. Arûz 7. Kâfiye	1. Kelam 2. Tefsir 3. Kıraat 4. İsnad 5. Hadis 6. Fıkıh Usûlü 7. Fıkıh 8. Ferâiz 9. Sülûk	1. Mantık 2. Hikmet (Felsefe) 3. İlm-i İlâhî (Metafizik) 4. Matematik 5. Fizik 6. Tıp 7. Simya 8. Kimya 9. Hendese 10. Mimarlık 11. Menâzır (Optik) 12. Hey'et (Astronomi) 13. Nücûm (Astroloji)[38]

35 Nazarî-amelî ayrımının anlamlarıyla ilgili açıklaması şöyledir: "Amelî ve nazarî terimleri birkaç anlamda kullanılmaktadır. Birincisi, bildiğin üzere, mutlak anlamda ilimlerin taksimindeki anlamıdır. İkincisi, felsefî ilimlerin (hikmet) taksimindeki anlamıdır. Çünkü felsefî ilimlerde amelî, varlığı bizim kudret ve seçimimize bağlı şeylerin; nazarî ise, varlığı bizim kudret ve seçimimize bağlı olmayan şeylerin ilmi anlamına gelir. Üçüncüsü, sanatların taksiminde zikredilen anlamıdır." Bk. *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi*, 1: 33.

36 Tehânevî, *Keşşâf*, 1: 5; *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi*, 1: 35.

37 Tehânevî'nin ilimler tasnifiyle Taşköprîzâde'nin tasnifi arasındaki benzerlik hakkında bk. Hatice Toksöz, "Muhammed Akkirmânî'nin Ta'rîfâtü'l-fünûn ve menâkıbü'l-musannifîn Adlı Eserinde Felsefî İlimler Algısı", 188.

38 Tehânevî, "Hakiki İlimler" başlığı altında otuz beş ilim saymakta olup diğerleri şöyledir: Baytarlık ve

Tehânevî, şer'î ilimler kısmında üç fıkıh ilmini ismen anmaktadır. Fürû ve usule ilaveten ferâizi de müstakil bir ilim sayması kayda değerdir. Ayrıca sıralama ve kurduğu bağlantıya bakılacak olursa sülûk ilmini fıkh-ı bâtın gibi telakki ederek fıkıh ilimleriyle irtibatlandırdığını söyleyebiliriz. Zira Ebû Hanîfe'nin fıkıh tanımına getirilen "vicdânî" kaydını buraya taşıyan Tehânevî, sülûk ilmini "Nefsin lehinde ve aleyhinde olan vicdânî önermeleri bilmesi" diye tarif eder ve diğer adlarının ahlâk ilmi ve tasavvuf ilmi olduğunu belirtir.[39]

Tehânevî, fıkıh usulü ile ilgili başlığı büyük ölçüde Sadruşşerîa ve Teftâzânî'nin metinlerini esas alarak ve aralarındaki tartışmaları takip ederek tasarlamış görünmektedir. Bu bahiste, *Keşşâf* ile kaynakları olan *et-Tavzîh* ve *et-Telvîh* arasındaki paralellikler rahatlıkla izlenebilir. Tehânevî, fıkıh usulünü yaygın ayrımı takip ederek iki farklı şekilde tanımlar. İlk tanım bu ilmin "usûlü'l-fıkh" şeklinde tamlamadan yani izafetten ileri gelen anlamını, ikincisi ise bir özel isim yani alem haline gelmiş haliyle kazandığı anlamı sunar.[40] İzafette geçen usul kelimesini sözlük anlamıyla (*lügavî*) kayıtlayan Tehânevî, buna deliller anlamı verir. Sözlük anlamıyla *asl*, bir şeyin kendisine dayandığı şeyi belirtir. Dayanma duyusal olabileceği gibi aklî de olabilir; çatı duvarlara, hükümse delillere dayanır. Fıkıh kelimesi aklî bir tamlayan olduğu için asl/usulü de aklî bir şey olacaktır, yani fıkhın dayandığı deliller onların usulüdür. İzafet tamlaması bir şeyi diğerine özgüleme manası da kattığı için usûlü'l-fıkh, "fıkhın üzerine inşâ edildiği ve dayandığı şey olmak bakımından" fıkha özgü delilleri ifade etmektedir. İzafete dayalı bu anlam fıkıh usulü kitaplarında incelenen bütün başlıkları ihata edemediği için özel isim anlamındaki kullanımı daha yaygın kabul görmüştür. Tehânevî burada ictihad, tercih vb. başlıkların fıkhın dayanağı olup olmadığı tartışmasına değinir ve bu meyanda dile getirilen bir itiraza ve dile getirilen problemin çözümüne yönelik teklife atıfta bulunur. İzafete dayalı anlamın bütün konuları kuşatmamasından ötürü özellikle fıkıh usulü kitaplarında görülen bir tanımı da nakletme gereği duyar: "Fıkıh usulü fıkhın delilleri, bu delillerin şer'î hükümlere delalet ediş yönleri ve söz konusu delillendirmeyi yapan kişinin bütün bu unsurlar bakımından durumunun keyfiyetidir."[41]

Avcılık, Firâset, Rüya Tabiri, Yıldızlar, Sihir, Tılsımlar, Çiftçilik, Adet, Yakıcı Aynalar, Ağırlık Merkezleri, Mesâha, Suların Çıkarılması, Ağırlıkların Taşınması, Benkemât, Harp Aletleri, Ruhanî Aletler, Zicler ve Takvimler, Mevâkît, Gözlemin Keyfiyeti, Küreyi düzlem haline getirme, Gölge ölçüm aletleri, Gökyüzü ve Alem, Nücûm. Bk. *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi*, 1: 77-99.

39 Tehânevî, *Keşşâf,* 1: 42; *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi*, 1: 77. Tehânevî hem usul hem de fürû-ı fıkıh başlıklarının ilk cümlesinde *Mecma'ü's-sülûk*'ten bir alıntıyla giriş yapar ve bu eserde her iki ilmin de dirayet ilmi olarak nitelendiğini aktarır.

40 Bu ikili tanımlama için bk. İzmirî, *Hâşiye alâ Mir'âti'l-usûl*, 1: 41-44.

41 Tehânevî bu tanımı Âmidî'nin *el-İhkâm*'ından nakleder. Aynı tanımı yaklaşık ifadelerle Râzî'nin *el-Mahsûl*'ünden de aktarır ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin *Şerhu Muhtasari'l-usûl* isimli eserin hâşiyesinde bu tanıma yer verdiğini nakleder. Bk. *Keşşâf,* 1: 37-38; *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi*, 1: 70-71.

Tehânevî, fıkıh usulünü belirli bir ilmin adı yani lakap olması bakımından tarif ederken şu tanımı aktarır: "Fıkıh usulü, kendisiyle fıkıh bilgisine tahkik üzere (*alâ vechi't-tahkîk*) ulaşılan kaidelerin bilgisidir."[42] Bu tanım, Sadruşşerîa'nın *et-Tenkîh*'inden alınmıştır. Tehânevî tanım etrafındaki tartışmaları bu kitap üzerine yine müellife ait *et-Tavzîh* şerhi ve Teftâzânî'ye ait *et-Telvîh* haşiyesinden hareketle takip eder. Bu tanım etrafında şu meseleler tartışmaya konu olmuştur: 1. Kaidenin anlamı, 2. Ulaşmanın anlamı, 3. Tahkik üzere olmanın anlamı. Kaide, "fıkıh meselelerini ispatlamada delilin iki öncülünden (*mukaddime*) biri olan küllî önermeler (*kaziyye*)" olarak tanımlanır. Ulaşma ise "fıkıhla ilişkili olan yakın ulaşmadır (*et-tevassulu'l-karîb*)". Bu iki kelime yani kaide ile yakın anlamda ulaşma arasında kurulan bağ, fıkıh usulünde yer bulacak önermelerin sınırlarını da çizmektedir. Arap dilinin ve kelamın kaideleri fıkıhla ilişkilidir ancak bu kaidelerin bilgisi fıkhî hükümlere yakın değil uzak bir ulaşma sağlayabilir. Aynı durum matematik ve mantık kaideleri hakkında da geçerlidir. Fıkıh usulündeki kaideler doğrudan fıkha ulaştırmakta iken adı geçen ilimlerin kaideleri böyle değildir. Mesela mantık kaidelerinin fıkha ve fıkıh dışı alanlara nispeti eşit olup ancak doğrudan fıkhî hüküm bilgisine erişim sunmamaktadır. Üçüncü mesele yani tahkik üzere ulaşma kaydı, bu ilmin kaidelerini hilaf ve cedel ilmindeki kaidelerden ayrıştırma gayesine matuftur. Bu ilimler de fıkha götüren kaideleri içermektedir ancak bunları öğrenen kişi fıkha "tahkik üzere" ulaşamaz; yalnızca muhatabını belirli bir sonucu kabule zorlayacak (*ilzâm*) surette fıkhî bilgilere sahip olabilir. Nasıl mantık kurallarının bütün ilimlere nispeti eşitse hilaf ve cedel kaidelerinin de fıkha ve diğer ilimlere nispeti eşittir. Bu sahada eser kaleme alan müellif fakihler fıkıh meselelerine çokça yer verdikleri ve fıkhın dakik meselelerini bu ilimler üzerine bina ettikleri için hilaf ve cedel ilimleri fıkha özgü disiplinler gibi görülür hale gelmiş ise de bu ilimlerle fıkıh arasındaki nispet, matematik ve mantıkla fıkıh arasındaki nispetten farksızdır.[43]

Fıkıh usulü terkibinin belirli bir ilmin adı yani lakabı olduğu kabulünü pekiştiren Tehânevî, bazılarının teklifinin aksine bu tamlamaya ilim kelimesini eklemeye yani bu disiplinden "fıkıh usulü ilmi" diye bahsetmeye gerek olmadığını belirtir. Tehânevî lakabî tanımı bu şekilde tasrih ettikten sonra fıkıh usulü ilmi ve kaidelerinin nasıl oluştuğuyla ilgili bir izahta bulunur ki bu izahın kaynağı yine Teftâzânî'nin *et-Telvîh*'idir.[44]

42 "فهو العلم بالقواعد التي يتوصّل بها إلى الفقه على وجه التحقيق" Bk. Tehânevî, *Keşşâf,* 1: 38; *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi*, 1: 71.

43 Tehânevî, *Keşşâf,* 1: 38; *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi*, 1: 71-72.

44 Bk. Tehânevî, *Keşşâf,* 1: 38-39; *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi*, 1: 71-72; Sadruşşerîa, *et-Tavzîh* - Teftâzânî, *et-Telvîh*, 1: 12-38. Tehânevî son olarak fıkıh usulünün müçtehitlere özgü bir ilim olduğuna ve mukallitlerle ilgilenmediğine şu cümlelerle işaret eder: "Fıkıh usulünde anlatılan kaideleri kullanarak fıkha ulaşan kimse müçtehittir. Çünkü fıkıh, delillerden hareketle hükümleri bilmektir. Mukallit kimsenin delili bu kapsamda değerlendirilmez. Bu nedenle Hanefîlerin kaleme aldıkları fıkıh usulü kitaplarında taklit ve fetva sorma meseleleri ele alınmamıştır. Bu iki meseleyi zikredenler de bu konuları incelemenin, ictihada mukabil olması bakımından vaki olduğunu açıkça belirtmişlerdir." Bk. aynı yer.

Tehânevî tanımın ardından mevzu ve mesâil başlıklarına intikal eder. Ona göre fıkıh usulünün konusu şer'î deliller ve hükümlerdir. İlimde konunun nasıl belirleneceği meselesi müteahhirîn döneminin öne çıkan epistemik tartışmalarından biri olup konu özellikle Sadruşşerîa ile Teftâzânî arasında geçen tartışmayla, daha doğrusu ilkinin iddialarını ikincisinin geçersiz kılma çabasıyla şer'î ilimler bağlamında yoğun bir tartışma vasatı bulmuştu.[45] Fıkıh usulünün konusunu tayin için üç görüş ileri sürülmüştür: a. Deliller, b. Hükümler, c. Her ikisi.[46] Üçüncü görüşü benimseyen Tehânevî, bu tercihini "şer'î delillerden her biriyle, eğer söz konusu delil belirli şart ve kayıtları taşıyorsa, bir hüküm sabit olur (…). [Küllî] önerme, hükmün türleri ve hangi tür hükmün hangi tür delille -bu şeyin bir başka şeyin illeti olması gibi hükümde mevcut bulunan bir özellik sayesinde- sabit olduğu bilindiğinde küllî olarak ispatlanabilir" cümleleriyle gerekçelendirir.[47] Zira giriş kısmında da tartıştığı üzere bir ilim için birden fazla başlığı konu tayin etmek de bir başlığın birden fazla ilme konu olabileceğini söylemek de bilgi felsefesi açısından tartışmalı hususlardır. Tehânevî bu izahıyla fıkıh usulünün konusunu, "şer'î hükümleri ispat etmeleri haysiyetiyle deliller ve şer'î delillerle sabit olmaları haysiyetiyle hükümlerdir" şeklinde ikili sayan yaklaşımı öne çıkarır. Mevzu, "zâtî arazlar" üzerinden belirlendiği için deliller ve hükümlerin bu ilmin konusu oluşu şöyle temellendirilir: "Fıkıh usulünde şer'î delillerin zâtî arazları incelenmektedir. Bu zâtî arazlar da söz konusu şer'î delillerin hükmü ispat etmesidir. [Fıkıh usulünde] ayrıca hükümlerin zâtî arazları da incelenmektedir. Hükümlerin zâtî arazları da söz konusu delillerle sabit olmalarıdır."[48]

Mükellefin fiilleri ve mükellefle ilgili ehliyet vb. hususlar da hükümle ilişkili olmaları bakımından fıkıh usulü incelemelerine dahil edilir. Böylelikle fıkıh usulü mesâilinin sınırları da çizilmiş olur. Bu ilmin bütün meseleleri nihayetinde "Şu niteliklere sahip bir delilin sübutunu gösterdiği şu niteliklere sahip her hüküm sabittir" cümlesine ya da "Şöyle niteliklere sahip bir hükmü gösteren şu niteliklere sahip delil her mevcut bulunduğunda, şu hüküm sabit olur" cümlesine raci olmaktadır.[49]

Tehânevî, fürû-ı fıkıh ilmini Ebû Hanîfe'nin tanımı etrafında inceler. Buradaki ana kaynakları yine *et-Tavzîh* ve *et-Telvîh*'tir. Sadruşşerîa ve Teftâzânî'nin tartışmaya açtığı başlıkları özetleyerek aktaran Tehânevî, burada marifetin anlamı, leh ve aleyhte olmakla ne kastedildiği ve fürû-ı fıkhın sınırları üzerinde durur. Mesela Sadruşşerîa Ebû Hanîfe'nin "Fıkıh, kişinin lehine ve aleyhine olan şeyleri bilmesidir" tanımını açıklarken, bilme (*marifet*) kelimesinin "cüzîleri delilden hareketle bilme" anlamına geldiğini belirtmiş;

45 Bu tartışmaların seyri ve Taşköprülüzâde'nin konuyla ilgili risalesi için bk. Eşref Altaş, *Felsefe ve Kelamda Konu Tartışmaları: İlimlerde Konu, İlke ve Meseleler*.

46 Bk. A. Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, 97-104.

47 Tehânevî, *Keşşâf*, 1: 39; *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi*, 1: 72-73.

48 Tehânevî, *Keşşâf*, 1: 39-40; *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi*, 1: 73. Sadruşşerîa'nin iddiası ve Teftâzânî'nin eleştirileri için bk. Sadruşşerîa, *et-Tavzîh* - Teftâzânî, *et-Telvîh*, 1: 38-46.

49 Tehânevî, *Keşşâf*, 1: 39-40; *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi*, 1: 74.

Teftâzânî bu izahın yersiz olduğunu, kelimenin ne dil ne de ıstılah açısından böyle bir anlam yüklenmeye elverişli olmadığını ileri sürmüştü.[50] Lehte ve aleyhte olanları bilmek, uhrevî fayda ve zarara mütealliktir zira böyle bir tanım dinî ilim için yapıldığından ötürü dünyevi fayda ve zararın kastedildiğini söylemek uygun düşmez. Her ne kadar tanımda geçmese de fürû-ı fıkıh lehteki ve aleyhteki durumlar içinden *ameliyyât* yani davranışa taalluk edenlerin bilgisiyle sınırlıdır. Eğer bu tanımla sahibinin kastına uygun olarak amelle sınırlı bir ilim kastedilmiyorsa bu takdirde "amelen" kaydının eklenmesine gerek kalmaz.[51]

Tehânevî, fıkıh usulü başlığında mütekellimîn kanadını Râzî, Âmidî ve İbnü'l-Hâcib'in adlarını anarak metne dahil etmişti. Fürû fıkıhta ise Gazzâlî'nin adını anar ancak kendisine bir mütekellim usulcü yahut Şâfiî fakihi olarak değil, kavramın tarih içindeki dönüşümünü tespit etmiş bir otorite olarak atıfta bulunur. Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*'in "İlim Bâbı"nda zamanla anlamları dönüşüme uğramış beş temel dinî kavram hakkında bir başlık açmış ve fıkıh kelimesini de burada tahlil etmişti.[52] Tehânevî, Ebû Hanîfe'nin "el-Fıkhu'l-ekber" kullanımına işaret ettikten hemen sonra Gazzâlî'nin ilgili cümlelerini aktarır ve ilk dönemde bu kelimenin "mutlak olarak ahiret ilmi, nefsin afetlerine ilişkin incelikler ile ahirete ve dünyanın hakirliğine muttali olmak" manasında kullanıldığını belirtir. Tehânevî, mütekellim kanadın fıkıh tanımını Şâfiî metinlerinde geçen ve İmam'a da nispet edilen tarifi aktararak metne dahil eder. "Fıkıh, şer'î amelî hükümleri tafsilî delillerinden hareketle bilmektir" şeklindeki bu tanım ve içinde geçen kayıtların izahı, bu başlığın geri kalan kısmını oluşturur. İlmin/bilmenin ne anlama geldiği, fıkhın ilim olarak tanımlanmasının doğruluğu gibi meselelere yine mezkûr kaynaklardan hareketle burada değinilir.[53]

Tehânevî, fıkıh ilminin konusunu "vâciblik, mendupluk, helallik, haramlık ile sahihlik ve fasitlik vb. bakımdan mükellefin fiili" olarak sınırlar. Vaz'î hükümler dikkate alınarak ileri sürülen "fıkhın konusu fiilden daha geneldir" itirazına hak vermeyen Tehânevî, bu tür hükümlerin de mükellefin fiiline raci sonuçlar taşıdığını söyler. Bu meseledeki kaynağı ise Hayâlî ve haşiyeleridir.[54] Fıkhın mesâili ise "Namaz farzdır" cümlesinde olduğu gibi şer'î-amelî hükümlerdir. Fıkhın gayesi, cehennem azabından kurtulmak ve cennette sevaba nail olmak iken bir dinî ilim olması hasebiyle sahip olduğu değer de açıktır.[55] Tehânevî'nin kitabın devamında açtığı "Fıkıh" maddesi kısa ve özlü şu paragraftan oluşmaktadır:

50 Sadruşşerîa, *et-Tavzîh* - Teftâzânî, *et-Telvîh*, 1: 15-16.

51 Tehânevî, *Keşşâf,* 1: 40; *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi*, 1: 74-75.

52 Bk. Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 1: 31-33. Ayrıca bk. Okuyucu, *Fıkıh İlmine Giriş*, 144-148.

53 Bk. Tehânevî, *Keşşâf,* 1: 41; *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi*, 1: 75-76.

54 Bk. Tehânevî, *Keşşâf,* 1: 40-42; *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi*, 1: 76.

55 Tehânevî, *Keşşâf,* 1: 42; *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi*, 1: 76.

> Müdevven ilimlerden birisinin adıdır. Şer'î amelî hükümleri tafsilî delillerinden hareketle bilmeye fıkıh denir. Bu [ilmi tahsil etmiş ve] onunla nitelenmiş kişiye fakih denir ki müctehid demektir. Muhakkik âlim Teftâzânî, Adudüddîn el-İcî'nin *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ*'sı üzerine yazdığı hâşiyede şöyle demiştir: "Alimlerin ifadelerinin zahirine göre ne müctehid olmayan bir fakih ne de fakih olmayan bir müctehid tasavvur olunabilir. Mutlak olarak bakıldığında durum böyledir. Ancak eğer fıkıh için bütün hükümler[in bilgisine ulaşmaya] hazır halde olmak şartı aranır ve bütün meselelerde değil de herhangi bir meselede ictihad caiz görülürse fakih olmayan müctehidin varlığı da kabul edilmiş olur." Fıkıh, kişinin lehinde ve aleyhinde olan şeyleri bilmesi için de kullanılır ve bu anlamıyla bütün dinî ilimleri kapsar. Bu yüzden Ebû Hanîfe (r.a.) kelamı fıkh-ı ekber (en büyük fıkıh) diye isimlendirmiştir. Mukaddime kısmında bu konu kapsamlı bir surette işlenmişti.[56]

İlimlerle ilgili genel giriş kısmında usul ve fürûnun ardından ferâiz ilmine de kısa bir başlık açan Tehânevî, bu ilmi "Ölünün terekesinin varisler arasında taksiminin nasıl yapılacağını inceleyen ilim" diye tanımlar ve terekenin hak sahipleri arasında taksimini konu edindiğini söyler. *Keşşâf*'ta fıkıh ilimlerinin başlık düzeyinde sunumu bunlardan ibaret olup usul ve fürû-ı fıkıhtan doğmuş alt-disiplinler için müstakil maddeler açılmamıştır.[57]

4. Fıkıhla İlgili Maddeler: Sayım, Tasnif ve İçerik

Keşşâf'ın son neşrini hazırlayan heyetin başkanı Refîk el-Acem, kitapta toplam 3045 madde bulunduğunu belirtir.[58] Kitabın Türkçe tercümesini hazırlayan heyetin sekreteri H. İbrahim Ayten'in sayımına göre ise madde sayısı 3272'dir. Yine Ayten'in tasnifine göre *Keşşâf*'ta kıraat ve tefsirle ilgili 49, hadis ve tarihle ilgili 60, mezhepler ve dinler tarihiyle ilgili 127, kelamla ilgili 155, tasavvufla ilgili 416, dil ilimleriyle ilgili 518, mantıkla ilgili 178, felsefî ilimlerle (fizik-ahlak-siyaset-psikoloji) ilgili 289, matematik ve geometriyle ilgili 133, astronomiyle ilgili 182, tıpla ilgili 270, havas ilimleriyle ilgili 27, coğrafya ve kısa sözlük terimleriyle ilgili 462 madde bulunmaktadır.[59] Ayten'in listesinde fıkıhla ilgili maddelerin sayısı 406 iken, bizim sayımımızda bu sayı 536'ya çıkmıştır. Doğrudan fıkıhla ilgili maddelerin yanı sıra içeriğinde fıkhî malumatın yer aldığı ve dolaylı olarak fıkıh ıstılahı sayılabilecek maddeler de ilave edildiğinde bu sayıya ulaşılmaktadır. Bu sayılara göre *Keşşâf*'ta

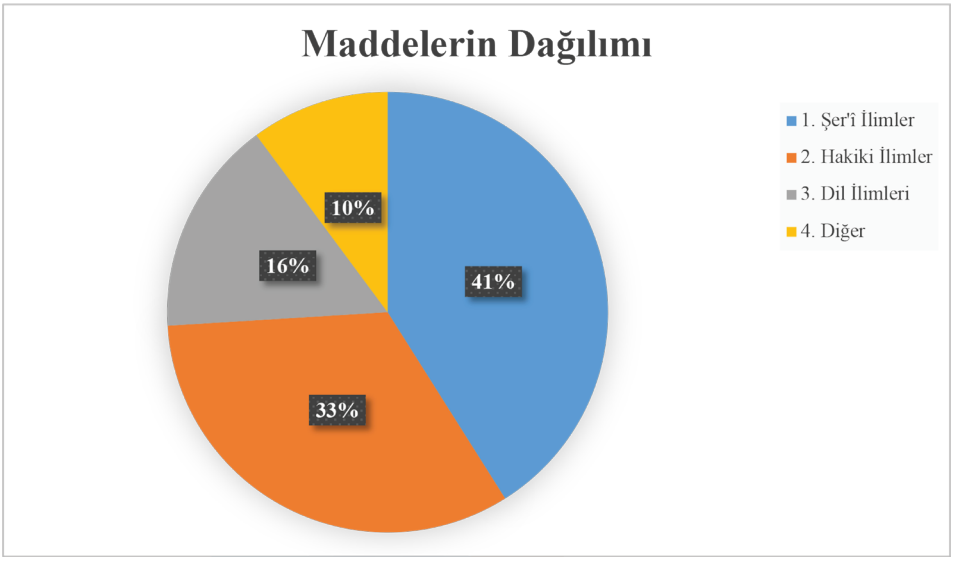
56 Tehânevî, *Keşşâf,* 2: 1282; *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi*, 1: 447-448. Fıkıhla doğrudan ilgili bir diğer madde "Şer'"dir. Bk. *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi*, 4: 355-356.

57 Ferâiz, istiftâ ve siyâset gibi birkaç madde fıkhın alt-disiplini olarak görülmeye elverişli bir muhtevaya sahiptir.

58 Bk. *Tehânevî*, *Keşşâf*, 1: 47 (Refik el-Acem'in mukaddimesi).

59 Halil İbrahim Ayten, "*Keşşâfu Istılâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*'da Sık Kullanılan Kaynaklar", yayımlanmamış çalışma.

şer'î ilimlerle ilgili yaklaşık 1343 madde varken, dil ilimleriyle ilgili 518, hakiki ilimler dediği aklî/felsefî ilimlerle ilgili yaklaşık 1079 madde bulunur.[60]

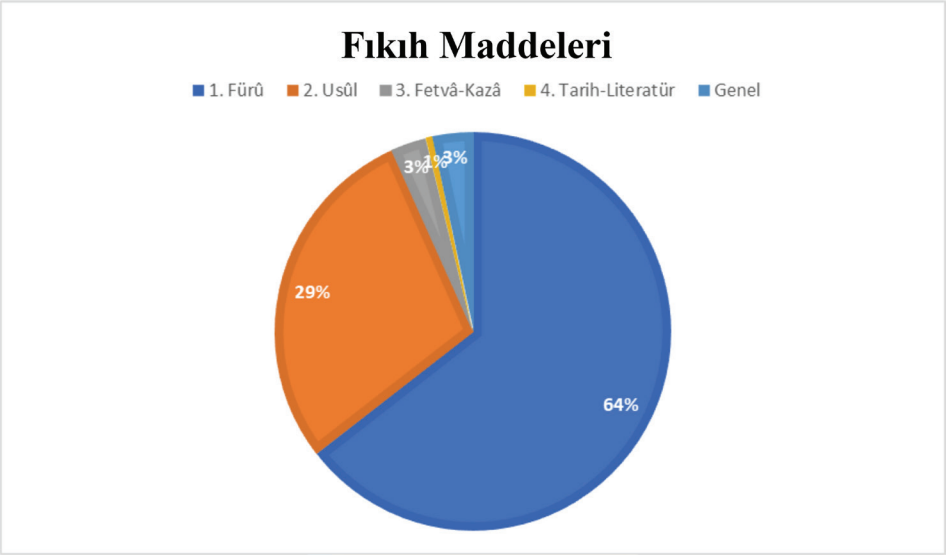


Grafik 1: *Keşşâf*'ta Yer Alan Maddelerin İlim Tasnifine Göre Dağılımı

Şer'î ilimler içinde en çok maddeye sahip olan ilim fıkıh iken onun ardından tasavvuf gelir. Tehânevî'nin en çok ihtimam gösterdiği bu iki ilmi temsil eden maddeler, kitabın yaklaşık dörtte birine; fıkhı temsil eden maddelerse yaklaşık yedide birine karşılık gelmektedir. Tehânevî'nin kıraat, tefsir ve hadisle ilgili yaklaşık 100 başlık açarken, dille alakalı 500'ün üzerinde başlık açması da müteahhir dönemin ilgilerini yansıtması bakımından dikkat çeker. Kelam ve mezhepler tarihiyle ilgili maddeler 300'ün altında kalmış iken; aklî ve tabiî ilimlerin muhtelif şubeleriyle ilgili başlıkların toplamı 1000'in üzerindedir.

Fıkıhla ilgili 536 maddenin alan ve konulara göre dağılımı şöyledir: Usulle ilgili 159 madde, fürû ile ilgili 356 madde, fetva ve kazâyla ilgili 16 madde, mezhep-tarih-literatür ile ilgili 3 madde, fıkıhla ilgili genel muhtevaya sahip 18 madde.

60 Bu sayımları ve ulaşılan rakamları mutlak addetmemek gerekir. Tasnif ve bölümlemeye göre rakamlar farklılaşabilir.



Grafik 2: Fıkıh maddelerinin konulara göre dağılımı

İlimlerin ıstılahlarını derlemek için yola çıkan ve bu amaçla bütün disiplinlerin muteber kaynaklarını önüne alan Tehânevî, özel ve kendine mahsus bir tanım teorisine yaslanmadığı gibi sadece tanımları aktarıp geçmekle de yetinmemiştir. Birçok madde başlığında tanımı çevreleyen ve ilgili kavramın anlam ve kapsamına dair önem arz eden meselelere de değinmiş, böylelikle kitap -fıkıh maddeleri üzerinden söyleyecek olursak- bir tür "Kavramlarla İslam Hukuku" metnine evrilmiştir. Tehânevî'nin seçtiği kavramlar hakkında sunduğu bilgiler kullandığı kaynaklara bağlı olarak şekillenmiştir. Fürû ve usulle ilgili ıstılahlarda belli kaynaklar öne çıkmakla birlikte çoğu maddeyi birden fazla kaynaktan yaptığı çoklu nakillerle tanıtan Tehânevî, yer yer tanım tartışmalarına müdahil olsa da tanımları netleştirme yahut tercihe şayan olan tanımı öne çıkarma gibi bir gündemle hareket etmemiştir. Bu türden müdahalelere kitapta nadiren rastlanmaktadır.[61] Buna mukabil, kaynak metinlerdeki tartışmaları sıklıkla naklettiği ve hatta kadim ihtilaflara dahi yer verdiği görülür.[62]

61 Mesela "İbâha" maddesinde "Doğruya en yakın tanımın şu olduğu söylenmiştir" ifadesine yer verir ancak bu cümle de bir nakildir. Nitekim ilgili tanımın kime ait olduğunu belirtmemiştir. Bk. *Bilim ve Sanat Terimleri Sözlüğü*, 2: 233.

62 "İbâha" maddesinde geçen "Alimlerin çoğunluğu, ibâhanın şer'î bir hüküm olduğu konusunda ittifak etmiştir. Mu'tezile'den bazılarına göre ibâhanın, yapma ya da terk etmede zorluğun kaldırılmasından başka bir manası yoktur", "Alimlerin çoğunluğuna göre mubah, emredilmiş fiilin kapsamına girmez. Ka'bî bu konuda farklı görüştedir. Ona göre şeriatta mübah yoktur" cümleleri bu kabilden nakillerdir. Bk. *Bilim ve Sanat Terimleri Sözlüğü*, 2: 233-234.

Tehânevî'nin kavramları, etrafındaki tartışma ve meselelerle birlikte ele alan tarzı, fürû fıkıh maddeleri söz konusu olduğunda Hanefî mezhebi içindeki ihtilafları, usûl-ı fıkıh söz konusu olduğunda ise fukahâ ile mütekellimîn arasında seyreden kavramsal tartışmaları metne taşımasına yol açmıştır. Mesela i'tâk, itikâf, dâr, diyânet, mütekâdim, mislî, müsâkât, mudârebe, neces gibi maddelerde tanımın beraberinde fıkhî birtakım meselelere değinilir ve Ebû Hanîfe ile Ebû Yûsuf, Şeybânî ve Züfer gibi diğer Hanefî imamları arasındaki tartışmalar nakledilir. Tehânevî tanımları fürû fıkıh kitaplarından devşirdiği için bu gibi ayrıntıları da eserine taşıma gereği duymuş gibidir. Bu tarzı, kendisini kimi maddelerde ilgili mesâilin büyük bir kısmının taşınmasına dahi götürmüştür. Mesela bey' (1184 kelime), ihsan (578 kelime), îlâ (682 kelime), rüşvet (1523 kelime), nezir (621 kelime) gibi maddeler ıstılah tanıtımının çok ötesine geçmiş ve ilgili başlığa dair özet bir fürû anlatısına dönüşmüştür. Rüşvet maddesi bu açıdan kayda değer olup önce rüşvetin türleri ve hükümleri zikredilir, fetva kaynaklarından görüşler nakledilir ve böylece madde bir nevi rüşvet risalesine dönüşür.[63]

Tehânevî'nin ayrıntılı kavram anlatıları fıkıh usulü maddelerinde daha farklı bir boyuta ulaşır. Usulün temel kavramları kitap boyunca uzun uzadıya ele alınmakta, özellikle Hanefî usulcüler ile mütekellim usulcüler arasındaki temel tartışmalar özetlenmekte ve konu etrafında seyreden ihtilafların büyük bir kısmına maddelerde yer verilmektedir. Fıkıh usulü kitaplarında bölüm başlığı işlevine sahip bu maddeler kitabın geneli açısından da önemli bir konuma sahip görünmektedir. İctihad (749 kelime), icmâ (1730 kelime), edâ (1786 kelime), istihsan (1345 kelime), istidlal (966 kelime), istishab (680 kelime), asl (617 kelime), te'sîrü'l-vasf (728 kelime), tercih (634 kelime), tenbih (880 kelime), hürmet (1013 kelime), hakikat (fıkıhla ilgili kısmı 603 kelime), helal (1294 kelime), haber (2047 kelime), şart (2068 kelime), farz (1432 kelime), mücmel (1897 kelime), zâhir (1019 kelime), mantûk (871 kelime), nesih (2103 kelime) ve nas (2498 kelime) *Keşşâf*'ta öne çıkan usul maddeleridir. Tehânevî bu maddeleri işlerken tanım ve açıklamanın ötesine geçip tafsilî ve teorik birçok tartışmaya girmiş, tanımda yer alan kayıtlarla ilgili tartışmaları özenle aktarmış, kimi zaman görüşleri değerlendirmiş ve ekollere göre değişen unsurlara işaret etmiştir. Mesela icmâ maddesi orta hacimli bir fıkıh usulü kitabının ilgili başlığına yakın bir muhtevaya sahip iken, istihsan maddesi adeta Hanefî mezhebinin bir savunusuna dönüşmüş, istidlal maddesi daha ziyade mütekellimîn usulünde ele alındığı için onların bakış açısına göre yazılmış, istishab maddesinde ise Hanefî bakış açısı öne çıkarılmış, mücmel maddesinde belirgin mezhep ayrımları yapılmış, farz maddesinde mukayeseli bir kavram analizi sunulmuş, nesih maddesinde ana meselelerin hemen hepsine yer verilmiş, nas maddesinde önemli bütün unsurlar ile ihtilaf ve tartışmalar sunulmuştur. Bu maddeleri telif ederken Tehânevî'nin adeta orta hacimde bir usul kitabı yazıyormuş gibi hareket ettiği

63 Bk. Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Sözlüğü*, 4: 151-154. Kelime sayıları tercümeden hareketle sunulmuştur.

görülür. Şöyle ki; kendisi bir sözlük değil de usul kitabı yazmış olsa söz konusu kavramlar hakkında hemen hemen bu kadar bilgi ve ayrıntıya yer verebilirdi.

Keşşâf'ta yer alan fıkıh maddelerinin hepsi bilindik kavramlar değildir. Başlıkları seçerken örfî manada ıstılahlarla sınırlı kalmayan Tehânevî, fıkıh kitaplarında geçen kimi kelime ve tabirlerle özel birtakım meseleleri dahi birer ıstılah gibi tanıtmaktadır. İlim erbabı herkesin bilemeyeceği ve bir nevi "garîbu'l-fıkıh" sayılacak ıstılahların (kanât, meyân dîhî vd.) yanı sıra özel birtakım mesele adlarının da madde başlığı olduğu vakidir (ittisâlü't-terbî', ittisâlü'l-mülâzaka, kafizü't-tahhân, muhammese vd.). Kitapta bazıları ıstılah, bazıları tabir sayılabilecek tek cümlelik maddelerin sayısı da az değildir (settûka, sukût, safî, şirâ, afv, uhde, avl, gusül, fer', kırâz, meded, mün'akide vd.).

Fıkıh ıstılahlarının kitapta yer alma biçimleriyle ilgili değinilmesi gereken bir diğer husus, birden fazla ilmin ortak kavramı haline gelmiş ıstılahların anlatımında görülen çoklu muhtevadır. Bu duruma usul maddelerinde dil, kelam ve mantıkla kesiştikleri yerlerde şahit olunurken, furû maddelerinde daha ziyade tasavvuf ile kesiştiği temalarda şahit olunur. Umum, husus, farz, nesih gibi maddelerde diğer nazari disiplinlere de başlık açılır. Özellikle ibâdâtla ilgili birçok madde ise fıkıh ile tasavvuf arasında gidip gelir. İhram, hac, savm, salâtü't-tesbîh, salâtü't-teheccüd maddeleri bunlara örnektir. *Keşşâf*'ta aslen fıkıh maddesi olmamasına karşın fıkhî malumatın sunulduğu maddelerin sayısı da az değildir. Kelam, dil ve hadis gibi ilimlerin kimi ıstılahları içinde yeri geldikçe fıkıhla ilgili bilgilere de yer verilir. Abes, acz, akıl, alâka, atıf, beyt, bina, burhan, cüz, gıybet ve hilâfet maddeleri bunlara örnektir.

5. Kaynaklar: Tür ve Dağılım

Bir terimler sözlüğü hüviyetindeki *Keşşâf*, Tehânevî'nin geniş kaynak kullanımı ve atıflarda gösterdiği hassasiyetle benzeri eserlerden farklılaşır. Kitabın hemen her cümlesi, ilgili kavramın kaynaklarını gösteren değini ve işaretlerle sona erer. *Keşşâf*'ın genelinde kullanılan kaynaklar olduğu gibi ilimlere göre hususileşen kaynakları da vardır. Tehânevî, geçmiş asırlarda benzer gayelerle hazırlanan genel sözlükler ile terim sözlüklerine haklarını teslim eder ve bunlara sıklıkla referansta bulunur. Fıkıh kavramlarında da karşımıza çıkan bu kaynaklardan en sık başvurulanlar Cürcânî'nin *et-Ta'rîfât*'ı, Ebu'l-Bekâ el-Kefevî'nin *el-Külliyyât*'ı ve Mutarrizî'nin Hanefî kaynakları takip ederek hazırladığı *el-Muğrib*'idir. Râgıb'ın *Müfredât*'ı, Herevî'nin tıp terimleriyle ilgili *Bahrü'l-cevâhir*'i, Cemâleddin ed-Deştekî'nin aruz ve kafiye terimleriyle ilgili *Müntehab*'ı ve Kureşî'nin *es-Sırâh*'ı yine kitap boyunca karşımıza çıkan diğer kavram sözlükleridir. Tehânevî, bu kaynaklardan yaptığı nakiller üzerinde tanım teorisinden yahut mezhep farkından ileri gelen tartışmalara girmez ve ilgili madde başlığına uygun gördüğü tanımı aktarmakla yetinir.

Tehânevî, fıkıh kavramları hakkındaki tanım ve izahları kendi nezdinde muteber ve tercihe şayan bulduğu belli metinleri takip ederek aktarır. Büyük bir kütüphaneye

yaslandığı ve geniş bir mütalaa birikiminden hareket ettiği çok bariz olan Tehânevî, yeri geldikçe muhtelif ve değişken kaynaklara da başvurmakla birlikte gerek fürû gerekse usul maddelerinde belirli kaynaklara itimat etmiş görünmektedir. Usulde atıfta bulunduğu kaynakları nispeten daha sınırlı ve az sayıda iken fürû maddelerindeki kaynakları daha fazla ve çeşitlidir.

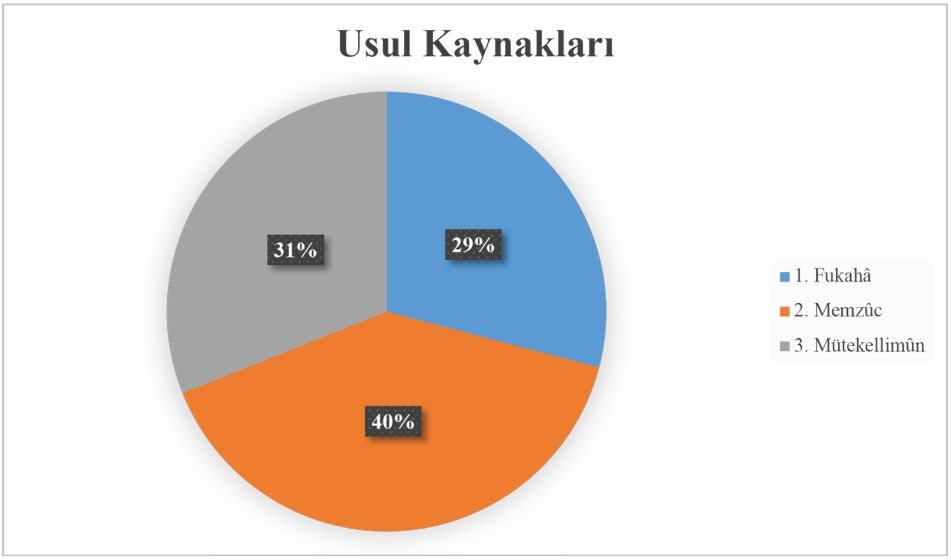
Tehânevî, usul maddelerinde sırasıyla en çok şu kaynaklara başvurur: Sadruşşerîa (*et-Tenkîh* ve *et-Tavzîh*), Teftâzânî'nin *et-Telvîh* haşiyesi ve Çelebi haşiyesi (yaklaşık 130); İbnü'l-Hâcib (*Müntehâ* ve muhtasarı), Îcî şerhi, Teftâzânî ve Cürcânî haşiyeleri (yaklaşık 120); Pezdevi ve Buhârî'nin *Keşfü'l-esrâr* şerhi (yaklaşık 40); Hüsâmeddin el-Ahsîkesî'nin *el-Müntehab*/*Hüsâmî*'si ve şerhleri (18), Molla Cîven'in *Menâr* şerhi *Nûru'l-envâr* (17), Serahsî'nin *Usûl*'ü (5), Semerkandî'nin *el-Mîzân*'ı (4), Râzî'nin *el-Mahsûl*'ü (3), Âmidî'nin *el-İhkâm*'ı (2), İbnü's-Sââtî'nin *Bedîü'n-nizâm*'ı (2), Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ*'sı (2), Sirâcüddin el-Hindî'nin *Şerhu'l-Muğnî*'si (2), Debûsî'nin *Takvîmü'l-edille*'si (1).

Tehânevî, müteahhir dönem fıkıh usulü eserlerine erken dönem kaynaklarına nispetle çok daha yoğun bir şekilde müracaat etmektedir. Bu durum, kitabın genel hususiyetleriyle uyum arz eder. Zira Türker'in de belirttiği üzere *Keşşâf*, İslam dünyasının bugün "İkinci Klasik" olarak da anılan "Yenilenme Dönemi" ilmî birikimine yaslanan bir eserdir.[64] 6./12. asır öncesinde yazılmış usul kitaplarına yapılan atıflar 10'u aşmakta zorlanırken, 6. asır ve sonrasında şekillenen yeni ilim dilinin temsilcisi konumundaki metinler çok daha yoğun şekilde kullanılmıştır. Bunlar içinde özellikle iki eser öne çıkar; sıralamada ilk iki sırada bulunan bu metinler Tehânevî'nin adeta başvuru kitapları gibidir. Hanefî mezhebinin müteahhir dönemdeki birikimini en iyi yansıtan kitaplardan biri olan Sadruşşerîa'nın *et-Tavzîh*'i ve onun etrafında şekillenen metinler (Teftâzânî ve Çelebi haşiyesi) ile yine bu dönemde mütekellim kanadın birikimini en başarılı şekilde aksettiren İbnü'l-Hâcib'in *Muhtasar*'ı, Îcî'nin buna yazdığı şerh ve Teftâzânî ile Cürcânî'nin haşiyeleri usul kavramlarının ana kaynakları olmuştur.

Tehânevî, Debûsî ve Serahsî gibi Hanefî usul klasiklerine çok az başvururken, Pezdevî'nin metni etrafında şekillenen hatta daha yoğun ilgi göstermiştir. Abdülaziz el-Buhârî'nin şerhinin yanı sıra yine Pezdevî'ye dayanan *Menâr* metninin şerhi olan ve Hint alt kıtasında mütedavel bulunan Molla Cîven'in *Nûru'l-envâr*'ı, Tehânevî'nin usul kaynakları arasında üçüncü sıraya yerleşirler. Tehânevî'nin Buhârî'ye olan aşinalığı, onun üzerine şerh yazdığı bir diğer metin olan Ahsikesî'nin *el-Müntehab*'ını da kaynakları arasına ekletmiş görünüyor. Tehânevî, ilk dönemin Hanefî usul klasiklerine fazla rağbet etmediği gibi mütekellim usul klasiklerine de yoğunlukla başvurmamıştır. Nitekim Gazzâlî'ye tespit edebildiğimiz kadarıyla sadece iki yerde atıfta bulunur. Râzî ve Âmidî gibi yenilenme döneminin önemli kaynaklarına da sınırlı sayıda başvurması, İbnü'l-Hâcib-Îcî hattıyla iktifa ettiğini gösterir. Hanefî muhitlerde mütekellim usul birikimine açılan ilk kapı sayılan,

64 Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi*, 1: 10 (Türker'in "Giriş" başlıklı takdim yazısı).

İbnü's-Sââtî'nin memzuc yazımın başlatıcısı olan kitabı da Tehânevî tarafından çok az kullanılmıştır. Anlaşılan o ki memzuc yazımın başarılı bir diğer örneği olan *et-Tavzîh*, Tehânevî'nin başka bir esere müracaat etmesine gerek bırakmamıştı.



Grafik 3: Usûl-i fıkıh maddelerinde kullanılan kaynaklar

Keşşâf'ın fürû fıkıhla ilgili sayısı 350'yi aşan maddelerinde adı geçen kaynaklar beklendiği üzere daha fazla ve de çeşitlidir. Tehânevî, 70'i aşkın kaynaktan yaptığı yüzlerce alıntıyla çok zengin bir kaynak kullanımı sergiler. Ağırlıklı olarak fürû fıkıh kaynaklarından iktibasta bulunan Tehânevî, genel sözlüklerin yanı sıra hadis ve kelam gibi diğer ilimleri temsil eden metinlere de yeri geldikçe atıf yapar. Fıkıh kaynakları kendi mensubiyetini de yansıtacak şekilde Hanefî ağırlıklı olmakla birlikte, yer yer Şâfiî kaynaklardan da istifade etmiştir.

Tehânevî'nin fürû-ı fıkıh maddelerinde en çok başvurduğu kaynaklar, metin-şerh-haşiye ilişkisi bakımından birbirini takip eden kitaplar halinde şöyle sıralanabilir:

A. *el-Hidâye* metin grubu: Merginânî: *el-Hidâye* (33), İbnü'l-Hümâm: *Fethü'l-Kadîr* (28), Kadızâde: *Netâicü'l-efkâr* (1), Kurlânî: *el-Kifâye* (13), Siğnâkî: *en-Nihâye* (10), Aynî: *el-Binâye* (5), Şümünnî: *Kemâlü'd-dirâye* (3), Mevlânâ Abdullah: *Hâşiyetü'l-Hidâye* (1). Yedi kitaba toplam atıf sayısı: Yaklaşık 93.

B. *Vikāyetü'r-rivâye* metin grubu: Burhânüşşerîa: *Vikāyetü'r-rivâye* (22), Sadrüşşerîa: *Şerhu'l-Vikāye* (23), Kuhistânî: *Câmi'u'r-rumûz* (237), Bircendî: *Şerhu Muhtasari'l-Vikāye* (94), Seyyid Mehdî: *el-Ârifiyye Hâşiyetü Şerhi'l-Vikāye* (7), Ebu'l-Mekârim b. Abdullah: *Şerhu Ebi'l-Mekârim li-Muhtasari'l-Vikāye* (*Şerhu'n-Nukāye*, 8). Altı kitaba toplam atıf sayısı: Yaklaşık 391.

C. *Kenzü'd-dekāik* metin grubu: İbn Nüceym: *el-Bahrü'r-râik* (18), *Ma'denü'l-garâib Şerhu Kenzi'd-dekāik* (6), Molla Miskin: *Şerhu Kenzi'd-dekāik* (2). Üç kitaba toplam atıf sayısı: Yaklaşık 26.

D. Kudûrî metin grubu: Nebîre-i Şeyh Ömer: *el-Muzmarât* (15), Haddâd: *el-Cevheratü'n-neyyira* (2). İki kitaba toplam atıf sayısı: Yaklaşık 17.

E. Fetva mecmuaları: *Hizânetü'r-rivâyât* (11), *Zahîriyye/Zahîratü'l-fetâvâ* (9), *Fetâvâ-yı Âlemgîriyye* (9), *Fetâvâ-yı Kâdîhân* (8), *Fetâvâ-yı Bezzâziyye* (4), *Fetâvâ-yı İbrâhim Şâhî* (4), *el-Fetâvâ'l-Hâniyye/et-Tatarhâniyye* (6), *Hüsâmüddin ed-Dihlevî: Mecmau'l-berekât* (5), *el-Fetâvâ el-Hammâdiyye* (2), *Hizânetü'l-müftîn* (2), *Hülâsatü'l-fetâvâ* (3), *Nutef* (2), *el-Fetâvâ el-Kübrâ* (1), *Nevâzilü Ebi'l-Leys* (1), *Fetâvâ-yı Yahya Efendi* (1), *Fetâva'l-ihtisâb* (1), *Şerhu'l-Minhâc / Fetâvâ'ş-Şâfiiyye* (10). On yedi kitaba toplam atıf sayısı: Yaklaşık 79.

F. Diğer metinler: Molla Hüsrev: *Dürerü'l-ahkâm* (29), Abdülaziz el-Buhârî: *el-Muhît* (22), Hâkim eş-Şehîd: *el-Kâfî* (16), İbn Nüceym: *el-Eşbâh* ve Hamevî haşiyesi (4+8), Serahsî: *el-Mebsût* (12), Cürcânî: *eş-Şerîfî şerhu's-Sirâcî* (11), Mevsılî: *el-İhtiyâr* (10), Timurtâşî: Tenvîrü'l-ebsâr, Haskefî'nin *ed-Dürrü'l-muhtâr* ve Tahtâvî haşiyesi (2+3+2), Zâhidî: *Kunye* (7), *Ferâizü'z-Zâhidî* (1), İmâdî: *el-Fusûlü'l-İmâdiyye* (4), Hâmilî (?): *Nazm* (4), Kaşgarî: *Münyetü'l-musallî* ve Halebî şerhi (3), *el-Esâs*: 3, *Tuhfe* (3), *Misbâh* (3), Şeyh Bedreddin: *Câmiu'l-fusûleyn* (2), Sebzevârî: *Kifâyetü'ş-şurût* (2), Senâmî: *Nisâbu'l-ihtisâb* (2), Zendevîsetî: *Nazm* (2).

Bu veriler, Tehânevî'nin fürû fıkıhta temel kaynaklarının Merginânî'nin *el-Hidâye*'si ve onun etrafında şekillenen metinler olduğunu gösteriyor. *el-Hidâye* ve şerhlerine yaklaşık 100 kez atıfta bulunan Tehânevî, *el-Hidâye*'deki meseleler ekseninde yazılan *Vikâye*'nin şerhlerine ve bu metnin muhtasarı konumundaki *Nukâye*'nin şerhlerine çok daha fazla sayıda (yaklaşık 390 kez) atıf yapar. *Keşşâf*'taki hemen bütün fıkıh maddelerinde karşımıza çıkan birinci kaynak, bir *Nukâye* şerhi olan *Câmiu'r-rumûz*'dur (237 kez). Bunu, bir *Vikâye* şerhi olan Bircendî'nin kitabı takip eder (*Şerhu Muhtasari'l-Vikâye*, 94 kez). Bu iki metin, Tehânevî'ye bu denli kaynaklık etmeleri bakımından hususi bir izaha ihtiyaç duyar.

Horasan Hanefîlerinden olup Şah İsmail'in baskıları neticesinde Buhara'ya göçen ve burada münzevi bir hayat yaşamak durumunda kalan Şemsüddin Muhammed b. Husâmüddin el Kuhistânî'nin (ö. 962/1554)[65] *Câmiu'r-rumûz* adını verdiği bu şerhin şöhreti, aslında Hanefî mezhebinde "fetva ve nakilde mutemet olmayan kaynaklar" arasında zikredilmesinden ileri gelir. İbn Âbidîn gibi Hanefî mezhebine mensup müftîlerin fetva verirken riayet etmesi gereken kural ve ilkelere (*âdâbu'l-iftâ/fetvâ*) dair eser vermiş fakihler, Kuhistânî'nin şerhteki genel üslubunu yetersiz buldukları için bu metnin fetvaya kaynak teşkil etmemesi gerektiğini dile getirir ve müftîleri ikaz ederler.[66] Bu kanaatin ne zaman

65 Bk. Ahmet Yaman, "Kuhistânî", *DİA*, https://islamansiklopedisi.org.tr/kuhistani (07.03.2025).

66 Bk. İbn Âbidîn, *Şerhu Ukūdi resmi'l-müftî*, 12-13. Muhammed Takî el-Osmânî de İbn Âbidîn'e atıfla bu

ve kimler tarafından tedavüle sokulduğu hususi bir araştırmayı gerektirmekle birlikte, en azından Tehânevî nazarında karşılıksız kaldığını söyleyebiliriz.[67] Zira mezkûr şerh *Keşşâf*'ta adı en çok geçen kitaplar arasında ilk sıralarda gelmektedir.

Kitapta Bircendî diye anılan diğer metin, adı geçen müellifin *Şerhu Muhtasari'l-Vikâye*'sidir. Çok yönlü bir alim olan Bircendî'nin (ö. 934/1527-28 [?]) muhtelif eserlerine *Keşşâf*'ta diğer ilimlere ait kavramlar esnasında da atıf yapıldığı görülür. Bircendî'nin *Vikâye* şerhi Osmanlı ve Arap coğrafyasında çok tanınan ve kullanılan bir kitap değil iken Hint alt kıtasında maruf ve mütedavel olduğu anlaşılıyor. Bu itibarla kitap, Tehânevî'nin mahallîlik arz eden kaynakları arasında öne çıkar. Orta hacimli bir şerh olan bu eserin nüshalarına İstanbul kütüphanelerinde rastlanmakla birlikte, Osmanlı alimlerinin gündeminde bulunan bir kitap olduğu söylenemez.[68]

Tehânevî, Kudûrî ve Nesefî'nin metinleri üzerine yazılan şerh ve haşiyelerden de yoğun bir şekilde istifade etmiştir. Kudûrî şerhlerinden *el-Muzmarât* (15) ve *el-Cevherâtü'n-neyyira* (2); *Kenzü'd-dekâik* şerhlerinden ise *el-Bahrü'r-râik* (18), *Ma'denü'l-garâib* (6) ve Molla Miskin şerhi (2) atıfta bulunulan kitaplardır. Molla Miskin şerhi yine Hanefîler nezdinde mutemet görülmeyen kaynaklar arasında sayılırken Tehânevî çok yoğun olmamakla birlikte bu kaynağı da kullanmıştır.[69]

Tehânevî, Osmanlı Hanefî kaynaklarından haberdar olup onları da yer yer kullanmaktadır. Molla Hüsrev'in *Dürerü'l-ahkâm*'ı (29), Hamevî'nin *Eşbâh* haşiyesi (8), Tahtâvî'nin *ed-Dürrü'l-muhtâr* şerhi (2), Halebî'nin *Şerhu'l-Münye*'si (3), Timurtâşî'nin metni (2) ve Şeyh Bedreddin'in *Câmiu'l-fusûleyn*'i (2), Osmanlı coğrafyasında kaleme alınmış olup *Keşşâf*'ta adlarına tesadüf edilen bazı kitaplardır.

Tehânevî'nin birçok kez atıf yaptığı bir diğer fürû kaynak grubu fetva mecmualarıdır. Bu mecmualardan birçoğu Mâverâünnehir bölgesinde yaşamış Hanefî fakihlerin fetvalarının derlendiği kaynaklar iken kimileri Hint alt kıtası Hanefîlerinin fetvalarını derleyen kaynaklardır. *Fetâvâ-yı İbrâhim Şâhî* (4), *el-Fetâvâ el-Hammâdiyye* (2) ve *Fetâva'l-ihtisâb* (1), *Keşşâf*'ın nispeten mahallî sayılabilecek kaynaklarıdır. *Fetâvâ-yı Âlemgîriyye* (9) ve *el-Fetâvâ'l-Hâniyye/Tatarhâniyye* (6) Hint alt kıtasında hazırlanan ama mahallî fetvalarla sınırlı görülemeyecek mecmualar olup Osmanlı ilim muhitlerinde de yaygın şekilde

uyarıyı tekrarlar. Bk. *Usûlü'l-iftâ ve âdâbuhû*, 174-175.

67 Kuhistânî'nin eseri hakkındaki bu şüphenin İsâmüddin el-İsferâyînî'nin değerlendirmelerine dayandığı görülür. İsferâyînî, Kuhistânî'nin kendi döneminde fıkıhta temayüz etmiş bir alim olmadığını ve sahih-zayıf, doğru-yanlış birçok şeyi tahkik etmeksizin eserinde aktardığını söyler. Yaman, bu eleştirileri akran rekabetine bağlar. Bk. Yaman, "Kuhistânî", *DİA*, https://islamansiklopedisi.org.tr/kuhistani (07.03.2025).

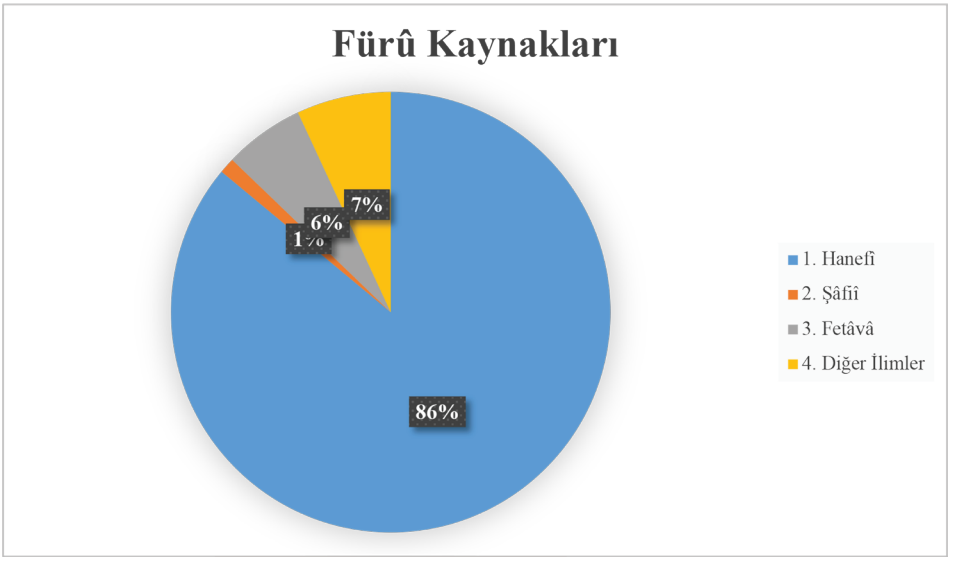
68 Bircendî ve eserleri hakkında bk. Cengiz Aydın-Gülseren Aydın, "Bircendî", *DİA*, https://islamansiklopedisi.org.tr/bircendi (07.03.2025).

69 Bk. İbn Âbidîn, *Şerhu Ukūdi resmi'l-müftî*, 12; Osmânî, *Usûlü'l-iftâ ve âdâbuhû*, 176.

mütedaveldir. *el-Muhît* de tam bir fetva mecmuası sayılmamakla birlikte nevâzil kaynaklarından nakiller yapan ve *Keşşâf*'ta sıklıkla referansa konu olan bir eserdir (22).

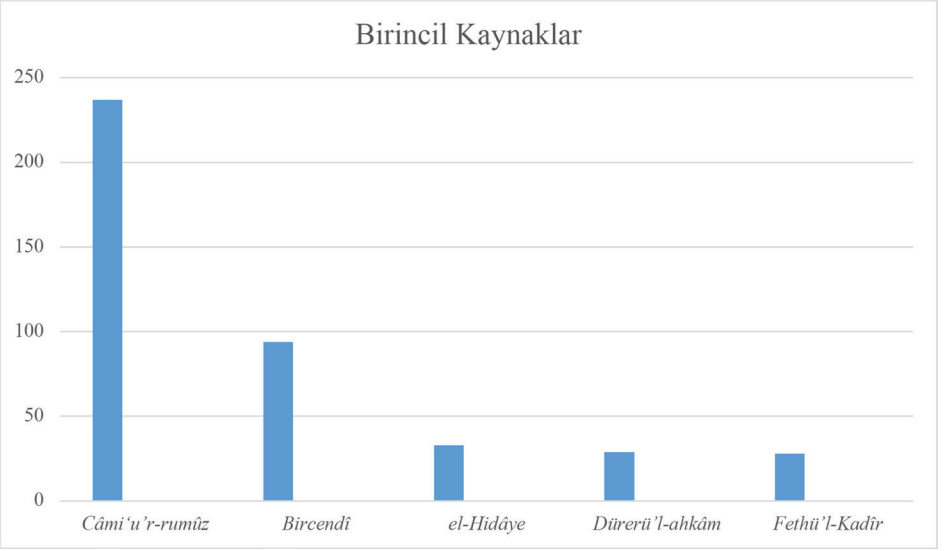
Tehânevî'nin müteahhir dönemde kullanımı nadir hale gelen kimi erken dönem kaynaklarına yaptığı atıflara da değinmek gerekir. Hâkim'in *el-Kâfî*'si (16) ve Serahsî'nin bunun üzerine yazdığı *el-Mebsût* şerhi (12), yine Hâkim'in *el-Müntekâ*'sı (1), Debûsî'nin *Esrâr*'ı (1), Zendevîsetî'nin *Nazmu'l-fikh*'ı (2), burada sayılabilecek ilk kitaplardır. Yine belli konulara hasredilmiş ve müracaat kaynağı haline gelmiş metinler de ilgili maddeler vesilesiyle *Keşşâf*'ta kendisine yer bulmuştur. Cürcânî'nin ferâizle ilgili *eş-Şerîfî şerhu's-Sirâcî*'si (11), *Ferâizü'z-Zâhidî* (1), İmâdî'nin *Fusûl*'ü (4) ve Şeyh Bedreddin'in *Câmiu'l-fusûleyn*'i (2), Simnânî'nin *Nisâbu'l-ihtisâb*'ı (2) ve *Düstûru'l-kudât* (1) bu kabil tematik kaynaklardandır. *Keşşâf*'ta en az bir kez kullanılan ancak yoğun atıf alamayan diğer bazı fıkıh kitapları ise şunlardır: *Cem'u'l-ulûm*, *Cevâhiru'l-fıkh* (Caferî fıkhı), *el-Asl*, *Ezâhir*, *Keşfü'l-kebîr*, *Keydânî*, *Menşûr*, *Mecmû'u'n-Nevevî*, *el-Esâs*, *Şümünnî*, *Tuhfe*, *Misbâh*.

Keşşâf'ın kaynakları arasında diğer ilimleri temsil etmekle birlikte fıkıh maddelerinde kaynak olarak kullanılan kitaplar da vardır. Bunlardan bazıları şöyle sıralanabilir: Reşîdî'nin âdâbu'l-bahsla ilgili *Reşîdiyye*'si, *Amelü'l-yevm ve'l-leyle*, *Bahru'l-meânî*, *Bedîü'n-mîzân*, *Bahrü'd-dürer*, *Celâlî*, *Fethu'l-Bârî*, *Heytemî*, *Fethü'l-Mübîn*, *İrşâdü's-sârî*, *Kirmânî*, *el-Kevâkibü'd-derârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, *Mefâtih*, *Şerhu'l-Mişkât*, *Mîzânu'ş-Şa'rânî*, *Hâşiyetü'l-Kutbî*, *Şerhu Âdâbi'l-Mes'ûdî*, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, *Şerhu'l-Mesâbîh*, *Şerhu'l-Mevâkıf*, *Şerhu'n-Nuhbe*, *Tâcü'l-mesâdir*, *Teysîrü'l-kârî Tercümetü Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*.



Grafik 4: Fürû Kaynakları

Keşşâf'ta en çok atıf alan fıkıh kitapları aşağıdaki grafikte listelenmiştir:



Grafik 5: Fıkıh maddelerinde en çok atıf alan 5 kitap

Değerlendirme ve Sonuç

İslamî ilimlerin kavramsal çerçevesini oluşturan kelime, tabir ve terimleri yani en geniş anlamda ıstılahları bir araya getirip tanıtmayı hedefleyen eserlerin geçmişi neredeyse bu ilimler kadar eskiye uzanır. Fıkıh özelinde söyleyecek olursak, ıstılah yazımı ilk aşamada mezheplerin muteber fıkıh kitapları etrafında şekillenmiş olup bu kitaplarda geçen ve anlamı herkesçe bilinmeyen kelime ve tabirler (*garîbu'l-fıkh*) tanıtılmıştır. Sonraki aşamada metinlerden sıyrılıp müstakilleşen fıkıh sözlüklerine rastlanır. Nihai olarak karşımıza çıkan kapsamlı terimler sözlüklerinde fıkıh ıstılahları diğer ilimleri temsil eden ıstılahlarla birlikte tanımlanacaktır. Bu sözlüklerin çoğu kısa izah ve tanıtımlardan oluşmakta ve yazarların mezhebi mensubiyetleri fıkhî kavram ve tabirlerin sunumuna doğrudan etki etmemektedir.

Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm, genel kavram ve terim sözlüklerinin birçok açıdan zirvesi olarak görülmeyi hak eden bir şaheserdir. Kitapta dinî ilimlerden aklî ilimlere, dil ilimlerinden muhtelif sanat ve mesleklere kadar İslam tarihi ve medeniyetinin hasılasını teşkil eden 3000'in üzerinde kavram yer alır. Tehânevî, kitabı salt bir sözlük olarak hazırlamamış, ilimleri kendi kendine mütalaa ederek öğrenmek isteyenlere bir rehber metin işlevi görecek şekilde geniş kapsamlı tasarlamıştır. Eserde yer verdiği kavramları her alanın muteber metinlerine dayanarak ele alıp tanıtmış ve kendi cümlelerinden ziyade bu metinlerden yaptığı alıntılarla ilerlemiştir. Bu kaynakların önemli bir kısmı, İslam düşünce ve ilimler tarihinin ikinci döneminde telif edilmiş, müteahhirîn döneminin ilim anlayışı ve temel kabullerini yansıtan klasiklerdir.

Keşşâf'ta yer alan 3000'i aşkın maddenin yaklaşık % 41'i şer'î ilimlerle, % 33'ü aklî ilimlerle, % 16'sı dil ilimleriyle ilgilidir. Şer'î ilimlerle ilgili 1300'ü aşkın başlık olup bunlardan 500'den fazlası fıkıh maddesidir. Fıkıh maddelerinin 159'u usul, 356'sı fürû, 16'sı fetva ve kazâyla ilgilidir. Tehânevî bir Hanefî fakihi olmakla birlikte mezhebî bir sınırlamayla hareket etmemiş, genel olarak İslam hukukuyla ilgili bütün kelime, tabir ve terimleri kitaba dahil etmiştir. Başlık açıp tanıttığı kimi maddeler dakik anlamda ıstılah sayılamaz ise de bunlara fıkıh kitaplarında rastlandığı için hakkında bilgi verme gereği duymuş olmalıdır.

Tehânevî'nin usulle ilgili maddelerde iki temel kaynağı bulunmaktadır. Bunlardan ilki, müteahhir Hanefî birikimi yansıtan Sadruşşerîa'nın *et-Tavzîh*'i ile Teftâzânî'nin buna yazdığı *et-Telvîh* haşiyesi, diğeri ise İbnü'l-Hâcib'in *Muhtasaru'l-Müntehâ'sı* etrafında şekillenen şerh-haşiye kitaplarıdır (Îcî şerhi, Teftâzânî ve Cürcânî haşiyeleri). Hanefî usulünden başka eserlere de yer yer müracaat edilse de fukahâ ve memzûc usul yazım geleneği ağırlıklı olarak Sadruşşerîa/Teftâzânî'den, mütekellim usul yazım geleneği ise yine ağırlıklı olarak İbnü'l-Hâcib/Îcî'den hareketle maddelere taşınmıştır. *Keşşâf*'ın daha çok ikinci klasik dönemi temsil eden eserlere dayandığı çok barizdir. Fürû fıkıhla ilgili maddelerin temel kaynakları ise *el-Hidâye* ve onun etrafında şekillenen metinler öbeğidir. *el-Hidâye* şerhlerinin yanı sıra *el-Vikâye* şerh ve haşiyeleri, özellikle de *Câmi'u'r-rumûz* ve *Bircendî* şerhleri Tehânevî'nin hemen bütün maddelerde atıf yaptığı ana kaynaklardır. Adı geçen son eserler Hint alt kıtası haricindeki Hanefî muhitlerde özellikle de Anadolu-Balkan coğrafyasında fazla kullanılan kitaplar olmayıp *Keşşâf*'ın mahallî karakterini öne çıkaran unsurlardan biridir.

Tehânevî, kimi maddeleri bir cümleyle, kimilerini birkaç cümleyle tanıtırken fürû ve usulün ana kavramlarını yansıtan maddelere geldiğinde paragraflar ve hatta sayfalara baliğ olan bir genişlikte izahlarda bulunur. Bu genişleme, fıkıh dışındaki diğer ilimlerin ana kavramlarında da görülen ve *Keşşâf*'ı değerli kılan hususiyetlerden biridir. Bu yönüyle *Keşşâf* sıradan bir terimler sözlüğü olmanın ötesine geçer ve müellifin başta vaat ettiği hususu temin etmeye matuf bir müracaat kaynağına dönüşür. Yani Tehânevî kendi tahsil sürecini diğer öğrenciler için de takip edilebilir bir modele dönüştürme adına ilimlerin temel kavramlarını öğrenmeyi sağlayan bir muhteva sunmaktadır. Bir fıkıh öğrencisinin fürû ve usulden birçok kitabı mütalaa edip uzun gayretler neticesinde elde edebileceği bilgiler *Keşşâf*'ta ilgili maddelerde derli toplu bir şekilde sunulmakta ve kavramlar ilgili meseleler eşliğinde ayrıntılı bir şekilde tanıtılmaktadır.

Kaynakça

Abdullah, Hüseyin Abdullatif. "el-Bahsü'l-arûzî fî Mevsûati Keşşâfi Istılâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm li't-Tehânevî". *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. VI:2 (2016): 313-357.

el-Acem, Refîk. "Mukaddime", *Keşşâfu Istılâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, 1: 1-51. Beyrut: Mektebetü Lübnan [Librairie du Liban], 1996.

Ahmed, Cemil. *Hareketü't-te'lîf bi'l-lügati'l-Arabiyye fi'l-iklîmi'ş-şimâli'l-Hindî fi'l-karni's-sâmin aşer ve't-tâsi' aşer*. Dımaşk: Vizâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâd, 1977.

el-Alâvine, Ahmed. *Zeylü'l-A'lâm: Kāmusu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arab ve'l-müsta'ribîn ve'l-müsteşrikīn*. Cidde: Dârü'l-Menâre, 1418/1998.

Altaş, Eşref. *Felsefe ve Kelamda Konu Tartışmaları: İlimlerde Konu, İlke ve Meseleler*. İstanbul: İlem Yayınları, 2023.

Ansari, A. S. Bazmee. "Eşref Ali", *DİA*, https://islamansiklopedisi.org.tr/esref-ali (22.03.2025).

Ayten, Halil İbrahim. "*Keşşâfu Istılâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*'da Sık Kullanılan Kaynaklar". Yayımlanmamış çalışma.

Evmeş, Adem ve Akbay, Yunus Emre. "Tehânevî'nin Keşşâfü Istılâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm Adlı Eserinde Yer Alan Tasavvurât ile İlgili Maddeler Üzerine Bir İnceleme". *Trabzon İlahiyat Dergisi*. XI:2 (2024): 333-353.

Gündüzöz, Soner. "Arap Sözlük Bilimi ve Sözlük Çalışmaları", *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri: Tarih ve Problemler* içinde, editör Abdullah Yıldırım, 23-77. İstanbul: İsam Yayınları, 2015.

Hasenî, eş-Şerîf Abdülhay b. Fahruddin et-Tâlibî. *Nüzhetü'l-havâtır ve behcetü'l-mesâmi' ve'n-nevâzır*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1420/1999.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer el-Hüseynî ed-Dımaşkī. *Şerhu Ukūdi resmi'l-müftî*. Karaçi: Mektebetü'l-Büşrâ, 1430/2009.

İbn Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvâhid. *Fethü'l-Kadîr fî Şerhi'l-Hidâye*. Lübnan: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1970.

İzmirî, Mevlânâ Mehmed. *Hâşiye alâ Mir'âti'l-usûl*. I-II. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1890.

Johansen, Baber. *The Islamic Law on Land Tax and Rent*. London: Croom Helm, 1988.

Karaarslan, Nasuhi Ünal. "Keşşâfü Istılâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm", *DİA*, https://islamansiklopedisi.org.tr/kessafu-istilahatil-funun-vel-ulum (28.03.2025).

Konukçu, Enver. "Fârûkîler" *DİA*, https://islamansiklopedisi.org.tr/farukiler (22.03.2025).

Köksal, A. Cüneyd. *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2008.

Lala, İsmail, "An Analysis of Muḥammad ibn ʿAlī al-Tahānawī's Approach in *Kashshāf iṣṭilāḥāt al-funūn* – The entry of huwiyya", *Journal of Arabic and Islamic Studies*, 17 (2017): 14-34.

Osmânî, Muhammed Takî. *Usûlü'l-iftâ ve âdâbuhû*. Karaçi: Mektebetü Maârifi'l-Kur'ân, 1432/2011.

Okuyucu, Nail. *Fıkıh İlmine Giriş*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022.

————. "Fıkıh Istılahları Yazımına Dair Bazı Değiniler ve On Sekizinci Yüzyılın Sonlarından Müellifi Meçhul Bir Fıkıh Lügatçesi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*. 27 (2016): 593-635.

Özen, Hamza. *Arazi ve Vakıf Bağlamında Hanefi Fukahanın Örfi Hukuk Uygulamalarına Yaklaşımları*, Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayser, 2023.

Sadruşşerîa, Ubeydullāh b. Mes'ûd el-Mahbûbî el-Buhârî. *et-Tavzîh fî halli ğavâmizi't-Tenkīh*. I-II. Mısır: Matbaatu Muhammed Ali Sabîh ve evlâdihî, 1377/1957.

Sellheim, Rudolf. "al-Tahānawī", *The Encyclopaedia of Islam*, Second Edition (EI^2), 10:98.

Sifil, Ebubekir. "Zafer Ahmed Tehânevî", *DİA*, https://islamansiklopedisi.org.tr/zafer-ahmed-tehanevi (22.03.2025).

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahruddîn el-Herevî el-Horâsânî. *et-Telvîh ilâ keşfi hakāiki't-Tenkīh*. I-II. Mısır: Matbaatu Muhammed Ali Sabîh ve evlâdihî, 1377/1957.

Tehânevî, Muhammed A'la b. Ali el-Fârûkî el-Hanefî. *Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, I-II (nşr. Refîk el-Acem başkanlığında bir heyet). Beyrut: Mektebetü Lübnan [Librairie du Liban], 1996.

————. *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi*, I-IV. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2024.

————. *Ahkâmu'l-arâzî*, thk. Abdullah b. Muhammed b. Ahmed et-Tarîkî, Riyad: 1421/2001.

Toksöz, Hatice. "Muhammed Akkirmânî'nin Ta'rîfâtü'l-fünûn ve menâkıbü'l-musannifîn Adlı Eserinde Felsefî İlimler Algısı". *Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies*. XLII (2013): 177-205.

Türker, Ömer. "Yenilenme Dönemi", *İslâm Düşünce Atlası* içinde, Yeni Edisyon, Haz. İbrahim Halil Üçer, III, 798-816. İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi, 2022.

————. "Giriş". *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi* içinde, 1: 7-16. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2024.

Ulu, Mahmut. "Tehânevî'nin Keşşâfü Istılâhati'l-fünûn ve'l-ulûm Adlı Ansiklopedik Eserindeki Tasavvufî Makamlarla İlgili Maddelere İlişkin Bir İnceleme". *İslâmî İlimler Dergisi*. XIX: 39 (2024): 259-284.

Yaman, Ahmet. "Kuhistânî", TDV İslâm Ansiklopedisi, https://islamansiklopedisi.org.tr/kuhistani (07.03.2025).

"Muhammed b. Alī al-Tehânevī". *Arab Encyclopaedia (el-Mevsûa el-Arabiyye)*. https://arab-ency.com.sy/details/14735/%D8%A7%D9%84%D8%AA%D9%87%D8%A7%D9%86%D9%88%D9%8A (20.03.2025).

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi • International Journal of Theological and Islamic Studies - (JIST)
Yıl • Year: Haziran • June 2025, Cilt-Sayı • Volume-Issue: 68 • e-ISSN: 2529-0061 • ISSN: 1302-4973

ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Fetâvâ-yı Ali Efendi'nin Tertibi: Erken Tarihli Nüshalar Üzerine Bir İnceleme

The Arrangement of Fatāwā Ali Efendi: An Examination on Early Manuscripts

Muharrem Midilli

Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, İslam Tetkikleri Enstitüsü
Assoc. Prof., Istanbul University, Institute of Islamic Studies
İstanbul/Türkiye
muharrem.midilli@istanbul.edu.tr orcid.org/0000-0002-4502-3447

Geliş Tarihi: 27.03.2025 Kabul Tarihi: 03.06.2025 Yayım Tarihi: 30.06.2025	Date of Submission: 27.03.2025 Date of Acceptance: 03.06.2025 Date of Publication: 30.06.2025
Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi bir iç hakem (editörler – yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise en az iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.	Peer-Review: Single anonymized - One Internal (Editorial board members) and at least Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review
Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.	Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Benzerlik Taraması: Benzerlik taraması yapılarak intihal içermediği teyit edildi.	Plagiarism Check: It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning.
Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.	Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.
Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.	Funding: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

Atıf/Cite As: Midilli, Muharrem. "Fetâvâ-yı Ali Efendi'nin Tertibi: Erken Tarihli Nüshalar Üzerine Bir İnceleme". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 68 (2025): s. 31-74
DOI: 10.15370/maruifd.1667170

Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi • Cilt-Sayı 68 • Haziran 2025 • e-ISSN: 2529-0061 • ISSN: 1302-4973 • ss. 31-74
DOI: 10.15370/maruifd.1667170

Fetâvâ-yı Ali Efendi'nin Tertibi: Erken Tarihli Nüshalar Üzerine Bir İnceleme

The Arrangement of *Fatāwā Ali Efendi*: An Examination on Early Manuscripts

Öz: Fetvahâne nezdinde muteber kabul edilen fetva mecmuaları arasında önemli bir yere sahip olan *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Şeyhülislâm Çatalcalı Ali Efendi'nin hayatında cem ve tertip edilmiştir. Mecmuanın cem ve tertip sürecine dair yeterince aydınlatılamamış noktalar fetva literatüründe bazı aidiyet hatalarına yol açmıştır. Özellikle mecmuanın matbu nüshalarından farklı tertipte olan kimi nüshaları müstakil eser zannedilip başka müftülere atfedilmiştir. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*'nin cem ve tertip sürecine odaklanan bu makale, erken tarihli nüshaları mehir babı örneğinde karşılaştırmakta ve nüshaların temelde iki ayrı tertip etrafında geliştiklerini gösteren kanıtlar sunmaktadır. Mecmuanın cem ve tertip sürecinde iki ismin ön plana çıktığı görülmektedir. Bunlar Ali Efendi'nin ilk şeyhülislâmlık yıllarında fetva emini olan Kerebneşî Mustafa Efendi ve öğrencisi Gelibolulu Mahmud Efendi'dir. Fetvahâne'de müsevvit olarak göreve başlayan Mahmud Efendi hocasının teşviki ve yönlendirmesiyle Ali Efendi'nin fetvalarını belli bir tertibe göre derlemeye başlamış ve görevini hocası eminlikten ayrıldıktan sonra da sürdürmüştür. Bu süreçte *Fetâvâ-yı Ali Efendi*'nin ilk nüshalarının ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Makalede ilk nüshaların ve sonraki kopyalarının tertibi "birinci/eski" olarak nitelenmiştir. Zaman içinde genel başlıklar altında birikmeye devam eden fetvalar arandığında bulunamaz hâle gelince Mahmud Efendi mecmuayı yeniden tertip etmiştir. Yeni tertibin hâkim olduğu bazı nüshalarda "tertîb-i sânî" ve "tertîb-i cedîd" kayıtları bulunmaktadır. İkinci/yeni tertip nüshalar birinci/eski tertip nüshalardaki fetvaların gözden geçirilmesi ve bazı ekleme-çıkarmalarla birlikte en az iki kat artırılan alt başlıklar altında yeniden dizilmesiyle meydana getirilmiştir. Neticede iki tertip arasında farklı mecmualar oldukları izlenimi verecek derecede görünüm farklılıkları ortaya çıkmıştır. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*'nin derlenme sürecinin bu şekilde iki ayrı tertip etrafında ortaya çıkan ve gelişen nüshalarla ilişkilendirilmesi, nüshalarının doğru şekilde sınıflandırılması ve müellif-aidiyet ilişkilerinin daha sağlam temellere oturtulması bakımından önemlidir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Fetva, Fetâvâ-yı Ali Efendi, Çatalcalı Ali Efendi, Tertip

Abstract: *Fatāwā Ali Efendi*, one of the four *fatwā* (Islamic legal opinion) collections recognized as authoritative by the *Fatwāhāne*, was completed and copied in the life of Shaykh al-Islam Ali Efendi (d. 1103/1692). It was widely reproduced throughout the 12th/18th century and was printed in more than ten editions from the following century onwards. Hundreds of manuscripts and printed copies are preserved in libraries. The development and interrelationship of the copies produced during the compilation and arranging process of the *Fatāwā Ali Efendi* have led to some attribution errors in *fatwā* literature. In fact, some copies of the *Fatāwā*, which differ in arrangement from the commonly accepted version, have been mistakenly attributed to other muftis. This article focuses on the process of compilation and arrangement of the *Fatāwā*, providing evidence that it was in fact produced in two

distinct arrangements at different times. It also analyzes and classifies its early copies according to their respective arrangement. Although nearly all available manuscripts of the *Fatāwā* have been examined, the majority of those studied date from within two decades of Ali Efendi's death, as they are closer to the original process of compilation and arrangement. In comparing the manuscripts, the first and last chapters were considered, along with the chapter on *mahr* (dowry), which was randomly selected as a sample. Two key figures played a significant role in the compilation and arrangement of *Fatāwā Ali Efendi*: Kerebneshī Mustafa Efendi (d. 1093/1682), who served as the chief *fatwā* officer during the first third of Çatalcalı Ali Efendi's tenure as shaykh al-Islam, and his student Gelibolulu Mahmud Efendi (d. 1120/1708), who began working as a clerk of *fatwās* under him. With the encouragement of his teacher, Mahmud Efendi started compiling Ali Efendi's *fatwās* in a structured manner and continued this work after his teacher left office. Over time, as the *fatwās* originally grouped under broad headings- became disorganized and difficult to locate, Mahmud Efendi restructured the collection. This revised arrangement, described in some copies as the "second" or "new" version, was completed in 1104 (1692), five months after Ali Efendi's death. Copies produced before this date follow the first (old) arrangement, which served as the foundation for subsequent *fatwā* manuscripts. Recognizing that *Fatāwā Ali Efendi* developed around these two primary arrangements is essential for accurately establishing the origins and classification of its copies.

An examination of the manuscript copies of *Fatāwā Ali Efendi* in various libraries reveals that they exist in two primary arrangements. The first-arrangement served as the foundation for compiling the fatwās, and the second was completed on Muharram 8, 1104 (September 19, 1692). In this study, copies following the arrangement completed on this date are referred to as the "second/new-arrangement" based on the terms "thānī" and "jadīd" found in some manuscripts. Meanwhile, copies adhering to the earlier arrangement are designated as the first/old order. The earliest known copies of the first-arrangement were completed and inscribed in the life of Ali Efendi. Although these copies share common structural features, such as the subheading system and the arrangement of *fatwās*, they exhibit minor variations in secondary aspects. Within this context, it appears that the first-arrangement developed around three main copies. By contrast, the second-arrangement copies are more standardized. The earliest dated manuscript in this arrangement is from 1106/1694. However, several undated manuscripts, which contain records of compilation and arrangement transferred from the original copy, deserve particular attention, as they may represent some of the earliest examples of this second-arrangement. Among these, The Tevfik Efendi copy dated 1115/1704 is especially noteworthy due to its extensive network of influence and its role as one of the primary sources for the printed edition. The second-arrangement copies were produced by revising the *fatwās* from the first-arrangement, incorporating additions and omissions, and restructuring the *fatwās* under subheadings -often doubling their number. As a result, the two arrangements differ significantly in appearance, at times to the extent that they seem like entirely separate collections. Given that each arrangement contains *fatwās* absent from the other, it is crucial for studies on *Fatāwā Ali Efendi* to consider both arrangements to achieve a comprehensive understanding of the text.

Keywords: Islamic Law, Fatwā, Fatāwā Ali Efendi, Çatalcalı Ali Efendi, Arrangement

Giriş

Fetâvâ-yı Ali Efendi, Fetvahâne'nin muteber kabul ettiği dört fetva mecmuasından biridir. Bazı yazma nüshalarında "küçük" lakabıyla anılan[1] Şeyhülislâm Çatalcalı Ali Efendi'nin (ö. 1103/1692) fetvalarını içermektedir. Fetvahâne'nin muteber kabul ettiği diğer üç mecmuadan (*Feyziyye*, *Behce*, *Netîce*) daha eski ve hacimlidir.[2] En erken nüshaları Ali Efendi daha hayatta iken ortaya çıkmış ve 12./18. yüzyıl boyunca yaygın şekilde istinsah edilmiştir. Bir sonraki yüzyıldan itibaren ondan fazla baskısı yapılmış ve yakın zamanda Türkçe çeviri yazı olarak neşredilmiştir.[3] Kütüphanelerde yüzlerce yazma ve matbu nüshası bulunmaktadır. Nüshalarının şöhreti ve yaygınlığı sebebiyle gerçekte Ali isimli başka müftülere ait olan kimi fetva mecmuaları Çatalcalı Ali Efendi'ye ait zannedilmiştir.[4] Birçok şeyhülislâm monografisi gibi *Fetâvâ-yı Ali Efendi* de fetva eminleri ve müsevvitler tarafından cem ve tertip edilmiştir. Cem ve tertip sürecinde ortaya çıkan nüshaların gelişimi ve birbiriyle ilişkisine dair şimdiye kadar yeterince aydınlatılamamış noktalar, fetva literatüründe bazı aidiyet ve değerlendirme hatalarına zemin hazırlamıştır. Nitekim *Fetâvâ-yı Ali Efendi*'nin baskıya esas alınan mütedavil nüshasından farklı tertipte olan kimi nüshaları müstakil eser zannedilerek başka müftülere nispet edilmiş,[5] *Fetâvâ*'nın

1 *Fetâvâ-yı Ali Efendi*'nin bazı nüshalarının zahriyelerinde "Min Fetâvâ meşâyihi'l-İslâm Ali Efendi es-sagîr" (Yazma Bağışlar, 05193, 0b-305a) ve "Ali Efendi sagîr" notu bulunmaktadır (Diyanet, 005222, 1b-290b). "Sagîr" lakabı 16. yüzyılın etkili şeyhülislâmı Zembilli Ali Efendi'ye (ö. 932/1526) ya da Çatalcalı'nın kendi asrında yaşça daha büyük başka bir Ali Efendi'ye nispetle kullanılmış olmalıdır.

2 Bu dört mecmuanın bölümleri ve fetva sayılarının bir mukayesesi için bk. Esra Kılavuz Eser, "17. Yüzyıl Şeyhülislâmlarından Çatalcalı Ali Efendi'nin (1631-1692) Fetvaları Işığında Fıkıh Düşüncesi", (doktora tezi), 44-45.

3 Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, haz. Esra Kılavuz Eser, İstanbul: İsar Yayınları, 2021.

4 Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Koleksiyonunda bulunan 01071 numaralı bir mecmua (1b-228b) Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yazma Eserler Veri Tabanında Şeyhülislâm Çatalcalı Ali Efendi'nin fetva kitabı olarak kaydedilmiştir. https://portal.yek.gov.tr/works/detail/184015 (27.03.2025). Mecmuanın iç kapağında "Fetâvâ-yı Ali Efendi bâ tertîb-i Derviş Muhammed" kaydı bulunmaktadır. Mukaddimesinde Derviş Muhammed b. Hasan el-İstanbulî'nin ifadelerine göre 1040/1630-31 tarihinde kadılık (*niyâbet*) hizmeti için Akkirman'a vardığında şehrin müftüsü iken vefat etmiş olan Ali Efendi'nin kalemiyle yazılmış perişan hâldeki fetva evrakını derleyip düzenlemiştir. Fetvalar Çatalcalı Ali Efendi'ye değil, Akkirman müftüsü Ali Efendi'ye aittir. Aynı veri tabanında mecmuanın Bursa İnebey Kütüphanesi Orhan koleksiyonunda bulunan 546 numaralı nüshası (0b-356a) da Çatalcalı Ali Efendi'ye nispet edilmiştir. https://portal.yek.gov.tr/works/detail/35688 (27.03.2025). *Fetâvâ-yı Ali Efendi* ismiyle Çatalcalı Ali Efendi'ye nispet edilen başka bir mecmua İstanbul Müftülüğü Kütüphanesinde bulunmaktadır (I. Kısım, 237, 1b-150b; II. Kısım, 232, 1b-166a). Ancak mukaddimedeki bilgilere göre mecmua, Ali b. İbrahim el-İmâdî'nin (ö. 1171/1758) Şam müftüsü iken verdiği fetvalarını içermektedir. Fetvalar müftünün oğlu Hamid tarafından derlenmiştir. Derleyicinin ifadelerine göre fetvaları müsvedde olarak bulmuş, tekrarları çıkarmış ve beyaza çekip fıkıh bablarına göre tertip etmiştir. Mecmuanın ismini *Feyzü'l-kerîm el-hâdî* koymuştur. Sonundaki istinsah kaydına göre mecmua Şeyh İbrahim en-Nablusî tarafından 10 Zilhicce 1129/15 Kasım 1717 tarihinde Çarşamba günü yazılmıştır.

5 Osmanlı fetva literatüründe *Fetâvâ-yı Karaçelebizâde* olarak bilinen mecmuanın gerçekte *Fetâvâ-yı Ali Efendi*'nin nüshalarından biri olduğu tespit edilmiştir. Muharrem Midilli, "Osmanlı Fetva Literatüründe Aidiyete İlişkin Bir Tashih: Fetâvâ-yı Ali Efendi'nin Kısa Bir Versiyonu Olarak Fetâvâ-yı Karaçelebizâde",

muhtasarı sanılmış[6] veya *Fetâvâ* üzerine yapılan çalışmalar kapsamında değerlendirilmiştir.[7] *Fetâvâ-yı Ali Efendi*'nin cem ve tertip sürecine odaklanan bu makale, *Fetâvâ*'nın farklı zamanlarda temelde iki ayrı tertip olarak meydana getirildiğini gösteren kanıtlar sunmakta ve erken tarihli nüshaları analiz edip ait oldukları tertibe göre sınıflandırmaktadır. Çalışma kapsamında *Fetâvâ*'nın yazma nüshalarının hemen tamamı taranmış olmakla birlikte cem ve tertip sürecine daha yakın oldukları için çoğunlukla Ali Efendi'nin vefatından itibaren yirmi yıl içinde istinsah edilmiş olan nüshalar kullanılmıştır. Nüshaların karşılaştırılmasında ilk ve son bölümlerin göz önünde bulundurulması yanında mehir babı örneklem olarak seçilmiştir. Sonuçlar mehir babından ziyade nüshaların bütünü için önemli olduğundan örneklem makalenin başlığına dâhil edilmemiştir.

Çatalcalı Ali Efendi 1084/1674 yılında şeyhülislâm olmuş ve 1097/1686 yılında azledilene kadar binlerce fetva vermiştir. 1103/1692 yılında ikinci defa tayin edildiği şeyhülislâmlık makamında birkaç ay kaldıktan sonra 2 Şaban 1103/19 Nisan 1692 tarihinde vefat etmiştir.[8] Fetvalarının büyük bir kısmı *Fetâvâ-yı Ali Efendi* ismini taşıyan mecmualarda bulunmaktadır. Orijinal fetvalarının toplanıp yapıştırıldığı mecmualar da vardır.[9] *Fetâvâ-yı Ali Efendi* üzerinde tez, kitap, makale ve madde türlerinde çalışmalar yapılmış olmakla birlikte cem ve tertip süreci yeterince ele alınmamıştır. Mecmua üzerine yapılmış monografik bir tez çalışmasında tertip sürecine kısaca değinilmiş olsa da sürece ışık tutan kayıtlar eldeki nüshalarla bağlantılı bir şekilde okunmamıştır. Çalışmada *Fetâvâ-yı Ali Efendi*'nin birçok nüshasının sonunda tekrarlanan ferağ kaydı değerlendirilirken başlangıçta belli bir tertibe göre derlenmeyen fetvaların zamanla istifade edilemez hâle gelmesi üzerine düzene sokulduğu ifade edilmektedir.[10] Gerçekten kayıtta eldeki fetvaların (yeniden) düzene sokulması istifade imkânını artırma amacıyla ilişkilendirilmektedir. Ne var ki, kayıtta fetvaların başından beri belli bir tertibe göre derlendiğini ifade eden kısım atlandığı için (yeni) tertibin tamamlandığı 8 Muharrem 1104/19 Eylül 1692 tarihinden önce üretilmiş nüshalar ve sonraki kopyaları doğru şekilde değerlendirilememiştir. Başka bir ifadeyle *Fetâvâ-yı Ali Efendi*'nin belirtilen tarihten önce meydana getirilmiş ve daha sonra çoğaltılmış olan -aşağıda eski/birinci tertip olarak isimlendirdiğim- nüshalarının cem ve tertip süreciyle ilişkisi göz ardı edilmiştir. Oysa birçok nüshada yeni/ikinci

615-628. Bu çalışma kapsamında yapılan incelemeler *Fetâvâ-yı Karahisârî* başlıklı mecmuanın (Nadir Eserler, 00924, 5b-285b) da *Fetâvâ-yı Ali Efendi*'nin nüshalarından biri olduğunu göstermektedir.

6 Çatalcalı Ali Efendi, *Muhtasar-ı Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 1b-224b.

7 Emine Arslan, "Nukûllü Fetva Mecmûaları ve Mehmed Fıkhî'nin el-Ecvibetü'l-Kâni´a Adlı Eserinin Bunlar Arasındaki Yeri", (doktora tezi), 73. Bu araştırmada *Muhtasar-ı Fetâvâ-yı Ali Efendi* isimli mecmua (Manisa İl Halk Ktp. 1419, 1b-224b) "*Fetâvâ-yı Ali Efendi* Üzerine Yapılan Çalışmalar" başlığı içinde zikredilmektedir.

8 Şeyhî Mehmed, *Vekâyi'u'l-Fuzalâ*, 3: 1934.

9 *Fetâvâ-yı Şerîfe Asılları*, Nadir Eserler, 2112, 1a-108b.

10 Kılavuz Eser, "17. Yüzyıl Şeyhülislâmlarından Çatalcalı Ali Efendi'nin (1631-1692) Fetvaları Işığında Fıkıh Düşüncesi", 29-30.

tertip olduklarını gösteren kayıtların da işaret ettiği üzere fetvaların derlenme sürecinin farklı zamanlarda ortaya çıkan iki temel çıktısı olduğu[11] fark edilmeden cem ve tertip süreci doğru anlaşılamaz, nüshalar birbirinden ayırt edilemez, aralarındaki şekil ve içerik farklılıkları açıklanamaz. Nitekim *Fetâvâ-yı Ali Efendi*'nin yukarıda sözü edilen Türkçe çeviri yazı çalışmasında birinci ve ikinci tertip nüshalar birbirinden ayırt edilemediği için yazma nüshalarda yer alan birçok fetvanın matbu nüshalarda bulunmama sebebi anlaşılamamıştır.[12] Bu makale *Fetâvâ-yı Ali Efendi*'nin cem ve tertibine ilişkin kayıtları erken tarihli nüshalar eşliğinde okumakta, nüshaları betimleyip analiz etmekte ve ait olduğu tertibe göre sınıflandırmaktadır.

1. Fetâvâ-yı Ali Efendi'nin Tertip Süreci

Çatalcalı Ali Efendi'nin uzun şeyhülislâmlığı boyunca verdiği fetvalar, daha hayatta iken cem ve tertip edilmiştir. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*'nin -aşağıda özellikleri açıklanacak olan- 1102/1691 tarihli nüshası Şeyhülislâm'ın ilk dönemi bittikten beş sene kadar sonra henüz ikinci dönemi başlamadan tamamlanmıştır. Asıl nüsha olduğuna dair bir işaret taşımadığı için daha erken tarihli nüshalardan kopyalanmış olmalıdır.[13] *Fetâvâ*, Şeyhülislâm'ın vefatından tam beş ay sonra; 8 Muharrem 1104/19 Eylül 1692 tarihinde yeniden tertip edilmiştir. Bu yeni tertibin hâkim olduğu en az sekiz nüshanın sonunda tekrarlanan aşağıdaki ferağ kaydı cem ve tertip sürecine ilişkin önemli bilgiler içermektedir:

> Merhum Şeyh Muhammed Efendi'nin oğlu Hazreti Mevlâ Merhûm Şeyhülislâm Ali Efendi'ye ait olan bu Fetâvâ-yı şerîfe-i muhtârenin tertibinin tamamlanması, câmii ve mürettibi, Samed olan Rabbinin rahmetine muhtaç bir kul olan

11 Aşağıda görüleceği üzere birinci ve ikinci tertibin tipik özelliklerini tam olarak taşımayan nüshalar olduğu gibi hiçbir tertip içinde yer almayan nüshalar da vardır. Amasya Beyazıt Kütüphanesinde bulunan bir nüsha (Gümüşhacıköyü, 199, 1-513), Ali Efendi'nin fetvalarını içermekle birlikte benzerine rastlanmayan bir tertibe sahiptir. Birinci ve ikinci tertip nüshaların "Kitabü't-tahâre" bölümünde 7-8 fetva varken bu nüshada 11 fetva bulunur. Bazı fetvalar bir sonraki "Kitâbü's-salât"tan alınmıştır. İstinsah tarihi bulunmayan nüshanın zahriyesinde "Fetâvâ-yı Muhammed Efendi" yazmaktadır.

12 Çalışmanın önsözünde matbu nüshalardan farklı bir şekilde tertip ve tasnif edildiği belirtilen iki yazma nüshada (1065, 2303) matbu nüshada bulunmayan 220 fetvanın tespit edilip metne eklendiği ifade edilmektedir. Bu nüshalar aşağıda birinci/eski tertip nüshaların birinci ve ikinci gurubunda zikredilmiştir. Ancak birinci/eski tertibin üçüncü grubunda zikredilen nüshalar -ki diğer iki gruptaki nüshalara göre genellikle daha fazla fetva içerirler- dikkate alınmamış görünmektedir. Bu nedenle *Fetâvâ-yı Ali Efendi*'nin diğer yazma nüshalarında yer alan fakat matbu nüshalarında bulunmayan fetvaların sayısı 220'den çok daha fazladır.

13 1102/1691 tarihli nüshanın muhtasarı görünümünde olan başka bir nüshanın ilk eser olarak yer aldığı bir mecmuada ikinci eser Ramazan 1098/Temmuz 1687 tarihinde kopyalanmış ve üçüncü eser Cemâziyelevvel 1109/Kasım 1697 tarihinde *cem ve itmam* edilmiştir. Bu durumda yazmanın birinci eseri olan *Fetâvâ-yı Ali Efendi* (yanlışlıkla *Fetâvâ-yı Karaçelebizâde* olarak adlandırılmıştır) daha erken tarihli olmalıdır. Eğer böyleyse istinsah tarihi Ali Efendi'nin ilk şeyhülislâmlık dönemine kadar geri gidebilir. Midilli, "Osmanlı Fetva Literatüründe Aidiyete İlişkin Bir Tashih: Fetâvâ-yı Ali Efendi'nin Kısa Bir Versiyonu Olarak Fetâvâ-yı Karaçelebizâde", 617.

> Gelibolu doğumlu Mahmud b. Muhammed'in -Allah ona ve ebeveynine mağfiret etsin ve ihsanda bulunsun- elinde gerçekleşmiştir. Bu cem, tehzib, tecnis ve tertibe Mevlâ müşârün-ileyh zamanında fetva emini olduğunda ve görevinin zorlukları arttığında üstadım, Kerebneşî olarak bilinen Mustafa Efendi sebep olmuştur. Allah rahmet eylesin, bana olan derin şefkati ve hüsnizannı sebebiyle bazen beni meydana gelen yeni olayların (*vâkıat*) mevcut hukuki çözümlerdeki (*mesâil*) yerlerinin araştırılması hususunda istihdam etmiş ve soru soran kimsenin (*sâil*) yazdı[rdı]ğı suretlerin müsveddesini çıkarma hususunda teşvik etmiştir. Bu vesileyle yanımda tertip edilmiş suretler birikti. Yalnız suretlerin tertibi bu [yeni] tertip gibi değildi. Sonra üstadımın görev süresi bitti ve eminlik başkasına verildi. Benim mevcut görevim önceki minval üzere devam edince suretlere eklenmeye uygun olanları ilave ettim. Sonra mesele müsveddelerinin çoğaldığını ve soru soranın istediği [cevabı] bulmanın zorlaştığını görünce fasılları artırarak tertibi değiştirdim. Bunu tertip bütünüyle tamamlandığında (*tehzîb*) ilk bakışta tekrar gibi görünecek meseleleri çıkarmaya yeltenmeden yaptım. Zira [tekrar gibi görünen] meseleler hakkında iyice düşünen kişi benzerlerinde olmayan eşsiz faydalar ve maksatlar bulur. Allah'tan ümidim âhirette güzel karşılık, [fetvalara] bakanlardan ümidim tertipte tarafımdan sadır olan eksik ve hataları keremlerinin lütfuyla örtmeleri ve beni dua ile hatırlamalarıdır. O, dünyada ve ahirette bana yeter. Bu [tertip] hicri 1104 senesinde Muharrem-i harâmın sekizinci günü gerçekleşmiştir.[14]

Kayıtta Şeyhülislâm Ali Efendi'nin fetvalarının Gelibolulu Mahmud b. Muhammed (ö. 1120/1708) tarafından cem ve tertip edildiği belirtilmektedir. Sonraki satırlarda yer alan birinci tekil şahıs anlatım, ifadelerin Mahmud Efendi'ye ait olduğunu göstermektedir. Mahmud Efendi, hayatının çeşitli dönemlerinde müsevvit, müderris, kadı ve fetva emini olarak çalışmış bir âlim ve bürokrattır. Şeyhî Mehmed Efendi (ö. 1144/1731) Mahmud Efendi'nin fetva emini Kerebneşî Mustafa Efendi'ye (ö. 1093/1682) intisap ederek müsevvit tayin edildiğini ve Şeyhülislâm Ali Efendi'den mülâzım olduğunu yazdıktan sonra kırk akçe medreseden Sultan Selîm-i Kadîm Medresesine yükselen müderrislik kariyeri, Kudüs, Galata ve Bursa kadılıkları ile Şeyhülislâm Ebûsaîdzâde Feyzullah (ö. 1110/1698) ve Paşmakçızâde Seyyid Ali (ö. 1124/1712) zamanlarındaki fetva eminliği hakkında bilgi verir.[15] Mahmud Efendi'nin ifadelerine göre fetvaları toplama, düzeltme, benzer fetvaları

14 Bu ferağ kaydının zikredildiği nüshalar şunlardır: Nuruosmaniye, 02016, 242b; Beyazıt, V1507, 235b; Esad Efendi, 01082, 204a; Yeni Cami, 00647, 215b; Mihrişah Sultan, 00137, 225a; Adnan Ötüken, 06 Hk 2593/1, 298a; Milli Kütüphane, 06 Mil Yz B 155, 274a; İstanbul Müftülüğü, 160, 253b.

15 Şeyhî Mehmed Efendi'nin verdiği bilgiye göre Mahmud Efendi tahsilini tamamladıktan sonra fetva emini Mustafa Efendi'ye intisap ederek müsevvit tayin edildi ve Şeyhülislâm Ali Efendi'den mülâzım oldu. Kırk akçe medreseden mazul iken Kovacı Dede (1094/1683) ve Ferhat Paşa (1098/1686) medreselerinden sonra atandığı (1099/1688) Ümmü'l-veled Medresesi'nde görev yaparken 1101/1690 yılında Ebûsaîdzâde Feyzullah Efendi şeyhülislâm olunca fetva emini tayin edildi. Kısa süre içinde sırasıyla Şeyhülislâm Zekerriyya Efendi Medresesi'ne 1101/1690, Sahn medreselerinin birine (1102/1691), Kılıç Ali Paşa (1103/1691) ve Sultan Selîm-i Kadîm (1105/1693) medreselerine yükseldi. Kudüs (1106/1695) ve Galata

bir araya getirme ve tertip etme işlemine sebep olan kişi, Ali Efendi'nin -ilk- şeyhülislâmlığı döneminde fetva emini olan hocası Kerebneşî Mustafa (b. Ahmed er-Rûmî) Efendi'dir. Mustafa Efendi, Rumeli Vilayetinin Kerebneş[16] isimli kasabasında doğup öğrenim görmek üzere İstanbul'a gelmiş ve Şeyhülislâm Minkârîzâde Yahyâ Efendi'den (ö. 1088/1678) mülâzemet almıştır. 1081 yılının Muharrem'inde (1670 Mayıs-Haziran) Sekban Ali Medresesi'ne müderris atandığında uygun görüldüğü fetva eminliğini, 1089 Şaban'ında (1678 Eylül-Ekim) Selanik kadısı olduğunda bırakmıştır. Fetva eminliği Minkârîzâde Yahyâ Efendi'nin şeyhülislâmlık döneminin son yıllarına, Ali Efendi'nin şeyhülislâmlık döneminin ilk yıllarına rastlamaktadır.[17] Şeyhî'nin verdiği bu bilgilere göre Mustafa Efendi, Minkârîzâde'nin 15 Zilkâde 1084/21 Şubat 1674 tarihinde azline kadar yaklaşık 3 yıl 9 ay; Ali Efendi'nin şeyhülislâm olmasından sonra 1089 Şaban/1678 Eylül-Ekim tarihine kadar yaklaşık 4 yıl 7 ay olmak üzere 8 buçuk yıla yakın fetva eminliği yapmıştır. Mahmud Efendi ile Mustafa Efendi'nin ortak mesaileri, ikincisinin Selanik kadısı olup eminlikten ayrıldığı 1089/1678 yılına kadar devam etmiş görünmektedir.

Mahmud Efendi'nin anlatımına göre Mustafa Efendi, Ali Efendi'nin fetva emini iken fetva işleri çok arttığı için zaman zaman kendisini istihdam etmiş; meydana gelen yeni olayların mezhep kaynaklarındaki yerlerini araştırması hususunda görevlendirmiş ve müsteftiler için yazılan fetva suretlerinin çıkarılması hususunda teşvik etmiştir. Kütüphanelerde Mahmud Efendi'ye nispet edilen ve Hanefi kaynaklardan yapılmış Arapça nakillerden oluşan *Vâkıât* isimli mecmua,[18] bu görevlendirmenin ürünlerinden olmalıdır. Mecmuanın mukaddimesinde *vâkıâtın* fetva eminliğiyle meşhur Gelibolulu Mahmud Efendi tarafından vefatına kadarki süreçte cem edildiği belirtilmektedir.[19] Kütüphanelerde Mustafa Efendi'ye nispet edilen benzer mecmualara da rastlanır. Mecmuaların sonunda

(1114/1702-3) kadılıklarında bulundu. Paşmakçızâde Seyyid Ali Efendi 1115/1704 yılında şeyhülislâm olunca ikinci defa fetva emini oldu. 1118/1706 yılında Kite kazası eklenerek Bursa kadılığına tayin edildi. Bir sene sonra emekli oldu. 10 Şevval 1120/23 Aralık 1708) tarihinde vefat etti. Şeyhî, *Vekâyi'u'l-Fuzalâ*, 3: 2477-79.

16 Fetva mecmualarında Mustafa Efendi bu kasabaya nispetle daha çok Kerebneşî (Krebneşî? Grebneşî?) olarak anılır. Mecmualarda Kerenbeşî, Kerenîşî ve Kerebnîşî gibi vecihlere de rastlanır. Makalede orijinal kullanımların geçtiği yerler dışında Kerebneşî veçhi tercih edilmiştir.

17 *Vekâyi'u'l-Fuzalâ*'da anlatılana göre Mustafa Efendi, İstanbul'da Dersiâm Salih Efendi'den ders aldıktan sonra Şeyhülislâm Minkârîzâde'nin âsitanesine intisap ederek tahsilini ilerletti ve ondan mülâzemet aldı. Kırk akçe medreseden mazul iken 1080/1669 yılında Bazirganbaşı Medresesi'ne tayin edildi. Aynı yılın Cemâziyelâhir'inde Hezargrad müftüsü oldu. 1081/1670 yılında Sekban Ali Medresesi'ne tayin edildi ve aynı zamanda fetva emini oldu. 1083/1672 yılında Muhammed Ağa Medresesi'ne, 1084/1673 yılında Sahn-ı Seman medreselerinden birine, 1085/1674 yılında Kılıç Ali Paşa Medresesi'ne, 1086/1675-6 yılında Haseki Sultan Medresesi'ne ve 1088/1677 yılında Süleymaniye medreselerinden birine tayin edildi. 1089/1678 yılında Selanik kadısı oldu ve fetva eminliği Ataullah Muhammed Efendi'ye verildi. 1091/1680 yılında mazul oldu. Atandığı Mısır kadılığına giderken 1093 Receb'inde (1682 Temmuz-Ağustos) Belen denilen yerde vefat etti. Şeyhî, *Vekâyi'u'l-Fuzalâ*, 1: 1239-40.

18 Mahmud Efendi, *Vâkıât*, 1b-261a.

19 Mahmud Efendi, *Vâkıât*, 1b.

Şeyhülislâm Ali Efendi'nin zamanında vaki olan meselelerin suretlerinin cevaplarıyla birlikte tamam olduğu ve Kerebneşî/Kerenbeşî diye meşhur olan Mustafa tarafından toplanıp tertip edildikleri belirtilir.[20] Mahmud Efendi bir yandan da müsteftilerin yazdırdığı fetvaların suretlerini belli bir tertibe göre cem etmiştir. Hocası eminlikten ayrıldıktan sonra da vazifesine devam etmiş ve mecmuaya yeni fetvalar eklemiştir. Zamanla mevcut tertipte başlıklar çok genel kalıp farklı meselelere dair fetvalar iç içe geçmiş ve arandığında bulunamaz hâle gelmiştir. Bunun üzerine fasılları çoğaltarak mecmuanın tertibini değiştirmiştir. Mahmud Efendi'nin ifadeleri, Ali Efendi'nin fetvalarının en az iki tertibi bulunduğunu göstermektedir. Birincisi fetvaların en başından beri derlendiği tertiptir. Nitekim yanında tertip edilmiş suretler biriktiğini fakat tertibin bu (yeni) tertip gibi olmadığını ("*kad ictemeat indî bi-hâza't-takrîb suver mürettebe lâ ke-hâza't-tertîb*") belirtmektedir. Suretlerin derlendiği birinci tertibin eldeki hazır şablona göre yani klasik fıkıh kitaplarının ana bölümleri ve önemli alt başlıklarına göre şekillendiği tahmin edilebilir. Zaman içinde eklenen yeni fetvalar sebebiyle başlıklar çok genel kalıp aranan fetvaların yerini bulmak zorlaşınca alt başlıkları artırmak gerekmiştir. Alt başlıkların artırılması fetvaların ilgili oldukları temalara göre yeniden dizilmesini gerektirecektir.

Ferağ kaydının sonunda cem ve tertip işleminin 8 Muharrem 1104/19 Eylül 1692 tarihinde tamamlandığı ifade edilmektedir. Cem ve tertip işlemi Mustafa Efendi'nin vefatından yaklaşık 10 yıl, Ali Efendi'nin vefatından 5 ay sonra gerçekleşmiştir. Mahmud Efendi o sırada Kılıç Ali Paşa Medresesi'nde müderristir. Daha önce fetva emini olduğu (1101/1690) Ebûsaîdzâde Feyzullah Efendi, Çatalcalı Ali Efendi'nin kısa süren ikinci döneminden sonra getirildiği ikinci şeyhülislâmlık (1103/1692-1105/1694) dönemindedir. Mahmud Efendi bu süreçte görevden ayrılmadıysa *Fetâvâ-yı Ali Efendi*'nin cem ve tertibini fetva emini olarak tamamlamıştır. Anlaşılmaktadır ki *Fetâvâ-yı Ali Efendi*'nin tertibinde asıl mesai Mahmud Efendi'ye aittir. Suretlerin cem ve tertibiyle bizzat meşgul olmuş, Mustafa Efendi eminlikten ayrıldıktan sonra da çalışmalarına devam etmiş ve yeni tertibi onun vefatından yıllar sonra tamamlamıştır. Bu durum birçok nüshada tertibin neden sadece Mahmud Efendi'ye nispet edildiğini açıklamaktadır. Bazı nüshaların fihristinin başına "Fihris-i Fetâvâ-yı Ali Efendi eş-şehîr bi-tertîb-i Mahmûd Efendi",[21] "Hâzâ fihrist min *Fetâvâ Ali Efendi* tertîb-i Mahmûd Efendi"[22] ve "Fihris-i Fetâvâ-yı merhûm Şeyhülislâm Ali Efendi ba-tertîb-i Şeyhülislâm merhûm Mahmûd Efendi"[23] ibareleri eklenmiş, bir diğerinin ferağ kaydına

20 Kerebneşî, *Fetâvâ-yı Kerebneşî*, İstanbul Müftülüğü, 185, 313b; *Fetâva'l-Karanbişî*, Hâmidiye, 609, 313a; *Fetâva'l-Kerenbişî*, Cârullah, 958, 306a. Kerebneşî'ye nispet edilen diğer mecmualar şunlardır: *Fetâvâ-yı Kerebneşî*, Diyanet, 001257, 1b-321b; *Fetâvâ-yı Kerenbeşî*, Laleli, 01275, 2b-319b; *Fetâvâ-yı Kerebneşî*, Hafid Efendi, 00106, 1b-334b. Kerebneşî'ye nispet edilen Türkçe mecmualar da vardır: 1. *Fetâvâ-yı Kerebneşî*, Diyanet, 006793-1, 1b-189a. 2. *Fetâvâ-yı Kerebneşî*, Diyanet, 001247, 1b-207a.

21 Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Bursa İnebey, 1079, 1b-239a.

22 Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Konya Yazma Eserler, BY0000004071, 0b-321a.

23 Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Diyanet, 004445, 0b-349b.

"eş-Şehîr Mahmud Efendi tertîbi" yazılmıştır.[24] Bununla birlikte fetvaların cem ve tertibindeki öncü rolü ve teşviki sebebiyle bazı nüshalarda sadece Mustafa Efendi'ye atıf yapılmıştır. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*'nin bir nüshasının ilk sayfasının başına "Fetâvâ-yı Kerenbîşî" ismi yazılmış fakat sonradan üstü çizilerek altına "Hâzâ Kitâbu Fetâvâ Ali Efendi" ifadesi eklenmiştir.[25] Başka bir nüshanın fihristinin başına "Hâzâ fihrist-i Fetâvâ bi-tertîb-i Kerebneşî"[26] cümlesini ekleyen kişi tertibin asıl mimarının Mustafa Efendi olduğunu düşünmektedir. Hatta Kerebneşî'nin Ali Efendi olduğunu zannedenler bile olmuştur. Edirne Selimiye Kütüphanesinde yer alan sondan eksik bir nüshanın fihristinin başında "Hâzâ Fetâvâ Kerebneşî Ali Efendi" ifadesi eklenmiştir.[27]

Fetâvâ-yı Ali Efendi'nin 1115 Zilkâde'sinin ortalarında (20-22 Mart 1704) kopyalanan, kapağının içinde "Hâlen Mekke-i Mükerreme kadısı Tevfik Efendi es-Seyyid Muhammed Sıddık Efendi'den mütâlaa için ahz olunmuştur, 228" kaydı bulunan ve iç kapağında yeni tertip olduğu belirtilen bir nüshasının fihristinin sonuna eklenen nota göre satır içinde yazılanlar Çatalcalı Ali Efendi zamanında verilen fetvalar olup satır dışında hamişte yazılanlar ise Ebûsaîdzâde Feyzullah Efendi zamanda verilen fetvalardır. Notun bitiminde yukarıya doğru çapraz bir şekilde Paşmakçızâde Ali Efendi zamanında verilen fetvaların da kitabın hamişine yazıldığı belirtilmektedir. Hemen altta şu ifadeler bulunmaktadır:

> "… Mevlâ el-âlim el-fâzıl el-merhûm Kerebneşî Mustafa Efendi hazretlerinin kalem-i anberin rakamları ile tashîh olunup ba'dehu merhûm-i mûmâ ileyhin telâmizlerinden olup birkaç defa fetvâ emâneti ile şerafyâb olan Mahmûd Efendi hazretlerinin tertîb eyledikleri fetâvâdır.[28]"

Buna göre Tevfik Efendi nüshasının satır içinde bulunan fetvalar Kerebneşî Mustafa Efendi tarafından tashih edildikten sonra öğrencisi olan ve birkaç defa fetva eminliğinde bulunan Mahmud Efendi tarafından tertip edilmiştir. Yalnız Kerebneşî Mustafa Efendi 1089/1678 yılında Selanik kadısı olarak tayin edildiğinde fetva eminliğinden ayrıldığı ve Ali Efendi'nin ilk şeyhülislâmlığının kalan 8 senesi boyunca başka fetva eminlerinin görev yaptığı düşünülürse nüshadaki bütün fetvaları kendisinin tashih etmediği anlaşılır. Mahmud Efendi'nin birkaç defa fetva emaneti ile şerefyab olduğu söylenirken Ebûsaîdzâde Feyzullah Efendi (1101/1690) ve Paşmakçızâde Ali Efendi (1115/1704) gibi şeyhülislâmların zamanındaki eminliği kastedilmektedir. Notta fetvaların tertip edilme işinin Mahmud Efendi'ye nispet edildiği görülmektedir.

Gedizli Mehmed Efendi (ö. 1253/1837) Tevfik Efendi nüshasının hamişinde kaydedilmiş olan Ebûsaîdzâde ve Paşmakçızâde fetvalarını *Fetâvâ-yı Ali Efendi Zeyli* olarak kaydettiği mecmuanın mukaddimesinde bazı yönlerden tashihe muhtaç şöyle bir açıklama yapar:

24 Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Beyazıt, B9036, 247b.

25 Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Serez, 01133, 1b-433a.

26 Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Köprülü, 00123, 1b-290b.

27 Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Edirne Selimiye, 4952, 1b-169a.

28 Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Yahya Tevfik, 00162, 1b-82a.

> Ma'lûm ola ki Çatalcalı es-Seyyid Ali Efendi hazretlerinin fetâvâ-yı şerîfi evvelâ Kerebnîşî Mustafa Efendi emînü'l-fetva iken tertîb olunup mûmâ ileyh ba'de zaman alîl olmakla yerine emînü'l-fetva ta'yîn olunan Fâzıl Mahmûd Efendi mârifetiyle bin [yüz] on üç tarihinde hâlen mütedâvil olan nüsha-i celîle tezyîn ve nev'un âhar vaz olunup bir zaman mürûrunda Mahmûd Efendi hayatta olup Ebûsaîdzâde Feyzullah Efendi hazretlerinin zamânında ve bazı Paşmakçızâde es-Seyyid Ali Efendi zamanında verilen fetvalar olup "Fâzıl Mahmûd Efendi'nin ve üstadı Kerebnîşî Mustafa Efendi'nin tashîhi ile musahhah olup ba'dehu Fâzıl-ı mûmâ ileyh müşârün ileyh Çatalcalı Ali Efendi'den sonra sâire dahi birkaç defa fetva emîni olmakla şeref bulan mûmâ ileyh Fâzıl Mahmud Efendi hazretlerinin cem eyledikleri fetvalardır" deyu Şeyhülislâm Yahya Tevfik Efendi hattıyla Fetâvâ-yı Ali Efendi Zeyli diyerek kendi tahrîr buyurdukları Ali Efendi Fetâvâsı hâmişine kayd eyledikleri bin altı yüz yirmi dört fetva-yı şerîf işbu mecmûaya hatt-ı âcizânem ile nakl olunduktan sonra ….[29]

Açıklamaya göre Çatalcalı Ali Efendi'nin fetvaları ilk defa Kerebneşî Mustafa Efendi tarafından tertip olunmuştur. Tertip sürecinin Mustafa Efendi'nin gözetiminde başladığı anlatılmak istenmektedir. Ya da açıklama bu mana anlatılmak istenmişse doğrudur. Birinci/eski tertip nüshalar bu sürecin ürünleridir. Mustafa Efendi hastalanıp görevden ayrılınca yerine Mahmud Efendi'nin fetva emini olduğu belirtilmektedir. Ancak yukarıda Şeyhî, Mustafa Efendi'den sonra Atâullah Muhammed Efendi'nin fetva emini olduğunu söylemişti. Zaten Mahmud Efendi de hocasının görev süresi bittikten sonra eminliğin başkasına verildiğini ve kendisinin mevcut görevine devam ettiğini belirtmişti. Açıklamada hâlen mütedavil olan nüshanın 1113/1701-1702 (metinde 1013/1604-1605) yılında Mahmud Efendi tarafından süslendiği ve *nevûn âhar* vaz edildiği söylenmektedir. Hâlen mütedavil olduğu belirtilen nüsha, Tevfik Efendi nüshası gibi 1104/1692-1693 yılındaki tertibe dayanan ve daha sonra baskıya esas alınan nüshadır. Mahmut Efendi'nin elindeki mütedavil nüshayı *nev'un âhar* vaz etmesi elindeki nüshanın hamişine *Zeyl-i Ali Efendi*'yi kaydetmesi anlamına gelir. Zira mecmuanın iç kapağında "İşbu tahrîr olunan fetvalar me'hazları Fâzıl Mahmûd Efendi'nin Kerenbîşî merhûmdan sonra Ali Efendi fetâvâsını nev'-i âhar izâfesiyle Fetâvâ-yı Ali Efendi ba'de't-tertîb olan fetvâlardır ki Zeyl-i Ali Efendi denilir" kaydı bulunmaktadır. Paşmakçızâde 1115/1704 yılında şeyhülislâm olduğuna göre, fetvaları *Zeyl*'e daha sonra eklenmiştir. Nitekim Tevfik Efendi nüshasında hâmişin Paşmakçızâde'nin zamanında verilen fetvaları da içerdiğini belirten not -sonradan- farklı bir tarzda yazılmış ve araya sıkıştırılmıştır. Açıklamanın devamında Tevfik Efendi nüshasına atıfla fetvaların Mahmud ve Mustafa Efendiler tarafından tashih edildiği ve Mahmud Efendi tarafından cem edildiği belirtilmektedir. Ancak Mahmud ve Mustafa Efendiler tarafından tashih edilenlerle Mahmud Efendi tarafından cem edilenler farklı fetvalardır. Tashih edilen fetvalar Tevfik Efendi nüshasının satır içinde olanlardır. Zira Ebûsaîdzâde

29 Mehmed b. Ahmed el-Gedûsî, *Zeyl-i Fetâvâ-yı Çatalcalı Ali Efendi*, 1b.

ve Paşmakçızâde'nin hamişteki fetvaları, daha önce vefat etmiş olan Mustafa Efendi tarafından tashih edilemezdi. Cem edilenler ise sözü edilen şeyhülislâmların fetvalarıdır. Nitekim mecmuanın iç kapağında "Zeyl-i Ali Efendi deyu Fâzıl Mahmûd Efendi cem ettiği bu fetvalara *Zeyl-i Ali Efendi* deyu tesmiye ederler" kaydı bulunmaktadır. Gedizli Mehmed Efendi, Ebûsaîdzâde ve Paşmakçızâde'nin toplam 1624 fetvasını Yahya Tevfik Efendi'nin bizzat yazdığı *Fetâvâ-yı Ali Efendi*'nin hamişine zeyl olarak kaydettiğini ve kendisinin de hamişteki bu fetvaları mecmuaya naklettiğini ifade etmektedir.

Fetâvâ-yı Ali Efendi'nin 8 Muharrem 1104/19 Eylül 1692 tarihli tertibini takip eden bazı nüshaların iç kapaklarında ve zahriyelerinde bulunan "tertîb-i cedîd" ve "tertîb-i sânî" kayıtları önemlidir.[30] Belli ki bu tarihte tamamlanan tertip öncekine nispetle ikinci/yeni sayılmıştır. Buna göre belirtilen tarihten daha erken nüshalar -ve onlardan çoğaltılan diğerleri- eski/birinci tertip olarak nitelenebilir. O hâlde 1102/1691 yılında tamamlanmış olan nüsha[31] ve onun tertibinde olanlar eski/birinci tertiptir. Ebûsaîdzâde Feyzullah Efendi'nin ilk şeyhülislâmlığı zamanında Çatalcalı Ali Efendi İstanbul'da iken istinsah edilmiş olan bu nüsha, o sırada fetva emini olan Mahmud Efendi'nin merhum Mustafa Efendi ile başladığı derleme faaliyetinin yeni tertip öncesi çıktıları arasında yer almaktadır. Nitekim 5 Ramazan 1104/10 Mayıs 1693 tarihinde istinsah edilmiş olan birinci tertip bir nüshanın ilk sayfasında "Fetâvâ-yı Ali Efendi alâ vefk-ı Mahmud Efendi gufira lehuma" ifadesi bulunmaktadır.[32] Yine Fetâvâ-yı Ali Efendi'nin el-Hac Mustafa b. eş-Şeyh Muhammed tarafından 14 Şaban 1121/ 19 Ekim 1709 tarihinde istinsah edilmiş olan birinci tertip bir nüshasının[33] iç kapağında ve sırtında "Kitâb-ı Fetvâ-yı Kerenîşî" kaydı vardır. Topkapı Sarayı Kütüphanesinde bulunan ve daha çok birinci tertip özelliği gösteren bir nüshanın sonunda "…emîn-i esbak merhûm Kerebneşî … tertibi üzere" olduğu kaydedilmiştir.[34] Fihristinin bittiği sayfanın karşı yüzüne "Hâzâ Kitâbu Fetvâ-yı Kerenbîşî rahimehullahu aleyhi rahmeten vâsiaten" ibaresi eklenmiştir. Görüldüğü üzere ikinci/yeni tertipten önce tamamlanmış olan nüsha, sonraki kopyaları üzerinden Mahmud ve Mustafa Efendi ile ilişkilendirilmektedir. Bu çalışmada 8 Muharrem 1104/19 Eylül 1692 tarihinde tamamlanan tertibe sahip olan nüshalar, birçoğundaki "sânî" ve "cedîd" kayıtlarından hareketle ikinci/yeni tertip; belirtilen tarihten önce üretilen nüshanın tertibinde olanlar ise birinci/eski olarak nitelenmiştir.

30 Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Esad Efendi, 01082; Yahya Tevfik, 00162; Konya Yazma Eserler, BY0000006501, 1b-270; Yazma Bağışlar, 05260.

31 Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Esad Efendi, 01065-001, 1b-238a.

32 Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Hazreti Nasuhi Dergâhı, 00077, 1b.

33 Kerebneşî, *Fetâvâ-yı Kerebneşî*, Diyanet, 001222, 0b-273a.

34 Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Topkapı Sarayı, 000378, 225b.

2. Fetâvâ-yı Ali Efendi'nin Birinci/Eski Tertip Nüshaları

Fetâvâ-yı Ali Efendi'nin birinci/eski tertip nüshalarının temel özelliklerini görmek için önce eldeki en eski tarihli örneği incelemek ve ardından erken tarihli diğer nüshalarla karşılaştırmak gerekir. Birinci tertip nüshaların tespit edilebilen en erken tarihli olanı[35] Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi koleksiyonunda bulunan bir mecmuanın ilk sırasında yer almaktadır (01065-001). Ferağ kaydında Abdülbâkî b. Hüseyin, bu "fetâvâ-yı şerîfeyi ve mesâil-i münîfeyi" tamamlamayı kendilerine kolaylaştırdığı için Allah'a hamdetmektedir. Kayda göre mecmuanın metni Ramazan 1102/Mayıs-Haziran 1691 tarihinde ve hamişi Zilkâde 1115/Mart-Nisan 1704 tarihinde itmam edilmiştir.[36] Metin ile hamiş arasında 13 yıllık bir zaman farkı vardır. Abdülbâkî bu süre içinde hamişi kendi çabalarıyla meydana getirmiş olabileceği gibi yıllar sonra bulduğu bir nüshadan kopyalamış da olabilir. Nüshanın ilk bölümü olan "Kitâbü't-tahâre"de 7 fetva bulunur. Bölümün ilk fetvası "Yâresi olup ma'zûr olan Zeyd yâresini açıp silip nesne akmaz iken abdest alıp akmadan mestlerini giyse mestleri üzerine mesh câiz olur mu? el-Cevab: Olur" şeklindedir. Bu fetva birinci tertip nüshaların hemen tamamında ilk sırada yer alır.[37] Nüshanın fihristindeki kitap, fasıl, bab ve diğer alt başlıkların sayısı 182'dir. Toplamda 4076 fetva içerir. Ana bölümler ve içerdikleri fetva sayıları EK-1'de gösterilmiştir. Mecmua belli bir bölüm örneğinde incelendiğinde birinci tertip özellikler daha iyi fark edilmektedir. Nitekim mehir fetvalarının bulunduğu başlığa bakıldığında isminin "Bâbü'l-velî ve'l-küfv" olduğu görülür. Mehir fetvaları diğer birçok nüshadaki müstakil mehir babının aksine veli ve denklikle ilgili başlığın altına yerleştirilmiştir. Mehirle ilgili bir fetvayı bulmak için bu başlığın altındaki fetvaları tek tek incelemek gerekecektir. Mehir fetvalarının sayısı 55'tir. Fetvaların herhangi bir alt başlığı yoktur. Dizilişleri EK-2'de gösterilmiştir. Nüshanın sonunda arazi hukukuna ilişkin 37 fetva içeren bir bölüm vardır. Bölümün son fetvası "Zeyd bir karye içinde vâki yeri dahi mülk bahçesinin eşcârı arasını saban ile sürüp hubûb zer eylese ol karyenin sipâhîsi Amr, Zeyd'e saban ile sürmekle bahçeyi tapu ile âhara veririm demeye kâdir olur

35 Bu noktada süregelen bir hataya işaret etmek gerekir. Diyanet İslâm Ansiklopedisi'ndeki "Fetâvâ-yı Ali Efendi" maddesinde Süleymaniye Kütüphanesi'nde yer alan İzmir, 251 (1b-269b) ve Serez, 01113 (0b-226b) nüshalarının Ali Efendi'nin hayatında istinsah edildiği belirtilmekte ve istinsah tarihi olarak 1100/1689) ve 1102/1691 yılları verilmektedir. Cengiz Kallek, "Fetâvâ-yı Ali Efendi", *DİA*, 12: 438. Ancak nüshaların istinsah tarihleri 1190/1776 ve 1160/1747'dir. Aynı hata 2010 yılında tamamlanmış bir doktora tezinde devam ettirilmiştir. Arslan, "Nukûllü Fetva Mecmûaları ve Mehmed Fıkhî'nin el-Ecvibetü'l-Kâni´a Adlı Eserinin Bunlar Arasındaki Yeri", 63. Çok daha yeni başka bir tezde İzmir, 251'in istinsah tarihi tashih edilmekte fakat Serez, 1113'ün istinsah tarihiyle ilgili hata sürdürülmektedir. Kılavuz Eser, "17. Yüzyıl Şeyhülislâmlarından Çatalcalı Ali Efendi'nin (1631-1692) Fetvaları Işığında Fıkıh Düşüncesi", 30-31. Aynı hata araştırmacının *Fetâvâ-yı Ali Efendi*'nin Türkçe çeviri yazı çalışmasında da bulunmaktadır (1: 32, 56).

36 Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Esad Efendi, 01065-001, 238a.

37 Daha çok birinci tertip özelliği gösteren şu nüshanın ilk fetvası farklıdır: Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Topkapı Sarayı, 000378, 1b-225b.

mu? el-Cevab: Olmaz" şeklindedir.[38] Birinci tertip nüshalar çoğunlukla bu fetva ile sona ermektedir. Daha sonraki yıllarda istinsah edilmiş olan birinci tertip nüshalar, fetva dizilişi ve alt başlık düzeni gibi tipik özellikler yönünden genellikle 01065-001'i takip etmekle birlikte kendi aralarında üç grup oluşturur:

Fetâvâ-yı Ali Efendi'nin birinci tertip nüshaları içinde, fetva formülleri ve dizilişleri yönünden 01065-001'in farklı versiyonu gibi görünenler kendi aralarında bir grup meydana getirir. Bu gruptaki nüshaların en erken tarihli olanlarından biri 1108/1696-7 yılında Ahmed b. Muhammed tarafından istinsah edilmiştir.[39] İlk bölümü olan "Kitâbü't-tahâre"deki fetvaların dizilişi 01065-001 ile aynıdır. Fakat bölümün son fetvasının önüne ikinci tertip nüshalarda rastlanan bir fetva eklenmiştir.[40] Böylece ilk bölümde fetva sayısı 8'e çıkmıştır. Fihristinde 148 başlık vardır. Mehirle ilgili müstakil bir babı yoktur. Sayıları 52'yi bulan mehir fetvaları "fi'l-ihtilaf fi'l-cihaz" başlığı altında yer alır. Dizilişleri 01065-001'e uygun olmakla birlikte 5, 26 ve 27. sıradaki fetvalar eksiktir. En sonda arazi hukukuna dair 30 fetva içeren bir bölüm vardır. Mecmuanın son üç fetvası 01065-001 ile aynıdır. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*'nin bu grup içinde yer alan diğer nüshaları 1112/1700-1, 12 Rebîülâhir 1116/14 Ağustos 1704 ve 4 Şaban 1122/28 Eylül 1710 tarihlidir.[41] 7 Rebîülevvel 1118/19 Haziran 1706 tarihinde Ali b. Pir Ali tarafından istinsah edilmiş nüsha[42] ve istinsah tarihi bulunmayan bir diğeri[43] bu grubun en kısa örnekleri arasında yer alır.[44]

Fetâvâ-yı Ali Efendi'nin birinci tertip nüshalarının ikinci grubunda fetvaların bölüm içindeki dizilişleri bir miktar farklılık gösterir. Bu gruba ait 5 Ramazan 1104'te/10 Mayıs 1693 tarihinde istinsah edilmiş bir nüsha, Süleymaniye Kütüphanesi Hazreti Nasuhi Dergâhı koleksiyonunda, 00077 numarayla kayıtlıdır.[45] Nüshanın ilk bölümü olan "Kitâbü't-tahâre"deki fetvaların formülleri 01065-001 ile uyumlu olmakla birlikte diziliş açısından farklılık arz eder. Fihristinde yer alan kitap, fasıl, bab ve diğer alt başlıkların sayısının 196 olması, 01065-001'e göre daha ayrıntılı bir tertibinin bulunduğunu gösterir. Nüshada 4104 fetva vardır. Mehir babında sadece mehir fetvaları yer almaz; 54 mehir fetvasının ardından cihaz (çeyiz) ihtilaflarıyla ilgili fetvalar da bulunur. 01065-001'in mehir fetvalarından sadece beşinci sırada olanını içermez. Fetvaların dizilişi yönünden bu

38 Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Esad Efendi, 238a.

39 Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Adnan Ötüken, 06 Hk 1934, 1b-220a.

40 "Hind vaz-ı haml ettikten sonra kırk günden ekalde dem münkatı olup nifastan tâhire olsa iğsal edip namaz kılmak lâzım olur mu yoksa kırk gün tamam olunca tevakkuf olunur mu? el-Cevab: İğtisal edip namaz kılmak lâzım olur".

41 Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Adnan Ötüken, 06 Hk 4835, 0b-259b; Diyanet, 004109, 1b-289a; SK, Yazma Bağışlar, 04244, 1b-229b; Diyanet, 004000, 0b-244b.

42 Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Hasan Paşa Yazma, 6711, 1b-344b.

43 Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Esad Efendi, 01068, 1b-249b.

44 Bu grupta yer alan daha geç tarihli bazı nüshalar şunlardır: Nuruosmaniye, 02013, 1b-298b; Bölge Yazma Eserler, BY0000006283, 1b-188b.

45 Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Hazreti Nasuhi Dergâhı, 00077, 0b-233b.

nüsha ile 01065-001 arasında bir önceki grupta gözlemlenen kadar yüksek bir uyum yoktur. EK-2'de görüldüğü üzere fetvaların çok büyük bir kısmı arasında bir ila üç sıra farkı vardır. Sonunda araziye ilişkin 39 fetva içeren bir bölüm bulunur. Bölümün son üç fetvasından ikisi 01065-001'le uyumludur. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*'nin bu grup içinde yer alan bir diğer nüshası 1108 (1696-7) tarihinde istinsah edilmiştir.[46]

Fetâvâ-yı Ali Efendi'nin birinci tertip nüshalarının üçüncü grubunda fetva sayısının arttığı ve nüshalara yeni fetvaların eklendiği görülür. Grubun en erken tarihli nüshalarından biri, Rebîülevvel 1105'te/Ekim-Kasım 1693 Mustafa el-İzmirî tarafından istinsah edilmiştir.[47] Nüshada 4342 fetva vardır. İlk başlığı olan "Kitâbü't-tahâre"deki fetvalar ve dizilişleri 01065-001 ile aynıdır. Mehir babında 59 fetva bulunur. EK-2'de görüldüğü üzere babdaki fetvaların dizilişi 01065-001'le tam olarak uyumlu değildir. Her iki nüshada fetvaların bazıları aynı sırada yer alır, çoğunun dizilişi bir ila üç sıra farklılık gösterir. Diziliş farklılığı daha çok ilave fetvalardan kaynaklanır. Nüshanın mehir babında 01065-001'de bulunmayan 8 fetva vardır. Bunlar babın 7, 16, 17, 22, 23, 40, 50 ve 54. sırasında yer almaktadır. Yeni fetvaların nüshaya 01065-001'in istinsahından itibaren geçen iki buçuk yıl içinde dâhil olduğu anlaşılmaktadır. Öte yandan nüsha, 01065-001'deki mehir fetvalarının 20, 21, 46 ve 47. sırasındakileri içermez. Mehir babı birinci tertip nüshaların genel özelliği olarak alt başlıklara ayrılmaz. Sonunda araziye ilişkin 41 fetva içeren bir bölüm vardır. Bölümün son üç fetvası 01065-001 ile uyumludur. Bu grup içinde yer alan diğer erken nüshalar 7 Receb 1112 (18 Aralık 1700),[48] Recep 1112 (Aralık-Ocak 1700-1),[49] 29 Şevval 1114 (14 Mart 1703),[50] 1119 (1707-8),[51] 12 Rebîülevvel 1121 (22 Mayıs 1709),[52] 14 Şaban 1121 (19 Ekim 1709),[53] 3 Ramazan 1123 (15 Ekim 1711)[54] tarihlerinde istinsah edilmiştir.[55]

46 Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Yazma Bağışlar, 02303, 0b-401a. Bu nüshanın mehir babının kenarına ikinci tertip nüshalardan yararlanılarak 3 *nev'un ahar* ve 1 *fi'l-ihtilaf fi'l-mehr* başlığı eklenmiştir. Daha geç tarihli (1142/1729-30) olan şu nüsha da bu grup içinde yer alır: Atıf Efendi, 01144, 1b-232b.

47 Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Yazma Bağışlar, 04587, 2b-231b.

48 Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Diyanet 005681, 1b-203b.

49 Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Nuruosmaniye, 02020, 0b-260a.

50 Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 06 Mil Yz B 862, 0b-286b.

51 Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Şehit Ali Paşa, 01044, 0b-283a.

52 Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Arslan Kaynardağ, 00062, 1b-260b.

53 İç kapağında ve sırtında "Kitab-ı Fetva-yı Kerenîşî" ismi yazan bu nüshanın (Diyanet, 001222, 0b-273a) özellikleri gerçekte *Fetâvâ-yı Ali Efendi*'nin birinci tertip/üçüncü grubu arasında yer aldığını gösterir. 24 Şaban 1121/29 Ekim 1709 tarihinde el-Hac Mustafa b. eş-Şeyh Muhammed tarafından istinsah edilmiştir.

54 Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Sivas Ziya Bey, 45, 1b-258b

55 Şu nüshalar da bu grup içinde yer alır: Adnan Ötüken, 06 Hk 1042, 0b-179a; Çelebi Abdullah, 00155, 1b-311b; Mehmed Nuri Efendi, 00096, 1b-258a; Yozgat, 00320, 1b-283b; Nadir Eserler, 00931, 1b-286b.

3. Fetâvâ-yı Ali Efendi'nin İkinci/Yeni Tertip Nüshaları

Fetâvâ-yı Ali Efendi'nin 8 Muharrem 1104/19 Eylül 1692 tarihinde Mahmud b. Muhammed tarafından tamamlanan ikinci/yeni tertibine uygun -tespit edilebilen- en erken nüshası (01143) 10 Rebîülevvel 1106/29 Ekim 1694 tarihinde istinsah edilmiştir.[56] Nüsha yeni tertibin yapılmasından 2 sene, 1 ay, 10 gün kadar sonra vücuda getirilmiştir. 4139 fetva içerir. Fihristinde yer alan kitap, fasıl, bab ve diğer alt başlıkların sayısı 228'dir. Buna göre kendisinden daha önce meydana getirilmiş olan 01065-001'den daha ayrıntılı bir başlık sistemine sahiptir. İlk bölümü olan "Kitâbü't-tahâre", "Zeyd cünüb iken zikir ve tesbîh ve salât ale'n-nebî (aleyhisselam) etmek câiz olur mu? el-Cevab: Olur" fetvasıyla başlar. İkinci tertip nüshaların hemen tamamının ilk fetvası budur.[57] Bölümdeki fetvaların dizilişi birinci tertip nüshalardaki dizilişten tamamen farklıdır. Ayrıca bölüme yeni bir fetva eklenmiştir.[58] Mehir babında üç "nev'un âhar" ve bir "el-İhtilaf fi'l-mehr" olmak üzere dört alt başlığa dağıtılmış 58 fetva bulunur. Bu alt başlıklar birinci tertip nüshalarla ikinciler arasındaki temel farklardan birini teşkil eder. EK-2'de görüldüğü üzere 01143'in mehir babındaki 5, 17, 31, 40, 42, 51 ve 58. fetvalar 01065-001'de bulunmaz. Buna karşılık 01065-001'in 30, 38 ve 41. fetvaları 01143'te yer almaz. Nüshanın sonunda arazi hukukuna ilişkin 45 fetva içeren bir bölüm vardır. Birinci tertip nüshadakilerden farklı olarak iki fasla ayrılmış olan bölüm "Zeyd'in beratla mutasarrıf olduğu tımarda şerîki olan Amr ol tımar toprağında tapulu tarlalara mutasarrıf iken Amr bilâ-veled fevt olup Amr'ın hissesi beratla Zeyd'e tevcîh olunmakla Zeyd ol tarlaları zapt ve (âhara) îcar murad ettikde emîn-i beytülmal tarlaları ben zapt ederim deyu Zeyd'i bi-gayri vecih men'e kadir olur mu? el-Cevab: Olmaz" fetvasıyla biter. İkinci tertip nüshaların çoğu bu fetva ile sonlanır. Müteakip yıllarda 01143'e benzer nüshalar istinsah edilmeye devam etmiştir. Nitekim kütüphanelerde 1107,[59] 1110,[60] ya da 1114[61] tarihli nüshalara rastlanmaktadır. Bunlardan 1114 yılının Cemâziyelâhir ayında (1702 Ekim-Kasım) istinsah edilmiş olan nüsha, iç kapağında "Fetâvâ Ali Efendi, tertîb-i cedîd bi-hattihi" notunu içermesi ve sonunda -daha önce tercümesi verilen- 8 Muharrem 1104/19 Eylül 1692 tarihli ferağ kaydı bulunması bakımından dikkat çekicidir.

56 Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Atıf Efendi, 01143, 1b-242a.

57 Daha çok ikinci tertip özelliği gösteren şu nüshada ilk fetva farklıdır: Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Topkapı Sarayı, 000885, 1b-202b.

58 "Hind-i hâmil vaz-ı haml ettikten sonra kırk günden ekalde dem münkatı olup nifastan tâhire olsa iğtisal edip namaz kılmak lâzım olur mu yoksa kırk gün tamam olunca tevakkuf eder mi? el-Cevab: İğtisal edip namaz kılmak lâzım olur".

59 Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Hasan Hayri Abdullah Efendi, 00178-001, 1b-248a; Diyanet, 007390, 0b-383b.

60 Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Balıkesir, 404, 0b-411a.

61 Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Beyazıt, B2701, 0b-262a; Fetâvâ-yı Ali Efendi, Çankırı, 18 Hk 248, 0b-252a; Esad Efendi, 01082, 0b-204a.

1115 Zilkâde'sinin ortalarında (20-22 Mart 1704) es-Seyyid Mustafa b. es-Seyyid Muhammed tarafından İstanköy'de istinsah edilmiş olan nüshanın[62] ikinci tertip içinde önemli bir yeri vardır. İç kapağındaki "Fetâvâ-yı Ali Efendi, tertîb-i cedîd" kaydı dikkat çekicidir. Fihristinin sonunda merhûm Kerebneşî Mustafa Efendi tarafından tashih ve daha sonra öğrencisi Mahmud Efendi tarafından tertip edildiğine dair bir not eklenmiştir. Fihristinde 175 başlık bulunur. İlk bölümü olan "Kitâbü't-tahâre"deki fetvalar ve dizilişleri 01143'teki gibidir. Mehir babı, üç "nev'un âhar" ve bir "el-İhtilaf fi'l-mehr" olmak üzere dört alt başlığa dağıtılmış 60 fetva ihtiva eder. EK-2'de görüldüğü üzere 5 ve 34 ve 57. fetvaları 01143'te yer almaz. Diğer yandan 01143'ün 24. fetvasını içermez. Nüshanın sonunda Arazi hukukuna ilişkin 51 fetvanın yer aldığı iki fasıllı bir bölüm vardır. Son fetvası 01143'le aynıdır. Nüshanın sonuna toprak hukukuna dair "Fî mâ yeteallaku bi'l-kânûn lil-mevlâ el-merhûm Yahyâ Efendi ibn Zekeriyyâ" başlıklı bir kanun eklenmiştir. Aynı kanuna 00162 ile benzer özelliklere sahip birçok nüshanın sonunda da rastlanır. Bunlardan bazıları Recep 1119/Eylül-Ekim 1707[63] ve Şaban 1120/Ekim 1708[64] gibi erken tarihlerde istinsah edilmiştir. 22 Muharrem 1125/18 Şubat 1713 tarihinde istinsah edilmiş olan nüsha[65] fihristinin başında "Fihris-i Fetâvâ-yı Ali Efendi eş-şehîr bi-tertîb-i Mahmûd Efendi" ibaresi yer alması bakımından önemlidir. Yahyâ Efendi kanununu içeren diğer iki nüsha 1129 tarihlidir.[66]

Sonunda Yahya Efendi kanunu olmamakla birlikte 00162 ile ortak özelliklere sahip 1115,[67] 1120,[68] 1121,[69] 1123,[70] 1125[71] ve 1126[72] tarihlerinde istinsah edilmiş en az yedi nüsha mevcuttur. Bunlardan 1120 yılında istinsah edileni, sonunda 8 Muharrem 1104/19 Eylül 1692 tarihli ferağ kaydı bulunması bakımından dikkat çekicidir. Bu kayıt 00162'nin farklı versiyonları gibi görünen fakat istinsah kaydı olmayan en az altı nüshanın sonuna da eklenmiştir.[73] Bazıları ikinci tertibin en erken örnekleri olma ihtimali bulunan bu nüshaların sonundaki ferağ kaydı asıl nüshadan nakledilmiş olup istinsah tarihlerini ifade

62 Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Yahya Tevfik, 00162, 1b-309b.

63 Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Diyanet, 008197, 1b-236b.

64 Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Milli Kütüphane, 6 Mil Yz B 59, 1b-235a.

65 Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Bursa İnebey, 1079, 1b-239a.

66 Diğer bazı nüshalar şunlardır: Nuruosmaniye, 02011, 1b-266b; Adnan Ötüken, 06 Hk 4259, 1b-235a; Topkapı Sarayı, 000669, 1b-233b.

67 Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Diyanet, 002536, 1b-221a.

68 Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Yazma Bağışlar, 04203-003, 1b-308b.

69 Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Yazma Bağışlar, 00049, 9b-296b.

70 Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Konya Yazma Eserler, BY0000006162, 0b-204b; Balıkesir, 238, 1b-389b.

71 Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Milli Kütüphane, 06 Mil Yz B 913, 1b-251b.

72 Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Adnan Ötüken, 06 Hk 4905/1, 1b-298a.

73 Nüshalar daha önce tercümesi verilen ferağ kaydının dipnotunda zikredilmiştir.

etmez.[74] Aynı kayıt nispeten geç bir tarihte; 22 Muharrem 1146'da Eyyüb b. İbrahim tarafından istinsah edilen 00162 bağlantılı bir nüshanın sonuna da eklenmiştir.[75]

Fetâvâ-yı Ali Efendi'nin bazı nüshaları ikinci tertip olarak değerlendirilse de tertibe tam olarak uymayan özellikler taşımaktadır. 1112 yılının gurre-i Safer'inde (18 Temmuz 1700) kopyalanmış bir nüshanın "Kitâbü't-tahâre" bölümünde yer alan fetvaların dizilişi -ilk fetva da dâhil- ne birinci ne de ikinci tertiple örtüşmektedir. Ancak bölümdeki fetva formülleri ikinci tertibe daha yakındır. Ayrıca en sondaki arazi bölümünün iki fasıllı düzeni ve içerdiği fetvaların sıralanışı ikinci tertip ile uyumluluk göstermektedir.[76] 21 Rebîülâhir 1116 Cuma (23 Ağustos 1704) tarihinde istinsah edilen başka bir nüshanın[77] "Kitâbü't-tahâre" bölümü ikinci tertibe uygundur. Mehir babındaki 54 fetva ikinci tertip nüshalarda olduğu gibi dört alt başlığa dağıtılmıştır. Fakat babın içindeki fetvaların dizilişi genel olarak ikinci tertip düzeniyle örtüşmemektedir. Yine 28 Safer 1120 (19 Mayıs 1708) istinsah tarihli bir nüshanın[78] "Kitâbü't-tahâre" bölümü birinci tertip nüshalarla uyumludur. Ancak mehir babında "el-İhtilaf fi'l-mehr" şeklinde bir alt başlığın bulunması, ikinci tertip nüshaları hatırlatır. Babın içindeki fetvaların dizilişi de mecmuanın ikinci tertibe daha yakın olduğunu gösterir.[79]

4. Fetâvâ-yı Ali Efendi'nin Birinci ve İkinci Tertip Nüshalarının Karşılaştırılması

Fetâvâ-yı Ali Efendi'nin birçok nüshasının sonunda bulunan ferağ kaydı, birinci/eski tertip nüshalarla ikinci/yeni tertip nüshalar arasında fetva sayısı, alt başlık sistemi ve fetva dizilişi yönünden farklılıklar bulunduğuna işaret eder. Gerçekten farklı tertip nüshalar karşılaştırıldığında zikredilen farklılıklar gözlemlenmektedir. EK-1'de görüldüğü üzere birinci tertip nüshalar olan 01065-00'da ve 00077'de sırasıyla 4076 ve 4104 fetva varken ikinci tertip nüshalar olan 01143 ve 00162'de sırasıyla 4139 ve 4278 fetva vardır. Nuruosmaniye Kütüphanesinde bulunan 02016 numaralı ikinci tertip nüshada 4208 fetva

74 *Fetâvâ-yı Ali Efendi* üzerine yapılan bir doktora çalışmasında 02016 ve 00647 numaralı nüshaların istinsah tarihi hatalı bir şekilde 1104 olarak gösterilmiştir. Kılavuz Eser, "17. Yüzyıl Şeyhülislâmlarından Çatalcalı Ali Efendi'nin (1631-1692) Fetvaları Işığında Fıkıh Düşüncesi", 194. Ayrıca bu nüshaların müstensihinin Gelibolulu Mahmud olmadığına dikkat edilmelidir. Bu hatalar *Fetâvâ-yı Ali Efendi*'nin Türkçe çeviri yazı çalışmasında devam ettirilmektedir (1: 56)

75 Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Mihrişah Sultan, 00137, 1b-225a. Nüshanın mehir babı 00162'ye benzer şekilde dört alt başlığa dağıtılmıştır fakat ondan farklı olarak 60 değil 61 fetva ihtiva eder. Bab, ikinci tertibin en erken tarihli nüshalarından olan 01143'ün sonraki nüshalarda genellikle bulunmayan 24. fetvasını da içerir.

76 Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Topkapı Sarayı, 000885, 1b-202b.

77 Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Diyanet, 005621, 1b-258a.

78 Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Bursa İnebey, 3951, 1b-211b.

