

E-ISSN 2717-6967

İSLAM TETKİKLERİ DERGİSİ

CİLT VOLUME 11

SAYI ISSUE 2

YIL YEAR 2021



Sahibi / Owner

Prof. Dr. Ahmet Hamdi FURAT
İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye
Istanbul University, Faculty of Theology, Istanbul, Turkey

Sorumlu Müdür / Responsible Manager

Doç. Dr. Veysel KAYA
İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye
Istanbul University, Faculty of Theology, Istanbul, Turkey

Yazışma Adresi / Correspondence Address

İstanbul Üniversitesi İslam Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi
Kuyucu Murat Paşa Medresesi, Balabanağa Mahallesi,
Vezneciler cad. No: 3 Beyazıt/İstanbul
Telefon / Phone: +90 (212) 440 00 00 / 16093
E-mail: islamtetkikleri@istanbul.edu.tr
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/iuislamtd>

Yayıncı / Publisher

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

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

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

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

DERGİ YAZI KURULU / EDITORIAL MANAGEMENT

Baş Editör / Editor-in-Chief

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

Baş Editör Yardımcısı / Co-Editor-in-Chief

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

Yazı Kurulu Üyeleri / Editorial Management Board Members

Prof. Dr. Mürteza BEDİR – İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İstanbul, Türkiye
– mbedir@istanbul.edu.tr

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

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

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

Dr. Öğr. Üyesi Halil İbrahim HANÇABAY – İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları, İstanbul, Türkiye
– halilhancabay@istanbul.edu.tr

Alan Editörleri / Section Editors

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

Dr. Öğr. Üyesi Halil İbrahim HANÇABAY – İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları, İstanbul, Türkiye
– halilhancabay@istanbul.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Tuba YILDIZ – İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları, İstanbul, Türkiye
– tuba.yildiz@istanbul.edu.tr

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

Dil Editörleri / Language Editors

Elizabeth Mary EARL – İstanbul Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksek Okulu, İstanbul, Türkiye – elizabeth.earl@istanbul.edu.tr
Alan James NEWSON – İstanbul Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksek Okulu, İstanbul, Türkiye – alan.newson@istanbul.edu.tr

Kıtap İnceleme Editörü / Book Review Editor

Dr. Öğr. Üyesi Tuba YILDIZ – İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları, İstanbul, Türkiye
– tuba.yildiz@istanbul.edu.tr

Editöryal Asistanlar / Editorial Assistants

Amine ÇELİK – İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İstanbul, Türkiye
– amine.celik@istanbul.edu.tr

Fatma Nur ŞENER – İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İstanbul, Türkiye
– fnsener@istanbul.edu.tr

Ahmet Faruk ŞENER – İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İstanbul, Türkiye
– afsener@istanbul.edu.tr

Muhammet Taha KARA – İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İstanbul, Türkiye
– taha.kara@istanbul.edu.tr

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

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

Dr. Andreas GEORKE – Edinburgh Üniversitesi, İslami ve Ortadoğu Araştırmaları, Edinburgh, İngiltere
– a.georke@ed.ac.uk

Dr. Hasan UMUT – McGill Üniversitesi, Montreal, Kanada
– hasan.umut@mail.mcgill.ca

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

Prof. Dr. İbrahim Kafi DÖNMEZ – 29 Mayıs Üniversitesi, İstanbul, Türkiye
– ikdonmez@29mayis.edu.tr

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

Prof. Dr. Mahmut KAYA – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye
– mkaya45@gmail.com

Prof. Dr. Mehmet Akif AYDIN – Medipol Üniversitesi, Hukuk Fakültesi, İstanbul, Türkiye
– maaydin@medipol.edu.tr

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

Doç. Dr. Mehmet KALAYCI – Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Ankara, Türkiye
– mkalayci@divinity.ankara.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi, Mustafa Macit KARAGÖZOĞLU – Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye
– mkaragozoglumarmara.edu.tr

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

Dr. Usaame el-AZAMI – Oxford Üniversitesi, Şarkiyat Enstitüsü, Oxford, Birleşik Krallık
– usaama.al-azami@orinst.ox.ac.uk

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Araştırma Makaleleri / Research Articles

- Tasavvuf Ahlak İlmî Olarak Kabul Edilebilir mi?: Determinist Ahlaka Endeterminist Yaklaşımlar
Can Şūfism be Accepted as a Science of Morality?: Indeterministic Approaches to Deterministic Morality
Ekrem Demirli..... 419
- Memlûkler Dönemi Hadis Literatürü Üzerine Bazı Değerlendirmeler
An Evaluation of The Hadith Literature During The Mamluk Period
Ferhat Gökçe 439
- The Manuscripts Oskar Rescher Sold to the Berlin State Library Between 1913-1936
Osman Reşer'in 1913-1936 Yılları Arasında Berlin Devlet Kütüphanesi'ne Sattığı Yazmalar
Güler Doğan Averbek 477
- Fıkıh Âlimleri Tarafından Telif Edilen Cedel Eserlerinde Soru Sorma ve Cevap Verme Yöntemi
Methods of Asking and Answering Questions in Jadal Works Written by Fiqh Scholars
Abdurrahim Bilik..... 569
- Zımnî Vaz'ın İmkânı: Dilde Gösteren ve Gösterilen Aynı Şey Olabilir mi? Taşköprülüzâde Ahmed Efendi'nin Nüzhetü'l-elhâz fi ademi vaz'i'l-elfâz li'l-elfâz'ı Bağlamında Bir Değerlendirme
The Possibility of Unspoken/Implied Vaz': Can the Signifier and Signified in Language be the Same Thing? An Evaluation in the Context of Tashkubrîzâdah Ahmed Efendi's Nuzhat al-alhâz fi adem wad' al-alfâz li al-alfâz
Abdullah Yıldırım 603
- Yazıcızâde Kardeşlerin Müntehâ Adlı Eserlerinin Tavsîfi Meselesi
The Problem of Describing the Books Called Munteha by the Yazidjizade Brothers
Mehmet Bilâl Yamak, Tuba Bozbey..... 639
- Mele' İfadesinin Anlam Yelpazesi ve Kur'an Kıssalarındaki Yansımaları
The Meaning Range of Mele' Expression and Its Reflections in the Qur'anic Stories
Mehmet Yaşar 675
- İzmirli İsmail Hakkı'nın Mantık Tasavvurunun Gelişimi
The Development of the Logical Conception of the Right of Izmirli Ismail Haqqi
Hande Nur Bozbuğa..... 699
- Şeyh Ali El-Bistâmî'nin (Musannifek) "Hakâiku'l-İmân Li-Ehli'l-Yakîn Ve'l-İrfân" Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme
A Review of The Work of Sheikh Ali Al-Bistâmî (Musannifak) Named "Hakâiku'l-İmân Li-Ehli'l-Yakîn Ve'l-İrfân"
Ümit Karaver 723

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Hüsn-i Hat Sanatında Şive <i>Accent in Islamic Calligraphy</i> Ömer Faruk Dere	751
Masûmiyeti İspatlamak: Tırhala Kadısı Molla Mehmed Masûm'a Görevinin İade Edilmesi İçin Yazılan Ulemâ Arzuhalleri <i>Proving Innocence: The Petitions of Scholars for Reinstating Molla Mehmed Masûm, The Qadi of Trikala</i> Hüseyin Örs, Uğur Öztürk	773
Son Dönem Osmanlı Hukukçularından Mehmed Said Bey'in <i>Ahkâmü'l-bey' bi'l-vefâ</i> İsimli Eserinin İncelemesi ve Transkripsiyonu <i>A Study and Transcription of Late Ottoman Jurist Mehmed Said's Ahkâm al-bay' bi al-wafâ</i> Selman Küçüksucu	829
Son Dönem Osmanlı Âlimlerinden Muhammed Zâhid Kevserî'nin Tasavvufun Çeşitli Meselelerine Yaklaşımı <i>A Late Ottoman Scholar Muḥammad Zâhid Al-Kawtharî's Approach to The Certain Issues of Sûfîsm</i> Emrah Baş	861
Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî'nin Ketâ'ibü'l A'lâmi'l-Ahyâr İsimli Eserinde Benimsediği Usûl ve Muhtevanın Bir Örneği -10. Ketibe- <i>An Example of The Procedure and Content Adopted by Mahmûd b. Süleyman El-Kefevî in His Work Ketâ'ibü'l A'lâmi'l-Ahyâr -Chapter 10-</i> Bezza Önal	885
Taşradan Dersaadet'e Uzanan Bir Zincir: Osmanlı Devleti'nde 1846 Sonrası Ceza Jurnalleri <i>A Chain Extending from the Periphery to Dersaadet: Criminal Journals in the Ottoman Empire after 1846</i> Kübra Nugay	913
Büyük Ayasofya'da Padişah Türbeleri <i>Ayasofya Complex and the Tombs of Ottoman Sultans</i> Mustafa L. Bilge	941
Araştırma Notu / Research Note	
Ca'fer b. Ebû Bekir b. Ca'fer el-Lebenî ve Tömbeki Şişesindeki Su ile Abdest Câiz Olup Olmadığı Hakkındaki Risâlesi Hilal Özkan	975
كتاب الكسب للإمام الغزالي دراسة وتحليل في ضوء التطبيق الاقتصادي المعاصر <i>Kitab al-Kasb by Imam Al Ghazali Study and Analysis in Light of Contemporary Economic Application</i> Heba Mohammad Alshorman, Abdalnaser Abu Albasal	987

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

التقريب المختصر لمسألتي تعجيل وتأجيل الزكاة مع بيان الحكم والأثر

A Brief Approximation of The Issues of Accelerating and Deferring Zakat, with an Explanation of The Ruling and The Effect

Mohanad Mustafa Aqaileh, Ibrahim Abdalhaleem Obada 1013

Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Bekir Kuzudişli, *Hadis Rivayetinde Bağlam: Sebebü İrâdi'l-hadis*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2020

Bekir Kuzudişli, *Context in Hadith Narration: Sababu Irad al-Hadith*, Klasik Yayinlari 2020

Ahmet Eşer 1025

SUNUŞ / PREFACE

İslam Tetkikleri Dergisi, 1953-1982 yılları arasında İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi, 1982-1995 yılları arasında ise İslam Tetkikleri Dergisi ismiyle dokuz cilt ve on dört sayı olarak yayınlanmıştır. Merkezimiz tarafından 2020 yılı Mart ayından itibaren 10. Ciltten başlayarak yeniden çıkarılmaya başlanmıştır. 2020 Eylül ve 2021 Mart sayılarının da çıkması ile beraber Dergimiz TRDİZİN ve uluslararası bir alan indeksi olan DOAJ tarafından taranmaya başlamıştır. Derginin yeniden yayınlanma sürecinde Editör olarak görev yapan Dr. Nilüfer Kalkan Yorulmaz titizliği ve özverili gayretleri ile derginin hızlı bir şekilde indekslere girmesini sağlamıştır. Bu süreçte dergimizi akademik dergilerin geliştirilmesi projesine kabul eden Prof. Dr. Metin Tunc'a, derginin yayım sürecinde sürekli yardımlarını gördüğümüz Esmâ Çavuşoğlu ve ekibine, Rektör Yardımcımız Prof. Dr. Haluk Alkan'a ve Rektörümüz Sayın Prof. Dr. Mahmut Ak'a müteşekkirimiz.

Dergimiz Eylül 2021 sayısında 16 araştırma makalesi, 3 araştırma notu ve 1 kitap tanıtımı ile yayına çıkmıştır. İslam Tetkikleri Dergisi'nin editörlüğünü bu sayı ile birlikte Dr. Osman Sacid Arı üstlenmiştir. Gayretleri sebebiyle önceki sayıların editörü Dr. Yorulmaz'a ve yeni editörümüz Dr. Arı'ya teşekkür ederiz.

Gayret bizden, tevfik Allah'tan.

Prof. Dr. Ahmet Hamdi Furat

İstanbul Üniversitesi, İslam Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi Müdürü

Tasavvuf Ahlak İlmi Olarak Kabul Edilebilir mi?: Determinist Ahlaka Endeterminist Yaklaşımlar

Can Şūfism be Accepted as a Science of Morality?: Indeterministic Approaches to Deterministic Morality

Ekrem Demirli¹ 



ÖZ

Tasavvuf din bilimleri arasında bir ahlak ilmi olarak kabul edilir, en azından sūfilerin iddialarına göre tasavvuf din bilimlerinin herhangi birisinin bir mesele olarak ele almadığı ahlakın islahı meselesini konu edinen bir ilimdir. Onlar bu ifadeyi sistematik bir şekilde kullanmaktan daha çok, insan nefsinin huylarının islahıyla varılabilecek ideal ahlak üzerinde odaklanmıştır. İdeal ahlak, insanın varlık gayesini teşkil eden Tanrı'yı tanıma ve O'nun belirlediği kurallara göre yaşayarak Allah'a ulaşmaya zemin teşkil edecek ruh hali olabilir. Tasavvuf bu amaçla belirli ölçüde riyazet ve mücadele yöntemi geliştirmiş, yöntemin dayanağını teşkil etmek üzere bir varlık anlayışını açıklamak istemiştir. Bunun bir sonucu olmak üzere de kendisini *ma'rifetü'n-nefs* yani insanın kendini bilmesinin yolu olarak betimlemiştir. Bununla beraber geçmişte veya günümüzde ahlak ilmi ile tasavvuf arasındaki ilişkiler üzerinde herhangi bir ciddi araştırma yapılmamıştır. Bu yönüyle tasavvufun ahlak ilmi olduğu şeklindeki bir iddia mesnetsiz ve delilsiz bir cümle olarak halihazırda ortada durmaktadır. Bu makalede tasavvufun ahlak ilmi ile ilişkisini çeşitli yönlerden tahlil ederek bir sonuca varmaya çalıştık. Bize göre tasavvuf din bilimleri arasında görece bir ahlak sayılsa bile, felsefi ilimlerden aşına olduğumuz ahlak ilmi olarak kabul edilmesi söz konusu değildir. Bu durum hem takip ettiği metod bakımından böyledir, hem içerik ve muhteva bakımından ahlak ilminin içeriğine sahip olmayışı bakımından böyledir. O zaman "Tasavvuf ahlak ilmidir" iddiası bu yazının iddiasına göre mesnedi olmayan bir iddia olarak kalacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Ahlak, Zühd, Nefs, Nübüvvet, İnayet

ABSTRACT

Şūfism is accepted as a science of morality among religious sciences; according to the claims of the şūfis, it is a science that deals with the issue of the morality improvement, which is not considered a problem by any of the religious sciences. Rather than systematically using this expression, şūfis concentrated on the ideal morality that can be attained by improving the temperaments of the human soul (nafs). Ideal morality can be defined as a state of spirit that serves as a foundation for knowing God, which is

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Ekrem Demirli (Prof. Dr.),

İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam

Bilimleri Bölümü, İstanbul, Türkiye

E-posta: krmdemirli@gmail.com

ORCID: 0000-0001-9063-846X

Başvuru/Submitted: 01.09.2021

Kabul/Accepted: 09.09.2021

Atfif/Citation: Demirli, Ekrem. Tasavvuf Ahlak İlmi Olarak Kabul Edilebilir mi?: Determinist Ahlaka Endeterminist Yaklaşımlar. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 11/2, (Eylül 2021): 419-437.

<https://doi.org/10.26650/iuitd.2021.989772>

the purpose of human existence, and reaching God by following His commandments. For this purpose, şūfism developed a method for striving (mujāhada) and austerity (riyāda) to a certain extent, where the concept of existence can form the basis of the method. Consequently, şūfism described himself as ma'rifatu'n-nafs, which means the way of knowing oneself. However, neither in the past nor at present, there has been any substantial research conducted on the relationship between the science of morality and şūfism. In this regard, the claim that şūfism is a science of morality remains an unfounded and baseless statement. In this article, we have tried to reach a conclusion by analyzing various aspects of the relationship between şūfism and science of morality. In our opinion, even if şūfism is considered as a relative morality among religious sciences, it cannot be regarded as a science of morality that we are familiar with from the perspective of philosophical sciences. This situation is true, both in terms of the method it follows and not having the content of the science of morality from the point of content and context. Thus, according to the claim of this article, the assertion that "Şūfism is the science of morality" will remain an unfounded claim.

Keywords: Şūfism, Morality, Renunciation, Soul, Prophethood, 'Ināyat.

EXTENDED ABSTRACT

Şūfism is defined as a discipline that deals with the one's attainment of truth or perfection purifying of the soul (nafs) in the most general sense. The definitions of şūfism in the sufi texts mostly focus on this problem, and consider the taşfiyah and tazkiyah (purification) as the methods of şūfism. In this respect, almost all definitions that have emerged since the names that used the first şūfi name agree in this sense: Şūfism is training of the soul. Undoubtedly, training of the soul requires having an understanding of one's nature and the elements that shape that nature. In this regard, şūfis mostly expressed their opinions about human nature through sins, by stating how human nature can be a source of evil, with wordings that can sometimes be considered exaggerated. Additionally, they treated human nature as a matter of disposition and did not address the complex and complicated issues such as temperament, the states of temperament, and the psychology of humans. In this regard, they considered sins and weaknesses of the soul as a state that must be overcome and they emphasized the importance of being adorned with good manners and morals. Moreover, şūfis accepted worship as a method to remove the bad qualities of and sins of soul, and they commonly used terms such as hidāyah (guidance) and tawfīq (success) to refer to divine intent. With the advancement of the understanding of Sunnī Şūfism, the understanding of training of oneself with worships, methods of striving (mujāhada), and austerity (riyāda) became more systematic and şūfism was placed among religious sciences. In this way, şūfism separated from the schools and currents that surrounded it, and became fully connected to the prophethood (nubuwwa). However, even if şūfism insisted on defining itself as a science of morality, the religious sciences never accepted it as a science of morality. Despite some positive tendencies after the combined period in Islamic thought, şūfism never gained the legitimate ground that it demanded. Nevertheless, it is necessary to remember an extensive literature that developed independently of şūfism. This literature discussed about a more comprehensive and systematic science of morality, related primarily to politics, at-tadbīratu'l-manzil, and training of self. The situation became more chaotic when Muslims encountered this literature alongside şūfism. Along with the texts of

the Muslim philosophers, the political treatises (siyasatnama) formed a separate entity that can be considered. It is necessary to discuss the claim of şūfism by comparing it with this literature: Can şūfism be accepted as a science of morality? Does şūfism tell us about the issues that make up the content of political treatises, city rules or laws, and the training of the soul? The article aims to investigate the ground between şūfism and the science of morality by drawing attention to these questions.

Giriş: Ahlak ve Tasavvuf

“Tasavvuf ahlak ilmi olabilir mi?” diye sorarken neyi araştırmak istiyoruz? Tasavvufun bilim olup olmadığını mı yoksa onun felsefi bilimlerden birisi olan ahlak ilmi olup olmadığını mı? Meseleyi belirgin kılabilmek için ahlak ilmi derken iki hususu hatırdta tutmak gerekir: Birincisi Aristoteles (ö. MÖ 322) ile birlikte tedvin edilen felsefi bilimler arasında özel bir yeri ve literatürü olan müstakil bir disiplinden söz ediyoruz.¹ Ahlak üzerindeki ciddi eserler bu süreçte ortaya çıkmış, konulara dair tartışmalar farklı ekolleri doğurmuş, “nefsin yetkinleşmesi” diye tabir edebileceğimiz ahlakın amacı, felsefi emeğin gayesi sayılmıştır. Dinî felsefelerin ortaya çıkmasından itibaren ahlak, Tanrı ile insan arasındaki ilişkinin zemini sayılarak “Tanrı’ya benzemek” (*et-teşebbüh billâh*) ahlaklı olmanın istikameti sayılmıştır.² Bunun öncesinde Sokrates (ö. MÖ 399) ve Platon (ö. MÖ 348) ile birlikte felsefi araştırmanın istikametini belirleyen ahlak olmuştur.³ “Tasavvuf ahlak ilmi olabilir mi?” diye sormak felsefi ilimlerden birisi olan ahlak ile tasavvufun ilişkisini konuşmayı amaçlar.

Akılda tutmamız gereken ikinci konu, din bilimlerinin teşekkülüyle birlikte ortaya çıkan ahlak literatürü ile tasavvufun ilişkisidir. Bu süreç dâhilinde ahlakın tam anlamıyla bir bilim şeklinde teşekkül ettiğini söylemek mesnetsiz olabilir. Özellikle fikhın daraltıcı yaklaşımı, ahlak bahislerini dinî hayatın ikincil konuları haline getirmiş, yükümlülük (*teklîf*) üzerine kurulu normatif alan, somut ve zâhiri/olgusal konulara odaklanmıştı. Bununla birlikte ekoller ahlak meselesine bigâne kalmamış, ahlak bahsine çeşitli yaklaşımlar getirmişlerdi. Evveleminde Mu‘tezile’nin *ahlakçı kelam* şeklinde gelişmiş olması dinî düşüncenin teşekkül evresindeki en önemli hadiselerdendir.⁴ Mu‘tezile kelamının tartışma konularını hazırlayan en önemli dâhilî amillerden birisi olan Hâricîliğin iman-amel vurgusu, dolaylı da olsa ahlak ile iman ilişkisini tartışmaya yol açmıştı. Müslüman cemaatte ilk nesillerinden itibaren ahlak, dinî hayatın ciddi konuları arasında yer alıyordu. Öyle ki bu zeminde ahlak ile dindarlığı özdeşleştirmek mümkün olduğu kadar daha dikkatle bakınca ahlak, dinî hayatın özü ve amacı gibi duruyordu. Zamanla insan ve onun nefsi üzerindeki konuşmalar gelenekleri birbirinden koparsa bile,

- 1 Bu süreçte Aristoteles’in özellikle iki eseri belirleyici bir etkiye sahip olmuştur. Bk. Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, çev. Zeki Özcan (Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014); Aristoteles, *Eudemos’a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2017). Bunlara eklenmesi gereken bir diğer önemli eseri *De Anima*’dır. bk. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün-Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018). Aidiyeti konusunda şüpheler bulunsa da Aristoteles’in *Magna Moralia*’sını da bu bağlamda hatırdta tutmak gerekir. bk. Aristoteles, *Magna Moralia*, çev. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016).
- 2 Bazı örnekler için bk. Ebû Yûsuf Ya’kûb b. İshâk b. es-Sabbâh el-Kindî, *Felsefî Risâleler*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 184; Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed el-Fârâbî, “Risâle fîmâ yenbağî en yükâddem kâble te’ allümü’l-felsefe”, *el-Mecmû’* (Kahire: y.y., 1325/1907), 62; Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî, *Felsefe Risâleleri*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 210.
- 3 Sokrates ve Platon’un ahlak görüşünün literatür üzerinden bir takibi için bk. Alasdair MacIntyre, *Ethik’in Kısa Tarihi: Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla*, çev. Hakkı Hünler – Solmaz Zelyüt Hünler (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001), 19-65.
- 4 Konuyla ilgili klasik ve çağdaş metinler için bk. Recep Alpyağıl (ed.), *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelenek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 2/11-121.

ahlak ile dindarlık arasında herhangi ayırım görünmüyordu. Bu yönüyle kaba bir nefis-insan anlayışı dâhilinde insanın -niçin var olduğu sorunu üzerinde hiç odaklanmayan- günahkârlığı ve eksiklikleri gibi bahisler konuşuluyordu. İman ile amel arasındaki bağı zorunlu kabul eden Mu'tezile bilginleri evveleminde ameli mucip bir inanca ulaşmayı hedefliyordu. Haddizatında kelimeler gelenekleri dâhilinde ortaya çıkan "tahkik" seviyesi, böyle bir imana ulaşmanın gerekliliğinden doğmuştu. Daha sonra bazı sûfiler bu yaklaşımlardan derinden etkilenecek, amel ile ahlak üretmeyen inancın-bilginin sistematik olmayan eleştirisini yapacaklardı. Gerçi tasavvuf tarihinde "sistematik olmayan" eleştirilere ve "delili olmayan söyleme" sıkça rastlarız, fakat en yaygın eleştiri konusu buydu.⁵ Öte yandan Ehl-i hadîs'in sözlerinde zühhd ve edeb gibi bahisler geniş yer tutarken hadîs imamlarının yaşam tarzları, zühhdün en iyi örnekleri arasındaydı.⁶ Buna fıkıh eserlerinde tavsiye sadedinde yer alan müstehap, edeb ve mendub gibi bahisler eklenince Müslüman toplumunda henüz tasavvufun ismi ortaya çıkmadan önce, ciddi bir ahlak literatürü ve hayatı oluşmuştu. Bu yönüyle bazı özel kavramların ve "abartılı" anlatımın dışında, sûfilerin sözünü ettiği hemen bütün bahisler -bilhassa makamlar ve faziletler- Müslüman cemaat tarafından gayet iyi bilinen konulardı.

Binaenaleyh din bilimleri arasında sınırları açık ve kesin olmasa bile kayda değer bir ahlak literatürü oluşmuş iken sormamız gereken ikinci soru şudur: Tasavvuf ahlak ilmidir derken Müslüman cemaatte teşekkül aşamasında bulunan ahlak ilmini mi kastedeceğiz? Veya soruyu daha eleştirel bir şekilde dile getirip şunu konuşmamız gerekir: Müslüman cemaat içinde eksik olan neydi ki tasavvuf "ahlak" olarak onu ikmal edebilsin? Bu soru erken dönem eserlerinden itibaren fark edilmiş olmalıdır, fakat buna verilen en önemli cevap başlı başına büyük tartışmalara yol açabilecek niteliktedir: Sûfiler "selef" ile sonraki nesiller arasında ortaya çıkan kopukluğa dikkat çekerek önceki nesillerin gerçek temsilcileri olduklarını düşünürler.⁷ Bu durumda bu sorunun en azından tasavvuf dâhilindeki cevaplarından birisi budur. Fakat bu cevap yine de yetersiz görünmektedir. Çünkü tasavvuf "selef" neslinin kaynaklarını -hadîs kitapları gibi- değil, anlatısını takip ederek "yorumlu" bir tarih anlayışına dayanıyordu. Bunu daha sonra tarikatlarda "silsile" bahsinde daha bariz bir şekilde görüyoruz. "Sûfilerin asr-ı saadeti" ile önceki nesillerinkinin uyuşması çok zordu. Şimdilik bu meseleyi bir tartışma konusu olmak üzere bırakıp son bir meseleye değinmeliyiz.

Tasavvuf ve ahlak ilişkisinin İslam toplumundaki literatüre dair düşünmemiz gereken başka bir husus ise şudur: Meşşâî felsefe takipçileri arasında ortaya çıkan ahlak literatürü din bilimleriyle felsefenin ilişkisinin güçlenmesinde ciddi rol oynamıştı. Gazzâlî'nin (ö.

5 Sûfilerin bu meyandaki bazı görüşleri için bk. Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma'*, nşr. Muhammed Edib el-Câdir (Amman: Dâru'l-Feth, 1437/2016), 51-59; Ebû'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, nşr. Enes Muhammed Adnân eş-Şerfâvî (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1438/2017), 638-647.

6 Ehl-i hadîs'in dindarlığı üzerine kaleme alınmış bir çalışma için bk. Christopher Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü: Din – Yorum – Dindarlık*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 281-307.

7 Bu meyandaki en önemli girişimlerden biri ünlü tabakât müellifi Ebû Nu'aym el-İsfahânî'nin (ö. 430/1038) *Hilyetü'l-evliyâ*'sında, özellikle ilk sahabe ve tâbiûn neslini ele aldığı bölümlerde gözlenir. Bk. Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ* ve *tabakâtü'l-asfiyâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1409/1988), 1-4. ciltler.

505/1111) çeşitli eserlerinde “nebevî kaynaklı” sayarak etkilendiğini gizlemediği⁸ filozofların ahlak görüşleri felsefenin revaç bulmasının önemli nedenleri arasındaydı. Bu literatür başta tababet ve beden sağlığı –beslenme ve beden sağlığı ile ahlak ilişkisi- gibi bahisler üzerinden takip ediliyor, tasavvuf muhitlerine buradan ulaşıyordu. Bu literatürde birçok konu tartışılmış, beden yapısı, nefsin güçleri ve sorunları doğa bilimleri ile ilişkiler üzerinden tartışılıyordu.⁹ Bu metinlere ilave olarak, siyasetnameler gibi daha “din-dışı” literatürü de ahlak metinlerine dâhil etmek gerekir. Bu eserler genellikle Müslümanlaşan toplumların kadim siyaset ve yönetim kültürlerinden gelen, fakat halihazırda dahi kritiği yapılmamış eserlerdir.¹⁰ O zaman soruyu yeniden sormak gerekir: Birincisi din bilimleri arasında teşekkül eden ahlak literatürü karşısında tasavvuf nerede durur? İkincisi sistematik ahlak teorisi olarak görebileceğimiz Grek mirası ile Müslüman toplumların geçmiş siyaset geleneklerinden tevarüs ettikleri ahlak ve siyasetnamelerin teşkil ettiği literatür karşısında tasavvuf nerede durur? Tasavvufu ahlak özellikle dinin ideal ahlakı saymak sûfilerin en önemli iddialarındandır. Birçok tasavvuf tanımı nefsin terbiyesi, ahlakın güzelleştirilmesi üzerine kuruludur.¹¹ Sûfiler de iyi ahlak sahibi olmakla maruf kimselerdi. Hal böyleyken tasavvufu “ahlak ilmi” saymak için birçok gerekçe bulabiliriz. Bu yazıda bu sorular muvacehesinde tasavvufun ahlak literatürü dâhilindeki yeri soruşturulacaktır.

Öte yandan tasavvufun bir ilim olup olmadığı da bu bahiste akla gelir. Tasavvufun bilim sayılıp sayılamayacağı meselesini birkaç yönden ele almak gerekir: Her şeyden önce tasavvuf felsefi ilimler arasında kabul edilebilecek nitelikleri haiz bir disiplin sayılabilir mi? Doğrusu bu soru bütün din bilimlerini ilgilendiren büyük bir araştırmanın parçası olmalıdır. Dinin doğrudan veya dolaylı etkisi altında gelişen bütün bilimler ve disiplinler felsefi bilimlerce belirlenen kıstaslara göre “bilim” sayılmamış, bunlar daha çok belirli amaçlar gözetken söz sanatları sayılmıştır.¹² Bu itibarla “tasavvuf ilmi” terkindeki “ilim”, fıkıh veya kelim ilmi terkinde

8 Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-dalâl*, nşr. Cemil Salibâ – Kâmil Ayyâd (Beyrut: Dâru'l-Endülüs, 1967), 89.

9 Önde gelen İslam filozoflarının ahlak görüşleri hakkında bk. Macid Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu – Atilla Arkan (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 93-207.

10 Bazı önemli örnekler için bk. İbnü'l-Mukaffa, *İslam Siyaset Üslubu*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004); Nizâmülmülk, *Siyasetname*, çev. Mehmet Taha Ayar (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, t.y.); Ebü'l-Hasen el-Mâverdi, *Edebü'l-Vezîr (Bilge Yöneticinin El Kitabı)*, çev. İbrahim Barca (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014); Ebü'l-Hasen el-Mâverdi, *Nasihâtü'l-mülük (Siyaset Sanatı)*, çev. M. Sarıbyık (İstanbul: Ark Yayınları, 2004).

11 Serrâc, *el-Lüma'*, 37-41; Ebü Bekr Muhammed b. Ebü İshâk el-Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*, nşr. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993), 9-21; Ebü Sa'd Abdülmelik el-Hargüşî, *Tehzîbü'l-esrâr*, nşr. Seyyid Muhammed Ali (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1427/2006), 11-22; Ebü'l-Hasen Ali b. el-Hasen el-Kirmânî es-Sircânî, *Sufism, Black and White: A Critical Edition of Kitâb al-Bayâd wa-l-Sawâd by Abû l-Hasan al-Sîrjânî (d. ca.470/1077)*, ed. Bilal Orfali - Nada Saab (Leiden: Brill, 2012), 37-50; Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 584-592; Ebü'l-Hasen Ali b. Osman el-Cüllâbî el-Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, çev. İ'sâd Abdülhâdî Kandil (Kahire: Şu'ünü'l-İslâmiyye, 1394/1974), 227-239.

12 Fârâbî, *İhşâ'ü'l-ülüm*, nşr. Ali Bû Mülhim (Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilal, 1996), 79-92; Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, nşr. Muhsin Mehdi (Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1991), 46-52; Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, nşr. Muhsin Mehdi (Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1990), 131-161.

daha sorunlu değildir. Başka bir anlatımla din bilimlerinin felsefi bilimler aynasından nasıl görüldüğü sorunu, tasavvufu doğrudan etkileyecek, onunla ilgili tartışmalar öteki tartışmaların sonucu olacaktır. Bununla birlikte din bilimleri, literatür ve bilgi anlayışı bakımından zamanla şekillenince, tasavvuf bu bilim anlayışının dışına itilerek “hâl” kabul edilmiş, tasavvufun ilgili alanını teşkil eden konular bilim dâhilinde ele alınabilecek alanlar değil, salt öznel alanlar olarak görülmüştür.¹³ Dolayısıyla felsefi bilimlerin din bilimlerine karşı tavrı, din bilimlerinin tasavvufa yönelik tutumunun bir benzeridir: Meşşâî filozoflarca bilim sayılmayan disiplinler “bilim olmayan tasavvuftur” dercesine tasavvufu öznel alana iterek kendilerine bilimsel ehliyeti haiz alanlar olarak bakmışlardır.

Bununla birlikte din bilimlerine belirli ölçüler dâhilinde “bilim” demek durumundayız. Her şeyden önce dil üzerine kurulu bir yöntem veya usul takip ederek doğru ile yanlış ayırt eder, bilgi *istinbât* ederler. Usul, bütün din bilimleri arasında müşterektir ve âlimler bu usul dâhilinde bilgi üretirler. Öte yandan hemen her din bilimi “Hakikat sabit olmalıdır, bilgi gerçekleşmiştir” der. Din bilimleri kendi içlerinde sabit hakikati ve o hakikate dair bilginin elde edilebileceğini kabul ederler. Din bilimlerinin ana maksadını sahih bilgiyi/inancı, sahih davranışı ve sahih ahlakı korumak olarak saptamak mümkündür. Burada felsefi bilimler dâhilinde ortaya çıkan *burhan* karşıtlarının din bilimlerinde bazen bâtil, bazen sapkın (*dâll*) veya bazen “küfür” gibi kavramlarla tasnif edildiklerini görebiliriz. Velhasıl “tasavvuf ilim midir” sorusu en azından felsefi bilimlerin tanımıyla olumlu karşılık bulamazken tasavvuf ve diğer din bilimleri bir bilim disiplini gibi sahih-bâtil ayrımını korumaya, doğru ile yanlış ifade etmeye devam etmişlerdir.

2. Kadim Ahlak İlminin Alanı: Siyaset, Ev Yönetimi ve Nefsin Terbiyesi

Ahlak ilmi derken nasıl bir çerçeveden söz ediyoruz ve neyi anlamak gerekir? Her şeyden önce filozoflar ahlakı, teorik ve pratik akıl üzerinden ele alarak epistemolojik zeminini inşa ederler. Teorik akıl insanın iradi eylemleri arasında bulunmayan konuları ele alıp onlar hakkında hükme varmaya çalışan gücümüzdür. Bu meyanda doğa ve evrene dair konuların hemen hepsi teorik aklın ilgi alanlarını teşkil ederek ahlakın dışında kalırlar. Buna mukabil insanın iradi eylemleriyle ilgili konular pratik veya amelî aklın alanını teşkil eder. Bununla birlikte her iki alan da birbirine bağlanarak insan yetkinliğinin zeminini oluşturur.

Filozoflar insanın iradeli davranışlarının ortaya çıktığı birbiriyle irtibatlı üç alandan söz ederler: Birincisi erdemli şehrin kurallarını ve yasalarını ele alan *es-siyâsetü'l-medeniyye* denilen alandır. Bu şehir filozofça kurulur ve doğru bilgi ve eylemlere göre teşekkül eden şehirdir. İkinci alan ise *et-tedbîrû'l-menzil* denilen ev yönetimi ile ilgili konulardır. Üçüncü alan ise *et-tehzîbü'n-nefs*, yani nefsin huylarının düzeltilmesi, ifrat ile tefrit arasında nefsin

13 Gazzâlî (ö. 505/1111) ve sonrasında Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) ilim tasniflerinden önce tasavvufun bir ilim olarak kabul edilip zikredildiğini görmek güçtür. Bk. Gazzâlî, *el-Münkaz*; Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *I'tikâdâtü firâki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, nşr. Ali Sami en-Neşşâr (Kahire: y.y., 1938).

güçlerinin itidale kavuşturulmasını hedefleyen alandır.¹⁴ O zaman ahlak ilmi derken bu üç merhaleden söz etmemiz gerekir. Bu alanlarda akıl birtakım kurallardan hareket ederek insana iyi ve doğruyu gösterir. Öte yandan bütün bu alanlar arasında bir geçişlilik olduğunu hesaba katmak gerekir. Hiç kuşkusuz bu ahlak en nihayetinde bir filozofta tam olarak temessül etmiş, nazari yetkinlikle birlikte amelî yetkinlik onda ortaya çıkmış, İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) anlatımıyla da söz konusu insan “neredeysel insânî bir rab” haline gelmiştir.¹⁵ Bununla birlikte erdem üzerine kurulu şehir, insanın ahlaki yetkinleşmesinin başlama noktasıdır. Öte yandan burada ahlak kuralları ile hukuk kuralları girişiktir; zamanla yasalar arasında ayrım görsek bile filozofların anlatımında bu ayrımı tam olarak göremiyoruz. Bütün bu bahisler arasında en önemlisi ahlakın kuralları ile nedensellik arasındaki ilişkidir. Şeylerin doğası olduğu gibi insan nefsinin de doğası ve imkanları vardır; haddizatında insan doğasının bu çerçeveyi aşması herhangi bir şekilde mümkün değildir. Bu nedenle geleneksel ahlak teorileri zorunlu bir şekilde insanlar arasında derecelere ve sınıfsallığa ulaşırlar. İnsanın kendi doğasını bir ölçüde tadil ve terbiye etmesi mümkün olsa bile nihai bir değişimden söz etmek mümkün değildir. Kadim dünyada yaygın bir şekilde gördüğümüz insanın toplumsal yeri ve sınıfsallığın sebebi, nedensellik üzerine kurulu bu ahlak anlayışıdır.

3. Tasavvuf ve Ahlak: Şehri Terk Eden Tasavvuf Neyi Amaçlamıştır?

Tasavvufun din bilimleri arasındaki yeri sorunu başlı başına bir tartışma konusudur. Sûfiler için tasavvuf hiç kuşkusuz ahlak, belki ondan daha fazla bir şey idi. Başta marifet ve yakîn olmak üzere, kullandıkları ahlakî ve dinî kavramlardan hemen her biri öteki disiplinlerin bilgilerinin içini boşaltarak onları “zan” seviyesine düşüren iddialı ve etkili kavramlardı.¹⁶ Bununla birlikte başta fıkıh olmak üzere normatif gelenek, tasavvufu bilim olarak kabullenmede hiç insaf göstermedi. Sûfilere gösterilen saygı ile tasavvufa yaklaşım arasında tebarüz eden çelişkiler bütün dönemlerin ortak özelliği idi. Müslüman cemaati sûfilere birçok yerde hürmet duygularıyla yâd ederken onların beslendiği tasavvufu nadiren ciddiye alıyorlardı.

Bütün bu dışlamalara rağmen sûfiler tasavvufu ahlak, bilhassa “dinî ahlak” olarak görmede ısrar etmişlerdir. Üstelik onlar için tasavvuf ile birlikte din bilimlerindeki boşluk doldurulabilir, Kur'an-ı Kerim ve hadis-i şeriflerdeki ana gaye anlaşılabilir. “Tasavvuf güzel ahlaktır” şeklinde özetlenebilecek düşünceler hemen bütün dönemlerde geçerli olan tasavvuru anlatır.¹⁷ Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) sonrasında ortaya çıkan eserlerde bu tutum daha açık şekilde kendini gösterirken önceki sûfilerin söz ve menkıbelerinde de bunun izleri bulunur. Demek ki en azından sûfiler için tasavvufun bir “ahlak” olduğu kesindir. Serrâc (ö. 378/988), Kelâbâzî

14 Bu kapsamda kaleme alınan önemli bir örnek için bk. Nasîruddîn et-Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsîrî*, çev. Anar Gafarov – Zaur Şükürov (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007).

15 İbn Sînâ, *Kitâbü 'Ş-Ş-Şifâ': Metafizik*, çev. Ekrem Demirli – Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 2/204.

16 Marifet hakkında bk. Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 638-647.

17 Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 529. Ayrıca ilgili sözler için bu makalenin 11. dipnotuna bakınız.

(ö. 380/990), Hücvîrî (ö. 465/1072) ve Kuşeyrî (ö. 465/1072) gibi tasavvuf tarihçilerinin iddiası budur. Peki, tasavvuf bir ahlak ise sûfiler nasıl bir ahlaktan söz etmişlerdir? Başka bir anlatımla ahlakın üç alanı sayabileceğimiz bahislerde sûfiler ne söylemiştir?

Bu meyanda üzerinde durmamız gereken birinci husus tasavvuf ile siyaset-şehir arasındaki ilişkidir. Acaba tasavvuf bir şehirden, şehrin kurallarından, kısaca erdemli şehir kurmaktan söz edebilir mi? Doğrusu tasavvufun hiçbir döneminde böyle bir soruya müspet cevap bulmak mümkün değildir. Başından beri tasavvufun dikkatimizi çektiği husus insan nefsinin terbiyesiyle ilgili konularla münhasır kalmış, şehri yöneten kurallar onların eleştirdiği konular arasında bulunmuştur. Bilhassa “kuralcılık” ve “yasa” fikri tasavvufa göre içi boş bir “resim” olmanın ötesinde hakikate dair bir şey vermez.¹⁸ Zamanla tasavvuf dolaylı olarak şehir erdemlerinden ve kurallarından söz etse bile, gerçekte koyabileceği bir yasa veya kural getirmemiştir. Bunun yerine bazı menkıbeler veya aşırı ahlak örnekleri ile şehir kurallarını daha “yaşanabilir” ve itaat edilebilir hale getirmiştir. Herkes için müşterek kural fikri sûfilere yabancıydı. Bu itibarla sûfiler daha sonra tarikatlar ile birlikte toplumsal sürecin önemli bir parçası olacaklardı, lakin bunu tasavvuf teorisinin bir parçası kabul etmemiz için bir neden yoktur. Buna mukabil tasavvuf bireysellikte öyle bir noktaya varacaktır ki artık herhangi bir şekilde “ölçü” bulmak veya yasaya kaynak teşkil edebilecek bir sabite tespit etmek mümkün olmayacaktı.

Öte yandan din bilimleri dâhilinde yeni bir şehri oluşturabilecek normatif gelenek ile tasavvuf arasında ciddi çatışmalar da vardı. Bu yönüyle tasavvufun “şehir eleştirisi” ciddiyetle üzerinde durulması gereken bir konu iken “yabanilik” veya “vahşilik” ile “ünsiyet” arasında yer değiştiren durumlar sûfilerin tereddütlerini anlamada hayati öneme sahiptir. Normatif gelenek insanları dince belirlenmiş kurallar dâhilinde bir arada tutabilecek şehir ve o şehrin yasaları üzerinde odaklanırken -ki bu eksende Müslüman cemaatin gelenekleri önemli bir yer tutar, tasavvuf ise tam olarak geleneklere eleştirel bakar- birkaç asırda ciddi bir dil geliştirmişti. Tasavvuf ise öz-form diyalektiği üzerinden ciddi eleştiriler getirmiş, kuralların hakikate ulaşmada yetersizliğini beyan etmişti. Doğrusu buradaki eleştirinin sınırlarını belirlemek kadar amacının saptanması da önemlidir.

Şunu düşünmek gerekir: Sûfiler tam olarak neyi eleştiriyordu? Yanlış veya eksik yasalardan mı söz ediyorlar, yoksa herhangi bir şekilde “başkası” -her kim olursa olsun- tarafından tespit edilmiş kuralların insan ile hakikat arasında aşılması güç bir perde teşkil edeceğinden mi söz ediyorlardı? Meseleyi başka bir şekilde düşünersek sûfiler ideal bir şehirde yaşasalar mı aynı eleştirileri dile getirirler miydi? Doğrusu sorunun cevabı açıktır: Sûfiler kural haline gelen herhangi bir şeyin insana belirli bir mülkiyet veya öznelik izafe edebileceğini düşünerek insanı özneleştiren şehir ve onun dilini hakikate -bir yol değil- perde olacağını söylüyorlardı. Tasavvufun eleştirilerini, hakikat ile dil arasındaki ilişkiyi düşünmekle anlaşılabilir kılarız. Belki başka hiçbir disiplin dil ile hakikat ilişkisini bu kadar katı bir şekilde eleştirmede; kurallar

18 Tasavvuf geleneğinde kuralcılığın eleştirisi en çok da “melâmet” fikri üzerinden dile getirilen görüşlerde kendisini göstermiştir. Bu meyandaki bazı önemli ifadeler için bk. Hargûşî, *Tehzibü'l-esrâr*, 24-26.

dil üzerinden taşındığına göre dilin eleştirisi kuralın eleştirisi anlamına geliyordu. Sûfiler için doğru, bireysel veya toplumsal herhangi bir alanda itidali bulmak değil, mutlak anlamda öznelikten çıkarak Tanrı karşısında tam bir edilgenliğe ulaşmaktı. Bunun için mülkiyetin bırakılması kadar herhangi bir şekilde sorumluluk fikrinin reddedilmesi de ciddi bir merhale idi. En azından tasavvufun İslam toplumundaki yaygınlaşma serüveni bu amiller etkisinde geliyordu. Binaenaleyh tasavvufun zühd anlayışının ilk ve önemli merhalesi şehrin eleştirilmesi idi. Başta *sûf* kelimesinin kökeni için ileri sürülen bazı görüşler (yün veya hayvan postu) olmak üzere, hemen her düşünce şehri terk etmek, yabancılaşmak, yoksullaşmak, “dışarı çıkmak” ile ilgili anlamları dile getirir.¹⁹ İlk zahidlerin “giymemek, yememek ve barınmamak” üzere kurulu anlayışları şehir ile ilişkilerinin sonucu idi. Fakat bunun öncesinde dilin insana yüklediği özneliğin dışına çıkmak daha mühim bir gaye idi. Öyleyse sûfiler *sûf* giymekten söz ederken gerçekte toplumsallığın dışında hakikate ulaşmanın yolunu arıyorlardı; üstelik bu bir dönemsellikte sınırlı değildi, insan için sürekli bir durum olacaktı. Bu süreçte önce toplumun ve onun değer yargılarının aşılması gelecek; ikinci düzeyde ise “dilın bırakılması” diyebileceğimiz karmaşık düşüncelerin işlendiği süreç yaşanacaktı.

Sünnî anlayışın tasavvufa egemen olmasıyla birlikte sûfiler terk ettikleri şehre geri döndüler; dönmeyenler ise -ki burada fiziksel dönüşten değil, şehir değerleri ve toplumla/dille uzlaşmadan söz ediyoruz- bazen dalalet, bazen daha aşırı tabirlerle itham edilerek dışlandılar. Bu süreçte tasavvuf normatif geleneklerin perspektifiyle uzlaşarak eleştirilerini ya bıraktı ya da belirsizleştirdi -*şatahât* saymak veya meczupların diliyle anlatmak gibi-, daha da önemlisi artık halveti kesrette bulup “irşad” göreviyle şehre döndü.²⁰ Gerçi bu uzlaşımın nüvelerini bazı zahidlerin kontrollü davranışlarında bulabilirdik. Bazı zahidler şehirden çıkmaktan söz etseler bile, bu tavır hem yaygın değildi hem tam bir redde varmıyordu. Onlar kendilerini şehre derinden bağlayabilecek ahlak anlayışını büsbütün bırakmış değillerdi; başta cömertlik ve merhamet olmak üzere benimsedikleri ahlaki ilkeler öteki insanlarla iç içe yaşamakla ilgiliydi. Evlenmek ise bu konuda daha dikkate değer bir husustur. İlk zahidler başta evlenmeyi reddetseler bile zamanla evlenmekle ilgili kanaatler değişti.²¹ Hasılı, sûfiler şehri terk etseler bile, bu eleştirinin içinde bir uzlaşma taşıdığını söylemeliyiz; Sünnî tasavvuf anlayışı bu nüveyi öne çıkartarak tasavvuf ile şehir-kurumsallık arasındaki irtibatı tahkim edecekti.

Bununla birlikte tasavvuf “şehir kurabilecek” değerler kümesinden hiçbir zaman söz etmedi. Bu yönüyle sûfiler, “mağara” olarak görebileceğimiz şehirden belirli ölçülerde çıkmayı savunsalar bile şehrin kurallarını yeniden inşa etmekten söz etmediler. Görece olarak da sûfiler şehir kurallarını tahkim edebilecek birçok hususa dikkat çekmişlerdi. Başta “kulların hakları”

19 Serrâc, *el-Lüma'*, 33-34; Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 9-21; Hargûşî, *Tehzîbü'l-esrâr*, 11-22; Sircânî, *Kitâb al-Bayâd wa-l-Sawâd*, 37-50; Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 584-592; Hücvîrî, *Keşfü'l-mağcûb*, 227-239.

20 Hâris el-Muhâsibî, *el-Mekâsib*, thk. Sa'd Kerim el-Fakî (İskenderiye: Dâiretü İbn Haldûn, ts.); Serrâc, *el-Lüma'*, 505-613.

21 İlk zahidlerin ve sûfilerin evlilik ile ilgili görüşleri ve bunların bir kritiği için bk. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Ķātü'l-Ķulûb fî mu'âmeleti'l-mağbûb ve vaşfi't-ṭarîķi'l-mürîd ilâ mağâmî't-tevhîd*, nşr. Mahmûd İbrâhîm Muhammed er-Rıdvânî (Kahire: Dâru't-Türâs, 1422/2001), 3/1603-1648.

gibi konular olmak üzere, sûfilerin abartılı hayat hikâyeleri şehrin kurallarını tahkimde ciddi rol oynamış olmalıdır.

Peki, tasavvuf *et-tedbirü'l-menzil* hakkında bir şey söyler mi veya buradaki ahlaki kuralları ihtiva eder mi? Buradaki durum ile bir önceki durum birbirinin benzeridir. Sûfiler bu alanda yeni şeyler söylemek bir yana, tasavvufun konuyla ilgili bir meselesi olduğunu da düşünmezler. Tasavvuf eserlerinde insanın aile hayatıyla ilgili meselelerine atıflar olsa bile, bunlar kişinin nefisini dolaylı bir yolla terbiye amacı güdecek şekilde yapılan atıflardır. İnsan ailesiyle, çocuklarıyla, mal ve mülküyle sınanır; nefis bunlarla imtihan edilir, imtihanlardaki başarıya ya da hüsrana göre bir dereceye varır. Bütün bu alanlarda insana düşen sınırsız ve sürekli fedakarlıklardan öte bir şey değildir. Dolayısıyla tasavvufun burada gözettiği şey, iyi veya doğru kurallar değil, sürekli bir fedakârlık ile insanın “haklar” karşısında edilgenliğe yönelmesidir. Başta insanın evlilik hayatı olmak üzere, çocukları ve ailesiyle veya işçileriyle ilişkisi insanın sınıandığı alanlardır.

4. Tehzîbü'n-nefs ve Tasavvuf: Sabit Doğa ve Kâdir-i Mutlak Tanrı Anlayışı Karşısında Sûfiler ve Tasavvufun Yöntem Sorunu

Din bilimlerinden herhangi birisi nefis ve onun terbiyesini sistematik bir şekilde ele alarak bir mesele edinmemiştir. Tasavvufun ilk büyük sorunu alanla “din bilimi” sorumluluğuyla ilgilenirken ortaya çıkmıştı. Bir mesele dinî gereklilik üzerinden ele alınırken ortaya çıkabilecek ilk büyük sorun, meşruiyet meselesi olacaktı; sûfiler bu bahisleri naslardan hareketle temellendirmek istediklerinde sürekli başarısız oldular. En azından görüşlerini genel Müslüman cemaate kabul ettiremediler, onları ikna edemediler.²² Bizatihi kendisi “nafile” veya “gönüllü” sayılabilecek bir alanda bağlayıcı hükümler nasıl ihdas edilebilir ki? Sûfiler belirli kurallar, sahih-bâtıl çizgisini belirginleştiren yöntem, kısaca bir “tasavvuf fihri” oluşturmak istediler. İrşadın gereklilik ve sınırları, mürşid-mürid ilişkileri gibi konular dolaylı delillerle çözülmek istendi. Tövbe, zühd, cömertlik gibi konularda bütün müminlerce geçerli tanımlar üzerine kendi düşüncelerini inşa etmek istediler, fakat söz konusu sınırlar tasavvuf dâhilinde ortaya çıkan derin ve karmaşık düşünceleri ihatada yetersizdi. Mesela tövbenin fikh yorumu ile sûfilerin görüşlerini uzlaştırmak imkânsızdı; haddizatında fikhın bile kabul edebileceği bir tövbe için insan neden mürşide bağlansın ve tasavvuf yoluna girsin ki?

Vakıa, tasavvuf nefis terbiyesi ve onun alt konularını bir mesele olarak üstlense bile meşruiyet sorununu aşmada sıkıntılarla karşılaştı. Hiç kuşkusuz tasavvufun yegâne sorunu kendi düşüncelerini izah ederken ortaya çıkan meşruiyet sorunu değildi. Tasavvufta ortaya çıkan başka birtakım sorunlar onu *tehzîbü'n-nefs* (ahlak ilmi) şeklinde görmenin önünde engel teşkil edebilir. Bunun hem tasavvuf bakımından kaynaklanan nedenleri hem bir bilim olmak bakımından kaynaklanan nedenleri vardır.

22 Konu hakkında bir tartışma için bk. Ekrem Demirli, “Zahirî İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvuf’un Meşruiyet Arayışı”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* /15 (2007), 219-244.