79 5 Cemâziyelâhir 1126/18 Haziran 1714 tarihinde istinsah edilmiş olan başka bir nüshanın (Diyanet, 003655, 1b-259b) mehir babındaki 55 fetva tipik ikinci tertip özelliği olarak 4 başlığa dağıtılmış olsa da "Kitabü't-tahâre" bölümü birinci tertibe uygundur. Mehir babındaki fetvaların dizilişi önemli farlılıklar göstermekle birlikte nüshayı ikinci tertibe yaklaştırır.

bulunur. İstinsah tarihi bulunmayan ikinci tertip bir nüshanın son sayfasında 4224 fetva içerdiği kaydedilmiştir.[80] Yine ikinci tertip olan matbu nüsha bir sayıma göre 4412 fetva ihtiva eder.[81] Bununla birlikte bazen ikinci tertip nüshalar nispeten daha az fetva içerebilir. Nitekim 1114/1702-3 yılında istinsah edilmiş olan B2701'de 4011 fetva olduğu görülür. 1115/1703-4 tarihli ikinci tertip bir nüshanın son sayfasında toplam 4061 mesele içerdiği yazılıdır.[82] 1130/1717-18 istinsah tarihli ikinci tertip bir mecmuanın sonlarında tahminen 4060 mesele ihtiva ettiğine dair bir not vardır.[83] Öte yandan birinci tertip nüshaların bazılarında zaman içinde fetvaların sayısı artmıştır. EK-1'de görüldüğü üzere 04587 numaralı nüshada 4342 fetva bulunur. Yine Süleyman b. Ali el-Üsküdârî tarafından istinsahına 2 Muharrem 1142/28 Temmuz 1729 tarihinde başlanıp sekiz ay kadar sonra bitirilmiş olan birinci tertip bir nüsha, son sayfasındaki nota göre 4224 fetva içermektedir.[84] Birinci ve ikinci tertip nüshaların fetva sayıları arasındaki bu farklılık bazı nüshaların isimlerine de yansımıştır. Nitekim birinci tertip bir nüsha *Muhtasar-ı Fetâvâ-yı Ali Efendi* olarak isimlendirilmiş[85] ve ikinci tertip bir nüshanın ismi, iç kapağına *Fetâvâ-yı Kübrâ Ali Efendi* olarak yazılmıştır.[86] Fetva sayılarıyla ilgili farklılık nüshaların alt bölümlerinde de gözlemlenir. Aşağıda istinsah tarihleri itibarıyla kronolojik olarak verilmiş olan birinci ve ikinci tertip 10'ar nüshanın mehir bablarında bulunan fetvaların sayısı listelenmiştir:

1. Tertip		**2. Tertip**	
Demirbaş Numarası	**Fetva Sayısı**	**Demirbaş Numarası**	**Fetva Sayısı**
01065-001	55	01143	58
00077	54	01082	57
02303	54	00178-001	56
06 Hk 1934	52	18 Hk 248	54
02020	59	B2701	53
06 Hk 4835	53	00162	60
01044	59	04203-003	60
00062	58	BY0000006162	59
45	59	01142	59
06 Hk 1042	53	1079	59
Ortalama	**55,6**	**Ortalama**	**57,5**

80 Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Konya Yazma Eserler, BY0000004071, 321a.

81 Kallek, "Fetâvâ-yı Ali Efendi", 12: 438.

82 Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Diyanet, 002536, 221a.

83 Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Diyanet, ist. 1130, 002839, 350b.

84 Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Beyazıt, B2794, 259a.

85 Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, *Muhtasar-ı Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 1b-224b.

86 Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Beyazıt, V1506, 1b-329a.

Görüldüğü üzere birinci tertip nüshalarda mehir fetvalarının ortalaması 55,6 iken ikinci tertip nüshalarda ortalama 57,5'tir. Bu farkın genellikle nüshalardaki genel fetva sayılarıyla orantılı olduğu söylenebilir. Nitekim B2701 numaralı nüshanın mehir babında 53 fetva vardır. İkinci tertibin ortalamasından düşük olan bu rakam nüshanın genel fetva sayısıyla (4011) orantılıdır. 1133 istinsah tarihli ikinci tertip bir nüshanın[87] mehir babındaki 36 fetva ile nispeten hacimsiz oluşu arasında ilişki vardır.

İkinci tertip nüshalar birincilere göre daha ayrıntılı alt başlık sistemine sahiptir. EK-1'de görüldüğü üzere nüshaların ana başlık sayıları arasında önemli bir fark yoktur. Fakat alt başlık sayıları arasındaki fark büyüktür. Aşağıda istinsah tarihleri itibarıyla kronolojik olarak verilmiş olan birinci ve ikinci tertip 10'ar nüshanın fihristlerinde bulunan başlık sayıları listelenmiştir:

1. Tertip		**2. Tertip**	
Demirbaş Numarası	**Başlık Sayısı**	**Demirbaş Numarası**	**Başlık Sayısı**
01065-001	182	01143	228
00077	196	01082	310
02303	256	00178-001	321
06 Hk 1934	148	18 Hk 248	280
02020	91	B2701	265
06 Hk 4835	118	00162	175
01044	45	04203-003	311
00062	165	BY0000006162	361
45	113	01142	321
06 Hk 1042	154	1079	319
Ortalama	**146,8**	**Ortalama**	**289,1**

Görüldüğü üzere birinci tertip nüshaların başlıkları 45 ile 256 arasında değişmekte olup ortalaması 146,8 iken ikinci tertip nüshaların başlıkları 175 ile 361 arasında değişmektedir ve ortalaması 289,1'dir. Buna göre ikinci tertip nüshalarda birincilere göre ortalama iki kat daha fazla başlık vardır. Bu sayıya ikinci tertip nüshaların alt bölümlerinde bulunan "nev'un âhar" gibi başlıklar dâhil değildir. EK-2'de gösterildiği gibi ikinci tertip nüshaların sadece mehir babında bu başlıklardan üç adet bulunmaktadır.

87 Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Amasya Beyazıt, 513, 0b-176a.

İkinci tertip nüshalarda fetvaların daha fazla alt başlığa dağıtılmış olması bölüm içlerindeki dizilişlerini etkilemiştir. Bu durum belli bir alt başlık örneğinde incelendiğinde daha iyi anlaşılmaktadır. EK-2'de mehir fetvalarının birinci ve ikinci tertip nüshalardaki diziliş şekilleri gösterilmiştir. Birinci tertip nüshalarda bazen müstakil bir mehir babı bile bulunmazken ve fetvalar hiçbir alt başlık içermezken ikinci tertip nüshalarda hemen daima[88] müstakil bir mehir babı vardır ve fetvalar ilgili oldukları temalara göre üç "nev'un âhar" ve bir "el-İhtilaf fi'l-mehr" olmak üzere dört alt başlığa dağıtılmıştır. Mehir babının bu şekilde alt başlıklara ayrılması fetvaların daha farklı dizilmesini gerektirmiştir. EK-2'de görüldüğü üzere birinci tertip bir nüsha olan 01065-001 ile ikinci tertip 01143'ün mehir fetvaları arasında bazıları 4-22, 5-23, 8-20, 11-21, 16-26, 17-27, 18-28, 21-55, 22-58, 23-9, 24-10, 25-12, 26-11, 27-7, 32-6 ve 33-8 gibi oldukça farklı ve düzensiz dizilişlerin meydana gelmiştir. Fetvaların farklı dizilişinde tek etken alt başlıkların çoğaltılması değildir. Nitekim nüshaların "Kitabü't-tahâre" bölümünde alt başlık bulunmamasına rağmen fetvaların dizilişi farklıdır.[89] Farklı dizilişler birinci ve ikinci tertip nüshaların ilk ve son fetvalarının da farklı olmasını gerektirmiştir. Birinci tertip nüshalar çoğunlukla "Kitabü't-tahâre"nin "Yâresi olup ma'zûr olan Zeyd…" fetvasıyla, ikinci tertip nüshalar "Zeyd cünüb iken…" fetvasıyla başlar. Nüshaların son fetvaları ilk fetvalarına göre biraz değişkendir. Birinci tertipler genellikle "Zeyd bir karye içinde vâki yeri …" fetvasıyla, ikinci tertipler "Zeyd'in berat ile mutasarrıf olduğu tımarda şeriki olan…" fetvasıyla biter. Birinci tertip nüshalardan bazıları ikinci tertip nüshaların tipik son fetvasıyla,[90] bazıları arazi bölümünün farklı fetvalarıyla,[91] sonunda arazi bölümü bulunmayanlar ise "Kitâbü'l-ferâiz"in son fetvasıyla biter.[92] İkinci tertip nüshalardan bazıları arazi bölümünün farklı fetvalarıyla,[93] sonunda arazi hukuku bölümü olmayan bazı nüshalar "Kitabü'l-ferâiz"in son fetvasıyla[94] ve Yahyâ Efendi'nin kanunu eklenmiş olan nüshalar kanunun son maddesiyle nihayete erer.[95]

88 Mehir babı alt başlık içermeyen ikinci tertip nüshalara nadiren rastlanır. Bk. Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Amasya Bayazid, 513, 0b-176a.

89 Bazen aynı tertip nüshaların kendi aralarında bile dizilişler farklı olabilir. Birinci tertip 00077 ve ikinci tertip 01082'nin "Kitabü't-tahâre" bölümündeki fetvaların dizilişi kendi sınıflarından olan nüshalardaki tipik dizilişten farklıdır. Yine ikinci tertip bir nüshanın "Kitabü't-tahâre" bölümünde 5 fetva bulunduğu, bölümün tipik fetva ile başladığı fakat sonraki 4 fetvanın bütünüyle farklı şekilde sıralandığı görülür. Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Atıf Efendi, 01142, 1b.

90 Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Adnan Ötüken, 06 Hk 4835, 259b; 06 Hk 1042, 179a; Çelebi Abdullah, 00155, 311a-b; Diyanet, 004109, 288b.

91 Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Topkapı Sarayı, 000106, 257b; Hazreti Nasuhi Dergâhı, 00077, 233b; Bursa İnebey, 3951, 211b; Yozgat, 00320, 283b.

92 Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Nuruosmaniye, 02020, 260a; Diyanet, 006703, 264b; Ali Emiri Şeriyye, 83, 268a.

93 Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Hasan Hayri Abdullah, 00178-001, 248a; Çankırı, 18 Hk 248, 252a, Yazma Bağışlar, 00049, 296b; Topkapı Sarayı, 000668, 284b; Adnan Ötüken, 06 Hk 4905/1, 298a; Milli Kütüphane, 06 Mil Yz B 281, 231a; Beyazıt, B2701, 262a.

94 Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Diyanet, 005621, 258a.

95 Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Yahya Tevfik, 00162, 309b; Diyanet, 008197, 236b; Bursa İnebey, 1079, 239a.

Birinci ve ikinci tertip nüshalar arasındaki bir diğer fark eksik-ziyade fetvalarla ilgilidir. Birincilerde bulunup ikincilerde bulunmayan fetvalar olduğu gibi tam tersi de vakidir. EK-2'den fark edilebileceği üzere zaman içinde nüshalara yeni fetvalar dâhil edilmiş ve mevcut bazı fetvalar dışarda bırakılmıştır. Tabloda birinci tertip nüshalarda bulunup ikincilerde bulunmayan yedi fetva ve ikincilerde bulunup birincilerde bulunmayan yeni fetva koyu renkli olarak gösterilmiştir. Mehir babındaki bu durum diğer bölümler hakkında da geçerliyse *Fetâvâ-yı Ali Efendi*'nin birinci ve ikinci tertip nüshaları karşılıklı olarak yüzde ondan daha fazla eksik-ziyade fetva içeriyor demektir.[96] Zaman içinde yeni fetvalar elde edildiği için ikinci tertip nüshalara birinci tertipte olmayan fetvaların eklenmiş olması tabiidir. Belki de bunlardan bazıları Ali Efendi'nin ikinci şeyhülislâmlık döneminde verdiği fetvalardır. Fakat bazı fetvaların birinci tertip nüshalarda bulunup ikinci tertip nüshalarda bulunmaması şaşırtıcıdır. Öte yandan EK-2'de görüldüğü üzere birinci ve ikinci tertip nüshaların kendi aralarında da eksik-ziyade fetvalar söz konusu olabilmektedir.

Birinci ve ikinci tertip nüshalardaki fetva formülleri arasında çoğu kez önemsiz farklılıklara rastlanır. Farklılıklar genellikle eş anlamlı başka bir kelime-cümle tercih etme, takdim-tehir ve ziyade-noksan sebebiyle oluşur. Nitekim birinci tertip bir nüsha olan 01065-001'de "tezevvüc ettikde", "Mehr-i misil ile müsemmâyı tecavüz eylemez", "mehr-i misli olan şu kadar akçe mehir", "hıyâr-ı bulûğla akd-i mezbûru hâkime feshettirse", "mehir tesmiyesi", "züyûf akçenin altın ya gümüşten olan kıymetlerinden" ve "ol makûle ceyyid akçenin yevm-i inkıtada olan kıymetlerini terekeden" şeklinde geçen ifadeler ikinci tertip bir nüsha olan 01143'te sırasıyla "tezevvüc ettikten sonra", "Mehr-i misil ile müsemmâdan ekallini alır", "mehr-i misli olan şu kadar mehir", "akd-i mezbûru hıyâr-ı bulûğla hâkime feshettirse", "mehir nâmına tesmiyesi", "züyûf akçenin yevm-i kesadda altın ya gümüşten kıymetlerinden" ve "ol makûle ol kadar ceyyid akçenin yevm-i inkıtada olan kıymetlerini tereke-i Zeyd'den" şeklinde yazılmıştır.[97] Ancak benzer farklılıklar birinci ve ikinci tertip nüshaların kendi aralarında da görüldüğü için tertip ayrımı bakımından belirleyici değildir. Yalnız EK-2'de görüldüğü üzere birinci tertip 01065-001'de "Olur" şeklinde yazılan cevabın (47) ikinci tertip 01143'te sehven "Olmaz" şeklinde yazılması (39) ve daha sonra istinsah edilmiş olan aynı tertip 00162'de "Olur" şeklinde düzeltilmesi (40) dikkate değerdir. Yine 01143'te hatalı olarak kullanılan "tezvîc" kelimesinin 00162'de "tezevvüc" olarak değiştirilmesi[98] nispeten önemli tashih sayılabilir. Açık olan şey sadece farklı tertip nüs-

96 Nitekim *Fetâvâyı Ali Efendi*'nin birinci ve ikinci tertip beş nüshası dikkate alınarak yapılan bir sayımda 4654 sayısına ulaşılmıştır. Kılavuz Eser, "17. Yüzyıl Şeyhülislâmlarından Çatalcalı Ali Efendi'nin (1631-1692) Fetvaları Işığında Fıkıh Düşüncesi", 43. Bu sayı ile yukarıda fetva sayıları verilen birinci ve ikinci tertip 12 nüshanın içerdiği ortalama fetva sayısı (4178) arasında yüzde on kadar bir farklılık bulunmaktadır.

97 Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Esad Efendi, Esad Efendi, 01065-001, 13b, 14a-b, 16a, 16b, 17a; 01143, 13a, 14a, 14b, 15a, 15b.

98 Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Atıf Efendi, 01143, 13a, 14b, 15b; 00162, 15b, 17b, 18b.

halarda değil aynı tertip nüshalarda zikredilen fetva formüllerinin de kimi zaman hatalı cevap ve kelime yazımına varan değişiklikler içerebildiğidir.

Sonuç

Osmanlı şeyhülislâm monografilerinin en önemlilerinden biri olan *Fetâvâ-yı Ali Efendi*'nin cem ve tertip süreci incelendiğinde iki ismin ön plana çıktığı görülmektedir. Bunlardan biri Çatalcalı Ali Efendi'nin ilk şeyhülislâmlık yıllarında fetva emini olan Kerebneşî Mustafa Efendi, diğeri Kerebneşî'nin yanında müsevvit olarak göreve başlayıp daha sonra fetva eminliği de yapan öğrencisi Gelibolulu Mahmud Efendi'dir. Mahmud Efendi, Kerebneşî'nin teşviki ve yönlendirmesiyle Ali Efendi'nin fetva suretlerini belli bir tertip içinde toplamaya başlamış ve hocası eminlikten ayrıldıktan sonra da bu faaliyeti sürdürmüştür. Görevi süresince belli bir tertip içinde biriktirdiği fetvalara yenilerini eklemiş; zamanla genel başlıklar altında toplanan fetvalar arandığında bulunamaz hale gelince mecmuayı alt başlıkları artırarak yeniden tertip etmiştir. Bazı nüshalarda "sânî" ve "cedîd" olarak nitelenen bu tertip 1104/1692 tarihinde tamamlanmıştır. Bu tarihten önce istinsah edilmiş olan nüshalar öteden beri fetva suretlerinin yazımında esas alınan birinci/eski tertibe dayanmaktadır. Birinci tertip nüshalardan bazılarının Kerebneşî ve Mahmud Efendi'ye nispet edilmesi, aynı cem ve tertip sürecinin ürünleri olduklarını göstermektedir. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*'nin bu şekilde iki temel tertip etrafında ortaya çıkan ve gelişen nüshalarla ilişkili olduğunun fark edilmesi, nüshalarının sınıflandırılması, aidiyetlerinin isabetli bir şekilde tespit edilmesi ve şekil/muhteva farklılıklarının anlaşılması bakımından önemlidir.

Fetâvâ-yı Ali Efendi'nin kütüphanelerde muhafaza edilen yazma nüshaları esas olarak iki tertip hâlinde bulunmaktadır. Birinci/eski tertip nüshaların sayısı, matbu nüshaların da dâhil olduğu ikinci/yeni tertip nüshalardan daha azdır. Eldeki en erken tarihli birinci tertip nüsha, Ali Efendi hayatta iken istinsah edilmiştir. Birinci tertip nüshalar alt başlık sistemi ve fetva dizilişi gibi tipik özellikler bakımından ortaklık arz etse de bazı tali özellikler bakımından farklılık göstermektedir. Bu bağlamda birinci tertibin üç temel nüsha etrafında geliştiği anlaşılmaktadır. İkinci tertip nüshalar birincilere göre daha standart bir yapı arz etmektedir. Bilinen en erken tarihli ikinci tertip nüsha 1106/1694'te meydana getirilmiştir. Bununla birlikte sonlarında asıl nüshadan nakledilmiş ferağ kaydı bulunan bir dizi istinsah tarihsiz nüsha, ikinci tertibin en erken örneklerini içerme ihtimallerinden dolayı önemle vurgulanmalıdır. İkinci tertip içerisinde öne çıkan 1115/1704 tarihli Tevfik Efendi nüshası, yaygın ilişki ağı ve matbu nüshanın kaynaklarından biri olması nedeniyle kayda değerdir. Çalışma kapsamında birinci ve ikinci tertip asıl nüshalara ulaşılamamış olsa da çok sayıda kopyalarından hareketle temel özellikleri tespit edilebilmektedir. Denilebilir ki ikinci tertip nüshalar, birinci tertip nüshalardaki fetvaların gözden geçirilmesi, bazı ekleme-çıkarmalar yapılması ve fetvaların en az iki kat artırılan alt başlıklar altında yeniden sıralanmasıyla meydana getirilmiştir. Bu işlem neticesinde farklı tertiplere ait

nüshalar arasında bazen ayrı eserler oldukları izlenimi uyandıracak düzeyde görünüm farklılıkları ortaya çıkmıştır. Birinci ve ikinci tertip nüshalar karşılıklı olarak eksik-ziyade fetvalar içerdiğinden dolayı *Fetâvâ-yı Ali Efendi* üzerine yapılan çalışmalarda her iki tertibin de dikkate alınması gerekmektedir.

Kaynakça

Arslan, Emine. "Nukûllü Fetva Mecmûaları ve Mehmed Fıkhî'nin el-Ecvibetü'l-Kâni´a Adlı Eserinin Bunlar Arasındaki Yeri", Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2010.

Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Süleymaniye Ktp. Esad Efendi, ist. 1102 (Mayıs-Haziran 1691), müst. Abdülbâkî b. Hüseyin, no. 01065-001, vv. 1b-238a.

Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Süleymaniye Ktp. Hazreti Nasuhi Dergâhı, ist. 5 Ramazan 1104 (10 Mayıs 1693), no. 00077, vv. 0b-233b.

Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Süleymaniye Ktp. Yazma Bağışlar, ist. Rebîülevvel 1105 (Ekim-Kasım 1693), müst. Mustafa el-İzmirî, no. 04587, vv. 2b-231b.

Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Atıf Efendi Ktp. Atıf Efendi, ist. 10 Rebîülevvel 1106 (29 Ekim 1694), no. 01143, vv. 1b-242a.

Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Ktp. Yazma Eserler, ist. Şaban 1107 (Mart-Nisan 1696), müst. Bayburt ve Erzurum kadısı Muhammed, no. 007390, vv. 0b-383b.

Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Süleymaniye Ktp. Hasan Hayri Abdullah Efendi, ist. 1107 (1695-96), müst. Mustafa b. Ahmed, no. 00178-001, vv. 1b-248a.

Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Süleymaniye Ktp. Yazma bağışlar, ist. 1108 (1696-97), no. 02303, vv. 0b-401a.

Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Balıkesir Mutasarrıf Ömer Ali Bey Ktp. Balıkesir İl Halk Ktp. ist. 1110 Muharrem (Temmuz 1698), müst. Hüseyin b. Mustafa, no. 404, vv. 0b-411a.

Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Topkapı Sarayı Ktp. Sultan III. Ahmed Kitaplığı, ist. 1 Safer 1112 (18 Temmuz 1700), no. 000885, vv. 1b-202b.

Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Ktp. Yazma Eserler, ist. 7 Receb 1112 (18 Aralık 1700), no. 005681, vv. 1b-203b.

Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Nuruosmaniye Ktp. Nuruosmaniye, ist. Recep 1112 (Aralık-Ocak 1700-1), müst. Mustafa Mevlâzâde el-Köstendilî, no. 02020, vv. 0b-260a.

Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Milli Ktp. Yazmalar, ist. 29 Şevval 1114 (14 Mart 1703), müst. Mehmed b. Mustafa, no. 06 Mil Yz B 862, vv. 0b-286b.

Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Milli Ktp. Çankırı İl Halk Ktp. ist. Rebîülâhir 1114 (Eylül 1702), no. 18 Hk 248, vv. 0b-252a.

Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Süleymaniye Ktp. Esad Efendi, ist. Cemâziyelâhir 1114 (Kasım 1702), no. 01082, vv. 0b-204a.

Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Ktp. Yazma Eserler, ist. 1114, müst. Mustafa b. Veliyyüddin, no. 004109, vv. 1b-289a.

Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Süleymaniye Ktp. Yahya Tevfik, ist. Zilkâde 1115 (Mart 1704), müst. es-Seyyid Mustafa b. es-Seyyid Muhammed no. 00162, vv. 1b-309b.

Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Ktp. Yazma Eserler, ist. 1115 (1703-4), no. 002536, vv. 1b-221a.

Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Ktp. Yazma Eserler, ist. 21 Rebîülâhir 1116 (23 Ağustos 1704), müst. Abdülmecid b. Muhammed el-Emîn Sivasîzâde, no. 005621, vv. 1b-258a.

Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Ktp. Yazma Eserler, ist. 1 Receb 1119 (28 Eylül 1707), müst. Muhammed b. Hasan, no. 008197, vv. 1b-236b.

Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Süleymaniye Ktp. Şehit Ali Paşa, ist. 1119 (1707-8), müst. Ali b. Osman b. Süleyman el-Babavî, no. 01044, vv. 0b-283a.

Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Milli Ktp. Yazmalar, ist. 1 Şaban, 1120 (16 Ekim 1708), no. 06 Mil Yz B 59, vv. 1b-235a.

Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Süleymaniye Ktp. Yazma Bağışlar, ist. Rebîülâhir 1120, msüt. Mustafa b. Receb, no. 04203-003, vv. 1b-308b.

Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Süleymaniye Ktp. Arslan Kaynardağ, ist. 12 Rebîülevvel 1121 (22 Mayıs 1709), müst. Yahyâzâde Ahmed b. Mustafa, no. 00062, vv. 1b-260b.

Çatalcalı Ali Efendi. Fetâvâ-yı Ali Efendi, Süleymaniye Ktp. Yazma Bağışlar, ist. 1121 (1709-10), no. 00049, vv. 9b-296b.

Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Topkapı Sarayı Ktp. Revan Köşkü Kitaplığı, ist. 20 Rebiülevvel 1122 (19 Mayıs 1710), no. 000668, vv. 1b-284b.

Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Atıf Efendi Ktp. Atıf Efendi, ist. Muharrem 1123 (Mart 1711), müst. Sunullah b. Abdullah, no. 01142, vv. 1b-329b.

Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Bölge Yazma Eserler, ist. Recep 1123 (Ağustos/Eylül 1711), müst. Receb İbnü'l-Hacc Mustafa, no. BY0000006162, vv. 0b-204b.

Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Balıkesir Mutasarrıf Ömer Ali Ktp. Balıkesir İl Halk Ktp. ist. Ramazan 1123 (Kasım 1711), müst. Ali Baba b. Muhammed Baba, no. 238, vv. 1b-389b.

Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Bursa İnebey Ktp. Genel, ist. 22 Muharrem 1125 (18 Şubat 1713), müst. Esad İbnü'l-Hacc Muhammed, no. 1079, vv. 1b-239a.

Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Milli Ktp. Yazmalar, ist. 2 Ramazan 1125 (22 Eylül 1713), müst. Ahmed b. Şaban, no. 06 Mil Yz B 913, vv. 1b-251b.

Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Milli Ktp. Ankara Adnan Ötüken İl Halk Ktp. ist. 1126 (1714-15), müst. Muhammed b. Ahmed el-İstanbulî, no. 06 Hk 4905/1, vv. 1b-298a.

Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Milli Ktp. Yazmalar, ist. 1126 (1714-15), müst. Abdülbâkî b. el-Hacc Hüseyin el-Yenişehrî, no. 06 Mil Yz B 281, vv. 1b-231a.

Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Milli Ktp. Ankara Adnan Ötüken İl Halk Ktp. ist. Cemâziyelevvel 1128 (Nisan-Mayıs 1716), no, 06 Hk 1042, vv. 0b-179a.

Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Nuruosmaniye Ktp. Nuruosmaniye, ist. Safer 1128 (Ocak 1716), no. 02013, vv. 1b-298b.

Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Nuruosmaniye Ktp. Nuruosmaniye, ist. 1129 (1716-17), müst. İsmail b. Süleyman, no. 02011, vv. 1b-266b.

Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Milli Ktp. Ankara Adnan Ötüken İl Halk Ktp. ist. 1129 (1716-17), müst. Muhammed b. Mahmud, no. 06 Hk 4259, vv. 1b-235a.

Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Ktp. Yazma Eserler, ist. 1130 (1717-18), no. 002839, vv. 1b-351b.

Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Amasya Beyazıt Ktp. Amasya Beyazıt, ist. 1133 (1720-21), no. 513, vv. 0b-176a.

Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Süleymaniye Ktp. Çelebi Abdullah, ist. Recep 1135 (1722-23), no. 00155, vv. 1b-311b.

Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Süleymaniye Ktp. Serez, ist. 22 Safer 1137 (10 Kasım 1724), müsevvit ve Rize müftüsü Ali b. Selim, no. 01133, vv. 1b-433a.

Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Beyazıt Ktp., ist. 29 Şaban 1142 (19 Mart 1730), müst. Süleyman b. Ali el-Üsküdârî, no. B2794, vv. 0b-259a.

Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Süleymaniye Ktp. Atıf Efendi, ist. 1142 (1729-30), no. 01144, vv. 1b-232b.

Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Topkapı Sarayı, ist. 16 Zilhicce 1142 (2 Temmuz 1730), no. 000669, vv. 1b-233b.

Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Süleymaniye Ktp. Yazma Bağışlar, ist. 1145 (1732-33), no. 05260, vv. 1b-321b.

Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Ktp. Yazma Eserler, ist. 5 Şaban 1146 (11 Ocak 1734), no. 005222, vv. 1b-290b.

Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Süleymaniye Ktp. Mihrişah Sultan, ist. 22 Muharrem 1146 (5 Temmuz 1733), müst. Eyyüb b. İbrahim, no. 00137, vv. 1b-225a.

Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Beyazıt Ktp. Beyazıt, ist. 1148 (1735-36), no. B9036, vv. 1b-247b.

Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Bölge Yazma Eserler, ist. 24 Safer 1149 (4 Temmuz 1736), müst. Şânîzâde İbrahim b. Ahmed el-İstanbulî, no. BY0000006283, vv. 1b-188b.

Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Süleymaniye Ktp. ist. 5 Muharrem 1160 (17 Ocak 1747), müst. Mustafa, Serez, no. 01113, vv. 0b-226b.

Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Süleymaniye Ktp. ist. Şaban 1190 (Eylül-Ekim 1776, müst. Muhammed Emin b. Ahmed b. Muhammed, İzmir, no. 251, vv. 1b-269b.

Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Topkapı Sarayı Ktp. Bağdat Köşkü Kitaplığı, müst. Hüseyin, no. 000106, vv. 1b-257b.

Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Topkapı Sarayı Ktp. Medine'den Gelen Kitaplar no. 000378, vv. 1b-225b.

Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Beyazıt Ktp. Veliyyüddin Efendi no. V1507, vv. 1b-235b.

Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Nuruosmaniye Ktp. Nuruosmaniye no. 02016, vv. 1-b-242b.

Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Milli Ktp. Yazmalar no. 06 Mil Yz B 155, vv. 1b-274a.

Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Milli Ktp. Ankara Adnan Ötüken İl Halk Ktp. no. 06 Hk 1934, vv. 1b-220a.

Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Milli Ktp. Ankara Adnan Ötüken İl Halk Ktp. no. 06 Hk 4835, vv. 0b-259b.

Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Çorum Hasan Paşa Ktp. Hasan Paşa Yazma no. 6711, vv. 1b-344b.

Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Bursa İnebey Ktp. Genel no. 3951, vv. 1b-211b.

Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Sivas Ziya Bey Ktp. Sivas Yazma no. 45, vv. 1b-258b.

Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Beyazıt Ktp. Beyazıt no. B2701, vv. 0b-262a.

Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Ktp. Yazma Eserler no. 006703, vv. 1b-264b.

Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Süleymaniye Ktp. Yazma Bağışlar no. 05193, vv. 0b-305a.

Çatalcalı Ali Efendi. *Muhtasar-ı Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Manisa İl Halk Ktp. Akhisar Zeynelzâde Kitaplığı no. 1419, vv. 1b-224b.

Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Amasya Beyazıt Ktp. Gümüşhacıköyü no. 199, 1-513.

Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Süleymaniye Ktp. Yeni Cami no. 00647, vv. 1b-215b.

Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Milli Ktp. Ankara Adnan Ötüken İl Halk Ktp. no. 06 Hk 2593/1, vv. 1b-298a.

Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, İstanbul Müftülüğü Ktp. no. 160, vv. 1b-253b.

Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Bölge Yazma Eserler no. BY0000004071, vv. 0b-321a.

Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Ktp. Yazma Eserler no. 004445, vv. 0b-349b.

Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Köprülü Ktp. Mehmed Asım Bey no. 00123, vv. 1-b-290b.

Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Edirne Selimiye Ktp. Selimiye Yazmalar no. 4952, vv. 1b-169a.

Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Bölge Yazma Eserler no. BY0000006501, vv. 1b-270.

Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Süleymaniye Ktp. Yazma Bağışlar no. 04244, vv. 1b-229b.

Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Ktp. Yazma Eserler no. 004000, vv. 0b-244b.

Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Süleymaniye Ktp. Esad Efendi no. 01068, vv. 1b-249b.

Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Süleymaniye Ktp. Mehmed Nuri Efendi no. 00096, vv. 1b-258a.

Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Süleymaniye Ktp. Yozgat no. 00320, vv. 1b-283b.

Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Ktp. Türkçe Yazma no. 00931, vv. 1b-286b.

Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Beyazıt, Veliyyüddin Efendi no. V1506, vv. 1b-329a.

Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Ktp. Yazma Eserler no. 003655, vv. 1b-259b.

Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Milli Ktp. Ankara Adnan Ötüken İl Halk Ktp. no. 06 Hk 5026, vv. 1b-296a.

Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Millet Ktp. Ali Emiri Şeriyye, no. 82, vv. 1b-268a.

Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi (Fetâvâ-yı Karahisarî)*. İstanbul Üniversitesi, Nadir Eserler Ktp. Türkçe Yazma no. 00924, vv. 5b-285b.

Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi (Fetâvâ-yı Akkirmânî)*, Süleymaniye Ktp. Esad Efendi no. 01071, vv. 1b-228b. https://portal.yek.gov.tr/works/detail/184015 (27.03.2025).

Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi (Fetâvâ-yı Akkirmânî)*, Bursa İnebey Ktp. Orhan no. 546, vv. 0b-356a. https://portal.yek.gov.tr/works/detail/35688 (27.03.2025).

Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*. Hazırlayan Esra Kılavuz Eser, İstanbul: İsar Yayınları, 2021.

Fetâvâ-yı Şerîfe Asılları. İstanbul Üniversitesi, Nadir Eserler Ktp. Türkçe Yazma no. 2112, vv. 1a-108b.

el-Gedûsî, Hâfız Mehmed b. Ahmed. *Zeyl-i Fetâvâ-yı Çatalcalı Ali Efendi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Ktp. Yazma Eserler no. 001248, vv. 1b-239b.

Gelibolulu, Mahmud Efendi. *Vâkıât*, Süleymaniye Ktp. Esad Efendi, ist. 22 Zilhicce 1150 (12 Nisan 1738), müst. Abdullah, no. 01045, vv. 1b-261a.

el-İmâdî, Ali b. İbrahim. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, İstanbul Müftülüğü Ktp. no. 237, vv. 1b-150b.

el-İmâdî, Ali b. İbrahim. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, İstanbul Müftülüğü Ktp. no. 232, vv. 1b-166a.

Kallek, Cengiz. "Fetâvâ-yı Ali Efendi", *DİA*, 12: 438.

el-Kerebneşî, Mustafa b. Ahmed er-Rûmî. *Mecmûatü'l-Fetâvâ*, İstanbul Müftülüğü Ktp. ist. Receb 1102 (Mart/Nisan 1691) müst. Ali b. Mustafa, no. 185, vv. 0b-313b.

el-Kerebneşî, Mustafa b. Ahmed er-Rûmî. *Fetâvâ-yı Krebneşî*, Diyanet İşleri Başkanlığı Ktp. Yazma Eserler, ist. 8 Rebîülâhir 1117 (30 Temmuz 1705), müst. Ahmed b. Abdurrahman, no. 001257, vv. 1b-321b.

el-Kerebneşî, Mustafa b. Ahmed er-Rûmî. *Fetâva'l-Kerenbeşî*, Süleymaniye Ktp. Laleli, ist. 21 Şevval 1118 (26 Ocak 1707), müst. es-Seyyid Mustafa b. es-Seyyid Muhammed, no. 01275, vv. 2b-319b.

el-Kerebneşî, Mustafa b. Ahmed er-Rûmî. *Fetâvâ-yı Kerebneşî*, Diyanet İşleri Başkanlığı Ktp. Yazma Eserler, ist. 24 Şaban 1121 (29 Ekim 1709), müst. el-Hacc Mustafa b. eş-Şeyh Muhammed, no. 001222, vv. 0b-273a.

el-Kerebneşî, Mustafa b. Ahmed er-Rûmî. *Fetâva'l-Karanbişî*, Süleymaniye Ktp. Hamidiye, ist. 23 Zilhicce 1136 (12 Eylül 1724), müst. el-Hacc İbrahim b. Ali, no. 609, vv. 1b-313a.

el-Kerebneşî, Mustafa b. Ahmed er-Rûmî. *Fetâvâ-yı Krebneşî*, ist. 1164 (1750-51), müst. Mustafa Muhterem b. Abdülbâkî el-Kırımî, Diyanet İşleri Başkanlığı Ktp. Yazma Eserler, no. 001247, vv. 1b-207a.

el-Kerebneşî, Mustafa b. Ahmed er-Rûmî. *Fetâvâ-yı Krebneşî*, Süleymaniye Ktp. Hafid Efendi, ist. Cemâziyelâhir 1167 (Mart/Nisan 1754), müst. Muhammed b. Mustafa, no. 00106, vv. 1b-334b.

el-Kerebneşî, Mustafa b. Ahmed er-Rûmî. *Fetâva'l-Kerenbişî*, Süleymaniye Ktp. Carullah, no. 958, vv. 0b-306a.

Kılavuz Eser, Esra. "17. Yüzyıl Şeyhülislâmlarından Çatalcalı Ali Efendi'nin (1631-1692) Fetvaları Işığında Fıkıh Düşüncesi". Doktora Tezi. Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2020.

Midilli, Muharrem. "Osmanlı Fetva Literatüründe Aidiyete İlişkin Bir Tashih: Fetâvâ-yı Ali Efendi'nin Kısa Bir Versiyonu Olarak Fetâvâ-yı Karaçelebizâde". *Darülfunun İlahiyat Dergisi* 35:2 (2024): 615-628.

Şeyhî Mehmed Efendi. *Vekâyi'u'l-Fuzalâ: Şeyhî'nin Şakâyık Zeyli* (İnceleme-tenkitli metin-dizin). (haz. Ramazan Ekinci), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018.

EK-1: Birinci ve İkinci Tertip Bazı Nüshalardaki Bölüm Başlıkları ve Fetva Sayıları

	Bölüm Başlıkları	01065-001 1. Tertip	00077 1. Tertip	04587 1. Tertip	01143 2. Tertip	00162 2. Tertip
1	Kitabü't-tahâre	7	7	7	7	8
2	Kitabü's-salât	31	33	25	48	41
3	Kitabü'z-zekât	41	41	44	33	43
4	Kitabü's-savm	11	12	11	12	12
5	Kitabü'l-hac	9	14	9	10	10
6	Kitabü'n-nikâh	217	215	230	231	246
7	Kitabü'r-radâ	27	26	29	29	29
8	Kitâbü't-talâk	284	293	325	297	308
9	Kitâbü'l-itak	65	65	61	77	83
10	Kitâbü'l-mekâtib	7	8	10	-	-
11	Kitâbü'l-velâ	10	10	12	12	12
12	Kitâbü'l-eyman	15	15	14	16	15
13	Kitâbü'l-hudûd	130	172	175	122	121
14	Kitâbü's-serika	13	-	13	14	13
15	Kitâbü's-siyer	125	122	125	156	159
16	Bâbu'l-lukata	2	2	2	2	2
17	Kitâbü'l-âbik	8	7	8	8	7
18	Kitâbü'l-mefkûd	18	18	18	17	17
19	Kitâbü'ş-şerike	52	50	55	51	53
20	Kitâbü'l-vakf	334	321	343	342	368
21	Kitâbü'l-büyu	301	303	304	258	278
22	Kitabü's-sarf	-	-	-	5	7
23	Kitabü'l-müdâyenat	-	-	-	44	47
24	Kitâbü'l-kefâlet	119	117	129	113	123
25	Kitâbü'l-havâle	31	30	32	29	32
26	Kitâbü'l-kazâ	84	82	85	82	88
27	Kitâbü'ş-şahâdet	250	236	246	240	250

28	Kitâbü'l-vekâlet	152	154	159	153	152
29	Kitâbu'd-dâva	313	295	306	281	283
30	Kitâbü'l-ikrar	52	45	51	48	46
31	Kitâbü's-sulh	95	95	98	97	96
32	Kitâbü'l-mudârebe	52	43	51	43	43
33	Kitâbü'l-vedîa	40	38	41	36	36
34	Kitâbü'l-âriyet	7	8	11	7	7
35	Kitâbü'l-hibe	122	123	132	121	123
36	Kitâbü'l-icâre	207	208	224	215	215
37	Kitâbü'k-ikrah	13	12	13	12	12
38	Kitabü'l-hacr	27	27	27	29	30
39	Kitabü'l-me'zûn	9	8	12	9	9
40	Kitâbü'l-gasb	94	96	102	84	86
41	Kitâbü'ş-şufa	24	24	26	33	23
42	Kitâbü'l-kısmet	30	31	31	31	31
43	Kitâbü'l-müzaraa	9	9	10	9	9
44	Kitâbü'l-müsâkât	1	1	1	2	2
45	Kitabü's-sayd ve'z-zebaih	-	-	-	4	4
46	Kitabü'l-eşribe	-	-	-	1	1
47	Kitâbü'l-kerâhiyye ve'l-istihsan	20	21	17	13	15
48	Kitabü'şürb	-	-	-	27	29
49	Kitabü'l-hitan	-	-	-	99	99
50	Kitâbü'r-rehn	62	57	63	65	64
51	Kitâbü'l-cinâyât	23	187	26	28	26
52	Kitâbü'd-diyât	162	-	170	169	168
53	Kitâbü'l-vesâyâ	343	343	360	184	204
54	Kitâbü'l-ferâiz	38	41	58	38	42
55	Fi'l-arâzî	37	39	41	46	51
	TOPLAM	**4076**	**4104**	**4342**	**4139**	**4278**

EK-2: Fetâvâ-yı Ali Efendi'nin Birinci ve İkinci Tertip Nüshalarının Mehir Bablarındaki Fetvalar ve Dizilişleri (Metinler ilk nüshalara aittir. Rakamlar fetvalaların bab içindeki sıralarını göstermektedir. Diğer tertipte bulunmayan fetvalar kalın yazı tipiyle vurgulanmıştır.)

	01065-001 00077 04587 (1. Tertip)		**01143 00162 Matbu (2. Tertip)**
	İlk Fetva		**İlk Fetva**
	Yâresi olup ma'zûr olan Zeyd yâresini açıp silip nesne akmaz iken abdest alıp akmadan mestlerini giyse mestleri üzerine mesh câiz olur mu? el-Cevab: Olur. [1b]		Zeyd cünüb iken zikir ve tesbîh ve salât ale'n-nebî etmek câiz olur mu? el-Cevab: Olur. [1b]
	Babü'l-mehr		**Babü'l-mehr**
1 1 2	Zeyd Hind'i şuhûd mahzarlarında tezevvüc ettikde mehir tesmiye olunmayıp ba'dehu Zeyd Hind'e dâhil olduktan sonra bir nesne üzerine terâzî bulunmadan Hind'i tatlîk eylese Hind Zeyd'den ne mikdar mehir alır? el-Cevab: Mehr-i misil alır. [13b; 10b; 13b]	1 1 1	Zeyd Hind'i şuhûd mahzarlarında tezevvüc ettikten sonra mehir tesmiye olunmayıp ba'dehu Zeyd Hind'e dâhil olduktan sonra bir nesne üzerine terâzî bulunmadan Hind'i tatlîk eylese Hind Zeyd'den ne mikdar mehir alır? el-Cevab: Mehr-i misil alır. [13a; 15b; I, 46]
2 2 1	Zeyd Hind'i şuhûd mahzarlarında tezevvüc ettikde mehir tesmiye olunmayıp ba'dehu bir nesne üzerine terâzî bulunmadan Zeyd fevt olsa Hind tereke-i Zeyd'den ne mikdar mehir alır? el-Cevab: Mehr-i misil. [13b; 10b; 13b]	2 2 2	Zeyd Hind'i şuhûd mahzarlarında tezevvüc ettikde mehir tesmiye olunmayıp ba'dehu bir nesne üzerine terâzî bulunmadan Zeyd fevt olsa Hind tereke-i Zeyd'den ne mikdar mehir alır? el-Cevab: Mehr-i misil alır. [13a; 15b; I, 46]
3 3 3	Zeyd Hind'i on dirhemden ekal olan şu kadar akçe mehir tesmiyesiyle tezevvüc ve duhûl ettikten sonra Zeyd Hind'i tatlîk eylese Hind Zeyd'den tamâmen on dirhem gümüş almaya kâdire olur mu? el-Cevab: Olur. [14a; 10b; 13b]	3 3 3	Zeyd Hind'i şu kadar bin akçe mehr-i müeccel tesmiyesiyle tezvîc edip mehr-i muaccel zikr ve tesmiye olunmasa hâlen Hind fevt oldukda Zeyd sâir vereseye mehr-i müsemmâdan hisselerini verirken sâir verese Zeyd'e mücerred vilâyetimizde mehr-i muaccel dahi tesmiye oluna gelmiştir, öyle olıcak mehr-i muaccel dahi lâzım olmuş olur, bize mehr-i muaccelden dahi hisse ver demeye kadir olurlar mı? el-Cevab: Olmazlar. [13a; 15b; I, 46]
4 4 5	Hind'in mehr-i misli bilinmek lâzım oldukda ne ile ma'lûm olur? el-Cevab: Babası cânibinden olan nisâya kıyas ile. [14a; 10b; 13b]	4 4 4	Zeyd Hind'i on dirhemden ekal olan şu kadar akçe mehir tesmiyesiyle tezevvüc ve duhûl ettikten sonra Zeyd Hind'i tatlîk eylese Hind Zeyd'den tamâmen on dirhem gümüş almaya kâdire olur mu? el-Cevab: Olur. [13a; 16a; I, 47]

5 - 4	Hind'in mehr-i misli bilinmek lâzım olup lâkin babası cânibinden nisvandan kimesnesi olmasa Hind'in mehr-i misli kime kıyas ile ma'lûm olur? el-Cevab: Ecânibden Hind'e mümâsile olan nisâya kıyas ile. [14a; 10b; 13b]	5 8 7	**Zeyd Hind'i şu kadar akçe mehir tesmiyesiyle tezevvüc ve duhûl ettikten sonra Hind'i bâinen tatlîk edip ba'dehu mehrini vermeden şu kadar akçe mehir tesmiyesiyle tezevvüc ve duhûl edip ba'dehu Hind'i tatlîk eylese Hind akd-i evvel ve sânîde tesmiye olunan mehrini Zeyd'den tamâmen almaya kâdire olur mu? el-Cevab: Olur. [13a; 16a; I, 47]**
		- 5 5	Zeyd Hind'i şu kadar akçe mehir tesmiyesiyle tezevvüc ettikten sonra nikâh kâim iken Zeyd sıhhatinde Hind'in mehri üzerine şu kadar akçe ziyâde Hind dahi kabul edip ba'dehu Zeyd fevt olsa Hind tereke-i Zeyd'den mehr-i müsemmâdan ziyâdeyi almaya kâdire olur mu? el-Cevab: Olur. [13a; 16a; I, 47]
6 5 6	Zeyd Hind'i şu kadar bin akçe mehr-i müeccel tesmiyesiyle tezevvüc edip mehr-i muaccel zikr ve tesmiye olunmasa hâlen Hind fevt oldukda Zeyd sâir vereseye mehr-i müsemmâdan hisselerini verirken sâir verese Zeyd'e mücerred vilâyetimizde mehr-i muaccel dahi tesmiye oluna gelmiştir, öyle olıcak mehr-i muaccel dahi lâzım olmuş olur, bize mehr-i muaccelden dahi hisse ver demeye kâdir olurlar mı? el-Cevab: Olmazlar. [14a; 10b; 13b-14a]	6 6 6	Zeyd Hind'i bir muayyen mülk menzili ile bahçesi ve şu kadar eşyâ-i muayyenesi mehr-i muaccel olmak üzere tezevvüc ettikten sonra Zeyd fevt olsa Hind ol menzil ve bahçe ve eşyayı almaya kâdire olur mu? el-Cevab: Olur. [13a; 16a; I, 47]
7 13 11	Zeyd mehâriminden Hind'i şu kadar akçe mehir tesmiyesiyle helal olmak zannı ile tezevvüc ve vat' edip ba'dehu tefrîk olunsa Hind Zeyd'den mehr-i müsemmâyı almaya kâdire olur mu? el-Cevab: Mehr-i misil ile müsemmâdan ekallini alır. [14a; 10b; 14a]	7 7 9	Zeyd Hind'i şu kadar esvâb-ı muayyene mehr-i muaccel tesmiyesiyle tezevvüc ve duhûl edip esvâb-ı mezbûreyi Hind'e verdikten sonra Amr esvâb-ı merkûmeye müstahik çıkıp ba'de'l-isbat ve'l-hükm Hind'den alsa Hind esvâb-ı merkûmenin kıymetlerini Zeyd'den almaya kâdire olur mu? el-Cevab: Olur. [13b; 16a; I, 48]
- - 7	**Hind'in zevci Zeyd âhar diyarda iken Amr Hind Zeyd'in menkûhası idiğini bilmeden Hind'i şu kadar akçe mehir tesmiyesiyle tezevvüc ve vat' ettikten sonra Zeyd âhar diyardan gelmeden Amr fevt olsa Hind mehr-i müsemmâyı Amr'ın terekesinden almaya kâdire olur mu? el-Cevab: Mehr-i misil ile müsemmâdan ekallini alır. [14a]**	- - 8	Zeyd Hind'i yüz kuruş mehir tesmiyesiyle tezevvüc ve duhûl ettikten sonra Zeyd Hind'i bâinen tatlîk edip ba'dehu mehr-i müsemmâyı vermeden Hind'i iki yüz kuruş mehir tesmiyesiyle tezevvüc ve duhûl edip ba'dehu Zeyd fevt olsa Hind akd-i evvel ve akd-i sânîde tesmiye olunan mehrini terk-i Zeyd'den almaya kâdire olur mu? el-Cevab: Olur. [I, 47-48]

8 6 8	Hind'in zevci Zeyd âhar diyarda iken Amr Hind Zeyd'in menkuhası idiğini bilmemekle Hind'i şu kadar akçe mehir tesmiyesiyle tezevvüc ve vat' ettikten sonra Zeyd gelip Hind'i Amr'dan tefrîk ettirse Hind mehr-i müsemmâyı Amr'dan almaya kâdire olur mu? el-Cevab: Mehr-i misil ile müsemmâdan ekallini alır. [14a; 10b-11a; 14a]	8 9 10	Zeyd Hind'i şu kadar eşya mehr-i muaccel üzerine tezevvüc eşyâ-i mezbûreyi Hind'e verdikten sonra Zeyd kable'd-duhûl ve'l-halvet Hind'i tatlîk eylese Zeyd esvâb-ı mezbûrenin nısfını Hind'den istirdâda kâdir olur mu? el-Cevab: Olur. [13b; 16a; I, 48]
9 8 9	Hind Zeyd'i müddet-i radâda irda ettikten sonra Zeyd bâliğ oldukda bilmemekle Hind'i şu kadar akçe mehir tesmiyesiyle tezevvüc ve vat' edip ba'dehu radâ beyyine ile sâbit olup Hind Zeyd'den tefrîk olunsa Hind mehr-i müsemmâyı Zeyd'den almaya kâdire olur mu? el-Cevab: Mehr-i misil ile müsemmâdan ekallini alır. [14a; 11a; 14a]	9 10 11	Zeyd Hind'i şu makûle şu kadar esvab mehr-i muaccel tesmiyesiyle tezevvüc edip ba'dehu vermeden Hind'e duhûl eylese Hind esvâb-ı merkûmenin vasatlarını yahut vasatlarının kıymetlerini Zeyd'den almaya kâdire olur mu? el-Cevab: Olur. [13b; 16a; I, 48]
10 9 10	Zeyd mezniyyesi Hind'in radâen kızı Zeyneb'i şu kadar akçe mehir tesmiyesiyle tezevvüc ve vat' ettikten sonra Zeyneb Zeyd'den tefrîk olunsa Zeyneb mehr-i müsemmâyı Zeyd'den almaya kâdire olur mu? el-Cevab: Mehr-i misil ile müsemmâdan ekallini alır. [14a; 11a; 14a]	10 11 12	Zeyd Hind'i bir câriye mehr-i muaccel tesmiyesiyle tezevvüc ettikten sonra vermeden Zeyd fevt olsa Hind, Zeyd'in terekesinden bir vasat câriye yahut bir vasat câriyenin kıymetini almaya kâdire olur mu? el-Cevab: Olur. [13b; 16a-b; I, 48]
11 7 13	Zeyd'in kulu Amr Zeyd'in izninsiz Hind-i hürreyi şu kadar akçe mehir tesmiyesiyle tezevüc ve vat' ettikten sonra Zeyd akd-i mezbûru mûciz olmadan Amr Hind'i tatlîk edip ba'dehu Zeyd Amr'ı i'tak eylese Hind mehr-i müsemmâyı Amr'dan almaya kâdire olur mu? el-Cevab: Mehr-i misil ile müsemmâyı tecavüz eylemez. [14a-b; 11a; 14a]	11 12 13	Zeyd Hind'i şu makûle bir çift altın bilezik mehr-i muaccel ile tezevvüc ve duhul ettikten sonra vermeden Zeyd fevt olsa Hind ol bileziklerin vasatını yahut vasatının kıymetlerini tereke-i Zeyd'den almaya kadire olur mu? el-Cevab: Olur. [13b; 16b; I, 48]
12 14 12	Zeyd zevcesi Hind'i üç talâk ile tatlîk ettikten sonra Zeyd hülle ettirmeden Hind'i şu kadar akçe mehir tesmiyesiyle tezevvüc ve vat' edip ba'dehu Hind Zeyd'den tefrîk olunsa Hind müsemmâyı Zeyd'den almaya kâdire olur mu? el-Cevab: Mehr-i misil ile müsemmâdan ekallini alır. [14a; 11a; 14a]	12 13 14	Zeyd Hind'i şu makûle şu kadar esvab mehr-i muaccel tesmiyesiyle tezevvüc ettikten sonra vermeden Hind fevt olsa Hind'in sair veresesi esvâb-ı merkûmenin vasatlarından yahut vasatlarının kıymetlerinden hisselerini Zeyd'den almaya kâdir olurlar mı? el-Cevab: Olurlar. [13b; 16b; I, 49]
13 11 14	Zeyd Hind'i şu kadar akçe mehir tesmiyesiyle tezevvüc ettikten sonra zifaf vâki olup lâkin Hind retkâ olup vat'ı mümkün olmamakla Hind'i tatlîk eylese Zeyd mehr-i müsemmânın nısfını Hind'e verirken Hind râziye olmayıp tamâmen almaya kâdire olur mu? el-Cevab: Olmaz. [14b; 11a; 14a-b]	13 14 15	Zeyd Hind'i şu kadar akçe mehir tesmiyesi ile tezevvüc ettikten sonra zifaf vâki olup lâkin Hind retkâ olup vat'ı mümkün olmamakla Hind'i tatlîk eylese Zeyd mehr-i müsemmânın nısfını Hind'e verirken Hind râzıye olmayıp tamâmen almaya kâdire olur mu? el-Cevab: Olmaz. [13b; 16b; I, 49]

14 10 15	Zeyd Hind'i şu kadar akçe mehir tesmiyesiyle tezevvüc ettikten sonra halvet-i sahîha vâkıa olup lâkin Zeyd innîn olmakla Hind'i vat'a kâdir olmayıp ba'dehu Hind'i tatlîk eylese Hind mehr-i müsemmâyı tamâmen Zeyd'den almaya kâdire olur mu? el-Cevab: Olur. [14b; 11a; 14b]	14 15 16	Zeyd Hind'i şu kadar akçe mehir tesmiyesi ile tezevvüc ettikten sonra halvet-i sahîha vâkıa olup lâkin Zeyd innîn olmakla vat'a kâdir olmayıp ba'dehu Hind'i tatlîk eylese Hind mehr-i müsemmâyı tamâmen Zeyd'den almaya kâdire olur mu? el-Cevab: Olur. [13b; 16b; I, 49]
	-		**NEV'UN ÂHAR**
15 12 21	Hind-i sagîreyi velî-yi akrabı anası Zeyneb mehr-i misli olan şu kadar akçe mehir tesmiyesiyle Zeyd'e tezvîc edip Zeyd Hind'i vat' ettikten sonra Hind bâliğa olduğu anda nefsini ihtiyar ve işhad edip hıyâr-ı buluğla akd-i mezbûru Zeyd'in huzûrunda hâkime feshettirirse Hind mehr-i müsemmâyı Zeyd'den almaya kâdire olur mu? el-Cevab: Olur. [14b; 11a; 14b-15a]	15 16 17	Zeyd mehâriminden Hind'i şu kadar akçe mehir tesmiyesiyle helal olmak zannı ile tezevvüc ve vat' edip ba'dehu tefrîk olunsa Hind Zeyd'den mehr-i müsemmâyı almaya kâdire olur mu? el-Cevab: Mehr-i misil ile müsemmâdan ekallini alır. [13b; 16b; I, 49]
16 15 18	Zeyd kızı Hind-i kebîrenin bikr câriyesi Zeyneb'i Hind'in izninsiz Amr'a tezvîc edip Amr dahi Zeyneb'i vat' edip bekâretini izâle ettikten sonra Hind vâkıfe oldukda nikâhı kabul etmeyip tefrîk eylese Zeyneb'in noksan-ı bekâreti mehr-i mislinden ezyed olmakla Hind Zeyneb'in noksan-ı bekâretini Amr'a tazmîne kâdire olur mu? el-Cevab: Olur. [14b; 11a-b; 14b]	16 17 18	**Zeyd neseben kız karındaşı Hind'in radâen kızı Zeyneb'i şu kadar akçe mehr-i müeccel tesmiyesiyle tezevvüc ettikten sonra kable'd-duhûl Zeyneb Zeyd'den tefrîk olunsa Zeyneb Zeyd'den mehri nâmına nesne almaya kâdire olur mu? el-Cevab: Olmaz. [13b; 16b; I, 49]**
- - 16	**Zeyd Hind'in innîn idiğini bilmeden nefsini şu kadar akçe mehir tesmiyesiyle Zeyd'e tezvîc edip badehu inneti zâhir olmakla Hind Zeyd'i hâkime bir sene te'cîl ettirip halvet-i sahiha bulunduktan sonra bir sene mürûr edip vâsıl olmasa Hind kenduyi hâkime tefrîk ettirmeye kâdire olur mu? el-Cevab: Olur. [14b]**		
- - 17	**Bu sûrettte Hind kenduyi hâkime tefrîk ettiricek, mehr-i müsemmayı Zeyd'den almaya kâdire olur mu? el-Cevab: Olur. [14b]**		

17 16 19	Zeyd Hind'i yirmi bin akçe mehir ile kenduye tezvîce Amr'ı tevkîl ettikten sonra Amr Hind'i Zeyd'e otuz bin akçe mehir ile tezvîc edip ba'dehu Zeyd bilmeden Hind'e dâhil olup ba'dehu bildikde akd-i mezbûru reddeylese Hind'in mehr-i misli yirmi bin akçe olmakla Zeyd Hind'e yirmi bin akçeyi verirken Hind mücerred vekîlin otuz bin akçe mehir ile tezvîc etti deyip yirmi bin akçeden ziyâde nesne almaya kâdire olur mu? el-Cevab: Olmaz. [14b; 11b; 14b]	17 18 19	Zeyd mezniyyesi Hind'in radâen kızı Zeyneb'i şu kadar akçe mehir tesmiyesiyle tezevvüc ve vat' ettikten sonra Zeyneb Zeyd'den tefrîk olunsa Zeyneb mehr-i müsemmâyı Zeyd'den almaya kâdire olur mu? el-Cevab: Mehr-i misil ile müsemmâdan ekallini alır. [13b-14a; 16b; I, 49]
18 17 20	Zeyd Amr'a kızım Hind'i şu kadar akçe mehr-i muaccel ile tezevvüc eyle Hind'i sana şu kadar cihaz esvâbı ile vereyim demekle Amr dahi Hind'i mehr-i muaccel-i mislinden ziyâde ol kadar akçe mehr-i muaccel ile tezevvüc ve meblağ-ı mezbûru Zeyd'e teslîm edip ba'dehu Zeyd Hind'i Amr'a verdikde ol mikdar cihaz esvâbı vermese Amr Zeyd'de vech-i muharrer üzere verdiği akçeden Hind'in mehr-i mislinden ziyâdesini Zeyd'den istirdâda kâdir olur mu? el-Cevab: Olmaz. [14b-15a; 11b; 14b]	18 19 20	Hind Zeyd'i müddet-i radâda irdâ ettikten sonra Zeyd bâliğ oldukda bilmemek ile Hind'i şu kadar akçe mehir tesmiyesiyle tezevvüc ve vat' edip ba'dehu radâ beyyine ile sâbit olup Hind Zeyd'den tefrîk olunsa Hind mehr-i müsemmâyı Zeyd'den almaya kâdire olur mu? el-Cevab: Mehr-i misil ile müsemmâdan ekallini alır. [14a; 16b-17a; I, 49]
19 18 25	Zeyd-i müteveffânın zevcesi Hind sâir veresedeн Zeyd zimmetinde olan mehrim şu kadardır deyu dâva ve sâir verese şu kadar nâkıstır deyip Hind'in mehr-i misli sâir veresenin dedikleri mikdâra müsâid olsa Hind müddeâsına ikâmet-i beyyine edicek dediği mikdarı tereke-i Zeyd'den almaya kâdire olur mu? el-Cevab: Olur. [15a; 11b; 15a]	19 20 21	Zeyd zevcesi Hind'i üç talâk ile tatlîk ettikten sonra Zeyd hülle ettirmeden Hind'i şu kadar akçe mehir tesmiyesiyle tezevvüc ve vat' edip ba'dehu Hind Zeyd'den tefrik olunsa Hind mehr-i müsemmâyı Zeyd'den almaya kadire olur mu? el-Cevab: Mehr-i misil ile müsemmâdan ekallini alır. [14a; 17a; I, 50]
20 19 -	Zeyd-i müteveffanın zevcesi Hind sâir veresesinden Zeyd zimmetinde olan mehrim şu kadardır deyu dâva ve sâir verese şu kadar nâkıstır deyu dâva edip tarafeynin beyyineleri olmasa Hind'in mehr-i misli Hind'in dediği mikdâra müsâid olmayıcak Hind yemîni ile tasdîk olunur mu? el-Cevab: Olunmaz. [15a; 11b]	20 21 22	Hind'in zevci Zeyd âhar diyarda iken Amr, Hind Zeyd'in menkûhası idiğini bilmemekle Hind'i şu kadar akçe mehir tesmiyesiyle tezevvüc ve vat' ettikten sonra Zeyd gelip Hind'i Amr'dan tefrîk ettirse Hind mehr-i müsemmâyı Amr'dan almaya kâdire olur mu? el-Cevab: Mehr-i misil ile müsemmâdan ekallini alır. [14a; 17a; I, 50]
21 20 -	Zeyd fevt olup zevcesi Hind'i ve sâir veresesini terk ettikde Hind Zeyd zimmetinde olan mehrim şu kadar akçedir deyu dâva ve sâir verese şu kadar nâkıstır deyu dâva edip tarafeynin beyyineleri olmasa Hind'in mehr-i misli Hind'in dediği mikdâra müsâid olıcak Hind yemîni ile tasdîk olunur mu? el-Cevab: Olunur. [15a; 11b]	21 22 23	Zeyd'in kulu Amr Zeyd'in izninsiz Hind-i hürreyi şu kadar akçe mehir ile tezevvüc ve vat' ettikten sonra Zeyd akd-i mezbûru mûciz olmadan Amr Hind'i tatlîk edip ba'dehu Zeyd Amr'ı i'tak eylese Hind mehr-i müsemmâyı Amr'dan almaya kâdire olur mu? el-Cevab: Mehr-i misil ile müsemmâdan ekallini alır. [14a; 17a; I, 50]

	-		NEV'UN ÂHAR
22 21 24	Hind ba'dehu zevci Zeyd fevt olup Hind'in veresesi Zeyd'in veresesinden Hind'in Zeyd zimmetinde olan mehr-i müsemmâsı şu kadar akçedir deyu dâva edip ve Zeyd'in veresesi şu kadar nakıstır deyip tarafeynin beyyineleri olmasa kavil kangısınındır? el-Cevab: Verese-i Zeyd'indir. [15a; 11b; 15a]	22 23 24	Hind'in mehr-i misli bilinmek lazım oldukda ne ile ma'lûm olur? el-Cevab: Babası cânibinden olan nisâya kıyas ile. [14a; 17a; I, 50]
- - 22	Zeyd Hind'i yüz kuruş mehr-i misliyle mehir tesmiye edip tezevvüc edip ve duhûl ettikten sonra Zeyd Hind'i bâinen tatlîk edip ba'dehu mehr-i müsemmâyı vermeden Hind'i iki yüz kuruş mehir tesmiyesiyle tezevvüc ve duhûl edip ba'dehu Zeyd fevt olsa Hind akd-i evvel ve akd-i sânîde tesmiye olunan mehrini tereke-i Zeyd'den almaya kâdire olur mu? el-Cevab: Olur. [15a]		
- - 23	**Zeyd Hind'i şu kadar akçe mehir tesmiyesiyle tezevvüç ve halvet-i sahîha bulunduktan sonra Zeyd Hind'i tatlîk eylese Hind ol kadar akçe mehrini Zeyd'den taleb ettikde Zeyd gerçi gerçi halvet-i sahîha bulundu lâkin ben vat' etmedim deyu mehrini tamâmen vermemeye kâdir olur mu? el-Cevab: Olmaz. [15a]**		
23 22 26	Zeyd Hind'i şu makûle şu kadar esvab mehr-i muaccel tesmiyesiyle tezevvüc edip ba'dehu vermeden Hind'e duhûl eylese Hind esvâb-ı merkûmenin vasatlarını yahut vasatlarının kıymetlerini Zeyd'den almaya kâdire olur mu? el-Cevab: Olur. [15a; 11b; 15a]	23 24 25	Hind'in mehr-i misli bilinmek lazım olup lâkin babası cânibinden nisvandan kimesnesi olmasa Hind'in mehr-i misli kime kıyas ile ma'lûm olur? el-Cevab: Ecânibden Hind'e mümasile olan nisâya kıyas ile. [14a; 17a; I, 50]
24 24 27	Zeyd Hind'i bir câriye mehr-i muaccel tesmiyesiyle tezevvüc ettikten sonra vermeden Zeyd fevt olsa Hind Zeyd'in terekesinden bir vasat câriye yahut bir vasat câriyenin kıymetini almaya kâdire olur mu? el-Cevab: Olur. [15a; 11b; 15a]	24 - -	Hind-i sagîreyi velî-yi akrabı anası Zeyneb mehr-i misli olan şu kadar akçe mehir tesmiyesiyle Zeyd'e tezvîc edip Zeyd Hind'i vat' ettikten sonra Hind bâliğa olduğu anda nefsini ihtiyar ve işhad edip hıyâr-ı buluğla akd-i mezbûru Zeyd'in huzûrunda hâkime feshettirirse Hind mehr-i müsemmâyı Zeyd'den almaya kâdire olur mu? el-Cevab: Olur. [13a]

25 25 28	Zeyd Hind'i şu makûle şu kadar esvab mehr-i muaccel tesmiyesiyle tezevvüc ettikten sonra vermeden Hind fevt olsa Hind'in sâir veresesi esvâb-ı merkûmenin vasatlarından yahut vasatlarının kıymetlerinden hisselerini Zeyd'den almaya kâdir olurlar mı? el-Cevab: Olurlar. [15a-b; 11b-12a; 15a]	25 25 26	Zeyd-i Nasrânî Hind-i Nasrâniyyeyi şu kadar akçe mehir tesmiyesiyle tezevvüc ve duhûl ettikten sonra Hind şeref-i İslâm ile müşerrefe olup Zeyd'e İslâm arz olundukda Zeyd ibâ etmekle Hind Zeyd'den tefrîk olunsa Hind mehr-i müsemmâyı Zeyd'den almaya kâdire olur mu? el-Cevab: Olur. [14a; 17a; I, 50]
26 23 30	Zeyd Hind'i şu mekûle bir çift altın bilezik mehr-i muaccel ile tezevvüc ve duhûl ettikten sonra vermeden Zeyd fevt olsa Hind ol bileziğin vasatını yahut vasatının kıymetini tereke-i Zeyd'den almaya kâdire olur mu? el-Cevab: Olur. [15b; 12a; 15b]	26 26 27	Zeyd kızı Hind-i kebîrenin bikr câriyesi Zeyneb'i izninsiz Amr'a tezvîc edip Amr dahi Zeyneb'i vat' ve bekâretini izale ettikten sonra Hind vâkıfe oldukda nikâhı kabul etmeyip tefrîk eylese Zeyneb'in noksan-ı bekâreti mehr-i mislinden ezyed olmakla Hind Zeyneb'in noksan-ı bekâretini Amr'a tazmîne kâdire olur mu? el-Cevab: Olur. [14a; 17a-b; I, 51]
27 26 29	Zeyd Hind'i şu kadar esvâb-ı muayyene mehr-i muaccel tesmiyesiyle tezevvüc ve duhûl edip esvâb-ı mezbûreyi Hind'e verdikten sonra Amr esvâb-ı merkûmeye müstahik çıkıp ba'de'l-isbat ve'l-hükm Hind'den alsa Hind esvâb-ı merkûmenin kıymetlerini Zeyd'den almaya kâdire olur mu? el-Cevab: Olur. [15b; 12a; 15a-b]	27 27 28	Zeyd Hind'i yirmi bin akçe mehir ile kenduye tezvîce Amr'ı tevkîl ettikten sonra Amr Hind'i Zeyd'e otuz bin akçe mehir ile tezvîc edip ba'dehu Zeyd bilmeden dâhil olup bildikde akd-i mezburu reddeylese Hind'in mehr-i misli yirmi bin akçe olmakla Zeyd Hind'e yirmi bin akçeyi verirken Hind mücerred vekilin otuz bin akçe ile tezvic etti deyip yirmi bin akçeden ziyade nesne almaya kadire olur mu? el-Cevab: Olmaz. [14b; 17b; I, 51]
28 29 31	Zeyd Hind'e namzet oldukda Hind'e mehr-i muaccel nâmına şu kadar eşya gönderip ba'dehu Hind'i tezevvücden fâriğ olsa Zeyd eşyâ-ı merkûmeyi Hind'den istirdâda kâdir olur mu? el-Cevab: Olur. [15b; 12a; 15b]	28 28 29	Zeyd Amr'a kızım Hind'i şu kadar akçe mehr-i muaccel ile tezvîc eyle Hind'i sana şu kadar cihaz esvâbı ile vereyim demekle Amr dahi Hind'i mehr-i muaccel-i mislinden ziyâde ol kadar mehr-i muaccel ile tezevvüc ve meblağ-ı mezbûru Zeyd'e teslîm edip ba'dehu Zeyd Hind'i Amr'a verdikde ol mikdar cihaz esvabı vermese Amr Zeyd'e vech-i muharrer üzere verdiği akçeden Hind'in mehr-i mislinden ziyadesini istirdada kadir olur mu? el-Cevab: Olur. [14b; 17b; I, 51]
29 30 32	Zeyd namzedi Hind'e me'kûlat makûlesinden bir mikdar eşya ihdâ edip Hind dahi istihlâk ettikten sonra Zeyd Hind'i tezevvücden fariğ olsa Zeyd eşyâ-i mezbûreyi Hind'e tazmîne kâdir olur mu? el-Cevab: Olmaz. [15b; 12a; 15b]	29 29 30	Zeyd Hind'e namzed oldukda Hind'e mehr-i muaccel namına şu kadar eşya gönderip ba'dehu Hind'i tezevvücten fariğ olsa Zeyd eşya-ı mezbureyi Hind'den istirdada kadir olur mu? el-Cevab: Olur. [14b; 17b; I, 51]

30 31 33	Zeyd Hind'i şu kadar akçe mehir tesmiyesiyle tezevvüc ettikten sonra nikâh kâim iken Zeyd sıhhatinde Hind'in mehri üzerine şu kadar akçe ziyâde eylese Hind dahi kabûl edip ba'dehu Zeyd fevt olsa Hind tereke-i Zeyd'den mehr-i müsemmâ ve ziyâdeyi almaya kâdire olur mu? el-Cevab: Olur. [15b; 12a; 15b]	30 30 31	Zeyd namzedi Hind'e me'kûlat makûlesinden şu kadar eşya ihdâ edip Hind dahi istihlak ettikten sonra Zeyd Hind'i tezevvücden fâriğ olsa Zeyd eşyâ-i mezbûreyi Hind'e tazmîne kâdir olur mu? el-Cevab: Olmaz. [14b; 17b; I, 52]
31 32 34	Zeyd-i Nasrânî Hind-i Nasrâniyyeyi şu kadar akçe mehir tesmiyesiyle tezevvüc ve duhûl ettikten sonra Hind şeref-i İslâm ile müşerrefe olup Zeyd'e İslâm arz olundukda Zeyd ibâ etmekle Hind Zeyd'den tefrîk olunsa Hind mehr-i müsemmâyı Zeyd'den almaya kâdire olur mu? el-Cevab: Olur. [15b; 12a; 15b]	31 31 32	**Hind zevci Zeyd'e tarafımdan akrabâna ihdâ eyle deyu şu kadar esvab verip lâkin Zeyd esvâbı ihdâ etmeyip yedinde iken Hind'i tatlîk eylese Zeyd esvâb-ı merkûmeyi Zeyd'den taleb ettikde Hind esvâbı Zeyd'e temlîk etmiş değil iken Zeyd mücerred vech-i muharrer üzere vermekle mülküm olmuş olur deyu vermemeye kâdir olur mu? el-Cevab: Olmaz. [14b; 17b; I, 52]**
32 27 35	Zeyd Hind'i bir muayyen mülk menziliyle bahçesi ve şu kadar eşyâ-i muayyenesi mehr-i muaccel almak üzere tezevvüc ettikten sonra Zeyd fevt olsa Hind ol menzil ve bahçe ve eşyâyı almaya kâdire olur mu? el-Cevab: Olur. [15b; 12a; 15b]	32 32 33	Zeyd-i sagîrin âmmı ve velî-yi akrabı Amr Zeyd'e Hind'i şu kadar akçe mehir tesmiyesi ile tezvîc ettikten sonra kable'd-duhûl Zeyd bâliğ olup akd-i mezbûru hıyâr-ı bulûğla hâkime feshettirse Hind mehr-i müsemmânın nısfını Zeyd'den almaya kâdire olur mu? el-Cevab: Olmaz. [14b; 17b; I, 52]]
33 28 36	Zeyd Hind'i şu kadar eşyâ mehr-i muaccel üzerine tezevvüc edip eşyâ-i mezbûreyi Hind'e verdikten sonra Zeyd kable'd-duhûl ve'l-halvet Hind'i tatlîk eylese Zeyd eşyâ-i mezbûrenin nısfını Hind'den istirdâda kâdir olur mu? el-Cevab: Olur. [15b; 12a; 15b]	33 33 34	Hind-i sagîrenin velî-yi akrabı anası Zeyneb Hind'i şu kadar akçe mehir tesmiyesi ile Zeyd'e tezvîc ettikten sonra Hind kable'd-duhûl bâliğa olup hıyârı-ı bulûğla akd-i mezbûru hâkime feshettirse Hind Zeyd'den mehir nâmına nesne almaya kâdire olur mu? el-Cevab: Olmaz. [14b; 18a; I, 52]
34 33 37	Cünûn-i mutbık ile mecnûn olan Zeyd'in velî-yi akrabı li-ebeveyn âmmı Amr, Hind'i mehr-i misli olan şu kadar akçe mehir tesmiyesiyle Zeyd'e tezvîc ettikten sonra Zeyd fevt olsa Hind Zeyd'in terekesinden mehr-i müsemmâyı ve mâadadan hissesini almaya kâdire olur mu? el-Cevab: Olur. [16a; 12a; 15b]	34 35 36	Zeyd-i sagîrin velî-yi akrabı anası Hind Zeyneb'i Zeyd'e mehr-i misli olan şu kadar akçe mehir tesmiyesiyle tezvîc ettikten sonra Zeyd sığarında kable'd-duhûl fevt olsa Zeyneb mehr-i müsemmâyı tereke-i Zeyd'den almaya kâdire olur mu? el-Cevab: Olur. [14b-15a; 18a; I, 52]
		- 34 35	Hind-i sagîrenin velî-yi akrabı anası Zeyneb Hind'i küfvü Zeyd'e mehr-i misli olan şu kadar akçe mehr-i müeccel tesmiyesiyle tezvîc edip Zeyd dahi Hind'i vat' ettikten sonra Hind bâliğa olup akd-i mezbûru hıyâr-ı bulûğla hâkime feshettirse Hind mehr-i müsemmâyı Zeyd'den şeran almaya kadire olur mu? el-Cevab: Olur. [18a; I, 52]

35 34 38	Zeyd-i sagîrin velî-yi akrabı anası Hind Zeyd'e Zeyneb'i mehr-i misli olan şu kadar akçe mehir tesmiyesiyle tezvîc ettikten sonra Zeyd sığârında kable'd-duhûl fevt olsa Zeyneb mehr-i müsemmâyı tereke-i Zeyd'den almaya kâdire olur mu? el-Cevab: Olur. [16a; 12a; 15b]	35 36 37	Cünûn-ı mutbık ile mecnûn olan Zeyd'in velî-yi akrabı li-ebeveyn ammı Amr, Hind'i mehr-i misli olan şu kadar mehir tesmiyesiyle Zeyd'e tezvîc ettikten sonra Zeyd fevt olsa Hind Zeyd'in terekesinden mehr-i müsemmâyı ve mâadadan hissesini almaya kâdire olur mu? el-Cevab: Olur. [15a; 18a; I, 52-53]
36 35 39	Zeyd-i sagîrin âmmı ve velî-yi akrabı Zeyd'e Hind'i şu kadar akçe mehir tesmiyesiyle tezvîc ettikten sonra kable'd-duhûl Zeyd bâliğ olup hıyâr-ı bulûğla akd-i mezbûru hâkime fesh ettirse Hind mehr-i müsemmânın nısfını Zeyd'den almaya kâdire olur mu? el-Cevab: Olmaz. [16a; 12a; 16a]	36 37 38	Hind-i sagîre velîsi izinsiz nefsini şu kadar akçe mehir tesmiyesi ile Amr'a tezvîc ettikten sonra Hind'in velîsi mûciz olmadan Amr kable'd-duhûl fevt olsa olup ba'dehu Hind bâliğa oldukda olsa Hind Amr'ın terekesinden mehir namına nesne almaya kâdire olur mu? el-Cevab: Olmaz. [15a; 18a; I, 53]
37 37 43	Hind-i sagîrenin velî-yi akrabı anası Zeyneb Hind'i şu kadar akçe mehir tesmiyesiyle Zeyd'e tezvîc ettikten sonra Hind kable'd-duhûl bâliğa olup hıyâr-ı bulûğla akd-i mezbûru hâkime feshettirse Hind Zeyd'den mehir nâmına nesne almaya kâdire olur mu? el-Cevab: Olmaz. [16a; 12b; 16a]	37 38 39	Zeyd-i sagîrin velî-yi akrabı li-ebeveyn er karındaşı Amr hâzır iken Zeyd'in âmmı Bekir Amr'ın izinsiz Hind'i Zeyd'e tezvîc edip ba'dehu Amr akdi mûciz olmadan Zeyd kable'l-bulûğ ve'd-duhûl fevt olsa Hind akd-i mezbûra binâen Zeyd'in terekesinden mehir nâmına nesne almaya kâdire olur mu? el-Cevab: Olmaz. [15a; 18a; I, 53]
38 36 41	Hind-i sagîrenin velî-yi akrabı anası Zeyneb Hind'i küfvü Zeyd'e mehr-i misli olan şu kadar akçe mehr-i müeccel tesmiyesiyle tezvîc edip Zeyd dahi Hind'i vat' ettikten sonra Hind bâliğa olup akd-i mezbûru hıyâr-ı bulûğla hâkime fesh ettirse Hind mehr-i müsemmâyı Zeyd'den almaya kâdire olur mu? el-Cevab: Olur. [16a; 12b; 16a]	38 39 40	Hind-i sagîrenin babası Zeyd hâzır iken sagîreyi âmmı Amr Zeyd'in izinsiz şu kadar akçe mehir nâmına tesmiyesi ile Bekir'e tezvîc ettikten sonra Zeyd vâkıf oldukda mûciz olmayıp kable'l-bulûğ ve'd-duhûl akd-i mezbûru fesheylese Zeyd Hind'in mehri nâmına Bekr'den nesne almaya kâdir olur mu? el-Cevab: Olmaz. [15a; 18a; I, 53]
39 38 42	Zeyd-i sagîrin velî-yi akrabı li-ebeveyn er karındaşı Amr hâzır iken Zeyd'in âmmı Bekir Amr'ın izninsiz Hind'i Zeyd'e tezvîc edip ba'dehu Amr akdi mûciz olmadan Zeyd kable'l-bulûğ ve'd-duhûl fevt olsa Hind akd-i mezbûra binâen Zeyd'in terekesinden mehir nâmına nesne almaya kâdire olur mu? el-Cevab: Olmaz. [16a; 12b; 16a]	39 40 41	Bu sûrette Bekir mehr-i muaccel olmak üzere Hind için Amr'a şu kadar akçe ile bir mikdar esvab verse meblağ-ı mezbûr ile esvâb-ı merkûme mevcûde olmakla Bekir meblağ-ı mezbûr ile esvâb-ı merkûmeyi Amr'dan almaya kâdir olur mu? el-Cevab: Olmaz (diğer iki nüshada: Olur). [15a; 18b; I, 53]
40 39 44	Hind-i sagîre velîsi izninsiz nefsini şu kadar akçe mehir tesmiyesiyle Amr'a tezvîc ettikten sonra Hind'in velîsi mûciz olmadan Amr kable'd-duhûl fevt olup ba'dehu Hind bâliğa olsa Hind Amr'ın terekesinden mehir nâmına nesne almaya kâdire olur mu? el-Cevab: Olmaz. [16a; 12b; 16a]	40 41 42	**Kadıdan gayrı velîsi olmayan Hind-i sagîreyi üvey anası Zeyneb kadı izinsiz mehr-i misli mikdârı şu kadar akçe mehir tesmiyesiyle Amr'a tezvîc edip Amr dahi Hind'i vat' ettikten sonra kadı Hind'i Amr'dan tefrîk eylese Hind bâliğa oldukda ol kadar akçeyi Amr'dan almaya kâdire olur mu? el-Cevab: Olur. [15a; 18b; I, 53]**

- - 40	**Zeyd-i sagîrin velî-yi akrabı anası Hind Zeyneb'i Zeyd'e tezvîc ettikten sonra kable'd-duhûl bâliğ olduğu anda hıyâr-ı buluğla akd-i mezbûru Zeyneb'in huzûrunda hâkime feshettirmeye kâdir olur mu? el-Cevab: Olur. [16a]**	- - -	-
41 41 47	**Zeyd'in kulu Amr Hind'i Zeyd'in izniyle şu kadar akçe mehir tesmiyesiyle tezevvüc ettikten sonra Amr fevt olsa Hind Zeyd'e mücerred Amr kulun olmakla mehrimi malından bana edâ eyle demeye kâdire olur mu? el-Cevab: Olmaz. [16a-b; 12b; 16a-b]**	41 42 43	- Hürretü'l-asl olan Hind-i sagîrenin velî-yi akrabı âmmı Zeyd Hind'i hürrü'l-asl olmayıp azatlı olan Amr'a şu kadar akçe mehir tesmiyesi ile tezvîc ettikten sonra kable'l-vat' Hind Amr'dan tefrîk olunsa Hind bâliğa oldukda Amr'dan mehir nâmına nesne almaya kâdire olur mu? el-Cevab: Olmaz. [15a; 18b; I, 53]
42 42 46	Zeyd sagîr oğlu Amr'a Hind'i şu akçe mehir ile tezvîc ettikde mehre damin olduktan sonra Amr sığarında fevt olsa Hind mehrini Zeyd'den almaya kâdire olur mu? el-Cevab: Olur. [16b; 12b; 16a]	42 43 46	**Zeyd sagîre kızı Hind'i Amr'a şu kadar akçe mehr-i muaccel tesmiyesiyle tezvîc edip mehr-i mezbûru Amr'dan alsa sagîre bâliğa oldukda Amr'a Zeyd'in kabzını tutmam bana mehr-i mezbûru tekrar vermeyince nefsimi sana temkîn etmem demeye kâdire olur mu? el-Cevab: Olmaz. [15a; 18b; I, 54]**
43 40 45	Hind-i sagîreyi velî-yi akrabı Zeyd mehr-i misliyle küfvü Amr-ı sagîre tezvîc edip Amr'ın babası Bekir dahi kabul ettikten sonra Amr fevt olup malı olmasa Bekir mehre dâmin olmuş değil iken Hind'in vasâsi Beşir Bekir'e mücerred Amr'ın babası olmakla Hind'in mehrini malından eda eyle deyu cebre kâdir olur mu? el-Cevab: Olmaz. [16b; 12b; 16a]	43 44 44	Zeyd sagîr oğlu Amr'a Hind'i şu kadar akçe mehir ile tezvîc edip ettikde mehre dâmin olduktan sonra Amr sığarında fevt olsa Hind mehrini Zeyd'den almaya kâdire olur mu? el-Cevab: Olur. [15b; 18b; I, 54]
44 43 48	Zeyd Hind'i şu makûle şu kadar esvab mehr-i muaccel tesmiyesiyle tezevvüc ettikten sonra Zeyd'in babası Amr ol makûle ol kadar esvâbı kendi malından teberruan Hind'e verse Amr nâdim olup esvâb-ı merkûmeyi Hind'den almaya kâdir olur mu? el-Cevab: Olmaz. [16b; 12b; 16b]	44 45 45	Hind-i sagîreyi velî-yi akrabı Zeyd mehr-i misliyle küfvü Amr-ı sagîre tezvîc edip Amr'ın babası Bekir dahi kabul ettikten sonra Amr fevt malı olmasa Bekir mehre dâmin olmuş değil iken Hind'in vasîsi Beşir Bekir'e mücerred Amr'ın babası olmakla Hind'in mehrini malından ver deyu cebre kâdir olur mu? el-Cevab: Olmaz. [15b; 18b; I, 54]
45 44 49	Hürretü'l-asl olan Hind-i sagîrenin velî-yi akrabı âmmı Zeyd Hind'i hürrü'l-asl olmayıp âzadlı olan Amr'a şu kadar akçe mehir tesmiyesiyle tezvîc ettikten sonra kable'l-vat' Hind Amr'dan tefrîk olunsa Hind bâliğa oldukda Amr'dan mehir nâmına nesne almaya kâdire olur mu? el-Cevab: Olmaz. [16b; 12b; 16b]	45 46 47	Zeyd Hind'i şu mekûle şu kadar esvab mehr-i muaccel tesmiyesiyle tezvîc ettikten sonra Zeyd'in babası Amr ol makûle ol kadar esvâbı kendi malından teberruan Hind'e verse Amr nâdim olup esvâb-ı merkûmeyi Hind'den almaya kâdir olur mu? el-Cevab: Olmaz. [15b; 18b; I, 54]
	-		**NEV'UN ÂHAR**

46 45 -	Hind-i sagîrenin babası Zeyd hâzır iken sagîreyi âmmı Amr Zeyd'in izninsiz şu kadar akçe mehir tesmiyesiyle Bekir'e tezvîc ettikten sonra Zeyd vâkıf oldukda mûciz olmayıp kable'l-bulûğ ve'd-duhûl akd-i mezbûru fesheylese Zeyd Hind'in mehri nâmına Bekir'den nesne almğa kâdir olur mu? (el-Cevab: Olmaz.) [16b; 12b-13a]	46 47 48	Züyûf akçe râyic iken Zeyd Hind'i şu kadar züyûf akçe mehir tesmiyesiyle tezevvüc ettikten sonra züyûf akçe kâsid olup ba'dehu Hind fevt olsa ol kadar züyûf akçenin yevm-i kesadda altın ya gümüşten kıymetlerinden sair veresenin hisselerini verirken sâir verese almayıp züyûf akçe adedince ceyyid akçe ver demeye kâdir olurlar mu? el-Cevab: Olmazlar. [15b; 18b-19a; I, 54]
47 46 -	Bu sûrette Bekir mehr-i muaccel olmak üzere Hind için Amr'a şu kadar akçe ile bir mikdar esvab verse meblağ-ı mezbûr ile esvâb-ı merkûme Amr'ın (yedinde mevcûd) olmakla Bekir meblağ-ı mezbûr ile esvâb-ı merkûmeyi Amr'dan almaya kâdire olur mu? el-Cevab: Olur. [16b; 13a]	47 48 49	Kuruş ceyyid akçe ile yetmiş akçeye rayic iken Zeyd Hind'i ol makule ceyyid akçeden şu kadar akçe mehr-i müeccel tesmiyesiyle tezevvüc edip ba'de zaman züyûf akçe zâhir olup kuruş züyûf akçe ile iki yüz akçeye râyic olup ol makûle ceyyid akçe eydî-i nastan münkatı olduktan sonra Zeyd fevt olsa Hind ol makûle ol kadar ceyyid akçenin yevm-i inkıtada olan kıymetlerini tereke-i Zeyd'den almak istedikde sair verese râzılar olmayıp Hind'e beher iki yüz ceyyid akçe mukâbelesinde bir kuruş al yahut ceyyid adedince züyûf akçe al demeye kadir olurlar mı? el-Cevab: Olmazlar. [15b; 19a; I, 54-55]
48 47 51	Düyûnu terekesinden ezyed olduğu hâlde fevt olan Zeyd'in dâinleri tereke-i Zeyd'i deynlerimize göre iktisam edelim dediklerinde zevcesi Hind râzıye olmayıp mehrimi terekeden tamâmen istifa ederim demeye kâdire olur mu? el-Cevab: Olmaz. [16b; 13a; 16b]	48 49 50	Kuruş iri ceyyid akçe ile seksen akçeye râyic iken Zeyd Hind'i ol makûle ceyyid akçeden şu kadar akçe mehr-i müeccel tesmiyesiyle tezevvüc edip ba'de zaman hurde akçe zâhir olup kuruş hurde akçe ile yüz yirmi akçeye rayic olup ol makûle iri ceyyid akçe eydî-i nastan münkatı olduktan sonra Zeyd fevt olsa Hind ol makûle ol kadar ceyyid akçenin yevm-i inkıtada olan kıymetlerini tereke-i Zeyd'den almak istedikde sâir verese râzılar olmayıp Hind'e yüz yirmi iri ceyyid akçe mukâbelesinde bir kuruş al yahut iri ceyyid adedince hurde akçe al demeye kâdir olurlar mı? el-Cevab: Olmazlar. [15b; 19a; I, 55]
49 48 52	Zeyd sıhhatinde Hind'i şu kadar akçe mehir tesmiyesiyle tezevvüc ettikten sonra Zeyd düyûnu terekesinden ezyed olduğu hâlde fevt olsa Hind terekeden mehr-i müsemmâya isâbet eden mikdarı almak istedikde sâir dâinler cümle terekeyi biz alırız demeye kâdir olurlar mı? el-Cevab: Olmazlar. [16b-17a; 13a; 16b]	49 50 51	Zeyd Hind'i şu kadar akçe mehir tesmiyesiyle tezevvüc ettikten sonra Zeyd fevt olup Hind'i ve sâir veresesini terk ettikde sâir verese terekeden ol kadar akçeyi Hind'e verirlerken Hind almayıp mukâbelesinde şu kadar kuruş alırım demeye kâdire olur mu? el-Cevab: Olmaz. [16a; 19a; I, 55]

50 49 53	Zeyd Hind'i mehr-i mislinden zâid şu kadar akçe mehr-i müeccel tesmiyesiyle tezevvüc ettikten sonra Zeyd fevt olup Hind'i ve li-ebeveyn er karındaşı Amr'ı terk eylese Hind mehr-i müsemmâyı terekeden almak istedikde Amr mehr-i mislinden ziyâdeyi aldığına râzı olmam deyu Hind'i bi-ğayri vecih tamâmen ahzdan men'e kâdir olur mu? el-Cevab: Olmaz. [17a; 13a; 16b]	50 51 52	Zeyd fevt olup zevcesi Hind'i ve sâir veresesini terk ettikde sâir verese Hind'in Zeyd zimmetinde olan şu kadar akçe mehrini terekede olan akçeden verirlerken Hind almayıp mukabelesinde terekeden bir menzil alırım demeye kâdire olur mu? el-Cevab: Olmaz. [16a; 19a; I, 55]
- - 50	**Hind-i bâliğa nefsini velî-yi akrabı Zeyd'in izinsiz küfvü olmayan Amr'a şu kadar akçe mehir tesmiyesiyle tezvîc edip Amr dahi Hind'i vat' edip lâkin veled olmamakla Zeyd râzı olmayıp Hind'i Amr'dan tefrîk ettirse Hind mehr-i müsemmâyı Amr'dan almaya kâdire olur mu? el-Cevab: Olur. [16b]**		
51 50 55	Züyûf akçe râyic iken Zeyd Hind'i şu kadar züyûf akçe mehir tesmiyesiyle tezevvüc ettikten sonra züyûf akçe kâsid olup ba'dehu Hind fevt olsa Zeyd ol kadar züyûf akçenin altın ya gümüşten olan kıymetlerinden sâir vereseye hisselerini verirken sâir verese almayıp züyûf adedince ceyyid akçe ver demeye kâdir olurlar mı? el-Cevab: Olmazlar. [17a; 13a; 16b-17a]	51 52 53	**Zeyd fevt olup zevcesi Hind'i ve sâir veresesini terk ettikde sâir verese Hind'e Zeyd zimmetinde olan şu kadar akçe mehri mukâbelesinde terekeden bir kul verip ba'dehu Zeyd'in sıhhatinde ol kulu i'tak ettiği beyyine ile sâbit olup ıtkına hükmolunsa Hind mehr-i mezbûru terekeden almaya kâdire olur mu? el-Cevab: Olur. [16a; 19b; I, 55]**
52 51 56	Kuruş ceyyid akçe ile yetmiş akçeye râyic iken Zeyd Hind'i ol makûle ceyyid akçeden şu kadar akçe mehr-i müeccel tesmiyesiyle tezevvüc edip ba'de zaman züyûf akçe zâhir olup kuruş züyûf akçe ile iki yüz akçeye râyic olup ol makûle ceyyid akçe eydî-i nastan münkatı olduktan sonra Zeyd fevt olsa Hind ol makûle ceyyid akçenin yevm-i inkıtada olan kıymetlerini terekeden almak istedikde sâir verese râzılar olmayıp Hind'e her iki yüz ceyyid akçe mukâbelesinde bir kuruş al yahut ceyyid adedince züyûf akçe al demeye kâdir olurlar mı? el-Cevab: Olmazlar. [17a; 13a; 17a]	52 53 54	Zeyd Hind'i mehr-i mislinden zâid şu kadar akçe mehr-i müeccel tesmiyesiyle tezevvüc ettikten sonra Zeyd fevt olup Hind'i ve li-ebeveyn er karındaşı Amr'ı terk eylese Hind mehr-i müsemmayı terekeden almak istedikde Amr mehr-i mislinden ziyâdeyi aldığına râzı olmam deyu bi-gayrı vecih tamâmen ahzdan men'e kâdir olur mu? el-Cevab: Olmaz. [16a; 19b; I, 55]
53 52 58	Zeyd fevt olup zevcesi Hind'i ve sâir veresesini terk ettikde sâir verese Hind'in Zeyd zimmetinde olan şu kadar akçe mehrini terekede olan akçeden verirlerken Hind almayıp mukâbelesinde terekeden bir menzil alırım demeye kâdire olur mu? el-Cevab: Olmaz. [17a; 13a; 17a]	53 54 55	Düyûnu terekesinden ezyed olduğu hâlde fevt olan Zeyd'in dâinleri tereke-i Zeyd'i deynlerimize göre iktisam edelim dediklerinde Zeyd'in zevcesi Hind râzıye olmayıp mehrimi terekeden tamâmen istifa ederim demeye kâdire olur mu? el-Cevab: Olmaz. [16a; 19b; I, 55-56]

54 53 57	Zeyd Hind'i şu kadar akçe mehir tesmiyesiyle tezevvüc ettikten sonra Zeyd fevt olup Hind'i ve sâir veresesini terk ettikde sâir verese terekeden ol kadar akçeyi Hind'e verirlerken Hind almayıp mukâbelesinde şu kadar kuruş alırım demeğe kâdire olur mu? el-Cevab: Olmaz. [17a; 13a-b; 17a]	54 55 56	Zeyd sıhhatinde Hind'i şu kadar akçe mehir tesmiyesiyle tezevvüc ettikten sonra Zeyd düyûnu terekesinden ezyed olduğu hâlde fevt olsa Hind terekeden müsemmâya isâbet eden mikdârı almak istedikde sâir dâinler cümle terekeyi biz alırız demeye kâdir olurlar mı? el-Cevab: Olmazlar. [16a; 19b; I, 56]
- - 54	Bir seneden beri meflûc olan Zeyd kable't-tağayyür Hind'i mehr-i mislinden ezyed şu kadar akçe mehr-i müeccel tesmiyesiyle tezevvücden sonra birkaç gün mürûrunda Zeyd'in hâli müteğayyir ve marazı müşted olup fevt olsa Hind terekeden mehr-i müsemmâyı tamamen almak istedikde sâir verese mehr-i mislini al deyu mehr-i müsemmâyı tamâmen ahzdan mene kâdir olurlar mı? el-Cevab: Olmazlar. [16b]	- - 57	Bir seneden beri meflûc olan Zeyd kable't-teğayyür Hind'i mehr-i mislinden ezyed şu kadar akçe mehr-i müeccel tesmiyesiyle Hind'i tezevvüc ettikten sonra birkaç gün mürûrunda Zeyd'in hâli müteğayyir ve marazı müşted olup fevt olsa Hind terekeden mehr-i müsemmâyı tamâmen almak istedikde sâir verese mehr-i mislini al deyip müsemmâyı tamâmen ahzdan men'e kâdir olurlar mı? el-Cevab: Olmazlar. [I, 56]
	-		**EL-İHTİLAF Fİ'L-MEHR**
55 54 59	Kuruş iri ceyyid akçe ile seksen akçeye rayic iken Zeyd Hind'i ol makule ceyyid akçeden şu kadar akçe mehr-i müeccel tesmiyesiyle tezevvüc edip ba'de zaman hurde akçe zâhir olup kuruş hurde akçe ile yüz yirmiye râyic olup ol makûle iri ceyyid akçe eydî-i nastan münkatı olduktan sonra Zeyd fevt olsa Hind ol makûle ol kadar ceyyid akçenin yevm-i inkıtada olan kıymetlerini terekeden almak istedikde sâir verese râzılar olmayıp Hind'e yüz yirmi iri ceyyid akçe mukâbelesinde bir kuruş al yahut iri ceyyid adedince hurde akçe al demeye kâdir olurlar mı? el-Cevab: Olmazlar. [17a-b; 13b; 17a]	55 56 58	Zeyd fevt olup zevcesi Hind'i ve sâir veresesini terk ettikde Hind Zeyd zimmetinde olan mehrim şu kadar akçedir deyu dâva ve sâir verese şu kadar nâkıstır deyu dâva edip tarafeynin beyyinelerini olmasa Hind'in mehr-i misli Hind'in dediği mikdâra müsâid olıcak Hind yemîni ile tasdîk olunur mu? el-Cevab: Olunur. [16a; 19b; I, 56]
		56 58 60	Zeyd-i müteveffânın zevcesi Hind sâir vereseden Zeyd zimmetinde olan mehrim şu kadardır deyu dâva ve sâir verese şu kadar nâkıstır deyip Hind'in mehr-i misli sâir veresenin dedikleri mikdâra müsâide olsa Hind müddeâsına ikâmet-i beyyine edicek, dediği mikdârı tereke-i Zeyd'den almaya kâdire olur mu? el-Cevab: olur. [16b; 19b-20a; I, 56]

		57 59 61	**Hind fevt olup zevci Zeyd'i ve sâir veresesini terk ettikde sâir verese Hind'in mehr-i müsemmâsı yirmi bin akçedir deyu dâva ve Zeyd ancak sekiz bin akçedir deyu dâva edip tarafeynin beyyineleri olmasa Hind'in mehr-i misli ancak sekiz bin akçe olsa, kavil kangısınındır? el-Cevab: Zeyd'indir. [16b; 20a; I, 57]**
		- 57 59	Zeyd-i müteveffânın zevcesi Hind sâir veresesinden Zeyd zimmetinde olan mehrim şu kadardır deyu dâva ve sâir verese şu kadar nâkıstır deyu dâva edip tarafeynin beyyineleri olmasa Hind'in mehr-i misli Hind'in dediği mikdâra müsâid olmayıcak Hind yemîni ile tasdîk olunur mu? el-Cevab: Olunmaz. [16a; 19b; I, 56]
		58 60 62	Hind ba'dehu zevci Zeyd fevt olup Hind'in veresesi Zeyd'in veresesinden Hind'in Zeyd zimmetinde olan mehr-i müsemması şu kadardır deyu dâva edip ve Zeyd'in veresesi şu kadar nâkıstır deyip tarafeynin beyyineleri olmasa kavl kangısınındır? el-Cevab: Verese-i Zeyd'indir. [16b; 20a; I, 57]
	Son Fetva		**Son Fetva**
	Zeyd bir karye içinde vâki yeri dahi mülk bahçesinin eşcârı arasını saban ile sürüp hubûb zer eylese ol karyenin sipahisi Amr Zeyd'e saban ile sürmekle bahçeyi tapu ile âhara veririm demeye kâdir olur mu? el-Cevab: Olmaz. [238a]		Zeyd'in beratla mutasarrıf olduğu tımarda şerîki olan Amr ol timar toprağında tapulu tarlalara mutasarrıf iken Amr bilâ-veled fevt olup Amr'ın hissesi beratla Zeyd'e tevcîh olunmakla Zeyd ol tarlaları zapt ve îcar murad ettikde emîn-i beytülmal tarlaları ben zapt ederim deyu Zeyd'i bi-gayri vecih men'e kadir olur mu? el-Cevab: Olmaz. [242b]

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi • International Journal of Theological and Islamic Studies - (JIST)
Yıl • Year: Haziran • June 2025, Cilt-Sayı • Volume-Issue: 68 • e-ISSN: 2529-0061 • ISSN: 1302-4973

ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Dımaşk Eğitim Kurumlarını Kayıt Altına Almak: Nuaymî ve *ed-Dâris fî târihi'l-medâris*'i

Recording the Educational Institutions of Damascus: Nuaymī and al-Dāris fī tārihi al-madāris

Harun Yılmaz

Doç. Dr., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı
Assoc. Prof., Marmara University, Faculty of Divinity, Department of Islamic History
İstanbul/Türkiye
harun.yilmaz@marmara.edu.tr https://orcid.org/0000-0003-0436-7806

Geliş Tarihi: 22.03.2025 Kabul Tarihi: 30.05.2025 Yayım Tarihi: 30.06.2025	Date of Submission: 22.03.2025 Date of Acceptance: 30.05.2025 Date of Publication: 30.06.2025
Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi bir iç hakem (editörler – yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise en az iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.	Peer-Review: Single anonymized - One Internal (Editorial board members) and at least Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review
Etik Beyan: Bu makale, TÜBİTAK tarafından desteklenen "Selçuklular'dan Osmanlılar'a Dımaşk'ta Eğitim Kurumları Tipolojileri: Nuaymî'nin Medrese Tarihi (1079-1516)" başlıklı 122K355 numaralı proje kapsamında hazırlanmıştır. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.	Ethical Statement: This article has been prepared within the scope of the TUBITAK-supported project numbered 122K355, titled "Typologies of Educational Institutions in Damascus from the Seljuks to the Ottomans: Nuaymî's History of Madrasas (1079-1516)." It is declared that scientific and ethical principles have been followed while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Benzerlik Taraması: Benzerlik taraması yapılarak intihal içermediği teyit edildi.	Plagiarism Check: It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning.
Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.	Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.
Finansman: Bu makale, Selçuklular'dan Osmanlılar'a Dımaşk'ta Eğitim Kurumları Tipolojileri: Nuaymî'nin Medrese Tarihi (1079-1516)" başlıklı 122K355 numaralı proje kapsamında TÜBİTAK tarafından desteklenmiştir.	Funding: This article has been supported by TUBITAK under the project titled "Typologies of Educational Institutions in Damascus from the Seljuks to the Ottomans: Nu'aymī's History of Madrasa (1079–1516)" (Project Number: 122K355).

Atıf/Cite As: Yılmaz, Harun. "Dımaşk Eğitim Kurumlarını Kayıt Altına Almak: Nuaymî ve ed-Dâris fî târihi'l-medâris'i". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 68 (2025): s. 75-102
DOI: 10.15370/maruifd.1663379

Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi • Cilt-Sayı 68 • Haziran 2025 • e-ISSN: 2529-0061 • ISSN: 1302-4973 • ss. 75-102
DOI: 10.15370/maruifd.1663379

Dımaşk Eğitim Kurumlarını Kayıt Altına Almak: Nuaymî ve *ed-Dâris fî Târihi'l-medâris*'i

Recording the Educational Institutions of Damascus: Nuaymī and *al-Dāris fī tārihi al-madāris*

Öz: İslam dünyasında başlangıçtan beri cami, mescit, ulema evleri gibi mekânlar merkezli faaliyetlerin biçimlendirdiği ilmî hayat, mensuplarına düzenli bir maaş ve kalacak bir yer sunan vakıf temelli eğitimin gelişimiyle farklı kurum tiplerinin doğuşuna şahitlik etmiştir. Yalnızca ilmî faaliyetin yürütüldüğü mekânlar olmakla kalmayan; aynı zamanda dinî, sosyal, kültürel yapının şekillenmesinde de belirleyici roller üstlenen vakıf temelli eğitim mekânlarının kuruluşu, işleyişi ve yaygınlaşması, özellikle 5./11. yüzyıldan itibaren daha belirgin bir karakter kazanmış; Selçuklu, Zengî, Eyyûbî ve Memlük dönemlerinde zirveye ulaşarak şehirlerin ilmî-toplumsal kimliklerinin zamanla merkezine yerleşmiştir. Bu gelişimin en yoğun ve sistemli biçimde gözlemlenebileceği şehirlerden biri olan Dımaşk, sahip olduğu köklü ilim geleneği ve güçlü vakıf müesseseleriyle klasik dönem İslam dünyasının en canlı ilmî ve entelektüel merkezlerinden biri hâline gelmiştir. Bu ilmî birikimin sistemli biçimde kayıt altına alınması çabası, Dımaşk tarihçisi ve Şâfiî fakihi Nuaymî'nin (ö. 927/1521) kaleme aldığı *ed-Dâris fî târîhi'l-medâris* adlı eserle somut bir karşılık bulmuştur. Dımaşk'ta doğan ve burada eğitim gören Nuaymî, önemli birçok alimden ders almış, talebeler yetiştirmiş, şehrin önde gelen medreselerinde müderrislik yapmış, aynı zamanda Şâfiî kâdılkudât nâipliği gibi yüksek ilmî ve idarî görevlerde bulunmuştur. Bu konumu, hem şehrin ilmî ve idari yapısına dair derin bir bakış geliştirmesine hem de yaşadığı dönemin ilim çevrelerini doğrudan gözlemlemesine imkân tanımıştır. *ed-Dâris*, onun ilmî birikiminin ve Dımaşk'ın tarihî belleğini kayıt altına alma gayretinin ürünüdür. Eserde 4./10. yüzyıl sonlarından 10./16. yüzyıl başlarına kadar Dımaşk'ta kurulmuş dârülkur'ân, dârülhadîs, medrese, hankâh, ribat, zaviye ve mescit gibi vakıf temelli kurumlar detaylı biçimde ele alınmış; bu kurumların konumları, kurucuları, vakıf şartları, gelirleri, mimarî yapıları ve müderris kadroları sistematik bir plan dâhilinde tasnif edilmiştir. Nuaymî'nin, eserini kaleme alırken vakfiyeler, kitabeler, atama kayıtları gibi resmî belgelerin yanı sıra, klasik tarih, tabakat ve hıtat literatüründen titizlikle yararlandığı görülmektedir. Bu nedenle *ed-Dâris*, sadece kurumlara dair ansiklopedik bilgiler sunan bir eser değil; aynı zamanda Dımaşk'ın ilmî-toplumsal tarihini şekillendiren aktörlerin biyografik izlerini taşıyan kapsamlı bir bellek hüviyetindedir. Ayrıca *ed-Dâris*'in etkisi, yalnızca kendi döneminde sınırlı kalmamış; başta Nuaymî'nin talebesi İbn Tolun (ö. 953/1546) ve Abdülbâsıt el-Almevî (ö. 981/1573) olmak üzere, onu takip eden birçok müellifin kaleminde yankı bulmuştur. *ed-Dâris* klasik İslam şehir tarihçiliği içinde yerel tarih, biyografi ve topografyayı başarıyla harmanlayan özgün bir örnek olarak modern dönemde İslam eğitim tarihi çalışmalarına güçlü bir şekilde kaynaklık etmeyi sürdürmektedir.

Anahtar Kelimeler: Dımaşk, Nuaymî, ed-Dâris fî târîhi'l-medâris, İslam Eğitim Kurumları, Medrese

Abstract: The scholarly life in the Islamic world, which has been shaped since the beginning by activities centered in mosques, masjids, and the homes of the ʿulamāʾ, witnessed the emergence of various types of institutions with the development of waqf-based education. This system provided scholars with regular salaries and

accommodation, contributing to a more structured and sustainable educational environment. The establishment, functioning, and expansion of waqf-based educational spaces—not only as centers of scholarly activity but also as key institutions shaping the religious, social, and cultural fabric—gained increased prominence from the 5th/11th century onward. These institutions reached their peak during the Seljuk, Zangid, Ayyubid, and Mamluk periods, gradually becoming central to the scholarly and social identities of urban life. As one of the cities where this development was most intense and systematic, Damascus emerged as one of the most vibrant scholarly and intellectual centers of the classical Islamic world, distinguished by its deep-rooted scholarly tradition and strong institutional foundations. The effort to systematically record this scholarly accumulation found a concrete response in al-Dāris fī tārīhi al-madāris, written by the historian of Damascus and Shāfiʿī jurist Nuʿaymī' (d. 927/1521). Born and educated in Damascus, Nuaymī was taught by many prominent scholars, trained students, served as a muderris in the city's leading madrasas, and held high scholarly and administrative positions such as the deputy of Shafi'i qādi al-qudāt. This position enabled him to develop a deep understanding of the city's scholarly and administrative structure and to directly observe the scholarly circles of his time. al-Dāris is the product of his scholarly accumulation and his effort to record the historical memory of Damascus. The work provides a detailed examination of foundation-based institutions in Damascus—such as dār al-Qur'ān, dār al-Ḥadīth, madrasahs, khānqāhs, ribāṭs, zāwiyahs, and masjids—established from the late 4th/10th century to the early 10th/16th century. It systematically classifies information on their locations, founders, endowment conditions, sources of revenue, architectural structures, and teaching staff (*mudarris*). Nuaymī meticulously utilized official documents such as endowments, inscriptions, and appointment records, as well as the classical literature of history, tabāt, and khitāt. Nuʿaymī personally examined several endowment deeds (waqfiyyāt) that had survived up to his time, and his direct quotations from these documents significantly enhanced the scholarly value of al-Dāris as a primary reference work. The information he provides regarding the waqf deeds of various institutions offers detailed insights into their organizational structure and functioning. Additionally, his references to the inscriptions (kitābat) of certain madrasas demonstrate his systematic use of epigraphic material as a historical source. Furthermore, the inclusion of appointment records related to scholars' references to catalogues of endowments, and comprehensive descriptions of waqf structures suggest that Nuʿaymī may have had access to archival documents or their copies. al-Dāris was also composed through the extensive use of a wide range of sources, including historical chronicles, biographical dictionaries (ṭabaqāt), and topographical works (khiṭaṭ). Hundreds of citations from the works of prominent historians such as al-Dhahabī, Ibn Kathīr, Ibn Qāḍī Shuhba, and al-Ṣafadī reveal Nuʿaymī's deep familiarity with the scholarly literature of his time. His systematic engagement with a large number of authors further emphasizes Nuʿaymī's scholarly rigor and the diversity of his methodological approach to historical research. For this reason, al-Dāris is not only an encyclopedic account of institutions but also a comprehensive memory that bears the biographical traces of the actors who shaped the scholarly-social history of Damascus. Moreover, al-Dāris's influence was not limited to his own time but echoed in the writings of many of his followers, notably Nuʿaymī's disciples Ibn Ṭolun and ʿAbd al-Bāsīt al-Almawī. al-Dāris also continues to be a powerful source for the study of the history of Islamic education in the modern period as a unique example of classical Islamic urban historiography that successfully blends local history, biography, and topography.

Keywords: Damascus, Nuʿaymī', al-Dāris fī tārihi al-madāris, Islamic Educational Institutions, Madrasa

Giriş

İslam dünyasında tarih yazıcılığının Hz. Muhammed'in (s.a.s.) hayatı ve savaşlarını konu edinen siyer ve meğâzî türü eserlerin telifiyle başladığı kabul edilir. Hz. Muhammed'in (s.a.s.) hayatının bilinmesi Müslümanlar açısından tarihî bir sorumluluğun ötesinde dinî bir zorunluluk anlamı da taşıdığından, bu durum onun hayatına dair her ayrıntının çok erken dönemlerden itibaren kayıt altına alınmasını beraberinde getirmiş, hadislerin telifiyle başlayan bu süreç kısa sürede siyer ve meğâzîye dair müstakil eserlerin ortaya çıkışına şahitlik etmiştir. Bununla birlikte İslam coğrafyasının genişlemesi ve İslam toplumunun yaşadığı ilmî, kültürel ve sosyolojik dönüşümler, Müslümanların tarih yazım biçim ve geleneklerini de derinden etkilemiştir. İslam'ın gelişinden sonraki birkaç asır içerisinde Müslüman toplumların siyer ve meğâzî yazımının ötesine geçerek bir yandan bazı olay veya konularla alakalı monografiler diğer yandan ise insanlığın başlangıcından içinde bulundukları döneme kadar uzanan büyük tarih anlatıları kaleme aldıkları, ayrıca sahip oldukları birikimi nesilden nesile aktaran entelektüellerin biyografilerini içeren hacimli tabakat ve terâcim türü eserler ile ufuklarının genişliğinin bir göstergesi sayılabilecek tarihle iç içe geçmiş büyük coğrafya metinleri gibi farklı alanlarda çok sayıda eser vücuda getirdikleri dikkati çekmektedir.

4./10. yüzyıla gelindiğinde ise Müslüman müellifler evrensel kronikler kaleme alma geleneğini devam ettirmekle birlikte yeni yazım tarzları da geliştirdiler. Bu yazım geleneklerinden özellikle ikisi, hanedan kronikleri ve yerel tarih yazımı söz konusu dönemden itibaren büyük bir sıçrama kaydetti.[1] Bu dönemden itibaren İslam dünyasının farklı bölge ve şehirlerinin tarihini, coğrafyasını, ulemasını, kurumlarını ve belki daha dikkat çekici şekilde bunların birçoğunu birlikte değerlendiren eserler kaleme alınmaya başlandı. Şüphesiz İslam dünyasında çok sayıda siyasi merkezin ortaya çıkmasının yanı sıra farklı ilim havzalarının ve buna eşlik eden ilim geleneklerinin teşekkülü yerel tarih yazımının gelişimine etki eden en önemli dinamikler oldu. Özellikle ulema tarafından kaleme alınan bu yerel tarih örnekleri arasında bir bölge ya da şehir hakkındaki mevcut malzemeyi farklı biçimlerde tasnif etme, detaylandırma, küçük ayrıntıları daha görünür kılma çabasından kaynaklanan dikkat çekici metinler ortaya çıktı. İşte İslam dünyasında yerel tarih yazımının geçirdiği evrelere en iyi örnek teşkil eden şehirlerden biri Dımaşk, Dımaşk hakkında kaleme alınmış eserlere verilebilecek en güzel örneklerden biri de Nuaymî'nin (ö. 927/1521) *ed-Dâris fî târihi'l-medâris* adlı eseridir.

Dımaşk tarihi hakkında kaleme alınan kaynakların sayısı Kahire bir kenara bırakılacak olursa belki hiçbir İslam şehriyle kıyaslanamayacak bolluktadır. Özellikle 6./12. asırdan modern zamanlara kadar geçen periyotta başta ulema ve bürokrat zümreden olmak üzere farklı kesimlerden çok sayıda isim şehrin tarihini çeşitli açılardan ele alan dikkat

1 Orta Çağ İslam tarih yazımının gelişimi hakkında bazı değerlendirmeler için bk. R. Stephen Humphreys, *İslam Tarih Metodolojisi: Bir Sosyal Tarih Uygulaması*, 194-200.

çekici eserler kaleme almıştır.[2] Dımaşk'taki birçok unsur gibi eğitim kurumlarına da yer veren telif geleneği içinde zamanla bu kurumlara daha yakından bakan örnekler de ortaya çıkmıştır.

Söz konusu gelenek içinde Dımaşk eğitim kurumlarına eserlerinde yer veren ilk kişi Nuaymî, ilk eser de *ed-Dâris* değildir. Dımaşk üzerine ilk müstakil eseri kaleme alan İbn Asâkir (ö. 571/1176), *Târîhu Medîneti Dımaşk* adını taşıyan devasa eserinde büyük ölçüde şehrin dinî, ilmî, siyasî, kültürel kimliğinin oluşumuna katkı yapmış isimlerin biyografilerine yer verirken özellikle ilk ciltte şehirdeki çok sayıda mimari yapı ve mekândan bahsetmiş, şehirdeki camileri zikrederken yaklaşık yirmi dört kadar medreseye de bunlar arasında yer vermiştir.[3] *Târîhu Medîneti Dımaşk* kendisinden sonraki literatürü derinden etkilemiş olması itibariyle Dımaşk tarihi ve topografyasının en önemli kaynağı olagelmiştir. Nitekim ondan yaklaşık bir asır kadar sonra İzzeddin İbn Şeddâd (ö. 684/1285) *el-A'lâku'l-hatîre fî zikri ümerâ'i'ş-Şâm ve'l-Cezîre* adlı Bilâdüşşam'ın neredeyse tamamını kapsayan tarihsel topoğrafyası içerisinde Dımaşk'a da yer verirken eserinde bir yandan İbn Asâkir'in medreseler ve şehirdeki diğer mekanlar hakkında anlattıklarını alıntılamış, diğer yandan ise kendi zamanına kadarki süreçte bunlara eklenen yeni medrese ve diğer yapıları da anlatısına ilave etmiştir. Dımaşk medreselerinin mezhebî aidiyetlerine göre tasnif edildiği *el-A'lâku'l-hatîre* söz konusu kurumların banileri, müderrisleri, vakıf gelirleri, fizikî yapıları gibi konularda sunduğu zengin malumatla *ed-Dâris*'in metot ve muhteva itibariyle en önemli kaynaklarından biri olmuştur.[4] Aynı şekilde her ne kadar günümüze ulaşmamış olsa da İbn Hiccî'nin (ö. 816/1413) de *ed-Dâris min ahbâri'l-medâris* adlı bir eser kaleme aldığı, eserinde medreseler, vâkıfları ve burada görev yapan alimlerin biyografilerine yer verdiği bilinmektedir.[5] Nitekim Nuaymî'nin *ed-Dâris*'te kendisinden istifade ettiği isimlerden birisi de İbn Hiccî olmuştur.[6]

Dımaşk şehri açısından tarih-tabakat-topografyayı harmanlayan söz konusu gelenek içinde Nuaymî ve eseri *ed-Dâris* tartışmasız bir şekilde merkezî noktada yer almaktadır. *ed-Dâris* bu makalede etraflıca ele alınmaya çalışıldığı üzere Dımaşk eğitim kurumları hakkında kaleme alınmış ilk ve en bütünlüklü eser olması yanında kendisinden sonra aynı konuda telif edilen eserler için de en önemli kaynak rolü oynamıştır. Bu geleneğin Nuaymî'den sonraki en dikkat çekici birkaç temsilcisinden birisi aynı zamanda Nuaymî'nin de talebesi olan İbn Tolun'dur (ö. 953/1546). Hocası tarafından Dımaşk'ın tamamı üzerine

2 Humphreys, *İslam Tarih Metodolojisi*, 340.

3 Abdülkerim Özaydın, "Târîhu Medîneti Dımaşk", https://islamansiklopedisi.org.tr/tarihu-medineti-dimask, (Erişim 05.03.2025).

4 Harun Yılmaz, "Zengî ve Eyyûbî Dönemi İlim Hayatının Kaynakları", 65-66.

5 Sabri Hizmetli, "İbn Hiccî", https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-hicci, (Erişim 12.03.2025).

6 Nuaymî *ed-Dâris*'te İbn Hiccî'den birçok yerde istifade etmiştir. Onun İbn Hiccî'ye referansta bulunduğu bazı yerler için bk. Nuaymî, *ed-Dâris*, 1948, 1: 36, 37, 41, 95, 96, 98, 164, 173, 212, 246, 255, 257, 312, 313, 337, 372, 378, 426, 430, 449, 601, 602; 2: 43, 46, 47, 91, 110, 125, 161, 162, 233, 253, 422, 429, 443.

uygulanan metodu şehrin sadece bir bölgesine tatbik eden İbn Tolun *el-Kalâidü'l-cevheriyye fi târîhi's-Sâlihiyye* isimli eserinde şehrin Sâlihiyye bölgesindeki eğitim kurumları ve diğer mimari eserlerini konu edinmiştir. Onun Sâlihiyye'deki eğitim kurumları hakkında anlattıkları büyük ölçüde *ed-Dâris*'teki verilere dayansa da İbn Tolun zaman zaman yeni ve tafsilatlı bilgiler de sunmaktadır.[7]

Nuaymî'nin dönemine yetişen Dımaşk ulemasından Abdülbâsıt el-Almevî (ö. 981/1573) ise *ed-Dâris* üzerine kaleme aldığı muhtasar ile Nuaymî'nin şehirdeki ilim kurumları üzerine ortaya koyduğu çerçeveyi bir yandan özetlerken diğer yandan bu kurumların kendi dönemindeki durumları hakkında anlattıklarıyla daha da zenginleştirmiştir. Nitekim Almevî'nin *Muhtasaru tenbîhi't-tâlib ve irşâdü'd-dâris ilâ ahvâli'd-dûri'l-Kur'ân ve'l-hadîs ve'l-medâris* adını verdiği eserini yayına hazırlayan Ârif Ahmed Abdülganî, söz konusu eserin *ed-Dâris*'teki verilerin bütünüyle tekrarından ibaret olmadığını, farklı ve başka yerlerde bulunmayan yeni bilgiler içerdiğini, bu yönüyle Almevî'nin eserinin *ed-Dâris*'in izinden giden yeni bir eser olarak değerlendirilmesi gerektiğini belirtmiştir.[8]

Nuaymî'den yaklaşık iki asır sonra yaşayan İbn Kennân (ö. 1153/1740) da Dımaşk'ı merkeze alan bu yazım geleneğine *el-Mürûcü's-sündüsiyye fi telhisi târîhi's-Sâlihiyye* adını verdiği eseriyle eklemlenmiştir. *el-Mürûcü's-sündüsiyye* İbn Tolun'un *el-Kalâidü'l-cevheriyye*'sine hem bir zeyil hem de bir tekmile niteliğindedir. Sâlihiyye bölgesinin tarihi, topografyası ve aralarında eğitim kurumlarının da önemli yer tuttuğu mimari eserleri hakkında bilgi veren İbn Kennân'ın kaynakları arasında İbn Tolun dışında Nuaymî de yer alır. İbn Kennân bu yapıların kendi dönemindeki durumları hakkında da bilgiler verdiğinden eser özellikle eğitim kurumlarının Osmanlı dönemindeki durumu hakkında önemli bir kaynak hüviyetindedir.

Nuaymî ve *ed-Dâris*'in etkisi çağdaşı olduğu dönemle sınırlı kalmamış, modern dönemde Dımaşk eğitim kurumları üzerine eser kaleme alan müelliflere kadar uzanmıştır. Nitekim 20. yüzyılın ilk yarısında vefat etmiş dikkat çekici iki isim Abdülkâdir Bedrân (ö. 1927) ve Muhammed Kürd Ali (ö. 1953) Nuaymî'den önemli ölçüde istifade etmişlerdir. Bedrân *Münâdemetü'l-atlâl ve müsâmeretü'l-hayâl* adını verdiği eserinde *ed-Dâris*'i plan ve metot itibariyle neredeyse bütünüyle takip ederken muhteva bakımından da ondan büyük ölçüde yararlanmış, *ed-Dâris*'in bıraktığı dönemden kendi zamanına gelene kadar Dımaşk'ta eğitim kurumlarının sayısı, yapısı, işleyişi gibi konularda meydana gelen değişiklikleri eserinde zikrederek kurumlar hakkında geniş bir anlatı sunmayı başarmıştır. *Münâdemetü'l-atlâl*'ın *ed-Dâris* ile olan plan ve muhteva uyumu o denli güçlüdür ki eser bazı tarihçiler tarafından doğrudan *ed-Dâris*'in bir muhtasarı olarak kabul edilmiştir.[9]

7 Yılmaz, "Zengî ve Eyyûbî Dönemi İlim Hayatının Kaynakları", 66.

8 Almevî, *Muhtasaru Tenbîhi't-tâlib ve irşâdi'd-dâris ilâ ahvâli devri'l-Kur'ân ve'l-hadis ve'l-medâris* (nâşirin girişi), 5.

9 Cengiz Tomar, "Nuaymî", https://islamansiklopedisi.org.tr/nuaymi, (Erişim 29.01.2025).

Muhammed Kürd Ali ise *Hıtatü'ş-Şâm* adını verdiği hacimli eserinde başta Dımaşk olmak üzere Bilâdüşşam'ın önemli şehirlerinin tarihi, topografyası, uleması ve kurumları hakkında zengin bir anlatı sunmuş, özellikle eserin son cildinde Dımaşk'taki eğitim kurumlarından bahsederken Nuaymî'den önemli ölçüde istifade etmiştir.

Dımaşk eğitim kurumları hakkında malumat sunan eserler şüphesiz bunlarla sınırlı değildir. Tarihî süreç içerisinde farklı açılardan Dımaşk'ı konu edinen eserlerde şehirdeki ilmî hayata ve ilim kurumlarına dair zengin anlatılara rastlamak mümkündür. Ancak yukarıda zikredilen eserler, bünyelerinde bu eğitim kurumlarına merkezî bir yer vermeleri ve belki daha da önemlisi Dımaşk özelinde tarih, tabakat ve topografyayı birlikte ele alan telif geleneğinin dikkat çekici örnekleri olmaları bakımından ön plana çıkmaktadır. 9.-10./15.-16. asırlarda yaşayan Nuaymî ve eseri *ed-Dâris* ise hem birkaç asırdır Dımaşk'ı merkeze alan eser telif etme geleneğinin bir devamı ve aynı zamanda geliştiricisi hem de sonraki dönemlerde şehir üzerine eser yazan müelliflere bir ilham kaynağı, telif edilen eserlerin de muhteva ve metot itibariyle modeli olmuştur. *ed-Dâris* özellikle Dımaşk ve eğitim kurumlarına hasredilmiş ilk müstakil eser olması bakımından da sadece Dımaşk tarihi özelinde değil İslam şehir tarihi yazımında da önemli bir yer tutmaktadır.

Son olarak, her ne kadar klasik tarih yazımında oldukça önemli bir konumda bulunsa da Nuaymî ve eseri *ed-Dâris*'in modern dönem akademik çalışmalarda yeteri kadar dikkate alınmadığına işaret etmek yerinde olacaktır. Gerek İslam dünyasında gerekse Batılı araştırmacılar tarafından üzerine ciddi bir çalışma yapılmamış olduğu görülen *ed-Dâris* ve müellifi hakkındaki bilgiler büyük ölçüde Nuaymî'nin eserlerini yayına hazırlayan naşirlerin eserlerin girişlerine yazdıkları yetersiz notlardan ya da yeterli derinliğe sahip olamayan birkaç makaleden ibaret görünmektedir. Oysa bu makalede de vurgulanmaya çalışıldığı üzere Nuaymî ve eseri gerek Dımaşk'ın ilmî tarihi gerekse İslam eğitim tarihi gibi önemli konularda son derece önemli bir kaynak niteliğindedir ve daha yakıdan ele alınmayı gerektirecek önemi haizdir.

1. Bir Dımaşk Tarihçisi Olarak Nuaymî'nin Biyografik Kimliği

1.1. İsmi, Nesebi ve Çocukları

Ömrünün büyük bölümünü 9./15. yüzyılın ikinci yarısında yaşayan ve 10./16. yüzyılın ilk çeyreğinde vefat eden Nuaymî'nin hayatı hakkında başta tabakat ve terâcim türü eserler olmak üzere dönemin kaynaklarında yer alan bilgiler büyük ölçüde onun ilmî ilişki ağları üzerinde yoğunlaşırken hayatının diğer veçhelerine dair anlatılanlar ise oldukça sınırlıdır. Tam adı Muhyiddin Ebü'l-Mefâhir Abdülkâdir b. Muhammed b. Ömer b. Muhammed b. Yusuf b. Abdullah olan Nuaymî, 12 Şevval 845 (23 Şubat 1442) yılında

Dımaşk'ta doğmuştur.[10] "Nuaymî" nisbesinin nereden geldiği konusunda farklı iddialar ortaya atılmış olsa da nisbenin kaynağı kesin olarak bilinmemektedir.[11]

Kaynakların hemen hemen tamamının ittifak ettiği üzere "Dımaşk tarihçisi" olarak meşhur olan Nuaymî şehrin önde gelen fakih ve muhaddisleri arasında zikredilmiştir. Bununla birlikte hayatının geri kalan kısmına dair bilinenler oldukça azdır. Bu bilgiler arasında belki en dikkat çekici olan onun ilmî kişiliğiyle de ilişkilendirilebilecek bir görev olarak şehirdeki ulemanın getirilebileceği en üst dereceli görev olan kâdılkudâtlıkla irtibatıdır. Hayatının büyük kısmını Memlük hakimiyetinde Dımaşk'ta geçiren Nuaymî, Kahire, Dımaşk, Kudüs gibi şehirlerde dört kâdılkudâtın atandığı söz konusu dönemde Dımaşk'ta çeşitli aralıklarla Şâfiî kâdılkudâtının naibi olarak görev yapmıştır.[12]

Gerek üstlendiği görevler gerekse telif ettiği eserler göz önüne alındığında Dımaşk ilim hayatının seçkin isimlerinden biri olduğu anlaşılan Nuaymî'nin kâdılkudât naipliği yanında şehrin çeşitli medreselerinde müderrislik yaptığı da bilinmektedir. Onun ders verdiği medreselerin başında şehrin en prestijli ilim kurumu olan Âdiliyye Kübrâ Medresesi gelmektedir.[13] Eyyûbîler döneminde inşa edilen ve Dımaşk kâdılkudâtlarının aynı zamanda müderrislik görevini de üstlendiği Âdiliyye, kurulduğu Eyyûbîler döneminden Memlükler dönemi sonuna kadar şehrin en önemli ilim merkezlerinden biri olma özelliğini devam ettirmiştir. Nuaymî *ed-Dâris*'in telifini Adiliyye'de görev yaptığı sırada tamamlamıştır.[14] O, Necîbiyye Medresesi'nde de müderrislik yapmış[15] ve aynı zamanda bir süre burada ikamet etmiştir.[16] Öte yandan Emeviyye Camii'nde dersler vermiş, ayrıca evinde çok sayıda talebenin katıldığı tedris faaliyetlerine de devam etmiştir.[17]

Nuaymî'nin hayatı hakkında verilen bilgiler büyük ölçüde onun 4 Cemâziyelevvel 927'de (12 Nisan 1521) Dımaşk'ta vefat ettiği ve Hamriyye Mezarlığı'na defnedildiğiyle bitmektedir.[18] Ancak soyundan gelen isimlerin artık Osmanlı hakimiyetine girmiş olan Dımaşk ve başka şehirlerin ilim hayatında izler bırakmaya devam ettikleri görülmektedir. Bu isimlerin başında Nuaymî'nin oğlu Yahyâ b. Abdülkâdir en-Nuaymî (ö. 977/1569)

10 İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, 10:210.

11 Nuaymî nisbesinin onun Nuaym adındaki büyük dedesinden, Naîme adındaki büyük ninesinden veya kabilesinin adı olan Nuaym'dan geldiğine dair iddialar için bk. Hâşim Sâib Muhammed el-Cennâbî - Riyâd Sâlim Avvâd İbrahim el-Cebbûrî, "en-Nuaymî ve kitâbuhû ed-Dâris fî târîhi'l-medâris", 191.

12 Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâire bi-a'yâni'l-mieti'l-âşire*, 1:250-251; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 10:210-211.

13 Cennâbî - Cebbûrî, "en-Nuaymî ve kitâbuhû ed-dâris fî târîhi'l-medâris", 194.

14 Nuaymî, *ed-Dâris fî târîhi'l-medâris*, 1948, 1:361; ayrıca Âdiliyye Kübrâ Medresesi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Nuaymî, *ed-Dâris*, 1:359-368.

15 Cennâbî - Cebbûrî, "en-Nuaymî ve kitâbuhû ed-dâris fî târîhi'l-medâris", 194.

16 Nuaymî, *ed-Dâris*, 1948, 1:469.

17 Nuaymî, *el-Unvân fî zabti mevâlîdi ve vefeyâti ehli'z-zamân*, 73-74.

18 Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâire*, 1:251; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 10:211.

gelmektedir.[19] Aynı zamanda babasının seçkin talebeleri arasında sayılan Yahya, *ed-Dâris*'e yaptığı ilavelerle eserin günümüze ulaşmasında önemli rol oynamıştır.[20] O, babasının yanı sıra dönemin önde gelen alimlerinden dersler almış, fıkıh ve hadis ilimlerinde derinleşmiş bir alim olarak Dımaşk'ta kendi döneminin önemli isimleri arasına girmiştir.[21] Yahya'nın oğlu Ahmed (ö. 988/1590) ise Osmanlı'yla birlikte ilmî himayenin merkezinin Kahire'den İstanbul'a kaydığının ve ailenin birkaç nesil içinde bu sürece uyum sağladığının dikkat çekici bir örneğidir. İlk eğitimini Dımaşk'ta babasından ve başka birçok alimden alan Ahmed, daha sonra Osmanlı yüksek ilmiyesinin bir parçası olabilmek için İstanbul'a gitmiş, II. Selim ve III. Murad gibi padişahların teveccühünü kazanmış, Ayasofya Camii'nde imamlık ve Süleymaniye Camii'nde hatiplik görevlerini üstlenecek kadar ilmiyenin üst basamaklarına tırmanmayı başarmıştır. Ahmed en-Nuaymî'nin Dımaşk'tan Osmanlı başkentine uzanan ilim yolculuğunda Şâfiî mezhebini terk ederek Hanefî mezhebine geçmesinin onun Osmanlı başkentindeki ilmî yükselişinin önünü açmış olması da muhtemeldir.[22] Ahmed en-Nuaymî'yle hemen hemen aynı zamanlarda Nuaymî'nin soyundan başka kimseler de Dımaşk'ta ilmî kariyerini sürdürmeye ve şehirdeki ilmî hayata katkı sunmaya devam etmişlerdir.[23]

1.2. İlmî Kişiliği

Nuaymî'nin yaşadığı dönemde Dımaşk özellikle birkaç asırdan beri İslam dünyasının en önemli ilim merkezleri arasında yer almaktaydı. Zengîler'in şehre hâkim olmasıyla İslam dünyasında önemli bir siyasi merkeze dönüşen şehir, aynı dönemde ivme kazanan ilim hayatındaki kurumsallaşma süreciyle birlikte ilmî çevreleri şehre çekecek medreseler, dârülhadisler, hankâhlar, dârükurânlar, zaviyeler gibi birçok vakıf temelli eğitim kurumunun teşekkülüne şahitlik etmiştir. Zengîler'i takip eden Eyyûbî ve Memlük hakimiyetinde de şehrin bu konumu daha da pekişmiş, 6.-10./12.-16. yüzyıllarda Dımaşk, Kahire

19 Nuaymî'nin *el-Unvân* isimli eserini neşreden Âtıf Yemenî Ahmed onun altı erkek çocuğu olduğunu, bunlardan ikisinin küçük yaşta vefat ettiğini, Ebûbekir, Abdürrahim ve Ali adındaki oğullarının isimleri dışında kaynaklarda haklarında bir bilgi bulunmadığını, Nuaymî'nin çocukları arasında en meşhurunun Yahya olduğunu belirtmektedir. bk. Nuaymî, *el-Unvân*, 58-59.

20 Nuaymî'nin oğlu Yahyâ'nın *ed-Dâris*'e yaptığı ilaveler Nuaymî'nin vefatından sonra Osmanlı döneminde kurulduğu bilinen Ömeriyye ve Sammâdiyye zaviyelerinin esere derç edilişinden anlaşılmaktadır. Bazen Yahyâ'nın açık şekilde metne müdahil olduğu pasajlar da bulunmaktadır. Özellikle Dımaşk'taki eğitim kurumlarının Osmanlı dönemindeki tarihine dair anlatıların oğlu Yahyâ tarafından metne eklendiği açıktır. Ayrıca Sa'diyye zaviyesinden bahsedilen bölümde yine Yahyâ'nın ilaveleri dikkati çekmektedir. bk. Nuaymî, *ed-Dâris*, 1948, 2:217-222, 434.

21 Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâire*, 3/195; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 10:561.

22 Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâire*, 3:108; Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser fî a'yani'l-karni'l-hâdi aşer*, 4:234.

23 Bu isimlerden biri olan Şemseddin Muhammed b. Muhammed b. Ömer b. Sâlim (ö. 988/1580) Nuaymî'nin kızı tarafından torunuydu ve Dımaşk'ta ilimle iştigal etmekteydi. bk. Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser*, 4:159.

ile birlikte İslam dünyasının farklı bölgelerinden alim ve talebelerin akın ettiği en önemli şehirlerden birine dönüşmüştür.[24]

Nuaymî'nin *el-Unvân fi zabti mevâlîd ve vefeyâti ehli'z-zamân* adlı eseri onun entelektüel kimliğinin ve ilmî ilişki ağlarının tespitinde son derece önemli bilgiler içermektedir. Nuaymî eserinin girişinde *el-Unvân*'da hayatları hakkında kısa bilgiler verdiği ulemayı üç tabakaya ayırdığını belirtir. Birinci tabakada kendisinden sema, kıraat vb. yollarla ilim tahsil ettiği, rivayette bulunduğu, icazet aldığı ya da eserlerini nakletmek için izin aldığı hocalarının isimlerini ayrıntılı bir şekilde zikretmektedir. Eserde ikinci tabakada kendi akranı olan ulemaya, üçüncü tabakada ise kendisinden ilim tahsil etmiş olan talebelerinin isimlerine yer vermektedir.[25] Bu isimlerin önemli bir kısmı Dımaşk'ta veya başka bir şehirde doğmuş olmasına rağmen ilmî kariyerini Dımaşk'ta geçirmiş, şehrin ilmî-entelektüel hayatının şekillenmesinde etkili olmuş isimlerdir.

Nuaymî'nin ilmî kişiliğinin oluşumunda sahip olduğu ilmî birikim ve canlılıkla Dımaşk'ın merkezî bir yeri olduğu görülmektedir. Nuaymî adlarını *el-Unvân*'da da zikrettiği Dımaşk'ın önde gelen alimlerinin pek çoğundan ilim tahsil etmiştir. O, İbrahim en-Nâcî (ö. 899/1494), Zeynüddin Abdurrahman b. el-Halîl, İbn Sellâme b. Ahmed el-Kâbûnî (ö. 869/1465), Şemsüddin Muhammed b. Abdurrezzak el-Erîhî (ö. 874/1469), Zeynüddin Hattâb el-Gazzâvî (ö. 878/1474), Müflih b. Abdullah el-Habeşî el-Mısrî gibi hocaların yakın talebeleri arasında yer almıştır. Hocalarından Müflih el-Mısrî'den aynı zamanda tasavvuf hırkası giymiştir. Bunların yanında yine dönemin önde gelen alimlerinden Bedreddin b. Kâdî Şühbe el-Esedî (ö. 874/1470), Şihâbeddin Ahmed b. Kara (ö. 868/1464), İbn Atıyye el-Avfî (ö. 906/1501) ve Burhâneddin el-Bikâî (ö. 885/1480) gibi isimler onun hocaları arasında yer almaktadır.[26]

Nuaymî'nin kendisinden ilim tahsil etmiş olduğu ve ilmî kişiliğinin oluşumunda etkili olmuş hocalarının hemen hepsinin yukarıda da işaret edildiği üzere ya Dımaşk'ta doğup büyümüş ve ilmî kariyerini burada devam ettirmiş ya da Bilâdüşşam'ın farklı şehir veya beldelerinde dünyaya gelmiş ve ilerleyen dönemde ilim tahsili yahut ilmî kariyerini geçirmek için şehre gelmiş alimler olduğu dikkati çekmektedir. Mesela hocalarından İbrahim en-Nâcî Dımaşk'ta dünyaya gelmiş ve ilmî kariyerinin bütün safhalarını burada geçirmiştir. Daha çok muhaddis kimliğiyle bilinen en-Nâcî hayatının başlarında Hanbelî iken

24 Zengî, Eyyûbî ve Memlükler döneminde Dımaşk'ın siyasî ve ilmî yükselişine dair geniş değerlendirmeler için bk. Michael Chamberlain, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus: 1190-1350*; Ahmed Muhammed el-Evtânî, *Dımaşk fi'l-asri'l-Eyyûbî: Dirâse siyâsiyye iktisâdiyye ictimâiyye sekâfiyye*; Harun Yılmaz, *Zengî ve Eyyûbî Dımaşk'ında Ulema ve Medrese (1154-1260)*.

25 Nuaymî, *el-Unvân fi zabti mevâlîd ve vefeyâti ehli'z-zamân* (Leipzig), 1b-2a; Selahaddin Müneccid, "el-Unvân fi zabti mevâlîd ve vefeyâti ehl'z-zamân li-müerrihi Dımaşk en-Nu'aymî", 204-205.

26 İbn Tolun ve Haskefî, *Müt'atü'l-ezhân mine't-temetü' bi'l-ikrân beyne terâcimi'ş-şüyûh ve'l-akrân*, 1:443; Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâire*, 1:250-251; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 10:210-211.

daha sonra Şâfiî mezhebine geçmiştir.[27] İbn Sellâme el-Kâbûnî de Dımaşk yakınlarında bir belde olan Kâbûn'da doğmuş, ilk tahsilini yine Dımaşk'ta çeşitli hocalardan görmüştür. Daha sonra el-Halîl ve Kahire'ye de giden Kâbûnî, burada da dönemin önde gelen alimlerinden başta fıkıh ve hadis olmak üzere çeşitli ilimler tahsil ettikten sonra Dımaşk'a dönerek naip olarak Emeviyye Camii'nde imamlık ve hatiplik görevlerini üstlenmiştir. İlmî kariyerini büyük ölçüde Dımaşk'ta geçiren Kâbûnî şehrin önde gelen uleması arasında yer almıştır.[28] Yine Nuaymî'nin kendisinden ders aldığı Şâfiî alim İbn Nefîs ismiyle meşhur Şemsüddin el-Erîhî de aslen Filistin'in Erîha şehrinde doğmuş, ilim tahsili için önce Dımaşk'a gelmiş, ardından dönemin pek çok ismi gibi Kahire'ye giderek buradaki ulemadan istifade etmiş ve ardından Dımaşk'a dönerek hayatının geri kalan kısmını burada geçirmiştir.[29] Zeynüddin el-Gazzâvî ise Aclûn doğumlu olup gençliğinde ilim tahsili için Dımaşk'a gelmiş isimlerden birisidir. Küçük yaşta geldiği şehirde aralarında Takiyüddin İbn Kâdı Şühbe'nin (ö. 851/1448) de bulunduğu önde gelen ulemadan Şâfiî fıkhı tahsil etmiştir. Kendisi de zamanla yetkin bir alim olarak Dımaşk'taki ilmî çevrenin önemli parçası olmuş, şehirde Şâmiyye Berrâniyye ve Rükniyye gibi medreselerde müderrislik vazifelerini üstlenmiştir.[30] Nitekim Nuaymî de *ed-Dâris*'te Şâmiyye Berrâniyye'de müderris naibi olarak görev yapan hocasından övgüyle bahsetmiştir.[31] İbn Atıyye ise İskenderiye'de doğmuş, Kahire'de uzun yıllar ilimle meşgul olmuş, fakat daha sonra o da Dımaşk'a gelerek ilmî kariyerini vefat edene kadar burada sürdürmüştür.[32] Nuaymî'nin hocaları arasında en dikkat çekici isimlerden birisi olan Şihâbüddîn Ahmed b. Kara ise aslında ümera sınıfından bir kimse olmasına rağmen ilme olan düşkünlüğüyle kendisini bu alanda yetiştirmiş ve şehirdeki ilmî çevrenin önemli isimleri arasında yer almıştır. Şâfiî olan Ahmed b. Kara aynı zamanda hayır yapmaya düşkünlüğü sebebiyle şehirdeki halkın sevgisini kazanmıştı.[33]

Nuaymî'nin hocaları arasında belki en dikkat çekici iki isim Şâfiî fakih Bedreddin b. Kâdî Şühbe ile, döneminde pek çok ilme dair bilgisiyle temayüz etmiş olan Bikâî'dir (ö.

27 İbrâhim b. Muhammed b. Mahmûd en-Nâcî'nin hayatı hakkında bilgi için bk. Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*, 1:166; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 9:550; İbn Humeyd, *es-Sühubü'l-vâbile alâ darâihi'l-Hanâbile*, 1:66.

28 Abdurrahman b. Halil b. Sellâme b. Ahmed b. Ali b. Şerîf b. Yûnus el-Kâbûnî ed-Dımaşkî'nin hayatı hakkında bilgi için bk. Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, 4:76; Malatî, *er-Ravzü'l-bâsim fî havâdisi'l-umur ve't-terâcim*, 3:78-79.

29 İbn Nefîs Şemsüddin Muhammed b. Abdurrezzak el-Erîhî'nin hayatı hakkında bilgi için bk. Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, 8:54; Malatî, *er-Ravzü'l-bâsim*, 4:234-236.

30 Zeynüddin Hattâb b. Ömer b. Mühennâ b. Yûsuf b. Yahyâ el-Gazzâvî'nin hayatı hakkında bilgi için bk. Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, 3:81; Süyûtî, *Nazmü'l-ikyân fî a'yâni'l-a'yân*, 110.

31 Nuaymî, *ed-Dâris*, 1948, 1:295.

32 bk. İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 10:44-46; Mehmet Akif Kireçci, "İbn Atıyye el-Avfî", https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-atiyye-el-avfi, (Erişim 09.02.2025).

33 Ahmed b. Ömer b. Osman b. Ali el-Havârizmî b. Kara'nın hayattı hakkında bilgi için bk. Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, 2:54; Malatî, *er-Ravzü'l-bâsim*, 2:338-339.

885/1480). Aslen Dımaşklı bir ulema ailesinin üyesi olan Bedreddin b. Kâdî Şühbe, döneminde Dımaşk'ın ilim çevrelerinin önde gelen alimlerinden olan babası Takıyyüddin b. Kâdî Şühbe (ö. 851/1448) ve İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) başta olmak üzere birçok önemli isimden ilim tahsil etmiştir. Dımaşk'ın zengin ilim çevresinin ve aile ilişkilerinin sağladığı imkânla kendisi de önemli bir alim olan Bedreddin İbn Kâdî Şühbe Dımaşk'ta Şâhiniyye, Azrâviyye, İkbâliyye, Mücâhidiyye, Şâmiyye Berrâniyye, Emcediyye, Takaviyye, Demmâğiyye, Asrûniyye, Fârisiyye ve Nâsıriyye gibi medreselerde ders vermiş, çok sayıda talebe yetiştirmiştir.[34] Talebeleri arasında bulunan Nuaymî de kendisinden ders almış, ayrıca *ed-Dâris*'te hocasının eserlerinden sıkça istifade etmiştir.

Bikâî ise aslen Lübnan'ın Bikâ bölgesinde doğmuş, ancak çocukken yaşadığı köyün bir baskına uğraması ve babasının da aralarında bulunduğu ailesinden birçok kimsenin öldürülmesi üzerine burayı terk ederek Dımaşk'a gelmiştir. Bikâî burada şehrin ilim taliplerine sunduğu geniş imkânlardan istifade ederek çeşitli alanlarda birçok önde gelen alimden ilim tahsil etmiştir. Daha sonra yirmili yaşlarının ortasında ilim tahsilini sürdürmek için dönemin başkenti Kahire'ye giden Bikâî, burada bir taraftan şehrin ilim hayatında temayüz etmiş, diğer yandan aralarında Memlük Sultanı Barsbay'ın (1422-1438) da bulunduğu birçok devlet adamıyla dikkat çekici ilişkiler kurmuştur. Bikâî kırk yıldan uzun süre kaldığı Kahire'den Dımaşk'a dönmeye karar verdiğinde şehirde ders vermeye devam etmiş ve aralarında Nuaymî'nin de bulunduğu birçok isim kendisinden ilim tahsil etmiştir.[35]

Ulema biyografilerini konu edinen kaynaklar alimlerin ilim tahsil süreçlerinden bahsederken genellikle hoca-talebe ilişkisi merkezli bir anlatı takip eder. İlmî otoritenin bir eseri hocadan doğrudan okuyup o esere dair icazet sahibi olmakla elde edilebileceğine dair yerleşik tasavvur ilmî faaliyetin sürdürüldüğü mekanlar ya da kurumlara tabakat ve terâcim türü anlatılarda çoğu zaman yer açmaz.[36] Benzer bir durum Nuaymî'nin biyografisine yer veren eserlerde de görülmektedir. Onun hayatından bahseden metinler kendisinden ilim tahsil ettiği hocalarını ya da birazdan değinileceği üzere önde gelen talebelerini zikrederlerken hiçbiri Nuaymî'nin bu ilimleri hocalarından hangi kurumsal yapı ya da şahsî ilişki bağlamında okuduğuna değinmemektedir. Bununla birlikte Nuaymî'nin *ed-Dâris*'in satır aralarında zikrettiği bazı bilgiler onun ilim tahsil sürecinde ilişkili bulunduğu medreseler hakkında da bazı önemli bilgiler sunmaktadır. Mesela hocalarından Zeynüddin el-Gazzâvî ve onun ardından Benî Aclûn'dan hocası Veliyyüddin'in oğlu Takıyyüddin Ebûbekir Abdullah b. Kâdî Aclûn'un (ö. 928/1522) Dımaşk'ta Şâmiyye Berrâniyye Medresesi'nde Râfiî'nin (ö. 623/1226) *eş-Şerhul'l-kebîr*'inden hangi bâbları okuttuklarına dair verdiği ayrıntılar Nuaymî'nin de o sırada medresede öğrenci olarak bulunduğunu

34 bk. Kasım Kırbıyık, "İbn Kādî Şühbe, Bedreddin", https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-kadi-suhbe-bedreddin, (Erişim 08.02.2025).

35 bk. Ömer Kara, "Bikâî", https://islamansiklopedisi.org.tr/bikai, (Erişim 06.02.2025).

36 bk. Yılmaz, *Ulema ve Medrese*, 137-138, 298.

düşündürmektedir.[37] Yine Necmeddin İbn Kâdî Aclûn'un (ö. 876/1472) Zâhiriyye Berrâniyye Medresesi'nde müderrislik yaptığı sırada onun buradaki derslerine birçok seçkin talebeyle birlikte kendisinin de katıldığını belirtmesi[38], 875 (1470) yılında Takaviyye Medresesi'ndeki derste hazır bulunduğundan bahsetmesi[39] ya da Burhâneddin İbrahim b. Muhammed en-Nevevî ed-Dımaşkî'nin (ö. 888/1483) Asrûniyye Medresesi'ndeki derslerine katılması onun ilim tahsil sürecinin en azından belli aşamalarında ismi geçen medreselerde bulunduğunu göstermektedir.[40]

Nuaymî'nin hocalarına dair kaynaklarda zengin bir malumat bulmak mümkün olmakla birlikte talebeleri için aynı şeyi söylemek pek mümkün değildir. Nuaymî'nin biyografisine yer veren ve onun Dımaşk'taki ilmî hayatın önemli bir parçası olduğu konusunda ittifak eden dönemin tabakat ve terâcim türü eserleri kendisinden ders alan talebeleri konusunda oldukça sınırlı bilgi sunmaktadır. Bununla birlikte Nuaymî'nin konumu ve kariyeri düşünüldüğünde kendisinden çok sayıda ismin ilim tahsil ettiğini düşünmek zor değildir.

Kaynaklar her ne kadar Nuaymî'nin talebeleri hakkında geniş bir sessizlik taşısa da hemen hepsi Şemseddin b. Tolun'un onun en önemli talebesi olduğu hususunda hemfikirdir. İbn Tolun'un gerek ilmî kişilik ve kariyerinin şekillenmesinde gerekse eserlerinin muhteva ve metodunda Nuaymî'nin izlerini yakinen takip etmek mümkündür. Özellikle Dımaşk ve tarihine dair kaleme aldığı eserlerde bu etki çok daha iyi görülebilmektedir. O, *el-Fülkü'l-meşhûn fî ahvâlî Muhammed b. Tolun* adlı eserini hocası Nuaymî'nin talebi üzerine kaleme almıştır.[41] İbn Tolun Dımaşk'ın Sâlihiyye bölgesinde doğmuş ve hayatının tamamını burada geçirmiştir. Döneminde Dımaşk'ın ulemadan pek çok kişiyi kendisine çeken merkezî konumu dolayısıyla sadece Dımaşklı önde gelen ulemadan değil aynı zamanda Mısırlı ve Hicazlı önemli alimlerden de ilim tahsil etmiştir. Kendisi bir Hanefî olan İbn Tolun özellikle fıkıh, hadis ve nahiv alanlarında derinleşmiş, fakat tarih alanında da önemli esereler kaleme almıştır. Dımaşk'ta birçok medresede müderrislik, Emeviyye Câmii'nde hatiplik ve Osmanlı döneminde Selimiye Camii'nde karilik gibi önemli mansıpları elinde tutan İbn Tolun'un hiç evlenmediği, bütün hayatını ilimle, talebeyle ve eser telifiyle geçirdiği belirtilmektedir.[42]

İbn Tolun şüphesiz Nuaymî'nin en gözde talebesi olarak nitelendirebilir. Ancak yukarıda da değinildiği üzere başta oğlu Yahya b. Abdülkâdir en-Nuaymî ve İbn Tolun ile

37 bk. Nuaymî, *ed-Dâris*, 1948, 1:295-296.

38 Nuaymî, *ed-Dâris*, 1948, 1:347-348.

39 Nuaymî, *ed-Dâris*, 1948, 1:225.

40 İbn Tolun ve Hasekefî, *Müt'atü'l-ezhân*, 1:265.