Sûfilerin erken dönemden itibaren aktardıkları iddialı, fakat tasavvufun maksadını anlatan sözlerde yöntem üzerine kapsamlı açıklamalar bulmak mümkün değildi. Tasavvuf yönteminden söz ederken farklı dönemlerde kavramlaştırılan *tahallî* ve *tezkiye* (boşaltma ve arındırma) gibi tabirler kullanılır. Bunların ahlak ve nefis terbiyesiyle ilgili olsa bile olabildiğince geniş tabirlerdir ve bize yöntemi anlatmazlar.²³ Nefs üzerindeki düşünceler, tabirleri daha anlaşılır hale getirmiş olsa bile başından beri sûfilerin nefsi terbiyede kullandıkları yöntemlerde belirsizlikler vardır. Bu konuda ahlak ilmi ile tasavvuf arasındaki farklılıklar insan nefsi ve onun güçleri üzerindeki görüş ayrılıklarında ortaya çıkar. Sûfiler insan nefsinin kötü huylarından sıkça söz ederler, fakat kötülüklerin nasıl ortaya çıktığını sistematik şekilde inceleme yoluna gitmezler. Bunun nedeni bir doğa teorisine sahip olmamalarıdır. Başta kibir olmak üzere riyakârlık, cimrilik, dünya sevgisi gibi beşerî zaafılar *tahallî* denilen yöntemle yok edilir, onların yerine ise iyi huylar kazandırılmak istenilir. Bunu *fenâ* ve *bekâ* tabirlerinin birbirinin yerini alması şeklinde ifade edebilirler. Fenâ, kötü niteliklerden arınma sürecinin adı iken bekâ iyi nitelikler ve huylar kazanmaktır.²⁴ Bütün bunlar sûfilerin nefis terbiyesini bir mesele şeklinde ele aldıklarını gösterse bile tasavvufu kelimenin hakiki anlamıyla ahlak ilmi kılar mı?

Önce filozofların görüşlerinde ahlak ilminin insan nefsi hakkındaki teorisine bakmak gerekir: Ahlak doğa bilimlerinin bir parçasıdır, en azından doğa bilimlerindeki yaklaşımlar ile ahlak arasında zorunlu bağ vardır. Nefis veya insan doğası kısmen doğadan ayrışacak unsurlar içerse bile, terbiye edilen yönleriyle doğa teorisinin bir parçasıdır. Her şeyden önce insan bileşik varlıktır, bileşik olmak onu basit, ruhani ve salt akıl olan varlıklardan ayırır. İnsanın yaşadığı sorunlar bileşik olmanın getirdiği hallerle ilgili iken gerçek saadet ve kemal basitliğe doğru intikalle ulaşılacak bir şeydir. Bu nedenle de ahlak teorilerinde zahidlik, riyazet yöntemleri bu sürece yardım eder.²⁵ İnsanın bedeni dört unsur denilen ve itidal üzere bir araya gelen unsurlardan oluşur. Unsurların bileşimi ile önemli bir kavram ortaya çıkar. O da insan doğası veya insan tabiatıdır. Gerçekte nefis dediğimiz şey insanın doğasıdır; en azından bizim için ahlak ilminin konu edindiği şey bu doğa ve bunun içerdiği imkânlardır. Burada doğanın nasıl oluştuğu veya değişebilir olup olmadığı gibi hususlarda ciddi tartışmalar ortaya çıkmıştır. Hatta insanın bu doğanın ötesinde bir ruhunun olup olmadığı meselesi de belirsizdir. Bu noktada filozofların etkilendikleri farklı kaynaklar çelişkili görüşleri ortaya çıkartmıştır. Dört unsurun bileşiminin başka bir hali dört karışım (*ahlât-ı erbaa*) denilen sıvıların bileşimidir. Söz konusu karışımlardan her birisi belirli bir özellik insana kazandırırken ahlak da bunların itidal haliyle ulaşılan bir derecedir.²⁶ Daha doğrusu filozoflar ahlak teorilerinde insanın iyilik veya kötülüğüne fiziksel bir neden bularak tedaviyi bunun üzerinden yapmak istemişlerdir.

23 Serrâc, *el-Lüma'*, 489.

24 Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 254-255.

25 Bu kapsamda bk. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy – Muhittin Macit – Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 182-204.

26 Bu konu hakkında bk. M. Zahit Tiryaki – Kübra Bilgin Tiryaki (ed.), *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri* (İstanbul: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016).

Ahlak ilmini “bilim” haline getiren veya en azından ona yaklaştıran şey, bu açıklama gücüdür.

O zaman buradan hareketle birtakım sonuçlar elde etmeliyiz: Birincisi ahlak ilmine göre insan doğası sabit bir yapı ise ahlakın takip edebileceği sistematik kurallar manzumesi veya kısaca yöntem olabilir. Doğanın imkanları bellidir; insanın ulaşabileceği sınırlar onun mizacınca belirlenmiştir. Bu yönüyle ahlak ilmi nedensellik yasası üzerine kuruludur. O zaman ahlakı bilim haline getiren şey, yöntemdeki bu belirlilik durumudur. Bunu “determinist ahlak teorisi” diye kabul edebiliriz. Şimdi tasavvufun ahlak anlayışının nerede durduğuna bakmalıyız.

Din bilimlerinin felsefi bilimlerle mücadelesindeki en önemli gerilim noktalarından birisinin nedensellik yasası ile buna bağlı konular olduğunu biliyoruz. Din bilimleri “kâdir-i mutlak” Tanrı anlayışının gereği olarak nedenselliği aşmak istemiş, “âdet” üzerine kurulu esnek bir doğa ve varlık anlayışını benimsemişti. Tasavvufun dâhil olduğu Sünnî bilimlerin bakış açısını hatırlarsak, sabit doğa ve onun ortaya çıkardığı nedenselliği din bilimlerinin kabul etmediğini söylemeliyiz. Din bilimleri nedensellik anlayışını reddeden bir varlık anlayışı geliştirmiştir. Bununla birlikte sabit hakikatten vazgeçmemiş, fakat onu -filozofların sabit hakikat fikrine mukabil- başka kaynaklarda aramıştı. Mu‘tezile sabit hakikati dış dünyada temellendirmek istemiş, iyilik ve kötülüğün nesnel gerçekliğini tespit etmek istemiştir. Ehl-i sünnet kelimacıları ise sabit hakikati dinin kaynaklarında bulunca bilginin tarzında temelden bir değişim yaşanmıştı: Artık doğanın yerini “metin” olarak dikkatimiz metne döndürülmüştü. Ehl-i sünnet, hakikatin metinde bulunduğunu kabul edince, araştırmaların istikameti metne dönmüştür. Sünnî tasavvuf anlayışının gelişmesiyle birlikte sûfiler bu anlayışı benimsemiş, doğadaki ve insan tabiatındaki nedenselliği reddeden Sünnî bilimlerden birisi olmuştur. Tasavvufun ahlak anlayışı determinist doğa fikrini reddeden bir anlayış olarak şekillenmiştir.

5. Endeterminist Ahlak ve Yöntemin Reddi

Tasavvufun kökeninden söz eden görüşler arasında dikkate değer olanlardan birisi Süfyân es-Sevrî'nin (ö. 161/778) “nefsin –veya riyakârlığın- inceliklerini Ebû Hâşim es-Sûfî'den öğrendim” mealindeki bir sözüdür.²⁷ Bu söz tasavvufun nereden neşet ettiği ve hangi kanallardan geldiğiyle ilgili dikkate değer cümlelerden birisidir. Dikkatimizi çeken ilk mesele tasavvufi terbiyenin en önemli meselelerinden birisi olan ihlas-riyakârlık bahsinin din bilimlerinden gelmeyen birisinden öğrenilmiş olmasıdır. Ebû Hâşim el-Kûfî (ö. 150/767), *sûfi* adını kullanan ilk kimselerdendir. Burada dikkate değer husus tasavvufun dikkate aldığı konulardan en azından birinin –fakat en mühiminin- din bilimleri geleneğinden gelmeyen bir kimyagerden öğrenilmiş olmasıdır. Bu ne demektir?

Kimya ile tasavvuf arasındaki ilişki sürekli korunmuştur. Kimya doğa bilimidir ve madenlerin değişimini konu edinir. İnsanların huyları doğadaki madenlere benzer; madenler uygun ışık ve başka unsurların yardımı ile kemale doğru intikal ederken insanın huyları da uygun şartlar altında kemale doğru ilerler. Bu yönüyle kimyanın madenlerde yaptığı ne ise tasavvufun insan

27 Serrâc, *el-Lüma'*, 33.

nefsine yaptığı da odur. Bu benzerlik sonucunda sûfiler kendilerini “kimyager”, yöntemlerini de “iksir” olarak tabir etmişlerdi. Öte yandan bu ilgi aynı zamanda gök bilimi, felekler gibi konularla tasavvufun ilişkisini de izah eder. Öyleyse tasavvufun kökeni hakkında din bilimlerinden olmayan bir kaynağı veya kaynakları hatırdan tutmak gerekliliktir. Ebû Hâşim riyakârlığın inceliklerini biliyorsa muhtemelen kimya ilminin verdiği imkânlarla nefsin doğası, onu riyakâr kılan durumlar veya bunun tedavisi gibi meseleleri bir bilim ve yöntem dâhilinde öğrenmiş olmalıdır. Bu ve benzeri örnekleri çoğaltırsak tasavvufun ilk kaynağı sayabileceğimiz belirsiz, fakat etkili bir zemin tespit etmemiz mümkündür. Üstelik bu kaynağın -dinî bilgilerden geldiğini düşünmeden- daha çok doğa bilimlerinden üretilmiş nefsin kabiliyetleri üzerine odaklanan birtakım sanat ve disiplinlerden geldiğini düşünebiliriz.

Tasavvufun “din bilimi” olarak teşekküle başladığı evrelerde ise ciddi tartışmaların yaşandığını biliyoruz. Heretik ve sapkın kabul edilen tasavvuf anlayışlarının dışlanması bu süreçte en önemli iş idi.²⁸ Erken evrede Sünnet’e, özellikle Hz. Peygamber’e dair atıfları bulamıyoruz; erken dönemdeki zahidler veya sûfiler diyebileceğimiz isimler sözlerini daha çok Tanrı ve O’nunla ilişkili olduğu gibi nefis ve onun halleri üzerine kurmuşlardır. Bu durum tasavvufun erken evrede görece İslâmî olmayan tecrübeler ve kaynakların etkisiyle geliştiğini düşünmemize kapı açar. Tasavvufta yöntemin gelişmesi onun din bilimlerinden birisi haline gelmesiyle mümkün olmuştur. Bu süreç içinde tasavvuf çevresindeki akımlardan ve din dışı olabilecek kaynaklardan uzaklaşarak din bilimi olmanın gerektirdiği bir yapıya kavuştu. Peki, bu süreçte ne oldu? Bunu aşağıdaki şekilde birkaç yönden ele almak mümkündür.

Her şeyden önce tasavvuf yönetime eklenerek çevresindeki akımlardan ayırışma süreci yaşamıştır. Burada “yönteme dâhil oldu veya eklendi” derken kastettiğimiz şey, hadis ehli ile fıkıh ve kelam gibi din bilimlerinde teşekkül etmiş dinî bilginin ve yöntemin parçası haline gelmeleridir. Bu meyanda başta Tanrı inancı olmak üzere, birçok bahiste sûfiler din bilimlerinin genel düşüncelerini kabul ederek çevrelerindeki hareketlerden ayırıştılar.²⁹ Tasavvuf bu meyanda belli başlı şu neticeleri kabullendi:

Birincisi sûfiler kâdir-i mutlak Tanrı anlayışının gereği olarak O’nun kudretini sınırlayabilecek bütün düşünceleri reddettiler. Tevekkül, rıza ve teslimiyet gibi kavramlar sadece insan için değil, aynı zamanda doğa ve evrende bulunabilecek bütün güçlerin reddedilerek bütün gücü Tanrı’da toplamayı anlatıyordu. Sûfiler için *lâ ilâhe illallah (kelime-i tevhid)* demek gerçekte “Tanrı’dan başka güç veya O’nu engelleyebilecek kudret yoktur” demektir ki bunun içerisine hiç kuşkusuz sabit doğa fikri de girmekteydi. Fâil-i mutlak anlayışı doğayı reddederek Tanrı’nın gücü karşısında her şeyin *adem* mesabesinde olduğunu kabul eder.³⁰ Ahlak ilminden tasavvufun ayırışabileceği en önemli konulardan birisi budur: sabit doğa fikrinin reddedilmesi!

Düşüncenin bu istikamette gelişmesi zorunlu bir şekilde eski bilinen yöntemlerden onları uzaklaştırmaya başladı. Bu anlayışta Tanrı aranan veya bulunan biri değil, lütfeden ve inayet

28 Serrâc, *el-Lüma’*, 570-613.

29 Kelâbâzî, *et-Ta’arruf*, 31-69.

30 Erken evre tasavvuf eserleri arasında bu ana fikir en çok da Hücvîrî’de gözlenebilir. bk. Hücvîrî, *Keşfü’l-maḥcûb*.

eden bir Tanrı'dır. Hemen bütün dönemlerinde tasavvufun en önemli iddialarından birisi bu olacaktır. Aranılan Tanrı veya varılacak hakikat yerine, insana gelen ve izhar eden Tanrı anlayışı tasavvufun yöntemini değiştirdi; daha doğru bir anlatımla tasavvufta yöntemin şekillenmesine izin vermedi. Sûfilerin ağır perhizler ve ağır riyazet yöntemlerden söz eden ifadeleri genellikle insanın kemale ulaşmasıyla ilgili değil, Allah'a tevekkül etmekle ilgili olması dikkate değer bir husustur. Doğrusu için bu kısmı çok mühim görünmektedir; mühim olduğu kadar çağdaş araştırmalarca da ihmal edilen bir konudur. Vakıa bazen sûfiler uzun açlıklara tahammülü yolda olmanın bir işareti kabul ederler. Mesela birkaç gün yemek yemeyen bir müridin yemek istemesi üzerine cemaatten dışlandığı zikredilir. Bununla birlikte açlık ve riyazetteki amaç marifete ulaşmak olsaydı tasavvufta açık bir yöntemi konuşmanın imkânı bulabilirdik. Tasavvufta riyazetteki amaç öyle görünmüyor. Sûfiler daha çok tevekkülü anlama sürecinde açlığı araç olarak yorumlayarak açlık ile tevekkül (rızkı verenin Allah olduğunu anlamak) arasındaki ilişkiye dikkatimizi çekerler. Bunu hemen bütün riyazet araçları için düşünmek mümkündür. Demek ki açlık ve öteki yöntemler kelimenin teknik anlamıyla yönetime işaret etmez; tevekkülü, teslimiyeti ve rızayı idraki sağlayan araçlardır bunlar.

Öyleyse tasavvufun yönteminden söz ederken dikkatimizi yöntemin kendisine değil, yöntemin istikametini ve amacını belirleyen hususlara döndürmek gerekir. Bu süreçte yöntem kendi başına sonuç sağlayan bir şey değil, tevekkül, rıza gibi Allah'a imanın tezahürü olan ahlakın idrak edildiği vasıttan ibarettir. Sûfiler için riyazetin ağırlığına tahammül rızanın bir göstergesiydi. Başka bir anlatımla onlar sabır veya meşakatlere tahammül yoluyla –kadim ahlaktaki gibi- nefsin bozulan itidalini inşa etmek istemiyorlar -belki bunu bilmiyorlardı-; sadece Tanrı'nın iradesine teslim olmak amaçlıyorlardı. Tasavvufu yöntemsiz bırakan şey de tam olarak buydu.

Öte yandan bunun kadar önemli bir mesele ise insan doğası hakkındaki düşünceleridir. Doğrusu bu meyanda sûfilerin görüşleri ciddi çelişkiler içerir; en azından söylemde bu çelişkilerle hazırlıklı olmak gerekir. Bu çelişkiyi şu şekilde anlatabiliriz: Bir yandan sûfiler doğada nedensellik ve güç bulunabileceğini eleştirirken öte taraftan insan nefsinin terbiyesi hakkında abartılı açıklamalar yapmışlardır. Burada beklenen sonuç, doğadaki nedenselliği reddeden teorinin insanın müspet değişimini kolaylıkla kabullenmesidir. Sûfiler nefsin huylarını abartarak anlatırlar; nefsin kötülenmesinden söz etmeye başladıklarında düzelmesi "imkânsız" bir halden konuşur gibidirler. Nefsin huylarının değişmeyeceği, ondaki *garîzenin* ne kadar köklü olduğu hakkında birçok söz tasavvuf metinlerinde yer alır. Doğada sabit ve durağan bir şey yok ise insan doğasının bu kadar karmaşık ve çelişkili olması nasıl açıklanacaktır? Fakat sûfiler bu çelişkiye düşmeyi peşinen kabullenmişlerdir. Bunun en önemli nedeni kibire ve riyakârlığa karşı duydukları dikkat olmalıdır. Bunu uluhiyete karşı işlenmiş en gerçek ve en büyük suç olarak kabul ettikleri ölçüde uyarıları abartılı bir hal almıştır. Yine de burada ciddi sorunlar vardır: Öyle görünüyor ki sûfiler değişim ve başkalaşma (*tahavvül*) imkânı için reddettikleri sabit doğa fikrini günahlar ve erdemsizlikler üzerinden inşaaya kalkmışlardır. Nefse dair bu abartılı

sözlere rağmen hidayete ermek bir tecelliye bakar. Sûfiler o hidayeti bazen müşşidin nazarı bazen dua bazen başka bir hayır ile ilişkilendirsele bile özünde Tanrı'nın sınırlanamayan ve sebebe bağlanmayan hidayetinden söz ederler.

Bütün bunları toplayabileceğimiz tek ve nihai ayırıştırıcı ise nübüvvettir. Gerçekte tasavvufu çevresinden ayırıştırın ve onu evrensel bir yöntemden uzaklaştırın şey nübüvvettir. İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) meşşur hikayesindeki sözünü meseleyi anlatmak üzere yorumlamamız mümkündür. İbnü'l-Arabî, filozof İbn Rüşd (ö. 595/1198) ile arasında geçtiğini aktardığı konuşmada ona evet ve hayır dediğini söyler.³¹ "Evet" gerçekte tasavvufun birçok kişi ve fırkaya söyleyebileceği sözüdür. Çünkü tasavvuf Tanrı'nın bilinme arzusunu başlama noktası saydığı için insan ile Tanrı arasında mutlak bir kopukluk olamaz ve herkes hakikate temas etmiştir. Hatta herkes ve her şey Tanrı ile irtibatlıdır. Fakat İbnü'l-Arabî'nin bu yaklaşımı ikinci merhalede bozularak "hayır" diye tabir ettiği ayırıştırıcı tutum ortaya çıkar. İkinci durumda herkes eksiktir, herkes hakikati yanlış veya eksik bilir. Bunun sebebi hiç kuşkusuz nübüvvete imanda bulunabilir. Nübüvvet insanlarda iki kademe ortaya çıkartır: Birincisinde nübüvveti kabul etmeyenlerin hakikatle ilişkisi sabit fakat sonuçsuzdur. İkincisi ise nübüvveti kabul edenler ise ahlak ve nefis terbiyesiyle yeni bilgilere ve kesin hakikate ulaşmamışlardır. Bu durum ise nübüvveti kabul edenler arasında tasavvufu ayırıştırır.

O halde tasavvuf bir ahlak ilmi, daha doğrusu ahlakın nefis terbiyesini esas alan kısmı olarak isimlendirilebilir mi diye tekrar soralım? Sorunun cevabı evet ve hayır olmalıdır. Evettir, çünkü tasavvuf kendine konu olarak nefis terbiyesini seçmiş, onun iyilik ve kötülüklerinden söz etmiş, ortaya çıkan insan anlayışı da kemal ve saadete eren insan sayılmıştır. Hayırdır, çünkü tasavvuf bir bilimden beklenebilecek yöntem ve kurullarla nefsi terbiye etmeyi amaçlamamıştır. Haddizatında tasavvuf terbiyeye de inanmamıştır; gerçekte her şey Tanrı'nın iradesi ve hidayetine bağlı ise insanın kendisini terbiyesi ne olabilir ki? Tasavvufta nefis terbiyesi doğa fikrinin mutlaka aşılmasını iktiza eder; yöntem ise gerek sebep olsa bile hiçbir şekilde yeter sebep derecesine ulaşamaz. Üstelik bu yöntem *iman* şartı ve *tevfik* tarafından öncelenmesi sebebiyle "nesnel" de değildir. Bu durumda tasavvufta yöntem bir hazırlama ve bekleme sürecinden ibaret iken esas belirleyici olan hidayettir. Bu yönüyle tasavvuf çevresindeki akımlardaki gibi

31 İbnü'l-Arabî şöyle anlatır: "Bir gün Kurtuba'da şehrin kadısı Ebü'l-Velid İbn Rüşd'ün huzuruna girdim. Halvetimde, Allah'ın bana açmış olduğu şeyleri duyup öğrendiği için benimle karşılaşmak istiyordu. (...) Huzuruna girdiğimde sevgi ve saygıyla kalkıp beni kucakladı ve şöyle dedi: 'Evet!' Ben de cevap verdim: 'Evet!' Söylediğini anladığım için sevinci arttı. Sonra, sevincinin sebebinin farkına vardım ve ona 'Hayır' dedim. Bunun üzerine üzüldü, rengi değişti ve sahip olduğu şeye karşı kuşku duydu. Bana şöyle dedi: 'Keşif ve ilâhi feyizde, işin nasıl olduğunu gördün? Acaba teorik düşüncenin bize verdiği gibi midir?' Şöyle cevap verdim: 'Evet ve hayır! Evet ve hayır arasında ruhlar maddelerinden, boyunlar bedenlerinden uçar.' Bunun üzerine rengi sarardı ve kendisini sıkıntı bastı, bağdaş kurup oturdu ve işaret ettiğim şeyi anladı. (...) İbn Rüşd (benim tecrübem hakkında) şöyle demiştir: 'Bu bizim kabul ettiğimiz, fakat mensubunu görmediğimiz bir haldir. Kapıların kilitlerini açan o hal mensuplarından birisinin bulunduğu bir zamanda bulunduğum için Allah'a hamd ederim. Bana onu gösterme ayrıcalığını bahşeden Allah'a hamdolsun!' (...) Bunun üzerine şöyle düşündüm: İbn Rüşd'ün sahip olduğumuz hale ulaşması irade edilmemiş!" Bk. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 1/446-447.

abartılı ve aşırı uygulamalara ihtiyaç hissetmemiş, daha normal ölçüler dâhilinde nefsin terbiye edilebileceğini düşünmüştür. Çünkü bize düşen gitmek değil, hakikatin gelmesini beklemektir.

Sonuç

Karşılaştırmalı çalışmalar her zaman ciddi sorunlarla maluldür. Hemen her kavramı ve kelimeyi ait olduğu disipline göre yorumlamak, kelimelere disiplinin yüklediği özel anlamları keşfetmek duyarlığı göstermek gerekir. Bu itibarla disiplinlerin görece benzerliklerine aldanmadan kendi amaçları doğrultusunda düşünceleri nasıl şekillendirdiklerini ihmal etme tehlikesine karşı dikkatli davranmak zaruridir. Karşılaştırmalı çalışmalarda ortaya çıkabilecek sorunlar bazen zaman farklılıklarından kaynaklanabilir, bazen aynı çağ ve müşterek zeminlerde şekillenen konular arasında da yaşanabilir. Bu itibarla karşılaştırma yapmak bilimsel faaliyetin en zor işlerinden birisidir.

“Tasavvuf ahlak ilmi midir?” sorusu haddizatında tasavvuf araştırmalarında alışık olduğumuz bir soru değildir. Bunun nedenini iki şekilde verebiliriz: Birincisi tasavvufun bu konudaki iddialarını hatırladığımızda aksini düşünmenin söz konusu olmayışdır. Başından beri tasavvuf kendini bir ahlak ilmi şeklinde vazedmiş, birçok yazar ve düşünür de tasavvufun bu iddiasına hak vermiş, en azından itiraz etmemiştir. Tasavvufun kendine din bilimleri arasında meşruiyet ararken referans yaptığı ihsan hadisi (Cibril hadisi) başta olmak üzere, birçok delil onun ahlak ile ilişkisini teyit eder. Öte yandan tasavvuf Sünni din bilimlerinden birisi haline gelmesinin ardından kendisine nefis terbiyesini konu edinmiş, bu zeminde tarikatlar nefsin terbiyesini amaç edinen kurumlar olagelmiştir. Tasavvufun bu süreçte kazandığı isimlerden birisi de fikh-ı bâtın yani bâtînî veya hakiki fıkıh olmuştur. Bu tabir de tasavvufun nasıl bir ahlak anlayışına sahip olduğunu göstermesi bakımından dikkate değerdir. Tasavvufun iddia ettiği ölçüde olmasa bile din bilimleri arasında tasavvuf bir ahlak olarak kabul edilmiş, bundan daha önemlisi sûfiler Müslüman cemaat arasında hürmet görmüş, tasavvufun ürettiği edebiyat, sanat ve düşünce ürünleri değerli kabul edilmiştir. Bununla birlikte din bilimlerinin normatif kanadı tasavvufun ahlak ilmi olmasına her zaman çekinceli yaklaşmış, tasavvufu “hâl” sayarak onu bilim alanının dışında mütalaa etmiştir. Öte yandan soruyu yeniden inşa ederek soracak olsak şöyle düşünmek mümkündür: Tasavvuf ahlak ilmi değilse din bilimleri arasında ahlak ile uğraşacak disiplin hangisidir? Müslüman cemaatte ahlak teorisini ve uygulamasını deruhte edebilecek başka bir disiplin veya ilim var mıdır? Meselenin ikinci yönü ise böyle bir sorunu hiçbir şekilde sorulmamış olmasıdır. Tasavvuf üzerindeki araştırmalarda “Tasavvuf bir ahlak mıdır?” sorusunu ciddiyetle takip edebileceğimiz bir soruyla karşılaşmayız.

“Tasavvuf ahlak ilmi midir?” sorusu üç aşamada cevaplandırılması gereken bir sorudur: Birinci aşamada ahlak ilmi ile tasavvufun muhtevalarına bakmak gerekir. Felsefi bilimler arasında konusunu ayırıştırılan ahlak ilmi genellikle siyaset-şehir, *et-tedbîrî'l-menziel* ve nefis terbiyesi ile ilgilenir. Tasavvuf bu üç alana yaygın bir ilim midir veya tasavvuf bu alanlarla ilgili insanlara bir şey söyler mi? Bu çalışmada tasavvufun ahlak gibi geniş bir muhteva sahibi

olmadığını ortaya koyduk. O zaman tasavvufu yapısı bakımından ahlak ilmine denk saymak söz konusu değildir.

İkinci mesele ise yöntemi bakımından ahlak ilminin herhangi alanda takip ettiği yonteme uygun olup olmadığının tespitidir. Başka bir anlatımla yöntem bakımından ahlak ile tasavvuf arasında benzerlik var mıdır, yok mudur sorusuna cevap bulmalıydık. Ahlak ilmi doğa bilimlerinin bir parçasıdır. Bu itibarla ahlak nedensellik ilkesinden hareket ederek aklın terbiyesi, mizacın itidale kavuşturulması, onun yetkinliğe ulaşması gibi konular üzerinde odaklanır. Bunun için takip ettiği yöntem açık ve anlaşılabilir bir yöntemdir. Tasavvuf nefis terbiyesi için açık ve seçik bir yöntem ortaya koymamıştır. Nefsin terbiyesi için ibadet ve mücahede üzerinde dursa bile tasavvuf dikkatimizi ilahi inayete ve nübüvete ittiba meselesine çekerek sarıh bir yöntemden uzaklaşmıştır. Bu yönüyle tasavvuf ahlak ilmi ile karşılaştırılmaz.

Üçüncüsü ise amaçları bakımından yapılabilecek bir karşılaştırmadır. Ahlakın amacı insanın saadeti ve teorik ve pratik aklının yetkinleşmesiyle ulaşabileceği kemaldır; burada tasavvuf amacını Tanrı'nın rızası gibi ancak dolaylı bir şekilde insanın kemaline dönen düşüncelerle anlatarak ahlak ilminden uzaklaşır. Öyleyse tasavvufu ahlak ilmi şeklinde kabul etmek doğru değildir veya felsefi ilimlerden birisi olan ahlaka 'ahlak' dediğimiz sürece, tasavvufta ahlak ilmi diyemeyiz. Buna mukabil tasavvuf iradeli ve fail bir Tanrı anlayışına bağlı bir nefis terbiyesi yöntemi kabul edilebilirken yöntemi de sınırlı anlamda yöntem sayılır. Öyleyse tasavvuf endeterminist bir yöntemle hareket eden ilahi inayet ve hidayet inancına bağlı bir nefis terbiyesi disipliniidir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynakça/References

- Alpyağıl, Recep (ed.). *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*. 2 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. çev. Zeki Özcan. Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014.
- Aristoteles. *Magna Moralia*. çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016.
- Aristoteles. *Eudemos'a Etik*. çev. Saffet Babür. Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2017.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. çev. Ömer Aygün-Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.
- Demirli, Ekrem. "Zahirî İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvuf'un Meşruiyet Arayışı". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* /15 (2007), 219-244.
- Fahri, Macid. *İslam Ahlak Teorileri*. çev. Muammer İskenderoğlu – Atilla Arkan. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed. "Risâle fîmâ yenbağî en yükaddem ķable te' allümi'l-felsefe". *el-Mecmû'*. 57-64. Kahire: y.y., 1325/1907.

- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü'l-Hurûf* nşr. Muhsin Mehdi. Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1990.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü'l-Mille*. nşr. Muhsin Mehdi. Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1991.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed. *İhşâ'ü'l-'ulûm*. nşr. Ali Bû Müllhim. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilal, 1996.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Münkız mine'd-dalâl*. nşr. Cemil Salîba – Kâmil Ayyâd. Beyrut: Dâru'l-Endülüs, 1967.
- Hargûşî, Ebû Sa'd Abdülmelik. *Tehzîbü'l-esrâr*. nşr. Seyyid Muhammed Ali. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1427/2006.
- Hücvîrî, Ebû'l-Hasen Ali b. Osman el-Cüllâbî. *Keşfü'l-mahcûb*. çev. İsmâ'îl Abdülhâdî Kandil. Kahire: Şuûnü'l-İslâmiyye, 1394/1974.
- İbn Sînâ. *İşaretler ve Tembihler*. çev. Ali Durusoy – Muhittin Macit – Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbn Sînâ. *Kitâbü'ş-ş-Şifâ': Metafizik*. 2 Cilt. çev. Ekrem Demirli – Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbnü'l-Mukaffa. *İslam Siyaset Üslubu*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Fütühât-ı Mekkiyye*. 18 Cilt. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006-2012.
- İsfahânî, Ebû Nu'aym. *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-aşfiyâ*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1409/1988.
- Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebû İshâk. *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-taşavvuf*. nşr. Ahmed Şemseddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Kindî, Ebû Yûsuf Ya'kûb. *Felsefî Risâleler*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Kuşeyrî, Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. nşr. Enes Muhammed Adnân eş-Şerfâvî. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1438/2017.
- MacIntyre, Alasdair. *Ethik'in Kısa Tarihi: Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla*. çev. Hakkı Hünler – Solmaz Zelyüt Hünler. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001.
- Mâverdü, Ebû'l-Hasen. *Edebü'l-Vezîr (Bilge Yöneticinin El Kitabı)*. çev. İbrahim Barca. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Mâverdü, Ebû'l-Hasen. *Nasihatü'l-mülûk (Siyaset Sanatı)*. çev. M. Sarıbiyık. İstanbul: Ark Yayınları, 2004.
- Mekkî, Ebû Tâlib. *Kütü'l-kulûb fi mu'âmeleti'l-mahbûb ve vasfî tarihi'l-mürîd ilâ maķâmî't-tevhîd*. 3 Cilt. nşr. Mahmûd İbrâhîm Muhammed er-Rıdvânî. Kahire: Dâru't-Türâs, 1422/2001.
- Melchert, Christopher. *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü: Din – Yorum – Dindarlık*. çev. Ali Hakan Çavuşoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Muhâsibî, Hâris. *el-Mekâsib*. thk. Sa'd Kerim el-Fakî. İskenderiye: Dâiretü İbn Haldûn, ts.
- Nizâmülmülk. *Siyasetname*. çev. Mehmet Taha Ayar. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, t.y.
- Râzî, Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyâ. *Felsefe Risâleleri*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer. *İtikâdâtü firâķi'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*. nşr. Ali Sami en-Neşşâr. Kahire: y.y., 1938.
- Serrâc, Ebû Nasr et-Tûsî. *el-Lüma'*. nşr. Muhammed Edîb el-Câdir. Amman: Dâru'l-Feth, 1437/2016.
- Sircânî, Ebû'l-Hasen Ali b. el-Hasen el-Kirmânî. *Sufism, Black and White: A Critical Edition of Kitâb al-Bayâd wa-l-Sawâd by Abû l-Ħasan al-SîrĦânî (d. ca. 470/1077)*. ed. Bilal Orfali - Nada Saab. Leiden: Brill, 2012.
- Tiryaki, M. Zahit vd. (ed.). *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*. İstanbul: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016.
- Tûsî, Nasîruddîn. *Ahlâk-ı Nâsîrî*. çev. Anar Gafarov – Zaur Şükürov. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.

Memlûkler Dönemi Hadis Literatürü Üzerine Bazı Değerlendirmeler*

An Evaluation of The Hadith Literature During The Mamluk Period

Ferhat Gökçe¹ 



*Bu çalışma, 19-20 Eylül 2019 tarihlerinde İstanbul Üniversitesi İslam Araştırmaları Merkezi tarafından düzenlenen "Memlûkler Döneminde İslami İlimler Çalıştayı" başlıklı toplantıda sunduğumuz tebliğle dayanmaktadır.

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Ferhat Gökçe (Doç. Dr.),
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler
Fakültesi, Ankara Türkiye
E-posta: ferhatgokce@hotmail.com
ORCID: 0000-0002-8181-1088

Başvuru/Submitted: 16.02.2021

Revizyon Talebi/Revision Requested:
23.08.2021

Son Revizyon/Last Revision Received:
01.09.2021

Kabul/Accepted: 01.09.2021

Atıf/Citation: Gökçe, Ferhat. Memlûkler Dönemi Hadis Literatürü Üzerine Bazı Değerlendirmeler. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 11/2, (Eylül 2021): 439-475.
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2021.689915>

ÖZ

İslâmî ilimler tarihinin hicrî üçüncü asırdan sonra ikinci altın çağı, yaklaşık iki buçuk asır (648-923/1250-1517) hüküm süren Memlûkler dönemine tekabül etmektedir. Memlûkler'in İslâm dünyasında hâkim olduğu zaman dilimini kapsayan hicrî VII-X. asırlar özellikle hadis ilminin oldukça geliştiği, hadis literatürünün hemen her alanında çalışmaların telif edildiği bir dönem olmuştur. Memlûkler dönemi, hadis âlimleri ve bu âlimler tarafından yazılmış eserler bakımından son derece zengindir. Çalışmamızda bu zenginliği oluşturan sebepler üzerinde durulmuş, İslâm tarihinin hicrî yedinci asırla onuncu asırlarına tekabül eden ve 250 yıldan fazla hüküm süren Memlûklerin ulaştığı sınırlar içerisindeki hadis literatürü ana hatlarıyla ele alınmıştır. Bu makalede, Memlûkler dönemi hadis âlimlerinin listesi çıkarılmış ve bu âlimlerin telif ettikleri eserlerin hadis edebiyatının çeşitli türlerine dağılımından hareketle dönemin hadis tasnifinin genel karakteristiği üzerinde bir takım değerlendirmelerde bulunulmuştur. Hadis literatürünün yoğunlaştığı alanlar, dönemin hadis literatürünün temel hususiyetleri ve hadis ilminin alt dallarına ayrılarak incelenmesi, hadis ilmi açısından Memlûkler döneminde telif edilen eserlerin önemi, bu eserlerin hadis ilminin gelişimine katkısı araştırmamızda ele alınan ve tartışılan konular olmuştur. Çalışmamızda Memlûkler döneminin hadis literatürünü sıralamak gibi bir niyetimiz söz konusu değildir.

Bu makalede zaman zaman bir genellemeyle İslâm tarihinin hicrî VII-X. asırlarına tekabül eden, ilmi bakımdan "şerh ve hâşiyeye dönem" olarak nitelendirilen, İslâm dünyasında Memlûkler'in hâkim olduğu dönemin "gerileme dönemi" olarak nitelendirilmesinin hadis edebiyatı göz önünde bulundurularak hadis ilmi açısından kritiği yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Memlûkler, Hadis Literatürü, Hadis Şerhleri, Hadis Usulü Literatürü

ABSTRACT

The second golden age in the history of Islamic sciences after the third century AH is the period of the Mamluks, whose rule lasted about two and a half centuries (648-923/1250-1517). The 7th-10th centuries AH, when the

Mamluks dominated the Islamic world, was a period in which the science of hadith was relatively advanced, and scholarly works were compiled in almost every field of hadith literature. The period of Mamluks is quite rich in terms of hadith scholars and the works written by hadith scholars. This study focuses on the reasons that brought about this wealth, and it provides an overview of the hadith literature within the geographical boundaries reached by the Mamluks, whose rule lasted over 250 years, corresponding to the seventh and tenth centuries of Islamic history. In this study, a list of the hadith scholars of the Mamluk period was drawn up, and the general characteristics of the hadith classification of the period were examined based on the distribution of the works that these scholars wrote in various types of hadith literature. This study investigated the main areas of focus in the hadith literature, basic features of the hadith literature of the period, the examination of the hadith literature by dividing it into sub-branches of hadith science, the importance of the works written in the Mamluks period in terms of hadith science, and the contribution of these works to the development of this science. However, compiling a list of the hadith literature of the Mamluk period is beyond the scope of this study.

Commonly known as the period of "commentary (sharh) and annotation (hashiyah)", the 7th-10th centuries of the Islamic history, when the Mamluks dominated the Islamic world, is scientifically described as the "regression period" in terms of hadith literature. The present study critically evaluated this period through the lens of hadith science by taking into account the related hadith literature.

Keywords: The Mamluks, Hadith Literature, Hadith Commentaries, the Literature of Usul al-Hadith

EXTENDED ABSTRACT

In our study of 118 (103 + 15) *muhaddith* of the Mamluk period, we identified 1,201 works. Some of the 1,201 works that we identified remain in the manuscript form and some of them are the works whose names have been mentioned and compared in the sources. These 1,201 works on the science of *hadith* during the Mamluk period are on the subjects of "*hadith* texts/compilations" (459), "*hadith* methodology" (85), "*hadith rijal*" (247), "*hadith* commentaries" (157), "*hadith* sciences" (35), and "other miscellaneous subjects" (218). It is understood that the studies of the period focused on *hadith* compilations, *hadith* requests, and *hadith* commentaries. It is demonstrated that the *hadith* literature of the Mamluk period concentrated on the fields of "*hadith* commentaries" (90), "*hadith* methodology" (85), "*hadith* compilations" (71), "single *hadith* commentaries" (67), "*rijal*" (60), "*takhrij*" (58), "*ahkam*" (48), "*tabakat*" (45), "*erbaun* (forty *hadiths*)" (40), "*turuku'l-hadith*" (36), "*vefeyat*" (27), "*zawaid*" (26), "city history" (26), "*mawduat*" (19), and "*atraf*" (17). The study revealed that the most common type of *hadith* literature was *hadith* commentaries, with 157 works in the compilation focusing on them. Some 90 works on *hadith* sources and 67 works comprising one or more *hadith* commentaries were identified. Subsequently, it was observed that the "*hadith* method" with 85 works, "*hadith* compilations" with 71 works, and "forty *hadith*" with 60 works could be evaluated under *hadith* compilations. It is a definite sign of the period in which the Mamluks were assessed, with the period being identified as one of "compilation and commentary." Factually, a study conducted by this author on the sixth century *Hijri* showed that the century preceding the Mamluk period was mainly a compilation period. As the next stage after compilations were commentaries, the number of commentaries gradually increased since the sixth century and peaked during the Mamluk period. The most remarkable

and successful work found in the *hadith* literature of the Mamluk period is the commentaries. During this period, many commentaries and summaries were produced, especially on Bukhari and Muslim. As far as we determined in our study, 34 “commentary and summary” studies were conducted on Bukhari’s al-Câmi, 15 on Muslim’s al-Cami, 4 on al-Muvatta, 17 on Abu Davud’s as-Sunan, 7 on Tirmidhi’s as-Sunan, 6 on Begavi’s Mesabihu’s-sunna, and 1 on his Sarhu’s-sunna and 1 on Ahmad b. Hanbal’s al-Musnad during the Mamluk period.

If we consider the *hadith* literature in two parts as works based on a script and text, we can say that researches and studies on the text are predominant, although studies are conducted in the sciences related to the *isnād* in the Mamluk period. Conversely, the commentary activity, which has developed since the fourth century of the *hijra*, in other words, the explanation (*tafsir*), understanding, and interpretation of the *hadiths* included in the commentary, seems to be the most fundamental issue of the period.

Only the work of jurist and *muhaddith* al-Nawawi (d. 676/1277), whose full name was “el-Minhâc fî şerh-i Sahih-i Muslim b. Haccac,” which is considered to be one of the most important and best of the Muslim commentaries, commentary on Bukhari’s Sahih by Mogultay b. Kilic (d. 762/1360), a jurist, historian, linguist, and critic; the commentary of Kirmani (d. 786/1384), who is described as a jurist, methodologist, theologian, commentator, and linguist, the commentaries of Ibn Hajar (d. 852/1449), an expert on fiqh, history, and biography, and Aynî (d. 855/1451), historian, jurist, and scholar exceed 100 volumes in total. When these commentaries are examined, it is clear that they are mainly focused on “*ilm dirayeti’l-hadith*.” Each of these works has taken its place among the rich encyclopedic *hadith* studies, reflecting that their authors are versatile scholars. The *hadith* commentaries written during the Mamluk period are sufficient to show how “text-oriented” *hadithism* became the center of attraction for the field of *hadith*. The first examples of many classification types that had not been seen in previous periods were written in the Mamluk period.

The foremost of these new classifications were the *zawaid*. Considering the intense studies on *zawaid* literature, some *hadith* historians described this period as the *zawaid* period. In fact, in the work named *Hadith History of İzmirli İsmail Hakki*, which deals with the history of *hadith* in eight periods and is known as the first *hadith* history book in Turkey, the last two periods of the history of *hadith* were designated “the era of *zawaid* type works” and “the period after *zawaid*”. In this period, numerous studies were conducted in the field of *rijal* and *tabakat*. We identified 60 works on *hadith rijal*, 84 works on *mu’jamu’ş-suyuh*, 45 on *tabakat*, and 27 on the field of history and *vefayat*. This indicates that *hadith* scholars were also interested in studies on the science of *rijal*, which was related to *isnād*, in this period. An essential part of the 40 works we identified comprises studies on the *rijal* of the main *hadith* sources, especially Bukhari and Muslim’s al-Jami’s. *Rijal* studies conducted during the Mamluk period show that “*dirayetü’l-hadith*” was performed alongside *isnād* studies, although the work was mainly textual in this period.

Giriş

Hicri yedinci asırda Eyyûbiler'den sonra İslâm dünyasının liderliğini Memlûkler üstlendi. Mısır, Suriye ve Hicaz gibi önemli bölgelerde hüküm süren Memlûkler, İslâm dünyasının doğuda Moğol, batıda ise Endülüs'ün haçlı istilasına uğradığı bir dönemde kurulmuş, kuruluşunun hemen ardından hem Moğollara hem de haçlılara karşı zafer elde etmesiyle dönemin güvenlik içindeki yegâne İslâm ülkesi konumuna gelmişti. Bu dönemde istilâ altında olan İslâm ülkelerinden, Memlûk Devleti'nin iki büyük merkezi Mısır ve Suriye'ye büyük bir göç hareketi başladı. Dönemin en istikrarlı İslâm ülkesi olan Memlûk Devleti'ne sığınanlar arasında doğudan gelen âlimlerin yanı sıra Endülüs ve Kuzey Afrikalı mümtaz âlimler de yer almaktaydı.¹ Bu âlimlerin katkılarıyla Memlûkler'in başşehri Kahire, Moğollar tarafından tahrip edilen İslâm dünyasının en önemli ilim ve kültür merkezi Bağdat'ın yerini almış oldu.² Yaklaşık iki buçuk asır süren Memlûkler'de Kahire ile birlikte Dımaşk sadece bu devletin değil, bütün İslâm dünyasının en önemli iki ilim merkezi olmuştur. Memlûk idarecileri dönemin en geniş sınırlarına sahip olan İslâm devletini muhafaza ederken, Mısır ve Suriye merkez olmak üzere Memlûk topraklarında yetişen âlimler de İslâm mirâsını korumuş, gelecek nesillere intikalini sağlamış, bu mirası yorumlamış ve zenginleştirmişlerdir.

Memlûkler döneminde Kahire ve Dımaşk'ta mülteci hareketleri ve Memlûk yöneticilerinin ilme ve ilim adamlarına karşı olumlu tutumları sayesinde elverişli kültürel ve ilmî bir ortam oluşturulmuştu. Ayrıca Abbâsî hilâfetinin Memlûkler'in himayesinde Kahire'de yeniden tesis edilmesi de Memlûk başkentini İslâm dünyasının en önemli siyâsî ve dinî merkezi haline getirmişti. Memlûkler döneminde İslâmî ilimlerin her sahasında hummalı bir edebî faaliyet kendisini göstermiş, İslâmî ilimlerdeki gelişim bakımından İslâm tarihinin en parlak dönemlerinden birisi yaşanmıştır.³ Memlûkler dönemindeki edebî faaliyetin en belirgin özellikleri şunlardır:

1. Yazılan eserler sayı bakımından oldukça zengindir.
2. Eserlerin başlıca özelliklerinden birisi, bugünün tabiriyle ansiklopedik denilecek türden, geniş hacimli ve muhtevalı olmasıdır.
3. Dönemin eserlerinin içerik bakımından zenginliği dikkat çekmektedir. Bu da dönemin âlimlerinin çok yönlülüğünü ortaya koyan bir husustur.
4. Geçmişte yapılan çalışmalar esas alınmıştır. Bu dönem şerh-hâşiye dönemi olarak kabul edilmektedir.
5. Hadis çalışmaları yaygınlaşmıştır.
6. Tasavvufî hareketler hızlanmıştır.

1 Memlûkler dönemi âlimlerinden pek çoğunun Bağdat'ta, diğer doğu vilayetlerinde veya Endülüs şehirlerinde doğup büyümeleri daha sonra Mısır ve Suriye'ye gelmeleri bu hususu teyit etmektedir. İsmail Yiğit, *Siyasi Dini Kültürel Sosyal İslâm Tarihi: Memlûkler* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1991), 7/244.

2 İsmail Yiğit, "Aynî'yi Yetiştiren Memlûkler Dönemi İlimi Hareketine Genel Bir Bakış", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11-12 (1993-94), 27-28.

3 İsmail Yiğit, "Memlûkler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/94; Fatih Yahya Ayaz, *Memlûkler (1250-1517)* (İstanbul: İsam Yayınları, 2015), 137-140.

7. Fıkıh alanında içtihat kapısı fiilen kapanmış, mezhep taassubu yaygınlaşmış ve dört mezhebin usulleri dışına çıkılamamıştır.⁴

Memlükler döneminde ilmî hareketin vasıfları hakkında bu ön bilgilerden sonra söz konusu dönemde hadis ilminin genel özellikleri hakkında bazı bilgiler vermek istiyoruz. Öncelikle belirtelim ki incelediğimiz dönem mütekaddimûn olarak isimlendirilen dönemden yaklaşık iki asır sonrasına tekabül etmektedir.⁵ Bir başka açıdan İslâm'ın doğuşu ile içerisinde bulunduğumuz dönemin tam ortalarına tekabül etmektedir. Bu anlamda Memlük devrini bir orta dönem olarak değerlendirebiliriz. Hadis tarihinin gelişimini “oluşum”, “gelişim”, “açılım”, daralma” ve “yeni dönem-dönüşüm dönemi” şeklinde beş dönemde ele alan Mehmet Emin Özafşar'ın tasnifine göre Memlükler dönemi, açılım dönemine tekabül etmektedir. Açılım dönemi, rivâyet döneminin sona erdiği beşinci asırdan onuncu asra kadar geçen yaklaşık beş asırlık zaman dilimini kapsar. Bu dönem sistemli bir şekilde hadis eğitim ve öğretim merkezlerinin kurulduğu, hadis kaynaklarını açıklama çabalarının bir sonucu olarak dördüncü asırda başlayan şerh edebiyatının Kastallâni'ye (ö. 923/1517) kadar en seçkin örneklerinin verildiği bir zaman dilimidir. Bu zaman zarfında yaşanan siyâsî ve sosyal çeşitlilik, Haçlı seferleri, Moğol istilası gibi yoğun nüfus hareketlenmelerine sebep olan büyük olaylar ve bunların yol açtığı fikir hareketlenmeleri görülmüştür. Memlükler döneminde, âdeta Moğolların yağma ve tahribine inat, hummalı bir yazın faaliyeti dikkat çekmektedir.⁶

Memlükler döneminde İslâmî literatür sayı bakımından oldukça zengin olmakla takdire şayan görülürken, nitelik bakımından ise büyük çoğunluğu itibariyle şerh ve haşiyelerden oluşmasından dolayı bu literatürün orijinaliteden uzak olduğu yönünde görüşler de ortaya atılmıştır.⁷ Ignaz Goldziher (1850-1921), Memlükler döneminde hadis âlimlerinin bütün mesâîlerini geçmiş dönemde yapılan eserlere harcadıklarını, bu eserlere zevâid, şerh ve hâşiyeler yazdıklarını belirterek tüm bunları çöküşün şaşmaz belirtileri olarak değerlendirmiştir. Goldziher'e göre bu dönemdeki bol ve yaygın literal üretim sadece çok az sayıda özgün ve yaratıcı çalışma ile övünebilmiştir.⁸ Andre Miquel ise İslâm medeniyetinin Memlükler safhasından bahsedilmesi gerektiğini, Memlük dönemi edebiyatı derleme olsa da, bu dönemde yetişen âlimlerin zekâ, tecrübe ve büyük devlet olma özelliklerini katarak kalıcı büyük eserler verdiğini belirtmiştir.⁹

Memlükler döneminde İslâm âlimlerinin geçmişte yapılan çalışmalara yoğunlaşmalarının birçok sebebi üzerinde durulabilir.¹⁰ Memlük Devleti'nin hâkim olduğu topraklar, dönemin

4 Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 77.

5 Murteza Bedir, “Mütekaddimîn ve Müteahhirîn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 32/186-188.

6 Mehmet Emin Özafşar, *Hadis ve Kültür Yazıları* (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2005), 34.

7 Carl Brockelmann, *İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi*, çev. Neşet Çağatay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1964), 222-223.

8 Ignaz Goldziher, *Klasik Arap Literatürü* çev. Azmi Yüksel - Rahmi Er (Ankara: İmaj Yayıncılık, 1993), 156.

9 Andre Miquel, *İslâm ve Medeniyeti: Doğuştan Günümüze*, çev. Ahmet Fidan - Hasan Menteş (Ankara: Birleşik Dağıtım Kitabevi, 1991), 200.

10 Kadiruddin Ahmed, *İslâm Dinamizmi ve Entelektüel Atalet*, çev. Ertuğrul Aytekin (İstanbul: İlke Yayınları, 1992), 38.

en çalkantılı bölgelerinden birisiydi. Öte yandan Memlûk tarihinin tüm dönemlerinde iç karışıklıklar, istikrarsızlıklar da hüküm sürmüştür. Bunlara rağmen Memlûkler tüm kurumlarıyla bir medeniyet olgunluğuna erişmiş bir hânedân olarak tarihe geçmişlerdir. Bunun yanı sıra telif edilen ürünlerin geçmiş dönemlerin eserlerine bağlı olmasıyla, bunların orijinalliğinin birbirinden ayırt edilmesi gerekir. Şunu belirtmemiz gerekir ki, Memlûkler dönemi genelde İslâmî ilimler, özelde hadis ilmi açısından bir duraklama ya da gerileme değil, ancak geçmiş dönemlerin temel alındığı bir yorumlama, açılım ve zenginleştirme dönemidir. Bu yüzden yukarıda yer verdiğimiz Goldziher'in görüşlerine katılmadığımızı burada hemen belirtmek isteriz. Elbette bu dönemde telif edilen eserler hicrî üçüncü asır hadis literatürüyle mukayese edilemez. Ancak bu dönemin çok az özgün çalışma ile övüldüğü iddiası ise gerçeği yansıtmamaktadır. Çünkü söz konusu dönemde yazılan birçok eserin âdeta birer klasik haline gelmesi ve halen kullanımda olması, pek çok ihtiyacı karşılamaya devam etmesi, en azından hadis ilminin âlimleri ve eserleriyle bu çalışmada detaylarına yer vereceğimiz ulaştığı seviye ve hadisin müesses konumu, "gerileme" iddialarını nakzetedmektedir. Öte yandan şerh-haşiye dönemi olması hasebiyle, şerh faaliyetinin ya da şerhlerin sadece geçmişi tekrar etmek olmadığını, oldukça zor ve uzun mesaiyi gerektiren birer ilim-kültür hazineleri olduğunu belirtmek gerekir.

Memlûkler dönemindeki ilmi hareketin ve hadis ilminin genel vasıfları hakkında bu özet bilgilerden sonra çalışmamızın asıl konusu olan Memlûkler döneminde hadis edebiyatına geçmek istiyoruz.