41 Cennâbî - Cebbûrî, "en-Nuaymî ve kitâbuhû ed-dâris fî târîhi'l-medâris", 194.

42 Muhammed b. Alî b. Ahmed b. Tolun ed-Dımaşkī'nin hayatı hakkında bilgi için bk. Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâire*, 2:51-53; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 1:78-79; 10:428-429.

birlikte derslerine katıldığı bilinen Taceddin Abdülvehhab es-Savvâf (ö. 941/1535)[43] gibi daha pek çok ismin Nuaymî'nin talebeleri arasında yer aldığını düşünmek zor değildir. Nitekim Dımaşk'ta birçok talebenin Nuaymî'den çeşitli ilimlere dair icazet aldığı bilinmektedir.[44]

1.3. Eserleri

Nuaymî'nin *ed-Dâris fî târihi'l-medâris* dışında birçok eser kaleme aldığı bilinmektedir. Bu eserlerden bazıları neşredilmiş olup bazıları ise çeşitli kütüphanelerde yazma halde bulunmaktadır. Diğer bir kısmı ise günümüze ulaşmamıştır. Onun kaynaklarda isimleri zikredilen eserleri arasında şunlar yer almaktadır:

Târîhu'l-hulefâ: British Museum 487'de kayıtlı olan eserde Nuaymî tarafından bir araya getirilmiş olan bazı tarihî anlatılar, notlar ve başka eserlerden yapılmış alıntılar yer almaktadır. Muhtasar bir halifeler tarihi hüviyetinde olan eser Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hayatıyla başlamakta ve Hz. Ebubekir döneminden 9./15. yüzyılın ortalarına kadar kısa bir halifeler ile Mısır hükümdarları tarihi sunmakta ve meydana gelen bazı önemli olayları ele almaktadır.[45]

el-Unvân fî zabti mevâlîd ve vefeyâti'z-zamân: Daha önce de değinildiği üzere eser Nuaymî'nin hocaları, akranları ve aralarında Nuaymî'nin talebelerinin de bulunduğu yaşça küçük alimlerin kısa biyografilerinin sıralandığı, ilgili dönemin bir tabakatı hüviyetindedir. Nuaymî'nin eserin mukaddimesinde belirttiğine göre, kendisi kitabın müsveddesinde biyografileri doğum tarihlerine göre sıralamış olduğu halde eseri kendisinden ödünç alarak temize çeken Mısırlı talebeleri hocalarının arzusu hilâfına biyografileri alfabetik şekilde sıralamışlardır.[46] Ayrıca kitabın sonuna müellifin oğlu Yahyâ b. Abdülkâdir tarafından birkaç varaklık zeyil eklenmiştir. Nuaymî eserde 249 alimin biyografisine yer verirken oğlu Yahyâ esere 28 alimin daha hayatını eklemiştir. *el-Unvân* bu bakımdan özellikle Nuaymî'nin muasırı sayılabilecek ulemanın hayatları hakkında bilgi edinmek için son derece önemli bir kaynaktır. Hatta bu dönemde yaşayan bazı alimler hakkındaki bilgilere sadece *el-Unvân*'da rastlanılması eserin önemini daha da artırmaktadır. Bununla birlikte eserde tabakalar arasındaki geçişlere açıkça yer verilmemiş olması bazen eserde biyografisine yer verilen isimlerden hangisinin Nuaymî'nin hocası, akranı ya da talebesi

43 Tâceddin Abdülvehhab es-Savvâf ed-Dımaşkî İbn Tolun'la birlikte Mekke'de ilim tahsil etmiş, Dımaşk'a döndüğünde ise Nuaymî'den ilim tahsil etmişti. Güzel Kur'ân okuyan ve dua eden bir kimse olan es-Savvâf özellikle cenaze merasimlerinde yaptığı güzel dualarıyla bilinmekteydi. Bk. İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 10:345.

44 Bk. Nuaymî, *el-Unvân*, 66-67.

45 bk. Charles Rieu, *Supplement to The Catalogue of The Arabic Manuscripts in The Britısh Museum*, 291-293; Nuaymî, *el-Unvân*, 67.

46 Nuaymî, *el-Unvân*, 138.

olduğunun anlaşılmasını zorlaştırmaktadır.[47] *el-Unvân*'ın nüshaları Kahire Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye (Teymûriyye, Tarih, nr. 2193), Universitätsbibliothek Leipzig (nr. 847/1) ve British Library'de (nr. 431) bulunmaktadır.[48] Eser Âtıf Yemenî Ahmed es-Seyyid tarafından 2025 yılında neşredilmiştir.

Tuhfetü'l-berere fi'l-ehâdîsi'l-aşere: On seçme hadisten müteşekkil eser *Tuhfetü'l-berere fi'l-ehâdîsi'l-mu'tebere* adıyla da bilinmektedir. Eserin İrlanda'da Chester Beatty Kütüphanesi'nde (nr. 3696) bulunan yazmasının bir sureti Kuveyt Mektebetü'l-Mahtûtât'ta (nr. 2195) yer almaktadır.[49]

Terâcimü kudâti Dımaşk eş-Şâfi'iyye: Eser adından da anlaşılacağı üzere Ebü'd-Derdâ'dan (ö. 32/652) başlayarak 914 (1508) yılında Şâfiî kâdılkudâtlığına getirilen Takıyyüddin İbn Kâdî Aclûn'a kadar Dımaşk kadılığını üstlenen kişilerin biyografilerini içermektedir. Müellif hattı nüshası Kahire Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de (Teymûriyye, nr. 79) bulunan eser İbn Tolun tarafından *es-Sağrü'l-Bessâm fî zikri men tevellâ kazâ'e'ş-Şâm* adlı kitaba derç edilmiş ve bu eser Selâhaddin el-Müneccid tarafından 1956 yılında Dımaşk'ta neşredilmiştir.[50]

Bunlar dışında Nuaymî'nin çeşitli konularda çok sayıda eser kaleme aldığı kaynaklarda zikredilmektedir. Bu eserlerin bazıları henüz neşredilmemiş halde iken bazıları ise günümüze ulaşmamıştır. Nuaymî'ye ait olduğu bilinen bu eserlerin bazıları şunlardır: *ed-Dürerü'l-müfîde ve'l-ğurerü'l-ferîde* (Zâhiriyye, nr. 7601); *İfâdetü'l-ihvân fî şerhi nazmi mâ yahillü yüharremü mine'l-hayevân*, *İfâdetü'n-nakl fi'l-kelâm 'ale'l-'akl*, *el-İhkâm fî ahkâmi tahiyyeti's-selâm*, *el-İknâ' fî mâ yete'allaku bi âdâbi'l-cimâ'*, *el-Akvâlü'n-nâsiha fî beyâni zevceti's-sâliha*, *el-İn'âm fî mâ yete'allaku bi-duhûli'l-hammâm*, *et-Tebyîn fî terâcimi'l-ulemâ ve's-sâlihîn*, *ez-Zeyl alâ târîhi İbn Kâdî Şühbe*, *el-Kavlü'l-beyyinü (el-mübînü)'l-muhkem fî beyâni ihdâ'i'l-kurabi ile'n-nebî sallallâhü 'aleyhi ve sellem*, *el-Kavlü'l-cedîr fî men düfine mine'ş-Şâfi'iyye bi-bâbi's-sağîr*, *el-Letâif fî emri'l-vezâif*, *en-Nuhbe fî terâcimi beyti İbn Kâdî Şühbe*, *Tezkiretü'l-ihvân fî havâdisi'z-zamân*, *Tercemetü İbn Hacer el-Askalânî*, *Tercemetü Şeyh Burhâniddîn en-Nâcî*, *Kudâtü'l-Hanefiyye*, *Te'âlîku'n-Nuaymî*, *el-Ukûdü'l-lü'lüiyye fi'l-ümerâi'l-Mısriyye*.[51]

47 *el-Unvân*'ı yayına hazırlayan Âtıf Yemenî Ahmed es-Seyyid'in tespitlerine göre eserde ye alan toplam 249 biyografiden ilk 90'ı Nuaymî'nin hocaları, 91'den 217'ye kadarki 127 ismin onun akranları, 218'den itibaren gelenler ise onun talebeleridir. Bk. Nuaymî, *el-Unvân*, 10-12, 32-39.

48 Tomar, "Nuaymî".

49 Tomar, "Nuaymî"; Nuaymî, *el-Unvân*, 68.

50 Tomar, "Nuaymî"; Nuaymî, *el-Unvân*, 70.

51 Nuaymî'nin eserleri hakkında bilgi için bk. Tolun ve Haskefî, *Müt'atü'l-ezhân*, 1:443-444; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 10:210-211; Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâire*, 1:250-251; Şâkir Mustafa, *et-Târîhü'l-arabî ve'l-müerrihûn*, 4:125-126.

2. Dımaşk Eğitim Kurumlarını Kayda Almak: *ed-Dâris fî târîhi'l-medâris*

2.1. Tarih-Nüsha-Neşir

Bugün daha çok *ed-Dâris fî târîhi'l-medâris* adıyla bilinen Nuaymî'nin eseri Almevî'nin metniyle karıştırılarak *Tenbîhü't-tâlib ve irşâdü'd-dâris li-ahvâli'l-medâris* olarak da bilinir. Nuaymî'nin *ed-Dâris*'i kaç yılında yazdığı bilinmemekle birlikte daha önce değinildiği üzere Âdiliyye Medresesi'nde görev yaptığı sırada kaleme aldığı yine *ed-Dâris*'ten anlaşılmaktadır. Ancak aslı günümüze ulaşmayan eserin bazı muhtasarları kaleme alınmıştır. Bu muhtasarların bazılarının *ed-Dâris*'in içeriğini büyük ölçüde günümüze taşıdığı kabul edilmektedir. Dolayısıyla *ed-Dâris*'in sonraki yıllarda telif edilen muhtasarları yoluyla günümüze ulaşmış bir eser olduğunu söylemek mümkündür.

ed-Dâris'in ilki Nuaymî'nin aynı zamanda talebesi de olan Şemseddin İbn Tolun'a, diğerleri ise Abdülbâsıt Mûsâ el-Almevî, Ahmed el-Bikâî ve Abdülkâdir Bedrân'a ait dört muhtasarı olduğu kabul edilmektedir. *ed-Dâris*'in İbn Tolun'a ait olduğu değerlendirilen muhtasarının Münih, Dublin Chester Beatty, Zâhiriyye gibi dünyanın çeşitli kütüphanelerinde farklı nüshaları bulunmaktadır. İbn Tolun muhtasarının ilk kısmı Selâhaddin el-Müneccid tarafından *Dûrü'l-Kur'ân fî Dımaşḳ* adıyla 1946 yılında Dımaşk'ta, 1973 ve 1982 yıllarında da Beyrut'ta neşredilmiştir.[52] Muhtasarın tamamını ise Ca'fer el-Hasenî iki cilt halinde yayına hazırlamış ve bu nüsha 1948-1951 yılları arasında Dımaşk'ta ve 1988 yılında Kahire'de basılmıştır. Diğer yandan Hasenî, eserin neşrinde her ne kadar Zâhiriyye nüshasını esas almış ve diğer kütüphanelerdeki başka nüshaları da değerlendirmiş olsa da söz konusu muhtasarın kesin olarak İbn Tolun'a ait olduğunu söylemenin mümkün olmadığını da belirtmiştir.[53] Yine Zâhiriyye'deki nüshayı yayına hazırlayan Ammâr Muhammed en-Nehhâr da bu nüshanın İbn Tolun tarafından değil Nuaymî'nin oğlu Yahyâ ve torunu Ahmed tarafından telif edilmiş olma ihtimalinin daha yüksek olduğunu iddia etmiştir.[54] Almevî muhtasarını ise ilk olarak Henri Sauvaire notlar ekleyerek Fransızca'ya çevirmiş (Description de Damas, I-II, Paris 1895-1896), Emilie E. Ouechek de bu tercümenin bir indeksini hazırlamıştır (Damas 1954). Fuat Sezgin, Henri Sauvaire tercümesini Ouechek tarafından yapılan indeksle birlikte Islamic Geography serisinde ofset baskısını gerçekleştirmiştir. Daha önce değinildiği üzere Almevî muhtasarını 2013 yılında Dımaşk'ta bir kez daha yayına hazırlayan Ârif Ahmed Abdülganî, söz konusu muhtasarın *ed-Dâris*'ten önemli ölçüde izler taşıdığını kabul etmekle birlikte Almevî'nin orijinal katkıları göz önüne alındığında bunun müstakil bir eser olarak değerlendirmenin daha doğru olacağını iddia etmiştir.[55]

52 Nuaymî, *Dûru'l-Kur'ân fî Dımaşk*.

53 Nuaymî, *ed-Dâris*, 1948, I, ج.

54 Nuaymî, *ed-Dâris fî târîhi'l-medâris*, 2014, 29.

55 *ed-Dâris*'in muhtasarları hakkında bazı değerlendirmeler için bk. Mustafa, *et-Târîhü'l-arabî ve'l-müerrihûn*, 4:125-126; Tomar, "Nuaymî".

Netice itibariyle Nuaymî'den sonra *ed-Dâris*'i merkeze alan çeşitli eserlerin telif edildiği açıktır. Bu metinlerin ana çatısını *ed-Dâris* oluştururken müellifler kendi dönemlerinden birtakım verileri de eserlerine ilave etmiştir. Bu durum ortaya çıkan metinlerin hangi kısımlarının tam olarak kime ait olduğuyla ilgili bazı problemlere neden olmuş görünmektedir. *ed-Dâris*'in bazı muhtasarlarının kaleme alındığı bilinmekle birlikte hangi muhtasarın kime ait olduğu ya da bu metinlerin *ed-Dâris*'ten ne kadar izler taşıdığı gibi konular tartışılmaya devam etmektedir. Bu sorun şüphesiz muhtasarlar ve başka metinler üzerine gerçekleştirilecek titiz çalışmalarla ve ileride ortaya çıkması muhtemel ilave nüshalar ve kayıtlarla aydınlatılabilecektir.

2.2. *ed-Dâris*'in Planı ve Muhtevası

Her ne kadar başta medreseler olmak üzere vakıf temelli eğitim kurumlarının 4./10 yüzyılın ikinci yarısından itibaren görülmeye başlandığı kabul edilse[56] de bu kurumların uzun yıllar boyunca İslam dünyasında ilmî hayatın en önemli merkezleri haline geldikleri söylenemez.[57] Ancak Nuaymî'nin yaşadığı 9./15. yüzyıl Bilâdüşşam'ı ve Mısır gibi coğrafyalara gelindiğinde vakıf temelli eğitim kurumlarının hemen her şehirde büyük bir yaygınlık kazandığını, bu kurumların artık ilmî hayat içerisinde merkezî bir noktaya eriştiğini, ilimle iştigal eden zümrelerin büyük bir kısmının da ilmî faaliyetlerinin tamamını ya da bir kısmını bu kurumlar bünyesinde devam ettirir olduklarını söylemek yanlış olmaz.

ed-Dâris Dımaşk'ta vakıf temelli eğitimin kurumsallaşma tarihinin en önemli kaynaklarından biridir. Eser 4./10. yüzyılın son çeyreğinden Nuaymî'nin vefat ettiği 10./16. yüzyılın ilk çeyreğine kadar şehirde kurulan kurumlara dair en kapsamlı anlatıyı sunmaktadır. Bu açıdan *ed-Dâris* söz konusu dönemin neredeyse tamamını kuşatacak bir kronolojik genişliğe sahiptir. Bu durum *ed-Dâris*'ten hareketle Dımaşk eğitim kurumlarının sayısı, konumları, kurucuları ve işlevlerindeki değişim ve dönüşümleri artzamanlı (diyakronik) olarak analiz etmeyi mümkün hale getirmektedir.

ed-Dâris Nuaymî'nin vefat ettiği 927 (1521) yılına kadar Dımaşk'ta kurulmuş olan hemen hemen bütün vakıf temelli eğitim kurumlarını ihtiva etmektedir. Eser bu kurumların

56 George Makdisi (ö. 2002) medreselerin ortaya çıkış sürecini ele alırken vakıf temelli bir eğitim kurumu olarak medreselerin zaman içerisinde gelişin bir modelin sonucu olduklarını iddia etmiştir. Ona göre İslam dünyasında ilmî faaliyetlerin merkezi mescitlerdi. Ancak zamanla ilim taliplerinin seyahatleri sırasında kalacak yer sorunlarını ortadan kaldırmak için mescitlerin yanında hanlar inşa edilmeye başlamış ve bir mescit-han modeli ortaya çıkmıştır. Makdisi'nin medreselerin öncülü olarak nitelendirdiği mescit-han modeli 4./10. asırda Büveyhîler döneminde valilik gibi görevler yapmış zengin bir hayırsever olan Bedr b. Haseneveyh (ö. 405/1014) tarafından yaygınlaştırılmıştır. Makdisi'ye göre mescit-han modeli bir sonraki aşamada yerini iki fonksiyonu da bünyesinde barındıran medreselere bırakmıştır. Makdisi'nin medreselerin öncülü kurumlar hakkındaki bazı değerlendirmeleri için bk. George Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, 58-75. Ayrıca 4./10. yüzyılda medreselerin mevcudiyeti hakkında detaylı bilgi için bk. Naci Ma'ruf, *Medâris kable'n-Nizmiyye*.

57 Chamberlain, *Knowledge and Social Practice*, 81-82; İslam dünyasında ilmî hayat içinde medreselerin konumuna dair bazı değerlendirmeler için bk. Yılmaz, *Ulema ve Medrese*, 293-304.

kuruldukları yerler, kurucularının biyografileri, vakıf şartları, gelirleri ve müderrisleri hakkında geniş bilgiler sunmaktadır. Bu açıdan *ed-Dâris*, telif edildiği Memlükler döneminde sıkça görülen tarih, tabakat ve hıtat gibi telif türlerini bir araya getiren ansiklopedik eserlerin dikkat çekici bir örneği görünümündedir. İslam telif tarihinde içeriğinde eğitim kurumlarının tarihine yer veren kronik, şehir tarihi, topografi gibi çeşitli türlerde eserler bulunmakla birlikte *ed-Dâris* sadece eğitim kurumlarının tarihine hasredilmiş olması itibariyle klasik literatürde türünün ilk ve en önemli örneğini teşkil etmektedir. Yaşadığı dönemde vakıf temelli eğitim kurumları ilmî faaliyetin önemli ölçüde merkezinde yer aldığından Nuaymî bu kurumları *ed-Dâris*'te detaylı şekilde inceleyerek Dımaşk'taki ilmî geleneğin profilini ortaya koymaya çalışmış görünmektedir. O, *ed-Dâris*'te Dımaşk'taki dârülhadis, dârülkur'an, medrese, ribat, hankâh, türbe, zaviye, cami ve mescitlerin konumlarını, kuruluş tarihlerini, kurucularını, vakıf mülklerini, vakıf şartlarını, vâkıflarının ve müderrislerinin biyografilerini kayıt altına almıştır. Bu açıdan *ed-Dâris* salt bir kurumlar tarihi özelliği taşımanın ötesinde bir şehrin beş yüz yıllık ilmî geleneğini bir nevi kayıt altına alma gayreti olarak değerlendirilmelidir.

Nuaymî *ed-Dâris*'te Dımaşk'taki vakıf temelli eğitim kurum ve mekanlarını türlerine göre tasnif etmiştir. Eserde sırasıyla dârülkur'anlar, dârülhadisler, dârülhadis-dârülkur'anlar, medreseler, hankâhlar, ribatlar, zaviyeler, türbeler, mescitler ve camiler ele alınmıştır. Nuaymî bu tasnifi yaparken büyük ölçüde o kurumda okutulan temel disiplini esas almış görünmektedir. Özellikle Memlükler'in son asrına gelindiğinde kurum tipleri arasındaki farkları ortaya koymak zorlaşsa da Nuaymî klasik tariflere sadık kalarak disiplin merkezli yaklaşımı takip etmiş görünmektedir. Buna göre mesela 10./16. yüzyıllarda kıraat ilimlerinin okutulmasının vakfiyeyle kayıt altına alındığı kurumlar darülkur'an, hadis ilminin merkezde yer aldığı kurumlar dârülhadis, fıkhın merkezde yer aldığı kurumlar medrese ve tasavvufî pratiklerin vakıfla desteklendiği kurumlar hankâh ya da ribat olarak isimlendirilmiştir. Ancak bu durum söz konusu kurumların zikri geçen ilimler dışında başka ilimlere kapılarını kapattıkları anlamına gelmemektedir. Hoca-talebe ilişkisinin ilmî hayatın merkezî unsuru olduğu dönemde kurumlarda eğitimi verilen ilimlerin çeşitliliği temelde o kurumun başındaki müderris ya da şeyhin ilmî birikimiyle doğrudan ilişkilidir. Dolayısıyla bu kurumların var oluşuna esas teşkil eden ilimler yanında başka disiplinler de kurumun başındaki yetkin hoca tarafından okutulabilirken, kimi zaman vâkıflar esas disipline eşlik eden başka ilimlerin okutulmasını vakfiyeyle kayıt altına almış olabilirlerdi.[58]

58 Mesela Sâbûniyye Dârülkur'anı'nda kıraat derslerinin yanında Buhârî kıraati de vakıfla kayıt altına alınmıştı (*ed-Dâris*, 1948, 1:14). Devâdâriyye Dârülhadisi'nde ise hadis ilminin yanında fıkhın da okutulması, aynı zamanda tasavvufî eğitimin de verilmesi vâkıf tarafından şart koşulmuştu (*ed-Dâris*, 1948, 1: 64). Tenkiziyye ise hem bir dârülhadis hem de bir dârülkur'an olarak vakfedilmişti ve burada hadis ve kıraat ilimleri birlikte okutulmaktaydı (*ed-Dâris*, 1948, 1: 123-128). Halebiyye Medresesi'nde fıkıh ilminin yanında hadis (*ed-Dâris*, 1948, 1: 233), Sâlihiyye Medresesi'nde ise fıkıhla birlikte hadis ve kıraat ilimlerinin okutulması medrese vakfiyesinde şart koşulmuştu (*ed-Dâris*, 1948, 1: 316-317).

ed-Dâris'in Planı

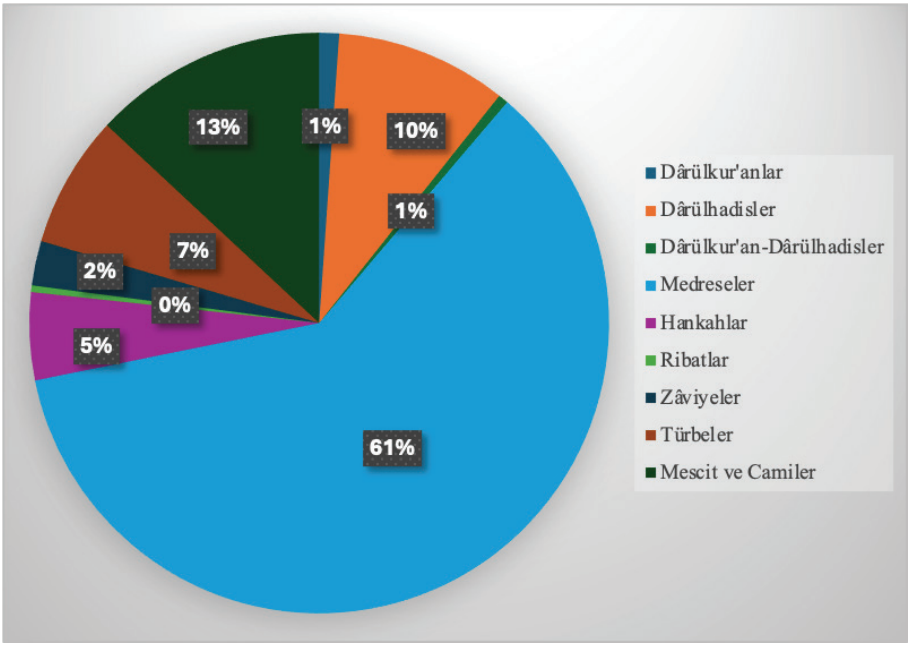
1. Dârülkur'anlar
2. Dârülhadisler
3. Dârülkur'an-Dârülhadisler
4. Medreseler
   - 4.1. Şâfiî Medreseleri
   - 4.2. Hanefî Medreseleri
   - 4.3. Mâlikî Medreseleri
   - 4.4. Hanbelî Medreseleri
   - 4.5. Tıp Medreseleri
5. Hankâhlar
6. Ribatlar
7. Zâviyeler
8. Türbeler
9. Mescidler
10. Camiler

Tablo1: *ed-Dâris*'in Planı

Nuaymî *ed-Dâris*'e dârülkur'anlarla başlamış ve şehirde kurulan 7 darülkur'anı zikretmiştir. Ardından 16 dârülhadisi, daha sonra hem dârülkur'an hem de dârülhadis olarak vakfedilmiş 3 kurumun ismini saymıştır. Bunların ardından ise *ed-Dâris*'in hacim olarak en kapsamlı bölümü olan medreselere yer vermiştir. Eserde medreseler fıkhî mensubiyetlerine göre tasnif edilmiş, sırasıyla Şâfiî, Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî medreselerine yer verilmiştir. Bu açıdan kendisinden önceki geleneği sürdüren *ed-Dâris* medreseler ile fıkıh ilmi arasındaki mevcut güçlü ilişkiyi medreseleri tasnif ederken de göstermiştir. Bu noktada *ed-Dâris* yaklaşık 127 medrese hakkında bilgi sunmaktadır. Bu medreselerden 3'ü tıp medresesidir. Eserde medreseleri hankâhlar takip eder ve bunların sayısı 29'dur. Nuaymî hankâhlardan sonra şehirdeki 21 ribatın adını zikretmiş ama bunlardan çok azı hakkında detaylı bilgi vermiştir. Ribatlardan sonra zaviyeler zikredilir ve bunların sayısı 26'dır. Zaviyeleri ise Dımaşk'taki ümera, ulema ve eşrafa ait sayısı 77'yi bulan türbeler takip eder. *ed-Dâris*'in son kısımları şehirdeki mescit ve camilerle ilgilidir. Burada birçoğunun sadece isminin zikredildiği, bazıları hakkında sadece özet birtakım bilgilerin aktarıldığı 200'den fazla mescit ve camiye yer verilmektedir. Kurum tiplerinin *ed-Dâris*'in bütünü içerisinde kapladığı hacim birbirinden farklı olduğu gibi kurum tipleri içinde

Kaçmâziyye Medresesi'nde ise merkezî disiplin olan fıkıhla birlikte kıraat ve tasavvuf eğitiminin verilmesi şart koşulmuştu (*ed-Dâris*, 1948, 1: 564). Temelde tasavvufî pratiklerin eğitim ve icrası için vakfedilmiş Şerîfiyye Hankahı'nda ise fıkıh tedrisi ve Buharî kıraati de yapılmaktaydı (*ed-Dâris*, 1948, 2: 1646).

zikredilen her bir kurum da eserde aynı hacimde yer almaz. Mesela bazı medreseler hakkında oldukça detaylı ve hacim itibariyle geniş bilgiler sunulurken bazı medreseler hakkında son derece sınırlı bilgi verilmektedir. Bu durum medreselerin fizikî yapıları, vakıfları, mansıpları vb. konularda Nuaymî'nin kaynaklardan hareketle az sayıda bilgiye sahip olması kadar özellikle müderrisiler ve onların biyografileri hakkında yeteri kadar bilgi sahibi olamamasından da kaynaklanmaktadır. Zira *ed-Dâris*'te kurumlar hakkındaki bilgiler büyük ölçüde o kurumlarda görev yapan ulemanın hayatı etrafında şekillenmektedir ve bu konudaki bilgi eksikliği eserde kurumlar hakkındaki anlatıların hacmini de doğrudan etkilemektedir.



Grafik 1: *ed-Dâris*'te Kurum Tiplerinin Dağılımı

ed-Dâris'in telif planına dair bu genel tasvirden sonra ele aldığı her bir kurum hakkında hangi bilgilerin nasıl bir plan içerisinde bir araya getirildiğine daha yakından bakılabilir. Nuaymî'nin eserde yer verdiği kurumları anlatırken neredeyse hiç değişmeyen bir plan içerisinde hareket ettiği, bu kurumlar hakkında ulaşabildiği bilgileri belirli bir sistematik içerisinde zikrettiği görülmektedir. O, bir kurumu, örneğin bir medreseyi ele alırken önce onun Dımaşk'ta nerede bulunduğuna dair ayrıntılı sayılabilecek bir resim sunar. Genellikle medresenin hangi mahallede bulunduğunu belirttikten sonra çevresindeki eğitim kurumlarına göre konumunu verir. Bu bağlamda varsa doğusunda, batısında, güneyinde ve kuzeyinde hangi eğitim kurumlarının bulunduğunu zikreder. Bu kısımlar Nuaymî'nin yaşadığı dönemde Dımaşk'ın vakıf temelli eğitim kurumlarıyla donatılmış

olduğunu teyit eder niteliktedir. Ardından bahis konusu medreseyi kimin hangi tarihte inşa ettirdiğini, yani bânisi ve vâkıfının kim olduğunu belirtir ve onun biyografisini sunar. Şayet vâkıfın biyografisini daha önce başka bir kurumu anlatırken vermişse tekrar uzun uzadıya zikretmez ve okuyucuyu dolaylı olarak ilgili kurumun maddesine yönlendirir.[59] Devamında hakkında bilgi bulabilmişse medresenin mimari birimlerinden (türbe, mektep, kütüphane vb.), vakıf mülkleri, vakıf şartları ve kimler için vakfedildiğinden bahseder.

Kurum ve vâkıf hakkındaki bu bilgilerden sonra Nuaymî ilk müderrisinden kendi yaşadığı döneme kadar medresede müderrislik yapmış alimlerden tespit edebildiklerinin biyografilerine yer verir. Bu biyografileri Zengîler, Eyyûbîler ve bilhassa Memlükler döneminde telif edilmiş zengin tabakat literatüründen istifade edip geniş ve dakik alıntılar yaparak sunar. Tıpkı vâkıfta olduğu gibi şayet bir müderrisin biyografisini daha önce başka bir kurumu anlatırken vermişse okuyucuyu ilgili kurumun maddesine yönlendirir. Bu tür yönlendirmeler Nuaymî'nin çalışma yöntemine dair de önemli ipuçları sunmaktadır. Nuaymî telif ettiği eserin planına hakimdir ve biyografilerdeki tekrarları önlemek için sık sık metin içi atıflara başvurmaktadır. Bahis konusu medresenin konumu, kuruluş tarihi, vâkıfının ismi ve biyografisi Nuaymî'nin neredeyse hiç atlamadan zikrettiği bilgiler arasında yer almaktadır. Bunların ardından çoğu kez medresenin mimari birimleri ve vakfiyesi hakkında bilgi veren Nuaymî'nin burada anlattıkları başka kaynaklarda ulaşmanın zor olduğu orijinal veriler içermektedir. Özellikle Dülâmiyye ve Sâbûniyye Dârülkur'anları, Efridûniyye Türbesi ve Düveyriyye Hankâhı gibi bazı kurumların vakfiyeleri hakkında oldukça detaylı bilgiler sunması dikkate değerdir.[60]

Nuaymî son olarak medresede görev yapan müderrislerin biyografileri hakkında bilgiler verir. Bu noktada her bir kurumda görev yapan müderrisler ya da şeyhlere dair zikrettiklerinin hacmi değişkenlik göstermektedir. Mesela bazı kurumların müderris veya şeyhlerini ya hiç zikretmez ya da birkaçını anmakla yetinir. Eşrefiyye Cevâniyye ve Nûriyye dârülhadisleri, Atabekiyye, Emîniyye ve Demmâğiyye medreseleri gibi bazı kurumların ise kurulduğu günden beri orada görev yapmış öğretim kadrosu hakkında titiz sayılabilecek ayrıntılı uzun listeler ve biyografik malumat sunar.[61] Bu tip listeler kurumların ve vakıflarının tarih boyunca istikrarlı bir şekilde var oluşunun, buradaki derslerin sürekliliğinin ve bununla irtibatlı şekilde kurumların edindikleri şöhretin en önemli göstergeleri olarak kabul edilebilir.

59 Mesela Nuaymî, Dımaşk'ta aynı isimde iki medreseler vakfetmiş olan İkbâliyye Medresesi'nin vâkıfı Cemâleddin İkbâl'in hayatına dair ulaştığı bilgileri Şâfiîler için kurulan medreseden bahsederken aktarmış, Hanefîler için kurulan medreseye geldiğinde vâkıfın sadece adını zikretmekle yetinmiştir. krş. *ed-Dâris*, 1: 158-159-474.

60 Nuaymî, *ed-Dâris*, 1948, 1:9-11, 13-17; 2:146-150, 223-224.

61 Nuaymî, *ed-Dâris*, 1948, 1:19-47, 99-114, 129-150, 177-205, 236-242.

Nuaymî müderrisleri de zikrettikten sonra bazen en sonda "fâide" ya da "fevâid" adını verdiği küçük alt başlıklar açarak burada medresede müderrislik dışındaki kadrolarda (muîd, öğrenci, kari, imam vb.) bulunan alimlerden de söz eder. Özellikle Esediyye, Emîniyye, Bâderâiyye, Revâhiyye, Şâmiyye Berrâniyye, Şâmiyye Cevvâniyye ve Şibliyye Berrâniyye gibi medreselerden bahsederken geçmişten kendi dönemine kadar medresede görev yapmış muîdleri de zikretmeye özel önem vermiş olması dikkat çekicidir.[62] Hatta Demmâğiyye Medresesi'nde olduğu gibi bazen müderris naiplerini de zikrettiği görülmektedir.[63] Bu açıdan *ed-Dâris* medresede mütevelli ve müderris dışındaki kadroları takip edebilmeye imkân tanıması bakımından da önemli bir kaynak değeri taşımaktadır.[64]

ed-Dâris her ne kadar Dımaşk eğitim kurumları tarihinin bir anlatısı olsa da Nuaymî özellikle bu kurumlarla ilişkili olan vâkıf, mütevelli, müderris, şeyh vb. kişilerin hayatlarından bahsederken birtakım siyasî, askerî, toplumsal gelişmelere de değinir. Hatta bazen satır aralarında Nuaymî'nin kişisel hayatına dair bazı anekdotlara da rastlamak mümkündür. Onun *ed-Dâris*'i Adiliyye Kübrâ Medresesi'nde tamamladığı ya da hocası Bedreddin b. Kâdî Şühbe'nin ailesi için *en-Nuhbe fî terâcimi Beyti İbn Kâdî Şühbe* adında bir eser kaleme aldığı yine *ed-Dâris*'ten öğrenilmektedir.[65]

2.3. *ed-Dâris*'in Kaynakları

Şüphesiz İslam dünyasının farklı bölgelerinde kurulan eğitim kurumlarının çoğu gibi Nuaymî'nin ele aldığı Dımaşk'taki eğitim kurumları da birer vakıftı. Bu nedenle bir eğitim kurumunun kuruluş, işleyiş ve muhtemel işlevleri hakkında en açık ve doğru bilgilere bu kurumların vakfiyelerinden yola çıkılarak ulaşılabilir. Dımaşk'taki birçok eğitim kurumunun vakfiyesi günümüze gelmemiş olsa da kurumların vakıf ve vakfiyeleri hakkında bazı bilgilere başka kaynaklar üzerinden ulaşmak mümkündür.

Bununla birlikte Nuaymî'nin bazı eğitim kurumlarının kendi dönemine ulaşan vakfiyelerini bizzat gördüğü *ed-Dâris*'ten anlaşılmaktadır. Onun *ed-Dâris*'i telif sürecinde vakfiyelerinden yaptığı doğrudan alıntı ya da aktarımlar eserin sahip olduğu değeri daha da artırmaktadır. Mesela o, hem bir dârükur'an hem de bir darülhadis olarak vakfedilmiş olan Tenkiziyye'nin vakfiyesini gördüğünü belirtip *ed-Dâris*'te bu vakfiyeden bilgiler paylaşmıştır.[66] Nuaymî Dülâmiyye Dârülkur'anı'nın vakfiyesini de bizzat gördüğünü

62 Nuaymî, *ed-Dâris*, 1948, 1:157, 203, 214, 274, 297, 311, 536.

63 Nuaymî, *ed-Dâris*, 1948, 1:238.

64 Benzer bir durum Nuaymî'nin çağdaşı Uleymî ve eseri *el-Ünsü'l-Celîl*'de de görülmektedir. Uleymî de eserinde yer verdiği Kudüs eğitim kurumlarında görev yapan ulemaya dair düzenli biyografik kayıtlar tutmuştur. Bk. Muhammet Enes Midilli "İlim Kurumlarının Kenarda Kalmış Vazifelileri: Memlük Kudüs'ünde Öğrenciler, Dervişler, Muîdler", 82-87. Bu durum Nuaymî'nin eğitim kurumlarına yüklediği anlamın kendi yaşadığı dönemde ulemanın ortak tasavvurunun bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

65 Nuaymî, *ed-Dâris*, 1948, 1:295, 361.

66 Nuaymî, *ed-Dâris*, 1948, 1:126.

belirtmiş ve buradaki mansıplar ile mansıp sahiplerine ayrılan tahsisatlar hakkında detaylı bilgiler sunmuştur.[67] Aynı şekilde o, Vatiyye Zaviyesi'nin vakıflarından bahsederken zaviyenin vakfiyesini gördüğünü, görmüş olduğu tarihi de zikrederek belirtmiştir.[68] Düveyriyye Hankâhı'nın vakıf gelirleri arasında yer alan araziler hakkında verdiği uzun ve son derece detaylı bilgiler de yüksek ihtimalle Nuaymî'nin hankâhın vakfiyesini görmüş olduğuna ve söz konusu bilgileri doğrudan vakfiyeden aktardığına işaret etmektedir.[69] Bu açıdan Nuaymî'nin *ed-Dâris*'te bazı eğitim kurumlarının özellikle vakıfları hakkında ayrıntılı tasvirler sunmuş olması onun ya kurumların vakfiyelerini bizzat gördüğüne ya da vakfiyelerinden doğrudan alıntı yapan metinlere ulaştığına işaret etmektedir.

ed-Dâris'in kaynak değerini artıran bir diğer önemli nokta eğitim kurumlarının kitabelerine doğrudan referanslar içermesidir. Eğitim kurumlarının tarihini aydınlatmaya katkı sağlayan en önemli kaynak gruplarından biri kurumların kitabeleridir. Kitabeler özellikle kurumların vâkıfları, kuruluş tarihleri ve bazen de vakıfları hakkında en güvenilir kaynak gruplarının başında gelir. Nuaymî bazı eğitim kurumlarından bahsederken onların kitabelerini bizzat gördüğünü belirtmekte ve bu kitabelerden yaptığı alıntılarla özellikle medreselerin vâkıfları, kuruluş tarihleri ve vakıflarına dair bazı bilgileri zikretmektedir. Mesela o, Şâfiî Ekiziyye Medresesi'nin kitabesini gördüğünü belirtir ve kitabedeki bazı bilgileri doğrudan *ed-Dâris*'e taşır.[70] Aynı şekilde Hanefî medreseleri olan İkbâliyye ve Cevheriyye'nin de kitabelerini bizzat gördüğü anlaşılan Nuaymî kitabelerden hareketle medreselerin kuruluş tarihlerini ve vâkıflarını da *ed-Dâris*'te kaydeder.[71] Diğer yandan Nuaymî'nin bunlar dışında bazı atama kayıtlarına *ed-Dâris*'te yer vermesi,[72] kendi dönemine intikal eden vakıflara dair bazı fihristlere referansta bulunması[73] onun eğitim kurumlarına dair birtakım resmî evrakları da görmüş olabileceğini düşündürmektedir.

Bütün bunların dışında Nuaymî'nin en önemli kaynak grubunu şüphesiz kendisinden önce kaleme alınmış çok sayıda tarih, tabakat, terâcim, hıtat vb. türü eser oluşturmaktadır. Nuaymî'nin *ed-Dâris*'i telif ederken onlarca farklı müellif ve eserden istifade ettiği, eserin muhtevasında açık veya örtülü şekilde bulunan çok sayıda referanstan anlaşılmaktadır. Nuaymî *ed-Dâris*'in pek çok yerinde kendisinden istifade ettiği müelliflerin ve eserlerin isimlerini zikretmektedir. Kaynaklar üzerinde belirli kelimelerle tarama yapmaya

67 Nuaymî, *ed-Dâris*, 1948, 1:9-10.

68 Nuaymî, *ed-Dâris*, 1948, 2:204.

69 Nuaymî, *ed-Dâris*, 1948, 2:147-149.

70 Nuaymî, *ed-Dâris*, 1948, 1:166.

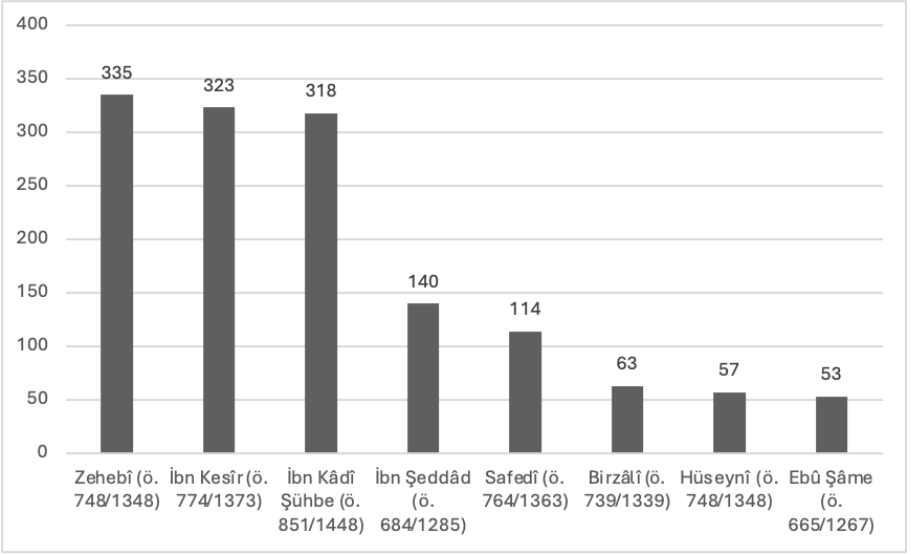
71 Nuaymî, *ed-Dâris*, 1948, 1:474, 499.

72 Nuaymî, Şâfiî fakih Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ali el-Mısrî'nin (ö. 751/1350) Devle'iyye Medresesi müderrisliğine atanmasın dair düzenlenen uzunca tevkîi büyük ölçüde alıntılamıştır. bk. Nuaymî, *ed-Dâris*, 1948, 1:248-250.

73 Nuaymî Tuktâkiyye Medresesi'nin adına 820 (1417) yılında Dımaşk'taki vakıflara dair düzenlenmiş bir listede rastladığını belirtmektedir. bk. Nuaymî, *ed-Dâris*, 1948, 1:333.

imkân veren modern araçların yokluğunda Nuaymî'nin tek tek eğitim kurumlarıyla ilgili böylesine geniş bir malzemeyi sistemli bir şekilde bir araya getirebilmiş olması, onun kendi dönemine kadar telif edilmiş literatüre hakimiyetinin ve bu metinler üzerine yoğun mesaisinin açık bir göstergesidir.

Nuaymî'nin *ed-Dâris*'te istifade ettiği yüze yakın kaynağa ve bu kaynaklara kaç defa başvurduğuna bakıldığında bazı genelleyici istatistiklere ulaşmak mümkündür. Bu istatistikler çerçevesinde onun, Zehebî'nin (ö. 748/1348) başta *el-İber fî haberi men gaber* adlı tabakatı olmak muhtelif eserlerine 335, İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) başta *el-Bidâye ve'n-nihâye*'si olmak üzere çeşitli eserlerine 323, İbn Kâdî Şühbe'nin (ö. 851/1448) eserlerine 318, İbn Şeddâd'ın (ö. 684/1285) *el-A'lâkü'l-hatîre* adlı hıtat türü eserine 140, Safedî'nin (ö. 764/1363) tabakata dair eserlerine 114, Birzâlî'nin (ö. 739/1339) tarihine 63, Ebü'l-Mehâsin el-Hüseynî'nin (ö. 748/1348) Zehebî'nin *el-İber*'ine yazdığı zeyle 57 ve Ebû Şâme'nin (ö. 665/1267) tarih ve biyografik eserlerine 53 defa atıf yaptığı görülür. Nuaymî'nin bunlar dışında Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 654/1256) *Mir'âtü'z-zamân*'ı, İbn Hallikân'ın (ö. 681/1282) *Vefeyâtü'l-a'yân*'ı, İbn Şâkir el-Kütübî'nin (ö. 764/1363) *Fevâtü'l-Vefeyât*'ı, İsnevî'nin (ö. 772/1370) *Tabakâtü'ş-Şâfi'iyye*'si, İbn Habîb el-Halebî'nin (ö. 779/1377), *Dürretü'l-eslâk fî târîhi'l-Etrâk*'i, İbn Hiccî'nin (ö. 816/1413) tarih ve hıtat eserleri ve Burhâneddin İbn Müflih'in (ö. 884/1479) Hanbelî tabakatı gibi yüzün üzerinde farklı eserden nakillerde bulunduğu görülmektedir. *ed-Dâris*'in kaynaklarına ilişkin bu veri her şeyden önce Nuaymî'nin başta Dımaşklı müelliflerin metinleri olmak üzere Şam ve Mısır bölgesinde telif edilmiş tarih ve biyografi eserlerini elinin altında bulundurduğunu ve *ed-Dâris* için bunları sistemli bir şekilde tasnif edip okuyarak notlandırdığını göstermektedir.



Grafik 2: *ed-Dâris*'in Kaynakları ve Atıf Sayıları

ed-Dâris'in başlıca kaynakları, Nuaymî'nin eserini oluştururken özellikle Dımaşk ve çevresinde oluşan ilmî birikimi güçlü şekilde tevarüs ettiğini göstermektedir. Zira bu isimlerin tamamı ya Dımaşk'ta ya da Bilâdüşşam'ın diğer şehir ve bölgelerinde doğmuş, bununla birlikte ilmî kariyerlerini Dımaşk'ta geçirmiş isimlerdir. Her biri tarafından kaleme alınan tarih, tabakat, hıtat vb. farklı türdeki çok sayıda eser *ed-Dâris*'in temel kaynaklarını teşkil etmiş, bu metinlerden hareket eden Nuaymî de Dımaşk'ta eğitim kurumları çevresinde şekillenen ilmî-entelektüel hayatın bütüncül bir anlatısını ortaya koyma imkânı elde etmiştir.

Sonuç

İslam dünyasında vakıf temelli eğitim kurumlarının yaygınlaşmaya başladığı dönem 5./11. yüzyıldır. Irak ve Fars coğrafyasında ilk güçlü örneklerini verdiği kabul edilen bu gelenek, takip eden birkaç asır içerisinde İslam dünyasının hemen her bölgesine yayılmış, çok geniş coğrafyada farklı tiplerde sayısız eğitim kurumu ortaya çıkmıştır. Bu geleneğin büyük bir yaygınlık kazanarak kök saldığı, aynı zamanda en güzel örneklerini verdiği şehirler arasında Dımaşk dikkat çekici bir noktada bulunmaktadır. 4./10. yüzyılın sonu itibariyle vakıf temelli eğitim kurumlarının ilk örneklerinin görüldüğü şehirde Selçuklu, Zengî, Eyyûbî ve Memlük hakimiyetleri boyunca dârülkur'an, darülhadis, medrese, hankâh, ribat, zaviye, türbe, cami ve mescit gibi her biri ilimle iştigal eden zümrelere ev sahipliği yapan yüzlerce kurum vakfedilmiştir. İlmî hayatta ortaya çıkan bu kurumsallaşmaya tarihsel açıdan eşlik eden yerel tarih ve hıtat türü metinlerin telifi geleneği zaman içerisinde bu eğitim kurumlarının tarihini kaleme alan metinlerin telifini de beraberinde getirmiştir. Başka şehirlerde de örnekleri görülen tarih-tabakat-hıtat (topografya) türlerinin bir araya getirildiği bu telif türünün en güzel örneklerinden bazıları bünyelerinde Dımaşk'a da yer vermiş, ancak *ed-Dâris fî târihi'l-medâris* sadece Dımaşk'a odaklanan bütüncül yaklaşımıyla literatürde kendisine ayrıcalıklı bir yer edinmiştir.

Odağına Dımaşk'ı ve buradaki eğitim kurumlarını alan *ed-Dâris*, kaynakların kendisinden "Dımaşk tarihçisi" olarak bahsettiği Memlükler'in son asrında yaşamış Nuaymî tarafından kaleme alınmıştır. İlmî kariyerinin tahsil ve tedris dönemlerinin neredeyse tamamını Dımaşk'ta geçiren, şehrin ilim ehline sunduğu geniş imkânlardan faydalanarak döneminin önde gelen alimlerinden dersler alan, ardından kendisi de şehrin ilmî-entelektüel hayatına hizmet edecek çok sayıda talebe yetiştiren ve aynı zamanda müderrisliğin yanında kadı naipliği gibi önemli görevler üstlenen Nuaymî, şehirdeki eğitim kurumları ve bu kurumların tarihlerine dair zengin bir kaynak havuzuna erişebilme imkânını kullanarak İslam eğitim kurumları tarihine dair eşsiz bir eser kaleme almıştır. Eğitim kurumlarının vakfiyeleri, kitabeleri, atama kayıtları gibi birtakım resmî belgeleri değerlendiren Nuaymî *ed-Dâris*'te asıl büyük katkıyı kendisine kadar gelen onlarca farklı türde yüze yakın kaynağı tarayıp bunlardan hareketle kurumlara dair güçlü anlatılar kurarak gerçekleştirmiştir.

ed-Dâris faal oldukları dönemde güçlü bir ilim geleneğine sahip Dımaşk'ın ilmî-entelektüel hayatını biçimlendiren eğitim kurumları hakkında oldukça geniş bilgiler sunmaktadır. Kurumların vâkıfları, kuruluş tarihleri, fizikî yapıları, vakıf gelirleri, buralarda görev yapan hocalar, idari kadrolar ve hizmetliler gibi birçok hususta zengin malumat içeren *ed-Dâris*, modern öncesi dönemde İslam eğitim tarihinin çok yönlü şekilde anlaşılması bakımından son derece önemlidir. *ed-Dâris*, eğitim kurumlarının fizikî yapıları, kuruluş ve işleyişleri hakkında formel bilgileri sistematik bir biçimde zikretmenin yanında özellikle bu kurumlarla ilişkili vâkıf, mütevelli, müderris, şeyh gibi mansıp sahiplerinin biyografilerini de genişçe ele alarak adeta eğitim kurumları etrafında şekillenen hayatı bütün yönleriyle kayıt altına alma çabası olarak değerlendirilebilir. Nitekim *ed-Dâris*'in hacim itibariyle büyük bir kısmının aslında biyografik malzemeden oluşması müellifi Nuaymî'nin eğitim kurumlarını merkeze alarak şehrin ilmî-entelektüel tarihinin güçlü bir anlatısını oluşturmaya çalıştığını göstermektedir.

Son olarak *ed-Dâris* modern dönem İslam eğitim tarihi üzerine çalışan müellifler için çeşitli konularda ve çok sayıda paha biçilemez veri sunmaktadır. *ed-Dâris*'e özellikle Dımaşk'tan hareketle İslam dünyasında eğitim kurumlarının işleyişi, müfredatı, personeli gibi çok farklı alanlarda oluşturulacak soru setleri ile yaklaşıldığında İslam ilim geleneğinin karanlıkta kalmış, yeterince işlenmemiş ya da birtakım yanlış değerlendirmelere konu olmuş meselelerine dair ufuk açıcı sonuçlara ulaşmak mümkündür.

Kaynakça

Almevî, Abdülbâsıt b. Mûsâ b. Muhammed. *Muhtasaru Tenbîhi't-tâlib ve irşâdi'd-dâris ilâ ahvâli dûri'l-Kur'ân ve'l-hadis ve'l-medâris* (nşr. Ârif Ahmed Abdülganî). Dımaşk: Dâru Kinân; Daru Sa'deddin, 2013.

Cennâbî, Hâşim Sâib Muhammed – Cebbûrî, Riyâd Sâlim Avvâd İbrahim. "en-Nuaymî ve kitâbuhû ed-dâris fî târîhi'l-medâris". *Mecelletü Câmi'ati Kerkük li'd-Dirâseti'l-İnsâniyye* 8/2 (2013): 191-217.

Chamberlain, Michael. *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus: 1190-1350*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Evtânî, Ahmed Muhammed. *Dımaşk fi'l-asri'l-Eyyûbî: Dirâse siyâsiyye iktisâdiyye ictimâ'iyye sekâfiyye*. 1. Basım. Dımaşk: et-Tekvîn, 2007.

Gazzî, Necmüddin Muhammed b. Muhammed. *el-Kevâkibü's-sâire bi-a'yâni'l-mieti'l-âşire*. I-III, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlimiyye, 1418.

Hizmetli, Sabri. "İbn Hiccî", https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-hicci, (Erişim 12.03.2025).

Humphreys, R. Stephen. *İslam Tarih Metodolojisi: Bir Sosyal Tarih Uygulaması*. Çeviren Murtaza Bedir, Fuad Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.

İbn Humeyd, Muhammed b. Abdullah b. Hamîd en-Necdî. *es-Sühubü'l-vâbile alâ darâihi'l-Hanâbile* (nşr. Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd, Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin). I-III, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996.

İbn Tolun, Şemseddin Muhammed, ve Haskefî, Ahmed b. Muhammed b. el-Mellâ el-Halebî, *Müt'atü'l-ezhân mine't-temetü' bi'l-ikrân beyne terâcimi'ş-şüyûh ve'l-akrân* (nşr. Selâhaddin Halîl e-Şeybânî el-Mevsılî). I-II, Beyrut: Dâru Sâdır, 1999.

İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb* (nşr. Abdülkadir Arnaût, Mahmûd Arnaût). I-X, Dımaşk: Dâru İbn Kesir, 1986-1993.

Kireçci, Mehmet Akif. "İbn Atıyye el-Avfî", https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-atiyye-el-avfi (09.02.2025).

Makdisi, George. *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*. Çeviren Ali Hakan Çavuşoğlu, Hasan Tuncay Başoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.

Malatî, Zeynüddin Abdülbâsit b. Halil b. Şâhin. *er-Ravzü'l-bâsim fî havâdisi'l-umur ve't-terâcim* (nşr. Ömer Abdüsselam Tedmürî). I-IV, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2014.

Ma'ruf, Naci. *Medâris kable'n-Nizmiyye*. Bağdad: Matba'atü'l-Mecma'i'l-İlmiyyi'l-Irâkî, 1973.

Midilli, Muhammet Enes. "İlim Kurumlarının Kenarda Kalmış Vazifelileri: Memlük Kudüs'ünde Öğrenciler, Dervişler, Muîdler". *Memlükler Dönemi İlim Geleneği II* içinde, editörler Gürzat Kami, Mustafa Taş, İbrahim Enes Başdemir, 71-90. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınevi, 2024.

Muhibbî, Muhammed Emin b. Fazlullâh b. Muhibbillâh ed-Dımaşkî. *Hulâsatü'l-eser fî a'yani'l-karni'l-hâdi aşer*. I-IV, Beyrut: Dâru Sâdır, 1284.

Mustafa, Şâkir. *et-Târîhü'l-arabî ve'l-müerrihûn*. I-IV, Beyrut: Dâru İlmi'l-Melâyîn, 1993.

Müneccid, Selahaddin. "el-Unvân fî zabti mevâlîd ve vefeyâti ehl'z-zamân li-müerrihi Dımaşk en-Nu'aymî". *Mecelletü'l-Mecma'i'l-İlmî el-Arabî Dımaşk* 34/1 (1959): 204-207.

Nuaymî, Abdülkâdir. *ed-Dâris fî târîhi'l-medâris* (nşr. Ammâr Muhammed en-Nehhâr). Dımaşk: el-Hey'etü'l-Âmmeti's-Sûriyye li'l-Kitâb, 2014.

Nuaymî, Ebü'l-Mefâhir Muhyiddin Abdülkâdir b. Muhammed b. Ömer. *ed-Dâris fî târîhi'l-medâris* (nşr. Ca'fer el-Hasenî). I-II. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1948.

Nuaymî, Ebü'l-Mefâhir Muhyiddîn Abdülkadir b. Muhammed b. Ömer. *Dûru'l-Kur'ân fî Dımaşk* (nşr. Selâhaddin Müneccid). Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Cedid, 1982.

Nuaymî, Muhyiddin Abdülkâdir b. Muhammed b. Ömer b. Muhammed. *el-Unvân fî zabti mevâlîdi ve vefeyâti ehli'z-zamân* (nşr. Âtıf Yemenî Ahmed es-Seyyid). Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2025.

Nuaymî, Muhyiddin Abdülkâdir. *el-Unvân fî zabti mevâlîd ve vefeyâti ehli'z-zamân*, Universitatsbibliothek Leipzig, nr. 847/1.

Özaydın, Abdülkerim. "Târîhu Medîneti Dımaşk", https://islamansiklopedisi.org.tr/tarihu-medineti-dimask, (Erişim 05.03.2025).

Sehâvî, Şemsüddin Ebü'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman. *ed-Dav'u'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*. I-XII, Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1412.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Nazmü'l-ikyân fî a'yâni'l-a'yân* (nşr. Philip Khuri Hitti). Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1928.

Tomar, Cengiz. "Nuaymî", https://islamansiklopedisi.org.tr/nuaymi, (Erişim 29.01.2025).

Yılmaz, Harun. *Zengî ve Eyyûbî Dımaşk'ında Ulema ve Medrese (1154-1260)*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

Yılmaz, Harun. "Zengî ve Eyyûbî Dönemi İlim Hayatının Kaynakları". *Mısır'da Tarih Kaynakları ve Tarihyazımı* içinde, editörler Halil İbrahim Erol, Büşra Sıdıka Kaya, Abdülkadir Macit, 59-75. Ankara: İlem Yayınları, 2021.

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi • International Journal of Theological and Islamic Studies - (JIST)
Yıl • Year: Haziran • June 2025, Cilt-Sayı • Volume-Issue: 68 • e-ISSN: 2529-0061 • ISSN: 1302-4973

ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Dımaşk Eğitim Kurumları Tipolojisi (11.-16. Yüzyıl): Geleneksel Tanımlar ve Değişen İşlevler*

The Typology of Damascene Institutions of Learning (11th-16th Centuries): Conventional Definitions and Changing Functions

Muhammet Enes Midilli

Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı

Asst. Prof., Istanbul University, Faculty of Theology, Department of Islamic History

İstanbul/Türkiye

enesmidilli@istanbul.edu.tr orcid.org/0000-0003-0145-3987

Geliş Tarihi: 27.03.2025 Kabul Tarihi: 28.05.2025 Yayım Tarihi: 30.06.2025	Date of Submission: 27.03.2025 Date of Acceptance: 28.05.2025 Date of Publication: 30.06.2025
Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi bir iç hakem (editörler – yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise en az iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.	Peer-Review: Single anonymized - One Internal (Editorial board members) and at least Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review
Etik Beyan: Bu makale, TÜBİTAK tarafından desteklenen ve araştırmacı olarak yer aldığım "Selçuklular'dan Osmanlılar'a Dımaşk'ta Eğitim Kurumları Tipolojileri: Nuaymî'nin Medrese Tarihi (1079-1516)" başlıklı 122K355 numaralı proje kapsamında hazırlanmıştır. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.	Ethical Statement: This article is based on research conducted within the scope of the TÜBİTAK-funded project "Typologies of Educational Institutions in Damascus from the Seljuks to the Ottomans: Nu'aymī's History of Madrasa (1079–1516)" (Project Number: 122K355). It is declared that scientific and ethical principles have been followed while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Benzerlik Taraması: Benzerlik taraması yapılarak intihal içermediği teyit edildi.	Plagiarism Check: It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning.
Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.	Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.
Finansman: Bu makale, Selçuklular'dan Osmanlılar'a Dımaşk'ta Eğitim Kurumları Tipolojileri: Nuaymî'nin Medrese Tarihi (1079-1516)" başlıklı 122K355 numaralı proje kapsamında TÜBİTAK tarafından desteklenmiştir.	Funding: This article has been supported by TUBITAK under the project titled "Typologies of Educational Institutions in Damascus from the Seljuks to the Ottomans: Nu'aymī's History of Madrasa (1079–1516)" (Project Number: 122K355).

Atıf/Cite As: Midilli, Muhammet Enes. "Dımaşk Eğitim Kurumları Tipolojisi (11.-16. Yüzyıl): Geleneksel Tanımlar ve Değişen İşlevler". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 68 (2025): s. 103-135
DOI: 10.15370/maruifd.1666505

* Makalenin ortaya çıkmasında önemli katkıları olan proje yürütücüsü Harun Yılmaz'a ve proje danışmanı Yunus Uğur'a teşekkür ederim. I am grateful to Harun Yılmaz, the project coordinator, and Yunus Uğur, the project advisor, for their scholarly guidance and invaluable contributions to the development of this study.

Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi • Cilt-Sayı 68 • Haziran 2025 • e-ISSN: 2529-0061 • ISSN: 1302-4973 • ss. 103-135
DOI: 10.15370/maruifd.1666505

Dımaşk Eğitim Kurumları Tipolojisi (11.-16. Yüzyıl): Geleneksel Tanımlar ve Değişen İşlevler

The Typology of Damascene Institutions of Learning (11th-16th Centuries): Conventional Definitions and Changing Functions

Öz: 5./11. ve 10./16. yüzyıllar arasında Dımaşk'ta vakıfla desteklenen iki yüzü aşkın eğitim kurumu inşa edilmiş, bu kurumlarda alimlere sunulan geniş imkânlarla şehir İslam dünyasının önemli ilim merkezlerinden birine dönüşmüştür. Bu zaman aralığında Dımaşk'ta medreseyle birlikte veya onu takiben eğitimle ilgili müşterek veya kendine has işlevleri olan dârülhadis, dârülkur'ân, hankâh, zaviye, ribât, cami, mektep ve türbe gibi vakıflarla desteklenen geniş bir kurumlar ağı oluşmuştur. Gerek klasik eserlerde gerekse İslam eğitim tarihine odaklanan modern araştırmalarda bu eğitim kurumlarını belirli bir sistematik içerisinde sunabilmek için çeşitli tasnifler geliştirilmiştir. Modern öncesi dönemde hıtat türü eserlerde veya şehirlerin tarihine odaklanan metinlerde müellifler eğitim kurumlarını çoğunlukla medrese, dârülkur'ân, dârülhadis, hankâh ve zaviye gibi belirli isimler üzerinden tasnif etmişler, bu tasnifi izleyen modern araştırmacılar da İslam tarihinde gelişen eğitim kurumları için çeşitli tasnifler ve tipolojiler ortaya koymuşlardır. Bu çalışmanın amacı, eğitim kurumları hakkında gerek klasik kaynaklarda var olan gerekse modern literatürde geliştirilen tanım ve tasnifleri Dımaşk'ı merkeze alarak yeniden değerlendirmektir. Memlük-Osmanlı geçiş döneminde yaşayan Abdülkâdir en-Nuaymî (ö. 927/1521), *ed-Dâris fî târîhi'l-medâris* adlı eserini 10./16. yüzyıla kadar Dımaşk'ta kurulan eğitim kurumlarının tarihine hasretmiştir. Eserin kronolojik kapsamı Memlükler'in hakimiyetinin sonlarına kadar Dımaşk eğitim kurumlarının işlevlerindeki değişim ve dönüşümleri diyakronik olarak izlemeyi mümkün kılmaktadır. Makalede Nuaymî'nin dârülkur'ân, dârülhadis, medrese, hankâh, zaviye, mescit, cami ve türbe gibi kurumlara dair sunduğu tanımlar ve tasnif dikkate alınmış, ancak bu kurumlarda yer alan derslerin muhtevasının ve ilmî kadroların zaman içerisinde çeşitlendiği, dolayısıyla kurumların işlevlerinin ve kapsamlarının değişkenlik arz ettiği tespit edilmiştir. Bu sebeple geleneksel isimlendirme ve tanımların bu kurumlardaki işleyişi, dersleri ve mansıpları anlamak için yetersiz kalabildiği görülmüştür. Buradan yola çıkarak çalışmanın ilk bölümünde *ed-Dâris*'te sunulan geleneksel isimlendirme ve tasnif incelenmiş, Nuaymî'nin Dımaşk eğitim kurumlarına dair sunduğu tipoloji ortaya konulmaya çalışılmıştır. İkinci bölümde ise kurumlarının işlevleri, sundukları derslerin ve ilmî kadroların kapsamı dikkate alınarak dar kapsamlı ve geniş kapsamlı eğitim kurumları olmak üzere ikili bir alternatif tipoloji teklif edilmiştir. Ayrıca *ed-Dâris*'ten elde edilen kurumların konumlarına dair veriler bir Coğrafi Bilgi Sistemleri yazılımı aracılığıyla haritaya aktarılmış, yapılan mekânsal analiz sonucunda incelenen dönemde Dımaşk'ın en önemli ilim merkezlerinin Emeviyye Camii ve Sâlihiyye bölgeleri olduğu tespit edilmiş, kurum tiplerinin şehirdeki mekânsal dağılımı ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Dımaşk, Medrese, Dârülkur'ân, Dârülhadis, Hankâh, Zaviye, Cami, Mekânsal Analiz

Abstract: From the 5th/11th to 10th/16th centuries, over two hundred institutions of learning supported by endowments were established in Damascus. The extensive opportunities provided to scholars within these institutions contributed to the city's emergence as one of the foremost centers of learning in the Islamic world. Throughout this period, alongside or subsequent to the establishment of madrasas, a diverse network of endowed institutions—including dār al-ḥadīths, dār al-Qurʾāns, khānqāhs, zāwiyas, ribāṭs, mosques, and tombs—emerged in Damascus. These institutions, while sharing certain educational functions, also maintained distinct roles within the broader intellectual and religious landscape of the city. Classical sources and modern scholarship on the history of Islamic education have proposed various classifications to conceptualize and present these institutions within a systematic framework. This study aims to re-evaluate the definitions and classifications of pre-modern institutions of learning in both classical sources and modern scholarship, with a particular focus on the city of Damascus.

ʿAbd al-Qādir al-Nuʿaymī (d. 927/1521), a Damascene scholar and historian who lived during the Mamluk-Ottoman transition period, dedicated his work al-Dāris fī Tārīkh al-Madāris to the history of institutions of learning established in Damascus up to the 10th (16th) century. The extensive chronological scope of al-Dāris allows for a diachronic analysis of the changes and transformations in the functions of educational institutions in Damascus until the end of Mamluk rule. This paper examines al-Nuʿaymī's definitions and taxonomy of institutions, including dār al-Qurʾān, dār al-ḥadīth, dār al-Qurʾān-dār al-ḥadīth madrasa, khānqāh, zāwiya, ribāṭ masjid, mosque, and tombs. However, it argues that the content of lessons and the scholarly positions within these institutions diversified over time, leading to changes in their functions and scope. For this reason, traditional nomenclature and conceptual frameworks may be insufficient for comprehending the functions, curricula, and scholarly positions within these institutions.

Drawing on the preceding discussion and background, the first part of the paper analyzes the traditional nomenclature and taxonomy presented in al-Dāris and seeks to reveal al-Nuʿaymī's typology of Damascene institutions of learning. The given names of these institutions reflect the disciplines they primarily focus on. However, throughout the study, it was observed that a madrasa, typically centered on Islamic law (fiqh), might also offer lessons in hadith and various modes of Qur'anic recitation (qirāʿāt); a dār al-Qurʾān, primarily focused on qirāʾāt, might include hadith lessons; and a dār al-ḥadīth might host Sufi sessions. Acknowledging this significant nuance, the study not only establishes a typology based on the nomenclature and taxonomy of Damascene institutions of learning outlined in al-Dāris, but also seeks to develop an alternative typology based on their functions, as well as the scope of the lessons and scholarly positions they provided. The second part of the article, in this regard, proposes a twofold alternative typology—narrow and comprehensive—by considering their functions, the range of lessons offered, and the scope of scholarly positions within these institutions. Based on the information provided by al-Nuʿaymī in al-Dāris, institutions that specialize in a single discipline are characterized as narrow in scope, whereas those offering instruction in multiple disciplines, fulfilling diverse functions, and accommodating various scholarly positions are defined as comprehensive.

Additionally, the locations of these institutions, as detailed in al-Dāris, were mapped using Geographic Information Systems (GIS) software. The spatial analysis identifies the Umayyad Mosque and the Ṣāliḥiyya district as the principal

centers of learning in Damascus during the period under study and reveals the spatial distribution of different types of institutions across the city. These two regions are followed, respectively, by Sharafayn, which experienced significant urban development during the Mamluk period; Maʿādhinat al-Shaḥm, located just south of the Umayyad Mosque; the area east of the Walled City and the Umayyad Mosque, where non-Muslim communities were concentrated; al-Farādīs, situated north of the city walls; and Shāghūr, located to the south of the city walls. While the Umayyad Mosque and its surroundings, the city's most important center of learning, hosted almost all types of institutions, the Ṣāliḥiyya, Sharafayn, and Shāghūr districts emerged as areas with a high concentration of institutions such as zāwiyas and khānqāhs, which were particularly endowed for Sufis.

Keywords: Damascus, Madrasa, Dār al-Qurʾān, Dār al-ḥadīth, Khanqāh, Zāwiya, Mosque, Spatial Analysis

1. Giriş

Eyyûbîler ve Memlükler döneminde Dımaşk, sahip olduğu iki yüzü aşkın eğitim kurumu ve bu kurumlarda ulemaya sunulan imkânlarla sadece Mısır ve Şam bölgesinin değil tüm İslam dünyasının en önemli ilim merkezlerinden birine dönüşmüştür. Şehrin İslam ilim tarihinde böylesine seçkin bir konuma nasıl ulaştığını anlayabilmek için İslam tarihinde eğitimin kurumsallaşma sürecini dikkate almak gerekmektedir. İslam tarihinde öğrenim (*tahsil*) ve öğretim (*tedris*) süreçleri için standart mekânların ve düzenli gelir sağlayan kadroların ortaya çıkışı, vakıf hukukuna dayanan eğitim kurumlarının ve özellikle medresenin teşekkülüyle olmuştur. Vakıf hukukuna dayanan eğitim kurumlarına yönelik ilk kayıtlar 4./10. yüzyıla ait olsa da 5./11. yüzyıldan itibaren Selçuklu veziri Nizâmülmülk'ün (ö. 485/1092) kurduğu Nizâmiye Medreseleriyle birlikte bu kurumsallaşma süreci hız kazanmıştır. İslam dünyasının doğusunda gelişip yaygınlaştığı görülen medreseler zamanla Bilâdüşşam ve Mısır'a da intikal etmiştir. 5./11. yüzyıldan 10./16. yüzyıla uzanan dönemde Dımaşk'ta medreseyle birlikte veya onu takiben eğitimle ilgili müşterek ve kendine has işlevleri olan dârülhadis, dârülkur'ân, hankâh, zaviye, bîmâristan, mektep ve türbe gibi vakıflarla desteklenen geniş bir kurumlar ağı oluşmuştur.

Genelde İslam dünyasında özelde ise Mısır-Şam bölgesinde ve Dımaşk'ta eğitim sahasında gerçekleşen bu kurumsallaşmaya şahit olan müellifler tarih, tabakat ve hıtat gibi türlerde telif ettikleri eserlerde bu kurumlara ilgi göstermiş ve onların tarihine, kuruculara, vakfiyelerine, mimari planlarına, derslerine ve müderrislerine dair önemli kayıtlar bırakmışlardır. Medrese ve ulema tarihi konusundaki modern araştırmalarda da eğitim kurumlarının tanımları ve işlevleri pek çok araştırmaya konu olmuş, eğitim alanındaki kurumsallaşmanın ilmî pratikler ve ulemanın sosyal tarihi üzerindeki etkisine eğilen çalışmalar dikkate değer bir literatür oluşturmuştur. Gerek bahsi geçen klasik eserlerde gerekse modern araştırmalarda vakıfla desteklenen eğitim kurumlarını belirli bir sistematik içerisinde sunabilmek ve daha iyi anlayabilmek için bu kurumların isimlerini, vakıf cihetlerini ve işlevlerini dikkate alan çeşitli tasnifler geliştirilmiştir. Modern öncesi dönemde hıtat ve şehir tarihi kaleme alan müellifler eğitim kurumlarını çoğunlukla medrese, dârülkur'ân, dârülhadis, hankâh ve zaviye gibi belirli isimler üzerinden tasnif etmişler ve konu edindikleri şehirde bu kurumların tarihleri, vakıfları ve vazife sahipleri hakkında bilgiler vermişlerdir. Bu tasnifi ve isimlendirmeyi izleyen modern araştırmacılar da İslam tarihinde gelişen eğitim kurumları için çeşitli tasnifler ve tipolojiler ortaya koymuşlardır.

Encyclopaedia of Islam'ın ilk edisyonu için 1936 yılında yayınlanan "Masdjid" maddesini kaleme alan Johannes Pedersen (ö. 1977), İslam tarihinde teşekkül eden eğitim kurumlarını mimarileri ve işlevleri bakımından esasen caminin bir parçası veya

uzantısı olarak görmüş, bu bağlamda medreseyi ve onun benzeri olarak gördüğü diğer eğitim kurumlarını söz konusu maddede caminin eğitimle ilgili işlevlerini ele aldığı kısmında incelemiştir. Bunun gerekçesi ona göre hususi bir ders mekânı içeren medrese ve hankâh gibi kurumların aynı zamanda ibadethane olarak kullanılmaları ve bu yönüyle birer mescit olmalarıdır.[1] Pedersen'in yaklaşımı esasen zımnî bir tasnif içermekte ve buna göre İslam eğitim kurumlarının tamamı caminin altında konumlanmaktadır.

Medrese ve İslam eğitim tarihine dair yaptığı çalışmalarla bu konudaki modern literatür üzerinde ciddi bir etkiye sahip olan George Makdisi (ö. 2002), Pedersen'in bu iddialarını değerlendirmiş, onun çoğunlukla eğitimle ibadethane işlevlerini birleştiren Kahire camileri ile kurumların mimari formlarına odaklandığını, fakat onların işlevlerini göz ardı ettiğini öne sürmüştür.[2] Makdisi'ye göre her ikisi de vakıf kurumu olan cami ve medreseden ilki kuruluşunun ardından vâkıfın kontrolünden çıkarken medresede vâkıf, vakfın nâzırlığını üstlenebilir. Bu yönüyle iki kurum hukuki statüleri bakımından birbirinden ayrılır ve bunun sonucu olarak camideki ders halkalarının aksine vâkıf, kurduğu medresenin müderrislerini ve eğitim kadrosunu kendisi belirleyebilir.[3] Ayrıca eğitimin muhtevası bakımından da camilerde birden fazla ilmin eğitiminin yapıldığı ders halkaları mevcutken medrese yalnızca İslamî ilimlerin en önemli disiplini olan fıkhın eğitimine tahsis edilmiştir ve bu yönüyle camiden ayrılır.[4] Medreseyi bu şekilde merkezî bir konuma yerleştiren Makdisi, İslam eğitim kurumlarını medreseden önce ve sonra gelişenler olmak üzere ikili bir tasnife tabi tutmuştur. Medrese öncesinde mescit, cami, kütüphane, bîmâristan, dârülilim, beytülhikme ve hizâne gibi kurumlara; medrese sonrasında medrese, dârülhadis, dârülkur'ân, hankâh, ribât ve zaviye gibi müesseselere yer vermiştir. Burada medrese fıkıh, dârülhadis hadis, dârülkur'ân kıraat eğitimine; hankâh, ribât ve zaviyeler ise sûfîlere tahsis edilen ve kuruluşu, yönetimi ve işleyişi vakıf hukukuna dayanan eğitim kurumlarıdır.[5]

1 Johannes Pedersen, "Masdjid", *The Encyclopaedia of Islam*, 3:350-368.

2 George Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, 57.

3 Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, 73-74.

4 George Makdisi, "Onbirinci Yüzyıl Bağdad'ında İslâm Eğitim Müesseseleri", 249. Makdisi'nin fıkıh merkezli bu medrese tanımı çeşitli eleştirilere konu olmuş, medresede müderrisin fıkıh dışında diğer ilimleri de öğretmesinin önünde bir engel bulunmadığı ifade edilmiştir. Bu eleştirilerin bir değerlendirmesi için bk. Harun Yılmaz, *Zengî ve Eyyûbî Dımaşk'ında Ulema ve Medrese (1154-1260)*, 27-42.

5 Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, 43-44. Makdisi, eğitim kurumlarını tanımlayıp tasnif ederken onları birbirinden kesin bir şekilde ayırıyor gibi görünse de bunlardan ikisinin veya birkaçının bir araya gelebildiği örneklerin, mesela medrese, dârülhadis ve hankâhı bir çatı altında buluşturan kurumların bulunabildiğine de işaret etmiştir. Bk. *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, 74-75.

Memlükler'in hakimiyetindeki Kahire'de eğitimin ve ilim kurumlarının tarihine odaklanan Jonathan Berkey ise incelediği dönemde bu kurumları birbirinden kesin bir şekilde ayırmanın güçlüğüne işaret etmiştir. Zira bu dönemde Kahire'de fıkıh ve tasavvuf eğitiminin bir arada verildiği, aynı zamanda beş vakit namaz ve cuma namazı kılınan birer cami hüviyetinde olan kurumlar bulunmaktadır. Mimari planları ve işlevleri bakımından oldukça karmaşık olan bu kurumları fıkıh, hadis veya tasavvuf eğitimine odaklanmaları ya da ibadethane veya ders mekânı olma işlevlerinden birini merkeze almaları bakımından tanımlamak mümkün görünmemektedir.[6] Aynı dönemde Kahire'de medreselerin ve sûfîler için vakfedilmiş eğitim müesseselerinin mimari tarihini inceleyen Doris Behrens-Abouseif de özellikle 8./14. yüzyıldan itibaren bu kurumların mimari form ve işlev bakımından iç içe geçtiklerini ve medrese-hankâh denilebilecek bir müessese tipinin ortaya çıktığını iddia etmiştir.[7] Bu iki araştırmanın ulaştığı sonuçlar Mısır-Şam bölgesinde 7./13. ve 8./14. yüzyıllarda eğitim kurumu tasavvurunda bir dönüşüm yaşandığını ihsas etmektedir.

Bu çalışmanın amacı, eğitim kurumları hakkında gerek klasik kaynaklarda var olan gerekse modern literatürde geliştirilen tanım ve tasnifleri Dımaşk'ı merkeze alarak yeniden değerlendirmektir. Dımaşk, İslam tarihinde eğitim sahasındaki kurumsallaşma süreçlerinin en iyi izlenebileceği şehirlerden biridir. Zira 5./11. yüzyıldan 10./16. yüzyıla uzanan dönemde sırasıyla Fâtımîler (372-468/982-1075), Selçuklular (468-497/1075-1104), Tuğteginliler (497-549/1104-1154), Zengîler (549-570/1154-1174), Eyyûbîler (570-658/1174-1260) ve Memlükler'in (658-922/1260-1516) hakimiyeti altına giren Dımaşk'ta iki yüzü aşkın eğitim kurumu vakfedilmiş ve şehir yoğun bir kurumlar ağıyla örülmüştür. Diğer taraftan Abdülkâdir en-Nuaymî'nin 10./16. yüzyıla dek Dımaşk'ta kurulan eğitim müesseselerinin tarihini ve bu müesseselerde görev yapan alimlerin biyografilerini derlediği *ed-Dâris fî târîhi'l-medâris*[8] adlı eseri eğitim tarihi için benzersiz bir başvuru kaynağı konumundadır. Seksen yıla aşkın ömrünün tamamını Dımaşk'ta geçiren ve burada ilmî ve adlî vazifeler üstlenen Nuaymî'nin eseri şehrin eğitim tarihine çağdaş ve içeriden bir bakış sunmaktadır. Eserin kronolojik kapsamı Memlükler'in hakimiyetinin sonlarına dek uzanmakta, bu yönüyle 10./16. yüzyıla kadar eğitim kurumlarının işlevlerindeki değişim ve dönüşümleri diyakronik olarak izlemeyi mümkün hale getirmektedir.

Sunduğu bu imkânlar sebebiyle çalışmada Dımaşk şehri ve kaynak olarak *ed-Dâris* merkeze alınmış, bu eserde kurumların konumu, tanımı, tasnifi ve işlevlerine dair sunulan bilgiler sistematik bir şekilde bir veri tabanına kaydedilmiştir. Bu veriler analiz edilerek Nuaymî'nin dârülkur'ân, dârülhadis, medrese, hankâh, zaviye, mescit, cami ve türbe

6 Jonathan P. Berkey, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo*, 45-50.

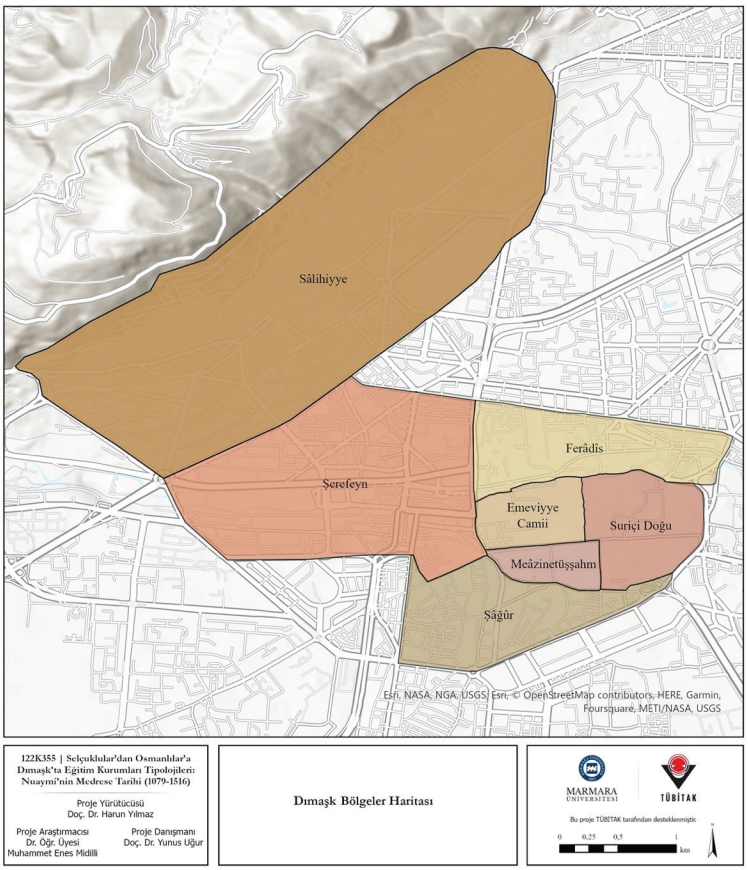
7 Doris Behrens-Abouseif, "Change in Function and Form of Mamluk Religious Institutions", 73-93.

8 Nuaymî, *ed-Dâris*.

gibi kurumlara dair sunduğu tanımlar ve tasnif dikkate alınmış, ancak bazı kurumların zaman içerisinde eğitimle ilgili işlevlerinin çeşitlendiği, bazılarının birden fazla ilmi ilgilendiren derslere ve ilmî kadrolara sahip olduğu tespit edilmiştir. Bu sebeple geleneksel isimlendirme ve tanımların bu kurumlardaki işleyişi, dersleri ve mansıpları anlamak için yetersiz kalabildiği, bir başka deyişle kurumların işlevlerini bütünüyle yansıtmanın önünde bir engele dönüşebildiği görülmüştür. Bu arka plandan yola çıkarak elinizdeki çalışmanın ilk bölümünde *ed-Dâris*'te sunulan geleneksel isimlendirme ve tasnif incelenmiş, Nuaymî'nin Dımaşk eğitim kurumlarına dair sunduğu tipoloji, kurumların hangi hanedan döneminde inşa edildiği ve mekânsal dağılımı da dikkate alınarak ortaya konulmaya çalışılmıştır. İkinci bölümde ise eğitim kurumlarının işlevleri, sundukları derslerin ve ilmî vazifelerin kapsamı dikkate alınarak dar kapsamlı eğitim kurumları ve geniş kapsamlı eğitim kurumları olmak üzere ikili bir alternatif tipoloji teklif edilmiştir.

Nuaymî'nin *ed-Dâris*'te incelediği eğitim kurumlarının şehirdeki konumlarını dikkatle kayıt altına almış olmasından hareketle kurumların koordinatları kesin veya yaklaşık olarak tespit edilmiş ve mekânsal analize imkân tanıyan bir Coğrafi Bilgi Sistemleri yazılımından (ArcGIS) faydalanılarak makalede sunulan tipolojilerin mekândaki izdüşümünü takip edebilmek için haritalar üretilmiştir. Bu şekilde hangi dönemde şehrin hangi bölgelerinde hangi tipteki eğitim kurumlarının daha yoğun bir şekilde inşa edildiği tespit edilmiştir. Bu bağlamda çalışmada *ed-Dâris*'te Dımaşk'ın mahalleleri için kullanılan isimlerden ve tahmini sınırlardan hareketle şehir Emeviyye Camii, sur içi doğu, Meâzinetüşşahm, Ferâdîs, Şerefeyn, Şâğûr ve Sâlihiyye şeklinde yedi bölgeye ayrılmış, Harita 1'de görülebileceği üzere bu bölgeler birbirinden ayrışacak şekilde renklendirilmiştir. Makalenin ilerleyen bölümlerinde yer alan haritalardaki bölgelerin bu haritaya referansla takip edilmesi planlanmıştır.[9]

9 Çalışma boyunca görülebileceği üzere kurum sayılarına dair metinde verilen istatistiklerle haritalardaki sayılar arasında farklılıklar bulunabilmektedir. Her ne kadar Nuaymî eserinde yer verdiği kurumların konumunu tam olarak tarif etme konusunda oldukça hassas olsa da bazı kurumların yeri hakkında bilgi bulamadığını açık bir şekilde ifade etmiştir. Ayrıca gerek bu kurumların önemli bir kısmının zaman içerisinde kaybolmuş olması gerekse Nuaymî'nin tariflerinde geçen mahalle ve yer isimlerinin bugün kullanımda olmaması sebebiyle bazı kurumların konum verisine erişilememiştir. Dolayısıyla çalışmada yalnızca konum verisi tam veya tahmini olarak tespit edilebilen kurumlar haritaya aktarılabilmiştir.



Harita 1: Dımaşk Bölgeler Haritası

2. Eğitim Kurumlarının Geleneksel Tanımları ve Nuaymî'nin Tipolojisi

5./11. yüzyıldan itibaren İslam dünyasında medreselerin ve vakıfla desteklenen diğer eğitim kurumlarının yaygınlaşmasıyla birlikte şehirlerin tarihi, topografyası, mahalleleri ve yapıları hakkında yazılan hıtat türü metinler ile ulemânın tercümeihallerine yer veren tarih ve tabakat eserlerinde bu kurumlar giderek daha görünür hale gelmeye başlamıştır. Özellikle Bilâdüşşam ve Mısır şehirlerinin tarihini konu alan hıtat[10] türü eserlerde, telife konu olan şehirde yer elan eğitim kurumlarının tarihinden bahsetmek bu telif geleneğinin önemli bir parçası haline gelmiştir. Bu literatür içerisinde müellifler kurumlara ilişkin çeşitli tanımlar yapmışlar ve onları türlerine göre tasnif etme yoluna gitmişler, bir başka deyişle ele aldıkları şehirdeki ilim kurumları için bir tipoloji sunmuşlardır.

10 Bir telif türü olarak hıtatın tanımı ve hıtat literatürü hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İsmail Yiğit, "Hıtat", https://islamansiklopedisi.org.tr/hitat (21.05.2025).

Nuaymî'nin *ed-Dâris*'teki önemli kaynaklarından biri olan İbn Şeddâd'ın (ö. 684/1285) *el-A'lâkü'l-hatîre*'si Dımaşk eğitim kurumlarına dair böylesi bir tasnif sunması bakımından önemli bir örnektir. Halep'te doğan, tahsil süreci ve ilmî kariyeri boyunca Bilâdüşşam'ı ziyaret edip bölgeyi yakından tanıyan, Eyyûbî ve Memlük hükümdarları ve emirleriyle de yakın ilişkiler kuran İbn Şeddâd, Şam bölgesi şehirlerinin ve özellikle Dımaşk'ın tarihine ilişkin önemli bilgileri kayıt altına almıştır. Eserin Dımaşk tarihiyle ilgili kısmında ilim kurumlarını ele alırken önce Emeviyye Camii'nden, bu camideki ders halkaları ve medreselerden söz etmiş,[11] ardından da şehirdeki diğer camiler ve mescitler hakkında bilgi vermiştir.[12] Cami ve mescitlerin devamında sûfîlere tahsis edilmiş olan hankâh ve ribâtları ele almıştır.[13] Devamında şehrin medreselerini incelemiş, bu bölümde sırasıyla Hanefîler, Şâfiîler, Mâlikîler ve Hanbelîler için kurulan medreselerin tarihinden bahsetmiş, bu medreseleri de kendi içerisinde şehir surlarının içerisinde ve dışarısında bulunanlar şeklinde ikili bir tasnife tâbi tutmuş,[14] son olarak tıp medreselerinden söz etmiştir.[15] İbn Şeddâd cami, mescit, hankâh ve medrese gibi kurumlar için bir tanım verme ihtiyacı duymamış, bununla birlikte bunları açık bir şekilde birbirinden ayırarak farklı bölümlerde ele almış ve kronolojik olarak listeleyerek konumları, kuruluş tarihleri, bânileri, vâkıfları ve müderrisleri hakkında kısa bilgiler vermiştir.

Hıtat türünün en önemli örneklerinden biri olarak kabul edilen Makrîzî'nin (ö. 845/1442) *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-hıtati ve'l-âsâr* adlı eseri ise Mısır'ın merkezi konumundaki Kahire şehrinin tarihi, topografyası, mahalleleri ve yapıları hakkındaki bilgileri sistematik bir tasnif içerisinde bir araya getirmiştir. Makrîzî bu kapsamlı eserinin önemli bir kısmını Kahire'deki dinî ve ilmî kurumların tarihine ayırmış, burada önce camileri, ardından sırasıyla medreseleri, bîmâristanları, mescitleri, hankâhları, ribâtları, zaviyeleri ve türbeleri ele almış, bunları da kendi içlerinde kronolojik olarak tasnif etmiştir. Makrîzî bu kurumlardan bazılarının teşekkül tarihine ve tanımlarına dair de bilgiler vermiştir. Örneğin medreselerle ilgili bölümün mukaddimesinde bu kurumun sahabe ve tâbiîn döneminde bilinmediğini, hicrî dördüncü asırdan itibaren ortaya çıktığını ve ilk medreselere dair kayıtların da Nişabur şehriyle ilişkili olduğunu zikretmiştir. Ardından eski medreseler arasında en meşhur olanın Bağdat'ta Melikşah'ın (1072-1092) veziri Nizâmülmülk tarafından inşa edilen Nizâmiye Medresesi olduğunu, çünkü bu medresede ilk defa öğrenciler (*fukahâ*) için tahsisat ayrıldığını ifade etmiştir. Mısır'da Sünnîler için ilk medreselerin ise Selâhaddin Eyyûbî tarafından Amr b. Âs Camii'nin yakınlarında kurulan Nâsıriyye ve Kamhiyye medreseleri olduğuna işaret etmiştir.[16] Bu mukaddimeden

11 İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-hatîre*, 43-86.

12 İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-hatîre*, 86-166.

13 İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-hatîre*, 191-196.

14 İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-hatîre*, 199-264.

15 İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-hatîre*, 265-266.

16 Makrîzî, *el-Hıtat*, 4(2):452-453.

anlaşıldığı kadarıyla Makrîzî medreseyi, içerisinde ders yapılan ve öğrencilere (*fukahâ*)[17] tahsisat sunan eğitim kurumları olarak görmektedir. Hankâhlara hasrettiği bölümün mukaddimesine Farsça kökenli bu kelimenin sûfîlere tahsis edilen *dâr* ve *beyt* türü mekânları ifade ettiğini, sûfîlerin Allah'a ibadet etmek üzere inzivaya çekilmeleri için inşa edilen bu kurum tipinin de medrese gibi hicrî dördüncü asrın sonlarında ortaya çıktığına işaret etmiştir.[18] Ribâtlar için de benzer bir tanım yapmış, bu kurumun kendisini Allah yoluna adamış kimselerin evi (*dâr*), sûfîlerin evi (*beyt*) ve menzili olduğunu söylemiş,[19] ribâtları ve zaviyeleri bir kabul edip aynı başlık altında ele almıştır. Her ne kadar hankâhlar ile ribâtlar ve zaviyeleri ayrı başlıklar altında ele alsa da onun bu kurumlar için benzer tanımlar yaptığını söylemek mümkündür. Görüldüğü üzere Makrîzî, İbn Şeddâd'dan farklı olarak medrese, hankâh, ribât ve zaviye gibi kurumları tanımlamaya dönük bazı açıklamalar yapmış, bunları birbirlerinden ayrı başlıklar altında kronolojik olarak ele almayı tercih ederek Kahire'deki eğitim kurumları için böyle bir tipoloji teklif etmiştir.[20]

Hıtat ve tabakat telif geleneklerinin izlerini taşıyan Nuaymî'nin *ed-Daris*'i ise özellikle Dımaşk'taki eğitim kurumlarının tarihine ve bu kurumlarda ilmî vazifeler üstlenmiş alimlerin biyografilerine hasredilmiş bir eser olması yönüyle İslam telif tarihinde eşsiz bir konuma sahiptir. Nuaymî'nin Dımaşk'taki eğitim kurumları için yaptığı tasnif ve geliştirdiği tipolojiye göre *ed-Dâris*'te sırayısla önce dârülkur'ânlar, ardından sırasıyla dârülhadisler, dârülkur'ân-dârülhadisler, medreseler, hankâhlar, ribâtlar, zaviyeler, türbeler, mescitler ve camiler ele alınmıştır. Medreseler de kendi içerisinde sırasıyla Şâfiî, Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî mezhebi mensuplarına tahsis edilmiş olanlar şeklinde tasnif edilmiş, devamında Dımaşk'taki üç tıp medresesine yer verilmiştir.[21] Nuaymî tıpkı temel kaynaklarından olan İbn Şeddâd'ın eserinde olduğu gibi *ed-Dâris*'te çoğunlukla bu kurumları tanımlama gereksinimi duymamış, ancak bunları açık bir şekilde birbirinden ayırmış, ayrı başlıklar

17 Burada *fukahâ*' terimiyle çeşitli ilimlere dair ders alan öğrenciler kastedilmiş olabileceği George Makdisi'nin yaklaşımına uygun olarak fıkıh öğrencileri de kastedilmiş olabilir. Bu durumda medrese, tüm disiplinlerin eğitiminin verildiği kurumlardan ziyade hususen fıkıh tedrisatı yapılan kurumları ifade eden bir tanıma kavuşmaktadır. Makdisi'nin bu konudaki görüşleri için bk. Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, 258-261.

18 Makrîzî, *el-Hıtat*, 4(2):724.

19 Makrîzî, *el-Hıtat*, 4(2):793-794.

20 Bu noktada girişte işaret edildiği üzere Berkey ve Behrens-Abouseif gibi araştırmacılar Kahire'deki kurumlar arasındaki geçişliliğe vurgu yapmışlar, Makrîzî'nin eserinde cami, medrese, hankâh gibi isimlendirmelerin birbirlerinin yerine kullanılabildiklerine, camilerde ve hankâhlarda fıkıh derslerinin, yine cami ve medreselerde ise sûfîlere tahsis edilmiş derslerin ve mansıpların bulunabildiğine işaret etmişlerdir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için ayrıca bk. Muhammet Enes Midilli, "Ulemânın Memlük Coğrafyasına Yönelmesi ve Memlükler Döneminde Kahire İlim Kurumları", 399-407.

21 Nuaymî'nin fıkıh mezhepleri için kurulan medreselere ağırlık vermekle birlikte bunların ardından tıp eğitimi verilen kurumları da medrese olarak isimlendirmiş olması, onun fıkıh-merkezli tanımları aşan daha esnek bir medrese tanımına sahip olduğunu ihsas etmektedir. Tamamı 7./13. yüzyılda kurulmuş olan bu tıp medreseleri sırasıyla Dehvâriyye, Düneysiriyye ve Lebbûdiyye medreseleridir. Bk. Nuaymî, *ed-Dâris*, 2:127-138.

altında alfabetik olarak ele almıştır. Örneğin Şâfiî medreseleri başlığı altında medreseye ilişkin herhangi bir tanım yapmadan doğrudan alfabetik olarak medreseleri sıralamış ve tespit edebildiği bilgilerin elverdiği ölçüde her bir medresenin konumu, vâkıfı, kuruluş tarihi, fiziki özellikleri, mimari birimleri, vakıf mülkleri, vakfiye şartları, dersleri ve mansıpları gibi hususlardan bahsettikten sonra o medresede görev yapan müderrislerin ve diğer mansıp sahiplerinin ayrıntılı biyografilerini sunmuştur.[22]

Nuaymî'nin *ed-Dâris*'te vakıfla desteklenen eğitim kurumlarını başvurduğu tarih kaynaklarında veya ulaşabildiği vakfiyelerdeki isimleri dikkate alarak tasnif ettiğini söylemek mümkündür. Bir sonraki başlıkta ele alınacağı üzere vakfiyelerdeki isimlendirme bu kurumların kuruluş amaçları ve işlevlerine işaret ediyor olsa da bu durum bir tekdüzelik ifade etmemektedir. Merkeze aldıkları ilimler arasında farklılık olsa da bu kurumların önemli bir kısmının birden fazla disipline bünyelerinde yer verdiği görülmüştür. Bununla birlikte Nuaymî'nin eğitim kurumlarını tasnif biçimi Dımaşk'ta hangi kurumların, dolayısıyla hangi ilimlerin ilmî faaliyetin merkezinde bulunduğuna dair önemli ipuçları sunmaktadır.

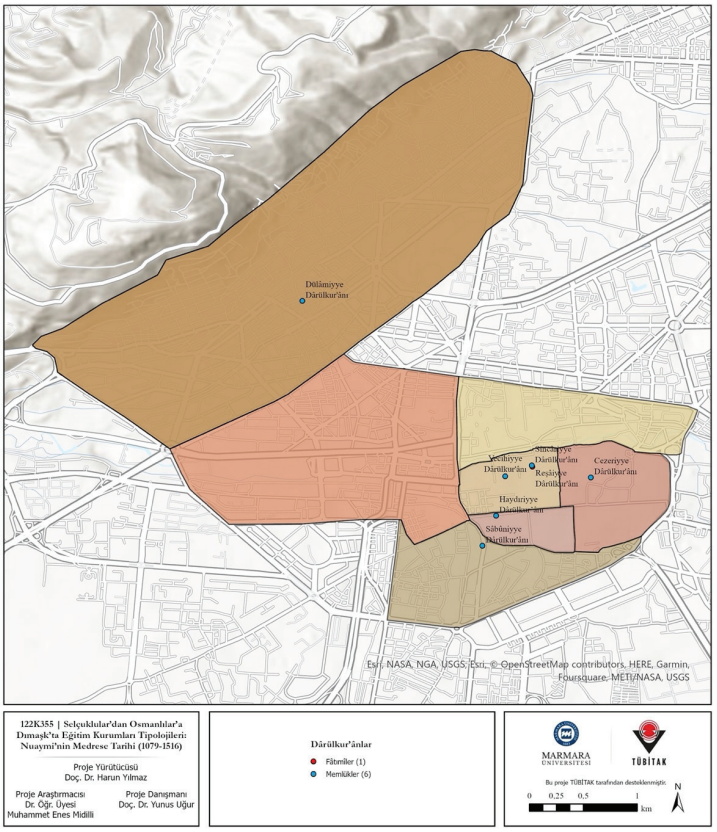
2.1. Dârülkur'ânlar ve Dârülhadisler

Kur'ân ilimlerinin ve özellikle kıraat ilminin tedrisi için vakfedilmiş kurumlar Dımaşk'ta dârülkur'ân olarak isimlendirilmiş, *ed-Dâris*'te dârülkur'ânlar başlığı altında yedi kuruma yer verilmiştir.[23] Bunlardan Fâtımîler döneminde vakfedilen Reşâiyye Dârülkur'ân'ı[24] dışındaki diğer altı müessese (kronolojik sırayla Dülâmiyye, Sâbûniyye, Haydıriyye, Vecîhiyye, Sincâriyye ve Cezeriyye dârülkur'ânları) Memlükler dönemine tarihlenmektedir. Ele alınan dönemde Dımaşk'taki dârülkur'ânların beşi şehir surlarının içerisinde, biri Şâğûr diğeri ise Sâlihiyye bölgesinde yer almaktadır (Harita 2).

22 Nuaymî'nin Dımaşk eğitim kurumları için geliştirdiği tipoloji kendisinden sonra bir dizi müellif tarafından takip edilmiş, bu müellifler *ed-Dâris*'in zeyli veya ihtisarı olarak kabul edilebilecek eserler telif etmişlerdir. Bunlar arasında Nuaymî'nin yakın öğrencisi olan Şemseddin İbn Tolun (ö. 953/1546) *el-Kalâidü'l-cevheriyye fî târîhi's-Sâlihiyye* adını taşıyan eserinde önce Dımaşk'ın Sâlihiyye bölgesinin kuruluş ve gelişim tarihini incelemiş, ardından hocasının telif üslubunu ve tasnifini takip ederek bu bölgedeki vakıf temelli eğitim kurumlarını incelemiştir. Bk. İbn Tolun, *el-Kalâidü'l-cevheriyye*. Nuaymî'nin takipçisi olan bir diğer müellif *ed-Dâris* üzerine bir muhtasar kaleme alan Abdülbâsit el-Almevî'dir (ö. 981/1573). Almevî de eserinde Dımaşk'taki eğitim kurumlarını *ed-Dâris* ile benzer bir sıra ve usul ile kaleme almış, fakat eseri önemli ölçüde ihtisar etmiştir. Bk. Almevî, *Muhtasaru Tenbîhi't-tâlib. ed-Dâris*'i izleyen metinler arasında son olarak Abdülkadir Bedrân'ın (ö. 1927) *Münâdemetü'l-atlâl ve müsâmeretü'l-hayâl* adlı eseri zikredilebilir. Bedrân da Nuaymî'nin ve kendisinden önce yaşayan bahsi geçen müelliflerin usulünü neredeyse aynen takip etmiştir. Eğitim kurumlarını tasnifi, kurumları ele alış sırası, medreseleri fıkhî mensubiyetlerine göre tasnif etmesi ve her bir kurumu değerlendirirken değindiği noktalar gibi pek çok husus bunun açık göstergeleridir. Bk. Abülkâdir Bedrân, *Münâdemetü'l-atlâl*.

23 Nuaymî, *ed-Dâris*, 1:7-18.

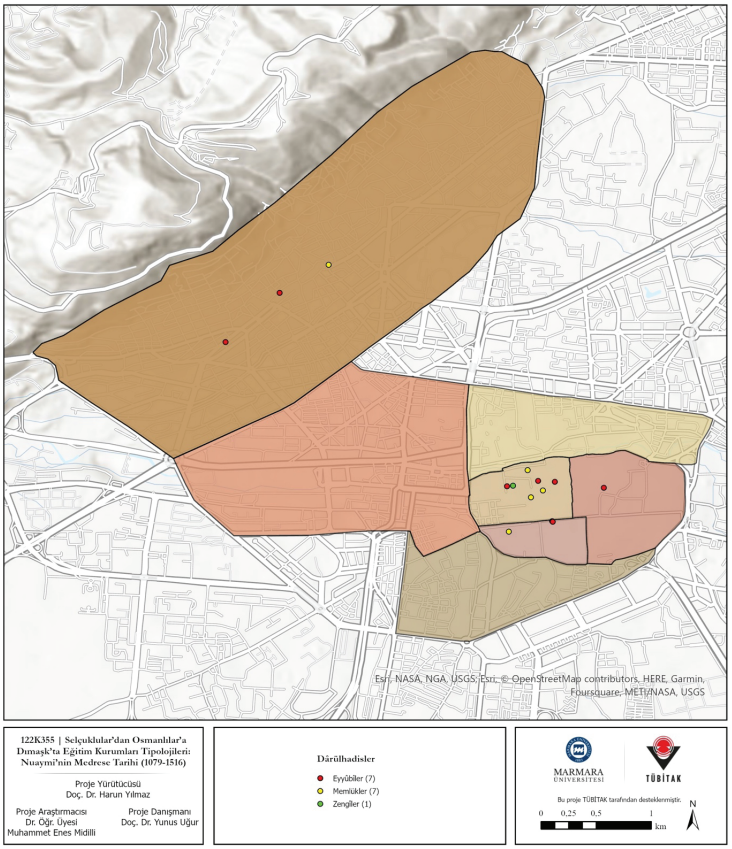
24 Emeviyye Camii bölgesinde yer alan Reşâiyye Dârülkur'ân'ı, Dımaşklı kıraat alimi Reşe' b. Nazîf (ö. 444/1052-53) tarafından 440 (1048-49) yılı civarında vakfedilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Nuaymî, *ed-Dâris*, 1:12.



Harita 2: Dârülkur'ânlar

Hadis eğitimine tahsis edilmiş eğitim kurumları olan dârülhadislerin bilinen ilk örneği Dımaşk'ta 566/1170 yılında Nûreddin Zengî tarafından inşa edilen Nûriyye Dârülhadisi'dir.[25] Dârülhadisler, özellikle 6./12. yüzyıldan itibaren İslamî ilimlerin farklı şubeleriyle iştigal eden ilim ehlinin farklı isimlerle anılan kurumlarda himaye edilmesi geleneğinin güçlü örnekleri arasında yer almaktadır. Nûreddin Zengî'nin Dımaşk'ta başlattığı, özellikle hadis ilmiyle iştigal eden zümreleri himaye etmeye yönelik dârülhadis kurma geleneği, daha sonra Eyyûbîler ve Memlükler döneminde de güçlenerek devam etmiştir. Nûriyye Dârülhadisi'nden sonra Eyyûbîler döneminde 8 (kronolojik sırayla Eşrefiyye Cevvâniyye, Eşrefiyye Berrâniyye, Nâsıriyye Berrâniyye, Fâzıliyye, Urviyye, Kerevvesiyye, Kûsiyye ve Şukayşıkiyye dârülhadisleri) ve Memlükler döneminde 7 (kronolojik sırayla Sükkeriyye, Devâdâriyye, Sâmerriyye, Nefîsiyye, Behâiyye, Kalânisiyye ve Hımsiyye dârülhadisleri) dârülhadis daha inşa edilmiştir. *ed-Dâris*'te yer alan konum bilgilerine göre dârülhadisler Dımaşk'ın ilmî ağırlık merkezi olan Emeviyye Camii çevresinde yoğunlaşmış, burayı şehrin kuzeyindeki Sâlihiyye bölgesi takip etmiştir (Harita 3).

25 Nebi Bozkurt, "Dârülhadis", https://islamansiklopedisi.org.tr/darulhadis#1 (21.05.2025). Nûriyye Dârülhadisi ve burada hadis şeyhliği görevine getirilen alimlerin biyografileri için bk. Nuaymî, *ed-Dâris*, 1:99-113.



Harita 3: Dârülhadisler

Dımaşk ilim hayatında dârülhadis ve özellikle dârülkur'ânların önemli bir yer edindiğinin bir başka göstergesi Memlükler döneminde hadis ve Kur'an ilimlerinin her ikisine de vakıf desteği sunan kurumların teşekkül etmesidir. Daha önce de ifade edildiği üzere Memlükler dönemi yeni ve karmaşık eğitim kurumu modellerinin ortaya çıktığı, kurumların yapı ve işlevlerinde geçişkenliğin arttığı çok renkli bir dönem olarak nitelendirilebilir. Nuaymî'nin *ed-Dâris*'indeki kayıtlara göre bu durum, dârülhadis ve dârülkur'ânı aynı vakıf çatısı altında buluşturan üç kurum ile kendisini göstermiştir. Üçü de 8./14. yüzyılın ilk yarısında kurulan ve şehrin en önemli ilim merkezi olan Emeviyye Camii bölgesinde bulunan Ma'bediyye, Sabbâbiyye ve Tenkiziyye isimli bu kurumlara Nuaymî, dârülkur'ân-dârülhadis ismini vermiş ve bunları ayrı bir kurum tipi olarak değerlendirmiştir.[26] Bu tür müesseselerin teşekkülü, bir taraftan Dımaşk'ta ilim ehlinin çeşitliliğini gösterirken diğer taraftan ilimler arasında kurulan ilişkilerin ve farklı ilimlerin eğitimini bir çatı altında himaye etme isteğinin hamileri de yeni arayışlara yönlendirmiş olduğunu göstermektedir.

26 Bu üç kurum hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Nuaymî, *ed-Dâris*, 1:123-128.

2.2. Medreseler

İslam dünyasında vakıf temelli eğitim denildiğinde akla ilk gelen kurumlar medreselerdir. 5./11. yüzyıldan itibaren yaygınlaşmaya başlayan medreseler temelde fıkıh ilminin tedrisi için vakfedilmiş kurumlar olarak tanınmıştır.[27] Zamanla İslam dünyasının batısına doğru hızla yayılan medreseler ilmî hayatın en merkezî kurumları haline dönüşmüştür. *ed-Dâris*'teki kayıtlar Dımaşk'ta medrese geleneğinin çok erken dönemlerden itibaren oluşmaya başladığını göstermektedir. Fâtımîler dönemine tarihlenen ve Dımaşk'ın ilk medresesi olarak görülen Sâdıriyye'nin[28] ardından şehirde yüzden fazla medresenin kurulduğu görülmektedir.

Diğer taraftan bu çalışmada incelenen yaklaşık beş asırlık süre boyunca Dımaşk'a hâkim olan her hanedan döneminde şehirde yeni medreselerin kurulduğu, en fazla medresenin ise Eyyûbîler döneminde vakfedildiği görülmektedir. *ed-Dâris*'ten elde veriler Eyyûbîler döneminde şehirde kurulan medrese sayısının diğer dönemlerin tamamında kurulan medrese sayısından fazla olduğunu ortaya koymaktadır.[29] Bunda şehrin Mısır ve Şam bölgelerini hakimiyeti altında tutan büyük bir devletin en önemli siyasi, askeri ve ekonomik merkezine dönüşmüş olmasının önemli bir payı olduğu söylenebilir. Ele alınan zaman aralığında Eyyûbîler döneminde 69, Memlükler döneminde 36, Zengîler döneminde 10, Tuğteginliler 6, Fâtımîler ve Selçuklular döneminde birer medresenin vakfedilmiş olduğu tespit edilmiştir.

Dımaşk'ta medreselerin şehirdeki mekânsal dağılımı tüm eğitim kurumlarının genel dağılımıyla uyum içerisindedir (Harita 4). Bu açıdan Emeviyye Camii ve Sâlihiyye bölgeleri medreselerin yoğunlaştığı ilk iki bölge olarak dikkati çekmektedir. Bir diğer dikkat çekici nokta ise Sâlihiyye bölgesindeki medreselerin büyük çoğunluğunun Eyyûbîler döneminde inşa edilmiş olmasıdır. Bu bölgede yer alan 23 medreseden 20 tanesi Eyyûbîler döneminde kurulmuştur. Bu durum şehrin kuzeyinde Kâsiyûn Dağı'nın eteklerinde yer alan Sâlihiyye bölgesinin önemli bir ilim merkezine dönüşmesinde Eyyûbîler döneminin özel bir önemi haiz olduğuna işaret etmektedir.[30]

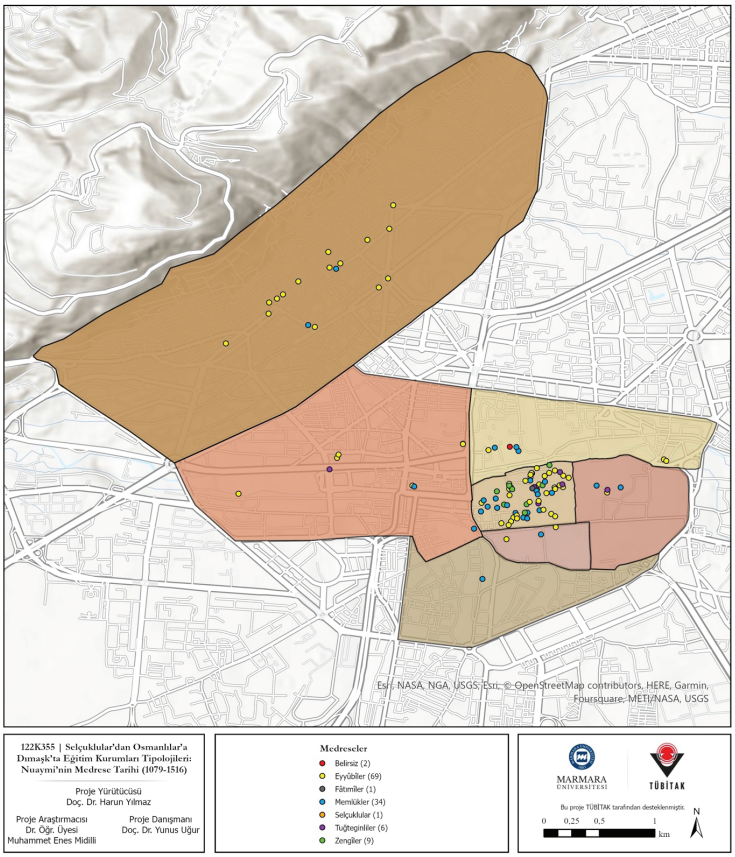
---

27 Makdisi, "Onbirinci Yüzyıl Bağdad'ında İslâm Eğitim Müesseseleri", 249; Yılmaz, *Zengî ve Eyyûbî Dımaşk'ında Ulema ve Medrese*, 63-66.

28 Nuaymî açık bir şekilde, Emeviyye Camii'nin batısında 391/1000-1001 yılında Hanefî mezhebi mensupları için vakfedilen Sâdiriyye Medresesi'nin Dımaşk'ta kurulan ilk medrese olduğunu ifade etmiştir. Bk. Nuaymî, *ed-Dâris*, 1:537-539; Bedrân, *Münâdemetü'l-atlâl*, 178-179.

29 Zengîler ve Eyyûbîler döneminde medrese kurumunun tarihi ve işlevleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Yılmaz, *Zengî ve Eyyûbî Dımaşk'ında Ulema ve Medrese*.

30 Sâlihiyye bölgesinin teşekkülü ve bir ilim merkezine dönüşmesi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Toru Miura, "The Ṣāliḥiyya Quarter in the Suburbs of Damascus", 129-181; a.mlf. *Dynamism in the Urban Society of Damascus: The Ṣāliḥiyya Quarter*; Muhammed Usame Onuş, *VI. ve VII. Asırlarda Dımaşk Hanbelîliği*, 52-61.



Harita 4: Medreseler

Nuaymî medreseleri fıkhî mensubiyetlerine göre tasnif ettikten sonra tıp medreseleri adıyla bir başka kurum tipinden söz etmektedir. Buradaki kayıtlara göre Dehvâriyye, Düneysiriyye ve Lebbûdiyye Necmiyye isimli eğitim kurumları, İslam ilim tarihinde "tıp medresesi" olarak isimlendirilen belki de yegâne kurumlardır.[31] Söz konusu tanımlama fıkıh merkezli medrese tasavvurunun dışına çıkarak medrese kavramının başka disiplinlere ait kurumlar için de kullanılabildiğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

31 Üçü de 7./13. yüzyılda kendileri de birer tabip olan ve bu medreselerde müderrislik yapan vâkıflar tarafından kurulan bu tıp medreseleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Nuaymî, *ed-Dâris*, 2:127-138. Ignacio Sánchez tıp eğitimi için vakfedilmiş bu medreselerin tarihini incelediği makalesinde, İslam dünyasının farklı bölgelerinde tıp dersi ihtiva eden bîmâristan, cami ve medrese gibi muhtelif kurumlar olsa da "tıp medresesi"nin Dımaşk'a has bir müessese olduğunu ifade etmiştir. Bk. Ignacio Sánchez, "Patronage, Medicine, and Piety in Ayyubid Damascus: The Medical Madrasas", 127-153.

2.3. Sûfî Kurumları: Hankâhlar, Zaviyeler ve Ribâtlar

İslam tarihi boyunca farklı dönem ve bölgelerde tanım ve işlevlerinde bazı değişiklikler olsa da ele alınan dönemde temelde sûfîlerin ikamet etmeleri, iaşelerinin sağlanması, tasavvufla ilgili derslerini ve vazifelerini yerine getirmeleri için vakfedilen eğitim kurumları hankâh, zaviye ve ribât gibi isimlerle anılmıştır. Her ne kadar aralarında kesin bir ayrım yapmak her zaman kolay olmasa da modern literatürde hankâhlar çoğunlukla şehir merkezlerinde yer alan, zengin vakıflarla desteklenen, tasavvuf eğitimini kurumsal bir çerçeve içerisinde konumlandıran, mimari ve teşkilat bakımından gelişmiş müesseseler olarak görülürken zaviyeler daha ziyade sûfîlerin kendi teşebbüsleriyle oluşturdukları ve şehir merkezlerinin dışında yer alan kurumlar olarak anlaşılmıştır.[32] Bununla birlikte özellikle Memlükler döneminde siyasi güç sahiplerinin zaviyelerin himayesine önem verdiği ve zaviyelerin de giderek şehirli müesseseler haline dönüştüğü de ifade edilmiştir.[33] Ribâtlar ise 2./8. yüzyıl gibi erken bir tarihten itibaren İslam havzasını korumak ve fetihlere öncülük etmek için sınır boylarında askerî görevler üstlenen kimseler için hem konaklamaları hem de ibadet etmeleri için kurulan müesseseler olarak bilinse de 4./10. yüzyıldan itibaren hankâhların gelişimine paralel olarak hususen sûfîler için kurulmuş vakıf müesseselerini ifade eder hale gelmiştir.[34]

Nuaymî *ed-Dâris*'te ribâtları ele aldığı bölümün sonunda hankâhın sûfilerin evi (*dâru's-sûfiyye*) anlamına geldiğini, bu anlamda hankâh, zaviye ve ribât arasında bir fark bulunmadığını, bunların tamamının içerisinde sâlih fiillerde bulunulmak ve ibadet edilmek üzere vakfedilen müesseseler olduğunu ifade etmiş,[35] bununla birlikte bu üç kurum tipini ayrı bölümler halinde ele almayı tercih etmiştir. Dolayısıyla ele alınan dönemde aralarındaki ayrım çok açık olmasa da farklı sosyal statülerden gelen kurucular tarafından himaye edilen ve vakıfla desteklenen bu tür sûfî kurumlarının teşekkülü ve yaygınlaşması tasavvuf düşüncesinin ve pratiklerinin istikrarlı bir şekilde nesilden nesile aktarılmasını ve yaygınlaşmasını kolaylaştırmıştır.[36]

Dımaşk'ta hankâhların bu çalışmada ele alınan dönemin başlarından itibaren ortaya çıktığı,[37] zamanla şehirde sayılarının hızla artmış olduğu tespit edilmiştir. Eyyûbîler döneminden itibaren giderek görünür hale gelen hankâhların özellikle Memlükler'in

32 Leonor Fernandes, "Some Aspects of The Zāwiya", 11; Daphna Ephrat - Paulo G. Pinto, "Ṣūfī Places and Dwellings", 107-114.

33 Nathan Hofer, *The Popularisation of Sufism in Ayyubid and Mamluk Egypt*, 53.

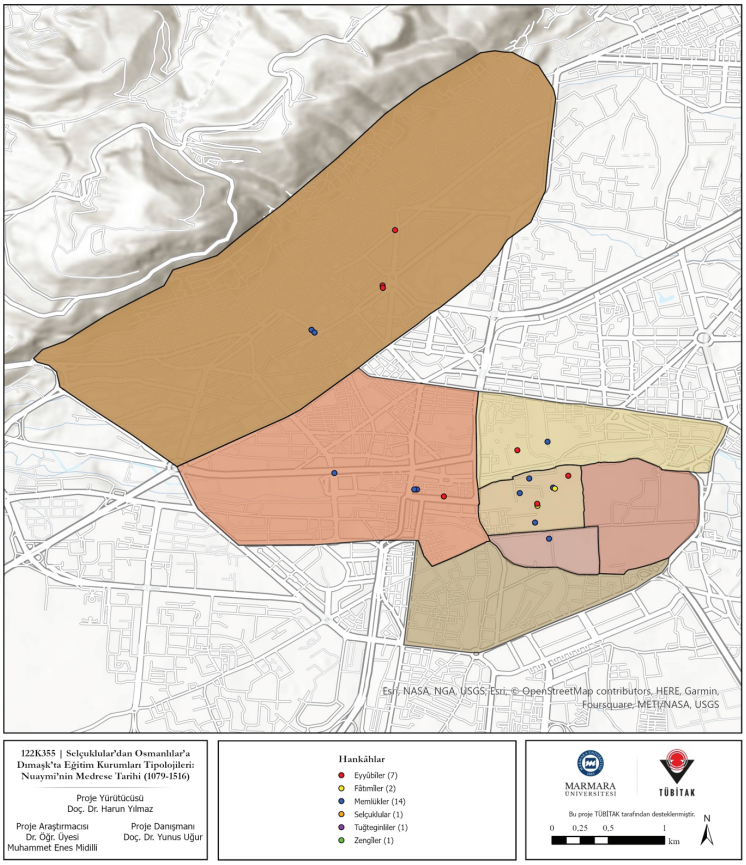
34 Ephrat - Pinto, "Ṣūfī Places and Dwellings", 106.

35 Nuaymî, *ed-Dâris*, 2:195.

36 Nathan Hofer, "Endowments for Ṣūfīs and Their Institutions", 58-59.

37 Şehirdeki ilk hankâhlar Fâtımîler'in hakimiyeti döneminde inşa edilmiştir. Her ikisi de Emeviyye Camii bölgesinde yer alan bu hankâhlardan ilki olan Düveyriyye Hankâhı 401/1010-1011 yılında inşa edilirken Sümeysâtiyye Hankâhı ise 453/1061 yılından önce kurulmuştur. Bu hankâhlar hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Nuaymî, *ed-Dâris*, 2:146-150, 151-161.

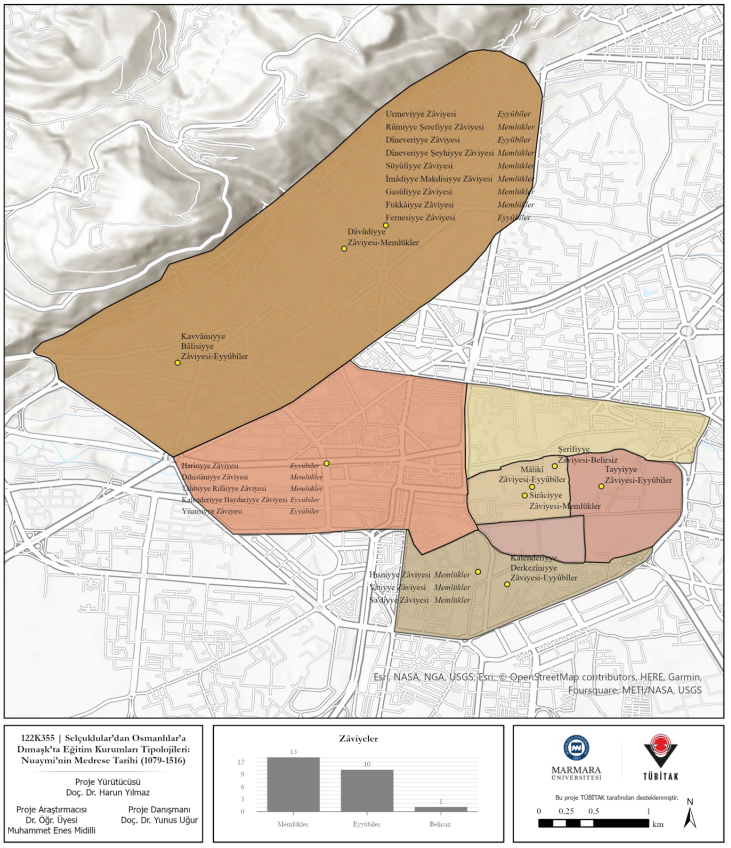
hakimiyetindeki zaman diliminde sayılarında büyük bir artış yaşandığını söylemek mümkündür. *ed-Dâris*'teki kayıtlara göre Dımaşk'ta varlığından bahsedilen 29 hankâhın 8 tanesi Eyyûbîler, 15 tanesi ise Memlükler döneminde vakfedilmiştir. Hankâhların çoğu şehrin merkezi konumundaki Emeviyye Camii bölgesinde yoğunlaşırken, burayı şehrin kuzeybatısındaki Sâlihiyye, batısındaki Şerefeyn ve kuzeyindeki Ferâdîs bölgelerinin takip ettiği görülmüştür (Harita 5).



Harita 5: Hankâhlar

Zaviyeler de tıpkı hankâhlar gibi Eyyûbîler döneminde yaygınlaşmaya başlamış, Memlükler döneminde sayıları giderek artmıştır. *ed-Dâris*'ten elde edilen verilere göre Dımaşk'taki 24 zaviyenin 10'u Eyyûbîler 13'ü ise Memlükler döneminde inşa edilmiştir. Zaviyeler şimdiye kadar incelenen eğitim kurumlarından farklı olarak sur içerisinde Emeviyye Camii bölgesinde değil sırasıyla Sâlihiyye, Şerefeyn ve Şâğûr bölgelerinde yoğunlaşmıştır. Her ne kadar bu üç bölge Memlükler dönemine gelindiğinde sur içindeki şehir merkeziyle büyük ölçüde birleşmiş olsa da zaviyelerin merkezden uzakta kaldığını söylemek mümkündür. Ayrıca şimdiye kadar ele alınan eğitim kurumlarının konumları

büyük ölçüde tespit edilebiliyorken *ed-Dâris*'teki veriler zaviyelerin kesin ya da yaklaşık konumlarını elde edebilmede çoğu zaman yetersiz kalmıştır.[38] Yerleri kesin ya da takribi olarak tespit edilebilmiş olanlardan hareketle zaviyelerin çoğunlukla şehrin yoğunluklu hatlarından uzak konumlandığını söylemek mümkündür. Memlükler döneminde Emîr Sûdûn ed-Devâdârî (ö. 824/1421) tarafından kurulan Hısniyye Zaviyesi[39] dışındaki tüm zaviyelerin bizzat sûfîler tarafından kurulmuş veya onların isimlerine nispetle anılıyor olması da Dımaşk'ta bu müesseselerin şehir merkezinin yanı sıra siyasi güç sahiplerinin himayesinden de uzak konumlandığını ihsas etmektedir.



Harita 6: Zaviyeler

38 Nuaymî zaviyelerin konumları hakkında bilgi verirken çoğunlukla "Kâsiyûn dağının eteklerinde", "Şâğûr'da", "şehrin batısında" gibi muayyen konumlara değil bölgelere işaret eden genel ifadeler kullanmıştır. Bk. Nuaymî, *ed-Dâris*, 2:196-222. Bu sebeple Harita 6'da bir noktada birden fazla zaviyenin listelenmiş olması, belirli bölgelerde tahmini bir konumun işaretlenmiş olmasından kaynaklanmaktadır.

39 Nuaymî, *ed-Dâris*, 2:200-201.

Nuaymî *ed-Dâris*'te ribâtlar başlığı altında 21 kurum hakkında bilgi vermiş olsa da çalışmada bunlardan yalnızca içerisinde vakıf tarafından desteklenen ilmî bir faaliyet olduğu tespit edilen üçü eğitim kurumu kapsamında değerlendirilmiştir. Esasen bu kurumların vakıf destekli ilmî faaliyete sahip olup olmadığına dair Nuaymî'nin çoğu zaman suskun kalmasının sebebi, söz konusu kurumların var oluş amaçları ve esnek kurumsal yapıları düşünüldüğünde bir ölçüde anlaşılabilir. Nitekim ribâtların öncelikli olarak kolektif bir tedris faaliyetinden öte şehre dışarıdan gelenlerin konaklayabilmesi için kurulduğu söylenebilir. Ele alınan dönemde her ne kadar sûfîlerle ilişkili kurumlar olarak değerlendirilmiş olsa da *ed-Dâris*'te çoğu zaman ribâtların işlevleri açık şekilde zikredilmemiştir. Bu sebeple eldeki verilerden hareketle Dımaşk'taki ribâtlar hakkında kesin bir tanım ve genelleme yapmak mümkün görünmemektedir. Şeyhlik mansıplarına yapılan tayin kayıtlarından yola çıkarak içerisinde vakıfla desteklenen ilmî bir faaliyetin sürdürüldüğü tespit edilen üç ribâttan ilki Zengîler döneminde inşa edilen Beyânî Ribâtı,[40] ikincisi Eyyûbîler dönemine tarihlenen Safiyye Ribâtı,[41] üçüncü ve sonuncusu ise Memlükler'in hakimiyet döneminde vakfedilen Devâdâriyye Ribâtı'dır.[42] Bununla birlikte *ed-Dâris* dışındaki kaynaklardan elde edilecek verilerle Dımaşk ribâtlarındaki vakıflı dersler ve mansıplar hakkında ilave bilgilere ulaşılabilmesinin mümkün olabileceği de ifade edilmelidir.

2.4. Türbeler

Nuaymî *ed-Dâris*'te müstakil başlıklar altında 350'den fazla, mescitlerde olduğu gibi bazı durumlarda ise tek bir başlık altında onlarca farklı kurumu ele almıştır. Bununla birlikte *ed-Dâris*'teki bilgiler söz konusu mekânlarda vakıf temelli bir eğitimin mevcut olup olmadığını her zaman destekleyecek ölçüde geniş değildir. Özellikle cami, mescit, zaviye ve türbe gibi kurumların tamamında vakıfla desteklenmiş bir eğitim faaliyetinin sürekli olarak devam ettirildiğine dair kayıtlar bulmak her zaman mümkün olamamaktadır. Dolayısıyla burada Nuaymî'nin *ed-Dâris*'te sadece adını zikretmekle kalmayıp aynı zamanda vakıf temelli bir eğitime ev sahipliği yaptığına dair doğrudan ya da dolaylı işarette bulunduğu eğitim kurumları incelenmiştir. Esasında bir sultanın, emirin, sûfînin veya alimin kabrini ihtiva eden bir makam olarak inşa edilen türbeler de bu bağlamda değerlendirilmelidir.

Türbeler çoğunlukla doğrudan bânileri tarafından kendi kabirlerini kuşatmak üzere kurulurken bazen de bir sûfî veya alim adına yönetici seçkinler veya yakınları tarafından inşa edilmiştir. Dımaşk özelinde her iki durumda da bâniler, türbede metfun bulunan kişinin ölümden sonra da kapanmayan bir hayra sahip olması ve manevi bir berekete nail olması -veya hayattakilerin onun manevi bereketinden istifadesi- için bu yapılara mushaflar vakfedip kariler tayin etmişler, dersler vakfedip ilim ehline tahsisat sunmuşlar veya

40 Nuaymî, *ed-Dâris*, 2:192.

41 Nuaymî, *ed-Dâris*, 2:193.

42 Nuaymî, *ed-Dâris*, 2:195.

kitaplar vakfedip kütüphaneler kurmuşlardır. Belki biraz da bu sebeple türbeler, eğitim kurumlarının tarihini merkeze alan bir metin olan *ed-Dâris*'in tipolojisinde kendilerine meşru ve önemli bir yer bulmuşlardır.

Ele alınan dönemde *ed-Dâris* üzerinden Dımaşk'ta eğitimle ilgili bir işlevi olan veya ilim ehline mansıplar sunan 14 türbe tespit edilmiştir. 9 tanesi şehir surlarının dışında Sâlihiyye, Şerefeyn ve Şâğûr gibi bölgelerde yer alan bu türbelerin 4'ü (Behnesiyye, Züveyzâniyye, Kâmiliyye Cevvâniyye ve Melikiyye Eşrefiyye türbeleri) Eyyûbîler döneminde 10'u (Efrîdûniyye, Büzûriyye, Balabâniyye, Bedriyye, Ali el-Aynî, Alâiyye Emîriyye, İzziyye Bedrâniyye, Âdiliyye Berrâniyye, Kevkebâiyye ve Müeyyediyye Şeyhiyye türbeleri) ise Memlükler döneminde inşa edilmiştir. Bunlardan Ali el-Aynî Türbesi'nin mihrabında Hanefî fıkhı için bir ders ve kütüphane vakfedilirken[43] Efrîdûniyye,[44] Züveyzâniyye[45] ve Âdiliyye Berrâniyye[46] de dahil 8 türbede Kur'an tilavet edecek karilere vakıf yoluyla tahsisat sunulmuştur.[47] Bir emir kızının türbesi olan ve 8./14. yüzyılın ilk yarısında Emeviyye Camii bölgesinde inşa edilen Kevkebâiyye Türbesi'nde ise bir mescit, kadın dervişler için bir ribât, çocuklar için bir mektep ve kariler bulunmaktaydı.[48] Büzûriyye[49] ve Behnesiyye[50] gibi bazı türbelerde ise bâniler kitaplarını türbelerine vakfetmişler veya bir başka deyişle türbelerine kütüphane işlevi kazandırmışlardı. Bu gibi örnekler incelenen dönemde Dımaşk'taki bazı türbelerin, vakıf yoluyla ilmî faaliyetleri ve ulemayı destekleyen ilim kurumları arasında değerlendirilebileceğini göstermektedir.

2.5. Emeviyye Camii ve Diğer Camiler

Türbeler gibi camiler de öncelikli işlevleri düşünüldüğünde ilk etapta eğitim kurumu olarak görülmeyebilirler. Ancak içerisinde vakıflı dersler, kütüphaneler veya ulemaya tahsis edilmiş vazifeler olması, bu yapıları ibadethane olmanın yanında birer ilim kurumu olarak görmeyi mümkün haline getirmektedir. Camiler, İslam tarihinin başlangıcından itibaren ilmî faaliyetlerin yürütüldüğü mekânların başında gelmekle birlikte İslam

43 Nuaymî, *ed-Dâris*, 2:245.

44 Nuaymî, Efrîdûniyye Türbesi'nin içerisinde bir dârülkur'ân bulunduğunu ifade etmiş ve türbenin vakıf mülklerini listelemiştir. Bk. Nuaymî, *ed-Dâris*, 2:223-224.

45 Tacir Cemâlüddevle İbn Züveyzân (ö. 628/1231) malının üçte birini türbesinde vazife üstlenecek alimlere ve karilere vakfetmiştir. Bk. Nuaymî, *ed-Dâris*, 2:247-248.

46 Nuaymî, *ed-Dâris*, 2:220-221.

47 Memlükler döneminde Kahire ve Dımaşk türbelerindeki kıraat derslerini konu edinen bir çalışma için bk. Nur Kübra Demirci, "Memlük Kıraat Tedris Kurumları ve Göz Ardı Edilen Bir Müessese Olarak Türbeler", 278-300.

48 Nuaymî, *ed-Dâris*, 2:274-275.

49 Tacir Ebû Bekir İbnü'l-Bürûzî (ö. 694/1294-95) kitaplarını Sâlihiyye bölgesinde inşa ettirdiği türbesine vakfetmiştir. Bk. Nuaymî, *ed-Dâris*, 2:227.

50 Eyyûbî hükümdarı el-Melikü'l-Eşref Mûsâ'nın (626-634/1229-1237) veziri olan Mecdüddin el-Behnesî (ö. 628/1230-31) kitaplarını türbesine bağışlamış ve türbesi için zengin vakıflarda bulunmuştur. Bk. Nuaymî, *ed-Dâris*, 2:235.

dünyasında medreselerin yaygınlaştığı 6./12. yüzyılla birlikte camilerdeki halkalar da vakıflarla desteklenmeye başlamıştır. Bu çerçevede bazı camiler, yalnızca alimlerin şahsi gayretleriyle devam eden bağımsız ders halkalarının düzenlendiği ilim mekânları olmanın ötesinde hukuki ve finansal zemini vakfa dayanan eğitim kurumlarına dönüşmüşlerdir.[51]

Ele alınan dönemde Dımaşk ilim hayatı ve kurumlarına dair *ed-Dâris* üzerinden elde edilen veriler Emeviyye Camii'nin şehrin ilim hayatının tartışmasız en önemli merkezi olduğuna işaret etmektedir. Konum olarak Dımaşk'ın merkezinde yer alan Emeviyye Camii şehrin sadece en önemli ibadet mekânı değil, ayrıca Sünnî fıkıh mezheplerinin ders halkalarına sunduğu mihrapları, kürsüleri, zaviyeleri ve ev sahipliği yaptığı sayısız ders halkası ile de şehirdeki en canlı ilim merkezi olarak temayüz etmiştir. Emeviyye Camii'ndeki yoğun ve çok renkli ilmî hayat adeta buradan halka halka şehrin diğer bölgelerine yayılmış, cami ve çevresi sadece Dımaşk'ın değil belki bütün İslam dünyasında ilmî faaliyetin en yoğun şekilde sürdürüldüğü mekânlardan birine dönüşmüştür.[52]

Nuaymî'nin sunduğu bilgiler Emeviyye Camii'ndeki derslerin sadece alimlerin şahsi gayretleriyle vücuda getirdikleri ders halkalarından ibaret olmadığını, camide vakıfla desteklenen birçok ders halkasının bulunduğunu, hatta caminin çeşitli yerlerinde faaliyet gösteren bu ders halkalarının medrese olarak isimlendirildiğini göstermektedir.[53] Nuaymî *ed-Dâris*'te Emeviyye Camii'nde bu şekilde vakıf desteğine sahip 10 eğitim kurumunu kayıt altına almıştır. Çoğunluğu caminin ana ibadet mekânını çevreleyen avlunun etrafındaki belirli sabit hücrelere ve mekânlara dağılan bu müesseseler caminin sınırları içerisinde yer almakla birlikte kendi isimleriyle tanınmışlardır. Bu sebeple Nuaymî de *ed-Dâris*'te bir taraftan bu eğitim kurumlarının isimlerini Emeviyye Camii'nin tarihini ele aldığı bölümde listelerken[54] diğer taraftan Dımaşk'taki medreseleri ve dârülhadisleri incelediği bölümlerde bunların bazılarını müstakil başlıklar halinde incelemiştir. Eserin tasnifindeki bu tercih, söz konusu kurumların hem Emeviyye Camii'nin bir parçası hem de müstakil vakıflar olmaları sebebiyle sahip oldukları özel durumlarıyla örtüşmektedir. Camideki bu eğitim müesseseleri kuruluş tarihlerine göre kronolojik sırayla Gazzâliyye

51 Kahire'de bulunan Amr b. Âs Camii ve İbn Tolun Camii'nde vakıflı derslerin teşekkülü için bk. Muhammet Enes Midilli, "Memlükler Döneminde Bir İlim Kurumu: İbn Tolun Camii ve Ulemaya Sunduğu Mansıplar", 37-73; a. mlf. "From Learning Circles to Endowed Institutions: Zāwiyas of the Mosque of ʿAmr b. al-ʿĀs", 293-319. Eyyûbîler ve Memlükler döneminde cami ve medrese arasındaki etkileşimi veya birer eğitim müessesesi olmaları yönüyle camileri inceleyen bazı çalışmalar için bk. Berkey, *The Transmission of Knowledge*, 50-56; Hatim Mahamid, "Memlükler Dönemi Suriye'de Yüksek Öğretim Müesseseleri Olarak Camiler", 253-274.

52 Harun Yılmaz, "Medreselerin Ortaya Çıkışı Camilerdeki İlmi Faaliyetleri Etkiledi mi?", 2:33-50.

53 Mahamid, "Memlükler Dönemi Suriye'de Yüksek Öğretim Müesseseleri Olarak Camiler", 263-266.

54 *ed-Dâris*'te Emeviyye Camii'nin tarihinin ele alındığı bölümde camideki vakıflı ders halkalarının ve medreselerin toplu bir şekilde zikredildiği kısım için bk. Nuaymî, *ed-Dâris*, 2:411-412.

Medresesi,[55] Müneccâiyye Medresesi,[56] Hanefiyye Maksûresi,[57] Mâlikî Zaviyesi,[58] Tâciyye Medresesi,[59] İzziyye Hanefiyye Medresesi,[60] Kûsiyye Medresesi,[61] Hıdıriyye Medresesi,[62] Sefîniyye Medresesi[63] ve Hımsiyye Dârülhadisi'dir.[64] Bunlardan Hımsiyye Dârülhadisi *ed-Dâris*'te dârülhadisler bölümünde, diğerleri ise fıkıh tedrisi için vakfedilmiş olmaları sebebiyle medreseler bölümünde müstakil başlıklar halinde ele alınmıştır.

Emeviyye Camii dışında Ferâdîs bölgesinde yer alan ve 815/1412 yılında inşa edilen Sakîfe Camii'ne de vâkıf Emîr Garseddin Halîl et-Togânî tarafından bir hadis karii tayin edilmiştir.[65] Şerefeyn bölgesinde 813/1410 yılında Emir Mercân et-Tavâşî (ö. 833/1430) tarafından inşa edilen Tavâşî Camii'nde ise vakıfla desteklenen iki hadis dersi bulunmaktaydı. Şâfiî fakihi, tarihçi ve muhaddis Takıyyüddin İbn Kâdî Şühbe (ö. 851/1448) haftanın üç günü burada iki günü ise hemen yakınında bulunan Tenkiz Camii'nde hadis dersleri verdiğini kaydetmiştir.[66] Şehrin güneyindeki Şâğûr bölgesinde Eyyûbî hükümdarı el-Melikü'l-Eşref Mûsâ (ö. 635/1237) tarafından 631/1233-1234 tarihinde inşa edilen Cerrâh Camii'ndeyse on tane kari görevlendirilmiş ve maaşları caminin vakfından karşılanmıştır.[67] *ed-Dâris*'te yer alan bu türden kayıtlar Dımaşk ilmî hayatının merkezî konumunda olan Emeviyye Camii'nden başka surların dışında yer alan bölgelerdeki diğer camilerde de vakıfla desteklenen derslerin ve ulemaya sunulan mansıpların bulunduğunu göstermektedir.

55 Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) Dımaşk'ta bulunduğu dönemde kaldığı Emeviyye Camii'nin kuzeybatısında yer alan zaviyede Şâfiî mezhebi mensupları için vakfedilen bu medrese ve müderrisleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Nuaymî, *ed-Dâris*, 1:413-426.

56 Hanbelî mezhebi mensupları için vakfedilen camideki bu zaviyenin tarihi ve müderrisleri hakkında bilgi için bk. Nuaymî, *ed-Dâris*, 2:120-126.

57 Camide Hanefî mezhebi mensuplarına tahsis edilmiş bu mihrap ve ders halkasının tarihi için bk. Nuaymî, *ed-Dâris*, 1:604-606.

58 Selâhaddin Eyyûbî tarafından camide Hanefî mezhebi mensuplarına tahsis edilen Hanefiyye Maksûresi'nin yanında Mâlikîler için kurulan bu zaviyenin tarihi ve müderrisleri hakkında bilgi için bk. Nuaymî, *ed-Dâris*, 2:3-7.

59 Caminin doğusunda yer alan bir zaviyenin Hanefî fıkhının tedrisi için vakfedilmesiyle oluşan bu eğitim müessesesi ve müderrisleri hakkında bk. Nuaymî, *ed-Dâris*, 1:483-487.

60 Hanefîler için vakfedilen bu zaviyenin tarihi için bk. Nuaymî, *ed-Dâris*, 1:557-558.

61 Nuaymî'nin "medrese", "halka" ve "zaviye" isimleriyle andığı Emeviyye Camii'nde Şâfiîler için vakfedilmiş bu eğitim müessesinin tarihi ve müderrisleri için bk. Nuaymî, *ed-Dâris*, 1:438-440.

62 Nuaymî'nin Şâfiî medreseleri arasında zikrettiği Emeviyye Camii'nin batısında yer alan bu müessese hakkında bk. Nuaymî, *ed-Dâris*, 1:276.

63 Nuaymî'nin Hanefî medreseleri arasında zikrettiği bu müessesenin tarihi için bk. Nuaymî, *ed-Dâris*, 1:529-530.

64 *ed-Dâris*'te dârülhadisler arasında zikredilen, Emeviyye Camii'ndeki vakıflı bir hadis halkası olan, Mizzî (ö. 742/1341) ve Alâî (ö. 761/1359) gibi Şam'ın meşhur muhaddislerinin müderrislik yaptığı bu müessese hakkında bk. Nuaymî, *ed-Dâris*, 1:59-64.

65 Nuaymî, *ed-Dâris*, 2:431.

66 Nuaymî, *ed-Dâris*, 2:422-423. Tenkiz Camii hakkında bk. Nuaymî, *ed-Dâris*, 2:425-426.

67 Nuaymî, *ed-Dâris*, 2:420.

3. Mevcut Tanım ve Tasniflerin Yetersizliği: Dersler ve İşlevlerin Kapsamı Bakımından Eğitim Kurumları

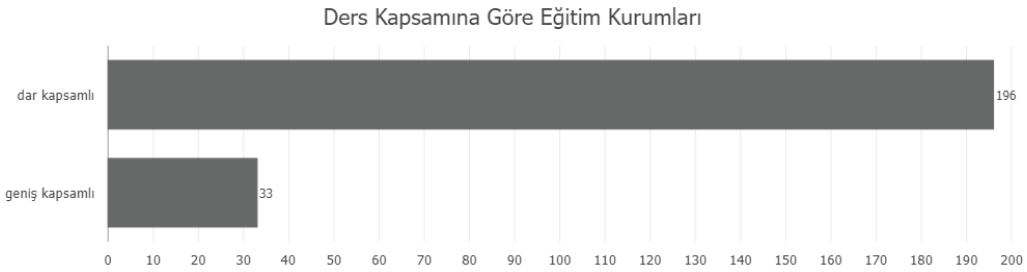
Nuaymî *ed-Dâris*'te eğitim kurumlarını birbirinden farklı isimler ve başlıklar (dârülkur'ân, dârülhadis, dârü'l-kur'ân-dârülhadis, medrese, hankâh, zaviye, ribât, türbe, cami) altında ele almış veya bir başka deyişle Dımaşk eğitim kurumları için yukarıda ele alınan şekilde bir tipoloji sunmuş olsa da kurumların işlevlerindeki çeşitlilik ve iç içe geçişler, bazı örneklerde onu bu tasnif içerisinde bazı çözümler üretmeye itmiş gibi görünmektedir. Mesela aynı anda hem hadis hem de kıraat eğitimi için vakfedilmiş kurumlar için dârülkur'ân-dârülhadis (*dûru'l-kur'ân ve'l-hadîs me'an*) şeklinde bir kategori/kurum tipi geliştirmiştir.[68] Medreseleri fıkhî aidiyetlerine göre tasnif etmekle birlikte tıp eğitimi verilen kurumlar için tıp medreseleri (*medârisü't-tıb*) şeklinde bir başlık oluşturmuştur.[69] Emeviyye Camii'nin tarihini ele aldığı bölümde bu camide vakıfla desteklenen ders halkalarından ve medreselerden söz etmiş, bu halkaları ayrıca mezhebî aidiyetlerini dikkate alarak medreseler başlığı altında müstakil medreseler olarak değerlendirmiş ve her birinin tarihini ve müderrislerini ayrı ayrı ele almıştır. Bütün bu çözümleri, Nuaymî'nin eğitim kurumları için dolaşımda olan geleneksel tanımların yeterli olmadığı durumlarda bu tanımların getirdiği sınırlılıkları aşma çabası olarak yorumlamak mümkündür.

Eğitim kurumlarının vakfiyelerdeki tanımları, merkeze aldıkları ilmî disiplinler ve geleneksel isimlerini dikkate almak bir noktaya kadar faydalı olabilir. Bu bağlamda örneğin temelde medrese fıkıh, dârülhadis hadis, dârülkur'ân kıraat, hankâh, ribât ve zaviyeler tasavvuf eğitimi verilen kurumlar olarak görülebilir. Ancak bu kurumlardaki derslerin muhtevası, eğitimle ilgili işlevleri ve ulemaya sundukları mansıplar çeşitlenebildiği ve bu anlamda kapsamları değişkenlik arz ettiği için geleneksel isimlendirmelerin getirdiği sınırlılıklara dikkat edilmelidir. Bu sınırlılıkları aşabilmek ve eğitim müesseselerindeki derslerin, işlevlerin ve ulemaya sunulan mansıpların çeşitliliğini dikkate alan alternatif bir yaklaşım sunabilmek için burada dar kapsamlı ve geniş kapsamlı eğitim kurumları olmak üzere ikili bir tipoloji teklif edilmektedir. Bu çerçevede Nuaymî'nin *ed-Dâris*'te

68 Nuaymî, *ed-Dâris*, 1:123. Ellen Kenney, Nuaymî'nin bu kategoride zikrettiği Tenkiziyye Dârülkur'ân-Dârülhadisi'nin tarihini ve mimarisini incelediği makalesinde, Tenkiziyye'nin kitabesindeki kayıtlarda bu müessesenin dârülkur'ân veya dârülhadis olarak değil "medrese" olarak tanımlandığını tespit etmiştir. Bk. Ellen Kenney, "A Mamluk Monument 'Restored': The Dār al-Qur'ān wa-al-Ḥadīth of Tankiz al-Nāṣirī", 103. Vakfiyesinin orijinali günümüze ulaşmamış olsa da gerek Nuaymî'nin *ed-Dâris*'inde gerekse dönemin diğer kaynaklarında yer alan kayıtlara göre Tenkiziyye hadis ve kıraat ilminin tedrisi için vakfedilmiş bir eğitim kurumudur. Bk. İbn Kâdî Şühbe, *Târîhu İbn Kâdî Şühbe*, 2:149; Nuaymî, *ed-Dâris*, 1:123-127. Diğer taraftan Tenkiziyye'nin, kitabesinde "medrese" olarak tanımlanmış olması, yaklaşık olarak 8./14. yüzyıldan itibaren eğitim kurumlarını birbirinden ayıran tanımların giderek esnediğini veya en azından medrese, dârülhadis ve dârülkur'ân gibi terimlerin birbirinin yerine kullanılabilir hale geldiğini göstermektedir.

69 Nuaymî, *ed-Dâris*, 2:127.

sunduğu bilgilere göre içerisinde tek bir ilmin tedris edildiği kurumlar dar kapsamlı, birden fazla disiplini temsil eden derslere, birden fazla işleve ve çeşitli ilmî kadrolara sahip olan kurumlar ise geniş kapsamlı olarak nitelenmiştir. Buna göre *ed-Dâris*'te eğitimle ilgili işlevi veya işlevleri olan 229 eğitim kurumundan 196'sının dar kapsamlı, 33'ünün ise geniş kapsamlı olduğu tespit edilmiştir.



Grafik 1: Ders Kapsamına Göre Eğitim Kurumları

Kronolojik olarak bakıldığında geniş kapsamlı eğitim kurumlarının ilk örneklerinin Eyyûbîler'in hakimiyetinde 7./13. yüzyılda ortaya çıktığını, ancak özellikle Memlükler döneminde 8./14. yüzyıldan itibaren bu müesseslerin giderek daha görünür hale geldiğini söylemek mümkündür.[70] Memlükler döneminde, Kahire'deki eğitim kurumlarının tarihine odaklanan çalışmalarda bu kurumların mimarileri ve işlevleri bakımından iç içe geçmeye başladığı veya bir başka deyişle sundukları dersler ve mansıplar bakımından geniş kapsamlı kurumların teşekkül ettiği ve bunların sayılarının 8./14. yüzyıldan itibaren giderek arttığı tespit edilmiştir.[71] Burada *ed-Dâris*'in sunduğu verilere dayanarak aynı dönemde Dımaşk'ta da benzer bir eğilimin yükselişinden söz etmek mümkündür.[72]

70 Geniş kapsamlı 33 kurumdan 20'si (Seybâiyye, Zâhiriyye Cevvâniyye, Fârisiyye, Es'ardiyye, Fahriyye, Kaçmâziyye, Halebiyye ve Hâcibiyye medreseleri; Sükkeriyye, Devâdâriyye, Sâmerriyye ve Kalânisiyye dârülhadisleri; Sâbûniyye ve Dülâmiyye dârülkur'ânları; Sabbâbiyye, Tenkiziyye ve Ma'bediyye dârülkur'ân-dârülhadisleri; Şerîfiyye ve Yûnusiyye hankâhları ve Kevkebâiyye Türbesi) Memlükler döneminde, 12'si (Mukaddemiyye Cevvâniyye, Âdiliyye Kübrâ, Ziyâiyye Muhammediyye, Zencâriyye, İzziyye Berrâniyye, Sâhibiyye, Cevziyye, Ömeriyye Şeyhiyye, Şibliyye Berrâniyye, Âlime ve Sâlihiyye medreseleri ile Eşrefiyye Cevvâniyye Dârülhadisi) ise Eyyûbîler döneminde vakfedilmiş, Emeviyye Camii de sunduğu vakıflı dersler ve kadroların çeşitliliği dikkate alınarak bu kategoride değerlendirilmiştir.

71 Memlükler döneminde eğitim kurumlarının mimarileri ve işlevleri bakımından iç içe geçmeye başladığına ve bu dönemde sundukları dersler ve mansıplar bakımından kapsamlı kurumların sayısının arttığına işaret eden bazı çalışmalar için bk. Berkey, *The Transmission of Knowledge*, 44-85; Behrens-Abouseif, "Change in Function"; Midilli, "Ulemânın Memlük Coğrafyasına Yönelmesi".

72 Buradaki tespit ve değerlendirmelerin *ed-Dâris*'e dayandığına bir kez daha işaret etmek gerekir. Vakfiyeler, tarih ve tabakat literatürü veya fetva derlemeleri gibi diğer kaynak türleri dikkatli bir şekilde incelendiğinde burada dar kapsamlı olarak sınıflandırılan kurumlardan bazılarının geniş kapsamlı olduğu tespit edilebilir.

Dar kapsamlı kurumlara örnek vermek gerekirse Nûreddin Zengî tarafından Emeviyye Camii bölgesinde 566/1170 yılında kurulan Nûriyye Dârülhadisi'nde hadis dışında bir ilme dair vakıfla desteklenen bir ders tespit edilememiştir.[73] Benzer şekilde Eyyûbî hükümdarı el-Melikü'l-Muazzam (1218-1227) tarafından Sâlihiyye bölgesinde 621/1224 yılında kurulan ve Hanefî mezhebi mensuplarına vakfedilen Muazzamiyye Medresesi'nde de fıkıh dersi dışında bir dersin varlığına dair kayıt bulunmamaktadır.[74] Benzer bir durum yalnızca kıraat tedrisi için vakfedilen Reşâiyye Dârülkur'ânı,[75] sûfîlere tahsis edilen Sümeysâtiyye Hankâhı[76] veya sadece tıp eğitimi için vakfedilen Lebbûdiyye Necmiyye Medresesi[77] için de söz konusudur.