Hadis tarihinin oluşum ve gelişimini kapsayan ilk dört asrı hıfz, kitâbet, tedvin ve tasnif dönemlerini içerisine almış, hicrî beşinci asrın başlarına kadar hadis kitaplarının tasnifi devam etmiştir. Bu dönemlerde hadis ilminde daha ağırlıklı "rivâyetü'l-hadîs" ilminin kapsamına giren çalışmalar yapılmıştır. Hicrî beşinci asrın sonlarından itibaren hadis ilmi, hadis metinleri üzerindeki çalışmalar yeni bir renge bürünmüştür. Hadis metinleri zabta geçirilip çeşitli tasniflerle kitaplardaki yerini almıştır. Artık kitap dışında bir metin pek bırakılmamıştır. Bu müddet zarfında kitaplarda senetleriyle birlikte yer almamış bir metin, şayet sonraki asırlarda "hadis" olarak ortaya çıkmışsa, bunun "hadis" olarak kabul edilmesi şüphyle karşılanmıştır.¹¹ Ali Yardım, hicrî beşinci asrın sonlarından itibaren hadis edebiyatının gelişimini, bizim esas aldığımız tasnifte "açılım" dönemine tekabül eden "şerh ve derlemecilik devri" olarak nitelendirdiği dönem öncesini şu sözleriyle özetlemektedir:

*"Hicrî beşinci asır sonlarına doğru ise yeni bir çalışma dönemine geçilmiştir. Artık eski metotla yapılacak yeni bir iş kalmamış, bütün sistem ve gelenekleriyle bir devir kapanmıştır. Ne var ki, bir devrin kapanması demek, hiçbir şekilde o devrin yıkılması demek değildir. Öte yandan bir devrin kapanması demek hayatın durması demek de değildir. Nitekim önceki devir vazifesini eksiksiz yapmış, fonksiyonunu şerefle icrâ etmiş ve haleflerine çok zengin bir miras bırakarak nöbeti başkalarına devretmiştir."*¹²

11 Ali Yardım, *Hadis I-II* (İstanbul: Damla Yayınları, 2012), 2/105.

12 Yardım, *Hadis I-II*, 2/105.

Bu nöbetin teslim alındığı Memlûkler öncesini diğer bir ifadeyle hicrî altıncı asrı hadis ilminde literatürü temel alacak olursak “derlemecilik dönemi”¹³ olarak nitelendirebiliriz. Hicrî altıncı asırla başlayıp ve derlemecilik ya da “nakil dönemi” olarak adlandırılan dönemlerin en temel özelliği rivâyet usulüyle telif edilen temel hadis kaynaklarının kitap halinde nakli ve onlar üzerine yapılan farklı çalışmalar olmuştur.¹⁴ Gerek derlemecilik gerekse nakil dönemi olarak isimlendirilen dönemler bizim esas alığımız hadis tarihi dönemlendirmesinde Memlûkler’in hemen öncesini ve Memlûkler’in hüküm sürdüğü dönemleri içerisine alan açılım dönemine tekabül etmektedir. Bu asırda telif edilen derlemelerin en temel kaynağı “*Sahîhayn*” ve “*Kütüb-i Sitte*”dir. Altıncı asırda “*Sahîhayn*” kavramı oturmuş ve yerleşmiş olmakla birlikte “*Kütüb-i Sitte*” ıstılahının hangi hadis kaynaklarını kapsadığı konusunda bir ittifak yoktur. Bununla birlikte hicrî altıncı asır bu kavramın ortaya çıktığı dönem olması bakımından önemlidir. “*Kütüb-i Sitte*” kavramının yerleşmesine sebep olan temel faktörlerden birisinin hadis derlemeciliği olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü hadis eserlerinde derleme yapan hadis âlimleri, derlemelerinde esas aldıkları kitaplar, ya da *Kütüb-i Sitte* üzerine telif ettikleri eserler için bu ismi kullanmışlardır.¹⁵ Çalışmamızda inceleyeceğimiz Memlûkler döneminde “*Kütüb-i Sitte*” ıstılahı konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Âlâî (ö. 761/1359) ve İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) gibi âlimlere göre İbn Mâce’nin (ö. 273/887) *es-Sünen*’i yerine Dârîmî’nin (ö. 255/869) *es-Sünen*’i, *Kütüb-i Sitte*’nin altıncı eseri olmaya daha layıktır.¹⁶

Memlûkler hâkimiyeti altındaki İslâm dünyasında hadis edebiyatının değerlendirilmesinde mukaddime bâbında göz önünde bulundurulması gereken önemli hususlardan birisi de hadis kitaplarının telifinde hicrî altıncı asırdan itibaren senetlerin bırakılması olmuştur. Ancak bu asırda bütünüyle senetlerin bırakıldığı da söylenemez. Senetli ve senetsiz hadis rivâyeti bir arada yürütülmüştür. Bir hadis eserinde hadislerinin senetlerini ilk defa terk eden Begavî (ö. 516/1122) *Mesâbihu’s-sünne*’sinde¹⁷ hadislerin isnâdlarını terk ederken, *Şerhu’s-sünne*’sinde hadisleri senetli olarak rivâyet etmiştir. Senetli rivâyet aktarımı bu asırda hadis usulüne dair eserlerde de terk edilmiştir. Bunun ilk örneğini Kâdî İyâz (ö. 544/1149) vermiştir. Hadis usulü literatürünün tarihi gelişimi bakımından bu da önem arz etmektedir. Memlûkler döneminde ise senetli hadis tasnifi artık bütünüyle son bulmuş, hicrî sekizinci asırda ortaya çıkan rivâyetü’l-hadis ilminin kapsamında değerlendirebileceğimiz “zevâid” türü ve diğer türlerdeki tüm eserlerde hadisler sadece sahâbî râvîleriyle rivâyet edilmiştir. Bu dönemde tek tek rivâyet hakkı alınan hadislerin senetleriyle nakli esasına dayanan tasnifler sona ermiş, senetleriyle kitapların nakli usulü benimsenmiştir.

13 Mehmet Sait Toprak, *Hadiste Derlemecilik Devrinin Başlaması ve Ūşî’nin Nisâbü’l-Ahbâr’ı* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 2-3.

14 Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 18.

15 Muhammed b. Tâhir el-Makdisî, *Şurûtu’l-Eimmeti’s-Sitte*, (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1984).

16 M. Yaşar Kandemir, “Kütüb-i Sitte”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/6.

17 İbrahim Hatiboğlu, “Mesâbihu’s-Sünne”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/258.

Üzerinde durulması gereken diğer bir husus Memlûkler öncesi şerh faaliyetleri ile ilgilidir. Hicrî dördüncü asırda el-Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932) ve el-Hattâbî (ö. 388/998) ile başlayan¹⁸ hadis şerhleri sonraları artarak devam etmiş ve hadis şerhleri her dönemde kaleme alınmıştır. Hicrî altıncı asırda da bir takım hadis şerhleri yazılmıştır. Ancak bu asrın en belirgin yönü henüz “hadis şerhleri” değildir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi altıncı asırda “derleme”lere ağırlık verilmiştir. Hadis tarihinde “şerh dönemi” olarak anılabilecek dönem hemen hemen Memlûkler’in hüküm sürdüğü asırlara tekabül etmektedir. Memlûkler zamanında telif edilen hadis şerhleri önceki dönemlere göre hem çok daha fazladır hem de daha nitelikli bir hâl almıştır. Hicrî VI-IX. asırlarda telif edilen hadis şerhleri, IV.-VI. asırlarda telif edilen hadis şerhlerinden çok daha zengin, daha fazla mesai harcanmış mahsüller olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁹

Memlûkler öncesi hadis usulüne de bir göz atmak yerinde olacaktır. Memlûkler’in kuruluşundan altı yıl önce vefat eden İbnü’s-Salâh eş-Şehrezûrî’nin (ö. 643/1245) hadis usulüne dair kaleme aldığı tam adı *Ma’rifetü envâ’i ‘ilmi’l-hadîs* olan ve *Ulûmü’l-hadîs* ismiyle de bilinen çalışması kendisinden sonraki tüm hadis usulü eserlerini etkilemiştir. İbnü’s-Salâh, bu önemli eserini Eşrefiyye Dârülhâdis’inde hocalığa başladığı 630/1233 yılından itibaren yazmaya başlamış, yazdığı kısımları öğrencilerine imlâ ettirmek suretiyle 634/1237’de tamamlamıştır.²⁰ Hadis usulünün mütekaddimün eserleri arasında gösterilen Râmhürmüzî’nin (ö. 360/971) *el-Muhaddisü’l-fâsıl*’ı, Hâkim en-Nîsâbü’rî’nin (ö. 405/1014) *Ma’rifetü ‘ulûmi’l-hadîs*’i ve Hatîb el-Bağdâdî’nin (ö. 463/1071) *el-Kifâye ve el-Câmi’ li-ahlâkı’r-râvî ve âdâbi’s-sâmi’* isimli eserlerinden önemli oranda istifade etmiştir. İbnü’s-Salâh, en fazla Hatîb el-Bağdâdî’ye referansta bulunmuş, Hâkim en-Nîsâbü’rî’nin elli iki bölüm halinde ele aldığı hadis konularını (ilimlerini) altmış beşe çıkarmıştır.²¹ *Mukaddimetü İbni’s-Salâh* yazıldığı dönemde hadis usulünün ihyâsı olarak kabul edilmiştir.²² Nitekim eser öncekilerden farklı olarak özgün bir tasnife sahiptir. Konularla ilgili hassas bir bölümlenme yapılmış, görüşler titizlikle seçilerek karşılaştırmaları yapılmıştır. Terimler dikkatli biçimde tanımlanmış, örneklemeler yapılmış, değişik kanaatler

18 *Muvatta* üzerine yazılan bazı çalışmaların ilk şerhlerden olabileceği kanaati de dile getirilmektedir. *Muvatta* şerhlerinin bilinen ilk örneklerinin Mâlik b. Enes’in talebelerinden Abdullah b. Vehb (ö. 197/813) ve Abdullah b. Nâfi’ es-Sâîğ’e (ö. 206/822) ait olduğu ifade edilmektedir. İbn Vehb’in *Tefsîru Garîbi’l-Muvatta*’ı ile İbnü’s-Sâîğ’in *Tefsîru’l-Muvatta*’ı *Muvatta*’nın daha ilk muhataplarının elinde şerhedildiğini göstermeleri açısından önemli eserler olarak değerlendirilmiştir. Bk. Halit Özkan, “Muvatta Üzerine Yazılmış Şerhler”, *Hadis Şerh Literatürü*, ed. Mustafa Macit Karagözoğlu (İstanbul: İFAV, 2020), 57-58. Günümüze ulaşmayan ve içerikleri hakkında bilgi sahibi olmadığımız söz konusu eserlerin isminde “tefsîr” kelimesinin geçmesinin ötesinde başka delillere ihtiyaç olduğunu burada belirtmemiz gerekir. Dolayısıyla söz konusu eserlerin *Muvatta* üzerine yapılan ilk çalışmalar olduğu söylenebilir de ilk şerhler oldukları iddia edilemez. Tefsir kelimesinden hareketle senet ya da metne dair hususların açıklandığı (tefsir) edildiği izlenimi alınsa da bunun şerhe ne kadar tekabül ettiği meselesi hakkında görüş belirtebilmek için belirttiğimiz gibi başka delillere ihtiyaç duymaktayız.

19 Nitekim İbn Hacer el-Askalânî, Buhârî şerhi *Fethu’l-bârî*’yi 23 senede, Bedruddîn el-Aynî, *Umdetü’l-kârî*’yi 25 senede tamamlamıştır. M. Yaşar Kandemir, “el-Câmiu’s-Sahîh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/119; Talat Sakallı, *Aynî ve Hadis Yorum/Şerh Yöntemi* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2013), 67-68.

20 M. Yaşar Kandemir, “Mukaddimetü İbni’s-Salâh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 31/121-122.

21 Takıyyüddin İbnü’s-Salâh, *Mukaddimetü İbni’s-Salâh*, thk. Nureddin İtr (Dimaşk: Dârü’l-fikr, 1986), 7-11.

22 M. Yaşar Kandemir, “*Mukaddimetü İbni’s-Salâh*”, 31/121-122.

tartışılmıştır. Bu özellikleri sebebiyle kendisinden sonraki hadis usulü çalışmalarının belirleyicisi konumunda olmuştur.²³ Eser üzerine 40'tan fazla çalışma yapılmıştır.²⁴ Memlükler döneminde telif edilen hadis usulü çalışmalarının neredeyse tamamı bu eseri temel alarak hazırlanmıştır.

Yaklaşık iki buçuk asırlık hadis tarihinin en çok ürün verilen dönemlerinden birisi olan Memlükler dönemi, hadis literatürü müstakil araştırmalara konu olacak mâhiyettedir. Biz konuyu iki bölümde inceleyeceğiz. Öncelikle telifleriyle hadis literatürünü şekillendiren hadis âlimleri ile hadis ilmine dair önemli eser veren dönemin âlimlerini tespit etmeye çalışacağız. Tespit ettiğimiz liste üzerinden dönemin İslâm coğrafyasındaki hadis faaliyetlerini gözden geçirmeye çalışacağız. Bu bölüme bağlı olarak teşekkül edecek ikinci bölümde ise söz konusu âlimlerin hadis ve hadis ilimlerine dair eserlerinin hadis literatürünün türlerine göre dağılımını belirleyerek ortaya çıkan tablo üzerinden bazı değerlendirmelerde bulunacağız.

Memlükler dönemi hadis literatürünün tespitinde, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* Memlük dönemi âlimlerinin biyografilerinden, Kettânî'nin *er-Risâletü'l-müstatrafe*'si²⁵ ve Mücteba Uğur'un *Hadis İlimleri Edebiyatı*²⁶ isimli eserinden ve Mahmut Yeşil'in *Hadis Bibliyografyası ve Gelişimi*²⁷ isimli yüksek lisans tezinden istifade edilecektir.²⁸ Memlükler dönemi tabakât ve biyografi kaynaklarının zenginliği ile öne çıkmaktadır. Bu yüzden Memlükler dönemi hadis literatürüne dair yapılacak kapsamlı bir çalışmada doğrudan bu literatürden azami ölçüde istifade edilmesi gerekmektedir. Bunun için yeterli ve gerekli bir zaman dilimine ve kapsamlı araştırmalara ihtiyaç duyulacağı kaçınılmazdır. Bu yüzden şimdilik buna hazırlık mahiyetindeki bu çalışmamızda mevcut birikimden istifade edilmiştir. Dolayısıyla Memlükler dönemi hadis âlimlerinin ve hadis literatürünün tamamını tespit etme gibi bir gayemizin olmadığını, başta da belirttiğimiz üzere dönemin en çok eser veren muhaddislerinden tespit edilenler ile en meşhûr âlimleri üzerinden değerlendirmelerde bulunacağımızı yenilememiz gerekmektedir.

Çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde Memlükler dönemi hadis literatürünü şekillendiren faktörler üzerinde durulacak, örneklerini ilk defa Memlük hadis âlimlerinin verdiği hadis literatürü ve bu literatürü ortaya çıkaran ve genel olarak Memlükler dönemi hadis literatürünü

23 Mehmet Emin Özafşar, "Hadis İlminde Alan Evrilmesi" *İslâmiyât* 6/4 (2003), 115.

24 Ali Arslan, "Mukaddimetü İbni's-Salah İsimli Eser Üzerine Yapılan Çalışmalar", *İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 6/5 (2017), 2460-2474.

25 Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî, *er-Risâletü'l-müstatrafe li beyâni meşhûri kütübi's-sünneti'l-müşerrefe*, thk. Muhammed el-Muntasir b. Muhammed ez-Zemzemî b. Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî (Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2000).

26 Mücteba Uğur, *Hadis İlimleri Edebiyatı* (Ankara: TDV Yayınları, 1996).

27 Mahmut Yeşil, *Hadis Bibliyografyası ve Gelişimi (H. 700-1100/M. 1300-1688)* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1989).

28 Halit Özkan Memlüklerin son 125 yılına tekabül eden dönemi Kahire özelinde ele almış, döneme dair seçme bir literatür denemesinde bulunmuştur. Halit Özkan, *Memlüklerin Son Asrında Hadis* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 202-221. Memlüklerin ilk dönemleri ise Nagihan Emiroğlu tarafından hazırlanan bir doktora tezinde ele alınmıştır. Bu çalışmanın ikinci bölümü "Hadis Hafızı olan Meşhur Âlimler ve Hadis İlmi İle İlgili Eserler" ismini taşımaktadır. Bölümde Memlükler döneminin hicrî VII-VIII. asırları hadis literatürü açısından genel hatlarıyla ele alınmıştır. Nagihan Emiroğlu, *Türk (Bahri) Memlükler Döneminde Hadis İlmi* (Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 111-247.

şekillendiren sebepler tespit edilmeye çalışılacaktır. Memlûkler döneminin en ayırıcı vasfı olan şerhler literatür bakımından değerlendirilecek, yine bu dönemdeki ricâl ve tabakât literatürü ile temel hadis kaynakları üzerine yapılan çalışmaların mâhiyeti ve İbnü's-Salâh sonrasına tekabül eden hadis usulü literatürünün durumu gibi konular üzerinde birtakım tespit ve değerlendirmelerde bulunulacaktır.

Memlûkler dönemi hadis edebiyatına giriş mahiyetindeki bu mukaddimeden sonra dönemin hadis edebiyatını şekillendiren hadis âlimleri üzerinde durmak istiyoruz.

1. Memlûkler Döneminde Hadis Literatürünü Şekillendiren Âlimler:

Memlûkler döneminde çok sayıda muhaddis yetişmiştir. Memlûk târihçisi ve muhaddis Nuaymî'nin (ö. 927/1521) *ed-Dâris fî târihi 'l-medâris* isimli eserinde sadece Dımaşk'ta 396 muhaddisin ismini tespit etmiş olması bu konuda bizlere bir fikir vermektedir.²⁹ İlmî ve kültürel hayatın çok daha canlı olduğu Kâhire'de bu rakamdan daha fazla muhaddisin yetiştiği tahmin edilebilmektedir. Bizim buradaki amacımız Memlûkler döneminde yetişen tüm muhaddisleri tespit etmek değildir. Bu yüzden biz burada hadis ilminde eser bırakan, hadisçiliği ile şöhret bulan ve sonraki dönemlere etkisi olan yani "hadis edebiyatını şekillendiren" hadis âlimleri üzerinde durmak istiyoruz.

Memlûkler dönemi hadis âlimlerinin büyük çoğunluğu Kahire ve Dımaşklı âlimlerden oluşmaktadır. Bu iki şehir aynı zamanda dönemin en önemli ilim merkezleridir. Bu iki şehrin dışında Memlûkler'in sınırları içerisinde bulunan İskenderiye, Dimyat, Haleb, Harran, Hama, Mekke, Medine ve Kudüs gibi şehirlerde doğan ya da bu şehirlerde yetişen hadis âlimleri de bulunmaktadır. Memlûk Devleti'nin sınırları içerisindeki ilim merkezleri harita³⁰ üzerinde şu şekildedir:

29 Abdulkâdir b. Muhammed en-Nuaymî *ed-Dımaşkî, ed-Dâris fî târihi 'l-medâris* (Lübnan: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1990).

30 Harita, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisinden alınmıştır. Bk. İsmail Yiğit, "Memlûkler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 03.08.2021).



Memlûkler'in hüküm sürdüğü tarih aralığı 648-923/1250-1517'dir. Söz konusu tarihleri göz önünde bulundurarak bu dönemde hadis ilminde eser telif eden âlimlerden tespit ettiklerimizin listesini vermek istiyoruz:

Tablo 1: Memlûkler Döneminde Hadis Telifi Olan Âlimler

	İsim	Vefat	Doğum Yeri
1	İbn Teymiyye, Mecdüddîn	652/1254	Harran
2	Kurtubî, Ahmed b. Ömer	656/1258	Kurtuba
3	Münzirî, Ebû Muhammed	656/1258	Kahire
4	Reşid el-Attâr	662/1264	Kahire
5	Ebû Şame el-Makdisî, Abdurrahmân ed-Dımaşkî	665/1267	Dımaşk
6	İbnü's-Saykal, Ebü'l-Ferec en-Necib b. Abdullatîf	672/1274	Harran
7	Mansûr b. Selîm	673/1275	İskenderiye
8	Nevevî, Ebû Zekerıyya	676/1277	Nevâ (Suriye)
9	İbnü's-Sâbûnî, Ebû Hâmid	680/1282	Cevvis (Basra)
10	İbn Rüşeyk, Ebü'l-Hasan Muhammed	680/1282	Dımaşk
11	İbn Asâkir, Ebü'l-Yümn	686/1287	Dımaşk
12	Kaşallânî, Muhammed b. Ahmed	686/1287	Kahire
13	İbnü'n-Nefis, Ebü'l-Hasen Alâuddîn	687/1288	Dımaşk
14	Huveyyî, Muhammed b. Ahmed	693/1294	Dımaşk
15	Muhıbbüddîn et-Taberî	694/1295	Mekke
16	Ahmed b. Muhammed el-Hüseynî	695/1295	Haleb
17	İbn Ferah, Ebü'l-Abbâs	699/1300	İşbiliyye
18	Kelâbâzî, Mahmûd b. Ebû Bekir	700/1300	Kelâbâz (Buhâra)
19	İbn Dakîku'l-İd	702/1302	Kûs (Mısır)
20	Dimyâtî, Abdülmü'min b. Halef	705/1306	Tüne (Mısır)
21	Taberî, Radiyüddîn İbrâhim b. Muhammed	722/1322	Mekke
22	İbn Teymiyye, Takıyyüddîn	728/1328	Harran
23	Ca'berî, Burhânüddîn	732/1332	Câber (Suriye)
24	İbn Cemâ'a, Bedrüddîn	733/1333	Hama
25	İbn Seyyidünnâs	734/1334	Kahire
26	Kutbüddîn el-Halebî (İbn Uhti's-Şeyh Nasr)	735/1335	Haleb
27	İbnü'l-Bârizî el-Hamevî	738/1338	Hama
28	Birzâlî, Ebû Muhammed	739/1339	Dımaşk
29	İbn Balabân, Alâuddîn	739/1339	Kahire
30	Hâzin, Ali b. Muhammed	741/1341	Bağdat
31	İbnü's-Sika es-Sayrafî	742/1341	Musul
32	Mizzî, Yusuf b. Abdurrahmân	742/1341	Haleb

33	Zeylâi, Osmân b. Ali	743/1343	Zeyla'
34	İbn Abdülhâdi, Şemsüddîn	744/1343	Dımaşk
35	İbn Abdülhak el-Vâsîfî	744/1344	Dımaşk
36	Ebü Hayyân Esirüddîn Muhammed b. Yûsuf el-Endelûsî	744/1344	Mataşşâreş (Gırnata)
37	İbn Ğânâim, Cemâlüddîn Abdullah	744/1344	Dımaşk
38	İbnü'l-İmâm, Takıyyüddîn	745/1344	Kahire
39	Zehebî, Şemsüddîn	748/1348	Dımaşk
40	İbnü'l-Lebbân	749/1349	Dımaşk
41	Dimyâtî, Ebü'l-Hasan Ahmed b. Eybek	749/1348	Dimyat
42	İbnü't-Türkmânî, Alâüddîn	750/1349	Mardin/Kahire
43	İbn Kayyim el-Cevziyye	751/1350	Dımaşk
44	Takıyyüddîn es-Sübki, Ebü'l-Hasan Ali b. Abdilkâfi	756//1355	Menüfiye
45	Alâi, Ebü Saîd	761/1359	Dımaşk
46	Moğultay b. Kılıç	762/1361	Kahire
47	Zeylâi, Abdullah b. Yûsuf	762/1360	Zeyla
48	Huseynî, Ebü'l-Mehâsin	765/1364	Dımaşk
49	İbn Hilâl el-Makdisî	765/1364	Kudûs
50	İbn Cemâ'a, İzzüddîn Ebü Ömer Abdülaziz b. Muhammed	767/1366	Dımaşk
51	İbn Ferhûn, Bedrüddîn	769/1367	Medine
52	Sübki, Tâcüddîn	771/1370	Kahire
53	İbn Kesir, Ebü'l-Fidâ	774/1373	Busrâ/Dımaşk
54	İbn Râfi', Ebü'l-Meâlî	774/1372	Kahire
55	Abdülkâdir b. Ahmed, Ebü Muhammed el-Kureşî	775/1373	Kahire
56	İbn Merzûk el-Hatîb, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed	781/1379	Tilimsân
57	İbn Berdis, Ebü'l-Fidâ	786/1384	Ba'lebek
58	Kirmânî, Şemsüddîn	786/1384	Kirman
59	İbnü'l-Küveyk er-Rib'î, Ebü Ca'fer Muhammed b. Abdüllatif	790/1388	Tikrit/Mısır
60	Zerkeşî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Abdillâh et-Türki	794/1392	Kahire
61	İbn Receb el-Hanbelî	795/1393	Bağdat
62	Burhânüddîn et-Tenûhî	800/1398	Tenuh/Dımaşk
63	Münâvî, Sadrüddîn Ebü'l-Me'âlî Muhammed b. İbrâhîm	803/1401	Münye/Kahire
64	İbnü'l-Mülakkın, Sirâcüddîn	804/1401	Kahire
65	Bulkînî, Sirâcüddîn Ebü Hafs Ömer b. Raslân	805/1403	Kahire
66	İrâkî, Zeynüddîn	806/1404	Kahire
67	Heysemî, Ebü'l-Hasan	807/1405	Sahrâ (Mısır)
68	İbn Kunfûz, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. el-Hüseyn	810/1407	Koştantine (Cezayir)

69	İbn Cemâ'a, Bedrüddîn Muhammed b. Ebî Bekir	810/1407	Dımaşk
70	Tüsterî, Nasrullah b. Ahmed	812/1409	Bağdat
71	İbn Hiccî, Şihâbüddîn	816/1413	Dımaşk
72	İbn Cemâ'a, Muhammed b. Ebü Bekir	819/1416	Yenbu'
73	Şümennî, Ebü Abdillâh Muhammed b. el-Hasan	821/1418	Mağrib/İskenderiye
74	Merrâküşî, İbn Mûsa	823/1421	Mekke
75	Bulkinî, Abdurrahmân b. Ömer	824/1421	Kahire
76	İbnü'l-İrâkî	826/1423	Kahire
77	Fâsî, Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed el-Mekkî	832/1429	Mekke
78	İbnü'l-Cezerî, Şemsüddîn	833/1429	Dımaşk
79	İbnü'l-Kirmânî, Takıyyüddîn	833/1430	Bağdat
80	İbn Hatîbüddehşe, Ebü's-Senâ	834/1431	Hama
81	Bûsîrî, Ahmed b. Ebü Bekir	840/1436	Ebü Sîr (Mısır)
82	Sibt İbnü'l-Acemî	841/1438	Haleb
83	İbn Nâsîrüddîn, Ebü Bekir	842/1438	Dımaşk
84	İbn Hacer el-Askalânî	852/1449	Mısır
85	Aynî, Bedrüddîn	855/1451	Ayıntâb
86	İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdülvâhid es-Sivâsî	861/1457	İskenderiye
87	İbn Fehd, Takıyyüddîn	871/1466	Asfûn (Mısır)
88	Münâvî, Şerefüddîn Yahyâ b. Muhammed	871/1466	Kahire
89	Şümennî, Takıyyüddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed	872/1467	İskenderiye/Kahire
90	Zeynüddîn, Abdulğani b. Muhammed el-Ezherî	882/1477	Mısır
91	Kâsım b. Kutluboğa, Zeynüddîn Ebü'l-Adl	879/1474	Kahire
92	İbn Emîru'l-Hâc, Ebü Abdillâh Muhammed b. Muhammed el-Halebî	879/1474	Haleb
93	Ebü Zer el-Halebî	884/1480	Haleb
94	Bikâî, Burhânüddîn	885/1480	Bikâ (Lübnan)
95	İbn Fehd, Ömer b. Muhammed el-Mekkî	885/1480	Mekke
96	İbnü'l-Haydırî, Ebu'l-Hayr	894/1489	Dımaşk
97	Nâcî, Burhânüddîn Ebü İshâk İbrâhim b. Muhammed	900/1495	Dımaşk
98	Sehâvî, Şemsüddîn	902/1497	Kahire
99	İbnü'l-Mibred, Cemâlüddîn	909/1503	Dımaşk
100	Semhûdî, Nürüddîn	911/1506	Semhûd (Mısır)
101	Süyûtî, Celâlüddîn	911/1505	Kahire
102	İbn Ebü Şerîf, Burhânüddîn	923/1517	Kudûs
103	Kastallânî, Ahmed b. Muhammed	923/1517	Kahire

Memlûkler döneminde hadis alanında eser veren muhaddisleri devletin kuruluş tarihi olan 648/1250 yılını göz önünde bulundurarak ele alacak olursak Memlûkler'in kuruluşundan bir süre sonra vefât eden Mecdüddîn İbn Teymiyye (ö. 652/1254), Kurtuba'da doğmuş olmakla birlikte İskenderiye'ye yerleşen Ahmed b. Ömer el-Kurtubî (ö. 656/1258) ve yaşadığı yüzyılın en meşhur hadis hafızı kabul edilen Ebû Muhammed el-Münzirî (ö. 656/1258) ile başlatmamız gerekir. Söz konusu muhaddisler Eyyûbiler döneminde yetişmiş olmakla birlikte Memlûkler kurulduğunda hayatta olan muhaddislerdir. Bu âlimler birkaç yılı hariç hayatlarının tamamını Eyyûbiler döneminde geçirmişlerdir. Bu yüzden, bunların yerine Memlûkler yönetimi altında ilmî anlamda faaliyette bulunmaya yeterli bir zaman dilimi bulan âlimlerle Memlûkler dönemi hadis âlimlerini tespit etmek aslında daha isabetli olacaktır. Söz konusu hususu göz önünde bulundurduğumuzda hayatının önemli bir bölümünü Eyyûbiler döneminde, 7 yıllık bir süresini Memlûkler yönetimi altında geçiren Ebû Muhammed el-Münzirî'yi (ö. 656/1258) Memlûkler döneminin önemli ilk hadis âlimi olarak gösterebiliriz.

Yaşadığı yüzyılın en meşhur hadis hâfızı kabul edilen Münzirî, yirmi yıl kadar hocalık yaptığı Eyyûbiler döneminde kurulan Kâmilîyye Dârülhâdis'i başta olmak üzere Sâlihîyye Medresesi ve Câmîu'z-Zâfirî'de verdiği derslerle pek çok hadis âlimi yetiştirmiş, İbn Hallikân (ö. 681/1282), Ali b. Muhammed el-Yûnînî (ö. 701/1302) ve İbn Dakîkul'Îd (ö. 702/1302) gibi Memlûkler dönemi hadisçilerinin pek çoğuna hocalık yapmıştır.³¹ Muhtemelen bu özellikleri sebebiyle Münzirî bazı hadis tarihçileri tarafından hadis tarihinde bir dönemin bitişi ve yeni bir dönemin başlangıcını teşkil eden bir konuma yerleştirilmiştir. Nitekim Muhammed Ebû Zehv, *el-Hadis ve'l-muhaddisûn* isimli eserinde hadis tarihini yedi dönemde ele almıştır. Bunlardan altıncısı hicrî 300'den başlayıp Münzirî'nin (ö. 656/1258) vefatına kadar devam eden dönemdir. Ebû Zehv'e göre yedinci dönem ise hadis tarihinin en uzun dönemini teşkil eden Münzirî'nin vefatından başka bir ifadeyle Memlûkler asrından başlayıp günümüze kadar uzanmaktadır.³² Bu dönemler çalışmamız boyunca esas aldığımız tasnifte "açılım", "daralma" ve "yeni/dönüşüm" dönemlerine tekabül etmektedir.

Yukarıda tespit ettiğimiz 103 hadis âlimi hicrî VII-X. yüzyıllar arasında Memlûkler sınırları içerisinde hadis eser(ler)i telif eden âlimlerdir. Bu âlimlerden hadis ilminde döneminin otoritesi olarak kabul edilen, eserleriyle sonrakileri etkileyen kanaatimize göre diğerlerine göre daha ön planda olan âlimler ise Münzirî, Nevevî, İbn Dakîkul'Îd, Dimyâtî, İbn Cemâ'a, Mizzî, Zehebî, İbn Kayyim el-Cevziyye, Takıyyüddîn es-Sübki, Moğultay b. Kılıç, Zeylâî, Zerkeşî, İbnü'l-Mulakkın, Zeynüddîn Irâkî, Heysemî, Bûsîrî, İbn Hacer el-Askalânî, Bedrüddîn el-Aynî, Mûnâvî, Kâsım b. Kutluboğa, Sehâvî, Süyûtî ve Kastallânî'dir.

Dönemin son Buhârî şârihi Kastallânî, Memlûkler'in yıkıldığı tarihte (923/1517) vefât etmiştir. Dolayısıyla o, Memlûkler'in hadis alanında eser bırakan son âlimi olarak kabul

31 M. Yaşar Kandemir, "Münzirî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/35.

32 Muhammed Ebû Zehv, *el-Hadis ve'l-Muhaddisûn ev İnâyetü'l-Ummeti'l-İslâmiyye bi's-Sunneti'n-Nebeviyye* (Riyad: er-Riâsetü'l-Âmmetu li-İdâreti'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve'l-İftâî ve'd-Da'veti ve'l-İrşâd, 1984), 7.

edilebilir. Memlûk topraklarının Osmanlı hâkimiyetine geçmesiyle birlikte hayatlarının önemli bir kısmını Memlûkler döneminde geçiren hadis âlimleri ise ilmi faaliyetlerini Osmanlı yönetimi altında devam ettirmişlerdir. Bu kategoride değerlendirebileceğimiz âlimlerden tespit ettiklerimizi de şu şekilde sıralayabiliriz:

Tablo 2: Memlûkler Sonrası Osmanlı Yönetiminde İlmî Faaliyetlerini Sürdüren Âlimler			
	İsim	Vefat	Doğum Yeri
1	Zekeriyya b. Muhammed el-Ensârî	926/1520	Süneyke (Mısır)
2	Nuaymî, Ebü'l-Mefâhir	927/1521	Dımaşk
3	İbnü'l-Keyyâl ed-Dımaşkî	929/1523	Dımaşk
4	Ebü'l-Hasen el-Menûfî, Ali b. Muhammed el-Mısırî	939/1532	Kahire
5	Şâmî, Şemsüddin Ebü Abdillâh Muhammed b. Yûsuf	942/1536	Sâlihiyye (Dımaşk)
6	Tetâî, Muhammed b. İbrâhîm el-Mâlikî	937/1531	Menûfiye
7	Delecî, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Muhammed el-Osmânî	950/1543	Kahire
8	Bekrî, Ebü'l-Hasan es-Sıddikî	952/1545	Kahire
9	İbn Tolun, Ebü Abdillâh Muhammed b. Muhammed ed-Dımaşkî	953/1546	Salihyye (Dımaşk)
10	Bekrî, Cemâlüddîn	962/1555'ten sonra	Mısır
11	Abbâsî, Abdürrahîm	963/1556	Kahire
12	İbn Arrâk, Ebü'l-Hasan	963/1556	Beyrut
13	Alkâmî, Şemsüddîn	969/1561-1562	Kahire
14	Şa'rânî, Abdülvehhâb b. Ahmed el-Mısırî	973/1565	Kalkaşende
15	İbn Hacer el-Heytemî	974/1567	Mısır

Hadis eğitimi almak isteyen birçok ilim tâlibi, Memlûkler'in sınırları içerisinde bulunmamakla birlikte Horasan, Mâverâunnehir, Endülüs, Bağdat, Yemen ve daha birçok yerden Memlûkler'in ilim merkezlerini dolaşmışlardır. Birçok âlim Bağdat, Musul, Kurtuba gibi sarsıntılı dönemler geçiren şehirlerden göç ederek güvenli bölge olan Memlûkler sınırları içerisinde ilmi faaliyetlerini devam ettirmişlerdir. Endülüs asıllı olup çeşitli hadis âlimlerinden dersler alıp memleketlerine dönenler, dönmeyip hayatlarının geri kalanını Kahire veya Dımaşk'ta geçirenler olmuştur. Diğer İslâm beldelerinde doğup, Kâhire ya da Dımaşk'a uğramayan bu iki şehirdeki muhaddislerden istifade etmeyen bir hadisçi hemen hemen yok gibidir. Bu yüzden Memlûkler'in kurulduğu tarihten yıkıldığı tarihe kadarki zaman aralığında diğer bölgelerde yetişen muhaddislerin bir listesine de burada yer vermenin isabetli olacağı kanaatindeyiz.

Tablo 3: Hicrî VII.-X. Asırlar Arasında Memlük Sınırları Dışında Diğer İslâm Beldelerinde Yetişen Muhaddisler

	İsim	Vefat	Doğum Yeri
1	Şarrî, Ebü'l-Hasan	649/1251	Sebte
2	Sağânî, Radiyuddîn	650/1252	Lahor
3	Hârizmî, Ebu'l-Mueyyed Muhammed b. Mahmûd	655/1257	Havârizm
4	İbnü'l-Ebbâr el-Belensî	658/1260	Belensiye
5	İbnü'l-Musdî el-Endelûsî	663/1265	Vâdiâş (Gırnata)
6	Kurtubî, Muhammed b. Ahmed	671/1273	Kurtuba
7	Şâtübî, Muhammed b. Süleymân	672/1274	Şâtibe
8	Ali b. Eneceb, Tâcüddîn el-Bağdâdî	674/1276	Bağdat
9	Mevslî, Abdullah b. Mahmûd	683/1384	Musul
10	Eş'ârî, Ahmed b. Muhammed	690/1291	Mâlik (Endülüs)
11	İbnü'l-Buhârî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed	690/1287	
12	Debbâğ, Abdurrahmân b. Muhammed	699/1300	Kayrevan
13	İbn Ebû Cemre, Abdullah b. Sa'd	699/1300	Endülüs
14	Yünînî, Ali b. Muhammed	701/1302	Yünin (Ba'lebek)
15	Kaşğî, Muhammed b. Muhammed	705/1306	?
16	İbnü'z-Zübeyr es-Sekafî	708/1308	Ceyyân
17	İbn Rüşeyd, Ebû Abdillâh	721/1321	Sebte
18	İbnü'l-Fuvâtî, Kemâlüddîn	723/1323	Bağdat
19	Tücibî, Ebü'l-Kâsım	730/1329	Sebte
20	Hatîb et-Tebrîzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah	741/1340	?
21	Tîbî, Ebû Muhammed	743/1343	Tîb (İran)
22	Vâdiâşî, Ebû Abdillâh	749/1348	Tunus (aslen Vâdiâş)
23	Kâzerûnî, Ebû Sa'd Sa'îd b. Muhammed	758/1357	Kâzerûn (Faris)
24	Ebü'l-Hüseyn, Ahmed b. Ahmed el-Kürdî el-Hakkârî	763/1362	Hakkari
25	İbnü'l-Hâc en-Nümeyrî	780/1378	Gırnata
26	İbnü'l-Akûlî, Gıyâsüddîn	797/1394	Bağdat
27	Cürcânî, es-Seyyid eş-Şerîf Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed	816/1413	Cürçan
28	Fîrûzâbâdî, Meccüddîn	817/1415	Şîrâz
29	Ubbî, Ebû Abdillâh	828/1425	Übbe (Tunus)
30	Aclûnî, Muhammed b. Ahmed	831/1427	Aclûn (Ürdün)
31	Mücârî, Ebû Abdillâh	862/1458	Vâdiâş (Gırnata)
32	Seâlibî, Ebû Zeyd	875/1471	Vâdiyûsr (Cezayir)
33	Âmirî, Yahyâ b. Ebî Bekr	893/1488	Haraz (Yemen)
34	Zebidî, Ahmed b. Ahmed	893/1488	Zebîd (Yemen)
35	Muîn el-Miskîn	907/1501-1502	Herat
36	İbn Gâzî, Ebû Abdillâh	919/1513	Miknâs (Fas)

2. Memlûkler Dönemi Muhaddisleri Listesi Üzerine Bazı Değerlendirmeler:

1. Memlûkler döneminde hadis alanında eser veren 103 hadis âlimi tespit etmiş bulunmaktayız.³³ Bu listenin daha uzun vadede yapılacak araştırmalarla geliştirilmesi mümkündür.
2. Listede yer verdiğimiz âlimlerden bir kısmı İslâmî ilimlerin diğer alanlarında yetkin olmakla birlikte hadis alanında eser ya da eserler veren âlimlerdir. Memlûk dönemi âlimlerinin büyük çoğunluğu İslâmî ilimlerin birçok alanında söz sahibi kimseler olmakla birlikte, listede yer verdiğimiz âlimlerin tamamının hadis ilimlerinde yetkin âlimler olduğu söylenemez. Nitekim yukarıda yer verdiğimiz isimlerden bazılarının hadis ilimlerine dair sadece bir ya da birkaç eseri bulunmaktadır. Meselâ bir hekîm olan ve çalışmalarının büyük çoğunluğu tıp üzerine olup hadis usulüne dair *el-Muhtasar fî ilmi usûli 'l-hadîsi 'n-nebevî* isimli eseri kaleme alan İbnü'n-Nefis (ö. 687/1288) de bu listede yer almaktadır.
3. 15 muhaddis hayatlarının bir bölümünü Memlûk ilim mirası içerisinde Memlûk medreselerinde, Memlûk idaresi altında geçirmiş olup hayatlarının büyük çoğunluğunu Mısır'ın Osmanlı hâkimiyeti döneminde sürdürmüştür.
4. Yukarıdaki listelere bakılacak olursa Memlûkler'in hâkim olduğu hicrî yedinci asrın ikinci yarısından hicrî onuncu asrın ilk çeyreğine kadarki dönemde Memlûkler sınırları içerisinde yetişen hadis ilminde telif sahibi âlimlerin sayısı o dönem tüm İslâm dünyasının çeşitli beldelelerdeki âlimlerin iki katından fazladır. Bu durum söz konusu asırlarda Memlûkler'in hadis ilmindeki üstünlüğünü ortaya koymaktadır. Bununla birlikte Abbasiler sonrasında hadis ilminde pek çok muhaddisin yetiştiği Horasan³⁴ ve Mâverâunnehir bölgeleri ile Bağdat ve Kûfe gibi şehirlerde neredeyse eser veren bir hadis âlimi yok gibidir.
5. Memlûk hâkimiyeti olmayan bölgelerde hadis ilminde eser telif eden 36 muhaddisin ismi tespit edilebilmektedir. Yine daha detaylı araştırmalarda bu sayının daha da artacağı kanaatindeyiz. Tespit edilen veya edilecek âlimler ve eserleri üzerine ya da Memlûkler asrında diğer bölgeler üzerine yapılacak çalışmalar hem hadis tarihine hem de hadis edebiyatına önemli katkılar sağlayacaktır.

33 Bu isimleri başta *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* olmak üzere Kettânî'nin *er-Risâleti 'l-Müstatrafe*, Mücteba Uğur'un *Hadis İlimleri Edebiyatı* ve Ali Yardım'ın *Hadis I-II* isimli eserlerinden tespit ettik.

34 "Horasan, doğu İslâm âlemini tehdit eden Cengiz istilâsına ilk maruz kalan yerlerden birisi idi. Moğolların eline düşen şehirler yağmaya uğradı, özellikle Merv ve Nişâbur gibi istilâcılara karşı direnen şehirlerde katliam ve tahribat korkunç boyutlara ulaştı. Bu istilâ hareketi halkın göç etmesine, nüfusun iyice azalmasına ve bütün üretim mekanizmasının bozulmasına, konulan keyfî vergiler de geriye kalan halkın daha fazla fakirleşmesine yol açtı. Cengiz Han, Horasan şehirlerinin yeniden imarına izin vermemiş, ölümünden sonra hânedan mensuplarının ortak malı kabul edilen bir emirlik haline getirilmiş, daha sonra 654/1256 yılında kurulan İlhanlılar'ın yönetimine bırakılmıştır. İlhanlılar'ın başşehirlerini Batı İran-Azerbeycan topraklarına taşımaları ilim, sanat, edebiyat ve siyaset merkezlerinin Horasan'dan Batı'ya intikal etmesi, Horasan'ın ekonomik ve kültürel üstünlüğünü kaybetmesi sonucunu doğurmuştur." Osman Çetin, "Horasan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/237.

6. Yukarıda verdiğimiz ilk listede yer alan muhaddislere baktığımızda büyük çoğunluğunun Mısır menşeli oldukları görülmektedir. Mısır'da özellikle Kâhire, daha sonra Dımaşk en çok muhaddisin yetiştiği iki şehir konumundadır.
7. Yukarıda isimlerini verdiğimiz hadis ilminde eser bırakan Memlük âlimlerinin birçoğu hoca-talebe ya da akran ilişkisinin bulunduğu âlimlerdir. Memlükler'in ilk dönemlerindeki âlimlerle son dönem âlimleri arasında bir silsile şeklinde ilişki kurulabilmektedir. Memlükler'de hadis âlimlerinin bu ilişkisi müstakil araştırmalara konu olacak mâhiyettir. İlmî mirâsın intikalinde ve devamında bu silsilenin büyük bir önemi olduğunu düşünüyoruz.³⁵
8. Memlük muhaddisleri arasındaki bu hoca-talebe silsilesi ilişkisi hadis edebiyatına tesir etmiş olmalıdır. Birçok talebenin hocalarının kitaplarına yazdığı şerhler, ihtisarlar ve zeyillerde hocalarının hocalarına ait kitaplar üzerine yaptıkları çalışmalarda bu silsilenin önemli bir rolü vardır. Örneğin Memlükler'in ilk âlimi olarak yukarıda yer verdiğimiz Münzirî'nin öğrencilerini takip ettiğimizde Memlükler'in yıkılışından sekiz yıl önce yani 909 yılında doğan ve 974 yılında vefat eden İbn Hacer el-Heytemî'ye kadar ulaşmaktayız. Bu silsileyi şöyle gösterebiliriz:

Münzirî (ö.656/1258)

Dimyâtî (ö. 705/1306)

Mizzî (ö. 742/1341)

Takiyyüddîn es-Sübkî (ö. 756/1355)

Zeynüddîn el-İrâkî (ö. 806/1404)

İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449)

Zekerîyya el-Ensârî (ö. 926/1520)

İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974/1567)

Memlükler'in en velüd yazarlarından Süyûtî'nin hocalarını takip ettiğimizde İbn Hacer ile yukarıdaki silsileye bağlandığını, son âlimi Kastallânî'ye kadar uzanan hoca talebe silsilesinin takip ettiğimizde hocası Sehâvî'nin İbn Hacer el-Askalânî'nin öğrencisi olduğunu ve yine yukarıdaki silsileye bağlandığını görmekteyiz.

9. Yukarıda isimlerini verdiğimiz Memlük âlimlerinden birçoğu üzerine çeşitli araştırmalar yapılmıştır. “Türkiye’de Memlükler Dönemi Hadis Çalışmaları” isimli makalemizde 2013 yılına kadar tespit ettiğimiz eser, araştırma ve incelemelere yer verilmiştir.³⁶ Memlükler ile ilgili her geçen gün yeni araştırmaların yapılıyor olması bu çalışmanın güncellenmesini gerekli kılmaktadır. Bu şekilde ortaya çıkan tabloda eksik kalan alanlarla ilgili akademik araştırmaların teşvik edilmesinin genelde hadis tarihi özelde Memlük tarihi açısından önemli ve gerekli olduğunu düşünmekteyiz.

35 Konuyla ilgili bir çalışma yakın zamanda doktora tezi olarak tamamlanmıştır. Ahmet Eşer, *Hadis İliminde Fehrese Literatürü* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021).

36 Ferhat Gökçe, “Türkiye’de Memlükler Dönemi Hadis Çalışmaları”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/21 (2013), 41-88.

3. Memlûkler Dönemi Hadis Eserlerinin Hadis Literatürünün Türlerine Göre Dağılımı:

Yukarıda isimlerini zikrettiğimiz Memlûk âlimlerinin hadis ilimlerine dair 1201 eserini tespit ettik. Bunlardan bir kısmı matbu, bir kısmı yazma halinde, bir kısmı ise kaynaklarda kendilerine nispet edilenlerden oluşmaktadır. Hicrî VII-X. asır arasında Memlûkler döneminde yaşayan âlimlerin hadis ilmine dair telif ettikleri eserleri vefat tarihlerine, yazarlarına ve konularına göre listeledik.³⁷ Yapılacak kapsamlı bir çalışmada bu listenin daha da geliştirileceği ve zenginleştirilebileceği kanaatindeyiz. Biz burada sadece bu 1201 eserin hadis edebiyatının türlerine göre dağılımını içeren listesini sunmak istiyoruz. Bu rakamın dönemin tasnif anlayışı, tasnifin yoğunlaştığı alanlar, tasnifin temel unsurları ve hususiyetleri gibi konularda bir değerlendirme yapmamıza imkân tanıyacağını düşünüyoruz:

37 Makalemizin hacmini aşacağından bu listeye burada yer veremeyeceğiz. İleride yapmayı planladığımız kapsamlı bir araştırmada bu listeye yer vermeyi düşünmekteyiz.

Tablo 4: Memlûkler Dönemi Hadis Literatürünün Türlere Göre Dağılımı³⁸

1	Hadis Metinleri/Derlemeler	Ahkâm	48	459
		Avâli	21	
		Cüz	13	
		Emâli	14	
		Erbaûn	60	
		Etrâf	17	
		Hadis Derlemeleri	71	
		Humâsiyyât	1	
		Kudsî Hadis	1	
		Kütüb-i Sitte	18	
		Meşhûr	5	
		Mevdûât	19	
		Mu'cemü'ş-Şüyûh	84	
		Müselsel	9	
		Müsned	2	
		Mütevâtir	2	
		Sahîhâyn	13	
		Sübâiyyât	2	
		Sülâsiyyât	2	
		Sümâniyyât	2	
		Sünâiyyât	1	
		Şemâil	7	
		Tefsîr	2	
Terğib ve Terhîb	7			
Tıbbü'n-Nebevî	4			
Tüsâiyyât	6			
Uşâriyyât	1			
Zayıf Hadisler	1			
Zevâid	26			
2	Hadis Usulü	Hadis Usulü	85	85

38 Bu tabloda kullanılan hadis literatürü türleri Mücteba Uğur'un *Hadis İlimleri Edebiyatı* isimli eserinden tespit edilmiştir. Uğur'un alfabetik olarak tespit ettiği hadis literatür türleri "Hadis Metinleri Derleme", "Hadis Usulü", "Hadis Ricâli", "Hadis Şerhleri", "Hadis İlimleri" gibi üst başlıklarda toplanmış, hem sened hem de metinle ilgili olabilecek doğrudan bu türlerden herhangi birisi ile ilişkilendiremediğimiz literatür ise "Diğer/Çeşitli Konular" başlığı altında bir araya getirilmiştir.

3	Hadis Ricâli	Cerh ve Ta'dil	3	247
		Duafâ	12	
		Elkâb	3	
		Ensâb	5	
		Esmâ ve Künâ	5	
		Muhtelit	2	
		Mü'telif ve'l-Muhtelif	4	
		Mübhemât	6	
		Müdelis	3	
		Müştebih/Müteşâbih	8	
		Ricâlü'l-Hadîs	60	
		Sahâbe	30	
		Sikat	8	
		Şehir Tarihi	26	
		Tabakât	45	
Tevârih ve Vefeyât	27			
4	Hadis Şerhleri	Hadis Şerhi (Tek ya da birkaç)	67	157
		Hadis Şerhleri	90	
5	Hadis İlimleri	Esbâbü Vürûdi'l-Hadîs	1	35
		Garîbü'l-Hadîs	8	
		İlelü'l-Hadîs	20	
		Muhtelifü'l-Hadîs	3	
		Müşkilü'l-Hadîs	1	
		Nâsîhü'l-Hadîs ve Mensûhuhu	2	
6	Diğer/Çeşitli Konular	Bid'at	1	218
		Fetâva'l-Hadisiyye	4	
		Fevâid	3	
		Hadis Kitapları Üzerine	40	
		Hasâis	19	
		Kussâs	2	
		Muhadram	2	
		Müdreç	1	
		Mürsel	7	
		Siyer	33	
		Sünne	3	
		Tahrîc	58	
		Tertîb	9	
Turuku'l-Hadîs	36			
		Toplam		1201

Bu genel tablodan sonra hem Memlûkler dönemi hem de hadis tarihinin en önemli isimlerinden birisi olan İbn Hacer el-Askalâni'nin (ö. 852/1449) hadis çalışmalarının listesine de burada yer vermek istiyoruz. Şâkir Mahmûd Abdülmün'im, İbn Hacer'in 282'den fazla eser telif ettiğini tespit etmiştir.³⁹ İbn Hacer'in öğrencilerinden Sehâvî hocasının biyografisini *el-Cevâhir ve'd-dürer fi tercemeti Şeyhi'l-İslâm İbn Hacer* isimli eserinde bir araya getirmiş ve burada çok önemli bilgiler vermiştir. Sehâvî aynı zamanda İbn Hacer'e ait, tespit ettiği ve haklarında kısa bilgiler de verdiği 273 eserinin listesini vermiştir.⁴⁰ Bunlardan 21'i tarih, 29'u fıkıh, 1'i usûlü'd-Dîn, 1'i fıkıh usûlü, 16'sı ise Arap dili, arûz ve edebiyata, 205'i ise hadis ilmine dairdir. Sehâvî, bunları hadis literatürünün çeşitli alanlarına göre sıralamıştır. M. Yaşar Kandemir ise İbn Hacer'in hadis ilmine dair 172 eserini aynı şekilde hadis ilminin çeşitli alanlarına göre sıralamıştır.⁴¹ Şimdi öncelikle İbn Hacer'in ilgilendiği tüm ilim dallarındaki çalışmalarını tespit etmeye çalışan Şâkir Mahmûd Abdülmün'im'in verdiği eserlerin dökümünü aktaralım:

Tablo 5: İbn Hacer'in Eserlerinin İlim Dallarına Göre Dağılımı	
Şâkir Mahmûd Abdülmün'im'in Listesi	
Ulûmü'l-Kur'ân	7
Usûlü'l-Hadis	8
Şerhü'l-Hadis	12
Metnü'l-Hadis	16
İlelü'l-Hadis ve Nakdü'l-Hadis	11
Turuku'l-Hadis	41
Tahrîcü'l-Hadis	8
Uşâriyyât	11
Erbaînler	11
Etrâf	9
Zevâid	7
İbdâl (Bedel)-Muvâfâkât	6
Tertîb	5
Fıkıh ve Usûlü'l-Fıkıh	28
Akâid	6

39 Şâkir Mahmûd Abdülmün'im, *İbn Hacer el-Askalâni, musannefâtuhu ve dirâsetu fi menhecîhi ve mevâridihî fi Kitâbi'l-İsâbe* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 167-386.

40 Şemsuddîn Muhammed b. Abdîrrahmân es-Sehâvî, *el-Cevâhir ve'd-dürer fi tercemeti Şeyhi'l-İslâm İbn Hacer*, thk. İbrâhîm Bâcis Abdülmecîd (Beyrut. Dâru İbn Hazm, 1999), 2/659-695.

41 M. Yaşar Kandemir, "İbn Hacer el-Askalâni", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/517-530.

Mu'cem-Meşyeha	11
Fehrese	7
Ricâl	22
Terâcim-Menâkib	7
Tarih	17
Arap Dili ve Lügat	13
Şiir ve Divan	3
Muhtelif Konular	3
Ecvibe	13
Toplam	282
Nispet edilenler	38

Sehâvî ve Kandemir'in vermiş oldukları listeye göre İbn Hacer'in eserlerinin hadis literatürünün türlerine göre dağılımı şu şekildedir:

Tablo 6: İbn Hacer'in Hadis Alanındaki Eserlerinin Hadis Literatürünün Türlerine Göre Dağılımı			
Sehâvî'nin Listesi		M. Yaşar Kandemir'in Listesi	
Hadis Derlemeleri/ Muhtasar/Tahrîc	75	Hadis Şerhleri/Derlemeler	23
Erbâinler	7	İlelü'l-Hadîs	17
Mu'cemler ve Meşyehalar	7	Turuku'l-Hadîs	30
Tahrîcî'ş-Şüyûh	24	Etrâf	7
Turuku'l-Hadîsler	24	Zevâid	8
Şerhler	14	Tahrîc	14
Hadis Usulü/(Ulûmü'l-Hadîs)	4	Âli İsnâd	10
Funûnü'l-Hadîs/Hadis İlimleri	27	Kırk Hadis	10
Ricâl	23	Hadis Usulü	7
Toplam	205	Ricâlü'l-Hadîs	19
		Mu'cemü'ş-Şüyûh	15
		Biyografi	7
		Tertîb	5
		Toplam	172

Memlûk dönemi muhaddislerinin hepsinin bu kadar farklı alanlarda yoğunlaşmış eser verdikleri söylenemez. Ancak İbn Hacer'in yukarıdaki çalışmaları dönemin hadis çalışmalarının hadis edebiyatı içerisindeki yoğunlaştığı alanları âdeta özetlemekte, bizlere hadis ilminde en üst düzeyde/mertebede bulunan bir muhaddisin hadis ilmindeki ilgi alanlarını göstermektedir.

4. Memlûkler Dönemi Hadis Literatürünün Değerlendirilmesi:

1. Memlûkler döneminin 118 (103+15) muhaddisi üzerinde yaptığımız çalışmada 1201 eser tespit etmiş bulunmaktayız.
2. Tespit ettiğimiz 1201 eserin bir kısmı el yazma halinde, bir kısmı ise kaynaklarda isimleri belirtilen veya nispet edilen eserlerden oluşmaktadır.
3. Memlûkler döneminde hadis ilmine dair telif edilen 1201 eseri “hadis metinleri/derlemeler” (459), “hadis usûlü” (85), “hadis ricâli” (247), “hadis şerhleri” (157), “hadis ilimleri” (35) ve “diğer çeşitli konular” (218) isimli başlıklarda toplamak mümkündür. Bu tablodan dönemin çalışmalarının hadis derlemeleri, hadis ricâli ve hadis şerhleri üzerinde yoğunlaştığı anlaşılmaktadır.
4. Memlûkler dönemi hadis edebiyatının “hadis şerhleri” (90), “hadis usulü” (85) “hadis derlemeleri” (71), “tek hadis şerhleri” (67), “ricâl” (60), “tahrîc” (58), “ahkâm” (48), “tabakât” (45), “erbaûn” (40), “turuku’l-hadîs” (36), “vefeyât” (27), “zevâid” (26), “şehir tarihi” (26), “mevdûât” (19) ve “etrâf” (17) alanlarında yoğunlaştığı görülmektedir.
5. Yukarıdaki tabloyu incelediğimizde en fazla telif edilen hadis edebiyatı türünün 157 eserle hadis şerhleri olduğu görülmektedir. Hadis kaynakları üzerine yazılan 90, tek ya da birkaç hadis şerhinden oluşan 67 eser tespit edilmiştir. Daha sonra sırasıyla 85 eserle “hadis usulü”, 71 eserle “hadis derlemeleri”, yine hadis derlemeleri altında değerlendirebileceğimiz 60 eserle “kırk hadis”lerin geldiğini görmekteyiz.
6. Bu tablo Memlûkler’in içerisinde bulunduğu dönemlerin “derleme ve şerh”⁴² dönemi olarak değerlendirilmesinin somut bir işareti olarak değerlendirilebilir. Nitekim tarafımızdan hicrî altıncı asır üzerine yapılan bir çalışma Memlûkler döneminden bir önceki asrın daha çok derleme dönemi olduğunu göstermiştir.⁴³ Derlemelerin bir sonraki aşaması şerhler olduğundan altıncı asırdan itibaren şerhlerin sayısı gittikçe artmış, Memlûkler döneminde zirveye ulaşmıştır.
7. Memlûkler dönemi hadis edebiyatının en dikkat çeken ve en başarılı görülen türü şerhlerdir. Bu dönemde özellikle Buhârî ve Müslim üzerine birçok şerh ve ihtisar çalışması yapılmıştır. Çalışmamızda tespit ettiğimiz kadarıyla Memlûkler döneminde Buhârî’nin *el-Câmi*’ine 34, Müslim’in *el-Câmi*’ine 15, *el-Muvattâ* üzerine 4, Ebû Dâvûd’un *es-Sünen*’ine 17, Tirmizî’nin *el-Câmi*’ine 7, Beyhakî’nin *Kitâbü’s-süneni*’l-*kebîr*’ine 6, Nesâî’nin *es-Sünen*’ine 1, Begavî’nin *Mesâbilü’s-sünne*’sine 6, *Şerhu’s-sünne*’sine 1 ve Ahmed b. Hanbel’in *el-Müsned*’i üzerine 1 “şerh-ihtisar” çalışması yapılmıştır.

42 Ansiklopedik hadis şerhlerinin verildiği Memlûkler dönemini tanımlamada “şerhçilik dönemi” ifadesine katılmadığımızı, “şerh” ile “şerhçiliği” birbirinden ayırdığımızı belirtmemiz gerekir. Nitekim şerh faaliyeti ile şerhçilik farklı hususlardır. Şerhçilik kavramı hadis tarihinin duraklama dönemine daha uygun düşmektedir. Nitekim bu dönemde artık şerh türü eserlerin de örnekleri durmuş, önceki yazılan şerhler esas alınmıştır. Şerhlerden sonra yoğun hâşiyeye geleneği de şerhçiliğin bir tezahürü olarak değerlendirilebilir.

43 Ferhat Gökçe, “Ali b. Osman el-Ûşî’nin Yaşadığı Dönemde Hadis İlimi”, *Uluslararası Ali b. Osman el-Ûşî Sempozyumu Bildirileri* (Bişkek: Oş İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2018), 459-490.

8. Hadis edebiyatını, senet ve metne dayalı çalışmalar şeklinde temelde iki kısımda değerlendirecek olursak Memlûkler döneminde isnâda taalluk eden ilimlerde çalışmalar devam etmekle birlikte metne yönelik araştırma ve incelemelerin, metin merkezli çalışmaların ağırlıklı olduğunu söyleyebiliriz. Şüphesiz hadis edebiyatının durumu sadece eserlerin sayısına göre değerlendirilemez. Ancak bu alanda önemli bir çabanın verildiği bir gerçektir. Öte yandan hicrî dördüncü asırdan itibaren ilerleyerek gelişen şerh faaliyeti, başka bir ifadeyle şerh kapsamına giren hadislerin açıklanması (tefsir), anlaşılması ve yorumlanması meselesi dönemin en temel meselesi olarak görülmektedir.
9. Sadece Müslim şerhlerinin en önemli ve en iyilerinden birisi olarak kabul edilen fakih ve muhaddis Nevevî'nin (ö. 676/1277) *el-Minhâc fî şerhi Sahih-i Müslim b. Haccâc* isimli eseri, fakih, tarihçi, dilbilimci ve tenkitçi Buhârî'nin *Sahih*'i üzerine Moğultay b. Kılıç'ın (ö. 762/1360) şerhi; fakih, usûlcü, kelâmcı, müfessir ve dilbilimci olarak nitelenen Kirmânî'nin (ö. 786/1384) şerhi, fıkıh, tarih ve biyografi uzmanı İbn Hacer (ö. 852/1449) ve tarihçi usulcü ve fıkıh âlimi Aynî'nin (ö. 855/1451) şerhleri toplamda 100 cildi aşmaktadır. Tüm bu şerhlere bakıldığında bunların ağırlıklı olarak "ilmü dirâyeti'l-hadîs"e odaklı olduğu görülmektedir.⁴⁴ Tüm bu eserler müelliflerinin çok yönlü âlimler olmasının da etkisiyle zengin içerikli ansiklopedik hadis çalışmaları arasındaki yerini almıştır.
10. Memlûkler döneminde yazılan hadis şerhleri "metin odaklı" hadisçiliğin nasıl hadis alanının çekim merkezi haline geldiğini göstermeye kâfidir.⁴⁵
11. Önceki dönemlerde görülmeyen birçok tasnif türünün ilk örnekleri Memlûkler döneminde verilmiştir. Bunların en başta geleni zevâidlerdir.⁴⁶ Zevâid edebiyatı üzerine yapılan yoğun çalışmaları göz önünde bulunduran bazı hadis tarihçileri bu dönemi "zevâid dönemi" olarak nitelendirmişlerdir. Nitekim hadis tarihini 8 dönemde ele alan ve Türkiye'de ilk hadis tarihi kitabı olarak bilinen İzmirli İsmâil Hakkı'nın *Hadis Tarihi* isimli eserinde hadis tarihinin son iki dönemi hadis edebiyatı merkeze alınarak "zevâid türü eserler devri" ve "zevâid sonrası dönem" şeklinde değerlendirilmiştir.⁴⁷
12. Ricâl ve tabakât alanında da bu dönemde çok çalışma yapılmıştır. Hadis ricâline dair 60, mu'cemü's-şüyu'uh'a dair 84, tabakât alanına dair 45, tarih ve vefeyât alanında 27 eser tespit etmiş bulunmaktayız. Bu durum muhaddislerinin bu dönemde bir yandan isnâda taalluk eden ricâl ilmine dair çalışmalarla da ilgilendiklerini göstermektedir. Tespit etmiş olduğumuz 40 eserin önemli bir kısmı başta Buhârî ve Müslim'in *el-*

44 Özafşar, "Hadis İlminde Alan Evrilmesi", 115.

45 Özafşar, "Hadis İlminde Alan Evrilmesi", 115.

46 Büyük çoğunluğu Memlûkler döneminde telif edilen zevâid türü eserler için bk. Abdullah Karahan, *Hadis Edebiyatında Zevâid Kitapları* (İstanbul: Sır Yayınları, 2005).

47 İzmirli İsmail Hakkı, *Hadis Tarihi*, nşr. İbrahim Hatiboğlu (İstanbul: Dârulhadis, 2002), 283.

Câmi 'leri olmak üzere temel hadis kaynaklarının ricâli üzerine yapılan çalışmalardan oluşmaktadır. Memlûkler döneminde yapılan ricâl çalışmaları “dirâyetü'l-hadîs”in bu dönemde metin ağırlıklı olmakla birlikte isnâd çalışmalarıyla birlikte yürütüldüğünü de göstermektedir.

13. Yukarıdaki tabloda verilen rakamları biraz daha incelediğimizde dönemin tamamına yayılamayacak, belli kişilerde toplanan çalışmalardan söz edebiliriz. Örneğin “ilelü'l-hadîs”e dair tespit ettiğimiz 20 çalışma Memlûkler'in tamamında ilgilenilen bir alan olarak değerlendirilmemelidir. Bununla birlikte “ilel”in müstakil bir ilim disiplini olarak ele alındığı ilk çalışma İbn Receb'in (ö. 795/1393) *Şerhu 'İleli 'l-Tirmizî* isimli eseridir. İbn Receb bu eserinde Tirmizî'nin çalışmasını ilavelerle genişletmiş, eksikliklerini tamamlayarak şerh ve tenkit etmiş, eserin sonunda ilel ilmiyle ilgili bazı bilgilere ve kurallara bir bölüm ayırmıştır.⁴⁸
14. İlel çalışmalarının büyük çoğunluğu İbn Hacer el-Askalânî'ye ait olup, o bu alanda tespit ettiğimiz 20 eserin 18'ini telif etmiştir.⁴⁹ Diğer bir çalışma ise talebesi Sehâvî (ö. 902/1497) tarafından Dârekutnî'nin *İlel*'i üzerine yapılan bir ihtisar çalışmasıdır. Öte yandan İbn Hacer el-Askalânî'nin Buhârî şerhi *Fethu 'l-bârî bi-şerhi Sahîhi 'l-Buhârî*'si ile *el-Hidâye* hadislerinin şerhine dair Zeylâî'nin (ö. 762/1360) *Nasbü'r-râye li-tahrîci ehâdîsi 'l-Hidâye*'si ilel konusunda her ne kadar temelde ilel türü eserler olmasa da hadislerdeki illetler konusunda müracaat edilmesi gereken kaynaklar arasındadır.
15. Hadis edebiyatının bazı türlerinin ilk örnekleri Memlûk muhaddisleri tarafından verilmiştir. Başta “zevâid” olmak üzere, “tahrîc”, “turuku'l-hadîs”, “el-fetâva'l-hadîsiyye”⁵⁰, “esbâbü vürûdi'l-hadîs” ve halk dilinde hadis olarak şöhret bulan sözlerin ele alındığı “meşhûr” türünün ilk örnekleri bu döneme aittir.
16. “Ale'l-ahruf” dediğimiz hadislerin alfabetik olarak sıralandığı hadis mecmualarının ilk örneklerini de Memlûk âlimleri vermiştir. Bedrüddîn ez-Zerkeşî (ö. 794/1392), halk dilinde hadis olarak dolaşan sözleri topladığı *et-Tezkire fi 'l-ehâdîsi 'l-müştehire* isimli eserinde hadisleri alfabetik olarak sıralamıştır.⁵¹ Hadis metinlerini ilk kelimelerine göre alfabetik olarak sıralayan Süyûtî (ö. 911/1505), bu sistemle *el-Câmi 'u's-sağîr*'de 10.031 hadisi kaynaklarına ve sıhhat durumlarına işaret etmek suretiyle

48 Cengiz Kallek, “İbn Receb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/245.

49 M. Yaşar Kandemir, “İbn Hacer el-Askalânî”, 19/519-520.

50 Ahmet Yücel, el-Fetâvâ'l-hadîsiyye'nin ilk örneğini İbnü's-Salâh'ın *Fetâvâ ve Mesâil*'i olduğunu belirtmektedir. Bununla birlikte eser sadece hadis fetvalarına hasr edilmiş değildir. Eserde akâid, tefsir ve fıkıhla ilgili sorular da yer almaktadır. Yücel, *Hadis Tarihi*, 156. Mehmet Görmez ise fikhü'l-hadîs'in bir türü olarak değerlendirdiği Fetâvâ'l-hadîsiyye türünün ilk örneğini İbn Teymiyye'nin verdiğini kaydetmiştir. Mehmet Görmez, “Fikhü'l-Hadîs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 12/548. Hadis fetvalarıyla ilgili literatür için bk. Yavuz Köktaş, *Hadis Fetvaları Literatürü, Özellikleri ve Örnekleri* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017).

51 İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Edebiyatı: Çeşitleri, Özellikleri, Faydalanma Usulleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985), 121.

toplamış bulunmaktadır.⁵² Yine Süyûtî, *Cem 'u'l-cevâmi* 'de de 100.000 hadisi bir araya getirmiştir.⁵³

17. Hadis usulündeki telifler sadece Memlûkler dönemini değil yazıldıktan sonra hadis usulünde yapılan tüm çalışmaları etkisi altında bırakan İbnü's-Salâh'ın (ö. 643/1245) *Mukaddime*'si temelinde hazırlanmıştır. Yazılan eserler ya doğrudan bu eserin bir şerhi, ya bu esere yazılan bir ihtisarin şerhi, ya nazım haline getirilmiş şekli ya da bu nazımın şerhlerinden ibaret olan çalışmalardır. Tüm bu çalışmalarda bulunan âlimler İbnü's-Salâh'ın eserini olduğu gibi aktarmamışlar ya da gelişi güzel kısaltmamışlardır. Ona bir takım tenkitlerde ya da ilavelerde bulunmuşlardır.⁵⁴ Mesele müstakil çalışmalara konu olacak mâhiyettedir.
18. Memlûkler döneminde mevzû hadisler üzerine yapılan çalışmalar dikkat çekmektedir. Mevzû hadislere dair telif edilen eserlerin birçoğu İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) *el-Mevzû 'ât* 'ı temelinde hazırlanmıştır. Zeynüddîn el-İrâkî (ö. 806/1404), İbn Hacer el-Askalânî (u.ö. 852/1449) ve Süyûtî'nin (ö. 911/1505) bu alanda çalışmaları vardır.⁵⁵ Söz konu hadis âlimleri yaptıkları çalışmalarında İbnü'l-Cevzî'nin tespit edemediği mevzû hadisleri tespit etmişler ve onun mevzû olarak nitelendirdiği bazı hadislerin mevzû olmadığını savunmuşlardır.
19. İlk defa Memlûkler döneminde telifini gördüğümüz türlerden birisi halk arasında yaygın olan (ya da hadis olarak bilinen) sözlerle ilgilidir. Bedrüddîn ez-Zerkeşî (ö. 794/1392) *et-Tezkire fi 'l-ehâdisi 'l-müştehire* isimli eseriyle bu türün ilk örneğini vermiştir.⁵⁶ Daha sonra İbn Hacer el-Askalânî, Sehâvî ve Süyûtî de bu alanda çeşitli çalışmalar kaleme almışlardır.⁵⁷
20. *Kütüb-i Sitte* üzerine yapılan çalışmaların tespit ettiğimiz 18 eserden ibaret olduğu düşünülmemelidir. Memlûkler dönemi, *Kütüb-i Sitte*'den özellikle Sahîhayn başta olmak üzere *Kütüb-i Sitte*'nin diğer eserlerine birçok çalışmanın yapıldığı bir dönem olmuştur. Zira Memlûkler döneminden bir önceki asırda ıstılah olarak kullanılmaya başlanan "*Kütüb-i Sitte*" ıstılahı -her ne kadar bazı âlimler farklı görüşler belirtse de- İbn Mâce'nin *es-Sünen*'ini de içine alacak şekilde artık yerleşmiştir.
21. Söz konusu tespit ettiğimiz 18 çalışma ayrı ayrı *Kütüb-i Sitte*'yi oluşturan kitaplar üzerine değil, *Kütüb-i Sitte*'yi bir bütün olarak ele almaktadır. *Kütüb-i Sitte* râvîleri üzerine ilk önemli çalışmayı yapan Cemmâilî'nin (ö. 600/1203) *el-Kemâl fi esmâ 'i'r-*

52 Halit Özkan, "Süyûtî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/191.

53 Özkan, "Süyûtî", 38/191.

54 Ali Arslan, "Mukaddimetü İbnü's-Salâh İsimli Eser Üzerine Yapılan Çalışmalar", 2462-2463.

55 M. Yaşar Kandemir, "el-Mevzûât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/497-498.

56 İsmail Lütü Çakan, *Hadis Edebiyatı*, 121.

57 Mücteba Uğur, *Hadis İlimleri Edebiyatı* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 172-173; Gökçe, "Türkiye'de Memlûkler Dönemi Hadis Çalışmaları", 72-73.

ricâl'i *Kütüb-i Sitte* râvîleriyle ilgili yapılan çalışmalarda temel alınan eser olmuştur.⁵⁸ Bu alanda Mizzî'nin (ö. 742/1341) *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'î'r-ricâl* isimli çalışması tam bir şâheserdir. Zehebî (ö. 748/1348), Ebü'l-Mehâsin el-Hüseyînî (ö. 765/1364), Sıbt İbnü'l-Acemî (ö. 841/1438) ve İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) gibi âlimler el-Mizzî'nin bu kitabı üzerine çalışmalarda bulunmuşlardır.

22. Memlûkler dönemi hadis edebiyatında esas alınan bazı eserler vardır. Bunların en başta geleni *Kütüb-i Sitte*'dir. *Kütüb-i Sitte* dışında çeşitli alanlarda temel alınan bazı eserler üzerine yoğun çalışmalar yapıldığı görülmektedir. Bunlardan bir kısmı Memlûkler öncesi âlimlerin eserleridir. Bir kısmı ise Memlûk âlimlerinden olup talebeleri ya da daha sonraki Memlûk âlimleri tarafından esas alınmıştır. Aşağıda listesini vereceğimiz eserler birçok Memlûk âliminin üzerinde, şerh, hâşiye, zeyl, muhtasar türü çalışmalar yaptıkları alanlarında otorite ya da zirve olarak kabul edilmiştir.

Tablo 7: Memlûkler Döneminde Hadis Literatürünün Çeşitli Alanlarında Otorite Ya da Zirve Olarak Kabul Edilen Bazı Eserler

1	<i>Kütüb-i Sitte Ricâlî</i>	Cemmâilî (ö. 600/1203)	<i>el-Kemâl fi esmâ'î'r-ricâl</i>
2	Erbaûn	Nevevî (ö. 676/1277)	<i>el-Erba'üne'n-Neveviyye</i>
3	Tergîb ve Terhîb	Münzirî (ö. 656/1258)	<i>et-Tergîb ve't-terhîb</i>
4	Garîbü'l-Hadîs	İbnü'l-Esir (ö. 606/1210)	<i>en-Nihâye fi garîbi'l-hadîs ve'l-eser</i>
5	Hadis Derlemeleri/ Câmiler	İbnü'l-Esir (ö. 606/1210)	<i>Câmi'u'l-usûl li-ehâdisi'r-Resûl</i>
6	Mevdûât	İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201)	<i>el-Mevzû'ât</i>
7	Hadis Usulü	İbnü's-Salâh (ö. 643/1245)	<i>Mukaddimetü İbni's-Salâh</i>
8	Ahkâm	Cemmâilî (ö. 600/1203)	<i>Umdetü'l-ahkâm</i>
9	Duafâ	Zehebî (ö. 748/1348)	<i>Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl</i>
10	Hasâis	Kâdî İyâz (ö. 544/1149)	<i>eş-Şifâ bi-(fi)ta'rîfi hukûki (fi şerefi)'l-Muştafâ</i>
11	Mübhemât	İbn Beşküval (ö. 578/1183)	<i>Kitâbü Gavâmizi'l-esmâ'î'l-mübheme</i>
12	Mü'telif ve'l-Muhtelif, Müştebih, el-Esmâ ve'l-Künâ	İbn Mâkûlâ (ö. 475/1082)	<i>el-İkmâl fi ref'i ('ârzi)'l-irtiyâb 'ani'l-mü'telif ve'l-muhtelif fi'l-esmâ' ve'l-künâ ve'l-ensâb</i>

23. Hadislerin metinlerine yönelik ilim dallarında Memlûkler döneminde yapılan çalışmalara da işaret etmek gerekir. “Esbâbü vürüdü'l-hadîs” ilminde günümüze ulaşan ilk eser, Süyûtî (ö. 911/1505) tarafından telif edilmiştir.⁵⁹ Eserde fıkıh bâblarına göre sıralanan sadece 98 hadisin -farklı rivâyetleriyle birlikte- vürüd sebepleri ele

58 Erdoğan Köycü, *el-Mizzî'nin Hadis İlmindeki Yeri*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2013).

59 Ramazan Ayvallı, “Esbâbü Vürüdü'l-Hadîs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/362-363.

alınmış olsa da, “esbâbü vürûdi’l-hadîs” ıstılahının bir literatür türü olarak hadis edebiyatına girmiş olması önemlidir.

24. Yukarıdaki tabloda en az telif verilen alanların muhtelifü’l-hadîs, müşkilü’l-hadîs, fikhü’l-hadîs ve garîbü’l-hadîs gibi hadis metinlerine yönelik ilimlerden ibaret olduğunu görmekteyiz. Hadis metinlerine önem verilen ve yapılan çalışmaların metinler üzerinde yoğunlaştığı bir dönemde bu ilim dallarına ait eserlerin az oluşu, bu ilimlerde bir çabanın gösterilmediği anlamına gelmemektedir. Zengin hadis şerhlerinin örneklerini veren Memlûk âlimleri bu ilimleri şerhini yaptıkları kitapların ilgili gördükleri hadisleri üzerinde kullanmışlardır.
25. Hadis edebiyatına dair hicrî VII. asırdan sonra fikhü’l-hadîs ilminin kapsamında değerlendirebileceğimiz “el-fetâva’l-hadîsiyye” türü kitaplar telif edilmeye başlanmıştır.⁶⁰ Hadislere dair çeşitli fetvâları içeren bu tür kitaplar toplumun hadise ilgisini, hadisle ilgili meraklarını, sorularını ve cevaplarını ihtiva etmesi bakımından çok önemli bilgilere ulaşabileceğimiz kaynaklar arasındadır.⁶¹
26. Memlûkler döneminde en çok telif edilen türlerinden birisi “mu‘cemü’ş-şüyûh” ya da “fehrese”lerdir. Bu tür eserler bir muhaddisin görüşüp hadis aldığı hocalarının isimlerini, onların biyografilerini, onlardan rivâyet icâzeti alınan eserlerin listesini ihtiva etmektedir. Fehreseler daha çok âlimlerin hocalarından okudukları kitapların alfabetik olarak kaydedildiği eserlerdir.⁶² Bu türde memlûkler döneminde tespit ettiğimiz 80 eser bulunmaktadır.
27. Hadis edebiyatının ürünleri yoğunluklu olarak Kahire ve Dımaşk’ta verilmiştir. Ancak Kahire’deki ilmî atmosfer daha yüksektir. Bu atmosferin hadis edebiyatına ciddi bir etkisi vardır. Bunun bir örneğini Bedruddîn el-Aynî’de (ö. 855/1451) görmekteyiz. Aynî’nin hadis ilminde telif ettiği ilk eseri bir duâ ve ezkâr kitabı olan İbn Teymiyye’nin (ö. 728/1328) *el-Kelimü’l-tayyibe min ezkâri’n-nebî* isimli eserine yazdığı *el-Alemu’l-heyrib fi şerhi’l-Kelimi’l-tayyib* isimli bir ciltlik şerhtir.⁶³ Henüz Kahire’ye gelmeden önce telif ettiği bu çalışması ile büyük âlimlerle tanıştıktan sonra Kâhire ortamında yazdığı hadis şerhleri arasında ciddi bir fark vardır. Bu durum bizlere bir yandan bir hadis şârihinin bireysel/ilmî gelişimiyle şerhteki gelişimi arasındaki ilişkiyi diğer yandan eserin yazıldığı ortamın rolünü göstermektedir. Nitekim Aynî’nin

60 Görmez, “Fikhü’l-Hadîs”, 12/548.

61 Konunun detayları hakkında bk. Halit Özkan, *Memlûklerin Son Asrında Hadis*, 170-179.

62 M. Yaşar Kandemir, “Fehrese”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/297.

63 Bedruddîn el-Aynî, *el-Alemu’l-heyrib fi şerhi Kelimi’l-tayyib*, thk. Hâlid İbrâhim el-Mısırî (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1998).

'*Umdetü'l-kârî*'de hadis şerhinde takip ettiği yöntemin zenginliğinde⁶⁴ bulunduğu ilmî ortamın, tanıştığı eserlerin, dönemin âlimlerinin tartıştığı meselelerin büyük bir rolünün olduğunu düşünüyoruz. Muhtemelen Aynî, Antep'ten Dımaşk'a, oradan Kâhire'ye gitmemiş olsaydı '*Umdetü'l-kârî*' gibi bir eser ortaya çıkmayacaktı.

Sonuç

On dört asırlık İslâm tarihinin iki buçuk asrında İslâm dünyasının ilim merkezi olma sıfatıyla hüküm süren Memlûkler Devleti'nde hadis edebiyatında iz bırakan birçok âlim yetişmiş bu âlimler verdikleri eserlerle hadis edebiyatının zenginleşmesine ve gelişmesine katkıda bulunmuşlardır.

Kanaatimizce Memlûk dönemi hadis edebiyatını şekillendiren en önemli faktör hadis ilminin tarihi seyri içerisinde ulaştığı konum olmuştur. Önceki asırlarda hadis musennefâtının tamamlanması, temel hadis kaynaklarının otoritelerini güçlendirerek yaygınlaşmış olması hatta bu temel kaynaklar üzerine yapılan derleme eserlerin de şöhret bularak birer klasik haline gelmesi, dönemin muhaddislerini şerhlere, ihtisarlara, zevâidlere, zeyillere ve etrâf türü çalışmalara yönlendirmiştir.

Tarihçilerin de belirtmiş olduğu Moğol ve Haçlı etkisinden de söz edilebilir. Moğollar ve Haçlıların birçok İslâm mirasını yok etmiş olmaları, İslâm müelliflerini birçok alanda ansiklopedik çapta eser yazmaya, önceki mirası koruma amaçlı bu mirası sahiplenerek bunlar üzerinde çalışmalar yapmaya teşvik etmiştir.

Âlimler arasındaki ilmî rekabetin de yapılan çalışmaların şekillenmesinde rolü olmuştur. Nitekim bu durumun dönemin âlimlerinin eserlerine yansıdığını müşahede etmekteyiz. Süyûtî-Sehâvî, İbn Hacer-Bedrüddîn el-Aynî arasındaki ilmî münakaşalar bunun en bariz örneklerini teşkil etmiştir.

Hicrî ilk dört asırda görülen orijinal mesailer bu dönemde pek verilmemişse de yoğun bir yazım faaliyeti sürekli olarak devam etmiştir. Bu yüzden dönemin bir gerileme dönemi olduğu söylenemez. Ebû Zehv'in İslâm dünyasında Memlûkler hâkimiyetini içine alan dönemi "zirvede kalma" dönemi olarak nitelendirmesi daha isabetli görünmektedir. Hicrî VII, VIII ve IX. asırlar hadis edebiyatı açısından bir gerileme dönemi değildir. Nitekim bu dönemlerde hadis edebiyatının pek çok alanında yoğun çalışmalar yapılmıştır. Bu dönemin daha isabetli bir şekilde konumlandırılması gerekmektedir. Memlûkler döneminin hadis faaliyetlerinin her alanında hicrî X, XI ve XII. asırlara nispetle ciddi bir üstünlüğü bulunmaktadır. Dolayısıyla

64 Aynî, eserinde hadisleri ele alırken az çok değişiklikler yapsa da ilk bâb için takip ettiği yöntemde hadis şerhini 30 başlıkla gerçekleştirmiştir. Sakallı, *Aynî ve Hadis Yorum/Şerh Yöntemi*, 72-75; Aynî hadis şerhlerinde şu başlıklara yer vermektedir: terceme izahı, lügat açıklamaları, i'râb açıklamaları, me'ânî ilmi açısından açıklama, bedi' ilmi açısından açıklama, beyân ilmi açısından açıklama, tefsir ilmi açısından açıklama, hadis in âyetle ilgisi, hadis in bâb başlığı ile ilgisi, sorular ve cevaplar, senedde yer alan râvîlerin açıklanması, râvîlerle ilgili diğer noktaların ortaya konulması, senedin ihtiva ettiği bazı özellikler, hadis in türünün açıklanması, hadis in Buhârî' de nerelerde geçtiği, hadisi eserlerine almış olan öteki hadisçiler, hadisten çıkarılabilecek fikhî hükümler, senedin ihtivâ ettiği bazı özellikler, hadis ile ilgili belirtilmesinde fayda görülen diğer meseleler. Söz konusu başlıkların değerlendirilmesi hakkında bk. Zişan Türcan, *Hadis Şerh Geleneği* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 272-273.

hadis tarihinde ve hadis edebiyatında bir gerilemeden bahsedilecekse bunu X. asrın son çeyreğinden itibaren başlatmak kanaatimizce daha uygundur.

Memlûkler döneminin, literatürü dikkate alacak olursak altıncı asırda örneklerini gördüğümüz derleme faaliyetleri devam ettiği için “derleme”; dönemin temel yazım usulü şerhe dayandığı için “şerh” ve bu ikisinin birleşimiyle “derleme ve şerh” dönemi olarak nitelendirilmesi daha uygundur. Bu isimlendirme ya da değerlendirme, dönemin hadis edebiyatının genel karakteristiğini yansıttığı için objektif bir tanımlamadır. Ancak literatürün tamamını göz önünde bulundurduğumuzda “şerh” ön plana çıkmakta, coğrafi bakımdan bir daralmaya karşılık ilmi bakımdan bir genişleme ya da "açılım" kendisini bâriz bir şekilde hissettirmektedir. Bu yüzden Memlûkler dönemi tam anlamıyla hadis ilmi ve hadis literatürü açısından bir “açılım” dönemidir.

Senetsiz hadis nakletme geleneği takriben hicri beşinci asrın sonlarına doğru başlamıştır. Bu durum bir bakıma hadis metinleri yönünden kaynak eserler döneminin bittiği anlamına gelmektedir. Nitekim tasnif dönemi mahsullerinden musannef, câmi‘, sünen, müsned, mu‘cem, müstedrek ve müstahrecler hadis edebiyatında kaynak eserleri oluştururlar. Hadis derlemeciliği ve şerh dönemlerinde ortaya çıkan derleme, zevâid, tahrîc, etrâf, cem‘ çalışmaları ise kaynak hüviyeti olmayan ikinci el kaynak konumundadırlar. Özellikle hadis mütehasısları dışındaki araştırmacılar için bu ikinci devir eserler daha kullanışlı bir durum arz etmektedir.⁶⁵

Memlûkler öncesi dönemde hadis ilminin pek çok alanında zirveye ulaşan eserlerin telif edilmiş olması bu dönemde orijinal eserlerin telif edilmesinin önündeki en büyük engel olmuştur. Bu yüzden Memlûk âlimleri çalışmalarını zirve olarak gördükleri bu eserler üzerinden sürdürmüşler ya da bunları temel alan kitaplar üzerinde yoğunlaşmışlardır. Şüphesiz bir eserin zirve ya da otorite olarak görülüp yeni ve güncel çalışmalara engel teşkil edecek bir rol oynaması yönündeki bir düşüncenin çeşitli yönleriyle tartışılması gerekmektedir. Ancak vakıa odur ki bu dönemde çeşitli alanlarda otorite ya da zirve olarak kabul gören kitaplar vardır. Burada bazı örneklerine yer verdiğimiz Memlûkler döneminde telif edilen kitapların birçoğu için bunu dile getirebiliriz. Örneğin garîbü’l-hadîs ilminin en mükemmel eseri hicri altıncı asırda İbnü’l-Esîr’in *en-Nihâye*’si ile verilmiştir. Kendisinden sonra gelenler ise yeni bir garîbü’l-hadîs kitabı yazmak yerine bundan istifade etmişler ve bunun üzerine çalışmalar yapmışlardır. Memlûkler dönemi hadis edebiyatının bu bakış açısıyla değerlendirilmesinin yerinde olacağı kanaatindeyiz.

Memlûkler döneminde dirâyetü’l-hadîs alanında önemli gelişmeler yaşanmıştır. Hicri altıncı asrın sonlarından itibaren ilmi rivâyeti’l-hadîs devrini tamamlamış onun yerine hadis ilminin eksenine metin ağırlıklı ilmi dirâyeti’l-hadîs gelmiştir. Memlûkler dönemi hadis literatürünün ya da ilmi dirâyeti’l-hadîs’in metin merkezli çalışmalara yoğunlaşmasıyla, metin merkezli çalışmaların niteliği ayrı hususlardır ve bu nitelik ayrı bir araştırmanın konusudur. Metnin ele alınması yani metne dayalı çalışmalar, her dönemin kendi koşulları içerisinde değerlendirilmelidir.

65 Ali Yardım, *Hadis I-II*, 2/116, 121.

Hadislerin açıklanması (tefsir), anlaşılması ve yorumlanmasına dair çalışmalar bu dönemde zirveye ulaşmıştır. “Şerh” metne dayalı hadis ilimlerinin (garibü’l-hadîs, muhtelifü’l-hadîs, müşkilü’l-hadîs, nâsîhü’l-hadîs, esbâbü vürûdî’l-hadîs) yürütüldüğü genel bir kavramdır. Bu ilimlerin şerh literatürü içerisinde yürütülmesi hadis ilimlerini şerhleri yapılan hadislerle münhasır kılmış, bu ilimlerin müstakil bir alan ya da problem olarak görülüp ele alınmasını geciktirmiş, bu da hadis ilimlerinde müstakil eserler verilmesinin önündeki en büyük engel olmuştur.

Örneğin fikhü’l-hadîs terimini el-Hâkim en-Nîsâbüri’den (ö. 405/1014) XIX. yüzyılda Cemâlettin el-Kâsîmî’ye (1866-1914) kadar hadis ilimleri arasında zikreden olmamıştır.⁶⁶ Bu durum Memlûkler döneminde fikhü’l-hadîse dair hiçbir çabanın gösterilmediği anlamına gelmektedir. Nitekim hadis şârihleri hadis şerhlerinde fikhü’l-hadîse müracaat etmişlerdir.⁶⁷ Ancak bu çaba temel alınan eserin ilgili görülen hadislerinin şerhi esnasında, şerh dâhilinde yürütülen bir faaliyet olmuştur. Kanaatimize göre bu durum söz konusu ilimlerin müstakil bir ilim olarak görülmesini engellemiştir. Aynı durum muhtelifü’l-hadîs ve müşkilü’l-hadîs ilimleri için de söz konusudur. Öyle ki bu ilimlerde hicri dördüncü asırdan sonra telif edilen bir eserle hemen hemen karşılaşmamaktayız.⁶⁸

Memlûk hadis âlimlerinin birçoğu ansiklopedist âlimlerdir. Birçoğu hadis ilminin tek bir alanında değil birçok alanında çeşitli eserler telif etmişlerdir.⁶⁹ Hadis ilminin yanında, diğer ilimlerle de uğraşmış bu ilim dallarında da çok sayıda eser vermişlerdir. Memlûk muhaddisleri hadisçi kimliklerinin yanında aynı zamanda iyi bir dil âlimi, usûlcü, fakîh ve iyi bir tarihçidirler. Birçok alanda tasnif faaliyetlerini sürdüren âlimlere onların bu yönü özellikle şerh faaliyetlerinde büyük bir avantaj sağlamıştır. Ancak bu avantajın yanı sıra ansiklopedist olmanın dezavantajlarından da söz edilmelidir. Birçok alanla muhatap olan ansiklopedist hadis âlimleri çalışmalarını daha çok şerhlere teksif etmişler, bu da kanaatimizce onların fikhü’l-hadîs, muhtelifü’l-hadîs gibi ilim dallarında daha derinlemesine yoğunlaşamamalarına sebep olmuştur.

Dönemin en önemli vasıflarından birisi aslında bir önceki asırda başlayan “hadis derlemeciliği”nde önemli eserlerin verilmiş olmasıdır. Bu dönemde yazıldığı dönemden günümüze kadar rağbet gören üzerine çokça çalışmalar yapılan derlemeler kaleme alınmıştır. Hadis edebiyatında Nevevî’nin (ö. 676/1277) *el-Erba’ün, Riyâzü’s-sâlihîn ve el-Ezkâr’ı*, Münziri’nin (ö. 656/1258) *et-Tergîb ve’t-terhîb’i* İbn Hacer’in (ö. 852/1449) ahkâm hadisleri derlediği *Bulûğu’l-merâm’ı* asırlar boyu kullanılagelmiş ve başka eserlere nasip olmayan bir şöhrete ulaşmıştır.

İslâm dünyasının Memlûkler döneminde oldukça büyük sıkıntılar geçiren Horasan/Mâverâünnehir ve İspanya’daki hadis faaliyetleri üzerine elimizde yeterli araştırmalar

66 Mehmet Görmez, “Fikhü’l-Hadis”, 12/548.

67 Türcan, *Hadis Şerh Geleneği*, 240-250; Yavuz Köktaş, *Fethu’l-Bârî ve Umdetu’l-Kârî’nin Metin Tahlihi Açısından İncelenmesi* (İstanbul: İsam Yayınları, 2009), 126-186.

68 Mücteba Uğur, *Hadis İlimleri Edebiyatı*, 192, 212-213.

69 Memlûkler dönemi âlim ve muhaddis profili üzerine yapılan bir çalışma için bk. Nagihan Emiroğlu, “Memlûklerde Hadis ve Ulema”, *İslam Tetkikleri Dergisi* 10/1 (2020), 365-387.

bulunmamaktadır. Memlûkler döneminde Moğolların işgali altında bulunan Bağdat, o dönem ilim dünyasında âdeta hiç ortada görünmeyen Kûfe, Basra, Semerkant, Buhâra ve Yemen gibi bölgelerde hâdis ilminin durumu hakkında net bilgilere sahip değiliz. Bu bölgelerde yetişen az da olsa muhaddislerin varlığını biliyoruz. Söz konusu bölgelerde yetişen hadis âlimlerinin Memlûk ilim merkezleri ve âlimleri ile ilişkisi; Dımaşk, Kahire, Mekke ve Medine'ye yaptıkları yolculuklarının mâhiyetini ayrıntılı olarak ele alacak çalışmalara ihtiyaç olduğunu düşünmekteyiz. Bu çalışmalar sadece Memlûkler dönemini değil, o dönem İslâm dünyasında hadis ilminin durumunu daha da netleştirecektir. İhtiyaç duyduğumuz bu çalışma hicrî VII, VIII ve IX. asırlarda hadis durumunu, hadis ilminde yapılan çalışmaları daha kapsamlı bir şekilde görmemizi sağlayacaktır.

Şu an elimizde Memlûkler döneminde hadis ilinde eser veren kaç âlimin bulunduğu, bu âlimlerin eserlerinin sayısı, bunların ne kadarının yayımlandığı, el yazma halinde bulunanların ne kadar olduğu ile ilgili veriler ve bilgilerin yer aldığı kapsamlı bir araştırma bulunmamaktadır. 1989 yılında Memlûkler dönemine tahsis edilmemekle birlikte bu dönemi de içerisine alan bir literatür çalışması Mamut Yeşil tarafından yüksek lisans tezi olarak hazırlanmıştır. Bu çalışmada hadis edebiyatının hicrî VII. - X. asırları ele alınmıştır. Ancak o tarihten günümüze yayımlanan eserlerin sayısı önemli oranda artmış, Memlûk âlimlerine ait bir takım el yazmalar gün yüzüne çıkmıştır. Dolayısıyla genel olarak hadis edebiyatının VII.-X. asırlarını içerisine alan yeni çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nde tespit edebildiğimiz kadarıyla Memlûkler döneminde hadis alanında eser kaleme alan âlimlerin 88'inin biyografilerine yer verilmiştir. Ansiklopedide yer verilmeyip eser sahibi olduğunu tespit ettiğimiz 14 âlim daha bulunmaktadır. Bu âlimlerin yanı sıra hadis ilminde eserleri olup da bu ansiklopedide biyografileri bulunmayan âlimler/muhaddisler belirlenmeli, bu âlimler üzerine araştırmalar yapılmalıdır.

Ülkemizde hazırlanan hadis edebiyatına dair kitaplarda bu dönemin sadece en önemli ürünleri tanıtılmıştır. Memlûkler dönemi hadis edebiyatı, bu dönem ve âlimleri üzerine çalışmaları bulunan araştırmacıların bir ekip halinde hadis edebiyatı ve hadis tarihi gibi alanlarda incelemelerde bulunmasının oldukça gerekli olduğunu düşünüyoruz. Yapılacak çalışma bu dönemin edebiyatını sadece bir liste sunarak ya da iki buçuk asırlık dönemi genel bazı vasıflandırmalarla değerlendirerek geçiştirmemeli, Memlûkler'e dair kapsamlı bir literatür araştırması somut verilere dayanan, hadis edebiyatını şekillendiren siyasi, sosyal, kültürel, ilmî etkenlerin rolünü belirleyecek, çeşitli ilim dallarının hadis ilmi ile ilişkisini ve ilimler arası ilişkilerin hadis edebiyatındaki etkisini ortaya koyabilecek bir nitelikte olmalıdır.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynakça/References

- Abdulmun'im, Şâkir Mahmûd. *İbn Hacer el-Askalânî, Musannefâtuhu ve dirâsetu fî menhecîhi ve mevâridihi fî Kitâbi'l-İsâbe*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- Ahmed, Kadiruddin. *İslâm Dinamizmi ve Entelektüel Atalet*. çev. Ertuğrul Aytekin. İstanbul: İlke Yayınları, 1992.
- Arslan, Ali. "Mukaddimetü İbni's-Salah İsimli Eser Üzerine Yapılan Çalışmalar". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi* 6/5, (2017), 2459-2474.
- Ayaz, Fatih Yahya. *Memlükler (1250-1517)*. İstanbul: İsam Yayınları, 2015.
- Aynî, Bedrüddin Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-. *el-Alemu'l-heyib fî şerhi Kelimi't-tayyib*. thk. Hâlid İbrâhim el-Misrî. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1998.
- Ayvallı, Ramazan. "Esbâbü Vürûdi'l-Hadîs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/362-363. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Bedir, Murteza. "Mütেকaddimîn ve Muteahhirîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/186-188. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Brockelmann, Carl. *İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi*. çev. Neşet Çağatay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1964.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Hadis Edebiyatı Çeşitleri, Özellikleri, Faydalanma Usulleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985.
- Çetin, Osman. "Horasan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/234-241. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Ebû Zehv, Muhammed. *el-Hadîs ve'l-muhaddisün ev inâyetü'l-ummeti'l-İslâmiyye bi's-sünneti'n-nebeviyye*. Riyad: er-Riâsetü'l-Âmmetu li-İdâreti'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve'l-İftâi ve'd-Da'veti ve'l-İrşâd, 1984.
- Emiroğlu, Nagihan. "Memlüklerde Hadis ve Ulema". *İslam Tetkikleri Dergisi* 10/1 (2020), 365-387.
- Emiroğlu, Nagihan. *Türk (Bahri) Memlükler Döneminde Hadis İlmi*. Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Eşer, Ahmet. *Hadis İlminde Fehrese Literatürü*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Goldziher, Ignaz. *Klasik Arap Literatürü*. çev. Azmi Yüksel - Rahmi Er. Ankara: İmaj Yayıncılık, 1993.
- Gökçe, Ferhat. "Ali b. Osman el-Ûşî'nin Yaşadığı Dönemde Hadis İlmi". *Uluslararası Ali b. Osman el-Ûşî Sempozyumu Bildirileri*. ed. Ferhat Gökçe. 459-490. Bıçkek: Oş İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2018.
- Gökçe, Ferhat. "Türkiye'de Memlükler Dönemi Hadis Çalışmaları". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/21 (2013), 41-88.
- Görmez, Mehmet. "Fıkhu'l-Hadîs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/547-549. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Hatiboğlu, İbrahim. "Mesâbühu's-Sünne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/258-260. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- İbnü's-Salâh, Takıyyüddin. *Mukaddimetü İbni's-Salâh*. thk. Nureddin İtr. Dımaşk: Dârü'l-fıkr, 1986.
- İzmirli İsmail Hakkı. *Hadis Tarihi*. nşr. İbrahim Hatiboğlu. İstanbul: Dâruhâdis, 2002.
- Kallek, Cengiz. "İbn Receb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/243-247. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

- Kandemir, M. Yaşar. “el-Câmiu’s-Sahîh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/114-123. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Kandemir, M. Yaşar. “Fehrese”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/297-299. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Kandemir, M. Yaşar. “İbn Hacer el-Askalânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/514-531. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kandemir, M. Yaşar. “Kütüb-i Sitte”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/6-8. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Kandemir, M. Yaşar. “Mukaddimetü İbni’s-Salâh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/121-124. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Kandemir, M. Yaşar. “Münzirî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/35-37. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Kandemir, M. Yaşar. “el-Mevzûât”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/497-498. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Karahan, Abdullah. *Hadis Edebiyatında Zevâid Kitapları*. İstanbul: Sır Yayınları, 2005.
- Kettânî, Muhammed b. Ca’fer el-. *er-Risâletü’l-müstatrafe li beyânî meshûri kütübi’s-sünneti’l-müşerrefe*. thk. Muhammed el-Muntasır b. Muhammed ez-Zemzemî b. Muhammed b. Ca’fer el-Kettânî. Dârü’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 2000.
- Köktaş, Yavuz. *Fethu’l-Bârî ve Umdetu’l-Kârî’nin Metin Tahlili Açısından İncelenmesi*. İstanbul: İsam Yayınları, 2009.
- Köktaş, Yavuz. *Hadis Fetvaları Literatürü, Özellikleri ve Örnekleri*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017.
- Köycü, Erdoğan, *el-Mizzî’nin Hadis İlmindeki Yeri*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2013.
- Makdisî, Muhammed b. Tâhir el-. *Şurûtu’l-eimmeti’s-sitte*, Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1984.
- Miquel, Andre. *İslâm ve Medeniyeti: Doğuştan Günümüze*. çev. Ahmet Fidan - Hasan Menteş. Ankara: Birleşik Dağıtım Kitabevi, 1991.
- Nuaymî, Abdulkâdir b. Muhammed ed-Dımaşkî en-. *ed-Dâris fî târihi’l-medâris*. Lübnan: Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye, 1990.
- Özafşar, Mehmet Emin. *Hadis ve Kültür Yazıları*. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2005.
- Özafşar, Mehmet Emin. “Hadis İlminde Alan Evrilmesi”. *İslâmiyât* 6/4 (2003), 105-120.
- Özkan, Halit. *Memlûklerin Son Asrında Hadis*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Özkan, Halit. “Süyûti”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/188-198. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Özkan, Halit, “Muvatta Üzerine Yazılmış Şerhler”. *Hadis Şerh Literatürü* ed. Mustafa Macit Karagözoğlu. İstanbul: İFAV, 2020.
- Sakallı, Talat. *Aynî ve Hadis Yorum/Şerh Yöntemi*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2013.
- Sehâvî, Şemsüddin Muhammed b. Abdirrahmân. *el-Cevâhir ve’-d-dürer fî tercemeti Şeyhi’l-İslâm İbn Hacer*. thk. İbrâhîm Bâcis Abdülmeccid. 3 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1999.
- Toprak, Mehmet Sait. *Hadiste Derlemecilik Devrinin Başlaması ve Üşi’nin Nisâbü’l-Ahbâr’ı*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Türcan, Zîşan. *Hadis Şerh Geleneği*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Uğur, Mücteba. *Hadis İlimleri Edebiyatı*. Ankara: TDV Yayınları, 1996.

- Yardıı, Ali. *Hadis I-II*. İstanbul: Damla Yayınları, 2012.
- Yeşil, Mahmut. *Hadis Bibliyografyası ve Gelişimi (H. 700-1100/M. 1300-1688)*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1989.
- Yiğit, İsmail. "Ayni'yi Yetiştiren Memlükler Dönemi İlmî Hareketine Genel Bir Bakış". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11-12 (1993-94), 27-45.
- Yiğit, İsmail. "Memlükler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/90-97. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Yiğit, İsmail. "Memlükler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 03.08.2021.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/memlukler>
- Yiğit, İsmail. *Siyasi Dini Kültürel Sosyal İslâm Tarihi: Memlükler*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1991.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014.

The Manuscripts Oskar Rescher Sold to the Berlin State Library Between 1913-1936

Osman Reşer'in 1913-1936 Yılları Arasında Berlin Devlet Kütüphanesi'ne Sattığı Yazmalar

Güler Doğan Averbek¹ 



*This study received financial support from the Prussian Cultural Heritage Foundation with the title "Reconstruction of Oskar Rescher's Life and Works as an Orientalist." I am grateful to the officials at the institution, I would also sincerely like to thank the Director of the Oriental Department of the Berlin State Library, Christoph Rauch, who provided the environment I felt necessary and allowed me access to the manuscripts and library archive, and my dear friend Dr. Thoralf Hanstein, my supporter behind the study. I would like to express my gratitude to the Rectorate of Istanbul University and Istanbul University İSAMER Director Prof. Dr. Ahmet Hamdi Furat for the institutional support they offered my study, to Sinan İlhan and Mehmet Çelebi whose support I received during my time in Berlin.

*Bu çalışma, "Reconstruction of Oskar Rescher's Life and Works as an Orientalist: A Life between Germany and Istanbul" adıyla Stiftung Preußischer Kulturbesitz'in maddi desteğini almıştır, kurum yetkililerine müteşekkirim. Ayrıca ihtiyaç duyduğum ortamı temin eden ve kütüphane kayıtları ile yazmalara erişimi imkânı tanıyan Berlin Devlet Kütüphanesi Şarkiyat Bölümü Müdürü Christoph Rauch'a ve çalışmanın arındaki maddi-manevi destekçim, kıymetli dostum Dr. Thoralf Hanstein'a içten teşekkür ederim. Çalışmaya sundukları kurumsal destek sebebiyle İstanbul Üniversitesi Rektörlüğü'ne, İstanbul Üniversitesi İSAMER Müdürü Prof. Dr. Ahmet Hamdi Furat'a, Berlin'de bulunduğum süre zarfında desteklerini gördüğüm Sinan İlhan'a, Mehmet Çelebi'ye şükranlarımı sunarım.

***Corresponding author/Sorumlu yazar:**
Güler Doğan Averbek (Doç. Dr.),
Marmara University, Faculty of Arts and Sciences,
Department of Turkish Language and Literature,
Istanbul, Turkey
E-mail: guler.dogan@marmara.edu.tr
ORCID: 0000-0002-8938-1115

Submitted/Başvuru: 27.06.2021
Revision Requested/Revizyon Talebi:
16.07.2021
Last Revision Received/Son Revizyon:
22.07.2021
Accepted/Kabul: 26.07.2021

Citation/Atf: Doğan Averbek, Güler. The Manuscripts Oskar Rescher Sold to the Berlin State Library Between 1913-1936. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 11/2, (Eylül 2021): 477-568.
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2021.958080>

ABSTRACT

Born in Stuttgart in 1883, Oskar Rescher was a prolific Orientalist of the 20th century. He spent his life between Germany and Istanbul from 1909 to 1925 and settled down in Turkey in 1925. He studied many manuscripts found in private collections, libraries, and second-hand bookstores and sold thousands of manuscripts to various libraries and second-hand bookstores in Europe and America. Although the details have not been uncovered, Rescher's manuscript sales are still being voiced in certain circles; however, his manuscript trade has not been the subject of any study until ours.