Diğer taraftan yukarıda da işaret edildiği üzere Dımaşk'ta birden fazla ilmin tedrisi için vakfedilen ve bu disiplinlerle ilgilenen alimlere çeşitli mansıplar sunan geniş kapsamlı eğitim kurumları da bulunmaktadır. Örneğin 868/1464 yılında Şâğûr bölgesinde Şihâbeddin Ahmed es-Sâbûnî adlı bir tacir tarafından kurulan Sâbûniyye Dârülkur'ânı'nın vakfiyesinde kıraat dersinin yanında üç aylarda Buhârî'nin *es-Sahîh*'inin okunması için kariler, ayrıca on derviş (*fukarâ'*) vazifelendirilmiş ve bu dervişler için on adet hücre inşa edilmiştir. Sâbûniyye aynı zamanda kuruluşundan itibaren cuma namazı kılınan bir cami işlevine sahip olmuştur ve bu sebeple vakfiyede Şâfiî mezhebine mensup bir hatip ve Hanefî mezhebine mensup bir imama tahsisat ayrılmıştır. Bunların dışında vâkıf, Sâbûniyye'nin doğusunda bir mektep inşa ettirmiş, burada görev yapacak bir müeddibe ve ondan ders alacak on çocuğa tahsisatta bulunmuştur.[78] Görüldüğü üzere Sâbûniyye Dârülkur'ânı yalnızca kıraat ilminin tedris edildiği bir kurum olmanın ötesinde hadis karileri ve sûfîlere ev sahipliği yapan, bunun yanında cuma namazı kılınan bir cami olması hasebiyle hatip ve imamı olan, ayrıca çocukların eğitimi için bir mektep ihtiva eden geniş kapsamlı bir müessesedir. Benzer şekilde 7./13. yüzyılda Emeviyye Camii bölgesinde el-Melikü's-Sâlih İmâdeddin İsmâil (ö. 648/1251) tarafından kurulan Sâlihiyye Medresesi'nde de vakıfla desteklenen fıkıh, kıraat ve hadis dersleri bulunmaktaydı. Nuaymî'nin naklettiğine göre İbn Kesîr (ö. 774/1373) bu müesseseyi çeşitli işlevlerine işaret edecek şekilde türbe, medrese, dârülhadis ve dârülkur'ân (*et-türbetü ve'l-medresetü ve dârü'l-hadîsi ve'l-ikrâ'*) olarak anmıştır.[79] Nuaymî, kurumun tarihi hakkında bilgi verdikten sonra burada vazife üstlenen ulemânın biyografilerine yer vermiş, bu bölümde önce Şâfiîler için vakfedilen fıkıh dersinin müderrislerini sonra kıraat şeyhlerini ve en son da hadis şeyhlerini

73 Nuaymî, *ed-Dâris*, 1:99-113.

74 Nuaymî, *ed-Dâris*, 1:579-587.

75 Nuaymî, *ed-Dâris*, 1:11-12.

76 Nuaymî, *ed-Dâris*, 2:151-161.

77 Nuaymî, *ed-Dâris*, 2:135-138.

78 Nuaymî, Sâbûniyye'nin vakfiyesinden geniş nakillerde bulunmuş, vakıf şartları ve mülkleri konusunda ayrıntılı bilgiler vermiştir. Bk. Nuaymî, *ed-Dâris*, 1:13-17.

79 Nuaymî, *ed-Dâris*, 1:316-317.

ayrı ayrı ele almıştır.[80] Sâlihiyye Medresesi'ndeki bahsi geçen üç derse yapılan müderris tayinlerinin istikrarlı bir şekilde takip edilebiliyor olması kurumun ihtiva ettiği dersler ve mansıplar bakımından geniş kapsamlı statüsünü açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Emeviyye Camii bölgesinde[81] yer alan bir diğer geniş kapsamlı kurum ise Emîr Seyfeddin Kevkâî el-Mansûrî'nin (ö. 749/1349) kızı ve 8./14. yüzyılın ilk yarısında Şam'da naiplik yapan ve bu bölgede gerçekleştirdiği büyük imar faaliyetleriyle tanınan Tenkiz en-Nâsırî'nin (ö. 741/1340)[82] hanımı olan Hond Sitt Süteyte'nin (ö. 730/1330) vakfettiği ve içerisinde metfun bulunduğu Kevkâ'iyye Türbesi'dir.[83] Burada türbenin yanı sıra bir mescit, türbenin batısında kadınlara tahsis edilmiş bir ribât ve çocukların eğitimi için bir mektep bulunuyordu ve türbede kariler görevlendirilmişti.[84] Dolayısıyla geniş kapsamlı bir müessese olan Sitt Süteyte'nin türbesi, esasında türbe, mescit ve mektebin işlevlerini birleştiren bir yapı kompleksiydi ve ribâtında kadın dervişlere ve onların başındaki şeyhaya, mektebinde müeddip ve çocuklara, türbesindeyse karilere düzenli tahsisat sunmaktaydı.

Sâbûniyye Dârülhadisi, Sâlihiyye Medresesi ve Kevkâiyye Türbesi örneklerinde görülebileceği üzere *ed-Dâris*'te kullanılan dârülhadis, medrese veya türbe gibi geleneksel isimler bu müesseselerin sahip oldukları işlevlerin, mimari birimlerin, ev sahipliği yaptıkları derslerin veya ilimle iştigal edenlere sundukları mansıpların çeşitliliğini yansıtmada yetersiz kalabilmektedir. Zira her ne kadar aynı türe (medrese, darülhadis, dârülkur'an vb.) ait olsalar da ele alınan dönemde bütün eğitim kurumlarının aynı fiziki yapılara, birimlere, işlevlere, derslere ve ilmî kadrolara sahip olmadıkları anlaşılmaktadır. Dolayısıyla yukarıda incelenen üç örnek ve benzerleri medrese, dârülhadis, dârülkur'ân, mescit, cami, mektep, ribât ve türbe gibi muhtelif yapıların işlevlerini bir araya getiren, fıkıh, hadis ve kıraat gibi çeşitli ilimlere dair vakıfla desteklenen derslere ev sahipliği yapan, ilim tahsiline yeni başlayan çocuklardan karilere, dervişlere, imamlara, müderrislere ve şeyhlere kadar çeşitli seviyelerde alimlere mansıplar ve tahsisat sunan geniş kapsamlı müesseselerdir.

80 Nuaymî, *ed-Dâris*, 1:318-326.

81 Geniş kapsamlı eğitim kurumlarının Dımaşk'ın en önemli ilim merkezleri olarak temayüz eden Emeviyye Camii bölgesi (18) ve Sâlihiyye bölgesinde (9) yoğunlaştığını ifade etmek gerekir. Bu iki bölgeyi Emeviyye Camii bölgesinin yakın çevresinde bulunmak kaydıyla sırasıyla Şerefeyn (3), Ferâdîs (2) ve Şâğûr (1) bölgeleri izlemiştir.

82 712-741 (1312-1340) yılları arasında Dımaşk'ta Şam nâibliği görevini üstlenen Tenkiz en-Nâsırî'nin bu bölgede gerçekleştirdiği kapsamlı imar faaliyetleri ve kurduğu vakıflar hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ellen Kenney, *Power and Patronage in Medieval Syria*.

83 Nuaymî babasının ismine nispetle türbeyi Kevkâ'iyye -mevcut neşirde hatalı olarak Kevkebâiyye yazılmıştır- şeklinde isimlendirmiş olsa da türbe, Sitt Süteyte'nin eşi Tenkiz'e nispetle Tenkiziyye veya doğrudan kendisine nispetle Hâtûniyye diye de tanınmıştır. Günümüze kadar ulaşan yapının mimari tarihi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ellen Kenney, "The Turbah of Sitt Sutaytah", 133-165.

84 Nuaymî, *ed-Dâris*, 2:274-275.

4. Değerlendirme ve Sonuç

Nuaymî, Dımaşk eğitim kurumları için geliştirdiği tipolojiyi yansıtan *ed-Dâris*'te eğitim kurumlarını merkeze aldıkları disipline veya işlevlerine göre sırasıyla dârülhadisler, dârülkur'ânlar, dârülhadis-dârülkur'ânlar, medreseler, hankâhlar, ribâtlar, zaviyeler, türbeler, mescitler ve camiler şeklinde tasnif etmiştir. Çalışmada *ed-Dâris* üzerinden Dımaşk'ta vakıf temelli eğitime ev sahipliği yaptığı tespit edilen 229 kurum içerisinde sırasıyla 126 medrese, 29 hankâh, 25 zaviye, 16 dârülhadis, 14 türbe, 7 dârülkur'ân, 6 cami, 3 dârülkur'ân-dârülhadis ve 3 ribât bulunmaktadır. Bu tasnif içerisinde öne çıkan başlıca eğitim kurumu medreselerdir ve Dımaşk'taki medreselerin yarısından fazlası Eyyûbîler döneminde inşa edilmiştir. Bunda Eyyûbîler'in hakimiyetinde Dımaşk'ın, Mısır-Şam bölgesini elinde tutan büyük bir devletin en önemli siyasi, askeri ve ekonomik merkezine dönüşmüş olması etkili olmuştur. Medreseler şehirde Emeviyye Camii ve Sâlihiyye bölgelerinde yoğunlaşmış, Dımaşk'ın kuzeyinde yer alan Sâlihiyye bölgesinin önemli bir ilim merkezine dönüşmesi de Eyyûbîler döneminde gerçekleşmiştir. Nuaymî medreseleri fıkhî mensubiyetlerine göre tasnif ettikten sonra İslam eğitim kurumları tarihinde özel bir konuma sahip olan Dımaşk'taki tıp medreselerine de yer vermiştir.

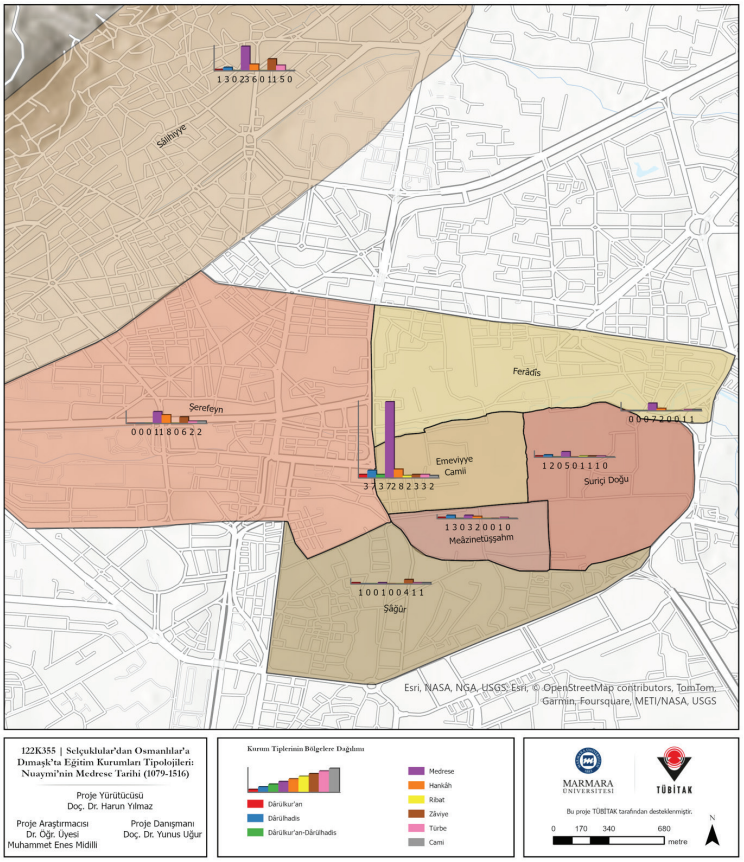
Medreselerden sonra çalışmada ele alınan dönemde Dımaşk'ta sayıca en fazla kurum sûfîler için vakfedilmiştir. Hankâh, zaviye ve ribât ismiyle anılan bu müesseselerin ilk örnekleri 5./11. yüzyıldan itibaren görülmeye başlansa da Eyyûbîler döneminde sayıları giderek artmıştır. Bununla birlikte şehirde sûfîlere tahsis edilen müesseselerin büyük çoğunluğu Memlükler dönemine tarihlenmektedir. Vakıfla desteklenen bu tür sûfî kurumlarının artması hem tasavvuf ehli için yeni himaye imkânları ve merkezler oluşturmuş hem de tasavvuf düşüncesinin ve pratiklerinin istikrarlı bir şekilde nesilden nesile aktarılmasını kolaylaştırmıştır. Nuaymî her ne kadar hankâh, zaviye ve ribât arasında açık bir ayrıma gitmese de hankâhlar çoğunlukla şehrin siyasi ve ilmî merkezi konumundaki Emeviyye Camii bölgesinde zaviyeler ise sur içinin dışarısında kalan Sâlihiyye, Şerefeyn ve Şâğûr bölgelerinde yoğunlaşmıştır. Bu durum zaviyelerin çoğunlukla şehrin yoğunluklu hatlarından uzak konumlandığını göstermektedir.

Nuaymî'nin eserinden elde edilen verilere göre çalışmada incelenen dönemde Dımaşk'ta Kur'an ilimlerinin ve özellikle kıraat ilminin tedrisi ile hadis eğitimi için hususi eğitim kurumları teşekkül etmiştir. Bu çerçevede 7 dârülkur'ân, 16 dârülhadis ve 3 tane de bu iki ilmin bir çatı altında tedris edildiği ve Nuaymî'nin dârülkur'ân-dârülhadis şeklinde isimlendirdiği müessese kurulmuştur. Bunlar Dımaşk'ta özellikle 6./12. yüzyıldan itibaren İslamî ilimlerin farklı şubeleriyle iştigal eden ilim ehlinin farklı isimlerle anılan kurumlarda himaye edilmesi şeklinde bir pratiğin ortaya çıktığını ve şehirde eğitim alanındaki kurumsal çeşitliliğin arttığını göstermektedir. İslam tarihinde bilinen ilk dârülhadis olan Nûriyye Dârülhadisi'nin ve bu kurum tipinin belki de en meşhur örneklerinden biri olan

Eşrefiyye Cevvâniyye Dârülhadisi'nin Dımaşk'ta kurulmuş olması şehrin bu anlamda sahip olduğu özel konuma işaret etmek için yeterli olacaktır.

Eğitimle ilgili işlevleri belirgin olan bu kurumlardan başka cami ve türbe gibi müesseselerde de vakıflar tarafından desteklenen derslerin varlığı tespit edilmiştir. Her ne kadar bu tür müesseselerin tamamında vakıf destekli bir eğitim faaliyetinin sürekli olarak devam ettirildiğine dair açık kayıtlar bulmak her zaman mümkün olmasa da Nuaymî *ed-Dâris*'te bu kurumlardan bazılarının ilmî işlevlerine doğrudan ya da dolaylı işaretlerde bulunmuştur. Esasında bir sultanın, emirin, sûfînin veya alimin kabri üzerine inşa edilen türbelerdeki vakıflı dersler veya kütüphanelere dair kayıtlar bu durumun açık örnekleridir. *ed-Dâris*'ten elde edilen veriler özellikle Emeviyye Camii'nin Dımaşk ilim hayatının tartışmasız en önemli merkezi olduğunu göstermiştir. Emeviyye Camii'ndeki derslerin sadece alimlerin şahsi gayretleriyle vücuda getirdikleri ders halkalarından oluşmadığı, bazı halkaların vakıflarla kurumsallaştığı, caminin avlusunda ve iç kısmında faaliyet gösteren bu ders halkalarının Nuaymî tarafından medrese olarak isimlendirildiği tespit edilmiştir.

ed-Dâris'ten elde edilen konum verisinin haritaya (Harita 7) aktarılması sonucunda Dımaşk eğitim kurumlarının yaklaşık üçte ikisinin şehrin siyasi ve kültürel merkezi konumundaki Emeviyye Camii ve özellikle Eyyûbîler döneminden itibaren yeni ve önemli bir ilim merkezi haline gelen Sâlihiyye bölgelerinde yoğunlaştığı tespit edilmiştir. Bu iki bölgeyi sırasıyla Memlükler döneminde yoğun bir imar faaliyetine sahne olan Şerefeyn, Emeviyye Camii'nin hemen güneyinde yer alan Meâzinetüşşahm, Emeviyye Camii'nin doğusunda yer alan ve gayrimüslimlerin yoğun olarak yaşadığı Suriçi Doğu, şehir surlarının kuzeyinde yer alan Ferâdîs ve güneyinde yer alan Şâğûr ve bölgeleri izlemiştir. Şehrin en önemli ilim merkezi konumundaki Emeviyye Camii ve çevresi hemen hemen tüm kurum tiplerinin sayıca fazla olduğu bir bölge konumundayken Sâlihiyye, Şerefeyn ve Şâğûr bölgeleri özellikle sûfîler için vakfedilen zaviye ve hankâh gibi müesseselerin yoğunlaştığı bölgeler olarak öne çıkmışlardır.



Harita 7: Kurum Tiplerinin Dımaşk'taki Mekânsal Dağılımı

Bahsi geçen kurum tiplerinin isimleri, merkeze aldıkları disipline işaret etmektedir. Ancak çalışmada fıkhı merkeze alan medresede hadis ve kıraat, kıraat ilmini merkeze alan dârülkur'ânda hadis, hadis ilmini merkeze alan dârülhadiste tasavvuf eğitiminin yer alabildiği görülmüştür. Çalışmada bu önemli nüansa dikkat edilerek eğitim kurumlarının sadece *ed-Dâris*'te verilen isimleri üzerinden bir tipoloji oluşturmakla yetinilmemiş, işlevleri, ihtiva ettikleri derslerin ve ilmî mansıpların kapsamı üzerinden de alternatif bir tipoloji geliştirilmiştir. Buna göre *ed-Dâris*'te yalnızca bir disiplinin eğitimi için vakfedildiği tespit edilen kurumlar "dar kapsamlı", birden fazla işleve sahip olan, çeşitli ilimlere dair dersler ve kadrolar içeren kurumlar ise "geniş kapsamlı" olarak nitelendirilmiştir. Dar kapsamlı kurumlar 5./11. yüzyıldan itibaren var olmakla birlikte geniş kapsamlı kurumların 7./13. yüzyıldan itibaren ve özellikle kurumlar arası geçişkenliğin arttığı Memlükler döneminde yaygınlık kazandıkları görülmüştür. Buradan yola çıkarak Dımaşk'ta Eyyûbîler'in hakimiyetinin son yılları ve Memlükler döneminde farklı kurum tiplerini,

dersleri ve kadroları tek bir çatı altında toplayan kapsamlı eğitim kurumlarının geliştiği tespit edilmiştir.

Eğitim kurumlarının vakfiyelerdeki ve kitabelerdeki isimlerini, merkeze aldıkları ilmî disiplinleri veya Nuaymî'nin *ed-Dâris*'inde de görülebilen kaynaklarda yer etmiş geleneksel isimlerini dikkate almak bu kurumların işlevlerini anlayabilmek için bir noktaya kadar faydalı olabilir. Ancak Dımaşk eğitim müesseselerindeki derslerin muhtevası ve ulemaya sundukları mansıplar çeşitlenebildiği, dolayısıyla işlevleri ve kapsamları değişkenlik arz ettiği için zamanla bir tür sabite haline gelen geleneksel isimlendirmelerin getirdiği sınırlılıklara dikkat edilmelidir. Bu sınırlılıkları aşabilmek ve eğitim müesseselerindeki derslerin, işlevlerin ve ulemaya sunulan kadroların çeşitliliğini izleyebilmek, bunun yanı sıra zaman içerisinde kurumların işlevinde meydana gelen dönüşümleri daha iyi anlayabilmek için klasik kaynaklardaki tanımları dikkate almakla birlikte alternatif yaklaşımların ve tipolojilerin geliştirilmesi gerekmektedir.

Kaynakça

Almevî, Abdülbâsıt. *Muhtasaru Tenbîhi't-tâlib ve irşâdi'd-dâris ilâ ahvâli dârilkur'ân ve'l-hadîs ve'l-medâris*. Dımaşk: Dâru Sa'deddin, 2013.

Bedrân, Abülkâdir. *Münâdemetü'l-atlâl ve müsâmeretü'l-hayâl*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1985.

Behrens-Abouseif, Doris. "Change in Function and Form of Mamluk Religious Institutions". *Annales Islamologiques* 21 (1985): 73-93.

Berkey, Jonathan P. *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education*. Princeton: Princeton University Press, 1992.

Bozkurt, Nebi. "Dârülhadis". *DİA*. https://islamansiklopedisi.org.tr/darulhadis#1 (04.03.2025)

Demirci, Nur Kübra. "Memlük Kıraat Tedris Kurumları ve Göz Ardı Edilen Bir Müessese Olarak Türbeler". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 8:2 (2024): 278-300.

Ephrat, Daphna ve Paulo G. Pinto "Ṣūfī Places and Dwellings". *Sufi Institutions* içinde, editör Alexander Papas, 105-144. Leiden-Boston: Brill, 2021.

Fernandes, Leonor. "Some Aspects of The Zāwiya in Egypt at the Eve of the Ottoman Conquest". *Annales Islamologiques* 19 (1983): 9-17.

Hofer, Nathan. "Endowments for Ṣūfīs and Their Institutions". *Sufi Institutions* içinde, editör Alexander Papas, 58-80. Leiden-Boston: Brill, 2021.

_____. *The Popularisation of Sufism in Ayyubid and Mamluk Egypt, 1173-1325*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015.

İbn Kâdî Şühbe, Ebü's-Sıdk Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Ahmed. *Târîhu İbn Kâdî Şühbe* (nşr. Adnan Derviş). I-IV. Dımaşk: Institut Français de Damas, 1977.

İbn Şeddâd, İzzeddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ali. *el-A'lâku'l-hatîre fî zikri ümerâi'ş-Şâm ve'l-Cezîre* (nşr. Sâmî ed-Dehhân). Dımaşk: el-Ma'hedü'l-Fransî li'd-Dirâsâti'l-Arabiyye bi-Dımaşk, 1956.

İbn Tolun, Şemseddin Muḥammed b. Ali. *el-Kalâidü'l-cevheriyye fî târîhi's-Sâlihiyye* (nşr. Muhammed Ahmed Dehmân). I-II. Dımaşk: Matbû'atu Mecma'i'l-Lügati'l-Arabiyye, 1980.

Kenney, Ellen. "A Mamluk Monument 'Restored': The Dār al-Qur'ān wa-al-Ḥadīth of Tankiz al-Nāṣirī in Damascus". *Mamlūk Studies Review* 11:1 (2007): 85-118.

_____. *Power and Patronage in Medieval Syria: The Architecture and Urban Works of Tankiz al-Nāṣirī*. Chicago: Middle East Documentation Center, 2009.

_____. "The Turbah of Sitt Sutaytah: A Funerary Foundation for a Mamluk Noblewoman in Fourteenth-Century Damascus". *Mamlūk Studies Review* 20 (2017): 133-165.

Mahamid, Hatim. "Memlükler Dönemi Suriye'de Yüksek Öğretim Müesseseleri Olarak Camiler". Çeviren Harun Yılmaz. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2014): 253-274.

Makdisi, George. "Onbirinci Yüzyıl Bağdad'ında İslâm Eğitim Müesseseleri". çev. Hasan Tuncay Başoğlu. *İslâm'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitim*. 203-272. İstanbul: Klasik Yayınları, 2007.

_____. *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim: İslâm Dünyası ve Hıristiyan Batı*. Çeviren Ali Hakan Çavuşoğlu ve Tuncay Başoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.

Makrîzî, Ebû Muhammed Takıyyüddîn Ahmed b. Ali. *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr fî zikri'l-hıtati ve'l-âsâr* (nşr. Eymen Fuad Seyyid). I-VI. London: Müessesetü'l-Furkân li't-Türâsi'l-İslâmî, 2013.

Midilli, Muhammet Enes. "Memlükler Döneminde Bir İlim Kurumu: İbn Tolun Camii ve Ulemaya Sunduğu Mansıplar". *İslam Araştırmaları Dergisi* 44 (2020): 37-73.

_____. "Ulemânın Memlük Coğrafyasına Yönelmesi ve Memlükler Döneminde Kahire İlim Kurumları". *İslam Tetkikleri Dergisi* 10:1 (2020): 389-412.

_____. "From Learning Circles to Endowed Institutions: Zāwiyas of the Mosque of ʿAmr b. al-ʿĀs in the Ayyubid and Mamlūk Cairo". *İslam Tetkikleri Dergisi* 13:1 (2023): 293-319.

Miura, Toru. "The Ṣāliḥiyya Quarter in the Suburbs of Damascus: Its Formation, Structure, and Transformation in the Ayyūbid and Mamlūk Periods". *Bulletin d'études orientales* 47 (1995): 129-181.

_____. *Dynamism in the Urban Society of Damascus: The Ṣāliḥiyya Quarter from the Twelfth to the Twentieth Centuries*. Leiden: Brill, 2015.

Nuaymî, Ebü'l-Mefâhir Muhyiddîn Abdülkādir b. Muhammed. *ed-Dâris fî târîhi'l-medâris* (nşr. Cafer el-Hasenî). I-II. Dımaşk: el-Mecmau'l-İlmiyyü'l-Arabî, 1948.

Onuş, Muhammed Usame. *VI. ve VII. Asırlarda Dımaşk Hanbelîliği*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2020.

Pedersen, Johannes. "Masdjid". *The Encyclopaedia of Islam*. 3:315-389. Leiden: E. J. Brill, 1936.

Sánchez, Ignacio. "Patronage, Medicine, and Piety in Ayyubid Damascus: The Medical Madrasas and the Muslim Defence of Medicine. Part 2". *Endowment Studies* 7 (2023): 127-153.

Yılmaz, Harun. *Zengî ve Eyyûbî Dımaşk'ında Ulema ve Medrese (1154-1260)*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

_____. "Medreselerin Ortaya Çıkışı Camilerdeki İlmi Faaliyetleri Etkiledi mi?: VI./XII. ve VII. XIII. Yüzyıllarda Bir İlim Merkezi Olarak Dımaşk Emeviyye Camii". *Uluslararası Cami Sempozyumu (Sosyo-Kültürel Açıdan)*, 33-50. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2018.

Yiğit, İsmail. "Hıtat". *DİA*. https://islamansiklopedisi.org.tr/hitat (27.02.2025)

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi • International Journal of Theological and Islamic Studies - (JIST)
Yıl • Year: Haziran • June 2025, Cilt-Sayı • Volume-Issue: 68 • e-ISSN: 2529-0061 • ISSN: 1302-4973

ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Kurucu Tecvid Metinleriyle İrtibatı Çerçevesinde *Hülâsatü'l-'ucâle*'de Med ve Kasr Meselesi

The Issue of Mad and Qasr in Khulāsatu'l-'ujālah within The Framework of Its Connection with The Founding Tajweed Texts

İshak Kızılaslan

Doç. Dr., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı

Assoc. Prof., Marmara University, Faculty of Theology, Department of The Science of Reading and Recitation of The Holy Quran

İstanbul/Türkiye

ishak.kizilaslan@marmara.edu.tr orcid.org/0000-0001-5272-1078

Geliş Tarihi: 21.01.2025 Kabul Tarihi: 12.06.2025 Yayım Tarihi: 30.06.2025	Date of Submission: 21.01.2025 Date of Acceptance: 12.06.2025 Date of Publication: 30.06.2025
Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi bir iç hakem (editörler – yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise en az iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.	Peer-Review: Single anonymized - One Internal (Editorial board members) and at least Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review
Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.	Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Benzerlik Taraması: Benzerlik taraması yapılarak intihal içermediği teyit edildi.	Plagiarism Check: It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning.
Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.	Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.
Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.	Funding: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

Atıf/Cite As: Kızılaslan, İshak. "Kurucu Tecvid Metinleriyle İrtibatı Çerçevesinde Hülâsatü'l-'ucâle'de Med ve Kasr Meselesi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 68 (2025): s. 136-165
DOI: 10.15370/maruifd.1624558

Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi • Cilt-Sayı 68 • Haziran 2025 • e-ISSN: 2529-0061 • ISSN: 1302-4973 • ss. 136-165
DOI: 10.15370/maruifd.1624558

Kurucu Tecvid Metinleriyle İrtibatı Çerçevesinde *Hülâsatü'l-'ucâle*'de Med ve Kasr Meselesi

The Issue of Mad and Qasr in *Khulāsatu'l-'ujālah* within The Framework of Its Connection with The Founding Tajweed Texts

Öz: Tecvid ilminin temel konuları zamanla büyük değişiklik göstermemiş olsa da bir eserin veya meselenin ele alındığı dönemdeki ilmî yaklaşımlar çerçevesinde değerlendirilmesi, önemli açılımlar sağlayabilir. Bu makalede, tecvid ilminin ana meselelerinden olan med ve kasr konusu, Osmanlı alimlerinden Derkezlî'nin (ö. 1327/1910) yirminci yüzyıl başlarında kaleme aldığı *Hülâsatü'l-'ucâle fî beyâni murâdi'r-Risâle fî 'ilmi't-tecvîd* adlı eseri merkeze alınarak incelenmiştir. Tecvid ilminin Osmanlı'nın son zamanlarında bile önemli eserler kaleme alınmak suretiyle varlığını ve canlılığını koruduğu görülmektedir. Bu minvalde müellifimizin yaşadığı dönemin hemen öncesinde Mısır'da Süleyman el-Cemzûrî (ö. 1208/1793) bugün bile Arap coğrafyasında ders kitabı olarak okutulan *Tuhfetü'l-etfâl* isminde bir manzum tecvid kitabı yazarken Derkezlî'nin muasırı Mehmet Zihni Efendi (ö. 1332/1913) İstanbul'da *el-Kavlü's-sedîd fî ilmi't-tecvîd* isminde bir eser kaleme almıştır. Derkezlî de Osmanlı'nın bir başka bölgesi olan Musul'da *Hülâsatü'l-'ucâle*'yi yazmıştır. Bu makalede müellifin beslendiği ana kaynaklarda ve onun tarafından belirtilmeyen diğer temel eserlerde konunun ele alınışı karşılaştırmalı bir şekilde gösterilecektir. Bu şekilde kıraat ve tecvid ilimlerindeki ilmî sürekliliğe ve ilmî verilerin akli ve naklî muhakeme süzgecine tâbi tutulduğuna bir örneklik sunulması hedeflenmektedir. Görebildiğimiz kadarıyla tecvid ilminde Osmanlı'nın son dönemleri ile öncesinin irtibatını ele alan bir çalışma yapılmamıştır. Bu makale akademik ilgiyi hak eden bu eksikliği giderme noktasında bir adım atmayı da amaçlamaktadır. Med ve kasr, tecvid ilminin yazılı eserler üretme aşamasından günümüze kadar üzerinde birçok çalışma yapılmış bir konudur. Fakat bu makalenin araştırma sahası müellif ve öncesindeki kaynaklarla sınırlandırılmıştır. Zorunlu bazı atıflar dışında müellif sonrası dönem inceleme alanına dahil edilmemiştir. Kendisinden sonraki tecvid ve kıraat araştırmalarında belirleyici bir etkiye sahip olması ve Derkezlî'nin merkezde yer verdiği kaynak olması nedeniyle bu çalışmada İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) Osmanlı tecvid ilmi birikimindeki merkezî yerine işaret etmek de bir başka amaçtır. Yine bir başka vurgulanmak istenen nokta, her ne kadar kendilerine ulaşan birikimden istifade etseler de her bir tecvid aliminin hususi bir yöntem sahibi olduğudur. Bu çalışma, dönem, alim ve eser mukayesesi usulü ile gerçekleştirilmiştir. Müellife gelene kadar bütün kaynak eserlerdeki değerlendirmeler kronolojik sıralama gözetilerek nakledilmiş ve merkeze alınan çalışmalarla arasındaki benzerlik ve uyuşmazlıklara işaret edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Tecvid, Med ve Kasr, Derkezlî ve *Hülâsatü'l-'ucâle*, Kurucu Tecvid Metinleri.

Abstract: In this article one of the main subjects of the science of tajweed, mad and qasr, has been examined by focusing on Darkazlī's work called *Khulāsatu'l-'ujālah*. In addition, the presence of the subjects in the founding works of the science of tajweed, both those included in *Khulāsatu'l-'ujālah* and those not mentioned, has been comparatively narrated. In this way, it is aimed to present an example of the scientific continuity witnessed in the sciences of qiraat and tajweed and the

subjection of scientific data to the filter of rational and traditional reasoning. Another purpose is to remind the inseparable connection of the main subjects of the science of tajweed with the science of qiraat through the issue of mad and qasr. The issue of Mad and Qasr has been addressed in much more detail than other subjects both in the classical period tajweed books and in the *Khulāsatu'l-'ujālah*, one of the important works of the pre-modern period, which is examined here and is taken into consideration. However, the fact that a comparative comparison of classical and modern period works has not been made on this subject has caused a gap in this field. This article aims to fill this gap. Another aim is to reveal once again the central place of Ibn al-Jazarī in the Ottoman tajweed knowledge accumulation in the light of a competent study written in the provinces in the recent period. In addition, although previous accumulation is largely utilized, it is also aimed to present an example of how each tajweed scholar has his own method even in basic matters when writing his work. The study was carried out by comparing the period, scholar, and work. The approaches of all the founding works and their owners until the author were conveyed in a certain chronological order. When appropriate, current studies on the subject were also utilized. This article examines the issue of the med and qasr, one of the main topics of Darkazlī's work on the science of tajweed, in a comparative manner with the founding texts of this science. In terms of source usage, Darkazlī largely benefited from previous important works while dealing with the basic issues of the science of tajweed and conveyed his information by citing these works. His main sources include Ali al-Karī's *al-Minah*, Ibn al-Jazarī's *an-Nashr fi'l-Kırā'ati'l-'ashr*, Nuwayrī's *Sharhu Tayyibeti'n-neşr* and Ja'barī's *Kanzü'l-ma'ānī*. Darkazlī did not hesitate to use these sources and many others not mentioned here, and constantly referred to important authors and their works.

When viewed from the perspective of interdisciplinary connections, it is seen that Darkazlī does not only deal with tajweed issues in his work but also includes other sciences such as Arabic language, theology, Sufism, and philosophy. This situation emphasizes the interest of Ottoman scholars in different branches of science and the connection between these sciences. This diversity is a frequently seen element in the commentaries and annotations (sharh and khāshiyah) made to classical works. The main source of Darkazlī 's understanding of tajweed is the works of Ibn al-Jazarī. In addition, Ibn al-Jazari's students Nuwayrī and Ali al-Karī, one of the important names of the Ottoman tajweed tradition, also had a great influence on Darkazlī. He did not only deal with the issue of tajweed as a simple matter but also dealt with the approach of the recitation imams to the subject in detail. However, these details are somewhat at odds with the general structure and title of the book. This is because the title of the work gives the impression of a study limited to the science of tajweed, while the content offers a more in-depth examination of the science of readings of the Qur'ān. The scope and depth of the work written by Darkazlī indicate the high level of tajweed culture at that time. Since the scholars of that period were familiar with such detailed studies, the extensive explanations and quotations in the book could be understandable and useful for the readership of the time. However, today, this may be confusing for those who are not very familiar with the subject. In summary, Darkazlī's work is an important study that provides a rich bibliography on the science of tajweed and recitation, adopts an interdisciplinary perspective, and examines the subject in its different dimensions by conducting an in-depth examination.

Keywords: Qiraat, Tajweed, Mad and Qasr, Darkazlī and *Khulāsatu'l-'ujālah*, Founding Tajweed Texts.

Giriş

Bu makale, Derkezlî'de med ve kasr konusunu, tecvidin temel eserleriyle karşılaştırarak detaylı bir şekilde incelemektedir. Müellifin eserini oluşturmasında öncü rolü üstlenen kaynaklara gidilmek suretiyle verilen bilgilerin sağlaması yapılmıştır. Ayrıca müellifin gözden kaçırdığı veya eserine almadığı diğer kaynaklarda konunun işlenişindeki benzerlik ve farklılıklara da değinilmiştir. Yani eserin bir kaynak sağlaması gerçekleştirildiği gibi konu ve mesele bağlantılı olarak diğer kitaplarda sunulan verilerle karşılaştırması yapılmıştır.

Bu makalede med ve kasr meselesi aracılığıyla tecvid ilminin kıraat ilmiyle olan ayrılmaz bağı vurgulanmaya çalışılacaktır. Müellifin yaşadığı dönem itibariyle tecvid ve kıraat ilminin teşekkülü nihayete ermiştir. Bununla beraber makalede gösterildiği üzere tecvid uleması kendisinden önceki birikimden istifade etmişlerdir. Yine de bu alimler kendi hususi tercih ve usullerini de geliştirmişlerdir. Müellifimiz de eserinde sadece bir nakilcilik yapmamakta, çalışma boyunca örneklerine sıkça rastlanacağı üzere, akli çıkarsamalarla tercihlerini ve özgün değerlendirmelerini de sunmaktadır. Derkezlî, önceki kaynaklarda yer almayan bazı yeni bilgilere yer vermekte ve yeni kavramsallaştırmalara gitmektedir. Mesela iltikâ-i sâkineyn durumunda tenvinin nûn'una kesra hareke verilmek suretiyle okunmasına "tenvînen kutniyyen" ismini vermektedir.[1]

Bu tür özgün yaklaşımlardan yola çıkarak *Hülâsatü'l-'ucâle*'nin kendisinden öncesi ile mukayese yapılma imkânı sunacak bir önemde olduğunun gösterilmesi de bu makalede hedeflenmektedir. Diğer bir hedef ise, İstanbul'da yani Osmanlı'nın merkezinde Mehmet Zihni Efendi gibi çok yetkin bir alimin tecvid eseri yazdığı bir dönemde Musul'da yani Osmanlı taşrasında yine aynı önem ve kalitede bir tecvid eserinin yazılmış olmasının bu ilmin hem teorik hem de pratik sahasının kapsayıcılığına bir delil olarak sunmaktır. Yine bu çalışma, İbnü'l-Cezerî'nin Osmanlı tecvid ilmi geleneğindeki merkezi rolünü bir kez daha ortaya koymayı da hedeflemektedir.

Derkezlî, kendisine kadar yazılmış temel tecvid ve kıraat eserlerinden geniş ölçüde faydalanmıştır. Ca'berî'nin (ö. 732/1332) *Kenzü'l-me'ânî*, İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-'aşr*, Nüveyrî'nin (öl. 857/1453) *Şerhu Tayyibeti'n-neşr* ve Ali el-Kârî'nin (ö. 1014/1605) *el-Minehü'l-fikriyye*'si gibi önemli eserler Derkezlî'nin başlıca kaynakları arasında yer almaktadır. Bunların yanında "Şârihü'l-Bakariyye" olarak tesmiye edilen Cemâlüddin Ahmed el-Cebbûrî (ö. 1138/1726)[2] ve Sehâvî (ö. 643/1245) gibi alimlerden de za-

1 Ebû Abdillah Hasan b. İsmail b. Abdillah ed-Derkezlî, *Hülâsatü'l-'ucâle fî beyâni murâdi'r-Risâle fî 'ilmi't-tecvîd*, 138.

2 Mezkûr âlim Sultan b. Nâsır b. Ahmed el-Cebbûrî'dir. Zamanında Bağdat'ın ileri gelenlerindendir. İki şerhi vardır. Birisi *el-kirââtü's-seb'* (kime ait olduğu belirtilmiyor) eserine dairdir ve el-*kavlü'l-mübîn* olarak isimlendirilmiştir. İkincisi *en-Nahv* (bunun da kime ait olduğu belirtilmiyor) kitabının şerhidir. Bk. Hayruddîn b. Mahmûd ez-Ziriklî, *el-A'lâm: Kâmûsu Terâcim*, 3/110.

man zaman alıntılar yapılmakta ve onları değerlendirmeye tâbi tutulmaktadır. Bununla beraber Mekkî (ö. 437/1045) ve Dânî (ö. 444/1053) başta olmak üzere kendine mukaddem birçok esere müracaatta bulunmakta, alıntı yaparken kimden aldığını ismen bizzat söylemektedir.

Med konusu ile alakalı çalışmalar mebzul miktarda vardır. Ülkemizde de gerek genel tecvid ve kıraat çalışmaları içerisinde gerekse de müstakil olarak bu mesele incelenmiştir. Yapılan bütün çalışmalara burada yer vermek maksat dışı olacağından doğrudan konuyla ilgili son zamanlarda yapılan birkaç araştırmaya değinmek yerinde olacaktır. 2015 yılında Mustafa Şen, tecvid ilminde "elif" veya "hareke" olarak ifade edildiğini belirttiği[3] farklı med ölçülerini merkeze alan bir araştırma yayınlamıştır. Mustafa Atilla Akdemir 2018 yılında müstakil bir makalede bu konuyu incelemiş ve ekoller noktasından meseleyi tafsilatlı bir şekilde ele almıştır.[4] Ayrıca Muhammed Pilgir ise *Kıraat İlminde Med: Kıraat-ı Aşere'nin Ortak Meseleleri Bağlamında* adlı çalışmasında, konunun klasik eserlerde ele alınış şekillerine ilaveten Türkiye'de hem teorik hem de pratik uygulama alanında meydana gelen farklılıkları incelemiş ve bu uygulamaların bir kısmının kıraat literatürüne muhalif unsurlar içerdiğini belirtmiştir. Pilgir, bu eserinde kıraat ilminde med konusunu şümullü bir şekilde sunmuştur.[5] Her ne kadar burada belirtilenlerin yanında genel tecvid konuları içerisinde incelendiği için belirtilmeyen birçok çalışmanın varlığından haberdar olsak da bu makalede, muayyen bir tecvid eserinde med meselesi kendisinden önceki kaynaklarla mukayeseli bir şekilde araştırılacağından söz konusu çalışmalara nadiren başvurulacaktır.

Derkezlî disiplinler arası bir bakış açısıyla eserinde yalnızca tecvide dair yazılmış metinlere değil aynı zamanda özellikle kelime ve kavram kökenlerinin araştırılması bağlamında Arap dili (özellikle Sîbeveyhî'nin çıkarsamaları)[6], med isimlendirmeleri ve med dereceleri gibi birçok noktadan ilm-i kıraat ve biyografiler üzerinden tarih gibi farklı ilimlerin verilerine de bolca yer vermektedir. Gerektiğinde kelam ve felsefeden de istişhâdda bulunmaktadır. Medd-i tabiînin tabiata nisbetle bu ismi aldığını söylediği paragrafta bu

3 Mustafa Şen, "Keyfiyet, Ölçü ve Problem Açısından Tecvid İlminde Medde Yeni bir Bakış Denemesi", 213.

4 M. Atilla Akdemir, "Kıraat İlmi Eğitim-Öğretiminde Med Mertebeleri ve Ölçüleri Bağlamında Oluşan Ekoller", 15-50.

5 Muhammed Pilgir, *Kıraat İlminde Med: Kıraat-ı Aşere'nin Ortak Meseleleri Bağlamında* (PDF: İlâhiyât Yayınları, 2022), 57-510. Müellifin kıraat ilminde med konusuyla alakalı bir diğer çalışması için bk. Muhammed Pilgir, "Med Miktarlarının Takdirinde Kullanılan Ölçü Birimleri ve Bunlara Dair Farklı Yaklaşımların İncelenmesi", *Dergiabant* 11/1 (Mayıs 2023), 45-59.

6 Osmanlı tecvid ulemasının İbnü'l-Cezerî'nin eserlerinin şerhi üzerinden tecvid teorisinin sürekliliğini sağladığı ve aynı zamanda bu şerh ve hâşiye geleneğinde Arap dili başta olmak üzere birçok ilmi verilerin sıkça kullanıldığına yetkin bir örnek olmak üzere bk. İshak Kızılaslan, "Osmanlı Ulemâsının Tecvîd İlmî Birikimine Bir Örnek: Kitâb-ü Mesleki'l-kurrâ' Fî şerhi ebyâti İbni'l-Cezerî Fî 'lmi'l-kirâe'nin İçerik Tahlîli", 55-70.

isimlendirmenin arada bir vasıta olmaksızın ilk zâtî sıfatın (*es-sıfatü'z-zâtiyyetü'l-evveliyyetü*) kaynağına (mebde-i evvelî) ıtlak edilebileceğini belirtmektedir. Bu açıklamasını hem felsefe hem de kelam eserlerinde aklın çeşitlerinin anlatıldığı yerlerde kullanılan "ğarîzî"[7] kelimesini zikrederek ve farklı felsefi benzeşmeler yaparak desteklemektedir.[8] Yine sesin tarifinde filozofların nasıl bir değerlendirmede bulunduklarını Fahreddin Râzî'nin (ö. 606/1210) İbn Sînâ'dan (ö. 428/1037) yaptığı alıntıyı naklederek açıklamakta ve hemen peşinden Mu'tezile'nin tanınan simalarından Nazzâm'ın (ö. 231/845) sesin cisim olduğuna dair görüşlerini nakletmektedir.[9] Bu durum, Osmanlı alimlerinin çok yönlü ilgi alanlarını ve farklı ilim dallarının birbirleriyle olan etkileşimini göstermektedir. Bu, hususiyetle klasik eserlere yapılan şerh ve hâşiye çalışmalarında sıkça görülen bir özelliktir.

Derkezlî'nin med ve kasr meselesini kıraat imamlarının görüşlerine de merkezî bir yer vererek incelemesi tecvid konularının ilm-i kıraatla yakın irtibatını yansıtmaktadır. Eserde birçok kıraat eserine ve kıraat imamlarının yaklaşımlarına atıflar vardır. Ancak bu özellik, kitabın başlığı ile içeriği arasında belli ölçüde bir uyumsuzluk ortaya çıkarmaktadır. Eserin ismi tecvid ilmiyle sınırlandırılırken işleniş tarzı kıraat ilmi verilerine yoğunlaşmakta ve bir kıraat eseri izlenimi vermektedir.

Derkezlî'nin tecvidin temel bir konusunu ehil olmayanlar için karmaşık görünebilecek bir tarzda incelemesi o dönemdeki tecvid kültürünün yüksek seviyede olduğuna işaret sayılabilir. Ayrıca bu özelliği, eserin bir ders kitabı sadeliğinden uzak olmasını beraberinde getirmiştir. Eser, tamamı ile ilmî incelikleri ön plana alan pür akademik bir çalışma olarak görülebilir. Dönemin alimleri bu tür ayrıntılı çalışmalara alışkın olduklarından, kitabın geniş açıklamalarının ve alıntılarının ehline ciddi açılımlar ve yeni bilgiler getirdiğinden şüphe yoktur.

1. Derkezlî (1234-1327/1818-1910) ve İlmî Çevresi

Eserin muhakkiki, bizzat kendi şahitliğine başvurarak[10] müellifin tam isminin Abdullah b. Hasan b. İsmail b. Reşîd ed-Derkezlî olduğunu belirtmektedir.[11] Musul'da doğmuş, büyümüş, burada birçok ilmi tedris etmiş ve Molla Hasan el-Habbâr olarak bilinen

7 Muhtevası açısından ahlak, kelam ve felsefe eseri olarak da değerlendirilebilecek Mâverdî'nin kitabında bu kavramın kelam ve felsefe nokta-i nazarından nasıl ele alındığını görmek için bk. Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *Edebü'd-dîn ve'd-dünyâ*, 42.

8 Derkezlî, *Hülâsatü'l-'ucâle*, 306-307.

9 Derkezlî, *Hülâsatü'l-'ucâle*, 173.

10 Şahitliğine başvurulan eser, müellifin torunlarının kütüphanesinde bulunmakta ve *el-Vicâze fî şerhi elfâzi'l-icâze* ismini taşımaktadır. Derkezlî, *Hülâsatü'l-'ucâle*, 18, 595.

11 Burada kaynak olarak kullanılan baskıda bu nisbe harekeleri konulmak suretiyle "الدَّرْكَزْلي" açık bir şekilde verilmektedir. "Derkezillî" şeklinde bir kullanımı olduğu da belirtilmiştir. Ayrıca kendisinin Ağa Reşîd b. Sârî olarak da bilindiği ve aslen Yemenli olduğu nakledilir. Derkezlî, *Hülâsatü'l-'ucâle*, 18-19.

bir medrese kurmuştur.[12] Müellifin yaşadığı dönemde Musul, Celîlî ailesinin idaresinde "Mahallî" olarak bilinen bir Osmanlı vilayeti idi. Osmanlı idaresinde Musul'un tarihi hakkında yazılanlar, müellifin yaşadığı zaman diliminde edebiyat, şiir, Kur'ânî ilimler ve birçok farklı dallarıyla ilim ve kültürel hayatın Musul'da çok canlı ve zengin olduğunu göstermektedir.[13] Yazılan eserlere ve etkilerine bakarak kültürel açıdan o dönem Musul'un Şam, Halep ve Bağdat'tan bile daha ileride olduğunu iddia edenler olmuştur.[14] İlmi ve kültürel canlılığın en üst düzeyde olduğu böyle bir ortamda Derkezlî tefsir, kıraat, hadis, fıkıh, dil, nahv, sarf, belâğat, arûz, şiir, hitabet, tarih, mantık ve tabiî ilimleri içeren bir eğitimden geçmiştir. Döneminin meşhur hocalarından icazet alan müellif bu ilimlere dair eserler yazmıştır.[15]

1.1. Hülâsatü'l-'ucâle fî beyâni murâdi'r-Risâle fî 'ilmi't-tecvîd'de Med ve Kasr Konusu

Bu eserin tanıtımı, daha önce klasik tecvid eserleriyle mukayeseli bir şekilde müellifin *lahn* konusuna yaklaşımının ele alındığı bir başka makalede[16] yapıldığı için burada doğrudan eserde yer aldığı şekli ile med ve kasr meselesi incelenecektir. Müellif, eserinde diğer konuların incelemesinde kullandığı metodu takip ederek med ve kasr bahsinde de belli başlı alimlerin yaklaşımlarını nakletmekte ve gerektiğinde müdellel bir şekilde tenkide tâbi tutmaktadır. Derkezlî med ve kasr konusunu aşağıda verilen sıralamayı gözeterek incelemektedir.

1.1.1. Med-Kasr/Öncelik–Sonralık

Bu konu, yedi bâbdan müteşekkil eserin dördüncü bâbıdır. Konunun teorik arka planı "med mi yoksa kasr mı önceliklidir?" sorusuna verilen cevaplarla oluşturulmuştur. Konu "med ve gerektirdikleri" ve "kasr ve gerektirdikleri" şeklinde tasnif edilerek incelemede öncelik medde verilmiştir. Bununla beraber asıl olan kasrdır; med onun feridir. Tecvid uleması arasında bunu esas alarak önce kasr kavram ve mefhumunu inceleyenler vardır. Bu yaklaşıma sahip ulemadan Ahmed el-Cebbûrî'ye göre rivayetleri bir araya getirmede sağladığı kolaylık dolayısıyla kasr'ı öne almak evlâdır. Ona göre Kur'an okuyan, sürekli derece kat eden kimse gibi olur ve böylelikle de her bir vecih kolaylıkla

12 'İmâd Abdüsselâm Raûf, *el-Mûsul fi'l-'ahdi'l-'Usmânî fetratü'l-hükmi'l-Mahallî 1139-1249/1726-1834*, 421. 415-423 sayfalar arasında bu dönemde Musul'da yaşayan ve çoğu *Ağa* ve *Paşa* olarak bilinen ailelere mensup olanların tesis ettiği medrese ve kütüphaneler ve bu medreselerde okutulmakta olan ilimler hakkında detaylı bilgilere ulaşılmaktadır.

13 Bu dönemde Musul'un edebi ve ilmi gelişimine şahitlik etmesi açısından bk. Raûf, *el-Mûsul fi'l-'ahdi'l-'Usmânî fetratü'l-hükmi'l-Mahallî,* 373-400.

14 Bir Osmanlı vilayeti olan Musul'da Celîlî ailesinin meydana getirdiği ilmi ve kültürel hareketliliğe dair Fransız Konsolosu'nun şahitliği için bk. Târık Nafi' el-Hamedânî, *Hadâratü'l-'Irâk*, 11/114.

15 Derkezlî, *Hülâsatü'l-'ucâle,* 21-27.

16 İshak Kızılaslan, "Derkezlî'nin Hülâsatü'l-'ucâle İsimli Eserinde Lahn ve Çağdaş Oryantalist Yaklaşımda Kur'an Tilâveti Konusu", 153-154.

takdir edilebilir.[17] Ali el-Kârî, İbnü'l-Cezerî'nin öncelik-sonralık konusunda meddi kasra takdim etmesini, kıraat farklılıklarının ancak bu şekilde incelemeye tâbi tutulabilir olması ile açıklamaktadır.[18]

Her ne kadar doğrudan ifade etmese de Derkezlî bu noktada Ali el-Kârî'nin ve dolayısıyla İbnü'l-Cezerî'nin yaklaşımını esas almaktadır. Bunun bir neticesi olarak o, Ali el-Kârî'nin dönemdaşı Seyfüddîn b. Atâullah el-Mısrî'nin (ö. 1020/1620) "kasrın hükmünü zikretmenin bir anlamı yoktur; zira bu zaten tanımdan elde edilen bir şeydir"[19] şeklindeki yaklaşımı reddetmiştir. Derkezlî'ye göre "çok detaylı olmasa da kasr'ın hükmünü belirtmekte fayda vardır. Zira her şey ancak zıddı ile tebâyün eder."[20]

1.1.2. Med ve Kasr'ın Tanımları

Tecvid ilminin konu ve kavramlarında tekevvün dönemlerinden itibaren tecvid ulemasının değerlendirmelerinde büyük bir yakınlık olduğu söylenebilir. Lügat alimleri tarafından "med", "uzatmak ve artırmak" (المط والزيادة); "kasr" ise salıvermenin zıddı olan "hapsetmek, alıkoymak" olarak tanımlanmaktadır.[21] Ca'berî bu kavramları şu şekilde tanımlamaktadır: "Med; harfin seslendirme süresinin uzatılmasıdır. Lîn, ondan biraz daha azdır. Kasr ise, o ikisinin de yokluğudur."[22]

Derkezlî ise "bir şeyi aslına döndürmek" anlamına geldiğini söylediği kasrın bu tanımına Rahmân Suresi'ndeki "Otağlarına kapanmış hûriler var"[23] ayetini ve elbiseyi parlaklığa ve yeniliğe kavuşturma manasına gelen "قصار الثياب" kullanımını destekleyici olarak getirmiştir. Buradan yola çıkarak o kasr yapmayı, meddi gerekmeyen kelimeyi hapsederek kısa okumak olarak tanımlamıştır. O, ıstılahi olarak ona "asli meddin gerektirdiği (تمكين) uzamada meydana gelebilecek ziyadenin terkedilmesi" manasını vermiştir.[24]

17 Derkezlî, *Hülâsatü'l-'ucâle,* 285.

18 Molla Ali el-Kârî, *el-Minehü'l-fikriyye fî şerhi'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye*, 219.

19 İbnü'l-Cezerî'nin, kuvvetinden veya zikre değer olması yönünden *med*'din *kasr*'a takdim edildiğine dair görüşünü değerlendirmesinde Mısrî, bunun tanımdan elde edilebilecek bir husus olduğunu söylemektedir. Seyfüddîn b. Atâullah el-Fedâlî el-Mısrî, *el-Cevâhiru'l-müdiyye ale'l-Mükaddimeti'l-Cezeriyye*, 312-313.

20 el-Kârî, *el-Minehü'l-fikriyye*, 219.

21 Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 3/396 ve 5/95.

22 İbrahim b. Ömer el-Ca'berî, *Kenzü'l-me'ânî fî şerhi Hirzü'l-emâni ve vechi't-tehânî*, 1/337. Şâtıbî'nin eserinin aynı isimle yapılmış bir şerhinde ise şu şekilde bir tanım yapılmaktadır: "Burada med; hemze veya sükûn dolayısıyla med harflerinde meydana gelen fazlalık demektir. Kasr ise bu ziyadenin terk edilmesidir." Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Muhammed eş-Şa'le, *Kenzü'l-me'ânî fî şerhi Hirzü'l-emânî*, 1/416.

23 er-Rahmân 55/72.

24 Derkezlî, *Hülâsatü'l-'ucâle,* 286.

1.1.3. Med İşareti [~]

Aşağıda verilen değerlendirmelere bakıldığında Derkezlî'de med işaretinin görünüşünün bir problem oluşturduğu anlaşılmaktadır. Ona göre med bakımından ziyadelik med harflerinin bir sıfatıdır. Buradan itibaren Derkezlî'nin yaklaşımı, sıfat olarak değerlendirildiğinde onun bir şekli olmayacağı üzerinden gitmektedir. O şu açıklamaları getirmektedir: "Med için konulan işaret [~] med harflerinin tabiî uzamasındaki ziyadeyi göstermek içindir. Bu da ancak munfasıl meddi göstermek üzere kırmızı, muttasılı işaret etmek üzere siyah ile resmedildiğinde geçerli olur. Anlaşılıyor ki bu, med harflerinin dışındaki bir şeyin keyfiyetini gösteren bir işarettir. Oysaki ondan kastedilen şey bu değildir. Bu, aynen gunne yapılan yerlerde gunnenin, kalkale yapılması gereken yerde kalkalenin o harflerin bir sıfatı olması gibi bir durumdur. Bu işaret, onların tabiî medden farklı olduklarını göstermektedir. Zaten bu, şekil olarak değil kendisinin dışında bir sebeple manen kaim olduğu bilinen bir husustur. Bundan dolayı buna "med harfinde meydana gelen ziyade uzama" denilmesi daha uygundur."[25]

Ali el-Kârî de meddi, med harfinin kemiyetinde meydana gelen bir ziyadelik olarak tanımlamakta ve meddin harf veya hareke olmadığını söylemektedir. Ona göre bu ârızî olarak, bir sebebe binaen ortaya çıkabilir. Buradaki kemiyyet de ona delalet eden bir hareke ile belirginleşir. Bu da onun hareke ile homojen (mücânis) olduğu anlamına gelir.[26] Yukarıda verilen bu açıklamalar, haşiyeden Hüseyin b. İskender er-Rûmî'ye (ö. 1084/1673)[27] ait olduğu anlaşılan "muhakkak ki bu, kendisinden başkasının suretine delalet eden bir şekildir" değerlendirmesine de bir itiraz olarak anlaşılabilir.

1.1.4. Med Harfleri

Harflerle harekelerin ilişkisinden ilk bahseden kişi İbn Cinnî'dir (ö. 392/1002).[28] Daha sonra gelen Arap dili alimleri bu hususa idğam gibi diğer konular içinde yer vermişlerdir. İstisnai olarak Suyutî, "mahallü'l-hareke" başlığı altında konuyu müstakil olarak ele almış ve İbn Cinnî'nin görüşlerini nakletmiştir.[29]

25 Derkezlî, *Hülâsatü'l-'ucâle,* 287.

26 el-Kârî, *el-Minehü'l-fikriyye*, 234.

27 Bir kelamcı ve Hanefî fakihi olan, *Lübâbü't-tecvîd fî şerhi Muhtasari't-tecvîd* isimli eserin müellifi Hüseyin b. İskender er-Rûmî'nin biyografisi için bk. Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn: Terâcimü musannifî'l-kütübi'l-'Arabiyye*, 1/604.

28 O, *Sırru sınâ'ati'l-i'râb* isimli eserinde harekelerin med ve lîn harflerinin parçaları olduğunu, med ve lîn harflerinin sayısının üç olması dolayısıyla üç hareke olduğunu belirtir. Hatta mütekaddim nahivciler fetha'yı "küçük elif"; kesra'yı "küçük yâ" ve damme'yi de "küçük vâv" olarak isimlendirmişlerdir. Ebü'l-Feth Osman İbn Cinnî, *Sırru sınâ'ati'l-i'râb*, 17. İbn Cinnî için bk. Mehmet Yavuz, "İbn Cinnî", *DİA*, 19:397-400. Ali el-Kârî de elif'in iki fethadan, vâv'ın iki dammeden ve yâ'nın da iki kesradan oluştuğunu belirtir. Şayet harekelerin sesini çoğaltırsak bu harflere ulaşılır der. el-Kârî, *el-Minehü'l-fikriyye*, 239.

29 Ebu'l-Fadl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi' fî şerhi cem'i'l-cevâmi'*, 1/76-77. Benzer değerlendirmeler için bk. İsmail Temiz, "Fonetik Bir Olgu Olarak Arap Dilinde Harf Hareke İlişkisi", 143-158.

Bütün tecvid ve kıraat uleması asli veya ferî harf-i meddin sayısının üç olduğunda icma etmiştir. Tecvid uleması ilk dönemlerden itibaren harf ve hareke arasındaki ilişkiyi müstakil bir başlık olarak almış ve hangisinin önce olduğu konularında fikirler üretmişlerdir. Mekkî *er-Riâye*'de harf ve harekeden hangisinin diğerine tekaddüm ettiği meselesini iki farklı görüş muvacehesinden işlemektedir. O, harekenin kendi başına varlığı bulunmadığı ve haddizatında harfin bir parçası olduğunu özellikle vurgulamaktadır.[30] Kurtubî (ö. 461/1068) harekelerin harflerin parçaları olduğu görüşündedir.[31]

İbnü'l-Cezerî de harf mi hareke mi önce gelir konusunu bu konuda ileri sürülen görüşleri ve onlara getirilen eleştirileri belirterek Mekkî ile aynı cümlelerle açıklamaktadır. İkisi de sükûn ve harekeli meselesinde cisim ve araz konularında kelami yaklaşımı naklederek açıklama yolunu seçmişlerdir. İbnü'l-Cezerî'nin ayrı bir başlık altında "harekelerin med ve lîn harflerinden müştak olmaları" meselesini nahivcilerin görüşleri bağlamında değerlendirmeye tâbi tutması Mekkî'nin yaklaşımının olduğu gibi nakledilmesinden ibarettir.[32]

Bu değerlendirmeler ışığında Derkezlî'nin med harfleri konusundaki görüşlerine bakılabilir. Mekki[33], Kurtubi[34] gibi o da vâv ve yâ harf-i medlerinin resmde bir karşılığı olmadığını söylemektedir. Ona göre sakin olan yalnızca elif harfidir; vâv ve yâ harflerinin hem harekeli hem de sakin olmaları mümkündür. Hareke aldığında o elif değil hemzedir. Bu çerçevede vâv harfinin med olması durumunda dudakların büzülerek ileri uzayacağı, yâ harfinin medli olma durumunda çenenin aşağıya doğru kırılarak meyledeceği ve elif harfinin medli telaffuzunda çenenin açılacağını belirtmektedir.[35] İbnü'l-Cezerî ve takipçisi Ali el-Kârî "elif ile kardeşleri" olarak isimlendirdiği diğer iki med harfi arasındaki farka işaret etmektedirler. Buna göre asli med harfi olan elifin hilafına vâv ve yânın hem med hem de lîn durumları vardır.[36]

Derkezlî'ye göre meddin sadece bu harflere mahsus bir durum olması onların mahreçlerinde meydana gelen genişleme nedeniyledir.[37] Zira ona göre diğer harfler mahreçleri ile eşit durumdadırlar. Onlarda med için şart olan bir genişlemeden söz etmek mümkün değildir. Ona göre bu sesin "hareke" olarak isimlendirilme nedeni mahallinde

30 Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib, *er-Riâye li-tecvîdi'l-kirâe ve tahkiki lafzi't-tilâve*, 98-102.

31 Abdülvehhâb b. Muhammed el-Kurtubî, *el-Mûdih fi't-tecvîd*, 191.

32 Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd fî ilmi't-tecvîd*, 90-94.

33 Mekkî, *Riâye*, 125-126. O, aslî med harfinin "elif" olduğunu "vâv" ve "yâ" herflerinin ise elif'e benzerlikleri nedeniyle med harfi olarak isimlendirildiklerini belirtmektedir.

34 Kurtubî, *el-Mûdih*, 155. Bu iki harf med ve lîn harfleridir.

35 Derkezlî, *Hülâsatü'l-'ucâle,* 287-288.

36 İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd*, 176; el-Kârî, *el-Minehü'l-fikriyye*, 220.

37 Mekkî de onların "med harfleri" olarak isimlendirilmeleri, sesin ancak bu şekilde uzatılabileceğinden kaynaklıdır demektedir. Mekkî, *Riâye*, 125.

(avâmil, iki sakinin bir araya gelmesi, idğam veya vakıf gibi) ârızî bir durumla mukayyet olma türünden bir mecburiyetin olmamasıdır.[38]

1.1.5. Sebeb-i Med

Tecvid kurallarını yazılı hale getirmek suretiyle kendilerinden sonra gelen bütün tecvid çalışmalarına öncülük etmiş olan Endülüs uleması arasında med konusunu açık bir şekilde ele alan ve sebeb-i medlerden bahseden Kurtubî'dir. O, delilleri ve nedenleri ile med çeşitlerini anlattığı bölümde med sebebinin hemze ve sükûn olduğunu söylemektedir.[39] İbnü'l-Cezerî ise *et-Temhîd*'de "sebeb" yerine "mûcib" kavramını kullanmakta ve bunu "med ve lîn harflerinde ziyade med yapmayı gerektiren şey" şeklinde tanımlamaktadır.[40]

Bilindiği üzere asli med için herhangi bir sebep ve kendisinden başka bir şart yoktur. Ferî med için ise iki sebep vardır. Bu sebepler Derkezlî tarafından "manevi" ve "lafzi" olarak isimlendirilmişlerdir. O, sebebi, "kendisi ile başkasına ulaşılan" olarak tanımlamaktadır. Gündelik kullanımda ise, "varlığı müsebbebin varlığını gerektiren" manasına gelmektedir. Ona göre bu, güneş zeval konumuna gelmeden öğle namazının girmemesi gibi bir durumdur.[41] Derkezlî bu isimlendirmeler altında med sebeplerini aşağıda takdim edildiği şekliyle incelemektedir.

1.1.5.1. Manevi (Anlama Bağlı) Sebep

Her ne kadar kurrâ nazarında "lafzi" olandan daha zayıf kabul edilmiş olsa da Derkezlî, "nefyde mübalağa" anlamındaki bu sebebin Araplar arasında daha güçlü bir konumu olduğunu belirterek iki başlık altında konuyu inceler.[42]

1.1.5.1.1. Medd-i Ta'zîm

Medd-i ta'zîm "لَا اِلَهَ اِلَّا الله" derken ta'zîm ifade etmek üzere لا'da yapılan medde denir. Derkezlî'nin "manevi sebep" hakkındaki açıklamaları İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*'de geçen ifadeleri ile aynıdır. Derkezlî'nin, "O, Araplar arasında kastedilen (مَقْصُودٌ) güçlü bir sebeptir"[43] ifadesi İbnü'l-Cezerî'de "Araplar arasında kasredilmiştir (مَقْصُورٌ)" şeklinde yer almaktadır.[44] Her iki müellif de nefyde mübalağa ifade etmek üzere yapılan bu meddin, ashâb-ı kasr arasında munfasılın kasrını ifade etmek üzere rivayet edildiğini belirtirler.[45]

38 Derkezlî, *Hülâsatü'l-'ucâle,* 289.

39 Kurtubî, *el-Mûdih*, 128.

40 İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd*, 173.

41 Derkezlî, *Hülâsatü'l-'ucâle,* 289-291.

42 Derkezlî, *Hülâsatü'l-'ucâle,* 289.

43 Derkezlî, *Hülâsatü'l-'ucâle,* 289.

44 Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-'aşr*, 1/344-345.

45 Medd-i muttasıl, medd-i munfasıl, medd-i lâzım, medd-i ârız, medd-i tabîî ve medd-i lîn gibi medd-i ta'zîm de *'Umdetü'l-kâri*'nin müellifi Mustafa Niyazi Efendi'ye göre kıraat imamlarının ahkâmında ittifak ettiği konulardandır. Recep Koyuncu, "Mustafa Niyazi Efendi ve *'Umdetü'l-kâriîn İsimli Tecvîd Risalesi"*, 809.

Ebû Ma'şer et-Taberî (ö. 478/1085),[46] Ebü'l-Kâsım el-Hüzelî (ö. 465/1073)[47], İbn Mihrân (ö. 381/992) gibi tecvid ulemasının isimleri bu grup arasında zikredilir.[48] Bu, Allah Teâlâ'nın dışındakilerin ulûhiyyetini kesin bir dille reddetmek anlamında mübalağa olarak isimlendirilmiştir.[49] Tevbe Suresi'ndeki "Allah'ın sözü ise en yücedir"[50] ifadesi ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) "Her kim onu uzatırsa dört bin günahı yok edilir"[51] sözü de bu manayı kuvvetlendirmektedir. Benzer başka bir rivayeti daha nakleden Derkezlî, İbnü'l-Cezerî'nin de belirttiği üzere bu hadislerin zayıf olduğunu kaydeder.[52] Her ne kadar anlamı güçlendirmeye dayalı olarak ziyade med yapılması yönünde bir takdir gelişmişse de Derkezlî, "لَا اِكْرَاهَ فِي الدِين, فَلَا اِثْمَ عَلَيْهِ, لَا اِلهَ اِلَا الله" gibi örnek ifadelerde görülen lafzi meddin, manevi medden daha güçlü olmasını gerekçe göstererek hemzeden mütevellid lafzi medde işbâa ulaşılacağı ve anlama istinaden ortaya konmuş olan manevi sebebin mülga olacağını belirtmektedir.[53]

Yani burada lafzi sebebe itimat daha önemlidir ve geçerlidir. Zira manevi sebebi asıl sayanlar burada iki elif miktarı uzatmanın geçerli olduğunu söylemişlerdir ki bu ziyadeliğin işbâ noktasına kadar geldiği lafzi med ile kıyas olmayacak derecede zayıf kalmaktadır. İbnü'l-Cezerî de muhakkik ulemanın Allah'ın ulûhiyyetini yüceltmek ve diğer bütün ilah görüntüsü altındaki şeyleri nefyetmek için burada seste med yapmayı müstehap gördüklerini söyler.[54] Yani kural olarak bir geçerliliği olan bir mesele değildir.

---

46 Ebû Ma'şer, bu çeşit ta'zîm ifade etmek üzere yapılan meddin Mekkî ve Ya'kûb'dan geldiğini söyler. Burada kastedilen, kendisinden sonra اِلَه lafzı gelen medde ashâb-ı kasr tarafından sadece Allah Teâlâ'yı yüceltme maksatlı olarak uzatılmasıdır. Ebû Ma'şer Abdülkerîm b. Abdüssamed et-Taberî, *et-Telhîs fi'l-kirââti's-semân*, 164.

47 Hüzelî, medlerin on isim (القاب) altında toplanacağını söylemektedir: Medd-i hacz, medd-i adl, medd-i temkîn, medd-i fasl, medd-i revm, medd-i fark, medd-i bünye, medd-i mübâlağa, medd-i bedel, medd-i asl. Medd-i mübâlağa ta'zîm içindir. Ebü'l-Kâsım Yusuf b. Ali Cübâre el-Hüzelî, *el-Kâmil fi'l-kirââti'l-'aşr ve'l-erbe'îne'z-zâide aleyhâ*, 426.

48 Derkezlî, *Hülâsatü'l-'ucâle,* 289.

49 Ezherî (ö. 905/1499) bu med çeşidini hemze nedeniyle med yapılması câiz olanların sekizincisi olarak getirmektedir. Hâlid b. Abdillâh b. Ebî Bekr el-Ezherî, *el-Havâşi'l-Ezheriyye fi halli elfâzi'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye*, 88-89.

50 et-Tevbe 9/40.

51 Derkezlî'nin naklinde "yıkılır (هُدِمَتْ)" şeklinde geçen kelimenin "هُدِرَتْ" olarak yer aldığı Deylemî rivayeti "Her kim لا اله الا الله der ve onu uzatırsa büyük günahlarından bin tanesi silinir" şeklinde geçer. Ebû Şücâ' Şîreveyh b. Şehredâr b. Şîreveyh ed-Deylemî, *el-Firdevs bi-me'sûri'l-hitâb*, 3/473.

52 Derkezlî, *Hülâsatü'l-'ucâle,* 290. İbn Ömer'den rivayet edildiğine göre bu hadiste Hz. Peygamber şöyle demiştir: "Her kim لا اله الا الله der ve sesini uzatırsa Allah onu kendi ismi ile isimlendirilen bir konağa yerleştirir." Zayıf kaydı ile geçtiği yer için bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/345. Nüveyrî, "her ne kadar bu iki hadis zayıf olsa da fedâil-i a'mâl noktasında amel edilebilir" demektedir. Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Muhammed Ali en-Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fi'l-kirââti'l-'aşr*, 1/388.

53 Derkezlî, *Hülâsatü'l-'ucâle,* 291.

54 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/359.

1.1.5.1.2. Medd-i Hamza

İbnü'l-Cezerî'de de geçen[55] bu med, "tenzih" ve "tebrie" amaçlı olarak nekre kelimeye gelen nefy lâ'sıdır.[56] Derkezlî'nin de belirttiği üzere bu kelimelerdeki nefy lâ'sında med yapılması konusu Süleym ve Rüveym yoluyla nakledilen Halef rivayeti gibi tamamı Hamza kıraatinin ravileri ve tarikleri yoluyla gelmiştir.[57] Bu ismin verilmesinin arkasında yatan sebep de budur. Bu med türünün ziyadeliği hakkında İbnü'l-Cezerî, manevi sebepte hemze olmamasını gerekçe göstererek uzatmanın işbâa ulaşmadığı ve orta uzunluğun (tevassut) yeterli olduğu kanaatindedir.[58] Derkezlî, İbnü'l-Cezerî'de geçen bu bilgileri aynı ile nakletmektedir.

1.1.5.2. Lafzi Sebep

İki adet lafzi sebep olduğunda kurrâ arasında ittifak vardır. Bunlar da hemze-i kat' (hemze-i vasl sebeb-i med olamaz) ve sükûndur. Harf-i medden sonra gelen hemze bütün kurrâ açısından med sebebi iken, harf-i medden önce gelen hemze sadece Ezrak tariki ile Nâfi' kıraatinde sebeb-i med olarak kabul edilmektedir. "ءامن", "ولقد ءاتينا", "من أوتي", "لايلاف قريش ايلافهم" ayetlerinde bulunan hemzeler medd-i bedelin örnekleridir. Verş hariç bütün kurrâ burada kasr yapmıştır.[59] Derkezlî, sükûnun sebeb-i med olması için harf-i medden sonra gelen harekeli harfte vakıf yapılmaması gerektiğini belirtir.[60]

1.1.6. Medd-i Aslî

Arap lügatinin tabiatının bir gereği olan bu med, başlıktaki ismin dışında isimlere de sahiptir. Bunlardan birisi "meddü'l-binye"dir. Bu ismin verilmesinde Ezherî'nin "med yapılanın bünyesi (yapısı) kasredilenden açık bir şekilde tefrik edilir" tanımı esas alınmıştır.[61] Derkezlî, meddin azlığı nedeniyle "medd-i lîn", kökenine işaret ile ise "aslî med" ola-

55 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/359; Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, 1/388.

56 Şu Kur'ânî ifadeler buna örnektir: لَا رَيْبَ فِيهِ Bakara 2/2, لَا شِيَةَ فِيهَا Bakara 2/71, فَلَا مَرَدَّ لَهُ Ra'd 13/11, فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ Bakara 2/38.

57 Derkezlî, *Hülâsatü'l-'ucâle,* 290.

58 Burada İbnü'l-Cezerî'nin lafzî sebebi manevî sebebin önüne geçirdiği görülmektedir. O, Ebû Abdillah el-Kassâ'ın (ö. 671/1272) da bu görüşte olduğunu belirtir. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/359; Derkezlî, *Hülâsatü'l-'ucâle,* 290.

59 Konuyu müstakil bir başlık altında inceleyen Dânî, Verş'in Ebû Yakub rivâyetini alan Mısır kurrâsının med harfinin temkîninde tahkîke ulaşıncaya kadar ziyade med yaptıklarını bildirir. Ebû Amr Osman b. Saîd ed-Dânî, *et-Teysîr fi'l-kirââti's-seb'*, 159-160.

60 Derkezlî, *Hülâsatü'l-'ucâle,* 291.

61 Derkezlî, Ezherî'nin bu tanımı aslî med için getirdiğini söylese de aslında onun "hemze sebebiyle câiz olan med" bölümlerinin yedincisi olarak bu açıklamayı yaptığı görülmektedir. Ezherî, buna örnek olarak زَكَرِيَّا kelimesini vermektedir. el-Ezherî, *el-Havâşi'l-Ezheriyye*, 88. Bu kelimenin kıraat imamları arasında hemzeli ve hemzesiz durumlarına göre med yapılarak veya kasredilerek okunuyor oluşu burada getirilmesinin sebebi olsa gerektir. Hamza, Kisâî, Halef ve Hafs bu kelimeyi kasr ile yani hemzesiz زَكَرِيَّا, geri kalan kıraat imamları ise hemzeli olarak زَكَرِيَّاء şeklinde med ile okumaktadırlar. Abdülfettâh el-Kâdî, *el-Büdûru'z-zâhira fi'l-kirââti li-'aşri'l-mütevâtira min tarîki'ş-Şâtıbiyye ve'd-Dürâ* ,

rak isimlendirildiğini belirtmektedir. Bu da dil açısından, "anne-baba" gibi kendisinden başkasının meydana geldiği şey ve üzerine bir şeylerin bina edildiği "esas" anlamlarına gelmektedir. "Asl" olarak isimlendirilmesinin bir başka sebebi ise Derkezlî'ye göre kendisinden ferî meddin sâdır olmasıdır.[62] Lügatte, "Bir şeyin hakikati, mahiyeti, künhü, aynı ve kendisi" gibi anlamlara gelen "zât"a nisbetle "medd-i zâtî" olarak da isimlendirilmiştir. Burada med harfinin öz varlığı ve hakikati kastedilmektedir.

Derkezlî, bu ismin açıklamasında felsefi bir çıkarsama ve ispat metodu kullanmaktadır. Buna göre med harfi ancak onunla var olabilir. Bu da herhangi bir sebebe mebni değildir; o, med harfi için bizzat kendisi olmaklığı ile lazimîdir. Bizzat kendisi olmaklık, bir şeyin hakikati, mahiyeti, künhü, aynı ve nefsi olmak demektir. Onun mahrecinde med olmaksızın bir varlığı söz konusu değildir.[63] Bu arada el-Kârî'nin de belirttiği üzere lazım ve vacip kavramları arasındaki fark sadece ıstılahtadır. Yoksa dil ve kullanım açısından ikisi arasında herhangi bir fark yoktur. Bütün kıraat imamları bu ikisinde de med yapmanın şart olduğu noktasında ittifak halindedirler. Şayet kasredilirse bu lahn-i celî olur ve Hz. Peygamber'den mütevatiren gelen haberlere de kesinlikle aykırılık teşkil eder.[64]

1.1.6.1. "انَاَ" Kelimesinde Med

Derkezlî, kendisinden sonra şayet hemze-i kat' gelmiyorsa bu kelimede vasıl halinde med yapmanın ittifakla caiz olmadığını söylemektedir. Aynı şekilde bu kelimeden sonra herhangi bir fasıla olmaksızın hemze gelmesi durumu da aynıdır. Bunlar, Bakara Suresi'ndeki[65] "اَنَا اُحْيِي وَاُمِيت" ve En'âm Suresi'ndeki[66] "وَاَنَا اَوَّلُ الْمُسْلِمِين" ayetlerinde varit olan durumlardır. Burada sadece kıraat imamlarından Nâfi' medd-i munfasıl gibi okumakta[67] ve bu noktada kıraat imamlarından ayrılmaktadır.[68] "اُولٰئِكَ"[69], "اُولٰئِكُم" [70], "اُولٰتِ"[71], "أَوَلَوْ" kelimeleri de böyledir. Bu kelimelerdeki sakin vâv'lar harf-i med değildir, zâittir. "اِلَيْكَ",

62-63. Ayrıca bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-'aşr*, 1:338-344.

62 Derkezlî, *Hülâsatü'l-'ucâle,* 295. Bir şeyin esası, kökeni ve kendisinden başkasına bölünmeyen gibi anlamları ve kökenine ait uzun açıklamalar için ayrıca bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 11:16-18.

63 Felsefî tanım teorisi ve kavramları kullanılarak yapılan bu açıklama için bk. Derkezlî, *Hülâsatü'l-'ucâle,* 295.

64 el-Kârî, *el-Minehü'l-fikriyye*, 241.

65 el-Bakara 2/258.

66 el-En'âm 6/163.

67 Derkezlî, *Hülâsatü'l-'ucâle*, 295.

68 İbn Mücâhid de Nâfi'nin râvîlerinden Ebûbekir b. Ebî Üveys, Kâlûn ve Verş'in imamlarından rivayetle vasıl halinde şayet hemze geliyorsa elifin isbâtı ile okuduklarını ve bunu Şuarâ 115'teki "اِنْ اَنَا اِلَّا نذير مبين" dışındaki bütün benzer durumdaki ayetlere uyguladıklarını belirtmektedir. İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a fi'l-kirâât*, 188.

69 el-Bakara 2/5, 170.

70 Kamer 54/43.

71 et-Talâk 65/6.

“اَلْوِ”, “آلات” kelimelerine benzerlikleri dolayısıyla bir karışıklığa sebebiyet vermemesi için fazladan oraya konulmuşlardır.[72]

Derkezlî, “ءَادَمَ”, “ءَازَرَ”, “ءَالِهَةً”, “ءَايَةٍ” kelimelerinde med yapmayı gerektiren bir sebep olmadığını söyler. Bu kelimelerde hemzeden sonra gelen elif ona göre telaffuzdan sonra meydana gelen bir ses uzamasıdır. Resmde bu, cumhura göre “fetha-i hanceriyye” olarak bilinen “آ” ile gösterilir. Araştırmalarımızda kendisinden başka bir yerde bulamadığımız bu surete dair bilginin devamında Derkezlî, daha sonrasında benzer diğerleri ile bir karışıklığa yol açmaması için bu şekilde resmedilmesinin terk edildiğini ve bugün bilinen yaygın şeklinin uygulamaya geçirildiğini belirtir.[73]

1.1.7. Elif Miktarı

Aslî med miktarı olarak “bir elif” ve ona tekabül eden “iki hareke” takdiri hususunda kurrânın ittifakı oluşmuş, Hadr, Tedvîr ve Tahkîk mertebelerinde de bu ölçünün sabit kaldığı görüşü ağırlık kazanmıştır.[74] Derkezlî de medd-i aslîde bir elif miktarı uzatmanın vacip olduğunu belirtir. Bu ulemadan Ca’berî, lafzatullâh’ın (الله) telaffuzunda dikkat edilmesi gereken noktalardan birinin elifin meddinin temkîni olduğunu söylemekte ve aslî med üzere yapılacak ziyadeyi lahn olarak kabul etmektedir.[75]

Bu hususta Ali el-Kârî’nin de muhtemelen zamanında şahit olduğu bazı örnekler nedeniyle sert bir dil kullandığı görülmektedir. O, Mekke ve Medine mescitlerinde (Haremeyn’de) görev yapan Şâfiî ve Hanefî imamların çoğunluğunun medd-i tabiîyi iki elif hatta daha fazla uzatmayı örf haline getirdiklerini belirterek bunu çirkin bir şey olarak nitelendirmekte ve böyle önemli mescitlerin imamlarının bu yanlış uygulamalarının cahillerce de takip edilme tehlikesi bulunduğunu söylemektedir. Bundan dolayı ona göre kurrâdan nakledilen ölçülere uymak çok mühimdir.[76]

Derkezlî “elif miktarı” meselesinde Ali el-Kârî’nin yaklaşımını esas almaktadır. Bundan dolayı el-Kârî’nin bu konudaki yaklaşımını bilmek önemlidir. O, elif miktarını belirlemenin birkaç metodundan bahseder. Bunlardan ilkine göre o, “elif, elif” şeklinde bu kelimenin bir defa, iki defa veya daha fazla seslendirilmesinden ibarettir. Bir diğer yol, bu

72 “عَمْرو” kelimesindeki “vâv” harfi de “عُمَر” (Ömer) isminden tefrik edilmesi için konulmuş zait bir harftir. Derkezlî, *Hülâsatü’l-‘ucâle,* 294.

73 Derkezlî, *Hülâsatü’l-‘ucâle*, 297. Bu hususa dair *Riâye*, *Tahdîd*, *Mûdih*, *Temhîd* veya *Mineh*’de bir bilgiye rastlanmamıştır.

74 Akdemir, “Kıraat İlmi Eğitim-Öğretiminde Med Mertebeleri ve Ölçüleri Bağlamında Oluşan Ekoller”, 15.

75 Lafzatullâh’ın telaffuzu konusunda ehl-i tecvid şu konulara dikkat çeker: a- Elif’i kalınlaştırmaktan sakınmak. b- Elifin meddini medd-i tabîînin ölçülerinin dışına taşırmamak. c- Lafzatullâhtaki elif harfini hazfederek okumaktan sakınmak. Bu şekilde kıraat câiz değildir ve aslında bu şiirlerin sebebiyet verdiği zararlar cümlesindendir. İbn Ümmü Kâsım el-Murâdî, *Şerhu’l-vâdıha fî tecvîdi’l-Fâtiha*, thk. Abdülhâdî el-Fudaylî, 38-39.

76 el-Kârî, *el-Minehü’l-fikriyye*, 241.

kelimeyi yazmak ve o esnada geçen müddeti esas almaktır ya da parmak hesabı ile olabilir ki burada parmağı kaldırıp indirinceye kadar geçen süre esas olarak alınabilir. Ona göre bütün bu yollar takdîrîdir ve tahmînîdir yani kesin bir ölçü vermekten uzaktır. Bunu tam olarak kavramak ancak ehil bir hocadan ders almak ve bu konuda yeterli pratik yapmakla mümkündür.[77]

Derkezlî, elif miktarının belirlenmesinde devreye giren bütün bu takdirlerin zâtî olarak da isimlendirilen aslî elifte meydana gelen uzatmanın dışındaki medler için geçerli olan bir husus olduğunu vurgular. Aslî elif miktarında zait med yapan kıraatin sahibi İmam Nâfi'nin kıraati çok tercih edilmektedir. O, hem kıraat hem de Arapçada ehliyeti ve fesahati ile temayüz etmiştir.[78] İmam Mâlik de "Medine ehlinin kıraati sünnettir" diyerek bunun İmam Nâfi'e ait kıraat olduğunu belirtmiştir. Ayrıca Ahmed b. Hanbel de kendisine en sevimli gelen kıraatin Medine kıraati olduğunu belirtmiştir.[79] Derkezlî, Nâfi'in râvîleri Kâlûn[80], Verş ve onların tarîkleri (özellikle Ezrak) hakkında biyografik bilgiler verir. Yine *kıraat* (imamlara nisbet edilen tercihler), *rivâyet* (imamlardan mutlak bir senetle rivâyet edilmesi) ve *tarîk* (ravilerden mutlak bir senetle rivâyet edilmesi) kavramları hakkında bilgiler verir. Mesela Ebû Amr kıraati Dûrî[81] rivâyeti Ebü'z-Za'râ[82] tarîki denir.[83]

Tecvid alimleri arasında med yaparken dikkat edilmesi gereken noktalara da özel dikkat çekilmiştir. Bunlardan Kurtubî, med konusunda yapılması hoş karşılanmayan hususlardan bahsettiği yerde med sesinin titreme (ترعيد), gerilme (تمطيط), gürültü (اضراب) ve sallama (تهزيز) benzeri şaibelerden salim olması gerektiğini belirtmektedir.[84] Ca'berî de medlerde titretme (ترعيد), elif harfini kalınlaştırma ve lîn harflerinden önce gelen harfin fethasında işbâ' yaparak ona med sesi verme şeklinde meydana gelen uygulama yanlışlarına karşı dikkat çekmiştir.[85]

77 el-Kârî, *el-Minehü'l-fikriyye*, 233.

78 Derkezlî, *Hülâsatü'l-'ucâle,* 298-299.

79 Şihâbüddîn Ebi'l-Fadl Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-tehzîb*, 1:385-386.

80 Kâlûn Türkçe bir isimdir. Kıraatinin letafetinden dolayı hocası veya İmam Mâlik tarafından bu şekilde bir lakabın kendisine verildiği nakledilmiştir. Derkezlî, *Hülâsatü'l-'ucâle,* 300.

81 Hafs b. Amr b. Abdülaziz b. Sahbân b. Adiyy Ebû Amr ed-Dûrî el-Bağdâdî en-Nahvî (ö. 246/862) için bk. Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ'*, 1:255.

82 Kıraatini Ebû Amr ed-Dûrî'den arz yoluyla alan bu alimin tam ismi Abdurraman b. Abdûs Ebü'z-Za'râ el-Bağdâdî'dir (ö. 280/896). Kendisinden de İbn Mücâhid arz yoluyla kıraat almıştır. İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 1:373.

83 Derkezlî, *Hülâsatü'l-'ucâle*, 300-301.

84 Kurtubî, *el-Mûdih*, 134.

85 Ca'berî, *Kenzü'l-me'ânî fî şerhi Hirzü'l-emâni*, 338.

1.1.8. Med Vecihleri

Kıraat ve tecvid ilimlerinde med meselesi ilk dönemden itibaren çokça incelenmiştir.[86] Derkezlî de kıraat imamları arasındaki med farklılıklarını müstakil olarak ele almaktadır. İmam Nâfi' ve ravilerine ve hatta tariklerine ayrı bir bahis açtığı görülmektedir. Bu arada birer ilm-i kıraat ıstılahları olarak imam, ravi ve tarik hakkında da bilgiler sunmaktadır. Kasr, tevassut ve tûl olarak üç ana bölümde incelenen med vecihlerinde uygulamanın nasıl yapılacağına da ayrıca değinir.[87] Burada onun tertibini takip ederek klasik eserlerle mukayeseli bir şekilde konu ele alınacaktır.

1.1.8.1. Medd-i Bedel

Derkezlî, tecvid ilmine dair yazdığı bu eserinde sıklıkla bir kıraat eserinin inceleme boyutunda kıraat meselelerine girmektedir. Medd-i bedel konusunu uzun bir şekilde inceleyen müellif, öncelikle onun bir kelimede bulunan ikinci hemzeden bedel olarak yapılan med olduğunu belirtir. İki hemzenin yan yana bulunması bir ağırlık oluşturduğu için med yapıldığını söyler. Dânî, Mekkî, Sehâvî gibi tecvid ve kıraat ulemasının görüşleri aktarıldıktan sonra medd-i bedelin medd-i tabiî olarak isimlendirilmesini de inceler.[88] Tabiî kelimesinin felsefede kullanımına dair bir bölüm açarak bilgiler veren Derkezlî, medd-i bedelin tabiata nisbet edilmesinin selim tabiatın arkadaşını (peşinden gelen hemzeyi) elif-i aslînin dışında bir eksiklik ve ziyadeye müsaade etmeyeceği hakikatinden dolayı olduğunu belirtir.[89]

Kıraat imamları ve onların medler konusundaki konumları detaylandırılarak incelenen meselelerdendir. Doğrusu bu husus, eğitim müfredatının bir kaynağı olması maksadı ile yazılanlar dışında, tecvid eserlerinin genel karakteri olarak söylenebilir. Bu konuya dair nakledilenler bu makalenin boyutunu aşacağı için buraya kaydedilmemiştir. Burada kurucu tecvid metinlerinde yer verildiği şekli ile mukayeseli ayrı bir çalışma yapmayı gerektirecek kadar mufassal bir izah geliştirildiğini söylemekle iktifa edilecektir.

1.1.8.2. Medd-i İşbâ'

Meddü'l-işbâ' ya da "medden işbâ'iyyen" şeklindeki isimlendirme Derkezlî'ye göre kelimenin kökeniyle irtibat dolayısıyladır. Kelime köken olarak "açlığın zıddı", "doygunluk

86 Konuyla ilgili bir araştırmada med konusunda ortaya çıkan ekollerden şu şekilde bahsedilmektedir: "Günümüzde Kur'an ve kıraat ilmi eğitim-öğretiminde med ölçülerini ifade ederken kullanılan elif ve hareke ıstılahları bağlamında iki ekol takip edilmektedir. Bunlardan ilkini 'Üç Elif Ekolü' diğerini ise 'Beş Elif Ekolü' olarak nitelendirmek mümkündür. Med mertebeleri ve ekollerinden bağımsız olarak değerlendirmemiz gereken bu ekollerin usulünü ve kendine ait terminolojisini kavramak, uygulamalarda olası sorunların önünün alınabilmesi için önem arz etmektedir." Akdemir, "Kıraat İlmi Eğitim-Öğretiminde Med Mertebeleri ve Ölçüleri Bağlamında Oluşan Ekoller", 15.

87 Derkezlî, *Hülâsatü'l-'ucâle*, 298-303.

88 Derkezlî, *Hülâsatü'l-'ucâle*, 304-306.

89 Derkezlî, *Hülâsatü'l-'ucâle*, 308.

hali" demektir.[90] İşbâ' durumunda kaç elif miktarı med yapılacağına dair bir malumat verilmemiştir. Bu konuda farklı görüşler bulunmaktadır. *Tayyibetü'n-neşr* şarihlerinden olup bundan dolayı İbnü'n-Nâzım olarak meşhur olan ve bu şerhin ilmî değeri hakkında bizzat babasından takdir alan İbnü'l-Cezerî'nin oğlu Ahmed b. Muhammed b. el-Cezerî'ye göre med mertebesinin en yükseği olan tûl, aşırıya kaçmadan medde yapılan işbâ'dır. Her ne kadar tam uygulaması ancak ehlinden doğrudan ahzetmekle öğrenilebilecek olsa da o, kimi ulemanın bunun için beş elif miktarını takdir ettiklerini söyler. Ona göre tevassut da bu işbâ' mertebesine göre belirlenir. Yine ehlinden öğrenmenin en doğru yol olduğu kaydıyla ölçüsünün üç elif miktarı olduğunu söyler.[91] İbnü'l-Cezerî de *en-Neşr*'de muttasıl, munfasıl, lâzım veya ârız türünden medlerden bahsederken med miktarlarını işbâ' olarak belirlediği ölçüyü merkeze alarak tayin etmektedir.[92] Derkezlî ise terim olarak "harfe harekesini tam olarak vermek" anlamına geldiğini belirttiği bu meddin kendi cinsinden olan harf ortaya çıkıncaya kadar olması gerektiği görüşündedir.[93]

1.1.8.3. Medd-i Muttasıl

Kendisinden önceki tanımlamaları takip ederek Derkezlî, muttasıl olarak isimlendirmenin med harfi ile sebeb-i med hemzenin bir arada gelmesi nedeniyle olduğunu belirtir. Med harfi, hemzeden öncedir ve hem lafız hem de hat olarak ona bitişiktir. Ona göre bu isimlendirme mecazidir. Yoksa medle sebebi birbirine girmiş anlamında değildir. Buna örnekler veren müellif, "سَآئِلٌ" , "قَائِمٌ", "الْمَلَائِكَةِ", "مِنْ نِسَاءٍ", "مِنْ" "مَاءٍ", "جاءَ" gibi kelimelerin mushaflarda elifsiz olarak yazıldıklarını söyler ve ehl-i kıraatın bunları meddi medd-i muttasıl olarak isimlendirdiğini kaydeder. Bu medde "medd-i temkin" veya "medd-i mekîn" dendiği de vakidir. Ona göre med hemzenin temkîn derecesinde gerçekleştiği için bu isim verilmiştir. [94]

Derkezlî bu meddin şer'î bir vücubiyet ifade ettiğini söyler. Bu da yedi veya on kıraat imamının tamamının medd-i tabiînin med miktarı üzerine ilave yapılması gerektiği noktasında ittifak etmesi nedeniyledir.[95] Ne sahih ne de şâz bir kıraatte medd-i muttasılda kasr edileceğine dair bir görüş yoktur (burada "kasr", medd-i tabiînin med miktarını ifade etmek üzere kullanılmıştır).[96]

90 İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 8:171.

91 Ahmed b. Muhammed b. Muhammed Ebû Bekir Şihâbuddin el-Cezerî, *Şerhu tayyibeti'n-neşr fi'l-kıraâti'l-aşr*, 33. İşbâ' için ayrıca bk. el-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye*, 227.

92 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1:334-335.

93 إعطاء الحرف كل حركته Derkezlî, *Hülâsatü'l-'ucâle,* 308.

94 Derkezlî, *Hülâsatü'l-'ucâle*, 309.

95 Kıraat ve tecvid ulemasının muttasıl ve munfasılın med mertebelerine dair yaklaşımlarını görmek için bk. Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, 1:378-380.

96 Derkezlî, *Hülâsatü'l-'ucâle,* 310-311. Vücubiyet ifade etmesine dair ayrıca bk. el-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye*, 227.

Bu nokta kıraat ve tecvid eserlerinin hususi incelemesine konu olmuştur. Taberânî'nin naklettiği bir rivayete göre birine Kur'an öğretirken İbn Mes'ûd (r.a.), onun Tevbe Suresi 60. ayetinde bulunan bir kelimeyi (اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَآءِ وَالْمَسَاكِينِ) med yapmadan okuduğunu işitince "Rasûlullah bana bu kelimeyi med yaparak okumayı öğretti" demiş ve onun okuyuşunu düzeltmiştir.[97] İbnü'l-Cezerî de aynı hadisi farklı rivayetleriyle naklet-mekte ve hadisin sağlam bir hüccete sahip olduğunu, sika ravilerle nakledildiğini belirt-mektedir.[98] Derkezlî bu konuda sadece Şâtıbî'nin, Ebû Nasr el-Irâkî'den gelen bir görüşü naklederek muttasıl meddin de munfasıl gibi olduğu zehabına kapıldığını belirtir. Burada Şâtıbî, Irâkî'nin tek kelimedeki meddin iki kelimedeki med gibi olduğunu söylediğini nak-letmektedir.[99] İbnü'l-Cezerî, bu rivayeti naklettikten sonra "Ben Irâkî'nin dışında bu şe-kilde bir görüşe sahip olanı görmedim" demektedir.[100]

Derkezlî bu konuya işbâ' kavramına dair yaptığı açıklamaların peşi sıra değinmekte-dir. Bu da ferî medlerdeki ölçünün aynı kavram etrafında yapıldığı İbnü'l-Cezerî'nin daha önce değinilen yaklaşımını hatırlatmaktadır. Konuya hemzenin med harfi olan elif ile ya-kınlığı, öncelik ve sonralığı noktasından giriş yapılır. Hemzenin harf-i med ile olan müna-sebetinden söz edilen yerde, kelimenin aslında zait olarak bulunup da okunmayan hem-zeye (bazı fiillerde cem-i müzekker vâv'ının yanında bulunup da telaffuzda veya medde etkisi olmayan elif'ler gibi[101]) temas edilir. Medd-i muttasıl kendisinden önce med harfi bulunan hemze ile harf-i med hem lafız olarak hem de hat olarak gerek kendisinden sonra tenvin bulunsun gerek bulunmasın bir kelimede bir araya gelirse meydana gelir. Buna göre "قَائِمٌ", "سَوَآءٌ", "شَآءَ", "شُهَدَآءَكُمْ", "لِلْمَلٰٓئِكَةِ", "هَٰٓؤُلَآءِ" gibi kelimelerde bulunan med, ehl-i kıraatin kullanımında [örf] medd-i muttasıl olarak isimlendirilmiştir.[102] "هَٰٓؤُلَآءِ" değil ama "هَٰٓؤُمُ" kelimesinde Ali el-Kârî'ye göre lugavî bir incelik vardır. Burada ona göre itibar, yazı veya resimdeki farklılığa göre değil kökenedir. Hemzeli kıraati tercih edenler açısından النبيء kelimesinde de aynı durum söz konusudur.[103]

1.1.8.3.1. Medd-i Muttasılda Med Miktarı

Derkezlî'ye göre kurrâ arasında ihtilaf med yapılıp yapılmayacağında değil kaç elif miktarı med yapılacağındadır. Iraklılar (Kûfe ve Basra kurrâsı) ve mağriplilerin (Endü-lüs kurrâsı) çoğunluğu, aşırıya kaçmayan (Nüveyrî gibi Derkezlî de "اِفْحَاش" kelimesi

97 Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 137-138.

98 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1:315-316.

99 Şâtıbî'nin muttasıl ve munfasıl medler hakkındaki görüşleri için bk. Abdurahmân b. İsmail b. İbahim Ebî Şâme, *İbrâzü'l-Me'ânî min Hirzi'l-emânî fi'l-kiâ'âti's-seb'*, 113-117.

100 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/316; ayrıca bk. Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, 1:378-379.

101 Bu eliflerin kıyâsî olmaktan ziyade Osman mushafının hattına tâbî olarak resmedilmesi konusuna dair değerlendirmeler için bk. Celâlüddîn Ebûbekir es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 4:151.

102 Derkezlî, *Hülâsatü'l-'ucâle,* 309.

103 Ali el-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye*, 228. Bu ve benzeri kelimelerde hemzeli okuyuş Nâfi' kıraatinin bir özelliğidir.

kullanılmaktadır[104] ki çok rastlanan bir ifade değildir), Arapçanın gerektirdiği dil usullerini de aşmayan fakat işbâ' yapılmış bir miktarda med yapılması gerektiği kanaatindedirler.[105] Selef kıraat ve tecvid ulemasından İbn Süvvâr (ö. 496/1102)[106], Ebü'l-'İzz el-Kalânisî (ö. 521/1127)[107], Sibtu'l-Hayyât (ö. 541/1146)[108], Ebû Ali el-Bağdâdî, Ebû Ma'şer et-Taberî (ö. 478/1085)[109], Mekkî[110], Mehdevî (ö. 565/1085)[111] ve Hemezânî (ö. 569/1089)[112] gibi birçokları da bu görüştedirler.

İbn Galbûn (ö. 399/1009),[113] Dânî, İbn Belîme (ö. 514/1120),[114] İbn Bâziş (ö. 540/1145),[115] Ebû Ali el-Mâlikî (ö. 438/1046),[116] Mekkî, Kâfî yazarının talebesi, mağrib kıraat ulemasının çoğunluğu ve bazı maşrık uleması ise medd-i muttasılın dört mertebesi olduğu

104 Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, 1:379.

105 Derkezlî, *Hülâsatü'l-'ucâle,* 313.

106 "Sâkin harf (elif) ve hemze tek kelimede olduklarında med ve temkîn noktasında kurrâ arasında bir ihtilaf yoktur." Ebû Tâhir Ahmed b. Ali b. Ubeydullâh b. Amr İbn Süvvâr el-Bağdâdî, *el-Müstenîr fi'l-kirââti'l-'aşr*, 282.

107 Kalânisî de İbn Süvvâr ile birebir aynı lafızlarla meseleyi ele almaktadır. Ebü'l-'İzz Muhammed b. El-Hüseyn b. Bündâr el-Vâsitî el-Kalânisî, *İrşâdü'l-mübtedî ve tezkiatü'l-müntehî fi'l-kiââti'l-'aşr*, 125.

108 Müellif, vâfî ve şâfî kavramlarını kullanarak hem bu kelimelerdeki hemzelerin tahkîk ile okunması gerektiği hem de meddinin tam yapılması üzerinde ittifak olduğunu belirtmektedir. Ebû Muhammed Abdullah b. Ali b. Ahmed Sibtu'l-Hayyât, *Kitâbü'l-mebhec fi'l-kirââti's-semân ve kirâeti'l-A'meş ve ibn Muhaysin ve ihtiyârı Halef ve el-Yezîdî*, 308.

109 Taberî konuyu munfasıl med ile birlikte ele almakta ve "hemze gelmesi durumunda med yapılır" şeklinde tanıtmaktadır. Ebû Ma'şer Abdülkerîm b. Abdüssamed et-Taberî, *et-Telhîs fi'l-kirââti's-semân*, 163.

110 Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî, *Kitâbü'l-keşf 'an vücûhi'l-kirââi's-seb' ve 'ilelihâ ve hicecihâ*, 49.

111 Nasr b. Ali b. Muhammed İbn Ebî Meryem, *el-Mûdih fi vücûhi'l-kirâât ve 'ilelihâ*, 120.

112 Hemezânî de med harfi ve hemzenin bir kelimede peş peşe gelmesi durumunda kurrânın meddin tamama erdirilmesi ve işbâ' edilmesi noktasında icma ettiklerini söylemektedir. Ebü'l-'Alâ' el-Hasen b. Ahmed b. El-Hasen el-Hemezânî, *Ğâyetü'l-ihtisâr fi kirââti'l-'aşerati ve eimmeti'l-emsâr*, 1:261.

113 İbn Galbûn'a göre, harf-i medden sonra hemzenin ortada gelme (mutavassıta) ve sonda gelme (mütedarrife) durumlarında İbn Kesîr, Nâfi'in râvîlerinden Kâlûn, İsmail, Mesîbî, Sûsî rivayetinde Ebû Amr ve Yakub orta med ile okumaktadırlar. Ebü'l-Hasen Tâhir İbn Abdü'l-Mün'im İbn Galbûn, *et-Tezkira fi'l-kirâât*, 67-69.

114 İbn Belîme'ye göre Verş ve Hamza en uzun med yapanlardır. Âsım orta med ile okumakta, İbn Âmir ve Kisâî ise Âsım'dan da biraz kısa okumaktadırlar. Bu şekilde İbn Belîme medd-i muttasılda 4 mertebeden söz etmektedir. Ebû Ali el-Hasen b. Halef b. Abdillah İbn Belîme, *Telhîsu'l-'ibârât bi-latîfi'l-işârât fi'l-kirââti's-seb'*, 26.

115 İbn Bâziş, medleri "üzerinde ittifak edilenler" ve "üzerinde ihtilaf edilenler" başlığı altında iki kategoride ele almaktadır. O da "mütevessita" ve "mütedarrife" ayrımını yapmaktadır. Ebû Cafer Ahmed b. Ali b. Ahmed b. Halef el-Ensârî İbnü'l-Bâziş, *Kitâbü'l-İknâ' fi'l-kirââti's-seb'*, 1:460-462.

116 El-Mâlikî, Medd-i muttasılda med ve tahkik yapılması gerektiğinde ihtilaf olmadığını söylemektedir. Burada sadece Kisâî'nin ravilerinden Nusayr'ın "اَلْمَلٰٓئِكَةِ" kelimesinde meddi terk ettiğini de belirtmektedir. Ebû Ali el-Hasen b. Muhammed b. İbrahim el-Mâlikî, *Kitâbü'r-Ravda fi'l-kirââti'l-ihdâ 'aşera*, 463-464.

kanaatindedirler.[117] Bununla beraber kıraat imamlarından İbnü'l-Fahhâm (ö. 516/1123),[118] Ehvâzî (ö. 446/1055) ve Ebü'l-Fahr el-Câcânî (ö. H. 600'den sonra) ise vasatî, onun bir üstü ve bir altı olmak üzere üç mertebeden bahsetmektedirler. Onlar en üst seviyedeki meddi iskât emişlerdir.[119] Nüveyrî'nin belirttiği üzere bu farklı mertebeler munfasılda da aynen geçerlidir. Öncelikle hepsi burada kasr yapmaktadırlar. Dolayısıyla bununla beş mertebe yapmaktadır. [Dânî] *el-Câmi*'de Teysîr'de bulunan fevka't-tulâyı bir altıncısı olarak zikretmektedir.[120]

1.1.8.4. Medd-i Munfasıl

Hem kıraat ve tecvid ulemasının hem de Derkezlî'nin genel yaklaşımına bakıldığında medd-i munfasıl, med harfinin hemze ile birbirini takip eden iki kelimede beraber gelmesi durumunda olur. Med harfi hemzeden önce gelir. Kıraat ehli, hemzenin harf-i meddden ayrı olması ve hem telaffuz hem de hat olarak ilkinin birinci kelimenin sonunda ikincisinin de ikinci kelimenin başında bulunması dolayısıyla bu ismi vermişlerdir. Kuşkusuz bu da mecazi bir isimlendirmedir. Bu medde okuyucuyu iki kelime arasında yaydığı ve iki kelimenin arasını açtığı için "medd-i infisâl ve'l-bast" ve iki kelimeyi tek bir kelime olarak kabul ettirdiği için "medd-i i'tibâr" isimleri de verilmiştir. Yine "medd-i harfin li-harfin" ve "medd-i kelimetin li-kelimetin" isimleri de verilmiştir.[121] Ayrıca kıraat ehli nazarında, bizzat kendisi ve hakikati hakkında ihtilaf söz konusu olduğu için bu med caiz olarak kabul edilmiştir.[122] Aynı şekilde med mertebeleri noktasında da ihtilaf vardır. İbn Kesîr, Sûsî ve Ebû Ca'fer burada med yapmazlar.[123]

117 Derkezlî, *Hülâsatü'l-'ucâle,* 313.

118 İbnü'l-Fahhâm, medleri dört kısımda ele almaktadır. O, bunlardan ikisi üzerinde ittifak edildiği, ikisi üzerinde ise ihtilaf edildiğini söylemektedir. Medd-i muttasıl, medd-i lâzım ile beraber üzerinde ittifak edilenlerdendir. Ebü'l-Kâsım Abdurahmân b. Ebî Bekir İbnü'l-Fahhâm, *Kitâbü't-tecrîd li-buğyeti'l-mürîd fi'l-kirâ'âti's-seb'*, 136-137.

119 Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, 1/378-380; Derkezlî, *Hülâsatü'l-'ucâle,* 313-314.

120 Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, 1/380; Derkezlî, *Hülâsatü'l-'ucâle,* 315-316.

121 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kırâ'âti'l-'aşr*, 1:319.

122 Ali el-Kârî'den naklen caiz olarak isimlendirilmesi, kıraat imamlarının ihtilaf etmelerinin yanında kıraatte iki kelime arasında vasledildiğine med yapmanın mümkün olduğu fakat ilk kelimede durulacak olursa meddin ortadan kalkacak olması nedeniyledir. Yani aslen onda med yoktur ve sebebinin ortadan kalkabiliyor olması nedeniyle bu ismi almıştır. el-Kârî, *el-Minehü'l-fikriyye*, 234. Ali el-Kârî'nin konuyu aynı ile naklen kendisinden aldığı yer için bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kırâ'âti'l-'aşr*, 1:319.

123 Derkezlî, *Hülâsatü'l-'ucâle*, 318-319. Burada Kâlûn ve Dûrî'nin kasr ettikleri ve bir buçuk elif miktarı okudukları nakledilmektedir. Bu bilginin ve diğer bilgilerin nerede ise aynen verildiği yer için bk. Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, 1/388. Altı elif med olduğu şeklindeki yaklaşımlara Kastallânî'nin reddiyesini görmek için bk. Molla Hüseyin b. İskender er-Rûmî, *Beyânü'l-Müşkilât ale'l-mübtediîne min ciheti't-tecvîd fi'l-Kur'âni'l-mübîn*, 7. Derkezlî, aynı yerde İbn Âmir ve Kisâî'nin kıraatlerinde iki elifi tercih edenlerden olduğunu Verş ve Hamza'nın ise beş elif uzattıklarını belirtir. Med mertebeleri hakkında kıraat imamlarının yaklaşımları için bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-'aşr*, 1:321-342.

"اِلَّا اَنْفُسَهُمْ", "قَالُوا آمَنَّا", "وَمَنْ يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهٗٓ اِلَّا مُتَحَرِّفاً", "عَنْدَهُ اِلَّا بِاِذْنِهِ" gibi ayetlerden verilen örnekler böyledir. Vasıl halinde cemi mîmini damme ile okuyanlar için de hüküm yukarıda nakledilen med ölçülerine tâbidir.[124] Bu konuyu işlediği yerde İbnü'l-Cezerî, Hz. Peygamber'in med yaparak okuduğunu nakleden Hz. Enes'in[125] (r.a.) muttasıl, munfasıl gibi kaideleri kastetmediğini belirtmektedir. Burada umumi bir haberin verilmesi söz konusudur. Bununla beraber aslî-fer'î, ittifâkî-ihtilâfî her birisinin konumunu belirlemenin zarureti de açıktır.[126] Medd-i munfasıl bağlamında Derkezlî, klasik ulemanın bir başka ihtilaf konusu olan "tecvîzü'l-bitr" meselesini ele alırken burada muhalif kanadı oluşturan Dânî'nin yaklaşımını nakletmektedir. Ona göre bu uygulama (elif, vâv ve yâ harfinin hazfedilmesi) hiçbir vecihle caiz değildir. Onunla kıraat de olmaz.[127]

Bu arada, Nüveyrî tarafından İbnü'l-Cezerî'nin *Mukaddime* şârihlerinin dışında kimse tarafından zikredilmediği şerhiyle, İmam Âsım'ın muttasıl ve munfasıl medler için iki buçuk elif miktarı bir med mertebesine sahip olduğunu öğreniyoruz. Bu noktada kaynaklara yönelik çalışmalara ihtiyaç vardır.[128] Zamanın kurrâları ve onların hocalarının Şâtıbî'nin medler konusunda meydana gelen bu aksaklıkları müşâfeheye atfetmesi ve *Mukaddime* şarihlerinin bu konuda fazla söz etmemesini derinlemesine inceleme noktasında yetersiz kalmışlardır.[129]

124 Derkezlî, *Hülâsatü'l-'ucâle,* 316; Aynı yaklaşım için bk. İskender er-Rûmî, *Beyânü'l-Müşkilât*, v. 7;

125 Farklı hadis kaynaklarında bulunan bu hadis için bk. Ebû Abdillâh Muhammed İbn Yezîd İbn Mâce, *es-Sünen*, "Bâbü mâ câe fi'l-kirâeti fî salâti'l-leyli" 1330, 1:672

126 İbnü'l-Cezerî, konuyu kıraat imamlarının med konusundaki yaklaşımlarını nakletmek suretiyle incelemektedir. O, kıraat imamlarını "meşârika" (Sibtü'l-Hayyât, Ebû Ali el-Mâlikî gibi), "meğâribe" (Dânî, Mekkî, İbn Mücâhid gibi Endülüs ulemâsı), 'ırâkiyyûn (Ebû Tâhir b. Sivâr, Ebü'l-Hasen b. Fâris, İbn Hayrûn gibi ulemâ) şeklinde bölgesel ayrımlara tabi kılarak zikretmektedir. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-'aşr*, 1:319-321 vd.

127 İbnü'l-Cezerî, Dânî'nin bu görüşünde hata yaptığını söyler. Aynı zamanda kendisinin bu itirazının sonunda getirdiği "belki onlar bununla medde bir ziyade yapmayı ve meddi iskat etmeyi kastetmiş olabilirler" şeklindeki açıklamasının aslında meseleyi açıklayan şey olduğunu belirtir. Yani Dânî'nin görüşünün hatalı olmasını yine onun görüşünün sonuna koyduğu bu ihtimalin gerçek olması ile delillendirir. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-'aşr*, 1/320. Ali el-Kârî de Ebu Ali el-Ehvâzî'nin Halvânî ve Hâşimî'den o ikisinin de Kavâs'dan ve İbn Kesîr'den naklettiklerini belirterek İbnü'l-Cezerî'nin sözlerini tekrar eder. el-Kârî, *el-Minehü'l-fikriyye*, 236.

128 Tayyibe şerhi tertibinde bu med, "vustâ" olarak isimlendirilmiş ve dördüncü mertebe olarak belirlenmiştir. Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, 1:383. Nüveyrî, belirlemiş olduğu bu mertebelerdeki med miktarlarının ne kadar olduğu konusunun o kadar açık olmadığını belirtir. Mesela bu dördüncü mertebedeki elif miktarı üçüncü mertebeyi üç elif miktarı olarak takdir edenler nazarında dört elif, bazılarına göre üç buçuk elif, Hüzelî'den nakledildiğine göre ise üçüncü mertebeyi iki veya bir buçuk olarak takdir edenlere göre bu üç eliftir. Ali el-Kârî de şöyle der: "Ben derim ki "tûlâ" da ihtilaf edilmiştir. O, beş elif midir dört elif mi? Aynı şekilde "vüstâ"da da ihtilaf vardır; o dört elif midir üç elif mi? İhtilafın kaynağı aslî meddin ona katılıp katılmayacağıdır. Bu tartışma da hakîkî değil lafzîdir." el-Kârî, *el-Minehü'l-fikriyye*, 234.

129 Derkezlî, *Hülâsatü'l-'ucâle*, 322-323.

1.1.8.5. Medd-i Lâzım

Derkezlî, arada bir fasıla olmadan harf-i medden sonra gelen lafzi ve bâkî sebep nedeniyle iki çeşit med oluştuğunu belirtir. Bunların ilki lâzımî sükûna sahip olan "medd-i lâzım" diğeri ise ârızî sükûna sahip olan "medd-i ârız"dır. Medd-i lâzımın sükûnu kıraat ehline göre vasıl halinde de vakıf halinde de daima sâkindir ve tabiatı gereği hareke almaz.[130]

Bu durumu Ali el-Kârî, "Onun sükûnunun i'lâl durumunda ârızî sükûn olması bir zarar vermez" şeklinde açıklamaktadır. Mesela Bakara 164'teki "دَآبَّةٍ" kelimesi aslen "فاعلة" vezninde "دابية" şeklindedir. Burada i'lâl yapılmış ve ilk bâ harfi sakin kılınıp ikincisine katılmıştır. Fakat bu durumda onun sükûnu "ârızî" olarak isimlendirilmez.[131] Ali el-Kârî medd-i lâzım ve ârızı ferî medlerin ilk bölümü olarak ele alırken Derkezlî bunu incelemeyi medd-i muttasıl ve munfasıldan sonraya bırakmıştır.

Bir başka önemli başlık medd-i lâzımda kaç elif miktarı med yapılacağıdır. Bu, kurrâ arasında ihtilaflı bir meseledir. İbn Mihrân, "Tahkik ehli dört elif miktarı med yapar" der.[132] Üç elif miktarı uzatan da vardır. Ashâb-ı hadr ise iki elif miktarı med yapar. Buradaki meddin hemze için yapılan medden daha aşağıda olduğunu iddia edenler de vardır. Nüveyrî şöyle bir belirlemede bulunur: "En yüksek mertebeden düşük, tevassutun ise fevkindedir. Ca'berî'nin 'O, en alt rütbeye denktir' sözünün anlamı da bu şekilde ortaya çıkmış olur."[133]

İşlediği bütün diğer konularda yaptığı gibi burada da kendisinden önceki ulemanın medd-i lâzımın med miktarı üzerindeki farklı görüşlerini naklettikten sonra Derkezlî şöyle bağlar: "Kıraat-ı seb'a ve diğerleri bütün kurrâya göre o, ifrât ve ifhâş olmaksızın tam bir meddir ve bu da aslî med dışında üç elif miktarıdır [aslî ile beraber dört elif]. Cumhur ve zikredilen ehl-i edâ mezheplerinin muhakkik ulemasına göre onun med miktarı bu şekildedir."[134] Ali el-Kârî, kurrânın med miktarı konusunda eşit bir yaklaşıma sahip olması ve hareke açısından bir denkliğe sahip olması nedeniyle bu meddi "medd-i adl" olarak isimlendirdiğini de belirtmektedir.[135]

130 Derkezlî, *Hülâsatü'l-'ucâle*, 324.

131 Ali el-Kârî, *el-Minehü'l-fikriyye*, 221-222.

132 Derkezlî, *Hülâsatü'l-'ucâle*, 330.

133 Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, 1:399.

134 Derkezlî, *Hülâsatü'l-'ucâle*, 324-329. Uzun nakillerle Ali el-Kârî'nin eserinden birebir pasajlar paylaşılır. Ali el- Kârî tûl'den maksadın üç elif olduğu ve buna aslî meddin bir elif miktarının dahil olmadığını belirtir. el-Kârî, *el-Minehü'l-fikriyye*, 222, 225.

135 el-Kârî, *el-Minehü'l-fikriyye*, 226; Derkezlî, *Hülâsatü'l-'ucâle*, 332. Bu iki müellifin de asıl kaynağı olan İbnü'l-Cezerî'de bu isimlendirmeler için bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1:317. O burada aynı zamanda onun med miktarı konusunda, İbn Mihrân'dan nakledilen bir görüş dışında ne eski ne yeni kurrâ arasında herhangi bir ihtilafın söz konusu olduğunu belirtir.

1.1.8.6. Medd-i Ârız

Derkezlî'den takip edildiğinde görülür ki medd-i ârız, harf-i medden sonra herhangi bir fasıla olmaksızın sakin harf gelmesi durumunda meydana gelir. Herhangi bir sebeple (vakfetmeyi kastederek, işmam ile vakıf veya nefesin kesilmesi gibi bir sebep) aslen harekeli olan bir harfte vakf edildiğinde bu durum meydana gelir. Lâzımî sükûna kıyasen onun da başkasına katışmayan "muzhir" ve başkasına dahil olan "müdğam" durumları vardır. Muzhir durumu, normal medd-i ârızın vuku bulduğu "اَلْعِبَادِ", "غَفورٍ", "بَصيرٌ", "الحِسابِ", "نستعينُ", "الرَّحيمِ" gibi kelimelerde vakfedilmesi halinde meydana gelen meddir. Müdğam durumu ise "وَقالَ لهمْ نَبِيُّهُمْ" ayetinde birinci lâm harfinin durumunda ve yine "وَاَنَّهُ هُوَ" derken hâ harfinde meydana gelen medlerdeki durumdur.[136] Buradaki idğam "tam büyük idğam"dır. "اَلرَّحْمٰنِ الرَّحيمِ" ve "مَالِكِ يَوْمِ الدّينِ" örneğindeki gibi idğamlar ise "tam olmayan büyük idğam"dır.

İki ayrı kelimede peş peşe gelen müteharrik aynı harfler arasındaki bu idğam çeşidi yedi kıraat imamından Ebû Amr'a ait bir uygulamadır.[137] Kıraat-ı aşerenin dışında kalan (şâz) Hasan-ı Basrî, A'meş ve İbn Mücâhîd gibi kıraat uleması da ona idğam-ı kebîr noktasında muvafakat etmişlerdir.[138] Kıraatler konusunda bilgisi olmayanların idğam-ı kebir yapmaları doğru bir şey değildir. Aynı şekilde mütevatir kıraatlerin dışındakiler konusunda yeterli ilmi olmayanların o kıraatlerle okumaları da caiz olmaz.[139]

Ârızî sükûn nedeniyle meydana gelen bu meddeki med miktarları noktasında üç vecih vardır: Tûl, üç elif; tevassut, iki elif ve kasr, bir eliftir.[140] İbnü'l-Cezerî'nin *Takrîb*'de yapmış olduğu bu taksimatta en uygun olan Derkezlî'ye göre "tûl" vechidir. [141] Ondan sonra tercih edilen vecih ise "tevassut"tur.[142] Medd-i ârız, caizliği ve kasredilmesin-

136 Derkezlî, *Hülâsatü'l-'ucâle*, 332-333.

137 İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a fi'l-kirâât*, 116-117. İbn Mücâhid, Ebû Amr'ın idğam-ı kebir uygulamasını anlatırken şeddeli bir harften sonra müteharrik aynı harfin gelmesi (اُحِلَّ لَكُمْ, مَسَّ سَقَر) durumu gibi onun da idğam yapmadığı bazı durumları da zikretmektedir.

138 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1:274-275. O, idğam-ı kebir yapma konusunda Ebû Amr'a iştirak eden birçok isim saymaktadır. Aynı zamanda burada o, idğam-ı kebîr isminin verilmesinin bazı sebeplerini zikretmektedir. İlk olarak onun diğer idğam çeşitlerinden daha fazla sayıda vuku buluyor olması. Zira bu, harekeli harflerdeki idğamdır ve harekeli harf de sâkin harfden daha fazla sayıda bulunmaktadır. İkinci olarak, onun harekeli bir harfi idğam yapmadan önce sâkin harfe çevirme noktasındaki etkisi. Misleyn, cinseyn ve mütekâribeyn çeşitlerinin hepsini içeriyor olması bunun meydana gelmesindeki zorluğu gösterir.

139 Derkezlî, *Hülâsatü'l-'ucâle*, 334-335. Derkezlî, idğam-ı kebire dair bilgilerin nerede ise tamamını aynı ifadelerle İbnü'l-Cezerî'den nakletmekte ve konuyu noktalamadan önce "*en-Neşr*'de ve başka kaynaklarda bu bilgilerin çok daha fazlasını bulabilirsiniz. Ben burada uzatmamak için almadım" demektedir.

140 Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Takrîbü'n-Neşr fi'l-kirââti'l-'aşr*, 110.

141 Derkezlî, *Hülâsatü'l-'ucâle*, 337. Dânî de kadim Mısır üstadlarının takip ettiği med mertebesinin bu olduğunu söylemiştir.

142 Bu, İbn Mücâhid ve takipçilerinin kullandığı vecihtir. Bu ve ilintili bilgilere derli toplu ulaşılabilecek

deki müsaade nedeniyle ehl-i kıraat tarafından aynı zamanda medd-i câiz olarak da isimlendirilmektedir.[143]

1.1.8.7. Medd-i Lîn

Derkezlî eserinin bölümlenmesinde "med ve kasr"ı dördüncü bâb olarak incelerken, onu bir "hâtime" ile bitirmekte ve hemen peşinden "lîn harflerinin ahkâmı" başlığı altında beşinci fasıl olarak bu harflerde meydana gelen meddi işlemektedir. Yedi bâb ve dokuz fasıldan müteşekkil bu eserin sistemi incelendiğinde her ne kadar beşinci fasıl olarak isimlendirilse de medd-i lînin aslında med ve kasr bahsinin bir alt başlığı olarak ele alındığı anlaşılmaktadır. Zaten konunun getirildiği yer de bunu işaret etmektedir.

Derkezlî'nin kaydettiği üzere kendilerinden önce meftûh bir harf bulunan sâkin vâv ve yâ harfleri lîn harferi olarak isimlendirilmektedir ve vakıf halinde burada bir med meydana gelmektedir. Bu iki harfe mahsus bir şekilde med yapılmasının sebebi ise bu iki harfin mahreçlerinde meydana gelen genişlemedir. Bu meddi en doğru şekilde uygulamak büyük oranda müşafehe yoluyla gerçekleşebilir. Burada med yapılmasına dair hem aklî hem naklî delilin varlığından bahseden Derkezlî kendisinden sonraki harfle idğam edilmesinin cevazı konusunda icma olduğunu belirtmektedir.[144] Kurrânın çoğunluğu tevassut ve tûl ile meddi uygun görmüşlerdir.[145] Derkezlî de medd-i lîndeki med miktarında bütün kurrânın ittifak ettiğini belirtir. Tûl vechi üç elif miktarı, tevassut iki elif ve kasr ise bir elif miktarıdır. Ama uygulama açsından en uygun olan kasr vechinin tercih edilmesidir.[146]

Eserinin bir genel niteliği olarak müellif biyografik bilgilere de sıkça yer vermektedir. Lîn harleri ve burada med yapmanın aklî ve naklî olarak hükümlerini detaylı bir şekilde

bir başka kaynak için bk. Ebü'l-Kâsım Ali b. Osman İbnü'l-Kâsıh, *Sirâcü'l-kârii'l-mübtedî ve tizkâri'l-mukrii'l-müntehî*, 65 vd.

143 Derkezlî, *Hülâsatü'l-'ucâle*, 339. Derkezlî, burada Ali el-Kârî'den naklen kıraat imamları arasındaki ihtilafa konu olan bir hususu detaylı bir şekilde nakletmektedir ki bu aslen med konusunu anlaşılması biraz karmaşık bir hale dönüştürmektedir.

144 Derkezlî, *Hülâsatü'l-'ucâle*, 341-342.

145 *Tayyibe* şârihi Ezrak tarîki ile Verş rivâyetinde aynı kelimede hemzeden önce lîn harflerinin sâkin gelmesi durumunda med yapılması gerektiğinde ittifak olduğunu belirtir. İhtilaf sadece med miktarındadır. Mehdevî işbâ'ı terci ederken Dânî tevassutu tercih etmiştir. Hangi kelimelerde med yapılmasını ulemanın uygun bulmadığı ve burada kastedilen tûl, tevassut ve kasr'ın miktarları hakkında tecvîd ve kıraat ulemasının yaklaşımları detaylı bir şekilde incelenmiştir. Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, 1/394-395. Ali el-Kârî burada söz edilen "شيء" ve "السوء" kelimelerinde vasıl halinde iki vechin, vakf halinde ise üç vechin câiz olduğunu belirtir. Kıraat ve tecvîd uleması burada med yapılmasının gerekliliği konusunda icmâ etmişlerdir. Bununla beraber ona göre kasr evlâdır tevassut ise ondan sonra gelir. el-Kârî, *el-Minehü'l-fikriyye*, 229, 237.

146 Medd-i lîn'in med miktarı konusunda bu belirlenimler yapıldıktan sonra İbnü'l-Cezerî'nin *Takrîb*'indeki açıklamalar ve öğrencisi Nüveyrî'nin değerlendirmeleri doğrudan nakledilir. Bu iki hoca ve talebe değerlendirmelerinin bazen arasına bazen de sonuna Ca'berî'nin yaklaşımı dahil edilmektedir. Derkezlî, *Hülâsatü'l-'ucâle*, 345-349, 356.

ve birçok ulemadan nakiller yapmak suretiyle incelediği bu esnada devreye Verş girmektedir. Her ne zaman bu isim görülse burada kastedilen Ebû Sa'îd Osman b. Sa'îd el-Kutbî el-Mısrî'dir diyerek şerh düşmüştür.[147] Medd-i lîn'de vâki olan sükûnun lâzımî veya ârızî olması da bir başka inceleme konusudur. Meryem ve Şûrâ Surelerinin başındaki ("كهيعص" ve "حمعسق") hurûf-ı mukattaa harflerinden ayn harfinde bulunan sükûn lâzımî muzhir olarak isimlendirilmektedir.[148] Bu incelemelerle med konusunu nihayete erdirilmiştir.

Sonuç

Derkezlî med ve kasr konusunu belli eserler ekseninde incelemektedir. Bazen uzun cümleler şeklinde doğrudan atıflarda bulunmaktadır. Bu kaynaklar arasında İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*'i, Nüveyrî'nin *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*'i, Ca'berî'nin *Kenzü'l-me'ânî*'si ve Ali el-Kârî'nin *el-Mineh*'i öne çıkmaktadır. Ayrıca bu çalışma, İbnü'l-Cezerî'nin çalışmalarının ve yaklaşımlarının kendisinden sonra Osmanlı topraklarında yazılan kıraat ve tecvid eserlerinin ana kaynağı olduğu gerçeğine ışık tutmuştur. Özellikle Ali el-Kârî, Nüveyrî gibi takipçileri yoluyla İbnü'l-Cezerî, Derkezlî'nin burada incelenen eserinin eksenini belirlemiştir. Bu husus incelediğimiz med ve kasr konusu için özellikle geçerlidir. Bununla birlikte, kendisinden önceki diğer tecvid ve kıraat literatürüne de sıkça başvurduğu ve bu kaynaklara açık şekilde yer verdiği görülmektedir. Başvuru kaynaklarını müellif ve eser ismi vererek nakletmektedir. Bu özelliğini tecvid konularında ilmi süreklilik anlamında değerlendirmek gerekmektedir.

Eserinin genelinde olduğu gibi med ve kasr konusunu işlediği yerde de Derkezlî, başta yoğunlukla Arap dili, ilm-i kıraat ve biyografiler üzerinden tarih olmak üzere kelam ve felsefe disiplinlerinin verilerine de yer vermiştir. Bu, Osmanlı ulemasının araştırmalarında farklı ilim dallarının verileri arasında irtibat kurmada geliştirdikleri metodun bir neticesi olarak değerlendirilebilir.

Derkezlî'de med ve kasr, sadece bir tecvid konusu olarak değil, özellikle med mertebeleri noktasındaki yaklaşımların nakledilmesinde yoğunlaşan bir şekilde ilm-i kıraatteki değerlendirmelerle sıkı bir irtibat içerisinde ele alınmıştır. Bu özelliği ile aslında kitabın ismi ve diğer konuları ele alışındaki tarzından biraz uzaklaşılmakta ve konu ilm-i kıraatin bir meselesinin incelenmesi hüviyetine bürünmektedir. Zira kendisinden yararlanılan alimlerin tecvid kitapları ile kıraat meselelerini ele aldıkları kitapların farklı bir şekilde tanzim edildiği bilinmektedir. Bizzat tecvid ilmine dair kendisi tarafından yazılmış

147 Daha sonra da bu kıraat imamının hayatı hakkında detaylı bilgiler nakletmektedir. Derkezlî, *Hülâsatü'l-'ucâle*, 350-351.

148 Bu harflerden sonra ihfâ mı yoksa izhâr mı yapmak gerektiği de ihtilaflı bir konu olarak incelenmektedir. Derkezlî, *Hülâsatü'l-'ucâle*, 352. Konunun bağlamı ile alakası açısından Süfyân b. Uyeyne'nin bir rüyasından bahsedilmektedir. Bu rüyada kendisi Hz. Peygamberi görmüş ve "kimin kıraatini takip etmemi emredersiniz" diye sormuş ve Hz. Peygamber de Ebû Amr b. el-'Alâ'nın kıraatine göre okumasını tavsiye etmiştir.

çok daha uzun bir eserin özeti şeklinde ele alınan bu çalışmanın bu tür uzatmalardan uzak kalması beklenirdi. Bu da konunun muğlaklaşması ve işin ehli olmayanların istifadesinden uzaklaşmasına sebebiyet vermektedir. Belki eserin yazıldığı zaman ve ortamın, bu konulara aşina olan bir nesle sahip olduğu söylenilerek tecvid ilmi kültürünün o dönemlerdeki yüksekliğine dair bir çıkarsamada bulunulabilir. Çok tafsilatlı bir araştırma yapmamakla beraber yüksek seviyede bir tecvid ilmi akademik ortamının varlığından bahsetmek, Mehmet Zihni Efendi gibi yetkin bir alimin aynı dönemde müstakil bir tecvid eseri kaleme almış olması ve müellifin biyografisinden elde edilen bilgilere bakıldığında kuvvetle muhtemel görünmektedir.

Bu araştırmanın ortaya koyduğu üzere med ve kasr, esasını Hz. Peygamber'in uygulamalarından almış ve ilk dönem tecvid eserlerinde ve sonrasında kıraat ve tecvid kitaplarının ana konularından olmuştur. Tilavet esnasında med ve kasr uygulamasında meydana gelen hatalar tecvid ve kıraat alimlerinin dikkat çektiği önemli hususlardandır. Araştırmanın da ortaya koyduğu üzere bu hatalar belli bir döneme hasredilebilecek eksiklikler değildir. Dolayısıyla tecvid konuları her dönemde halk kesimi tarafından ihmal edilen hususlar olmuştur. Tecvid eserlerinin mukaddimeleri incelendiğinde müelliflerin çoğu, kitaplarını yazmaya mesnet teşkil eden hususların başına insanların bu konudaki uygulama hataları ve bu ilmi elde etmek için gerekli eğitimi almadaki ihmallerini koymuşlardır.

Kaynakça

Akdemir, M. Atilla. "Kıraat İlmi Eğitim-Öğretiminde Med Mertebeleri ve Ölçüleri Bağlamında Oluşan Ekoller". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45:45 (Haziran 2018): 15-50.

Ca'berî, İbrahim b. Ömer. *Kenzü'l-me'ânî fî şerhi Hirzü'l-emâni ve vechi't-tehânî* (nşr. Ahmed el-Yezîdî) El-Memleketü'l-Mağribiyye: El-Müsâhim, 1419/1998.

Dânî, Ebû Amr Osman b. Sa'îd. *et-Teysîr fi'l-kirâ'âti's-seb'* (nşr. Ali b. Abdurrahman el-Huzeyfî). Suûdi Arabistan: Dâru'l-Endülüs, 1436/2015.

Derkezlî, Ebû Abdillah Hasan b. İsmail b. Abdillah. *Hülâsatü'l-'ucâle fî beyâni murâdi'r-risâle fî 'ilmi't-tecvîd* (nşr. Doktor Halef Hüseyin Sâlih el-Cebbûrî). Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1426/2015.

Deylemî, Ebû Şücâ' Şîreveyh b. Şehredâr b. Şîreveyh. *el-Firdevs bi-Me'sûri'l-hitâb*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1406/1986.

Ebû Ma'şer, Abdülkerîm b. Abdüssamed et-Taberî. *et-Telhîs fi'l-kirââti's-semân* (nşr. Muhammed b. Hüseyn b. Akîl Musa eş-Şerîf). Cidde: el-Cemâatü'l-Hayriyye li-Tahfîzi'l-Kur'âni'l-Kerîm, 2011.

Ebû Şâme, Abdurahmân b. İsmail b. İbahim. *İbrâzü'l-Me'ânî min Hirzi'l-emânî fi'l-kiâ'âti's-seb'* (nşr. İbahim Atûhu 'Avad). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Ergin, Osman Nuri. *Türk Maarif Tarihi*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1977.

Ezherî, Hâlid b. Abdillâh b. Ebî Bekr. *el-Havâşi'l-Ezheriyye fî halli elfâzi'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye* (nşr. Muhammed Berekât). Mektebetü Nûr, 2002.

Hamedânî, Târık Nafi'. *Hadâratü'l-'Irâk 11*. Bağdad: Dâru'l-Hürriyye li't-Tibâ'a, 1985.

Hemezânî, Ebü'l-'Alâ' el-Hasen b. Ahmed b. El-Hasen. *Ğâyetü'l-ihtisâr fî kirââti'l-'aşerati ve eimmeti'l-emsâr* (nşr. Eşref Muhammed Fuâd). Cidde: el-Cemâatü'l-Hayriyye li-Tahfîzi'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1414/1994.

Hüzelî, Ebü'l-Kâsım Yusuf b. Ali Cübâre. *el-Kâmil fi'l-kirââti'l-'aşr ve'l-erbe'îne'z-zâide aleyhâ* (nşr. Cemal b. es-Seyyid b. Rifâ'î eş-Şâyib). Müessese Semâ' li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1428/2007.

İbn Bâziş, Ebû Cafer Ahmed b. Ali b. Ahmed b. Halef el-Ensârî. *Kitâbü'l-İknâ' fi'l-kirââti's-seb'* (nşr. Abdülmecîd Katâmiş). Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1403.

İbn Belîme, Ebû Ali el-Hasen b. Halef b. Abdillah. *Telhîsu'l-'ibârât bi-latîfi'l-işârât fi'l-kirââti's-seb'* (nşr. Sübey' Hamza Hâkimî). Cidde: Dâru'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1409/1988.

İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osman. *Sırru sınâ'ati'l-i'râb* (nşr. Hasan Hindavi). Dımaşk, 1405/1985.

İbn Ebî Meryem, Nasr b. Ali b. Muhammed. *el-Mûdih fî vücûhi'l-kirâât ve 'ilelihâ* (nşr. Ömer Hamdân el-Kebîsî). Cidde: el-Cemâatü'l-Hayriyye li-Tahfîzi'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1414/1993.

İbn Galbûn, Ebü'l-Hasen Tâhir İbn Abdü'l-Mün'im. *et-Tezkira fi'l-kirâât* (nşr. Saîd Salih Ze'îme). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001.

İbn Hacer el-Askalânî, Şihâbüddîn Ebi'l-Fadl Ahmed b. Ali. *Tehzîbü't-tehzîb*. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1993.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed İbn Yezîd. *es-Sünen* (nşr. Merkezü'l-Buhûs ve Takniyetü'l-Ma'lûmât). Kâhire: Dâru't-Tevâsul, 1435/2014.

İbn Manzûr, Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdir, 2010.

İbn Mücâhid, Ebûbekir. *Kitâbü's-seb'a fi'l-kirâât* (nşr. Şevkî Dayf). Kâhire: Dâru'l-Me'ârif.

İbn Süvvâr, Ebû Tâhir Ahmed b. Ali b. Ubeydullâh b. Amr. *el-Müstenîr fi'l-kirââti'l-'aşr* (nşr. Osman Mahmûd Gazzâl). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed. *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-'aşr* (nşr. Muhammed Ali ed-Debbâ'). Mısır: Matbaa Mustafa Muhammed, 1920.

----------. *Ğâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ'* (nşr. Gotthelf Bergstrasser). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1971.

----------. *Takrîbü'n-Neşr fi'l-kirââti'l-'aşr* (nşr. Ali Abdü'l-Kuddûs Osman). Beyrut: Dâru İhyai't-Türâs el-Arabi, 1421/2000.

----------. *et-Temhîd fî ilmi't-tecvîd* (nşr. Ğânim Kaddûrî el-Hamed). Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1421/2001.

İbnü'l-Fahhâm, Ebü'l-Kâsım Abdurahmân b. Ebî Bekir. *Kitâbü't-tecrîd li-buğyeti'l-mürîd fi'l-kirâ'âti's-seb'* (nşr. Dârî İbahim ed-Dûrî). Ammân: Dâru Imâr, 1422/2002.

İbnü'l-Kâsıh, Ebü'l-Kâsım Ali b. Osman. *Sirâcü'l-kârii'l-mübtedî ve Tizkâri'l-mukrii'l-müntehî* (tsh. Muhammed Abdülkâdir Şâhin). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999.

İbnü'n-Nâzım, Ahmed b. Muhammed b. Muhammed Ebû Bekir Şihâbuddin el-Cezerî. *Şerhu tayyibeti'n-neşr fi'l-kıraâti'l-aşr*. Mısır: el-İdâratü'l-'Âmme li'l-Me'âhidi'l-Ezheriyye, 1977.

Kâdî, Abdülfettâh. *el-Büdûru'z-zâhira i'l-kirââti li-'aşri'l-mütevâtira min tarîki'ş-Şâtıbiyye ve'd-Dürâ*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2008.

Kalânisî, Ebü'l-'İzz Muhammed b. El-Hüseyn b. Bündâr. *İrşâdü'l-mübtedî ve tezkiatü'l-müntehî fi'l-kiââti'l-'aşr* (nşr. Osman Mahmûd Gazzâl). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.

Kârî, Molla Ali. *el-Minehü'l-fikriyye fî şerhi'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye* (nşr. Üsâme 'Atâyâ). Dimaşk: Dâru'l-Gavsânî li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 1433/2012.

Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifîn: Terâcimü musannifi'l-kütübi'l-'Arabiyye.* Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993.

Kızılaslan, İshak. "Derkezlî'nin Hülâsatü'l-'ucâle İsimli Eserinde Lahn ve Çağdaş Oryantalist Yaklaşımda Kur'an Tilâveti Konusu". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54 (Aralık 2021): 147-172.

----------. "Osmanlı Ulemâsının Tecvîd İlmî Birikimine Bir Örnek: Kitâb-ü Mesleki'l-kurrâ' Fî şerhi ebyâti İbni'l-Cezerî Fî 'lmi'l-kirâe'nin İçerik Tahlîli". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8:1 (Haziran 2022): 55-70.

Koyuncu, Recep. "Mustafa Niyazi Efendi ve *'Umdetü'l-kârîîn İsimli Tecvîd Risalesi". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7:2 (Aralık 2020): 797-834.

Kurtubî, Abdülvehhâb b. Muhammed. *el-Mûdih fi't-tecvîd* (nşr. Ğânim Kaddûrî el-Hamed). Ürdün: Dâru 'Imâr, 1421/2000.

Mâlikî, Ebû Ali el-Hasen b. Muhammed b. İbrahim. *Kitâbü'r-Ravda fi'l-kirââti'l-ihdâ 'aşera* (nşr. Neyl b. Muhammed İbrahim Âli İsmail). Câmiatü'l-İmâm, 1415.

Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed. *Edebü'd-dîn ve'd-dünyâ*. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1434/2013.

Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed. *er-Riâye li-tecvîdi'l-kirâe ve tahkiki lafzi't-tilâve* (nşr. Doktor Ahmed Hasan Ferhat). Ammân: Dâru 'Imâr, 1417/1996.

----------. *Kitâbü'l-keşf 'an vücûhi'l-kirââi's-seb' ve 'ilelihâ ve hicecihâ*. (nşr. Muhyiddîn Ramadan). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1404/1984.

Mısrî, Seyfüddîn b. Atâullah el-Fedâlî. *el-Cevâhiru'l-müdiyye ale'l-Mükaddimeti'l-Cezeriyye* (nşr. İzzet Binti Hâşim Mü'înî). Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1426/2005.

Murâdî, İbn Ümmü Kâsım. *Şerhu'l-vâdıha fi tecvîdi'l-Fâtha* (nşr. Abdülhâdî el-Fudaylî). Beyrut: Dâru'l-Kalem.

Nüveyrî, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Muhammed Ali. *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fi'l-kirââti'l-'aşr* (nşr. Mecdi Muhammed Sürur). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1424/2003.

Pilgir, Muhammed. *Kıraat İlminde Med: Kıraat-ı Aşere'nin Ortak Meseleleri Bağlamında*. Pdf: İlâhiyât Yayınları, 2022. https://www.ilahiyatyayin.com/wp-content/uploads/2023/07/916-muhammed-plgr-ekitap-metin-02-1672298811.pdf?

Pilgir, Muhammed. "Med Miktarlarının Takdirinde Kullanılan Ölçü Birimleri ve Bunlara Dair Farklı Yaklaşımların İncelenmesi". *Dergiabant* 11/1 (Mayıs 2023), 45-59.

Raûf, 'İmâd Abdüsselâm. *el-Mûsul fi'l-'ahdi'l-'Usmânî fetratü'l-hükmi'l-Mahallî 1139-1249/1726-1834*. Necef: Matbe'atü'l-Âdâb fi'n-Necefi'l-Eşraf, 1395/1975.

Rûmî, Molla Hüseyin b. İskender. *Beyânü'l-Müşkilât ale'l-mübtediîne min ciheti't-tecvîd fi'l-Kur'âni'l-mübîn*. Bağdâd: Dâru Saddâm Li'l-Mahdudât.

Sibtu'l-Hayyât, Ebû Muhammed Abdullah b. Ali b. Ahmed. *Kitâbü'l-mebhec fi'l-kirââti's-semân ve kirâeti'l-A'meş ve ibn Muhaysin ve ihtiyârı Halef ve el-Yezîdî* (nşr. Vefâ Abdullah Kazmâr). Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, 1404/1984.

Süyûtî, Celâlüddîn Ebûbekir. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (nşr. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm). Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1407/1987.

Süyûtî, Ebu'l-Fadl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Hem'u'l-hevâmi' fi şerhi cem'i'l-cevâmi'* (nşr. Abdulhamîd Hindavî). Mısır: Mektebetu't-Tevfîkiyye.

Şa'le, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *Kenzü'l-me'ânî fi şerhi Hirzi'l-emânî* (nşr. Muhammed İbrahim el-Meşhedânî). Dimaşk: Dâru'l-Berake, 1433/2012.

Şen, Mustafa. "Keyfiyet, Ölçü ve Problem Açısından Tecvid İlminde Medde Yeni bir Bakış Denemesi". *Ekev Akademi Dergisi* 63 (Yaz 2015): 213-230.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebîr* (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî). Bağdat: Tab'atü Vizârati'l-Evkâf ve'ş-Şü'ûni'd-Dîniyye, 1406/1986.

Taberî, Ebû Ma'şer Abdülkerîm b. Abdüssamed. *et-Telhîs fi'l-kirââti's-semân* (nşr. Muhammed Hasen) 'Ukayl Musa. Cidde: El-Câmiatü'l-Hayriyye li-Tahfîzi'l-Kur'âni'l-Kerîm.

Temiz, İsmail. "Fonetik Bir Olgu Olarak Arap Dilinde Harf Hareke İlişkisi". *İlahiyat* 5 (Aralık 2020): 143-158.

Ziriklî, Hayruddîn b. Mahmûd. *el-A'lâm: Kâmûsu Terâcim*. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 2002.

Yavuz, Mehmet. "İbn Cinnî", *DİA*, 19: 397-400

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi • International Journal of Theological and Islamic Studies - (JIST)
Yıl • Year: Haziran • June 2025, Cilt-Sayı • Volume-Issue: 68 • e-ISSN: 2529-0061 • ISSN: 1302-4973

ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Ahlaki Özgürlüğü Thomas Reid'ten Okumak

Reading Moral Liberty from Thomas Reid

Sevgi Çakır

Dr. Araştırmacı
PhD. Researcher
Ankara/Türkiye
sevgicakir0632@gmail.com orcid.org/0009-0001-8004-0787

Geliş Tarihi: 04.02.2025 Kabul Tarihi: 28.05.2025 Yayım Tarihi: 30.06.2025	Date of Submission: 04.02.2025 Date of Acceptance: 28.05.2025 Date of Publication: 30.06.2025
Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi bir iç hakem (editörler – yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise en az iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.	Peer-Review: Single anonymized - One Internal (Editorial board members) and at least Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review
Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.	Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Benzerlik Taraması: Benzerlik taraması yapılarak intihal içermediği teyit edildi.	Plagiarism Check: It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning.
Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.	Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.
Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.	Funding: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

Atıf/Cite As: Çakır, Sevgi. "Ahlaki Özgürlüğü Thomas Reid'ten Okumak". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 68 (2025): s. 166-185
DOI: 10.15370/maruifd.1633072

Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi • Cilt-Sayı 68 • Haziran 2025 • e-ISSN: 2529-0061 • ISSN: 1302-4973 • ss. 166-185
DOI: 10.15370/maruifd.1633072

Ahlaki Özgürlüğü Thomas Reid'ten Okumak

Reading Moral Liberty from Thomas Reid

Özet: Thomas Reid (ö. 1796), genel olarak sağduyu fikri ve algı teorisi ile bilinse de onun ahlak ile ilgili düşünceleri de hiç şüphesiz en az sağduyu ve algı teorisi kadar önemli ve merak uyandırıcıdır. Reid felsefi üretiminin çoğunda ahlak konularına odaklanmıştır. Ancak döneminin felsefe anlayışı düşünüldüğünde Hobbes'un, Locke'un ve Hume'ın felsefesinin gölgesinde kaldığı da göz ardı edilemez bir gerçektir. Reid felsefi sisteminde söz konusu düşünürlerin özellikle ahlak ve insan doğasına ilişkin fikirlerini eleştirmiş, bu eleştirilerini sistemli ve sağlam bir zemine oturtmaya çalışmıştır. Öncelikle Reid için ahlak, insan bilgisinin bir parçasını oluşturmaktadır. Hem karakter oluşumunda hem de bilgi ve eylem üzerinde çokça etkili olan ahlakın Reid'in felsefesinde önemli bir yere sahip olmasının bir nedeni olarak, filozofun görevinin yaratılışın tüm yönleriyle ilahi düzeni keşfetmek olduğuna inanmasının da etkisi vardır. Ancak Reid'in ahlak ile ilgili görüşleri üzerinde yeterli çalışmalar yakın zamanlara kadar ne yazık ki yapılmamıştır. Onun ahlaki özgürlük ile ilgili görüşleri de buna dahildir. Reid ahlaki özgürlüğe sahip olduğumuz iddiasını liberteryen anlayış üzerinden şekillendirir. Özgür irade ve determinizm tartışmalarında özgür iradeye sahip olduğumuzu ve özgür irade ile determinizmin bağdaşmaz olduğunu savunan liberteryenizm bu iddiasını çeşitli teoriler ile destekler. Liberteryenizmin sıkı savunucularından Reid de ahlaki özgürlüğe sahip olduğumuz iddiasını, fail-nedensel teori ile açıklar. Fail-nedensel teoriye göre bir eylemin nedeni failin kendisidir. Ahlaki özgürlük de kişinin iradesi üzerindeki güçtür yani kişinin iradesini belirleyebilme gücüdür. Reid basitçe determinizmle bağdaşmayan bir özgür irade açıklaması getirir. Ahlaki özgürlük fikrini güç, aktif güç ve özgürlük kavramları üzerinden açıklamaktadır. Reid, determinizmi zorunluluk olarak tanımlar ve ahlaki özgürlük fikrinin bu zorunluluğa açıkça karşı olduğunu ileri sürer. Bu bakımdan bu makalenin amaçlarından biri, Reid'in ahlaki özgürlük ile ilgili fikirlerini olabildiği kadar açık ve anlaşılır bir şekilde ortaya koymaktır. Diğeri, Reid'in ahlaki özgürlüğün varlığını ispatlamak için oluşturduğu argümanlarının makul olup olmadığını analiz etmektir. Aynı zamanda Reid'in ahlaki özgürlük ile ilgili fikirlerini, argümanlarını ve bunlara yapılan yorumları da işin içine katarak onun ahlak düşüncesinde bir model olduğu iddiasını ileri sürmek de bu makalenin amaçlarından biridir. Bu makalede ulaşılan sonuçlara göre Reid'in ahlaki özgürlük ile ilgili görüşleri yer yer eksik ve karmaşık olsa da başarılı ve iyi oluşturulmuş bir özgürlük savunmasıdır. Aynı zamanda determinizmin (zorunluluğun) kabul edilemeyeceğini makul bir şekilde göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Thomas Reid, Ahlaki özgürlük, Güç, Aktif güç, Zorunluluk.

Abstract: Although Thomas Reid (d. 1796) is generally known for his idea of common sense and his theory of perception, his thoughts on morality are undoubtedly as important and intriguing as his theory of common sense and perception. Reid focused on moral issues in most of his philosophical productions. However, considering the philosophical context of his period, it is clear that the philosophies of Hobbes, Locke, and Hume overshadowed his work. It is also undeniable that Reid critiqued the ideas of these thinkers, especially their views on morality and human nature, and sought to ground his criticisms on a systematic

and solid foundation within his own philosophical system. First of all, for Reid, morality forms part of human knowledge. Morality, which is highly influential on both character formation and knowledge and action, has an important place in Reid's philosophy in part because he believes that the philosopher's task is to discover the divine order in all aspects of creation. However, unfortunately, Reid's views on morality have not been adequately studied until recently, including his perspectives on moral liberty. Reid grounds his claim that we possess moral liberty in the libertarian understanding. In the debates on free will and determinism, libertarianism—which asserts that we have free will and that free will and determinism are incompatible—supports this claim with various theories. Reid, one of the staunch defenders of libertarianism, explains the claim that we have moral liberty with the agent-causal theory. According to the agent-causal theory, the cause of an action is the agent himself. Moral liberty is the power over one's will, that is, the power to determine one's will. Reid offers an account of free will that is simply incompatible with determinism. He explains the idea of moral liberty in terms of power, active power, and freedom. Reid defines determinism as a necessity and argues that the idea of moral liberty is clearly opposed to this necessity. In this respect, one of the aims of this article is to present Reid's ideas on moral liberty as clearly and comprehensibly as possible. The other is to analyze the plausibility of Reid's arguments for the existence of moral liberty. At the same time, one of the aims of this article is to include Reid's ideas, arguments, and interpretations of moral liberty and to claim that he is a model in moral thought. According to the conclusions reached in this article, although Reid's views on moral liberty are sometimes incomplete and complex, they are a successful and well-constructed defense of liberty. At the same time, he reasonably demonstrates that determinism (necessity) cannot be accepted.

Keywords: Thomas Reid, moral liberty, power, active power, necessity.

1. Giriş

Thomas Reid (ö. 1796) 18. yüzyılda pek karşılaşılmayan bir ahlak felsefesi yaklaşımı geliştirmiştir. Öncelikle Reid, tek bir yetinin ahlaki yargı ürettiğini kabul etmediği için zorunlu olarak doğru ve genel ahlaki ilkeleri belirlemek ve sistemleştirmek için rasyonalist hedefleri reddeder. Aynı zamanda Reid, duygucuların ahlaki yargı öğretisini de kabul etmez. Bu da onu, Samuel Clarke (ö. 1729) ve Richard Price (ö. 1791) gibi rasyonalistlerden, Francis Hutcheson (ö. 1746), David Hume (ö. 1776) ve Adam Smith (ö. 1790) gibi duygucular dan ayırmaktadır. Reid'in konumu, bu yaklaşımlar arasında orta bir zeminde yer almaktadır.[1] Bu nedenle Reid bu yaklaşımlarda gördüğü hatalardan kaçınmak için felsefi sistemini en iyi şekilde kurmayı amaçlamıştır.