This article constitutes the second phase of a series of studies. The first article, titled "Oskar Rescher – Biographical Finds around Manuscripts, Books, and Libraries" and the product of a collaborative effort, focused on Rescher's life and his trade activities with the Berlin State Library. The current study draws attention to two issues. The first involves the 1,722 volumes sold to the Berlin State Library after Rescher's death. According to our determinations, these manuscripts did not belong to Rescher. The second issue involves the manuscripts Rescher sold to the Berlin State Library between 1913-1936. This article provides a detailed list of these manuscripts after mentioning the sales process. Thus, this study intends to direct attention to the 1,192 manuscripts one Orientalist scholar had personally selected, studied, and sold.

The title, author name, and language are specified for each work on the list that has been organized with respect to the date and identification order by which the manuscripts were recorded in the acquisition journal at the library; this includes majmuas, and the manuscripts' shelf numbers are also given. The list additionally includes the catalogue reference where detailed information about the related manuscript can be found; manuscripts not yet catalogued have been also noted.

Keywords: Osman Reşer, manuscript trade, Berlin State Library, Staatsbibliothek zu Berlin, Islamic manuscripts

ÖZ

1883'te Stuttgart'ta dünyaya gelen Osman Reşer (Oskar Rescher), 20. asrın üretken şarkiyatçılarındandır. 1909-1925 yıllarında Almanya-İstanbul arasında bir hayat sürmüştür, 1925'te Türkiye'ye yerleşmiştir. Türkiye'de özel

koleksiyonlarda, kütüphanelerde ve sahalarda bulunan pek çok yazmayı incelemiş, binlerce yazmayı Avrupa ve Amerika'daki muhtelif kütüphanelere ve sahalara satmıştır. Detayları söylenmemekle birlikte Reşer'in yazma satışı bugüne kadar belli muhitlerde dillendirilegelmiş; fakat –bizim çalışmalarımıza kadar- onun yazma ticareti herhangi bir çalışmaya konu olmamıştır.

Bu makale bir dizi çalışmanın ikinci halkasını teşkil etmektedir. Müşterek bir çalışmanın ürünü olan "Oskar Rescher – Biographical Finds around Manuscripts, Books and Libraries" başlıklı ilk yazıda Reşer'in hayatına ve Berlin Devlet Kütüphanesi ile arasındaki ticari faaliyete odaklanılmıştır. Bu çalışmada ise iki hususa dikkat çekilmektedir. İlki Reşer'in vefatından sonra Berlin Devlet Kütüphanesi'ne satılan 1722 cilt yazmadır. Tespitimize göre söz konusu yazmalar Reşer'e ait değildir. İkinci husus ise bizzat Reşer'in 1913-1936 yılları arasında Berlin Devlet Kütüphanesi'ne sattığı yazmalardır. Bu yazıda satış sürecine değinildikten sonra yazmaların detaylı bir listesi verilmiştir. Dolayısıyla bu çalışma ilgiyi, elsin-i selâseye vâkıf bir şarkiyat âliminin bizzat seçerek ve etüt ederek sattığı 1192 yazmaya yönlendirme amacındadır.

Yazmaların kütüphane sağlama defterine kaydedildikleri tarihe ve künye sırasına göre tertip edilen listede mecmualar dâhil her bir metnin eser adı, müellif adı ve dili belirtilmiş, yazmaların raf numaraları verilmiştir. Listede ayrıca ilgili yazma hakkında detaylı bilginin bulunabileceği katalog gösterilmiş; henüz kataloglanmayan yazmalar belirtilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Oskar Rescher, yazma ticareti, Berlin Devlet Kütüphanesi, Staatsbibliothek zu Berlin, İslam yazmaları

GENİŞLETİLMİŞ ÖZET¹

Avrupa'dan Amerika'ya koleksiyonlarında İslam yazmaları bulunduran pek çok kütüphane, istatistiki verilerindeki büyüklüğü kısmen Osman Reşer'e (Oskar Rescher, 1883-1972) borçludur. O, pek çok ülkeye sattığı yazmalarla 20. yüzyılın muhtemelen en aktif İslam yazması taciri unvanını hak eden küresel bir yazma tüccarı, simsarıdır. Bugün British Library (o zaman British Museum), Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi, Bodleian Kütüphanesi, Uppsala Üniversitesi Kütüphanesi, Basel Üniversitesi Kütüphanesi, Yale Üniversitesi Beinecke Nadir Eser ve Yazma Kütüphanesi, California Üniversitesi Kütüphaneleri, Vatikan Kütüphanesi ve Avusturya Millî Kütüphanesi'nde Reşer'den satın alınmış İslam yazmaları mevcuttur.

Reşer'in sunduğu uzmanlık ve ticari faaliyet ile Türkçe, Arapça ve Farsça yüzlerce yazma Münih, Hamburg, Leipzig, Göttingen, Tübingen, Halle'deki kütüphanelerin koleksiyonlarına dâhil olmuştur. Berlin Devlet Kütüphanesi'nin ise 20. yüzyılda satın aldığı yazmaların önemli bir kısmı Reşer yoluyla temin edilmiştir. Bunlar Reşer'in 1913-1936 arasında peyderpey kütüphaneye sattığı yazmalardır.

Öte yandan Berlin Devlet Kütüphanesi'ne Reşer'in vefatından sonra onun şahsi koleksiyonu

1 Bu bölümde yer alan bilgiler kısmen Reşer hakkındaki kapsamlı çalışmamızdan ihtisaren alınmıştır (bkz. Güler Doğan Averbek – Thoralf Hanstein, "Oskar Rescher – Biographical Finds around Manuscripts, Books and Libraries," *Sammler – Bibliothekare – Forscher: Beiträge zur Geschichte der Orientalischen Sammlungen an der Staatsbibliothek zu Berlin*, ed. Sabine Mangold-Will, Christoph Rauch, Siegfried Schmitt (Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann Verlag, 2021, 387-449)). Böylece bu çalışmanın giriş bölümüne sunduğu katkı ve verdiği müsaade için Dr. Hanstein'a müteşekkirim.

olduğu iddiasıyla satılan 1722 cilt yazmanın² –incelemelerimize göre- onunla ilgisi yoktur.³ Bu yazmalar Ayla König (1918?-1993) tarafından 1974’te kütüphaneye satılmıştır.

Bu çalışmada Reşer’in hayat hikâyesine kısaca temas edildikten sonra onun 1913-1936 yılları arasında Berlin Devlet Kütüphanesi’ne sattığı yazmalarla alakalı mülahazalara yer verilmiş ve yazmaların detaylı bir listesi sunulmuştur. Bu liste, kütüphanenin sağlama defteri ile demirbaş defterleri incelenerek, matbu ve dijital kataloglar taranarak ve Reşer yoluyla temin edilen bütün yazmalar görülerek oluşturulmuştur. Bilgimize göre bu çalışma öncesinde kütüphanede veya başka herhangi bir yerde söz konusu yazmalarla alakalı bir liste/envanter çalışması yapılmış değildir.

Oskar Emil Rescher, 1 Ekim 1883’te Stuttgart’ta, Adolf ve Leopoldina çiftinin tek çocuğu olarak dünyaya geldi. 1937’de Türk vatandaşı olduktan sonra Osman Yaşar Reşer adını aldı. 1908’de Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin (bugün Humboldt-Universität zu Berlin), Filoloji Fakültesi, Şark Dilleri Bölümü’nden mezun oldu. 1909’da doktor unvanını aldı.

1909’dan itibaren İstanbul’a ziyaretler gerçekleştiren Reşer, bu seyahatleri esnasında İstanbul ve Bursa’daki yazma eserleri inceledi, bu incelemelerin neticelerini yayınladı. Bu sıralarda pek çok dergide makale yayınlamaya, özellikle İstanbul’da hem yazmalardan hem İsmail Saib Efendi’den (1873-1940) beslenerek hazırladığı kitapları neşretmeye başladı. 1914’te askere çağrıldı ve I. Dünya Savaşı’nın bitimine kadar görev yaptı. 1919’da doçent, 1925’te profesör oldu.

Reşer, ancak 1925 senesinde yani 42 yaşındayken İstanbul’a dönebildi; ömrünün kalan kısmını Türk topraklarında geçirdi. Balkan Savaşları’ndan önce İstanbul’a gelen Reşer’in bu seyahati, ileride İstanbul’u yurt edinmesine yol açan hadiseler zincirinin başlangıcı oldu. Doğu dilleri alanında doktor unvanını alan Reşer, sahasında çok iyi yetişmenin yollarını araştırdı ve İstanbul’a yerleşmeyi seçti. Onun İstanbul’a yerleşmesinin sebepleri irdelenirken bu şehirde karşılaştığı ortam ve kurduğu ilişkiler kadar Osmanlı Devleti’nin son döneminde İstanbul’un şarkiyat araştırmaları ve şarkiyat âlimleri açısından ne anlam ifade ettiğinin de sorgulanması gerekmektedir. O yıllarda ilmî faaliyetler için hâlâ cazibe merkezi olmayı sürdüren İstanbul’un entelektüel muhitinin ve kütüphanelerin, Batılı şarkiyat âlimlerinin çalışmalarına sağladığı katkıların bu seçimde kilit rol oynadığı muhakkaktır.

2 Bu ikinci koleksiyondaki Arapça yazmalar için dört ciltten müteşekkil bir katalog hazırlanmıştır (Rosemarie Quiring-Zoche, *Arabische Handschriften. Die Handschriften der Sammlung Oskar Rescher in der Staatsbibliothek zu Berlin-Preussischer Kulturbesitz* (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1994–2015)). Bu koleksiyondaki 500 cilt civarında Türkçe yazmanın ise 2019-2020 yıllarında yürüttüğümüz “Berlin Devlet Kütüphanesi’nde Bulunan Kayıtsız Türkçe Yazmaların Tespiti” adlı proje kapsamında tarafımızca tespit fişleri oluşturulmuştur.

3 Bu konudaki değerlendirmelerimiz için bkz. Doğan Averbek – Hanstein, “Oskar Rescher,” 389, 408, 448.

Reşer, Türkiye’de yaşadığı yıllarda muhtelif görevlerde bulundu.⁴ Son zamanlarında Harbiye’de bulunan Artigiana Düşkünler Evi’nde kaldı. 1 Ocak 1972’de hastaneye kaldırıldı. 26 Mart 1972’de vefat etti.

Reşer –tespit edebildiğimiz kadarıyla- etüt-tercümeler dâhil olmak üzere 58 kitap, 76 makale, 68 yayın değerlendirme, 5 kitap tercümesi, 2 makale tercümesi neşretti.

Reşer’in Berlin Devlet Kütüphanesi ile profesyonel manada yazma ticareti 1924’te başlamıştır. Fakat bundan önce 1913-1914 yıllarında Reşer vasıtasıyla sekiz adet yazma, koleksiyona dâhil edilmiştir. Netice olarak Reşer, 1913-1936 yılları arasında Berlin Devlet Kütüphanesi açısından aktif bir yazma tedarikçisidir, temin ettiği yazmaların adedi 1192’dir. Bu yazmaların yarısından fazlası Türkçedir.

Almanya’nın değişen şartları sebebiyle Reşer’in Berlin Devlet Kütüphanesi ile irtibatı 26 Ağustos 1936 tarihinde kesildi. Bu, kütüphane ile 20 Eylül 1971’de gönderdiği kartpostala kadarki son bağlantısıdır. Sözü edilen tarihte teklif ettiği yazma, kütüphane tarafından satın alınmadı. Reşer, kartpostaldaki tarihten altı ay sonra İstanbul’da hayata veda etti.

Reşer, Türkiye’de bulunduğu yıllarda bir misyon edinmişçesine sahaflardan seçtiği yazmaları yurt dışındaki kütüphanelere ve sahaflara uygun bedellerle sattı. Sattığı yazmalar gerek fizik özellikleri bakımından gerekse muhteva açısından özenle seçildiği anlaşılan yazmalardır. Aralarında kayıp eserler, tek nüshası olan eserler, otograf nüshalar ile hatırı sayılır miktarda saray yazması mevcuttur. Özellikle yakın tarihte kütüphaneye satılan yazmaların bir kısmının tereke satışlarından seçildiği anlaşılmaktadır.

Reşer’in, döneminde her yerde kolayca bulunabilen, halk arasında çok okunan, muhteva olarak öne çıkmayan yazmaları özellikle göndermediği söylenebilir. Ayrıca kondüsyonu iyi olmayan bazı yazmaları muhtemelen muhtevası sebebiyle göndermiştir.

Yazmaların önemli bir kısmı Reşer’den iz taşır. Çoğu zaman gerekli gördüğü bilgileri kurşunkalemle baş tarafa, nadiren de sona yazmış, yazmanın diğer kataloglardaki nüshalarına işaret etmiştir.

Reşer’den alınan yazmalar ayrı bir koleksiyon olarak değerlendirilmemiş, bunlara gönderildikleri zamana göre ardışık raf numarası verilmemiştir. O dönemde kütüphanede cari olan usule göre ebatlarına göre kategorize edilen yazmalara aynı ebat kodları içinde ardışık olmayan sayılar verilmiştir. Kataloglanma süreci de nizami değildir. Bugün Reşer yazmaları arasında kataloglanmamış olanlar mevcuttur.

Kanaatimizce Reşer, 1192 yazma arasından sadece Ms. or. quart. 1988 raf numaralı yazmanın bugüne ulaşmasını sağlamış olsaydı dahi büyük bir hizmet ifa etmiş sayılacaktı. Berlin’e

4 Tespit edebildiğimiz kadarıyla Reşer, Türkiye’de bulunduğu yıllarda şu kurumlarda görev ifa etmiştir: İstanbul Erkek Lisesi, 1923-27; Harbiye Mektebi, 1927-39; Darülfünun, 1928-33; Gülhane Hastahanesi (Ankara), 1942; Arkeoloji Müzesi, 3,5 sene görev yapmış, yaş haddi sebebiyle ayrılmıştır; Süleymaniye Kütüphanesi, 9 Aralık 1950-5 Haziran 1957; İmam-Hatip Okulu, 1958 Nisan’ından itibaren birkaç ay devam etmiştir; Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, 1963; İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İslam Araştırmaları Enstitüsü, 31 Mayıs 1957-resmen 29 Şubat 1968, fiilen 30 Nisan 1968.

ulaştığında oldukça kötü bir hâlde bulunan söz konusu yazma, tertip edenlerce “Mecmua-i Yek-dest” olarak isimlendirilmiştir. 17. asırda çok okunan eserleri bir arada sunması bakımından mühim kıymeti haiz olan bu yazma üzerinde tarafımızca bir dizi çalışma yürütölmektedir.

Introduction¹

Many of the libraries in Europe and America that have Islamic manuscripts in their collection owe part of the size of their statistical data to Oskar Rescher (aka Osman Reşer, 1883-1972). He was a global trader and broker of manuscripts, deserving of the title of probably the most active trader of Islamic manuscripts of the 20th century, which he sold to many countries. This aspect of his has gone unnoticed. Islamic manuscripts sold by Rescher are available today in the British Library (then the British Museum), Cambridge University Library, Bodleian Library, Uppsala University Library, Basel University Library, Beinecke Rare Book and Manuscript Library at Yale, University of California Libraries, the Vatican Library, and the Austrian National Library.

Hundreds of Turkish, Arabic, and Persian manuscripts have been included in the collections of libraries in Munich, Hamburg, Leipzig, Göttingen, Tübingen, and Halle through the expertise and trade activity offered by Rescher, who had established a limited network of relations with his field between Turkey and Germany during his time in Istanbul. A significant portion of the manuscripts the Berlin State Library bought in the 20th century had been obtained through Rescher. These manuscripts are the ones Rescher gradually sold to the library between 1913-1936.

Meanwhile, the 1,722 volumes that were sold to the Berlin State Library after Rescher's death and purported to be his personal collection² had nothing to do with Rescher according to our investigations.³ These manuscripts were sold to the library by Ayla König (1918?-1993) in 1974. We are unsure as to how the process had occurred, as all correspondence regarding this purchase has been lost.

This study will involve discussions about the manuscripts Rescher sold to the Berlin State Library between 1913-1936 after briefly touching upon his life story; the study will also present a detailed list of the manuscripts. This list was created by examining the library's acquisition journal and inventory notebooks, scanning the printed and digital catalogues, and viewing all the manuscripts that had been obtained by way of Rescher. To our knowledge, no list or inventory study has ever been done prior to our study at the library or anywhere else regarding these manuscripts.

-
- 1 The information contained in this section is in part based on our extensive study of Rescher (please see Güler Doğan Averbek – Thoralf Hanstein, “Oskar Rescher – Biographical Finds around Manuscripts, Books and Libraries,” *Sammler – Bibliothekare – Forscher: Beiträge zur Geschichte der Orientalischen Sammlungen an der Staatsbibliothek zu Berlin*, ed. Sabine Mangold-Will, Christoph Rauch, Siegfried Schmitt (Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann Verlag, 2021, 387–449)). Thus, thanks to Dr. Hanstein for his contribution and permission that this study presents in the introduction section.
 - 2 A 4-volume catalogue has been prepared for the Arabic manuscripts in this second collection (Rosemarie Quiring-Zoche, *Arabische Handschriften. Die Handschriften der Sammlung Oskar Rescher in der Staatsbibliothek zu Berlin-Preussischer Kulturbesitz* (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1994–2015)). We created the identification cards for around 500 volumes of Turkish manuscripts in this collection within the scope of the project titled “Berlin Devlet Kütüphanesi’nde Bulunan Kayıtsız Türkçe Yazmaların Tespiti” [Detecting Uncatalogued Turkish Manuscripts in the Berlin State Library], which we conducted in 2019-2020.
 - 3 For our evaluations on this topic, please see Doğan Averbek – Hanstein, “Oskar Rescher,” 389, 408, 448.

Oskar Rescher

Rescher was born on October 1, 1883 in Stuttgart as the only child of Adolf and Leopoldina; his full name was Oskar Emil Rescher. After becoming a Turkish citizen in 1937, he took the name Osman Yaşar Reşer. In addition to his mother tongue, he was fluent in Arabic, Persian, Turkish, Greek, Latin, French, Spanish, English, Russian, and Danish. He started studying law at the University of Munich in 1903; in 1905, he transferred to the Department of Oriental Languages in the Faculty of Philology at Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin (today Humboldt University of Berlin), from which he graduated on October 20, 1908. He received the title of doctor in 1909 and attended Leipzig University from 1909-1910 to finish his education.

Rescher, who had been visiting Istanbul since 1909, studied manuscripts in Istanbul and Bursa by obtaining official permission throughout these trips and published the results of these studies. He began to publish articles in many journals around this time, as well as books that he'd prepared in Istanbul with the particular support of both manuscripts and İsmail Saib Efendi (1873-1940). This period when he prepared his works for publication and developed himself under the patronage of İsmail Saib Efendi with their master-disciple and in fact friendly relationship, ended with the outbreak of World War I that was affecting the whole world. He was summoned to the military and moved to his post within 24 hours. He was stationed first in Montmédy, and then at the Halbmondlager POW Camp in Wünsdorf, near Berlin.

He received the title of associate professor from the University of Breslau in 1919 with his thesis titled "Studien über den Inhalt von 1001 Nacht," which he dedicated to Carl Brockelmann (1868-1956). He became a professor in 1925.

Rescher, who had left Istanbul urgently in 1914, was only able to return to this city in 1925 at the age of 42, after the Ottoman State had disappeared from the stage of history; he spent the rest of his life on Turkish soil, mostly in Istanbul.

Having arrived in Istanbul prior to the Balkan Wars, Rescher's journey was the beginning of a chain of events that would lead to him making Istanbul his home in the future. Rescher, who had turned to Orientalism and received the title of doctor in the field of Oriental languages by terminating his law studies in Munich, researched ways to become educated in this field and chose to settle in Istanbul. Questioning what meaning Istanbul had in the last stage of the Ottoman Empire in terms of Orientalist research and Orientalist scholars as well as the environment Rescher had encountered and relationships he had formed in this city is necessary when examining his reasons for settling in Istanbul. Certainly the intellectual environment and libraries of Istanbul, which was still a center of attraction for scholarly activities in those years, played a key role in this choice.

With the decree published in the Turkish Official Gazette dated June 2, 1937, Rescher became a Turkish citizen. He held a number of positions during his years in Turkey.⁴ His

4 As far as we have been able to determine, Rescher performed the following duties during his years in Turkey: Istanbul High School, 1923-27; Military School, 1927-39; Darülfünun (today's Istanbul University), 1928-33; Gülhane Military Hospital (Ankara), 1942; Archeology Museum, worked for 3.5 years, left due to age restrictions; Süleymaniye Library, December 9, 1950-June 5, 1957; İmam-Hatip School, continued for a few months starting in April 1958; The Archive and Library of the Topkapı Palace Museum, 1963; İstanbul University Faculty of Literature, Center for Islamic Studies, May 31, 1957- February 29, 1968 (officially), April 30, 1968 (de facto).

old age he spent struggling with illnesses. In his final days, he stayed at the Artigiana Old-People's Home in the Harbiye neighborhood of Istanbul's Şişli District. He was hospitalized on January 1, 1972 with a broken arm, enlarged prostate, and extreme exhaustion. He could no longer walk. He passed away on Sunday night, March 26, 1972 at 11:30 p.m. He is buried in Silivrikapı Cemetery. Muzaffer Ozak, Salih Tuğ, and Yusuf Ziya Kavakçı were among those who attended his funeral ceremony at Bayezid Mosque. Muzaffer Ozak, who led the funeral prayer, was also among those who lowered the deceased into his grave.

Rescher continued to work without interruption from the first article he published in 1909 until his death. As far as we could determine, he published 58 books, 76 articles, 68 book reviews, five book translations, and two article translations throughout this period.

The Manuscripts Rescher Sold to the Berlin State Library

Rescher's professional manuscript trade with the Berlin State Library began in 1924. However, eight manuscripts had been added to the collection through Rescher before this between 1913-1914. According to us, Rescher had obtained these eight manuscripts from Istanbul and had planned his manuscript trade at that time, but the war had intervened. He started going back and forth to Istanbul in 1924 while he was working in Breslau after the war; within a year he permanently left Germany and settled in Istanbul. As a result, Rescher had been an active supplier of manuscripts to the Berlin State Library between 1913 and 1936, procuring 1,192 manuscripts.

Rescher mostly sent the manuscripts by mail. More than half the manuscripts he provided were in Turkish. He likely attempted to procure Turkish manuscripts through requests from the library. No correspondence exists regarding Rescher's manuscript trade, which was in operation for 23 years.

Due to the changing conditions in Germany, Rescher's contact with the Berlin State Library was shut down following the sale of 10 volumes of manuscripts on August 26, 1936. This was his last contact with the library until the postcard he sent on September 20, 1971. On this date, he offered the library the complete works of Sa'dî-i Şirazî, which consisted of 640 folios and contained 24 miniatures; however, the library found the price so high that it would not purchase the manuscript. Rescher passed away in Istanbul six months after the date on the postcard.

Apart from the miscellaneous duties he performed in Ankara where he had lived for a little while and in Istanbul where he consistently resided, Rescher's unvarying task was book trade, particularly manuscript trade. He sold the manuscripts he'd selected from the second-hand bookstores to libraries and second-hand bookstores abroad at reasonable prices as if he were on a mission. The manuscripts were as uncommon as the low fees he requested. These appear to have been manuscripts that had been carefully selected in terms of both physical features and content. Among these are lost works, unique copies of works, autographed copies, and a considerable amount of palace manuscripts. According to what is understood in particular

from the ownership records and stamps on the manuscripts sold to the library in recent times, some of the manuscripts had been selected from estate sales. The manuscript market is known to have been rich at that time due to the dervish lodges and madrasas that had been closed down; manuscripts could even be purchased cheaper than printed books.

According to what is understood from the records in the acquisition journal, Rescher occasionally received no fee for some manuscripts. In particular, he can be said to have not sent manuscripts in that period that could easily be found anywhere, that were widely read among the public, and that did not stand out in terms of content. However, he did send different copies of some manuscripts. These different copies being found within the same shipment shows that this was a conscious behavior. He also sent some manuscripts that were not in good condition, probably because of their content.

A significant portion of the manuscripts carry traces from Rescher. Most of the time he would pencil in the necessary information on the inside cover, rarely at the end; he would indicate copies of the manuscript that were in other catalogues. From time to time, the pages of notes Rescher sent were seen to be attached to the relevant manuscript. Rescher may have benefitted from İsmail Saib Efendi while gathering this information.

The manuscripts received from Rescher were not considered a separate collection, nor were they given consecutive shelf numbers with respect to when they had been sent. Non-consecutive numbers within same-size codes were given to the manuscripts, categorizing them with respect to size in accordance with the current procedure of the library at that time. The cataloguing process was also irregular. Uncatalogued manuscripts are currently found among the Rescher manuscripts.

Conclusion

This study brings two basic claims to the agenda beyond the detailed list it contains. The first of these is that the information regarding the manuscripts sold to the Berlin State Library after Rescher's death as being Oskar Rescher's personal manuscripts collection is incorrect. These 1,722 manuscripts form a sub-par collection in terms of both physical characteristics and content and do not belong to Rescher. These manuscripts, which we know to have come from Istanbul, could easily be found in the city's second-hand bookstores at the time they were sold to the library.

The focus of this study is on the manuscripts Rescher sold to the Berlin State Library between 1913-1936 by procuring them from Turkish lands. The number and contents of these manuscripts as well as the magnitude of these trade activities had been unknown until today. The number of these manuscripts, which is enough to establish a remarkable library in terms of physical characteristics and content, is 1,192.

The manuscripts Rescher had provided are seen to have subjects that can be found in almost every manuscript collection. The subject headings can be exemplified as Qur'an, Qur'anic

sciences, tafsir, qalam and aqidah, hadith, fiqh, faraiz, fatwas, catechism, Sufism, lineages, morality, dictionaries, versified dictionaries, grammar, divans, mathnavis, poetry majmuas, stories, history, law, prose majmuas, books on tabaqat (Islamic biographical collections organized by century), books on the life of the Prophet, manaqib (biographies emphasizing an individual's merits, virtues, and remarkable deeds), geography, numerology, astrology, astronomy, algebra, geometry, chemistry, physics, diaries, calendars, medicine, biology, botany, and zoology.

In our opinion, Rescher would be considered to have performed a great service even if of the 1,192 manuscripts only the one shelf numbered as Ms. or. quart. 1988 had survived to the present. This manuscript, which was in a rather poor state when it arrived in Berlin, was given the name "Mecmua-i Yek-dest" by the compilers. We are conducting a series of studies on this manuscript, which has significant value in terms of presenting the works that were being widely read in the 17th century.

This study is hoped to open the door to other new studies. In addition, this study will pave the way for publishing lists of the manuscripts that Rescher had sold to other libraries, thus contributing to the creation of an inventory of the manuscripts that were sent abroad from Istanbul when the Ottoman State had been withdrawn from the stage of history.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

Grant Support: This study received financial support from the Prussian Cultural Heritage Foundation with the title "Reconstruction of Oskar Rescher's Life and Works as an Orientalist".

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Bu çalışma, "Reconstruction of Oskar Rescher's Life and Works as an Orientalist: A Life between Germany and Istanbul" adıyla Stiftung Preußischer Kulturbesitz'in maddi desteğini almıştır.

References

- Assfalg, Julius – Joseph Molitor. *Armenische Handschriften*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1962. [4]
- Doğan Averbek, Güler – Thoralf Hanstein. "Oskar Rescher - Biographical Finds around Manuscripts, Books and Libraries." *Sammler – Bibliothekare – Forscher: Beiträge zur Geschichte der Orientalischen Sammlungen an der Staatsbibliothek zu Berlin*. ed. Sabine Mangold-Will, Christoph Rauch, Siegfried Schmitt. Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann Verlag, 2021, 387-449.
- Eilers, W. – W. Heinz. *Persische Handschriften*. c. 1. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1968. [14/1]
- Flemming, Barbara. *Türkische Handschriften*, c. XIII/1, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1968. [13/1]
- Götz, Manfred. *Türkische Handschriften*, c. XIII/2, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1968. [13/2]
- Götz, Manfred. *Türkische Handschriften*, c. XIII/4, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1979. [13/4]
- KOHD (*Katalogisierung der Orientalischen Handschriften in Deutschland* [Almanya Şarkiyat Yazmaları Toplu Katalogu], <https://orient-mss.kohd.adw-goe.de/>)
- Kraemer, Jörg. *Persische Miniaturen und ihr Umkreis: Buch- und Schriftkunst arabischer, persischer, türkischer und indischer Handschriften aus dem Besitz der früheren Preussischen Staats- und der Tübinger Universitätsbibliothek*. Tübingen: Der Kunstverein, 1956.

- “Orientalische Handschriften Zugangsbuch, 1919-.” Ms. Berlin State Library, Oriental Department.
- Quiring-Zoche, Rosemarie. *Arabische Handschriften: Die Handschriften der Sammlung Oskar Rescher in der Staatsbibliothek zu Berlin-Preussischer Kulturbesitz* c. XVII/3, 5–7. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1994-2015.
- Schoeler, Gregor. *Arabische Handschriften. Reihe B.* c. 2. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1990. [17B/2]
- Schoeler, Gregor. *Arabische Foliobände der Staatsbibliothek zu Berlin.* c. 14. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2020. [17B/14]
- Sellheim, Rudolf. *Arabische Handschriften. Reihe A: Materialien zur arabischen Literaturgeschichte.* c. 1. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1976. [17A/1]
- Sellheim, Rudolf. *Arabische Handschriften. Reihe A: Materialien zur arabischen Literaturgeschichte.* c. 2. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1987. [17A/2]
- Sohrweide, Hanna. *Türkische Handschriften.* c. XIII/3. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1974. [13/3]
- Sohrweide, Hanna. *Türkische Handschriften,* c. XIII/5, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1981. [13/5]
- “Standortverzeichnis der Orientalischen Handschriften der Preußischen Staatsbibliothek: Orientalische Handschriften in folio.” Ms. Berlin State Library, Oriental Department.
- “Standortverzeichnis der Orientalischen Handschriften der Preußischen Staatsbibliothek: Orientalische Handschriften in quarto.” Ms. Berlin State Library, Oriental Department.
- “Standortverzeichnis der Orientalischen Handschriften der Preußischen Staatsbibliotheken: Orientalische Handschriften in octavo.” Ms. Berlin State Library, Oriental Department.
- Stchoukine, Ivan vd. *Illuminierte islamische Handschriften.* Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1971. [16/1]
- Wagner, Ewald. *Arabische Handschriften. Reihe B.* c. 1. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1976. [17B/1]

The Manuscripts Rescher Sold to the Berlin State Library (Reşer'in Berlin Devlet Kütüphanesi'ne Sattığı Yazmalar)

Nr.	Date ⁵ Tarih ⁶	Name of Work, Name of Author (Language; Catalogue Information) ⁷ Eser adı, Müellif adı (Dil; Katalog Bilgisi) ⁸	Shelf nr. Raf nr.
1.	27.05.1913	<i>Hakikatü'l-beyân-ı şâhiye</i> , Muḥammed 'Alî b. İskender eş-Şirvânî (F; 14/1, 75)	Ms.or.oct. 1249
2.	22.08.1913	<i>Şerhü Kitâbi'l-Burhân li-Aristâtilis</i> , İbn Rüşd (A; 17B/2, 131)	Ms.or.fol. 3176
3.	14.11.1913	<i>Şatranc-nâme-i kebîr</i> , Firdevsî-i Rûmî (T; 13/3, 328)	Ms.or.oct. 1631
4.	29.12.1913	<i>Muhtâr min Resâ'ili Câhîz</i> , 'Amr b. Baḥr el-Câhîz (A; KOHD)	Ms.or.oct. 1499
5.	04.02.1914	<i>el-'Ascedü'l-Mesbûk fî men veliye'l-Yemen mine'l-mülûk</i> , 'Alî b. Ḥasan el-Ḥazrecî (A; KOHD)	Ms.or.quart. 1214
6.	04.02.1914	<i>Kitâbu'l-Emsâli's-şâdire 'an büyüti's-şi'r</i> , Ḥamza el-İşfahânî (A; 17B/2, 280)	Ms.or.quart. 1215
7.	1914	<i>Delâ'il ve'l-'tibâr 'ale'l-halk ve'l-tedbîr</i> , 'Amr b. Baḥr el-Câhîz (A; KOHD)	Ms.or.oct. 1501
8.	1914	<i>Tafsilü 'ikdi'l-fevâ'id ve tekmilü Kaydi's-şerâ'id</i> , 'Abdülberr b. Muḥammed İbn eş-Şihne (A; KOHD)	Ms.or.oct. 1502
9.	25.03.1924	Dua kitabı [Prayer book] (Rusça [Russian])	Ms.slav.quart. 31
10.	14.10.1924	<i>Maḳâmât-ı Ḥamîdî</i> , 'Ömer b. Maḥmûd el-Belhî (F-A; KOHD) <i>Münşe'ât-ı Mîrzâ Mehdî Ḥân Eşterâbâdî</i> , Mîrzâ Mehdî Ḥân Eşterâbâdî (F; KOHD)	Ms.or.oct. 2088
11.	11.11.1924	<i>Dîvân</i> , Zuḥurî-i Tûrşîzî (F; 14/1, 308)	Ms.or.quart. 1392
12.	11.11.1924	<i>Baḥrû's-sa'ade</i> , Muḥammed b. Muḥammed İbn İbrâhîm Tâceddîn (F; 14/1, 336)	Ms.or.quart. 1405
13.	11.11.1924	<i>Dîvân</i> , 'Abdurrahmân b. Muḥammed Selîm (Kürtçe [Kurdish]-F; 14/1, 67)	Ms.or.oct. 2161
14.	11.11.1924	1. <i>Kânûnu'r-Reşad</i> , Nergisî (T; 13/3, 130) 2. <i>Hüsn ü Dil</i> , Âhî Ḥasan Çelebi (T; 13/3, 314)	Ms.or.oct. 2059

- 5 This column contains the date the manuscript was recorded in the library's acquisition journal.
- 6 Bu sütunda, yazmanın kütüphane sağlama defterine kaydedildiği tarih yer almaktadır.
- 7 Within the parentheses used in this column A is used for Arabic works, T for Turkish works, F for Persian works, and Ç for Chagatai Turkish. The note written following the language information shows the catalogue process of the work. The numbers found after the printed catalogue keys (e.g., 13/1) indicate the respective entry number of the work in the relevant catalogue. The printed catalogue keys are shown in brackets at the end of the relevant volume in the study's bibliography. The GDA key indicates manuscripts that have not been catalogued but that we have created identification slips for, while the UC key indicates manuscripts that have not yet been catalogued. The expansion and link address of the KOHD key, which indicates the digital catalogue, is provided in the bibliography.
- 8 Bu sütunda parantez içinde kullanılan A, Arapça eserleri; T, Türkçe eserleri; F, Farsça eserleri; Ç, Çağatay Tükçesiyle yazılan eserleri göstermektedir. Dil bilgisinden sonra gelen not, yazmanın katalog sürecini göstermektedir. 13/1 gibi matbu katalog rumuzlarından sonra yer alan numaralar, eserin ilgili katalogdaki girdi numarasını göstermektedir. Matbu katalog rumuzları, çalışmanın bibliyografyasında ilgili cildin sonunda köşeli ayraç içerisinde gösterilmiştir. GDA rumuzu, kataloglanmamış olup tarafımızca tespit fişleri oluşturulan yazmaları, UC rumuzu ise henüz kataloglanmamış yazmaları göstermektedir. Dijital kataloga işaret eden KOHD rumuzunun açılımı ve bağlantı adresi bibliyografyada verilmiştir.

The Manuscripts Rescher Sold to the Berlin State Library (Reşer'in Berlin Devlet Kütüphanesi'ne Sattığı Yazmalar)

Nr.	Date Tarih	Name of Work, Name of Author (Language; Catalogue Information) Eser adı, Müellif adı (Dil; Katalog Bilgisi)	Shelf nr. Raf nr.
15.	11.11.1924	<i>Düşürü'l- 'amel</i> , Pîr Meḥmed (T; 13/2, 192)	Ms.or.oct. 2094
16.	11.11.1924	<i>Ahvâl-i ğazavât der-diyâr-ı Bosna</i> , 'Ömer Efendi (T; 13/4, 240)	Ms.or.oct. 2093
17.	11.11.1924	<i>Şerh-i Boştân</i> , Şem'î (T; 13/2, 629)	Ms.or.oct. 2087
18.	11.11.1924	<i>Târîh-i Cizyedârzâde</i> , Cizyedârzâde Aḥmed Bahâ'eddîn (T; 13/1, 135)	Ms.or.fol. 3347
19.	11.11.1924	<i>Behcetü'l-tevârîh</i> , Şükrullâh b. Şihâbeddîn (T; 13/1, 12)	Ms.or.fol. 3349
20.	17.01.1925	'Abdullâh-ı İllâhî: 1. <i>Esrâr-nâme</i> (T; 13/2, 55) 2. <i>Meslekü'l-tâlibîn ve'l-vâsılîn</i> (T; 13/2, 63)	Ms.or.quart. 1471
21.	17.01.1925	<i>Dīvân</i> , Fehîm (T; 13/2, 333)	Ms.or.oct. 2158
22.	17.01.1925	<i>Müyessiretü'l- 'ulûm</i> , Bergamalı Ḳadrî (T; 13/4, 461)	Ms.or.oct. 2056
23.	17.01.1925	1. <i>Risâle fî iktirânâti'l-kevâkib</i> , Fâzıl Hürmüz (A; UC) 2. <i>Müntehab ez-kütüb-i mu'tebere der-ahkâm-ı nücum</i> (F; KOHD) 3. <i>İhtiyârât ve ahkâmü'l-kevâkib</i> (T; GDA)	Ms.or.oct. 2091
24.	17.01.1925	<i>Terceme-i Akırâbâdîn</i> , Hayâtüzâde Süleymân Efendi (T; 13/4, 419)	Ms.or.oct. 2189
25.	17.01.1925	<i>Hadâ'ıku'r-reyhân fî tercemeti Şakâ'iki'n-Nu'mân</i> , Meḥmed Ḥâkî (T; 13/4, 314)	Ms.or.oct. 2092
26.	17.01.1925	1. <i>Beşâret-nâme</i> , Refî'î (T; 13/2, 124) 2. <i>Genc-nâme</i> , Refî'î (T; 13/2, 249) 3. <i>Mijtâhu'l-ğayb</i> , Mişâlî (T; 13/2, 265) 4. <i>Risâle-i Esrâr-ı bismillâh</i> (T; 13/2, 270) 5. <i>Risâle-i Nübüvvetü'l-Ḥasaneyn</i> , Niyâzî-i Mısrî (T; 13/2, 271)	Ms.or.quart. 1401
27.	17.01.1925	<i>İrşâdü'l-mürâd ile'l-murâd fî tercemeti Mirşâdi'l- 'ibâd</i> , Ḳâsım b. Maḥmûd el-Ḳaraḥişârî (T; 13/2, 85)	Ms.or.quart. 1376
28.	07.02.1925	<i>Zâdü'l-müsâfirîn</i> , Muḥammed Meḥdî b. 'Alî (F; UC)	Ms.or.oct. 2058
29.	07.02.1925	<i>Resâ'il</i> , Ni'metullâh eş-Şirâzî (F; UC)	Ms.or.oct. 2176
30.	07.02.1925	<i>Dīvân</i> , 'Urfî-i Şirâzî (F; 14/1, 382)	Ms.or.oct. 2067
31.	07.02.1925	<i>Dīvân</i> , 'Urfî-i Şirâzî (F; KOHD)	Ms.or.oct. 2085
32.	07.02.1925	Hâşim Muştafâ el-Üsküdarî: 1. <i>Vâridât</i> (T; 13/2, 34) 2. <i>Dīvân</i> (T; 13/2, 344)	Ms.or.oct. 2090
33.	14.02.1925	<i>Şerh-i Dīvân-ı Ebî Zu'eyb el-Hüzelî</i> , Sükkerî (A; KOHD)	Ms.or.oct. 1870
34.	14.02.1925	İlm-i nücum el kitabından bir parça [Part of the guidebook on astronomy] (T; 13/4, 378)	Ms.or.oct. 2082
35.	03.03.1925	<i>Muḥammediye</i> , Yazıcıoğlu Meḥmed Efendi (T; 13/2, 11)	Ms.or.quart. 1374
36.	06.03.1925	1. <i>Muḳaddime-i Ḳuṭbeddîn</i> , Ḳuṭbeddîn b. Meḥmed (T; 13/5, 21) 2. <i>Terceme-i Viḳâye</i> (T; 13/5, 99)	Ms.or.quart. 1464

The Manuscripts Rescher Sold to the Berlin State Library (Reşer'in Berlin Devlet Kütüphanesi'ne Sattığı Yazmalar)

Nr.	Date Tarih	Name of Work, Name of Author (Language; Catalogue Information) Eser adı, Müellif adı (Dil; Katalog Bilgisi)	Shelf nr. Raf nr.
37.	30.03.1925	1. <i>Gülşen-i rāz</i> , Şebüsterî (F; KOHD) 2. <i>Mergübu 'l-kulüb</i> , Şems-i Tebrizî (F; KOHD) 3. <i>Ferhād u Şîrîn</i> , Vaḥşî-i Bāfkî (F; KOHD) 4. <i>Kerîmā</i> , Sa'dî (F; KOHD) 5. <i>Şifātu 'l-'aşıqân</i> , Hilālî-i Çağatayî (F; KOHD) 6. <i>Enüşîrvān u Büzürgmîhr</i> (F; KOHD)	Ms.or.oct. 1899
38.	30.03.1925	Nev'izāde 'Aṭā'î: 1. <i>Ālem-nümā</i> (T; 13/2, 570) 2. <i>Neḫḫatü 'l-ezhār</i> (T; 13/2, 496) 3. <i>Şohbetü 'l-ebkār</i> (T; 13/2, 497) 4. <i>Heft ḫ'ān</i> (T; 13/2, 492)	Ms.or.oct. 2014
39.	30.03.1925	<i>Dīvān</i> , Müvālî (F; 14/1, 73)	Ms.or.oct. 1883
40.	30.03.1925	1. <i>Dīvān</i> , Şevket-i Buḫārî (F; KOHD) 2. <i>Dīvān-i Ğazeliyāt</i> , Mîrzā Şüret (F; KOHD)	Ms.or.oct. 1885
41.	30.03.1925	<i>Dīvān</i> , Şevket-i Buḫārî (F; 14/1, 62)	Ms.or.oct. 2017
42.	30.03.1925	<i>Hümāy u Hümāyün</i> , Ḥ'ācū-yı Kirmānî (F; 14/1, 213)	Ms.or.oct. 1900
43.	30.03.1925	<i>Dīvān</i> , Şā'ib-i Tebrizî (F; 14/1, 60)	Ms.or.oct. 2013
44.	30.03.1925	<i>Zeyl-i zeyl-i Naẓmîzāde</i> , Naẓmîzāde Murtaẓā Efendi (T; 13/1, 85)	Ms.or.quart. 1346
45.	30.03.1925	<i>Tekmile-i Zeyl-i Siyer-i Veysi</i> , Nābî (T; 13/4, 201)	Ms.or.quart. 1371
46.	30.03.1925	<i>Dīvān</i> , Seyyid 'Oşmān Surürî (T; 13/2, 448)	Ms.or.oct. 2008
47.	30.03.1925	<i>el-Ferec ba 'de'ş-şidde</i> (T; 13/4, 516)	Ms.or.oct. 1882
48.	30.03.1925	<i>Zeyl-i zeyl-i 'Aṭā'î</i> , Şeyḫî Mehmed Efendi (T; 13/1, 282)	Ms.or.quart. 1372
49.	30.03.1925	<i>Fütüḫü'ş-Şām tercemesi</i> (T; 13/1, 91)	Ms.or.oct. 1884
50.	30.03.1925	<i>Dürr-i meknün</i> , Aḫmed Bîcān (T; 13/4, 333)	Ms.or.oct. 1886
51.	22.04.1925	'Oşmānzāde Aḫmed Tā'ib: 1. <i>Hadîkatü 'l-mülük</i> (T; 13/1, 272) 2. <i>Hadîkatü 'l-vüzerā</i> (T; 13/1, 278)	Ms.or.fol. 3388
52.	22.04.1925	<i>Kitābu 'l-Faẓl ve 'n-nevāl</i> , İsmā'îl Ḥaḫḫî Bursevî (T; 13/2, 45)	Ms.or.quart. 1350
53.	22.04.1925	<i>Kitāb-ı Ḥoca-i cihān ve netice-i cān</i> , Vāhidî (T; 13/2, 111)	Ms.or.oct. 1912
54.	22.04.1925	<i>Menāhicü 'l-uşüli 'd-dîniye ilā mevākıfı 'l-maḫşıdı 'l-'ayniye</i> , 'Abdülbākî 'Ārif Efendi (T; 13/4, 122)	Ms.or.oct. 1913
55.	22.04.1925	<i>Aḫvemü 'l-vesā 'il fi tercemeti 'ş-Şemā'il</i> , İshāḫ Ḥocası (T; 13/4, 199)	Ms.or.oct. 2077
56.	22.04.1925	<i>Mebāḫişü 'l-îmān</i> , Nuşḫî Nāşihî (T; 13/4, 45)	Ms.or.oct. 1891

The Manuscripts Rescher Sold to the Berlin State Library (Reşer'in Berlin Devlet Kütüphanesi'ne Sattığı Yazmalar)

Nr.	Date Tarih	Name of Work, Name of Author (Language; Catalogue Information) Eser adı, Müellif adı (Dil; Katalog Bilgisi)	Shelf nr. Raf nr.
57.	22.04.1925	1. <i>Ṭarīkat-nāme</i> , 'Azīz Maḥmūd Hüdā'ī (T; 13/2, 149) 2. <i>Risāletü Necāti'l-ğarīk fi'l-cem</i> 've'l-tefrīk, 'Azīz Maḥmūd Hüdā'ī (T; 13/2, 39) 3. <i>İlāhiyāt</i> , 'Azīz Maḥmūd Hüdā'ī (T; 13/2, 349) 4. <i>Tecelliyāt</i> , 'Azīz Maḥmūd Hüdā'ī (T; 13/2, 163) 5. <i>Hāzihi tis'atü ve tis'un esmā' li-nebīyinā Muhammed ş'lm</i> (T; 13/4, 212) 6. <i>Āşar-ı şoḥbetleri ve kelimāt-ı ma'arifiyeleriniñ tercemesidür</i> (T; 13/2, 170)	Ms.or.oct. 2019
58.	22.04.1925	1. <i>İlm-i ḥāl-i manzüm</i> (T; 13/3, 299) 2. <i>Dürr-i meknün</i> (T; 13/3, 28)	Ms.or.oct. 1911
59.	22.04.1925	<i>Medḥiye</i> , Mu'taşım (T; 13/3, 262)	Ms.or.oct. 1908
60.	22.04.1925	<i>Yüsuf u Züleyhā</i> , Cüneydullāh Ḥāzık (F; KOHD)	Ms.or.fol. 3316
61.	22.04.1925	<i>Yüsuf u Züleyhā</i> , Cüneydullāh Ḥāzık (F; KOHD)	Ms.or.quart. 1375
62.	22.04.1925	<i>Dīvān</i> , 'İşmet-i Buḥārī (F; UC)	Ms.or.fol. 3319
63.	22.04.1925	1. <i>Dīvān</i> , Hilālī-i Çağatayī (F; KOHD) 2. <i>Dīvān</i> , Riyāzī (F; KOHD) 3. <i>Dīvān</i> , Ḥüsrev-i Dihlevī (F; KOHD)	Ms.or.oct. 1874
64.	22.04.1925	<i>Tercemetü'd-Darir</i> , Darir (T; 13/1, 65)	Ms.or.fol. 3372
65.	22.04.1925	<i>Hikāyāt-i İsfendiyār Şāh b. Firüz Şāh b. el-Melik Dārāb b. İsfendiyār Şāh</i> (T; GDA)	Ms.or.fol. 3391
66.	22.04.1925	1. <i>Münşe'āt</i> , Nergisī (T; GDA) 2. <i>Mizānū'l-ḥakḳ fi cevābi'l-aḥmaḳ</i> , Kātib Çelebi (T; GDA) 3. <i>Düşürü'l-'amel</i> , Kātib Çelebi (T; GDA) 4. <i>İlhāmū'l-mukaddes fi'l-feyzi'l-aḳdes</i> , Kātib Çelebi (T; GDA) 5. <i>İf'āb-nāme</i> , Veysī (T; GDA) 6. <i>Min 'arüz</i> , 'Alī b. Ḥüsameddīn el-Amasī (T; GDA) 7. <i>Der-beyān-ı ıstulāḥāt-ı 'ilm-i 'arüz</i> (T; GDA) 8. <i>Berber-nāme</i> , Şābit 'Alā'eddīn Efendi (T; GDA) 9. <i>Dāştān-ı Hoca Fesād</i> , Şābit 'Alā'eddīn Efendi (T; GDA) 10. <i>Kitāb-ı Ḥayr-ābād der-fazl-ı gazeliyāt</i> (T; GDA)	Ms.or.fol. 3375
67.	02.05.1925	<i>Keşfü'l-gümme 'an cemī'i'l-ümme</i> (el-cüz'ü'l-evvel [1 st vol.]), Ebu'l-Mevāhib 'Abdülvehhāb eş-Şa'rānī (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2010
68.	12.05.1925	<i>Mevāhib-i 'aliye</i> , Ḥüseyn Vā'iz-i Kāşifi (F; KOHD)	Ms.or.fol. 3329
69.	12.05.1925	<i>Hāzā Risāle-i Ḥüseyniye el-Ḥorasānī</i> , Meḥmed Ra'nā (T; 13/2, 229)	Ms.or.oct. 1892
70.	12.05.1925	1. <i>Dīvān</i> , Ḥāmī Aḥmed Efendi (T; 13/2, 355) 2. <i>Dīvān</i> , Cem'ī Meḥmed Efendi (T; 13/2, 338) 3. <i>Dīvān</i> , Rūḥullāh Meḥmed Efendi (T; 13/2, 435)	Ms.or.quart. 1347
71.	12.05.1925	<i>Manzūme-i Ğavriye</i> , Naḳşī-i Aḳkırmānī (T; 13/2, 71)	Ms.or.oct. 1901
72.	12.05.1925	<i>Dīvān</i> , Hevā'ī Muştāfā Çelebi (T; 13/2, 347)	Ms.or.oct. 2036

The Manuscripts Rescher Sold to the Berlin State Library (Reşer'in Berlin Devlet Kütüphanesi'ne Sattığı Yazmalar)

Nr.	Date Tarih	Name of Work, Name of Author (Language; Catalogue Information) Eser adı, Müellif adı (Dil; Katalog Bilgisi)	Shelf nr. Raf nr.
73.	12.05.1925	1. <i>Hulāşatü 'l-kelām fî reddi 'l-'avām</i> , Çelebi Efendi (T; 13/1, 231) 2. <i>Tekmile-i terceme-i maktûl</i> , Beşîr Ağa (T; 13/1, 189)	Ms.or.oct. 1889
74.	12.05.1925	<i>Terceme-i Şerh-i dü-beyt</i> , Hoca Neş'et (T; 13/2, 622)	Ms.or.oct. 1893
75.	12.05.1925	<i>Dîvân</i> , Mîr Mehmed Dürrî (T; 13/2, 324)	Ms.or.fol. 3313
76.	12.05.1925	1. <i>Feyzû 'l-bahreyn</i> , Muştâfâ Hülûsî (T; 13/5, 36) 2. <i>Mukaddimetü 'l-İslâm</i> , Dāvūd-ı Karşî (T; 13/5, 35) 3. <i>Risâle-i İrâde-i cüz 'iye</i> (T; 13/5, 31)	Ms.or.oct. 2002
77.	12.05.1925	<i>Fetāvā</i> (T; 13/3, 112)	Ms.or.oct. 1880
78.	12.05.1925	<i>Süleymân-nâme</i> , Şemseddîn-i Sivasî (T; 13/2, 530)	Ms.or.oct. 1878
79.	12.05.1925	<i>Dîvân</i> , Hüseyn Şâkir (T; 13/2, 450)	Ms.or.oct. 2009
80.	12.05.1925	<i>Dîvân</i> , 'İzzet 'Alî Paşa (T; 13/2, 375)	Ms.or.oct. 1879
81.	12.05.1925	<i>Naş-ı hayâl</i> , Âzerî İbrâhîm Çelebi (T; 13/2, 500)	Ms.or.oct. 2003
82.	12.05.1925	<i>Belâbilü 'r-râsiye fî riyâzî mesâ 'ili 'l-Amasiye</i> , Muştâfâ Vâzîh (T; 13/3, 113)	Ms.or.oct. 2000
83.	12.05.1925	<i>Terceme-i Hadîka-i endiye</i> , Mehmed b. Süleymân el-Bağdâdî (T; 13/4, 146)	Ms.or.oct. 1881
84.	12.05.1925	<i>Gülzâr</i> , Muhammed Sa'îd (F; 14/1, 1)	Ms.or.oct. 1916
85.	12.05.1925	1. <i>İzhâr-ı esrâr-ı nihân ez envâr-ı hatm-i hocegân</i> , Abdullâh Şalâhî 'Uşşâkî (T; 13/3, 62) 2. <i>Şerh-i Kıt 'a-i Ebû Tâlib-i İsfahânî</i> , Abdullâh Şalâhî 'Uşşâkî (T; 13/3, 311) 3. <i>er-Risâletü 'n-Nakşbendiye</i> , Mehmed el-Hâdimî (T; 13/3, 354) 4. <i>Şerh-i Kaşîde-i 'Askalânî</i> , Mehmed Emîn-i Toğadî (T; 13/3, 302)	Ms.or.oct. 1890
86.	12.05.1925	<i>Kıyâfet-nâme</i> (T; 13/3, 336)	Ms.or.oct. 1917
87.	12.05.1925	1. <i>Delîl-i budalâ</i> , Kaygusuz Abdâl (T; 13/3, 84) 2. <i>Hikâye-i Şeyh Manşûr</i> (T; 13/3, 286)	Ms.or.oct. 1914
88.	12.05.1925	<i>Kenzü 's-sâlikîn ve gencü 'l-'ârifîn</i> (T; 13/2, 126)	Ms.or.oct. 1915
89.	23.05.1925	<i>el-Kenzü 'l-menşûr fî 'l-tehni 'e bi 'l-a 'yâd ve 'l-a 'vâm ve 'ş-şühûr</i> , 'Abdullâh b. Muhammed es-Sükkerî (A; KOHD)	Ms.or.fol. 3317
90.	23.05.1925	<i>Füyûzu 'l-utkân fî vücûhi 'l-Kur 'ân</i> , Hamdullâh b. Hayreddîn (A; KOHD)	Ms.or.oct. 1895
91.	23.05.1925	<i>Siyer</i> , Veysi (T; 13/4, 207)	Ms.or.oct. 1896
92.	23.05.1925	1. <i>en-Nüketü 'z-zarîfe fî terci 'i mezhebi 'l-İmâm Ebî Hanîfe</i> , Ekmeleddîn el-Bâbertî (A; KOHD) 2. <i>el-Fetâve 'z-Zeyniye fî fikhi 'l-Hanefiye</i> , Zeyneddîn İbn Nüceym (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2015

The Manuscripts Rescher Sold to the Berlin State Library (Reşer'in Berlin Devlet Kütüphanesi'ne Sattığı Yazmalar)

Nr.	Date Tarih	Name of Work, Name of Author (Language; Catalogue Information) Eser adı, Müellif adı (Dil; Katalog Bilgisi)	Shelf nr. Raf nr.
93.	23.05.1925	1. <i>İbret-nâme</i> , Lâmi'î Çelebi (T; 13/3, 317) 2. <i>Dâstân-ı Gazâvet-i Resûl 'alâ kal'ati Mecûsiyân</i> (T; 13/3, 278) 3. <i>Dâstân-ı İslâm-ı Hazret-i Ömer</i> (T; 13/3, 279) 4. <i>Dâstân-ı Geyik</i> (T; 13/3, 282) 5. <i>Dâstân-ı Gazavât-ı Resûlullâh</i> (T; 13/3, 280) 6. <i>Dâstân-ı 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr</i> (T; 13/3, 281)	Ms.or.oct. 2083
94.	23.05.1925	<i>Hâşiye 'alâ Mir'âti'l-uşul fî şerhi Mirkâti'l-vüşul ilâ 'ilmi'l-uşul</i> , Tarsûsî Mehmed Efendi (A; KOHD)	Ms.or.quart. 1348
95.	23.05.1925	1. <i>Mağsad-ı akşâ</i> , İbrâhîm b. 'Abdullâh (T; 13/3, 55) 2. <i>Manîku'l-gayb</i> , Mûsâ b. Şeyh Tâhir-i Tokadı (T; 13/3, 234) 3. <i>Risâle-i Necâtü'l-garîk</i> , 'Azîz Maḥmûd Hüdâ'î (T; 13/3, 285) 4. <i>Menâkıb-ı Hazret-i Üveys el-Karanî</i> (T; 13/3, 81)	Ms.or.oct. 1898
96.	23.05.1925	<i>Ehâdîs-i kudsiye-i ilâhiye tercemesi</i> , 'Abdullâh Efendi (T; GDA)	Ms.or.oct. 2022
97.	23.05.1925	<i>Menâhicü'l-uşulî'd-dîniye ilâ mevâkıfi'l-makâşidi'l-ayniye</i> , 'Abdülbâkî 'Arif Efendi (T; 13/4, 123)	Ms.or.oct. 1897
98.	23.05.1925	<i>Baytar-nâme</i> (T; 13/4, 431)	Ms.or.oct. 1903
99.	23.05.1925	1. <i>Menâfi'ü'n-nâs</i> , Nidâ'î (T; 13/3, 201) 2. <i>Şifâ'ü'l-fu'ad li-Sultân Murâd</i> , Zeyn el-'Âbidîn b. Ḥalîl (T; 13/3, 207) 3. <i>Kitâbu'l-Ṭibbi'l-manzûm</i> , Nidâ'î (T; 13/3, 205)	Ms.or.oct. 2021
100.	23.05.1925	<i>Dîvân</i> , Rahmî (T; 13/2, 424)	Ms.or.fol. 3318
101.	23.05.1925	<i>Netâ'icü'l-fünûn ve meḥâsinü'l-mütûn</i> , Nev'î (T; 13/4, 6)	Ms.or.oct. 2020
102.	23.05.1925	1. <i>Terceme-i Ferâ'idü'l-ḥarâ'id el-müsemmâ bi-'ukûdi'l-ukûl</i> , Edirnevî Le'âlî Efendi (T; GDA) 2. <i>Esrâr-ı ilâhiye</i> , Dervîş 'Arab (T; GDA)	Ms.or.oct. 1909
103.	23.05.1925	<i>Dîvân</i> , Mehmed Nesîb (T; 13/2, 406)	Ms.or.oct. 1910
104.	23.05.1925	<i>Risâle der-ilm-i'arüz</i> (F; 14/1, 165)	Ms.or.oct. 1997
105.	23.05.1925	1. <i>Menâzilü'l-'arîfîn</i> , Şemseddîn-i Sivasî (T; 13/2, 94) 2. <i>Şerḥ-i ebyâti Celâleddîn-i Rumî</i> , 'Abdülmecîd-i Sivasî (T; 13/2, 634)	Ms.or.oct. 1998
106.	11.06.1925	<i>Zübdetü'l-i'râb</i> , 'Abdullâh b. Muḥammed b. Velî (A; 17A/2, 116)	Ms.or.oct. 2005
107.	11.06.1925	<i>Aḥlâk-ı Alâ'î</i> , Kınahzâde 'Alî Efendi (T; 13/2, 205)	Ms.or.oct. 1872
108.	11.06.1925	<i>Muḥaddimetü'l-Ġaznevî</i> , Ahmed b. Muḥammed el-Ġaznevî (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2006
109.	11.06.1925	<i>Şerḥ-i Vaşiyet-nâme-i Birgivi</i> , 'Alî Şadrî el-Konevî (T; 13/4, 52)	Ms.or.oct. 2007
110.	11.06.1925	<i>Tercemetü'l-'Ukûdi'l-lü'iyе fî tarîkati's-sâdeti'l-Mevleviye</i> , Şeyh 'Arif Aḥmed (T; 13/2, 172)	Ms.or.oct. 1905
111.	11.06.1925	<i>Terceme-i Cānibü'l-garbi fî halli müşkilâti's-Şeyh Muḥyiddîn b. el-'Arabî</i> , Aḥmed Neylî (T; 13/2, 609)	Ms.or.oct. 1904

The Manuscripts Rescher Sold to the Berlin State Library (Reşer'in Berlin Devlet Kütüphanesi'ne Sattığı Yazmalar)

Nr.	Date Tarih	Name of Work, Name of Author (Language; Catalogue Information) Eser adı, Müellif adı (Dil; Katalog Bilgisi)	Shelf nr. Raf nr.
112.	11.06.1925	<i>Boşlân-ı kuds ve gülisân-ı üns</i> , Nüh Efendi (T; 13/4, 496)	Ms.or.oct. 1907
113.	11.06.1925	<i>Ferahü'r-rüh</i> , İsmâ'il Hakkî Bursevî (T; 13/2, 6)	Ms.or.fol. 3330
114.	11.06.1925	<i>Ravzatü't-talibin ve 'umdetü'l-müftün</i> , Yahyâ b. Şeref en-Nevevî (A; KOHD)	Ms.or.fol. 3315
115.	11.06.1925	<i>Şakk-i Hızr Efendi</i> , Hızr b. 'Osmân (T; 13/5, 123)	Ms.or.oct. 1999
116.	11.06.1925	1. <i>Zübdetü'l-kelâm fî mâ yehtâc ileyhi'l-hâşş ve'l-'amm</i> , Ahmed Vecdî Efendi (T; 13/4, 53) 2. <i>el-Ed'iyetü'l-me'süretü'l-mühimmât</i> (T; 13/4, 181) 3. <i>Hâzâ kitâb fî beyâm irâdetü'l-cüz'îye</i> (T; 13/4, 125) 4. <i>Hâzâ risâletü irâdetü'l-cüz'îye</i> , Mehmed b. Muştafâ Aşkırmanî (T; 13/4, 121)	Ms.or.oct. 1873
117.	11.06.1925	<i>Riyâzu'n-nâşihîn ve hıyâzu's-sâlihîn ve surürü'n-nâzirîn ve nürü'l-bâşirîn</i> , 'Abdülmecîd b. Naşûh er-Rümî (A; 17B/14, 103)	Ms.or.fol. 3331
118.	11.06.1925	<i>Naşihatü'l-müslimîn</i> , Mehmed b. el-Begbâzârî (T; 13/4, 44)	Ms.or.oct. 2004
119.	11.06.1925	<i>Fetâvâ-yı 'Alî Efendi</i> , Çatalcalı 'Alî Efendi (T; 13/3, 111)	Ms.or.fol. 3322
120.	11.06.1925	<i>Velâyet-nâme-i Hazret-i Hünekâr el-Hâcî Bektâş-ı Velî</i> (T; 13/4, 151)	Ms.or.oct. 1876
121.	11.06.1925	<i>Terceme-i Şerhü Delâ'ili'l-hayrât</i> , Kıbrısî İbrâhîm Efendi (T; 13/4, 499)	Ms.or.quart. 1408
122.	11.06.1925	1. <i>Risâle-i İsbâtü'l-vâcib</i> (T; 13/3, 38) 2. <i>Tecelliyât-ı Mahmûd Efendi</i> , 'Azîz Mahmûd Hüdâ'î (T; 13/3, 77) 3. <i>Risâle-i İrade-i cüz'îye</i> , Mehmed b. Muştafâ Aşkırmanî (T; 13/3, 37) 4. <i>Tefsîr-i Âyetü'l-kürsî</i> , Ebûişhâkzâde Es'ad Efendi (T; 13/3, 9)	Ms.or.oct. 1877
123.	11.06.1925	<i>Burhânü'l-'arîfîn</i> , Selîm-i Dîvâne (T; 13/2, 89)	Ms.or.oct. 1888
124.	11.06.1925	<i>Mecmû'a-i Âyîn-i şerîf</i> (T; 13/2, 121)	Ms.or.oct. 1875
125.	11.06.1925	<i>'Urvetü'l-İslâm</i> (T; 13/4, 55)	Ms.or.oct. 1918
126.	11.06.1925	<i>Risâle-i Sî faşî der-ma'rifet-i takvîm</i> , Ahmed-i Dâ'î (T; 13/4, 355)	Ms.or.oct. 1902
127.	11.06.1925	1. <i>Şerhü'l-Fikhi'l-ekber</i> , Ahmed b. Mehmed el-Mağnisavî (A; KOHD) 2. <i>el-Hışnu'l-haşîn min kelâmi Seyyidi'l-mürselîn</i> , İbnü'l-Cezerî (A; KOHD)	Ms.or.oct. 1887
128.	11.06.1925	1. <i>Mizânü'l-hakk fî ihtiyâri'l-eħakk</i> , Kâtib Çelebi (T; 13/3, 129) 2. <i>Şerh-i Kaşide-i Nüniye</i> , Dâvûd-ı Karşî (T; 13/3, 303)	Ms.or.oct. 1906
129.	21.07.1925	<i>Luğat-i müşkilât-ı Şeh-nâme</i> , 'Abdülkâdir b. 'Ömer el-Bagdâdî (F-T; 13/5, 202)	Ms.or.fol. 3374
130.	21.07.1925	<i>Gül ü Bülbül</i> , Fazlî (T; 13/2, 513)	Ms.or.oct. 2134

The Manuscripts Rescher Sold to the Berlin State Library (Reşer'in Berlin Devlet Kütüphanesi'ne Sattığı Yazmalar)

Nr.	Date Tarih	Name of Work, Name of Author (Language; Catalogue Information) Eser adı, Müellif adı (Dil; Katalog Bilgisi)	Shelf nr. Raf nr.
131.	21.07.1925	<i>Risāletü Kenzi 'l-hidāyāt fī keşfi 'l-bidāyāt ve 'n-nihāyāt</i> , Muhammed Bâkır el-Lâhürî (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2102
132.	21.07.1925	<i>Risāletü Halli 'l-tılsım ve keşfü 's-sırrı 'l-mübhem fī halli 'l-kımyā</i> , Aḥmed b. Muhammed el-Ġamrî el-Vāsītî (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2103
133.	21.07.1925	1. <i>Nüzhet-nāme / Kifāyetü 'ş-şan 'a / Nürü 'l-ıķın / Hülâşatü şan 'at</i> , Aḥlāfî (F; KOHD) 2. <i>Miķlādü 'l-künüz</i> , Ḥasan b. Zāhid Ğarīb-i Kirmānî (F; KOHD) 3. <i>Müntehāb-ı Kitābu Miftāḥi 'r-rumüz</i> , Ḥasan b. Zāhid Ğarīb-i Kirmānî (F; KOHD) 4. <i>Tezkire-i esāmî-i ehl-i şan 'at ve ḥikmet</i> (F; KOHD) 5. <i>Risāletü Mücerrebeti 'l-ḥikme</i> , İsmā'ıl-i Kūfî (F; KOHD) 6. <i>Miftāḥu 'r-rumüz ve miķlālü 'l-künüz</i> , Ḥasan b. Zāhid Ğarīb-i Kirmānî (F; KOHD)	Ms.or.oct. 2112
134.	21.07.1925	<i>Eḫadiye risālesi tercemesi</i> (T; GDA)	Ms.or.oct. 2198
135.	21.07.1925	<i>Şerḫü 'l-Ḥüseyniye</i> , Meḫmed b. 'Ömer ed-Darendî (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2191
136.	21.07.1925	<i>Dīvān</i> , Çavuşzāde 'Āṭıf Meḫmed Beg (T; 13/2, 318)	Ms.or.oct. 2175
137.	21.07.1925	<i>Şurretü 'l-fetāvā</i> , Saķızî Şādık Meḫmed Efendi (A; KOHD)	Ms.or.quart. 1454
138.	21.07.1925	<i>Menārü 'l-irāde li-sülūki tarīķi 's-sāde</i> , Meḫmed b. 'Abdürrahīm en-Naķşbendî (A; KOHD)	Ms.or.quart. 1503
139.	21.07.1925	<i>Risāle fī vahdeti 'l-vücūd</i> , Gelenbevî İsmā'ıl Efendi (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2119
140.	21.07.1925	<i>Müntehab min Fetāvā Kādî Ḥān</i> , Muştafā b. Muştafā (et-Taķşir) (A; KOHD)	Ms.or.quart. 1427
141.	21.07.1925	<i>Tuḫfetü 'l-Ḥasib</i> , Seyyid Ḥalil Ḥasib (T; 13/4, 323)	Ms.or.oct. 2106
142.	21.07.1925	1. <i>Maķāle fi 'l-cimā</i> , Müsā b. Meymün (A; KOHD) 2. <i>el-Maķāletü 'l-Fāziliye</i> , Müsā b. Meymün (A; KOHD) 3. <i>el-Kavlü 'l-aķreb fī i 'lāci les 'i 'l-aķreb</i> , Aḥmed b. 'Abdülmün'im ed- Demenhürî (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2115
143.	21.07.1925	<i>Enīsü 'l-tālibin ve 'uddetü 's-sālikin</i> , Şalāḥ b. Mübārek el-Buḫārî (F; 14/1, 259)	Ms.or.oct. 2105
144.	21.07.1925	'Abdî 'Abdülbākî b. Aḥmed: 1. <i>Terceme-i Kaşide-i Bürde</i> (T; 13/5, 225) 2. <i>Terceme-i Kaşide-i Zührü 'l-me'ād</i> (T; 13/5, 226) 3. <i>Terceme-i Kaşide-i Mużariye</i> (T; 13/5, 227)	Ms.or.quart. 1497
145.	21.07.1925	<i>Ferḫād ile Şirîn</i> , Lāmi ĩ Çelebi (T; 13/2, 520)	Ms.or.oct. 2116
146.	21.07.1925	<i>Āyinetü 'l-ķulüb ve mübeyyinetü 'l-aḥlāk</i> , Fażlizāde 'Alî (T; 13/2, 183)	Ms.or.quart. 1432
147.	21.07.1925	<i>Żavābiķ</i> (T; 13/1, 388)	Ms.or.quart. 1445
148.	21.07.1925	<i>Fażilet-nāme</i> , Derviş Meḫmed Yemîni (T; 13/2, 255)	Ms.or.quart. 1451

The Manuscripts Rescher Sold to the Berlin State Library (Reşer'in Berlin Devlet Kütüphanesi'ne Sattığı Yazmalar)

Nr.	Date Tarih	Name of Work, Name of Author (Language; Catalogue Information) Eser adı, Müellif adı (Dil; Katalog Bilgisi)	Shelf nr. Raf nr.
149.	21.07.1925	1. <i>Risāle</i> , Vīrānī Baba (T; 13/2, 112) 2. <i>Der-beyān-ı fezā'il-i İmām Ca'fer-i Şādık</i> (T; 13/2, 257) 3. <i>Risāle</i> , Mehmed Resül Baba Hanyevî (T; 13/2, 247) 4. <i>'Uyünü'l-hidāye</i> , Resmî 'Alî Baba (T; 13/2, 250) 5. <i>Tuhfetü'l-'uşşâk</i> , Niyāzî-i Mısrî (T; 13/2, 78) 6. <i>Burhānū'l-'ārifin</i> , Selīm-i Dīvāne (T; 13/2, 91)	Ms.or.quart. 1453
150.	21.07.1925	<i>Fetāvā-yı 'Aṭā'ullah Efendi</i> , Mehmed 'Aṭā'ullah Efendi (T; 13/4, 80)	Ms.or.fol. 3362
151.	21.07.1925	<i>Havāşî'l-Yūsî 'alā Şerhi Kübra's-Senūsî</i> , Hasan b. Mes'ūd el-Yūsî (A; KOHD)	Ms.or.quart. 1440
152.	21.07.1925	<i>Dīvān</i> , Fāzıl-ı Enderünî (T; 13/2, 329)	Ms.or.quart. 1449
153.	21.07.1925	<i>Hadīkatü'l-vüzerā</i> , 'Osmānzāde Aḥmed Tā'ib (T; 13/1, 277)	Ms.or.fol. 3403
154.	21.07.1925	<i>Tezkiretü'ş-şu'arā</i> , Kınālızāde Hasan Çelebi (T; 13/4, 310)	Ms.or.oct. 2203
155.	12.09.1925	1. <i>et-Temhīd li-kavā'id-i'tevhīd</i> , Meymūn b. Muḥammed en-Nesefî (A; KOHD) 2. <i>et-Temhīd li-kavā'id-i'tevhīd</i> , Maḥmūd b. Zeyd el-Lāmişî (A; KOHD) 3. <i>'Umdetü'l-'akā'id</i> , Ebu'l-Berekāt en-Nesefî (A; KOHD) 4. <i>'Akīdetü'l-'Taḥāvī</i> , Aḥmed b. Muḥammed et-Ṭaḥāvī (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2157
156.	12.09.1925	<i>Havāşşu'l-Ḳur'ān</i> , Muḥammed b. Aḥmed et-Temīmî (A; KOHD)	Ms.or.quart. 1421
157.	12.09.1925	<i>Mizānū'l-müdde 'iyeyn fî ikāmeti'l-beyyineteyn</i> , Esīrīzāde 'Abdülbākî b. Mehmed (A-T; KOHD)	Ms.or.quart. 1434
158.	12.09.1925	1. <i>Risāle fî 'ilmi'l-ḥisāb</i> (T; 13/5, 172) 2. <i>Kitābu'l-Ferā'iz</i> , Aḥmed Efendi (T; 13/5, 114) 3. <i>Cerīde-i ferā'iz</i> , Şālīḥ Efendi (T; 13/5, 116)	Ms.or.fol. 3404
159.	12.09.1925	<i>Meslekü'l-ṭālibīn ve'l-vāşılīn</i> , 'Abdullāh-ı İlhāhî (T; 13/2, 58)	Ms.or.quart. 1429
160.	12.09.1925	<i>Nürü'l-hūdā li-men ihtedā</i> , Karaşazāde 'Ömer b. Mehmed (T; 13/2, 84)	Ms.or.quart. 1422
161.	12.09.1925	<i>Sirāc-ı gayb</i> , Zeyn el-'Ābidīn Efendi (T; 13/5, 259)	Ms.or.quart. 1433
162.	12.09.1925	<i>Terceme-i Ahvāl-i 'ālem-i berzah</i> , Şeyḥ İbrāhīm el-Bābāvî (T; 13/2, 236)	Ms.or.quart. 1425
163.	12.09.1925	<i>er-Rāyetü'l-manşüre fî farzıyeti'l-ḳutāl ma'a'l-kefereti'l-maḳhüre</i> , Aḥmed Şem'î (T; 13/1, 389)	Ms.or.quart. 1431
164.	12.09.1925	1. <i>Terceme-i er-Risāletü'l-Vāliyye</i> (T; 13/2, 136) 2. <i>Terceme-i Risāle-i Havrā'ıye</i> (T; 13/2, 637) 3. <i>Terceme-i Fıḳarāt</i> (T; 13/2, 125) 4. <i>Silsiletü'l-'ārifin ve tezkiretü'ş-şādıkīn</i> (T; 13/2, 160)	Ms.or.quart. 1486
165.	12.09.1925	<i>Mā ḥadāra mu'ālecātü'tayyibe</i> , Ebū Bekr Nuşret Efendi (T; 13/4, 417)	Ms.or.oct. 2108

The Manuscripts Rescher Sold to the Berlin State Library (Reşer'in Berlin Devlet Kütüphanesi'ne Sattığı Yazmalar)

Nr.	Date Tarih	Name of Work, Name of Author (Language; Catalogue Information) Eser adı, Müellif adı (Dil; Katalog Bilgisi)	Shelf nr. Raf nr.
166.	12.09.1925	<i>Tercemetü 'l-Hiy'eti ş-seniye fi 'l-hey'eti ş-sünniye</i> , Nazmîzâde Murtażâ Efendi (T; 13/4, 364)	Ms.or.quart. 1420
167.	12.09.1925	<i>'Uddetü 'l-Hişni 'l-ħaşin</i> , İbnü'l-Cezerî (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2118
168.	12.09.1925	<i>Münşe 'ât-ı Mürzâ Mehdî Ĥân Eşterâbâdî</i> , Mürzâ Mehdî Ĥân Eşterâbâdî (F; KOHD)	Ms.or.quart. 1435
169.	12.09.1925	<i>Tuhfetü 'l-kibâr fi esfâri 'l-bihâr</i> , Kâtib Çelebi (T; 13/1, 160)	Ms.or.quart. 1415
170.	12.09.1925	<i>Dīvân</i> , Fâzıl-ı Enderünî (T; 13/2, 328)	Ms.or.fol. 3343
171.	12.09.1925	Hâşim Muştafâ el-Üsküdarî: 1. <i>Vâridât</i> (T; 13/2, 35) 2. <i>Dīvân</i> (T; 13/2, 345)	Ms.or.oct. 2156
172.	12.09.1925	<i>Dīvân</i> , Murtażâ Süküfî (T; 13/2, 446)	Ms.or.quart. 1419
173.	12.09.1925	1. <i>Risâletü Nefsi 'r-riyâz li-i 'dâmi 'l-emrâz</i> , Ĥalîl b. el-'Alâ el-Buĥârî (A; UC) 2. <i>Sâķî-nâme</i> , Riyâzî (T; 13/2, 577)	Ms.or.oct. 2142
174.	12.09.1925	<i>Fazîlet-nâme</i> , Dervîş Meĥmed Yemîni (T; 13/2, 254)	Ms.or.quart. 1443
175.	12.09.1925	<i>Dīvân</i> , Seyyid Vehbî (T; 13/2, 470)	Ms.or.fol. 3361
176.	12.09.1925	<i>Dīvân</i> , Muştafâ 'Âtıf (T; 13/2, 320)	Ms.or.quart. 1430
177.	12.09.1925	<i>Mecmû 'a-i eş 'âr ve münşe 'ât</i> (T; GDA)	Ms.or.oct. 2160
178.	12.09.1925	<i>Dīvân</i> , Dülgerzâde Muştafâ Rızâ (T; 13/2, 323)	Ms.or.quart. 1424
179.	12.09.1925	<i>Dīvân</i> , 'Abdürrezâķ Nevres (T; 13/2, 411)	Ms.or.quart. 1446
180.	12.09.1925	<i>Dīvân</i> , Ķâsım-ı Envâr (F; 14/1, 207)	Ms.or.oct. 2150
181.	12.09.1925	1. <i>Beyân-ı maķtel-i İmâm Ĥüseyn ve Âl-i Resül şallallâhu 'aleyhi ve sellem</i> (T; 13/4, 506) 2. <i>Mi 'râc-ı Ĥazret-i Resüllullâh şallallâhu 'aleyhi ve sellem</i> (T; 13/4, 507)	Ms.or.oct. 2204
182.	12.09.1925	<i>Dīvân</i> , Muştafâ Müştâķ (T; 13/2, 389)	Ms.or.quart. 1499
183.	12.09.1925	<i>Dīvân</i> , Şeyĥ İbrâĥım-ı Aķsarâyî (T; 13/2, 368)	Ms.or.quart. 1444
184.	12.09.1925	<i>Dīvân</i> , Ķâ'imî (T; 13/2, 417)	Ms.or.quart. 1493
185.	12.09.1925	<i>Ĥüsrev ü Şîrîn</i> , Şeyĥî (T; 13/2, 535)	Ms.or.oct. 2111
186.	12.09.1925	1. <i>Ķitâbu 'l-Tecvid</i> (T; 13/4, 20) 2. <i>Risâle fi ĥallî müşķilât</i> , Mollâ Sa'îd (T; 13/4, 47)	Ms.or.oct. 2159
187.	12.09.1925	1. <i>Beng ü Bâde</i> , Fuzûlî (T; 13/2, 573) 2. <i>Mektûb</i> , Fuzûlî (T; 13/4, 279) 3. <i>Mecmû 'a-i eş 'âr</i> (T; 13/2, 290)	Ms.or.quart. 1423
188.	12.09.1925	<i>Dīvân</i> , Necâtî (T; 13/2, 405)	Ms.or.oct. 2117
189.	12.09.1925	<i>Dīvân</i> , Nâbî (T; 13/2, 393)	Ms.or.fol. 3402
190.	12.09.1925	<i>Muĥammediye</i> , Yazıcıoĝlu Meĥmed Efendi (T; 13/2, 12)	Ms.or.quart. 1442

The Manuscripts Rescher Sold to the Berlin State Library (Reşer'in Berlin Devlet Kütüphanesi'ne Sattığı Yazmalar)

Nr.	Date Tarih	Name of Work, Name of Author (Language; Catalogue Information) Eser adı, Müellif adı (Dil; Katalog Bilgisi)	Shelf nr. Raf nr.
191.	12.09.1925	<i>Dīvān</i> , Muḥīṭī (T; 13/2, 267)	Ms.or.oct. 2149
192.	12.09.1925	<i>Dīvān</i> , İbrāhīm Tā'ib (T; 13/2, 461)	Ms.or.oct. 2171
193.	12.09.1925	Sābit: 1. <i>Dīvān</i> (T; 13/2, 459) 2. <i>Berber-nāme</i> (T; 13/2, 541) 3. <i>Hikāye-i Ḥoca Fesād</i> (T; 13/2, 549) 4. <i>Amr-i Leyṣ</i> (T; 13/2, 538)	Ms.or.oct. 2199
194.	12.09.1925	Sābit: 1. <i>Dīvān</i> (T; 13/2, 458) 2. <i>Edhem ü Hü mā</i> (T; 13/2, 546) 3. <i>Zafer-nāme</i> (T; 13/2, 553) 4. <i>Amr-i Leyṣ</i> (T; 13/2, 537) 5. <i>Berber-nāme</i> (T; 13/2, 540) 6. <i>Hikāye-i Ḥoca Fesād</i> (T; 13/2, 548)	Ms.or.oct. 2152
195.	12.09.1925	<i>Hüsn ü 'Aşk</i> , Şeyḫ Ğalib (T; 13/2, 514)	Ms.or.quart. 1447
196.	12.09.1925	<i>Ḥātime-i misāhat</i> (T; 13/5, 175)	Ms.or.quart. 1436
197.	12.09.1925	<i>Fetāvā-yi 'Alī Efendi</i> , Çatalcalı 'Alī Efendi (T; 13/5, 110)	Ms.or.quart. 1452
198.	12.09.1925	<i>Dīvān</i> , Meḥmed Rāşid (T; 13/2, 427)	Ms.or.oct. 2162
199.	12.09.1925	<i>el-Kaşidetü'l-Tā'īye fī menāzili'l-'işk ve'l-meḥabbe</i> , 'Ömer b. 'Alī İbn el-Fāriż (F; 14/1, 179)	Ms.or.oct. 2180
200.	12.09.1925	<i>Kitābu'n-Nehci'l-meslūk fī siyāseti'l-mülük</i> , Meḥmed Emīn Naḥīfī (T; 13/2, 220)	Ms.or.oct. 2107
201.	12.09.1925	<i>Dīvān</i> , Riyāzī-i Semerḳandī (F; KOHD)	Ms.or.quart. 1413
202.	12.09.1925	<i>Dīvān</i> , Aḥmed Paşa (T; 13/2, 307)	Ms.or.oct. 2127
203.	12.09.1925	<i>Ravzatü'n-na'im</i> (T; 13/2, 134)	Ms.or.oct. 2123
204.	12.09.1925	<i>Dīvān</i> , Kāfzāde Fā'izī (T; 13/2, 325)	Ms.or.oct. 2125
205.	12.09.1925	<i>Dīvān</i> , Ṭalib (T; 13/2, 462)	Ms.or.oct. 2104
206.	12.09.1925	<i>Dīvān</i> , Ebü İshāḳzāde Meḥmed 'Atā'ullāh (T; 13/2, 317)	Ms.or.quart. 1457
207.	12.09.1925	Bekr eş-Şiddīḳ b. 'Osmān: 1. Şehrī Aḥmed Rāmis'in icāzeti [Ijazat of Şehrī Aḥmed Rāmis] (A; UC) 2. Şehrī Aḥmed Rāmis'in icāzeti [Ijazat of Şehrī Aḥmed Rāmis] (A; UC)	Ms.or.quart. 1456
208.	12.09.1925	<i>Mecmū'a-i eş'ār</i> (T; 13/2, 291)	Ms.or.quart. 1469
209.	12.09.1925	<i>Dīvān</i> , Aḳovalızāde Aḥmed Ḥātem (T; 13/2, 364)	Ms.or.quart. 1439
210.	12.09.1925	<i>Dīvān</i> , Seyf-i Buḥārī (F; KOHD)	Ms.or.quart. 1428
211.	12.09.1925	<i>Şerḫ-i Şebisān-ı ḫayāl</i> , Muşliheddīn Muştāfā Surūrī (T; 13/2, 625)	Ms.or.quart. 1448

The Manuscripts Rescher Sold to the Berlin State Library (Reşer'in Berlin Devlet Kütüphanesi'ne Sattığı Yazmalar)

Nr.	Date Tarih	Name of Work, Name of Author (Language; Catalogue Information) Eser adı, Müellif adı (Dil; Katalog Bilgisi)	Shelf nr. Raf nr.
212.	12.09.1925	<i>el-İzâh fî 'ilmi 'l-belâga ve tevâbi 'ihâ</i> , Muhammed b. 'Abdurrahmân el-Kazvîni (A; KOHD)	Ms.or.quart. 1450
213.	12.09.1925	<i>Câmi 'ü 'l-envâr fî menâkıbi 'l-ahyâr</i> , Şafâ'eddîn 'İsâ b. Mûsâ el-Bendenîcî (A; KOHD)	Ms.or.quart. 1395
214.	12.09.1925	<i>Füûhu 'l-mücâhidîn li-tervîhi kulûbi 'l-müşâhidîn</i> , Lâmi 'î Çelebi (T; 13/4, 140)	Ms.or.quart. 1396
215.	12.09.1925	1. <i>Muhtelifü 'r-rivâye</i> , Ebu'l-Leys es-Semerkindî (A; KOHD) 2. <i>Şerhü 'l-Manzûmeti 'n-Nesefiye</i> (A; KOHD)	Ms.or.fol. 3346
216.	12.09.1925	<i>el-Yenâbi' fî ma 'rifeti 'l-uşûl ve 'l-tefâri'</i> , Mahmûd b. Ramazân er-Rûmî (A; KOHD)	Ms.or.quart. 1404
217.	12.09.1925	<i>Vakfiye</i> , Ya'kûb Ağa b. 'Abdurrahmân (T; 13/4, 104)	Ms.or.oct. 2173
218.	12.09.1925	<i>Münşe 'ât</i> , Ğanizâde Mehmed Nâdirî (T; 13/4, 291)	Ms.or.oct. 2122
219.	12.09.1925	<i>Fetâvâ</i> , Feyzullâh Efendi (T; 13/4, 86)	Ms.or.quart. 1403
220.	12.09.1925	1. <i>Mecmû 'atü mesâ'il fi 'l-fikhi 'l-Hanefî</i> , Mü'eyyездâde 'Abdurrahmân Efendi (A; KOHD) 2. <i>el-Muhtüü 'l-Burhânî fi 'l-fikhi 'n-Nu 'mânî</i> , Burhâneddîn Mahmûd b. Aĥmed İbn Mâze (A; KOHD) 1a-4a, 9b, 10, 12a, 179a, 180b, 185b-89a, 192b-97a: Arapça ve Türkçe muhtelif metinler [Various texts in Arabic and Turkish]	Ms.or.oct. 2139
221.	12.09.1925	<i>Terceme-i Cavidân-ı Hudâ</i> , Dervîş Murtażâ (T; 13/1, 338)	Ms.or.quart. 1414
222.	12.09.1925	<i>Divân</i> , Arpaemînzâde Sâmi (T; 13/2, 442)	Ms.or.oct. 2138
223.	12.09.1925	<i>Risâle fî vahdeti 'l-vücûd</i> , Gelenbevî İsmâ'îl Efendi (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2119
224.	12.09.1925	Cebir ve geometri hakkında risale [Treatise on algebra and geometry], Gelenbevî İsmâ'îl Efendi (T; 13/4, 351)	Ms.or.quart. 1418
225.	12.09.1925	1. <i>Kitâb-ı Müşelleş</i> , Mehmed b. Bedreddîn el-Akĥişârî (F-T; KOHD) 2. <i>Cinâsü 'l-cinâs</i> (F-T; KOHD)	Ms.or.oct. 2190
226.	12.09.1925	<i>Meftûh</i> , İbrâhîm Kâmî (T; 13/5, 174)	Ms.or.quart. 1441
227.	12.09.1925	<i>Enfesü 'l-cevâhir</i> , Ebu'l-Fazl Mûsâ İznîkî (T; 13/3, 3)	Ms.or.fol. 3371
228.	12.09.1925	1. <i>Divân</i> , Selmân-ı Sâvecî (F; KOHD) 2. <i>Divân</i> , H'âcû-yı Kirmânî (F; KOHD)	Ms.or.quart. 1426
229.	12.09.1925	<i>Terceme-i Şevâhidü 'n-nübüvve</i> , Lâmi 'î Çelebi (T; 13/5, 16)	Ms.or.fol. 3366
230.	26.09.1925	<i>Zikrû 'alâmâti 'l-ceyyid mine 's-süyûf ve mekâdirihâ ve cevherihâ ve ba 'd mâ zekerehü 'l-hind ve gayruhum</i> (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2101
231.	26.09.1925	<i>Tevârih-i Âl-i 'Osman</i> (T; 13/1, 140)	Ms.or.quart. 1437
232.	26.09.1925	<i>Münâzara-i tûfî vü zâğ</i> , Nev'î (T; 13/2, 228)	Ms.or.oct. 2121
233.	04.10.1925	<i>Tuĥfe-i emşâl</i> , Mehmed Nâlî (T; 13/2, 525)	Ms.or.oct. 2096
234.	04.10.1925	<i>Tabşıra</i> , 'Akîf Paşa (T; 13/4, 226)	Ms.or.oct. 2097

The Manuscripts Rescher Sold to the Berlin State Library (Reşer'in Berlin Devlet Kütüphanesi'ne Sattığı Yazmalar)

Nr.	Date Tarih	Name of Work, Name of Author (Language; Catalogue Information) Eser adı, Müellif adı (Dil; Katalog Bilgisi)	Shelf nr. Raf nr.
235.	04.10.1925	<i>Burhānū 'l-mu'cizāt</i> , Hoca İshāk Efendi (T; 13/4, 218)	Ms.or.oct. 2098
236.	04.10.1925	<i>İlm-i hāl</i> (T; 13/5, 38)	Ms.or.quart. 1458
237.	20.10.1925	1. <i>Münacāt</i> (T), <i>Na' t</i> (T), <i>Kaşide-i 'ibret-nümā</i> (T), <i>Kaşide-i bend</i> (T), <i>Derviş-nāme</i> (T), <i>Terğīb-nāme</i> (T), <i>Tahdīd-nāme</i> (T), <i>Ricā-nāme</i> (T), <i>Mecnūn-nāme</i> (T), <i>İstīmdād-nāme</i> (T), <i>Tazarru' -nāme</i> (T), <i>Firkat-nāme</i> (T), <i>Vedā'-nāme</i> (T), <i>İhkān-nāme</i> (T), <i>Hicrān-nāme</i> (T), <i>Geşt-nāme</i> (T), <i>Feryād-nāme</i> (T), <i>Giryē-nāme</i> (T), <i>Naşihat-nāme</i> (T), <i>Zıkr-nāme</i> (T), <i>Fıkr-nāme</i> (T), <i>Hiikmet-nāme</i> (T), <i>Haç-nāme</i> (T); (13/2, 139) 2. <i>Ravzātū 'l-īmān</i> , Muştafā b. Yūsuf Hālilī (T; 13/2, 53)	Ms.or.oct. 2141
238.	20.10.1925	<i>Şefik-nāme</i> , Mehmed Şefik Efendi (T; 13/1, 171)	Ms.or.oct. 2129
239.	20.10.1925	Nev'izāde 'Aṭā'i: 1. <i>Hefti ḥ'ān</i> (T; 13/3, 290) 2. <i>Şoḥbetü 'l-ebkār</i> (T; 13/3, 291)	Ms.or.oct. 2054
240.	20.10.1925	<i>Kitābu 'l-Tercümān</i> , <i>el-müfettiḥ li-şemerāti ekmāmi 'l-buṣlān el-cāmi ' li-esmā 'i cemāhīri 'ş-şahābe ve 'l-tābi 'in ve 'l-e 'immeti 's-sābikīni 'l-hādīn ve fukahā 'i 'l-ümme ve etbā 'ihimi 'r-rāşidin ve 'ulemā 'i 'l-fütūni 'l-mürşidīn ve 'ulemā 'i 's-sū 'i 'l-mu 'ānidini 'l-mürşidīn ve 'l-fevā 'idi 'ş-şevārid elletī terūku 'n-nāzirīn</i> , Muḥammed b. Aḥmed İbn Muẓaffer (A; KOHD)	Ms.or.fol. 3373
241.	03.11.1925	<i>Tevfiķu 'l-muvaffaki 'l-ḥayrāt li-neyli 'l-berekāt fī ḥizmeti menba 'i 's-sa 'ādāt</i> , Qaradāvūdzāde Mehmed (T; 13/4, 498)	Ms.or.quart. 1460
242.	03.11.1925	<i>Şerḥ-i Dīvān-ı Hāfiz</i> , Muşliḥeddīn Muştafā Surūrī (T; 13/5, 263)	Ms.or.fol. 3377
243.	07.12.1925	<i>Tercemetü 'l-'lām bi-a 'lāmi beledillāhi 'l-ḥarām</i> , Bākī (T; 13/1, 305)	Ms.or.quart. 1409
244.	07.12.1925	1. <i>el-Hādī fī 'ilmi 'l-kelem</i> , 'Ömer b. Muḥammed el-' Aḳilī (A; KOHD) 2. <i>Redd 'alā intikād li-ğāyeti 'l-taḥkīk fī şerḥi 'l-müntehab fī uşūli 'l-mezheb</i> (A; KOHD)	Ms.or.quart. 1481
245.	07.12.1925	<i>Tārīḥ-i Enverī</i> , Sa'dullāh Enverī (T; 13/4, 229)	Ms.or.oct. 2069
246.	07.12.1925	<i>Mürī 'l-tevārīḥ</i> , Şam 'dānizāde Süleymān (T; 13/1, 43)	Ms.or.fol. 3344
247.	07.12.1925	Ebu'l-Mevāhib ' Abdülvehhāb eş-Şa' rāni: 1. <i>Dürerü 'l-gavvāş 'alā fetāvā seyyidī 'Alī el-Ḥavvāş</i> (A; KOHD) 2. <i>el-Mizānū 'l-Ḥizriyeti 'l-müḍiḥa li-cem' i 'l-fıraķi 'l-İslāmiye</i> (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2070
248.	06.12.1925	<i>Kitābu 'n-Nehci 'l-meslūk fī siyāseti 'l-mülūk</i> , Mehmed Emīn Naḥifī (T; 13/2, 219)	Ms.or.oct. 2131

The Manuscripts Rescher Sold to the Berlin State Library (Reşer'in Berlin Devlet Kütüphanesi'ne Sattığı Yazmalar)

Nr.	Date Tarih	Name of Work, Name of Author (Language; Catalogue Information) Eser adı, Müellif adı (Dil; Katalog Bilgisi)	Shelf nr. Raf nr.
249.	06.12.1925	Mehmed Şadiq Erzincani: 1. <i>Risāle-i Merğüb</i> (T; 13/2, 101) 2. <i>Terbiye-nāme</i> (T; 13/2, 159) 3. <i>Risāle-i Ma'rifet-i nefis</i> (T; 13/2, 99) 4. <i>Risāle-i Mahbūb</i> (T; 13/2, 98)	Ms.or.quart. 1391
250.	06.12.1925	1. Cihad hakkında risale [Treatise on jihad] (T; 13/1, 21) 2. <i>Tārīh-i Nişancı</i> , Nişancızade Muhyiddin Mehmed (T; 13/1, 386)	Ms.or.quart. 1482
251.	06.12.1925	<i>Nükātü'l-hikem</i> , Süleyman Şeyhi (T; 13/2, 96)	Ms.or.quart. 1402
252.	06.12.1925	<i>Mihnet-keşân</i> , Keçecizade İzzet Mollâ (T; 13/4, 307)	Ms.or.quart. 1473
253.	06.12.1925	<i>Netâ'icü'l-fünûn ve mehâsinü'l-mütûn</i> , Nev'î (T; 13/4, 4)	Ms.or.oct. 2136
254.	06.12.1925	<i>Silsile-nāme-i tarikat-i Celvetiye</i> , İsmâ'il Hakkî Bursevî (T; 13/4, 133)	Ms.or.oct. 2084
255.	06.12.1925	<i>Buşlân-ı quds ve gülîsân-ı üns</i> , Nüh Efendi (T; 13/4, 497)	Ms.or.quart. 1400
256.	06.12.1925	<i>Feyz-i fezâ'il ve nür-ı nevâfil</i> , 'Alî Fethî Ruscukî (T; 13/4, 37)	Ms.or.oct. 2061
257.	06.12.1925	<i>Tercemetü'd-Darîr ve taqdimetü'z-Zahîr</i> , Darîr (T; 13/4, 210)	Ms.or.oct. 2074
258.	06.12.1925	<i>Sâ'at-nāme</i> , Hibetullah b. İbrâhim (T; 13/2, 187)	Ms.or.oct. 2126
259.	06.12.1925	1. <i>el-Muhtâr li'l-fetvâ fi mezhebi'l-imâmî'l-a'zam Ebî Hanîfe en-Nu'mân rađiyallâhu 'anh</i> , 'Abdullâh b. Maḥmūd el-Mevşilî (A; KOHD) 2. <i>Müntehabu vakfeyi'l-hilâl ve'l-ḥaşşâf</i> , Maḥmūd b. Aḥmed el-Ḳonevî (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2073
260.	08.12.1925	<i>el-Cevâhirü'l-vaḥîde 'ale'd-dürreti'l-ferîde</i> , Muḥammed b. 'Ömer el-Bâlî (A; KOHD)	Ms.or.quart. 1461
261.	08.12.1925	<i>Ḥamretü'l-hân ve rennetü'l-elḥân fi şerhi Risâleti Arslân ed-Dimaşkı</i> , 'Abdülğani b. İsmâ'il en-Nâblusî (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2079
262.	08.12.1925	<i>Divân, Zâti</i> (T; 13/2, 481)	Ms.or.oct. 2133
263.	08.12.1925	<i>Mecmû'a 'an ba'zi'l-fetāvâ</i> (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2078
264.	08.12.1925	<i>Aḥsenü'l-ḥadîs</i> , Oḳçızade Mehmed Şâhî (T; 13/4, 31)	Ms.or.oct. 2089
265.	08.12.1925	Muḥammed b. Muştafâ el-Berzencî: 1. <i>er-Ravzatü'l-gannâ fi'd-du'â' bi-esmâ'llâhi'l-ḥüsnâ</i> (A; 17B/1, 123) 2. <i>Şerḥü's-şadr bi-zikri esmâ'li-ehli Bedr</i> (A; 17B/1, 493)	Ms.or.oct. 2066
266.	08.12.1925	'Azîz Maḥmūd Hüdâ'i: 1. <i>Risâletü Necâti'l-garîk fi'l-cem'</i> ve'l-tefrik (T; 13/2, 37) 2. <i>Tecelliyât</i> (T; 13/2, 162) 3. <i>Tarikat-nāme</i> (T; 13/2, 150) 4. <i>Risāle</i> (T; 13/2, 353)	Ms.or.quart. 1398
267.	08.12.1925	<i>Menâkıb-ı Seyyid Aḥmed el-Bedevî</i> , Veffâk Mehmed Hıfzî (T; 13/4, 147)	Ms.or.oct. 2128

The Manuscripts Rescher Sold to the Berlin State Library (Reşer'in Berlin Devlet Kütüphanesi'ne Sattığı Yazmalar)

Nr.	Date Tarih	Name of Work, Name of Author (Language; Catalogue Information) Eser adı, Müellif adı (Dil; Katalog Bilgisi)	Shelf nr. Raf nr.
268.	08.12.1925	1. <i>Ṭarīkat-nāme</i> , 'Azīz Maḥmūd Hüdā'ī (T; 13/2, 148) 2. <i>İlāhiyāt</i> , 'Azīz Maḥmūd Hüdā'ī (T; 13/2, 351) 3. <i>Vird-i şerīf</i> (T), <i>Silsile-i Nakşebendiye ve mübāya'a</i> (T; 13/2, 175)	Ms.or.quart. 1467
269.	08.12.1925	<i>Tibru'l-mesbūk fī mā yahtācüne ileyhi'l-mülük</i> , Kudsī 'Abdullāh Efendi (T; 13/2, 221)	Ms.or.oct. 2071
270.	04.01.1926	<i>Gül ü Bülbül</i> , Fażlī (T; 13/2, 512)	Ms.or.oct. 2030
271.	04.01.1926	1. <i>Tārīḫ-i Ṭaberī</i> (T; 13/1, 5) 2. <i>Delā'il-i nübüvvet-i Muḥammedī ve şemā'il-i fütüvvet-i Aḥmedī</i> , Altıparmak Meḥmed Efendi (T; 13/1, 68)	Ms.or.quart. 1387
272.	04.01.1926	<i>Dīvān</i> , Haşmet (T; 13/2, 360)	Ms.or.quart. 1383
273.	04.01.1926	<i>Terceme-i Tibyān</i> , Debbāğzāde Meḥmed Efendi (T; 13/4, 12)	Ms.or.quart. 1363
274.	04.01.1926	<i>Terceme-i Reşehātü 'ayni'l-ḥayāt</i> , Meḥmed Ma'rūf (T; 13/3, 191)	Ms.or.fol. 3334
275.	04.01.1926	<i>Sīretü'n-nebī</i> , Meḥmed (T; 13/3, 277)	Ms.or.fol. 3333
276.	18.01.1926	<i>Mir'atü'ş-şafā fī ahvālī'l-enbiyā'</i> , Karaçelebizāde 'Abdül'azīz Efendi (T; 13/4, 192)	Ms.or.oct. 1970
277.	18.01.1926	<i>Dīvān</i> , Ṭayyār Maḥmūd Paşa (T; 13/2, 464)	Ms.or.oct. 1928
278.	18.01.1926	<i>Cāmasb-nāme</i> (T; 13/2, 231)	Ms.or.oct. 2047
279.	18.01.1926	<i>Hizānetü'l-fikh</i> , Ebu'l-Leys es-Semerqandī (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2025
280.	18.01.1926	<i>Ṭūfān-ı ma'rifet</i> , Neş'et (F; 14/1, 193)	Ms.or.oct. 1991
281.	18.01.1926	<i>Terceme-i Minhācū'l-'ābidīn ilā cenneti rabbi'l-'ālemīn</i> , İlyās Nihānī (T; 13/2, 204)	Ms.or.oct. 2026
282.	18.01.1926	<i>et-Tevkīf 'alā mühimmāti't-te'arīf</i> , Muḥammed 'Abdurra'ūf el-Münāvī (A; KOHD)	Ms.or.oct. 1990
283.	18.01.1926	Aḥmed b. Muḥammed es-Simnānī: 1. Sülük hakkında risale [Treatise on becoming a member of any sect] (F; KOHD) 2. Tasavvuf hakkında risale [Treatise on Sufism] (F; KOHD) 3. Ahlak hakkında risale [Treatise on morals] (F; KOHD) 4. <i>Ā'īne-i şafā</i> (F; KOHD) 5. <i>Şadā'ifü'l-leṭā'if li-men fī bahri'd-dünyā bi-Ka'beti'l-kalbī Ṭā'if</i> (F; KOHD) 6. Tasavvuf hakkında risale [Treatise on Sufism] (F; KOHD)	Ms.or.oct. 2146
284.	18.01.1926	<i>Şevākilü'l-hür'alā heyākili'n-nūr</i> , Muḥammed b. Es'ad ed-Devvānī (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2185
285.	18.01.1926	1. <i>Dīvān</i> , Sezā'ī-yi Gülşenī (T; 13/2, 444) 2. <i>Dīvānçe</i> , Fenā'ī Meḥmed La'lī (T; 13/2, 334)	Ms.or.oct. 2027
286.	18.01.1926	<i>Şerḥü Nazmi'l-Ferā'izi's-Sirāciye</i> , Muḥsin-i Kayşerī (A; KOHD)	Ms.or.oct. 1927
287.	18.01.1926	<i>Menāsikü'l-hacc</i> , Sināneddīn Yūsuf el-Mekkī (T; 13/4, 50)	Ms.or.oct. 1973

The Manuscripts Rescher Sold to the Berlin State Library (Reşer'in Berlin Devlet Kütüphanesi'ne Sattığı Yazmalar)

Nr.	Date Tarih	Name of Work, Name of Author (Language; Catalogue Information) Eser adı, Müellif adı (Dil; Katalog Bilgisi)	Shelf nr. Raf nr.
288.	18.01.1926	<i>Vikāyetü'r-rivāye fî mesā'ili'l-Hidāye</i> (T; 13/4, 75)	Ms.or.oct. 2040
289.	18.01.1926	<i>Nihāliştān</i> , Nergisî (T; 13/2, 201)	Ms.or.oct. 2038
290.	18.01.1926	<i>Şerhü Şu'abi'l-îmān</i> , İsmā'îl Hakkî Bursevî (T; 13/4, 39)	Ms.or.oct. 1994
291.	18.01.1926	<i>Terceme-i Mu'addilü's-şalāt</i> (T; 13/3, 34)	Ms.or.oct. 1979
292.	18.01.1926	<i>Terceme-i Şerhü's-Şāfiye</i> (T; 13/5, 192)	Ms.or.oct. 1993
293.	18.01.1926	<i>Cevāhirü'l-aşdāf</i> (T; 13/1, 336)	Ms.or.quart. 1364
294.	18.01.1926	<i>Ġarîbnāme</i> , 'Āşık Paşa (T; 13/1, 364)	Ms.or.quart. 1362
295.	18.01.1926	<p>Kemālpaşazāde:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. <i>Teşsürü Süreti'l-Mülk</i> (A; 17B/2, 19) 2. <i>Teşsürü Süreti'n-Nebe'</i> (A; 17B/2, 20) 3. <i>Teşsürü Süreti'n-Nāzi'āt</i> (A; 17B/2, 21) 4. <i>Teşsürü Süreti't-Ṭārık</i> (A; 17B/2, 22) 5. <i>Şerhü'l-'Aşr fî ma'seri'l-haşr</i> (A; 17B/2, 26) 6. <i>Şerhü'l-Ehādîsi'l-erba'in</i> (A; 17B/2, 34) 7. <i>Şerhü'l-Ehādîsi'l-erba'in</i> (A; 17B/2, 37) 8. <i>Şerhü'l-Ehādîsi'l-erba'in</i> (A; 17B/2, 40) 9. <i>Risāle-i şerife-i maqbüle fî şerhi'l-ehādîsi'l-erba'a ve'l-'işrîn</i> (A; 17B/2, 42) 10. <i>Risāle-i şerife-i mergübe fî şerhi hadîsi se-uḥbirukum bi-evveli emrî</i> (A; 17B/2, 44) 11. <i>Risāle-i şerife-i maqbüle-i ma'müle fî tahkîki ebeveyi'r-Resül</i> (A; 17B/2, 80) 12. <i>Risāle-i şerife-i maqbüle fî tahkîki'l-ḥıdab</i> (A; 17B/2, 147) 13. <i>Risāle-i şerife-i maqbüle-i ma'müle fî beyāni'l-iştihlāf</i> (A; 17B/2, 112) 14. <i>Risāle-i şerife-i maqbüle-i ma'müle fî beyāni ḥaḳîkati'r-ribvā'</i> (A; 17B/2, 110) 15. <i>Risāle-i şerife-i maqbüle-i mergübe-i ma'müle fî duḫūli veledi'l-bint fî'l-mevkūf'ale'l-evlād</i> (A; 17B/2, 105) 16. <i>Risāle-i şerife-i ma'müle fî beyāni ḥaddi'l-ḥamr bi's-şerb</i> (A; 17B/2, 149) 17. <i>Risāle-i şerife-i maqbüle-i ma'müle fî ta'lîmi'l-emr fî tahrîmi'l-ḥamr</i> (A; 17B/2, 151) 18. <i>Risāle-i şerife fî şerhi'l-merşiyeti'l-mensûbe ilâ Âdem aleyhi's-selām</i> (A; 17B/2, 73) 19. <i>Risāle fî tahkîki's-serāb</i> (A; 17B/2, 286) 20. <i>Risāle-i şerife-i maqbüle fî şerhi ta'rîfi'l-kelime</i> (A; 17B/2, 242) 21. <i>Risāle-i şerife-i maqbüle-i ma'müle fî beyān mine't-teb'îdiye</i> (A; 17B/2, 240) 22. <i>Risāle-i şerife-i maqbüle fî beyāni nisbeti'l-cem'</i> (A; 17B/2, 227) 23. <i>Risāle-i şerife-i maqbüle-i ma'müle fî def'i mā yete'allaku bi'z-zamā'ir</i> (A; 17B/2, 238) 	Ms.or.fol. 3326