Reid'in bu amacını ahlaki özgürlükle ilgili açıklamalarında da görürüz. Ahlaki özgürlük kavramı, ahlakın mümkün olması için zorunlu bir koşul olarak görülmektedir. Özellikle Hume'dan sonra bu kavramın açıklanmasına çokça ihtiyaç duyulmuştur. Çünkü ahlaki özgürlük, toplumun temelini oluşturan ahlaki kişiliğin zorunlu bir önkoşulu olarak kabul edilmektedir. Reid'in düşüncesinde bu kavramın özgür insan eylemlerini ortaya koymak için önemli bir yeri vardır.[2] Bunun sebebi ahlaki özgürlüğün, insanın yeryüzüne Tanrı tarafından hem kendi yaşamında hem de toplumda bütünüyle ahlaki bir potansiyeli gerçekleştirmek üzere yerleştirildiği fikrinin merkezinde yer almasıdır. Dahası ahlaki özgürlük Thomas Hobbes (ö. 1679) ve Hume gibi mantıksal sonuçları ahlaki şüphecilik ve Tanrısız bir evren olarak algılanan determinizm iddiasına karşı yöneltilmiştir.[3] Reid'in ahlaki özgürlükle ilgili tartışmalara ve problemlere getirdiği çözüm ise Hobbes, Hume ve onların devamı niteliğindeki anlayışlara bir yanıt olarak da kabul edilmiştir.

Öncelikle Reid bir liberteryenisttir. *Liberteryenizm* (*libertarianism*) geleneksel özgür irade ve determinizm tartışmalarında, özgür iradeye sahip olduğumuzu ve özgür irade ile determinizmin bağdaşmaz olduğunu savunan bağdaşmazcı bir yaklaşımı savunur.[4] Liberteryenizm bu iddiasını çeşitli teoriler ile destekler. Bu teorilerin en iyi bilinenlerinden ve Reid'in de savunduğu *fail-nedensel liberteryenizm teorisidir* (*agent-causal theory*). Fail-nedensel teoride özgür irade, failin bir inanç veya arzu gibi içinde bulunduğu herhangi bir durum nedeniyle değil, sadece kendi başına -töz olarak- eylemlere neden olabilmesi ile açıklanır.[5]

1 Ryan Nichols, "Thomas Reid", The Stanford Encyclopedia of Philosophy, https://plato.stanford.edu/entries/reid/, (17.01.2025).

2 Knud Haakonsen, "Introduction", xli.

3 Haakonsen, "Introduction", xlii.

4 Randolp Clarke, "Alternatives for Libertarians", 329.

5 Fail-nedensel bir açıklama, failin özgür eylemlere neden olduğunu savunur. Fail-nedensel açıklamalar farklı şekilde ifade edilmektedir. Ancak eylemleri nedensel etkenler olarak gören bazıları bile failin doğrudan eylemlere neden olduğunu söylemez. Bunun yerine, failin çeşitli şekillerde özgür eylem durumunda doğrudan neden olduğu şeyin belirli zihinsel olaylar, bir çaba veya girişim, bir irade

Reid ahlaki özgürlük fikrini, özgür iradeye sahip olduğumuzu ve özgür irade ile determinizmin bağdaşmaz olduğunu fail-nedensel teori üzerinden açıklar.[6] O, iradeleri ve eylemleri üzerinde bir güce sahip olan varlıkların, özgürce hareket edebilen failler olduğunu savunduğu bir insan özgürlüğü açıklamasını savunmuştur. Aynı zamanda insanların yalnızca eylemleri üzerinde değil, seçimleri ve niyetleri üzerinde de bir güce sahip olduğunu iddia etmiştir. Dolayısıyla Reid, zorunluluk olarak kullandığı determinizme karşı çıkar.[7] Reid'in zorunluluk ile ilgili fikirleri geleneksel özgür irade tartışmalarında da sıkça karşılaşılan özgür irade ve determinizm problemi ile ilgilidir. Söz konusu problemde dikkat çeken iki temel soru, özgür iradenin determinizm ile bağdaşır olup olmadığı ve eğer bağdaşmazsa, bağdaşmaz bir özgür irade iddiasının nasıl açıklanacağı ile ilgilidir. Bağdaşmadığı iddiasında eylemlerin nasıl meydana geldiği üzerinde ciddi tartışmalar hâlâ devam etmektedir.

Bu tartışmaların modern dönemdeki en bilinen isimlerinden birisi olan Reid'e göre fail, bir neden, anlayış ve iradeye sahip, akıllı ve rasyonel bir varlık olmalıdır.[8] Fail, özgür iradeyle hareket ettiğinde, yaptığı eylemden başka türlüsünü de yapabilir, bu eylemi yapıp yapmama konusunda bir seçeneğe sahiptir; ne yapacağı ona kalmıştır. Fail, eyleminin nihai kaynağı, kökeni veya başlatıcısıdır.[9] Reid bu fikrini bazı kavramlar ile detaylandırır. Bu kavramlardan en iyi bilineni ve en dikkat çekeni *güç* (*power*) kavramıdır. Güç, doğası gereği basit bir şey olduğu için mantıksal bir tanıma izin vermez. Güç, dış duyuların bir nesnesi olmamakla birlikte bilincin de nesnesi değildir. Bu da kelimenin tam anlamıyla onun bilincinde olmadığımız, bilincin kendi işlemlerinin doğrudan bilgisine sahip olduğu zihnin gücü olarak düşünülebilir. Aslında zihnin her işlemi, zihnin bir gücünün uygulanmasıdır. Ancak Reid'e göre biz işlemin bilincindeyken güç ise sahnenin arkasındadır ve gücü işlemden haklı olarak çıkarabilsek de bu bilincin değil, aklın alanıdır.[10] Reid, zihnen mümkün olanın güç bakımından da bize imkânı verildiği fikrini destekler ve güce sahip olabilecek tek varlıkların zihinleri olan varlıklar olduğunu iddia eder. Eş deyişle yalnızca bizim belirgin bir kavrayışına sahip olabileceğimiz aktif güç, anlayış ve irade sahibi

veya bir seçim olduğu söylenir. Burada ne söylenmesi gerektiği eylemlerin ne olduğuna bağlıdır. Fail-nedensel teori Reid'in yanı sıra Roderick Chisholm (ö. 1999), Richard Taylor (ö. 2003), Randolph Clarke ve Timothy O'Connor tarafından savunulmuştur. Ockhamlı William (ö. 1347) ve Immanuel Kant'ın (ö. 1804) görüşleri de fail-nedensel teoriler arasında sayılabilir. Thomas Pink, *Free Will: A Very Short Introduction,* xv; Randolph Clarke, *Libertarian Accounts of Free Will,* 148; Terence Cuneo, "Reid's Ethic", The Stanford Encyclopedia of Philosophy, https://plato.stanford.edu/entries/reid-ethics/ (27.03.2025).

6 Michael Hatcher, "Reid's Third Argument for Moral Liberty", 688.

7 Esther Engels Kroeker, "Thomas Reid: Theory of Action", Internet Encyclopedia of Philosophy, https://iep.utm.edu/reid-act/ (27.03.2025).

8 Clarke, *Libertarian Accounts of Free Will,* 193.

9 Clarke, *Libertarian Accounts of Free Will*, 1.

10 Thomas Reid, *Essays on the Active Powers of Man,* 7-8.

varlıklarda bulunur.[11] Bize düşen ise kendimize gücümüzde olan en uygun davranış sistemini planlamak ve bu güçleri yönetmektir. Ona göre varlığımızın asıl amacı budur. Erdemli ve övgüye değer her şey gücümüzün doğru kullanılmasından, kötü ve kınanacak her şey ise gücümüzün kötüye kullanılmasından kaynaklanır. Reid bunu *aktif güç* (*active power*) olarak adlandırır. Tüm gücümüz varlığımızın yaratıcısından gelir. Aktif gücümüzün doğru kullanımında kişinin onur, saygınlık ve değer, kötüye kullanımında ise ahlaksızlık, bozulma ve yozlaşma vardır. Bu nedenle insanın aktif güçleri, yapısının önemli bir parçasıdır ve onu diğer canlılardan belirgin bir şekilde ayırır.[12]

İrade (*will*) ise eylemde bulunmaya veya eylemden kaçınmaya karar verme gücüdür. Eş deyişle irade eylemleri bir şeyle ilgilidir, bir nesneleri vardır. Kişinin bir şey istemesi neyi istediğine dair bir anlayışa ve istediğini gerçekleştirme niyetine sahip olması gerekir. İrade eylemleri gönüllü eylemler üretir. Bunları içgüdüyle veya alışkanlıkla yapılan eylemlerden ayıran, gönüllü eylemlerin bir anlayış ve niyet içermesidir. Gücümüzün yetmediği şeyleri isteyebiliriz ve başkalarına, yapmalarını istemediğimiz şeyleri yapmalarını emredebiliriz. İrade eyleminin nesnesi, gücümüzde olduğuna ve irademize bağlı olduğuna inandığımız bir şey olmalıdır. Eğer aktif güç özgürce eylemde bulunma, düşüncelerimizin (bazılarının) ve bedenlerimizin yönetimi üzerinde güç veya kontrol sahibi olma ve bizim dışımızda değişiklikler başlatma gücü ise irade, basitçe karar verme, bir eylemi yapmayı seçme veya niyet etme gibi görünmektedir.[13]

Reid'in insan özgürlüğüne ilişkin görüşüne geçtiğimizde, failin belirli bir eylemle ilgili olarak özgürlüğünün, o eylemle ilgili olarak aktif güce sahip olmasından başka bir şey olmadığı açıkça ortaya çıkacaktır. Onun dediği gibi eylem için irademiz, çabalarımız ve amaçlarımız, kendimizde aktif güce olan inancı ima eder. Örneğin bugün çimleri biçip biçmemeyi düşünürsem, çimleri biçmenin benim gücümde olduğuna, çimleri biçip biçmeyeceğimin bana bağlı olduğuna inanmalıyım. Bu inancımda yanılıyor olabilirim; birisi çim biçme makinemi çalmış olabilir. Dolayısıyla, bugün çimleri biçmek benim gücüm dahilinde olmasa bile gerçek bir düşünme gerçekleşebilir. Ancak bunun benim gücüm dahilinde olduğuna inanmadığım sürece düşünmem mümkün değildir. Düşünmemiz, açık bir gerçek olduğundan, aktif bir gücümüz olsun ya da olmasın birçok eylemin bizim gücümüz dahilinde olduğuna inanma eğilimindeyiz.[14] Peki, ahlaki özgürlüğe sahip olduğumuza neden inanmalıyız? Neden eylemlerimizi oluşturma gücüne sahip olduğumuzu düşünmeliyiz? Kendi davranışlarımızın nedenleri olmadığımızı düşünmek için nedenlerimiz vardır. Eylemlerimiz, onları eylem için önceki duyulara bağlayan bazı yasalar veya zorunluluk ile gerçekleşiyor olabilir.[15] Kendimizin faili olmadığı nedensel faktörlere bağlı olabiliriz.

11 Reid, *Essays on the Active Powers of Man,* 29.

12 Reid, *Essays on the Active Powers of Man,*5-6, 18.

13 William L. Rowe, *Thomas Reid on Freedom and Morality,* 73.

14 Rowe, *Thomas Reid on Freedom and Morality,* 71.

15 Nichols, "Thomas Reid".

Örneğin birisini vurmak istersem, silahı doğrultma ve tetiği çekme eylemime neden olan kişi olurum. Ancak silahın patlayıcı güce sahip olmasına ben neden olmam. En iyi ihtimalle, nedensel bir zincirin bir üyesini (tetiği çekerek) başlatabilirim. Ancak nedensel zincirin varlığı benim nedensel gücümden kaynaklanmaz. Reid, kişiyi vurma eyleminin tek fail-nedeni olmadığımızı kabul eder. Peki o zaman bu eylemden nasıl sorumlu olabilirim? Ona göre tek fail-nedeni olmasam bile, eylemin ahlaki nedeni olduğum için ahlaki anlamda sorumlu olurum. Çünkü kişiyi öldürme eylemini irademe bağlı olduğuna inanarak eylemi yaparım.[16]

Dolayısıyla Reid, determinizmin tutarsız olduğunu, muhakeme, ahlak ve amaçların peşinde koşma ile bağdaşmadığını savunur. Determinizm, yapılan her eylemin nihayetinde kaçınılmaz olduğunu ve dolayısıyla böyle temel bir ayrım yapılamayacağını ima eder. Özgür iradeye sahip olduğumuzu düşünenler ise önceden tasarladıkları belirli amaçları takip edebileceklerine inanırlar. Bu, bu tür amaçların peşinden giderken yaptıkları eylemlerin kendi güçleri ve kontrolleri dahilinde olduğu anlamına geldiği için açıkça determinizmle tutarsızdır. Bu nedenle Reid, ahlaki bir failin özgürlüğünü kendi iradesinin belirlemeleri üzerindeki bir güç olarak tanımlar. Bu tanım Hume'un özgürlüğü, iradenin belirlemelerine göre hareket etme veya hareket etmeme gücü olarak tanımlamasıyla çelişmektedir. Ancak Reid, determinizmi reddederken eylemlerin nedensiz olduğunu iddia etmemiştir. Aksine, hiçbir şeyin nedensiz gerçekleşmediğini, değişen her şeyin ya başka bir şey tarafından ya da kendisi tarafından değiştirildiğini savunmuştur. İnsanlar bazen kendi davranışlarının nedenleridir. Aslında Reid, bir insana fail demesinin sebebinin bu olduğunu düşünmüştür yani, onun sadece etki edilen değil, etki eden bir varlık olduğunu ima etmiştir.[17]

Reid'e göre hepimiz fail-nedenler hakkında bir fikre sahibiz. Bu fail-nedenler, belirli olayları meydana getirme gücüne sahip nedenlerdir. Fail-nedenler, değişim üretme gücüne sahiptir, doğadaki diğer olaylardan farklıdır. Reid, bir önceki olayın, sürekli olarak birleştiği etkiyi üretme gücüne sahip olmadığını belirtir. Örneğin duman sürekli olarak ateşle bir arada bulunur, ancak ona göre ateş dumanın aktif nedeni değildir. Hepimiz aslında değişim üreten ve değişimden sorumlu olan fail-nedenler kavramına sahibiz.[18] Bu nedenle Reid, Hume'un, nedeni sürekli olarak belirli bir olay tarafından takip edilen bir durum olduğu fikrine katılmaz. Peki bu ilk ilkeler nelerdir? Reid'e göre ilk ilkeler, anlaşıldıkları anda inanılan önermelerdir. İlk ilkeler, insanların doğal olarak inandıkları şeylerdir. İnanılan şey, önermeler için bir aksiyom işlevi gördüğünde ilk ilkedir. Diğer önermeler, akıl yürütme gücüyle keşfedilir. Akıl yürütme, bir öncüller zincirinden bir sonuç çıkarma kapasitesidir. Ancak ilk ilkeler, sağduyu ilkeleri, ortak kavramlar, kendiliğinden

16 Rowe, *Thomas Reid on Freedom and Morality,* 61.

17 Richard Taylor, "Determinism: A Historical Survey", 18.

18 Kroeker, "Thomas Reid: Theory of Action".

açık gerçekler bir öncüller zincirinden akıl yürütmeyi gerektirmeyen önermeleri ifade eden kelimelerdir. Nedensellik ilkesi de bu doğal ilkelerden biridir. Var olmaya başlayan her şeyin onu üreten bir nedeni olması gerektiği, insan yapısının birinci ilkesidir. Doğa yasaları aktif güçler olmadığından, tüm değişim ve varoluşun başlangıcı fail bir neden gerektirdiğinden doğanın varoluşunun ve hareketinin arkasında başka bir etken, Tanrı olmalıdır. Doğadaki olaylar, tüm düzenli eylem süreçleri gibi Doğanın Yazarı'nın düzenli eylem süreçlerini izler. Ancak O'nun doğada tam olarak nasıl hareket ettiğini bilmeyiz. Buna rağmen bize failler, işleyiş biçimleri veya güçlerinin kapsamı ne olursa olsun ilk nedene bağlı ve O'nun kontrolü altında olduğunu bilmek yeter. Dolayısıyla doğa ve içindeki her şey nedenler olarak adlandırılır ve düzenli, amaçlı bir şekilde hareket eden bir faile ihtiyaç duyarlar.[19]

2. Reid'in Ahlaki Özgürlük Düşüncesi ile İlgili Argümanları

Reid'e göre kişi herhangi bir eylemde, ne yaptığını isteme veya istememe gücüne sahipse özgürdür. Ancak kişinin eyleminde dış faktörlerden kaynaklı bir etki varsa o zaman kişi özgür değildir ve dolayısıyla Reid'in ahlaki özgürlük dediği şeye sahip değildir. Çünkü ahlaki özgürlüğün etkisi, iyi veya kötü bir eylemi yapmanın failin elinde olmasıdır. Bu güç iyiye veya kötüye kullanılabilir. Bu gücün iyiye kullanımı, saygı ve onay kazanmaktır. Gücün kötüye kullanımı ise onaylanmama ve suçlamaya neden olur.[20] Ahlaki failin özgürlüğünden, failin iradesinin belirlenmesi üzerindeki bir gücü anlaşılır.

Reid, tüm güçlerin iki yönlü güçler olduğunu -x'i (belirli bir eylem) yapma gücüm varsa o zaman, x'i yapmama yeteneğim de vardır- düşündüğü için böyle bir gücün varlığı determinizmle bağdaşmaz. Ona göre özgürlük için geçerli olabilecek tek kavram, istediğimiz gibi hareket etmektir. Başka bir deyişle bu, gönüllü olarak hareket etmek veya eylem özgürlüğüne sahip olmaktır. Dolayısıyla özgür eylemler iradeden kaynaklanan eylemlerdir. Ahlaki özgürlük de failin kendi iradesinin kararlarıdır.[21] Ona göre davranışlarını yönlendirecek bir yargıya sahip olmayan, neyi yapması veya yapmaması gerektiğine dair bir ayırt etme yetisine sahip olmayan herhangi bir varlık ile ilgili olarak, iradesiyle ilgili bir güçten bahsetmek için bir neden yoktur.[22] Onların eylemleri tutku, iştah, sevgi veya alışkanlık tarafından belirlenir ve eylem anında bunlardan hangisi ağır basarsa eylemi ona göre yaparlar. Örneğin insanların melankoli veya delilik gibi bazı durumlarda zaman zaman özgürlüğü azalabilir veya kısıtlanabilir.[23] İradeleri en güçlü rasyonel olmayan faktörler tarafından belirlenir. Akıl, neyin doğru veya en iyi olduğuna göre yargılarını verdiğinde bile, tutkuların şiddeti akla uygun şekilde isteme gücünü yenebilir. Dolayısıyla

19 Kroeker, "Thomas Reid: Theory of Action".

20 Reid, *Essays on the Active Powers of Man,*196-197.

21 Merle Carter Harton, "A Study of Reid's Essay on the Active Powers of Man", (doktora tezi), 143-144.

22 Rowe, *Thomas Reid on Freedom and Morality,* 90.

23 Reid, *Essays on the Active Powers of Man,*199.

Reid, insanların ve hayvanların her zaman hareket etmeyi veya hareket etmemeyi seçme gücüne sahip olmadığını belirtir. Aktif güç olmadan akıl bir şey yapamayacağı gibi akıl olmadan aktif gücün de onu herhangi bir amaca yönlendirecek bir kılavuzu yoktur.[24]

Dolayısıyla Reid'in aktif güç fikri, doğal olarak kabul etmeye yatkın olduğumuz güç inancının aynı zamanda aktif bir güce olan inanç olduğunu, ahlaki bir özgürlüğe sahip olduğumuzu ortaya koymayı amaçlamaktadır. O, bu ve bazen özgürce hareket edeceğimiz iddiasını üç argüman ile destekler. Bunlar, (i) çoğu durumda özgürce hareket ettiğine dair doğal bir inanca ya da kanaate sahip olduğu için, (ii) ahlaki anlamda hesap verebilir olduğu için ve (iii) bir amacı ona uyarlanmış uzun bir dizi araçla gerçekleştirebildiği için özgürce hareket edebileceğimize dair argümanlardır.[25] Birinci argümana göre yapımız gereği özgürce hareket ettiğimize dair doğal bir kanaat veya inanca sahibiz. Aktif güç kavramı veya fikri, kendi bünyemizdeki bir şeyden türetilmiş olmalıdır. Bunu başka türlü açıklamak imkânsızdır. Olayları görürüz, ancak onları üreten gücü görmeyiz. Bir olayın diğerini izlediğini algılarız, ancak onları birbirine bağlayan zinciri algılamayız. Bu nedenle, güç ve nedensellik kavramı dışsal nesnelerden elde edilemez. Yine de neden kavramı ve her olayın onu üretme gücüne sahip bir nedeni olması gerektiğine dair inanç, insan zihninde o kadar sağlam bir şekilde yerleştiği için tamamen ortadan kaldırılamaz.[26] Reid, neden kavramının ve her olayın onu üretme gücüne sahip bir nedeni olması gerektiği inancının doğal olması ve yapımızdaki bir şeyden kaynaklanması gerektiğini açıkça ortaya koyan şu beş gözlemi aktarır:

1. Birçok gönüllü çabanın bilincindeyiz, bazıları kolay, diğerleri daha zor, bazıları büyük çaba gerektirir ve bunların hepsi güç ile ilgili çabalardır.[27] Eş deyişle, gücünü bilerek ve isteyerek bir etki oluşturmak amacıyla kullanan bir kişi, bunu yapma gücünün hem kavramına hem de inancına sahip olmalıdır.[28]

2. Bir anlık eylem hakkında, yapıp yapmayacağımıza bakılmaksızın, düşünmek, bunun bizim gücümüzde olduğuna dair bir kanaati ima eder.[29]

3. Düşünmemizin bir sonuca vardığını ve uygun görünen şeyi yapmaya karar verdiğimizi varsaydığımızda, bunu yerine getirme gücüne dair bir kanaat olmadan böyle bir karar veya amaç oluşturamayız.[30] Hiç kimse bir eylemi-bir seçimi yapma gücüne dair bir kanaat olmadan bir karar veya amaç oluşturamaz.

24 Rowe, *Thomas Reid on Freedom and Morality,* 91.

25 Reid, *Essays on the Active Powers of Man,*228.

26 Reid, *Essays on the Active Powers of Man,*228.

27 Reid, *Essays on the Active Powers of Man,*229.

28 Harton, "A Study of Reid's Essay on the Active Powers of Man", 142.

29 Reid, *Essays on the Active Powers of Man,*229.

30 Reid, *Essays on the Active Powers of Man,*229.

4. Bir söz verirken, eylemlerimizi söz verdiğimiz şekilde yapma gücüne sahip olduğumuza inanmalıyız. Bu koşul, zorunluluğa göre hareket ettiğimizde anlaşılması gerektiği gibi anlaşılırsa, verilen sözde veya kararda herhangi bir yükümlülük olamaz.[31] İnsan, kendi eylemleri üzerinde olduğu gibi diğer insanların eylemleri üzerinde de düşünebilir ve karar verebilir.[32]

5. Zorunluluktan kaynaklanan şeyler için kendimizi suçlayamayız.[33]

İrademize bağlı olan bazı eylemler kolayken bazıları da gücümüzü aşabilir. İnsanlarda bu güç farklıdır, kötü alışkanlıklar tarafından azaltılabilir veya kaybedilebilir, iyi alışkanlıklar ile büyük ölçüde artırılabilir. Bunlar deneyimle doğrulanmış ve insanlığın ortak yargısıyla desteklenen gerçeklerdir ve özgürlük ile tamamen anlaşılırdır. Ancak zorunluluk ile bağdaşmaz.[34] Sonuç olarak Reid insanın çoğu durumda özgürce hareket ettiğine dair doğal bir kanaate veya inanca sahip olduğunu göstermeyi amaçlar. Ona göre eylemlerimiz ve irademiz üzerinde bir dereceye kadar gücümüz vardır.

Bir determinist bu argümana kolayca itiraz edebilir. İlk olarak, bazen bir eylemi yapma veya yapmama gücümüz olduğuna olan inancın, sadece bazen bir eylemi yapma-yapmama gücümüze sahip olduğumuza olan inanç olduğunu, eğer yapmak-yapmamak istediğimiz şeyse iddia edebilir. Reid'in özgürlük düşüncesi ile ilgili olarak William Rowe'a (ö. 2015) göre güç, koşulsuz anlamında kullanıldığında kesinlikle doğru olsa da deterministin koşullu anlamında kullanıldığında doğru olmayan bir ilkeyi (eğer amaç bizim elimizdeyse o amaç için gerekli araçlar da bizim elimizde olmalıdır) kullanır. Dolayısıyla onun argümanı, deterministin hem eylemlerin bizim elimizde olduğunu hem de bu eylemlerin irademizin belirlemelerine bağlı olduğunu iddia etmede tutarsız olduğunu ortaya koyamamaktadır. Bu nedenle ilk argüman bazen aktif güce sahip olduğumuza dair inancımızın evrensel, doğru veya yanlış olduğuna inanmak için iyi bir nedenimiz olmadığı sürece doğru olduğuna inanılması gerektiği yönündeki iddianın doğru olup olmadığına bağlıdır. Burada Reid yalnızca doğal inancı destekleyen kanıtlarının ikna edici olduğunu ve yanlış olduklarını düşünmek için iyi bir nedenimiz olmadığı sürece bu tür inançları doğru olarak kabul etmenin makul olduğunu belirtir. Bir sonraki argümanda da görüleceği gibi, Rowe, determinist güç açıklamalarının ahlaki sorumluluk açısından yetersiz olduğunu ifade eder. Çünkü deterministlerin iddiasından çıkan sonuç, bir eylemle ilgili olarak onu yapma veya yapmaktan kaçınma kararımız üzerinde gücümüz yoksa o zaman, ahlaki hesap verebilirliğimiz hakkındaki inançlarımız bir şekilde hatalı olduğudur.[35]

31 Harton, "A Study of Reid's Essay on the Active Powers of Man", 143.

32 Reid, *Essays on the Active Powers of Man,*229.

33 Reid, *Essays on the Active Powers of Man,*229-230.

34 Reid, *Essays on the Active Powers of Man,*235-236.

35 Rowe, *Thomas Reid on Freedom and Morality,* 107, 120-121.

İkinci argüman, insanın sorumlu olması nedeniyle ahlaki özgürlüğe sahip olduğunu göstermeyi amaçlar. Reid'e göre doğru ve yanlış davranış, adil ve adaletsiz davranış arasında gerçek ve temel bir ayrım olduğu, insanın ahlaki ve hesap verebilir bir varlık olduğu ve davranışlarından onu yaratana karşı sorumlu olduğu, her insanın vicdanında var olan ilkelerdir. Reid bu ilkeler ile insanın ahlaki özgürlüğe sahip olduğu konusunda açık ve yenilmez bir argüman sunduğunu ileri sürer. Ona göre ahlaki ve hesap verebilir bir varlık kavramında iki şey ima edilir. Bunlar, anlayış ve aktif güçtür.[36] Bunlarla kastedilen, insanın görevini yerine getirebilmesi için bağlı olduğu yasayı anlaması ve ona uyması gerektiği ve yapamayacağı bir şeyi yapma veya kaçınma konusunda ahlaki anlamda bir sorumluluğunun olamayacağı, matematikteki herhangi bir aksiyom kadar açık bir aksiyom olduğudur.[37]

Reid'e göre insan, yapısı gereği hem kendisine emredilen yasayı anlayabilir hem de yükümlülüğünü algılayabilir; adil ve dürüst olmanın, kimseye zarar vermemenin ne olduğunu bilir. İnsan, yapısından dolayı bu şeylere karşı yükümlü olduğuna dair bir kanaate sahiptir. Bu kurallara göre hareket ettiğinde vicdanının onayına sahipken bunları ihlal ettiğinde suçluluğun ve kusurunun bilincindedir. İnsanın yükümlülüğü hakkında bu bilgi olmadan, ahlaki ve hesap verebilir bir varlık olmazdı.[38] Dolayısıyla belirli bir derecedeki aktif güç, Tanrı'nın her akıl sahibi hesap verebilir varlığa verdiği yetenektir ve Tanrı bunun hesabını soracaktır. Eğer insanın gücü olmasaydı hesap vereceği bir şey de olmazdı. Tüm davranışlar ve eylemler, Tanrı'nın bize verdiği gücün doğru kullanımında veya kötüye kullanımında oluşur. Reid'e göre zorunluluğu işin içine dahil ettiğimizde, ahlaki yükümlülük, sorumluluk, övgü, kınama, adalet, erdem gibi kavramlar kullanılmamalı veya bu kavramlar dinde veya ahlakta kullanıldıklarında onlara yeni anlamlar verilmelidir. Çünkü bu kavramlar zorunluluk bağlamında mevcut anlamlarını ifade etmezler.[39] Bu argümanın sonucuna göre aktif güç, zorunlu olarak ahlaki anlamda sorumlu bir varlık kavramının kendisinde ima edilir.[40] Bu argüman liberteryen argümanların en yaygın kullanılanı ve en bilinenidir. Argümandaki ilk adım, ahlaki anlamda sorumlu varlıklar olduğumuz iddiasıdır. İkinci adım, ahlaki ve sorumlu bir varlık kavramında ima edilen bir diğer şey, sorumlu olduğu şeyi yapma gücüdür. Ahlaki anlamda sorumlu varlıklarız. Ahlaki anlamda sorumlu bir varlık olmak, bazen bir eylemi yapma veya yapmaktan kaçınma konusunda ahlaki bir yükümlülüğün olması demektir. İkinci adım, determinizmin yapabilme koşulu dayanır. Kişinin bir eylemi yapma-yapmaktan kaçınma konusunda ahlaki bir yükümlülüğü varsa o zaman kişi eylemi yapma-yapmaktan kaçınma gücüne sahiptir.[41]

36 Reid, *Essays on the Active Powers of Man,*236.

37 Harton, "A Study of Reid's Essay on the Active Powers of Man", 146.

38 Reid, *Essays on the Active Powers of Man,*237.

39 Reid, *Essays on the Active Powers of Man,*239-240.

40 Harton, "A Study of Reid's Essay on the Active Powers of Man", 146.

41 Rowe, *Thomas Reid on Freedom and Morality,* 111.

Reid, bu argümanın dayandığı temel iddianın (ahlaki anlamda sorumlu varlıklar olduğumuz) insanın ahlaki özgürlüğe sahip olmasına güçlü bir destek sağladığını ifade eder. Çünkü aktif gücün, ahlaki anlamda sorumlu bir varlık kavramında zorunlu olarak ima edilmektedir. Bu argümana yapılan en bilindik itiraz, Reid'in ikinci öncülünü reddetmek veya argümanın sonucunun çıkarılmayacağı bir yorum yapmaktır. Buna göre bir eylemi yapmaya ahlaki anlamda mecbur olmak, yalnızca onu yapmayı istersek eylemi yapma gücüne sahip olmamızı gerektirir.[42] Ancak bir determinist, failin iradesinin belirlenimleri üzerindeki gücüne dayanmadığından, failin eylemi yapmayı isteme gücüne sahip olması gerektiği konusunda Reid ile aynı fikirde olmaz. Determinizme göre bir eylemi yapma isteği, failin üzerinde bir kontrolü olmayan faktörler tarafından ya nedensel olarak zorunlu ya da nedensel olarak imkânsız hale getirilir. Failin bir isteğe sahip olma veya olmama kapasitesi olduğunu kabul edebilir. Ancak bir isteğe sahip olma veya olmama kapasitesi olmak, böyle bir kapasitesi olmayan bir taş gibi bir şeye zıttır ve söz konusu eylemin yapıldığı anda hangi kapasitenin gerçekleştirileceğini belirlemede aktif güce sahip olmak başka bir şeydir. Reid'e göre eğer bir eylemi yapmaya ahlaki anlamda mecbursam o zaman, o eylemi yapmayı istememiş olsam bile, yapmayı istemek benim gücümde olmalıdır. Bir determinist, Reid'in ikinci öncülünü reddederek iradenin belirlenmesi üzerindeki gücün, bir eylemi yapmaktan veya yapmamaktan ahlaki anlamda sorumlu olmak için zorunlu olmadığını iddia eder. Güç açısından zorunlu olan tek şey, failin eylemi yapmayı isteseydi yapabilecek olmasıdır.[43] Çünkü determinizme göre eğer kişi eylemi yapmayı istemiyorsa o zaman, nedenler göz önüne alındığında, onu yapmayı istememesi nedensel olarak imkânsızdır çünkü o sırada eylemi yapmayı istemek onun gücünde veya ona bağlı değildir.

Rowe bu determinist iddiaya katılmaz ve bunun nedenini verdiği bir örnekle açıklar. Rowe, bir kişinin belli bir eylem için beyninin çeşitli bölümlerini uyararak onun iradesi üzerinde bir kontrol sağlayabileceğini düşünmemizi ister. Rowe, kişinin o eylemi yapmaktan kaçınmayı aktif olarak istemesini sağlar. Ayrıca koşullar göz önüne alındığında, kişinin o eylemi yapmaktan kaçınma isteğinin o eylemi yapmamasını da gerektirdiğini varsayar. Kişi eylemi yapmayı isteseydi eylemi yapabileceği doğru olabilirdi. Ancak Rowe'un etkisi göz önüne alındığında, kişi eylemi yapmamaktan başka bir şey isteyemez. Dolayısıyla Rowe kişinin ahlaki görevinin söz konusu eylemi yapmak olduğunu varsaymanın bir hata olduğunu ileri sürer. Çünkü mevcut koşullar altında, kişinin eylemi gönüllü olarak yapmasını isteyebileceği bir şey yoktur.[44] Bu nedenle eylemi yapan kişi ahlaki anlamda sorumlu olmaz. Benzer şekilde determinizm iddiasında kişinin iradesi üzerinde hiçbir zaman bir gücü olmadığından, o eylemi yapmaktan (yapmaktan kaçınmaktan) ahlaki

42 Rowe, *Thomas Reid on Freedom and Morality,* 112.

43 Rowe, *Thomas Reid on Freedom and Morality,* 112-113.

44 Rowe, *Thomas Reid on Freedom and Morality,* 113.

anlamda da hiçbir zaman sorumlu olmaz.[45] Dolayısıyla Rowe da Reid'in belirttiği gibi sorumluluğun determinizm veya zorunlulukla bağdaşmadığını ileri sürer.

Reid'in üçüncü argümanı, insanın ona uyarlanmış uzun bir araç dizisiyle bir amaca ulaşma yeteneğine sahip olmasıyla ilgilidir. Aynı zamanda bu argümanda insanın kendi eylemleri ve istekleri üzerinde bir güce sahip olduğu da gösterilmeye çalışılır. Çünkü insan aklında önceden tasarladığı ve uygulamaya karar verdiği bir davranış sistemini akıllıca ve ihtiyatlı bir şekilde sürdürebilir.[46] Bu argümanda, kişi sadece amacına en uygun görünen aracı seçip amacına aykırı olabilecek her şeyden kaçınarak amacını takip eder. Argüman, bazı kişilerin bir davranış planı ortaya koyduğunu ve bu planı takip etmeye karar verdiğini varsayar. Ona göre bu varsayımlar, planı uygulayan kişinin bilgelik ve anlayışa sahip olduğunu ima eder. Bunlar aynı zamanda kişinin gönüllü kararları üzerinde bir miktar güce sahip olduğunu da gösterir. Bu da Reid'e göre kişinin aynı güçle, iradi kararları üzerinde belli bir derecede gücü olduğunu gösterir.[47]

İnsandaki akıllı davranış, onun bir miktar bilgeliğe sahip olduğunu gösteriyorsa aynı güç ve kanıtla kendi kararları üzerinde bir miktar güce sahip olduğunu da gösterir. Diğer insanların düşündüğüne ve akıl yürüttüğüne inanmak için söylenebilecek tüm nedenler, onların eylemlerine ve konuşmalarına dayanır. Dolayısıyla bu argümanın sonucuna göre eğer insanların eylemleri ve konuşmaları bize onların akıl sahibi varlıklar olduklarına dair yeterli kanıt veriyorsa bu kanıt bize onların özgür failler olduklarına dair de kanıt verir. Eğer kişi insanların hiçbirinde düşünce ve akıl olduğuna dair bir kanıtı olmadığını ve bunların makineler gibi olduğunu kabul ederse o zaman bu makineleri yapanda anlayış kadar aktif bir güç olması gerektiğini ve ilk nedenin özgür bir fail olduğunu kabul etmek zorunda kalacaktır. Çünkü Reid'e göre buna inanmak için aynı nedene sahibiz.[48]

Peki bu anlayış ile güç nerede ve planın gerçek nedeni kimdir? Reid, eğer bilgelik ve anlayış gerçekten de planı uygulayan kişideyse o zaman, planı uygulayan gücün de o kişide olduğuna dair aynı kanıta sahip olduğumuzu belirtir. Bu soruya karşıt bir yanıt olarak planın gerçek nedeninin aktif gücünü kullanan failden ziyade failin güdülerinde olduğu söylenebilir. Ancak Reid, güdülerin anlayış ve güce sahip olmadığını belirtir. Bu nitelikler faillerin özellikleridir, ancak yalnızca failler iradeleri ve eylemleri üzerinde anlayış ve güce sahiptir. Öyleyse planı gerçekleştiren kişiden başka, güdüleri gerçekten düzenleyen (ve planın gerçek nedeni olan) bir fail var mıdır? Reid, nedenin planı gerçekleştiren kişiden başka bir fail olması durumunda, o zaman kişinin planın yürütülmesinde bir rolü olduğunu söyleyemeyeceğimizi belirtir.[49] Reid'in dediği gibi herhangi bir etkinin üre-

45 Rowe, *Thomas Reid on Freedom and Morality,* 112-114, 115.

46 Harton, "A Study of Reid's Essay on the Active Powers of Man", 146-147.

47 Reid, *Essays on the Active Powers of Man,*240.

48 Reid, *Essays on the Active Powers of Man,*242.

49 Kroeker, "Thomas Reid: Theory of Action".

tilmesi için nedende yalnızca güç değil, aynı zamanda o gücün uygulanması da olmalıdır çünkü uygulanmayan güç bir etki üretmez. Reid'in failin yalnızca eylemde bulunarak, gücünü kullanarak bir şeye neden olabileceği fikri sezgisel olarak çekicidir. Bu durumda da eylemlerin, olay olmaları nedeniyle, bir failin neden olduğu şeyler arasında sayılması halinde ortaya çıkan zorluğu göremeyebiliriz.[50] Bir durumu ortaya çıkarmaya uygun bir dizi olay, kişinin o durumu ortaya çıkarmak için bir plan tasarladığını gösterir. Ancak, tasarlama bir planın var olması için yeterli olsa da planın yapılması için yeterli değildir. Bunun için kişi planı aktif olarak ortaya çıkarmalıdır. Bu nedenle, bu tür olaylar dizisi aynı zamanda kişinin planı aktif olarak ortaya çıkardığını da gösterir.[51]

Diğer yandan bu argümana dikkatlice bakıldığında aslında birinci argümanda savunulan doğal inanç ile yakından ilişkili olduğu görülebilir. İnsanın yapısından var olan doğal bir inanç olarak tanımlanan ilk ilkeler Tanrı tarafından verilmiştir. Aktif güç de Tanrı'nın insana bahşettiği bir yetenek olduğu için insan bunu kullanarak neyin doğru neyin yanlış olduğunu bulabilir. Ayrıyeten varoluş bir düzen ve amaç içinde olduğu için kişiyi herhangi bir planı veya amacı tek tasarlayan olmadığını düşünmenin Reid'i pek de rahatsız etmez. Çünkü ahlaki anlamda özgür olmak veya özgür iradeye sahip olduğumuza inanmak seçim yapabilecek imkânımız olduğunu ima eder. Reid de Tanrı'nın insana doğruyu yanlıştan ayırt edebilecek şekilde bir güç verdiğini savunduğu için kişi seçimlerinden ve yaptıklarından sorumludur. Seçim yapabilmesi, seçim yapabilecek bir iradeye, muhakemeye, akıl yürütmeye sahip olduğunu ve makul olarak özgür bir iradeye sahip olduğunun da göstergesidir. Ancak bu argümanların bir deterministi ahlaki anlamda özgür ve sorumlu varlıklar olduğumuza ne derece ikna edeceği tartışmaya açıktır. Çünkü bunlar teistik yanı da ağır basan iddialardır. Diğer yandan argümanlar ahlaki anlamda özgür olduğumuza inananlar için makul ve başarılı bir şekilde oluşturulmuştur.

3. Reid'in Ahlaki Özgürlük Düşüncesi ile İlgili Bazı Görüşler

Reid'in ahlaki özgürlük ile ilgili düşüncelerinde ahlaki özgürlük kavramının ayrıntılarını akılda tutmak önemlidir. Güç ve nedensellik kavramı en tartışmalı olanlarıdır. Bir olayın diğerini takip ettiğini algılarız ama onları birbirine bağlayan zinciri algılamayız. Bu nedenle güç ve nedensellik kavramları dış faktörlerden elde edilemez. Reid'e göre yine de her olayın onu meydana getirme gücüne sahip bir nedeni olması gerektiği inancı, insan zihnine sağlam bir şekilde yerleştiği için onu değiştirmek oldukça zordur.[52] Özellikle ahlaki özgürlük iradenin failden başka bir şey tarafından zorunlu kılınmasına karşıdır. Ancak dış kısıtlamaların sonucu olan bir eylem kararımıza bağlı değildir.

50 Rowe, *Thomas Reid on Freedom and Morality,* 148.

51 Kroeker, "Thomas Reid: Theory of Action".

52 Christopher Yeomans, "Thomas Reid and Some Regress Arguments", 57.

Reid failin aktif güç kavramının göreceli olduğunu ve bu nedenle kusurlu olduğunu kabul eder. Anlama gücümüz bizi pek çok konuda karanlıkta bırakmaktadır. Aktif güçleri yalnızca etkileri aracılığıyla anlarız. Felsefeci Todd Buras'a göre güç hakkında oluşturduğumuz kavramlar da doğru muhakeme için uygun değildir. Güç anlayışımız, özellikle onunla ilişkili olarak doğru bir şekilde anlaşılan pek çok şeyi aydınlatmak için faydalıdır.[53] Reid'in anladığı şekliyle özgürlük de yalnızca kişinin iradesinin belirlenimlerini takip eden eylemlerden değil, kişinin iradesini başka bir amaca doğru akıllı bir şekilde belirlemesinden oluşur. Sadece failler eylemde bulunma-bulunmama veya iradelerini belirleme gücüne sahip oldukları için Reid onları ahlaki anlamda sorumlu varlıklar olarak görür.[54] Reid sadece bu güç ve özgürlük kavramlarına sahip olduğumuza inanmakla kalmaz, bunların tutarlı olduğuna da inanır ve kavramların tutarlılığını ayrıntılı bir şekilde savunur.

Reid iddiasını savunurken aslında bir bakıma Hobbes'un özgürlük fikrine de gönderme yapar. Bu bakımdan Reid'in özgürlük fikri Hobbes'un savunduğu, failin eylemi yapmayı isterse özgür olduğu veya aktif güce (özgürlüğe) sahip olduğu açıklamasından farklıdır. Hobbes'a göre fail, eylemi yapmayı isterse ancak yapması yasaklanırsa özgür değildir.[55] Hobbes'a göre özgür bir insan, gücü ve zekâsıyla yapmaya muktedir olduğu şeylerde, istediği şeyi yapması engellenmemiş olan birisidir. Hobbes'a göre bu ifadeden iradenin, isteğin veya eğilimin özgürlüğü değil, kişinin özgürlüğü anlaşılmaktadır. Ona göre kişi, yapmak istediği veya arzu ettiği bir şeyi yaparken bir engelle karşılaşmadan yapar.[56] Aynı zamanda Hobbes özgürlük ve determinizmin tutarlı olduğunu söyler. Hobbes'a göre özgürlük aynı zamanda iradenin kendisinden ziyade insanların eylemlerine göre elde edilebilir.[57] Ona göre özgürlük yalnızca istediğimiz gibi hareket etme gücünden oluşur ve herhangi bir varlıkta bundan daha büyük bir özgürlük kavramak imkânsızdır. Bundan, özgürlüğün iradenin belirlemelerine değil, belirlenmesinin sonucu olan ve iradeye bağlı olan eylemlere uzandığı sonucu çıkar. Böyle bir eylemi isteme gücümüz olduğunu söylemek, istersek onu yapabileceğimizi söylemektir. Bu, iradenin önceki bir irade tarafından belirlendiğini varsayar ve aynı nedenden ötürü iradenin kendisinden önceki bir irade tarafından belirlenmesi gerekir ve bu, sonsuz bir iradeler dizisi halinde böyle devam eder. Reid ise failin yalnızca eylemde bulunmayı isterse eylemde bulunmakta özgür olmadığını, aynı zamanda istemekte veya istemekten kaçınmakta da özgür olduğunu ileri sürer. Reid'in savunduğu görüş, failin istemesi veya istemekten kaçınması üzerinde güce sahip olmadığı sürece özgür olmadığıdır. Reid öncelikle, seçimlerimiz üzerinde kontrol veya güce sahip olmayı ima eden bir güç fikrine sahip olduğumuzu ve bu inancın birçok

53 Buras, "Thomas Reid's Common Sense Philosophy of Mind", 313-314.

54 Buras, "Thomas Reid's Common Sense Philosophy of Mind", 314.

55 Woudenberg, "Thomas Reid on Determinism", 3.

56 Thomas Hobbes, *Leviathan,*155. Ayrıca bkz. Thomas Hobbes, *The Elements of Law Natural and Politic* blm. 12.

57 Yeomans, "Thomas Reid and Some Regress Arguments", 55.

başka inançta ve günlük eylemlerimizde ön koşul olduğunu savunur. Dahası, seçim yaptığımızda çabanın bilincinde olduğumuzu belirtir. Hobbes'un düşünceleri iradeyle ilgili olarak alternatif bir özgürlük anlayışı sağlayan teorilere karşı herhangi bir güce sahip değildir.[58] Dolayısıyla Reid, Hobbes'un ve determinizmin özgürlüğün yukarıda geçen şekilde tanımlanmasını kabul etmez.

Reid'in kişinin karakterinin ve duyularının seçimini tamamen belirlediği bir durumda olabileceği ile ilgili iddiasıyla ilgili olarak ise çağdaş felsefecilerden Kenneth L. Pearce bunun geçerli olmadığını göstermeye çalışır. Pearce'a göre tam olarak oluşmuş bir karaktere sahip bir varlığın özgür olmadığı apaçık görünebilir. Örneğin Jane yarın bir yerde yardım etmek için -iyiliksever- bir duyuya sahiptir. Önermeler şu şekilde oluşturulur: (1) Jane her zaman ahlaki duyularının iyi şekilde desteklediği şeyi yapar. (2) Yarın Jane'in ahlaki duyularının iyi şekilde desteklediği bir yardım edecektir. Bu nedenle, (3) Jane yarın yardım etmekten kaçınma gücüne sahip değildir. Bu argüman sağlamsa tam olarak oluşmuş bir karakter özelliğine sahip bir failin başka türlü yapabilme gücüne sahip olmadığını ve dolayısıyla özgür olmadığını gösterir. Ancak öncüller Jane'in kaçınma gücüne sahip olmadığı sonucunu değil Jane'in kaçınmayacağı sonucunu haklı çıkarmaktadır. Reid bir olayın kesinlikle gerçekleşeceği için onun oluşmasının zorunlu olması gerektiği sonucunu çıkarabilecek bir kural bilmediğini söyler. Failin karakterinin koşullarla birleştiğinde, eylemi yapacağını gerektirdiği doğrudur. Ancak bu aynı zamanda, Tanrı'nın eylem hakkındaki ilahi ön bilgisi ile de gereklidir ve Reid bunun özgürlüğe zarar vermediğini ısrarla savunur. Bunlardan hareketle Jane'in karakteri özgürce oluşmamışsa o zaman birinci ve ikinci önermenin doğru olup olmaması ona bağlı değildir. Ancak birinci ve ikinci önerme üçüncü önermeyi zorunlu kılar. Bu nedenle Pearce'a göre sonuç olarak Jane'in yardım edip etmemesinin de ona bağlı olmadığı ve onun özgür olmadığı sonucuna ulaşılır.[59] Reid için fail nedenler olduğumuz fikri, belirli olayların varoluşlarının irademize ve çabamıza bağlı olduğuna dair doğal bir kanaate ve bir kavrama sahip olmamızdan oluşturulmuş bir iddiadır. Ancak kendimize fail veya aktif neden olarak inanmak, bir şeyin yaptığımız gibi yapmamızı gerektirmediği anlamına mı gelir? Bu kavramların bizim fail olmamızı gerektirdiğini veya varsaydığını söylemek bu soruya yeterli bir cevap oluşturmaz.[60]

Reid'in aktif gücün varlığını kanıtlayabilmesi için en azından kişilerin bu güce sahip olduğunu göstermesi gerekir. Ahlaki özgürlüğe sahip olmamız ona bunu sağlayacaktır, çünkü bu, kişinin iradesi üzerinde kişinin kendisi dışındaki herhangi bir nedenin zorunluluğunun sonucu olmayan bir güçtür ve insanların bazen gerçekten de aktif nedenler olduğunu ima eder. Ancak Reid'in güçlerimizin kapsamının aktif bir gücü içerdiğini, yani ahlaki özgürlük olarak adlandırdığı şeye sahip olduğumuzu kanıtlaması için şüpheli olan

58 Woudenberg, "Thomas Reid on Determinism", 3; Kroeker, "Thomas Reid: Theory of Action".

59 Pearce, "Thomas Reid on Character and Freedom", 11.

60 Harton, "A Study of Reid's Essay on the Active Powers of Man", 155.

şey ahlaki özgürlüğün aslında argümanın bir parçası olup olmadığıdır. Reid'in ikinci argümanının bu ihtiyacı karşılaması beklenirdi.[61] Reid ise ikinci argümanıyla ilgili muhtemel olarak gelebilecek itirazın bu argümana düşünülen başka bir istisna olduğunu söyler. Ona göre bazıları istisna olarak insanın kendi hatasıyla, görevini yapmaktan kendini alıkoyduğunda, yükümlülüğünün devam ettiğini, ancak artık görevini yerine getiremediğini söylerler. Dolayısıyla örneğin bir kişinin iflas etmiş olması, borcunu ödeyememesi yükümlülüğünü ortadan kaldırmaz. Bu ve benzeri durumlarda, ikinci argümanda belirtilen aksiyomda herhangi bir istisna olup olmadığına karar vermek için bunlar doğru bir şekilde belirtilmelidir. Kişinin zenginlik içinde yaşarken borcunu ödememesi suçunu ağırlaştırır. Kişinin suçundan dolayı hak ettiği cezayı aldığını ancak borcunun bir kısmının ödenmediğini ama tekrar bir suç işlemeden dürüst bir şekilde çalışarak borcunu ödemek için çalıştığını düşünmemizi ister. Bu durumda Reid kişinin ödeyebileceğinden fazlasını ödemediği için daha fazla cezalandırılabilip cezalandırılamayacağını ve gerçekten suçlu olup olmadığını sorar. Ona göre kişinin önceki suçu söz konusu olamaz, çünkü kişi zaten bunun için gereken cezayı almıştır. Reid kişinin daha sonraki durumu için suçlanamaz olduğunu kabul etmek gerektiğini söyler. Kişi mevcut haliyle yapabileceğinden fazlasından sorumlu değildir. Ama onun ahlaki anlamda yükümlülüğü devam eder.[62]

Reid'e göre örnekteki durumlarla ilgili söyledikleri, vicdanın en önemli emirleri olan ahlakın temel ilkelerine dayanmaktadır. Bu ilkelerden vazgeçilirse o zaman tüm ahlaki akıl yürütme sona erer ve adil olanla olmayan arasında bir ayrım kalmaz. Ona göre bu durumların hiçbirinin belirtilen aksiyom için herhangi bir istisna sağlamadığı açıktır. Hiçbir ahlaki sorumluluk, yerine getirilmesindeki imkânsızlıkla tutarlı olamaz. Dolayısıyla aktif güç, zorunlu olarak ahlaki anlamda sorumlu bir varlık kavramının kendisinde ima edilir. Eğer insan böyle bir varlıksa o zaman yapacakları ile orantılı bir aktif güce sahip olmalıdır. Kişinin önüne zaman zaman ulaşamayacağı bir mükemmellik modeli konmuş olabilir. Ancak kişinin sorumlu olabileceği tek şey, gücünün dâhilinde yapabilecekleri ve yaptıklarıdır. Bu bakımdan Reid birinci argümanda gücümüzün sınırlılığı hakkında söylenenlerin ikinci argümana çok güç kattığını ekler. Kişinin gücünün sadece gönüllü eylemlerine kadar uzandığı ve bu eylemlerle ilgili olarak bile birçok sınırlaması olduğu gözlemlenmiştir. Kişinin sorumluluğu da aynı ölçüde ve aynı sınırlamalardadır. Örneğin delilikte kişinin kendisi üzerinde bir gücü yoktur, dolayısıyla sorumlu tutulamaz ve ahlaki bir yükümlülüğü de yoktur. Bu nedenle güç ve ahlaki yükümlülük ile ahlaki sorumluluk arasında mükemmel bir uyum vardır. Bunlar yalnızca gönüllü eylemlere ilişkin oldukları için genel olarak uyum sağlamakla kalmaz, aynı zamanda gücün her sınırlaması ahlaki yükümlülüğün ve sorumluluğun da buna karşılık gelen bir sınırlamasını oluşturur.[63]

61 Harton, "A Study of Reid's Essay on the Active Powers of Man", 157-158.

62 Reid, *Essays on the Active Powers of Man,* 237-238.

63 Reid, *Essays on the Active Powers of Man,* 239.

Eğer determinizm doğruysa o zaman ahlaki anlamda değerlendirilebilir eylemlerimizin failleri olmayız ve eylemde bulunmaktan vazgeçemeyiz. Dolayısıyla determinizmin yanlış olduğunu ve en azından bazı durumlarda irademizin belirlenimleri üzerinde bir güce sahip olmamız gerektiğini kabul etmeliyiz. Bu şekilde aktif güç, ahlaki anlamda sorumlu bir varlık kavramında zorunlu olarak ima edilmektedir. Bu, Reid'in ahlaki özgürlüğe ilişkin üç argümanına iyi bir destek sağlar. Ancak aynı zamanda ahlaki anlamda ilginç bir sonucu da içinde barındırır. Bu sonuca göre eylemlerimizi irademizle yapma gücüne sahip olduğumuza dair ilk inancımızın kendisi özerk ahlaki failler olduğumuza dair bir inanç olmadığından, sahip olduğumuz gücün aynı zamanda aktif bir güç olduğunu bilmemizi sağlamak için bu inanç tek başına analitik olarak ele alınamaz.[64]

Reid, eylemlerimizin geçmiş ve doğa yasaları tarafından belirlenmesinin özgürlükle bağdaşmadığını ve bunun özgür eylemlerin rastgele olduğu anlamını ima etmediğini ısrarla vurgular. Eylemler, failin karakteri tarafından şekillendirilir. Gerçekten de Reid'e göre kişinin karakterinin ve güdülerinin kişinin eylemlerini tam olarak belirlemesi özgürlükle tutarlıdır. Bu, karakteri her zaman kusurlu bir oluşum halinde kalan insanlar için geçerli değildir, ancak Tanrı için geçerlidir. Reid, özgürlükle tutarlı olmak için karakterin özgürce oluşturulması gerektiğinde ısrar etmez. Karakter tanımı gereği, aktif bir güç uygulamasını içerir. Reid'e göre failin dış nedenlerin müdahalesi olmadan kendi iradesini kendisinin belirlediği bu aktif güç kullanımı, özgürlük için olmazsa olmazdır. Karakter failin aktif güç kullanımına rehberlik eder ve karakterin bir failin eylemlerini, aksi yönde bir güce sahip olmasına rağmen bu gücü kullanmasının imkânsız olduğu şekilde yönlendirmesi hem mümkündür hem de özgürlükle tutarlıdır.[65]

Son olarak Reid, insanların günlük faaliyetlerinde ve mevcut yaşam kaygılarında, kimsenin determinizmin iddia ettiği zorunluluktan çok fazla etkilenmediğini ileri sürer. Reid, günlük yaşamda tüm insanların özgürlük teorisiyle tutarlı, determinizmle tutarsız bir şekilde davrandıkları sonucuna varır. İnsanlar bazı eylemleri üzerinde etkin bir güce sahip olduklarına inanırlar ve inandıkları şey, inancın yanlış olduğunu göstermek için iyi argümanlar sunulmadığı sürece neyin olduğuna dair bir işarettir.[66] Reid en makul olanın insanların ahlaki özgürlüğe sahip olduğunu iddia etmek olduğunu düşünür. Bizim için en önemli şey, bu güçleri yönetmek, kendimize en iyi amaçları önererek gücümüz dahilindeki en uygun davranış sistemini planlayıp bunu uygulamaktır.

Sonuç

Determinizmin özgür irade ile bağdaşmadığı iddiasında en büyük zorluklardan biri özgür veya nedensel olarak belirlenmemiş bir eylemin nasıl olduğunu açıklamaktır. Aynı

64 Harton, "A Study of Reid's Essay on the Active Powers of Man", 159-160.

65 Pearce, "Thomas Reid on Character and Freedom", 15.

66 Kroeker, "Thomas Reid: Theory of Action".

zamanda eylemin şans eseri veya tesadüfi olmadığını da ispatlamak gerekir. Diğer yandan determinizmle ilgili zorluk, her eylemin kaçınılmaz olarak gerçekleşeceğini ima etmesidir. Bazı filozofların fail-nedensel teoriyi savunmasının nedeni kısmen bu zorlukların üstesinden gelmek olduğu söylenebilir. Bu tür tüm teorilerin temel unsurları, insanların kendi eylemlerinin kaynakları veya nedenleri olmasıdır. Reid'e göre fail bir güç kullanarak iradesi üzerinde etkiye neden olur. İşte tam da bundan dolayı Reid ile deterministler arasındaki fark, iradenin neye göre belirlendiği veya belirlenmesinin nedenlerinin ne olduğu sorulduğunda çokça açılır. Bu tartışmada deterministlerin iddiası, iradenin her zaman istemsiz olan bir şey tarafından belirlendiğidir. Buna karşın Reid, iradenin en azından bazen istemsiz zihinsel ve zihinsel olmayan (dışsal) durumlardan başka bir şey tarafından belirlendiğini savunur. İradenin belirlenmesinin nedeninin bazen kendimiz olduğunu iddia eder. Bu da özgür olduğumuzun bir göstergesidir.

Reid'in düşüncelerine dikkatlice bakıldığında aslında onun aktif güçler ve nedenler üzerinden bir özgürlük savunması yaptığı görülmektedir. Bu da Reid'in özgür irade ile ilgili tartışmaları kendi felsefi sistemi içinde kavramlar oluşturup anlamlarını genişleterek bu tartışmalar içinde olduğunu göstermektedir. Onun aktif güç kavramı kişinin özgür ve seçimler yapabilen, kendi kararlarını kendisi alabilen bunların gücü dahilinde olduğunu ima eder. Ahlaki özgürlük ile ilgili fikirleri ve argümanları da özellikle özgür irade tartışmalarında çokça rastladığımız özgür iradenin ahlaki sorumluluk için zorunlu bir koşul olarak kabul edilmesine iyi bir destek sağlar. Bu destek bir yandan da doğal olarak zorunluluk iddiasının geçersiz ve kabul edilemez olduğunu göstermek için başarılı ve makul bir savunmadır. Reid'in düşünceleri insan davranışının doğa yasaları tarafından yönetildiği iddiasını kabul edemeyeceğimizi gösterir. Reid'in düşünceleri bu haliyle davranışlarımızın doğa yasaları tarafından belirlendiği ve yönetildiğini kabul edenler veya tutarlı bulanlar için zor bir sorun ortaya koyarken, insanların kendi davranışları ve eylemleri üzerinde etkisi olup olmadığı tartışmalarına da katkıda bulunur.

Kaynakça

Buras, Todd. "Thomas Reid's Common Sense Philosophy of Mind". *Philosophy of Mind in the Early Modern and Modern Ages: The History of the Philosophy of Mind* içinde, editör Rebecca Copenhaver. 298-317. London and New York: Routledge, 2019.

Clarke, Randolph. "Alternatives for Libertarians". *The Oxford Handbook of Free Will* içinde, editör Robert Kane. 329-349. Oxford: Oxford University Press, 2011.

Clarke, Randolph. *Libertarian Accounts of Free Will.* Oxford: Oxford University Press, 2003.

Cuneo, Terence. "Reid's Ethic". The Stanford Encyclopedia of Philosophy, https://plato.stanford.edu/entries/reid-ethics/ (Erişim Tarihi:27/03/2025).

Haakonsen, Knud. "Introduction". *Thomas Reid on Practical Ethics* içinde, editörler Knud Haakonsen ve James A. Harris. xi-1. Edinburgh University Press, 2007.

Harton, Merle Carter. "A Study of Reid's Essay on the Active Powers of Man". Doktora Tezi, McMaster University, Hamilton Ontario, 1987.

Hatcher, Michael. "Reid's Third Argument for Moral Liberty". *British Journal for the History of Philosophy* 21:4, (2013): 688-710.

Hobbes, Thomas. *Leviathan.* Çeviren Semih Lim, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları 6. Baskı, 2007.

Kroeker, Esther Engels. "Thomas Reid: Theory of Action". Internet Encyclopedia of Philosophy, https://iep.utm.edu/reid-act/ (Erişim Tarihi: 27/03/2025).

Nichols, Ryan. "Thomas Reid", The Stanford Encyclopedia of Philosophy, https://plato.stanford.edu/entries/reid/, (Erişim Tarihi: 17/01/2025).

Pearce, Kenneth L. "Thomas Reid on Character and Freedom". *History of Philosophy Quarterly* 29 (2012): 159-176.

Pink, Thomas. *Free Will: A Very Short Introduction.* Oxford: Oxford University Press, 2004.

Reid, Thomas. *Essays on the Active Powers of Man.* editörler Knud Haakonsen ve James A. Harris, Edinburgh University Press, 2007.

– – –. *İnsan Zihni Üzerine Sağduyu İlkeleri Temelinde Bir Araştırma.* Çeviren Erdinç Boyacı, Ankara: Fol Yayıncılık, 2022.

Rowe, William L. *Thomas Reid on Freedom and Morality.* Ithaca and London: Cornell University Press, 1991.

Taylor, Richard. "Determinism: A Historical Survey". *Encyclopedia of Philosophy* içinde, editör Donald M. Borchert. 4-23. USA: Thomson Gale, 2. baskı c. 3, 2006.

Woudenberg, René van. "Thomas Reid on Determinism". https://www.researchgate.net/publication/304633125_Thomas_Reid_on_Determinism (Erişim Tarihi: 28/03/2025).

Yeomans, Christopher. "Thomas Reid and Some Regress Arguments". *Archiv für Geschichte der Philosophie* 88:1 (2006): 54-81.

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi • International Journal of Theological and Islamic Studies - (JIST)
Yıl • Year: Haziran • June 2025, Cilt-Sayı • Volume-Issue: 68 • e-ISSN: 2529-0061 • ISSN: 1302-4973

ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

İmam Hatip Liselerinde Okul Kültür Bağlamında Demokratik Yönetim ve Katılım*

Democratic Governance and Partipation in the Context of School Culture at Imam Hatip High School

Zülfi Doğan (Sorumlu Yazar)

Doktora Öğrencisi, Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

PhD Candidate, Erciyes University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Studies

Kayseri/Türkiye

zulfidogan@gmail.com orcid.org/0000-0002-6904-5368

Mehmet Korkmaz

Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Prof., Erciyes University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Studies

Kayseri/Türkiye

mkorkmaz@erciyes.edu.tr orcid.org/0000-0002-6873-4313

Geliş Tarihi: 28.03.2025 Kabul Tarihi: 12.06.2025 Yayım Tarihi: 30.06.2025	Date of Submission: 28.03.2025 Date of Acceptance: 12.06.2025 Date of Publication: 30.06.2025
Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi bir iç hakem (editörler – yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise en az iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.	Peer-Review: Single anonymized - One Internal (Editorial board members) and at least Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review
Etik Beyan: Araştırmaya ilişkin etik kurul izni, Erciyes Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimler Etik Kurulu'ndan (Karar No: 2023/38) alınmıştır. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.	Ethical Statement: The ethical approval for the research was obtained from the Social and Humanities Ethics Committee of Erciyes University (Decision No: 2023/38). It is declared that scientific and ethical principles have been followed while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Benzerlik Taraması: Benzerlik taraması yapılarak intihal içermediği teyit edildi.	Plagiarism Check: It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning.
Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.	Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.
Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.	Funding: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

Atıf/Cite As: Doğan, Zülfi ve Korkmaz, Mehmet. "İmam Hatip Liselerinde Okul Kültür Bağlamında Demokratik Yönetim ve Katılım". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 68 (2025): s. 186-220
DOI: 10.15370/maruifd.1667297

* Bu makale, Prof. Dr. Mehmet Korkmaz danışmanlığında devam eden "İdareci ve Öğretmenlerine Göre İmam Hatip Liselerinde Okul Kültürü" başlıklı doktora tezim esas alınarak oluşturulmuştur. This article is derived from selected on my doctoral dissertation titled "School Culture in Imam Hatip High Schools According to Administrators, and Teachers" conducted under the supervision of Prof. Dr. Mehmet Korkmaz.

Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi • Cilt-Sayı 68 • Haziran 2025 • e-ISSN: 2529-0061 • ISSN: 1302-4973 • ss. 186-220
DOI: 10.15370/maruifd.1667297

İmam Hatip Liselerinde Okul Kültürü Bağlamında Demokratik Yönetim ve Katılım

Democratic Governance and Participation in the Context of School Culture at Imam Hatip High School

Öz: Okul kültürü; okulun faaliyet gösterdiği tarihî süreç içerisinde oluşan, okul üyelerinin davranışını etkileyen ve okulu diğer okullardan ayırarak kendine özgü bir kimliğin oluşmasını sağlayan maddi ve manevi öğelerin bütünüdür. Okul kültürü güçlü ve zayıf olarak ikiye ayrılmaktadır. Güçlü okul kültürünün özelliklerinden birisi okulda demokratik bir yönetim anlayışının olmasıdır. Bilindiği üzere ülkemizde okul idarecileri atama ile göreve gelmektedir. Bununla birlikte söz konusu idarecilerin bu görevi yaparken nasıl bir yönetim anlayışına sahip oldukları, bu anlayışın okul kültürüne yansımaları araştırılması gereken hususlardandır. Bu araştırmanın amacı imam hatip lisesi idareci ve öğretmenlerinin görev yaptıkları okullardaki yönetim anlayış ve uygulamalara dair görüşlerini ortaya koymaktır. İmam hatip liselerinde benimsenen ve uygulanan okul yöneticiliği anlayışının araştırılması yönetim konusunda idarecilerin olumlu/olumsuz uygulamalarının ortaya konmasına, eksikliklerin tamamlanmasına ve imam hatip liselerinin daha güçlü bir okul kültürüne sahip olmasına katkı sağlayabilir. Araştırma nicel desenli nitel desteklidir. Araştırmada nicel verilerin toplanması amacıyla "Okul Kültürü Ölçeği" kullanılırken nitel veriler yarı yapılandırılmış mülakat formları ile toplanmıştır. Nicel verilerin analizinde t-testi, OneWay-Anova ve Tukey testi kullanılmıştır. Nitel veriler ise betimsel analiz yöntemiyle çözümlenmiştir. Araştırma Kayseri'nin merkez ilçelerinde (Melikgazi, Kocasinan, Talas) bulunan 9 imam hatip lisesinde gerçekleştirilmiş ve araştırmaya 216 öğretmen katılmıştır. Ayrıca 10 idareci ve 20 öğretmenle yüz yüze mülakat yapılmıştır. Araştırmaya katılan imam hatip lisesi idareci ve öğretmenlerinin görüşlerinden hareketle; araştırmaya katılan öğretmenlerin çoğunluğunun okul ortamından memnun olduğu, iş ve işleyişin eğitim-öğretim döneminin başında alınan kararlara göre gerçekleştiği, idareci ve öğretmenler arasında yaşanan sorunların okulun işleyişini etkileyecek düzeyde olmadığı belirlenmiştir. Bununla birlikte yapılan mülakatlarda bazı öğretmenlerin okulla ilgili karar alım sürecine yeterince dahil olmadığını düşündükleri, iş ve sorumlulukların eşit ve adil dağıtılmadığı konusunda eleştirilerinin olduğu görülmüştür. Araştırmanın sonucuna göre hem idarecilerin hem de öğretmenlerin okullarında demokratik bir yönetim anlayışının olduğunu ve öğretmenlerin de bu yönetim sürecine dahil olduğunu düşündükleri belirlenmiştir Araştırmada belirlenen bağımsız değişkenler ile ölçek puanları arasında cinsiyet, eğitim durumu, branş, mesleki kıdem açısından anlamlı farklılaşmaların olmadığı sadece görev yapılan okul ile öğretmenlerin algı puanları arasında anlamlı bir ilişki olduğu belirlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, İmam Hatip Lisesi, Okul Kültürü, Okul İklimi, Demokratik Yönetim ve Katılım

Abstract: The function, reasons for preference, and student profile of Imam Hatip schools have evolved from their establishment to the present day. However, the most significant expectation of society and parents has consistently been that these

schools fulfill their children's need for religious education and guide them toward becoming moral individuals. For this reason, Imam Hatip High Schools have been regarded differently from other educational institutions, and their students and graduates have been perceived as distinct. Society's expectations of Imam Hatip schools and their students have thus remained unique. This situation can be interpreted as Imam Hatip High schools having a distinctive school culture. School culture is the sum of the material and spiritual elements that develop over the historical process in which the school operates, influence the behavior of school members, and distinguish the school from others by creating a unique identity. The strength or weakness of school culture is determined by the degree to which its elements are shared by school members. One of the most critical factors in whether a school is successful or unsuccessful and whether it has a strong or weak school, culture is the management approach adopted and implemented by the school administration. There are two types of management styles in school administration: autocratic school leadership and democratic school leadership. Democratic school leadership plays a significant role in establishing a strong school culture. Investigating the leadership approach adopted and implemented in Imam Hatip High Schools may help reveal the positive or negative practices of administrators, address shortcomings, and contribute to the development of a stronger school culture in these schools. In this study conducted in the Kayseri city center, the status of democratic management and participation in the context of school culture in Imam Hatip High Schools was examined based on the perspectives of administrators and teachers. The study population consisted of teachers working in Imam Hatip High Schools in Kayseri province. Schools established earlier than others, based on their starting dates of education, were included in the study. In this context, a sample of 216 teachers working in 9 Imam Hatip High Schools was randomly selected. Additionally, interviews were conducted with 10 administrators and 20 teachers to gather more data and address unclear points. According to the findings, it can be said that teachers are satisfied with their school and its environment. In interviews, all administrators and almost all teachers stated that they were content with their schools. In the schools studied, tasks and responsibilities were reportedly distributed equally among school members, and while laws and regulations were respected, the outcomes were given more emphasis. Interview findings supported this data. It can be stated that most teachers participating in the study believed their opinions were sought on school-related matters. In interviews, all administrators and the majority of teachers said that teachers' opinions were taken into account for school-related issues. However, some teachers indicated that their input was sought only on specific matters, while a small number said their opinions were never sought. While it was determined from the scale that teachers believed tasks and responsibilities were distributed fairly and equally, interviews revealed that some teachers thought otherwise. Teachers participating in the study believed that when they made mistakes related to their duties, the school administration handled these situations with understanding, and no punitive measures were taken due to such errors. During interviews, all administrators and most teachers stated that no major issues existed between administrators and teachers that would disrupt the functioning of the school, and any issues that did arise were usually resolved through consultation. Based on the findings, it can be said that there is generally a shared understanding regarding democratic management and participation in Imam Hatip High Schools. However, occasional problems do arise,

and these issues are usually resolved through mutual understanding. There was no significant relationship between teachers' perception scores and their gender, subject area, educational level, professional seniority, or seniority in their current school. Only the variable of the school where teachers worked was significantly related to their perception scores. Among schools with high perception scores, there were both those admitting students based on entrance scores and those that did not. Likewise, among schools with low perception scores, there were schools admitting students based on scores. This suggests that the management practices and approaches of administrators caused this difference.

Keywords: Religion Education, Imam Hatip High School, School Culture, School Climate, Democratic Governance and Participation

Giriş

1923'te Türkiye Cumhuriyeti Devleti kurulduktan sonra pek çok alanda olduğu gibi eğitim alanında da önemli değişiklikler yaşanmıştır. Bu kapsamda 3 Mart 1924'te Tevhid-i Tedrisat Kanunu çıkarılmış ve bu kanun gereği 29 merkezde din hizmetlerini yürütmekle yükümlü memurları yetiştirmek için imam hatip mektepleri açılmıştır.[1] Zaman içinde imam hatip okulları ve imam hatip liseleri adlarını alan bu kurumlar açılışından günümüze kadar olan tarihi süreçte en çok tartışılan ve baskıya maruz kalan eğitim kurumu olmuştur. Bu okullar belli dönemlerde çeşitli bahanelerle kapatılmış, sayıları azaltılmış, mezunları katsayı engeline takılıp üniversiteye girişte sorunlar yaşamıştır. Yine de toplum çocuklarını bu okullara göndermekten geri durmamış ve bu okullar yaşanan tüm sorunlara rağmen varlığını devam ettirmiştir.[2]

İmam hatip okullarının/liselerinin işlevleri, tercih edilme nedenleri, öğrenci profili vb. hususlar ilk açıldığı tarihten günümüze kadarki süreçte değişikliğe uğramıştır. Yine de toplumun ve velilerin bu okullardan en önemli beklentisi çocuklarının din eğitimi ihtiyacını karşılaması ve ahlaklı bir birey olarak yetişmelerine rehberlik etmesi olmuştur.[3] Bu nedenle bir eğitim kurumu olarak imam hatip lisesi diğer eğitim kurumlarından, öğrenci ve mezunları da diğer okulların öğrenci ve mezunlarından farklı görülmüş, toplumun imam hatip lisesinden ve öğrencilerinden beklentileri farklı olmuştur. Yapılan bir araştırma, toplumun çoğunluğunun imam hatip liselerini "milli ve manevi değerlere sahip, uzlaşmacı ve insana saygıyı önceleyen, çalışma ahlakına sahip, güvenilir insanları yetiştiren bir eğitim kurumu" olarak algıladığını ortaya koymuştur.[4] Başka bir araştırma ise imam hatip lisesi öğrenci ve mezunlarının "imam hatipli olmayı" bir ayrıcalık unsuru olarak gördüğünü, imam hatip lisesi öğrencisi olmanın bir eğitim kurumunun mensubu olmaktan öte anlamlar taşıdığını, kendilerinin diğer liselerden farklı olarak "imam hatip kimliğine" sahip olduklarını düşündüklerini göstermiştir.[5] Kısacası hem toplum hem de imam hatip lisesi öğrenci ve mezunları bu okulları diğer okullardan farklı algılamakta, bu okullara farklı bir misyon yüklemektedir. Bu durum imam hatip liselerinin kendine has bir okul kültürüne sahip olduğu şeklinde yorumlanabilir.

Okul kültürü; okulun faaliyet gösterdiği tarihi süreç içerisinde oluşan, okul üyelerinin davranışını etkileyen ve okulu diğer okullardan ayırarak kendine özgü bir kimliğin

1 "Mevzuat Bilgi Sistemi".

2 M. Şevki Aydın, *Din Eğitimi Bilimi,* 238.

3 Fatma Gonca Dündar, "Çocuklarını İmam Hatip Lisesine Gönderen Anne Babaların İmam Hatip Liselerini Tercih Nedenleri ve Beklentileri (Yozgat İli Örneği)", (yüksek lisansa tezi), 68; Turan Bilge Kuşcu, "Velilerin Çocuklarını İmam-Hatip Liselerine Gönderme Nedenleri ve Beklentileri (Gaziantep-İslahiye Örneği)", (yüksek lisans tezi), 42.

4 Ertan Özensel vd., "Türkiye'de İmam Hatip Liseleri ve İmam Hatipliler Algısı", 13.

5 Şükrü Türköz, "'İmam Hatiplilik' Kimliğinin Belirleyici Unsurları", 1211.

oluşmasını sağlayan maddi ve manevi öğelerin bütünüdür.[6] Okul kültürünü oluşturan öğelerin okul üyelerince paylaşılma düzeylerine bağlı olarak okul kültürü güçlü ve zayıf olarak nitelendirilmektedir.[7] Güçlü okul kültürüne sahip okullarda üyeler kendilerini daha iyi ve motive edilmiş hissederler ve değişikliklere açıktırlar. Karşılıklı destek ve güvene dayalı iş birliği ruhu vardır. Okul ortamı bireylerin kendilerini yenilemelerine uygundur. Okulda değerler ve sorumluluklar ön plandadır. Okulda oluşturulan temel ilkeler birlikteliği, çok çalışmayı ve gelişmeyi teşvik edicidir. Öğretmen ve velilerde sorumluluk bilinci kuvvetlidir.[8] Zayıf okul kültürüne sahip okullarda ise yönetici, öğretmen, öğrenci ve veli arasındaki bağlar zayıftır. Bütün okul üyeleri birbirlerine karşı düşük başarı beklentisi içindedirler. Üyelerin diyaloğu az, motivasyonu düşüktür. Okulda koordinasyon yeterli düzeyde değildir ve üyeler arasında sevgi-saygı zayıftır. Bu tür okullarda okul üyeleri ne yapmaları ve bunu nasıl yapmaları gerektiğini belirlemeye çalışırken çok zaman kaybederler. Böyle okullarda kimse çalışmak istemez. Bunun sonucu olarak da okul kendisinden beklenenleri veremez.[9]

Bir okulun başarılı ya da başarısız olması, güçlü ya da zayıf bir okul kültürüne sahip olmasında önemli etkenlerden birisi; okul idaresinin benimseyip uyguladığı yönetim şeklidir. Konu hakkında kaleme alınan önceki çalışmalar incelendiğinde okul yöneticilerinin yönetim biçimlerine dair farklı sınıflamaların yapıldığı görülmektedir.[10] Bunların içinde en çok öne çıkan yaklaşımlar otokratik ve demokratik okul yöneticiliğidir. Elbette yönetim anlayışlarını böyle kesin çizgilerle ayırmak mümkün değildir. Lakin literatürdeki sınıflamadan hareketle bu çalışmada öne çıkan bu iki yaklaşım hakkında kısa birkaç bilgi vermek faydalı olacaktır.

Otokratik okul yöneticiliğinde okulla ilgili her şey belli otoriteler tarafından emirlerle gerçekleştirilir. İdarecilerin verdiği emirler okul üyeleri tarafından yerine getirilir. Emirler tartışılmaz, sorgulanmaz, bunların uygulanması beklenir. Otokratik yönetimin uygulandığı okullarda sıkı bir disiplin vardır.[11] Otokratik okul yöneticiliğinde okulla ilgili kararlar yalnızca okul idaresi tarafından alındığından okul personeli okulda sadece

6 Vehbi Çelik, *Okul Kültürü ve Yönetimi,* 3.

7 Mehmet Şişman, *Örgüt Kültürü (Eskişehir İl Merkezindeki İlkokullarda Bir Araştırma),* 144.

8 Asım Özdemir, "Okul Kültürünün Oluşturulması ve Çevreye Tanıtılmasında Okul Müdürlerinden Beklenen ve Onlarda Gözlenen Davranışlar", 417.

9 Özdemir, "Okul Kültürünün Oluşturulması ve Çevreye Tanıtılmasında Okul Müdürlerinden Beklenen ve Onlarda Gözlenen Davranışlar", 416.

10 Yılmaz Kılıç ve Ercan Yılmaz, "Okul Yöneticilerinin Liderlik Stili Ölçeğinin Geliştirilmesi, 3007"; Mehmet Üstüner, "Algılanan Müdür Yönetim Tarzı Ölçeğinin Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", 433; Mehmet Yiğit ve Bünyamin Ağalday, "Unutulmuş Bir Okul Yöneticisi: Okul Müdür Yardımcılarının Yönetim Tarzları Okul İklimini Nasıl Etkiler?", 737; Fırat Muk ve Yusuf İnandı, "Okul Yöneticilerinin Demokratik ve Otokratik Liderlik Davranışları ile Öğretmenlerin Öznel Kariyer Başarısı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", 285; Lütfü Ilgar, *Eğitim Yönetimi Okul Yönetimi Sınıf Yönetimi,* 94.

11 Ilgar, *Eğitim Yönetimi Okul Yönetimi Sınıf Yönetimi,* 94.

uygulayıcı durumunda kalmaktadır. Bu durum ise hem okulun çalışma iklimini olumsuz etkilemekte hem de okulun katılımcı bir yönetim anlayışı geliştirmesini engellemektedir.[12] Bununla birlikte, idarecilerin yönetim bilgi ve becerileri güçlü ise, özellikle hızlı bir şekilde karar verilmesi gereken durumlarda ya da okul üyelerinin yeterli bilgi ve tecrübesi olmadığı durumlarda bu yaklaşım, sürecin etkin bir şekilde yürütülmesine katkı sağlayabilir. Bu da özellikle kriz anlarında ya da acil müdahale gerektiren durumlarda avantaj sağlayabilir.

Bir diğer yönetim anlayışı demokratik okul yöneticiliğidir. Bu yaklaşım okul yönetiminde katılımcı bir yaklaşım benimseyen ve uygulayan anlayışı ifade etmektedir. Bu yönetim biçimini benimseyen okul yöneticileri, okul ile ilgili alınacak kararlara öğretmenlerin katılımını teşvik eder. Ortak akılla alınan kararlar öğretmenlerin alınan kararları benimsemesini ve böylece kararların daha etkili bir şekilde uygulanmasını sağlayabilir.[13] Ayrıca bu yaklaşım öğretmenlerin okulu sahiplenmelerini ve aidiyet duygularını güçlendirebilir. Bu yaklaşımda idarecilerin herkesin severek çalışabileceği, uygun çalışma koşullarına sahip, güven ve dostluğa dayalı bir okul ortamı oluşturması beklenir. Çünkü okul ortamı; öğretmenlerin motivasyonunu, okul aidiyetlerini, performanslarını vb. birçok faktörü doğrudan etkilemektedir.[14] Nitekim yapılan araştırmalar olumlu okul ortamının öğretmenlerin verimliliğini ve motivasyonunu artırdığını, olumsuz okul ortamının ise öğretmenlerin motivasyonunu düşürdüğünü ortaya koymuştur.[15] Bu durum, okulun belirlenen amaçlarına ulaşmasına da katkı sağlayabilir. Nitekim yapılan bir araştırmada, okul kararlarına katılım gösteren öğretmenlerin, katılmayanlara oranla daha yüksek iş doyumuna sahip olduklarını ortaya konulmuştur.[16] Yine böyle bir anlayışla yönetilen okullardaki okul üyelerinin yüksek aidiyete sahip oldukları için işe geç gelme, devamsızlık ve kurumu terk etme gibi olumsuz davranışları daha az sergiledikleri ifade edilmiştir.[17] Bu nedenle okul yöneticilerinin olumlu bir okul ortamı oluşturmaları, okulun amaçlarına ulaşması ve akademik başarıya ulaşabilmesi açısından önem taşımaktadır.

Bu olumlu özelliklerinin yanı sıra bu anlayışın bazı sınırlılıkları da bulunmaktadır. Karar alma süreçlerine çok sayıda üyenin katılması nedeniyle işlerin yavaşlaması bunların başında gelmektedir. Özellikle acil durumlarda hızlı ve etkili karar alma zorlaşabilmektedir. Tüm üyelerin fikirlerinin alınması zaman almakta; bu durum ise daha fazla toplantı, tartışma ve değerlendirme süreci gerektirdiğinden yönetim sürecinde zaman ve enerji kayıplarına yol açabilmektedir. Ayrıca üyeler arasındaki fikir ayrılıkları zaman

12 Cevat Celep, *Eğitimde Örgütsel Adanma ve Öğretmenler*, 89.

13 İrfan Erdoğan, *Okul Yönetimi ve Öğretim Liderliği,* 100.

14 Şişman, *Öğretim Liderliği,* 96.

15 Sibel Gök, "Örgüt İkliminin Çalışanların Motivasyonuna Etkisi Üzerine Bir Araştırma", 601; Ramazan Gök ve Baran İdem, "Okul İkliminin İlkokul ve Ortaokul Öğretmenlerinin Motivasyonuna Etkisi", 10.

16 Süleyman Göksoy, "Okul Yönetiminde Karara Katılım", 263.

17 Refik Balay, *Yönetici ve Öğretmenlerde Örgütsel Bağlılık*, 97.

zaman çatışmalara sebep olabilmekte ve bu durum okul ortamını olumsuz etkileyebilmektedir.[18] İmam hatip liselerinde benimsenen ve uygulanan okul yöneticiliği anlayışının araştırılması, yöneticilerin yönetim süreçlerindeki olumlu ya da olumsuz uygulamalarının tespit edilmesine, mevcut eksikliklerin giderilmesine ve bu okulların daha güçlü bir okul kültürüne sahip olmalarına katkı sağlayabilir.

Literatürde, imam hatip liselerinde okul kültürü ile ilgili yapılmış bazı çalışmalar mevcuttur. Bunlardan bazıları şunlardır: Cemil Yıldırım, "İmam Hatip Liselerinde Okul Kültürü Algısı (Diyarbakır Örneği)", (yüksek lisans tezi);[19] Ümit Kalkan, "Okul Yöneticilerinin Liderlik Stilleri, Okul Kültürü ve Örgütsel İmaj İlişkisi", (doktora tezi)[20] ; Mehmet Yılmaz, "İmam Hatip Okullarında Kurum Kültürü (Kastamonu Örneği)", (doktora tezi).[21] Yıldırım tarafından yapılan araştırma 2013-2014 eğitim-öğretim yılında Diyarbakır il merkezinde gerçekleştirilmiştir. Araştırmada 89 öğretmene uygulanan anket sonuçları ele alınmıştır. Araştırma sonucunda, okuldaki kararların öğretmenler kurulunda alındığı, okulda işleyişin kurallara göre yürütülmeye çalışıldığı, öğretmenlerin görüşlerini rahatlıkla ifade edebildiği ve okullarda sıkı bir denetimin olmadığı belirlenmiştir. Kalkan tarafından yapılan araştırma ise 2018-2019 eğitim-öğretim yılında Konya merkez ilçelerinde bulunan 25 imam hatip lisesinde yapılmıştır. Araştırmada Şimşek tarafından geliştirilen "okul kültürü ölçeği" ile "okul yöneticileri liderlik stili ölçeği" ve "örgütsel imaj ölçeği" kullanılmıştır. Araştırmaya 370 öğretmen katılmıştır ve 20 okul yöneticisi ile mülakat yapılmıştır. Araştırma sonucunda demokratik yönetim ve katılım alt boyutunun diğer boyutlara göre zayıf olduğu ifade edilmekle birlikte, bunun sebepleri detaylı olarak ortaya konmamış ayrıca bu durumun okul kültürüne etkisine dair analizler yapılmamıştır. Bir diğer araştırma Yılmaz tarafından 2018-2019 eğitim-öğretim yılında Kastamonu'da gerçekleştirilmiştir. Nitel desene sahip bu çalışmaya 20 idareci, 24 öğretmen katılmıştır. Araştırma bulguları "okul değerleri ve kimliği, kurumsal işleyiş ve uygulamalar, motivasyon ve okula bağlılık" olmak üzere 3 ana temada ele alınmıştır.

"İmam Hatip Liselerinde Okul Kültürü Bağlamında Demokratik Yönetim ve Katılım" başlığını taşıyan bizim araştırmamızda ise Kayseri il merkezinde görev yapan ve örneklemde yer alan öğretmen ve idarecilerin görüşlerine başvurulmuştur. Çalışmada Fırat tarafından geliştirilen okul kültürü ölçeği[22] ve araştırmacı tarafından geliştirilen yarı yapılandırılmış mülakat formundan elde edilen veriler kullanılmıştır. Doktora tezimizin bir kısmının verilerinin kullanıldığı bu çalışmada, "İmam hatip lisesinde görev yapan idareci

18 Durmuş Yörük ve Süleyman Dündar, "Türkiye'deki Yerel Yöneticilerin Benimsedikleri Liderlik Tarzlarına Göre Boyun Eğici Davranışlarının İncelenmesi", 98.

19 Cemil Yıldırım, "İmam Hatip Liselerinde Okul Kültürü Algısı (Diyarbakır Örneği)", (yüksek lisans tezi).

20 Ümit Kalkan, "Okul Yöneticilerinin Liderlik Stilleri, Okul Kültürü ve Örgütsel İmaj İlişkisi", (doktora tezi).

21 Mehmet Yılmaz, "İmam Hatip Okullarında Kurum Kültürü (Kastamonu Örneği)", (doktora tezi).

22 Necla Fırat, "Okul Kültürü ve Öğretmenlerin Değer Sistemleri", (doktora tezi).

ve öğretmenlerin; okul ortamı, okulda kararların alınışı, okulda iş ve işleyiş, iş ve sorumlulukların dağıtımı, idareci ve öğretmenler arasında yaşanan sorunların çözümü ile ilgili algıları ve görüşleri nelerdir?" sorularına cevap aranmıştır. Bu bilgiler aşağıda daha detaylı olarak ele alınmıştır.

1. Yöntem

1.1. Araştırmanın Modeli

İdareci ve öğretmenlerine göre imam hatip liselerinde demokratik yönetim ve katılım durumunu ortaya koymayı amaçlayan bu araştırma karma yöntem ile gerçekleştirilmiştir. Karma yöntem, araştırmacının bir çalışma içerisinde nicel ve nitel deseni birleştirmesi olarak tanımlanmaktadır. Karma yöntem ile her iki desenin avantajları kullanılmakta ve böylece bir olgunun daha detaylı ve kapsamlı bir şekilde anlaşılması sağlamaktadır.[23] Bu çalışmada da nicel desenli nitel destekli bir yaklaşım izlenmiştir.

1.2. Çalışma Grubu

Araştırmanın evrenini Kayseri ilinde bulunan imam hatip liselerinin öğretmenleri oluşturmaktadır. Bu evrende yer alan okulların eğitim-öğretime başlama tarihleri dikkate alınarak diğerlerine göre daha önce kurulmuş olan okullar çalışma evrenine alınmıştır. Bu kapsamda belirlenen 9 imam hatip lisesinde görev yapan tesadüfi örnekleme yoluyla 216 öğretmen örnekleme dahil edilmiştir. Araştırma yapılan imam hatip liseleri şunlardır: Kayseri Anadolu İmam Hatip Lisesi, Kayseri Kız Anadolu İmam Hatip Lisesi, Ali Rıza Özderici Kız Anadolu İmam Hatip Lisesi, Erciyes Anadolu İmam Hatip Lisesi, Şehit Mustafa Sezgin Kız Anadolu İmam Hatip Lisesi, Hasbekli Hafız Mümin Akan Anadolu İmam Hatip Lisesi, Taceddin Veli Kız Anadolu İmam Hatip Lisesi, Yaman Dede Kız Anadolu İmam Hatip Lisesi, Kocasinan Furkan Doğan Anadolu İmam Hatip Lisesi. Araştırmada ayrıca daha fazla veri elde edebilmek ve kapalı kalan noktaları ortaya koyabilmek için 10 idareci ve 20 öğretmenle mülakat yapılmıştır. Mülakat yapılan idareciler İ1, İ2 olarak öğretmenler ise Ö1, Ö2 olarak kodlanmıştır.

Tablo 1. Mülakata Katılan İdarecilerin Demografik Özellikleri

Katılımcının Kodu	Cinsiyeti	Görevi	Mesleki Kıdemi	Görev Yaptığı Okuldaki Kıdemi
İ 1	Erkek	Müdür	14	1
İ 2	Erkek	Müdür	16	9
İ 3	Erkek	Müdür Yardımcısı	12	8

23 John W. Creswell, *Araştırma Deseni Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları,* 216.

İ 4	Erkek	Müdür	15	2
İ 5	Erkek	Müdür Yardımcısı	5	1
İ 6	Erkek	Müdür Yardımcısı	10	2
İ 7	Erkek	Müdür	21	4
İ 8	Erkek	Müdür Yardımcısı	8	4
İ 9	Kadın	Müdür Yardımcısı	9	3
İ 10	Erkek	Müdür	10	8

Tablo 2. Mülakata Katılan Öğretmenlerin Demografik Özellikleri

Katılımcının Kodu	Cinsiyeti	Branşı	Mesleki Kıdemi	Görev Yaptığı Okuldaki Kıdemi
Ö1	Kadın	Meslek Dersleri	26	8
Ö2	Erkek	Kültür Dersleri	25	6
Ö3	Kadın	Kültür Dersleri	15	1
Ö4	Erkek	Meslek Dersleri	30	10
Ö5	Kadın	Meslek Dersleri	27	8
Ö6	Erkek	Kültür Dersleri	12	3
Ö7	Kadın	Meslek Dersleri	12	8
Ö8	Kadın	Meslek Dersleri	10	8
Ö9	Erkek	Kültür Dersleri	20	10
Ö10	Erkek	Kültür Dersleri	29	6
Ö11	Erkek	Kültür Dersleri	22	4
Ö12	Kadın	Kültür Dersleri	28	12
Ö13	Kadın	Meslek Dersleri	12	8
Ö14	Kadın	Kültür Dersleri	10	2
Ö15	Erkek	Meslek Dersleri	28	8
Ö16	Erkek	Kültür Dersleri	13	5
Ö17	Erkek	Kültür Dersleri	33	5

Ö18	Kadın	Meslek Dersleri	14	6
Ö19	Kadın	Meslek Dersleri	7	1
Ö20	Kadın	Kültür Dersleri	20	7

1.3. Veri Toplama Araçları

Veri toplama aracı olarak Fırat tarafından geliştirilen, geçerlik ve güvenilirliği yapılmış "okul kültürü ölçeği" kullanılmıştır.[24] Ölçek "demokratik yönetim ve katılım, iş birliği destek ve güven, okul-çevre ilişkisi, bütünleşme ve aidiyet" olmak üzere 4 alt boyut ve 48 maddeden oluşmaktadır. 5'li Likert tipi olarak hazırlanan ölçekte, derecelendirme seçenekleri "1. Hiç Katılmıyorum", "2. Katılmıyorum", "3. Kararsızım", "4. Katılıyorum" ve "5.Tümüyle Katılıyorum" şeklinde belirlenmiştir. (Ölçek puan sınırları: 1,00-1,80: Hiç Katılmıyorum; 1,81-2,60: Katılmıyorum; 2,61-3,40: Kararsızım; 3-41-4,20: Katılıyorum; 4,21-5,00: Tümüyle Katılıyorum) Fırat ölçeğe ait Cronbach Alpha güvenirlik katsayısını .94 olarak hesaplamıştır.[25] Söz konusu ölçek ve bu ölçek esas alınarak geliştirdiğimiz yarı yapılandırılmış görüşme formları kullanılarak örneklemde yer alan ve amaçlı örneklem desenine göre seçilen idareci ve öğretmenlerin okullarındaki demokratik yönetim ve katılıma dair görüşlerini daha detaylı ortaya koyabilmek amaçlanmıştır. Görüşme formu hazırlanırken geçerlik ve güvenilirliğini belirlemek için, üç din eğitimi bilimi uzmanın görüşüne başvurulmuş, ayrıca iki idareci ve iki öğretmenle pilot çalışma yapılmıştır.

1.4. Verilerin Toplanması ve Analizi

Araştırmaya ilişkin etik kurul izni, Erciyes Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimler Etik Kurulu'ndan (Karar No: 2023/38) alınmıştır. Araştırma 2023-2024 eğitim-öğretim yılı güz yarıyılında Ekim-Kasım aylarında gerçekleştirilmiştir. Araştırma araştırmacı tarafından okullara gidilerek bizzat gerçekleştirilmiştir. Mülakatlar idareci ve öğretmenlerle yüz yüze gerçekleştirilmiş ve katılımcıların izni ile görüşmeler kaydedilmiştir.

Araştırmada elde edilen nicel verilerin analizinde SPSS 27.0 programı kullanılmıştır. Çalışmada verileri analiz edebilmek için normallik testi yapılmıştır. Literatürde sosyal bilimlerde yapılan araştırmalar için Kolmogorov-Simirnov ve Shapiro-Wilk testlerinin doğru sonuçlar vermeyeceği için çarpıklık ve basıklık katsayılarının dikkate alınması gerektiği, buradaki değerlerin -2,00 ve +2,00 değer aralığında olmasının normallik varsayımı için yeterli olarak kabul edildiği görülmektedir.[26] Bu nedenle araştırmada çarpıklık ve basıklık değerleri dikkate alınmış ve dağılımın normal olduğu görülmüştür. Aşağıdaki tabloda çarpıklık ve basıklık değerlerine yer verilmiştir.

24 Fırat, "Okul Kültürü ve Öğretmenlerin Değer Sistemleri", 114.

25 Fırat, "Okul Kültürü ve Öğretmenlerin Değer Sistemleri", 115-116.

26 Darren George ve Paul Mallery, *SPSS for Windows Step by Step*.

Tablo 3. Demokratik Yönetim ve Katılım Boyutu Çarpıklık ve Basıklık Değerleri

Demokratik Yönetim ve Katılım Boyutu	**Çarpıklık**	**Basıklık**
	-,181	1,973
Standart Sapma	,166	,330

Öğretmenlerin algı puanları ile bağımsız değişkenler arasında ilişki olup olmadığını belirlemek için t-testi ve OneWay-ANOVA testi kullanılmıştır. Değişkenler arasında ilişki olduğu belirlendiğinde bunun hangi gruptan kaynaklandığını belirlemek için Tukey testi kullanılmıştır. Nitel verilerin analizinde ise MAXQDA programı kullanılmıştır. Ses kaydı alınan görüşmeler deşifre edilerek metin haline getirilmiş ve veriler kodlanarak programa girilmiştir. Verilerin çözümlenmesinde betimsel analiz tekniği kullanılmıştır.

Bir ölçeğin alt boyutları varsa yarıya bölme yöntemi ile her boyut kendi içinde bir bütün kabul edilerek uygulanabilir.[27] Bu makalede söz konusu ölçeğin sadece "demokratik yönetim ve katılım" alt boyutuna ilişkin bulgular ele alınmıştır. Bu boyuta ait Cronbach Alpha .88 olarak hesaplanmıştır. Çalışmada önce söz konusu alt boyuta ilişkin ortaya çıkan genel tablo verilmiş, daha sonra daha detaylı analizler ve karşılaştırmalar yapabilmek için mülakatta sorulan temel sorular esas alınarak, bulgular belli temalar altında ele alınmıştır. Bu kapsamda bulgular; "İdareci ve Öğretmenlerin Okul Ortamı Hakkındaki Görüşleri", "İdareci ve Öğretmenlerin Okulda Kararların Alınışı ile İlgili Görüşleri", "İdareci ve Öğretmenlerin Okulda İş ve İşleyişe Dair Görüşleri", "İdareci ve Öğretmenlerin Okulda İş ve Sorumlulukların Dağıtımı ile İlgili Görüşleri" ve "İdareci ve Öğretmenlerin, İdareci ve Öğretmenler Arasında Yaşanan Sorunların Çözümü ile İlgili Görüşleri" şeklinde oluşturulmuştur. Böylece demokratik yönetim ve katılım olgusuna dair nicel veriler idareci ve öğretmenlerin görüşlerinden yararlanılarak yorumlanmaya ve tartışılmaya çalışılmıştır.

2. Bulgular ve Yorumlar

2.1. Demografik Özelliklere İlişkin Bulgular

İmam hatip liselerindeki yönetim anlayışını öğretmen ve idareci gözünden çeşitli boyutları ile ortaya koymaya çalışan bu araştırmada ilk olarak araştırmaya katılan öğretmenlerin cinsiyet, branş, eğitim düzeyi, mesleki kıdem, görev yapılan okuldaki mesleki kıdem değişkenleri ele alınmıştır.

27 Fatma Karakoç ve Levent Dönmez, "Ölçek Geliştirme Çalışmalarında Temel İlkeler", 46.

2.1.1. Cinsiyetleri

Tablo 2.1.1.: Araştırmaya Katılan Öğretmenlerin Cinsiyetleri

Cinsiyet	f	%
Kadın	92	42,6
Erkek	124	57,4
Toplam	216	100,0

Tabloya göre araştırmaya katılan öğretmenlerin %42,6'sı kadın, %57,4'ü erkektir. Millî Eğitim Bakanlığı tarafından 2021-22 yılı öğretim yılına dair yayınlanan istatistikte ise Anadolu imam hatip liselerinde görev yapan kadın öğretmen oranının (%52) erkek öğretmen oranından (%48) fazla olduğu görülmektedir.[28] Araştırmada erkek öğretmenlerin oranının kadın öğretmenlere göre daha fazla olmasının, araştırma yapılan okullardan bazılarında sadece erkek öğretmenlerin görev yapıyor olmasından kaynaklandığı söylenebilir.

2.1.2. Branşları

İmam hatip liselerinde öğretmenlerin branşları meslek dersleri ve kültür dersleri olmak üzere iki gruba ayrılmaktadır. Bu nedenle araştırmada öğretmen branşlarına bu gruplandırmaya göre yer verilmiştir.

Tablo 2.1.2: Araştırmaya Katılan Öğretmenlerin Branşları

Branş	f	%
Meslek Dersleri	62	28,7
Kültür Dersleri	154	71,3
Toplam	216	100,0

Tablo 2.1.2'ye göre araştırmaya katılan öğretmenlerin %28,7'si meslek dersi öğretmeni iken %71,3'ü kültür dersi öğretmenidir. Buna göre kültür dersi öğretmenlerinin oranı meslek dersi öğretmenlerinin oranının yaklaşık iki buçuk katıdır. İmam hatip liseleri ile ilgili yapılan araştırmalarda da benzer sonuçlar elde edilmiştir.[29] İmam hatip liselerinde okutulan meslek derslerine (Kur'an-ı Kerim, Arapça, Fıkıh, Tefsir, Dinler Tarihi,

28 MEB., "2021-2022 ÖRGÜN EĞİTİM İSTATİSTİKLERİ AÇIKLANDI".

29 Ali İmran Bostancıoğlu, "İşyeri Maneviyatının İş Tatmini ve Örgütsel Bağlılıkla İlişkisi: İstanbul'daki İmam Hatip Liselerinde Çalışan Öğretmenler Üzerinde Bir Araştırma", (doktora tezi), 264; Hatice Kılıçkaya, "İmam Hatip Liselerinde Görev Yapan Öğretmenlerin Örgütsel Kimlik Algıları ile Örgütsel Bağlılıkları Arasındaki İlişki (İstanbul Örneği)", (yüksek lisans tezi), 108; Yıldırım, "İmam Hatip Liselerinde Okul Kültürü Algısı (Diyarbakır Örneği)", 66.

Akaid, Kelam, Temel Dini Bilgiler, Hitabet, Mesleki Arapça, Hadis, Siyer) her bir meslek dersi hocası girebilirken kültür derslerine ise sadece belli bir branş öğretmeni girebilmektedir. Okullarda meslek dersleri öğretmenlerinin kültür dersleri öğretmenlerine göre daha az sayıda olması bu durumla da açıklanabilir.

2.1.3. Eğitim Düzeyleri

Tablo 2.1.3: Araştırmaya Katılan Öğretmenlerin Eğitim Düzeyi

Eğitim Düzeyi	f	%
Lisans	149	69,0
Yüksek Lisans	63	29,2
Doktora	4	1,9
Toplam	216	100,0

Tabloda görüleceği üzere araştırmaya katılan öğretmenlerin %69'u lisans mezunu %29,2'si ise yüksek lisans mezunudur. %1,9'u ise doktora yapmıştır. Buna göre araştırmaya katılan öğretmenlerin çoğunluğu lisans mezunudur. İmam hatip liseleri ile ilgili yapılan araştırmalarda ise eğitim düzeyi lisansüstü olan öğretmen oranı %21,2 [30], %20,1 [31] ve %15 [32] olarak bulunmuştur. Bu verilere göre araştırmaya katılan öğretmenlerin eğitim düzeyinin daha yüksek olduğu söylenebilir.

2.1.4. Mesleki Kıdemleri

Tablo 2.1.4: Araştırmaya Katılan Öğretmenlerin Mesleki Kıdemleri

Mesleki Kıdem	f	%
1-5 Yıl	4	1,9
6-10 Yıl	38	17,6
11-15 Yıl	49	22,7
16-20 Yıl	33	15,3

30 İbrahim Aşlamacı, "Öğrenci ve Öğretmenlerine Göre İmam-Hatip Liseleri Profiller, Algılar, Memnuniyet, Aidiyet", 77.

31 Tayfun İmren, "İmam Hatip Ortaokul ve Liselerinde Görev Yapan Öğretmen ve Yöneticilerin Takım Çalışması Algıları ile Örgütsel Bağlılıkları Arasındaki İlişkisinin İncelenmesi", (yüksek lisans tezi), 48.

32 Ali Birinci, "İmam Hatip Okullarındaki Öğretmenlerin Örgütsel Vatandaşlık Davranışlarının Açıklanmasında Ahlaki Kişilik Özelliklerinin ve Ahlaki İdeolojilerinin Rolü", (doktora tezi), 79.

21 ve Üzeri	92	42,6
Toplam	216	100,0

Araştırmaya katılan öğretmenlerin mesleki kıdemleri şöyledir: %1,9'u 1-5 yıl, %17,6'sı 6-10 yıl, %22,7'si 11-15 yıl, %15,3'ü 16-20 yıl ve %42,6'sı ise 21 ve üzeri mesleki kıdeme sahiptir. Tabloya göre imam hatip liselerinde mesleğe yeni başlamış, kıdemi düşük olan öğretmenler çok az olup, en az orana sahiptir. 21 ve üzeri yıl kıdeme sahip olan öğretmenler ise en fazla orana sahiptir. Buna göre imam hatip liselerinde çoğunlukla kıdemli öğretmenlerin görev yaptığı söylenebilir.

2.1.5. Görev Yapılan Okuldaki Kıdem

Öğretmenlerin görev yaptıkları okuldaki yönetim anlayışına dair bilgi sahibi olabilmesi ve konu ile ilgili yorumda bulunabilmesi için bu okulda belli bir süre görev yapmış olması gerekir. Bu nedenle araştırmada, öğretmenlerin görev yaptıkları okuldaki kıdemlerine de yer verilmiştir.

Tablo 2.1.5. Araştırmaya Katılan Öğretmenlerin Görev Yaptıkları Okuldaki Kıdemleri

Okuldaki Kıdem	f	%
1-2 Yıl	46	21,3
3-4 Yıl	54	25,0
5-6 Yıl	46	21,3
7-8 Yıl	34	15,7
9 ve üzeri Yıl	36	16,7
Toplam	216	100,0

Araştırmaya katılan öğretmenlerin %21,3'ü 1-2 yıl, %25'i 3-4 yıl, %21,3'ü 5-6 yıl, %15,7'si 7-8 yıl, %16,7'si 9 yıl ve üzeri, bulunduğu okulda görev yapmaktadır. Bu sonuca göre araştırmaya katılan öğretmenlerin çoğunluğunun bulundukları okuldaki yönetim anlayışı hakkında bilgi sahibi olduğu söylenebilir.

2.2. Öğretmenlere Göre İmam Hatip Liselerinde Demokratik Yönetim ve Katılım Durumuna İlişkin Bulgular

Çalışmada önce "demokratik yönetim ve katılım" alt boyutuna ilişkin olarak ortaya çıkan genel tablo verilmiş, daha sonra daha detaylı analizler ve karşılaştırmalar yapabilmek için mülakatta sorulan temel sorular esas alınarak oluşturulan alt boyutlar belli başlıklar altında incelenmeye çalışılmıştır.

2.2.1. Demokratik Yönetim ve Katılım Boyutuna İlişkin Öğretmen Algıları

Araştırmada kullanılan ölçeğin demokratik yönetim ve katılım boyutunda yer alan maddelere ilişkin öğretmen algılarının ortalamaları aşağıdaki tabloda çoktan aza doğru verilmiştir.

Tablo 2.2.1. Demokratik Yönetim ve Katılım Boyutuna İlişkin Öğretmen Algılarının Ortalamaları

	f	**Ortalama**	**Algı Düzeyi**
*Okulumuz yöneticileri velileri birer mali kaynak olarak görürler.**	216	4,25	Hiç Katılmıyorum
Okulumuzda görevimi huzur içinde yapma olanağı bulurum.	216	4,18	Katılıyorum
Okulumuz çalışanları görevlerini özgür bir ortamda yaparlar.	216	4,01	Katılıyorum
Okulumuzda herkes düşünce ve görüşlerini açıkça ifade edebilirler.	216	3,91	Katılıyorum
Okulumuzda herkese eşit davranma, temel bir değer olarak benimsenir.	215	3,75	Katılıyorum
*Okulumuzda ödül dağıtımında temel ölçüt, okul yönetimine yakın olmaktır.**	216	3,73	Katılmıyorum
Okulumuz çalışanlarınca sorumluluk eşit olarak paylaşılır.	216	3,68	Katılıyorum
Okulumuz yöneticileri öğretmenler arasında ayrım yapmazlar.	216	3,68	Katılıyorum
Okulumuzda öğretmenler, yöneticilerin karar ve uygulamalarını onlarla rahatça tartışabilirler.	216	3,67	Katılıyorum
Okulumuzda formalitelerden çok sonuçlar önemsenir.	216	3,66	Katılıyorum
Okulumuz öğretmenlerinin göreve ilişkin hataları okul yönetimince hoşgörüyle karşılanır.	216	3,60	Katılıyorum
Okulumuzda tüm kararlar "ortak akıl" kullanılarak alınır.	215	3,58	Katılıyorum
*Okulumuzda "evet efendimciler" okul yönetimi tarafından daha fazla destek görür.**	216	3,35	Kararsızım
Okulumuz çalışanları görevleriyle ilgili bir belirsizlik olduğunda kendi başlarına karar verebilirler.	216	3,31	Kararsızım
*Okulumuz yöneticileri aşırı mevzuatçıdır.**	215	3,14	Kararsızım
Ortalama	**215**	**3,70**	**Katılıyorum**

*Ters kodlu madde

Tabloya göre "demokratik yönetim ve katılım" boyutunun ortalaması (x:3,70)'dir. Bu veri öğretmenlerin okullarında demokratik bir yönetim anlayışının olduğuna ve yönetimde kendilerinin de söz hakkı olduğuna "katıldıkları" şeklinde yorumlanabilir. Bu boyutta ortalamanın en çok üzerinde olan maddeler şunlardır: "*Okul yöneticilerinin velileri birer mali kaynak olarak görmemesi"* (x:4,25), "*Okulumuzda görevimi huzur içinde yapma olanağı bulurum"* (x:4,18) ve "*Okulumuz çalışanları görevlerini özgür bir ortamda yaparlar*" (x:4,01).

Araştırma kapsamında en yüksek ortalamaya sahip olan "Okul yöneticilerinin velileri birer mali kaynak olarak görmemesi" ifadesi ($\bar{x}$ = 4,25), imam hatip liselerinde görev yapan yöneticilerin velilerden maddi destek beklentisi içinde olmadıklarını göstermektedir. Yöneticilerin velilerden maddi bir destek beklentisi içinde olmaması velilerin okula isteyerek gelmesine, okul toplantılarına daha çok katılmalarına, çocuklarının akademik başarısı ile daha çok ilgilenmesine katkı sağlayabilir. Çünkü yapılan bir araştırma velilerin toplantılara yeterince katılmama sebeplerden birinin yöneticilerin toplantılarda genellikle para istemesi olduğunu ortaya koymuştur.[33] Dolayısıyla araştırma yapılan imam hatip liselerinde velilerin maddi bir kaynak olarak görülmediği söylenebilir. Velilerin okula düzenli olarak gelmesi öğrencilere akademik olarak destek olmalarının yanı sıra onların okula ait kültürü tanımasına, benimsemesine ve okulun güçlü bir kültüre sahip olmasına da etki edeceği ifade edilebilir.

Ortalamanın üzerinde çıkan diğer maddeler ise "*Okulumuzda görevimi huzur içinde yapma olanağı bulurum.*" (x:4,18) ve "*Okulumuz çalışanları görevlerini özgür bir ortamda yaparlar*" (4,01) maddeleridir. Buna göre imam hatip liselerinin olumlu bir okul ortamının olduğu, öğretmenlerin herhangi bir baskıya ya da zorlamaya maruz kalmadığı söylenebilir. Yapılan mülakatlarda da öğretmenler imam hatip lisesinde görev yapmaktan mutlu olduklarını, görevlerini huzurlu bir ortamda yaptıklarını belirten ifadeler kullanmışlardır.

Bu boyutta ortalamanın en çok altında kalan maddeler ise şunlardır: "*Okulumuz yöneticileri aşırı mevzuatçıdır*" (x:3,15), "*Okulumuz çalışanları, görevleriyle ilgili bir belirsizlik olduğunda kendi başlarına karar verebilirler*" (x:3,31) ve "*Okulumuzda 'evet efendimciler' okul yönetimi tarafından daha fazla destek görür*" (x:3,38). Bu maddelerde öğretmenlerin kararsız oldukları görülmektedir.

Öğretmenlerin kararsız kaldıkları bu maddelerin genel olarak idarecilerin yönetim anlayış ve uygulamaları ile ilgili olduğu görülmektedir. İdarecilerin yasa ve yönetmeliklerin uygulanmasına çok önem vermesi öğretmenlerin sürekli kontrol edildikleri düşüncesinin oluşmasına neden olabilir. Gerekli durumlarda inisiyatif alıp kendi başlarına karar verememeleri idare ve öğretmenler arasında yeterli iş birliğinin ve güvenin oluşturulamadığının bir göstergesi olarak yorumlanabilir. Bu durumun nedeninin gerekli durumlarda

33 Engin Aslanargun, "Okul-Aile İşbirliği ve Öğrenci Başarısı Üzerine Bir Tarama Çalışması", 129.

(yasa ve yönetmeliklerde açıkça belirtilmeyen) öğretmenlerin sorumluluk alıp karar verebilmesi için idare tarafından öğretmenlere uygun oranda yetki verilmemesinden kaynaklanmış olabileceği savunulabilir. Yıldırım tarafından imam hatip liselerinde yapılan araştırmada da bu maddenin ortalaması düşük bulunmuştur.[34] Gerekli durumlarda öğretmenlerin inisiyatif alıp ona göre hareket etmesi okuldaki iş ve işlemlerin aksamadan devam etmesini sağlayabilir. Ancak araştırmaya katılan öğretmenlerin bu konuda düşük algıya sahip olması imam hatip liselerinde idarecilerin öğretmenlere böyle bir sorumluluk vermedikleri şeklinde yorumlanabilir. Bu ise okuldaki eğitim-öğretim sürecinin aksamasına neden olabilir.

"Evet efendimci" çalışanların okul yönetimi tarafından daha fazla destek gördüğü konusunda öğretmenlerin düşük bir algıya sahip olması ise idarenin yeterince adaletli olmadığını düşündükleri şeklinde yorumlanabilir. Bu konularda düşük algıya sahip olmaları öğretmenlerin motivasyonunu olumsuz yönde etkileyebilir, kurumsal aidiyetlerini azaltabilir.

Araştırmaya katılan öğretmenlerin demokratik yönetim ve katılım boyutuna ilişkin algı puanları ile bağımsız değişkenler arasındaki ilişkilere dair elde edilen bulgular da şöyledir:

Araştırmaya katılan öğretmenlerin demokratik yönetim ve katılım boyutuna ilişkin algı puanları ile cinsiyetleri arasında bir ilişki olup olmadığını belirlemek için t-testi yapılmıştır. Yapılan test sonucuna göre [t(0,296)=0,042; p>0,05] algı puanları ile imam hatip liselerinde görev yapan öğretmenlerin cinsiyetleri arasında anlamlı bir ilişki bulunmadığı belirlenmiştir.

Araştırmaya katılan öğretmenlerin branşları ile demokratik yönetim ve katılım boyutuna ilişkin algı puanları arasında ilişki olup olmadığını tespit etmek amacıyla t-testi yapılmıştır. Yapılan test sonucuna göre [t(0,946)=0,855;p>0,05] branş ve algı puanları arasında anlamlı bir ilişki bulunmamaktadır.

Demokratik yönetim ve katılım boyutuna ilişkin toplam puan ile araştırmaya katılan öğretmenlerin eğitim düzeyleri arasında ilişki olup olmadığını belirlemek için Oneway ANOVA testi yapılmıştır. Test sonucuna göre [F(0,338) =0,714;p>0,05] imam hatip liselerinde görev yapan öğretmenlerin eğitim düzeyleri ile toplam puanları arasında anlamlı bir ilişki bulunmadığı tespit edilmiştir.

Araştırmaya katılan öğretmenlerin demokratik yönetim ve katılım boyutu ilişkin toplam puanları ile mesleki kıdemleri arasında ilişki olup olmadığını tespit etmek için Oneway ANOVA testi yapılmıştır. Test sonucuna göre [F(2,139) =0,22; p>0,05] eğitim düzeyi

34 Yıldırım, "İmam Hatip Liselerinde Okul Kültürü Algısı (Diyarbakır Örneği)", 88.

ile demokratik yönetim ve katılım boyutu toplam puanı arasında anlamlı bir ilişki bulunmamaktadır.

Araştırmaya katılan öğretmenlerin demokratik yönetim ve katılım boyutuna ilişkin toplam puanları ile okullarındaki görev süresi arasında ilişki olup olmadığını belirlemek için Oneway ANOVA testi yapılmıştır. Yapılan test sonucuna göre [F(1,919) =0,108; p>0,05] okuldaki görev süresi ile toplam puan arasında anlamlı bir ilişki bulunmadığı belirlenmiştir.

Demokratik yönetim ve katılım boyutuna ilişkin toplam puanlar ile öğretmenlerin görev yaptığı okul arasında ilişki olup olmadığını belirlemek için Oneway ANOVA testi yapılmıştır.

Tablo 2.2.1.1. Demokratik Yönetim ve Katılım ile Görev Yapılan Okul Arasındaki İlişkiye Yönelik Oneway Anova Sonucu

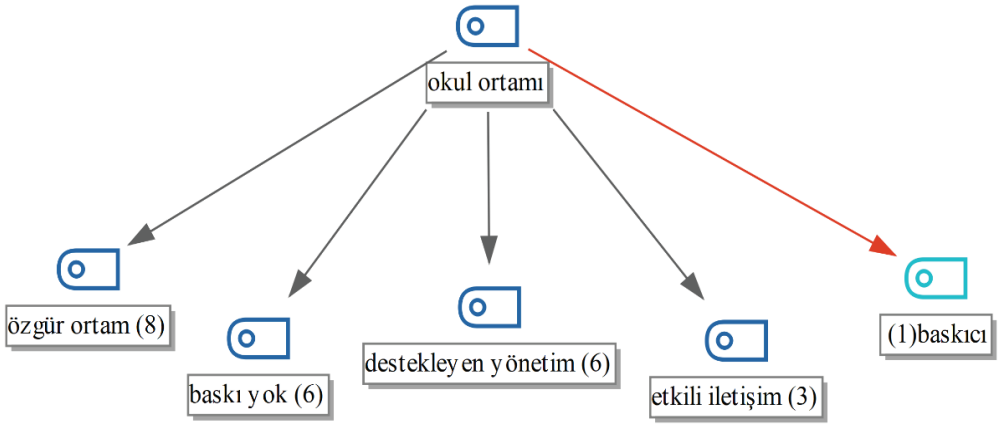
	Kareler Toplamı	df	Kareler Ortalaması	F	Sig.
Gruplar Arası	19,681	8	2,460	4,150	<,001
Grup İçi	122,726	207	,593		
Toplam	142,407	215			

Test sonucuna göre [F(4,220) =0,01; p<0,05] demokratik yönetim ve katılım boyutuna ilişkin toplam puan ile görev yapılan okul arasında anlamlı bir ilişki olduğu belirlenmiştir. Bu farklılığın hangi gruptan kaynaklandığını belirlemek için Tukey testi yapılmıştır. Test sonucuna göre Erciyes AİHL, Tacettin Veli Kız AİHL ve Hasbekli Hafız Mümin Akan AİHL'lerinin Mustafa Sezgin AİHL ve Yaman Dede AİHL'lerine göre daha yüksek algıya sahip olduğu belirlenmiştir. Bu bulgulara ilişkin tartışmalar çalışmanın sonuç kısmında tartışılmıştır.

Araştırmada kullanılan okul kültürü ölçeğinde yer alan "demokratik yönetim ve katılım" alt boyutundaki maddeler dikkate alınarak geliştirilen görüşme sorularından hareketle "okul ortamı, okulla ilgili karar alma süreçleri, okulda iş ve işleyiş, iş ve sorumlulukların dağıtımı, idare ve öğretmenler arasında yaşanan sorunların çözümü" ana temaları ortaya çıkmıştır. Söz konusu temalara ilişkin öğretmen ve idareci görüşleri ile öğretmenlerin demokratik yönetim ve katılıma ilişkin algı puanları ilişkilendirilerek aşağıda yorumlanmaya çalışılmıştır. Böylece bu algının arka planında yatan gerekçeler ve faktörler daha ayrıntılı olarak anlaşılmaya ve tartışılmaya çalışılmıştır.

2.2.2. İdareci ve Öğretmenlerin Okul Ortamı Hakkındaki Görüşleri

Yapılan mülakatlarda araştırmaya katılan öğretmenlere "*Okulda görevinizi yerine getirirken kendinizi nasıl bir ortamda hissediyorsunuz? Neden? Örnek verebilir misiniz*?" sorusu sorulurken idarecilere ise "*Okulunuzdaki genel hava hakkında neler söylersiniz, neden?*" sorusu sorulmuştur. Öğretmenlerin dile getirdiği görüşlerden ortaya çıkan temalar aşağıdaki şekilde gösterilmiştir.



Şekil 1. Öğretmenlerin Okul Ortamı ile İlgili Görüşleri

Yukarıdaki şekilde de görüldüğü üzere, katılımcıların neredeyse tamamı (19) imam hatip lisesinin ortamına dair olumlu görüşler dile getirmişlerdir. Onlar bu ortamı, özgür, baskısız, destekleyici, etkili iletişim bağlamında açıklamışlardır. Bir katılımcı ise olumsuz bir açıklamada bulunmuştur. Olumlu görüş belirten öğretmenlerin görüşlerinden bazıları şöyledir:

"*İyi yaptığınız işlerde sizi kısıtlayan birisi yok, destekleyen bir ortam var.*" (Ö 2)

"*Özgür, rahat, güvenli. Hem idarenin tutumu, öğretmen arkadaşların tutumu itibariyle çok rahatız, bir sıkıntımız yok.*" (Ö 9)

"*İdaremiz öğretmenine karşı saygılı, kendi aramızda da oluşturduğumuz güzel bir iletişim var.*" (Ö13)

Yukarıdaki görüşlerden de anlaşılacağı üzere araştırmaya katılan öğretmenler görev yaptıkları okulda kendilerini mutlu, huzurlu ve özgür hissettiklerini ifade etmişlerdir. Bu durumun nedenini ise kısıtlayan değil destekleyen bir eğitim ortamının olması, okul idarecilerinin öğretmenleri desteklemesi, idare ve öğretmenler arasında yeterli iletişimin olması, okulda samimi bir ortamın bulunması olarak açıklamışlardır.

Mülakat yapılan idarecilerin tamamı da öğretmenlerin görüşlerine benzer ifadeler kullanmış, okullarında olumlu bir ortamın olduğunu belirtmişlerdir. İdarecilerin görüşlerden bazıları şöyledir:

"*Öğretmenler için çalışma imkânlarını daha iyi hale getirmeye çalışıyoruz. Öğretmenimizin kafası rahat olsun ki okulda verimini artırabilelim.*" (İ 8)

"*Resmi diyalogdan ziyade daha paylaşımcı biraz daha samimi bir ortam içerisinde bu işi yapmaya çalışıyoruz*." (İ 10)

Yukarıdaki görüşlerinden de anlaşılacağı üzere idareciler, görev yaptıkları okullarda olumlu bir okul ortamından söz etmektedirler. İdareciler okullarında herhangi bir baskı olmadığını, öğretmenleri desteklediklerini, öğretmenlerin çalışma ortamını daha iyi bir duruma getirmek için gayret ettiklerini belirtmişlerdir. Öğretmenler ile idare arasında samimi bir ortam oluşturmaya çalıştıklarını, insan ilişkilerinde saygıya dayalı bir ilişkiye önem verdiklerini ifade etmişlerdir. Buraya kadar verilen mülakat görüşlerinden de anlaşılacağı üzere gerek öğretmenlerin çoğunluğu gerek idarecilerin tamamı okullarında huzurlu, mutlu ve karşılıklı saygıya dair bir okul ortamının olduğu konusunda birleşmektedirler. Bununla birlikte bir öğretmenin görev yaptığı okul ortamından memnun olmadığı anlaşılmıştır. Söz konusu öğretmenin dile getirdiği görüş şöyledir.

"*Baskıcı ve denetimsiz bir ortamda hissediyorum. Kendi düşünce ya da bakış açılarında olmadığımız zaman baskı hissediyorum*." (İ 20)

Görev yaptığı okul ortamından memnun olmayan öğretmen bunun nedenini idarenin olumsuz tavırları olarak açıklamış, idareyle aynı görüşte olmadığı zaman baskı hissettiğini belirtmiştir. Her ne kadar bu öğretmen görev yaptığı okulla ilgili bu sorunları belirtmiş olsa da aynı okulda mülakat gerçekleştirdiğimiz diğer öğretmen ise bu konuda oldukça olumlu görüşler beyan etmiştir. Aynı şekilde bu okulun idarecisi de yapılan mülakatta okul ortamının çok iyi olduğunu gerek öğretmenlerin gerekse öğrencilerin okuldan çok memnun olduklarını belirtmiştir.

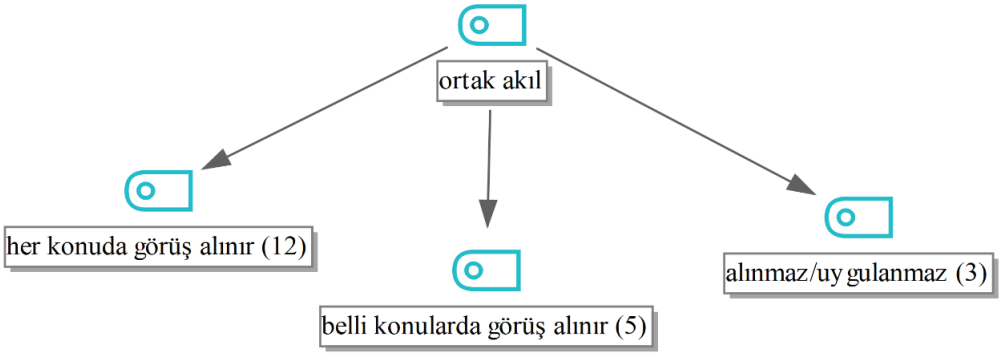
Ölçekten elde edilen bulgulara bakıldığında da öğretmenlerin ortamla ilişki olan, "*Okulumuzda görevimi huzur içinde yapma olanağı bulurum*" (x:4,18), "*Okulumuz çalışanları görevlerini özgür bir ortamda yaparlar*" (x.4,08) "*Okulumuzda herkes düşünce ve görüşlerini açıkça ifade edebilirler*" (x.3,91), "*Okulumuzda herkese eşit davranma, temel bir değer olarak benimsenir*" (x:3,75) maddelerinde yüksek bir algıya sahip oldukları anlaşılmaktadır.

Okul ortamı ile ilgili olarak hem ölçekten elde edilen sonuçlar hem de idareci ve öğretmenlerle yapılan mülakatlardan elde edilen bulgular birlikte değerlendirildiğinde araştırma yapılan imam hatip liselerinde olumlu bir okul ortamının olduğu, idarenin öğretmenlere ve öğrencilere yönelik baskısının olmadığı, öğretmenlerin kendilerini

özgür hissettikleri ve görevlerini huzur içinde yerine getirdiği söylenebilir. Araştırma yapılan imam hatip liselerinde olumlu bir okul ortamının olması bu okulların etkili ve güçlü bir kültüre sahip olma noktasında önemli bir potansiyel barındırdığı şeklinde yorumlanabilir.

2.2.3. İdareci ve Öğretmenlerin Okulda Kararların Alınışı ile İlgili Görüşleri

İmam hatip liselerinde okul ile ilgili kararların nasıl alındığı ile ilgili olarak yapılan mülakatlarda öğretmenlere *"Okulunuzla ilgili konularda kararlar alınırken öğretmenlerin görüşlerine başvuruluyor mu? Hangi konularda görüşleriniz alınıyor? Örnek verebilir misiniz?"* sorusu sorulurken idarecilere de *"Okulunuzla ilgili konularda öğretmenlerin görüşleri alınıyor mu, hangi konularda alınıyor*?" sorusu sorulmuştur. Öğretmenlerin okulda kararların alınışı ile ilgili olarak dile getirdikleri görüşler temalar halinde aşağıdaki şekilde gösterilmiştir.



Şekil 2. Öğretmenlerin Okulda Kararların Alınışı ile İlgili Görüşleri

Yukarıdaki şekilde de görüleceği üzere öğretmenlerin büyük çoğunluğu okulla ilgili konularda görüşlerinin alındığını belirtmiştir. Olumlu görüş belirten öğretmenlerden bazıları idarenin her konuda görüşlerini aldığını belirtirken bazı öğretmenler ise belirli konularda görüşlerinin alındığını ifade etmişlerdir. Okulla ilgili her konuda görüşlerinin alındığını belirten öğretmenlerin görüşleri şöyledir:

"Fikir alışverişi yüksek seviyede diyebilirim. Toplantılarda derslerle ilgili görüşlerimiz alınıyor. Zümre kararları alınırken yönetmelik şöyle diye baskıcı bir şekilde değil görüşlerimize önem veriliyor, zümre arkadaşlarımla değerlendirmelerimize önem veriliyor." (Ö 6)

"Her konuda alınıyor. Mesela öğrencilerle ilgili, okulun fiziki şartlarıyla ilgili, yapılması planlanan herhangi bir etkinlikle ilgili her şeyle ilgili istişare yapıyoruz ve çoğunluğun kararına göre uygulanıyor." (Ö 12)

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere öğretmenlerin bir kısmı toplantılarda hemen her konuda fikirlerinin alındığını, idarecilerin öğretmenlerin görüşlerine önem verdiğini ve bu doğrultuda düzenlemeler yaptığını düşünmektedir.

İdarecilerle yapılan mülakatta da onların çoğunluğunun (8 idareci) öğretmenlerin görüşleri ile benzer görüşte olduğu anlaşılmıştır. Buna dair bazı görüşler şöyledir:

"*Biz hiçbir zaman 'biz ne dersek o olur, kurallarımız böyle herkes buna uyacak' demedik, böyle bir yöntemi benimsemedik. En ufak bir şeyde bile arkadaşlarla oturur istişare ederiz*." (İ 2)

"*Eğitimin kesinlikle bir ekiple beraber yürütüleceğini, diktatoryal manada baskı ile tek ağızdan çıkan kararlarla yürütülmeyeceğini biliyoruz. Zira asıl alanda çalışan öğretmenlerimiz. Onların fikirleri kesinlikle değerli.*" (İ 6)

Bu görüşlerden de anlaşılacağı üzere, idareciler karar alma sürecinde öğretmenlerin katılımına önem verdiklerini ifade etmektedir. Okulla ilgili konularda idarenin karar alıp öğretmenlerden sadece uygulamalarını beklemediklerini, böyle bir yaklaşımın yanlış olduğunu belirtmişlerdir.

Okulla ilgili her konuda değil bazı konularda görüşlerinin alındığını ifade eden öğretmenlerin ifadeleri ise şöyledir:

"*Orta düzeyde bence genel olarak. Karşılıklı iletişim oluyor ama ortada buluşuluyor diyebilirim. Sadece bizim söylediklerimiz ya da onların söyledikleri değil.*" (Ö 3)

"*Her şeyde öğretmenlerin görüşü alınmaz ama bizimle alakalı şeylerde mutlaka alınır. Ders programı yapılırken, 12'lere yapacağımız programlarda, ara sınıflara yapacağımız programlarda mutlaka görüşümüz alınır.*" (Ö11)

Yukarıdaki görüşlerden de anlaşıldığı üzere, öğretmenlerin bir kısmı, idarecilerin her konuda değil, özellikle ders programı ve öğrencilere yönelik programlar gibi belli konularda ve gerekli gördüklerinde fikirlerine başvurduklarını belirtmektedir.

Okulla ilgili görüşlerinin alınmadığını belirten öğretmenler de olmuştur. Bu öğretmenlerin ifadeleri şöyledir:

"*İdare öğretmenlerin görüşlerini almıyor, alsa bile uygulamıyor. 'Biz daha iyisini biliriz' tavrı ile karşı karşıya kalıyoruz.*" (Ö 1)

"*İdare öğretmenlerin görüşlerini almıyor. Karar alınırken idare 'ben aldım siz uygulayın' diyor biz de uyguluyoruz*." (Ö 17)

Yukarıdaki görüşlerde öğretmenler okulla ilgili konularda görüşlerinin alınmadığını, alınsa bile bu görüşlerin uygulanmadığını ifade etmişlerdir. Ayrıca, okul yönetiminin kararları tek başına aldığını ve öğretmenlerden bu kararları uygulamalarının beklendiğini

belirtmişlerdir. Bununla birlikte bu görüşleri dile getiren öğretmenlerle aynı okulda görev yapan öğretmenler, mülakatlarda idarecilerin okul ile ilgili konularda öğretmenlerin görüşlerine başvurduklarını belirtmişlerdir.

Okulla ilgili konularda kararların alınıp alınmaması ile ilgili görüşlerden de anlaşılacağı üzere araştırmaya katılan öğretmenlerin ve idarecilerin üç grupta toplandığı söylenebilir. İdarecilerin tamamı ve öğretmenlerin çoğunluğu okulla ilgili kararların ortak alındığını ve uygulandığını, bazı öğretmenler ise belli konularda (dersler, ders programı vb.) öğretmenlerin görüşünün alındığını, birkaç öğretmen ise okullarında kendi görüşlerine başvurulmadığını ve kararların sadece idare tarafından alınıp uygulanmasını istediklerini söylemektedir. Dolayısıyla araştırmanın yapıldığı imam hatip liselerinde büyük ölçüde demokratik yönetim ve katılımın olduğu anlaşılmakla birlikte kararların ortak alınması hususunda bazı eksikliklerin de olduğu söylenebilir. Nitekim ölçek maddeleri arasında yer alan "Okulumuzda öğretmenler, yöneticilerin karar ve uygulamalarını onlarla rahatça tartışabilirler" (x:3,67) ve "Okulumuzda tüm kararlar "ortak akıl" kullanılarak alınır" (x:3,58) maddelerinin ortalamanın altında kalmış olmasının bu bulguyu desteklediği söylenebilir.

Yılmaz tarafından imam hatip ortaokul ve liselerinde yapılan araştırmada öğretmenler okullarında ortak karar alma ve istişareye önem verildiğini belirtmişlerdir.[35] Aşlamacı tarafından yapılan araştırmada ise öğretmenlerin yarıdan fazlası (%61,2) okulda görevi ile ilgili konularda görüşünün alındığını belirtmiştir.[36] Bu sonuçlara göre öğretmenlerin yaklaşık %40'ının bu görüşe katılmadıkları söylenebilir. Uzundağ ve Özmusul tarafından çeşitli okullarda (meslek lisesi, anadolu lisesi, fen lisesi, imam hatip ortaokulu, ortaokul, ilkokul ve okulöncesi) görev yapan öğretmenlerle yapılan araştırmada öğretmenlerin çoğunluğu okul müdürlerinin karar aşamasında öğretmenlerin görüşlerini almadıklarını, zaman zaman alıyor gibi davrandıklarını belirtmiştir.[37] Bu araştırmaların bulguları imam hatip liselerinde kararların ortak alınması konusunda bazı eksikliklerin olduğunun bir göstergesi olarak yorumlanabilir.

Okulla ilgili kararların alım sürecinde idarecilerin öğretmenleri bu sürece yeterince dahil etmemesi öğretmenlerin benimsemedikleri kararları istemeden uygulamak durumunda kalmalarına, iş doyumlarının azalmasına, motivasyonlarının eksilmesine, kurum aidiyetlerinin azalmasına sebep olabilir. Nitekim yapılan bir araştırmada olumlu bir okul ortamı için öğretmenler okulla ilgili karar alım sürecine dahil edilmeyi idarecilerden

35 Yılmaz, "İmam Hatip Okullarında Kurum Kültürü (Kastamonu Örneği)", 124.

36 Aşlamacı, "Öğrenci ve Öğretmenlerine Göre İmam-Hatip Liseleri Profiller, Algılar, Memnuniyet, Aidiyet", 103.

37 Vehbi Uzundağ ve Mustafa Özmusul, "Okul Müdürlerinin Karar Verme Süreçleri Hakkında Öğretmen Görüşlerinin İncelenmesi", 8.

beklediklerini, demokratik bir yaklaşımın ve görüşlerine değer verilmesinin kendilerini motive edeceğini, verimliliklerini artıracağını belirtmişlerdir.[38]

2.2.4. İdareci ve Öğretmenlerin Okulda İş ve İşleyişe Dair Görüşleri

İmam hatip liselerinde iş ve sorumlulukların dağıtımı ile ilgili olarak yapılan mülakatlarda idareci ve öğretmenlere *"Okulunuzla ilgili iş ve işleyişle ilgili kimin neyi yapacağı açıkça tanımlanmış mıdır? İşleyiş bu tanımlamalara göre gerçekleştiriliyor mu?"* sorusu sorulmuştur. Öğretmenlerin belirttiği görüşlerden bazıları şunlardır:

"*Tüm konular öğretmenler kurulunda zümrelerde görüşülüyor. Sonra hem Whatsapp'tan duyuruluyor hem de yazı olarak bize tebliğ ediliyor. Yine panolara da asılıyor. Herkesin ne yapacağı belli*." (Ö 4)

"*Kurul toplantısında görev dağılımı belirleniyor. Sen burada görevlisin, sen şu kurulda çalışacaksın, sen şu programı yapacaksın vb. Oturmuş bir sistem olduğu için ekstra bir şeyle çok karşılaşmıyoruz*." (Ö 5)

Yukarıdaki görüşlerden de anlaşılacağı üzere araştırmaya katılan öğretmenler eğitim-öğretim yılının başında gerçekleştirilen kurul toplantısı ile okul personeli arasında görev dağılımının yapıldığını, herkesin görev tanımının belli olduğunu ve kimin neyi yapacağının açık olduğunu belirtmişlerdir. Ayrıca bazı öğretmenler öğretmenlerin görevlerini gerçekleştirirken birbirini desteklediğini, görevli olmasa da birbirlerine yardımcı olduklarını ifade etmişlerdir.

Kendileri ile mülakat yapılan idarecilerin tamamı da öğretmenler gibi okulda kimin neyi yapacağının açıkça tanımlandığını ve işleyişin buna göre gerçekleştiğini belirtmişlerdir. İdarecilerin bu konu ile ilgili dile getirdiği bazı görüşler şöyledir:

"*Herkesin yapması gereken işler belli. Neler yapılması gerekiyorsa arkadaşlara bunları verebiliyoruz*." (İ 7)

"*Herkesin görev tanımı belli. Bu görev tanımı doğrultusunda herkes kendi üzerindeki sorumluluk doğrultusunda görevlerini yapar, herhangi bir uyarıya gerek kalmaz*." (İ 8)

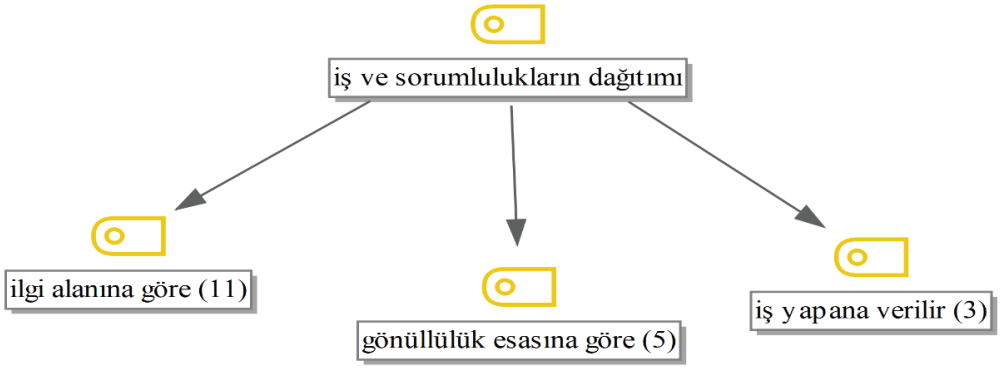
Bu görüşlerden de anlaşılacağı üzere idareciler de öğretmenler gibi eğitim-öğretim yılının başında görev dağılımını yaptıklarını, herkesin görev tanımının belli olduğunu ve işleyişin buna göre gerçekleştiğini ifade etmişlerdir. İdareci ve öğretmenlerin iş ve işleyişin nasıl gerçekleştiğine dair görüşleri birlikte değerlendirildiğinde araştırma yapılan imam hatip liselerinde iş ve sorumlulukların dağıtımının eğitim-öğretim döneminin başında yapıldığı ve işleyişin bu dağılıma göre gerçekleştirildiği söylenebilir. İdareci ve öğretmenlerin ifadelerinden ayrıca ihtiyaç olduğunda birbirlerini destekledikleri ve birbirlerine

38 Hüseyin Kılıç, Canan Kılıç, Bayram Ergin ve Durali Ünal, "Okul İklimine Yönelik Öğretmen Görüş ve Beklentilerinin Değerlendirilmesi", 3847.

yardımcı oldukları anlaşılmaktadır. Ölçek maddelerinde yer alan "*Okulumuzda formalitelerden çok, sonuçlar önemsenir*" (x:3,66) "*Okulumuz yöneticileri aşırı mevzuatçıdır*" (x:3,14) ifadelerinde ise öğretmenlerin kısmen düşük bir algıya sahip oldukları görülmektedir. Ölçek ve mülakat verileri birlikte değerlendirildiğinde araştırma yapılan imam hatip liselerinde genel olarak okulun işleyişinde yasa ve yönetmeliklere önem verildiği bununla birlikte elde edilen sonucun daha çok önemsendiği söylenebilir.

2.2.5. İdareci ve Öğretmenlerin Okulda İş ve Sorumlulukların Dağıtımı ile İlgili Görüşleri

İmam hatip liselerinde iş ve sorumlulukların neye göre dağıtıldığını belirlemek için yapılan mülakatlarda öğretmenlere "*İdare okul ile ilgili iş ve sorumlulukları neye göre dağıtmaktadır? Bu konuda adil davranıldığını düşünüyor musunuz?*" sorusu sorulurken idarecilere de "*Okul ile ilgili iş ve sorumlulukları neye göre dağıtıyorsunuz?*" sorusu sorulmuştur. Öğretmenlerin iş ve sorumlulukların dağıtımı ile ilgili görüşleri aşağıdaki şekilde temalar halinde verilmiştir.



Şekil 3. İş ve Sorumlulukların Dağıtımı ile İlgili Öğretmen Görüşleri

Yukarıdaki şekilde de görüldüğü üzere, araştırmaya katılan öğretmenlerin çoğunluğu iş ve sorumlulukların kişilerin ilgi alanlarına göre verildiğini ifade etmiştir. Bazı öğretmenler görevlerin gönüllülük esasına göre dağıtıldığını bazıları ise kimin iş yaptığına bağlı olarak sorumlulukların verildiğini belirtmiştir. İş ve sorumlulukların ilgi alanına göre verildiğini söyleyen öğretmenlerin görüşleri şöyledir:

"*Bunları yaparken idare hocaların bilgi birikimine bakıyor. Hangi işi en iyi kim yapabilir düşüncesiyle arkadaşlarımızın görev dağılımını yapıyorlar.*" (Ö 2)

"*Uzmanlık alanımıza göre dağıtılıyor. Mesela komisyonlarımız olsun, belirli gün ve haftalarımız olsun kim hangi bölümde uzmansa ona göre veriyorlar.*" (Ö 14)

Bu görüşlerinde öğretmenler idarenin, iş ve sorumlulukları dağıtırken işi en iyi kimin yapabileceğini, konuyla ilgili kimin bilgi birikimine sahip olduğunu belirleyip görev dağılımının bu verilere göre yapıldığını belirtmişlerdir.

Mülakat yapılan idarecilerin çoğunluğu da iş ve sorumlulukların dağıtımında öğretmenlerin bilgi birikimine göre görev dağılımının yapıldığını belirtmiştir. İdarecilerin görüşlerine aşağıda yer verilmiştir:

"*İdari sorumluluklarda zaten bir paylaşım var. Müdür yardımcılarının görevleri yönetmelikte belirlenmiş. Öğretmen arkadaşlarla ilgili de her branşın kendisini ilgilendiren meseleleri branşlara söylüyoruz*." (İ 2)

"*Arkadaşların vasıflarının olabilmesi en önemli kriter. Bir de kimseye fazla yüklenmemeye dikkat ederiz.*" (İ 10)

Bazı öğretmenler ise iş ve sorumlulukların dağıtımında gönüllülük esasının ön planda olduğunu ve buna göre dağıtımın yapıldığını belirtmişlerdir. Bu öğretmenlerin görüşleri şöyledir:

"*İş ve sorumluluklar gönüllük esasına göre dağıtılıyor. O öğretmenin onu yapıp yapamama potansiyeli de göz önüne alınıyor*." (Ö 12)

"*Daha çok gönüllülük esasına göre dağıtılıyor. Bazı öğretmenler görev almaktan kaçınıyor, bazı öğretmenler sevdiği için yapıyor*." (Ö15)

Gönüllülük esasına göre görev dağılımının yapıldığını belirten öğretmenler bazı öğretmenlerin görev almaktan kaçınması, idarenin öğretmenleri görev alma konusunda zorlamak istememesi nedeniyle iş ve sorumlulukların dağıtımında gönüllülük esasının dikkate alındığını ifade etmişlerdir.

Mülakat yapılan idarecilerden birisi de iş ve sorumluluk dağıtımında gönüllülük esasına dikkat ettiklerini belirtmiştir. Gönüllülük esasına göre görev dağılımının yapıldığını belirten idareci görüşü şöyledir:

"*Öğretmenlerimizin pek çoğunun branşları dışında özel yetenekleri var. Bunu göz önünde bulunduruyoruz ona göre bir dağılım yapıyoruz*." (İ 6)

İş ve sorumlulukların dağıtımında bir öğretmen ise öğretmenlerin iş yapıp yapmama durumuna göre dağıtımın yapıldığını belirtmiştir

"*Genel olarak çalışana iş yaptığı için daha fazla iş veriliyor. Biraz daha çalışmayı arka plana atan tembel insanlara malum az iş veriliyor*." (Ö 17)

Bu görüşe benzer şekilde bir idareci de görev dağılımında çalışanlara daha çok iş verildiğini belirtmiştir. İdarecinin görüşü ise şöyledir:

"Ne yazık ki iş yapana çok iş veriliyor, iş yapmayana az iş veriliyor. Diyelim ki diksiyonunuz güzel bütün törenler sizdedir. Yazınız güzel yazmanlık sizdedir. Ama bir köşede sessiz sedasız oturup biraz beceriksiz gibi kendini gösteren insanlar bir şekilde ödüllendiriliyor onlara daha az iş veriliyor." (İ 5)

Buraya kadar verilen idareci ve öğretmen görüşlerinden anlaşılacağı üzere imam hatip liselerindeki iş ve sorumlulukların dağılımı ile ilgili olarak öğretmen ve idarecilerin bir kısmı iş ve sorumlulukların öğretmenlerin ilgi alanına göre verildiğini, bir kısmı gönüllülük esasına göre verildiğini belirtmiştir. Azınlıkta kalan bir kısım öğretmen ve idareci ise kişilerin iş yapıp yapmama durumuna göre görevlendirme yapıldığını ifade etmişlerdir.

İdarecilerin öğretmenlerin bilgi birikimini dikkate alarak görev dağılımı yapması idarecinin öğretmenlere olan güvenini gösterirken öğretmenlerin kendilerini geliştirmelerine de katkı sağlayabilir. Aynı zamanda öğretmenin kurumsal aidiyetini güçlendirebilir. Bununla birlikte, idarecilerin sürekli yeterli bilgi birikimine sahip öğretmenleri görevlendirmesi, bilgi ve deneyimi yeterli düzeyde olmayan öğretmenlerin geri planda kalmasına, bilgi ve becerilerini geliştirememelerine ve okul içinde sorumluluk üstlenmemelerine neden olabilir. Ayrıca, bu durum bilgi birikimi yüksek olan öğretmenler ile diğer öğretmenler arasında çatışmalara da yol açabilir. Bazı idarecilerin öğretmenleri zorlamak istememesi nedeniyle gönüllülük esasını ön planda tutması ve görev dağılımını buna göre yapması her ne kadar olumlu bir davranış gibi gözükse de zamanla öğretmenlerin çoğunluğunun görev almaktan kaçınmasına neden olabilir veya gönüllü olan öğretmenin görevlendirildiği konu hakkında yeterli bilgi birikimine sahip olmaması nedeniyle okulda işlerin aksamasına, istenildiği şekilde işin yapılamamasına vb. sorunlara neden olabilir. Bu durum ise okulun işleyişini olumsuz yönde etkileyebilir.

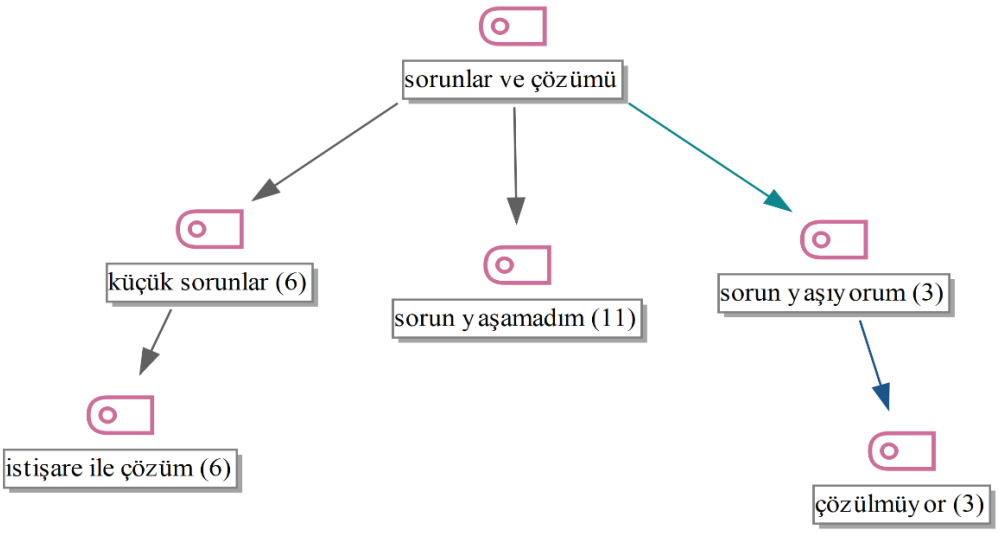
Bazı okullarda idarecilerin sadece iş yapan öğretmenleri görevlendirip iş yapmayanları veya iş yapmak istemeyenleri görevlendirmemesi ise iş ve sorumlulukların dağıtımında önemli sorunlar olduğu, iş ve sorumlulukların adil bir şekilde dağıtılmadığı şeklinde yorumlanabilir. Bu durum okul üyeleri arasında çatışmaya, motivasyon eksikliğine, kurum aidiyetinin azalmasına ve okulda olumsuz bir havanın oluşmasına neden olabilir.

Buraya kadar verilen bilgilerden anlaşılacağı üzere araştırmaya katılan öğretmenlerin, görev yaptıkları okullarda demokratik yönetim ve katılım boyutunda, öğretmenler arasında ayrım yapılmadığı, sorumlulukların eşit dağıtıldığı ve idarecilerin uygulamalarını eleştirme konusunda ortalama bir görüşe sahip oldukları görülmektedir. Bununla birlikte, gerçekleştirilen mülakatlarda iş ve sorumlulukların dağıtımında bazı sorunların olduğu, kimi öğretmenlerin bu konuda eşit ve adil davranılmadığı düşüncesine sahip oldukları görülmüştür. Ölçek maddeleri arasında yer alan *"Okulumuz çalışanlarınca sorumluluk eşit olarak paylaşılır."* (x:3,68), *"Okulumuzda 'evet efendimciler' okul yönetimi tarafından daha fazla destek görür"* (x:3,35) ve *"Okulumuz çalışanları görevleriyle ilgili bir belirsizlik olduğunda kendi başlarına karar verebilirler"* (x:3,31) ifadelerinin ortalamanın

altında kalmış olması da araştırmaya katılan öğretmenlerin iş ve sorumlulukların eşit dağıtılmadığını ve gerekli durumlarda sorumluluk alıp kendi başlarına karar veremeyeceklerini düşündükleri şeklinde yorumlanabilir. İş ve sorumlulukların dağıtımında sorunların olması hem okul üyelerini hem de okul kültürünü olumsuz etkileyebilir. Bu nedenle, imam hatip lisesi idarecileri iş ve sorumlulukların öğretmenler arasında adil ve eşit bir şekilde dağıtılmasına özen göstermeli, öğretmenlerde de iş ve sorumlulukların dağıtımının adil olduğu hissini oluşturmalıdırlar.

2.2.6. İdareci ve Öğretmenlerin, İdareci ve Öğretmenler Arasında Yaşanan Sorunların Çözümü ile İlgili Görüşleri

İmam hatip liselerinde idareciler ve öğretmenler arasında sorun yaşanıp yaşanmadığını, yaşanıyorsa sorunların nasıl çözüldüğü ve nelere dikkat edildiğini belirlemek için öğretmenlerle yapılan mülakatta "*Okulunuzda görevinizi yerine getirirken idare ile sorun yaşıyor musunuz? Hangi konularda sorun yaşıyorsunuz? Yaşanan sorunlarda idarenin sorun çözme yaklaşımı nasıldır?*" sorusu sorulmuştur. Konu ile ilgili olarak idarecilere de "*Öğretmenlerle sorun yaşıyor musunuz? Hangi konularda? Problemlerin çözümü için neler yapıyorsunuz?*" sorusu sorulmuştur. Öğretmenlerin görüşleri temalar halinde aşağıdaki şekilde verilmiştir.



Şekil 4. Öğretmenlerin Okulda Yaşanan Sorunlar ve Çözüm Yolları ile İlgili Görüşleri

Yukarıdaki şekilde görüldüğü üzere araştırmaya katılan öğretmenlerin çoğunluğu idare ile sorun yaşamadığını ya da yaşanan sorunların önemli olmadığını belirtmiştir. Bununla birlikte azınlıkta kalan birkaç öğretmen idare ile sorun yaşadığını ve bu sorunların çözülmediğini belirtmiştir.