The Manuscripts Rescher Sold to the Berlin State Library (Reşer'in Berlin Devlet Kütüphanesi'ne Sattığı Yazmalar)

Nr.	Date Tarih	Name of Work, Name of Author (Language; Catalogue Information) Eser adı, Müellif adı (Dil; Katalog Bilgisi)	Shelf nr. Raf nr.
295.	18.01.1926	<p>24. <i>Fî 'l-tevessü'ât</i> (A; 17B/2, 231)</p> <p>25. <i>Risâle-i şerîfe-i maqbûle fî tahkîki 'l-tevessü'ât</i> (A; 17B/2, 229)</p> <p>26. <i>Risâle-i şerîfe-i ma 'müle fî 'l-lafzi 'l-muşta 'mel bi-tarîki 'l-mecâz</i> (A; 17B/2, 133)</p> <p>27. <i>Risâle-i şerîfe-i maqbûle fî beyânı enne şâhibü 'ilmi 'l-me 'ânî yuşâriki 'l-luğavî</i> (A; 17B/2, 225)</p> <p>28. <i>Risâle-i şerîfe-i maqbûle-i ma 'müle fî beyânı 'l-üslûbi 'l-hakîm</i> (A; 17B/2, 263)</p> <p>29. <i>Risâle-i şerîfe-i ma 'müle fî beyânı telvîni 'l-hîtâb</i> (A; 17B/2, 259)</p> <p>30. <i>Risâle-i maqbûle fî beyânı 'l-tağlîb</i> (A; 17B/2, 233)</p> <p>31. <i>Risâle-i şerîfe-i maqbûle-i ma 'müle fî tahkîki 'l-müşâkele</i> (A; 17B/2, 261)</p> <p>32. <i>Risâle-i şerîfe-i maqbûle fî beyânı envâ 'i 'l-mecâz</i> (A; 17B/2, 257)</p> <p>33. <i>Risâle-i şerîfe-i maqbûle-i ma 'müle fî beyânı 'ilmi 'l-beyân</i> (A; 17B/2, 255)</p> <p>34. <i>Risâle-i şerîfe-i maqbûle fî beyânı enne 'l-Kur 'ân mu 'ciz</i> (A; 17B/2, 13)</p> <p>35. <i>Risâle-i şerîfe-i maqbûle-i ma 'müle fî tahkîki vaz 'kâde</i> (A; 17B/2, 235)</p> <p>36. <i>Risâle-i şerîfe fî beyânı meziyeti 'l-lisâni 'l-Fârsiye</i> (A; 17B/2, 198)</p> <p>37. <i>Risâle-i şerîfe-i maqbûle-i ma 'müle fî tahkîki 'l-havâşş ve 'l-mezâyâ</i> (A; 17B/2, 253)</p> <p>38. <i>Risâle-i şerîfe fî tahkîki ma 'na 'n-nazm ve 'ş-şiyâğa</i> (A; 17B/2, 251)</p> <p>39. <i>Risâle-i şerîfe-i maqbûle fî tahkîki 'l-kavl bi-enne 'ş-şühedâ' ahyâ 'fî 'd-dünyâ</i> (A; 17B/2, 100)</p> <p>40. <i>Risâle-i şerîfe-i maqbûle-i ma 'müle fî tahkîki ta 'rîbi 'l-kelîmeti 'l-A' cemiye</i> (A; 17B/2, 245)</p> <p>41. <i>Risâle-i şerîfe-i maqbûle fî taşhîhi lafzi 'z-zındîk</i> (A; 17B/2, 86)</p> <p>42. <i>Risâle-i şerîfe-i ma 'müle fî medhi 's-sa'y ve zemmi 'l-bitâle</i> (A; 17B/2, 143)</p> <p>43. <i>Risâle-i şerîfe-i maqbûle-i ma 'müle fî tahkîki 'l-ğayb</i> (A; 17B/2, 24)</p> <p>44. <i>Risâle-i şerîfe fî sübüti 'l-mâhiyet</i> (A; 17B/2, 130)</p> <p>45. <i>Risâle-i şerîfe-i merğûbe-i laţîfe fî beyânı 'ademi 'n-nisbeti 'ş-şerr ila 'llâhi te 'âlâ</i> (A; 17B/2, 66)</p> <p>46. <i>Risâle-i şerîfe-i ma 'müle fî tahkîki efdaliyâti nebiyyinâ Muhammed 'alâ sâ 'iri 'l-enbiyâ'</i> (A; 17B/2, 77)</p> <p>47. <i>Risâle-i şerîfe fî tafşîli mâ kîle fî emri 'l-tafđil</i> (A; 17B/2, 70)</p> <p>48. <i>Risâle-i laţîfe-i ma 'müle fî-mâ yete 'allâku bi-mes'leti halki 'l-Kur 'ân</i> (A; 17B/2, 4)</p> <p>49. <i>Risâle-i şerîfe fî beyânı esmâ 'i 'llâhi te 'âlâ tevkiîfiye</i> (A; 17B/2, 53)</p>	Ms.or.fol. 3326

The Manuscripts Rescher Sold to the Berlin State Library (Reşer'in Berlin Devlet Kütüphanesi'ne Sattığı Yazmalar)

Nr.	Date Tarih	Name of Work, Name of Author (Language; Catalogue Information) Eser adı, Müellif adı (Dil; Katalog Bilgisi)	Shelf nr. Raf nr.
295.	18.01.1926	50. <i>Risāle-i şerīfe-i ma' mūle fī beyāni vezni 'l-a' māl</i> (A; 17B/2, 82) 51. <i>Risāle-i şerīfe-i makbūle-i ma' mūle fī tahkīki enne mā yaşduru bi 'l-kudreti ve 'l-ihtiyār</i> (A; 17B/2, 63) 52. <i>Risāle-i şerīfe fī enne 'l-vācib te' ālā mucib bi 'z-zāt</i> (A; 17B/2, 60)	Ms.or.fol. 3326
296.	18.01.1926	<i>Şerh-i Mülteka 'l-ebhur</i> , Mehmed Mevküfâfî (T; 13/4, 66)	Ms.or.quart. 1388
297.	18.01.1926	<i>Fetāve 'l-Ankaravî</i> , Ankaravî Mehmed Emîn Efendi (A; KOHD)	Ms.or.quart. 1361
298.	18.01.1926	<i>Mecelletü 'l-mehâkim</i> , 'Akifzâde 'Abdürrahîm Efendi (T; 13/4, 78)	Ms.or.fol. 3395
299.	30.01.1926	<i>Hakikat-nâme</i> , Mollâ İlähî (T; 13/3, 60)	Ms.or.quart. 1385
300.	30.01.1926	1. <i>Dīvân</i> , Şâbir Pârsâ (T; 13/2, 455) 2. <i>Dīvân</i> , Mehmed 'İşmetî (T; 13/2, 372)	Ms.or.oct. 2048
301.	30.01.1926	<i>Vâkı 'atü 'l-müftîn</i> , 'Abdülkâdir b. Yûsuf Kadri Efendi (A; KOHD)	Ms.or.oct. 1987
302.	30.01.1926	<i>Ġazavât-ı Mihâloĝlı 'Alî Beg</i> , Süzî Çelebi (T; 13/2, 528)	Ms.or.quart. 1468
303.	30.01.1926	<i>Terceme-i İbrâhim-i Halebî Şerhü Münyeti 'l-muşallî</i> , Seyyid 'Alî b. İbrâhim (T; 13/4, 34)	Ms.or.quart. 1492
304.	30.01.1926	<i>Dīvân</i> , Hâfız (T; 13/3, 253)	Ms.or.oct. 1986
305.	30.01.1926	<i>Sâkı-nâme</i> , 'Aynî (T; 13/2, 572)	Ms.or.quart. 1370
306.	30.01.1926	<i>Şerhü Nevâbigi 'l-kelim</i> (T; 13/4, 456)	Ms.or.oct. 2039
307.	30.01.1926	<i>Ahterî kebîr mine 'l-luĝa</i> , Ahterî (A-T; KOHD)	Ms.or.quart. 1360
308.	30.01.1926	<i>Tefsîr</i> , Üveys b. Hoca 'Osmân (T; 13/5, 2)	Ms.or.fol. 3393
309.	02.02.1926	<i>Kitâb-ı müştakîm</i> (T; 13/2, 216)	Ms.or.quart. 1366
310.	02.03.1926	<i>İzhâru şıdkı 'l-mevedde fî şerhi 'l-Bürde</i> , İbn Merzûk el-Hâfid (A; KOHD)	Ms.or.quart. 1359
311.	02.03.1926	<i>Tahkîk-i vahdet-i vücûda dâ'ir bir risāle-i mühimmentün tercemesi</i> , Müsâ Kâzım (T; GDA)	Ms.or.oct. 1933
312.	02.03.1926	<i>el-Menâhilü 'ş-şâfiye fî şerhi (tahkîk) me' āni 'ş-Şâfiye</i> , Luţfullâh b. Muḥammed ez- Zâfirî (A; KOHD)	Ms.or.oct. 1926
313.	02.03.1926	<i>Hüsnü 'l-takvîm</i> , Müştakîmzâde Süleymân Sa' deddîm (T; 13/4, 425)	Ms.or.oct. 1934
314.	02.03.1926	1. <i>Hediyetü 'l-kuzât</i> , Hâlîl Niyâzî (T; 13/3, 103) 2. <i>Havâşş</i> (T; 13/3, 210) 3. <i>Ma' rüzât-ı Ebu's-Su'ud</i> , Ebu's-Su'ud Efendi (T; 13/3, 109)	Ms.or.oct. 1935
315.	02.03.1926	<i>Mecmü 'a-i fetāvâ</i> , Müsâzâde 'Abdullâh (T; 13/4, 89)	Ms.or.oct. 2200
316.	02.03.1926	<i>Şerh-i Gülistân</i> , Şem'î (T; 13/2, 631)	Ms.or.oct. 2197

The Manuscripts Rescher Sold to the Berlin State Library (Reşer'in Berlin Devlet Kütüphanesi'ne Sattığı Yazmalar)

Nr.	Date Tarih	Name of Work, Name of Author (Language; Catalogue Information) Eser adı, Müellif adı (Dil; Katalog Bilgisi)	Shelf nr. Raf nr.
317.	02.03.1926	<i>Ferā'iz-i vāfiye</i> , Hācibzāde Meḥmed b. Muştafā (T; 13/4, 63)	Ms.or.oct. 1932
318.	02.03.1926	<i>Netā'icü'l-fünün ve meḥāsinü'l-mütün</i> , Nev'î (T; GDA)	Ms.or.oct. 1982
319.	02.03.1926	<i>Şüret-i şukūk</i> , Meḥmed eṣ-Şānî (T; GDA)	Ms.or.oct. 1981
320.	02.03.1926	<i>Fütüvvet-nāme-i kebîr</i> , Meḥmed b. 'Alā'eddîn (T; 13/5, 94)	Ms.or.quart. 1477
321.	02.03.1926	<i>Kitābu Hermesî'l-Herāmise</i> (T; 13/4, 377)	Ms.or.oct. 1983
322.	02.03.1926	<i>Dīvān</i> , 'Abdünnāfi' 'İffet (T; 13/2, 369)	Ms.or.quart. 1367
323.	02.03.1926	1. <i>Dīvān</i> , Meḥmed Rāşid (T; 13/2, 426) 2. <i>Eş'ār</i> , Meḥmed Tālib (T; 13/2, 463)	Ms.or.oct. 1989
324.	02.03.1926	Şadreddinzāde Şirvānî: 1. <i>el-Fevā'idü'l-Hākāniyeti'l-Ahmedhāniye</i> (A; KOHD) 2. <i>Risāle fî tahkîki'l-mebde' ve'l-me'ād</i> (A; KOHD)	Ms.or.oct. 1988
325.	02.03.1926	1. <i>Münşe'at-ı Kānî</i> , Kānî (T; 13/3, 162) 2. <i>Münşe'at-ı Rāğıb Paşa</i> , Koca Rāğıb Paşa (T; 13/3, 157) 3. <i>Sübḥa-i şıbyān</i> (T-A; 13/3, 222)	Ms.or.oct. 1929
326.	02.03.1926	<i>Tezkiretü's-şu'arā</i> , Sālim (T; 13/1, 267)	Ms.or.quart. 1357
327.	02.03.1926	Nābî: 1. <i>Terceme-i Hadîs-i erba'in</i> (T; 13/1, 339) 2. <i>Tārîḥ-i fetḥ-i Kamanîçe</i> (T; 13/1, 167) 3. <i>Tuḥfetü'l-Haremeyn</i> (T; 13/1, 316)	Ms.or.fol. 3399
328.	02.03.1926	<i>Dīvān</i> , 'Arif Süleymān (T; 13/2, 312)	Ms.or.oct. 1975
329.	02.03.1926	<i>Şerḥ-i Bahārişlān</i> , Şem'î (T; 13/2, 627)	Ms.or.oct. 1976
330.	02.03.1926	1. <i>Kitābu Şecereti'n-nesebi's-şerîfi'n-nebevî</i> , Yeşbek ez-Zāhirî (A; KOHD) 2. <i>Kitābu'n-Nüzheti's-seniye fî aḥbāri'l-hulefā' ve'l-mülûki'l-Mışriye</i> , Hasan b. Hüseyin et-Tülünî (A; KOHD) 3. <i>Aḥbārü'l-mülûki'l-Mışriye</i> , Hasan b. Hüseyin et-Tülünî (A; KOHD)	Ms.or.fol. 3398
331.	02.03.1926	<i>Mecmû'a-i nizāmāt</i> (T; GDA)	Ms.or.oct. 2194
332.	02.03.1926	<i>Münşe'at</i> , Nābî (T; 13/4, 288)	Ms.or.oct. 1962
333.	02.03.1926	1. <i>Dīvān</i> , Kāşif Sa'deddîn (T; 13/2, 381) 2. <i>Dīvān</i> , Meḥmed 'İşmetî (T; 13/2, 371)	Ms.or.oct. 2155
334.	02.03.1926	<i>Vākı'atü'l-müştûn</i> , 'Abdülkādir b. Yūsuf Kādrî Efendi (A; KOHD)	Ms.or.quart. 1369
335.	02.03.1926	<i>Sā'at-nāme</i> , Hibetullāh b. İbrāhîm (T; 13/2, 188)	Ms.or.oct. 1960
336.	02.03.1926	1. <i>Risāle fî elfāzı küfr</i> (T; 13/3, 44) 2. <i>Risāle-i Nikāḥ</i> (T; 13/3, 107)	Ms.or.oct. 1959
337.	02.03.1926	<i>Bahrü'l-garā'ib</i> , Luḫfullāh Ḥalimî (F-T; 13/5, 198)	Ms.or.quart. 1484

The Manuscripts Rescher Sold to the Berlin State Library (Reşer'in Berlin Devlet Kütüphanesi'ne Sattığı Yazmalar)

Nr.	Date Tarih	Name of Work, Name of Author (Language; Catalogue Information) Eser adı, Müellif adı (Dil; Katalog Bilgisi)	Shelf nr. Raf nr.
338.	02.03.1926	1. <i>Sirācü 'l-muşallī ve bedrü 'l-mübtedi' ve 'l-müntehi</i> (A; KOHD) 2. <i>el-Ecvibetu 'l-muharrere fi 'l-beyzati 'l-ḥabīseti 'l-münkere</i> , 'Alī el-Ḳārī (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2148
339.	02.03.1926	1. <i>Ḥadīkatü 'l-üdebā'</i> , Ḥalīl b. 'Alī (A; KOHD) 2. <i>el-Ḳaşıdetü 'n-Nu 'māniye</i> , Nu 'mān b. Şābit (A; KOHD)	Ms.or.oct. 1958
340.	02.03.1926	<i>Mevlid-i şerif-i Ḥadīcetü 'l-kübrā</i> (T; 13/4, 505)	Ms.or.oct. 1957
341.	02.03.1926	<i>Nuḥbetü 'l-esrār</i> , Ḥalīl Hüdā'ī (T; 13/4, 38)	Ms.or.oct. 2147
342.	02.03.1926	1. <i>İlāhī-nāme</i> , Turābī (T; 13/2, 109) 2. <i>Ḳaşıde-i Keşfü 'l-gıṭā'</i> , Şun 'ullāh Ğaybī (T; 13/2, 31) 3. <i>Ġazeller</i> , İsmā'īl Ḥaḳḳī (T; 13/2, 358) 4. <i>Tahmīs-i ğazel-i Nesīmī</i> , Zā'fī (T; 13/2, 272) 5. <i>İlāhīler</i> , Ḥoca Neş'et (T; 13/2, 409) 6. <i>Der-beyān-ı ḥaḳīkat-i nefsi-i insān 'ilmen ve 'aynen</i> (T; 13/2, 133)	Ms.or.oct. 2154
343.	02.03.1926	1. <i>Necātü 'l-muşallīni 'l-ḥāşī 'in</i> , 'Abdurrahmān eḍ-Ḍarīr (T; 13/3, 50) 2. <i>Terceme-i Mu 'addilü 'ş-şalāt</i> (T; 13/3, 35)	Ms.or.oct. 1961
344.	02.03.1926	<i>Dīvān</i> , Faşīḥ Aḥmed Dede (T; 13/2, 327)	Ms.or.quart. 1356
345.	02.03.1926	<i>Düstürü 'l-'amel</i> , Riyāzī (T; 13/4, 445)	Ms.or.oct. 1952
346.	02.03.1926	Naḥīfī: 1. <i>Tahmīsü 'l-Bürde</i> (T; 13/2, 399) 2. <i>Tahmīsü 'l-Bürde</i> (T; 13/2, 398) 3. <i>Tahmīsü 'l-Ḳaşıdeti 'l-Muḍariye</i> (T; 13/2, 400) 4. <i>Ġazeller</i> (T; 13/2, 396) 5. <i>Tercemetü 'l-Ḳaşıdeti 'l-mübāreketi 'l-meşhūre bi 'smi 'l-Bürde</i> (T; 13/2, 607)	Ms.or.oct. 1951
347.	02.03.1926	1. <i>Gencīne-i rāz</i> , Dukākīnzāde Yahyā (T; 13/2, 210) 2. <i>Dīvān</i> , 'Alī b. Meḥmed Rızā'ī (T; 13/2, 433)	Ms.or.oct. 1950
348.	02.03.1926	<i>Enfesü 'l-cevāhir</i> , Mūsā İznīkī (T; 13/3, 2, 4, 6) 3 c.	Ms.or.quart. 1472
349.	02.03.1926	<i>Ḥāşīye 'alā Şerḫi 'l-'Akā'idi 'n-Neseḫīye</i> , Aḥmed b. Mūsā el-Ḥayālī (A; KOHD)	Ms.or.oct. 1995
350.	02.03.1926	<i>Ḥāşīye 'alā Ḥāşīyeti 'l-Lārī</i> , Muḥammed b. Ḥumeyd el-Kefevī (A; KOHD)	Ms.or.quart. 1474
351.	02.03.1926	<i>Ḥüsrev ü Şīrīn</i> , Şeyḫī (T; 13/2, 533)	Ms.or.oct. 1972
352.	02.03.1926	1. <i>el-Müktefā fī ma 'rifeti 'l-vakfi 'l-tāmm ve 'l-vakfi 'l-kāfi ve 'l-ḥasen fī Kitābi 'llāhi te 'ālā</i> , Ebū 'Amr ed-Dānī (A; 17A/1, 7) 2. <i>'Aded āy el-Ḳur 'ān</i> , Ebū Ḥafş 'Ömer eṭ-Ṭaberī (A; 17A/1, 2)	Ms.or.quart. 1386
353.	02.03.1926	<i>Ḥāşīye 'alā şerḫi Taşrīfi 'l-'İzzī</i> , Dede Cöngī (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2202
354.	02.03.1926	<i>Meṭālī 'ü 'l-enzār fī şerḫi Tevālī 'i 'l-envār</i> , Maḥmūd b. 'Abdurrahmān el-İşfahānī (A; KOHD)	Ms.or.oct. 1980

The Manuscripts Rescher Sold to the Berlin State Library (Reşer'in Berlin Devlet Kütüphanesi'ne Sattığı Yazmalar)

Nr.	Date Tarih	Name of Work, Name of Author (Language; Catalogue Information) Eser adı, Müellif adı (Dil; Katalog Bilgisi)	Shelf nr. Raf nr.
355.	02.03.1926	<i>Ferā'iz-i vāfiye</i> , Hācibzāde Meḥmed b. Muştafā (T; 13/4, 64)	Ms.or.oct. 1978
356.	02.03.1926	<i>Muhtaşaru Ğunyeti'l-mütemelli fî şerhi Münyeti'l-muşallî</i> , İbrāhîm b. Muḥammed el-Halebî (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2188
357.	02.03.1926	1. <i>el-İsāğüci fî 'ilmi'l-mantık</i> , Eşreddîn el-Ebherî (A; KOHD) 2. <i>Şerhü Kitābi İsāğüci fî 'ilmi'l-mantık</i> , Muşliheddîn Muştafā Surürî (A; KOHD)	Ms.or.oct. 1992
358.	02.03.1926	<i>Keşfü'l-menāhic ve'l-tenākîh fî tahrîci eḥādîsi'l-Meşābîh</i> , Şadreddîn Muḥammed el-Münāvî (A; KOHD)	Ms.or.fol. 3394
359.	02.03.1926	1. <i>Tezkiretü'l-muḥri'in bi't-turuki ş-şemānin</i> , Muḥammed 'Ārif b. İbrāhîm el-Ḥıfzî (A; KOHD), 2 c. [vols.]	Ms.or.oct. 2192
360.	05.06.1926	<i>Terceme-i Ğazeliyat-ı Şā'ib</i> , Ebū Bekr Nuşret Efendi (T; 13/5, 269)	Ms.or.fol. 4080
361.	05.06.1926	Zarîfi: 1. <i>Rāḥatü'l-ervāh</i> (T; 13/2, 212) 2. <i>Mihr ü Māh</i> (T; 13/2, 561)	Ms.or.oct. 2390
362.	05.06.1926	<i>Mebārîku'l-ehzār fî şerhi Meşārîki'l-envār</i> , 'Abdullaḥ İbn Melek (A; KOHD)	Ms.or.quart. 1537
363.	05.06.1926	<i>Ḳışsatu 'Anter</i> (T; 13/3, 313)	Ms.or.fol. 4079
364.	05.06.1926	<i>Şerhü'd-Dürreti'l-muḍî'a fî kırā'āti'l-e'imme eş-şelāseti'l-marḍiyi</i> , Ebu'l-Ḳāsim Muḥammed en-Nüveyrî (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2304
365.	05.06.1926	<i>Cāmi 'ü'n-neşāyih</i> , Ḥüseynî b. Aḥmed-i Sirozî (T; 13/2, 8)	Ms.or.oct. 2320
366.	05.06.1926	<i>Şemsiye</i> , Yazıcı Sālîḥ (T; 13/1, 393)	Ms.or.quart. 1573
367.	05.06.1926	1. <i>Ta'likāt 'alā ḥāşiyeti şerhi Taşrîfi'l-İzzî</i> , Ḥüseyn el-Berzencî (A; KOHD) 2. <i>Hāşiyi 'alā Şerhi Taşrîfi'l-İzzî</i> , Muḥammed b. Hasan el-Laḳānî (A; KOHD)	Ms.or.quart. 1534
368.	05.06.1926	1. <i>el-Hādim fî halli elfāzi Ebi'l-Ḳāsim</i> , 'Abdurrahmān b. 'Abdullāh el-Cüllî (A; KOHD) 2. <i>er-Risāletü'l-müsemmä bi-Şerhi'l-vaz'</i> (A; KOHD) 3. <i>el-Kitābu'l-müsemmä bi-Şerhi'l-işti'are</i> (A; KOHD)	Ms.or.quart. 1542
369.	05.06.1926	Abdullāh Şalāḥî 'Uşşāḳî: 1. <i>Cevher-i tâc-ı hilāfet</i> (T; 13/2, 103) 2. <i>Şerh-i ğazel-i Muşrî</i> (T; 13/2, 646)	Ms.or.quart. 1532
370.	05.06.1926	<i>el-Vakf ve'l-ibtidā'</i> , Muḥammed b. Ṭayfūr es-Secāvendi (A-F; KOHD)	Ms.or.quart. 1538
371.	05.06.1926	<i>Kitāb fî 'ilmi'l-muḥāḍarāt</i> , Maḥmūd b. Muḥammed (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2395

The Manuscripts Rescher Sold to the Berlin State Library (Reşer'in Berlin Devlet Kütüphanesi'ne Sattığı Yazmalar)

Nr.	Date Tarih	Name of Work, Name of Author (Language; Catalogue Information) Eser adı, Müellif adı (Dil; Katalog Bilgisi)	Shelf nr. Raf nr.
372.	05.06.1926	1. <i>Kelimât-ı Muhammed Hamdî el-Bağdâdî el-'Uşşâkî</i> (T; GDA) 2. <i>Dîvân</i> , Cemâleddîn-i Edirnevî (T; GDA) 3. <i>Risâle-i Şerhü'l-ebiyât</i> , Abdullâh Şalâhî 'Uşşâkî (T; GDA) 4. <i>Dîvân</i> , Abdullâh Şalâhî 'Uşşâkî (T; GDA) 5. (F; UC)	Ms.or.oct. 2287
373.	05.06.1926	<i>Kitâbu'n-Necât</i> , İsmâ'il Hâkkî Bursevî (T; 13/2, 46)	Ms.or.oct. 2339
374.	05.06.1926	<i>Havzu'l-hayât</i> (T; 13/5, 58)	Ms.or.fol. 4112
375.	05.06.1926	<i>Fezâ'ilü'l-cihâd</i> , Bâkî (T; 13/1, 385)	Ms.or.quart. 1569
376.	05.06.1926	1. <i>es-Silsiletü's-şerîfe li's-sādātî'n-Nakşbendiye</i> (T; 13/4, 152) 2. Nakşibendiye hakkında risale [Treatise on the Naqshbandi] (T; 13/2, 135–13/4, 153) 3. <i>es-Silsiletü'l-manzûme</i> , Ziyâ'eddîn Hâlid (F; UC) 4. Namaz hakkında risale [Treatise on salat], Ziyâ'eddîn Hâlid (A; UC) 5. <i>Şerhü Erba'ın hadîşen</i> , Kemâlpaşazâde (A; UC) 6. <i>el-Vaşiyyetü li'l-İmâm Ebî Hanîfe</i> (A; UC)	Ms.or.oct. 2338
377.	05.06.1926	<i>Şerhü Ebyâti'l-Câmî</i> (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2392
378.	05.06.1926	<i>Mecmû'a-i eş'âr</i> , Mehmed Şerîfî (T; 13/2, 288)	Ms.or.oct. 2216
379.	05.06.1926	1. <i>Zübdetü'l-irfân fî vücûhi'l-Kur'an</i> , Hâmid İbn 'Abdülfettâh el-Pâluvî (A; KOHD) 2. [Bâb] <i>Vakf Hanzâ ve Hişâm</i> (A; KOHD) 3. <i>Risâle fî tecvîdi'l-Kur'an</i> (A; KOHD)	Ms.or.quart. 1524
380.	05.06.1926	<i>Şerhü'l-Vikâye</i> , 'Abdüllaîf İbn Melek (A; KOHD)	Ms.or.fol. 4076
381.	05.06.1926	<i>Fetâvâ Kadri Efendi el-merhûm</i> , 'Abdülkâdir b. Yûsuf Kadri Efendi (A; KOHD)	Ms.or.quart. 1571
382.	05.06.1926	<i>Behcetü'l-fetâvâ</i> , Yenişehirli 'Abdullâh Efendi (T; 13/5, 112)	Ms.or.fol. 4077
383.	05.06.1926	<i>Bedâyi'ü's-şukûk</i> , Mehmed Şadıq (T; 13/4, 72)	Ms.or.quart. 1525
384.	05.06.1926	<i>Lemağât-ı leme'ât el-bahrü'l-ma'nevî</i> , Derviş 'Alî 'İlmî Dede (T; 13/2, 618)	Ms.or.oct. 2343
385.	05.06.1926	<i>Fetâvâ-yı Üskübî</i> , Üskübî (T; 13/5, 109)	Ms.or.fol. 4081
386.	05.06.1926	1. <i>Fetâvâ</i> , Kemâlpaşazâde (T; 13/4, 88) 2. <i>el-Vaşiyyetü Ebü Hanîfe</i> (A; UC) 3. <i>Hadîş</i> (A; UC) 4. <i>Dürr-i meknûn</i> (T; 13/4, 126)	Ms.or.oct. 2391
387.	05.06.1926	<i>el-Fetâve'l-adliye</i> , Resûl b. Şâlih el-Aydîmî (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2293
388.	05.06.1926	<i>Câmi'ü'l-icâreteyn</i> , Şâtırzâde Mehmed 'Arif (T; 13/5, 118)	Ms.or.fol. 4068

The Manuscripts Rescher Sold to the Berlin State Library (Reşer'in Berlin Devlet Kütüphanesi'ne Sattığı Yazmalar)

Nr.	Date Tarih	Name of Work, Name of Author (Language; Catalogue Information) Eser adı, Müellif adı (Dil; Katalog Bilgisi)	Shelf nr. Raf nr.
389.	05.06.1926	<ol style="list-style-type: none"> 1. <i>Mühimmätü 'l-müfîf</i>, Kemâlpâşazâde (A; KOHD) 2. <i>el-İs 'âfîf aḥkâmî 'l-evkâf</i>, Burhâneddîn eṭ-Ṭarâblusî (A; KOHD) 3. <i>Risâle fî vakfî 'n-nukûd</i>, Ebu's-Su'ûd Efendî (A; KOHD) 4. <i>Melce 'ü 'l-kuzât 'inde ta 'aruzî 'l-beyyinât</i>, Gânim el-Bağdâdî (A; KOHD) 5. <i>el-Aḥkâmü 'l-mulaḥḥaşa fî ḥükmi mâ 'l-ḥimmişa</i>, Ḥasan b. 'Ammâr eṣ-Şürûnbülâlî (A; KOHD) 6. <i>Risâle fî 'l-ḥimmişa</i>, İbrâhîm b. Muḥammed el-Ḥalebî (A; KOHD) 7. <i>Risâle fî 'ş-şurûṭ li-sâhibi 'l-'uḡr</i> (A; KOHD) 	Ms.or.oct. 2337
390.	05.06.1926	<i>Neticetü 'l-ferâvâ</i> , Mehmed b. Aḥmed Gedüsî (T; 13/4, 87)	Ms.or.quart. 1541
391.	05.06.1926	<i>Nihâyetü 'l-icâz fî dirâyeti 'l-i 'câz</i> , Faḥreddîn er-Râzî (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2336
392.	05.06.1926	<i>el-Fevâ 'iḥü 'l-'irfâniye fî 'l-medâ 'iḥi 'l-'Ürÿâniye</i> , Maḥmûd b. 'Abdülmühsin el-Muvaḥḳkî' (A; KOHD)	Ms.or.quart. 1539
393.	05.06.1926	<ol style="list-style-type: none"> 1. <i>Ḥakâyık ve dakâyık</i>, Aḥmed-i Rümî (F; KOHD) 2. <i>Ümmü 'l-kitâb</i>, Aḥmed-i Rümî (F; KOHD) 3. <i>Mecâlis-i 'aşere</i> (F; KOHD) 	Ms.or.quart. 1533
394.	05.06.1926	<ol style="list-style-type: none"> 1. <i>Dīvân</i>, Kâ'imî (T; 13/2, 419) 2. <i>el-Minḥatü 'r-rabbâniye</i>, ed-Demenhürî (A; KOHD) 	Ms.or.oct. 2303
395.	05.06.1926	<i>Ḥâşiyetü 'alâ Şerḥi Taşrîfi 'l-'İzzî</i> , Dede Cöngî (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2321
396.	05.06.1926	<i>Menkabet-i Yahyâ-yı Beşiktaşî</i> , Dâ'î (T; 13/4, 129)	Ms.or.oct. 2295
397.	05.06.1926	<ol style="list-style-type: none"> 1. <i>Kitâbu 'ş-Şukûk</i>, Aḥmed Vehbî Bursevî (T; 13/4, 74) 2. <i>Ḳânûn-nâme</i> (T; 13/4, 116) 3. <i>Ḳânûn-nâme-i Sulṭânî ve âyin-i 'Oşmânî</i> (T; 13/4, 109) 4. <i>Ḳânûn-nâme-i livâ-i Mora</i> (T; 13/4, 114) 	Ms.or.oct. 2393
398.	05.06.1926	<p>Şeyḫ Maḥmûd b. Edhem:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. <i>Gülşen-i inşâ'</i> (T; 13/4, 285) 2. <i>Münşe'ât</i> (T; 13/4, 286) 	Ms.or.oct. 2349
399.	05.06.1926	<ol style="list-style-type: none"> 1. <i>Kitâbu 'l-İşârât ve 'l-tenbîhât</i>, İbn Sînâ (A; KOHD) 2. <i>Şerḥü 'İşârâti 'r-Re'îs Ebî 'Alî İbn Sînâ</i>, Faḥreddîn er-Râzî (A; KOHD) 3. <i>'İlmü 'l-tencîm fî 'l-Uygûr</i> (A; KOHD) 4. <i>Muḥaşşalü eḳkâri 'l-müteḳaddimîn ve 'l-müte 'aḥḫirîn</i>, Faḥreddîn er-Râzî (A; KOHD) 5. <i>Şan 'atu 'l-kamer</i>, Sînân b. Yahyâ el-Ḥurasânî (A; KOHD) 6. <i>Maḳâlât 'an 'ilmi 'l-tencîm</i>, Ya'ḳûb b. İshâḳ el-Kindî (A; KOHD) 7. <i>Maḳâlât: 'Amelü 'ş-semt 'ale 'l-küre ve 'Amelü 'r-ruḫâme</i>, Ya'ḳûb b. İshâḳ el-Kindî (A; KOHD) 8. <i>Muḥaşşalü eḳkâri 'l-müteḳaddimîn ve 'l-müte 'aḥḫirîn</i>, Faḥreddîn er-Râzî (A; KOHD) 	Ms.or.oct. 2294

The Manuscripts Rescher Sold to the Berlin State Library (Reşer'in Berlin Devlet Kütüphanesi'ne Sattığı Yazmalar)

Nr.	Date Tarih	Name of Work, Name of Author (Language; Catalogue Information) Eser adı, Müellif adı (Dil; Katalog Bilgisi)	Shelf nr. Raf nr.
400.	05.06.1926	1. <i>el-Kaşidetü'l-Hazreciye</i> , 'Abdullâh b. 'Osmân el-Hazrecî (A; KOHD) 2. <i>el-'Arûzü'l-Endelüsî</i> , Ebu'l-Ceyş el-Enşârî (A; KOHD) 3. <i>Tahmîsü'l-Kaşideti'z-Zeynebiye</i> (A; KOHD) 4. <i>Kitâbu'l-Mevlidi'n-nebevî</i> (A; KOHD) 5. <i>Kaşâ'id ve nuşûşu uhrâ</i> (A; KOHD) 6. <i>el-Kâfiyetü'l(Kifâye)-bedî'îye</i> , Şafiyüddîn el-Hillî (A; KOHD) 7. <i>Nürü hadêkati'l-bedî' ve nürü hadîkati'r-rebî'</i> , İbrâhîm el-Kef'amî (A; KOHD) 8. <i>en-Nuşûsü'l-muhtelifê</i> (A-F; KOHD) 9. <i>Muқтатаf min Nüzheti'n-naazar</i> , 'Abdül'azîz b. Muḥammed el-Vefâ'î (A; KOHD)	Ms.or.quart. 1572
401.	05.06.1926	<i>Münteḥab-ı tevârîḥ-i vüzerâ</i> (T; 13/4, 272)	Ms.or.oct. 2296
402.	05.06.1926	<i>Münşe'ât</i> (T; 13/4, 299)	Ms.or.oct. 2396
403.	05.06.1926	1. <i>Mu'ammeyât-ı Mevlânâ Kâmî</i> , Kâmî (F; KOHD) 2. <i>Hilyetü'l-hulel</i> , 'Abdurrahmân Câmî (F; KOHD)	Ms.or.oct. 2305
404.	05.06.1926	Ḳaraçelebizâde 'Abdül'azîz Efendi: 1. <i>Ravzatü'l-ebâr</i> (T; 13/4, 244) 2. <i>Zeyl-i târîḥ</i> (T; 13/4, 245)	Ms.or.oct. 2342
405.	08.06.1926	1. <i>Ta'lîmü'l-müte'allim fi tarîki't-ta'lîm</i> , Burhâneddîn ez-Zernüci (A; KOHD) 2. <i>Tezyînü'l-'ibâre li-tahsîni'l-işâre</i> , 'Alî el-Ḳârî (A; KOHD) 3. <i>Risâletü 'Aliyyi'l-Ḳârî'el-Herevî</i> , 'Alî el-Ḳârî (A; KOHD) 4. <i>Şerḥü Risâleti's-Şağâ'ir ve'l-kebâ'ir</i> , İsmâ'îl-i Sivasî (A; KOHD) 5. <i>Câmi'ü'l-mebânî fi şerḥi Fikhi'l-Keydânî</i> , Muḥammed el-Ḳuhiştânî (A; KOHD) 6. <i>Şerḥü Ta'lîmi'l-müte'allim fi tarîki't-te'allüm</i> , İbrâhîm b. İsmâ'îl(?) (A; KOHD)	Ms.or.quart. 1527
406.	08.06.1926	<i>Hâşiye 'ale'l-kısmi'l-aḥîr min Tefsîri'l-Beydâvî</i> , Muḥammad Şîrânîşî (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2322
407.	08.06.1926	<i>Terceme-i Muḥtaşar-ı Ḳudûrî</i> , İsmâ'îl Müfîd Beg (T; 13/4, 68)	Ms.or.oct. 2401
408.	08.06.1926	<i>el-Erba'un fi'l-erba'in min ehâdîsi Seyyidi'l-mürselîn</i> , 'Abdurrahmân Nâcim Efendi (T; 13/4, 30)	Ms.or.oct. 2335
409.	08.06.1926	<i>Eşrefü'l-vesâ'il ilâ fehmi's-Şemâ'il</i> , Ahmed b. Muḥammed el-Heşsemî (A; KOHD)	Ms.or.quart. 1553

The Manuscripts Rescher Sold to the Berlin State Library (Reşer'in Berlin Devlet Kütüphanesi'ne Sattığı Yazmalar)

Nr.	Date Tarih	Name of Work, Name of Author (Language; Catalogue Information) Eser adı, Müellif adı (Dil; Katalog Bilgisi)	Shelf nr. Raf nr.
410.	08.06.1926	1. <i>Faşl fî taqdîmi mezhebi Ebî Hanîfe</i> (A; KOHD) 2. <i>Bahrü'l-kelâm fî uşûli 'd-dîn</i> , Meymûn b. Muḥammed en-Nesefî (A; KOHD) 3. <i>İthâfû 'l-müşâkâk fî beyânî inhişârî keyfiyet fî 'd-devâm ve 'l-ıtlâk</i> , Aḥmed b. 'Abdulfettâh el-Mullavî (A; KOHD) 4. <i>Risâle fî 'l-ḥamdele</i> , 'İsâ b. Muḥammed aş-Şafevî (A; KOHD) 5. <i>Risâle fî 'l-ta'rif</i> (A; KOHD) 6. <i>Hâşiye 'alâ şerhi 'l-Vâz'îye</i> , 'Abdullâh b. İsmâ'îl el-Ḳayşerî (A; KOHD)	Ms.or.quart. 1526
411.	08.06.1926	<i>Minnetü 'l-celîl zeylû Şifâ 'i 'l-'atîl ve belü 'l-galîl li-beyâmî ishkâi mâ 'ale 'z-zimme min kaşîr ve kalîl</i> , Muḥammed b. Muḥammed Emîn b. 'Âbidîn (A; KOHD)	Ms.or.fol. 4082
412.	08.06.1926	<i>'Umdetü 'l-'irfân fî veci 'l-Ḳur'ân</i> , Muştafâ İzmîrî (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2400
413.	08.06.1926	<i>el-Fütühâtü 'l-medeniye fî aḥbâri dâri ḥayre 'l-berîye</i> , Aḥmed b. Manşûr er-Rifâ'î (A; 17B/2, 196)	Ms.or.oct. 2344
414.	08.06.1926	1. <i>Fetâvâ Ḳâri 'ü 'l-Hidâye</i> , 'Ömer b. 'Alî el-Ḳâri' el-Hidâye (A; KOHD) 2. <i>Cümelü 'l-ahkâm</i> , Aḥmed b. Muḥammed en-Nâifî (A; KOHD) 3. <i>Aḥkâmü 'l-marzâ</i> , Aḥmed b. İbrâhîm el-Ḥanefî (A; KOHD) 4. <i>er-Risâle fî 's-sefine izâ ğariḳat ev inkeseret hel yazmenü ev lâ</i> , Zeyneddîn İbn Nüceym (A; KOHD) 5. <i>Risâle fî 'r-reşve ve aḳsâmiḥâ li 'l-ḳâḏi ve ğayrihi</i> , Zeyneddîn İbn Nüceym (A; KOHD) 6. <i>Risâle fimâ dabeḥahü ehlü 'n-naḳl fî ḥaberi 'l-fa'zî fî 't-ta 'ün</i> , Zeyneddîn İbn Nüceym (A; KOHD) 7. <i>Şerḫü Du 'â 'il-ḳunût</i> (A; KOHD) 8. (T; UC)	Ms.or.oct. 2325
415.	08.06.1926	<i>Nazmü 'l-beyân</i> , Muştafâ Remzî el-Anḳâkî (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2307
416.	08.06.1926	Kemâlpaşazâde'nin <i>Dakâ 'ikü 'l-hakâ 'ik</i> adlı eserinin alfabetik tertibi [Alphabetically arranged version of Kemâlpaşazâde's <i>Dakâ 'ikü 'l-hakâ 'ik</i>] (T; 13/4, 449)	Ms.or.oct. 2346
417.	08.06.1926	1. <i>Şerḫü 'l-Ferâ 'izi 's-Sirâciye</i> , Kemâlpaşazâde (A; KOHD) 2. <i>el-Ferâ 'izü 'ş-Şerifiye</i> , Seyyid Şerîf el-Cürcânî (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2347
418.	08.06.1926	<i>Tahrîrü 'l-ḳavâ 'idi 'l-manḩiḩiye fî şerhi 'r-Risâleti 'ş-Şemsiye</i> , Ḳuṫbeddîn er-Râzî (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2345
419.	08.06.1926	<i>Hadîḩatü 'l-Ma 'arif</i> , Şüca' eddîn-i Kurbâlî (F-A; KOHD)	Ms.or.fol. 4083
420.	08.06.1926	1. <i>İştîlâḩatü 's-Şüfiye</i> , 'Abdurrahmân Câmî (F; KOHD) 2. <i>Ferheng-i elfâz-ı nâdire ve iştîlâḩat-ı luğât-i ğarîbe-i Şâhnâme-i Firdevsî-i Tûsî</i> (F; KOHD) 3. <i>Ferheng-i luğât-i ğarîbe-i ğayri şâyi 'a-i kitâb-ı Vaşşâfu 'l-ḩadra</i> (F; KOHD)	Ms.or.quart. 1540

The Manuscripts Rescher Sold to the Berlin State Library (Reşer'in Berlin Devlet Kütüphanesi'ne Sattığı Yazmalar)

Nr.	Date Tarih	Name of Work, Name of Author (Language; Catalogue Information) Eser adı, Müellif adı (Dil; Katalog Bilgisi)	Shelf nr. Raf nr.
421.	08.06.1926	<i>Makāşidu 'l-'aliye fî şerhi 'l-Tā'īye</i> , İsmā'īl Rūsūhī Ankaravī (T; 13/5, 260)	Ms.or.quart. 1574
422.	08.06.1926	<i>Luġat-i Ni 'metullāh</i> , Ni 'metullāh b. Aḥmed (F-T; 13/4, 475)	Ms.or.oct. 2399
423.	08.06.1926	<i>Bahrü 'l-ma 'arif</i> , Muşliheddin Muştafā Surūrī (T; 13/2, 284)	Ms.or.oct. 2298
424.	08.06.1926	<i>Mürşidü 'l-muhāsibin</i> , Kātib 'Alā'eddin (T; 13/4, 352)	Ms.or.oct. 2398
425.	08.06.1926	<i>Menāzirü 'l-inşā'</i> , Maḥmūd Gāvān (F; KOHD)	Ms.or.oct. 2310
426.	08.06.1926	<i>Terceme-i Minhācü 'l-'ābidin ilā cenneti rabbi 'l-'ālemīn</i> , İlyās Nihānī (T; 13/2, 203)	Ms.or.oct. 2309
427.	08.06.1926	Zarifi: 1. <i>Pend-nāme</i> (T; 13/2, 213) 2. <i>Taşavvuf-nāme</i> (T; 13/2, 118)	Ms.or.quart. 1567
428.	08.06.1926	<i>'İbādāt-ı Bedeniye</i> (T; 13/4, 58)	Ms.or.oct. 2403
429.	08.06.1926	1. <i>Dīvān</i> , Nāşir 'Alī Sirhindī (F; KOHD) 2. <i>Dīvān</i> , Şevket-i Buḥārī (F; KOHD)	Ms.or.oct. 2404
430.	08.06.1926	1. <i>el-Hediyetü 'r-reşidiye fî 'l-ictimā' bi-seyyidi 'l-beriyе ve 'l-teveccüh ile 'n-nefsi 'l-ḳudsıye 'alā şāhibihi 'ş-şalāt ve 'l-tahiye</i> , İsmā'īl b. Muḥammed Nevvāb (A; KOHD) 2. <i>Risāletü 'l-murākabe</i> , İsmā'īl b. Muḥammed Nevvāb (A; KOHD) 3. <i>Risāle-i Nürbaḫş</i> , 'Abdurrahmān Cāmī (F; KOHD)	Ms.or.oct. 2402
431.	08.06.1926	<i>Risāletü 'l-tevhidiye fî ma 'rifeti 'l-taklidiye</i> , Nūr 'Alī Hemedānī (F; 14/1, 282)	Ms.or.oct. 2324
432.	08.06.1926	1. <i>Risāletü 'l-envār</i> , İbnü 'l-'Arabī (A; KOHD) 2. <i>el-İrşād</i> , Muḥammed el-Ġazzālī (A; KOHD) 3. <i>Risāle fî 'l-turuk</i> , Necmeddin-i Kübrā (A; KOHD) 4. <i>Risāletü 'r-Rūḫ</i> (A; KOHD) 5. <i>Esrāru 'l-ḫālibin fî beyāni 'l-esmā' i 'l-tis'a</i> , Sirāceddin 'Ömer el-Meylānī er-Revşenī (A; KOHD) 6. <i>Kımyā-i Sa 'adet</i> , Muḥammed el-Ġazzālī (F; KOHD) 7. <i>Ḥulāşatu 'l-Keydānī</i> , Luṭfullāh en-Nesefī el-Keydānī (Peştuca [Pashto]; KOHD) 8. Tasavvuf hakkında risale [Treatise on Sufism] (Peştuca [Pashto]; KOHD) 9. <i>Kımyā-i Sa 'adet</i> , Muḥammed el-Ġazzālī (F; KOHD) 10. <i>Kımyā-i Sa 'adet</i> , Muḥammed el-Ġazzālī (F; KOHD) 11. <i>Kımyā-i Sa 'adet</i> , Muḥammed el-Ġazzālī (F; KOHD)	Ms.or.fol. 4101
433.	08.06.1926	<i>Mir 'atü 'l-cemāl</i> , İdrīs-i Bidlisī (F-A-T; KOHD)	Ms.or.oct. 2297
434.	08.06.1926	<i>Zübdetü 'n-neşā 'iḫ mine 'ş-şahā 'iḫ</i> (F; 14/1, 190)	Ms.or.oct. 2288
435.	08.06.1926	Hurufiye hakkında risale [Treatise on alphabetic prophecy], Mīr 'Alī (F; UC)	Ms.or.oct. 2299

The Manuscripts Rescher Sold to the Berlin State Library (Reşer'in Berlin Devlet Kütüphanesi'ne Sattığı Yazmalar)

Nr.	Date Tarih	Name of Work, Name of Author (Language; Catalogue Information) Eser adı, Müellif adı (Dil; Katalog Bilgisi)	Shelf nr. Raf nr.
436.	08.06.1926	<i>Şerh-i Gülşen-i rāz</i> , Ni'met b. Maḥmūd en-Naḥcivānī (F; 14/1, 113)	Ms.or.oct. 2308
437.	08.06.1926	<i>Gülşen-i rāz</i> , Şebüsterī (F; 14/1, 236)	Ms.or.oct. 2221
438.	08.06.1926	<i>Dīvān</i> , Muḥammad b. Yahyā Lāhīcī (F; 14/1, 116)	Ms.or.oct. 2323
439.	08.06.1926	1. <i>Mir 'atū 'l-muḥakkiḳīn</i> , Şebüsterī (F; KOHD) 2. <i>Mir 'atū 'l-ḥakā'ik</i> , Muḥammed b. Maḥmūd Dihdār-ı Şirāzī (F; KOHD)	Ms.or.quart. 1528
440.	08.06.1926	1. Tasavvuf hakkında risale [Treatise on Sufism] (F; KOHD) 2. <i>Ḥayrā'īye</i> , Kāsim-ı Envār (F; KOHD) 3. <i>Risāle-i Te'vīlāt-ı Kāşānī</i> , Ni'metullāh el-Kirmānī (F; KOHD)	Ms.or.oct. 2290
441.	08.06.1926	<i>Risāle-i Mebde' ve me'ād</i> (T-F-A; KOHD)	Ms.or.oct. 2300
442.	08.06.1926	<i>İrşādü 'l-müslimīn</i> , Burhān el-Miskīn (F; 14/1, 200)	Ms.or.oct. 2397
443.	08.06.1926	1. <i>Levāyih</i> , 'Abdurrahmān Cāmī (F; KOHD) 2. <i>Ḥakku 'l-yaḳīn fī ma'rifeti rabbi 'l-'ālemīn</i> , Şebüsterī (F; KOHD) 3. <i>Risāle-i vālidīye ḥazret-i Ḥ'āce Ahrār</i> , 'Ubeydullāh Ahrār (F; KOHD) 4. <i>Risāle-i Faḳarāt</i> , 'Ubeydullāh Ahrār (F; KOHD) 5. <i>Şerh-i Kaşīde-i Ḥamriye-i Cāmī</i> , 'Abdurrahmān Cāmī (F; KOHD) 6. <i>Kitābu 'l-Meyādīn</i> , Ḥāce 'Abdullāh el-Herevī (F; KOHD) 7. <i>Naḳdū 'n-nuḣūş fī şerhi Naḳşi 'l-füḣūş</i> , 'Abdurrahmān Cāmī (F-A-T; KOHD) 8. <i>Şerh-i Rubā'iyāt</i> , 'Abdurrahmān Cāmī (F; KOHD) 9. <i>Şerh-i Leme'āt</i> , 'Abdurrahmān Cāmī (F; KOHD) 10. <i>Risāle</i> (F; KOHD) 11. <i>Şerh-i Kaşīde-i Bürde</i> (F; KOHD)	Ms.or.fol. 4085
444.	08.06.1926	<i>Dīvān</i> , Mīrzā Sa'deddīn Muḥammed (Rākım) (F; 14/1, 27)	Ms.or.oct. 2306
445.	08.06.1926	<i>Şerhü 'l-Lübāb</i> , el-Fālī (A; 17A/1, 75)	Ms.or.fol. 4086
446.	08.06.1926	<i>Fetāvā</i> (T; 13/5, 108)	Ms.or.quart. 1575
447.	08.06.1926	1. <i>Ṭarīḳa-i Evrād ve evḳāt</i> , Emīr-i Kebīr-i Hemedānī (F; KOHD) 2. <i>Bāb der beyān-ı tāc-nāme</i> (F; KOHD) 3. Tasavvuf hakkında risale [Treatise on Sufism], 'Abduşşamed b. Kul Muḥammed (F; KOHD) 4. Tasavvuf hakkında risale [Treatise on Sufism] (F; KOHD) 5. <i>Neşātü 'l-ışık</i> , 'Abdullāh b. Ḥüseyn el-Ḥüseynī (F; KOHD) 6. <i>Risāle</i> (F; KOHD)	Ms.or.oct. 2289
448.	28.06.1926	1. <i>Dīvān</i> , Koca Rāğīb Paşa (T; 13/5, 218) 2. <i>Münşe'āt-ı Rāğīb</i> , Koca Rāğīb Paşa (T; 13/5, 148) 3. <i>Dīvān</i> , Rāmī Meḥmed Paşa (T; 13/5, 215)	Ms.or.fol. 4104

The Manuscripts Rescher Sold to the Berlin State Library (Reşer'in Berlin Devlet Kütüphanesi'ne Sattığı Yazmalar)