İdare ile sorun yaşamadığını belirten öğretmenlerin görüşlerinden bazıları şunlardır:

"*İdare her zaman destek oluyor. Hiçbir sorun yaşamıyoruz*." (Ö 4)

"*Sorun yaşamadım, sorun yaşadım diyemem ama tabii görüş ayrılıkları oluyor. Bunu da mümkün olduğunca orta yolu bularak, istişare ile çözmeye çalışıyoruz. En azından bizim idareciler bu şekilde*." (Ö 6)

Yukarıdaki görüşlerde öğretmenler idare ile genel olarak herhangi bir sorun yaşamadıklarını ifade etmişlerdir. Öğretmenlerin tecrübeli olması, idare ve öğretmenler arasında etkili iletişimin sağlanması, herkesin görev ve sorumluluklarını yerine getirmesi ve gerektiğinde öğretmenlerin fedakarlık göstermesi okulda sorun yaşanmamasının başlıca nedenleri olarak belirtilmiştir. Bununla birlikte, bir sorun olduğunda idarenin sorunun kaynağını belirleyerek çözüm üretmeye çalıştığını dile getirmişlerdir.

Kendileriyle mülakat yapılan idareciler de benzer görüşler belirtmişlerdir. Görüşlerden bazıları şöyledir:

"*İnsan unsurunun olduğu yerde aksamanın sıkıntının problemin olmaması mümkün değil. İdareciler olarak bizim yanlış yaptığımız herhangi bir şey varsa onları çok rahat bizimle gelip istişare edebilirler. Gerekirse aldığımız karardan da vazgeçmesini biliriz*." (İ 1)

"*Çok ufak tefek çok sorun sayılmayacak durumlar oluyor sadece. İşleyişimizi çalışmamızı olumsuz etkilemiyor sorunlar. Sorunun sebeplerini irdeliyoruz ona göre bir çözüm üretiyoruz*." (İ 6)

Yukarıdaki görüşlerden de anlaşıldığı üzere idareciler, okulda ister istemez sorunların olduğunu ancak yaşanan bu sorunların okulun işleyişini etkileyecek önemli sorunlar olmadığını ifade etmektedir. İdareciler okulda sorun olduğunda idarenin uzlaşmacı bir tavır sergilediğini ve istişare ile sorunları çözmeye çalıştıklarını belirtmişlerdir.

Bununla birlikte birkaç öğretmen ise idare ile sorun yaşadığını ve bu sorunların çözülmediğini ifade etmiştir. İdare ile sorun yaşadığını belirten öğretmenlerin görüşleri ise şöyledir:

"*11 ve 12. sınıflarda meslek dersleri saatlerinde ya deneme konuluyor ya da soru çözüm saati oluyor ve bize hiçbir bilgilendirme yapılmıyor. Bu sorunu dile getirdiğimde ise suçu birbirlerine atıyorlar, sorun çözülmüyor*." (Ö 1)

"*Sorunlar mutlaka yaşanıyor ama sorunları kendimiz çözüyoruz. Okul içindeki bir uygulama önceden planlı olarak yapılmıyor, kararı aldım uygulayın diyor. İdarenin çok da sorun çözme kabiliyeti yok.*" (Ö 17)

Yukarıdaki görüşleri dile getiren öğretmenler idare ile sorunlar yaşadığını belirtmişlerdir. Yaşanan sorunları; idarenin meslek derslerini önemli olarak görmeyip bu ders saatlerine deneme, soru çözüm saati koyması, karar alım sürecinde öğretmenlerin

görüşlerinin alınmayıp bu kararların sorgulanmadan uygulanmasının istenmesi olarak açıklamışlardır. Yine idarenin yaşanan sorunların çözümü konusunda da destek olmadığını, sorunların çözümü için uğraşmadığını ifade etmişlerdir.

Mülakat yapılan idarecilerden birisi ise bazı öğretmenlerle sorun yaşadıklarını ifade etmiştir:

"*Bazı öğretmenler dersine giriyor ama hiçbir verimlilik yok. Sürekli şikâyet geliyor. Sorunun çözümü konusunda bir şey yapamıyoruz. Resmî bir yaptırımı yok bu olayın. En fazla öğretmeni çağırıp seninle ilgili şu tarz bir şikâyet var diyoruz. Savunmasını alıyoruz. Öğretim yöntem ve tekniklerini değiştir diyoruz ama bir şey değişmiyor.*" (İ 9)

Diğer idarecilerden farklı olarak bazı öğretmenlerle sorun yaşadığını belirten idareci ise bunun sebebinin öğretmenlerin öğretim yeterlikleri konusundaki eksikliğinden kaynaklandığını, bu durumu düzeltecek bir yaptırım olmadığı için sorunu çözemediklerini ifade etmiştir. Baltacı tarafından yapılan araştırmada da imam hatip lisesi idarecileri eğitim-öğretim ile ilgili yaşadıkları en önemli sorunun derslerin etkili ve verimli işlenmemesi olduğunu belirtmiştir.[39]

Öğretmen ve idareciler arasında sorunların yaşanıp yaşanmadığı ilgili idareci ve öğretmenlerin görüşleri birlikte değerlendirildiğinde, araştırma yapılan imam hatip liselerinde idareci ve öğretmenler arasında bazı sorunların yaşandığı söylenebilir. Ölçek maddeleri arasında yer alan "*Okulumuz öğretmenlerinin göreve ilişkin hataları okul yönetiminince hoşgörüyle karşılanır*" *(x:3,60)* ifadesinin de ortalamanın altında olmasının bu bulguyu desteklediği söylenebilir. Yukarıda verilen görüşlerde de görüldüğü üzere öğretmenler idare ile yaşanan sorunları daha çok idarenin "meslek derslerine önem vermemesi, küçük olayları büyütmesi, öğretmenlerin sorunlarını önemsememesi, karar alım sürecine öğretmenleri dahil etmemesi" gibi hususlar olarak belirtmişlerdir. İdareciler ise gerek bizim yaptığımız mülakatlarda gerekse Baltacı'nın araştırmasında daha çok öğretmenlerin eğitim-öğretim yeterlilikleri ile ilgili sorunları dile getirmişlerdir. Bununla birlikte bu sorunların genel olarak okul işleyişini olumsuz etkileyecek, öğretmenlerin motivasyonunu bozacak önemli sorunlar olmadığı (iletişim problemleri, okulun kalabalık olması, idarenin kontrolcü olması vb.) ve yaşanan sorunlarda idarenin istişare ile çözüm üretmeye çalıştığı söylenebilir.

Sonuç

İdareci ve öğretmenlerine göre imam hatip liselerinde okul kültürü bağlamında demokratik yönetim ve katılım durumunu ortaya koymayı amaçlayan bu çalışmadan elde edilen bulgular şöyledir:

39 Ali Baltacı, "Okul Yöneticilerine Göre İmam-Hatip Liselerinde Karşılaşılan Sorunlar, 388".

Hem ölçek hem de mülakat bulgularında araştırma yapılan imam hatip liselerinde olumlu bir okul ortamının olduğu, öğretmenlerin imam hatip lisesinde görev yapmaktan mutlu oldukları belirlenmiştir. Araştırma yapılan imam hatip liselerinde olumlu bir okul ortamının olması öğretmenlerin motivasyonunu ve kurumsal aidiyetini artırırken bu okulların etkili ve güçlü bir kültüre sahip olmasını sağlayabilir.

Ölçekte okulla ilgili konuların ortak akıl ile alındığı belirlenirken mülakatlarda da çoğunlukla kararların ortak alındığı belirlenmiştir. Bununla birlikte, belirli konularda görüşlerine başvurulduğunu belirten öğretmenler olduğu gibi, az sayıda öğretmen ise görüşlerine hiç başvurulmadığını ifade etmiştir. Bu durum, bazı öğretmenlerde motivasyon düşüklüğüne ve aidiyet duygusunda azalmaya neden olabilir.

İş ve sorumlulukların dağıtımında ölçekte okul personeline eşit dağıtımın yapıldığı ortaya çıkarken mülakatlarda ise genellikle öğretmenlerin ilgi alanına ya da gönüllülük esasına göre dağıtımın yapıldığı belirlenmiştir. İş ve sorumlulukların dağıtımında sorunların olması hem okul üyelerini hem de okul kültürünü olumsuz etkileyebilir.

Ölçek verilerinde öğretmenler ve idare arasında bazı sorunların olabileceği belirlenirken mülakat verilerinde idare ve öğretmenler arasında önemli sorunlar yaşanmadığı ve yaşanan sorunların genellikle istişare ile çözüldüğü belirlenmiştir.

Okul kültürü bağlamında demokratik yönetim ve katılım ile ilgili veriler genel bir bakış açısıyla değerlendirildiğinde genel olarak imam hatip liselerinde hoşgörülü, iletişime açık ve istişareye dayalı bir yönetim anlayışı olduğu görülmektedir. Demokratik yönetim ve katılım konusunda ortak bir anlayışın benimsendiği, zaman zaman ortaya çıkan sorunların ise karşılıklı anlayışla çözümlendiği söylenebilir.

Öğretmenlerin algı puanları ile cinsiyetleri, branşları, eğitim düzeyleri, mesleki kıdemleri ve görev yaptıkları okuldaki kıdemleri arasında anlamlı bir ilişki bulunamamıştır. Yalnızca öğretmenlerin görev yaptıkları okul değişkeni ile öğretmenlerin algı puanı arasında anlamlı bir ilişki olduğu tespit edilmiştir. Algı puanı yüksek olan okullar arasında puanla öğrenci alan okullar olduğu gibi puanla öğrenci almayan okullar da bulunmaktadır. Ayrıca düşük algıya sahip okulların puanla öğrenci alan okullar olduğu belirlenmiştir. Buna göre idarecilerin yönetim anlayış ve uygulamalarının bu farklılığa neden olduğu söylenebilir.

Araştırmadan elde edilen sonuçlara göre şu öneriler sunulabilir.

Demokratik yönetim ve katılım anlayışı, okullarda hem etkili bir yönetim süreci oluşturulmasına hem de güçlü bir okul kültürünün gelişmesine katkı sağlamaktadır. Millî Eğitim Bakanlığı tarafından okul yöneticileri ve öğretmenlere yönelik “demokratik yönetim ve katılımın önemi” konulu seminer ve hizmet içi eğitimler düzenlenmelidir. Bu eğitimler

sayesinde yöneticilerin demokratik liderlik becerileri gelişirken, öğretmenler de yönetime katılım konusunda bilinçlendirilecektir.

İdareciler, tüm öğretmenlerin fikirlerini rahatlıkla ifade edebileceği demokratik bir iletişim ortamı sağlamalıdır. Alınan kararlarda öğretmen görüşlerinin dikkate alınması, onların sürece etkin katılımını artıracak ve kurumsal aidiyet duygusunu güçlendirecektir.

Okul idarecileri, görev dağılımı yaparken sadece gönüllülük ya da ilgi alanlarını değil, aynı zamanda adalet ve eşitlik ilkelerini de göz önünde bulundurmalıdır. İş ve sorumlulukların şeffaf bir şekilde belirlenmesi, öğretmenler arasında güven ortamını güçlendirecek ve kurum içi uyumu artıracaktır.

Demokratik yönetim anlayışının sadece öğretmenler düzeyinde değil, öğrenciler açısından da değerlendirilmesi önemlidir. Bu kapsamda öğrencilerin, okullarındaki demokratik yönetim ve katılım süreçlerine ilişkin görüşleri araştırılmalıdır.

Kaynakça

Aslanargun, Engin. "Okul-Aile İşbirliği ve Öğrenci Başarısı Üzerine Bir Tarama Çalışması". *Sosyal Bilimler Dergisi*, sy 18 (2007): 119-135.

Aşlamacı, İbrahim. "Öğrenci ve Öğretmenlerine Göre İmam-Hatip Liseleri Profiller, Algılar, Memnuniyet, Aidiyet". Dem Yayınları, 2017.

Aydın, M.Şevki. *Din Eğitimi Bilimi*. Kayseri: Kimlik Yayınevi, 2019.

Balay, Refik. *Yönetici ve Öğretmenlerde Örgütsel Bağlılık*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2000.

Baltacı, Ali. "Okul Yöneticilerine Göre İmam-Hatip Liselerinde Karşılaşılan Sorunlar". *Bilimname* 2019, sy 40 (2019): 375-406. https://doi.org/10.28949/bilimname.567258.

Birinci, Ali. "İmam Hatip Okullarındaki Öğretmenlerin Örgütsel Vatandaşlık Davranışlarının Açıklanmasında Ahlaki Kişilik Özelliklerinin ve Ahlaki İdeolojilerinin Rolü". Doktora Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, 2022.

Bostancıoğlu, Ali İmran. "İşyeri Maneviyatının İş Tatmini ve Örgütsel Bağlılıkla İlişkisi: İstanbul'daki İmam Hatip Liselerinde Çalışan Öğretmenler Üzerinde Bir Araştırma". Doktora Tezi, Yalova Üniversitesi, 2022.

Celep, Cevat. *Eğitimde Örgütsel Adanma ve Öğretmenler*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2000.

Creswell, John W. *Araştırma Deseni Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*. Ankara: Eğiten Kitap, 2016.

Çelik, Vehbi. *Okul Kültürü ve Yönetimi*. Pegem A Yayıncılık, 2012.

Dündar, Fatma Gonca. "Çocuklarını İmam Hatip Lisesine Gönderen Anne Babaların İmam Hatip Liselerini Tercih Nedenleri ve Beklentileri (Yozgat İli Örneği)". Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2008.

Erdoğan, İrfan. *Okul Yönetimi ve Öğretim Liderliği*. İstanbul: Sistem Yayıncılık, 2000.

Fırat, Necla. "Okul Kültürü ve Öğretmenlerin Değer Sistemleri". Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2007.

George, Darren ve Paul Mallery. *SPSS for Windows Step by Step: A Simple Guide and Reference, 17.0 Update*. Allyn & Bacon, 2010.

Gök, Ramazan ve Baran İdem. "Okul İkliminin İlkokul ve Ortaokul Öğretmenlerinin Motivasyonuna Etkisi". *Asya Studies* 6:22 (2022): 1-12. https://doi.org/10.31455/asya.1210359.

Gök, Sibel. "Örgüt İkliminin Çalışanların Motivasyonuna Etkisi Üzerine Bir Araştırma". *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 6:2 (2009): 587-605.

Göksoy, Süleyman. "Okul Yönetiminde Karara Katılım". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 14: 2 (2014): 253-268.

Ilgar, Lütfü. *Eğitim Yönetimi Okul Yönetimi Sınıf Yönetimi*. İstanbul: Beta Yayın, 2005.

İmren, Tayfun. "İmam Hatip Ortaokul ve Liselerinde Görev Yapan Öğretmen ve Yöneticilerin Takım Çalışması Algıları ile Örgütsel Bağlılıkları Arasındaki İlişkisinin İncelenmesi". Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, 2021.

Kalkan, Ümit. "Okul Yöneticilerinin Liderlik Stilleri, Okul Kültürü ve Örgütsel İmaj İlişkisi". Doktora Tezi, Yakın Doğu Üniversitesi, 2020.

Karakoç, Fatma Yeşim ve Levent Dönmez. "Ölçek Geliştirme Çalışmalarında Temel İlkeler". *Tıp Eğitimi Dünyası* 13:40 (2014): 39-49. https://doi.org/10.25282/ted.228738.

Kılıç, Hüseyin, Canan Kılıç, Bayram Ergin ve Durali Ünal. "Okul İklimine Yönelik Öğretmen Görüş ve Beklentilerinin Değerlendirilmesi". *International Academic Social Resources Journal* 8:54 (2023): 3841-3853.

Kılıç, Yılmaz ve Ercan Yılmaz. "Okul Yöneticilerinin Liderlik Stili Ölçeğinin Geliştirilmesi". *Journal of Social And Humanities Sciences Research* 5:27 (2018): 3006-3016.

Kılıçkaya, Hatice. "İmam Hatip Liselerinde Görev Yapan Öğretmenlerin Örgütsel Kimlik Algıları ile Örgütsel Bağlılıkları Arasındaki İlişki (İstanbul Örneği)". Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi-Cerrahpaşa Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, 2019.

Kuşcu, Turan Bilge. "Velilerin Çocuklarini İmam-Hatip Liselerine Gönderme Nedenleri ve Beklentileri (Gaziantep-İslahiye Örneği)". Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, 2016.

MEB, meb.gov.tr. “2021-2022 ÖRGÜN EĞİTİM İSTATİSTİKLERİ AÇIKLANDI”, 03 Mart 2024. https://www.meb.gov.tr/2021-2022-orgun-egitim-istatistikleri-aciklandi/haber/27552/tr.

“Mevzuat Bilgi Sistemi”. Erişim 25 Mayıs 2025. https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=430&MevzuatTur=1&MevzuatTertip=3.

Muk, Fırat ve Yusuf İnandı. “Okul Yöneticilerinin Demokratik ve Otokratik Liderlik Davranışları ile Öğretmenlerin Öznel Kariyer Başarısı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”. *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, sy 74 (2025): 283-300.

Özdemir, Asım. “Okul Kültürünün Oluşturulması ve Çevreye Tanıtılmasında Okul Müdürlerinden Beklenen ve Onlarda Gözlenen Davranışlar”. *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 4, sy 4 (2006): 411-433.

Özensel, Ertan, Mahmut Hakkı Akın ve Mehmet Ali Aydemir. “Türkiye’de İmam Hatip Liseleri ve İmam Hatipliler Algısı”. TİMAV, 2012.

Şişman, Mehmet. *Öğretim Liderliği*. Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2011.

———. *Örgüt Kültürü (Eskişehir İl Merkezindeki İlkokullarda Bir Araştırma)*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 1994.

TTürköz, Şükrü. “‘İmam Hatiplilik’ Kimliğinin Belirleyici Unsurları”. Uluslararası Sosyal Bilimler Akademi Dergisi 3:1 (2022): 208-223.

Uzundağ, Vehbi ve Mustafa Özmusul. “Okul Müdürlerinin Karar Verme Süreçleri Hakkında Öğretmen Görüşlerinin İncelenmesi”. *Uluslararası Liderlik Çalışmaları Dergisi: Kuram ve Uygulama* 4:1 (2020): 1-16.

Üstüner, Mehmet. “Algılanan Müdür Yönetim Tarzı Ölçeğinin Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”. *Educational Administration: Theory and Practice* 22:3 (2016): 429-457.

Yıldırım, Cemil. “İmam Hatip Liselerinde Okul Kültürü Algısı (Diyarbakır Örneği)”. Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi, 2015.

Yılmaz, Mehmet. “İmam Hatip Okullarında Kurum Kültürü (Kastamonu Örneği)”. Doktora Tezi, Hitit Üniversitesi, 2023.

Yiğit, Mehmet ve Bünyamin Ağalday. “Unutulmuş Bir Okul Yöneticisi: Okul Müdür Yardımcılarının Yönetim Tarzları Okul İklimini Nasıl Etkiler?” *Yaşadıkça Eğitim* 36:3 (2022): 732-750.

Yörük, Durmuş ve Süleyman Dündar. “Türkiye’deki Yerel Yöneticilerin Benimsedikleri Liderlik Tarzlarına Göre Boyun Eğici Davranışlarının İncelenmesi”. *Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 25:1 (2011): 93-106.

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi • International Journal of Theological and Islamic Studies - (JIST)
Yıl • Year: Haziran • June 2025, Cilt-Sayı • Volume-Issue: 68 • e-ISSN: 2529-0061 • ISSN: 1302-4973

ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Din Dersi Öğretmenlerinin Sınıf İçi Uygulamalarında Epistemik Yaklaşım ve Eleştirel Düşünme

Epistemic Approach and Critical Thinking in the Classroom Practices of Religion Teachers

Şeyma Turan (Sorumlu Yazar)

Arş. Gör. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı

Res. Assist. Dr., Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology, Department of Religious Education

Rize/Türkiye

seyma.turan@erdogan.edu.tr orcid.org/0000-0001-9398-5053

Bayramali Nazıroğlu

Prof. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı

Prof., Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology, Department of Religious Education

Rize/Türkiye

bayramali.naziroglu@erdogan.edu.tr orcid.org/0000-0003-2091-614X

Geliş Tarihi: 25.03.2025 Kabul Tarihi: 16.06.2025 Yayım Tarihi: 30.06.2025	Date of Submission: 25.03.2025 Date of Acceptance: 16.06.2025 Date of Publication: 30.06.2025
Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi bir iç hakem (editörler – yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise en az iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.	Peer-Review: Single anonymized - One Internal (Editorial board members) and at least Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review
Etik Beyan: Bu makale; Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinatörlüğü tarafından SDK-2023-1523 proje numarası ile desteklenen ve Prof. Dr. Bayramali Nazıroğlu danışmanlığında hazırlanan "Birey ve Toplum Merkezli İdeolojik Yaklaşımlar Bağlamında Örgün Din Öğretimi" başlıklı doktora tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.	Ethical Statement: This article has been prepared using the doctoral thesis titled "Formal Religious Education within the Context of the Individual and Society-Centered Ideological Approaches", which was supported by the Scientific Research Projects Coordination Unit of Recep Tayyip Erdoğan University with project number SDK-2023-1523, and was developed under the supervision of Prof. Dr. Bayramali Nazıroğlu. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Benzerlik Taraması: Benzerlik taraması yapılarak intihal içermediği teyit edildi.	Plagiarism Check: It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning.
Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.	Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.
Finansman: Bu makalenin üretildiği doktora tezi SDK-2023-1523 numaralı proje kapsamında Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinatörlüğü tarafından desteklenmiştir.	Funding: The doctoral dissertation from which this article was produced was supported by the Scientific Research Projects Coordination Unit of Recep Tayyip Erdoğan University within the scope of project number 2023-1523.

Atıf/Cite As: Turan, Şeyma ve Nazıroğlu, Bayramali. "Din Dersi Öğretmenlerinin Sınıf İçi Uygulamalarında Epistemik Yaklaşım ve Eleştirel Düşünme". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 68 (2025): s. 221-252
DOI: 10.15370/maruifd.1665506

Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi • Cilt-Sayı 68 • Haziran 2025 • e-ISSN: 2529-0061 • ISSN: 1302-4973 • ss. 221-252
DOI: 10.15370/maruifd.1665506

Din Dersi Öğretmenlerinin Sınıf İçi Uygulamalarında Epistemik Yaklaşım ve Eleştirel Düşünme

Epistemic Approach and Critical Thinking in the Classroom Practices of Religion Teachers

Öz: 21. yüzyılın başlarından itibaren eğitim yaklaşımlarında küresel ölçekli bazı dönüşümler yaşanmakta, bu durum özellikle öğrenme süreçlerinde bilginin ele alınış biçimini derinden etkilemektedir. Bu bağlamda Türk eğitim sisteminde de yapılandırmacı yaklaşımın ve bu yaklaşımı destekleyen öğrenci merkezli öğrenme, aktif öğrenme, eleştirel düşünme gibi çeşitli konu ve kavramların eğitimcilerin gündemini meşgul ettiği görülmektedir. Din eğitimi ve öğretimi süreçlerinin de bu gelişmelerden payına düşeni aldığını belirtmek gerekir. Gayet tabii bu paradigmatik değişimin öğrenme ortamlarına yansımasında öğretmenler önemli roller üstlenmektedirler. Bu çalışmanın temel motivasyonunu da din kültürü ve ahlak bilgisi dersi öğretmenlerinin epistemik yaklaşımları ve eleştirel düşünmeyle ilgili fikirlerinin öğrenme ortamlarına yansıma durumları oluşturmaktadır. Bu bağlamda araştırmanın temel sorusu; "Ortaöğretim din kültürü ve ahlak bilgisi dersi öğretmenlerinin epistemik yaklaşım ve eleştirel düşünmeyle ilgili fikirlerini öğrenme ortamlarına yansıtma durumları nasıldır?" şeklinde yapılandırılmıştır. Öğretmenlerin konu hakkındaki fikirlerinin derinlemesine ele alınması amaçlandığı için nitel araştırma yöntemlerine başvurulan araştırmada durum çalışması deseninden yararlanılmıştır. Veri toplama aracı olarak araştırmacılar tarafından geliştirilen yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılmış; maksimum çeşitlilik ve zincir örnekleme yöntemleriyle ulaşılan öğretmenlerle mülakatlar gerçekleştirilmiştir. Elde edilen veriler, NVivo 11 Plus programıyla içerik analizine tâbi tutulmuştur. Bu süreçte veriler; epistemik yaklaşım-ders işleme ilişkisi, eleştirel düşünme-ders işleme ilişkisi ile epistemik yaklaşım ve eleştirel düşünme-ölçme değerlendirme olmak üzere üç tema altında toplanmış; çeşitli kategori ve kodlar üzerinden analiz edilmiştir. Araştırma sonucunda öğretmenlerin epistemik yaklaşım ve eleştirel düşünme noktasında öğrencileri aktif kılacak yaklaşımlara sahip oldukları ve yeniliklere açık oldukları görülmüş; bununla birlikte öğrenci niteliği nedeniyle sahip oldukları yaklaşımları öğrenme ve öğretme süreçlerine istedikleri gibi aktaramadıkları anlaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmeni, Epistemik Yaklaşım, Eleştirel Düşünme, Yapılandırmacılık

Abstract: Since the early 21st century, significant global transformations in educational paradigms have profoundly influenced the treatment of knowledge, particularly within learning processes. Within this framework, the constructivist approach—alongside associated concepts such as student-centered learning, active learning, and critical thinking—has gained prominence in the discourse of educators in the Turkish education system. These developments have also influenced religious education and training. Teachers are pivotal in mediating and implementing this paradigmatic shift within learning environments. This study primarily examines the epistemic approaches and critical thinking perspectives of religious culture and ethical knowledge teachers in learning environments. In

this context, the main problem of the research is: “How do secondary education religious culture and ethical knowledge course teachers reflect their ideas about epistemic approach and critical thinking in their learning environments?”

Since the research aimed to examine the teachers’ opinions on the subject in depth, qualitative research methods were used, and the case study design was utilized. The researcher developed a semi-structured interview form as the data collection tool. Teachers were selected through maximum variation and chain sampling methods, and interviews were conducted accordingly. Interviews were conducted with sixteen teachers working in Anatolian high schools, multi-program Anatolian high schools, science high schools, fine arts high schools, vocational high schools, and project schools. Interviews were conducted face-to-face with some of the teachers outside the school setting, while others were interviewed online via Google Meet. The interviews were conducted between November 29, 2023, and December 12, 2023. The data obtained were subjected to content analysis with the NVivo 11 Plus program. In the data analysis process, the teachers’ names were initially replaced with pseudonyms that reflected their gender. Following this process, the interview data of all teachers were reviewed individually, and descriptive coding was applied. After completing the coding process, the categorized data were recorded using pattern coding, one of the methods in the second coding cycle. At this stage, the categories created under the themes were reviewed internally, and the categories and codes were updated. In this context, some categories and codes were merged, some were deleted, and others were newly added. At this stage, all data were analyzed for the third time and finalized. In this process, the data were collected under three themes: epistemic approach - teaching a lesson relationship, critical thinking - teaching a lesson relationship, and epistemic approach and critical thinking - assessment and evaluation, and analyzed through various categories and codes. To ensure the scientific rigor of the research, the interviews were conducted by the researcher, participants with diverse characteristics were included, expert opinions were sought regarding the research, the data were described in detail, and the interviews were recorded.

Teachers’ views on the relationship between the epistemic approach and teaching a lesson were categorized into four categories: discovering knowledge, contextual flexibility, the teacher presenting knowledge, and the structure of the lesson providing opportunities for both. Teachers’ views on the relationship between critical thinking and teaching a lesson were categorized into four categories: using the critical thinking approach, using rational justification, using rational justification, and the critical thinking approach together, and the situation changes depending on the student. Teachers’ views on the relationship between the epistemic approach, critical thinking, and assessment and evaluation processes were categorized into five categories: making exams that allow for critical thinking, making exams based on interpretation, not making exams based on interpretation, making exams based on knowledge, and making mixed exams.

As a result of the research, it was observed that teachers adopt approaches that encourage students to be active in epistemic engagement and critical thinking and that they are open to innovations. However, it was also found that they struggle to fully implement these approaches in the learning and teaching processes due to students’ varying qualifications.

Keywords: Religious Education, Religious Culture and Ethical Knowledge Course Teacher, Epistemic Approach, Critical Thinking, Constructivism

1. Giriş

21. yüzyılın en belirgin özelliklerinden biri insana bakışın ve insandan beklentilerin keskin bir şekilde dönüşmeye başlamasıdır. Bu dönüşümle birlikte insanın bireyselliği, biricikliği, aktifliği, öznelliği ve buna benzer pek çok farklı yönü eskiye nazaran daha fazla ön plana çıkmakta; bu anlam dönüşümünün toplumsal hayata yansıması noktasında da devreye eğitim girmektedir. Yeni eğitim sürecinde insan, öğrenmenin nesnesi olmaktan çıkıp öznesi haline gelmekte; bilgiye ve bilginin doğasına teorik yaklaşım da buna eşlik etmektedir. Bu gelişmelerle birlikte öğrenen bireylerin tümünün aktarılan bilgiden aynı anlamı çıkarmaları dönemi kapanmakta ve herkesin bilgiyi özgün şekilde inşa etmesine fırsat sunulmaktadır.[1] Böylece 21. yüzyıl öğreneninin kompleks bilgiler içerisinden gerekeni seçebilen, parçaları bir araya getirebilen bireyler olarak yetişmesi beklenmektedir.[2]

Psikologlar ve eğitimcilerin kişisel epistemolojik gelişim ve epistemolojik inanç konularına ilgilerinin artması; bilginin nasıl elde edildiği, bilmeye dair teori ve inançların neler olduğu, epistemolojik öncüllerin bilişsel süreçleri nasıl etkilediği gibi konularda akademik çalışmaların sayısının artmasını beraberinde getirmiştir. Bu gelişmeler doğrultusunda Hofer ve Pintrich,[3] bilmeyi öğrenmeden uzaklaştıran davranışçılığın hakimiyetine yükselen bir tepki ortaya çıktığını belirtmekte ve epistemolojik inançlar ile akıl yürütme üzerine yapılan araştırmalarda çeşitli konuların ön plana çıkarıldığına dikkat çekmektedirler. Bu bağlamda özellikle üniversite öğrencilerinin bilgiye yaklaşımlarını konu edinen araştırmalarla birlikte Perry'nin entelektüel ve etik gelişim şeması, epistemolojik yansıma modeli, tartışmacı akıl yürütme, epistemolojik inançlar gibi çeşitli yaklaşımlar[4] ortaya konulmuştur. Bu yaklaşımların her biri ayrı bir araştırma konusunu teşkil etmektedir. Bu makalede kastettiğimiz epistemik yaklaşım[5] ise öğretmenlerin yapılandırmacı bilgi ve normatif bilgi yaklaşımlarını kapsamakta ve bu yaklaşımlarını öğrenme ortamına nasıl yansıttıklarını görmeyi amaçlamaktadır. Zira öğretmenin bilgiye yaklaşımı, öğrenme ortamlarının şekillenmesinde belirleyici niteliktedir.

1 Yüksel Özden, *Öğrenme ve Öğretme*, 65-66.

2 Salih Zeki Genç ve M. Yunus Eryaman, "Değişen Değerler ve Yeni Eğitim Paradigması", 101; 21. yüzyıl öğreneniyle ilgili daha detaylı bilgi için ayrıca bk. İbrahim Aşlamacı, *21. Yüzyıl Becerileri ve Din Eğitimi Eleştirel Bir Yaklaşım*, 142-47; 21. yüzyıl insanının sahip olması gereken becerilerle ilgili ayrıca bk. "21. yüzyıl İnsanının Sahip Olması Gereken Beceriler, Öğrenci ve Öğretmen Yeterlikleri", Öğretmenlik Uygulaması, https://bto418yunusaras.wordpress.com/tema-3/ (09.06.2025).

3 Barbara K. Hofer ve Paul R. Pintrich, "The Development of Epistemological Theories: Beliefs about Knowledge and Knowing and Their Relation to Learning", 88-89.

4 Bk. Hofer ve Pintrich, "The Development of Epistemological Theories: Beliefs about Knowledge and Knowing and Their Relation to Learning", 90-110.

5 Bk. Ahmet Cevizci, "Epistemoloji", *Büyük Felsefe Sözlüğü*, 1:701-6; Ahmet Cevizci, "Epistemolojik", *Büyük Felsefe Sözlüğü*, 1:706.

21. yüzyılın başlarında eğitim anlayışında yaşanan dönüşümler, Türk eğitim sisteminde de birtakım yenilikleri beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda öğretim programlarında davranışçı yaklaşımdan yapılandırmacı yaklaşıma[6] doğru bir ivmelenmenin yaşandığı söylenebilir. Ancak yapılandırmacı yaklaşımın özellikle epistemolojik olarak göreceli bilgi anlayışı, bu yaklaşımın din öğretimine uygunluğunu tartışmalı[7] hale getirmektedir.

Eğitim anlayışında yaşanan değişimlerle birlikte nesnelci öğrenme ve öğretme kuramlarından yapısalcı öğrenme kuramlarına doğru kaymanın olduğunu belirten Kaymakcan,[8] yapısalcı anlayışta bilgi ya da anlamın bireysel olarak yapılandırıldığına, bu nedenle tek ve nesnel gerçeklikten söz edilemeyeceğine dikkat çekerek epistemolojik açıdan göreceli bilgi anlayışına tekabül eden bu durumun, dinin hakikatçi ve mutlakçı tavrıyla örtüşmediğinin altını çizmektedir. Zengin[9] de yapılandırmacılıktaki bilginin göreceliğine ve öznellik vurgusuna işaret ederek bu durumun, dinin, hakikatin mutlaklığı ve herkesten bağımsız olma vurgusuyla örtüşmediğine dikkat çekmektedir. Ayrıca o, yapılandırmacılığın bir öğretim stratejisi değil, dünyayı algılamaya dair temel bir felsefe olduğunun altını çizerek okul sistemleri için uygun olmadığını ileri sürmektedir. Benzer noktalara değinen Okumuşlar,[10] Türkiye'de okullarda verilen din derslerinde bir din veya mezhebin doktriner boyutunu içeren ve genel kabul gören temel esaslarından ziyade bunlardan hareketle oluşan insan ve toplum içerisindeki deneyimlerin yapılandırmacı öğrenme kuramına göre işlenmesi gerektiğini belirtmektedir. Anlaşılacağı üzere yapılandırmacı yaklaşımın ve dinin bilgiyi ele alış şekillerindeki fark, din öğretiminde yapılandırmacı yaklaşımın varlığını sorunsallaştırmaktadır. Buna karşın Kızılabdullah,[11] yapılandırmacılığın din derslerinin ruhuna uygun olduğuna işaret ederek bu noktada yapılandırmacılığın bilginin epistemik değerinden ziyade, bilginin insan zihninde geçirdiği yapılandırma sürecine odaklanmakta ve öğrencinin ön bilgilerini dikkate alma, öğrencinin kendi deneyimleriyle bilgilerini

6 Yapılandırmacı ve davranışçı yaklaşımları karşılaştırmak için bk. Özden, *Öğrenme ve Öğretme*, 65-67.

7 Detaylı bilgi için bk. Muhiddin Okumuşlar, *Yapılandırmacı Yaklaşım ve Din Eğitimi*, 69-73; Yıldız Kızılabdullah, "Yapılandırmacılık Yaklaşımının İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Amaçlarının Gerçekleşmesine Etkisi" (doktora tezi); Yıldız Kızılabdullah, "Yapılandırmacılık Yaklaşımının İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Amaçlarının Gerçekleşmesine Etkisi": 197-215; Bk. Mahmut Zengin, "Temele Alınan Yaklaşım/lar Bağlamında Yeni İlköğretim DKAB Öğretim Programı", 225-58; Emin Çelebi, "Yapılandırmacı Yaklaşımın Din ve Ahlâk Öğretiminde Uygulanabilirliğinin Epistemolojik İmkanı", 85-94; Bk. Mahmut Zengin, "Yapılandırmacı Yaklaşım ve Din Öğretimi", 103-34; Recep Kaymakcan, "Din Eğitiminde Çoğulculuk ve Yapılandırmacılık: Türkiye Örneği", 81-102; Mahmut Zengin, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Yapılandırmacı Yaklaşım*.

8 Bk. Kaymakcan, "Din Eğitiminde Çoğulculuk ve Yapılandırmacılık: Türkiye Örneği", 83-86.

9 Bk. Zengin, "Temele Alınan Yaklaşım/lar Bağlamında Yeni İlköğretim DKAB Öğretim Programı", 232-35; Bk. Zengin, "Yapılandırmacı Yaklaşım ve Din Öğretimi", 110-12; Zengin, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Yapılandırmacı Yaklaşım*, 161-68.

10 Okumuşlar, *Yapılandırmacı Yaklaşım ve Din Eğitimi*, 71.

11 Bk. Kızılabdullah, "Yapılandırmacılık Yaklaşımının İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Amaçlarının Gerçekleşmesine Etkisi", 2008, 58-63.

zenginleştirmelerine imkân sağlama ve bu yollarla bilginin kalıcı hale gelmesine olanak sunma gibi özellikleri ön plana çıkarmaktadır.

Her ne kadar epistemolojik anlamda yapılandırmacı yaklaşımın din öğretimine uygunluğu tartışmalı olsa da yapılandırmacı öğretimin sunduğu fırsatlar, din öğretimi için önemli imkânlar barındırır. Sözgelimi öğrencinin öğrenme sürecinde aktif olması, öğrenmeyi öğrenmesi, öğrenmenin zihinsel bir eylem ve sosyal bir etkinlik olması gibi yapılandırmacı öğrenme ilkeleri;[12] din öğretiminde öğrencilere sunulan bilginin öğrenci tarafından içselleştirilmesine olanak sağlamaktadır. Yapılandırmacı ders işleme usulünde içeriğin genel olarak belli olduğunu, ancak sınırların kesin olmadığını belirten Özden,[13] öğrencinin öğrenme sürecinde işlenen konu üzerinde bakış açılarını derinleştirecek alternatif bilgi kaynaklarına yönlendirme noktasında teşvik edildiğine dikkat çekmektedir. Şüphesiz ki bu sürecin doğru şekilde yürütülmesi, öğretmenin rehberliğinde olacaktır. Bu bağlamda yapılandırmacı bir öğretmenin köklü paradigma değişimini kabul etmesini ve yerleşmiş köklü uygulamaları bırakmasını gerekli gören Özden;[14] öğrencilerin kendi bakış açılarını geliştirmelerine imkân sunma, onları sorgulamaya yönlendirme, meraklarını canlı tutma, kendi düşüncelerindeki tutarsızlıkları fark etmelerini sağlama gibi öneriler sunarak yapılandırmacı öğrenme ortamının ipuçlarını vermektedir. Buradan hareketle öğrenme ortamlarında öğrencilerin kendi öğrenmelerini gerçekleştirmelerine imkân sunan yapılandırmacı yaklaşımın din öğretimi için de fırsatlar taşıdığı söylenebilir. Bu sürecin doğru şekilde yürütülmesi noktasında din öğretimi öğretmenlerinin yaklaşımları ve bu yaklaşımlarını öğrenme ortamlarına aktarmaları önem arz eder.

Çağımızda bireyin sahip olması gereken bilgi, beceri ve yetkinliklere dair küresel çapta pek çok araştırmacı, kurum ve devlet tarafından yürütülen çalışmalar neticesinde 21. yüzyıl becerileri üst başlığıyla bir dizi teklif ileri sürülmüştür. Bunların içinde herkesin hemfikir olduğu mutlak bir bilgi, beceri ve yetkinlik setinin ortaya çıktığını iddia edemeyiz; ancak özellikle eleştirel düşünme kavramının farklı raporlarda benzer şekilde ele alındığı görülmektedir.[15] Eleştirel düşünme; kişinin kendi düşüncelerini ve muhatabı olan kişilerin düşüncelerini göz önünde bulundurarak kendisini, çevresindeki olay, durum ve düşünceleri anlamasını amaçlayan aktif ve organize edilmiş zihinsel bir süreçtir.[16] Eleştirel düşünmeyi neye inanılacağına ya da ne yapılacağına dair karar verme sürecinde

12 Özden, *Öğrenme ve Öğretme*, 62-63; Ayrıca bk. Eda Erdem ve Özcan Demirel, "Program Geliştirmede Yapılandırmacılık Yaklaşımı", 82-84; Ahmet Kesici, "Eğitimde Postmodern Durum: Yapılandırmacılık", 231-33.

13 Özden, *Öğrenme ve Öğretme*, 68.

14 Özden, *Öğrenme ve Öğretme*, 68.

15 21. yüzyıl becerileri çerçeveleriyle ilgili detaylı bilgi için bk. Aşlamacı, *21. Yüzyıl Becerileri ve Din Eğitimi Eleştirel Bir Yaklaşım*, 102-31; Sümeyra Arıcan, *Beceri Temelli Din Öğretimi*, 35-61.

16 Özden, *Öğrenme ve Öğretme*, 160; Eleştirel düşünme için ayrıca bk. Hasan Güneş, "Eleştirel Düşünme", *Eğitim Bilimleri Terimleri Sözlüğü*, 155.

akılcı ve yansıtıcı düşünme olarak tanımlayan Norris ve Ennis;[17] aklın ve akıl yürütmenin altını çizerek bu unsurların eleştirel düşünme için önemine dikkat çekmektedirler. Din öğretiminin nasıl olması gerektiği üzerine geliştirdiği fikir ağacının ürünleri arasına eleştirel zihniyeti yerleştiren Selçuk[18] da din öğretiminde belirlenen hedeflerle öğrencilerin düşünme, eleştiri yapma, inancını aklıyla bütünleştirme gibi beceriler kazanacağını belirterek din öğretiminde eleştirel düşünmenin gerekli olduğunu iddia etmekte ve bunun için de akla alan açmaktadır. Kuşkusuz günümüzde eğitim kurumlarının mevcut bilgileri akıl ve eleştiri süzgecinden geçirerek rafine hale getirecek şekilde yapılandırılması; hatta yeni bilgi ve değer üretmek ya da mevcuda yeni şeyler eklemek için yeniden kurgulanması gerekmektedir. Eğitimi yeniden kurgulamak için her şeyden önce aklın etkin kullanımının yaygın bir şekilde okullaştırılması gerekmektedir. Bunun en kestirme yolu, eğitim aracılığıyla akıl yürütme yeteneğini devreye sokmaktan ve öğrenciye tüm boyutlarıyla mantıksal akıl yürütme ve eleştirel düşünme becerisi kazandırmaktan geçmektedir.[19]

Eleştirel düşünmenin din öğretiminin temelinde olması gerektiğini belirten Arıcan,[20] eleştirel düşünmenin din öğretimine dahil edilmesiyle eğitim sürecinin daha nitelikli hale geleceğinin altını çizmekte ve bireylerin kendilerine sunulan bilgiyi pasif şekilde kabul etmeden sorgulayıp değerlendirmelerini eleştirel düşünmenin temeli olarak yorumlamaktadır. Karagöz ve Doğan[21] da yapılandırmacı anlayışa göre hazırlanan din kültürü ve ahlak bilgisi (DKAB) dersi öğretim programlarında eleştirel düşünmenin "temel beceri" olarak ele alındığına dikkat çekmektedirler. Bunlardan hareketle eleştirel düşünmenin yapılandırmacı yaklaşımın desteklediği, öğrenciyi aktifleştirme noktasında işlevsel olduğu ve bu hususta da öğretmenlere birtakım görevler düştüğü söylenebilir. Nitekim Özden[22] de öğrencilerin bu beceriyi kazanması için öğretmenin bu konuda eğitilmiş olmasını gerekli görmektedir. Bu bağlamda eleştirel düşünme becerisine sahip olmayan bir öğretmenin, eleştirel düşünme becerisini doğru şekilde uygulamasını ve bu beceriyi öğrencilere kazandırmasını beklemek anlamsız olacaktır.

Yeni eğitim anlayışlarına göre hazırlanan öğretim programlarında yapılandırmacı yaklaşımı destekleyecek şekilde aktif, öğrenci merkezli ve beceri temelli öğrenmenin merkeze alındığı; bunun yanı sıra eleştirel, analitik ve empatik düşünme, problem çözme ve aklı kullanma gibi becerilere de sıklıkla yer verildiği dikkat çekmektedir. Bu unsurlar, öğretim programları arasında bazı farklılıklar olmasına rağmen genel anlamda Türk eğitim

17 Bk. Stephen P. Norris ve Robert H. Ennis, *Evaluating Critical Thinking*, 1-3.

18 Bk. Mualla Selçuk, "Din Öğretiminin Kuramsal Temelleri (Zihin Gelişimi Açısından Bir Deneme)", 145-58.

19 Bayramali Nazıroğlu, *Din Eğitimini Yeniden Düşünmek*, 19-20.

20 Arıcan, *Beceri Temelli Din Öğretimi*, 172-77.

21 Nail Karagöz ve Ahmet Doğan, "Eleştirel Düşünme Bağlamında DKAB Dersi Programlarının Temel Eğitim Yaklaşımı Yapılandırmacılığın Uygulanmasının Değerlendirilmesi", 84.

22 Özden, *Öğrenme ve Öğretme*, 161.

sisteminde uygulamaya giren ortaöğretim programlarında kendine çoğunlukla yer bulmaktadır. Örneğin 2005 ve 2010 Ortaöğretim DKAB Öğretim Programlarında yapılandırmacı yaklaşımın benimsendiği, öğrencilerin bilgiyi yapılandırmalarına fırsat sunulduğu;[23] öğrencileri eleştirel düşünmeye,[24] akılcı yaklaşıma ve akıl yürütmeye[25] yönlendiren içeriklerin bulunduğu görülmektedir. 2018 Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı'nda da yapılandırmacı yaklaşım benimsenmekte,[26] ayrıca eleştirel düşünme, aktif öğrenme ve akletme gibi unsurlar[27] da bulunmaktadır. 2024 yılında uygulamaya giren öğretim programlarının ortak metninde yapılandırmacı yaklaşıma yer verilmemesine rağmen beceriler ve eğilimler bağlamında "yapılandırma"[28] vurgusunun olduğu, ayrıca metnin çeşitli yerlerinde eleştirel düşünmeye[29] ve akıl yürütmeye[30] dair ilişkilendirmelerin bulunduğu dikkat çekmektedir. 2024 Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı'nda da bu içerikleri destekleyecek şekilde beceriler, eğilimler ve öğrenme çıktısı[31] gibi bölümlerde bilgiyi yapılandırma, eleştirel düşünme ve akıl yürütmeyle ilgili çeşitli içerikler mevcuttur.

Kuşkusuz eğitim sisteminde yaşanan her yeniliğin sahadaki uygulaması öğretmenler tarafından somutlaştırılmaktadır. Bu bağlamda öğretmenlerin epistemik yaklaşımları ve eleştirel düşünmeyle ilgili fikirlerini öğrenme ortamlarına yansıtma durumlarını görmek hem araştırmacılara hem de karar alıcılara önemli katkılar sunacaktır. Alan yazında gerek öğretmenler gerekse öğretmen adaylarıyla ilgili bir taraftan yapılandırmacılık[32] diğer taraftan eleştirel düşünmeyle[33] ilgili çeşitli çalışmalar mevcuttur. Ancak öğretmelerin

23 Bk. MEB, *Orta Öğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı*, 12, 24, 26-27; MEB, *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı*, 10, 24.

24 Örnek olarak bk. MEB, *Orta Öğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı*, 8, 11, 15, 27; MEB, *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı*, 7, 9, 12, 34.

25 Örnek olarak bk. MEB, *Orta Öğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı*, 6, 12, 14, 20, 59, 103; MEB, *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı*, 10, 12, 17, 45, 89, 109.

26 Bk. MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar)*, 8.

27 Bk. MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar),* 1, 8, 15.

28 Örnek olarak bk. MEB, *Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli Öğretim Programları Ortak Metni*, 17, 36, 56, 58, 98.

29 Örnek olarak bk. MEB, *Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli Öğretim Programları Ortak Metni,* 17, 36, 56, 58, 98.

30 Örnek olarak bk. MEB, *Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli Öğretim Programları Ortak Metni,* 14, 17, 19, 23, 45, 56, 92.

31 Örnek olarak bk. MEB, *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli*, 17, 29, 30, 33, 57, 68, 72.

32 Örnek olarak bk. Zengin, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Yapılandırmacı Yaklaşım*; Davut Işıkdoğan, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Yapılandırmacı Ölçme ve Değerlendirme Yöntemlerine Yönelik Görüşleri Diyarbakır-Şanlıurfa Örneği", 165-81; Cemal Tosun ve Gülşen Sayın, "Din Eğitimi Öğretmenlerinin Bilgi ve Dini Bilgi Anlayışları", 753-79.

33 Örnek olarak bk. Mustafa Çetin, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Eleştirel Düşünme Öğretimi",

epistemik yaklaşımlarını ve eleştirel düşünmeyle ilgili fikirlerini bir arada ele alıp bunu öğrenme ortamlarına aktarma durumunu inceleyen herhangi bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bu yüzden araştırmamızın konusu bu boşluğu dolduracak şekilde belirlenmiş ve araştırma sorusu, "Ortaöğretim DKAB dersi öğretmenlerinin epistemik yaklaşım ve eleştirel düşünmeyle ilgili fikirlerini öğrenme ortamlarına yansıtma durumları nasıldır?" şeklinde oluşturulmuş; bu temel problemin derinlemesine anlaşılması için aşağıdaki detay soruların cevabı aranmıştır:

1. Ortaöğretim DKAB dersi öğretmenleri, epistemik yaklaşımlarından hareketle bilgiyi öğrenme ortamlarına nasıl aktarmaktadırlar?

2. Ortaöğretim DKAB dersi öğretmenleri, akıl ve eleştirel düşünmenin imkânlarından öğrenme ortamlarında nasıl yararlanmaktadırlar?

3. Ortaöğretim DKAB dersi öğretmenleri, epistemik yaklaşım ve eleştirel düşünmeyle ilgili fikirlerini ölçme değerlendirme süreçlerine nasıl yansıtmaktadırlar?

2. Yöntem

*Nitel araştırma yöntemleri*nin[34] tercih edildiği bu çalışmada ortaöğretim DKAB dersi öğretmenlerinin epistemik yaklaşım ve eleştirel düşünmeyle ilgili fikirlerini öğrenme ortamlarına yansıtma durumları analiz edildiği için *durum çalışması deseni*[35] merkeze alınmıştır. Çalışmada katılımcı grubu belirlenirken *amaçlı örnekleme yöntemleri*nden faydalanılmıştır. Bu süreçte ilk olarak araştırmanın evrenini oluşturan bireylerin çeşitliliğini yansıtmak ve araştırmanın problemine ilişkin görüş farklılıklarına ulaşmak amaçlandığı için *maksimum çeşitlilik örneklemine*[36] başvurulmuştur. Bu bağlamda öğretmenlerin *yaşları, cinsiyetleri, memleketleri, büyüdükleri yerler, medeni durumları, mezun oldukları lise türleri ve lisans programları, meslekteki hizmet yılları, görev yaptıkları semtler* ve *görev yaptıkları okul türleri* baz alınmıştır. Öğretmenlerin görev yaptıkları okul türleri arasında Anadolu lisesi, çok programlı Anadolu lisesi, fen lisesi, güzel sanatlar lisesi ve meslek lisesi yer almaktadır. Ayrıca çalışma grubunu çoğaltmak, araştırma konusuyla ilgili kritik durumları ortaya çıkarmak ve bilgi sahibi olan bireylere ulaşmak amacıyla *zincir örnekleme*

137-68; İrfan Erdoğan, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Eleştirel Düşünme Eğilim Düzeylerinin İncelenmesi", 321-42; Osman Cingöz ve Süleyman Akyürek, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Eleştirel Düşünme Eğitimine Katkı Sağlamaya Yönelik Olarak Kullandıkları Yöntem ve Teknikler", 76-118.

34 Michael Quinn Patton, *Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri*, 14.

35 Bk. Ali Yıldırım ve Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri,* 289-302; Ayrıca bk. John W. Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri Beş Yaklaşıma Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*, 96-102; Berg, Bruce L. ve Howard, Lune, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 323-41.

36 Bk. Yıldırım ve Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 119-20; Patton, *Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri*, 235.

yönteminden[37] de istifade edilmiştir. Tablo 1'de görüşme yapılan DKAB dersi öğretmenleriyle ilgili demografik bilgilere yer verilmiş; ancak öğretmenlerin deşifre edilmemesi için demografik bilgilerin tamamı tabloda sunulmamıştır.

Tablo 1. Görüşme yapılan DKAB dersi öğretmenlerine ait demografik bilgiler

No	Rumuz	Cinsiyet	Yaş	Medeni Durum	Hizmet Yılı
1	Beyza	Kadın	27	Evli	2
2	Esma	Kadın	47	Bekar	18
3	Ömer	Erkek	38	Bekar	12
4	Neşe[38]	Kadın	?	Bekar	17
5	Özlem	Kadın	30	Evli	7
6	Erdem	Erkek	38	Bekar	7
7	Mehmet	Erkek	47	Evli	17
8	Fatih	Erkek	54	Evli	32
9	Yakup	Erkek	57	Evli	31
10	Fikret	Erkek	50	Evli	17
11	Murat	Erkek	48	Evli	24
12	Kader	Kadın	31	Evli	9
13	Gizem	Kadın	32	Bekar	9
14	Serdar	Erkek	27	Bekar	2
15	Reyhan	Kadın	27	Bekar	2
16	Yaren	Kadın	29	Evli	6

Araştırmada veri toplama tekniği olarak *görüşme*den[39] yararlanılmıştır. Veri toplama aracı olarak araştırmacılar tarafından hazırlanan ve üç sorudan oluşan *yarı yapılandırılmış görüşme formu*[40] kullanılmıştır. Formda ayrıca *Bilgilendirici Onam Formu*na ve *Demografik Bilgiler Formu*na da yer verilmiştir. Hazırlanan form aracılığıyla dört öğretmenle pilot görüşme yapılmış; ardından mülakat soruları, yöntem konusunda uzman eğitim bilimcilere ve din eğitimi alan uzmanlarına gönderilmiştir. Uzmanlardan gelen dönüşler neticesinde gerekli revizyonlar yapılarak forma son hali verilmiştir.

Mülakatlar, öğretmenlerle belirlenen ortak zaman dilimlerinde okul dışı ortamlarda; on biriyle yüz yüze, beşiyle Google Meet üzerinden online olarak gerçekleştirilmiştir.

37 Patton, *Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri*, 237-38; Yıldırım ve Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 112.

38 Görüştüğümüz öğretmen, mülakat esnasında yaşını söylemek istemediği için tabloda yaş bilgisi yer almamaktadır.

39 Durmuş Ekiz, *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 62.

40 Bk. Yıldırım ve Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 132; Ekiz, *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*; Patton, *Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri*, 343-44.

Mülakatlar, 29.11.2023-12.12.2023 tarihleri arasında tamamlanmıştır. Elde edilen veriler, *içerik analizi yöntemi*yle[41] değerlendirilmiştir. Veri analiz sürecinde öncelikle öğretmenlerin isimleri cinsiyetlerini yansıtacak şekilde rumuz isimlerle değiştirilmiştir. Son hali verilen dokümanlar NVivo 11 Plus programı ile analiz edilmiştir. Bu süreçte ilk olarak tüm öğretmenlerin mülakat verileri tek tek okunarak betimsel kodlama yapılmıştır. Bu şekilde kodlama işlemi tamamlandıktan sonra kategoriler haline gelen veriler, ikinci kodlama döngüsü yöntemlerinden *örüntü kodlama*yla[42] yeniden kodlanmıştır. Bu aşamada temaların altında oluşturulan kategoriler kendi içinde tekrar okunarak kategorilerde ve kodlarda güncellemeler yapılmıştır. Bu bağlamda bazı kategoriler ve kodlar birleştirilmiş, bazıları silinmiş, bazıları da yeni eklenmiştir. Bu aşamayla birlikte tüm veriler üçüncü kez analiz edilmiş ve verilere son hali verilmiştir.

Araştırmada iç geçerliğe karşılık gelen *inandırıcılığı* sağlama amacıyla görüşmeler araştırmacı tarafından yapılmış; elde edilen tüm dokümanlar, uzun bir süreçte değerlendirilmiş; elde edilen veriler, sürekli birbiriyle karşılaştırılarak, yorumlanarak ve kavramlaştırılarak örüntüler kurulmuş; farklı özelliklere sahip katılımcılar araştırmaya dahil edilmiş ve uzmanlardan araştırma hakkında fikirler alınmıştır. Dış geçerlik bağlamında değerlendirilen *aktarılabilirlik* için elde edilen veriler, ayrıntılı bir şekilde betimlenmiş ve hem genel ve özele ait bilgilere ulaşmayı sağlayan hem de esnekliğe kapı aralayan amaçlı örnekleme yöntemleri kullanılmıştır.

İç güvenirlik bağlamında *tutarlığın* sağlanması için araştırmacı; görüşmeleri kayıt altına almış, elde edilen görüşme verilerini tema, kategori ve kod şeklinde analiz etmiş; tüm verileri literatürle kıyaslamıştır. Dış güvenirliğe karşılık kullanılan *teyit edilebilirliğin* sağlanması noktasında araştırma sürecinde yapılan görüşme kayıtları ve deşifre edilmiş metinler, araştırma sürecindeki notlar vs. saklanmıştır.

3. Bulgular

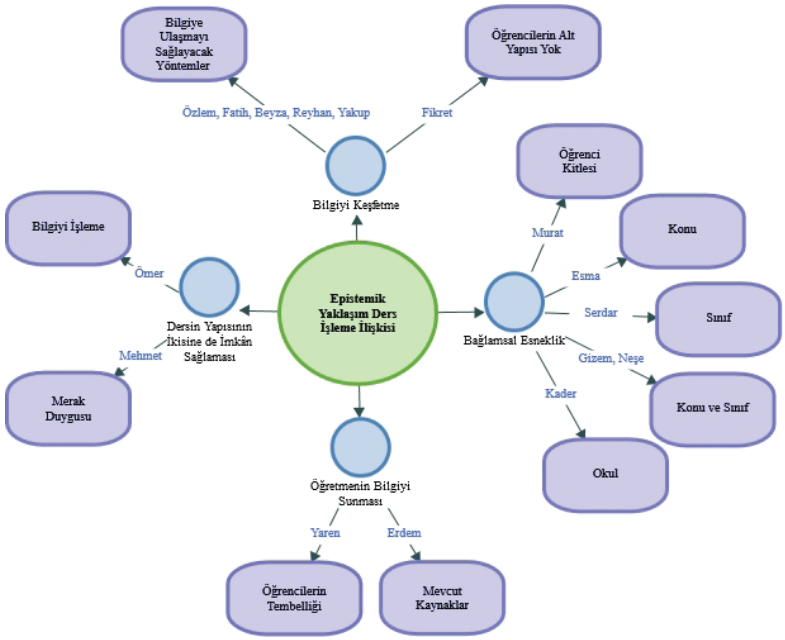
DKAB dersi öğretmenlerinin epistemik yaklaşım ve eleştirel düşünmeyle ilgili fikirlerini öğrenme ortamlarına yansıtma durumlarını görmek için onlara epistemik yaklaşım ve eleştirel düşünmeye dair bazı sorular yöneltilmiştir. Elde edilen veriler sonucunda öğretmenlerin düşünceleri; *epistemik yaklaşım - ders işleme ilişkisi, eleştirel düşünme - ders işleme ilişkisi* ile *epistemik yaklaşım ve eleştirel düşünme - ölçme değerlendirme süreçleri ilişkisi* şeklide üç temaya ayrılmıştır.

41 Bk. Nuri Bilgin, *Sosyal Bilimlerde İçerik Analizi Teknikler ve Örnek Çalışmalar*, 11-16; Orhan Gökçe, *Klasik ve Nitel İçerik Analizi Felsefe, Yöntem, Uygulama*; Yıldırım ve Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 242-54; Ekiz, *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*; Patton, *Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri*, 252-53.

42 Bk. Johnny Saldaña, *Nitel Araştırmacılar İçin Kodlama El Kitabı*, 236-39.

3.1. Epistemik Yaklaşım - Ders İşleme İlişkisi

Öğretmenlerin epistemik yaklaşımla ilgili düşüncelerini öğrenme ortamlarına yansıtma durumlarını derinlemesine görebilmek için onlara "Ders işlerken bilgiyi sınıfınızda nasıl konumlandırıyorsunuz?", "Yani derslerinizi öğrencilerin bilgiyi organize etmesine imkân sağlayan yöntemlerle mi yoksa organize edilmiş bilgileri merkeze alan yöntemlerle mi işliyorsunuz?" ve "Kullandığınız yöntemleri dikkate alarak açıklar mısınız?" soruları yöneltilmiştir. Şekil 1'de de görüldüğü üzere öğretmenlerin görüşleri; *bilgiyi keşfetme, bağlamsal esneklik, öğretmenin bilgiyi sunması* ve *dersin yapısının ikisine de imkân sağlaması* kategorilerinde toplanmıştır.



Şekil 1. Epistemik yaklaşım - ders işleme ilişkisi

Bilgiyi Keşfetme: Öğretmenlerin bazıları, *bilgiyi keşfetme* bağlamında düşünlerini açıklarken farklı unsurlara dikkat çekmektedir. Örneğin Özlem, kalıcı öğrenmeyi sağlamak ve öğrencilerin derse olan ilgisini çekmek için *bilgiye ulaşmayı sağlayacak yöntemlerle* öğrencilerinin bilgiyi inşa etmesini sağladığını dile getirmektedir: "Hiçbir zaman doğrudan vermiyorum ... Öğrencilerin bulmasını, öğrencilerin ulaşmasını sağlamaya çalışıyorum. ... Çocukların kendisinin ulaşması her zaman çok çok daha iyi oluyor. ..." Benzer düşüncelere sahip olan Fatih, öğrencilerine araştırma ödevleri verirken Beyza sorularla öğrencilerin bilgiyi keşfetmesini sağlamaktadır. Reyhan, tümdengelim ve tümevarım gibi yöntemlerle bunu sağlarken Yakup da öğrencilerinin sunduğu bilgilerden sonuçlar çıkarmalarına olanak vererek kendi fikirlerini inşa etmelerine imkân sunmaktadır.

Fikret ise öğrencilerin bilgiyi organize etmesine fırsat verdiğini ifade etmesine rağmen *öğrencilerin alt yapısı olmadığına* dikkat çekerek onların yeni bilgiler öğrenmesini bu kapsamda değerlendirmektedir: "… Zaten alttan getirdikleri çok şey de yok yani maalesef. Bu noktada da biraz boşlar. Biz sanki böyle yeni bir bilgi inşa ediyormuş gibi o amaçla hareket ediyoruz."

Bağlamsal Esneklik: Öğretmenlerin bir kısmı, öğrenme ortamlarında bilgiyi konumlandırma noktasında *bağlamsal esnekliğe* dikkat çekmekle birlikte farklı hususların altını çizmektedir. Bu öğretmenlerden biri olan Murat, *öğrenci kitlesine* göre durumun değiştiğini dile getirmektedir: "… Önemli olan şu; çocuğun o anda aldığı cevabı bir ünite boyunca aldığı cevabın, neyin sorusu olduğunu kendisi için, toplum için, bilgi dünyası için neye karşılık geldiğini bilmesi lazım. Bunu bilmediği zaman boşlukta kalıyor. Bu karşınızdaki öğrenci kitlesine göre değişiyor." Esma, bilgiyi sunma şeklinin *konuya* göre değiştiğini ifade etmektedir: "Konularına göre, ünitelerine göre değişiyor. … Hani aile konusu, hayat konusu hani slaytı açıp bir iki kelime edip sonra onların görüşlerini alıyorsun, soruları oluyor, sorularını alıyorsun. Yani ünitelere göre değişiyor." *Sınıfa* göre durumun değişkenlik gösterdiğine işaret eden Serdar, derse ilgisi olan sınıflarda beyin fırtınası gibi teknikler kullanarak öğrencilerin bilgiyi yapılandırmalarına imkân sağladığını belirtmektedir. Gizem ve Neşe ise *konuya ve sınıfa* göre kullanılan yöntemin ve bilgiye yaklaşımın değişiklik gösterdiğinin altını çizmektedirler. Farklı okullarda görev yapan Kader ise *okula* göre durumun değişeceğini düşünmektedir.

Öğretmenin Bilgiyi Sunması: Öğretmelerin bir kısmı, düşüncelerini açıklarken *öğretmenin bilgiyi sunmasını* merkeze almaktadır. Bilgiyi kendisinin organize ettiğini belirten Yaren, bunun sebebini *öğrencilerin tembelliğine* bağlamaktadır: "… Öğrenciler, bilgiyi organize etme konusunda çok tembeller, hiç hoşlanmıyorlar. … Öğrencilerin hani hepsi demeyeyim haksızlık olmasın, ama %90'ı bu şekilde, bir yerlere bakıp, araştırıp gelmek konusunda maalesef çok tembeller. … Öğrencilerin de buna uygun olmadığı için yapı olarak ben genelde kendim organize edip veriyorum. …" Öğrenme ortamlarında bilgiyi kendisi organize eden Erdem, *mevcut kaynaklardan* faydalanmaktadır: "Elimizdeki MEB'in ders kitaplarını, materyallerini, Diyanet'in kaynaklarını kullanarak güncel, pratikte olan durumları da göz önünde bulundurarak Kur'an ve sünnet ışığında vermeye çalışıyoruz."

Dersin Yapısının İkisine de İmkân Sağlaması: Bazı öğretmenler, *dersin yapısının ikisine de imkân sağladığına* dikkat çekmektedir. Dersin doğasında normatif bilginin olduğunu belirten Ömer, aynı zamanda bunu aşmayı sağlayan geleneğin bulunduğunun altını çizerek öğrencilerine *bilgiyi işleme* fırsatı sunduğunu ifade etmektedir:

> Şimdi tabii ki bizim dersin özelinde normatif bilgilerin daha baskın olduğu kabul edilebilir. Çünkü özellikle ayetler noktasında, ayetler çok belirleyici bir sınır çiziyor bize. Hadisler de ayetler kadar olmasa da nihayetinde o da bir genel perspektif sunuyor. Bu anlamda normatif. Ama nihayetinde bizim tefsir

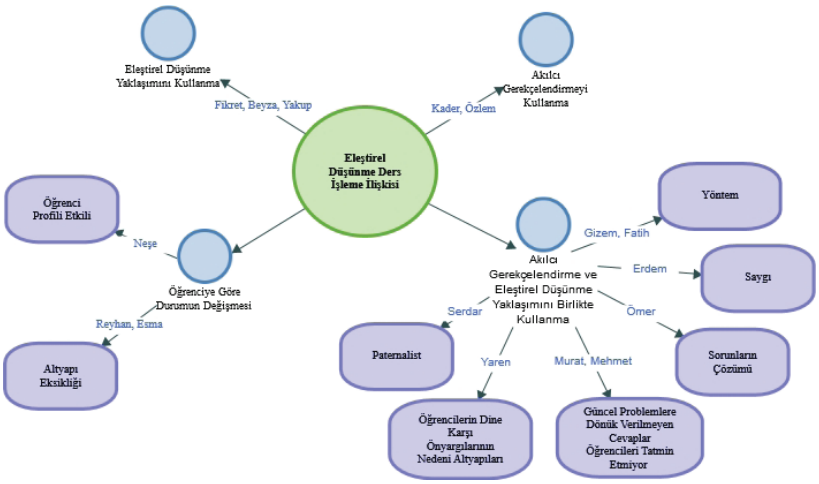
> geleneğimiz var, bizim hadis geleneğimiz var, bizim İslam felsefesi geleneğimiz var, bizim bir sürü disiplinlerden istifade ettiğimiz de aşikâr. Dolayısıyla buradaki bilgiyi var olan, değiştirilemez olan, belki dogmatik de diyebiliriz burada o bilgiyi biz alıp ondan bir ürün çıkarmak, onu analiz etmek, ortaya bir sentez çıkartmak öğrencinin inisiyatifinde, öğretmenle öğrenci iş birliği, öğretmenin orada belki bir takım lideri olup öğrencinin daha o anlamda belirleyici bir rolde olduğunu söyleyebiliriz.

Dersin yapısının ikisine de imkân sağladığını düşünen Mehmet ise bu konuda *merak duygusunu* ön plana çıkararak düşüncelerini şu sözlerle açıklamaktadır:

> Öğrenmeyi ya da bilme sürecini esas olarak kişinin yani kendi çabası ve kendi gayretiyle kalıcı öğrenmenin o şekil olacağına inanırım. Yani tabii hani öğretmen bir şekilde bir rehberlik yapar ya da verilmesi gerekeni belli bir düzeyde verir. Ama daha sonraki süreçte öğrenmenin kalıcı olması için mutlaka ve mutlaka öğrencinin çabası, gayreti ve en önemlisi işte merak duygusu yani öğrenmede esas ve geçerli olanın merak duygusu olduğunu düşünüyorum.

3.2. Eleştirel Düşünme - Ders İşleme İlişkisi

Öğretmenlerin eleştirel düşünmeyle ilgili fikirlerini derinlemesine görmek için onlara "Derslerinizi işlerken dinî ve ahlaki konulardaki problemlerin çözümünde akıl ve eleştirel düşünmenin imkânlarından yararlanır mısınız?" ve "Sınıf içi uygulamalarınızdan hareketle açıklar mısınız?" soruları yöneltilmiştir. Şekil 2'de de görüldüğü üzere öğretmenlerin fikirleri *eleştirel düşünme yaklaşımını kullanma, akılcı gerekçelendirmeyi kullanma, akılcı gerekçelendirme ve eleştirel düşünme yaklaşımını birlikte kullanma* ve *öğrenciye göre durumun değişmesi* kategorilerinde toplanmaktadır.



Şekil 2. Eleştirel düşünme - ders işleme ilişkisi

Eleştirel Düşünme Yaklaşımını Kullanma: Bazı öğretmenler, *derslerini işlerken eleştirel düşünme yaklaşımını kullandığını* ifade etmektedir. Örneğin Fikret, öğrencilerin eleştiri yapması için onları cesaretlendirmektedir: "Mesela şöyle Hz. Peygamber'in hayatıyla karşılaştırarak bugünkü Müslümanların durumu ben kendim zaten eleştiriyorum ki hani onlar da bundan cesaret alıp onlar da eleştirebilsinler. …" Beyza da Fikret gibi öğrencilerin derste eleştiri yapması için kendisinin eleştiri yaparak onlara yol gösterdiğini dile getirmektedir. Yakup da her konuya ve tüm bilgi kaynaklarına şüpheyle bakmaları konusunda öğrencilerini teşvik etmektedir.

Akılcı Gerekçelendirmeyi Kullanma: Öğretmenlerin bir kısmı *akılcı gerekçelendirmenin* önemine dikkat çekerek bu doğrultuda ders işlediğini belirtmektedir. Kader, bu konudaki fikirlerini şu şekilde ifade etmektedir: "… Şu noktada çocuklara akıl ve mantıktan, onunla bağdaşmayan bir şey söylediğinizde çocuklara kesinlikle bir karşılığı bulmuyor yani çocukların zihninde. Mecburen hani akılla bağdaştırmaya çalışıyoruz söylediğimiz her şeyi." Akılcı yaklaşım kullandığını belirten Özlem, kullandığı yöntemlerle öğrencileri istediği noktaya getirmektedir.

Akılcı Gerekçelendirme ve Eleştirel Düşünme Yaklaşımını Birlikte Kullanma: Öğretmenlerin önemli bir kısmı, ders işlerken *akılcı gerekçelendirme ve eleştirel düşünme yaklaşımını birlikte kullanmakla* birlikte bu konudaki fikirlerini açıklarken farklı noktalara dikkat çekmektedir. Öğretmenlerden bazıları, bu konuda derste kullandıkları *yöntemlerin* altını çizmektedir. Örneğin Gizem, bu konudaki fikirlerini şu sözlerle dile getirmektedir: "… Onların eleştirel düşünme yöntemlerinden faydalanması önemli, çünkü zihnine oturmadığı hiçbir şeyi ıı, mümkün değil. … Çocuk neden bir şeyi sevdiğini, tercih ettiğini temellendirebilsin. Benim için okey. Sevmediğini de temellendirsin. ..." Düşüncelerini benzer açıdan ifade eden Fatih, ilk derslerinde öğrencilerine kendi gibi düşünmek zorunda olmadıklarını belirterek onları sorgulamaya ve düşünmeye yönlendirmektedir.

Derslerinde akılcı gerekçelendirme ve eleştirel düşünme yaklaşımını birlikte kullanan Erdem, bu süreçte öğrencilerin birbirlerine *saygı* göstermesi gerektiğini ifade etmektedir: "… Eleştirirken öğrencilerin birbirlerinin görüşlerine, inançlarına saygılı olmalarını hatırlatmak kaydıyla. Kimse kimse gibi inanmaya zorlanamaz, ama herkes birbirine saygı duymak zorunda." Konuya farklı açıdan yaklaşan Ömer, *sorunların çözümü* için akılcı gerekçelendirmenin ve eleştirel düşünme yaklaşımının imkânlarından yararlanmaktadır:

> … Yani hırsızlık gibi ne bileyim, iftira gibi işte kul hakkı yemek gibi yalan söylemek gibi yahut işte zorbalık gibi meseleleri düşündüğümüz zaman bunlar zaten bütün dünyanın meselesi. … Aklıselim bir düşünce platformu oluşturduğumuz zaman nihayetinde bunların çözümüne kavuşabileceğini düşünüyorum açıkçası, ya eleştirel bir düşünceyle, rasyonel bir düşünceyle.

Dinî ve ahlaki konulardaki problemlerin çözülmesi noktasında akılcı gerekçelendirmenin ve eleştirel düşünme yaklaşımının fırsatlarından yararlandığını belirten Murat,

öğrencilerin tüm sorularına açık olduğunu ifade etmekte, *güncel problemlere dönük verilmeyen cevapların öğrencileri tatmin etmediğini* dile getirmektedir: "… Yani şu anda bizim klasik olarak 30 sene önce duyduğumuzda bizi tatmin eden cevapların hiçbiri, şu anda beni tatmin etmiyor. Ben öğrenciden tatmin olmasını nasıl bekleyebilirim? … Hakikaten toplumda çok ciddi bir din yorgunluğu var. …" Akıl ve eleştirel düşünmenin doğru şekilde kullanılmadığını ileri süren Mehmet, din konusunda akıl ve eleştirel düşünmenin yetersiz olduğunu ve bunun aşılması gerektiğini düşünmektedir.

Öğrencilerin dine karşı önyargılarının nedenini alt yapılarına bağlayan Yaren, bunu aşmak için derslerini işlerken akılcı gerekçelendirmenin ve eleştirel düşünme yaklaşımının olanaklarından faydalanmaktadır:

> … Dinî anlamda çok fazla hurafeler dinliyorlar, ailelerinden çok mantıksız şeyler duyarak geliyorlar dinî anlamda, aile çok mantıksız şeylerle dinî konuları savunduğu için de o mantıksız şeylerden dolayı düşman olabiliyorlar. Bu yüzden de bana geldiğinde; ya şu niye şöyleymiş diye sorduğunda ona mantıklı, akılla yani kavrayabileceği bir cevap vermem lazım ki o ailesinin söylediği garip şeyi silsin ha tamam, bunun aslında mantıklı bir sebebi varmış diye düşünsün. …

Akılcı gerekçelendirmenin ve eleştirel düşünme yaklaşımının imkânlarından yararlanan Serdar'ın bu konuda *paternalist* bir yaklaşıma sahip olduğu dikkat çekmektedir:

> … Eleştirel düşünüyorlar da; neden böyle hocam, yani biz Kur'an-ı Kerim'e baktığımız zaman da onlar düşünmezler mi, akletmezler mi vb. bunları söylüyoruz, bakın diyorum Allah Teâlâ bile size düşünmenizi istiyor, düşünmenizi söylüyor. Onlara bunu empoze etmeye çalışıyorum, düşünsünler. Problemlerini kendileri üretsin ve çözümlerini de kendileri üretsin.

Öğrenciye Göre Durumun Değişmesi: Dinî ve ahlaki problemlerin çözümü konusunda akıl ve eleştirel düşünmenin imkânlarından yararlanma durumunun *öğrenciye göre değişeceğini* düşünen Neşe, *öğrenci profilinin etkili* olduğunu belirterek çocuğun karakterine uygun şekilde yaklaşmanın önemli olduğunu dile getirmektedir:

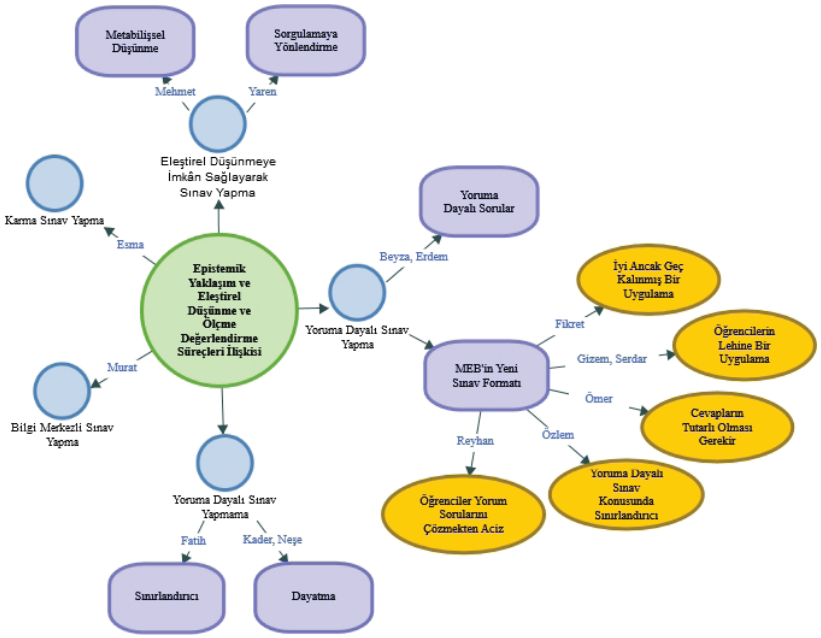
> … Bunu telefon gibi düşün, telefon tamamen virüs kaplanmışsa artık onu baştan formatlaman lazım. O saatten sonra akılla ve herhangi bir şeyle onu çözmen çok zor. … Çocuk akılcı bir çocuksa onu akılla ikna edersiniz; çocuk daha duygusal bir çocuksa duygusal yoldan girmek lazım. Çocuk bozulduysa tamamen karakteri bozulmuştur. Dolayısıyla burada bir yapabileceğimiz bir şey yok. Onu da en azından diğerlerini bozmaması için kanserli hücre gibi kenara çekmeniz lazım. …

Öğrenciye göre durumun değişeceğini düşünen bazı öğretmenler, öğrencilerdeki *altyapı eksikliğine* dikkat çekmektedir. Örneğin Reyhan, öğrencilerini eleştirel düşünme konusunda cesaretlendirdiğini belirtmesine rağmen dinî bilgi konusunda ailenin baskın

olduğunu ve dinden çıkma kaygısının olduğunu vurgulamaktadır: "... Akıl ve eleştiriyi öne alın, eleştirin, eleştirmekten korkmayın diye söylüyorum. ... Aileden sorgulamamayı öğrendiği için biz sorgula deyince şaşırıyorlar. ... Aile bir otorite kurmuş. ... Ailede bir kocakarı imanı ediyoruz ya o var. Aileden onu almış yani. O yüzden temel sağlam, onun üstüne çok soru sormuyorlar." Esma da öğrencilerin yetersizliğinden dolayı eleştirel düşünmenin fırsatlarından yararlanamadığını belirtmektedir: "... Önceden sunuyordum, son zamanlarda sunamadım. Çünkü çocuklarımız o konuda dolu değil. Yani eleştiriyi, yorumlamayı bilmiyorlar. ..."

3.3. Epistemik Yaklaşım ve Eleştirel Düşünme - Ölçme Değerlendirme Süreçleri İlişkisi

Öğretmenlerin epistemik yaklaşım ve eleştirel düşünmeyle ilgili fikirleri arasındaki tutarlılığı görmek maksadıyla onlara "Ölçme değerlendirme süreçlerinde bilginin konumlandırılmasıyla ilgili fikirlerinizi de besleyecek şekilde eleştirel bakışa yer veriyor musunuz?" sorusu yöneltilmiştir. Şekil 3'te de görüldüğü üzere öğretmenlerin görüşleri; *eleştirel düşünmeye imkân sağlayarak sınav yapma, yoruma dayalı sınav yapma, yoruma dayalı sınav yapmama, bilgi merkezli sınav yapma* ve *karma sınav yapma* şeklinde beş kategoride toplanmıştır.



Şekil 3. Epistemik yaklaşım ve eleştirel düşünme - ölçme değerlendirme süreçleri ilişkisi

Eleştirel Düşünmeye İmkân Sağlayarak Sınav Yapma: Öğretmenlerin bir kısmı, öğrenme ortamlarını merkeze alarak ölçme değerlendirme süreçlerinde *eleştirel düşünme*ye

yer verdiğini belirtirken farklı noktaların altını çizmektedir. Örneğin Mehmet, *metabiliş-sel düşünme*ye işaret ederek fikirlerini şu sözlerle dile getirmektedir:

> …Tabii ki değerlendirme ölçütünde esas aldığım en önemli unsurlardan birisi. O yüzden işte biz yaratıcı fikirler diyoruz. Yaratıcı fikir ya da düşünce nasıl ortaya çıkar işte sürekli aklı çalıştırarak ya da düşünme üzerine düşünerek bir şekilde bu tür çaba ve gayret neticesinde ortaya çıkar. O yüzden de öğrenciyi kritik ederken, değerlendirirken, eee, asıl olarak, esas olarak öne aldığım hususlardan birisi bu. …

Konuya benzer açıdan yaklaşan Yaren, Mehmet'ten farklı olarak öğrencilerin dine önyargılı olduklarına; bu nedenle dinî konularda şüpheci tavır takınırken ilgilerini çeken konularda ise şüpheci olmadıklarına işaret etmekte ve onları *sorgulamaya yönlendirme*ktedir:

> … Bugün gençler maalesef hani dinî anlamda çok fazla, birçok şeye eleştiri getiriyorlar. Ama bazı konularda hiç eleştiri getirmeden, işlerine gelen bazı konularda hiç eleştiri getirmeden direkt kabul edebildikleri bilgiler oluyor. … Mesela ateist öğrenciler işte Instagram'da, bu Twitter'da ateist sayfalar var ve çok saçma sapan bilgiler var, hakikaten saçma bilgiler geliyor bazen. Bu bilgileri böyle doğru gibi okuyor, yani doğru düzgün düşünmeden, eleştirel bir şeye sokmadan doğru gibi getiriyor hani hocam bakın bu böyleymiş; yani hani ben bir şey söylesem benim söylediğimi düşünür, eleştirir mesela. Ama o ateist sayfayı çok sevdiği için ve böyle haklı çıkma isteğinde onu. … Mesela ben Din Kültürü öğretmeninizim benim söylediğimi bile eleştirel gözle yaklaşıp ben de %100 size doğruyu söylemiyor olabilirim, hatalı olduğum noktalar olabilir, yanılıyor olabilirim; bunu göz önünde tutun, ama aynı şekilde o sayfaların da yanlış bilgiler verebileceğini, yalan söyleyebileceğini, hatalı olabileceğini düşünüp, göz önünde tutun. …

Yoruma Dayalı Sınav Yapma: Öğretmenlerin bir kısmı, ölçme değerlendirme süreçlerinde *yoruma dayalı sınav* yaptığına dikkat çekmekle birlikte farklı kodlara temas ederek düşüncelerini açıklamaktadır. Ölçme değerlendirme süreçlerinde bilgi merkezli sorulara da yer verdiğini belirten Beyza, *yoruma dayalı soruların* yoğunlukta olduğunu dile getirmektedir: "İkisi de oluyor. Ama yoğunluğu bende yorumlamaya yönelik. … Kendisinin ayetten okuyup ne anladığını yazmasını istiyorum." Erdem de öğrencilerin yorum yapmalarına fırsat sunduğunu, ayrıca öğrencileri araştırma yapmaya yönlendirdiğini ifade etmektedir.

Yoruma dayalı sınav yaptığını belirten öğretmenlerin çoğu, *MEB'in yeni sınav formatının* altını çizerek düşüncelerini açıklamakla birlikte farklı kodları vurgulamaktadır. Örneğin Fikret, bunun *iyi bir uygulama olduğunu, ancak geç kalınmış* bir adım olduğunu belirtmektedir:

> … Yeni format olunca yorum sorusu özellikle sordum. Hani bildiklerini nasıl ifade edebilecekler diye, ama çok da başarılı bulmadık. … O da şundan kaynaklanıyor; çocuklar test usulü sınavlarla gelen çocuklar, hani ben bir fikir hakkında düşüneyim, işte bir cümle alayım bunu yazayım şeyleri çok eksik. O yüzden Millî Eğitim yeni bir format geliştirdi; açık uçlu, klasik sorular deniyor. Yani bu çok geç kalınmış, keşke daha önceden yapılmış olsaydı, çok daha farklı olurdu. …

MEB'in yeni sınav formatına dikkat çeken Gizem ise Fikret'ten farklı olarak yeni sistemle birlikte yorum sorularına fazla yer verilmesinin *öğrencinin lehine* olduğunu düşünmektedir: "Yorum sorusu sorarım ve yorum sorularında da puan kırmamaya çalışırım. … O noktada da hatta belki birden fazla yorum sorusu sormayı ve aslında puanlamaya da hâkim oldum artık süreçte daha avantajlı olduğunu düşünüyorum çocuğun. …" Serdar da Gizem gibi sınav sisteminin değişmesiyle birlikte klasik sınavlarda yorum sorularına daha fazla yer verdiğini ifade etmektedir.

Sınav sistemindeki değişikliğe işaret ederek klasik soru sormanın DKAB derslerinin yapısına daha uygun olduğunu düşünen Ömer, öğrencilerin soruları cevaplandırırken *tutarlı olmasına* dikkat etmektedir: "…Öğrencinin tutarlı olması, kendini ifade etmesi … Ahlaki, etik çerçeveler içerisinde ilmi ahlaka tabii uyacak bir şekilde saldırmadan, faşizan bir gösterge içerisinde bulunmadan, ötekileştirmeden, yabancılaştırmadan yaparsa yorumlara doğru olarak ölçme değerlendirmede doğru kabul ediyoruz. …"

Sınav sistemindeki değişikliğe dikkat çeken Özlem, *bu değişikliğin yorumlamaya dayalı sınav yapma konusunda kendisini sınırlandırdığını* vurgulamaktadır:

> … Bu sene tabii ki yöntem birazcık değişti Millî Eğitim'den ötürü. Bize pek müsaade etmiyorlar ama ben her zaman ilk sınavlarımı tamamen açık uçlu sorarım. En çok puanı da yorum sorularına veririm. Çocukların kendini ifade edebilme yeteneğinin ya da gelişmişliklerinin bilgilerinden daha önemli olduğunu düşünüyorum. … Çünkü bilgi unutulsa bile kendilerini bu yetenek, işte ifade edebilme yeteneği gitmez yani kalır onlarda.

Ölçme değerlendirme süreçlerinde çoktan seçmeli soru, boşluk doldurma gibi türleri tercih ettiğini belirten Reyhan, sınav sistemindeki değişiklikten dolayı *yoruma dayalı sınav yapmak zorunda kaldığını* ifade etmekte; fakat *öğrencilerin bundan aciz olduğunu* dile getirmektedir:

> Ya bu yeni sistem, normalde biz test yapıyorduk, ya boşluk doldurma ve test. … Yani öğrenciye göre sınav yapıyorsun gerçekten. … Yorum sorusunu Millî Eğitim bu sınavlarda zorunlu yaptığı için sorduk. Yani derste de bizatihi söyledim; şu hadis çıkacak, şu yorumu yaparsanız olur. … Yorum sorularına çok cevap veremiyorlar açıkçası. …"

Yoruma Dayalı Sınav Yapmama: Bazı öğretmenler, *yoruma dayalı sınav yapmadığını* ifade etmektedir. Bu öğretmenlerden biri olan Kader, bunun nedenini göreve başladığı ilk yıllarda yaşadığı *dayatmalara* bağlamaktadır:

> Sınavlarda yer vermiyoruz. … İlk öğretmenliğe başladığımda … Allah'ın varlığıyla ilgili konularımız vardı. Ateist olan da çok öğrencimiz vardı. Ben de öğrencilere fırsat verme açısından şey sordum sınavda işte Allah'ın varlığına delil yazınız, inanmayanlar hani soruyu tam olarak hatırlamıyorum, inanmadığını, olmadığını düşünen de olmadığıyla ilgili delil yazsın gibi bir soru sormuştum. Yazdı öğrenciler. Bu okulda yani solcu da bir okuldu tabii okulda hani ben sanki inanmayanları fişliyormuşum gibi falan bir mevzu oldu. Yani beni işte öğretmenlikten arttırmalara kadar, tehditlere kadar işte arkamdan böyle bir düzenlemelere kadar gitti. Ha o yüzden daha böyle resmiyete döktüğümüz şeyleri daha tekdüze yapıyoruz...

Benzer fikirlere sahip olan Neşe de fişleme gibi durumlar sebebiyle yorum sorusu sormadığını belirtmenin yanı sıra sınav sisteminin değişmesiyle sorulan klasik soruların bilgi merkezli olduğunu dile getirmektedir: "… Şimdi açık uçlu soru sormamız zorunlu oldu, ama zannetme ki gene yoruma dayalı sorabiliyoruz. Sorabildiğimiz tek şey tek cevap verebileceği basit, yani ben yukarıya açıklamasını yazıyorum, bu nedir diye aşağıya sorabiliyorum. …"

Ölçme değerlendirme süreçlerinde farklı yöntemler kullanan Fatih, MEB'in sınavların nasıl yapılacağına ilişkin *sınırlandırıcı* tavrını eleştirmektedir:

> … Formatladı. İlla şu konuda şöyle soru soracaksın gibisinden. … Şu konudan şunu sor, kaç tane, şu konudan kaç tane koyacaksın diye. Hocam ben şimdi tablo okuması soruyorum çocuğa, derste soruyorum, yazılı soruyorum hocam. Nasıl soracağım? Boşluk doldurma soruyordum, hadi test tamam diyelim de. Kendisi ortak sınav yapıyor, test yapıyor. Bize diyor ki test yapmayın. …

Bilgi Merkezli Sınav Yapma: Çalıştığı okul nedeniyle bilgi merkezli sınav yaptığını belirten Murat, bunu dayatma amaçlı yapmadığını ifade etmektedir: "... Bu sizin kültürünüzün, tarihinizin, bu toplumun parçası kodlarınız. Senin parçan bu, senin hikâyen bu ya. Ha ona inanırsın inanmazsın o benim yapabileceğim falan bir iş değil diyorum. Bu merkezde baktığım için çocuklar bunu kâğıda yazma ihtiyacı hissetmiyor. Genelde de Türkiye'de çocuklar pek bunu ihtiyaç hissetmiyorlar."

Karma Sınav Yapma: Soruyu sınav sistemi değişikliğinden önceki sınav uygulamaları üzerinden cevaplandıran Esma, birinci sınavı klasik, ikinci sınavı ise test yaptığını belirtirken öğrencilerin klasik sınavdan korktuklarını ifade etmektedir: "…Çocuklarımız klasik sorulardan çok korkuyorlardı, ben diyordum korkmayın çünkü ben 1-2 kelime olduğu zaman bile not veriyorum size. Ama test olduğu zaman, yanlış oldu mu mesela yanlış,

gidiyor yani onun telafisi yok. Böyle soruyordum. İkinci sınavı ise test istiyorlardı çocuklar. …"

Tartışma ve Sonuç

Türkiye'de 2000'li yılların başlarından itibaren etkisini gösteren yapılandırmacı yaklaşım ve bu yaklaşımı destekleyen çoklu zekâ kuramı, aktif öğrenme gibi teoriler, öğrencinin öğrenme ortamlarındaki konumunu pasif alıcı olmaktan çıkarıp bilgiyi yapılandırmasına doğru evirmektedir. Bu nedenle öğretmelerin epistemik yaklaşımla ilgili fikirlerini öğrenme ortamlarına yansıtma durumlarını incelerken öncelikle onların bilgiye yaklaşımlarıyla ders işleme ilişkisine dair sorular önem kazanmaktadır. Araştırmada öğretmenlerin bu sorulara verdikleri cevaplar dört kategoride analiz edilmiş ve her kategoride çeşitli kodlar ortaya çıkmıştır. Bu kapsamda öğretmenlerin görüşleri *bilgiyi keşfetme* ve *bağlamsal esneklik* kategorilerinde yoğunlaşmaktadır. Bunlara ilaveten bazı öğretmenler, öğrenci tembelliği ve mevcut kaynaklardan dolayı *bilgiyi sunma* yoluna başvururken bazıları da dersin yapısının bilgiyi organize etme ve organize edilmiş bilgiyi sunma noktasında *ikisine de fırsat sunduğunu* düşünmektedir.

Yapılandırmacı yaklaşım; öğrencilerin kendi anlam dünyalarını oluşturmalarına imkân sunma, ön bilgilerine ve ön deneyimlerine önem verme,[43] kendi öğrenme yaşantılarını etkin bir şekilde düzenleme, kendi inanç ve değerlerini anlama[44] gibi hususlarda önemli katkılar sağlamaktadır. Görüştüğümüz öğretmenlerin bir kısmı, bilgiyi sınıf ortamına aktarırken yapılandırmacı yaklaşımın sunduğu bu fırsatları destekleyecek yöntemlere başvurarak öğrencilerin öğrenme sürecinde aktif olmalarına fırsat sunduğunu ifade etmektedir. DKAB derslerindeki öğretim uygulamalarını yapılandırmacı yaklaşım bağlamında inceleyen Ceylan,[45] bu yaklaşımda öğrenmenin bireysel bir süreç olduğuna dikkat çekerek işlenen konuyla ilgili farklı bakış açılarını ortaya koymak ve çok yönlülüğü sağlamak için çok kaynaklı ve çok materyalli öğrenme ortamlarının gerekli olduğunu belirtmektedir. 5E yapılandırmacı öğrenme modeli üzerinden DKAB derslerinin işlenişini ele alan Okumuşlar[46] da öğretmenlerin işlenilen konuya uygun olacak şekilde öğrencilerin bilgiyi yapılandırmalarını sağlayacak strateji ve materyaller geliştirmelerini; bu bağlamda film, resim, müzik gibi materyallerden yararlanmaları gerektiğini düşünmektedir.

43 Detaylı bilgi için bk. George E. Hein, "Constructivist Learning Theory"; M. Gail Jones ve Laura Brader-Araje, "The Impact of Constructivism on Education: Language, Discourse, and Meaning".

44 Bk. Yusuf Ceylan, "Din Öğretiminde Radikal Yapılandırmacılığa Yöneltilen Eleştiriler: Eleştirel Realist Bir Yaklaşım", 164-71.

45 Tuncay Ceylan, "Yapılandırmacı Yaklaşıma Dayalı Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Öğretim Uygulamaları: Öğretim Materyalleri Örnekliği", 83.

46 Muhiddin Okumuşlar, "5E Yapılandırmacı Öğretim Modeli ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi İşleniş Örneği", 179-80.

Ceylan,[47] bu noktada öğrencilerin doğrudan yaşayarak, gözlemleyerek, deneyimleyerek öğrenmelerini sağlayan birincil bilgi kaynaklarından bilgi edinmeleri gerektiğini vurgulamaktadır. Görüştüğümüz öğretmenlerin bir kısmı, öğrencilerin bilgiyi keşfetmesine olanak sağladığını ve Ceylan'ın altını çizdiği birincil bilgi kaynaklarıyla irtibatlı yöntemler kullandıklarını ifade etmektedir. Din eğitimi öğretmenlerinin bilgi ve dinî bilgi anlayışları üzerine çalışma yapan Tosun ve Sayın'ın araştırmasına katılan öğretmenler de bilgiyi hayatla ilişkilendirmiş ve bilginin hayata transfer edilmesini gerekli görmüşlerdir.[48] Yapılandırmacı yaklaşım ile geleneksel usullerin öğrenme ortamlarındaki etkilerini deney ve kontrol grubu üzerinden araştıran Kızılabdullah[49] da kalıcılık son test puanlarının yapılandırmacı yaklaşımla ders işlenen deney grubunun lehine olacak şekilde arttığı ve yapılandırmacı yaklaşım kapsamında gerçekleştirilen öğrenme öğretme uygulamalarının öğrencilerin kendi bilgilerini yapılandırmalarına fırsat sunduğu sonucuna ulaşmaktadır.[50] Öte yandan Ceylan,[51] öğrenme öğretme sürecinde öğretmenin rehber rolünde olmasının altını da çizmektedir. Bu noktada görüştüğümüz öğretmenlerin bir kısmının; öğrenci kitlesinin, konunun, sınıfın vs. durumuna göre bilgiyi yapılandırma noktasında öğrenciyi aktif olarak derse katamadığı ve rehberlik rolünün ötesine geçmek zorunda kaldığı görülmektedir.

Öğretmenlerin bilgiye yaklaşımını etkileyen önemli unsurlardan biri de benimsenen eğitim felsefesidir. Bu bağlamda farklı bölümlerde okuyan öğretmen adaylarının eğitim inançları ve eleştirel düşünme eğilimleri arasındaki ilişkiyi ele alan Alkın Şahin,[52] öğretmen adaylarının eğitim inançları açısından varoluşçuluk, ilerlemecilik ve yeniden kurmacılık eğitim felsefelerini, daimicilik ve esasicilikten daha çok benimsedikleri sonucuna ulaşırken; DKAB öğretmen adaylarının benimsedikleri eğitim felsefelerini inceleyen Coşkun[53] ise öğretmen adaylarının daimici-esasici eğitim felsefesini orta düzeyde; ilerlemeci-yeniden kurmacı eğitim felsefesini ise düşük düzeyde benimsediklerini belirtmekte ve bu durumun DKAB branşının doğasının daimici-esasici eğitim felsefesiyle uyuşmasından kaynaklanabileceğini ileri sürmektedir. Bu savı destekleyecek şekilde 2018 DKAB Öğretim

47 Ceylan, "Yapılandırmacı Yaklaşıma Dayalı Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Öğretim Uygulamaları", 83-85.

48 Tosun ve Sayın, "Din Eğitimi Öğretmenlerinin Bilgi ve Dini Bilgi Anlayışları", 760-64.

49 Kızılabdullah, "Yapılandırmacılık Yaklaşımının İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Amaçlarının Gerçekleşmesine Etkisi", 208-10.

50 Kızılabdullah, "Yapılandırmacılık Yaklaşımının İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Amaçlarının Gerçekleşmesine Etkisi", 212; Ayrıca bk. Kızılabdullah, "Yapılandırmacılık Yaklaşımının İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Amaçlarının Gerçekleşmesine Etkisi", 207-8.

51 Ceylan, "Yapılandırmacı Yaklaşıma Dayalı Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Öğretim Uygulamaları", 91-92.

52 Senar Alkın Şahin vd, "Öğretmen Adaylarının Eğitim İnançları ile Eleştirel Düşünme Eğilimleri Arasındaki İlişki", 1478-79.

53 Mehmet Kamil Coşkun, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Benimsedikleri Eğitim Felsefeleri", 96-97.

Programı'nda dinin betimleyici bir yaklaşımla ele alındığını belirten Doğru,[54] öğrencilere genel anlamda din, özel anlamda İslam'la ilgili bilgilendirme yapılmaya çalışıldığına dikkat çekmektedir. Benzer şekilde Çetin ve Nazıroğlu[55] da 2018 DKAB Öğretim Programlarının temel felsefesi ve genel amaçlarında İslam'ın betimleyici bir yaklaşımla ele alındığını belirtmekte ve bunun nedeninin din eğitiminde objektif bilgiye dair kaygının tezahürü olarak yorumlamaktadırlar. Ayrıca Çetin,[56] 2018 DKAB Öğretim Programlarında sure ve duaların öğretiminde mesajın özüne odaklanılmaya çalışılmasına rağmen programlarda bilişsel düzeye yönelik amaçların ağırlıklı olmasını davranış kazandırma bakımından noksanlık olarak değerlendirmektedir. Benzer eleştiriler, öğretmenlerin materyal olarak kullandığı DKAB ders kitapları için de yapılmaktadır.[57] Görüştüğümüz öğretmenlerin genel anlamda ders içeriklerinde normatif bilginin varlığını doğal karşıladığı, bununla birlikte ders işleyişinde farklı yöntemlere başvurarak normatif bilginin ötesine geçip öğrencilerin bilgiyi yapılandırmasına fırsat sunmaya çalıştığı görülmektedir. Bu noktada öğretmenlerin altını çizdiği ders içeriklerinin güncel konulardan uzak olması ise öğretmenlerin elini sınırlandıran ve öğrencilerin derse olan ilgisinin zayıflamasına neden olan bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu noktada pek çok öğretmenin, geleneksel müfredatın sınırlarından mutsuz olduğunu iddia eden Shor'un[58] belirttiği gibi öğretmenler bilgiyi farklı şekillerde sunabilir. Görüştüğümüz öğretmenlerin bir kısmı, geleneksel usullerle ders işlerken aynı zamanda bunu gerekli görmekte; diğer bir kısmı ise mevcut müfredat üzerinden ders işlemeyi yetersiz görüp sorgulama, eleştirel düşünme gibi yöntemlerle ders işlemeye çalışmaktadır. Öğretmenlerin ders işleme usullerindeki bu farklılıkların sebeplerinden biri öğretmenlerin tercihleriyken bir diğeri de öğrenci grubunun ilgi ve beklentisidir.

Yapılandırmacı yaklaşımı da destekleyecek şekilde 21. yüzyılın başlarından itibaren öğretim programlarında eleştirel düşünme becerisine ve öğrencilere bu doğrultuda beceriler kazandırma amacına yer verilmiştir. Bu nedenle araştırmanın ikinci temasında öğretmenlerin ders işlerken dinî ve ahlaki konulardaki problemlere dair akıl ve eleştirel

54 Çetin Doğru, "Din Eğitiminin Kültürel Temelleri: 2018 Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı Bağlamında Bir İnceleme", 286.

55 Mustafa Çetin ve Bayramali Nazıroğlu, "Bankacı Eğitim Kavramı Bağlamında Türkiye'de Din Eğitiminin Eleştirel Analizi", 214; Ayrıca bk. Mustafa Çetin, *Özgür ve Kutsal -Türk Din Eğitimi Tecrübesinde Eleştirel Pedagojinin Felsefi İmkânı-*, 159-67.

56 Bk. Çetin, *Özgür ve Kutsal -Türk Din Eğitimi Tecrübesinde Eleştirel Pedagojinin Felsefi İmkânı-*, 147-58.

57 Detaylı bilgi için bk. Bülent Akdağ, "Türkiye'de Din Öğretimi Kitaplarında İnsan Hakları Problemleri", 251-59; Betül Çotuksöken, "Ders Kitaplarında Eğitim Felsefesi ve Eleştirel Düşünme", 128-35; İştar Gözaydın, "Türkiye'de 'Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi' Ders Kitaplarına İnsan Hakları Merceğiyle Bir Bakış", 192; "Ders Kitaplarında İnsan Hakları II Projesi Bulgular ve Tavsiyeler Raporu", 2; Betül Çotuksöken, "Eğitim Felsefesi, Eleştirel Düşünme, Düşünme Eğitimi", 87-94; Elif Gençkal Eroler, *"Dindar Nesil Yetiştirmek" Türkiye'nin Eğitim Politikalarında Ulus ve Vatandaş İnşası (2002-2016),* 248-49.

58 Ira Shor, *Güçlendiren Eğitim Toplumsal Değişim İçin Eleştirel Öğretim*, 24.

düşünmenin imkânlarından yararlanma durumları ele alınmıştır. Böylece öğretmenlerin bilgiye yaklaşımları ile eleştirel düşünme konusundaki fikirleri arasındaki ilişki derinlemesine bir şekilde incelenmiştir. Öğretmenlerin cevapları, dört kategoride değerlendirilmiştir. Öğretmenlerin yarısı *akılcı gerekçelendirme ve eleştirel düşünme yaklaşımını birlikte kullandığını* ifade ederken bir kısmı bu konuda sadece *eleştirel düşünme yaklaşımını* bir kısmı da *akılcı gerekçelendirmeyi* ön plana çıkarmaktadır. Bazı öğretmenler ise *öğrenciye göre durumun değiştiğine* dikkat çekmektedir.

Cumhuriyet'in kuruluş yıllarında şekillendirilen okul tasarısının otoriteye değil; akla ve deneyime, özgür inceleme ve gelişmeye dayandığını belirten Bilgin,[59] böylece çocukların kendi aidiyetlerinin baskısından ve cemaatçi taleplerden korunduğunu ileri sürmektedir. Bu iddia doğrultusunda DKAB derslerindeki eğitim anlayışının da otoriter yaklaşımdan akla, düşünceye ve yorumlamaya dayalı yaklaşıma evrildiği söylenebilir. Nitekim Ev'in[60] öğretim programlarıyla DKAB derslerinde bilginin sunulmasının ötesinde bilgi edinme ve akıl yürütme, sorgulama, yorumlama, alternatifleri inceleme gibi unsurların ön plana çıkarıldığını ifade etmesi; bu görüşü desteklemektedir. Din öğretimiyle ilgili kuramsal temeller sunan Selçuk,[61] din öğretimi vasıtasıyla öğrencilerde kendi başına düşünme, eleştirel zihniyet, inancını aklıyla bütünleştirme kabiliyetlerinin kazandırılmak istendiğine dikkat çekmekte ve din öğretiminin amacını "hayatın problemlerini çözme yeteneğine sahip, düşünen bilinçler yetiştirmek"[62] şeklinde ortaya koymaktadır. İslam'da öğretime konu olan dinî bilgilerin doğrulama ya da yanlışlama aracının akıl olduğunu vurgulayan Kılıç,[63] akla aykırı dinî bilgilerin İslam epistemolojisinde yeri olmadığını iddia etmektedir. Buna karşın bir başka araştırmada 2010 DKAB Öğretim Programlarında kurucu iradenin sorgulanamaz otorite olarak sunulduğu belirtilmekte ve bu durumun sonucunda programın farklı yerlerinde altı çizilen eleştirel düşünme, bilimsel akıl yürütme ve sorgulama gibi becerilerin kazandırılması noktasında öğrencilerin eksik kalacağına dikkat çekilmektedir.[64]

2018 İlköğretim DKAB Öğretim Programı'nın uygulanmasına ilişkin öğretmen görüşlerine başvuran Çiçek'in[65] görüştüğü öğretmenlerin çoğu, programın öğrencilerin akılcı ve eleştirel düşünme becerileri kazanmaları noktasında kendilerini geliştirmelerine fırsat sunduğu kanaatindedirler. Benzer şekilde görüştüğümüz öğretmenlerin çoğu da ders

59 Nuri Bilgin, "Cumhuriyet Fikri ve Yurttaş Kimliği", 140.

60 Halit Ev, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri Öğretim Programları", 324-25, 336.

61 Selçuk, "Din Öğretiminin Kuramsal Temelleri (Zihin Gelişimi Açısından Bir Deneme)", 156-58.

62 Selçuk, "Din Öğretiminin Kuramsal Temelleri (Zihin Gelişimi Açısından Bir Deneme)", 157.

63 Recep Kılıç, "Din Öğretiminin Felsefi Boyutu", 245.

64 Bk. Bayramali Nazıroğlu, "Din ile Devlet Arasında Simbiyotik Bir İlişki: Türkiye'de Zorunlu Din Dersleri ve Siyasallaşma Toplumsallaşma", 200-201.

65 Hasan Basri Çiçek, "Güncellenen İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programına Yönelik Öğretmen Görüşleri" (yüksek lisans tezi), 36-37.

işlerken akıl ve eleştirel düşünmenin imkânlarından yararlandıklarını ifade etmektedir. Bununla birlikte bazı öğretmenler ise öğrencilerin eleştirel düşünme becerisi açısından yetkin olmadığını vurgulamakta ve bunun nedenini ailelerin çocuklara dini, bir otorite kaynağı olarak kabul ettirmelerine bağlamaktadır. Nitekim Karataş ve Tabak'ın[66] araştırmasına katılan öğretmenlerin bir kısmı da kazanımların uygulanmasında çevresel unsurların etkili olduğunu belirtirken bunun sosyo-ekonomik düzey ve ailenin eğitiminin yetersizliğinden kaynaklandığına dikkat çekmiştir.

DKAB öğretmenlerinin eleştirel düşünme becerilerine ilişkin araştırma yapan Çakmak'ın örneklemini oluşturan öğretmenler; özgün fikirler üretme, objektif tutum geliştirme, doğru yaklaşım kazanma gibi noktalardan hareketle eleştirel düşünmenin faydalı olduğunu[67] ifade etmişlerdir. Görüştüğümüz öğretmenlerin de bir kısmı, sorunlara çözüm bulma, güncel problemlere odaklanma, öğrencilerin dine karşı önyargılarını yıkma gibi hususların altını çizerek derslerini akıl ve eleştirel düşünmenin imkânlarından yararlanarak işlediklerini belirtmektedir. Bu noktada bazı öğretmenler, derslerinde kullandığı yöntem ve teknikler aracılığıyla akıl ve eleştirel düşünme becerilerinden faydalandığına dikkat çekmektedir. Nitekim Çakmak'ın araştırmasındaki öğretmenler de eleştirel düşünme becerisi kazandırma noktasında soru-cevap, beyin fırtınası, örnek olay yöntemi gibi öğretim yöntem ve tekniklerinden faydalandıklarını[68] dile getirmişlerdir. Benzer şekilde DKAB dersi öğretmenlerinin eleştirel düşünme eğitimine katkı sağlamasına yönelik kullandıkları yöntem ve tekniklerle ilgili araştırma yapan Cingöz ve Akyürek,[69] araştırmasına katılan öğretmenlerin çoğunun soru cevap yöntemini eleştirel düşünme açısından daha etkin ve doğru kullandığı; buna karşın beyin fırtınası, örnek olay incelemesi, tartışma gibi yöntem ve teknikleri eleştirel düşünmeye katkı sağlaması açısından yeterince etkili kullanamadığı sonucuna ulaşmaktadırlar. Demirel Uçan,[70] DKAB derslerinde eleştirel düşünme becerisinin kazandırılması noktasında öğrencilerin farklı düşünme yollarını ve anlayışlarını keşfetme, sınıf ortamında etkili iletişim kurma, bilgiyi inşa etme gibi unsurların etkili olduğunu belirtirken öğretmenlerin buna hizmet edecek yöntemleri kullanma noktasında eksiklikleri olduğuna dikkat çekmekte ve eleştirel düşünme becerisi kazandırma bağlamında etkili olacağını öngördüğü "çocuklar için felsefe" yaklaşımını önermektedir. Araştırmamıza katılan öğretmenlerin bir kısmının görüşmeler esnasında

66 Süleyman Karataş ve Necla Tabak, "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programına İlişkin Öğretmen Görüşleri", 59.

67 Fatih Çakmak, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Eleştirel Düşünme Becerisine Yönelik Görüşleri", 77-78.

68 Çakmak, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Eleştirel Düşünme Becerisine Yönelik Görüşleri", 78-79.

69 Bk. Cingöz ve Akyürek, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Eleştirel Düşünme Eğitimine Katkı Sağlamaya Yönelik Olarak Kullandıkları Yöntem ve Teknikler", 86-116.

70 Ayşe Demirel Uçan, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Eleştirel Düşünme Becerisinin Geliştirilmesinde 'Çocuklar için Felsefe' Yaklaşımının Kullanılması", 175-78.

kendisinin farklı yöntemler kullanarak öğrencilerin eleştirel düşünmelerine, sınıfta sorular sormalarına fırsat sunduğunu belirtmesine karşın zümre arkadaşlarının bu konuda yetersiz olduğuna yönelik söylemlerde bulunması, Demirel Uçan'ın altını çizdiği eksikliklerle örtüşür niteliktedir. Bu bağlamda iyi hazırlanan ders kitapları, öğrencilerin analitik düşünme ve problem çözme gibi becerileri geliştirmelerine katkı sağlamaktadır.[71]

DKAB öğretmen adaylarının eleştirel düşünme eğilimlerini ele alan Coşkun,[72] öğretmen adaylarının eleştirel düşünme alt boyutlarından analitiklik, açık fikirlilik, meraklılık, sistematiklik alt boyutlarında olumlu orta düzey; kendine güven ve doğruyu arama alt boyutlarında düşük düzey eğilim gösterdikleri sonucuna varmakta ve bu doğrultuda DKAB öğretmen adaylarının eleştirel düşünme düzeylerinin yüksek olmamakla birlikte pozitif yönde eğilim gösterdiğini ifade etmektedir. Eleştirel düşünme eğiliminin dindarlık üzerindeki etkisini inceleyen Yüksel ve diğerleri,[73] ilahiyat eğitimiyle eleştirel düşünme eğiliminin geliştiğini belirtmektedirler. Görüştüğümüz öğretmenlerin önemli bir kısmının ders işlerken dinî ve ahlaki konulardaki problemlerin çözümünde akıl ve eleştirel düşünmenin imkânlarından faydalandıklarını belirtmesi, bahsi geçen araştırmaların verileriyle birbirini desteklemektedir. Buna karşın Erdoğan,[74] DKAB öğretmen adaylarının, eleştirel düşünme eğilim düzeylerinin son derece düşük olduğu sonucuna ulaşmaktadır.

Eğitim felsefesi ve yaklaşımlarda yaşanan değişimler neticesinde ölçme değerlendirme süreçlerinde de dönüşümler yaşanmaktadır. Bu nedenle üçüncü temada öğretmenlerin epistemik yaklaşım ve eleştirel düşünmeyle ilgili fikirlerini öğrenme ortamlarının önemli bileşenlerinden biri olan ölçme değerlendirme süreçlerine yansıtmalarına yer verilmiştir. Bu bağlamda öğretmenlerin çoğu, önceki temalardaki düşüncelerini destekleyecek şekilde *eleştirel düşünmeye imkân sağlayarak sınav yaptığını* ya da *yoruma dayalı sınav yaptığını*; bir kısmı ise *yoruma dayalı sınav yapmadığını* belirtmektedir. Birer öğretmen de *bilgi merkezli* ve *karma sınav* yaptığını ifade etmektedir.

2000'li yılların başlarında ölçme değerlendirme süreçlerinde dönüşümlerin olduğu görülmektedir. Bu bağlamda 2005 DKAB Öğretim Programı üzerine araştırma yapan Karataş ve Tabak'ın araştırmasına katılan öğretmenler, programda belirtilen ölçme değerlendirme stratejilerinin çok zaman aldığını[75] ifade etmişlerdir. Aynı programı ele alan

71 Bk. Mehmet Gündüz, *Türkiye'de Ders Kitapları Tarihi*, 311-14.

72 Bk. Mehmet Kamil Coşkun, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Eleştirel Düşünme Eğilimleri (İlahiyat-Eğitim DKAB Karşılaştırması)", 154-57.

73 Bk. Ali Yüksel vd, "Eleştirel Düşünme Eğiliminin Dindarlık Üzerine Etkisi: İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Örneği", 1122-25.

74 Bk. Erdoğan, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Eleştirel Düşünme Eğilim Düzeylerinin İncelenmesi", 339-40.

75 Karataş ve Tabak, "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programına İlişkin Öğretmen Görüşleri", 62.

Işıkdoğan[76] da DKAB öğretmenlerinin yapılandırmacı ölçme ve değerlendirmeye ilişkin düşüncelerinin orta düzeyde olduğu tespitinden hareketle öğretmenlerin benimsenen yaklaşımı tam olarak kavrayamamış olmalarını bu durumun sebebi olarak sunmaktadır. Benzer durum, günümüzde de yaşanmaktadır. Zira görüştüğümüz öğretmelerin bir kısmı, ölçme değerlendirme süreçlerine ilişkin fikirlerini 2023 yılında uygulamaya giren MEB'in yeni sınav süreçleri üzerinden açıklamakta; kimisi bu uygulamayı beğendiğini dile getirirken kimileri de sınırlandırıcı yapıda olduğunu ve öğrenci kitlesine uygun olmadığını belirtmektedir.

DKAB dersi öğretmenlerinin eleştirel düşünme eğitimi bağlamında kullandığı ölçme ve değerlendirme teknikleri üzerine araştırma yapan Cingöz ve Akyürek,[77] görüştükleri öğretmenlerin çoğunluğunun ölçme değerlendirme sürecinde sorduğu soruların nitelik açısından daha çok kavrama düzeyinde kaldığını ve buradan hareketle DKAB dersi öğretmenlerinin eleştirel düşünme becerisi kazandırmaya yönelik soru hazırlama noktasında yetersiz oldukları sonucuna varmaktadırlar. Cingöz ve Akyürek'in araştırmasına katılan öğretmenlerin bazıları her ne kadar kendisinin eleştirel düşünmeye imkân sağlayacak sorular sorduğunu ifade etse de öğrencilerin bu tarz sınavlarda daha başarısız olduklarını dile getirmişlerdir.[78] Benzer şekilde araştırmamıza katılan öğretmenlerin bir kısmı da öğrencilerin yorum yapabilecekleri sınavlarda daha başarısız olduğunun altını çizmektedir.

DKAB öğretmenlerinin tercih ettikleri ölçme değerlendirme araçları konusunda çalışan Gündoğdu,[79] öğretmenlerin ağırlıklı olarak çoktan seçmeli test ve yazılı sınavların da arasında yer aldığı geleneksel ölçme değerlendirme araçlarını tercih ettikleri sonucuna ulaşmaktadır. Yaptığı araştırmada açık uçlu soru tekniğini alternatif ölçme değerlendirme araçları arasına yerleştiren Karbeyaz, öğretmenlerin en çok açık uçlu soru tekniğinden yararlandığını[80] belirtirken açık uçlu soru tekniğinde puanlamanın uzun zaman almasının öğretmenler tarafından sorun olarak değerlendirildiğini[81] vurgulamaktadır. DKAB öğretmenlerinin alternatif ölçme ve değerlendirme araçlarını kullanmasına ilişkin araştırma yapan Yıldırım ve Şimşek'in görüştüğü öğretmenlerin çoğu, alternatif ölçme değerlendirme yöntemlerine ilişkin bilgileri olmadığını;[82] alternatif ölçme değerlendirme

76 Işıkdoğan, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Yapılandırmacı Ölçme ve Değerlendirme Yöntemlerine Yönelik Görüşleri Diyarbakır-Şanlıurfa Örneği", 179.

77 Osman Cingöz ve Süleyman Akyürek, "DKAB Öğretmenlerinin, Ölçme ve Değerlendirme Tekniklerini Eleştirel Düşünme Eğitimine Katkı Sağlayacak Şekilde Kullanma Durumları", 274.

78 Cingöz ve Akyürek, "DKAB Öğretmenlerinin, Ölçme ve Değerlendirme Tekniklerini Eleştirel Düşünme Eğitimine Katkı Sağlayacak Şekilde Kullanma Durumları", 252.

79 Yusuf Gündoğdu, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Tercih Ettikleri Ölçme Araçları", 105.

80 Pervin Karbeyaz, "DKAB Öğretmenlerinin Alternatif Ölçme Değerlendirme Tekniklerini Kullanma Düzeyi", 210.

81 Karbeyaz, "DKAB Öğretmenlerinin Alternatif Ölçme Değerlendirme Tekniklerini Kullanma Düzeyi", 218.

82 Lokman Yıldırım ve Vahdeddin Şimşek, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Alternatif Ölçme

yöntemlerine başvuran öğretmenlerin ise kavram haritası, akran değerlendirme, öz değerlendirme, proje ve performans değerlendirme yöntemlerini tercih ettiklerini belirtmekle birlikte bu yöntemleri nota dönüştürme noktasında sıkıntılar yaşadıklarını[83] ifade etmiştir. Görüştüğümüz öğretmenler, genel olarak ölçme değerlendirme süreçlerinden bahsederken yazılı sınav ve çoktan seçmeli test soru türleri üzerinden düşüncelerini dile getirmekte ve bu soruların eleştirel düşünmeye imkân sağlama durumunu yorum yapmaya fırsat verme üzerinden açıklamaktadırlar.

DKAB öğretmenlerinin ölçme ve değerlendirmeye ilişkin tutumlarını çeşitli değişkenler açısından inceleyen Şimşek,[84] okul türü bazında öğretmenler arasında anlamlı bir farkın oluştuğu; bu farkın da fen lisesi öğretmenleri lehine ortaya çıktığı sonucuna ulaşmaktadır. Görüştüğümüz öğretmenlerden de akademik başarısı yüksek olan liselerde görev yapan öğretmenlerin ölçme değerlendirme süreçlerinde yoruma dayalı sınavları daha çok tercih ettikleri dikkat çekerken, özellikle meslek liselerinde görev yapan öğretmenlerin öğrenci profilinin altını çizerek yoruma dayalı sınav yapmanın zorluklarına odaklandıkları görülmektedir.

Sonuç olarak DKAB öğretmenlerinin genel olarak epistemik yaklaşım ve eleştirel düşünme süreçlerinde öğrencileri merkeze alacak şekilde bilgiyi organize etme ve eleştirel düşünme gibi unsurlara yer verdiği dikkat çekmekle birlikte bu süreçlerin yürütülmesinde öğrenci kitlesinin son derece önemli olduğu görülmektedir. Bu nedenle her ne kadar öğretmenler, epistemik yaklaşım ve eleştirel düşünme noktasında yeniliklere açık olsa da öğrenci kitlesi sebebiyle sahip oldukları yaklaşımları öğrenme ve öğretme süreçlerine istedikleri şekilde yansıtamamaktadırlar.

Öğretmenlerin bir kısmının düşünceleriyle söylemleri arasında farklılaşma olduğu görülmektedir. Zira hem epistemik yaklaşım ve eleştirel düşünmeyle ders işleme ilişkisi hem de bu unsurların ölçme değerlendirme süreçlerindeki yapılandırılmasına ilişkin öğretmen görüşlerinde zaman zaman uyuşmayan noktalar bulunmaktadır. Bunun nedeni kimi zaman öğrenci kitlesine kimi zaman yeni uygulamalara kimi zaman da öğretmenin kendisine bağlanmaktadır.

Araştırmada elde ettiğimiz sonuçlardan hareketle öğretmenlerin epistemik yaklaşım ve eleştirel düşünme becerilerini geliştirmeleri ve bu becerilerini öğrenme ortamlarına aktarmalarına ilişkin birtakım önerilerde bulunabiliriz. Bu bağlamda öncelikle öğretmenlerin bilgiye yaklaşımları ve bilgiyi öğrenme ortamlarına aktarmaları noktasında yapılacak saha araştırmalarına ihtiyaç vardır. Bu konuda yapılacak nicel, nitel ve karma

ve Değerlendirme Araçlarını Kullanma Düzeylerini Belirlemeye Dair Nitel Bir Araştırma", 27.

83 Yıldırım ve Şimşek, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Alternatif Ölçme ve Değerlendirme Araçlarını Kullanma Düzeylerini Belirlemeye Dair Nitel Bir Araştırma", 31-32.

84 Bk. Vahdeddin Şimşek, "Farklı Değişkenlere Göre DKAB Öğretmenlerinin Ölçme ve Değerlendirmeye Yönelik Tutumları", 569-74.

yöntemlerin kullanılacağı bilimsel araştırmalar, konuyla ilgili eksiklerin farklı açılardan ele alınması ve sorunların çözülmesi noktasında etkin önerilerin geliştirilmesine katkı sağlayacaktır. İkinci olarak da program yapıcıların öğretmen yetiştirme süreçlerinde ve öğretmenlere verilen hizmet içi eğitimlerde bilgiye erişim, bilgiyi aktarma, bilgiyi değerlendirme gibi konularda güncel yaklaşımları merkez alacak şekilde eğitim süreçlerini yapılandırmaya çalışması; öğretmenlerin bu konularda kendilerini geliştirmelerine imkân sağlayacaktır. Ayrıca öğretmenlere önemli bir öğretim materyali havuzu sunan *eğitim bilim ağı*nın (EBA) güncel yaklaşımları destekleyecek şekilde sürekli yenilenmesi, öğretmenlerin öğrenme ortamlarını zenginleştirmelerine ve öğrencilere epistemik yaklaşım ve eleştirel düşünme açısından zengin bir öğrenme ortamı oluşturmalarına fırsat sunacaktır.

Kaynakça

"21. yüzyıl İnsanının Sahip Olması Gereken Beceriler, Öğrenci ve Öğretmen Yeterlikleri". Öğretmenlik Uygulaması. https://bto418yunusaras.wordpress.com/tema-3/ (09.06.2025).

Akdağ, Bülent. "Türkiye'de Din Öğretimi Kitaplarında İnsan Hakları Problemleri". *Ders Kitaplarında İnsan Hakları Tarama Sonuçları* içinde, editörler Betül Çotuksöken, Ayşe Erzan ve Orhan Silier, 240-63. İstanbul: Tarih Vakfı, 2003.

Alkın Şahin, Senar, Nihal Tunca, ve Özgür Ulubey. "Öğretmen Adaylarının Eğitim İnançları ile Eleştirel Düşünme Eğilimleri Arasındaki İlişki". *İlköğretim Online* 13:4 (2014): 1473-92.

Arıcan, Sümeyra. *Beceri Temelli Din Öğretimi*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2024.

Aşlamacı, İbrahim. *21. Yüzyıl Becerileri ve Din Eğitimi Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul: DEM Yayınları, 2023.

Berg, Bruce L. ve Howard, Lune. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Çeviren Hasan Aydın. Konya: Eğitim Yayınevi, 2015.

Bilgin, Nuri. "Cumhuriyet Fikri ve Yurttaş Kimliği". *75 Yılda Tebaa'dan Yurttaş'a Doğru* içinde, 139-50. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1998.

———. *Sosyal Bilimlerde İçerik Analizi Teknikler ve Örnek Çalışmalar*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2006.

Cevizci, Ahmet. "Epistemoloji", *Büyük Felsefe Sözlüğü*, 1:701-6.

———. "Epistemolojik", *Büyük Felsefe Sözlüğü*, 1:706.

Ceylan, Tuncay. "Yapılandırmacı Yaklaşıma Dayalı Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Öğretim Uygulamaları: Öğretim Materyalleri Örnekliği". *Bitlis İslamiyat Dergisi* 5:2 (2023): 76-97.

Ceylan, Yusuf. "Din Öğretiminde Radikal Yapılandırmacılığa Yöneltilen Eleştiriler: Eleştirel Realist Bir Yaklaşım". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2:38 (2013): 161-74.

Cingöz, Osman, ve Süleyman Akyürek. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Eleştirel Düşünme Eğitimine Katkı Sağlamaya Yönelik Olarak Kullandıkları Yöntem ve Teknikler". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 48 (2020): 76-118.

———. "DKAB Öğretmenlerinin, Ölçme ve Değerlendirme Tekniklerini Eleştirel Düşünme Eğitimine Katkı Sağlayacak Şekilde Kullanma Durumları". *Bilimname* 2021:44 (2021): 239-78.

Coşkun, Mehmet Kamil. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Benimsedikleri Eğitim Felsefeleri". *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7:1 (2019): 93-98.

———. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Eleştirel Düşünme Eğilimleri (İlahiyat-Eğitim DKAB Karşılaştırması)". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 17:1 (2013): 143-62.

Creswell, John W.. *Nitel Araştırma Yöntemleri Beş Yaklaşıma Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*. Çeviren Mesut Bütün ve Selçuk Beşir Demir. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2018.

Çakmak, Fatih. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Eleştirel Düşünme Becerisine Yönelik Görüşleri". *Uluslararası Bilim ve Eğitim Dergisi* 5:2 (2022): 69-89.

Çelebi, Emin. "Yapılandırmacı Yaklaşımın Din ve Ahlâk Öğretiminde Uygulanabilirliğinin Epistemolojik İmkanı". *Sosyal Bilimler Arastırmaları Dergisi* 5:1 (2010): 85-94.

Çetin, Mustafa. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Eleştirel Düşünme Öğretimi". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2:4 (2013): 137-68.

———. *Özgür ve Kutsal -Türk Din Eğitimi Tecrübesinde Eleştirel Pedagojinin Felsefi İmkânı-*. Ankara: Eskiyeni Yayınları, 2024.

Çetin, Mustafa, ve Bayramali Nazıroğlu. "Bankacı Eğitim Kavramı Bağlamında Türkiye'de Din Eğitiminin Eleştirel Analizi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51 (2022): 201-26.

Çiçek, Hasan Basri. "Güncellenen İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programına Yönelik Öğretmen Görüşleri". Yüksek Lisans Tezi, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, Ağrı, 2019.

Çotuksöken, Betül. "Ders Kitaplarında Eğitim Felsefesi ve Eleştirel Düşünme". *Ders Kitaplarında İnsan Hakları Tarama Sonuçları* içinde, editörler Betül Çotuksöken, Ayşe Erzan ve Orhan Silier, 122-37. İstanbul: Tarih Vakfı, 2003.

———. “Eğitim Felsefesi, Eleştirel Düşünme, Düşünme Eğitimi”. *Ders Kitaplarında İnsan Hakları II Tarama Sonuçları* içinde, editör Gürel Tüzün, 75-95. İstanbul: Tarih Vakfı, 2009.

Demirel Uçan, Ayşe. “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Eleştirel Düşünme Becerisinin Geliştirilmesinde ‘Çocuklar için Felsefe’ Yaklaşımının Kullanılması”. *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8:2 (2022): 161-78.

“Ders Kitaplarında İnsan Hakları II Projesi Bulgular ve Tavsiyeler Raporu”. Tarih Vakfı ve Türkiye İnsan Hakları Vakfı, 2009.

Doğru, Çetin. “Din Eğitiminin Kültürel Temelleri: 2018 Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı Bağlamında Bir İnceleme”. *Dergiabant* 12:1 (2024): 275-99.

Ekiz, Durmuş. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2017.

Erdem, Eda, ve Özcan Demirel. “Program Geliştirmede Yapılandırmacılık Yaklaşımı”. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 23:23 (2002): 81-87.

Erdoğan, İrfan. “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Eleştirel Düşünme Eğilim Düzeylerinin İncelenmesi”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 15:2 (2015): 321-42.

Ev, Halit. “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri Öğretim Programları”. *Din Eğitiminde Ana Konular* içinde, editörler Mehmet Bahçekapılı ve Ahmet Ali Çanakçı, 315-43. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2021.

Genç, Salih Zeki, ve M. Yunus Eryaman. “Değişen Değerler ve Yeni Eğitim Paradigması”. *Sosyal Bilimler Dergisi*, 89-102.

Gençkal Eroler, Elif. *“Dindar Nesil Yetiştirmek” Türkiye’nin Eğitim Politikalarında Ulus ve Vatandaş İnşası (2002-2016)*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2019.

Gökçe, Orhan. *Klasik ve Nitel İçerik Analizi Felsefe, Yöntem, Uygulama*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2019.

Gözaydın, İştar. “Türkiye’de ‘Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi’ Ders Kitaplarına İnsan Hakları Merceğiyle Bir Bakış”. *Ders Kitaplarında İnsan Hakları II Tarama Sonuçları* içinde, editör Gürel Tüzün, 167-93. İstanbul: Tarih Vakfı, 2009.

Gündoğdu, Yusuf. “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Tercih Ettikleri Ölçme Araçları”. *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* 27 (2013): 85-112.

Gündüz, Mehmet. *Türkiye’de Ders Kitapları Tarihi*. Ankara: T. C. Millî Eğitim Bakanlığı Talim Terbiye Kurulu Başkanlığı, 2023.

Güneş, Hasan. “Eleştirel Düşünme”. *Eğitim Bilimleri Terimleri Sözlüğü*, 155.

Hein, George E. “Constructivist Learning Theory”. Paper presented at *The Museum and the Needs of People, CECA* (International Committee of Museum Educators) Conference, Jerusalem, October 15–22, 1991.

Hofer, Barbara K., ve Paul R. Pintrich. “The Development of Epistemological Theories: Beliefs about Knowledge and Knowing and Their Relation to Learning”. *Review of Educational Research* 67:1 (1997): 88-140.

Işıkdoğan, Davut. “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Yapılandırmacı Ölçme ve Değerlendirme Yöntemlerine Yönelik Görüşleri Diyarbakır-Şanlıurfa Örneği”. *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11 (2014): 165-81.

Jones, M. Gail, ve Laura Brader-Araje. “The Impact of Constructivism on Education: Language, Discourse, and Meaning”. *American Cominication Journal* 5:3 (2002).

Karagöz, Nail, ve Ahmet Doğan. “Eleştirel Düşünme Bağlamında DKAB Dersi Programlarının Temel Eğitim Yaklaşımı Yapılandırmacılığın Uygulanmasının Değerlendirilmesi”. *Dini Araştırmalar* 19:48 (2016): 77-102.

Karataş, Süleyman, ve Necla Tabak. “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programına İlişkin Öğretmen Görüşleri”. *Journal of Theoretical Educational Science* 3:1 (2010): 56-65.

Karbeyaz, Pervin. “DKAB Öğretmenlerinin Alternatif Ölçme Değerlendirme Tekniklerini Kullanma Düzeyi”. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8:16 (2018): 201-25.

Kaymakcan, Recep. “Din Eğitiminde Çoğulculuk ve Yapılandırmacılık: Türkiye Örneği”. *Din Eğitiminde Çağdaş Konular* içinde, editör Mustafa Köylü, 81-102. İstanbul: Dem Yayınları, 2014.

Kesici, Ahmet. “Eğitimde Postmodern Durum: Yapılandırmacılık”. *İnsan ve İnsan* 6:20 (2019): 219-38.

Kılıç, Recep. "Din Öğretiminin Felsefi Boyutu". *Ülkemizde Laik Eğitim Sisteminde Sosyal Bilim Olarak Din Öğretimi Kurultayı Bildiri ve Tartışmalar* içinde, editörler İkram Çınar ve Hakan Atılgan, 240-50. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2005.

Kızılabdullah, Yıldız. "Yapılandırmacılık Yaklaşımının İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Amaçlarının Gerçekleşmesine Etkisi". Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2008.

———. "Yapılandırmacılık Yaklaşımının İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Amaçlarının Gerçekleşmesine Etkisi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49:2 (2008): 197-215.

MEB. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar)*. Ankara, 2018.

———. *Orta Öğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı*. Ankara, 2005.

———. *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı*. Ankara, 2010.

———. *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (9, 10, 11 ve 12. Sınıf) Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli*. Ankara, 2024.

———. *Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli Öğretim Programları Ortak Metni*. Ankara, 2024.

Nazıroğlu, Bayramali. *Din Eğitimini Yeniden Düşünmek*. Ankara: İlâhiyât, 2022.

———. "Din ile Devlet Arasında Simbiyotik Bir İlişki: Türkiye'de Zorunlu Din Dersleri ve Siyasallaşma Toplumsallaşma". *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9:1 (2016): 191-2013.

Norris, Stephen P., ve Robert H. Ennis. *Evaluating Critical Thinking*. California: Critical Thinking Press, 1989.

Okumuşlar, Muhiddin. "5E Yapılandırmacı Öğretim Modeli ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi İşleniş Örneği". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24:24 (2007): 171-84.

———. *Yapılandırmacı Yaklaşım ve Din Eğitimi*. Konya: Yediveren Kitap, 2008.

Özden, Yüksel. *Öğrenme ve Öğretme*. Ankara: Pegem Akademi, 2014.

Patton, Michael Quinn. *Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri*. Çeviren Mesut Bütün ve Selçuk Beşir Demir. Ankara: Pegem Akademi, 2018.

Saldaña, Johnny. *Nitel Araştırmacılar İçin Kodlama El Kitabı*. Çeviren Aysel Tüfekçi ve Süleyman Nihat Şad. Ankara: Pegem Akademi, 2023.

Selçuk, Mualla. "Din Öğretiminin Kuramsal Temelleri (Zihin Gelişimi Açısından Bir Deneme)". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 4 (1997): 145-58.

Shor, Ira. *Güçlendiren Eğitim Toplumsal Değişim İçin Eleştirel Öğretim*. Çeviren Pınar Dinçkurt. İstanbul: Pedagoji Yayınları, 2023.

Şimşek, Vahdeddin. "Farklı Değişkenlere Göre DKAB Öğretmenlerinin Ölçme ve Değerlendirmeye Yönelik Tutumları". *Dini Araştırmalar* 25:63 (2022): 553-78.

Tosun, Cemal, ve Gülşen Sayın. "Din Eğitimi Öğretmenlerinin Bilgi ve Dini Bilgi Anlayışları". *Eskiyeni* 45 (2021): 753-79.

Yıldırım, Ali, ve Hasan Şimşek. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2016.

Yıldırım, Lokman, ve Vahdeddin Şimşek. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Alternatif Ölçme ve Değerlendirme Araçlarını Kullanma Düzeylerini Belirlemeye Dair Nitel Bir Araştırma". *Journal of Current Research on Social Sciences (JoCReSS)* 14:1 (2024): 13-44.

Yüksel, Ali, Şeyma Nur Kayacan, Ahmet Çakmak, ve Muhammed Kızılgeçit. "Eleştirel Düşünme Eğiliminin Dindarlık Üzerine Etkisi: İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Örneği". *Turkish Academic Research Review* 6:3 (2021): 1086-1132.

Zengin, Mahmut. *Din Eğitimi ve Öğretiminde Yapılandırmacı Yaklaşım*. İstanbul: Dem Yayınları, 2017.

———. "Temele Alınan Yaklaşım/lar Bağlamında Yeni İlköğretim DKAB Öğretim Programı". *Değerler Eğitimi Dergisi* 8:19 (2010): 225-58.

———. "Yapılandırmacı Yaklaşım ve Din Öğretimi". *Din Eğitiminde Çağdaş Konular* içinde, editör Mustafa Köylü, 103-34. İstanbul: Dem Yayınları, 2014.

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi • International Journal of Theological and Islamic Studies - (JIST)
Yıl • Year: Haziran • June 2025, Cilt-Sayı • Volume-Issue: 68 • e-ISSN: 2529-0061 • ISSN: 1302-4973

ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Yâkût el-Musta'sımî'nin Eserlerinden *Ed'ıyetü'l-Eyyâmi's-Seb'a*'nın Chester Beatty ve Süleymaniye Kütüphanesi Nüshaları

Chester Beatty and Suleymaniye Library Copies of Ad `iyat al-Ayyām al-Sab `a From the Works of Yāqūt al-Musta'sımī

Asiye Altan

Dr , İslam Tarihi ve Sanatları

PhD., Islamic History and Arts

Sivas/Türkiye

asiyealtan58@gmail.com orcid.org/ 0000-0003-3002-1016

Geliş Tarihi: 17.03.2025 Kabul Tarihi: 14.06.2025 Yayım Tarihi: 30.06.2025	Date of Submission: 17.03.2025 Date of Acceptance: 14.06.2025 Date of Publication: 30.06.2025
Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi bir iç hakem (editörler – yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise en az iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.	Peer-Review: Single anonymized - One Internal (Editorial board members) and at least Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review
Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.	Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Benzerlik Taraması: Benzerlik taraması yapılarak intihal içermediği teyit edildi.	Plagiarism Check: It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning.
Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.	Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.
Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.	Funding: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

Atıf/Cite As: Altan, Asiye. "Yâkût el-Musta'sımî'nin Eserlerinden *Ed'ıyetü'l-Eyyâmi's-Seb'a*'nın Chester Beatty ve Süleymaniye Kütüphanesi Nüshaları". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 68 (2025): s. 253-287
DOI: 10.15370/maruifd.1659301

Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi • Cilt-Sayı 68 • Haziran 2025 • e-ISSN: 2529-0061 • ISSN: 1302-4973 • ss. 253-287
DOI: 10.15370/maruifd.1659301

Yâkût el-Musta'sımî'nin Eserlerinden *Ed'ıyetü'l-Eyyâmi's-Seb'a*'nın Chester Beatty ve Süleymaniye Kütüphanesi Nüshaları

Chester Beatty and Suleymaniye Library Copies of *Ad `iyat al-Ayyām al-Sab `a* From the Works of Yāqūt al-Musta'sımī

Öz: Hat sanatı tarihinin en önemli hattatlarından olan Yâkût el-Musta'sımî'nin pek çok eseri günümüze kadar ulaşmıştır. Bu eserler arasında mushaflar, ayet ve hadis muhtevalı kıt'alar, hikmetli sözler içeren risaleler, şiir ve dua mecmuaları ile küçük dîvânlar vardır. *Ed'ıyetü'l-eyyâmi's-seb'a* olarak isimlendirilen eser türü de haftanın yedi gününde okunması tavsiye edilen dua ve zikir içerikli tasavvufi metinlerden oluşmaktadır. Makale, Yâkût el-Musta'sımî'ye atfedilen Chester Beaatty Kütüphanesi Ar. 4237 ve Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya/2765 envanter numaralı *Ed'ıyetü'l-eyyâmi's-seb'a* isimli eserler özelinde bu tür hakkında bilgi içermektedir. Mezkûr eserlerin hat sanatı açısından tanıtılması, üsluplarının belirlenmesi ve Yâkût el-Musta'sımî'ye aidiyet probleminin ele alınması çalışmanın amacını oluşturmaktadır. Araştırmanın problemi ise yine bu iki eserin üslup özellikleri ve Yâkût üslubuyla uyumlu olup olmadıklarıdır. Eserlerin görsellerinin temini aşamasından sonra öncelikle el yazmalarının fiziksel özelliklerine kısaca değinilmiştir. Cilt özellikleri ve tezyinî unsurlar araştırma kapsamı dışında olduğu için detaylandırılmamıştır. Ardından eserlerin kitâbetinde tercih edilen reyhânî, nesih ve sülüs hat üslupları belirlenmiştir. Öncelikle yazı üslubunun Yâkût usulüne uygun olup olmadığına bakılmıştır Daha sonra Yâkût'a atfedilen pek çok eser takliden yazıldığından araştırmaya konu olan eserler ile Yâkût el-Musta'sımî'ye ait olduğu düşünülen bazı el yazmalarının ketebe kaydı ve üslup özellikleri mukayese edilmiştir. Ayrıca Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya/2765 envanter numaralı eser, bir notla Mübârekşah b. Kutb'a da atfedildiği için iki yönlü incelenmiştir. Araştırma neticesinde her iki eserin kitâbetinin de Yâkût mektebini işaret ettiği görülmüştür. Satır nizamı, sayfa kompozisyonu ve harf bünyeleri genel olarak Yâkût üslubuyla uyumludur. Fakat Yâkût'a atfedilen ve orijinalliğine sıcak bakılan eserlerin kitâbetiyle üslup birliği yoktur. Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya/2765 envanter numaralı eserin de Mübârekşah b. Kutb'a atfı ile ilgili üslup özellikleri üzerinden bazı çelişkiler tespit edilmiştir. Literatürde, Yâkût el-Musta'sımî'nin eserleri özelinde konuyla ilgili çalışmaya rastlanmayışı makalenin orijinalliği açısından önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Türk-İslam Sanatları Tarihi, Yâkût el-Musta'sımî, Yedi Gün Duaları, Hüsn-i Hat, Üslup.

Abstract: Many works of Yāqūt al-Musta'sımī, one of the most important calligraphers in the history of calligraphy, have survived to the present day. Among these works are Qurāns, verses containing verses and hadiths, treatises containing wise words, collections of poems and prayers, and small *dīwān*s. The type of work called *Ad `ıyat al-ayyām al-sab `a* consists of Sufi texts containing prayers and dhikr recommended to be recited seven days a week. Although these prayers are attributed to the Ahl al-Bayt, there is no such narration in the famous hadith books. The text mainly consists of supplications accompanied by verses, hadiths, expressions of praise for Allah, salawāt, thanks, and repentance sentences preferred by scholars and Sufis.

The article includes information about this genre, specifically the works named Ad`ıyat al-ayyām al-sab`a, inventory numbered Ar.4237 in Chester Beatty Library and 2765 in Suleymaniye Library Hagia Sophia, attributed to Yāqūt al-Musta'sımī. The study aims to introduce the aforementioned works in terms of calligraphy, to determine their styles, and to address the problem of their affiliation to Yāqūt al-Musta'sımī. The problem of the research is again the stylistic features of these two works and whether they are compatible with the Yāqūt style. After providing the works' visuals, the manuscripts' physical features are briefly mentioned. Since the binding features and decorative elements are outside the scope of the research, they are not detailed. Later, the *rayhan*, *naskh,* and *thuluth* script styles preferred in the writings of both works were discussed in terms of syllabus, bowled, bowled, and cubed letters, vowels, and line order. First, it was examined whether the writing style used the Yāqūt method. Then, since many works attributed to Yāqūt were written in imitation, the works under study were compared with the colophon record and style features of some manuscripts thought to belong to Yāqūt al-Musta'sımī. The work with the inventory number Chester Beatty Library/ Ar.4237 was written with a wider-mouthed pen than the *rayhan* script, so it was compared with two works with both *rayhan* and *muhaqqaq* scripts. In addition, since Yāqūt authorized his students to sign in his name, the work was compared with two works with light *muhaqqaq* script attributed to his two famous students, Mubarakshah b. Suyufi and Abdallah al-Kamilî. The fact that the *kataba* record of the work numbered Hagia Sophia/2765 of the Suleymaniye Library, which was written in alternating *naskh* and *thuluth* script, was added later and that the writing style of the colophon indicates Ottoman *thuluth*, necessitated a cautious approach to the work's attribution to Yāqūt al-Musta'sımī. However, the work numbered Hagia Sophia/2765 of the Suleymaniye Library inventory was examined in two ways because it was also attributed to Mubarakshah b. Qutb with a note. In this context, the stylistic features of the two works, which included sections attributed to Mubarakshah b. Qutb, was examined. As a result, some contradictions were revealed in the attribution of the work to the aforementioned calligrapher.

As a result, the inscriptions of both works indicate the Yāqūt school. The line order, page composition, letter structures, vowel points, and decorative elements are compatible with the Yāqūt style. However, there is no unity of style in the inscriptions of the works attributed to Yāqūt al-Musta'sımī, whose originality is favorably considered. Therefore, the affiliation of the works to Yāqūt was approached with caution, because many works written by the calligraphers of the period, both during the Timurids and in the following centuries, were signed in the name of Yāqūt al-Musta'sımī and her famous students. Of course, to reach such a conclusion about these works, they should be examined by a team of experts in different fields. This is because to reach a conclusion about the originality of the works, the periodic consistency of the illumination, paper, and ink properties should also be taken into consideration, in addition to the writing style.

There are master's and doctoral theses in literature, specifically in the works of Yāqūt al-Musta'sımī. However, the fact that only the work's physical properties, numbered Suleymaniye Library Hagia Sophia/2765 inventory, were mentioned regarding the works subject to the research is important regarding the article's originality.

Keywords: History of Turkish-Islamic Arts, Yāqūt al-Musta'sımī, Seven Days Prayers, Islamic Calligraphy, Style.

Giriş

Hüsn-i hattın son reisi olarak da isimlendirilen Yâkût el-Musta'sımî (ö. 657/1298), Aklâm-ı Sitte'nin gelişiminde önemli rolü olan üçüncü büyük hat ustasıdır. Bağdat'ta vefat eden Yâkût, Abbâsî Devleti'nin son halifesi Musta'sım-Billâh'ın (1242-1258) kölesi ve en iyi öğrencisi olmasından dolayı Musta'sım nisbesini almıştır. Halife, Yâkût'a çok kapsamlı ve disiplinli bir eğitim aldırmıştır. Yazıyı Abdülmü'min Safiyüddîn el-Urmevî (ö. 693/1294) ve Abdullah b. Habîb'ten (ö. 683/1284) meşk eden Yâkût, hüsn-i hatta ilerledikten sonra seleflerinin yazılarını da incelemiş ve ardından kendi üslubunu oluşturmuştur.[1] Cemâleddîn lakaplı Yâkût el-Musta'sımî[2], İbn Mukle (ö. 328/940) ve İbnü'l-Bevvâb'ın (ö. 413/1022) yazım kaidelerine bağlı kalmış ve İbnü'l-Bevvâb'ın üslubuna zarafet katmıştır. Özellikle muhakkak ve reyhânî yazıyı ileri bir seviyeye taşımıştır.[3] Yâkût, yazı üslubunun İslam dünyasında benimsenip, örnek alınmasıyla da "Kıbletü'l-küttâb", yani yazıcıların kıblesi olarak şöhret bulmuştur.[4]

Yâkût el-Musta'sımî'nin pek çok eseri günümüze kadar ulaşmıştır. Öyle ki, yurt içi ve yurt dışı kütüphane ve müzelerde kendisine fazla sayıda Kur'ân-ı Kerîm atfedilmesinden dolayı Yâkût, hat sanatı tarihine, en çok mushaf yazan hattat olarak geçmiştir.[5] Kur'an dışında hüsn-i hatla yazdığı eserler; küçük hadis ve dua mecmuaları, şiir mecmuaları, kıt'alar, kısa küçük dîvânlar, kendi yazdığı risale şeklinde manzum ve mensur sözleri ihtiva eden eserler ve benzeri metinlerdir.[6] Fakat mushaflar dahil olmak üzere Yâkût'a atfedilen pek çok eserin takliden yazılmış olma ihtimali yüksektir.

Makaleye konu olan ve Yâkût'a atfedilen *Ed'ıyetü'l-eyyâmi's-seb'a* başlıklı eserler, haftanın yedi gününde okunacak dua ve zikirleri içeren tasavvufi metinlerden oluşmaktadır. Literatürde Yâkût el-Musta'sımî'nin intisap ettiği herhangi bir tarikattan bahsedilmemektedir. Yâkût'a atfedilen pek çok eserin ketebe kaydında da böyle bir bilgi yoktur. Fakat bir tarikata mensup olmadan da dua içerikli eser vermek mümkündür.

Yâkût'a atfedilen *Ed'ıyetü'l-eyyâmi's-seb'a* başlıklı beş eser tespit edilmiştir. Bunlar 681/1282[7] yılına ait Mâlik/5930[8], 682/1283 yılına ait Süleymaniye Kütüphanesi Ayasof-

1 M. Nuri Uygun, "Safiyüddin el-Urmevî", *DİA*, 35: 479; Selâhüddîn Müneccid, *Yâkût el-Musta'sımî*, 21-22.

2 Müneccid, *Yâkût el-Musta'sımî*, 10.

3 Nihad M. Çetin, "Yâkût Musta'sımî", 354.

4 Süleyman Sadeddîn Müstakimzâde, *Tuhfe-i hattâtîn*, 575."

5 Muhittin Serin, *Hat Sanatı Tarihi Ekoller ve Takipçileri*, 2:130-33.

6 Çetin, "Yâkût Musta'sımî", 354.

7 Hicri tarihlerin miladi tarihe çevrilmesinde Türk Tarih Kurumu tarih çevirme kılavuzu esas alınmıştır. Bk. "Tarih Çevirme Kılavuzu", Türk Tarih Kurumu, https://ttk.gov.tr/tarih-cevirme-kilavuzu/ (15.02.2025)

8 Nourane Ben Azzouna, *Aux Origines du Classicisme*, 58.

ya/2765[9], 682/1284 yılına ait Chester Beatty Kütüphanesi (CBL)/Ar.4237[10] ve 693/1294 yılına ait İran Gülistan Sarayı/202[11] envanter numaralı eserlerdir. Ayrıca Süleymaniye Kütüphanesi'nde 892/1487 yılında istinsah edilen, Reisülküttab/01178-002 envanter numaralı eser de *Ed'ıyet'ül-eyyâmi's-seb'a* olarak isimlendirilmiştir ve müellifi Yâkût b. Abdullah el-Musta'sımî, müstensihi Muhammed b. Abdurrahman (ö. ?) olarak verilmiştir.[12] Fakat eserin sadece 28b-31a sayfalarında haftanın yedi gününde okunması tavsiye edilen dua metinleri vardır. Ayrıca bu el yazması, Ebû Yahyâ Zekeriyya el-Ensârî'nin (ö. 926/1520) *el-Edvâ'ü'l-behîce fî ibrâzi dekâ'iki'l-münferice* adlı eseridir. Dolayısıyla bu yazma, çalışma kapsamında değildir. Makale, ilgili kurumlarla iletişim ve elektronik posta kanalıyla içeriğine ulaşılan Chester Beatty Ktp. (CBL)/Ar.4237 ve Süleymaniye Ktp. Ayasofya/2765 envanter numaralı eserlerle sınırlandırılmıştır.

Makalenin amacı, Yâkût el-Musta'sımî'ye atfedilen Chester Beatty Ktp./Ar.4237 ile Süleymaniye Ktp. Ayasofya/2765 envanter numaralı *Ed'ıyetü'l-eyyâmi's-seb'a* adlı eserler özelinde bu tür hakkında kısaca bilgi vermek, eserleri hat sanatı açısından tanıtmak ve yazı üsluplarını belirlemektir. Ayrıca mezkûr eserlerin yazı üslubu ve ketebe kayıtları üzerinden Yâkût el-Musta'sımî'ye aidiyet problemini ele almaktır. Cilt ve tezyinî özellikler çalışma kapsamında olmadığı için kısaca değinilmiştir. Araştırmanın problemini, "*Ed'ıyetü'l-eyyâmi's-seb'a* adlı bu iki eserin hat sanatı bakımından üslup özellikleri Yâkût el-Musta'sımî'nin üslubuyla uyumlu mudur?" sorusu oluşturmaktadır. Çalışmaya konu olan eserler belirlendikten sonra muhafaza edildikleri kurumlar ile iletişime geçilmiş ve eserlerin dijital görselleri temin edilmiştir. Daha sonra el yazmaları hem genel özellikler hem de hüsn-i hat sanatı açısından tanıtılmıştır. İki eserin kitâbetinde tercih edilen reyhânî, nesih ve sülüs yazı üslupları müfredât, çanaklı, kâseli ve küplü harfler, harekeler ve satır nizamı üzerinden ele alınmıştır. Nihayetinde eserlerin Yâkût'a aidiyeti sorgulanmıştır. Ayrıca bu yazmaların kitâbeti, farklı eserlerle de mukayese edilerek tespit ettiğimiz hususlar teyit edilmiştir.

Literatürde Yâkût el-Musta'sımî'nin *Ed'ıyetü'l-eyyâmi's-seb'a* adlı eserleri ile ilgili müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Asiye Altan'ın hazırlamış olduğu *Yâkût el-Musta'sımî ve Altı Öğrencisinde (Esâtize-i Seb'a'da) Mushaf Kitâbeti* adlı doktora tezi, Yâkût'a atfedilen Mushaflar ve diğer Kur'ân yazmaları üzerinedir. Nourane Ben Azzouna'nın *Aux Origines du Classicisme : Calligraphes et Bibliophiles au Temps des Dynasties Mongoles (les Ilkhanides*

9 Yâkut el-Musta'sımî, Ebu'l-Mecd Cemâleddin Yâkût b. Abdullah el-Musta'sımî, "Ed'ıyetü'l-eyyâmi's-seb'a" 1a-18a.

10 "Prayers for the week (Ad`iyat al-ayyām al-sab`a)", Chester Beaatty Online Collections ,https://viewer.cbl.ie/viewer/image/Ar_4237/9/LOG_0000/ (10.09. 2024).

11 Azzouna, *Aux Origines du Classicisme*, 58; Beyanî, *Ahval-i âsâr-ı hoşnüvîsan: Ba numûnehâ-yı ez hutût-ı hûneş*, 220.

12 "Yâkut el-Musta'sımî, Ebu'l-Mecd Cemâleddin Yâkut b. Abdullah el-Musta'sımî. Ed'ıyetü'l-Eyyâmi's-Seb'a 892", Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, https://portal.yek.gov.tr/works/detail/324208 (17.09.2024).

et Les Djalajirides 656-814/1258-1411) isimli kitaplaştırılmış doktora tezinde, çalışmaya konu olan Süleymaniye Ktp. Ayasofya/2765 envanter numaralı eserin sadece ketebe kaydı değerlendirilmiştir. M. Efdaluddin Kılıç'ın *Yâkût el-Musta'sımî'nin İstanbul Müze ve Kütüphanelerindeki Eserleri* adlı yüksek lisans tezinde Süleymaniye Ktp. Ayasofya/2765 envanter numaralı eserin sadece fiziksel özelliklerinden bahsedilmiş, hüsn-i hat sanatı açısından değerlendirmesi yapılmamıştır. Emine Kırkan'ın *Hattat Yâkût el-Musta'sımî, Ekolü ve Hat Sanatındaki Önemi* adlı yüksek lisans tezinde ise eserler genel olarak tanıtılmıştır. H. Sevde Hancı'nın hazırlamış olduğu *Türkiye Müzelerinde Bulunan Yâkût el-Musta'sımî'ye Ait Mushafların Hat Sanatı Açısından İncelenmesi* adlı yüksek lisans tezi de mushaflar üzerinedir.[13] Dolayısıyla makalenin konusu, orijinalliği ile önem arz etmektedir.

1. *Ed'ıyetü'l-Eyyâmi's-Seb'a*

Ed'ıyetü'l-eyyâmi's-seb'a ya da *Ed'ıyetü'l-usbû'ıyye,* yedi gün boyunca okunacak dualar ya da haftalık dualar anlamındadır. Dua, Allah'a yalvarma, niyaz, birini çağırma demektir[14] ve kulun Allah'ın büyüklüğünü, yüceliğini idrak edip aciz bir varlık olduğunu kabul etmesi ve isteklerini Allah'a iletmesidir. Dua ayrıca Allah ile kul arasında bir diyalogdur. Dolayısıyla bu diyalogla insan, taleplerini Rabbine sunma ve kâmil bir insan olma yolunda Allah ile samimi bir iletişim imkânı elde etmiş olur.[15]

Kur'ân-ı Kerîm'de 200'e yakın ayet dua içeriklidir. Yüce Allah "(Ey Muhammed) De ki; Eğer duanız olmasa Rabbim size ne diye değer versin"[16] diyerek kendi nezdinde duanın ne kadar ehemmiyetli olduğunu vurgulamıştır. Bununla birlikte Kur'an'da peygamberlerin, salih kulların ve bazı kavimlerin makbul niyaz örnekleriyle nasıl dua etmemiz gerektiği belirtilmiştir. Kur'an'da pek çok peygamberin duasına yer verilmişken Hz. Muhammed'in niyazlarından bahsedilmemiştir. Fakat Kur'ân-ı Kerîm'de geçen dualardan sonra en makbul olanlar, Hz. Peygamber'in dualarıdır. Bu nedenle Müslümanlar, Hz. Peygamber'in dualarını hem mealen hem de lafız olarak tekrar etmektedir. Onun seçtiği kelimelerde bereket ve feyz olduğu düşüncesi de Allah'a taleplerin bu şekilde iletilmesinin nedenlerindendir. Sonraki devirlerde Hz. Muhammed'in, ailesinin ve ashabının dualarına, alimler ile mutasavvıfların duaları da eklenmiştir ve böylelikle dua edebiyatı ve dua kitapları ortaya çıkmıştır.[17]

13 Asiye Altan, "Yâkût el-Musta'sımî ve Altı Öğrencisinde (Esâtize-i Seb'a'da) Mushaf Kitâbeti" (doktora tezi); Azzouna, *Aux Origines du Classicisme,* 637; M. Efdalüddin Kılıç, "Yâkût el-Musta'sımî'nin İstanbul Müze ve Kütüphanelerindeki Eserleri", (yüksek lisans tezi) 43; Emine Kırkan, "Hattat Yâkût el-Musta'sımî, Ekolü ve Hat Sanatındaki Önemi", (yüksek lisans tezi) 148,173; H. Sevde Hancı, "Türkiye Müzelerinde Bulunan Yâkût el-Musta'sımî'ye Ait Mushafların Hat Sanatı Açısından İncelenmesi".(yüksek lisans tezi)

14 Ferit Devellioğlu, "Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat", 190.

15 Osman Cilacı, "Dua", *DİA,* 9:529.

16 *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, el-Furkan 25/2.

17 Meliha Yıldıran Sarıkaya, "Halk Dilinde Dua Mecmûası: Bilâl Nûrî Münâcâtı", 116-17. İçeriği ve adabı Kur'ân ve sünnete göre belirlenen, tesirli dualar muhtevalı literatürde en eski müstakil eser, Muhammed

Hz. Peygamber, haftanın her bir gününde okunması makbul surelerden ya da kılınması müstehap namazlardan bahsetmiştir.[18] Ayrıca sabah ve akşam okunmasını tavsiye ettiği dualar da vardır. Fakat sahih hadis kitaplarında, evden giriş-çıkış, oturma-kalkma, sefer, savaş, uyku öncesi, üzüntü hali gibi neredeyse her eylememizle ilgili dua içerikli hadis[19] olmasına rağmen yedi güne özel niyaz örneği yoktur. Sadece cuma gününde duanın kabul edileceği özel bir saatten bahsedilmiştir.[20]

5/11. yüzyıldan itibaren tarikatların oluşmasıyla ayet ve hadislerde geçen dualara, şeyhlerin müritlerine tavsiye ettiği dua ve zikirler eklenmiştir. Böylelikle evrâd ve ahzâp olarak adlandırılan kitap türleri ortaya çıkmıştır. Bu türe örnek olan ve haftanın yedi gününde okunacak duaları da içeren eserlerin en önemlileri arasında Muhammed b. Süleyman el-Cezûlî'nin (ö. 870/1465) *Delâilü'l-hayrât*, Ahmed Ziyâeddîn Gümüşhânevî'nin (ö. 1311/1894) *Mecmûatü'l-ahzâb* vardır. Bediüzzaman Said Nursî (ö. 1960) *Mecmûatü'l-ahzâb* içindeki en faziletli duaları, *Hizbü'l-hakâik* (Büyük Cevşen) adlı eserde toplamıştır. Tanınmış Hanefî fakihi Molla Aliyyü'l-Kâri'nin de (ö. 1014/1605) haftanın her gününe özel duaları içeren meşhur eseri *el-Hizbu'l-â'zam*'dır.[21]

Ed'ıyet'ül-eyyâmi's-seb'a ya da *Ed'ıyetü'l-usbû'ıyye* adıyla meşhur tasavvufî eserler, aynı dualardan oluşmamaktadır. Her ne kadar eserlerde benzer zikirler ve niyazlar yer alsa da, dua metnini çoğunlukla alim ve mutasavvıfların tercihi belirlemiştir. Nitekim Cezûlî'ye ait *Delâil'ül-hayrât* ve Gümüşhânevî'nin *Mecmûatü'l-ahzâb* eserlerinde yer alan haftalık vird ve dualar,[22] birbirinin aynı olmadığı gibi makaleye konu olan eserler ile de farklıdır. Yine Ahmed Karahisâri'ye (ö. 963/1556) atfedilen aynı adlı Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya/2766 envanter numaralı eserde, Hz. Ali'nin (ö. 40/661) rivayet ettiği dualar esas alınmıştır. Eserin 1a sayfasında Hz. Ali'den, bu duaları tertip üzere okuyanın ömrünün uzun, nimetlerinin bereketli olacağına dair bir rivayet. Karahisârî'den sonraki yıllarda da yazılan bazı eserlerde aynı rivayetin esas alındığı görülmektedir.[23] Fakat Hz.

b. Fudayl b. Gazvân ed-Dabbi'nin (ö. 195/811) *Kitabu'd-dua* adlı eseridir. "Amelü'l-yevm ve'l-leyle" adlı kitap türü de Hz. Peygamber'in günlük eylemler ile ilgili dualarını içermektedir. Dua konulu 1141 hadis içeren Hâfız Nesâi'nin (ö. 303/915) aynı adlı eseri ise bu eserlerin en meşhurlarındandır. Geniş bilgi için bk. Mahmut Yücer, "Eyüp'de Medfun Ebûsuûd Efendi'nin Duâ Mecmûası", 467-68.

18 Gazâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, 1:509-49.

19 İbrahim Canan, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*, 7:15-104.

20 Mehmet Sofuoğlu, *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*, 2:895.

21 Ahmet Özel, "Ali el-Kârî", 404.

22 Muhammed b. Abdurrahman Cezûlî, *Delâilü'l-hayrat*, 50-154; Muhyiddîn Arabî-Ahmed Ziyâeddîn Gümüşhânevî, *Mecmûatü'l-ahzâb*, 1:40-61.

23 el-Arabî ve Gümüşhânevî, *Mecmûatü'l-ahzâb: Şazeli*, 3:244-50. Örneğin tarihinin ve hattatının bilinmediği Süleymaniye Ktp. Laleli/1517 numaralı *Ed'ıyetü'l-eyyâmi's-seb'a* adlı eserde Yâkût'a atfedilen dualar esas alınmışken Muhammed Ali el-Amâsî'ye (ö. ?/?) ait Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya/2764 envanter numaralı eser ile 1126/1714 tarihli Muhammed Hüseyin el-Kazerunî'ye (öl. ?) ait Millet Kütüphanesi Ali Emirî Arabi/297.73 envanter numaralı eser, Karahisarî'nin eserindeki duaları içermektedir. Karahisarî'nin eserinde haftanın ilk günü cuma olarak alınmıştır. el-Kazerunî'nin eseri ise

Ali'ye atfedilen bu rivayete meşhur hadis kitaplarında rastlanmamıştır. Gümüşahanevî, bu hadise *Mecmûatü'l-ahzâb* adlı eserinde yer vermiştir.[24]

Çalışmaya konu olan iki eserin metni aynıdır. CBL/Ar.4237 envanter numaralı eserin içerik tahliline göre tahmîd, temcîd, tazim, takdis ve tevekkül ifadeleri neredeyse haftanın her gününe ait dualarda vardır. Bununla birlikte ayet, kelime-i şehâdet (vr.16b, 25b, 29b) salavat (31a, 32a), zikir ve dua içerikli hadis (vr. 7a, 16a, 20a)[25], tesbihât (vr. 7b), Allah'ın isim ve sıfatları ile yakarış örneği (30b), rızık, istiğfar duası (vr. 12b, 17b), peygamber dualarından örnekler (vr.6b)[26] ve cevşen olarak isimlendirilen eserden bölümler de (vr. 18a, 21a, 21b, 28b) metnin içeriğinde dikkat çekmektedir.[27]

Eser, pazar günü duası ile başlamaktadır. Bu günün dua metnine, Allah'ın dualarımıza icabeti istendikten sonra hem pazar hem de diğer günlerin başlangıcının salâh, ortasının felâh, sonunun necât olması şeklinde niyaz cümleleri ile giriş yapılmıştır. Pazartesi duası, kulun acziyetini itiraf ve tâzim ifadeleri ile başlamaktadır. Allah'a talepler sunulurken Tevbe Suresi 129. ayet[28] ile bir zikir hadisine de yer verilmiştir. Salı günü duası, Rûm Suresi 17-19. ayetlerle[29] başlamaktadır. İçerisinde ism-i a'zam duası, zikir hadisleri ve Kasas Suresi 88. ayet de[30] vardır. Çarşamba ve perşembe günü duaları ise bir zikir hadisiyle

pazar duası ile başlamaktadır. Dolayısıyla cuma duası, pazar günü duası olarak verilmiştir. Bu durum dua başlıklarının eserin tamiri esnasında yeniden yazılmasıyla alakalı olabilir. Dolayısıyla eserin bu açıdan incelenmesi önem arz eder. Bk. "Ed'ıyetü'l-Eyyâmi's-Seb'a Ayasofya/2766", Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, https://portal.yek.gov.tr/works/detail/203154 (10.02.2025);,"Ed'ıyetü'l-Eyyâmi's-Seb'a Laleli/1517", Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, https://portal.yek.gov.tr/works/detail/299369 (10.02.2025); "Emîru'l-Mü'minîn, Ebû Türâb Ali b. Ebû Tâlib b. Abdulmuttalib el-Hâşimî. el-Ed'ıyetü'l-Usbû'iyye. 1126", Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, https://portal.yek.gov.tr/works/detail/149167 (10.02. 2025).

24 el-Arabî ve Gümüşhânevî, 3:244.

25 Dua metninde geçen hadisler bazen içerik olarak alınmış ve yeni bir metin oluşturulmuştur. Pazartesi duası vr.7a Bk. "Ahmed Ziyâuddîn Gümüşhânevî435/9", Ramuz el-Hadis, https://www.serifbuhari.com/files/RamuzEl-ehadis-AhmedZiyauddinGumushanevi.pdf (15.02.2025). Perşembe duası vr. 20a Bk. "Nesâi, Sünen-i Nesâî, İftitâh 32/2147" Hadis Veri Tabanı, https://www.hadisveritabani.info/ (20.02.2025) ve 22a sayfasında geçen zikir hadisleri Bk. "Müslim, Sahîh-i Müslim, Salâtu'l-müsâfirîn ve Kasruhâ 1799/302" Hadis Veri Tabanı, https://www.hadisveritabani.info/ (20.02. 2025). Dua metnindeki hadislerden bir kısmıdır.

26 Hz. İsa'nın duası içerik olarak alınmıştır. Bk. Canan, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*, 7:616.

27 Verilen varak numaraları CBL/4237 envanter numaralı eserdendir. Verilen sayfalarda dua ve zikir örnekleri vardır. Dolayısıyla eserin tamamını içermemektedir.

28 "(Ey Muhammed!) Eğer yüz çevirirlerse de ki: Allah bana yeter. O'ndan başka ilâh yoktur. Ben sadece O'na tevekkül ettim. O yüce Arş'ın sahibidir." et-Tevbe 9/129.

29 "O halde akşama erdiğinizde ve sabaha kavuştuğunuzda Allah'ı tespih edin! Göklerde ve yerde bütün hamdler yalnız Allah'a mahsustur. Gündüzün sonunda ve öğle vaktine girdiğiniz zaman da Allah'ı tespih edin. O ölüden diriyi, diriden de ölüyü çıkarır. Ölümünden sonra da yeryüzünü diriltir. İşte siz de mezarlarınızdan böyle (diriltilip) çıkarılacaksınız." er-Rûm 30/17-19.

30 "Allah ile beraber başka bir ilaha ibadet etme. O'ndan başka ilah yoktur. O'nun zâtından başka her şey yok olacaktır. Hüküm sadece O'nundur ve kesinlikle O'na döndürüleceksiniz." el-Kasas 28/88.

başlamaktadır. Cuma günü duası kelime-i şehadetle, cumartesi günü duası da tevekkül ifadeleri ile başlayıp, kulun halini Rabbine arz ve tazim ifadeleri ile devam eder, duanın nihayetlendiğine işaret eden cümlelerle biter.

Genel olarak eserde Allah'tan rahmet, himaye, af, bağışlanma, hidayet, hoşgörü, esenlik, nezaket, şükür, sabır, huzur, züht, helal rızk, bilgi talep edilmiştir. Musibetlerden, cin ve insanların şerrinden, şeytanın vesveselerinden, tamah, öfke, yakînsiz amel, bilgisizlik, zorluk, gazap, iftira ve belalardan da Allah'a sığınılmıştır. Bu ifadelerdeki şiirsellik ise metnin okunuşuna akıcılık katmıştır.

1.1. CBL/Ar.4237 Envanter Numaralı *Ed'ıyetü'l Eyyâmi's-Seb'a*

1.1.1. Fiziksel Özelikler

682/1284 tarihli eser, 16.5x12.6x1.1 cm (yükseklik x genişlik x derinlik) boyutlarındadır[31] ve mukavva ile kaplıdır. 36 varaktan ibaret eserde, Roma rakamı ile numaralandırılmış boş sayfalar da bulunmaktadır. Eserin yazımında nohudî renk âharlı kâğıtlar kullanılmıştır. 1a sayfasında altın zencerekle çevrili tezyinatlı alana zer mürekkep ve sülüs hatla eserin mahiyetini gösteren şu başlık yer almaktadır:

عن اهل البيت عليهم السلم ادعية ايام السبعة

"Ehl-i beytten -selam onların üzerine olsun- haftanın yedi gününe dualar"[32]

Bu alanın altında ise III. Osman'ın mührü vardır.

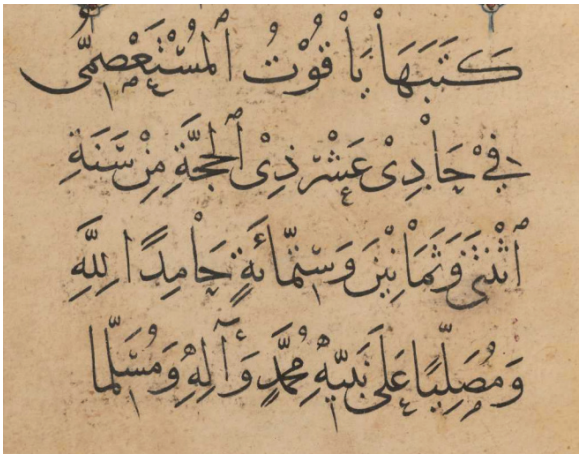
Eser, 1b sayfasında pazar duası ile başlar. دعاء يوم الآحد (pazar duası) ibaresi rûmî ve bitkisel motiflerle tezyinatlı dörtgen panelin içine kûfî hatla yazılmıştır (Şekil 3). Panelin sağ tarafına altın rengin hâkim olduğu rozet eklenmiştir. Chester Beatty Kütüphanesi eser tanıtım bilgisinde el yazmasının yazı çeşidi için nesih denilmiştir.[33] Fakat kitâbet, reyhânî ile muhakkak arasında bir kalemle yazılmıştır. Bu nedenle eserin yazıldığı hat çeşidi için hafif muhakkak ya da iri yazılmış reyhânî diyebiliriz. Besmeleden sonra dua ibareleri siyah mürekkeple ve reyhânî hatladır. İlk sayfa beş satır, diğer sayfalar yedi satır şeklinde tertip edilmiştir. Dua ibareleri tezyinatlı çiçeklerle birbirinden ayrılmaktadır. Pazartesi günü duası 6a, salı 10b, çarşamba 16a, perşembe 20a, cuma duası 25b, cumartesi günü duası ise 33a sayfasında başlamaktır. Bu duaların başlıkları da dikdörtgen, tezyinatlı bir panelin içine, farklı renkte mürekkeplerle ve kûfî hatla yazılmıştır. Panellerin sağ ya da sol kenarlarına müzehhep rozetler eklenmiştir. Cumartesi günü duası 36a sayfasında nihayetlenmektedir. Dua bitiminde ketebe kaydı bulunmaktadır. (Şekil 1)

31 "Prayers for the week (Ad`iyat al-ayyām al-sab`a)".

32 Eserde "سلام" ifadesi "سلم" şeklinde yazılmıştır.

33 "Prayers for the week (Ad`iyat al-ayyām al-sab`a)".

Şekil 1: CBL/Ar.4237 Envanter Numaralı Eserin Ketebe Kaydı, vr. 36a



“Onu Yâkût el-Musta‘sımî, 682 yılı 11 Zilhiccede, Allah’a hamd, nebîsi Muhammed’e ve ailesine salât ve selâm ederek yazmıştır”.

36b sayfasında ise 40 “Esmâ-i erba‘în-i İdrîssiyye”[34] duasının 31. bölümü yer almaktadır.

يا نور كل شيء و هداه انت الذي فلقت الظلمات بنوره

“Ey her şeyin nuru ve hidayet kaynağı olan Allah’ım! Sen, karanlıkları nurunla yaransın”.

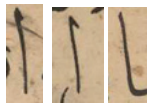
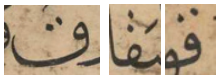
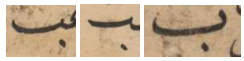
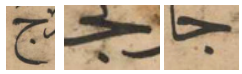
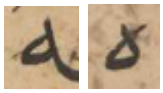
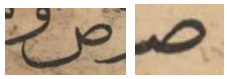
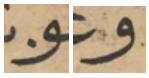
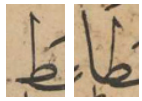
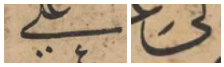
37a sayfasında sonradan eklendiği belli olan, profesyonel olmayan rika yazı ile yazılmış bir hilye-i şerif vardır. Bu sayfadan sonra Roma rakamı ile numaralandırılmış boş sayfalar karşımıza çıkar. Bu şekilde numaralandırılan beşinci sayfada istihâre namazı ve istihâre duası ile ilgili hadis[35] yer almaktadır. İstihâre duası da rika hat ile yazılmıştır. Kırmızı kâğıtla kaplı kapak içinde de “كشجر بلا ثمر العلم بلا عمل” (Amelsiz ilim, meyvesiz ağaca benzer) mealinde bir Arap atasözü bulunmaktadır. Atasözünden sonra da besmele yazılmıştır.

34 *Erba‘în-i İdrîssiyye*, Allah’ın Hz. İdrîs’e öğrettiği 40 ism-i şerîf’in anlam ve faziletini içermektedir. Gümüşhânevî, *Mecmûat’ül-ahzâb* eserinde bu dualar ve virdlerden bahsetmektedir. Burada Şehâbeddîn Sühreverdî ve Muhyiddîn İbn Arabî Hazretleri’nin de *Erba‘în-i İdrîssiyye* duasını okuyanlardan olduğu yazılır. Ayrıca bu duayı okuyanların malının ve mülkünün korunacağı, her daim zenginlik ve refah içinde olacağı söylenir. Bk. el-Arabî ve Gümüşhânevî, *Mecmûatü’l-ahzâb: Şazeli*, 3:361-64. Fakat Ebubekir Sifil, bu duanın kesintisiz senedle gelmemesi ve elimizdeki hadis kaynaklarında olmaması sebebiyle rivayete ihtiyatla yaklaşılması gerektiğini belirtmektedir Ebubekir Sifil, “Erba’în-i İdrîsiyye (el-Esmâü’l-İdrîsiyye)”. *Vahdet Gazetesi*, Ocak 28, 2015, https://ebubekirsifil.com/gazete-yazilari/erbain-idrisiyye-el-esmaul-idrisiyye-vahdet-gazetesi/

35 “Nesâi, Sünen-i Kübrâ, Amelü’l-Yevmi ve’l-Leyleti, 10259,9/185”, Hadis Veri Tabanı, https://www.hadisveritabani.info/ (20.02. 2025)

1.1.2. Üslup Özellikleri

Tablo 1: CBL/4237 Envanter Numaralı Eserden Harflerin Şekillerine Örnekler, vr. 1b-35a

Harf Şekillerine Örnekler	Harfler	Harf Şekillerine Örnekler	Harfler
	Fâ		Elif
	Kaf		Bâ
	Kâf		Cîm
	Lâm		Dal
	Mîm		Râ
	Nûn		Sîn
	Hâ		Sâd
	Vâv		Tâ
	Lâm-elif		'Ayn
	Yâ		

Yazıldığı tarihe göre emin el hareketlerinin görüldüğü eserde harf bünyelerinde birlik her zaman yakalanamamıştır. Kalem hareketleri nettir ve harflerin bağlantı yerlerinde kalem kalınlığı, birleştirilen parça ile uyumludur. (Şekil 3)

Elifler (ا)[36] ve dik harfler yatay harflere göre kalem ucunun gizlenmesinden kaynaklı ince görünümdedir. Dikey harfler dik ya da hafif sola meyilli yapılmıştır. Müfret eliflerde

36 Harflerin Arap alfabesine göre şekli, aynı başlık altında ilk geçtikleri yerde verilmiştir. Ayrıca her harfin yapısında istikrar yakalamadığından harflerle ilgili tanımlar eserin geneli dikkate alınarak yapılmıştır.

bu diklik daha belirgindir. Dolayısıyla dik harflerin arasında tenasübün olmadığı söylenebilir. Harfin irtifası bazen artmaktadır. Elife takılan zülfeler çoğunlukla harf ile kaynaşmamış görünümdedir. Tablo 1'de verilen ikinci elif harfinde bu şekilde zülfe örneği görülmektedir.

Çanaklar ideal ölçüye yakındır ama bazen daha sığ şekilde karşımıza çıkar. Tablo 1'de sağdan sonuncu harf örneğinde olduğu gibi kâf (ك) çanaklarında bazen derinlik artmaktadır ve görünüm daha müdevverdir. Çanağın mukavver kısmına geçişte kimi zaman kalem olağan seyrinden çıkmaktadır. Kâseler, muntazam görünümdedir ve genel olarak klasik ölçüye yakındır. Reyhânî hat karakterine uygun şekilde derinlik az tutulmuş ve geniş yapılmıştır. Ama derin kâselerin olduğunu söylemek de yanlış olmaz. Çanaklarda olduğu gibi kâselerde de bazen mukavver kısma geçişte kalem açısının ani değişimi harfi ideal ölçüden uzaklaştırmıştır. Yâ (ى) kâseleri ise derin ve ahenklidir.

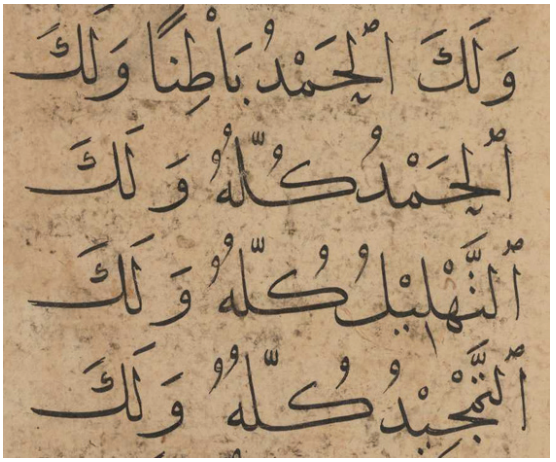
Müfred dâl (د) harfinin görünümde birlik vardır ve zülfeli yapılmıştır. Harfin sonda birleşik formunda Tablo 1'de görüldüğü üzere bazen çanağı andıran kısım ile dikey parçanın birleşim yeri, ideal ölçüye göre düzdür. Râ (ر), mîm (م) ve vâv (و) gibi harflerin mürsel formlarında kuyruklar ahenklidir. Mürsel mîmlerin baş kısmı ile gövdenin birleşimi çok düzdür. Yani klasik ölçüde gördüğümüz estetik kırılma yoktur. Sîn (س) dişleri dik ya da çok hafif sağa meyillidir. Sâd (ص) ve tâ (ط) harfinin yatay kısmında, kaş yapılırken sağ-alta dönüş hareketi çoğunlukla köşelidir. Tablo 1'de ilk tâ harfinde olduğu gibi harfin dikey kısmı bazen belirgin şekilde sağa meyilli yapılmıştır. Harfin dik harfle birleşiminde ayrı yöne bakan bu çizgiler, ahenksiz bir görünüm sergilemektedir. 'Ayn harfinin (ع) kelime başında kullanım şekillerinde kaş kalın yapılmıştır fakat harf yapısı ideal ölçüye yakın görünümdedir. Kelime ortasında elifin düğümlenmiş şekline benzeyen, sülüs yazıda ma'kûd[37] olarak isimlendirilen formunda ise 'ayn harfi bazen diğer harflere göre büyük durmaktadır. Fâ (ف), kaf (ق) ve vâv (و) başlarında istikrar çoğunlukla sağlanmıştır. Sadece tepe noktasında bazen kaymalar görülmektedir. Boru kâflar, ahenkli yapıdadır ve harfin bu şekli sıkça tercih edilmiştir. Küplü harfler, lâm-elif (لا) ve hâ (ه) harfinin formları ideal ölçüde ya da bu ölçüye çok yakın görünümdedir. Mukavver hâ'ların at kulağı olarak isimlendirilen[38] üst parçasının aralığı bazen geniş tutulmuştur. Ama çoğunlukla uyumlu görünümdedir. Lafza-i celâlin soldaki derin kavisi de bazen sağdakine göre daha üstte durmaktadır.

Harfler ve kelimeler satıra düz istifle ve serbest şekilde dizilmiştir. Hatta bazı satırlarda bu serbestlik artmıştır. 9a sayfasında "لك" ifadesinde olduğu gibi bazı kelimelerin ya da harflerin satır sonlarında tevâfuklu dizilimine rastlanmaktadır. (Şekil 2)

37 M. Bedreddin Yazır, *Medeniyet Âleminde Yazı ve İslâm Medeniyetinde Kalem Güzeli*, 351.

38 Yazır, *Medeniyet Âleminde Yazı ve İslâm Medeniyetinde Kalem Güzeli*, 356.

Şekil 2: CBL/Ar.4237 Envanter Numaralı Eserden Tevâfuklu Yazıma Örnek, vr. 9a.



Harekeler yazı ile uyumlu gelişim seyrindedir ve harflere orantılı mesafede yerleştirilmiştir. Üstün ve esrelerin iniş açıları tutarlı, ötreler zarif, cezmlerin yapısı ise birlik içindedir. Şeddeler dik ya da hafif sağa konumlandırılmıştır. Med harflerin üzerine cezm işareti konmuştur. Mühmel harflerden 'ayn ve ha (ح) bazen sola yatırılmıştır. Noktalama düzenlidir. İkili ve üçlü nokta kümeleri ihtiyaca göre yatay veya dikey konularak satırdaki boşlukları dengeleyici unsur olarak kullanılmıştır. (Şekil 3)

Şekil 3: CBL/Ar.4237 Envanter Numaralı Eserden Örnek Sayfa, vr.1b



1.1.3. CBL/Ar.4237 Envanter Numaralı Eserin Yâkût el-Musta'sımî'ye Aidiyet Problemi

Eserin aidiyeti sorgulanırken muhakkak ki üslubun yanında tezhibinin dönemsel tutarlılığı, kâğıt ve mürekkep özellikleri de dikkate alınmalıdır. Ama üslubun tek başına bu tespitteki önemi göz ardı edilmemelidir. Bu nedenle eserin kitâbeti, Tablo 2'de Yâkût'a ait olduğu düşünülen bazı eserlerle mukayese edilmiştir.[39] Eserin yazım özellikleri, Yâkût'a atfedilen reyhânî hatlı 685/1286 yılına ait TİEM/507 envanter numaralı mushafın kitâbetine benzemektedir. Tablo 3'de verilen örnekler özelinde üsluptaki benzerlik dikkat çekicidir. Sadece CBL/Ar.4237 envanter numaralı eserin genelinde vâv harfinin boyun ölçüsü daha fazla tutulmuştur. Fakat bu eserler, reyhânî hatla yazılan, François Deroche ve diğer uzmanlarca orijinal olma ihtimali yüksek görülen 688/1289 yılına ait Bibliotheque Nationale de France (Fransa Ulusal Müzesi) BnF/Arabe 6716 envanter numaralı eser ile bu eserin kitâbetiyle uyumlu 685/1286 yılına ait TİEM/505 envanter numaralı eserlerden üslup olarak farklıdır.[40] Tablo 3'de verilen kâf, nûn ve vâv harflerinde bu farklılık açık şekilde görülmektedir. Vâv harfinin kuyruk kısmı BnF/Ar.6716 envanter numaralı eserde yukarı hafif bir kıvrımla bitmektedir. Boru kâf da henüz ideal ölçüsünde değildir. Kaş ile gövde arasındaki mesafe fazladır. El hareketleri CBL/Ar.4237 envanter numaralı eserde daha emindir. Tablo 3'de verilen lafza-i celâl örnekleri ise terkibin kaidesinin genel olarak belirlendiğini göstermektedir. Eserin kitâbeti, kalem kalınlığının fazla olmasından dolayı Yâkût'a atfedilen ve orijinal olma ihtimali üzerinde durulan, Ek 1'de sayfa örneği verilen 681/1282 yılına ait Khalili/Qur29 envanter numaralı muhakkak hatlı cüz[41] ile kıyaslandığında ise iki eser arasında üslup benzerliği görülmektedir. Fakat yakın tarihli olmalarına rağmen birlik yoktur. CBL/Ar.4237 envanter numaralı eserde sonda birleşik dal harfinin çanağı ile dikey kısmının birleşiminin daha düz olması, kelime sonunda kullanılan muhaffefe[42] formdaki lâm-elifin kolları arasındaki mesafenin fazlalığı ve mürsel harflerin kuyruklarında görülen hafif kavis bu farklılıklardandır. Tabii bu değerlendirmede kalem ucu kalınlığının Khalili/Qur29 envanter numaralı eserin kitâbetini daha tok gösterdiği dikkate alınmalıdır. (Ek 1)

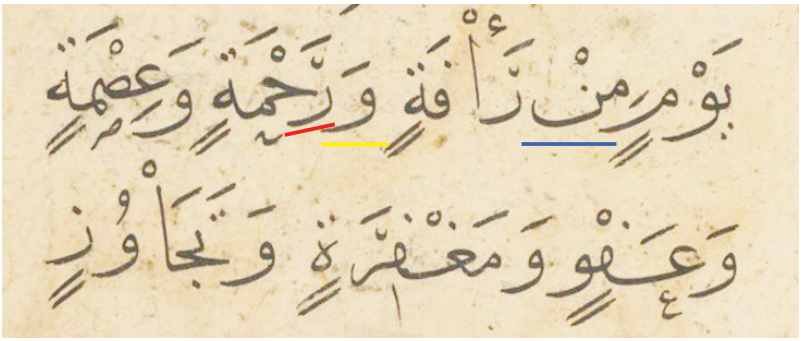
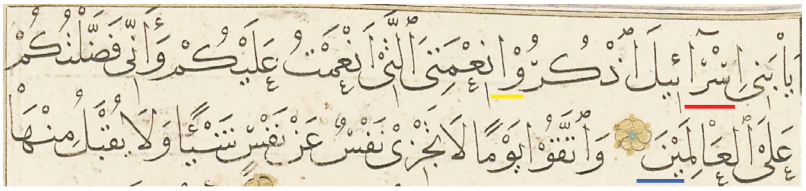
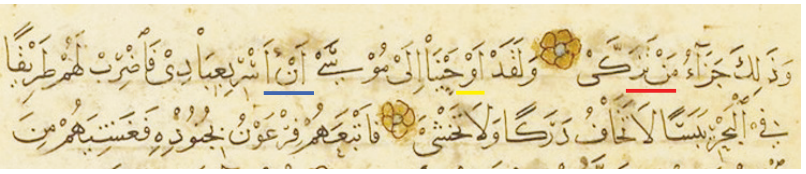
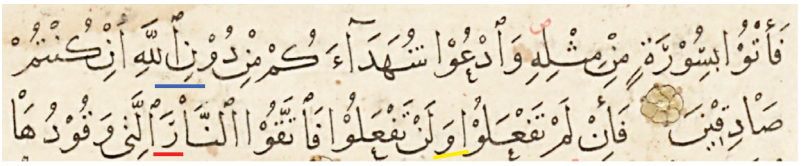
39 Bazı harflerin altı çizilerek vırgu yapılmak istenmiştir. Aynı harf aynı renkle gösterilmiştir.

40 Altan, "Yâkût el-Musta'sımî ve Altı Öğrencisinde (Esâtize-i Seb'a'da) Mushaf Kitâbeti", 583; Azzouna, *Aux Origines du Classicisme*, 64.

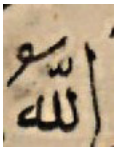
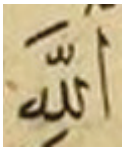
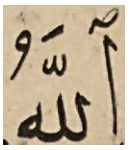
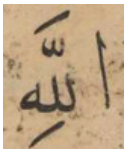
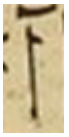
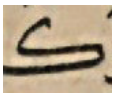
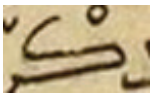
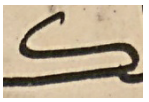
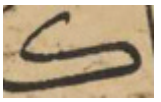
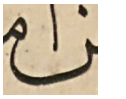
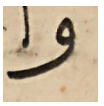
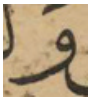
41 David James, *The Master Scribes: Qur'ans of the 10th to 14th Centuries AD. (The Nasser D. Khalili Collection of Islamic Art)*, 2/60. "Part 15 of a 30-part Qur'an" ,The Khalili Collecton, https://www.khalilicollections.org/collections/islamic-art/khalili-collection-islamic-art-part-15-of-a-30-part-quran-qur29/ (10.02.2024).

42 Adam Gacek, *Arapça Elyazmaları İçin Rehber*, 204.

Tablo 2: CBL/Ar.4237 Envanter Numaralı Eserin Yâkût el-Musta'sımî'ye Atfedilen Bazı Eserlerin Kitâbeti ile Mukayesesi

Eser	Kitâbet Örneği
CBL/Ar.4237 vr.5a	
TİEM/507 vr.11a	
BnF/6716 vr.108a	
TİEM/505 vr.4a	

Tablo 3: CBL/Ar.4237 Envanter Numaralı Eserden Lafza-i Celâl ve Bazı Harflerin Yâkût el-Musta'sımî'ye Atfedilen Üç Eserin Kitâbeti ile Mukayesesi

TİEM/505, vr.4a	BnF/ar.6716 vr.50b-51a	TİEM/507, vr.4b-5a	CBL/4237, vr.34a-35a	Harfler ve Terkip
				Lafza-i Celâl
				Elif
				Boru kâf
				Nûn
				Vâv

Yâkût, öğrencilerine kendi adına imza atma yetkisi verdiği için ona atfedilen pek çok eserin öğrencileri ve takipçileri tarafından yazılmış olma ihtimali yüksektir.[43] Bu bağlamda eser, Yâkût'un öğrencilerinden Mübârekşah b. Suyûfî'ye (ö. 735/1334) atfedilen hafif muhakkak hatla yazılan 744/1343 yılına ait TSMK Yeniler/365 numaralı Mushaf (Ek 2) ve Abdullah el-Kâmilî'ye atfedilen 741/1341 yılına ait TİEM/452 numaralı eserle de (Ek 3) kıyaslanmıştır. Ek 3'te verilen TİEM/452 envanter numaralı eserin kitâbeti ile benzerlikler dikkat çekicidir. Vâv boyunlarının ölçüsü, boru kâfların ve mürsel mîmlerin yapısı, kedigözlü hâ harfinde gözlerin yapısı, lâm ve sonda birleşik dal harfinde dikey kısım ile çanağın sert bağlanışı bu benzerliklerdendir. Ancak genel olarak bakıldığında her iki eserin kitâbetinin CBL/Ar.4237 envanter numaralı eserden daha mütekâmil göründüğünü, öte yandan harf yapılarının daha istikrarlı ve el hareketlerinin de daha akışkan olduğunu söylemek mümkündür.

Eserin Yâkût'a aidiyetine ihtiyatlı yaklaşılsa da kitâbette Yâkût usulü belirgindir. Dik harfler arasında dengeli olmayan paralellik, 'ayn kaşlarının bazen kalın yapılışı, kâselerin mukavver kısmında görülen kırılma, sîn dişlerinin çoğunlukla dik yapılışı, mürsel mîmlerin başı ile gövdesinin düz şekilde bağlanması, boru kâfların muntazam yapıda oluşu ve

43 Çetin, "Yâkût Musta'sımî", 355.

sık kullanımı, küplü harflerin ahenkli görünümü, tâ harfinin dik harfle bağlantısında dikey parçada açı uyumunun olmayışı ve mürsel vâvların bazen çok hafif bir kıvrımla nihayetlenmesi, med harflerin üzerine cezm işaretinin konulması, harflerin satıra serbest dizilimi ve satır sayısına bağlıktan kaynaklı bazen harflerin satıra daha sık yerleştirilmesi bu özelliklerdendir.[44]

1.2. Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya/2765 Envanter Numaralı Eser

1.2.1. Fiziksel özellikleri

Cilt ölçüsü 31.3x24.8cm, metin alanı 19.7x14.0 cm boyutlarında (yükseklik x genişlik) olan eser, bordo deri ile kaplıdır. Kitabın cildi şemselidir ve altın zemin üzerine bitkisel unsurlarla bezeli şemse, oval formdadır. Kapağın kenarları altın zencerekle çevrilidir. Sade şekilde tezyin edilen cilt, mikleblidir. Miklebinde de şemse motifi yer almaktadır. Eser, 18 varaktır ve nohudî renk âharlı kâğıtlara yazılmıştır. 1a sayfasında çiçek motifine benzer tezyinatlı alan içine kûfî hatla el yazmasının adı yazılmıştır. Motifin içi rûmîlerle bezelidir. Sayfanın altında tevki' hatla eseri Esâtize-i Seb'a'dan Mübârekşah b. Kutb'a (ö. 711/1311) atfeden bir kayıt vardır (Şekil 4).

Şekil 4: Eseri Mübârekşah bin Kutb'a Atfeden Kayıt, vr.1a



"Mübârekşah b. Kutb. Allah onu ve bütün Müslümanları affetsin"

Pazar günü duası 1b sayfasında başlamaktadır. Sayfanın baş kısmında tezyinatlı dikdörtgen panelin içine, siyah zemin üzerine, altınla tahrirli mavi mürekkep ve tevkî' hatla "دعاء يوم الآحد" (pazar duası) başlığı yazılmıştır. Dua, siyah mürekkep ve nesih hatla yazılan besmele ile başlamaktadır. 1b sayfası altı, diğer sayfalar ise yedi satırdır. Yani dua başlıklarının olduğu sayfalarda satır sayısı değişmektedir. Eser, iki satır nesih, bir satır sülüs olmak üzere münavebeli şekilde yazılmıştır. Sülüs satırlar zer mürekkepledir ve siyah renkle tahrirlenmiştir. Harekelerde ise mavi mürekkep kullanılmıştır (bk. Şekil 6).

1b ve 2a sayfalarında metin alanı altın cetvelle sınırlandırılmıştır. Diğer sayfalarda ise metin alanı çevrelenmemiştir. Nesih hatlı satırların sağında ve solunda farklı şekillerde tezyinî unsurlar yer almaktadır. Cümle bitimleri, nesih hatlı satırlarda altınla renklendirilmiş çiçek motifiyle gösterilmiştir. Sülüs hatlı satırlarda ise vakıf yerleri, hatâyî, madalyon ve damla formunda bezemelerle belirtilmiştir.

44 Altan, "Yâkût el-Musta'sımî ve Altı Öğrencisinde (Esâtize-i Seb'a) Mushaf Kitâbeti", 589.

Pazartesi duasının başlığı, 4b sayfasında, sayfanın sağ kenarında, sekiz köşeli yıldız şeklinde bir gülün içine ve etrafına yazılan ibarelerle gösterilmiştir. Gülün ortasına yazılan "يوم" ifadesi kûfî hatla, gülün dışında, üst ve alt kısmında kalan duanın diğer ibareleri ise tevkî' hatla ve altın mürekkeple yazılmıştır. 6b, 10b, 13a, 16b ve 17a sayfalarında yer alan dua başlıkları da sayfa kenarlarındaki güllerin ortasına "يوم" kelimesinin kûfî hatla gülün dışındaki diğer ibarelerin tevkî' hatla yazılmasıyla gösterilmiştir. 17a sayfasında başlayan cumartesi duası, nesih hatlıdır ve etrafı cetvelle çevrilidir. Siyah mürekkeple ve sülüs hatla yazılan eserin ketebesi 18a sayfasındadır (Şekil 5).

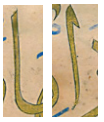
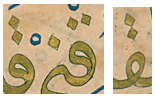
Şekil 5: Süleymaniye Ktp. Ayasofya/2765 Envanter Numaralı Eserin Ketebe Kaydı, vr. 18a

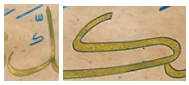
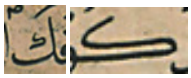
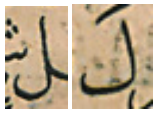
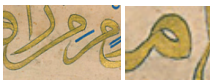
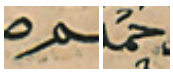
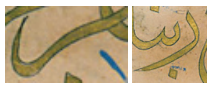
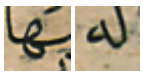
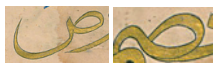
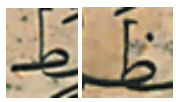


"Rabbinin rahmetine muhtaç Yâkût el-Musta'sımî, (onu) Safer ayında, 682 yılında yazmıştır. Hamd sadece Allah'a mahsustur."

1.2.2. Üslup özellikleri

Tablo 4: Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya/2765 Envanter Numaralı Eserden Harf Örnekleri, vr. 1b-16a.

Sülüs Harf Örnekleri	Nesih Harf Örnekleri	Harfler	Sülüs Harf Örnekleri	Nesih Harf Örnekleri	Harfler
		Fâ			Elif
		Kaf			Bâ

		Kâf			Cim
		Lâm			Dal
		Mîm			Râ
		Nûn			Sîn
		Hâ			Sâd
		Vâv			Tâ
		Lâm-elif			'Ayn
		Yâ			

1.2.2.1. Sülüs satırlar

Sülüs satırlarda harflerin görünümü latif ve uyumludur. Müdevver ve mukavver harflerde kalem cereyanının keskin nihayetlenişi yazıdaki estetik akışkanlığı artırmıştır. Harflerin tamamı klasik ölçüsüne henüz ulaşmamıştır. Şekil 6'da da görüldüğü üzere dik harfler çoğunlukla dengeli bir paralellikte, müfred elifler (ا) zarif görünümdedir. Sola hafif ve estetik bir kıvrımla biten bu eliflerin gövde kalınlıklarında, irtifâlarında ve meyil açılarında bazen farklılık görülmektedir. Zülfelerde insicam vardır. Çanaklarda her zaman 1/3'lük mukavver oran yakalanamamıştır. Tablo 4'te verilen örneklerden ziyade eserin genelinde derinliğin erken verildiği örnekler mevcuttur. Satır sonunda çanaklar kuyruğu kesik formda da kullanılmıştır. Tablo 4'te verilen örnekte olduğu gibi lâm (ل) çanağı da bazen derin yapılmıştır. Ha (ح) ve 'ayn harfinin (ع) kullanım şekilleri ve küplü formları klasik ölçüye çok yakındır ve ahenkli görünümdedir. Ama 'ayn harfinin 'ayn-ı nâ'li[45] formunda kaş ile çene arasındaki mesafe klasik ölçüye göre azdır. Ha harfinin bademe benzeyen levzî formu latîf görünümdedir. Kâselerin genişliği kimi zaman altı noktaya kadar çıkabilmektedir ve derinlik de artmaktadır. Kâse ve çanakların mukavver kısmına geçişte

45 Yazır, *Medeniyet Âleminde Yazı ve İslâm Medeniyetinde Kalem Güzeli*, 350.

kalem hareketinin belirginleştiği örnekler mevcuttur. Bu durum görünümdeki akışkanlığı olumsuz etkilemiştir. Tablo 4'teki gibi müfred dâl (د) harfinin sağ-alta diyagonal parçası, sert ve ideal ölçüden düz yapılmıştır. Sonda birleşik formunda yatay ve kavisli parça bazen haddinden daha fazla müdevver görünümdedir. Mürsel harflerin kuyrukları zariftir. Sîn (س) dişleri keskindir. Sâd (ص) ve tâ (ط) başları çoğunlukla estetik görünümdedir. Fâ (ف) ve kaf (ق) harfinin ortada kullanılan formu klasik ölçüsüne henüz kavuşmamıştır. Kâf serenleri (ك) bazen satır istifi için kısa yapılmıştır. Boru kâflar, estetik yapıdadır ama klasik ölçüsünde olduğu söylenemez. (Tablo 4) Mîm (م) harfinin formlarında kaide henüz oturmamıştır. Eserin genelinde mukavver vâvların (و) yapısında her zaman uyum yakalanamamıştır ve gövde bazen ideal orandan daha müdevver görünümdedir. Vâv başları ise çoğunlukla ahenkli yapıdadır. Müfred vâvlarda çene kısmı hafif kalkıktır. Lâm-elif (لا) ve hâ (ه) harfinin formları ideal ölçüsüne çok yakın yapılmıştır. Sonda birleşik, kapalı döngü hareketi ile yapılan hâ harfinde döngü hareketi bazen keskin ve üçgenvâridir. Harfin kelime sonunda kullanılan, keskin bir yukarı kıvrım hareketi ile biten formunun (mahtûfe) bazen kendinden sonra gelen harfe birleştirildiği görülmektedir. Tablo 4'te bazı örneklerde görüldüğü gibi istifte kendisinden sonraki harfe birleşmeyen bazı harfler birleştirilmiştir. Lafza-i celâlde (الله), lâm harflerinin boyu sağdan sola belirgin bir şekilde azaltılmıştır. Terkibin görünümünde birlik olsa da kaidesi henüz oturmamıştır.

Harfler satıra bazen serbest, bazen sık dizilmiştir ve dağınık görünümdedir. Harflerin satır altında kalan kısımları, özellikle kâseler ve mürsel harflerin uzantılarında ritim vardır. Fakat bu ritmin bozulduğu, mürsel harflerin çok yakın yerleştirildiği satırlar da mevcuttur. Harekeler, mavi mürekkeple yapılmıştır ve yazı ile muvazeneli görünümdedir. Şeddelerde ve sıla işaretinde çıkış hareketi klasik ölçüye göre uzundur (Şekil 6). Med harflerin üzerinde cezm işareti dikkat çeker. Tezyinî unsurlardan çoğunlukla tirfil ve mimli tirfil tercih edilmiştir. Tezyinî unsurlar az kullanıldığı için yazı ön plana çıkmıştır. Mühmel harflerin yapısında genel olarak uyum vardır. Noktalar köşeli ya da daire şeklindedir.

1.2.2.2. Nesih satırlar

Nesih satırlarda harfler henüz klasik ölçüsünde değildir ama harf bünyeleri çoğunlukla tutarlı yapıdadır. Kitâbet, hareketli ve zarif bir görünüme sahiptir. Harf birleşimlerinde bazen haddinden fazla yumuşak geçişler görülmektedir (Şekil 6). Elifler (ا) yapılırken kuyruk kısmında kalem ucu bazen gizlenmiş, bazen de iniş hareketi aynı açıyla nihayetlenmiştir. Bu durum harf bünyesinde kalınlık farkına sebep olmuştur. Dik harfler arasında paralellik her zaman tutarlı değildir. Tablo 4 'te de görüldüğü üzere çanaklar bazen geniş yapılmıştır, kâseler de kimi zaman ideal ölçüsüne göre müdevver görünümdedir. Keşîdelerde el hareketi emindir. Kelime sonundaki dâl (د) harfine bazen elif ve râ (ر) harfinin birleştirildiği görülmektedir. Kelime sonuna gelen ve kendinden sonraki harfe birleşmeyen vâv (و) ve râ harflerine de çoğunlukla te (ت) ve hâ (ه) harfi birleştirilmiştir. Mürsel harflerin kuyruğu küt ya da çok hafif yukarı doğru bir kıvrımla biter.

Râ-ı mudgamelerde dönüş hareketi keskindir. Sîn (س) dişleri, dik görünümdedir. Sâd (ص) başının kâseye göre küçük yapıldığı örnekler vardır. (Tablo 4) Bu durum harfin kelime ortasındaki formunda da görülmektedir. Ayrıca harfin baş kısmında, sağ-alta dönüş hareketi klasik ölçüye göre daha yumuşaktır. Ha (ح), 'ayn (ع) ve mîm (م) harfinin formları ideal ölçüsüne yakındır. Karınlı harfler zarif, boru kâf tutarlı şekildedir. Fâ (ف), kaf (ق) ve vâv başları genel olarak ahenklidir. Lâm-elifin (لا) üçgen tabanlı, varrâkiyye[46] olarak isimlendirilen formunda kollar kimi zaman klasik ölçüye göre daha üstten birleştirildiğinden aralık geniştir. Eserin genelinde açık makasa benzeyen muhakkaka[47] formunda kollar arasındaki mesafe fazladır ve bazen harf sağa yatırılmıştır. Lafza-i celâllerde (الله) uyum vardır. Ama bazen ölçüsünün satırdaki diğer kelime gruplarına göre az tutulması görünümü olumsuz etkilemiştir.

Harfler satıra dizilirken genel olarak aralarındaki mesafenin orantılı olmasına dikkat edilmiştir. Fakat bazı satırlarda mesafe azalmış ve buna bağlı olarak da dizilim sıklaşmıştır. Bu durum satır sayısına bağlılıkla ilgili olabilir. Harekeler henüz klasik ölçüsüne kavuşmamıştır. Diğer yazı çeşitlerinde olduğu gibi med harflerin üzerine konan cezm harekesi dikkat çekmektedir. Tezyinî unsur olarak hilal ve tırnak kullanılmıştır. Mühmel harflerin yapısında birlik yoktur. Şekil 6 'da da görüldüğü gibi ha ve 'ayn mühmelleri çoğunlukla sola yatık görünümdedir. Ama genel olarak harekeler ve mühmel harfler yazı ile uyumludur.

Şekil 6: Süleymaniye Ktp. Ayasofya/2765 Envanter Numaralı Eserden Örnek Sayfa, vr. 1b



46 Gacek, *Arapça Elyazmaları İçin Rehber*, 204.

47 Gacek, *Arapça Elyazmaları İçin Rehber*, 204.

1.2.3. Süleymaniye Ktp. Ayasofya/2765 Envanter Numaralı Eserin Yâkût el-Musta'sımî'ye Aidiyet Problemi

Ketebenin Osmanlı sülüsüyle yazılması ve yazıldığı bölümünde kâğıt renginin ana metinden daha açık olması, eserin orijinalliğine ihtiyatla bakmayı gerektirmektedir. Ketebe üslubu, Yâkût el-Musta'sımî'ye atfedilen TSMK Emanet Hazinesi/216, 224, 226, 227 ve TSMK Revan/68 envanter numaralı eserlerin ketebesiyle birlik içindedir. Emanet Hazinesi/227 envanter numaralı eserin ketebesinin (Ek 4) Ahmed Karahisârî tarafından yazıldığı düşünülmektedir.[48] Ek 4'te verilen örnek ile Şekil 5 arasındaki kitâbet birliği açık şekilde görülmektedir. Dolayısıyla Süleymaniye Ktp. Ayasofya/2765 envanter numaralı eser için de aynı kanıya varabiliriz. Bununla birlikte ketebe kaydının yazılı olduğu bölümün orijinal ketebenin üzerine en geç II. Bayezid döneminde yapıştırıldığı düşünülmektedir.[49]

1a sayfasında eser, Yâkût'un altı öğrencisinden biri olan yani Esâtize-i Seb'a'dan sayılan ve yazısının Yâkût'un yazısına ayırt edilemeyecek kadar çok benzediği rivayet edilen Mübârekşah b. Kutb'a atfedilmektedir.[50] Ketebe kaydındaki tutarsızlıklara ek olarak bu atıf da eserin Yâkût'a aidiyetini sorgulatmaktır. Bununla birlikte eserin kitâbeti, Yâkût mektebine uygun özeliktedir. Sülüs ve nesih yazı ile münavebeli kompozisyon, sülüs satırlarda; harflerin oranlarında tereddüt görülmesi, satıra bazen sık, bazen seyrek dizilmeleri ve kimi zaman dağınık yerleştirilmeleri[51], kâse ve çanaklarda mukavver kısma geçerken kırılma görünümü, küplü harflerin klasik ölçüsüne çok yakın yapılması, kâf serenlerinin satırdaki yerine göre kısaltılması ve med harflerin üzerine cezm konulması, mühmel harflerden ha ve 'aynın sola yatırılması bu özelliklerden bir kısmıdır. Nesih satırlarda ise harflerin genelinde bünye tutarlılığının sağlanamaması, bazı eliflerin baş ve kuyruk kısmında kalınlık farkının çok az olması, kendinden sonra gelen harflere birleşmeyen harflerin bir kısmında bu kurala riayet edilmemesi, sâd ve tâ harfinin baş kısmının ideal ölçüsüne göre daha yumuşak yapılışı, küplü harflerin ve boru kâfın klasik ölçüsüne yakın olması, üçgene benzer tabana sahip varrâkiyye formdaki lâm-elifin kollarının ideal ölçüsüne göre bazen daha üstten birleşmesi ve dolayısıyla aralığının fazla olması, med harflerin üzerine cezm konulması gibi yazım özellikleri Yâkût mektebini işaret eder.[52] Fakat eserin üslubu, Tablo 5'te verilen, Yâkût'a atfedilen ve orijinal olma ihtimali üzerinde durulan nesih hatlı TSMK Emanet Hazinesi/74 envanter numaralı mushafın[53] üslubundan farklıdır. Kitâbette benzerlik vardır fakat birlik yoktur. Tablo 6'da verilen bazı harf örneklerinde de görüldüğü

48 James, *The Master Scribes: Qur'ans of the 10th to 14th Centuries AD. (The Nasser D. Khalili Collection of Islamic Art)*, 2:60; Altan, "Yâkût el-Musta'sımî ve Altı Öğrencisinde (Esâtize-i Seb'a) Mushaf Kitâbeti", 625.

49 Azzouna, *Aux Origines du Classicisme*, 637.

50 Müstakimzâde, *Tuhfe-i Hattâtîn*, 371; Şevket Rado, *Türk Hattatları*, 30.

51 Muhittin Serin, "Hamdullah Efendi, Şeyh", *DİA*, 451-52.

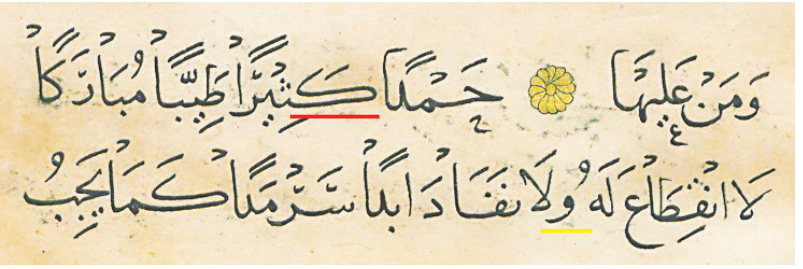
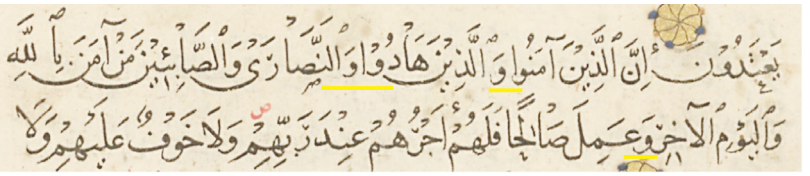
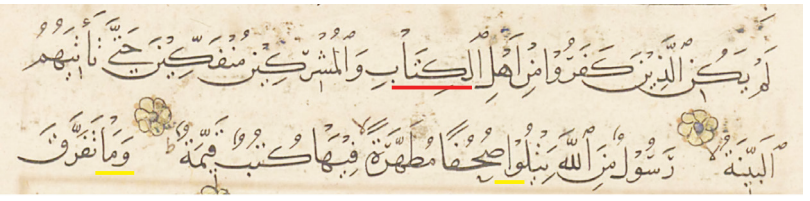
52 Altan, "Yâkût el-Musta'sımî ve Altı Öğrencisinde (Esâtize-i Seb'a'da) Mushaf Kitâbeti", 618-20.

53 Shelia R. Canby, "Yakut al-Musta'sımi", 287.

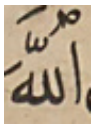
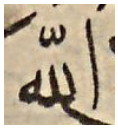
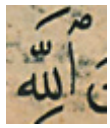
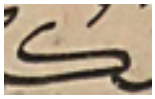
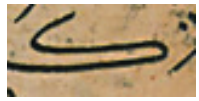
gibi eliflerin genelinde uyum vardır. Ama Ayasofya/2765 envanter numaralı eserde bazen incelerek nihayetlenme belirgindir. TSMK Emanet Hazinesi/74 envanter numaralı eserde mukavver vâv harfinin kuyruğunda kalem cereyanı ani şekilde yukarı ya da yanadır. Boru kâflarda sağdan sola süpürme hareketinde estetik kıvrım hareketi Süleymaniye Ktp. Ayasofya/2765 envanter numaralı eserde daha belirgindir. Tablo 5'te mukayese edilen eserlerin genelinde nûn kâseleri istikrarsız yapıdadır. Bazen daha müdevver görünümde yapılmıştır. Ayasofya/2765 envanter numaralı eserde lafza-i celâlin soldaki derin kavisi diğer iki esere göre daha dardır ve hâ harfi lâma daha yukardan bağlanmıştır. Fakat terkibin yapısında bütün eserlerde tam birlik yoktur. Ayrıca Tablo 5'te verilen örneklerde olmasa da, TSMK E.H./74 envanter numaralı eserde kâf çanağını içine konulan kâf-ı mücellesi *s* şekline benzemektedir.

Süleymaniye Ktp. Ayasofya/2765 envanter numaralı eserin kitâbeti, TSMK Emanet Hazinesi/74 envanter numaralı mushafla benzer üslupla yazılan Süleymaniye Ktp. Nur-u Osmaniye/22 envanter numaralı mushafın kitâbetinden de farklılık arz eder.

Tablo 5: Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya/2765 Envanter Numaralı Eserin Yâkût el-Musta'sımî'ye Atfedilen Bazı Eserlerin Kitâbeti ile Mukayesesi

Eser	Kitâbet Örneği
Süleymaniye Ktp. Ayasofya/2765 vr.3a.	
TSMK, Emanet Hazinesi/74, vr.6a	
Süleymaniye Ktp. Nuru Osmaniye/22, vr.265a	

Tablo 6: Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya/2765 Envanter Numaralı Eserden Lafza-i Celâl ve Bazı Harflerin Yâkût el-Musta'sımî'ye Atfedilen İki Eserin Kitâbeti ile Mukayesesi

Süleymaniye Ktp. Nuru Osmaniye/22,vr.4a	TSMK, Emanet Hazinesi/74	Süleymaniye Ktp. Ayasofya/2765	Harfler ve Terkip
			Lafza-i Celâl
			Elif
			Boru kâf
			Nûn
			Vâv

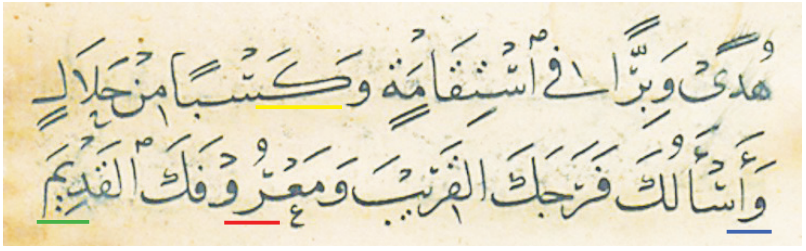
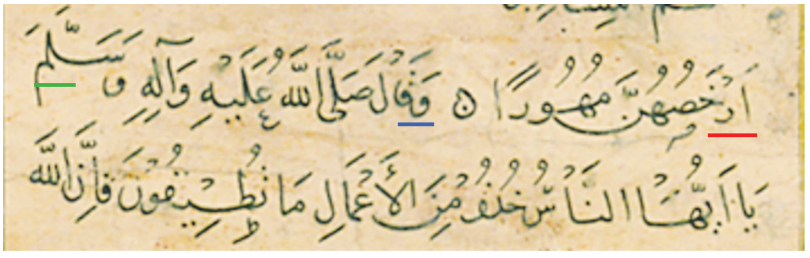
Eserin bir notla Mübârekşah b. Kutb'a atfedilmesinden dolayı kitâbet, Kutb'a atfedilen bazı eserlerle kıyaslandığında da birtakım farklılıklar görülmüştür. 741/1341 yılına ait Süleymaniye Ktp. Ayasofya/4116 envanter numaralı, Sâbit (Amr) b. Mâlik eş-Şenferâ el-Ezdî'nin (ö. 525-550 arası) *Lâmıyetü'l-Arab* adlı eserinin (Ek 5) müstensihlerinden olan Mübârekşah b. Kutb'a atfedilen nesih ve sülüs hatlı bölümde[54] her iki hat çeşidinde de Süleymaniye Ktp. Ayasofya/2765 envanter numaralı eserle üslup farklılığı vardır. Sülüs hatlı satırlar, *Lâmıyetü'l-Arab* adlı eserde daha mütekâmil görünümdedir. Ek 5'te de görüldüğü üzere sülüs satırlar Osmanlı sülüsüne benzemektedir. Harflerin geneli klasik ölçüsündedir. Kalem hareketleri akışkan ve harf yapıları ahenkli şekildedir. Süleymaniye Ktp. Ayasofya/2765 envanter numaralı eserde eliflerin (ا) bir kısmı sülüs hatta göre daha dik yapılmıştır. Harfler henüz ideal ölçüsünde değildir, ayrıca harf yapılarında her zaman birlik yakalanamamıştır. Tablo 7'ye bakıldığında nesih hatlı satırlarda da üslup farklılığı görülür. Üç eserde de dik harfler arasında tenasüp sağlanmaya çalışılmıştır. Ayasofya/2765 envanter numaralı eserde elifler diğer iki esere göre daha diktir. Çanaklar bazen ideal orandan daha geniş görünümdedir. Yine bu eserin geneline bakıldığında kıvrımlar ve köşeli

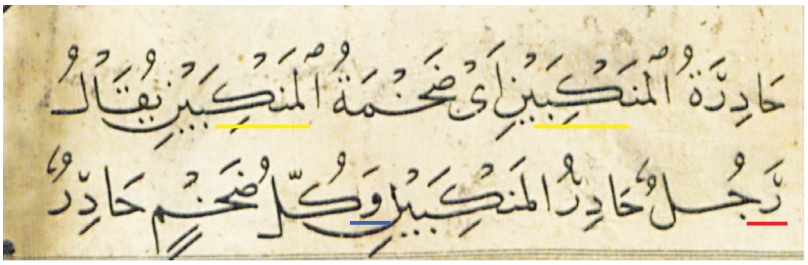
54 "Sâbit (Amr) b. Mâlik eş-Şenferâ el-Ezdî. (741). Lâmıyetü'l-Arab" Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, https://portal.yek.gov.tr/works/detail/205365 (10.10.2024).

hareketlerin daha belirgin olduğu görülür ve yazı hareketli durmaktadır. Bu hareketli görünümü, harflerin yapımında kalem açısının değişimi ile çizgilerin kalınlık oranının farklılığı etkilemektedir. Süleymaniye Ktp. Ayasofya/4116 envanter numaralı eserde ise kitâbet, sevecen ve yumuşak görünümdedir. Harf bağlantılarında, iniş ve çıkışlarda genellikle kalem kalınlığı aynıdır. Kâselerin ve çanakların ölçüsünün kimi zaman azaltılması, kurdele formunda ortada kullanılan mukavver hâ (ه) harfinde basıklık, bazı mukavver vâvların (و) sülüs hattaki şeklinin minimalize haline benzemesi yazıdaki sakinliği sevimliliğe çevirmiştir.(Tablo 7) Her iki eserde de lafza-i celâlin (الله) çıkış hareketleri çoğunlukla aynı boydadır. Lafza-i celâlin klasik ölçüsünde ise hâ harfinin bağlandığı dikey parça diğerlerinden daha kısa olacaktır.

Mübârekşah b. Kutb'a atfedilen bölümün olduğu bir başka eser de 731/1331 tarihli TSMK B411 envanter numaralı Timurlu Hat Albümü *Hâdıra Dîvanı*'dır. Bu el yazmasında sülüs ve nesih hatla yazılmış 42b-49a arasındaki kısım, Mübârekşah b. Kutb'a aittir. Ek 6'da verilen 42b sayfasına bakıldığında da nesih ve sülüs hatlı satırların üslup olarak Ayasofya/2765 envanter numaralı eserle birlik içinde olmadığı görülmektedir. Elifler daha sola mail, boru kâflarda süpürme hareketinde daha belirgin hafif kıvrım hareketi, eserin genelinde vâv harflerinde daha keskin bitiş söz konusudur. TSMK B411 envanter numaralı eserde mukavver râ harflerinden kıvrım daha fazladır. Yazının geneli Ayasofya/2765 envanter numaralı esere göre daha durgundur. Ayrıca Ayasofya/4116 ve TSMK B411 envanter numaralı eserlerde harfler satıra hafif sola meyilli yerleştirilmiştir.

Tablo 7: Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya/2765 Envanter Numaralı Eserde Nesih Satırların Mübârekşah b. Kutb'a Atfedilen Bazı Eserlerin Kitâbeti ile Mukayesesi

Eser	Kitâbet Örneği
Süleymaniye Ktp. Ayasofya/2765 vr.6a.	
Süleymaniye Ktp. Ayasofya/4116 vr.29b	

TSMK B411 vr.42b	

Tablo 7’de B411 envanter numaralı eser ile Süleymaniye Ktp. Ayasofya/4116 envanter numaralı eser kendi içinde kıyaslandığında da nesih satırların uyumlu olduğu görülmektedir. Dik harfler, çanaklar, kâseler ve küplü harflerin görünümünde birlik vardır. Bununla birlikte Ayasofya/4116 envanter numaralı eserde mürsel vâvların uzantısı, mukavver vâvların kıvrım derecesi, fâ (ف) harfinin dik harfle birleşirken ideal ölçüye göre daha yukarıdan birleşmesi gibi farklılıklar iki eserin kitâbetindeki uyumu olumsuz etkilemektedir. Sülüs satırlar ise Ayasofya/4116 envanter numaralı eserde daha mütekâmil ve akışkan görünümdedir. İstifte denge sağlanmıştır. Fakat sülüs hatlı satırlarda kâğıt renginin farklı olduğu ve sonradan yapıştırılma izlenimi veren bölümler vardır. (Ek 5)

Hâdıra Dîvanı’nın Yâkût’a atfedilen üç kopyasından biri olan[55] TSMK B411 envanter numaralı eserin Timurlular döneminde ya da daha sonra yazıldığı tahmin edilmektedir. Bu albümde Yakut’a atfedilen 116a sayfasında ketebe bölümünün başka yerden kesilip yapıştırılmış gibi görünümünün olması şüphe uyandırmaktadır. Kâğıdın, mürekkebin ve kalem ucu kalınlığının farklılığı da bu şüpheyi kuvvetlendirmektedir.[56] Timurlular dönemi Yâkût ve öğrencilerinin prestijinin arttığı ve adlarına pek çok eser verildiği bir dönemdir.[57] Dolayısıyla Mübârekşah b. Kutb ve diğer hattatlara atfedilen bölümlerin de Timurlular döneminde yazılma ihtimali üzerinde durulmalıdır.

İncelen bu eserler neticesinde Süleymaniye Ktp. Ayasofya/2765 envanter numaralı eserin Mübârekşah b. Kutb’a aidiyetine de ihtiyatlı yaklaşmak gerekir. Çünkü Mübârekşah b. Kutb’a atfedilen bu eserlerle makaleye konu olan Süleymaniye Ktp. Ayasofya/2765 envanter numaralı eserin kitâbetinde tam uyum yoktur. Fakat bu eserlerin hem sülüs hem nesih satırlarda kendi içinde de birlik içinde olmaması düşündürücüdür.

55 Diğer iki kopyanın biri 681/1283 tarihli Süleymaniye Ktp. Ayasofya/3932 ile Süleymaniye Ktp. Ayasofya/3933 envanter numaralı eserlerdir.

56 Bora Keskiner, “Yaqut al-Musta’sımi and the Practise of Naql in Islamic Calligraphy”, 125; Keskiner, 85.

57 Shelia S. Blair, “Yaqut ve His Followers”, 39.

Sonuç

Yâkût el-Musta'sımî'ye atfedilen Chester Beatty Ktp./Ar.4237 ile Süleymaniye Ktp. Ayasofya/2765 envanter numaralı *Ed'ıyetü'l-eyyâmi's-seb'a* adlı eserler özelinde yapılan araştırmada, haftanın yedi gününde okunacak dua ve virdleri içeren aynı adlı eserlerin metninin çoğunlukla alim ve mutasavvıfların tercihine göre belirlendiği görülmüştür. Meşhur hadis kitaplarında geçmese de Hz. Ali'ye atfedilen bir rivayetle belirlenen günlük dualar da bulunmaktadır. Dolayısıyla bu eserlerin mahiyetinde birlik yoktur. Makaleye konu olan ve Yâkût el-Musta'sımî'ye atfedilen eserlerde haftanın yedi gününde okunacak duaların içeriğinde ayet, hadis, kelime-i şehâdet, salavat, hamdale, peygamber duaları, istiğfar, rızk duaları, Allah'ı isim ve sıfatlarıyla tâzim ve temcîd ifadeleri yer almaktadır. Allah'tan talepler bu zikirler eşliğinde istenmiştir.

Makalenin amacı ve problemi kapsamında Yâkût'a atfedilen *Ed'ıyetü'l-eyyâmi's-seb'a* adlı mezkûr iki eser hat sanatı açısından incelendiğinde CBL/Ar.4237 envanter numaralı eserin, iri reyhânî ya da hafif muhakkak hatla Süleymaniye Ktp. Ayasofya/2765 envanter numaralı eserin ise sülüs ve nesih hatla münavebeli şekilde tertip edildiği görülmüştür. Eserlerin kitâbeti de Yâkût üslubuyla uyumludur. Bu sonuca, kitâbetin Yâkût el-Musta'sımî'ye atfedilen ve orijinal olma ihtimalleri yüksek görülen eserlerle mukayesesiyle varılmıştır. Satır nizamı, harf ve harekelerin yapıları ve noktalama Yâkût mektebini işaret etmektedir.

Yâkût'tan sonra pek çok hattat özellikle Timurlular döneminde kendi yazdıkları eserlere Yâkût el-Musta'sımî ve öğrencilerinin adına ketebe yazdığı için Yâkût usulüyle yazılan Chester Beatty Ktp./Ar.4237 ile Süleymaniye Ktp. Ayasofya/2765 envanter numaralı *Ed'ıyetü'l-eyyâmi's-seb'a* adlı eserlerin Yâkût'a aidiyet problemi önemlidir. Bu noktada kitâbetin ketebe ve Yâkût'a atfedilen, orijinalliğine kuvvetle muhtemel bakılan eserlerle uyumuna bakılmıştır. Ketebe, müstakil olarak da değerlendirilmiştir.

CBL/4237 envanter numaralı eserin metni ile ketebe kaydı üslup açısından uyumludur. Fakat eserin kitâbeti, Yâkût'a atfedilen ve orijinal olma ihtimali üzerinde durulan 688/1289 yılına ait BnF/Ar.6716 ve 685/1286 yılına ait TİEM/505 envanter numaralı eserlerden farklıdır. Sadece üslup benzerliği vardır. Eser, hafif muhakkak olarak değerlendirildiğinde de Yâkût'a ait olma ihtimaline yüksek bakılan 681/1282 yılına ait, muhakkak hatlı Khalili/Qur29 numaralı eserle kıyaslanmıştır. Bu iki eserin kitâbeti üslup olarak benzemektedir. Fakat tam uyum yoktur. Bu durumda eserin sadece hüsn-i hat sanatı açısından değil, tezyin, kâğıt, cilt ve mürekkep gibi özellikleriyle disiplinler arası incelemeye tâbi tutulması elzemdir.

Yâkût el-Musta'sımî, öğrencilerine kendi adına imza yetkisi verdiği için CBL/4237 envanter numaralı eser, Yâkût'un öğrencilerinden Mübârekşah b. Suyûfî'nin TSMK

Yeniler/365 numaralı ve Abdullah el-Kâmilî'nin TİEM/452 numaralı Mushafıyla da kıyaslanmıştır. Bu iki eserin kitâbetinin daha mütekâmil olduğu görülmüştür.

682/1283 tarihli Süleymaniye Ktp. Ayasofya/2765 envanter numaralı eserin sonradan eklenmiş izlenimi veren ketebesi, Yâkût'a atfedilen TSMK Emanet Hazinesi/227 envanter numaralı eserin ketebesi ile uyumludur. Bu eserin ketebesinin Ahmed Karahisârî tarafından yazıldığı düşünülmektedir. Dolayısıyla Süleymaniye Ktp. Ayasofya/2765 envanter numaralı eserin ketebesinin de Karahisarî tarafından yazılma ihtimali dikkate alınmalıdır. Ayrıca incelenen el yazması, ilk sayfada yer alan bir notla Mübârekşah b. Kutb'a atfedilmektedir. Bu nedenle eserin Yâkût el-Musta'sımî'ye aidiyetine şüphe ile yaklaşılmalıdır.

Eser, bir notla Mübârekşah b. Kutb'a atfından dolayı iki yönlü incelenmiştir ve bu konuda da çelişkili durumlar ile karşılaşılmıştır. Bu el yazmasının kitâbeti, Süleymaniye Ktp. Ayasofya/4116 envanter numaralı *Lâmıyetü'l-Arab* ve TSMK B411 envanter numaralı Timurlu Hat Albümü *Hâdıra'nın Şiirleri* eserinin Mübârekşah'a atfedilen bölümünden farklıdır. Fakat Süleymaniye Ktp. Ayasofya/2765 envanter numaralı eserle mukayese edilen bu iki eserin kitâbeti, birbirine benzemektedir. Ama sülüs ve nesih satırların her ikisinde tam bir uyum yoktur. Her iki eserde de sonradan eklenme izlenimi veren yerlerin olması, Süleymaniye Ktp. Ayasofya/4116 envanter numaralı eserde eklenmiş izlenimi veren yerde kitâbetin Osmanlı sülüsüne benzemesi, eserlerin orijinalliğine ihtiyatla yaklaşmayı gerektirmektedir. Tabii bu eserlerinde cilt, tezhip, kâğıt ve mürekkep özellikleri ile ayrıca tahlil edilmesi şarttır.

Açıkça görülüyor ki, Yâkût ve öğrencilerinin şöhretinden dolayı pek çok hattatın kendi eserine onlar adına ketebe yazması, ilgili eserlerde aidiyet problemini ortaya çıkarmıştır. Dolasıyla Yâkût'un üslup özellikleri eserler üzerinden belirlenebilse de Yâkût'un eserlerini belirlemek zorlaştırmaktadır. Makaleye konu olan iki eserde de zikredilen ihtilaflar buna delil teşkil etmektedir. Bu nedenle Yâkût el-Musta'sımî'ye atfedilen yazmaların farklı alanlarda uzman kişilerden oluşan bir ekip tarafından gözden geçirilmesi elzemdir.

Literatürde, hem *Ed'ıyetü'l-eyyâmi's-seb'a* adlı eserler özelinde hem de Yâkût el-Musta'sımî'nin eserleri özelinde konuyla ilgili çalışmaya rastlanmayışı makalenin orijinalliği açısından önem arz etmektedir. Bu açıdan da araştırmacılara katkı sağlaması temenni edilmektedir.

Kaynakça

Altan, Asiye. "Yâkût el-Musta'sımî ve Altı Öğrencisinde (Esâtize-i Seb'a'da) Mushaf Kitâbeti". Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2024.

Arabî, Muhyiddîn-Ahmed Ziyâeddîn Gümüşhanevî. *Mecmûatü'l-ahzâb: Şazeli*. C. 3. 3c., t.y.

Arabî, Muhyiddîn,-Ahmed Ziyâeddîn Gümüşhanevî. *Mecmûatü'l-ahzâb*. C. 1. 3 c., t.y.

Azzouna, Nourane Ben. *Aux Origines du Classicisme : Calligraphes et Bibliophiles au Temps des Dynasties Mongoles (les Ilkhanides et Les Djalajirides 656-814/1258-1411)*. Leiden Boston: Brill, 2018.

Beyanî, Mehdi. *Ahval-İ âsâr-ı hoşnüvîsan: ba numûnehâ-yı ez hutût-ı hûneş*. 4 c. Tahran: Danişgah-ı Tahran, 1979.

Blair, Shelia S. "Yaqut ve His Followers". *Manuscripta Orientalia* 9:3 (2003): 37-47.

Canan, İbrahim. *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*. C. 7. 15 c. Ankara: Akçağ, 1988.

Canby, Shelia R. "Yaqut al-Musta'sımi". *Encyclopedie De L'ıslam,* 11:286-87

Cezûlî, Muhammed b. Abdurrahman. *Delâilü'l-hayrat*. İstanbul: Hoca Han Cad. 11 Nolu Matbaa, 1927.

Cilacı, Osman. "Dua". *DİA*, 9:529-530

Çetin, Nihad M. "Yâkût Musta'sımî". *DİA*, 13:352-54

Devellioğlu, Ferit. "Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat". Ankara: Aydın Kitabevi, 2004.

Gacek, Adam. *Arapça Elyazmaları İçin Rehber*. Çeviren Ali Benli ve Cüneyt Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

Gazâlî. *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*. Çeviren Ahmet Serdaroğlu. 4. bs. C. 1. 4 c. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1975.

Hancı, H. Sevde. "Türkiye Müzelerinde Bulunan Yâkût el-Musta'sımî'ye Ait Mushafların Hat Sanatı Açısından İncelenmesi". Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2020.

James, David. *The Master Scribes: Qur'ans of the 10th to 14th Centuries AD. (The Nasser D. Khalili Collection of Islamic Art)*. C. 2. 2 c. New York: The Nour Foundation, Azimuth Editions, 1992.

Keskiner, Bora. "Yaqut al-Musta'sımi and the Practise of Naql in Islamic Calligraphy". Londra: Kent Antiques Cultural Publications, 2021.

Kılıç, M. Efdaluddin. "Yâkût el-Musta'sımî'nin İstanbul Müze ve Kütüphanelerindeki Eserleri". Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1993.

Kırkan, Emine. "Hattat Yâkût el-Musta'sımî, Ekolü ve Hat Sanatındaki Önemi". Yüksek Lisans Tezi, Sabahattin Zaim Üniversitesi, 2022.

Müneccid, Selâhuddîn. *Yâkût el-Musta'sımî*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Cedid, 1985.

Müstakimzâde, Süleyman Sadeddîn. *Tuhfe-i hattâtîn*. (nşr. İbnülemin Mahmut Kemal) İstanbul: Devlet Matbaası, 1928

Özel, Ahmet. "Ali el-Kârî". *DİA*, 2:403-405

Rado, Şevket. *Türk Hattatları*. İstanbul: Yayın Matbaacılık, Tarihsiz.

Serin, Muhittin. "Hamdullah Efendi, Şeyh". *DİA*, 15:449-52

———. *Hat Sanatı Tarihi Ekoller ve Takipçileri*. C. 2. 2 c. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2019.

Sifil, Ebubekir. "Erba'în-i İdrîsiyye (el-Esmâü'l-İdrîsiyye)". *Vahdet Gazetesi*, 28 Ocak 2015.

Sofuoğlu, Mehmet. es-*Sahîh-i Buharî ve Tercemesi*. C. 2. 16 c. İstanbul: Ötüken, 1987.

Uygun, M.Nuri. "Safiyüddin el-Urmevî". *DİA*, 35:479-80

Yazır, M. Bedreddin. *Medeniyet Âleminde Yazı ve İslâm Medeniyetinde Kalem Güzeli*. Ankara: DİB Yayınları, 1981.

Yıldıran Sarıkaya, Meliha. "Halk Dilinde Dua Mecmûası: Bilâl Nûrî Münâcâtı". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27 (2012): 113-46.

Yücer, Mahmut. Tarihi, "Eyüp'de Medfun Ebûsuûd Efendi'nin Duâ Mecmûası", *Kültürü VE Sanatıyla Eyupsultan Sempozyumu X Tebliğleri* içinde, 464-95. İstanbul: Eyüp Belediyesi Kültür Yayınları, 2006.

“Ahmed Ziyâuddîn Gümüşhânevî435/9”. Ramuz el-Hadis. https://www.serifbuhari.com/files/RamuzEl-ehadis-AhmedZiyauddinGumushanevi.pdf (15.02.2025)

“Ed‘ıyetü’l-Eyyâmi’s-Seb‘a Ayasofya/2766”. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı. https://portal.yek.gov.tr/works/detail/203154 (10.02.2025)

“Ed‘ıyetü’l-Eyyâmi’s-Seb‘a Laleli/1517”. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı. https://portal.yek.gov.tr/works/detail/299369 (10.02. 2025).

“Emîru’l-Mü’minîn, Ebû Türâb Ali b. Ebû Tâlib b. Abdulmuttalib el-Hâşimî. *el*-Ed‘ıyetü’l-usbû‘iyye. 1126”. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı. https://portal.yek.gov.tr/works/detail/149167 (10.02.2025)

“Müslim, Sahîh-i Müslim, Salâtu’l-müsâfirîn ve Kasruhâ 1799/302. Hadis Veri Tabanı. https://www.hadisveritabani.info/ (20.02.2025).

“Nesâi, Sünen-i Kübrâ, Amelü’l-yevmi ve’l-leyleti, 10259, 9/185”. Hadis Veri Tabanı. https://www.hadisveritabani.info/ (20.02.2025).

“Nesâi, Sünen-i Nesâî, İftitâh 32/2147”. Hadis Veri Tabanı. https://www.hadisveritabani.info/ (20.02.2025).

“Part 15 of a 30-part Qur’an”. The Khalılı Collecton. https://www.khalilicollections.org/collections/islamic-art/khalili-collection-islamic-art-part-15-of-a-30-part-quran-qur29/ (10.02.2024).

“Prayers for the week (Ad `iyat al-ayyām al-sab `a) copied by Yāqūt al-Musta `şimī (d. 1298)”. Chester Beaatty Online Collections. https://viewer.cbl.ie/viewer/image/Ar_4237/9/LOG_0000/ (10.09.2024)

“Sâbit (Amr) b. Mâlik eş-Şenferâ el-Ezdî. (741) Lâmıyetü’l-Arab”. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı. https://portal.yek.gov.tr/works/detail/205365 (10.09.2024)

“Tarih Çevirme Kılavuzu”. Türk Tarih Kurumu. https://ttk.gov.tr/tarih-cevirme-kilavuzu/ (15.02. 2025).

“Yâkut el-Musta‘sımî, Ebu’l-Mecd Cemâleddin Yâkut b. Abdullah el-Musta‘sımî. Ed‘iyyetü’l-Eyyâmi’s-Seb‘a 892”. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı. https://portal.yek.gov.tr/works/detail/324208 (17.09.2024)

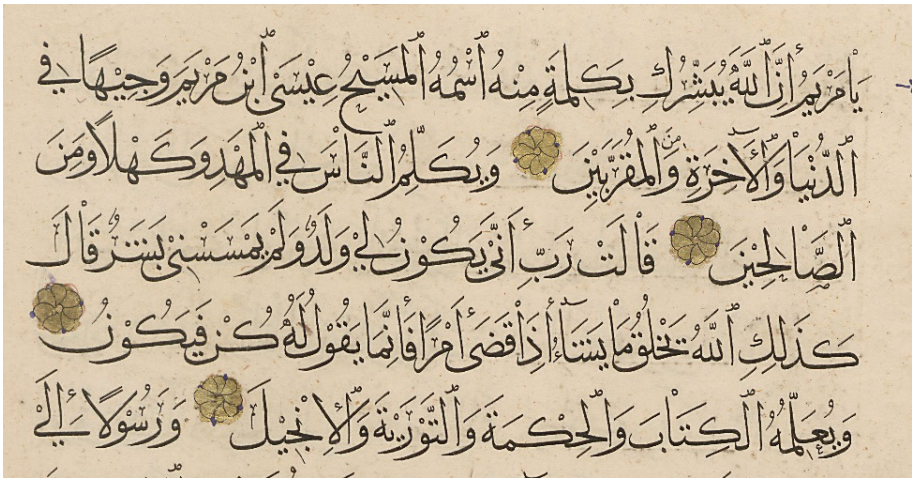
EKLER

EK 1. Yâkût el-Musta'sımî'ye Atfedilen Muhakkak Hatlı Cüzden Bir Kesit, Khalili/ Qur29, vr. 2a

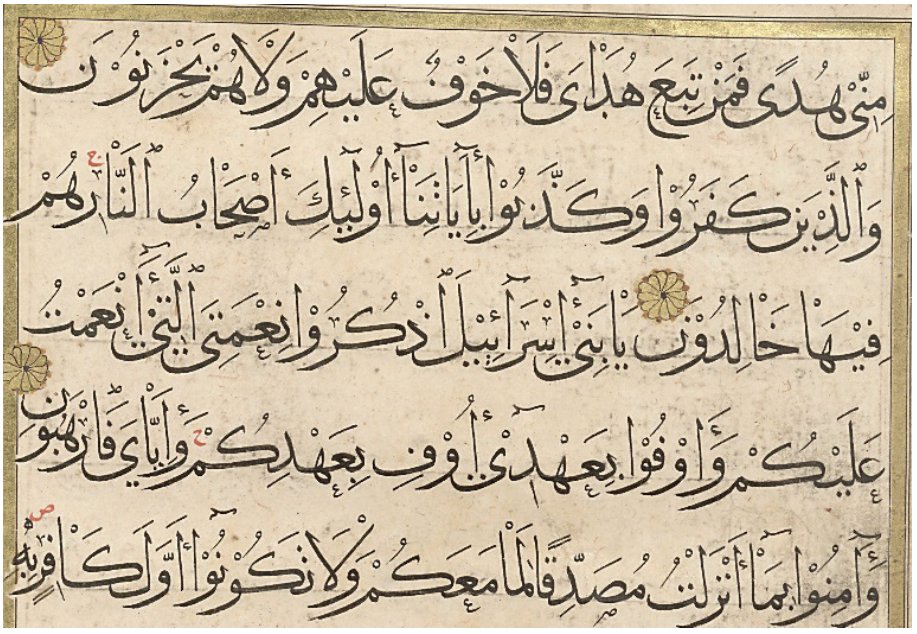


"Part 15 of a 30-part Qur'an" ,The Khalili Collecton, https://www.khalilicollections.org/collections/islamic-art/khalili-collection-islamic-art-part-15-of-a-30-part-quran-qur29/ (10.02.2024).

EK 2. Mübârekşah b. Suyûfî'ye Atfedilen Hafif Muhakkak Hatlı Mushaftan Bir Kesit, TSMK Yeniler/365, vr. 20b



EK 3. Abdullah el-Kâmilî'ye Atfedilen Hafif Muhakkak Hatlı Mushaftan Bir Kesit, TİEM/452, vr. 5a



EK 4. Yâkût el-Musta'sımî'ye Atfedilen Bir Cüzün Ketebe Kaydı, TSMK Emanet Hazinesi/227 vr. 50a



EK 5: *Lâmıyetü'l-Arab* Adlı Eserden Mübârekşah b. Kutb'a Ait Yazı Örneği, Süleymaniye Ktp. Ayasofya/4116, vr.29b



EK 6. *Hâdıra Dîvanı*'ndan Mübârekşah b. Kutb'a Ait Yazı Örneği, TSMK B411, vr. 42b



Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi • International Journal of Theological and Islamic Studies - (JIST)
Yıl • Year: Haziran • June 2025, Cilt-Sayı • Volume-Issue: 68 • e-ISSN: 2529-0061 • ISSN: 1302-4973

ARAŞTIRMA NOTU/RESEARCH NOTE

Bestâmlı Şeyh-Alî'ye Dâir Bir Kendilik İncelemesi ve Kendi Ben'inden Bağımsız Bir Kimlik: "Musannifek"*

A Self-Study of Sheikh-Alî from Bestâm and an Identity Independent of His Own Self: "Musannifek"

Ümit Karaver

Dr. Araştırmacı

PhD. Resarcher

İstanbul/Türkiye

umitkaraver@hotmail.com orcid.org/0000-0003-0908-8638

Geliş Tarihi: 20.03.2025 Kabul Tarihi: 16.06.2025 Yayım Tarihi: 30.06.2025	Date of Submission: 20.03.2025 Date of Acceptance: 16.06.2025 Date of Publication: 30.06.2025
Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi bir iç hakem (editörler – yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise en az iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.	Peer-Review: Single anonymized - One Internal (Editorial board members) and at least Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review
Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.	Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Benzerlik Taraması: Benzerlik taraması yapılarak intihal içermediği teyit edildi.	Plagiarism Check: It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning.
Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.	Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.
Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.	Funding: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

Atıf/Cite As: Karaver, Ümit. "Bestâmlı Şeyh-Alî'ye Dâir Bir Kendilik İncelemesi ve Kendi Ben'inden Bağımsız Bir Kimlik: "Musannifek"". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 68 (2025): s. 288-310
DOI: 10.15370/maruifd.1662279

* Bu çalışma, Dr. Öğr. Üyesi Musa Alak'ın danışmanlığında tamamladığım "Musannifek'e Nisbet Edilen 'Avâmil-i Atîk' Şerhi (Tahkik ve Tahlil)" başlıklı doktora tezimin ilgili bölümleri esas alınarak oluşturulmuştur. Bk. Karaver, Ümit. "Musannifek'e Nisbet Edilen 'Avâmil-i Atîk' Şerhi (Tahkik ve Tahlil)". Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, 2018.
This work is derived from selected sections of my doctoral dissertation entitled "A Commentary on 'Avāmil-i Atīq' Attributed to Musannifek (Critical Edition and Analysis)" completed under the supervision of Dr. Musa Alak. See: Karaver, Ümit "A Commentary on 'Avāmil-i Atīq' Attributed to Musannifek (Critical Edition and Analysis)", PhD Thesis, Istanbul University, Istanbul, 2018.

Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi • Cilt-Sayı 68 • Haziran 2025 • e-ISSN: 2529-0061 • ISSN: 1302-4973 • ss. 288-310
DOI: 10.15370/maruifd.1662279

Bestâmlı Şeyh-Alî'ye Dâir Bir Kendilik İncelemesi ve Kendi Ben'inden Bağımsız Bir Kimlik: "Musannifek"

A Self-Study of Sheikh-Alî from Bestâm and an Identity Independent of His Own Self: "Musannifek"

Öz: 9./15. asır Timurlu/Karamanlı/Osmanlı ulemasından Şeyh-Alî el-Bestâmî'nin (ö. 875/1470) kendisine ait pek çok kayıt/derkenar notu günümüze kadar ulaşmıştır. Bu kayıtlardan hareketle kendisinin hocalarına, talebelerine, eserlerine, yolculuklarına, meşguliyetlerine, görevlerine, siyasi ve sosyal yönlerine dair kapsamlı çalışmalar yapılmıştır. Ancak bu kayıtlardan hareketle kendisiyle ilgili geniş çaplı bir kimlik araştırması yapılmamıştır. Müellifin kendi çağdaşları ve daha sonraki biyografi yazarlarının da ihmal ettiği bu konuda tatminkâr açıklamalar yapılmamış, genelde tahkik edilmemiş ezber bilgiler tekrar edilmiştir. Asıl ismi Şeyh-Alî olan müellif isminden ziyade Farsça "yazarcık" anlamına gelen "Musannifek" lakabıyla şöhret bulmuştur. Müellifin kendi "ben"ini tarif ederken "Musannifek" lakabını hiç kullanmamış olması dikkat çekici bir durumdur. Müellifin bu lakabı kullanmama konusundaki ısrarının sebebi, bu lakabın kim tarafından nerede ve ne zaman verildiği, bu lakaptan haberinin olup olmadığı, bu lakaptan rahatsızlık duyup duymadığı ile ilgili soruların cevabı henüz verilebilmiş değildir. Çalışmada müellifin günümüze ulaşan telif, istinsah, temellük, vakıf, icazet, mühür ve şahsî notları gibi kendi kayıtları esas alınarak kim olduğu, soy ağacı, kendini nasıl tanıttığı, nasıl tanınmak istediği açıklanmıştır. Kendisini ısrarla *Şeyh-Alî eş-Şâhrûdî el-Bestâmî* şeklinde tanıtan müellifin kullandığı sıfat ve nisbelerin analizi yapılmıştır. Ayrıca kendisi ile ilgili biyografik kaynaklarda zikredilen diğer ünvan, lakap, nisbe ve sıfatlar tahkik edilmiş, ikinci el kaynaklardan doğan tartışmalara ve kurgulara dikkat çekilmiştir. Osmanlı coğrafyasında bulunmuş ve hizmet etmiş iki "Musannifek"'ten biri olan Şeyh-Alî el-Bestâmî genç yaşlarından itibaren okuma-yazmaya merak duyan ve hayatının sonuna kadar her şart ve ortamda bu tutkusundan hiç vazgeçmeyen ilginç bir karakterdir. Muhtemelen bu tutkusuna dikkat çekmek için dönemin ulema meclislerinde kendisine "Musannifek" denilen ve böyle şöhret bulan müellifin bu lakabı hiç kullanmamış olması kendisinden bağımsız bir kimliğe sahip olduğunu göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Kimlik, Lakap, Soy ağacı, Şeyh-Alî el-Bestâmî, Musannifek.

Abstract: Sheikh-Ali al-Bistami Musannifak belonged to a family from the Khorasan region that produced scholars who made significant contributions to the Islamic scientific tradition. He is one of the grandsons of Fakhr al-Din al-Razi (d. 606/1210), who is known for his competence in the fields of tafsir, usul al-fiqh, theology, and philosophy. It is also narrated that Musannifak was related to the founder of the Mevlevi order, the mystic and scholar Mawlana Calaluddin Rumi (d. 672/1273), and to Cemaleddin Aksarayî (d. 791/1388), who was prominent in the fields of tafsir, language, literature and medicine in the early Ottoman period. The author, who served in the Timurid Empire, Karamanid, and Ottoman Empires and served these three important dynasties, was one of the famous scholars of the period. His interest in reading and writing continued uninterruptedly until the end of his life, starting from his early twenties. The author, who traveled to

many geographies and held high-level positions in the Timurid, Karamanid, and Ottoman dynasties, continued his intellectual activities and scientific studies such as book copyright, copying, purchasing, verification, technical, and proofreading without interruption despite his intensive workload. Many records belonging to the author have survived to the present day. Based on these records, comprehensive biographical and autobiographical studies have been conducted on his teachers, students, works, travels, occupations, duties, and the political and social contexts surrounding him. However, no comprehensive study has been carried out focusing specifically on the author's identity and selfhood based on these records. The author's contemporaries and later biographers also neglected this issue, but no satisfactory explanations were made on this subject, and generally, unverified memorized information was repeated. The author, whose real name was Sheikh Ali, became famous with the nickname "Musannifak", which means "little writer" in Persian, rather than his name. It is noteworthy that he never used this nickname, which is probably an indication of his deep devotion and passion for reading and writing from a young age. The questions about the reason for the author's insistence on not using this nickname, who gave this nickname, where and when, whether he was aware of this nickname, and whether he was bothered by this nickname have not yet been answered. Another figure known by the nickname "Musannifak" during the Ottoman period is Bekir Ahmed Efendi. Bekir Ahmed, who lived in the 18th century, was a student of Mahmud Antâkî and is known for his commentary on the famous text al-ʿAlāqa, which deals with the science of rhetoric. Due to this similarity of nicknames, some contemporary research works, especially the Diyanet Islamic Encyclopedia, have confused Sheikh-Alî Musannifak with Bekir Ahmed Efendi Musannifak. In this study, based on the author's own records—such as copyrights, transcriptions, ownership documents, endowments, authorizations, seals, and personal notes that have survived to the present day—it is explained who he is, his family tree, how he introduced himself, and how he wished to be known. Current information about him and his family is also presented, along with a table detailing the family tree to which he belongs. In addition, explanations have been given about when and why the nickname "Musannifak" was given. The nicknames, adjectives, titles, and nicknames mentioned by him and his biographers have been determined. An analysis of the author's identity constructions regarding himself from the past to the present has been made. Attention has been drawn to the discussions and fictions arising from the narrations in secondary sources. Sheikh-Ali al-Bistami, one of the two "Musannifak" who were in the Ottoman world and served, is an interesting character who was interested in reading and writing from a young age and never gave up this passion under any circumstances and conditions until the end of his life. Probably in order to draw attention to this passion, he was called "musannifak" in the ulema circles of the period and the fact that the author, who gained such fame, never used this title shows that he had an identity independent of himself.

Keywords: little writer, identity, nickname, family tree, Sheikh-Ali el-Bestami, Musannifak, Bekir Ahmed.

*"**Ben**, ganî olan Allah'a muhtaç **Şeyh-Alî b. Mecdüddîn eş-Şâhrûdî el-Bestâmî** –Allah onun ömrünü hayır ve saâdetle hitâma erdirsin-. (Amin)."*
(Musannifek, Konya, 849/1445)

1. Giriş

İslam tarihi boyunca farklı dönemlerde isminden ziyade künyesi, lakabı, nisbesi veya ünvanı ile meşhur birçok şahsiyet gelip geçmiştir. 9./15. asırda yaşamış Şeyh-Alî[1] el-Bestâmî Musannifek (ö. 875/1470) de bu konuda ilginç örneklerden biridir. Kendisi İslami ilim geleneğine önemli katkılar yapmış alimleri yetiştiren, Horasan coğrafyasında yaşamış bir ailenin üyesidir. Tefsir, usûl-i fıkh, kelam ve felsefe alanlarındaki yetkinliği ile bilinen Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) torunlarındandır. Mevlevîliğin kurucusu, mutasavvıf ve alim Mevlanâ Celâleddîn Rûmî (ö. 672/1273) ve Osmanlı'nın ilk dönemlerinde tefsir, dil, edebiyat ve tıp konularında öne çıkmış Cemâleddîn Aksarâyî (ö. 791/1388) ile de Musannifek'in akrabalık bağı olduğu rivayet edilmiştir. 803/1400 senesinde Bestâm'da dünyaya gelen müellif, 875/1470 senesinde vefat etmiştir. Timurlu İmparatorluğu, Karamanoğulları ve Osmanlı Devleti'nde görevler alan ve bu üç önemli hanedana hizmet eden müellif dönemin şöhretli ulemasındandır. Kendisini "Ben Şeyh-Alî" diye tanıtan müellif Farsça "küçük yazar" anlamına gelen "Musannifek" lakabıyla şöhret bulmuştur. Henüz yirmili yaşlarının başında iken başlayan telif merakı hayatının sonuna kadar kesintisiz bir şekilde devam etmiştir. Birçok coğrafyaya seyahatleri olan; Timurlu, Karamanoğlu ve Osmanlı hanedanlığında üst düzey görevlerde bulunan müellif yoğun mesaisine rağmen kitap telifi, istinsahı, satın alma, tahkîk, tenmîk ve tashîh gibi entelektüel faaliyetlerini ve ilmî çalışmalarını hiç ara vermeksizin sürdürmüştür. Muhtemelen onun "musannifek" şeklinde anılması yazmaya olan derinden bağlılığının ve tutkusunun bir sonucudur.

Osmanlı döneminde "Musannifek" lakabıyla bilinen bir diğer isim ise Bekir Ahmed Efendi'dir (ö. 1149/1739'dan sonra). 12./18. asırda yaşamış olan Bekir Ahmed, Muğla'nın Messevlî/Mesevle köyünde doğmuştur.[2] Mahmud Antâkî'nin (ö. 1160/1747?) talebesi olan müellif, beyan ilmi ile ilgili meşhur *el-Alâka* adlı metne 1149/1739 senesinde yazdığı şerhi ile bilinmektedir.[3] Bu lakap benzerliğinden dolayı bazı karışıklıklar yaşanmıştır. Örneğin *Diyanet İslam Ansiklopedisi*'nde Şeyh-Alî Musannifek ile Bekir Ahmed Efendi Musannifek birbirine karıştırılmıştır. Bekir Ahmed Efendi'ye ait olan *Şerhu'l-Alâka,* Şeyh-Alî'ye nispet edilmiştir.[4]

1 Musannifek'in ismindeki "Şeyh" bir ünvan değil de isim olduğundan dolayı çalışmamızda "Şeyh Alî" yerine "Şeyh-Alî" yazımı tercih edilmiştir.

2 Dâhiliyye Vekâleti, *Son Teşkilat-ı Mülkiyede Köylerimizin Adları*, 952. Messevlî/Mesevle günümüzde Kavaklıdere ilçesinin Çayboyu köyüdür. Bk. https://tr.wikipedia.org/wiki/%C3%87ayboyu,_Kavakl%C4%B1dere. (05.06.2025)

3 Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri,* 2/32.

4 Bk. M. Kâmil Yaşaroğlu, "Musannifek"*, DİA,* 31: 240.

Şeyh-Alî Musannifek'in hayatına dair birinci el kaynak, otobiyografisini verdiği *Tuhfe-i Mahmûdî/Tuhfetü'l-vüzerâ* adlı eseridir. Müellif eserde isminden, nisbelerinden, atalarından, yolculuklarından ve telifatından bahsetmiştir.[5] Müelliften bahseden en önemli isim ise çağdaşı Âşıkpaşazâde'dir (ö. 889/1484'ten sonra). Sultan Fatih'in Bosna Seferinden söz eden Âşıkpaşazâde, "Musannifek" lakaplı "Şeyh-Alî Bestâmî" isminde birinin de sefere katıldığını kaydetmiştir.[6] 10./16. asırda ise Taşköprülüzâde (ö. 968/1561) *eş-Şekâik* adlı eserinde "Mevlâ Musannifek" başlığı altında kendisinden bahsetmiş, "genç yaştan itibaren tasnif ile iştigali sebebiyle" bu lakabın kendisine verildiğini söylemiş[7] ve müellifin *Tuhfe-i Mahmûdî* adlı eserinin otobiyografik kısmındaki bilgilere bazı rivayetleri ekleyerek biyografisini yazmıştır. Daha sonra gelen Cenâbî (ö. 999/1590), Mecdî (ö. 999/1591), Hoca Sadeddin (ö. 1008/1599) gibi tarihçiler de müellifin Şeyh-Alî isminden ziyade Musannifek lakabını öne çıkarmışlar ve benzer bilgileri tekrar etmişlerdir. Her iki yüzyılda da müellifin lakabına dair söz gelimi bu lakabın nerede, ne zaman ve kim tarafından verildiğine dair açıklamalar yapılmamıştır.

Modern dönemde Herzfeld Ernst (ö. 1948) ve Hasen Enuşe gibi araştırmacılar ise müellifin yaşı ile ilgili tartışmalara değinmişler ve bazı ihtimaller üzerinde durmuşlardır.[8] Muhammed Mücîr el-Hatîb ve Arafat Aydın ise müellifin 10 yaşında iken eser yazdığını ileri sürmüşlerdir.[9] Son dönemde yapılan akademik çalışmalarda ise genelde ezber bilgiler tekrar edilmiştir. Öte yandan Tayyip Tüz yüksek lisans tezinde, Necmettin Öztürk doktora tezinde ve Murat Tala da ilgili makalesinde müellifin lakap, sıfat ve nisbeleri ile ilgili açıklamalara ve tartışmalara yer vermişlerdir.[10] Yine Ali Çoban müellife dair hazırladığı makalesinde müellifin daha önce kaynaklarda zikredilmemiş olan bir lakabını gündeme getirmiştir.[11]

Yakın zamanda Musannifek'in biyografisi/otobiyografisi ile ilgili birçok çalışma yapmıştık. Bu çalışmalarda müellifin kendi kayıtlarından hareketle yaşamında bilinmeyen pek çok ayrıntıyı ortaya çıkarmaya çabalamış; ancak müellifin kimliğine ve kendiliğine

5 Şeyh Alî el-Bestâmî Musannifek, *Tuhfe-i Mahmûdî*, 102a-102b.

6 Âşıkpaşazâde, *Tevârih-i Âl-i Osman'dan Âşıkpaşazâde Tarihi*, 166.

7 Taşköprülüzâde, *Şekâik*, 163.

8 Herzfeld Ernst, "Bistâmî" *İslam Ansiklopedisi*, 2:650; Hasen Enuşe, *Dânişnâme-i Edeb-i Fârisi: Edeb-i Farisi der Anatoli ve Balkan*, 6:810.

9 *el-Câmi'u's-Sahîhu'l-Müsnedü'l-Muhtasar Min Hadîsi Rasûlillâh Sallâllâhu Aleyhi ve Sellem, Sahîh-i Buhârî, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Murad Molla, no. 577'de Kayıtlı Nüshanın Tıpkıbasımı*, 1:70. Arapça kısım için bk. sayfa 75.

10 Tayyip Tüz, "Alauddin Ali b. Muhammed Musannifek'in "ed-Durru'l-Menkûd fi Şerhi'l- Maksûd Adlı Eserinin Tahkîki", 10-11; Necmettin Öztürk, "Alâaddin Musannifek ve Arap Gramerindeki Yeri", 6-7; Murat Tala, "Musannifek'in Eserlerinin Arap Dil Bilimi ve Dil Öğretimine Katkısı", 268-271.

11 Bk. Ali Çoban, "Horasan'dan Anadolu'ya: Molla Musannifek ve Tasavvufu Müdevven Bir İlim Olarak İnşâsı", 424.

dair bazı meseleleri ihmal etmiştik.[12] Çalışmamızda Şeyh-Alî Musannifek'in ailesi ve kendisiyle ilgili güncel bilgiler sunulacaktır. Ayrıca kendisinin ve biyografi yazarlarının zikrettiği tespit edebildiğimiz lakaplar, sıfatlar, ünvanlar ve nisbeler hakkındaki rivayetler ve kurgular analiz edilecek kendi kayıtlarından hareketle "beni"ni nasıl tarif ettiği, nasıl bilinmek istediği ortaya konacak ve "Musannifek" lakabının kökeni, kaynağı, neden verildiği ile ilgili açıklamalara yer verilecektir. Böylece bu konuda yapılan tartışmalar daha derli toplu bir şekilde sunularak literatüre güncel ve küçük bir katkı sağlanacaktır.

2. Müellifin Şeceresi

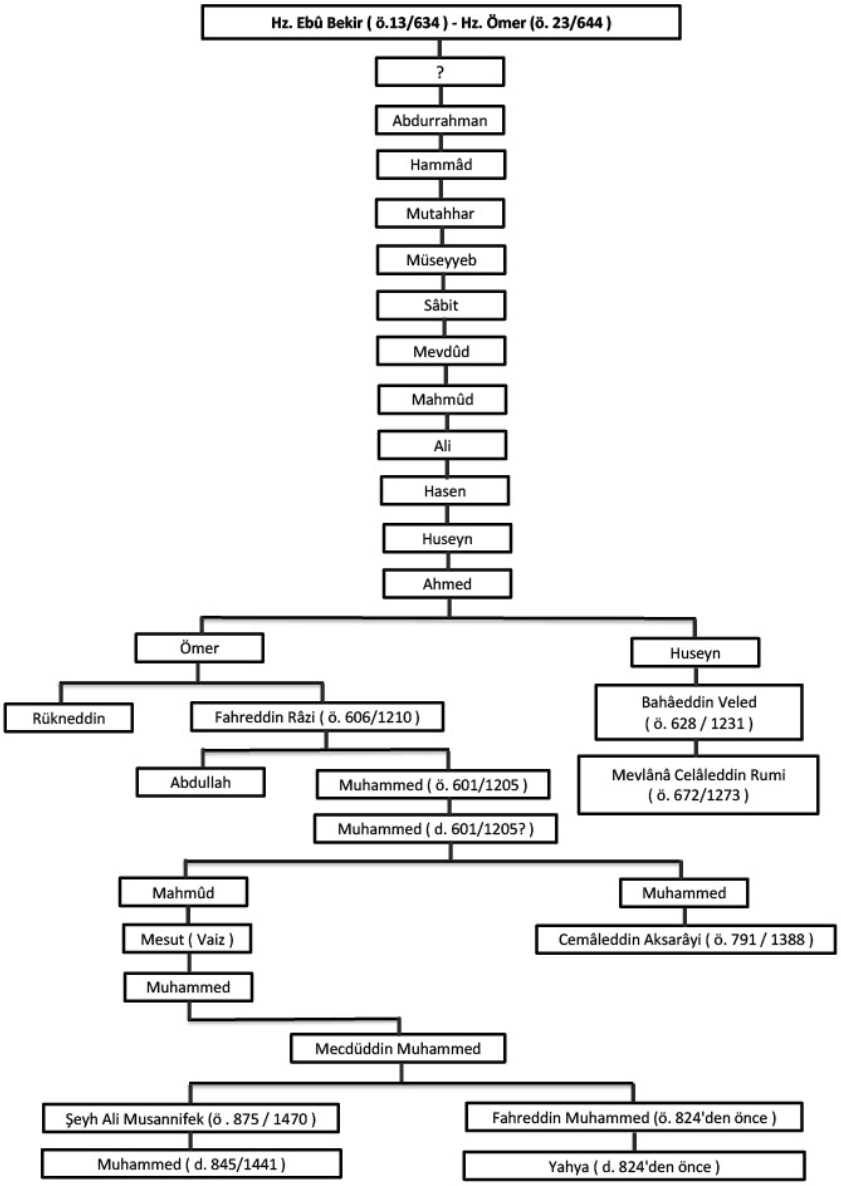
Şeyh-Alî el-Bestâmî Musannnifek, otobiyografisini verdiği *Tuhfe-i Mahmûdî/Tuhfetü'l-vüzerâ* adlı eserinde kendisini *Şeyh-Alî b. Mecdüddîn Muhammed b. Muhammed b. Mes'ûd b. Mahmûd b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ömer eş-Şâhrûdî el-Bestâmî el-Herevî er-Râzî el-Ömerî el-Bekrî* şeklinde tanıtmış ve Fahreddin er-Râzî'ye giden nesebini zikretmiştir. Musannifek yine aynı eserinde İmâm Yâfiî'nin (ö. ?) *et-Tarih* kitabını referans göstererek Râzî'nin kısa bir hayat hikayesini anlatmıştır. Buna göre tarihçiler Râzî'nin, Ebû Bekir Sıddık'ın soyundan olduğunu söyleseler de Râzî eserlerinin bazı yerlerinde kendisinin Ömer-i Hattab'ın soyundan olduğunu zikretmiştir.[13] Fahreddin Râzî'nin, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'e giden şeceresi tam olarak gösterilemese de tevatüren bir rivayet olarak zikredilmiştir. Biz de bu rivayetleri ve Musannifek'in otobiyografik kayıtlarını dikkate alarak içerisinde Fahreddin er-Râzî, Bahâeddin Veled, Mevlânâ Celâleddîn, Cemâleddin Aksarayî, Mecdüddin Muhammed (baba), Fahreddin Muhammed (ağabey), Muhammed el-Bestâmî (oğul)[14] ve Yahya el-Bestâmî'nin (yeğen) yer aldığı soy ağacını vermeye çalıştık.[15]

12 Ümit Karaver, "Musannifek'e Nisbet Edilen 'Avâmil-i Atîk' Şerhi (Tahkik ve Tahlil), 53-55; Ümit Karaver, "Şeyh Alî el-Bistâmî'nin (Musannifek) Biyografisi ve Tefsir Alanındaki Çalışmaları", 69-109; Ümit Karaver & Muhammed Taki Hüseyni, "Şeyh Alî el-Bistâmî Musannifek'in *Tuhfe-i Mahmûdî/Tuhfetü'l-Vüzerâ* Adlı Eserinde Bulunan Otobiyografik Kısmın Tercüme ve Değerlendirmesi: Klâsik Bir Özgeçmiş Örneği", 397-439; Ümit Karaver, "XV. Yüzyıl Timurlu/Karamanlı/Osmanlı Ulemâsından Şeyh Alî El-Bestâmî Musannifek'e Dair Otobiyografik Kayıtlardan Hareketle Biyografik Bir İnceleme", 1-36.

13 Musannifek, *Tuhfe-i Mahmûdî*, 102a-102b.

14 Biyografi kaynaklarında Musannifek'in oğlundan söz edilmemektedir. Taşköprülüzade, Musannifek'in ağzından aktardığı kaynağı belli olmayan bir rivayette, Musannifek'in Acem diyarında bir şeyhle karşılaştığını, aralarında bir tartışma geçtiğini, şeyhin kendisine: "Yanımda biraz edepsizlik ettin, bunun karşılığı olarak Allah kulağına sağırlık versin, erkek evladın olmasın, neslin kalmasın!" diye beddua ettiğini söylemiştir. Bk. Taşköprülüzâde, *Şekâik*, 166. Oysa Musannifek, kırk yaşından sonra erkek çocuğu olmuştur. Musannifek, *Hidâye* şerhinin zahriyesinde oğlu Muhammed b. Şeyh Alî b. Mecdiddîn Muhammed eş-Şâhrûdî el-Bistâmî'nin doğum tarihini 29 Safer 845 (19 Temmuz 1441) Çarşamba kuşluk vakti şeklinde kendi el yazısıyla kaydetmiştir. Bk. Musannifek, *Şerhu'l-Hidâye*, zahriye. Dolayısıyla Taşköprülüzâde'nin *Şekâik*'inde yer alan ve kaynağı belli olmayan bu rivayetlerine ihtiyatla yaklaşmak gerekmektedir.

15 İbn Hallikan, *Vefeyatü'l-A'yan ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân,* 4/248-252; Musannifek, *Tuhfe-i Mahmûdî*, 102a-102b; İbrahim Hakkı Konyalı, *Âbideleri ve Kitabeleri ile Niğde Aksaray Tarihi,* 2/2285-2320; Rudolf

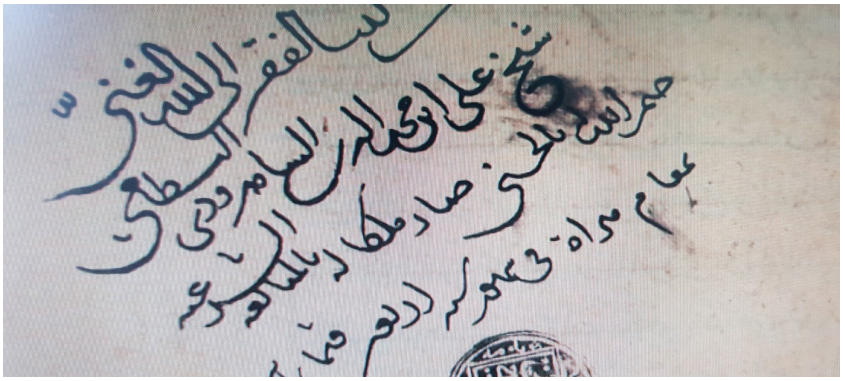


Şekil-1: Musannifek'in Şeceresi

Sellheim, *Arabische Handschriften, Materialien Zur Arabischen Literaturgeschichte Teil,* 1/263; Süleyman Uludağ, *Fahrettin Râzi, Hayatı/ Fikirleri/ Eserleri*, 14-15.

3. Müellifin Kendi "Ben"ini Tarifi: "*Şeyh-Alî el-Bestâmî*"

Erken dönemde yaşamış bir müellifin kendini nasıl tarif ettiği, kendi kimliğini nasıl ifade ettiği hiç şüphesiz merak konusu olmuştur. Kendinden bahsetmeyi seven, telif,[16] istinsah,[17] temellük,[18] vakıf,[19] icazet,[20] derkenar notlarına[21] adını yazmayı hiç ihmal etmeyen müellifimizin kendini tarif ederken en çok kullandığı kalıp "Şeyh-Alî"dir. Çok sayıda şiiri bulunan ve şairlik yönü de kuvvetli olan müellifin şiirlerinde tercih ettiği mahlası da "Şeyh-Alî" olmuştur.[22] Yine kullanmış olduğu Timurlu dönemine ait şahsi mührü üzerinde de "Şeyh-Alî" ibaresi açık bir şekilde okunmaktadır. Müellifle aynı dönemde yaşayan ünlü tarihçi Âşıkpaşazâde "Şeyh-Alî Bestâmî" isminde alim bir zatın da Bosna seferine katıldığını ve Sultan Fatih'in kendisinden bazı konularda fetva istediğini kaydetmiştir.[23]



Resim-1: Musannifek'in adının Şeyh-Alî olduğunu gösteren kendi hattıyla yazdığı temellük kaydı

«من كتب الفقير إلى الله الغني شيخ علي ابن مجد الدين الشاهرودي البسطامي –ختم الله بالحسنى– صار ملكا له بالمبايعة الشرعية بمقام هراة في شهور سنة أربعين وثمانمائة»

"Ganî olan Allah'a muhtaç **Şeyh-Alî** ibn Mecdiddîn eş-Şâhrûdî el-Bestâmî'nin –Allah hüsn-i hatime nasip etsin- kitaplarındandır. Şer'î bir alışverişle sekiz yüz kırk senesinin aylarında Herat'ta onu mülk edindi."[24]

16 Musannifek'e ait telif kaydı için bk. Şeyh Alî eş-Şâhrûdî el-Bestâmî Musannifek, *Mülteka'l-Bahreyn/ Kitâbü'ş-Şifâ*, zahriye.

17 Musannifek'e ait istinsah kaydı için bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 347a.

18 Musannifek'e ait temellük kaydı için bk. İbn Hâcib, *Muhtasaru Müntehe's-Süuli ve'l-Emel*, zahriye.

19 Musannifek'e ait vakıf kaydı için bk. Musannifek, *Mülteka'l-Bahreyn,* zahriye.

20 Musannifek'e ait icazet kaydı için bk. Şeyh Alî Musannifek, *Tuhfetü'l-Vüzerâ*, 121a-121b.

21 Musannifek'e ait derkenat notu için bk. Şemsüddîn Muhammed el-Fenârî, *Tefsiru'l-Fâtiha*, 58b.

22 Musannifek'in şiirleri için bk. Musannifek, *Şerh-i Mesnevî*, 49b; Musannifek, *Şerh-i Mesnevî*, 5a; Musannifek, *Tuhfetü'l-Vüzerâ*, 139a.

23 Âşıkpaşazâde, *Tevârih-i Âl-i Osman'dan Âşıkpaşazâde Tarihi*, 166.

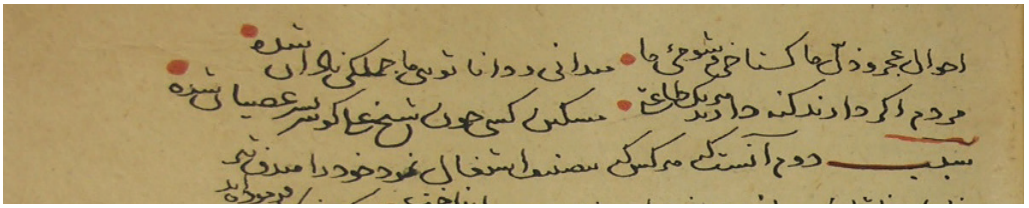
24 Musannifek'in temellükü olan eser için bk. Tîbî, *el-Hulâsa fî marifeti'l-hadis*,10a.



Resim-2: Musannifek'in mührü

''الفقير «شيخ علي البَسطامي» به مه به مه به مه''

"el-Fakîr **Şeyh-Alî** el-Bestâmî"[25]



Resim-3: Musannifek'in "Şeyh-Alî" mahlasını gösteren şiir

" مسکین کسی چون شیخ علی کو سربه‌سر عصیان شده"

"Miskin **Şeyh-Alî** gibi bir kimse de isyankâr olmuş"[26]

Tüm bu bilgilerden hareketle kendini kısaca "Şeyh-Alî" şeklinde tanıttığını düşündüğümüz müellifin isminde yer alan "Şeyh" kelimesi ile neyin kastedildiği ayrı bir muammadır.[27] Taşköprülüzâde ve sonrasında modern araştırmacılar, Musannifek'in eğitimini tamamladığı yer olan Herat'ta iken Zeynüddîn Hâfî'nin irşat faaliyetinde bulunduğunu ve bu dönemde Musannifek'in de icazet almış olabileceğini söylemişlerdir. Dolayısıyla tasavvufa intisabı sebebiyle "şeyh" lakabını kullanmış olabileceği dile getirmişlerdir. [28]Fakat Musannifek'in "şeyhim", "üstadım" dediği, "şeriat, tarikat ve hakikat sahibi" diye nitelediği

25 Musannifek'in temellükü, mührü ve içerisinde kendisine ait notların olduğu mecmua için bk. *Risâle fi's-sabr ale'l-belâ*, 132a.

26 Musannifek, *Tuhfe-i Mahmûdî*, 106a.

27 "Şeyh" kelimesi "yaşlı, ihtiyar, reis, üstad, âlim, mürşid, pir" vb. anlamlarda kullanılmaktadır. Şemseddin Sami, *Kamus-ı Türkî,* haz. Paşa Yavuzarslan, 1140-1141; Hans Wehr, *A Dictonary Of Modern Written Arabic*, Edited by: J Milton Cowan, 580; Reşat Öngören, "Şeyh", *DİA*, 39: 50.

28 Taşköprülüzâde, Şekâik, 166; Öngören, *Tarihte Bir Aydın Tarikatı Zeyniler*, 94.

Zeynüddîn/Ruknüddîn el-Hâfî'den[29] icazet aldığına dair kendisinden gelen bir bilgiye henüz rastlanmamıştır. 20 yaşında yazdığı *er-Reşâd* şerhinde kendisinden "Şeyh-Alî" diye bahseden müellifin ne zaman, nerede ve kaç yaşında icâzet aldığı gibi sorular cevabını beklemektedir. Öte yandan "Şeyh" ifadesinin bir sıfat/ünvan değil tıpkı ülkemizde de kullanılan "Hacı-Alî" gibi mürekkep bir ismin parçası olabileceği ihtimal dahilindedir ve bizim düşüncemiz de bu yöndedir. "Şeyh" ifadesinin bir ünvan değil de isim olduğuna dikkat çekmek için de çalışmamız boyunca "Şeyh Alî" yerine "Şeyh-Alî" yazımını tercih ettik. Ayrıca "Şeyh" kelimesinin "eş-Şeyh/الشيخ" değil de harf-i tarifsiz olarak "Şeyh/شيخ" şeklinde kullanılması isim olma ihtimalini güçlendirmektedir.[30] Diğer taraftan Musannifek'in yaşadığı dönemde ve coğrafyada "Şeyh" ifadesi isim olarak da yaygın bir kullanıma sahiptir. Örneğin Timur'un (771-807/1370-1405) oğullarından birinin adı "Ömer-Şeyh"tir. Yine Uluğ Bey Dönemi'nde, "Şeyh-Ali Tuğayi" adında bir devlet adamından söz edilmektedir.[31]

Kendisini uzun haliyle, *Şeyh-Alî b. Mecdüddîn Muhammed b. Muhammed b. Mes'ûd b. Mahmûd b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ömer eş-Şâhrûdî el-Bestâmî el-Herevî er-Râzî el-Ömerî el-Bekrî*[32] şeklinde tanıtan müellif, babası Muhammed'in lakabı olan Mecdüddîn'i; ayrıca "eş-Şâhrûdî" ve "el-Bestâmî" nisbelerini kullanmıştır. Musannifek'in İbn Hallikan'dan hareketle aktardığına göre "eş-Şâhrûdî" ifadesi Bestâm'a bağlı bir kasabaya nispetledir. "Şâh" Farsça büyük, ulu; "rûd" ise akarsu, ırmak anlamındadır.[33] İlkbaharda vadiden akan sular kasabayı ikiye ayırdığından dolayı buraya "Şâhrûd/Büyükırmak"[34] ismi verilmiştir.[35] Bestâm da "Gûmes/Gûmis" denilen bölgeye bağlı bir beldedir. Yine Musannifek'in verdiği bilgiye göre Gûmis/Gûmes, Horasan ile Irak arasındaki memleketin adıdır ve o dönem Bestâm ismiyle meşhurdur.[36] Yaygın kullanımı "Bistâm" olan bölgenin adını Musannifek, "Bestâm/بَسطام" diye zaptetmiştir.[37] "el-Bestâmî" nisbesi de

29 Şeyh Alî Musannifek, *Kitâbü'ş-Şifâ*, 7a-b.

30 Konuya dikkat çeken güncel bir yorum için bk. Murat Tala, "Musannifek'in Eserlerinin Arap Dil Bilimi ve Dil Öğretimine Katkısı", 269-270; Necmettin Öztürk, "Alâaddin Musannifek ve Arap gramerindeki Yeri", 6-7.

31 Wilhelm Barthold, *Uluğ Bey ve Zamanı*, 16; Beatrice f. Manz, "Timurids", *The Encylclopaedia Of Islam*, 513; Wilhelm Barthold, *Uluğ Bey ve Zamanı*, 75.

32 Musannifek, *Tuhfe-i Mahmûdî*, 102a-102b.

33 Ziya Şükun, *Farsça-Türkçe Lügat: Gencinei Güftar Ferhengi Ziya*, 2/1027.

34 Şükun, *Farsça-Türkçe Lügat*, 2/1275.

35 Şeyh Alî Musannifek, *Hallu'r-Rumûz ve Keşfu'l-Kunûz*, 6b (hâmiş):
قوله: «الشاه رودي» نسبة إلى قصبة من أعمال بَسطام، سميت بذلك، لأن «رود» بالفارسية مسيل الوادي. و«شاه» بالفارسية معناه: العظيم والكامل، وفي وقت الربيع يجري هناك سيل عظيم، يقطع تلك القصبة نصفين، فسميت بذلك لذلك.

36 Şeyh Alî Musannifek, *Hallu'r-Rumûz*, 6b (hâmiş):
وبَسطام: -بفتح الباء الموحّدة وسكون السين المهملة- بلدة مشهورة من أعمال قومس ...
Bk. Şeyh Alî Musannifek, *Şerhu'l-Mutavvel*, 395a:
قومس: اسم لمملكة بين خراسان والعراق والآن اسمها المشهور بَسطام ...

37 Bk. Şeyh Alî Musannifek, *Hallu'r-Rumûz*, 6b ve 168a (hamiş):
وبَسطام: -بفتح الباء الموحّدة وسكون السين المهملة- بلدة مشهورة من أعمال قومس. ... و«البسطامي» بفتح الباء الموحّدة وسكون السين المهملة وفتح الطاء المهملة وبعد الألف ميم هذه النسبة إلى بسطام ...

buradan gelmektedir. Musannifek'in Bâyezîd-i Bistâmî/Ebu Yezid el-Bestâmî (ö. 234/848) neslinden olduğu, Bestâmî nisbesinin Ebu Yezid el-Bestâmî'ye nisbetle verildiği şeklindeki iddia maalesef müellifin kendi eserlerinin derkenarlarına da girmiştir. Musannifek'in *Muhtasaru'l-Muntazam* adlı eserinin hâmişinde kimin yazdığı belli olmayan bir notta, "Musannifek'in Ebu Yezid el-Bestâmî neslinden geldiği" kayıtlıdır.[38] Âşıkpaşazâde'nin *Tevârih*'inin neşirlerinde de benzer hatalar bulunmaktadır.[39] Musannifek, şeceresinden de anlaşılacağı üzere Fahreddîn-i Râzî soyundandır.[40] Dolayısıyla Bâyezîd-i Bistâmî ile bir alakası bulunmamaktadır. Daha önceki çalışmalarımızda ülkemizdeki yaygın kullanımı dikkate alarak biz de bu nisbeyi "el-Bistâmî" şeklinde kullanmıştık. Ancak bu nisbeyi öncelikle "el-Bestâmî" şeklinde zikreden Musannifek, diğer taraftan aynı nisbeyi Cevherî (ö. 393/1003) ve Sadru'l-Efâdıl'ın (ö. 617/1220) "el-Bistâmî" şeklinde kullandıklarını söylemiştir.[41] Burada Musannifek'in tercihinin "el-Bestâmî" şeklinde olduğunu düşünerek ve müellifin zabtına bağlı kalarak "el-Bestâmî" şeklinde kullanmayı tercih ettik.

4. Müellif ile İlgili Kullanılan Lakap, Ünvan, Sıfat ve Nisbeler

Kendini Şeyh-Alî şeklinde tanıtan ve böyle bilinmeyi murat eden müellif, kendi isminin yanında pek çok nisbe ve sıfat da zikretmiştir. Öte yandan başta müellifin çağdaşı olan Âşıkpaşazâde daha sonra Taşköprülüzâde, Cenâbî, Mecdî, Hoca Sadeddin, Kâtip Çelebî (ö. 1067/1657), Solakzâde (ö. 1068/1658), İbnu'l-İmâd (ö. 1089/1679), Müstakimzâde (ö. 1202/1788), Abdullah Eyyûbî (ö. 1252/1836) ve Bağdatlı İsmail Paşa (ö. 1926) gibi birçok tarihçi ve biyografi yazarının kaydetmiş olduğu lakap, sıfat, nisbe ve ünvanlar da bulunmaktadır.

Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih, nr. 3076'da bulunan Musannifek'in talebesi tarafından istinsah edilmiş olan *Şerh-i Akâid*'in zahriyesinde de "el-Bestâmî/البَسْطامي" şeklinde kayıtlıdır. Bk. Şeyh Alî Musannifek, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, zahriye.

38 Bk. Şeyh Alî Musannifek, *Muhtasaru'l-Muntazam ve Mültekatü'l- Mültezem*, 188b (hâmiş):
قيل أن ملخص التاريخ: الشيخ علي الشهير بمصنفك كان من نسل البسطامي –عليهما الرحمة–.

39 Âşıkpaşazâde'nin 1332 yılına ait matbu nüshasında, Bosna seferindeki Musannifek'ten *"... Ol seferde bir aziz âlim kişi vardı. 'Şeyh Ali el-Bistâmî' neslinden idi lakabına Musannifek derlerdi"* şeklinde bahsedilmiştir. Bk. Ahmed Âşıkpaşazâde, *Tevârih-i âl-i Osman'dan Aşıkpaşazade Tarihi*, 166. Eserin diğer baskılarında, bu ifade: *"... Mevlânâ Şeyh Ali Bistâmî derlerdi. Kendisi: 'Ben Sultan Bâyezid-i Bistâmî'nin neslindenim' derdi"* şeklinde kaydedilmiştir. Bk. Nihal Atsız, *Aşıkpaşaoğlu Tarihi*, 166 ve *Aşıkpaşaoğlu Tarihi*, 141.

40 Musannifek, *Tuhfetü'l-vüzera*, 118a.

41 Bk. Musannifek, *Şerhu'l-Mutavvel*, 4a (hâmiş):
قوله: (ثم البسطامي) لفظ (ثم) هنا تنبيه على أن التأخر بحسب الذات وهو راجع الانتساب، وفيه فوائد أخر ذكرناها في سائر مصنفاتنا ثم المشهور في الثاني –أعني البسطامي– فتح الباء إلّا أن صدر الأفاضل في «ضرام السقط» ذكر أن الباء مكسورة وصرّح به الجوهري أيضا.

4.1. Müellifin Kendisinin Kullandığı Lakap, Ünvan, Sıfat ve Nisbeler

Müellifin telif, istinsah, temellük, derkenar, vakıf, icazet vb. kayıtlarında kendisi ile ilgili isminden sonra zikrettiği ve acziyetini, tevazusunu mübalağalı bir şekilde ifade ettiği sıfat ve nisbeleri mevcuttur. Bu sıfat ve nisbelerin birçoğundan biyografik kaynaklarda bahsedilmemiştir.

4.1.1. el-Abd, el-Abdu'z-zaîf, Abdül-fakîr, Ahvec-i halkıllah, el-Ayy

Müellif "kul, köle, zayıf, yoksul, muhtaç, kulcağız, yaratılmışların en acizi, ahmak" anlamlarına gelebilecek *el-Abd, el-Abdu'z-zaîf, Abdül-fakîr, Ahvec-i halkullah, el-Ayy* gibi sıfatları kendi ismiyle birlikte anmıştır.[42]

4.1.2. el-Bekrî, el-Ömerî

Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'e giden şeceresinden de anlaşılacağı üzere müellif, "el-Bekrî", "el-Ömerî" nisbelerini zikretmiştir.[43] Başta Taşköprülüzâde ve sonraki biyografi yazarları da bu nisbeleri müelliften alıntılamışlardır.[44]

4.1.3. el-Bestâmî, eş-Şâhrûdî

Müellifin doğduğu kasaba ve köye nispetle "el-Bestâmî", eş-Şâhrûdî",[45] şeklinde bizzat müellif tarafından kullanılmış olan bu iki nisbeyle alakalı geniş açıklamaya yukarıda yer vermiştik. Başta Taşköprülüzâde olmak üzere diğer biyografi yazarları da bu nisbeleri müelliften alıntılamışlardır.[46]

4.1.4. Ebu'l-Mehâmid Şerefu'l-Mille ve'd-Dîn

Müellife verilen lakaplarından biri de "hamdler babası dinin şerefi" anlamına gelen *Ebu'l-mehâmid Şerefu'l-mille ve'd-dîn*'dir. Musannifek'in hocası Muhammed b. Alâ tarafından verilen "*Şerefu'l-mille ve'd-din*" lakabını Musannifek *Tuhfe-i Mahmudî* adlı eserinde kendi tercüme-i halini verdiği yerdeki icâzet metninde kaydetmiştir.[47] Musannifek'in oğlu Muhammed de babasından söz ederken bu lakabı kullanmıştır. Musannifek'in kütüphanesinde yer alan ve muhtemelen oğlunun satın aldığı Şâfiî fakihi Râfiî'nin (ö. 623/1226) *el-Muharrar* adlı Şâfiî fıkhına dair eserinin zahriyesinde: "Onun sahibi ve maliki zengin olan Allah'a muhtaç Muhammed b. Şerefüddin el-Bestâmî –günahları affolunsun-"

42 Şeyh Alî Musannifek, *Hâşiye ala'l-Mutavvel*, 285a; Şeyh Alî Musannifek, *Şerhu'l-Hidâye*, 5a; Musannifek'in temellükü olan nüsha için bk. Beğavî, *Mesâbîhu's-Sünne*, vikâye.

43 Musannifek, *Tuhfe-i Mahmûdî*, 102b.

44 Taşköprülüzâde, *Şekāik*, 163; Mecdî, *Hadâik*, 1:184.

45 Musannifek, *Tuhfe-i Mahmûdî*, 102b; Musannifek, *Hallu'r-Rumûz ve Keşfu'l-Kunûz*, 6b (hâmiş).

46 Taşköprülüzâde, *Şekāik*, 163; Cenâbi, *Târih-i Cenâbî*, 317b; Mecdî, *Hadâik*, 1:184.

47 Musannifek, *Tuhfetü'l-Vüzerâ*, 121a. Konuya dikkat çeken güncel bir çalışma için bk. Ali Çoban, "Horasan'dan Anadolu'ya: Molla Musannifek ve Tasavvufu Müdevven Bir İlim Olarak İnşâsı", 424.

ifadesi bulunmaktadır.[48] Muhammed, Alâeddîn el-Konevî'nin Şâfiî fıkhına dair eseri *Şerhu'l-Hâvî*'nin 796 (1394) yılında istinsah edilen bir nüshasını satın aldığında

> Bu kitap, geçip giden zaman içerisinde himaye eden, ganî olan Allah'ın rahmetine muhtaç bu zavallı kulun mülkiyet ipine dizildi. İşte o zavallı fakir bu Muhammed b. Şerefüddin Ali eş-Şâhrûdî el-Bestâmî'dir. –Allah temenni ettiklerine ulaştırsın, sevdiği ve razı olduklarıyla onu rızıklandırsın-. Bu kitabı Herat'ta –Allah onu afetlerden korusun- satın aldı.[49]

ifadelerini kullanmış ve babasının bu *Şerefüddin* lakabını zikretmiştir.

4.1.5. el-Fahrî, er-Râzî

Müellifinin şeceresinden anlaşılacağı üzere büyük büyük dedesi Fahreddin er-Râzî'ye nisbetle "el-Fahrî", "er-Râzî" şeklinde bu iki nisbeyi müellif kullanmıştır.[50] Bu nisbeler biyografi yazarları tarafından müelliften alıntılanmıştır.[51]

4.1.6. el-Fakîr, el-Hakîr, Fakîr illallah, el-Müftekir, el-Muhtâç

"Fakir, yoksul, hakir, muhtaç, Allah'a muhtaç, zavallı, çaresiz, aczini itiraf eden" anlamlarında *el-Fakîr, el-Hakîr, Fakîr illallah, el-Müftekir, el-Muhtâç* sıfatlarını kendi ismiyle zikretmiştir.[52]

4.1.7. Ekallü'l-ibâd, Ed'afu'l-ibâd

"Kulların en düşüğü, kulların en aşağı tabakasına ait, yaratılmışların en acizi, en zayıfı" anlamına gelen *Ekallü'l-ibâd, Ed'afu'l-ibâd* sıfatlarını da ismiyle beraber anmıştır.[53]

4.1.8. el-Herevî

Müellifin yaşadığı ve uzun süre bulunduğu coğrafyaya nispetle "Heratlı" anlamında *el-Herevî*, nisbesi de müellif tarafından kullanılmıştır.[54] Başta Taşköprülüzâde ve sonraki biyografi yazarları da bu nisbeyi müelliften alıntılamışlardır.[55]

48 Abdülkerim er-Râfiî el-Kazvînî, *el-Muharrar*, zahriye.

49 Temellük kaydı için bk. Alaüddin Alî el-Konevî, *Şerhu'l-Hâvî*, zahriye.

50 Musannifek, *Tuhfe-i Mahmûdî*, 102b.

51 Taşköprülüzâde, *Şekāik*, 163*;* Mecdî, *Hadâik,* 1/184; Cenâbi, *Târih-i Cenâbî*, 317b; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, 2:531.

52 Musannifek, *Şerhu'l-Lübâb,* 726a. Musannifek'in istinsah ettiği nüsha için bk. Gazâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn,* 88a.

53 Şeyh Alî Musannifek, *Hâşiye el-Mutavvel*, 142a.

54 Musannifek, *Tuhfe-i Mahmûdî*, 102b.

55 Taşköprülüzâde, *Şekāik*, 163; Mecdî, *Hadâik,* 1/184.

4.1.9. el-Muvaffak bi't-tevfîk

"Allah'ın yardımıyla, desteğiyle başarıya ulaştırılmış kişi" anlamında *el-Muvaffak bi't-tevfîk* sıfatını da müellif kendi ismiyle birlikte zikretmiştir.[56]

4.1.10. el-Mu'terif bi'l-İsyân, el-Münhemik fi'l-ma'âsî

"İsyanını itiraf eden, isyanlara dalan, hırslı, kusur ve günah bataklığına saplanmış" anlamında *el-Mu'terif bi'l-İsyân, el-Münhemik fi'l-ma'asî* ifadesini ismiyle birlikte anmıştır.[57]

4.1.11. er-Râcî

"Uman, Allah'ın rahmetini ve affını umut eden kişi" anlamında *er-Râcî* sıfatı da kendisi tarafından kullanılmıştır.[58]

4.1.12. el-Vâkıf

Eserlerini vakfederken ismiyle beraber kullandığı "vakfeden kişi" anlamında *el-Vâkıf* sıfatını zikretmiştir.[59]

4.2. Müellifin Kendisinin Kullanmadığı Lakap, Ünvan, Sıfat ve Nisbeler

Müellifin kendini tarif ederken kullanmadığı ancak biyografi yazarlarının tercih ettiği birçok lakap ve ünvanlar da bulunmaktadır.

4.2.1. Alâü'd-dîn

"Dinin şerefi, yüceliği" anlamına gelen *Alâü'd-dîn,*[60] *Alâü'd-dîn ve'l-mille,*[61] *Alâü'l-milleti ve'd-din*[62] şeklinde kullanılan bu lakap görebildiğimiz kadarıyla Taşköprülüzâde'den itibaren kaynaklara geçmiştir.[63]

56 Musannifek'in istinsah ettiği nüsha için bk. Teftâzânî, *Hâşiye ala'l-Keşşâf*, 230b.

57 Musannifek'in istinsah ettiği bu nüsha için bk. Gazâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 357a; Musannifek, *Şerhu'ş-Şemsiyye*, 261a.

58 Musannifek'in istinsah ettiği bu nüsha için bk. Gazâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 311a.

59 Musannifek'e ait vakıf kaydı için bk. Musannifek, *Mülteka'l-bahreyn/Kitâbü'ş-şifâ*, zahriye.

60 Mecdî, *Hadâiku'ş-Şakâik,*1:184; Cenâbî, *Târih-i Cenâbî*, 317b.

61 Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-Müfessirîn*, 382.

62 Taşköprülüzâde, *Şekāik*, 162; Abdullah Eyyûbî, *Risâle fi Ebî Eyyûb*, 128b.

63 Taşköprülüzâde, *Şekāik* 162.

4.2.2. el-Âlim, el-Âllâme, el-Âmil

"Büyük bilgin, her şeyi bilen, aklî ve naklî ilimleri kendinde cem eden, bilgisinin gereğini yapan" anlamında *el-Âlim,*[64] *el-Âllâme,*[65] *el-Âmil*[66] sıfatları kaynaklarda geçmektedir.

4.2.3. el-Fakîh, el-Fâzıl, el-Kâmil

Usul ve fürû fıkhına dair eserler yazdığından *el-Fakîh,*[67] fazilet ve kemal sahibi olduğundan dolayı *el-Fâzıl,*[68] *el-Kâmil*[69] şeklinde sıfatlanmıştır.

4.2.4. el-Fârûkî", es-Sıddîkî

Hz. Ömer'e ve Hz. Ebu Bekir'e ulaşan şeceresinden dolayı *el-Fârûkî ve es-Sıddîkî* nisbeleri kullanılmıştır.[70]

4.2.5. el-Hanefî, eş-Şâfiî

Müellif hem Hanefî hem de Şâfiî fıkhı konusunda icazetli olduğundan[71], amelde Hanefî mezhebine bağlı olup[72], İmâm-ı Azam'ı önceleyip diğer taraftan İmam Şâfiî'ye hürmet ettiğinden[73] *el-Hanefî,*[74] *eş-Şâfiî*[75] şeklinde nisbeleri bulunmaktadır.

4.2.6. er-Rûmî

Diyâr-ı Rûm'a (Anadolu'ya) göç edip, burada ikametinden dolayı *er-Rûmî* şeklinde anılmıştır. Bu nisbe muhtemelen Bağdatlı'dan itibaren kayıtlara geçmiştir.[76]

---

64 Taşköprülüzâde, *Şekāik,* 162; Cenâbi, *Târih-i Cenâbî*, 317b; Abdullah Eyyûbî, *Risâle fi Ebî Eyyûb*, 128b.

65 Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed İbnü'l-'İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb*, 9:476.

66 Taşköprülüzâde, *Şekāik*, 162; Eyyûbî, *Risâle fi Ebî Eyyûb,* 128b.

67 *Bağdâdî, Hediyyetü'l-'Ârifin, 1:735.*

68 Taşköprülüzâde, *Şekāik,* 162; Cenâbi, *Târih-i Cenâbî*, 317b.

69 Taşköprülüzâde, *Şekāik*, 162; Cenâbi, *Târih-i Cenâbî*, 317b.

70 Hoca Sadeddin, *Tâcü't-tevârîh,* 2/492.

71 İcâzet metinleri için bk. Musannifek, *Tuhfe-i Mahmûdî,* 103b-104a-b.

72 Müellif *Kitâbu'l-hudûd ve'l-ahkâm* adlı eserinde: "Kurban bize göre vaciptir, eş-Şâfiî'ye –Allah ondan razı olsun- göre ise sünnet-i müekkededir." diyerek açıkça mezhebini beyan etmiştir. Bk. Şeyh Alî Musannifek, *Kitâbu'l-hudûd ve'l-ahkâm*, 44b:

والأضحية، أي: التضحية بها واجبة عندنا. وعند الشافعي –رضي الله عنه–: هي سنة مؤكدة.

73 Musannifek eserlerinde İmâm Şâfiî ile ilgili: "Büyük İmam, parlak yolun sahibi Muhammed b. İdris eş-Şâfiî" şeklinde övücü ifadeler kullanmıştır. Ayrıca İmâm Şâfiî'yi "İmâm-ı azam" şeklinde nitelemiştir. Bk. Şeyh Alî Musannifek, *et-Tahrir fi Usûli Pezdevî*, 82a; Şeyh Alî Musannifek, *Şerhu Muhtasari'l- Vikaye*, 3b (hâmiş).

74 Kâtib Çelebî, *Süllemü'l-vusûl,* 2:390; İbnü'l-'İmâd, *Şezerât*, 9/475.

75 Kâtib Çelebî, *Süllemü'l-vusûl*, 2:390.

76 Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin*, 1:735; Ayrıca bk. Fikrî Zekî Cezzâr, *Medâhilü'l-müellifin,* 3:1536.

4.2.7. el-İmâm, el-Mevlâ, Mevlânâ, el-Muhakkik

"Hoca, molla, efendi, tahkîk ehli", İmam Râzî'nin torunu olduğundan *el-İmâm,*[77] *el-Mevlâ,*[78] *Mevlânâ,*[79] *el-Muhakkik*[80] şeklinde kendisinden bahsedilmiştir.

4.2.8. es-Sûfî, eş-Şeyh, ez-Zeynî

Musannifek, tasavvufa muhabbetinden dolayı *es-Sûfî* nisbesiyle anılmıştır.[81] Zeyniyye tarikatına mensup olduğu, Zeynüddîn Hâfî'nin (ö. 838/1435) halifelerinin birinden icazet aldığı rivayetinden hareketle, Zeynî tarikatına nispetle *ez-Zeynî* şeklinde anılmıştır.[82] "Yaşlı, ihtiyar, reis, üstad, âlim, mürşid, pir" anlamlarına da gelen *Şeyh* lakabının müellifin isminin bir parçası olduğunu yukarıda açıklamıştık. Müellifin hiç kullanmadığı buna rağmen kendisiyle özdeşleşmiş olan lakap ise Musannifek'tir. Çalışmamızın başlığında da vurguladığımız bu lakap ile ilgili geniş bir açıklama gerektiğinden özel bir başlık altında konuyu işleyeceğiz.

5. Müelliften Bağımsız Bir Lakap: "Musannifek"

Klasik dönem uleması içinde isminden ziyade lakabı, ünvanı ve nisbesiyle meşhur olan birçok şahsiyet bulunmaktadır. Bu şahsiyetlerin kendilerinden bahsederken adlarını, künyelerini, nisbelerini ve "el-meşhûr, eş-şehîr, el meduv/المدعو بـ/الشهير/المشهور" kalıplarıyla lakaplarını zikretmeleri yaygın bir usul olmuştur.[83] Bir rivayete göre; küçük yaşlardan itibaren eser yazmaya başladığından dolayı Farsça "küçük yazar/musannifcik/yazarcık"[84] anlamına gelen "Musannifek" lakabının ne zaman, kim tarafından verildiği belli değildir. Kendisini ısrarla "Şeyh-Alî el-Bestâmî" şeklinde tanıtan, hiçbir yerde "musannifek" lakabını zikretmeyen müellif acaba bu lakaptan haberdar değil miydi? Yoksa bu lakaptan hoşlanmıyor muydu? Ayrıca "musannifek" ile tam olarak ne kastedilmektedir? Müellif ilk eserini ne zaman yazmıştır? Bu lakap muhabbetten kaynaklı bir övgü mü? Yoksa galat-ı meşhur muydu? Çalışmanın bu kısmında bu gibi soruların cevaplarını bulmaya çalışacağız.

---

77 İbnü'l-'İmâd, *Şezerât*, 9:476.

78 *Taşköprülüzâde*, *Şekâik*, 162; Cenâbi, *Târih-i Cenâbî*, 317b.

79 Mecdî, *Hadâik*, 1:184.

80 Cenâbi, *Târih-i Cenâbî*, 317b.

81 Müstakimzâde, *Mecelletü'n-Nisâb,* 398a.

82 Taşköprülüzâde, *Şekâik*, 166; Mecdî, *Hadâik,* 1:187; Hoca Sadeddin, *Tâcü't-Tevârîh*, 2:494; İbnü'l-'İmâd, *Şezerât*, 9:476; Müstakimzâde, *Mecelletü'n-Nisâb*, 398a; Reşat Öngören, *Tarihte Bir Aydın Tarikatı Zeyniler*, 94.

83 Örnek için bk. Bâbertî, et-*Takrîr*, 1b:

العبد الضعيف النحيف الحنيف المحتاج إلى رحمة ربه الحق، محمد بن محمود بن أحمد المدعو بـ«الأكمل الحنفي».

"Rabbinin rahmetine muhtaç aciz zavallı kul Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed "Ekmelü'l-hanefî" şeklinde çağrılan …"

84 Taşköprülüzâde, *Şekâik,* 163.

"Musannifek" lakabının ne zaman, kim tarafından verildiği konusunda sessizliğini koruyan Âşıkpaşazâde'nin, müellifin "Şeyh-Alî Bestâmî" isminden söz ettiğini ve lakabını "Musannifek" şeklinde kaydettiğini yukarıda belirtmiş[85] ve eserin farklı baskılarında hatalı okuyuşlardan kaynaklı yanlış bilgilerin daha sonraki yazarlar tarafından verildiğine temas etmiştik.[86] 11./17. yüzyıl tarihçisi Solakzâde Mehmed (ö. 1068/1658) tarih eserinde, Âşıkpaşazade'nin Musannifek ile verdiği bilgileri tekrar etmiş ve "Şeyh Alî Bestâmî ki Musannifek nâmı ile ma'ruf ve ihâtâ-ı ulûm ile mevsuftur" şeklinde müelliften bahsetmiştir.[87] Solakzâde tarihini sadeleştiren ve Latin harfleriyle yeniden yayına hazırlayan Vahid Çabuk ibareyi: "Şeyh Ali Bestâmî, Musanniffin nâmı ile ma'ruf ve ihâtâ-ı ulûm ile vasıflanmıştır"[88] şeklinde yani Farsça "مُصَنِّفَك/musannifek" yerine Türkçe "مُصَنِّفِك/musannifin" diye okumuştur. Kelimenin her iki şekilde okunma ihtimalinden dolayı, özellikle esas kaynak olan Âşıkpaşazâde'nin metninde bir karışıklık olup olmadığını tespit edemedik. Buradan hareketle zayıf bir ihtimal de olsa "musannifek"'in bir galat-ı meşhur olup olmadığını da bilemiyoruz.

Müellifin yetiştiği coğrafya olan Buhara, Herat, Semerkant'ta örneğin "emîrek/küçük emir/emircik", "gulâmek/kölecik" gibi tasğir/küçültme sigasıyla kullanılan isimler bulunmaktadır.[89] Bu noktada şu soruları aklımızın bir köşesinde muhafaza ediyoruz: Acaba "musannifek" lakabı da sevgi ve muhabbetten kaynaklı "yazarcığım" anlamında bir tür bölgesel kullanım olabilir mi? Diğer taraftan gerek Timurlu ve Karamanoğlu gerekse de Osmanlı hanedanlığında üst düzey bir bürokrat ve şöhretli bir alimden; 50, 60 veya 70 yaşında "musannifek/yazarcık" diye söz edilmesi bir tür tahkir manası ifade etmez mi? Ayrıca nefsini zemmetmek için kendi ismiyle birlikte zikrettiği "kul, köle, zayıf, yoksul, muhtaç, yaratılmışların en acizi, ahmak, zavallı, çaresiz, aciz" anlamlarına gelen *el-Abd, el-Abdu'z-zaîf, Abdul-fakîr, Ahvec-i halkullah, el-Ayy, el-Fakîr, el-Hakîr, Fakîr illallah, el-Müftekir, el-Muhtaç* gibi sıfatları kullanan müellif neden acaba bu sıfatlara "musannifek"i de dahil etmemiştir?

878/1473 senesinde yani Musannifek'in ölümünden üç sene sonra Celâl b. Hacı Mahmud b. Safâ tarafından Musannifek'in *Kaside-i Bürde* şerhinin bir nüshası İstanbul'da istinsah edilmiştir. Müstensih Celâl b. Hacı Mahmud, müellif/şârih Şeyh-Alî'den "Musannifek" diye bahsetmiştir.[90]

85 Âşıkpaşazâde, *Tevârih-i Âl-i Osman'dan Âşıkpaşazâde Tarihi*, 166.

86 Bk. 39 nolu dipnot.

87 Yazma nüsha için bk. Solak-Zâde, *Tarih-i Solak-Zâde,* 120a*;* Matbu nüsha için bk. Solak-Zâde Mehmed Çelebi, *Tarih-i Solak-Zâde,* 227:

شیخ علی بسطامی که مصنفک نامی ایله معروف واحاطهٔ علوم ایله موصوفدر

88 Bk. Solak-Zâde Mehmed Hemdemi Çelebi, *Solak-Zâde Tarihi,* haz. Vahid Çabuk, I/308; Ayrıca bk. Solakzâde Mehmed Çelebi, *Solakzâde Tarihi,* sadeleştiren: Vahid Çabuk, 280.

89 Konuya dikkat çeken Taha Çelik'e teşekkür ederim. Bk. Taha Çelik, *Osmanlı Âlimi Musannifek'in Hadis Kültürü*, 34; Bk. Muhammed b. Muhibbî, *Hülâsatü'l-eser*, 4:303.

90 Şeyh Alî Musannifek, *Şerhu Kasîdeti'l-Bürde,* 131b.

Süleymaniye Kütüphanesi, Damad İbrahim Paşa nr. 1013'teki Seyyid Şerif Cürcânî'nin (ö. 816/1413) *el-Misbâh* adlı eserinin nüshanın vikâye yaprağında yer alan kim tarafından ve ne zaman düşüldüğü belli olmayan nota göre nüsha Musannifek'in oğlu Muhammed tarafından istinsah edilmiş ve müstensih Muhammed'in babası Şeyh-Alî el-Bestâmî'nin "Musannifek" olarak bilindiği kaydedilmiştir:

> Bu kıymetli nüsha, Seyyid Şerif'in *Misbâhu'l-felâh* diye isimlendirdiği (bu isimlendirme onun *el-Keşşâf* hâşiyesinde zikredilmiştir) eserin, Mevlânâ Muhammed b. Şeyh-Alî el-Bestâmî'nin hattıyla yazılmış nüshasıdır. Onun babası bu kitaba hâşiye yazan ve beldemizdeki talebeler arasında Mevlânâ Musannifek diye bilinen zâttır.[91]

Buradan anlaşılana göre müellif bu lakabı kullanmamış olsa dahi ölümünden üç sene sonra İstanbul'da bu lakap ilim ehli tarafından biliniyor ve kullanılıyordu. Talebeler arasında da böyle meşhur olmuştu. Dolayısıyla muhtemelen genç yaşlarından itibaren telif, istinsah, temellük, tashîh, tahkîk, tenmîk vb. ilmî çalışmalarına başlayan ve hayatının sonuna kadar da bu mesaisini sürdüren müellifin bu yönüne işaret etmek için "musannifek" lakabı entelektüel ortamlarda kullanılmış olabilir.

Âşıkpaşazâde'den başlayarak daha sonra Taşköprülüzâde'den[92] itibaren devam edip çağdaş araştırmacılara kadar gelen "musannifek" lakabı konusunda en önemli soru ise müellifin kaç yaşında eser telifine başladığıdır. Bu konuda sessiz kalan Âşıkpaşazâde ve Taşköprülüzâde'nin aksine Herzfeld Ernst ve Hasen Enuşe gibi modern araştırmacılar, müellifin 18 veya 20 yaşlarında telife ve tasnife başladığı ihtimali üzerinde durmuşlardır.[93] Bu konudaki kurgular son dönemde çok daha ileri boyutlara taşınmıştır. 2018 senesinde yapılan *Sahîh-i Buhârî*'nin tıpkıbasımının Muhammed Mücîr el-Hatîb ve Arafat Aydın tarafından yazılan kısmında mezkûr iki araştırmacı Musannifek ile ilgili pek çok iddiada bulunmuşlardır. Musannifek'in yaşı ile ilgili Taşköprülüzâde'yi referans göstererek: "Henüz dokuz yaşındayken ağabeyi ile birlikte ilim tahsili için 812 yılında Herât'a gitmiş, 813 yılında ilk eserini burada yazmıştır" diyerek daha önce hiç kimsenin iddia etmediği bir bilgiyi yani Musannifek'in 10 yaşında iken eser yazdığını ileri sürmüşlerdir.[94] Her iki araştırmacı da Musannifek'in küçük yaşlardan itibaren eser yazan biri olduğu rivayetine dayanarak ve maalesef hiçbir tahkik yapmadan Taşköprülüzâde'nin *Şekāik*'te yazdığı 823

91 Seyyid Şerif Cürcânî, *el-Misbâh fi Şerhi'l-Kısmi's-Sâlis Mine'l-Miftah*, vikâye.

92 Taşköprülüzâde, *eş-Şekāik,* 163.

93 Herzfeld Ernst, "Bistâmî" *İslam Ansiklopedisi*, 2/650; Hasen Enuşe, *Dânişnâme-i Edeb-i Fârisi: Edeb-i Farisi der Anatoli ve Balkan*, 6/810.

94 *el-Câmi'u's-Sahîhu'l-Müsnedü'l-Muhtasar Min Hadîsi Rasûlillâh Sallâllâhu Aleyhi ve Sellem, Sahîh-i Buhârî, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Murad Molla, no. 577'de Kayıtlı Nüshanın Tıpkıbasımı,* 1/70. Arapça kısım bk. sayfa 75.

yılını[95] 813 olarak okumuşlar ve Musannifek'in 10 (on) yaşında eser yazdığı şeklindeki bir iddiayı ilim dünyasının gündemine taşımışlardır ki bu iddia doğru değildir. [96]

Modern araştırmacıların, müellifin 18 veya 20 yaşında eser telif etmiş olduğundan dolayı "musannifek" lakabını aldığına dair vermiş oldukları bilginin, Musannifek'in hocasının hocası olan Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) 16 yaşında iken eser yazdığı rivayeti[97] göz önüne alındığında pek de ikna edici olduğunu söyleyemeyiz. Ayrıca o dönemde 18 veya 20 yaşında bir gencin yazarlık faaliyetine başlamış olması, "musannifek" lakabını alması için yeterli olup olmadığı sorusunu da akla getirmektedir. Bu arada müellifin küçük yaşlarından itibaren eser telif etmiş olma ihtimali elbette imkân dâhilindedir. Biz de müellifin 16 veya 17 yaşlarında yazarlık faaliyetine başladığına dair bir ihtimalin olabileceğini düşünüyoruz. Ancak bu konuda müellifin kendisinden gelen bir bilgiye henüz rastlanmamıştır. Musannifek'ten bize ulaşan elimizdeki kayıtlara göre kendisinin ilk eseri 20 yaşında iken kaleme aldığı, Teftâzânî'nin *el-İrşâd* adlı gramer (nahiv) metni üzerine yazdığı *er-Reşâd fî Şerhi'l-İrşâd* adlı şerhidir.[98]

Sonuç

İslam tarihi içerisinde isminden ziyade künyesi, lakabı, nisbesi veya ünvanı ile meşhur olmuş birçok şahsiyet gibi 9./15. asır ulemasından Şeyh-Alî el-Bestâmî de "Musannifek" lakabıyla şöhret bulmuştur.

Timurlu, Karamanoğlu ve Osmanlı hanedanlığında üst düzey görevlerde bulunan, birçok coğrafyaya seyahatleri olan, yoğun mesaisine rağmen genç yaşlarından itibaren kitap telifi, istinsahı, temellük, tahkîk, tenmîk ve tashîh gibi ilmî çalışmalarını her şart ve ortamda sürdüren, okuma-yazma tutkusunu hayatının sonuna kadar hiç ara vermeksizin devam ettirmiş müellifin bu yönünü vurgulamak için "Musannifek" lakabı dilden dile dolaşmış olabilir.

Kendi çağdaşı Âşıkpaşazâde'nin zikrettiği, vefatından üç yıl sonra yazılmış bir nüshadan hareketle ölümüne yakın bir dönemde de ulema meclislerinde kullanıldığı anlaşılan bu lakaptan müellifin haberdar olmamasının pek mümkün olmadığını ancak müellifin bu lakaptan imtina ettiğini ve böyle anılmak istemediğini söyleyebiliriz. Zira kendisine ait ulaşabildiğimiz tüm kayıtlarından hareketle, birçoğunu biyografi kitaplarının kaydetmediği

95 Taşköprülüzâde, *eş-Şekāik*, 164.

96 İlgili eserde bulunan iddialar ile ilgili tenkit yazısı için bk. Ümit Karaver, "Sahîh-i Buhârî'nin Eksiksiz En Eski Nüshasının Şeyh Alî el-Bistâmî (Musannifek) Eliyle İstanbul'a Getirildiğine Dâir Bazı Şüpheler", 529-539.

97 Şükrü Özen, "Teftâzânî", *DİA*, 40: 306.

98 Şeyh Alî Musannifek, *er-Reşâd fi Şerhi'l-İrşâd*, 2b-64a; Konuya dikkat çeken bir makale için bk. Karaver & Hüseyni, "Şeyh Alî el-Bistâmî Musannifek'in *Tuhfe-i Mahmûdî/Tuhfetü'l-Vüzerâ* Adlı Eserinde Bulunan Otobiyografik Kısmın Tercüme ve Değerlendirmesi: Klâsik Bir Özgeçmiş Örneği", 431-432.

el-Abd, el-Abdu'z-zaîf, Abdül-fakîr, Ahvec-i halkullah, el-Ayy, el-Bekrî, el-Ömerî, el-Bestâmî, eş-Şâhrûdî, Ebu'l-Mehâmid Şerefu'l-mille ve'd-dîn, el-Fahrî, er-Râzî, el-Fakîr, el-Hakîr, Fakîr illallah, el-Müftekîr, el-Muhtâç, Ekallü'l-ibâd, Edafu'l-ibâd, el-Herevî, el-Muvaffak bi't-tevfîk, el-Münhemik fi'l-maâsî, el-mu'terif bi'l-isyân, er-Râcî, el-Vâkıf gibi sıfat ve nisbelerini ismiyle beraber zikreden müellif "musannifek" lakabını hal-i hayatında hiç kullanmamıştır. Müellifin tercih etmediği, muhtemelen hoşlanmadığı bu lakabın müellifin isminden daha fazla yaygınlık ve şöhret kazanması müellifin kendisinden bağımsız olarak oluşturulan bir kimliğe sahip olduğunu göstermektedir.

Müellifin küçük yaşlardan itibaren eser yazdığı bundan dolayı kendisine "Musannifek" lakabı verildiğine dair aktarılan rivayet tartışmaya açıktır. Bu lakabın kim tarafından, nerede ve ne zaman verildiği belli değildir. Modern dönem araştırmacılarının Musannifek'in 10 yaşında eser yazmaya başladığına dair iddiaları, tahkik edilmemiş bir bilgiden kaynaklanmaktadır. Musannifek'in genç yaşta yazmaya başlaması onun üretkenliğini gösterse de kesin yaşını belirlemek için daha fazla belge ve bilgiye ihtiyaç duyulmaktadır.

Âşıkpaşazâde, Taşköprülüzâde, Cenâbî, Mecdî, Hoca Sadeddin, Kâtip Çelebî, Solakzâde, İbnu'l-İmâd, Müstakimzâde, Abdullah Eyyûbî ve Bağdatlı İsmail Paşa gibi tarihçi ve biyografi yazarları tarafından *Alâü'd-dîn, Âlim, Âllâme, Âmil, Fakîh, Fâzıl, Kâmil, İmâm, Mevlâ, Mevlânâ, Muhakkık, Şeyh* gibi sıfatlarla tanıtılan; *Sıddîkî, Fârûkî, Hanefî, Şâfiî, Rûmî, Sûfî, Zeynî, Fahrî ve Râzî* gibi nisbelerle anılan müellifin öne çıkarılan en meşhur lakabı Musannifek olmuştur.

Müellif, *Tuhfe-i Mahmûdî* adlı eserinde Fahreddin er-Râzî'ye kadar giden soy ağacını vermiştir. Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'e giden şeceresini vermemiştir. Musannifek'in şeceresinden anlaşılacağı üzere kendisi İslam ilim geleneğinde önemli katkıları olan alimleri yetiştirmiş bir aileden gelmektedir. Müellif ile ilgili bilgi veren birinci ve ikinci el kaynakların neşirlerinde ve sadeleştirmelerinde yanlış okumalardan doğan birçok kurgu ve rivayet bulunmaktadır. Tahkik edilmemiş bu kurgu ve rivayetlere ihtiyatla yaklaşmak gerekmektedir. Musannifek'in isminde geçen "Şeyh" ifadesinin bir ünvan değil de isminin bir parçası olduğundan ve buna dikkat çekmek gerektiğinden "Şeyh Alî" yerine "Şeyh-Alî" yazımının daha doğru bir tercih olabileceğini düşünüyoruz.

Musannifek'in doğduğu kasabaya nispetle verilen ve ülkemizdeki yaygın kullanımı "el-Bistâmî" şeklinde olan nisbenin, Musannifek'in tercihi olan "el-Bestâmî" şeklinde kullanılmasının daha uygun olabileceğini söyleyebiliriz. Her ne kadar "Şeyh-Alî el-Bestâmî" olarak bilinmeyi murat eden müelliften ihtisar kaidesi gereği "Musannifek" şeklinde bahsedilmeye devam edilecek olsa da Osmanlı döneminde iki Musannifek'ten biri olan Bekir Ahmed Efendi ile karıştırılma ihtimalini de ortadan kaldırmak için kendisinden Şeyh-Alî Musannifek şeklinde bahsedilmesi daha isabetli olacaktır.

Kaynakça

Âşıkpaşazâde, Ahmed. *Tevârih-i Âl-i Osman'dan Âşıkpaşazâde Tarihi.* İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1332.

———. *Aşıkpaşaoğlu Tarihi*, haz. Nihal Atsız, 1. Baskı. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1985.

———. *Aşıkpaşaoğlu Tarihi*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1992.

Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed. *et-Takrîr fî şerhi Usûli'l-Pezdevî,* Süleymaniye Ktp. Murad Molla no. 666, vv. 1b-341a.

Beğavî, Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ud el-Ferrâ. *Mesâbîhu's-Sünne,* Süleymaniye Ktp. Fâtih no. 1186, vikâye.

Bağdâdî, İsmâil Paşa. *Hediyyetü'l-'Ârifîn Esmâü'l-Müellifîn Ve Âsâru'l-Musannifîn.* 1. cilt. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1951.

Barthold, Wilhelm. *Uluğ Bey ve Zamanı.* Çeviren İsmail Aka. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi,1997.

Barthold, Wilhelm. *Uluğ Bey ve Zamanı.* Çeviren Tahiroğlu Akdes Nimet, İstanbul: Evkaf Matbaası, 1930.

Beatrice f. Manz. "Timurids". *The Encylclopaedia of Islam.* New Edition, Volume X, Leiden: Brill, 2000.

Bursalı Mehmed Tâhir. *Osmanlı Müellifleri*. 2. cilt. İstanbul: Matbaa-ı Âmire, 1333.

Cenâbî, Mustafa b. Hasen b. Sinan. *Târih-i Cenâbî*, Süleymaniye Ktp. Nuruosmaniye no. 3100, vv. 1b-439a.

Cezzâr, Fikrî Zekî. *Medâhilü'l-müellifîn ve'l-'alâmi'l-arab hatta an 1215 h/1800 m.* 3. Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Melik Fehd el-Vataniyye, 1415/1994.

Cürcânî, Seyyid Şerif. *el-Misbâh fî Şerhi'l-Kısmi's-Sâlis Mine'l-Miftah,* Süleymaniye Ktp. Damad İbrahim Paşa no. 1013, vv. 1b-167a.

Çelik, Taha. *Osmanlı Âlimi Musannifek'in Hadis Kültürü.* Konya: Palet Yayınları, 2022.

Dâhiliyye Vekâleti. *Son Teşkilat-ı Mülkiyede Köylerimizin Adları.* İstanbul: Hilal Matbaası, 1928.

el-Câmi'u's-Sahîhu'l-Müsnedü'l-Muhtasar Min Hadîsi Rasûlillâh Sallâllâhu Aleyhi ve Sellem, Sahîh-i Buhârî, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Murad Molla, no. 577'de Kayıtlı Nüshanın Tıpkıbasımı (İnceleme: Muhammed Mücîr el-Hatîb, Arafat Aydın). 1. Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018.

Enuşe, Hasen. *Dânişnâme-i Edeb-i Fârisi: Edeb-i Farisi der Anatoli ve Balkan.* 6. Cilt. Tahran: Vizaret-i Ferheng u İrşâd-i İslâmî, 1383.

Ernst, Herzfeld. "Bistâmî". *İslam Ansiklopedisi*, 2. Cilt. İstanbul: 1979.

Eyyûbî, Abdullah. *Risâle fî Ebî Eyyûb,* Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Ktp. Hacı Cemal Öğüt no. 0G0067, vv. 113b-145b.

Fenârî, Şemsüddîn Muhammed. *Tefsiru'l-Fâtiha*, Süleymaniye Ktp. Şehid Ali Paşa no. 141, vv. 1b-86a.

Gazâlî, Huccetü'l-İslâm Muhammed b. Muhammed. *İhyâu ulûmi'd-dîn* (Müstensih: Musannifek), Süleymaniye Ktp. Fâtih no. 2551, vv. 1b-357a.

———. Huccetü'l-İslâm Muhammed b. Muhammed. *İhyâu ulûmi'd-dîn* (Müstensih: Musannifek), Süleymaniye Ktp. Fâtih no. 2552, vv. 1b-311a.

Hans Wehr. *A Dictonary Of Modern Written Arabic.* Edited by: J Milton Cowan. Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1979.

Hoca Sadeddin Efendi. *Tâcü't-tevârîh.* 2. Cilt. İstanbul: Tabhane-i Amire, 1279.

İbn Hâcib. *Muhtasaru Müntehe's-Süuli ve'l-Emel,* Süleymaniye Ktp. Fâtih no. 1439, vv. 1b-95b.

İbn Hallikan, Ebü'l-Abbâs Şemseddin Ahmed b. Muhammed. *Vefeyatü'l-A'yan ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân* (nşr. İhsan Abbas). 4. Cilt. Beyrut: Daru's-Sadr, 1978.

İbnü'l-'İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed. *Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri Men Zeheb* (nşr. Abdülkādir el-Arnâût, Mahmûd el-Arnâût). 9. Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1414/1993.

Karaver, Ümit. & Hüseyni, Muhammed Taki. Şeyh Alî el-Bistâmî Musannifek'in "Tuhfe-i Mahmûdî/Tuhfetü'l-Vüzerâ" Adlı Eserinde Bulunan Otobiyografik Kısmın Tercüme ve Değerlendirmesi: Klâsik Bir Özgeçmiş Örneği. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 12:1, (2022): 397-439.

Karaver, Ümit. "Musannifek'e Nisbet Edilen 'Avâmil-i Atîk' Şerhi (Tahkik ve Tahlil)". Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, 2018.

———. "Sahîh-i Buhârî'nin Eksiksiz En Eski Nüshasının Şeyh Alî el-Bistâmî (Musannifek) Eliyle İstanbul'a Getirildiğine Dâir Bazı Şüpheler". *Darulfunun İlahiyat* 30:2 (2019): 529-539.

———. "Şeyh Alî el-Bistâmî'nin (Musannifek) Biyografisi ve Tefsir Alanındaki Çalışmaları", *Osmanlı'da İlm-i Tefsir*, editörler M.Taha Boyalık ve Harun Abacı, 69-109. İstanbul: İSAR Yayınları, 2019.

———. "XV. Yüzyıl Timurlu/Karamanlı/Osmanlı Ulemâsından Şeyh Alî El-Bestâmî Musannifek'e Dair Otobiyografik Kayıtlardan Hareketle Biyografik Bir İnceleme". *Ceride: Ben-Anlatıları Araştırmaları Dergisi*, 2:1 (2024): 1-36.

Kâtib Çelebî. *Süllemü'l-Vusûl ilâ Tabakāti'l-Fuhûl.* (nşr. Mahmud Abdülkādir el-Arnaut). 2. Cilt. İstanbul: Ma'hedü'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye, İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA), 2010.

Kazvînî, Abdülkerim b. Muhammed. *el-Muharrar,* Süleymaniye Ktp. Fâtih no. 2103, vv. 1b-310b.

Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-Müellifin Terâcimu Musannifi'l-Kütübi'l-'Arabiyye.* 2. Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993.

Konevî, Alaüddin Alî. *Şerhu'l-Hâvî*, İstanbul: Süleymaniye Ktp. Fâtih no. 2323, vv. 1b-228b.

Konyalı, İbrahim Hakkı. *Âbideleri ve Kitabeleri ile Niğde Aksaray Tarihi.* 2. Cilt. İstanbul: Fatih Yayınevi Matbaası, 1974.

Mecdî, Mehmed Efendi. *Hadâiku'ş-Şakâik: Tercüme ve Zeyl-i Şakâik-i Numâniyye* (haz. Abdülkadir Özcan). 1. Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1409/1989.

Muhibbî, Muhammed b. Emin b. Fazlillah. *Hülâsatü'l-eser fi ayâni'l-karni'l-hâdî aşar.* Beyrut: Daru Sâdır, t.s.

Müstakimzâde, Sa'düddin Süleyman b. Muhammed Emin. *Mecelletü'n-Nisâb fi'l-Esmâ ve'l-Künâ ve'l-Elkâb* (Müstensih: Halil b. Hüseyin), Süleymaniye Ktp. Halet Efendi no. 628, vv. 1b-472a.

Nüveyhiz, Adil. *Mu'cemü'l-Müfessirîn Min Sadri'l-İslâm Hatte'l-Asri'l-Hâzır.* Beyrut: Müessesetu Nuveyhizi's-Sekâfiyye, 1983.

Öngören, Reşat. *Tarihte Bir Aydın Tarikatı Zeyniler*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

———. "Şeyh", *DİA,* 39: 50-52.

Özen, Şükrü. "Teftâzânî". *DİA,* 40: 299-308.

Öztürk, Necmettin. "Alâaddin Musannifek ve Arap Gramerindeki Yeri". Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, 2020.

Risâle fi's-sabr ale'l-belâ, Süleymaniye Ktp., Fâtih no. 1460, vv. 130a-152b.

Sami, Şemseddin. *Kamus-ı Türkî* (haz. Paşa Yavuzarslan). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2015.

Sellheim, Rudolf. *Arabische Handschriften, Materialien Zur Arabischen Literaturgeschichte* Teil. 1. Cilt. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1976.

Solak-Zâde, Mehmed Hemdemi Çelebi. *Solak-Zâde Tarihi.* Haz. Vahid Çabuk. Ankara: Kültür Bakanlığı, Cilt. 1, 1989.

———. *Solakzâde Tarihi.* Sadeleştiren: Vahid Çabuk. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları 2016.

———. Solak-Zâde. *Tarih-i Solak-Zâde,* Süleymaniye Ktp. Halet Efendi no. 614, vv. 1b-382a.

———. Solak-Zâde. *Tarih-i Solak-Zâde,* Mahmut Bey Matbaası 1298.

Şeyh Alî b. Mecdiddîn eş-Şâhrûdî el-Bestâmî Musannifek. *er-Reşâd fi Şerhi'l-İrşâd* (Müellif Hattı), Süleymaniye Ktp. Atıf Efendi no. 2479, vv. 1b-64a.

———. Musannifek. *et-Tahrir fi Usûli Pezdevî* (Müellif Hattı), Süleymaniye Ktp. Fâtih no. 1324, vv. 1b-151b.

———. Musannifek. *Hallu'r-rumûz ve keşfu'l-kunûz* (Müellif Hattı), Süleymaniye Ktp. Fâtih no. 2611, vv. 1b-201b.

———. Musannifek. *Hâşiye el-Mutavvel,* Süleymaniye Ktp. Cârullah no. 1776, vv. 1b-142b.

———. Musannifek. *Hâşiye ala'l-Mutavvel,* Süleymaniye Ktp. Şehid Ali Paşa no. 2187, vv. 1b-285a.

———. Musannifek. *Şerhu'l-Hidâye* (Müellif Hattı), Süleymaniye Ktp. Fâtih, no. 1965, zahriye.

———. Musannifek, *Kitâbu'l-hudûd ve'l-ahkâm*, Süleymaniye Ktp. Esad Efendi no. 668, vv. 1b-48a.

———. Musannifek. *Kitâbü'ş-Şifâ* (Müellif Hattı), Süleymaniye Ktp. Hekimoğlu Ali Paşa no. 51, vv. 1b-51b.

———. Musannifek. *Muhtasaru'l-muntazam ve mültekatü'l-mültezem* (Müellif Hattı), Süleymaniye Ktp. Fâtih no. 4476, vv. 1b-271a.

———. Musannifek. *Mülteka'l-Bahreyn/Kitâbü'ş-Şifâ* (Müellif Hattı), Süleymaniye Ktp. Fâtih no. 636, vv. 1b-144a.

———. Musannifek. *Şerhu Kasîdeti'l-Bürde* (müstensih: Celal b. Hacı Mahmud b. Safâ), Diyanet İşleri Başkanlığı Ktp. No. 5630, vv. 2a-133a.

———. Musannifek. *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, Süleymaniye Ktp. Fâtih no. 3076, vv. 1b-32a.

———. Musannifek, *Şerhu'l-Hidâye* (Müellif Hattı), Süleymaniye Ktp. Fâtih no. 1965, vv. 1b-135b.

———. Musannifek. *Şerh-i Mesnevî*, Süleymaniye Ktp. Fâtih no. 2706, vv. 1b-116b.

———. Musannifek. *Şerh-i Mesnevî*, Süleymaniye Ktp. Nâfız Paşa no. 604, vv. 1b-119a.

———. Musannifek. *Şerhu'l-Mutavvel* (Müellif Hattı), Yusuf Ağa Ktp. Yusuf Ağa no. 5531, vv. 1b-419b.

———. Musannifek. *Şerhu Muhtasari'l-Vikaye*, Süleymaniye Ktp. Fâtih no. 1876, vv. 1b-71a.

———. Musannifek. *Şerhu'ş-Şemsiyye,* Süleymaniye Ktp. Ayasofya no. 2557, vv. 1b-261a.

———. Musannifek. *Tuhfe-i Mahmûdî* (Müellif Hattı), Topkapı Sarayı Müze Ktp. Emanet Hazinesi no. 1342, vv. 1b-121a.

———. Musannifek. *Tuhfetü'l-Vüzerâ*, Süleymaniye Ktp. Ayasofya no. 2855, vv. 1b-142b.

Şükun, Ziya. *Farsça-Türkçe Lügat: Gencinei Güftar Ferhengi Ziya*. 2. Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1967.

Tala, Murat. "Musannifek'in Eserlerinin Arap Dil Bilimi ve Dil Öğretimine Katkısı". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 48 (2020): 265-302.

Taşköprülüzâde, Ebü'l-Hayr İsâmuddîn Ahmed Efendi. *eş-Şekāiku'n-Nu'mâniye fî 'ulemâi'd-devleti'l-'Osmâniyye* (nşr. Ahmed Subhi Furat). İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1405/1985.

Teftâzânî, Sa'duddîn Mes'ud b. Ömer. *Hâşiye ala'l-Keşşâf* (Müstensih: Musannifek), Süleymaniye Ktp. Hamidiye no. 168, vv. 1b-231b.

Tîbî, Ebu Muhammed Şerefüddin. *el-Hulâsa fî marifeti'l-hadis,* Süleymaniye Ktp. Fâtih no. 5360, vv. 10a-87a.

Tüz, Tayyip. "Alauddin Ali b. Muhammed Musannifek'in "ed-Durru'l-Menkûd fi Şerhi'l- Maksûd Adlı Eserinin Tahkîki". Yüksek Lisans Tezi, Bingöl Üniversitesi, Bingöl, 2019.

Uludağ, Süleyman. *Fahrettin Râzi, Hayatı/Fikirleri/Eserleri.* Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991.

Yaşaroğlu, M. Kâmil. "Musannifek"*, DİA,* 31: 239-240.

Zemahşerî, Cârullah Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl*, Süleymaniye Ktp. Fâtih no. 371, vv. 1b-347a.

https://tr.wikipedia.org/wiki/%C3%87ayboyu,_Kavakl%C4%B1dere. (05.06.2025)

İLMİ TOPLANTI DEĞERLENDİRMESİ / CONFERENCE REVIEW

8./14. Yüzyılda Arap Dili, Edebiyatı ve Belagatı Çalışmaları Sempozyumu Raporu*

Studies of Arabic Language, Literature and Rhetoric in the 8/14th Century Symposium Review

Şükran Fazlıoğlu

Prof. Dr, Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı
Prof., Marmara University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric
İstanbul/Türkiye
sukran.fazlioglu@marmara.edu.tr https://orcid.org/0000-0003-3738-4645

Geliş Tarihi: 29.03.2025 Kabul Tarihi: 18.06.2025 Yayım Tarihi: 30.06.2025	Date of Submission: 29.03.2025 Date of Acceptance: 18.06.2025 Date of Publication: 30.06.2025
Değerlendirme: Bu çalışma Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayın Kurulu tarafından değerlendirilmiştir.	Peer-Review: This study was reviewed by the Editorial Board of International Journal of Theological and Islamic Studies.
Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve var ise yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.	Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been complied with during the preparation of this study and that all studies, if any, have been cited in the bibliography.
Benzerlik Taraması: Benzerlik taraması yapılarak intihal içermediği teyit edildi.	Plagiarism Check: It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning.
Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.	Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.
Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.	Funding: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

Atıf/Cite As: Fazlıoğlu, Şükran. "8./14. Yüzyılda Arap Dili, Edebiyatı ve Belagatı Çalışmaları Sempozyumu Raporu". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 68 (2025): s. 311-319

* Sempozyumun özet kitapçığı IRCICA tarafından 978-92-9063-456-0 ISBN numarası ile basılmıştır.

8./14. Yüzyılda Arap Dili, Edebiyatı ve Belagatı Çalışmaları Sempozyumu Raporu

6-7 Aralık 2024 tarihlerinde Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi Temel İslam Bilimleri, IRCICA ve İSAM ortaklığında düzenlenen "8./14. Arap Dili, Edebiyatı ve Belagatı Çalışmaları" isimli sempozyum Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yerleşkesinde gerçekleşti.

Sempozyum, 8./14. yüzyılda Arap dili, edebiyatı ve belagatı alanındaki güncel akademik yaklaşımları bir araya getirdi. Program Şükran Fazlıoğlu'nun açılış konuşmasıyla başladı. Fazlıoğlu konuşmasında bu sempozyumun aslında Osmanlı dönemindeki Arap dili ve edebiyatını yüzyıllara bölerek inceleyecekleri bir sempozyum dizisinin ilk halkası olduğu bilgisini vererek Osmanlı'ya hazırlık mahiyetinde Memlük dönemi ile başladıklarını söyledi. Bu sempozyum dizisiyle, Arap edebiyat tarihinde "kayıp halka" olarak isimlendirilen Osmanlı dönemindeki Arap dili, edebiyatı ve belagatı çalışmalarını masaya yatırmayı; alanında uzman hocaları bu uzun zaman diliminde yazılmış eserlerden hareketle dönem hakkında görüşlerini serdetmek ve tartışmak üzere bir araya getirmeyi hedeflediklerini belirtti. "Osmanlı dönemi" vurgusunu da şöyle açıkladı:

> Tüm zenginliğine rağmen Arap edebiyat tarihi kitaplarında daha çok Türk dönemi diye adlandırılan 7./13. yüzyıl sonrası, özellikle Arap dili ve edebiyatı açısından çok yakın tarihe kadar yok sayılmış, görmezden gelinmiştir. Yok-sayılmanın altında siyasi ve psikolojik etkenler olmakla birlikte dillendirilen gerekçe, bu dönemde Arap dili, belagatı ve edebiyatına dair *orijinal* (!) eserlerin telif edilmemesi, bu dille şiir ve sanatsal nesir ürünlerinin ortaya konmamasıdır. Ancak gözden kaçan bir noktaya işaret etmek gerekir: Derinlikli çalışmalar bir yana henüz ilm-i edeb sahasının disiplinlerinde Altın-Orda, Memlük, Osmanlı, Timurlular, Safevîler, Babürlüler gibi pek çok devlette telif edilen eserlerin tam bir *döküm*üne bile sahip değiliz. Son yıllarda Türk akademisyenler bu dönemde telif edilen eserlere yönelmiş olsalar da bu eserlerin büyük bir kısmı *seçmece* yoluyla çalışılmakta, ilm-i edebin büyük ölçekteki *sistematiğ*i içinde ve *problematik* olarak ve *kronolojik gelişim* takip edilerek ele alınmamaktadır. Dolayısıyla orada burada yapılan dağınık çalışmalar bize dönem hakkında bütüncül bir resim sunmamakta ve sadra şifa yargılara varmak için fırsat tanımamaktadır. İşte bu sempozyum dizisi, söz konusu boşluğu doldurmak adına Osmanlı döneminde Arap dili ve edebiyatında ürün veren müellif ve bu müelliflerin çalışmalarından hareketle dönemi anlamayı hedeflemektedir.

Sonrasında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dekanı Prof. Dr. İsmail Safa Üstün yapılan işin önemine dikkat çektiği bir selamlama konuşması yaptı. Peşi sıra da İSAM Başkanı Prof. Dr. Mürteza Bedir Arap dili ve edebiyatındaki çöküş dönemi iddiasının aslında

tüm döneme ve tüm medeniyete atfedilen çöküş sıfatının bir parçası olduğunu vurguladı. Bu nedenle söz konusu dönemde hemen her alanda ortaya konulan çalışmaların araştırılması ve değerlendirilmesi gerektiğine işaret etti. Bu çerçevede isimlerin ve eserlerin tespiti yanında tenkitli neşirlerinin yapılması; akabinde de çağdaş araştırma yöntemlerine uygun olarak incelenmeleri gerektiğini belirtti.

Prof. Dr. Cengiz Tomar "Memlükler Dönemi ve Literatürü" başlıklı açılış konferansında, öncelikle IRCICA'nın İslam kültür tarihi çalışmaları çerçevesinde sempozyumun konusuna verdiği önemi ve yaklaşımını vurguladı. Prof. Dr. Cengiz Tomar konuşmasında, incelenen asırda dinî ilimler, tabii bilimler, felsefe, şiir, edebiyat ve yazı sanatları gibi tüm alanlarda Arapça dilinde ifade edilmiş ve üretilmiş parlak başarılar kaydedildiğini belirtti. Memlükler döneminin İslam medeniyetinde olduğu kadar Arap edebiyatı ve ilim hayatındaki merkezi rolünü, bu dönemin neden özel bir ilgi alanı olduğunu, dönemin edebî ve ilmî üretimindeki çeşitliliği ele alarak sempozyumun genel çerçevesini çizdi.

İki gün boyunca paralel iki oturumla gerçekleştirilen sempozyumdaki panellerde çok sayıda değerli tebliğ sunuldu. Oturumlar, dönemdeki ilmî hareketliliği gözlememize imkân tanıyan genel sunumlarla başlayıp bir koldan dil diğer koldan edebiyat olmak üzere özelleştirilerek devam etti. Oturumların başlıkları ve sunulan bildiriler şu şekilde özetlenebilir:

Başlangıç panelinin bir oturumu dönemdeki ilmî hareketliliği ele alırken diğer oturum da ilm-i edebin önemli bir ögesi olan sarf ve nahve has kılındı. Ahmet Yesevî salonunda gerçekleştirilen "8./14. Yüzyılda İlmî Hareketlilik" başlıklı oturumda, Prof. Dr. Halil İbrahim Kaçar başkanlığında 8./14. yüzyılda İslam coğrafyasındaki ilmî hareketliliğe odaklanıldı. Abdullah Bilin'in 8./14. yüzyılda Anadolu coğrafyası ile diğer bölgeler arasında bilginin transferini ve ulema hareketliliğini ele aldığı sunumu dönemin ilmî etkileşimlerini gözler önüne serdi. Ahmed Abdalla Negm, Arapça yaptığı sunumunda Osmanlı alimlerinin Mısır'a yaptığı ilmî yolculukları ayrıntılandırarak Osmanlı devletinin kültürel ve entelektüel tarihini yeniden gözden geçirmeye çalıştı ve Osmanlı devletinin İslam dünyasındaki bilimsel ve entelektüel hayata dair hiçbir katkı sunmadıklarını iddia eden görüşe karşı bir tutum aldı. Sultan Şimşek ise çöküş söylemleri bağlamında Memlükler dönemi Arap edebiyatını farklı bir bakış açısından değerlendirdi ve Memlükler dönemi Arap edebiyatı ile ilgili çöküş, gerileme ve durgunluk nitelemelerinin 19. yüzyılda ortaya çıkan batılı sömürge anlayışına dayalı olarak müsteşrikler tarafından geliştirilmiş öznel nitelemeler olduğu sonucuna ulaştı. Şimşek, "Döneme dair elimizde bulunan eserlerden yola çıkarak bu dönemin bir çöküş değil, edebî sürekliliğin yaşandığı, eski edebî formların içinde yeniden hayat bulduğu canlı dinamik bir dönem olduğu anlaşılmaktadır" ifadelerini kullandı.

Yunus Emre Salonu'ndaki Prof. Dr. Ahmet Turan Arslan'ın yönettiği "Sarf-Nahiv" paralel oturumunda ise, dönemin dilbilgisi sahasındaki önemli çalışmaları ele alındı. Aziz

Ençakar'ın 8./14. asırda tahkik usulüyle istinsah edilen bir *Mufassal* nüshası üzerine yaptığı inceleme, dönemin metin neşri anlayışına ışık tuttu. Aynı oturumda Muhammet Çelik, dönemi ve sonrasında dilbilim çalışmalarının ve dil öğretiminin odağı haline gelen İbn Hişâm en-Nahvî'yi ele alarak onu "merkezileşen bir müellif" olarak değerlendirdi. Merkezileşmesini de Kahire'nin bir ilim merkezi haline geldiği Memlükler döneminde dünyaya gelmesi; kendinden önceki âlimlerin üretimlerini kendinde toplaması; İslami ilimlerde derinleşerek telifte nahiv alanına yoğunlaşması; kesîf bir tedris faaliyetiyle öğrencilerin dilini yakalayabilmesi; çağdaşlarını ve kendini aşmaya çalışan bir gayreti, tedrici ve kolaylaştırıcı ders kitapları yazan başka bir gayretle buluşturması; maşrık ve mağrib nahiv çalışmalarını terkip ederek gelecek nesillere aktarması; aynı kişi ve eserler üzerinde defalarca ve derinlikli çalışmalar yürütmesi; nahiv çalışmalarında bazı yenilikçi yaklaşımlar getirmesi gibi sebeplere dayandırdı. Ahmed Abdülvehhab Şerkavî ise Arapça yaptığı sunumunda Rum diyarından Mısır ve Şam'a gelen dilbilimcilerini ve Fecruddin ed-Dirûkî'nin *el-İğrâb fi'l-İ'râb* adlı risalesini tanıttı.

Cuma gününün ikinci paneli ise dönemin biri dilci diğeri edebiyatçı en önemli iki ismine, Safedî ve Endelusî'ye hasredildi:

Ahmet Yesevî salonunda Prof. Dr. İbrahim Şaban başkanlığındaki "Safedî" oturumunda, çok yönlü alim Salahuddîn Safedî'nin eserlerini mercek altına alan dört değerli sunum gerçekleştirildi. İslam Batur, Safedî'nin mektuplarının içerik analizini yaptığı sunumunda müellifin yazıştığı isimleri ve bu mektupların konularını ön plana çıkarttı. Mehdi Cengiz ise Safedî'nin *Gaysu'l-edeb'illezî insecem* adlı şiir şerhi üzerinden dönemin bilimsel bilgisine ulaşmanın mümkün olup olmadığını sorguladı ve buna göre Safedî'nin bu şerhte metal ve çeşitleri, yapay altın, duyuların yanılması, güneşin boyutu, güneşin yeryüzünden uzaklığı, güneş ve ayın kusurları, burç ve yıldızlara dair çeşitli bilgiler gibi dönemin bilimsel bilgisini yansıtan pek çok konuya da yer verdiği sonucuna ulaştı. Hatice Derebaşı, *Tamâmu'l-mutûn fî Şerhi Risâleti İbn Zeydûn* ışığında Safedî'nin şarih kimliğini ve şerh yöntemini inceledi. Çünkü Safedî, asrının zevkini ve edebî yönelimini yansıtan bir ayna konumundadır. Dolayısıyla Safedî'yi ele almakla aslında hem 8./14. asırdaki Arap edebiyatındaki şerh geleneğinin bol ve zengin malzemelerle resmini çizmeyi hem de tarihçi kimliği yanında edip ve eleştirmen kimliği gölgede kalan müellifin bu yönünü dikkatlere sunarak, zamanını kuşatan edebiyat hareketini öne çıkarmayı hedefledi. Enas Boubes ise 8./14. yüzyıldaki edebi eleştirinin ana hatlarını Safedî örneği üzerinden Arapça olarak sunduğu bildirisinde Safedî'nin manaya karar vermesi, lafızlara yaklaşımı, objektif ve sağlam eleştiri kuralları koyma gibi hususlarda üslubunu ele alarak dönemindeki edebî eleştirinin özelliklerini ortaya koymaya çalıştı.

Prof. Dr. Abdullah Kızılcık başkanlığında Yunus Emre salonunda yapılan paralel "Endelusî" oturumu, Endülüs'ün önemli dilbilimcilerinden Ebû Hayyân el-Endelusî'ye odaklandı. Soner Akdağ, *İrtişâfu'd-darab min Lisâni'l-Arab* adlı eseri çerçevesinde Ebû

Hayyân'ın Arap dili fonetiğiyle ilgili görüşlerini aktararak özellikle müellifin "çıkış noktaları temelinde" Arapça seslerin fonetiğine dönük derlemelerine ve değerlendirmelerine odaklandı. Mustafa Karagöz ve Ifeoluwa Siddiq Oyelami birlikte hazırladıkları sunumda Ebû Hayyân'ın *Tuhfetu'l-erîb* adlı eserinin bilinmeyen yönlerini ve uzanımlarını ele aldı. Tespitlerine göre Garîbu'l-Kur'ân literatürü arasında farklı bir yere sahip olan bu eserinde Ebû Hayyân kelimelerin ilk ve son kök harflerini dikkate almış, ortadaki harfe ise sıralamada itibar etmemiştir. Ancak bu, bazı araştırmacılar tarafından Ebû Hayyân'ın kelimeleri sıralarken son harfe riayet konusunda her zaman titiz davranmadığı yönünde değerlendirilmiş; bunun müellifin bilinçli olarak kullandığı bir üslup olduğu gözden kaçırılmıştır. Karagöz ve Oyelami bu değerlendirmeleri *Tuhfetu'l-erîb*'in sisteminin keşfedilememiş olmasına bağladılar. Yaşar Acat ise, Ebû Hayyân'ın Arap diline ait bazı meseleleri karşılaştırmalı Sâmî dilleri bağlamında ele alma çabasını değerlendirdi. Ebû Hayyân'ın problemlere dair bu yaklaşımını, Acat, Arap dilinin temellerini anlamak ve çözümlemek konusunda önemli bir kaynak olarak gördü. Sümeyye Taş ise sunumunda Zâhirî yaklaşım bağlamında İbn Madâ'nın Ebû Hayyân el-Endelusî'ye etkisini irdeledi. Bunu yaparken de Ebû Hayyân'ın Basra dil okulu ile Zâhirî mezhebi arasında orta bir çizgide durup durmadığı üzerine yoğunlaştı. Sonuçta Ebû Hayyân'ın tefsir ve nahiv yönteminde konulara önem atfetme ve yorumlamada İbn Madâ gibi kelama faydası olmayan uzun ve yorucu açıklamalardan sakınarak Zâhirî bir yaklaşım sergilediğini söyledi.

Sekiz oturumun yer aldığı ikinci günün ilk paneli "İbn Nubâte" ve "Belagat I" ana başlıklarıyla yapıldı. Ahmet Yesevî salonundaki "İbn Nubâte" oturumunda İngilizce yapılan sunumlara Prof. Dr. Şükran Fazlıoğlu başkanlık etti. Memlükler dönemi şairi İbn Nubâte'nin eserlerinin ve etkilerinin incelendiği oturum Thomas Bauer'ın, İbn Nubâte'nin avcılık urcûzesini ve Osmanlı dönemindeki fütüvvet geleneğindeki etkisini ele aldığı sunumla başladı. Bauer hastalığından dolayı sempozyuma bilfiil katılamazken sunumunu kendi ses kaydıyla yaptı. Bu vesileyle Almanya Münster Üniversitesi'nde yürütülen İbn Nubâte Araştırma Projesi kapsamında bu urcûzenin edisyonunun yapılarak incelemeye tâbi tutulacağı müjdesini verdi. Asmaa Essakouti ise sunumunda, öteki algısının farklı ve alışılmadık bir boyutunu gündeme getirdi. Araştırmacı farklı ve "geri kalmış" olan ötekinin algısının yalnızca oryantalizm ve sömürgecilikten doğmadığını, aynı zamanda toplumsal ve maddî farklılıklardan kaynaklandığını göstermeyi amaçlayarak "öteki"nin siyah tenlerinden dolayı kuzgunlara benzetilen ve "Gurabâu'l-Arab" olarak adlandırılan siyah Araplar; erken dönem yazımında, seçkin elitler tarafından "toprak" ve "özlem" gibi romantik anlamlarla ilişkilendirilen bedevîler gibi farklı örnekler üzerinden de okunabileceğini gösterdi. Almanya'dan katılan üçüncü isim Johannes Ruhstorfer de İbn Nubâte'nin *Mufâhara beyne's-seyf ve'l-kalem* adlı eserindeki kurgusallık üzerine bir sunum yaptı. Kılıç ile kalem mücadelesinin İbn Nubâte'deki yansımasını gösterdi. Bu vesileyle sekiz sunumla bu sempozyuma katkı veren Bauer ve ekibinin Almanya'da Memlük dönemini çalıştıkları bir proje yürüttüklerini öğrenmiş olduk.

Prof. Dr. Ali Bulut başkanlığında Yunus Emre salonunda yapılan "Belagat I" paralel oturumunda, belagat ilminin önemli meseleleri tartışıldı. Zafer Akyüz, Ebü's-Safâ Aybeg b. Abdillâh es-Safedî'nin Ziyâuddîn İbnu'l-Esîr'e belagat konusunda karşı çıktığı hususları incelerken, Abdullah Karaca Ebû Hayyân'a yöneltilen belagat eleştirilerini tarihsel ve metodolojik bir çerçevede ele aldı. Buna göre araştırmacı Ebû Hayyân'ın belagatta diğer dil ilimlerindeki birikimi ölçüsünde etkin olup Zemahşerî kadar yetkin görülmediği ve buna müellifin asıl uzmanlık alanının nahiv oluşu ve zâhire önem verişinin sebebiyet verdiği sonucuna vardı. Ayrıca araştırmacı bir diğer etken olarak, Ebû Hayyân'ın Meşârika belagat ekolünü tam olarak tanımamasını gösterdi. Tuncay Azar, nazm düşüncesi bağlamında Sekkâkî'nin eserini de referans alarak 8./14. yüzyıl belagat eserlerinde bedî' ilminin farklı tanımlarını ve konumunu inceledi. Özellikle de Kutbuddîn Şîrâzî, Halhâlî, Sadruşşerîa, Zevzenî, Bâbertî, Teftâzânî ve Seyyid Şerîf gibi isimlerin bu konudaki görüşlerini serdetti. Ayrıca bedî' ilminin konumlandırılması üzerinden nazm teorisinin teorik bir çerçevede nasıl alımlandığını ortaya koydu. Ahmet Aydın ise Sadruşşerîa es-Sânî tarafından belagata dair kaleme alınan *el-Vişâh* adlı muhtasar eseri tanıttı.

İkinci günün ikinci paneli dönemin şiirinin ele alındığı "Şiir" ve döneme damga vurmuş *Telhîs* ve *Miftâh* şerhlerinin etkisinin gösterilmek istendiği "Belagat II: *Telhîs-Miftâh* Şerhleri" başlığıyla yapıldı. Ahmet Yesevî salonunda yapılan ve Prof. Dr. Hüseyin Yazıcı'nın başkanlığındaki "Şiir" oturumunda, dönemin şiir anlayışı ve farklı şiir türleri ele alındı. Emad Abdülbaki ve Nasıruddin Mazhari'nin Arapça yaptıkları sunumda, İbn Nubâte şiirinin Osmanlı şairi Ahmet Paşa üzerindeki etkisi gösterildi. Bu aslında klasik Arap edebiyatının Osmanlı edebiyatı üzerindeki derin etkisine dair kabulü de beraberinde getirdi. Ahmed Paşa'nın İbn Nubâte'den etkilenmesi belagat ve üslubu açısından onu örnek aldığını göstermektedir. Abdulvehhab Muhammed de Arapça yaptığı sunumunda 8./14. yüzyıl şairlerinin kültürel bileşenlerini ve bunların şiire yansımasını İbn Nubâte örneği üzerinden aktardı. Araştırmacı bu faktörleri Kur'ân-ı Kerîm'de ve Peygamber Efendimiz'in hadislerinde yer alan dinî kaynak, şairin kültürünü, seleflerinin şiirlerine olan aşinalığını ve bu şiirleri kullanma şeklini gösteren edebî kaynak; şairin tarihî olay ve şahsiyetleri gözünde canlandırıp bunları modern metinlerinde kullanma yeteneğini ele alan tarihi kaynak ve sosyal kaynak olarak özetledi. Bir sonraki sunum İbrahim Fidan'ındı. Fidan, dönemin edebiyat anlayışı gölgesinde 8./14. yüzyılda Nebeviyyât (Peygamber medhiyeleri) konusunu Şihâbuddîn Mahmud'un eserleri üzerinden değerlendirdi. Zira bu Nebeviyyât, Türk dönemi Arap şiirinin en önemli türlerinden birisi olmuştur; ancak hala pek çok örneği yazma kütüphanelerinde gün yüzüne çıkarılmayı beklemektedir. Fidan da haklı olarak gençleri bu eserleri çalışmaya davet etti. Ömer İshakoğlu ise sürekli göç alarak ilmî ve edebî hareketliliğin yaşandığı ve şairlerin kendilerine uygun ortam bulduğu bir mekân haline gelen Bilâd-ı Şam bölgesindeki şiirde görülen değişimlere dikkat çekti. Bu dönemde geleneksel konu ve türlerin yanı sıra toplumsal ve dinî içerikli şiirlerde artış görüldüğünü vurguladı.

Yunus Emre salonunda gerçekleşen "Belagat II: *Miftâh-Telhîs* Şerhleri" başlıklı oturuma Dr. Öğr. Üyesi Yılmaz Özdemir başkanlık etti. Belagat ilminin temel metinlerinden *Miftâhu'l-ulûm* ve *Telhis* üzerine yapılan şerh çalışmalarına odaklanılan oturumda Musa Alak, 8./14. yüzyılın sonuna kadar *Miftâhu'l-Ulûm* üzerine yapılan çalışmaları genel bir çerçevede sundu. Bu çalışma, aslında Alak'ın bir TÜBİTAK projesi kapsamında hazırlanmakta olan "*Miftâhu'l-ulûm* Literatürü" başlıklı araştırmanın bir çıktısına dayanıyor. Alak sunumunda önce 8./14. yüzyılın sonuna kadar *Miftâhu'l-ulûm* üzerine yapıldığı tespit veya iddia edilen çalışmaların kronolojik bir listesini çıkardı; ardından bu çalışmaları çeşitli açılardan istatistikî olarak değerlendirerek bu tür araştırmalarda karşılaşılan bazı problemlere dikkat çekti. Bir sonraki sunumda Ahmet Gezek, Behâeddin Subkî'nin *Arûsu'l-Efrâh* adlı eserindeki eleştirel yaklaşımları fesahat ve belagat kavramları çerçevesinde inceledi. Duran Ekizer ise, Osmanlı devlet teşkilatının temellerini atan Çandarlı vezir ailesinin kurucusu Çandarlı Kara Halil Hayrettin Paşa'nın belagate dair eseri *Mecmau'l-fevâid* isimli *Telhîs* şerhinde ortaya koyduğu yöntemi metodik olarak analiz etti. Öyle anlaşılıyor ki siyasi yönü ile tanınan bu büyük devlet adamı, *Telhîs* üzerine yazdığı şerh ile belagat ilmine de önemli bir katkı sağlamıştır. Son konuşmacı Mehmet Hayri Acat, *Miftâhu'l-ulûm*'a ait kayıp bir şerh olan *Futûhatu'l-Miftâh*'ın keşfini sevinçle paylaştı. Yoğun bir araştırma sonucunda ulaştığını belirttiği bu şerhin eski bir yazma nüshasından, müellifinin Şemsuddîn Muhammed b. Suleyman b. Muhammed el-Hatîb el-Besâî el-Fârisî (ö. 710/1311'den sonra) olduğunu da tespit etmiştir.

İkinci günün öğleden sonraki ilk panelin birinci oturumu dönemin Arap edebiyatındaki mizah geleneğini masaya yatırırken diğer oturumu da bedî' sanatını ele aldı. Ahmet Yesevî Salonunda yapılan "Mizah Literatürü I" oturumu Prof. Dr. Şener Şahin başkanlığında gerçekleştirildi. Bursa Uludağ Üniversitesi'nden Prof. Dr. Şener Şahin'in öğrencilerinden oluşan bir ekip hocalarının gözetiminde birbirinden değerli sunumlarıyla sempozyuma renk kattılar. Aralarda hocaları Şahin'in yorumları ve değerlendirmeleri de ayrıca dikkat çekiciydi. İlk sözü alan Emin Uz, 8./14. yüzyıl mizah-zoografi etkileşimini *Hayâtu'l-hayevâni'l-kubrâ* örneği üzerinden inceledi. M. Faruk Çakır, Müslüman ansiklopedistlerde mizahi kültüre sahip çıkma geleneğini Nuveyrî örneğiyle açıklarken, Mensure Sönmez, İbnu'l-Kıta'nın *İbtilâlu'l-ahyâr bi'n-nisâi'l-eşrâr*'ındaki mizojinik mizahı değerlendirdi. Muhammed Emin Görgün ise Safedî'nin *Nektu'l-himyân fî nuketi'l-umyân* ve *eş-Şuur bi'l-ur* adlı tabakat-teracim türü eserlerinin Arap nevadir (nadir hikâyeler) kültüründeki yerini ele aldı.

Bu panelin belagatın önemli dallarından bedî' (edebi sanatlar) ilminin tartışıldığı diğer oturumunu ise Almanya'dan gelen Bauer'in öğrencileri üstlendi. Böylece Almanya ekibi bir taraftan da bizzat teori üzerinden döneme ışık tutmuş oldu. Oturuma Dr. Öğr. Gör. Ayşe Kara başkanlık etti. İngilizce yapılan sunumlarda Alfred el-Khoury, bedî'in tarihselleşmesini, alımlanmasını ve çevirisini yeniden gözden geçirirken, meani ve beyan

ile birlikte bu üçlü sınıflandırmaya otorite kazandıran ilkenin sonraki yüzyıllarda yapılan uygulamalar olduğunu ortaya koydu. Syrinx von Hees, "et-teğayyur" (farklılık/karşılıklı dönüşüm/benzeşme/ayrışma) kavramı üzerinden standart teori ile stilistik şiirler arasındaki bağlantıları ortaya koydu. Andreas Knöll, Safedî'nin bedî' ilminin konularından *el-Kavl bi'l-mucib* hakkında kaleme aldığı eserini inceleyerek Safedi'nin eserinin kendi dönemi için önemini ve Osmanlı düşünce tarihi bağlamında etkilerini tartıştı. Bunu yaparken de Osmanlı döneminde bedî' üzerine yazılmış başka metinlerde nasıl bir etki bıraktığı üzerinde durdu. Almanya ekibinin son ismi Luca Rizzo ise muhkem olanın nasıl müteşabihe dönüştürüldüğünü Zâriyât Suresi 47. ayet üzerinden açıkladı. Sunumda Hatîb el-Kazvînî'nin *Telhîs*'inde bu ayeti tevriye sanatına bir örnek olarak getirmesinin ardından belirginleşen tevriye sanatının, anlamın, yakın olanı işaret eden bir çağrışımı ile uzaktaki bir anlamı ima eden yapıyı barındırması üzerinde durdu.

Sempozyumun son panelindeki oturumlar mizah literatürünün farklı ve renkli yaklaşımları ile dönemin vaz'-sözlük ve dil çalışmaları üzerine yoğunlaştı. Ahmet Yesevî salonundaki "Mizah Literatürü II" oturumunun başkanlığını Prof. Dr. Hüseyin Elmalı yaptı. İlk sözü alan Murat Ataman, 8./14. yüzyılın müelliflerinden Mısırlı ansiklopedist Cemaleddin el-Vatvât'ın *Gureru'l-hasâisi'l-vâzıh* adlı eserinde ahlak-mizah ilişkisini ele aldı. Araştırmacı bu eseri bireysel ve sosyal ahlaki olgunlaşmayı kendine görev edinmiş temel edeb çalışmalarından biri olarak niteledi. Şükrü Dinçer, Gazûlî'nin Arap kültür ve folklorunu derlediği *Metaliu'l-budur* adlı eserinin Arap mizah tarihi açısından değerini tartışırken; Tuncay Tan, İbn Manzûr'un *el-Muntehab ve'l-muhtâr*'ındaki mizahî anlatıları "seleksiyon merakının tatlı meyvesi" olarak niteledi. Dua el-Afîfî ise Arapça yaptığı sunumunda 8./14. yüzyılda Harîrî ve Safiyyuddîn el-Hillî ile çağdaşları arasında makâme türünü karşılaştırdı. Araştırmacı Memlük dönemi makâme yazarlarının dönemin entelektüel ve sosyal ihtiyaçlarına uygun olarak farkı amaç ve üsluplar sergilemekle birlikte bu sanatın önde gelen isimlerinden etkilendiklerini vurguladı.

Sempozyumun son oturumu Prof. Dr. Galip Yavuz başkanlığında Yunus Emre salonunda yapıldı. "Vaz'-Sözlük-Dil" ana başlığıyla bu oturumda dilbilim ve sözlükçülük alanındaki önemli konular ele alındı. Muntasır Fayez el-Hamed, Arapça olarak İbn Haldun'un *Mukaddime*'sinde dil edinimi ve öğrenimi ile alakalı terminoloji üzerinde durdu. Sunumunu önemli sorular üzerine kuran araştırmacının sorduğu bazı sorular şunlardı: İbn Haldun'daki terminoloji ve tarihsel bağlamının incelenmesi ana dili Arapça olmayanlar icin Arapça alanındaki bazı terimlerin karşılaştığı zorlukları aşmada yardımcı olabilir mi? Bu calışma, ana dili Arapça olmayanlar için Arapça alanındaki terminolojiyi çalışmanın bir yolu olarak sosyo-dilbilimsel yaklaşıma dikkat etmemiz konusunda bize rehberlik edebilir mi? Ve bu durumdan nasıl faydalanabiliriz, terminolojiyi nasıl standartlaştırabilir ve belgeleyebiliriz? Ayrıca, önerilen terimlerin yaygınlaşması ve kullanılması için nasıl bir yol izlenebilir? Bir sonraki sunumda Abdullah Yıldırım, vaz' ilminde Teftazânî-Seyyid

Şerif ihtilafını ve bu ihtilafın vaz‘ ilminin gelişimindeki rolünü incelerken, Esma Sağ Şencal, Ebû Hayyan el-Endelusî’nin Sibeveyh’e ve İbn Mâlik’e yönelik değerlendirmelerinin 8./14. yüzyıldaki nahiv ilminin metodolojik seyrine etkisini ortaya koydu. Ali Benli ise 8./14. yüzyıldaki çok dilli sözlüklerdeki Arapça ve Türkçe dilsel materyali, Resulid Hexaglot’un altı dilli sözlüğü, Ferištezade lugati ve Ebû Hayyan el-Endelusî’nin *Kitabu’l-idrak li-lisanu’l-Etrak* adlı eserleri üzerinden karşılaştırdı. Ali Benli böylece aynı yüzyılda farklı bölgelerde telif edilen üç sözlükten hareketle dil varlıklarındaki farklılaşmayı ortaya koydu. Dolu dolu iki gün süren bilim şenliği böylece son bulmuş oldu.

Kapanış Oturumu ve Genel Değerlendirme

Sempozyum, Prof. Dr. Şükran Fazlıoğlu’nun başkanlık ettiği kapanış oturumuyla sona erdi. Prof. Dr. Abdurrahman Özdemir, Prof. Dr. Halil İbrahim Kaçar, Prof. Dr. İsmail Güler, Prof. Dr. Kerim Açık, Prof. Dr. Nevzat Hafis Yanık ve Doç. Dr. Mehdi Cengiz’in katılımıyla gerçekleşen bu oturumda, iki gün boyunca sunulan tebliğler genel bir değerlendirmeye tabi tutuldu. Buna göre Memlükler döneminin Arap dili, edebiyatı ve belagatı alanındaki bilgi birikimine önemli katkılar sağladığı ve yeni araştırma sahalarına kapı araladığı vurgulandı. Türk dönemi olarak adlandırılan Memlük ve Osmanlı dönemindeki Arap dili ve edebiyatı çalışmalarının gereken ilgiyi göremediği; bunun arkasında da 19. yüzyılda oryantalistler tarafından siyasî sebeplerle ortaya atılmış Türk döneminin bir çöküş dönemi olduğu ve bu dönmede Arap dili ve edebiyatına gerekli önemin verilmediği ve değerli, orijinal çalışmaların yapılmadığı iddiasının yattığı dile getirildi. Ancak sempozyum sonrası Türk döneminin bir önceki dönemin bir devamı olduğu açıkça ortaya çıktı. Buna göre; 8./14. yüzyıl İslam medeniyetinde dönemin alim ve edipleri ilm-i edebe dair pek çok önemli eser kaleme almışlar; dönemin ilmî, edebî ve fikrî geleneğini satırlara dökmüşlerdir. Şüphesiz bu alimler ve eserlerinin etkisi sonraki yüzyıllarda da devam etmiştir. Anadolu’da yeşeren İslam ilim ve edeb geleneğinin anlaşılması ve ayrıca Osmanlı alim ve ediplerinin temel referanslarının belirlenmesi ancak bu etkinin takip edilmesiyle mümkün olur. Farklı sebeplerle Horasan, Semerkant, Herat, Dımeşk, Tebriz ve Kahire gibi ilim ve edebiyat merkezlerine yapılan seyahatler ve bu seyahatlerdeki ilmî alış-veriş sonraki yüzyıllarda Anadolu merkezli İslam medeniyetini besleyen önemli unsurlar olmuştur. Bu dönemde ilm-i edeb alanında yazılan sözlük, sarf, nahiv, belagat, edebiyat, vaz‘a… dair başlıca eserler, bir sonraki dönemin temel referansları haline gelmiştir. Denebilir ki, bu sempozyum bize şu tespitin ne kadar haklı olduğunu göstermiştir: Malumat eksik ve yanlış olduğunda, yorumun tamlığını ve doğruluğunu tartışmak abestir.

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi • International Journal of Theological and Islamic Studies - (JIST)
Yıl • Year: Haziran • June 2025, Cilt-Sayı • Volume-Issue: 68 • e-ISSN: 2529-0061 • ISSN: 1302-4973

KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

Semir Şemma. *Ahdâsü asri'l-Me'mûn kemâ tervîhâ en-nukûd*. Ürdün: Câmiatu Yermuk, 1995, 910 sayfa.

Samir Shamma. Aḥdāth ʿaṣr al-Maʾmūn kammā tarawwīhā al-nuqūd. Jordan: Jāmiʿat al-Yarmūk, 1995, 910 Pages.

Nabi Semizoğlu

Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Türk Tarihi Anabilim Dalı

PhD Candidate., Marmara University, Institute of Turkic Studies, Department of Turkish History

İstanbul/Türkiye

nabisemizoglu@marun.edu.tr orcid.org/0009-0007-2340-6731

Geliş Tarihi: 28.01.2025 Kabul Tarihi: 16.06.2025 Yayım Tarihi: 30.06.2025	Date of Submission: 28.01.2025 Date of Acceptance: 16.06.2025 Date of Publication: 30.06.2025
Değerlendirme: Bu çalışma, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayın Kurulu ve/veya kurul tarafından belirlenen bir iç hakem tarafından değerlendirilmiştir.	Peer-Review: This study was evaluated by the International Journal of Theological and Islamic Studies Editorial Board and/or an internal referee appointed by the board.
Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.	Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Benzerlik Taraması: Benzerlik taraması yapılarak intihal içermediği teyit edildi.	Plagiarism Check: It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning.
Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.	Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.
Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.	Funding: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

Atıf/Cite As: Semizoğlu, Nabi. "Semir Şemma. Ahdâsü asri'l-Me'mûn kemâ tervîhâ en-nukûd, Câmiatü Yermuk, İrbid, Ürdün, 1995, 910 sayfa.". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 68 (2025): s. 320-328

Semir Şemma. *Ahdâsü asri'l-Me'mûn kemâ tervîhâ en-nukûd*. Ürdün: Câmiatu Yermuk, 1995, 910 sayfa.

Bu eserin yazarı nümismat Semir Şemma 20. yüzyılın ilk yarısında Filistin'in Safed şehrinde doğmuştur. 1960'lardan itibaren İslami nümismatik alanında araştırmalar yapmaya başlamıştır. Şemma özellikle Abbâsîlerin güçlü oldukları ilk dönem paralarına (131/749-335/946) ve Arabistan'da basılan paralara yoğunlaşmıştır. İslami nümismatik alanında birçok kitap ve makale yayınlayan Şemma, Yermük ve Oxford Üniversitelerinde İslami nümismatik kürsülerinin kurulmasına öncülük etmiştir. Bu süreçte *Yermük Nümismatik Dergisi*'ni de çıkarmıştır. Nümismatik alanına verdiği katkılardan dolayı 1992 yılından itibaren *Royal Numismatic Society* tarafından Semir Şemma adına İslami nümismatik alanında çalışmalar yapan kişilere ödül verilmeye başlanmıştır. 1994 yılında koleksiyonunda bulunan yaklaşık 10 bin madeni parayı 10 yıllığına Oxford Üniversitesi Ashmolean Müzesi'ne veren Şemma, 2001 yılında vefat etmiştir (s. 910).[1]

Türkçeye *Sikkelerin Anlatımıyla Me'mûn Dönemindeki Hadiseler* şeklinde çevrilebilecek eser Arapçadır. Kitabın başlığından da anlaşılacağı üzere Şemma, yedinci Abbâsî halifesi olan Me'mûn (198/813-218/833) dönemindeki hadiseleri, nümismatik kaynaklar ışığında incelemeyi amaçlamıştır. Ayrıntılı bir çalışmanın ürünü olan eser oldukça hacimlidir (toplam 910 sayfa). Bu eserde Şemma'nın incelediği sikkeler Me'mûn'un veliahtlığı döneminden başlayıp vefatıyla sona ermektedir. Şemma'nın bu çalışması, siyasi tarih araştırmalarında genelde göz ardı edilen nümismatik kaynakların ne kadar önemli olduğunu ortaya koymaktadır. Kroniklerin, resmi kayıtların ve diğer kaynakların verdiği bilgilerin teyit edilmesi veya tekrar değerlendirilmesi ya da bu kaynakların suskun kaldığı konularda bilgi edinilmesi için nümismatik kaynaklar büyük önem taşımaktadır. Hükümdarların tahta çıkma ve ölüm tarihleri, aldıkları unvan ve lakaplar, iktisadi durum, atanan ya da azledilen valiler, tâbîlik-metbûluk ilişkileri, hanedanın kullandığı semboller, isyanlar gibi birçok konu hakkında bilgi nümismatik kaynaklardan edinilebilmektedir. Şemma da kitabının amacını yazdığı bölümde, nümismatik kanıtların hakikati ortaya koymak için eşsiz kaynaklar olduğunu ve hiçbir tarihçinin nümismatiğe temas etmeden gerçek bir tarih yazıcılığı yapamayacağını söylemektedir. O, amacının Arap ve İslam tarihini, yeni bir ışık altında, paraları inceleyerek araştırmak olduğunu belirtmektedir. Böylece o bilinmeyen ve muğlak olayları ortaya çıkaracak, diğer kaynaklarda verilen bilgileri doğrulayacak veya düzeltecek ve tarihi doğru bir şekilde ortaya koyacaktır (s. 17-24). Şemma, eserinde nümismatik kaynaklardan çıkardığı bilgileri devrin kaynaklarıyla karşılaştırarak anlatımını sağlam bir zemine oturtmuştur.

1 Fawzan Barrage, "Newsletter, No. 169", 2.

Şemma kitabını üç ana bölüm ve birçok alt başlıktan oluşturmuştur. Birinci Bölüm olan "Me'mûn Dönemi Tarihi" kısmında önemli hadiseler kronolojik bir şekilde anlatılmaktadır (s. 17-221). İkinci Bölüm, "Me'mûn Dönemindeki Paraların Vasfı" şeklinde adlandırılmış olup (s. 221-611) Üçüncü Bölüm "Yönetici Şahıs ve Ailelerin Paraları" şeklindedir. (611-794). Kitabın sonuna ise şahıslar, seneler, darp yerleri, harita ve çizimler fihristleri, hicri-miladi tarih karşılaştırma tablosu ve önemli hadiselerin tarihi eklenmiştir.

Şemma, ilk bölüme kitabının amacını anlatarak başlamış, çalışmanın ortaya çıkardığı sonuçlara değinmiş, Me'mûn dönemindeki Abbâsî haritasını eklemiştir (s. 17-30). Daha sonra Abbâsî halifelerinin hüküm süreleri ve soyağacını vermiş, hicrî 160 ila 218 (miladi 776-833) yılları arasında meydana gelen önemli olaylara yıl yıl kısaca değinmiştir (s. 31-36). Devamında Me'mûn dönemindeki siyasi hadiseleri devrin kaynaklarını baz alarak genel bir şekilde betimlemiştir (s. 37-45). Bundan sonra "Para Tarihi Hadiselerin Aynasıdır" ismini verdiği bir alt başlıkla Me'mûn adına basılan ilk paralara giriş yapmıştır. Me'mûn adına basılan ilk parayı H. 183 (M. 799/800) tarihinden başlatan Şemma, yıl aralığı, bölge isimleri ve önemli şahıslar üzerinden siyasi hadiseleri ve darp faaliyetlerini incelemiştir (s. 46-71). Bu kısımdan sonra Şemma, veliahtlık kavramını irdelemiş ve Me'mûn'un veliahtlığı ile veliaht tayin ettikleri meselesine ve bu kişilerin adına basılan paralara uzun bir bölüm ayırmıştır (s. 46-112). Daha sonraki kısımda ise Alevîlerin[2] faaliyetlerine ve Abbâsîlerle olan mücadelelerine değinmiştir (s. 112-115). Devam eden bölümde Şemma, "Lüks, Savurganlık ve İsraf" başlığını açmış, bu konuyla birlikte Abbâsîlerin mali politikalarını, hazinenin durumunu, halifelerin iktisadi tutumunu ve vergileri incelemiştir (s. 115-122). Bundan sonra Zübeyde bint Ca'fer'in (ö. 216/831) para basım faaliyetlerine değinilmiştir (s. 125-130). Buradan vezir ailesi olan Sehloğullarına konuyu getiren Şemma, onların Abbâsî hizmetine girişini ve adlarının paralarda görünmeye başlamasını vurgulamıştır (s. 131-139). Sehloğullarından sonra devrin önemli komutanları olan Herseme b. A'yen (ö. 200/816) ve Tâhirîlerin konumlarını ve bastırdığı paraları anlatmıştır (s. 141-155). Bu fasıldan sonra Şemma, Me'mûn'a isyan eden ya da gevşek bir bağlılık gösteren şahıs, aile ve kabilelerin faaliyetlerini ve darp ettiği paraları incelemiştir (s. 155-196). Bunlar arasında Bağdat'ta halifeliğini ilan eden Me'mûn'un amcası İbrâhim b. Mehdî (ö. 224/839), Yemen'de bağımsızlığını ilan eden ve Hz. Ali evladından olduğu anlaşılan İbrâhim b. Mûsâ (ö. ?), Alevî bir hilafet kurmak iddiasıyla ayaklanan Ebü's-Serâyâ (ö. 200/815), Abbâsîlerin Araplar yerine Farslara önem verdiğini öne sürerek başkaldıran Nasr b. Şebes (ö. ?), eski İran inançlarını ayağa kaldırma amacıyla Hürremiyye hareketinin başına geçip isyan eden Bâbek (ö. 223/838), Mısır, Afrika ve Girit'te gevşek bağlılık gösteren Sirîler, Ağlebîler, Benû Şuayb ve ülkede karışıklıklar çıkaran Zutlar bulunmaktadır. Me'mûn'un Bizans üzerine olan gazalarına ise sayfa 199-204 arasında değinilmiştir. Bundan sonra Me'mûn

2 Alevî: Burada kastedilen Alevîler, Hz. Ali neslinden gelip Abbasî yönetimine karşı çıkan şahıslar için kullanılmaktadır.

devrindeki ilim hayatını kısaca inceleyen Şemma, Halku'l-Kur'ân[3] meselesine temas etmiştir (s. 205-215). Birinci Bölüm'ün sonunda da bu bölümde anlatılan hadiseleri madde madde özetlemiştir (s. 215-218).

Şemma, eserinin İkinci Bölüm'üne "Me'mûn Dönemi'ndeki Paraların Vasfı" ismini vermiştir. Abbâsî sikkelerinde halife ve veliaht isim ve unvanlarının ilk kez nerede ve nasıl göründüğüyle başlamış, paraların ağırlıkları, ayarları ve muhtesipler, para basma yetkisi verilen kişiler konusuna değinmiştir (s. 218-232). Bundan sonra dinar ve dirhem arasında zaman zaman meydana gelen değer değişkenliklerinden bahsetmiştir (s. 232-233). Şemma, Me'mûn döneminden günümüze intikal eden birkaç para üzerinden melez para (ön yüzü ve arka yüzü uyumsuz) konusuna temas etmiş ve ardından döneminde basılan sahte paralarla ilgili inceleme yapmıştır (s. 235-237) Devamında Şemma, Me'mûn döneminde bölgelerden alınan vergilerin listesini vermiştir (s. 245-248). Şemma, eserinde H. 183-218 (M. 799-833) yılları arasındaki (Me'mûn'un veliahtlık ve hilafet yılları) sikkeleri ve siyasi hadiseleri incelediğini belirtmiş, Abbâsî paralarının genel bir açıklamasını yapmış ve Me'mûn döneminde paralarda yapılan değişikliklere ve bunların sonraki dönemlerde de kullanılmasına değinmiştir. Bu kısmı dinar, dirhem ve fels alt başlıklarıyla değerlendiren Şemma, dinar, dirhem ve fels basılan şehirlerin listesini vermiştir (s. 259-262). Bu listeden sonra Şemma, Me'mûn döneminde basılan para çeşitlerinin (üzerlerinde yazan kişi ve unvanlara göre) listesini vermiştir (s. 263). Daha sonra Şemma, Me'mûn döneminde paranın gelişiminden ve sikkeler üzerinde adı ve lakabı bulunan şahısların dinar, dirhem ve fels sikkelerinden bahsetmiştir. Devamında üzerinde Rûm Suresi 4. ve 5. ayetlerin bulunduğu, *maşrık* ismi geçen dirhemlerin listesini vermiştir (s. 270-275). Bu listeden sonra Şemma, Me'mûn'un hükümdarlığı döneminde alfabetik sıraya göre şehirler ve darp yerleri şeklinde bir başlık açmış ve bu başlık altında bölge ve şehirleri alt başlıklarla incelemiştir (s. 276-299).

Şemma İkinci Bölüm içerisinde yukarıda bahsedilen kısımlardan sonra "el-Nuḳūd" ismiyle bir başlık açmış ve Maşrık, Irak, Medînetüsselâm (Bağdat), Kûfe, Basra, Medâin, Vâsıt, Eyvan, Bilâdüşşam (Der'â, Dımaşk, Sûr), Filistin (Kudüs, Remle, Taberiye, Akkâ, Askalân, Gazze), Ceziretü'l Fıratiyye (Re'sül'ayn, Râfika, Rakka), Sincar, Kefertûsâ, Musul, Elîye (Hama), Nusaybin, Mısır, Taberistan, Cezîreti'l-Arab (Mekke, San'a), Horasan (Merv, Ebreşehr-Nîşâbur, Belh, Cündişâpûr, Herat), Cibâl (Muhammediyye, İsfahan, Nihâvend, Hemedan), Arrân (İrmîniye, Bacunis), Hûzistan (Sûkulahvâz, Fars, Kirman), Sicistan (Zerenc, Büst), Mâverâünnehir (Buhara, es-Suğd, Semerkant, Şâş, Fergana) paralarını tek tek incelemiş ve sikkelerle ilgili ayrıntılı bilgiler vermiştir. Bu sikkelerin bulunduğu katalogları da belirten Şemma yer yer incelediği sikkelerin altına açıklamalar yapmıştır. Bu anlamda bu kısım, Şemma'nın eserinin en hacimli bölümüdür (s. 303-611).

3 Halku'l-Kur'ân meselesi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Halku'l-Kur'ân", *DİA,* 15: 371-375.

Eserinin Üçüncü Bölümü'ne "Yönetici Şahıs ve Ailelerin Paraları" ismini veren Şemma, bu bölüme bu şahıs ve ailelerin listesini vererek başlamıştır. Bundan sonra Me'mûn döneminde faaliyet gösteren bu şahıs ve ailelerin bastırdığı paraları ayrıntılı bir şekilde incelemiş ve önemli bilgiler vermiştir (s. 615-794). Bu şahıs ve aileler şu şekilde sıralanmaktadır: Hârûnürreşîd'in eşi Zübeyde Hanım (ö. 216/831), Halife Emîn'in oğlu Mûsâ en-Nâtık bi'l Hakk (ö. ?), komutan Herseme b. A'yen (ö. 200/816), Me'mûn'un amcası İbrâhim b. Mehdî (ö. 224/839), Irak valisi Hasan b. Sehl (ö. 236/851), Tahirî ailesi, isyancı Ebü's-Serâyâ (ö. 200/815), veliaht İmam Ali er-Rızâ (ö. 203/818), Me'mûn'un oğlu Abbâs (ö. 223/838), Dımaşk valisi Muhammed b. Beyhas (ö. ?), San'a'da faaliyet gösteren Alevîlerden İbrâhim b. Mûsâ b. Ca'fer (ö. ?), Mısır valiliği yapan Sirî ailesi, Sicilya ve Afrika'da hüküm süren Ağlebîler, Girit'e hakim olan Benû Şuayb.

Bu kısımdan sonra Şemma, alfabetik sıraya göre şahısların bastırdığı paraların fihristini vermiştir (s. 795-810). Bu fihristten sonra Şemma seneler bazında yeni bir fihrist vermiş ve dönem paralarını kronolojik olarak sıralamıştır (s. 811-841). Bu ikinci fihristten sonra bir fihrist daha veren Şemma, darp yerleri bazında paraları listelemiştir (s. 841-853). Şemma eserinin son kısmında harita ve çizimlerin indeksini, H. 183-218 (M. 799-833) arasında basılan paraların hicri-miladi yıllara göre karşılaştırmalı tablosunu ve Me'mûn dönemindeki önemli olayların kısa açıklamasını vermiştir. Bundan sonra müracaat ettiği çalışmaları ve bibliyografyayı vermiştir. Bu kısımdan sonra da nümismatikle ilgili kendisinin yaptığı diğer çalışmaların listesi esere eklemiştir. Şemma eserini bazı sikkelerin tablosunu ve fotoğraflarını vererek tamamlamıştır. Kitabın son sayfasında ise Semir Şemma'nın nümismatik kariyeriyle ilgili kısa bir bilgilendirme yazısı bulunmaktadır.

Yukarıda kitap tanıtımı yapılan Semir Şemma'nın bu çalışması da birçok ilmî çalışmada olduğu gibi bazı kusurlar barındırmaktadır. Öncelikle bölüm bölüm birçok yerde tekrara düşülmesi, eserin gereksiz yere genişlemesine sebep olmuştur (910 sayfa). Ayrıca, kitap bütünlüğünün sistemli bir şekilde sağlanamadığı, bazen alakasız konuların art arda sıralandığı, bazen başlıklarla içeriklerinin yeterince iyi uyuşmadığı, farklı bölümler arasında yer yer çelişkilerin olduğu göze çarpmaktadır. Bu anlamda eser, ayrı zamanlarda yazılmış bölümlerin toplanarak okuyucuya sunulması şeklinde bir izlenim vermektedir. Bunlardan ayrı olarak eserin basımından 30 yıla yakın süre geçtiği için, bu süreçte Me'mûn dönemi ile ilgili yeni paralar da gün yüzüne çıkarılmıştır. Bu yeni paralardan çıkarılacak tespitlerle Şemma'nın eseri güncellenmelidir. Bu anlamda yapılması gereken düzeltmeler güncellemeler, hatalar (çelişkiler) olarak sınıflandırılmalıdır.

Güncellemelere örnek verilecek olursa örneğin Şemma, Merv'de basılan ilk Abbâsî altın sikkesinin Me'mûn'un ölümünden iki yıl sonra H. 220 (M. 835) tarihli olduğunu söylemektedir (s. 26). Yeni paralar ışığında bu tespitin hatalı olduğu ve Merv'de Me'mûn'un sağlığında H. 215 (M. 830-831) yılında altın sikkenin basıldığı anlaşılmaktadır.[4]

4 https://www.zeno.ru/showphoto.php?photo=290516: (28.09.2024)

Şemma, veliahtlığı döneminde Me'mûn adına Dımaşk'ta basılan paralar için H. 185-188 (M. 801-804) tarihleri arasını vermektedir. Yeni paralar ışığında H. 189 (M. 804-805) yılında da Dımaşk'ta Me'mûn adına para basıldığı anlaşılmaktadır.[5] Stephen Album de çalışmasında Me'mûn adına Dımaşk'ta basılan paralar için H. 185-189 (M. 801-805) tarihlerini vermektedir.[6] Şemma, Zübeyde Hanım'ın Ümmü Cafer unvanlı paralarını H. 184 (M. 800/801) tarihinden başlatırken yeni tespit edildiği anlaşılan bazı paralarda bu tarihin H. 183 (M.799/800) olduğu görülmektedir.[7]

Şemma, Me'mûn'un kardeşi Kasım'ı H. 201 (M. 816-817) yılında veliahtlıktan azlederek İmam Ali er-Rızâ'yı veliaht tayin ettiğini bildirmektedir (s. 35, 91). Fakat yapılan araştırmalara göre Me'mûn'un kardeşi Kasım'ı H. 198 yılı Rebiulevvel ayı (M. 813 Ekim/Kasım) tarihinde bir ferman yazarak veliahtlıktan azlettiği anlaşılmaktadır.[8]

Şemma'nın eserinde tespit edilen bazı çelişkiler şunlardır: Örneğin Şemma, eserinin bir bölümünde, Zübeyde bint Ca'fer'in oğlu Emîn adına bastırdığı paraları H. 187 (M. 802-803) tarihinde başlatırken (s. 49), bir başka bölümde Zübeyde Hanım'ın paralarını H. 184 (M. 800-801) tarihinde başlatmaktadır (s. 619).

Şemma, eserinin birçok bölümünde Me'mûn adına basılan paraların H. 183 (M. 799-800) tarihinde başladığını ve bu tarihten önce Me'mûn adına basıldığı görülen paraların hatalı, sahte ya da yanlış okunmuş olduğunu belirtmektedir (s. 475). Birçok kaynak ve araştırma eseri de Me'mûn'un veliahtlığının ve Horasan valiliğinin bu tarihte başladığını teyit etmektedir.[9] Fakat Me'mûn'un Belh paralarına değindiği bölümde (s. 279-280), seneler fihristinde (s. 811) ve darp yerleri fihristinde (s. 845) bu paraları H. 181-182 (M. 797-798) tarihinde başlatmakta ve bu paraların hatalı okunmuş ya da sahte olduğunu söylememektedir. Ancak farklı bir yerde H. 181 (M. 797) yılına ait bu Belh parasının hatalı okunduğunu söylemektedir (s. 475).[10] Nümismat Bates de, Me'mûn'un Belh'teki ikinci veliahtlık paraları

5 https://www.zeno.ru/showphoto.php?photo=308356: (28.09.2024); Nümismat Bates, Me'mûn'un veliahtlığı döneminde basılan Dımaşk paralarının oldukça nadir ve sorunlu olduğunu belirtmektedir. Bkz. Michael L. Bates, "Who Was Named on Abbasid Coins? What Did It Mean?", 10.

6 Album, *Checklist*, s. 52.

7 https://www.zeno.ru/showphoto.php?photo=18199: (28.09.2024)

8 Dûri, *Abbâsîler*, 205.

9 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et- Taberî, *Tarihu't-Taberî*, 8:275; İbnü'l-Esîr, Me'mûn'un veliahtlığı için H. 182 tarihini vermektedir. Bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* 6:147; Dûri, *Abbâsîler*, 168; Philip Hitti, *Arap Tarihinin Mimarları*, 98; Tayeb el-Hibri, "Harun al-Rashid and the Mecca Protocol of 802: A Plan for Division or Succession?", 463; Jere L. Bacharach, "Al-Amīn's Designated Successor: The Limitations of Numismatic Evidence", 110; Nahide Bozkurt, "Halife Me'mûn Dönemi ve İslam Kültür Tarihindeki Yeri", (doktora tezi), 17; Stephan Album'un çalışmasında ise ilginç bir şekilde Me'mûn adına Arminiya'da H. 175 tarihinde basılmış bir dirhem gözükmektedir. Bkz. Album, *Checklist*, 52.

10 Ürdün Ahli Bank Nümismatik Müzesi'nin yayınladığı Hârûnürreşîd sikkeleri kataloğunda bu para da bulunmaktadır ve paranın hatalı ya da sahte olduğuna dair herhangi bir bilgi verilmemektedir. Bkz. Alzoud, *The Age of Harun Al-Rashid,* 535.

için H. 185-189 (M. 801-805) tarihlerini vererek, Şemma'nın H. 183'dan (M. 799/800) önce Me'mûn adına basılı para olmadığı yönündeki görüşünü teyit etmektedir.[11] Nümismatlar İbrahim Artuk (ö. 1413/1993) ve Cevriye Artuk da Me'mûn'un Belh paralarını H. 185 (M. 801-802) tarihinde başlatmaktadır.[12] Stephan Album de Me'mûn'un Belh paraları için H. 185-189 (M. 801-805) tarihlerini vermektedir.[13] Aynı şekilde Şemma'nın Şaş (Taşkent) paralarından bahsettiği kısımda bu paraları H. 180 (M. 796-797) tarihinde başlatmaktadır (s. 286-287, 376, 493, 847). Bu paranın da hatalı olduğunu ayrı bir bölümde söylemektedir (s. 606).[14]

Şemma, eserinin bir bölümünde Rûm Suresi 4. ve 5. ayetlerin dirhemlere ilk defa Emîn'in (ö. 198/813) vefatından sonra H. 199 (M. 814-815) tarihinde Merv'de konulduğunu söylemektedir (s. 255). Fakat başka bölümlerde bu paraların H. 197 (M. 812-813) tarihinden itibaren Semerkand'da başladığını belirtmektedir (s. 270, 560). Yazarın bu paraları verdiği listede ise Merv H. 196 (M. 811-812) tarihli bir dirhem gözükmektedir (s. 271). Bu nedenle Şemma'nın eserinden Rûm Suresi 4. ve 5. ayetlerin Me'mûn paralarında ilk defa ne zaman kullanılmaya başladığı anlaşılamamaktadır (196?, 197?, 199?). Tayeb el-Hibri, üzerinde Rûm Suresi 4. ve 5. ayetlerin olduğu ilk paranın Me'mûn tarafından Merv'de H. 198 (M. 813-814) tarihinde bastırıldığını söylemektedir.[15] Stephen Album de Tayeb el-Hibri'yle aynı görüştedir.[16]

Me'mûn'un dinarlara Rûm Suresi 4. ve 5. ayetleri eklettiği tarih olarak Şemma, H. 206 (M. 821/822) yılını vermektedir ki bu durumun belki de komutanı Abdullah b. Tâhir'in Cezire, Suriye ve Mısır'da isyanları bastırması nedeniyle olabileceğini söylemektedir (s. 36, 254).[17] Fakat Me'mûn'un daha önceki tarihlerde bu ayetleri dirhemlere nakşettirdiği bilinmektedir. Bu nedenle bu ayetlerin paralarda ilk defa kullanılmaya başlanmasının sebebi farklı olmalıdır. Bazı araştırmacılar, bu ayetlerin Me'mûn tarafından paralara konulma sebebini Emîn'in (ö. 198/813) mağlup olup öldürülmesine ve Me'mûn'un hilafeti ele geçirmesine bağlamaktadır.[18] Kardeşi Emîn'in, sahip olduğu başkent Bağdat'a, güçlü

11 Bates, "Who Was Named on Abbasid Coins? What Did It Mean?", 9.

12 İbrahim Artuk ve Cevriye Artuk, *İstanbul Arkeoloji Müzeleri Teşhirdeki İslâmî Sikkeler Kataloğu*, 69.

13 Album, *Checklist*, 52.

14 Ürdün Ahli Bank Nümismatik Müzesi'nin yayınladığı Hârûnürreşîd sikkeleri kataloğunda bu para da bulunmaktadır ve paranın hatalı ya da sahte olduğuna dair herhangi bir bilgi verilmemektedir. Bkz. Alzoud, *The Age of Harun Al-Rashid*, 535.

15 Tayeb El-Hibri, "Coinage Reform under the ʿAbbāsid Caliph al-Mȧmūn", 64.

16 Album, *Checklist*, 54.

17 Abdullah b. Tâhir'in 206 / 821 tarihinden itibaren bu bölgedeki isyanları bastırdığı bilinmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hakkı Dursun Yıldız, "Abdullah b. Tâhir", *DİA*, 1:137-138.

18 el-Hibri, "Coinage Reform under the ʿAbbāsid Caliph al-Mȧmūn", 65; Mustafa Hizmetli, "Abbasiler Döneminde Para Basımı", 90; Günnur Aydoğdu, "Tarihi Olaylar Bağlamında Abbasiler Dönemi Altın ve Gümüş Sikkeleri", 63-64; İbrahim Artuk, İslam Ansiklopedisi'ne yazdığı "Sikke" maddesinde Rûm Suresi'nin ilk defa Me'mûn döneminde paralara konulduğunu belirtmekte fakat bu ayetlerin neden konulduğuyla ilgili bilgi vermemektedir. Bkz. İbrahim Artuk, "Sikke", *İA*, 10:624.

bir orduya ve dolu bir hazineye karşı Me'mûn'un, mücadelenin ilk safhasında imkânları oldukça mütevazıdır. Fakat kısa sürede Fazl b. Sehl (ö. 202/818) ve Tâhir b. Hüseyin (ö. 207/822) gibi başarılı vezir ve komutanların faaliyetleriyle Me'mûn, Emîn'in üzerine gönderdiği büyük orduları yenerek inisiyatifi ele geçirmiştir.[19] Bu nedenle Rûm Suresi 4. ve 5. ayetlerinde anlatılan Rumların güçsüz durumdayken Sâsânîleri yenmesi gibi, Me'mûn da güçsüz durumdayken kardeşi Emîn'i yendiği için bu ayetleri paralara nakşettirdiğiyle ilgili değerlendirme yapılmaktadır. Şemma'nın da yukarıda belirtilen yıl çelişkisine rağmen (196-197-199?) bu durumu Emîn'in öldürülmesine bağladığı görülmektedir (s. 413).

Şemma, H. 179 (M. 795/796) tarihinde Me'mûn adına basıldığı görülen bir paranın hatalı ya da sahte olduğunu ve bu para için doğru tarihin H. 199 (M. 814-815) olması gerektiğini söylemektedir (s. 256, 326, 823-825). Fakat bu paranın üzerinde "Veliaht Me'mûn" ve "Fadl" ismi bulunmaktadır. H. 195 (M. 811) tarihinde Me'mûn'un halifeliğini ilan ettiği ve bu tarihten sonra veliaht unvanıyla para bastırmadığı bilinmektedir. Me'mûn'un veziri Fazl b. Sehl'in (ö. 202/818) ise H. 199 (M. 814-815) tarihinde paralarda "Zü'r-riyâseteyn" olarak geçtiği ve Fadl adının bırakıldığı bilinmektedir. Bu nedenle Şemma'nın bu yorumunun isabetli olmadığı görülmektedir.[20]

Yukarıda belirtilen bazı hata ve eksikliklere rağmen Semir Şemma ortaya koyduğu bu eserle Me'mûn dönemini çalışan araştırmacılara bir başucu kitabı sağlamıştır. Yoğun bir emek eseri olduğu görülen bu kitabın nümismatik alanında kolay kolay aşılamayacağı anlaşılmaktadır. Me'mûn dönemiyle ilgili tarih yazımında muhakkak başvurulması gereken bir eserdir.

19 Me'mûn'un kardeşiyle yaptığı mücadelenin ilk safhasındaki zayıf durumu hakkında kaynakların verdiği bilgiler için bkz. Taberî, *Tarihu't-Taberî*, 8:275; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* 6:206.

20 Ürdün Ahli Bank Nümismatik Müzesi'nin yayınladığı Harun Reşid sikkeleri kataloğunda 179 tarihli bu para da bulunmaktadır ve paranın hatalı ya da sahte olduğuna dair herhangi bir bilgi verilmemektedir. Bkz. Alzoud, The Age of Harun Al-Rashid, 515.

Kaynakça

Album, Stephen, *Checklist of Islamic Coins*, 3rd edition, Santa Rosa CA: Stephen Album Rare Coins, 2011.

Alzoud, Hassan A. *The Age of Harun Al-Rashid Through Historical Sources and Coinage,* Amman: Jordan Ahli Bank Numismatic Museum, 2017.

Artuk, İbrahim ve Cevriye Artuk. *İstanbul Arkeoloji Müzeleri Teşhirdeki İslâmî Sikkeler Kataloğu*. I, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1971.

Artuk, İbrahim. "Sikke", *İA*, 10:621-640.

Aydoğdu, Günnur. "Tarihi Olaylar Bağlamında Abbasiler Dönemi Altın ve Gümüş Sikkeleri", Stratejik *ve Sosyal Araştırmalar Dergisi,* 2:2 (2018): 55-69.

Bacharach, Jere L. "Al-Amīn's Designated Successor: The Limitations of Numismatic Evidence", *Journal of the American Oriental Society*, 116:1 (1996): 108-113.

Barrage, Fawzan. "Newsletter, No. 169", *Oriental Numismatic Society*, (Sonbahar 2001): 1-16.

Bates, Michael L. "Who Was Named on Abbasid Coins? What Did It Mean?", inside *Iranian Numismatic Studies: A Volume in Honor of Stephen Album,* ed. Mostafa Faghfoury, 89-99. Lancaster PA and London: Classical Numismatic Group, LLC (CNG), 2017.

Bozkurt, Nahide. "Halife Me'mûn Dönemi ve İslam Kültür Tarihindeki Yeri". Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1991.

Bozkurt, Nahide. "Hârûnürreşîd", *DİA*, 16:258-261.

Bozkurt, Nahide. "Me'mûn", *DİA*, 29:101-104.

ed-Dûrî, Abdülazîz. *Abbâsîler Tarihi Siyasî, İdarî, Sosyal ve Ekonomik Açıdan.* Çeviren Kasım Koç. İstanbul: Bekâ Yayıncılık, 2020.

el-Hibri, Tayeb, "Coinage Reform under the ʿAbbāsid Caliph al-Maʾmūn", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Brill, 36:1 (1993): 58-83.

el-Hibri, Tayeb, "Harun al-Rashid and the Mecca Protocol of 802: A Plan for Division or Succession?" *International Journal of Middle East* Studies, Cambridge University Press, 24:3 (1992): 461-480.

et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Tarihu't-Taberî*. Çeviren Cemalettin Saylık. VIII, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2024.

Hitti, Philip. *Arap Tarihinin Mimarları*, Çeviren Ali Zengin. İstanbul: Risâle Yayınları, 1995.

Hizmetli, Mustafa. "Abbasiler Döneminde Para Basımı", *İstem,* 8:15 (2010): 79-110.

İbnü'l Esir, İzzeddin. *el-Kâmil fi't-tarih*. Çeviren Abdullah Köşe. VI, İstanbul: Bahar Yayınları, 1986.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Halku'l-Kur'ân", *DİA,* 15: 371-375.

Yıldız, Hakkı Dursun. "Abdullah b. Tâhir", *DİA,* 1: 137-138.

https://www.zeno.ru/showphoto.php?photo=290516: (28.09.2024).

https://www.zeno.ru/showphoto.php?photo=308356: (28.09.2024).

https://www.zeno.ru/showphoto.php?photo=18199: (28.09.2024).

https://www.zeno.ru/showgallery.php?cat=13338 (28.09.2024).

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi • International Journal of Theological and Islamic Studies - (JIST)
Yıl • Year: Haziran • June 2025, Cilt-Sayı • Volume-Issue: 68 • e-ISSN: 2529-0061 • ISSN: 1302-4973

KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

Zeynep Hafsa Orhan. *Mukayeseli Bankacılık Konvansiyonel Bankacılık ve Katılım Bankacılığı*. İstanbul: İktisat Yayınları, 2023, 266 Sayfa.

Zeynep Hafsa Orhan. Mukayeseli Bankacılık Konvansiyonel Bankacılık ve Katılım Bankacılığı. Istanbul: Iktisat Publications, 2023, 266 Pages.

Yunus Akyüz

Dr. Öğr. Üyesi, Bitlis Eren Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı

Asst. Prof., Bitlis Eren University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Islamic Law

Bitlis/Türkiye

akyuzyunus@yahoo.com orcid.org/0000-0003-4690-5772

Geliş Tarihi: 03.03.2025 Kabul Tarihi: 16.06.2025 Yayım Tarihi: 30.06.2025	Date of Submission: 03.03.2025 Date of Acceptance: 16.06.2025 Date of Publication: 30.06.2025
Değerlendirme: Bu çalışma, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayın Kurulu ve/veya kurul tarafından belirlenen bir iç hakem tarafından değerlendirilmiştir.	Peer-Review: This study was evaluated by the International Journal of Theological and Islamic Studies Editorial Board and/or an internal referee appointed by the board.
Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.	Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Benzerlik Taraması: Benzerlik taraması yapılarak intihal içermediği teyit edildi.	Plagiarism Check: It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning.
Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.	Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.
Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.	Funding: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

Atıf/Cite As: Akyüz, Yunus. "Zeynep Hafsa Orhan. Mukayeseli Bankacılık Konvansiyonel Bankacılık ve Katılım Bankacılığı. İstanbul: İktisat Yayınları, 2023, 266 Sayfa.". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 68 (2025): s. 329-336

Zeynep Hafsa Orhan. *Mukayeseli Bankacılık Konvansiyonel Bankacılık ve Katılım Bankacılığı*. İstanbul: İktisat Yayınları, 2023, 266 Sayfa.

Tarihsel olarak çok eskilere dayanan bankacılık kurumu, ekonomik sistemlerin gelişimiyle birlikte çeşitli aşamalardan geçmiştir. Günümüzde geleneksel veya konvansiyonel (geleneksel) bankacılık olarak ifade edilen bu kurumların temel işlevi, fon sahiplerinden belirli bir faiz karşılığında mevduat toplamak ve bu fonları daha yüksek faiz oranlarıyla kredi olarak müşterilerine kullandırmaktır. Faiz temelli konvansiyonel bankacılığa alternatif olarak gelişen faizsiz bankacılık ise İslam hukukunun ilke ve prensiplerine uygun bir şekilde faaliyet göstermeyi amaçlamaktadır. Bu bağlamda *faizsiz*, *İslami* veya ülkemizdeki adıyla *katılım bankacılığı*, konvansiyonel bankacılığa kıyasla oldukça yeni bir olgudur. Katılım bankacılığının finans sektörüne dahil edilmesi, iki farklı bankacılık modelinin bir arada varlık göstermesine olanak tanımış ve ikili bankacılık sisteminin oluşumuna zemin hazırlamıştır. Bu sistemde katılım bankacılığı ile geleneksel bankacılık, bir yandan birbirlerini tamamlayıcı bir rol üstlenebilirken, diğer yandan aralarında rekabet de söz konusu olabilmektedir.

İslami bankacılığın gelişimiyle birlikte, bu alandaki akademik çalışmalar artmış ve konvansiyonel ile İslami bankacılık sistemleri hem teorik hem de pratik açıdan konu veya mesele bazlı karşılaştırmalı analizlere konu olmaya başlamıştır. Bu alandaki çalışmalardan biri olan Zeynep Hafsa Orhan'ın *Mukayeseli Bankacılık Konvansiyonel Bankacılık ve Katılım Bankacılığı* adlı eseri, müstakil olarak teoriden pratiğe uzanan bir perspektifle konvansiyonel ve katılım bankacılığını karşılaştırmalı olarak ele almakta ve bu alandaki literatür eksikliğini giderme yolunda katkı sağlamaktadır. Eser, belirlenen konular çerçevesinde dokuz bölümden oluşmaktadır. Bu konular; faizli ve faizsiz bankacılığın *tarihi*, *teorisi*, *iş modeli*, *ürünleri*, *denetim ve muhasebesi*, *performansı*, *müşteri ilişkileri* ve *genel görünümü*dür. Müellif, her bölümde konuyu öncelikle konvansiyonel bankacılık perspektifinden ele almakta, ardından katılım bankacılığı bağlamında incelemektedir. Müteakiben ilgili konuyu hem küresel düzeyde hem de Türkiye örneği özelinde ele alarak konvansiyonel ve katılım bankacılığı açısından karşılaştırmalı bir analiz sunmaktadır. Meselelerin üç aşamalı bir şekilde ele alınması, okuyucuya ilgili konunun klasik ve katılım bankacılığındaki yerini kavrama imkânı sunmakla kalmayıp faizli ve faizsiz bankacılık sistemleri arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları daha kapsamlı olarak değerlendirme olanağı sağlamaktadır.

"Konvansiyonel Bankacılık ve Katılım Bankacılığı Tarihi" başlıklı Birinci Bölüm'de (s. 7-31), her iki bankacılık modelinin tarihsel gelişimi ele alınmakta ve aralarındaki temel farklara değinilmektedir. Bu kapsamda banka kavramı denildiğinde ilk akla gelen

model olan konvansiyonel bankacılığın kökenleri Babil, Antik Yunan, Roma ve Mısır gibi medeniyetlere kadar götürülebilmektedir. Özellikle tapınakların, bu dönemde kredi sağlama ve fon kullandırma işleviyle önemli bir rol üstlendiği bilinmektedir. Modern anlamda kurulan ilk özel banka ise İtalyan menşeli Medici Bankası (1397-1494) olarak kabul edilmektedir. Öte yandan katılım bankacılığı tarihsel olarak daha yakın bir geçmişe sahiptir. Ancak dolaylı olarak beytülmal, sarraflık, cehbezlik ve para vakıfları gibi müesseselerde nispeten bankacılık yapısına benzer işleyişin bulunduğu söylenebilir. Bununla birlikte faizsiz bankacılık modeline dayalı ilk bağımsız finans kurumu, Ahmed en-Neccar (ö. 1416/1996) tarafından 1963 yılında Mısır'da kurulan Mit Ghamr Tasarruf Bankası olarak kabul edilmektedir. Türkiye'de ise faizsiz bankacılık uygulamalarının -daha geriye götürülmesi mümkünse de- 1980'li yıllarda Özel Finans Kurumları (ÖFK) ile başladığı söylenebilir. Sonuç olarak tarihsel bir perspektiften bakıldığında konvansiyonel bankacılığın kökenleri milattan önceye dayanmakta olup modern anlamdaki banka sisteminin 1400'lü yıllarda ortaya çıktığı görülmektedir. Buna karşılık İslami bankacılık ise 1963 yılında başlamış olup oldukça yeni bir finansal modeldir. Bu durum İslami bankacılığın, konvansiyonel bankacılık sisteminden çeşitli açılardan etkilenmesine neden olmuştur. 1963'ten itibaren hem Türkiye'de hem de dünya genelinde faizsiz bankacılık kurumları tesis edilmeye ve gelişmeye başlamıştır. Hatta Türkiye'de, katılım finans ilkelerine dayalı yatırım bankacılığı alanında faaliyet gösteren bir banka dahi kurulmuştur.[1] Burada katılım bankacılığının konvansiyonel bankacılık yapısından etkilenmesinin olumsuz bir durum olarak değerlendirilmemesi gerektiğini belirtmek gerekir. Zira önemli olan katılım finans ilkelerinin kendi özgün değerleri doğrultusunda geliştirilmesi ve taklitten uzak bir şekilde uygulanmasıdır.

"Konvansiyonel Bankacılık ile Katılım Bankalarının Teorik Arka Planı" isimli İkinci Bölüm'de (s. 33-63), konvansiyonel bankacılık ile katılım bankacılığının, tarihiyle bağlantılı olarak bir şeyin modellenmesi ve açıklanması demek olan teorik arka plan açısından karşılaştırılması yapılmıştır. Konvansiyonel bankacılığın teorik arka planıyla ilgili olarak, bu bankacılık türünün ilk önce pratikte ortaya çıktığı ve daha sonra teorisinin geliştirildiği söylenmiştir. Zira her ne kadar bankacılık adı altında olmasa da çok eski zamanlara kadar geri götürülebilen, bankacılık benzeri işlemlerin varlığı da bu durumu desteklemektedir. Uygulamanın ardından teori oluşturulmuş ve böylece bankacılık teorileri ortaya çıkmıştır. Hatta gölge bankacılık olarak isimlendirilen ve banka benzeri hizmetler sunan kurumlar dahi ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda ülkemizde son zamanlarda hizmet vermeye başlayan tasarruf finans kurumları, finansal aracılık benzeri bir işlev sunmalarına rağmen tam olarak klasik bankacılık sistemi gibi denetlenmemektedir. Bu tür banka benzeri hizmetler sunan yapılara, gölge bankacılık denilmektedir. (s. 35-36). Katılım bankalarının teorik

1 Eserde bu bilgiye yer verilmesi de isabetli olurdu. Yatırım bankacılığı alanında faizsiz çalışma hedefiyle kurulmuş olan Golden Global Bank hakkında detaylı bilgi için bakınız: "Hakkımızda", Golden Global Bank, https://www.goldenglobalbank.com.tr/hakkimizda (17.02.2025).

arka planı ise konvansiyonel bankacılığın aksine, teoriden pratiğe doğru bir gelişim süreci izlemiştir. Nitekim bu alandaki ilk teorik çalışmalar ortaya çıkmaya başlamış, daha sonra uygulama safhasına geçilmiştir. Bu kapsamda katılım bankacılığının teorik temelini oluşturan unsurlar; faizsizlik ilkesi, mudârebe ve müşâreke gibi ortaklık esasına dayalı finansman modelleri, murâbaha ve icâre gibi akitler ile genel olarak fıkhi ilke ve prensiplere uygunluk çerçevesinde şekillenmiştir. Bu unsurlar, katılım bankacılığının konvansiyonel bankacılıktan ayrışan yapısal özelliklerini belirlemektedir. Ancak günümüzde birtakım ekonomik ve hukuki sebeplerden dolayı katılım bankalarının ortaklık anlayışından uzaklaşmaları eleştiri konusu olmaktadır. (s. 45-47). Bu bölümde yapılan mukayese sonucunda, her iki sistemin finansal yapı içinde farklı teorik ve pratik temellere dayandığının görüldüğü vurgulanmaktadır. Konvansiyonel bankacılık, öncelikli olarak pratikte ortaya çıkmış daha sonra teorik çerçevesi geliştirilmiştir. Önce uygulama alanında şekillenen, ardından teorik çerçevesi geliştirilen konvansiyonel bankacılık, faiz temelli bir sistem olup dinî referanslara dayanmaksızın kısmi rezerv bankacılığı[2] kapsamında finansal aracı kurumlar olarak işlev görmektedir. Buna karşılık katılım bankacılığı, İslami referanslara dayanan ve faizi (riba) kesin olarak yasaklayan bir sistem olup önce teorik çerçevesi oluşturulmuş, ardından pratik uygulamaları geliştirilmiştir. İki sistemin ortak noktalarından biri ise finansal aracı kurum olarak işlev görmeleri ve kısmi rezerv sistemi çerçevesinde faaliyet göstermeleridir.

"Konvansiyonel Bankacılık ile Katılım Bankalarının İş Modeli Açısından Mukayesesi" başlıklı Üçüncü Bölüm'de (s. 65-81), iş modeli kavramı, bankacılık iş modeli ve iş modeli kanvası, konvansiyonel ve katılım bankalarının iş modeline ilişkin yapısal unsurlar ve bu modellerin karşılaştırılması ele alınmaktadır. Bu çerçevede her iki bankacılık sisteminin işleyiş mekanizmaları incelenmiş, konvansiyonel ve katılım bankacılığının iş modelleri arasındaki benzerlikler ve farklılıklar ortaya konmuştur. Ayrıca iki sistemde kullanılan finansal ürünler ve sunulan hizmetler analiz edilerek iş modeline dayalı farklılaşma noktaları değerlendirilmiştir.

"Ürün Mukayesesi" başlıklı Dördüncü Bölüm'de (s. 83-140), konvansiyonel ve katılım bankacılığının pasif ve aktif taraflarında kullanılan finansal ürünler ile sunulan hizmetler, Türkiye ve dünya örnekleri üzerinden analiz edilerek iki bankacılık modeli karşılaştırılmıştır. Bu bağlamda konvansiyonel bankaların pasif (yükümlülük) tarafında, fon toplama araçlarının faiz temelli vadeli ve tasarruf hesaplarına dayandığı belirtilirken, katılım bankalarının fon toplama mekanizmasının, faizsiz cari hesaplar ile kâr-zarar ortaklığı esasına dayalı mudârebe ve yatırım vekâleti gibi finansal ürünlerden oluştuğu vurgulanmaktadır. Ayrıca iki bankacılık sisteminde kullanılan finansal ürün ve hizmetler arasındaki bazı benzerliklerin eleştiriye konu olabileceği ve bu eleştirilerin muhtemel nedenleri

2 Kısmi rezerv bankacılığı, bankaların topladıkları mevduatın tamamını ellerinde tutmak yerine yalnızca belirli bir oranını rezerv olarak bulundurdukları ve geri kalanını kredi tahsis ettiği bir sistemdir.

tartışılmaktadır (s. 106-107). Konvansiyonel bankaların aktif (varlık) tarafında, toplanan fonların kullandırılmasında çeşitli kredi türleri (teminatlı-teminatsız, özel-kamu, kısa-uzun vadeli, üretim-tüketim kredileri vb.) ön plana çıkmaktadır. İlaveten bu bankaların aktif portföylerinde futures, forward, opsiyon ve swap gibi risk yönetimi amacıyla kullanılan türev finansal ürünler yer almaktadır. Öte yandan katılım bankalarının aktif (varlık) tarafında fon kullandırma mekanizmaları, murâbaha, commodity murâbaha (mal murâbahası), reserve murâbaha (ters murâbaha), müşâreke, icâre ve leasing gibi finansal ürünlere dayanmaktadır. Bunun yanı sıra katılım bankacılığı sisteminde, konvansiyonel bankacılıktaki bazı türev ürünlerin yalnızca fıkhi açıdan cevaz verilen versiyonları kullanılabilmektedir. Bölümün sonunda, konvansiyonel ve katılım bankacılığı sistemlerinin aktif tarafında yer alan finansal ürünler karşılaştırılarak, bu iki model arasındaki temel farklılıklar analiz edilmiştir.

"Statü, Düzenleme-Denetim ve Muhasebe Açısından Mukayese" başlıklı Beşinci Bölüm'de (s. 141-161), konvansiyonel ve katılım bankacılığı sistemleri, statü, düzenleme-denetim ve muhasebe açısından Türkiye ve dünya örnekleri üzerinden ele alınmaktadır. Mevduat, yatırım ve kalkınma bankaları gibi türleri bulunan konvansiyonel bankalar, statü açısından banka sayılmakta ve bankacılık kanununa göre faaliyet göstermektedir. Bir görüşe göre Türkiye'deki Devlet İşçi ve Sanayi Bankası (DESİAB) ile başlayan katılım bankacılığı ise 2005 yılına kadar, *Özel Finans Kurumları* olarak kabul edilmiş ve bankacılık kanuna tâbi olarak çalışmamıştır. Bazı özel finans kurumlarının iflası, bu alanda yaşanan olumsuz tecrübeler ve yurt dışı faaliyetlerde karşılaşılan aksaklıklar gibi nedenlerle, bu kurumlar *katılım bankacılığı* adı altında bankacılık kanununa tâbi kılınmış ve banka statüsüne geçmiştir. Netice olarak her iki banka türü de banka statüsündedir ve bankacılık kanunu çerçevesinde faaliyet göstermektedir. Katılım bankacılığının müstakil bir kanuna sahip olması ve bu çerçevede işlemlerini yürütmesi, ülkemizde katılım bankacılığının gelişiminde önemli bir rol oynayacak olup bu yöndeki çalışmalar kayda değerdir. Her iki bankacılık sisteminin statüsü benzer olsa da dünyadaki İslami bankalar, düzenleme ve denetim açısından farklı uygulamalara tâbi olabilmektedir. Dünyada faizsiz bankacılığı düzenleyen ve denetleyen uluslararası kurumlar arasında, Bahreyn merkezli İslami Finans Kurumları için Muhasebe ve Denetim Kuruluşu (AAOIFI) ile Malezya merkezli İslami Finansal Hizmetler Kurulu (IFSB) öne çıkmaktadır. Ancak Türkiye'de konvansiyonel ve katılım bankacılığı için temel düzenleyici ve denetleyici otorite Bankacılık Düzenleme ve Denetleme Kurumu'dur (BDDK). Muhasebe açısından da konvansiyonel ve katılım bankacılığı belli yönlerden farklılaşabilmekte ve bu alanda *İslami muhasebe/Islamic accounting* tanımı kullanılmaktadır. Konvansiyonel ve katılım bankacılığının muhasebesi kapsamında bilançoda kasa, zorunlu karşılıklar ve sabit değerler gibi her iki sistemde de ortak olan kalemler bulunmaktadır. Bunun yanı sıra vadesi gelmiş menkul değerler, T.C. Merkez Bankası (faiz içermemesi koşuluyla) ve para piyasasından alacaklar gibi kalemler isim olarak benzerlik gösterse de içerik açısından farklılık arz etmektedir. Ayrıca geri satım

vaadi ile alım işlemleri gibi bazı kalemler ise yalnızca belirli katılım bankacılığı modeline özgü olup sistemler arasında tamamen farklı muhasebe uygulamalarına tâbi tutulmaktadır.

"Risk ve Risk Yönetimi Açısından Mukayese" başlıklı Altıncı Bölüm'de (s. 163-201), risk kavramı, tanımı, sistematik ve sistematik olmayan risk gibi risk türleri, risk ile belirsizlik arasındaki fark ve risk yönetimi konuları, konvansiyonel ve katılım bankacılığı ekseninde ele alınmaktadır. Bu bağlamda zarara uğrama tehlikesi veya riziko anlamına gelen risk, finans alanında "bir işletmenin belirli bir finansal değere sahip varlıklarını kaybetme veya değerinin azalması olasılığı" şeklinde tanımlanmaktadır. Risk ölçülebilir ve hesaplanabilir bir kavram olduğundan, etkilerini azaltmak amacıyla yönetilmesi mümkündür. Bu çerçevede konvansiyonel bankaların maruz kaldığı başlıca riskler, küresel düzeydeki riskler, ülke riski ve bankacılık sektörü riskleri olarak sınıflandırılmaktadır. Bankacılık riskleri ise kredi riski, piyasa riski ve operasyonel risk olmak üzere temelde üç kategoriye ayrılmaktadır. Konvansiyonel bankalar, karşı karşıya kaldıkları bu riskleri yönetmek ve en aza indirmek amacıyla çeşitli risk yönetimi stratejileri ve finansal araçlar geliştirmiştir. Katılım bankacılığında risk kavramı ise Arapçada belirsizlik ve tesadüfilik anlamına gelen *garar* (غرر) terimiyle ifade edilmekte olup konvansiyonel bankacılıkla benzer yönler taşımasına rağmen belirli açılardan farklılıklar içermektedir. Örneğin katılım bankalarındaki mudârebe ve müşâreke sözleşmelerinden kaynaklanan kâr-zarar ortaklığı enstrümanlarının kredi riski bu türdendir. Yine katılım bankalarındaki getiri oranı riskinin daha fazla belirsizlik içermesi ve herhangi bir sabit getiriye bağlı olmaması da konvansiyonel bankalardaki risklerden ayrılan yönler arasındadır. Bunun yanı sıra konvansiyonel bankalarda olmayan şer'î uyumluluk riski, katılım bankalarına özgü bir risk türüdür. Zira faizsiz bankalar İslam hukukunun ilke ve prensiplerine uygun hareket etme iddiasındadır ve bu yüzden fıkhi kurallara göre hareket etme zorunlulukları vardır. Bu riski en aza indirmek amacıyla katılım bankalarının kendi bünyesinde danışma komiteleri ve Türkiye özelinde Türkiye Katılım Bankaları Birliği (TKBB) bünyesinde yer alan danışma kurulu bulunmaktadır. Sonuç olarak, risk yönetimi ve risk türleri bakımından konvansiyonel ve katılım bankacılığı belirli yönlerden benzerlik gösterse de bazı noktalarda farklılaşmaktadır.

"Performans Mukayesesi" başlıklı Yedinci Bölüm'de (s. 203-214), konvansiyonel ve katılım bankacılığının performansı, dünya ve Türkiye örnekleri üzerinden kantitatif (sayısal) ölçütler çerçevesinde karşılaştırılmaktadır. Ancak ahlakilik gibi soyut kavramlar açısından performans değerlendirmesi yapmanın daha zor olduğu vurgulanmaktadır. Kapitalist ekonomi ve modern yaklaşımların bir sonucu olarak, başarı ve performansın genellikle sayısal verilere indirgenmesi, bankacılık sektöründe de kârlılık, düşük maliyetler, risk yönetimi ve getiri gibi unsurların ön plana çıkmasına neden olmaktadır. İki bankacılık sisteminin performans açısından karşılaştırılması, özellikle 2008 küresel finans krizinden sonra ortaya çıkan yeni bir olgudur. Bu süreçte, katılım bankalarının krizi

konvansiyonel bankalara kıyasla daha az zararla atlattığı yönündeki yaygın kanaat, karşılaştırmalı analizlerin artmasına zemin hazırlamıştır. Bu görüş, katılım bankalarının reel ekonomiyle daha güçlü bağlantılara sahip olması ve türev ürünleri daha sınırlı şekilde kullanması gibi unsurlara dayandırılmaktadır. Ancak yazar, 2008 finansal krizinin faizsiz bankalar tarafından daha iyi yönetildiği ve konvansiyonel bankalara kıyasla daha başarılı bir şekilde atlatıldığı yönündeki yaklaşımların ihtiyatla ele alınması gerektiğini vurgulamaktadır (s. 210).

"Müşteri İlişkileri Mukayesesi" adlı Sekizinci Bölüm'de (s. 215-228), günümüzde bankacılık modellerinin ön plana çıkan unsularından olan müşteri odaklılığı konusu hem yurt dışı hem yurt içindeki mevcut durum üzerinden ele alınmaktadır. Literatürde müşteri ilişkileri, müşteri farkındalığı (awareness), müşteri okuryazarlığı (financial literacy), müşteri memnuniyeti (satisfaction), müşteri algısı (perception), müşteri bağlılığı (loyalty) ve hizmet kalitesi (service quality) gibi unsurlar çerçevesinde incelenmektedir. Yazar, bu kavramlar arasında hizmet kalitesinin en önemli unsur olduğuna ve bunun etrafında geniş bir literatür oluştuğuna temas etmektedir. Bu bölümde, müşterilerin konvansiyonel ve katılım bankacılığı algısı, çalıştıkları bankacılık türü üzerindeki etkileri ve tercih sebepleri detaylı bir şekilde ele alınmaktadır. Banka-müşteri ilişkilerinin dinî mensubiyet, yaş, cinsiyet ve mesleki durum gibi faktörlere göre şekillendiği belirtilmektedir. Yapılan araştırmalara göre, katılım bankası müşterilerinin bir kısmının aynı zamanda konvansiyonel bankalarla da çalışmasının temel nedenlerinden biri, katılım bankalarının sunduğu ürün ve hizmetlerin yetersiz bulunmasıdır. Hatta konvansiyonel bankaların "pencere sistemi"[3] aracılığıyla katılım bankacılığı hizmeti sunması halinde, birçok müşterinin bu hizmeti tercih edeceği yönünde bulgular bulunmaktadır. Bu durum, mevcut katılım bankalarının hem mevcut hem de potansiyel müşterilerinin azalabileceğini göstermektedir (s. 222-223). Ayrıca toplumda katılım bankacılığı ve sunduğu finansal ürünler hakkında yeterli bilgilendirmenin yapılmamasının, müşteri tercihlerinde önemli bir etken olduğu vurgulanmaktadır. Bu tür araştırmaların çoğunlukla anketler yoluyla gerçekleştirildiği dikkate alındığında, anket çalışmalarının sayısının ve kapsamının artırılmasıyla elde edilecek verilerin güvenilirliğinin de artacağı ifade edilmektedir.

"Genel Görünüm Açısından Mukayese" adlı son bölümde (s. 229-247), genel bir değerlendirme adına dünyadaki finansal yapı, konvansiyonel ve katılım bankacılığının dünya finans sistemindeki yeri, Türkiye'deki mevcut finansal yapı ve iki bankacılık sisteminin yeri gibi konulara değinilmektedir. Bu bölümde, genel görünüm açısından karşılaştırmalar yapılırken ağırlıklı olarak sayısal verilere dayalı analizlere yer verilmiştir. Finansal göstergelerin zamanla değişim göstermesi nedeniyle, bu karşılaştırmaların belirli aralıklarla güncellenmesine ihtiyaç duyulmaktadır. Bu yönüyle bu bölümün eser içerisinde en

3 Pencere sistemi bankacılığı, geleneksel bankaların kendi bünyelerinde İslami finans prensiplerine uygun ürün ve hizmetler sunmasına olanak tanıyan modeldir.

dinamik yapıya sahip bölüm olduğu söylenebilir. Çalışma, yazarın çalışma boyunca elde ettiği bulguların yer aldığı sonuç bölümüyle nihayete ermektedir.

Eser, konvansiyonel ve katılım bankacılığını mukayeseli bir perspektiften ele alması bakımından önemli bir çalışma olup bu alandaki karşılaştırmalı analizlere katkı sağlamaktadır. Özellikle dokuz farklı alanda yapılan karşılaştırmalar, gelecekte belirli temalar üzerinden daha derinlemesine çalışmalar yapılmasına zemin hazırlayabilecek niteliktedir. Örneğin sadece ürün mukayesesi gibi spesifik konular üzerine detaylı analizler içeren yeni çalışmaların ortaya çıkmasına öncülük edebilir. Şekilsel açıdan değerlendirildiğinde, eser genel olarak düzenli ve akıcı bir metne sahip olmakla birlikte, yer yer yazım hatalarına rastlanmaktadır. Sonraki baskıda bu eksikliklerin giderilmesi, metnin okunabilirliğini artıracaktır. Ayrıca bazı tablo ve grafiklerdeki bilgilerin tam olarak okunamaması, görsellerin daha net ve anlaşılır hale getirilmesini gerekli kılmaktadır. İçerik açısından değerlendirildiğinde, konvansiyonel bankacılıkla ilgili bilgilerin yeterli ve kapsamlı olduğu; ancak katılım bankacılığına ilişkin fıkhi tartışmaların daha detaylı ele alınabileceği görülmektedir. Özellikle katılım bankacılığı ile ilgili meselelerde fıkhi analizlerin derinleştirilmesi, çalışmaya önemli bir katkı sağlayabilir. Bununla birlikte yazarın akademik çalışma konularına dair önerilerde bulunması, bu alanda araştırma yapacak ilgililere yeni ufuklar açmakta ve yol göstermektedir. Her bölüm sonunda sunulan ilave okuma listeleri, okuyucuların konuya dair daha derinlemesine bilgi edinmesine olanak tanımaktadır. Sonuç olarak eser konvansiyonel ve katılım bankacılığı arasındaki farkları daha görünür hale getirmeyi amaçlayan önemli bir kaynak olup özellikle bu alanda araştırma yapan akademisyenler, öğrenciler, sektörde çalışan profesyoneller ve konuya ilgi duyan herkes için değerli bir başvuru kaynağı niteliğindedir.

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi • International Journal of Theological and Islamic Studies - (JIST)
Yıl • Year: Haziran • June 2025, Cilt-Sayı • Volume-Issue: 68 • e-ISSN: 2529-0061 • ISSN: 1302-4973

KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

Ahmet Yasin Küçüktiryaki. *Osmanlı Aile Hukuku: Gelenek ve Modern Arasında Hukûk-ı Âile Kararnâmesi ve Sadreddin Efendi'nin Eleştirileri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017, 240 sayfa

Ahmet Yasin Küçüktiryaki. Osmanlı Aile Hukuku: Gelenek ve Modern Arasında Hukûk-ı Âile Kararnâmesi ve Sadreddin Efendi'nin Eleştirileri. İstanbul: İz Publishing, 2017, 240 pages.

Rumeysa Alkış Güler

Yüksek Lisans Öğrencisi, İbn Haldun Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri
Master Student, Ibn Haldun University, Institute of Social Sciences, Basic Islamic Sciences
İstanbul/Türkiye
rumeysa.alkis@stu.ihu.edu.tr orcid.org/0000-0002-0361-2323

Geliş Tarihi: 24.02.2025 Kabul Tarihi: 16.06.2025 Yayım Tarihi: 30.06.2025	Date of Submission: 24.02.2025 Date of Acceptance: 16.06.2025 Date of Publication: 30.06.2025
Değerlendirme: Bu çalışma, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayın Kurulu ve/veya kurul tarafından belirlenen bir iç hakem tarafından değerlendirilmiştir.	Peer-Review: This study was evaluated by the International Journal of Theological and Islamic Studies Editorial Board and/or an internal referee appointed by the board.
Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.	Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Benzerlik Taraması: Benzerlik taraması yapılarak intihal içermediği teyit edildi.	Plagiarism Check: It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning.
Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.	Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.
Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.	Funding: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

Atıf/Cite As: Alkış Güler, Rumeysa. "Ahmet Yasin Küçüktiryaki. Osmanlı Aile Hukuku: Gelenek ve Modern Arasında Hukûk-ı Âile Kararnâmesi ve Sadreddin Efendi'nin Eleştirileri. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017. ISBN:978-605-326-183-4". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 68 (2025): s. 337-343

Ahmet Yasin Küçüktiryaki. *Osmanlı Aile Hukuku: Gelenek ve Modern Arasında Hukûk-ı Âile Kararnâmesi ve Sadreddin Efendi'nin Eleştirileri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017, 240 sayfa.

Tanzimat dönemiyle birlikte Osmanlı Devleti, 19. yüzyılda pek çok devletin tecrübe ettiği gibi, çeşitli alanlarda köklü dönüşüm ve gelişim süreçlerine sahne olmuştur. Bu değişimlerin görüldüğü alanlardan biri de aile hukukudur. Tanzimat'ın ardından mevcut birçok kanun tadil edilmiş veya dönemin sorunlarına cevap vermesi hedefiyle yeni kanunlar yürürlüğe girmiştir. Söz konusu kanunlardan bir tanesi de 1917'de çıkarılan fakat yalnızca bir buçuk yıl gibi kısa bir süre yürürlükte kalan Hukûk-ı Aile Kararnâmesi'dir. Bu kararnâme yürürlükte kaldığı süre zarfında çokça eleştiriye maruz kalmıştır.

İncelemesi yapılan ve 2017 yılında İz Yayıncılık tarafından neşredilen *Osmanlı Aile hukuku Geleneksel ve Modern Arasında Hukûk-ı Âile Kararnamesi ve Sadreddin Efendi'nin Eleştirileri* isimli bu kitapta, Tanzimat'la birlikte Osmanlı'da yürürlüğe giren kanun ve kanunnamelerden genel hatlarıyla, Hukûk-ı Aile Kararnâmesi'nin aile hukuku üzerindeki etkilerinden de ayrıntılı olarak bahsedilmekte ve bunların toplum tarafından nasıl karşılandığı ele alınmaktadır. Kitapta bunun yanı sıra nikah, talak ve çok eşlilik gibi konularda fıkhi mezheplerle kararnamenin yaklaşımları mukayeseli bir üslupla ele alınmakta ve mezhepler arasındaki etkileşim detaylandırılmaktadır. Kitabın ana temasını Hukûk-ı Aile Kararnâmesi'nin genel özellikleri, kararnamenin hazırlanmasında rolü olan çeşitli etkenler, hizmet ettiği alanlar, kararnameyi benimseyenler ve kararnamenin uygulanmasını reddedenlerin görüşleri teşkil etmektedir.

Eser, yazarın yüksek lisans tezinin genişletilerek kitaplaştırılmış versiyonudur. İçeriğinde Arapça ve Osmanlıca kelimelerin yoğun biçimde kullanılması, İslam aile hukukuna dair bazı temel bilgilere sahip olmayan kişiler tarafından metnin senkronize olarak takibini zorlaştırmaktadır. Dolayısıyla kitabın hedef kitlesinin İslam aile hukuku konusunda temelin üzerinde bilgi birikimine sahip okuyucular olduğu söylenebilir. Fakat buna rağmen yazarın üslubunun açık, net ve anlaşılır olması okumayı kolaylaştırmaktadır. Eserde kullanılan literatüre gelince; Arapça, Osmanlıca, Türkçe ve İngilizce dillerinde yazılan yeterli çeşitlilikte kaynak görmek mümkündür. Her kararname maddesinin ardından fukahanın klasik eserlerde meseleye nasıl yaklaştığını ifade etmek için Kâsâni (ö. 587/1191), İbn Kudâme (ö. 620/1223), Mevsılî (ö. 683/1284), İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) gibi alimlerin kitaplarından istifade edilerek klasik kaynaklar da kullanmıştır.

Yazar bölümler, başlıklar ve meseleler arasındaki geçişleri tutarlı ve sistematik bir yapı çerçevesinde sunmaktadır. Bu yaklaşım, okuyucunun metni analiz etmesini kolaylaştırmakta ve her bir bölümde hangi konunun ele alındığını ve bu konunun eserin genel

bağlamındaki yerini net bir şekilde kavramasına imkân tanımaktadır. Nitekim okuyucu, eserin ana teması olan Sadreddin Efendi'nin (ö.1931) eleştirilerine geçmeden önce, Tanzimat sonrası aile hukuku alanında yapılan çalışmalara ilişkin bilgi edinmekte ve ardından kararname hakkında genel bir perspektif kazanmaktadır. Sonuç olarak, kitabın ana vurgusu olan Sadreddin Efendi'nin kararnameyi kabul etmeme gerekçeleri, okuyucu tarafından daha derinlemesine anlaşılmaktadır. Bu yönüyle eser, ders kitabı formatında kullanılabilecek nitelikte güçlü bir kurgusal yapıya sahiptir ve bu özellik, eserin önemli bir avantajı olarak değerlendirilebilir.

Eserin mezkûr özelliklerine ek olarak ifade edilmelidir ki, yazar, eserin sonuna kararnamenin esbâb-ı mucibe layihasını ve Sadreddin Efendi'nin *Sebilürreşad* dergisindeki makalelerini latinize bir şekilde sunmuş, böylece okuyuculara hem tarihsel hem de hukuki bir bakış açısı kazandırmıştır. Öte yandan söz konusu makaleler Sadreddin Efendi'nin eleştirilerinin orijinal dil ve üslup içinde anlaşılmasına olanak tanımıştır. Dönemin hukuk metinlerinin ve Sadreddin Efendi'nin eleştirilerinin orijinal dilde sunularak tarihsel belgelerin güvenilirliğinin artırılmasının, kitabı önemli bir kaynak haline getirdiği söylenebilir. Bu sayede kitap, alanda bilgi sahibi olmak isteyenlerin başvurabileceği bir eser niteliğini taşımaktadır. Ayrıca lâhiya ve makalelerin kitabın sonunda ek olarak verilmesi tercihi, okuyucuya, kararnameye müracaat etme kolaylığı sağlaması ve Osmanlı aile hukukunun değişim sürecini doğrudan inceleme fırsatı sunması açısından oldukça kıymetlidir.

Kitap, giriş ve sonuç haricinde iki bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında Hukûk-ı Aile Kararnâmesi'nin oturduğu sosyal ve toplumsal zeminin daha iyi anlaşılması adına Osmanlı'da Tanzimat sonrası kanunlaştırma faaliyetleri, çıkarılan kanun ve kanunnamelerden örnekler verilmek suretiyle okur kısaca bilgilendirilmiştir. Bu bölümde Tanzimat sonrasında uygulanagelen kanunlar, yerli ve batıdan alınanlar olarak iki kısımda ele alınmıştır. Çıkarılan kanunlar hakkındaki ön bilgilendirmedeki maksatlardan birisi kanaatimizce Tanzimat'tan sonra başlayan bu kanunlaştırma hareketi içerisinde aile hukukunun kendisine yer bulmadığını okuyucuya fark ettirmektir. Öyle ki yazar, bu doğrultuda en önemli kanunlaştırma hareketi addedilen Mecelle içerisinde dahi aile hukukuna yer verilmediğini tekrar belirtmektedir. Fakat bu vurgusuna rağmen, her ne kadar aile hukuku alanında bir kanunlaştırma hareketi vuku bulmasa da alanın başıboş bırakılmadığını aksine Hanefi mezhebinin sınırları içerisinde kalmak suretiyle fıkıh kitaplarında yer alan hükümleri tamamlayıcı mahiyette bazı hukuki düzenlemeler yapıldığını ifade etmektedir. Yazar, kararname çıkarılıncaya kadar yapılmış düzenlemelerden birkaçını zikretmesiyle hem alanın başıboş bırakılmadığına dair iddiasını delillendirmiş hem de okuyucunun zihninde kararnamenin arka planına dair bir harita çizmiştir. 1874 tarihli fermanla mehir için alt ve üst sınır tayini, 1881 tarihli Sicil-i Nüfus Nizamnâmesi'yle nikahın tescili esasının kabulü, 1887 tarihli bir kararname ile nikah ve ilintili olayları nüfus memurlarına

bildirmeyen imam veya ruhani liderlerden para cezası alınması hükmünün getirilmesi bu doğrultuda verilen örneklerden birkaçıdır.

Yazar, aile hukuku alanında köklü değişiklikler yapılması gerektiğini savunan Celal Nuri İleri (ö.1936) ile İslam hukukunun kavramlarından yola çıkarak aile hukukunun laikleştirilmesini öneren Ziya Gökalp'in (ö.1924), kararnamenin hazırlanmasında katkıları bulunduğunu ifade etmektedir. Giriş kısmında bu isimlerin Türkçüler ve Batıcılar gruplarına mensup olduğu belirtilmekle birlikte, kararnamenin hazırlanması sürecindeki rollerine dair yeterli bilgi sunulmamıştır. Bu iki gruba ilişkin daha ayrıntılı bir açıklama yapılmasının, kararnamenin toplumun farklı kesimlerinde nasıl yankı bulduğunun daha kapsamlı bir şekilde anlaşılmasına katkı sağlayabileceği kanaatindeyiz.

Kararname öncesi döneme ilişkin açıklamaların ardından, kararnamenin hazırlanmasında rolü olan sosyal, hukuki, kültürel, ekonomik ve siyasal faktörler zikredilmiş ve böylece dönemin kararnameye olan ihtiyacı ortaya konulmuştur. Sözgelimi yazar, şer'iyye mahkemelerinde hakimlerin davaları muteber fıkıh kitapları ve fetva mecmualarına dayanarak karara bağlamalarının hukuk melekelerini zayıflattığını ve aile hukuku davalarının artmasıyla aile hukukunun bir kanun şeklinde tespit edilmesi ihtiyacını doğurduğunu belirtmektedir. Bu durum, yazarın kararnamenin hazırlanmasında etkili olduğunu vurguladığı hukuki sebepler arasında yer almaktadır. Yazarın, fıkhi hükümlerin fıkıh kitaplarına bakılarak verilmesinin hakimlerin hukuk melekesinin yetersizliğine bağlaması itiraza açıktır. Nitekim kendi ifadesini destekler nitelikte kararnamenin gerekçe lâhiyasındaki ilgili kısmı alıntılaması, bu iddiaya gelebilecek itirazları bertaraf etmeye yönelik olarak okunabilir (s. 28).

Yazarın kararnamenin hazırlanmasına ilişkin hukuki gerekçeler arasında zikrettiği bir diğer husus, hukuk ve yargıdaki çok başlılığı sona erdirerek hukuk birliğini sağlamaktır. Osmanlı topraklarında yaşayan gayrimüslimlerin, özellikle medeni hukuk alanındaki davalarının kendi konsolosluk mahkemelerinde görülmesi, bu çok başlılığın temel nedenlerinden biri olarak belirtilmiştir. Kararname ile, Sadreddin Efendi'nin de eleştirdiği bir durum olan gayrimüslimlerin davalarının Osmanlı mahkemelerinde görülmesi sağlanarak, bu çok başlılığın kısmen giderilmesi hedeflenmiştir. Yazar, Balkan ve Birinci Dünya Savaşlarının ardından bazı erkeklerin savaştan dönmemesi dolayısıyla toplumdaki şehit ve gaip sayısının fazla olmasını ve geride kalan kadınların hukuki açıdan sıkıntılara düşmesini kararnamenin hazırlanmasındaki temel etkenlerden birisi olarak görmektedir (s. 31). Bunun yanında kadınların ekonomik sıkıntılar çekmesi sebebiyle iş hayatına ve sosyal yaşama dahil olmaları da dolaylı olarak kadınların hak ve sorumluluklarını net bir biçimde ortaya koyacak bir aile kanununa olan ihtiyacı tetikleyen unsurlar arasında sayılmaktadır.

Kitap, kararnamenin hazırlanmasının gerekliliğini ifade ettikten sonra kararnameyi ayırt edici özellikleriyle tanıtmaya başlamaktadır. Ancak bu özelliklerin detaylarına

"Eleştiriler" başlığı altında kapsamlı şekilde değinileceğinden ilgili bölümün kısa tutulması, okuyucunun ilgisini diri tutmak adına isabetli bir tercih olarak değerlendirilebilir. Bununla birlikte kararnamenin ilgasında gayrimüslim ruhani liderlerin doğrudan bir etkisinin bulunmadığı vurgusu ya da tarihsel arka plana ilişkin savaş gibi durumlardan ötürü kadınların zor durumlara düştüğü gibi birkaç hususun zaman zaman farklı bölümlerde tekrarlanması okuyucunun metni takip etmesini zorlaştırmaktadır.

Birinci Bölüm, Darülfünûn müderrislerinden Sadreddin Efendi'nin kısa şekilde terceme-i hâlinden sonra Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'ne nikah konularında yönettiği eleştirilerinden meydana gelmektedir. Bu bölümde, küçüklerin evlendirilmesi, akli dengesi yerinde olmayanların nikahı, birden fazla eşle evlilik, nikah öncesi "izinname tanzimi" gibi birçok mesele detaylarıyla tartışılmıştır. İkinci Bölüm, Sadreddin Efendi'nin kararnamenin talaka taalluk eden maddelere yönelik eleştirileri hakkındadır. Bu bölümde de sarhoşun, mükrehin talakı, bain talak ve hülle meselesi, kadının boşanma davası açabildiği durumlar, kocanın gaip ya da mefkud olabilmesi haline ilişkin meseleler ele alınmıştır. Bu iki bölüm, önce kararname maddesinin ardından Sadreddin Efendi'nin söz konusu maddeyi hangi açıdan eleştirdiğinin beyanı en sonunda da mezheplerin bu konudaki yaklaşım tarzının açıklanması şeklinde tasarlanmıştır. Ayrıca kitabın şablonu ve meselelerin numaralandırılarak verilmesi, görüşlerin hangi şahıs ya da gruplara ait olduğunun daha kolay kavranabilmesine katkı sağlamaktadır. Ancak, kitabın şablonunun sürekli aynı yapıyı takip etmesi, okuyucunun dikkatini uzun vadede sürdürebilmesini zorlaştırabilir.

Sadreddin Efendi, kararnameyi yürürlükten kaldırılıncaya kadar Kitap, Sünnet ve icmâya aykırı olduğu, bazı maddelerin hiçbir şer'i kıymet taşımadığı, delillerin usulsüz kullanıldığı şeklinde eleştirmiştir. Yazar, Sadreddin Efendi'nin eleştirilerinin iki noktada toplandığını ifade etmektedir. Bunlardan birisi Hanefi mezhebi dışındaki görüşlerin kararnamede yer almasıyken bir diğeri kararnâmenin İslam hukukuna ruhuna ve pratiğine aykırı hükümleri ihtiva ediyor olmasıdır. Fakat yazar, "Genel olarak, Hanefi mezhebinin terki dışında, kararname herhangi bir şekilde mevcut hukuki anlayışa aykırı hükümler içermemektedir. Elbette Hanefi mezhebinin bazı konularda terki de İslam hukukuna aykırı değildir" (s. 53) diyerek Sadreddin Efendi'nin eleştirilerini uygun bulmadığını ifade etmektir. Nitekim bu düşüncesini kararname komisyonunun başında bulunan Mahmud Esad'ın (Bozkurt) (ö. 1943) "İslamcı" bir hukukçu olduğunu, dolayısıyla Sadreddin Efendi'nin İslam hukukunun ikinci plana itildiği yönündeki iddiasının zayıf kaldığını söylemektedir. Ancak samimi bir İslam hukukçusu olmak, düşüncelerinde hataya düşmemek anlamına gelmeyeceğinden yazarın bu argümanının güçlü bir delil olmaktan ziyade savunmacı bir refleks niteliği taşıdığı söylenebilir. Öte yandan kitabın geneli incelendiğinde yazarın, kimi zaman eleştirel bir tutum sergilediği görülmektedir. Örneğin nikahta velayet sahibi kimselerin yalnızca asabeden olacağı ile alakalı kanunname maddesinde "Sadreddin Efendi'nin de belirttiği gibi madde ile kadınların nikah hususunda velayet hakları

ellerinden alınmıştır" (s. 59) diyerek kararname maddesini eleştirdiği gibi bazen de Sadreddin Efendi'nin yaklaşımını eleştirmektedir.

Sadreddin Efendi, kararnamenin dördüncü maddesine göre evlenebilmeleri için kızın on yedi, erkeğin on sekiz yaşını tamamlamalarının şart koşulmasını şiddetle eleştirmektedir. Ona göre buluğ çağına ulaşmış kişilerin Kur'an hükmüne göre evlenebilmesi gerekirken kararname maddesi, buna aykırı bir işi meşru kılmaya çalışmaktadır. Yine kararnamenin yedinci maddesi gereğince on iki yaşını doldurmamış erkek çocuk ve dokuz yaşını doldurmamış kız çocuk hiçbir şekilde evlendirilememektir. Ancak Sadreddin Efendi maddenin nass ve icmâya aykırı olduğunu öne sürerek hükmün geçersiz ve yersiz olduğunu savunmaktadır.

Sadreddin Efendi, kararnamenin dokuzuncu maddesinde mecnun ve mecnunelerin evlendirilmesinin yasaklanmasını gereksiz bir düzenleme olarak değerlendirmiş ve zaruret bulunmadıkça velilerin bu kişileri evlendirmeyeceğini ifade etmiştir. İtirazlarında belirli bir haklılık payı bulunmakla birlikte, kararnamenin bu kişilerin evlenmesini yasaklamaktaki amacının, hastalığın böyle bir evlilikten doğacak nesillere sirayet etmesini engellemek ve evliliğin gerektirdiği maksatların gerçekleşemeyeceği durumları önlemek olduğu da göz ardı edilmemelidir. Bu bağlamda düzenleme, toplum sağlığı ve aile yapısının korunması açısından anlaşılabilir bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir. Sadreddin Efendi'nin şiddetle karşı çıktığı hususlardan bir diğeri, çok eşliliğin kayıtlara bağlanmasıdır. İlgili kararname maddesi, Hanbeli mezhebinin meşru kabul ettiği, kadının evlenirken kocasının tek eşli kalması şartını ileri sürmesinin geçerli olduğunu söyler. Yazara göre Sadreddin Efendi'nin bu maddeyi eleştirmesi tamamen maddenin hazırlanmasının Türkçülerin etkisiyle olmasından kaynaklanmaktadır. Zira bilhassa çok eşliliğin yasaklanması hususunda Türkçülerle İslamcılar arasında ciddi münakaşaların yaşandığı bilinmektedir.

Yazar, kitabın sonuç kısmında Sadreddin Efendi'nin bazı eleştirilerinde haklı olduğunu ancak kararnâmenin olumsuz şartlar altında hazırlandığını ve bu şartların kararnamenin yenilikler içermesinde zorlayıcı bir faktör olduğunu vurgular. Ona göre eleştirilecek noktaları olmakla beraber Hukûk-ı Âile Kararnâmesi aile hukukunu kanunlaştırılması anlamında atılmış önemli bir adımdır. Nitekim kendisi kararname hakkındaki genel kanaatini şöyle ifade etmektedir: "Hukûk-ı Âile Kararnâmesi yürürlükten kaldırılmamış olsaydı ve istikrarlı bir uygulama imkânı bulabilseydi sonraki dönemde Batı'dan alınan kanunlarla oluşturulan Türkiye hukuk sistemi belki de en azından aile hukuku alanında mevcut İslam-Osmanlı sistemini aynen veya kısmen muhafaza edebilirdi" (s. 93). Bu ifadelerinden anlaşıldığına göre yazar, günümüz Türkiye'sinde aile hukuku alanında resmîdinî şeklinde bir ayrımın ortaya çıkmasıyla Müslüman toplumun hayatına yansıyan zorluklar göz önüne alındığında kanunun ilgasının birtakım fırsatların kaçırılmasına sebep olduğunu düşünmektedir.

Kararnâmenin içeriğine dair malumatın fazlaca mevcut olmasına rağmen kitabın, Sadreddin Efendi'nin eleştirilerini İslam hukuku bağlamında derinlemesine analiz etmekten kısmen uzak olduğu söylenebilir. Öyle ki yazarın, eleştirilerin arka planını ve dönemin sosyopolitik koşullarını incelememesi eserin belki de en büyük eksikliği olarak sayılabilir. Çok eşliliğin sınırlandırılması maddesi ele alınırken bu maddenin Türkçülerle İslamcılar arasındaki mücadeleden kaynaklandığının ifade edilmesine rağmen diğer maddelerde böyle bir arka plan bilgisinin verilmemesi kitabın eksiklikleri arasındadır. Bu bağlamda, Sadreddin Efendi'nin eleştirilerinin ve kararnamenin dayandığı maksatların yeterince anlaşılabilmesi için, her iki tarafı bu kararları almaya sevk eden etkenlerin daha derinlemesine incelenmesi gerektiği kanaatindeyiz.

Kitapta on ikisi nikah, yedisi talak olmak üzere ele alınan meselelerle alakalı her kararname maddesinin ardından Sadreddin Efendi'nin görüş ve değerlendirmeleri yazar tarafından özetlenerek okuyucuya sunulmuştur. Kanaatimizce Sadreddin Efendi'nin makalelerinin ek olarak kitabın sonunda verilmesi yerine tıpkı ilgili konuya ilişkin kararname maddesinin zikredilmesi gibi Sadreddin Efendi'nin madde hakkındaki eleştirisi latinize bir şekilde alıntılanabilirdi. Bu sayede okuyucu, hem yazarın özetinde dikkat çekilmeyen bir noktayı birincil ağızdan okuma fırsatı bulacak hem de Sadreddin Efendi'nin söz konusu meseledeki tavrının mevsukiyetinden emin olacaktır.

Son olarak eserin, yazarın yüksek lisans tezinin kitaplaştırılmış hali olduğu göz önünde bulundurulduğunda gerek kaynak kullanımı gerekse konuların ele alınış biçiminin akademik yeterlilik ve ustalık açısından tatmin edici bir düzeyde olduğu söylenebilir. Bununla birlikte, bir kitap formatında değerlendirildiğinde, konunun biraz daha ayrıntılı incelenmesinin okuyucular açısından daha faydalı olabileceği düşünülebilir. Zira bu haliyle kitap, ayrıntılı tartışmalar bekleyen okuyucular için tatmin edici olmayabilir. Fakat bunlara rağmen kitabın, Tanzimat Dönemi Osmanlı'sında kanunlaştırma faaliyetlerini ve bunların aile hukukuna yansımalarını özet mahiyette sunması ve Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'nin hangi maddelerinin hararetli tartışmalara neden olduğunu sistematik şekilde sunması itibariyle alanındaki boşluğu doldurmaya aday olduğunu söylemek mümkün görünmektedir.

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Yayın Esasları

1. *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* hakemli olup, yılda iki sayı yayımlanır. • 2. Dergide telif makale, metin neşri ve kitap kritiği gibi ilmî çalışmalar, sempozyum, seminer, konferans, panel, vefeyât haber ve değerlendirmeleri yayımlanır. • 3. Metin neşrine ayrılan yer, derginin toplam sayfa sayısının 1/3'ünü geçmez. • 4. Dergiye gönderilen makaleler daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış ve yayımına karar verilmemiş olmalıdır. • 5. Bir yazarın aynı sayıda tek bir telif çalışmasına yer verilir. • 6. Makalelerde Türkçe ve İngilizce özet ile anahtar kelimeler (5-10 kelime) bulunmalıdır. • 7. Derginin yazı dili Türkçe olmakla beraber yabancı dilde yazılar da yayımlanabilir. • 8. Yazıların şekil ve muhteva yönünden ön incelemesi Yayın Kurulu'nca yapılır. Gerek görüldüğünde Danışma Kurulu'nun da görüşü alınır. Yazı, sonuca göre hakemlere gönderilir. Yazıların yayımlanabilmesi için hakem raporlarının olumlu olması gerekir. Yazı, hakemlerin gerekli gördüğü düzeltmeler müellif tarafından yapıldıktan sonra yayımlanır. • 9. Yayımlanan yazıların dil, üslup ve muhteva yönünden ilmî ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. • 10. Dergide Türk Dil Kurumu (TDK) ve *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (DİA) imla esasları uygulanır. • 11. Dergide yer alan yazıların telif hakları saklı olup yazılar kaynak gösterilmeden kısmen veya tamamen iktibas edilemez.

Publication Guidelines for
International Journal of Theological and Islamic Studies

1. *International Journal of Theological and Islamic Studies (JIST)* is a peer-reviewed journal published twice a year. • 2. It is devoted to the publication of articles, editions of manuscripts and book reviews, as well as assessments of symposiums, seminars, conferences and panels and obituaries. • 3. The number of pages devoted to classic manuscripts should not be more than one-third of the total page numbers of an issue. • 4. The material submitted for publication may not be previously published or accepted for publication by another publisher. • 5. One author may have only one piece of work published in the same issue of the journal. • 6. Articles must be submitted with abstracts both in Turkish and English along with key words (5-10 words). • 7. The journal publishes articles in Turkish and in other languages. • 8. The editorial board peruses the submitted material with regard to both form and content before sending it on to referees. They may also consider the views of the advisory board. After the deliberation of the editorial board, submitted material is sent to the referees. In order for any material to be published, the referees must approve it. The revision and improvement demanded by the referees must be implemented in order for an article to be published. • 9. Authors assume the responsibility of the article with regard to the style, content, scholarly value and legal aspects. • 10. The style used by the Türk Dil Kurumu (Turkish Language Association) and the *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (Encyclopedia of Islam)* is adopted in the journal. • 11. The material published in the journal is copyrighted; it cannot be used without proper reference.

شروط النشر لمجلة كلية الإلهيات بجامعة مرمرة

1. إن مجلة كلية الإلهيات بجامعة مرمرة مجلة محكّمة وتصدر مرتين في السنة • 2. تقوم المجلة بنشر مقالات تأليفا كما تقوم بنشر نصوص محققة والتعريف بالنشاطات العلمية من كتب ومؤتمرات وندوات ومحاضرات، وأخبار وفيات وتقييمات علمية. • 3. ويجب ألّا يزيد الحجم المخصص للنصوص المحققة على ثلث الحجم المجلة. • 4. ويجب ألّا يكون المقال منشورا في أيّة مجلة أو مقدما للنشر في أيّة مجلة. • 5. لا يسمح للكاتب الواحد أكثر من مقال واحد تأليفا. • 6. ويجب أن يحتوي البحث على ملخص واف باللغة التركية والإنكليزية إذا كان البحث باللغة التركية والإنكليزية و ملخص باللغة العربية إذا كان البحث باللغة العربية مع كلمات مفتاحية (5-10 كلمة). • 7. لغة المجلة هي التركية، ويمكن نشر البحوث باللغات الأخرى. • 8. يتم فحص وتدقيق البحوث من حيث الشكل والمضمون من قِبل هيئة التحرير للمجلة ويرجع إلى رأي اللجنة االاستشارية في حالة اللزوم. وحسب النتيجة يرسل البحث إلى محكّمين. وتتم الموافقة على نشر البحث عند الحصول على تقارير إيجابية من المحكّمين. وفي حالة طلب محكّمين إجراء تصحيحات لازمة يتم نشر البحث بعد القيام بهذه التصحيحات من قِبل المؤلف. • 9. لا تُعاد الأبحاث إلى أصحابها سواء قُبِلت للنشر أم لم تُقبل. المقالات التي تنشر في المجلة تعبّر عن آراء كُتّابها وجميع المسئوليات العلمية والحقوقية عليهم من حيث اللغة الأسلوب والمضمون. • 10. أن تراعى أسس الإملاء المصطلح عليها في دائرة مجمع اللغة التركية والموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي. • 11. جميع حقوق التأليف للأبحاث الواردة في المجلة محفوظة، ولا يمكن الإقتباس قسما أو كليا دون الإشارة إلى البحث الوارد في المجلمة.