Nr.	Date Tarih	Name of Work, Name of Author (Language; Catalogue Information) Eser adı, Müellif adı (Dil; Katalog Bilgisi)	Shelf nr. Raf nr.
449.	28.06.1926	1. <i>Fâtihü'l-eyyât</i> , İsmâ'îl Rüsühî Ankaravî (T; 13/5, 266) 2. <i>Şerh-i Dîvân-ı Şâ'ib</i> (T; 13/5, 270) 3. <i>Riyâzu'l-kütebâ ve hıyâzu'l-üdebâ</i> , Hayret Mehmed Efendi (T; 13/5, 151)	Ms.or.fol. 4059
450.	28.06.1926	<i>Mecmû'a-i mekâtib</i> (T; 13/5, 147)	Ms.or.quart. 1577
451.	28.06.1926	1. İlm-i nücum hakkında risale [Treatise on astronomy], Mehmed b. 'Alî (T; 13/1, 397) 2. İlm-i nücumda dair izahat [Instructions about astronomy] (T; 13/1, 413) 3. <i>Gurrenâme</i> (T; 13/1, 402)	Ms.or.quart. 1504
452.	28.06.1926	<i>Tuhfe-i 'Aîdâ'ıye</i> , İsmâ'îl Hakkî Bursevî (T; 13/2, 49)	Ms.or.oct. 2406
453.	28.06.1926	<i>Du'â-nâme</i> , Ebu's-Su'üd Efendi (T; 13/4, 173)	Ms.or.oct. 2407
454.	28.06.1926	<i>Mîzânü'l-hakk fî ihtiyârî'l-ehlâk</i> , Kâtib Çelebi (T; 13/4, 137)	Ms.or.oct. 2217
455.	28.06.1926	<i>Minhâcü'l-fuğarâ'</i> , İsmâ'îl Rüsühî Ankaravî (T; 13/2, 88)	Ms.or.quart. 1505
456.	28.06.1926	<i>Şukûk</i> , Mûsâzâde Mehmed 'Ubeydullâh (T; 13/5, 125)	Ms.or.fol. 4071
457.	28.06.1926	<i>Dîvân</i> , Ca'ferî (T; 13/2, 337)	Ms.or.oct. 2408
458.	28.06.1926	<i>Terceme-i Akrâbâdîn</i> , 'Alî el-Bursevî (T; 13/4, 415)	Ms.or.oct. 2410
459.	28.06.1926	<i>Kitâb-ı Mübekkiyât</i> , Hâfız Ahmed b. Hasan (T; 13/2, 177)	Ms.or.quart. 1506
460.	28.06.1926	1. <i>Devha-i meşâ'ih-i kibâr</i> , Müştakîmzâde Süleymân Sa'deddîn (T; 13/3, 182) 2. <i>Devha-i meşâ'ih-i kibâr zeyli</i> , Müştakîmzâde Süleymân Sa'deddîn (T; 13/3, 183) 3. <i>Devha-i meşâ'ih-i kibâr zeyl-i zeyli</i> , Müştakîmzâde Süleymân Sa'deddîn (T; 13/3, 184) 4. <i>Devha-i meşâ'ih-i kibâr zeyli</i> , Mehmed Münîb 'Ayntâbî (T; 13/3, 185) 5. <i>Devha-i meşâ'ih-i kibâr zeyl-i zeyli</i> , Mehmed Münîb 'Ayntâbî (T; 13/3, 186) 6. <i>Devha-i meşâ'ih-i kibâr zeyli</i> , Mektübîzâde 'Abdül'azîz (T; 13/3, 188) 7. <i>Devha-i meşâ'ih-i kibâr zeyli</i> , Süleymân Fâ'îk Efendi (T; 13/3, 187)	Ms.or.oct. 2219
461.	28.06.1926	<i>Câmi'ü'l-envâr fî menâkıbı'l-eberrâr</i> , Nazmîzâde Murtażâ Efendi (T; 13/1, 257)	Ms.or.fol. 4067

The Manuscripts Rescher Sold to the Berlin State Library (Reşer'in Berlin Devlet Kütüphanesi'ne Sattığı Yazmalar)

Nr.	Date Tarih	Name of Work, Name of Author (Language; Catalogue Information) Eser adı, Müellif adı (Dil; Katalog Bilgisi)	Shelf nr. Raf nr.
462.	19.09.1926	<p style="text-align: center;">Kemālpaşazâde:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. <i>Risâle-i ma'mûle fî medhî ş-sa'y ve zemm ve'l-bi'âtâle</i> (A; 17B/2, 144) 2. <i>Risâle fî tahkîki'r-rûh</i> (A; 17B/2, 138) 3. <i>Risâle fî tahkîki vakfî'l-evlâd ve tabakatü'l-fukahâ'</i> (A; 17B/2, 104) 4. <i>Risâle fî tahkîki ma'na'l-eys ve'l-leys</i> (A; 17B/2, 141) 5. <i>Risâle fî tahkîki maqâli'l-kâ'ilîn bi'l-hâl</i> (A; 17B/2, 93) 6. <i>Risâle fî lüzûmi'l-imbân li'l-mümkin</i> (A; 17B/2, 129) 7. <i>Risâle fî bahşi'l-vücûdi'z-zihni</i> (A; 17B/2, 118) 8. <i>Risâle fî tahkîki vücûbi'l-vâcib</i> (A; 17B/2, 58) 9. <i>Risâle fî'l-ille ve'l-ma'lûl</i> (A; 17B/2, 122) 10. <i>Risâle fî tahkîki tercihi ehad tarafeyi'l-mümkin</i> (A; 17B/2, 128) 11. <i>Risâle fî beyân ma'na'l-ca'l ve tahkîk enne nefse'l-mâhiyeti mec'ûle</i> (A; 17B/2, 124) 12. <i>Risâle mürettebe fî beyâni'l-me'âdi'l-cismâni</i> (A; 17B/2, 84) 13. <i>Risâle fî tahkîki hakîkati'l-cism</i> (A; 17B/2, 120) 14. <i>Risâletü Halki'l-Kur'an</i> (A; 17B/2, 5) 15. <i>Risâle fî şerhi'l-makâleti'l-müfreda</i> (A; 17B/2, 50) 16. <i>Risâle fî meziyeti'l-lisâni'l-Fârsiye 'alâ sâ'iri'l-elsine</i> (A; 17B/2, 199) 17. <i>Risâle fî tahkîki vaz' kâde ve tavzîh tarîk isû' mâlihi</i> (A; 17B/2, 236) 18. <i>Risâle Fârsiye fî beyâni asli'l-vücûd</i> (A; 17B/2, 56) 19. <i>Risâletü'l-Fakri sevâdü'l-vech fî'd-dâreyn</i> (A; 17B/2, 91) 20. <i>Risâle fî beyân enne esmâ' Allâh tevki'fiye</i> (A; 17B/2, 54) 21. <i>Risâle şerîfe fî tafsili mâ kile fî emri'l-tafîl</i> (A; 17B/2, 71) 22. <i>Risâle mürettebe fî taqyidi'l-lafz</i> (A; 17B/2, 134) 23. <i>Risâle ma'mûle fî'l-takrîr enne'l-Kur'âni'l-a'zim kelâmu'llâhi te'âlâ el-kadîm</i> (A; 17B/2, 7) 24. <i>Risâle fî ziyâdeti'l-vücûd 'ale'l-mâhiye</i> (A; 17B/2, 68) 25. <i>Risâle fî beyân enne'l-'aql ellezî bihi şerrefe'l-insân mâ hüve</i> (A; 17B/2, 136) 26. <i>Risâle fî tahkîki murâdi'l-kâ'ilîn bi-enne'l-vâcib te'âlâ mücib bi'z-zât</i> (A; 17B/2, 61) 27. <i>Risâle fî cevâzi isînâdi'l-kadîm ile'l-mü'essir</i> (A; 17B/2, 126) 28. <i>Şerhü'l-eḥādîsi'l-erba'in</i> (A; 17B/2, 38) 29. <i>Şerhü'l-eḥādîsi'l-erba'in</i> (A; 17B/2, 35) 30. <i>Risâle fî efdâliyeti'r-Resûl</i> (A; 17B/2, 78) 31. <i>Risâle tahkîku'l-mu'cize ve beyân delâletihâ 'alâ şidki müdde'i'n-nübüvve</i> (A; 17B/2, 75) 32. <i>Risâle fî tahkîki enne'l-Kur'an mu'ciz</i> (A; 17B/2, 14) 33. <i>Risâle ma'mûle fî tahkîki'z-zındîk</i> (A; 17B/2, 87) 	Ms.or.fol. 4106

The Manuscripts Rescher Sold to the Berlin State Library (Reşer'in Berlin Devlet Kütüphanesi'ne Sattığı Yazmalar)

Nr.	Date Tarih	Name of Work, Name of Author (Language; Catalogue Information) Eser adı, Müellif adı (Dil; Katalog Bilgisi)	Shelf nr. Raf nr.
462.	19.09.1926	34. <i>Risāle fī tahkīki 'l-ta'rib ve beyān aksāmihi</i> (A; 17B/2, 246) 35. <i>Şerhü 'l-kaşideti 'l-ḥamriye</i> (A; 17B/2, 275) 36. <i>Ta'likāt 'ale 'l-Muḥākemat</i> (A; 17B/2, 117) 37. <i>Risāletü 'l-ğayb</i> (A; 17B/2, 25) 38. <i>Risāle fī beyānu sırrı 'ademi nisbeti 'ş-şerr ila 'llāhi te 'ālā</i> (A; 17B/2, 67) 39. <i>Risāle fī tahkīk enne mā yaşdurı 'anhu te 'ālā innemā yaşdurı bi 'l-kudreti ve 'l-ihtiyār</i> (A; 17B/2, 64)	Ms.or.fol. 4106
463.	19.09.1926	<i>Mecmū 'a-i fetāvā</i> (T; 13/4, 97)	Ms.or.oct. 2416
464.	19.09.1926	<i>Kelīle ve Dimne</i> , İbnü'l-Muḳaffa' (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2411
465.	19.09.1926	1. <i>'İbādāt-ı bedenīye</i> (T; 13/3, 46) 2. <i>Şurūḡu 'ş-şalāt</i> (T; 13/3, 47)	Ms.or.oct. 2211
466.	19.09.1926	<i>Vak 'a-i Selīmiye</i> , Muḫtafā Necīb (T; 13/4, 242)	Ms.or.oct. 2210
467.	19.09.1926	1. <i>Risāle-i Muşliḡu 'n-nefs</i> , 'Ömer Fu'ādī (T; 13/2, 30) 2. <i>Dīvānce</i> , Mehmed Naşūhī (T; 13/2, 403) 3. <i>Mir 'atü 'l-esmā</i> , Abdullah Şalāhī 'Uşşākī (T; 13/2, 104) 4. <i>Şerḡ-i Kaşide-i Eşrefoġlı</i> , Abdullāh Şalāhī 'Uşşākī (T; 13/2, 635) 5. <i>Risāle</i> , Mehmed Naşūhī (A; KOHD) 6. <i>Mektüb</i> , 'Ömer Fu'ādī (T; 13/2, 161) 7. <i>Şerḡ-i Kaşideti 'l- 'Işk</i> , Karabaş Velī (T; 13/2, 612) 8. <i>Risāletü 'r-Rüşdiye</i> , Mehmed Naşūhī (A; KOHD) 9. <i>Şerḡ-i Şi 'r-i İsmā 'il Haḡkī</i> , Abdullāh Şalāhī 'Uşşākī (T; 13/2, 644)	Ms.or.quart. 1520
468.	19.09.1926	<i>Risāle</i> , Mehmed Şālīḡ (T; 13/5, 129)	Ms.or.fol. 4064
469.	19.09.1926	<i>Cevāhirü 'z-zāt</i> , Ferīdeddīn-i 'Aḡḡār (F; 14/1, 203)	Ms.or.oct. 2415
470.	19.09.1926	<i>Mevlīd</i> , Bihiştī Aḡmed Sinān Efendi (T; 13/4, 487)	Ms.or.oct. 2413
471.	19.09.1926	<i>Şahā 'if fi 'l-luġati 'l-Fārsiye</i> (A-F; KOHD)	Ms.or.oct. 2312
472.	19.09.1926	1. <i>Şerḡü 'r-Risāleti 'l-kaḡıme fī işbāti 'l-vācib li 'd-Devvānī</i> (A; KOHD) 2. <i>Hāşiye 'alā Şerḡi 'r-Risāleti 'l-kaḡıme fī işbāti 'l-vācib li 'd-Devvānī</i> (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2334
473.	19.09.1926	1. <i>Tuḡfetü 'l-iḡvān fī ādābi 'l-tarīḡ</i> , Aḡmed ed-Derdür (A; KOHD) 2. <i>Medāricü 'ş-sāltkīn ilā rūsūmi 'tarīki 'l-'ārifin</i> , Ebu'l-Mevāhib 'Abdülvehhāb eş-Şa 'rānī (A; KOHD)	Ms.or.quart. 1579
474.	19.09.1926	<i>Mecmū 'a-i müsīkī</i> (T; 13/5, 290)	Ms.or.quart. 1578
475.	19.09.1926	<i>Mecmū 'atü 'r-Resā 'il li 'r-reml</i> (T-A; UC-GDA)	Ms.or.quart. 1580
476.	19.09.1926	<i>Kitābu 'l-Maḡhbūb</i> , Sa' deddīn-i Ḥammūye (A; KOHD)	Ms.or.fol. 4084
477.	19.09.1926	<i>Ebyāt-ı Vaşşāf</i> , 'Abdullāh b. Fażlullāh Vaşşāf (A; 17B/1, 402)	Ms.or.oct. 2326

The Manuscripts Rescher Sold to the Berlin State Library (Reşer'in Berlin Devlet Kütüphanesi'ne Sattığı Yazmalar)

Nr.	Date Tarih	Name of Work, Name of Author (Language; Catalogue Information) Eser adı, Müellif adı (Dil; Katalog Bilgisi)	Shelf nr. Raf nr.
478.	19.09.1926	<i>Selāsilitü 'l-cevāhir ve 'l-'ukūd ve buhūr zebed 'arā'isü 'l-vücūd</i> , Şemseddin Muhammed el-'Ömerī (A; 17B/1, 395)	Ms.or.oct. 2327
479.	19.09.1926	<i>'İkdü 'l-ecyād fi 'ş-şāfināti 'l-ciyād</i> , Muhammed Paşa el-Cezā'irī (A; KOHD)	Ms.or.fol. 4087
480.	19.09.1926	İbnü 'l-'Arabî: 1. <i>'Unkā 'mugrib fi ma 'rifeti 'l-evliyā 've şemsü 'l-magrib</i> (A; KOHD) 2. <i>Risāle sagīre fi 'l-Mehdī</i> (A; KOHD) 3. <i>Kitābu 'ş-Şevāhid</i> (A; KOHD) 4. <i>Şu 'abü 'l-īmān</i> (A; KOHD) 5. <i>Merātibü 'l-takvā</i> (A; KOHD) 6. <i>er-Risāletü 'l-Ğavşīye</i> (A; KOHD) 7. <i>Kitābu 'l-Celāle</i> (A; KOHD) 8. <i>'Aķīdetü İbni 'l-'Arabī</i> (A; KOHD) 9. <i>Kitābu 'l-Hakk</i> (A; KOHD) 10. <i>Kitābu Nüşhati 'l-hakk</i> (A; KOHD) 11. <i>Kitābu 'l-Elif</i> (A; KOHD) 12. <i>Kenzü 'l-muālsam mine ş-sirri 'l-mu 'azzam</i> (A; KOHD) 13. <i>Risāle fi ma 'nā men arefe nefsehu fe-kad arefe rabbehu</i> (A; KOHD) 14. <i>Risāletü Mefātihü 'l-ğayb</i> (A; KOHD) 15. <i>Şücünü 'l-meşcün ve fütünü 'l-meftün</i> (A; KOHD)	Ms.or.quart. 1508
481.	19.09.1926	<i>el-'Urve li-ehli 'l-ħalve ve 'l-celve</i> , 'Alā'üddevle-i Simnānī (A; 17B/2, 89)	Ms.or.oct. 2313
482.	19.09.1926	1. <i>Kitābu Tarā 'ifi 't-turaf</i> , Mahmūd b. Muhammed el-Bāri' el-Herevī (A; 17B/2, 281) 2. <i>en-Necdiyāt</i> , Ebu'l-Muzaffer el-Ebiverdī (A; 17B/2, 273) 3. <i>el-Mažnün bihi 'alā ğayr ehlihi</i> , 'İzzelmilleveddin Ebu'l-Fezā'il ez-Zencānī (A; 17B/2, 282)	Ms.or.oct. 2291
483.	19.09.1926	<i>Menhecü 't-teysir ilā 'ilmi 't-tefsir</i> , Manşür eṭ-Ṭablāvī (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2220
484.	19.09.1926	<i>Mekārimü 'l-aḫlāq</i> , el-Faẓl b. el-Ḥasan eṭ-Ṭabersī (A; KOHD)	Ms.or.quart. 1536
485.	19.09.1926	1. <i>Uşülü 'l-fıkh</i> , Muhammed b. el-Ḥüseyn el-Ersābendī (A; KOHD) 2. <i>Es 'ile ve ecvibe mine 'l-fürü'</i> (A; KOHD) 3. <i>Taşnifü Fürü' i 'l-fıkh li ş-Siciṣṭānī</i> , Manşür b. Ebī Şāliḫ es-Siciṣṭānī (A; KOHD) 4. <i>el-Fuşül fi 'l-uşül</i> (A; KOHD) 5. <i>Uşülü 'l-Yağuncı</i> , Muhammed b. Aḫmed el-Yağuncı (A; KOHD)	Ms.or.quart. 1516

The Manuscripts Rescher Sold to the Berlin State Library (Reşer'in Berlin Devlet Kütüphanesi'ne Sattığı Yazmalar)

Nr.	Date Tarih	Name of Work, Name of Author (Language; Catalogue Information) Eser adı, Müellif adı (Dil; Katalog Bilgisi)	Shelf nr. Raf nr.
486.	19.09.1926	1. <i>Şerhü Menâzili's-sâ'irin</i> , 'Abdürrezzâk el-Kâşânî (A; KOHD) 2. <i>er-Risâletü'l-Gıyâsiye fi 'umdeti's-şüfiye</i> , 'Abdürrezzâk el-Kâşânî (A; KOHD) 3. Tasavvuf hakkında risale [Treatise on Sufism], 'Abdürrezzâk el-Kâşânî (A; KOHD) 4. <i>Işlâhâtu's-şüfiye</i> , 'Abdürrezzâk el-Kâşânî (A; KOHD) 5. <i>Kitâbu İşlâhi's-şüfiye</i> , İbnü'l-'Arabî (A; KOHD)	Ms.or.fol. 4063
487.	19.09.1926	<i>el-Mesâ'il li-t-zâhi'l-mesâ'il</i> , İbnü'l-'Arabî (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2208
488.	19.09.1926	1. <i>Risâle fi'l-cefr</i> (A; KOHD) 2. <i>Dâ'iretü âyâti'llâhi te'âla ve esmâ'ihî'l-hüsnâ</i> (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2209
489.	19.09.1926	<i>'Uyûnü't-tevârîh</i> , Ebû 'Abdillâh el-Kütübî (A; 17B/1, 469)	Ms.or.oct. 2301
490.	12.10.1926	<i>Kitâbu't-Ṭıbbi'l-manzûm</i> , Nidâ'î (T; 13/4, 400)	Ms.or.oct. 2314
491.	12.10.1926	<i>Resâ'ilü'l-emrâzi'l-müşkile</i> , Hayâtüzâde Muştafâ Feyzî (T; 13/4, 393)	Ms.or.oct. 2340
492.	12.10.1926	<i>Luğat-i Şâh-nâme</i> , 'Abdülkâdir b. 'Ömer el-Bağdâdî (F-T; 13/4, 470)	Ms.or.oct. 2315
493.	12.10.1926	<i>Fuşûl-i hall ü 'ağd ve uşul-i harc u naqd</i> , Muştafâ 'Âlî (T; 13/4, 213)	Ms.or.oct. 2341
494.	12.10.1926	<i>el-Fülkü'l-meşhûn bi'l-lü'lü'l-meknûn</i> , 'Abdüllatîf Râzî (T; 13/5, 286)	Ms.or.fol. 4107
495.	12.10.1926	<i>Mizânü'l-'ilel bi'l-kirâṭ terceme-i Fuşûl-i İbukrâṭ</i> , Fenâridedezâde İbrâhîm (T; 13/4, 395)	Ms.or.oct. 2333
496.	12.10.1926	1. <i>Risâle-i Feyziye fi luğâti'l-müfredâti't-ṭıbbiye</i> , Muştafâ Efendi b. Meḥmed (T; 13/4, 398) 2. <i>Hâzihi Üslûb-ı nârencât</i> , Muştafâ Şâbit (T; 13/4, 373)	Ms.or.oct. 2316
497.	12.10.1926	<i>eş-Şifâ'î fi ṭıbbi'l-kımyâ'î</i> , 'Ömer Şifâ'î Efendi (T; 13/4, 420)	Ms.or.oct. 2350
498.	12.10.1926	<i>Yâdigâr-ı İbn Şerîf</i> , İbn Şerîf (T; 13/4, 394)	Ms.or.oct. 2351
499.	12.10.1926	<i>İ'lân-pezir</i> , Ḥamdî (T; 13/4, 232)	Ms.or.oct. 2353
500.	12.10.1926	<i>Tebyînü'l-merâm</i> , Ṭarîkatçı Emîr Şeyḥ Muştafâ (T; 13/5, 100)	Ms.or.quart. 1521
501.	12.10.1926	<i>Kifâyetü'l-vakt li-ma'rifeti'd-dâ'ir ve fazlüh ve's-semt</i> , Muştafâ b. 'Alî el-Muvaḥḫit (T; 13/4, 359)	Ms.or.oct. 2352
502.	12.10.1926	<i>Müntehab-ı Şifâ</i> , Hâcî Paşa (Celâleddîn Hızır) (T; 13/5, 183)	Ms.or.quart. 1535
503.	12.10.1926	<i>Risâle-i Hiçâmet</i> , 'Osmân b. Mûsâ Eskişehirî (T; 13/4, 402)	Ms.or.oct. 2419
504.	12.10.1926	1. <i>Terceme-i Mucizü'l-Kânûn fi't-ṭıbb</i> , Muşliheddîn Muştafâ Surûrî (T; 13/4, 403) 2. Tıbbi bitkiler sözlüğü [Dictionary of medical herbs] (T; 13/4, 422) 3. <i>Neticetü't-ṭıbb</i> , Emîr Çelebi (T; 13/4, 390) 4. <i>İntihâb-ı Kitâbu't-ṭıbbi'l-manzûm</i> , Nidâ'î (T; 13/4, 401)	Ms.or.oct. 2276

The Manuscripts Rescher Sold to the Berlin State Library (Reşer'in Berlin Devlet Kütüphanesi'ne Sattığı Yazmalar)

Nr.	Date Tarih	Name of Work, Name of Author (Language; Catalogue Information) Eser adı, Müellif adı (Dil; Katalog Bilgisi)	Shelf nr. Raf nr.
505.	12.10.1926	<i>Risāle-i Ta'dil-i emzice fî hıfzı şıhhati'l-beden</i> , Şu'urî Hasan Efendi (T; 13/4, 407)	Ms.or.oct. 2280
506.	12.10.1926	<i>Mecmū'a-i eş'ār</i> (T; 13/2, 294)	Ms.or.oct. 2428
507.	12.10.1926	<i>Teshlūl'l-mübtedī</i> , Şalāhī b. Meḥmed (T; 13/4, 448)	Ms.or.oct. 2282
508.	12.10.1926	<i>'Ukūdū'l-le'āl fî tercemeti'l-emşāl</i> , Aḥmed Nazīf (T; 13/5, 206)	Ms.or.quart. 1512
509.	12.10.1926	1. <i>Rakḳās-nāme</i> , Fāzıl-ı Enderūnī (T; 13/2, 505) 2. <i>Güfte-i Surürü der-hakk-ı Topḥāneli Aḥmed Ağa</i> (T; 13/2, 565) 3. <i>Re'īs Rāşid Efendi ile Fāzıl beyninde olan civlvedür</i> (T; 13/2, 564) 4. <i>Zenān-nāme</i> , Fāzıl-ı Enderūnī (T; 13/2, 509) 5. <i>Ḥarāmī ile Bağdād kādīsınuñ sergüzeştesidür</i> (T; 13/2, 232)	Ms.or.oct. 2424
510.	12.10.1926	1. <i>Şüret-i emr-i şerif berāy-ı donanma-i fetḥ-i Uyvar</i> (T; 13/4, 256) 2. <i>Fuşül-i ḥall ü 'akd ve uşül-i ḥarc u naqd</i> , Muştafā 'Alī (T; 13/4, 215) 3. <i>Cevāhirü'l-tevārīḥ</i> , Ḥasan Ağa (T; 13/4, 233) 4. <i>Risāle</i> , Koçī Beg (T; 13/4, 268)	Ms.or.oct. 2329
511.	12.10.1926	<i>Mecmū'a</i> (T; UC-GDA)	Ms.or.fol. 4108
512.	12.10.1926	<i>Münşe'at-ı Kānī</i> , Kānī (T; GDA)	Ms.or.oct. 2426
513.	12.10.1926	<i>Müfredāt</i> , Riyāzizāde (T; 13/4, 418)	Ms.or.quart. 1530
514.	12.10.1926	Kemālpaşazāde: 1. <i>Risāle-i Yā'ıye</i> (T; 13/4, 439) 2. <i>Deḳā'ıku'l-hakā'ıḳ</i> (T; 13/4, 437)	Ms.or.oct. 2423
515.	12.10.1926	1. <i>el-Aḳvālū'l-müselleme fî ğazavātī'l-Mesleme</i> , Nergisī (T; 13/1, 99) 2. <i>Mekātib</i> , Veysī (T; 13/1, 243) 3. <i>Dīvān</i> , Şeyḫülislām Yahyā Efendi (T; 13/1, 425) 4. <i>Mecmū'a-i eş'ār</i> (T; 13/1, 431) 5. <i>vekālet ve tevkil</i> hakkında risale [Treatise on succession and delegation] (A; 13/1, 449) 6. Sanat hakkında risale [Treatise on art], 'Alī b. 'Oşmān Mu'ammāyī (T; 13/1, 418) 7. <i>Saturcı Meḥmed Paşaya mektüb</i> , Ḥoca Sa'deddīn (T; 13/1, 238)	Ms.or.fol. 4088
516.	12.10.1926	<i>Rāḥatü'l-ervāḥ</i> , 'Abdurrahmān Hātifi (T; 13/2, 575)	Ms.or.quart. 1522
517.	12.10.1926	1. <i>Teşriḥ-i Mañşürī</i> , Mañşür b. Muḥammed (F; KOHD) 2. <i>Mesā'il fi't-tıbb li'l-müte'allimīn 'alā tarīki'l-takşim ve'l-teşcır</i> , Ḥuneyn b. İshāk (A; KOHD)	Ms.or.quart. 1546
518.	12.10.1926	<i>Terceme-i Müciz</i> , Aḥmed b. Kemāl (T; 13/5, 185)	Ms.or.fol. 4089
519.	12.10.1926	<i>Ceridetü'r-rukūmi'l-felekiye fî hisābī'r-rūsūmi'l-belediye</i> (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2317

The Manuscripts Rescher Sold to the Berlin State Library (Reşer'in Berlin Devlet Kütüphanesi'ne Sattığı Yazmalar)

Nr.	Date Tarih	Name of Work, Name of Author (Language; Catalogue Information) Eser adı, Müellif adı (Dil; Katalog Bilgisi)	Shelf nr. Raf nr.
520.	12.10.1926	<i>Şerhü Kaşideti 'l-Bürde</i> , Hamza b. 'Abdullāh-ı Karahışārī (A; KOHD)	Ms.or.quart. 1518
521.	12.10.1926	<i>'Ukletü 'l-müševfiz</i> , İbnü'l-'Arabī (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2418
522.	12.10.1926	<i>Melhametü 'n-nebī Dānyāl</i> (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2279
523.	12.10.1926	1. <i>İzāhu 'd-delālāt fī semā 'i 'l-ālāt</i> , 'Abdülğanī b. İsmā 'īl en-Nāblusī (A; KOHD) 2. <i>el-Kavlü 's-sedīd fī cevāzi ħulfi 'l-va 'īd ve 'r-redd 'ale 'r-rümī el-cāhılı 'l-'anīd</i> , 'Abdülğanī b. İsmā 'īl en-Nāblusī (A; KOHD) 3. <i>İzāhu 'l-maķşūd min ma 'nā vaĥdeti 'l-vücūd</i> , 'Abdülğanī b. İsmā 'īl en-Nāblusī (A; KOHD) 4. <i>el-'Abīr fī 't-ta 'bīr</i> , 'Abdülğanī b. İsmā 'īl en-Nāblusī (A; KOHD) 5. <i>en-Nürü 'l-'amīm 'ale 'd-Dürri 'l-yetīm</i> , Muhammed el-Müderri b. Veliyyüddīn (A; KOHD) 6. <i>Sirācü 'l-muşallī ve deydenu 'l-mübtedi 've 'l-müntehī</i> (A; KOHD)	Ms.or.quart. 1581
524.	12.10.1926	<i>Cāmi 'ü 'l-künüz ve neġā 'isü 'l-takrīr</i> , Hüseyin b. Haydar et-Tebrizī (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2286
525.	12.10.1926	<i>Tefsīr-i Yā-sīn</i> (T; 13/4, 14)	Ms.or.oct. 2278
526.	12.10.1926	1. <i>Şerhü 'r-Risāle fī ādābi 'l-baĥş</i> , Mes'ūd b. Hüseyin eş-Şirvānī (A; KOHD) 2. <i>Ķara ĥāşīye</i> , Tācü's-Sa'īdī Ebu-'l-Feth Muhammed el-Hādī (A; KOHD) 3. <i>Şerhü 'r-Risāle fī ādābi 'l-baĥş</i> , Sināneddīn Yūsuf (A; KOHD) 4. <i>Ĥāşīye 'alā şerhi 'r-Risāle fī ādābi 'l-baĥş</i> , Muhammed b. Es'ad ed-Devvānī (A; KOHD) 5. <i>Ĥāşīye 'alā ĥāşīye 'alā şerhi 'r-Risāle fī ādābi 'l-baĥş</i> , Luţfullāh b. Şücā'eddīn İlyās (A; KOHD) 6. <i>Ĥāşīye 'alā şerhi 'r-Risāle fī ādābi 'l-baĥş</i> , Şemseddīn Aĥmed Dünküz (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2417
527.	12.10.1926	<i>Kitābu İķāzi 'l-vesnān</i> , Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzī (A; KOHD)	Ms.or.quart. 1582
528.	12.10.1926	<i>Mücerrebāt</i> , Zekī Muştafā Efendi (T; 13/4, 375)	Ms.or.oct. 2277
529.	12.10.1926	<i>İşarātü 'l-Ķur 'ān fī 'ālemi 'l-insān</i> , İbnü'l-'Arabī (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2283

The Manuscripts Rescher Sold to the Berlin State Library (Reşer'in Berlin Devlet Kütüphanesi'ne Sattığı Yazmalar)

Nr.	Date Tarih	Name of Work, Name of Author (Language; Catalogue Information) Eser adı, Müellif adı (Dil; Katalog Bilgisi)	Shelf nr. Raf nr.
530.	12.10.1926	<p>1. <i>Nisbetü'l-hurka</i>, İbnü'l-'Arabî (A; KOHD) 2. <i>Kitābu'l-Ḥalve</i>, İbnü'l-'Arabî (A; KOHD) 3. <i>Hidāyetü'l-hālik (es-sālik) ilā ehde'l-mesālik</i>, Muḥammed b. Muḥammed el-Mezcācī (A; KOHD) 4. <i>Risāletü Muhyiddin İbnü'l-'Arabî ilā Faḥreddin er-Rāzī</i>, İbnü'l-'Arabî (A; KOHD) 5. <i>Kitābu'l-Ḥakḳ</i>, İbnü'l-'Arabî (A; KOHD) 6. (T; UC) 7. <i>Fezā'ilü tehlīli'l-Kur'āni'l-'azīm</i> (A; KOHD) 8. <i>Risāletü'l-muhācere</i> (A; KOHD) 9. <i>Risāle fī ḳavlihi te'ālā rabbi erinī enzur ileyke</i>, Maḥmūd b. 'Alī 'İzzeddin-i Kāşānī (A; KOHD) 10. <i>Risāle fī esrāri'l-ḥazreti'l-ilāhiye</i>, İbnü'l-'Arabî (A; KOHD) 11. <i>el-l'ām bi-işarāti ehli'l-ilhām</i>, İbnü'l-'Arabî (A; KOHD) 12. <i>el-Meşrekātü'l-Medeniye fī'l-fütühāti'l-ilāhiye</i>, İbnü'l-'Arabî (A; KOHD) 13. <i>Risāletü'l-Maḥabbe</i>, İbnü'l-'Arabî (A; KOHD) 14. <i>Kitābu'l-Celāl ve'l-cemāl</i>, İbnü'l-'Arabî (A; KOHD) 15. <i>Kitābu'l-Elif</i>, İbnü'l-'Arabî (A; KOHD) 16. <i>Risāletü'l-Hicābiye</i>, İbnü'l-'Arabî (A; KOHD) 17. <i>Kitābu Māhiyeti'l-ḳalb</i>, İbnü'l-'Arabî (A; KOHD) 18. <i>Risāletü'l-envār fīmā yümnaḥ şāhibü'l-ḥalve mine'l-esrār</i>, İbnü'l-'Arabî (A; KOHD) 19. <i>Risāletü Esrāri'z-zāti'l-ilāhiye</i>, İbnü'l-'Arabî (A; KOHD) 20. <i>Kitābu'l-Celāl ve'l-cemāl</i>, İbnü'l-'Arabî (A; KOHD) 21. <i>Kitābu'l-Ḳuṭb ve'l-imāmeyn ve'l-mudlicin</i>, İbnü'l-'Arabî (A; KOHD)</p>	Ms.or.quart. 1543
531.	12.10.1926	<i>Ḥayr-ābād</i> , Nābī (T; 13/2, 522)	Ms.or.oct. 2281
532.	12.10.1926	<i>Müsned Ebī Ḥanīfe min rivāyeti'l-Ḥaşkefi</i> , Nu'mān b. Şābit (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2421
533.	12.10.1926	<p>1. <i>Hāşiye 'ale'l-Fevā'idü'l-Żiyā' iye fī şerhi'l-Kāfiye</i>, 'Ömer b. 'Abdülmüşin el-Erzincānī (A; KOHD) 2. <i>Hāşiye 'ale'l-Fevā'idü'l-Żiyā' iye fī şerhi'l-Kāfiye</i> (A; KOHD)</p>	Ms.or.oct. 2420
534.	12.10.1926	<i>Şerḫü Erba'in ḥadīşen fī ṭbbi'n-Nebī</i> , Şerif b. Nāşir el-Ḥasanī (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2425
535.	12.10.1926	<p>1. <i>Meslekü't-ṭālibin ve'l-vāşılın</i>, 'Abdullāh-ı İllāhī (T; 13/2, 60) 2. <i>Risāle</i>, Ḳurd Efendi (T; 13/2, 168)</p>	Ms.or.oct. 2284
536.	12.10.1926	<p>1. <i>Şerḫ-i ebyāt-ı Mevlānā Celāleddin ḳaddese sirruhu</i> (F; KOHD) 2. <i>Risāle-i Şerḫ-i Ma'nī-i ney</i>, 'Abdurrahmān Cāmī (F; KOHD)</p>	Ms.or.oct. 2429
537.	12.10.1926	<i>Meṭālī'ü'l-meserrāt bi-celā'i Delā'ili'l-ḥayrāt</i> , Muḥammed el-Mehdī b. Aḥmed el-Fāsī (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2427

The Manuscripts Rescher Sold to the Berlin State Library (Reşer'in Berlin Devlet Kütüphanesi'ne Sattığı Yazmalar)

Nr.	Date Tarih	Name of Work, Name of Author (Language; Catalogue Information) Eser adı, Müellif adı (Dil; Katalog Bilgisi)	Shelf nr. Raf nr.
538.	12.10.1926	1. <i>Esmā 'ü 'ş-şahābeti 'l-Bedriyîn</i> , 'Abdülâtîf b. Aḥmed ed-Dimaşkî (A) 2. <i>Ḥadîş Ümm Harām</i> (A-T; KOHD)	Ms.or.oct. 2422
539.	12.10.1926	<i>Fezā 'il-i Mekke</i> , Mehmed Ebu'l-Fazl Sencārî (T; 13/1, 309)	Ms.or.fol. 4072
540.	04.11.1926	<i>Mir 'âtü 'l-kevneyn ve mübeyyin-i esrârü 'l-ḥâfîkayn</i> , Ğulām Nebî Firdevsî (F-A; KOHD)	Ms.or.fol. 4070
541.	04.11.1926	<i>Hāşiyetü 'alā Hāşiyeti 'l-Ḥaḫḫbāde ve Hāşiyeti 'l-Cürċānî ve şerḫü 'l-Tecrîdi 'l-İsfahānî</i> , Süleymān b. Maṣṣūr et-Tūsî (A; KOHD)	Ms.or.quart. 1507
542.	04.11.1926	'Azîz Maḥmūd Hüdā'î: 1. <i>Cāmi 'ü 'l-fezā 'il ve kāmî 'ü 'r-radā 'il</i> (A, KOHD) 2. <i>Risāletü Necātî 'l-ġarîḫ fi 'l-cem ' ve 'l-tefrîḫ</i> (T; 13/2, 38) 3. <i>Risāle fi 'l-tarîkati 'l-Muḥammediye</i> (A; KOHD) 4. <i>Ṭarîkat-nāme</i> (T; 13/2, 151) 5. <i>İlāhiyāt</i> (T; 13/2, 352)	Ms.or.oct. 2214
543.	04.11.1926	İbrāhîm Çavuş (Sülükî): 1. <i>Hāşiyetü 'l-Levāzimu 'l-ḥikmeti fi 'l-tıbb</i> (T; 13/4, 396) 2. <i>Muḫtaşar</i> (T; 13/4, 397)	Ms.or.fol. 4058
544.	04.11.1926	<i>Dīvān</i> , Şeyḫ 'Ubeydullāh (T; 13/2, 466)	Ms.or.oct. 2215
545.	04.11.1926	<i>Dīvān</i> , Ercesb b. Ḥ'āceġî Şāpūr-ı Tihrānî (F; KOHD)	Ms.or.fol. 4069
546.	04.11.1926	<i>Dīvān</i> , Mehmed Şühüdî (T; 13/2, 454)	Ms.or.quart. 1509
547.	04.11.1926	<i>Terceme-i Cevāmî 'u 'l-ḥikāyāt ve levāmî 'u 'r-rivāyāt</i> , Şālîḫ b. Celāl (T; 13/3, 319)	Ms.or.fol. 4109
548.	04.11.1926	<i>Nüzhetü 'l-ebşâr fi rakā 'iki 'l-eş 'âr</i> , 'Abdullāh b. Muḥammed eş-Şebrāvî (A; KOHD)	Ms.or.quart. 1584
549.	04.11.1926	<i>Mir 'âtü 'l-'uşşâḫ ve nürü 'l-aḥdāk</i> , Çarakaşzāde 'Ömer b. Mehmed (T; 13/2, 82)	Ms.or.quart. 1523
550.	04.11.1926	1. <i>Menāhicü 'l-uşşüli 'd-dîniye ilā mevākîfi 'l-makāşîdi 'l-yakāniye</i> , 'Abdülbākî 'Ārif Efendi (T; GDA) 2. 'İlmü 'l-uşşurlāb, Ḥaydar b. Hüseyin el-Cezerî (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2432
551.	04.11.1926	<i>Tārîḫ</i> , Şeyḫzāde Süleymān Efendi (T; 13/4, 257)	Ms.or.oct. 2433
552.	04.11.1926	1. <i>Şerḫü Fuşülü 'l-Buḫrāt (Ibbuḫrāt)</i> , 'Abdurrahmān b. 'Alî (A; KOHD) 2. <i>Fuşülü 'l-Buḫrātî (Ibbuḫrāt)l-ḥakîm fi 'l-tıbb</i> , Hipokrat (A; KOHD) 3. Tıp hakkındaki muhtelif metinlerden iktibaslar [Quotations from various texts on medicine] (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2318
553.	04.11.1926	<i>Nürü 'l-hüdā</i> , Muştafā Yūsuf (T; 13/4, 2)	Ms.or.oct. 2434
554.	04.11.1926	<i>Fetāvā</i> (T; 13/5, 107)	Ms.or.quart. 1547
555.	04.11.1926	<i>Şecere-i mübareke</i> (F; KOHD)	Ms.or.fol. 4052

The Manuscripts Rescher Sold to the Berlin State Library (Reşer'in Berlin Devlet Kütüphanesi'ne Sattığı Yazmalar)

Nr.	Date Tarih	Name of Work, Name of Author (Language; Catalogue Information) Eser adı, Müellif adı (Dil; Katalog Bilgisi)	Shelf nr. Raf nr.
556.	04.11.1926	<i>Kitāb-ı Fütüvvet-nāme</i> (A; 17B/2, 94)	Ms.or.oct. 2319
557.	04.11.1926	<i>Dīvān</i> , Hāfız Nūrī (T; 13/5, 220)	Ms.or.fol. 4114
558.	04.11.1926	<i>Cevher-i nigīn</i> , 'Alī (T; 13/5, 277)	Ms.or.fol. 4110
559.	04.11.1926	<i>Manṭıḳu 'l-tayr</i> , Aḥmed et-Toḳadī (T; 13/4, 349)	Ms.or.oct. 2435
560.	04.11.1926	1. <i>Mecmū 'a-i eṣ 'ār</i> (T; 13/2, 293) 2. <i>Berber-nāme</i> , Şābit 'Alā'eddīn Efendi (T; 13/2, 542) 3. <i>Hikāye-i Ḥoca Fesād</i> , Şābit 'Alā'eddīn Efendi (T; 13/2, 550) 4. <i>Gül-i nevres</i> , Yaḥyā (T; UC)	Ms.or.oct. 2367
561.	04.11.1926	Nāmıḳ Kemāl'in eserlerinden seçmeler [Selected works of Namıḳ Kemal] (T; 13/2, 278)	Ms.or.oct. 2368
562.	04.11.1926	<i>Mecmū 'a-i inşā'</i> (T; 13/4, 298)	Ms.or.oct. 2366
563.	04.11.1926	<i>Mecmū 'a-i eṣ 'ār ve fevā'id</i> (T; UC)	Ms.or.fol. 4090
564.	04.11.1926	<i>el-Mühezzeb</i> , İbnü'n-Nefīs (A; 17A/1, 56)	Ms.or.oct. 2365
565.	04.11.1926	1. <i>Kitābu Levḫi 'z-zeheb</i> , Hākīm 'Abdülhamīd (A; KOHD) 2. <i>Kitābu 'l-Miṣāk</i> , Cābir b. Ḥayyān (A; KOHD) 3. <i>Kitābu 'l-Burhān</i> , Cābir b. Ḥayyān (A; KOHD) 4. <i>Kitābu Uṣṭukusi 'l-üss 'alā re 'yi 'l-felāsife ve hüve 'l-evvel mine ṣ-şelāşe</i> , Cābir b. Ḥayyān (A; KOHD) 5. <i>Kitābu Uṣṭukusi 'l-üss 'alā re 'yi 'l-felāsife ve hüve ṣ-şānī mine ṣ-şelāşe</i> , Cābir b. Ḥayyān (A; KOHD) 6. <i>Kitābu Uṣṭukusi 'l-üss 'alā re 'yi 'l-felāsife ve hüve ṣ-sālīs mine 'eṣ-şelāşe</i> , Cābir b. Ḥayyān (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2250
566.	04.11.1926	<i>Taḳvīm-i lāle</i> , Meḥmed 'Işḳī (T; 13/5, 292)	Ms.or.quart. 1548
567.	04.11.1926	<i>Tefsīr</i> (T; 13/5, 3)	Ms.or.quart. 1585
568.	04.11.1926	<i>Enfesü 'l-cevāhir</i> , Ebu'l-Faḫr Mūsā İznīkī (T; 13/5, 1)	Ms.or.quart. 1544
569.	04.11.1926	<i>Tuḫfe-i ra'nā</i> , Mazlūmī (T; 13/4, 494)	Ms.or.oct. 2430
570.	04.11.1926	<i>Kenzü 'd-dakā'ık fi 'l-fürü'</i> , Ebu'l-Berekāt en-Nesefī (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2431
571.	04.11.1926	<i>Tārīḫ-i Mıṣr</i> (T; 13/1, 90)	Ms.or.fol. 4091
572.	04.11.1926	<i>el-Menhecü 'l-ḳavī fī Şerḫi 'l-Meṣnevī</i> , Yūsuf b. Aḥmed el-Mevlevī (A-F; KOHD), 6 c. [vols.]	Ms.or.quart. 1511
573.	04.11.1926	<i>Tuḫfetü 'l-fāris fī aḥvālī ḫuyūli 'l-mücāhidīn</i> , Ṭayyārzāde 'Atā (T; 13/5, 191)	Ms.or.fol. 4115
574.	04.11.1926	<i>Sevku 'l-askeri 'l-cedīd der 'ahd-i Sultān Mecīd</i> , Muṣṭafā Ḥāmī (T; 13/1, 212)	Ms.or.fol. 4066
575.	04.11.1926	<i>Düstürü 'l-inşā'</i> , Şarı 'Abdullāh Efendi ('Abdī) (T; 13/4, 273)	Ms.or.oct. 2249
576.	04.11.1926	<i>Nuḫbetü 'l-tevārīḫ ve 'l-aḫbār</i> , Edirnevī Meḥmed b. Meḥmed (T; 13/1, 86)	Ms.or.fol. 4097

The Manuscripts Rescher Sold to the Berlin State Library (Reşer'in Berlin Devlet Kütüphanesi'ne Sattığı Yazmalar)

Nr.	Date Tarih	Name of Work, Name of Author (Language; Catalogue Information) Eser adı, Müellif adı (Dil; Katalog Bilgisi)	Shelf nr. Raf nr.
577.	04.11.1926	<i>Hulāşatü 'l-kütüb fî Şerhi 'l-lübb</i> , Muḥammed b. 'Alī el-Künbānī (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2384
578.	04.11.1926	<i>Cevāhirü 'l-fikh</i> , Ṭāhīr b. İslām el-Ḥ'ārizmī (A; KOHD)	Ms.or.quart. 1549
579.	04.11.1926	<i>el-Hayātu şerhi Şurūṭi 'ş-şalāt</i> , Muştafā b. Ḥamza el-Buluvī (A; KOHD)	Ms.or.quart. 1531
580.	04.11.1926	<i>Cihān-nümā</i> , Kātib Çelebi (T; 13/5, 163)	Ms.or.fol. 4056
581.	04.11.1926	1. Geleneksel müzik hakkında risale [Treatise on traditional music] (T; 13/4, 518) 2. <i>Zıkr-i edvār-ı kadīm</i> (T; 13/4, 519) 3. <i>Tedkīk ü tahkīk</i> , 'Abdülbākī el-Mevlevī (T; 13/4, 520) 4. <i>Zeyl-i Tedkīk ü tahkīk</i> , 'Abdülbākī el-Mevlevī (T; 13/4, 521)	Ms.or.oct. 2330
582.	04.11.1926	<i>ez-Zerī 'a ilā mekārımı 'ş-şerī 'a</i> , el-Hüseyn b. Muḥammed el-İşfahānī (A; KOHD)	Ms.or.quart. 1583
583.	28.12.1926	<i>el-Fütühātü 'l-mecādiye li-men erāde 'ş-siyer ile 'l-cenneti 'l-'aliye</i> , 'Osmān b. Muḥammed et-Tarāblusī (A; KOHD)	Ms.or.quart. 1510
584.	28.12.1926	<i>Maḥabbet-nāme-i cāvīd</i> , Fażlullāh-ı Ḥürüfī (F; 14/1, 293)	Ms.or.oct. 2241
585.	28.12.1926	<i>Muhtaşaru Mesā'ili 'l-Kayşarānī</i> , 'Ömer b. el-Ferūḥān et-Taberī (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2224
586.	28.12.1926	<i>Şerhü 'l-Fevā'idi 'l-Gıyāsiye</i> , Şemseddīn Muḥammed el-Kirmānī (A; 17A/2, 126)	Ms.or.oct. 2223
587.	28.12.1926	<i>Kitābu 'Ukūdi 'l-'ukūl</i> , Hüseyin 'Alī Efendi (T; 13/4, 433)	Ms.or.oct. 2242
588.	28.12.1926	1. <i>Risāle-i Vaḥdet-nāme-i ilāhī</i> , Muḥimī (T; 13/2, 268) 2. <i>Risāle-i 'Alī-yi Küfti</i> (T; 13/2, 273) 3. <i>Mes'ele ez-ebiyāt-ı Kıyāmet-nāme</i> (T; 13/2, 275) 4. <i>Ene efsāḥ men tekelleme bi 'd-dād</i> (T; 13/4, 189) 5. <i>Risāle-i Nokta</i> (T; 13/2, 274) 6. <i>el-Fakru sevādü 'l-vech</i> (T; 13/4, 188) 7. <i>Risāle-i Feth-nāme-i ilāhī</i> (T; 13/4, 190) 8. <i>Sa'ādet-nāme-i ilāhī</i> , 'Abdülmecid Feriştöğl (T; 13/2, 262) 9. <i>Maşşad-ı akşā</i> (T; 13/2, 128) 10. <i>Risāle-i Lübbü 'l-lübb ve sirru 'ş-sırr</i> , Niyāzī-i Mışrı (T; 13/2, 610)	Ms.or.oct. 2440
589.	28.12.1926	<i>Gülzār-ı şavāb</i> , Nefeszāde İbrāhīm (T; 13/4, 523)	Ms.or.oct. 2222
590.	28.12.1926	<i>Tevārīh-i Āl-i 'Osmān</i> (T; 13/4, 258)	Ms.or.oct. 2438
591.	28.12.1926	<i>Vaḥdet-nāme</i> , 'Abdurrahīm-i Karaḥişārī (T; 13/2, 18)	Ms.or.oct. 2243
592.	28.12.1926	1. <i>el-Hidāye fī i'tikādi ehli 'ş-sünne ve 'l-cemā 'a</i> , Muḥammed b. Ebī Bekr er-Rāzī (A; KOHD) 2. <i>el-Cevheretü 'l-münife fī şerhi Vaşiyeti Ebī Ḥanīfe</i> , Mullā Hüseyin (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2436
593.	28.12.1926	<i>Tevārīh-i Āl-i 'Osmān</i> (T; 13/4, 255)	Ms.or.oct. 2235

The Manuscripts Rescher Sold to the Berlin State Library (Reşer'in Berlin Devlet Kütüphanesi'ne Sattığı Yazmalar)

Nr.	Date Tarih	Name of Work, Name of Author (Language; Catalogue Information) Eser adı, Müellif adı (Dil; Katalog Bilgisi)	Shelf nr. Raf nr.
594.	28.12.1926	<i>Risāle bi'smi'l-Meliki'n-Nāşır fi'r-redd'ale'l-mu'terizîn 'ale'ş-Şeyh Muhyiddin İbni'l-'Arabî</i> , Muhammed b. Ya'küb el-Firūzābādî (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2225
595.	28.12.1926	<i>Sefer-nāme-i hayr</i> , Meḥmed Es'ad Efendi (T; 13/4, 231)	Ms.or.oct. 2439
596.	28.12.1926	<i>Fihî mā fihî</i> , Mevlānā Celāleddin-i Rūmî (F; 14/1, 181)	Ms.or.oct. 2255
597.	28.12.1926	<i>el-Maḫşad li-telḫiṣ mā fi'l-Mürşid</i> , Zekeriyā' b. Muhammed el-Enşārî (A; KOHD)	Ms.or.quart. 1589
598.	28.12.1926	<i>Fetāvā-yı 'Alî Efendi şağîr zeyli</i> (T; 13/5, 111)	Ms.or.quart. 1586
599.	28.12.1926	<i>Hāşîye 'alā Şerhi'l-Muḫaddimeti'l-'Aşmāviye</i> , Aḥmed b. Türkî el-Menşelilî (A; KOHD)	Ms.or.quart. 1587
600.	28.12.1926	<i>Resā'il</i> , Kemālpāşazāde (A; UC)	Ms.or.oct. 2236
601.	28.12.1926	<i>Tuḫfe-i Rūmî</i> , 'Alî Sırrî Efendi (T; 13/4, 150)	Ms.or.oct. 2257
602.	28.12.1926	1. <i>Zübdetü'l-'arīki ila'llāh</i> (F; KOHD) 2. <i>Zübdetü'l-ḥakā'ik</i> , 'Azîz Neseḫî (F; KOHD) 3. Hurufiye hakkında kısa metin [Short text on alphabetic prophecy] (F; KOHD) 4. <i>Maḥabbet-nāme</i> (F; KOHD) 5. <i>Tabşiratü'l-mübtedî ve tezkiretü'l-müntehî</i> , Şadreddin-i Konevî (F; KOHD) 6. Tasavvuf hakkında risale [Treatise on Sufism] (F; KOHD) 7. <i>er-Risāletü'l-ḫudsiye fî esrâri'n-nuḫtati'l-hissiyeti'l-müşîrât ilâ esrâri'l-hüviyeti'l-ğaybiyet</i> , Emîr-i Kebîr-i Hemedânî (A; KOHD) 8. <i>būd ve nümūd</i> şerhi [Commentary on the command to worship and similar] (F-A; KOHD) 9. <i>Mişbāḫü'l-hidāye</i> , Maḥmūd b. 'Alî 'İzzeddin-i Kāşānî (F; KOHD) 10. <i>İntihāb-ı Cāvidān-nāme</i> , Bābā Efdal (F; KOHD) 11. <i>Cevāhirü'l-ḫuds</i> (F; KOHD)	Ms.or.oct. 2377
603.	28.12.1926	<i>Muḫtārātü'n-nevāzil</i> , Burhāneddin el-Merġinānî (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2226
604.	28.12.1926	1. <i>Mebde'me'ād</i> (T; GDA) 2. <i>Mudaḫḫik-nāme-i 'arīfin</i> (T; GDA) 3. <i>Terceme-i eḫādîṣ</i> (T; GDA) 4. <i>Beşāret-nāme-i Ref'i</i> (T; GDA)	Ms.or.oct. 2237
605.	28.12.1926	<i>İlāhiyāt</i> , 'Azîz Maḥmūd Hüdā'î (T; 13/2, 350)	Ms.or.oct. 2247
606.	28.12.1926	<i>Ledün-nāme</i> , Murādî (T; 13/2, 194)	Ms.or.oct. 2256
607.	28.12.1926	<i>Ādābü'l-menāzil</i> , 'Abdullaḫîf b. Durmuş-ı Karamanî (T; 13/2, 176)	Ms.or.oct. 2260
608.	28.12.1926	<i>(Risālet) el-'İtilāf fî vücūhi'l-ihtilāf</i> , Yūsufefendizāde (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2238
609.	28.12.1926	<i>Risāle fî evşāfi'n-Nebî</i> , 'Ubeydî (T; GDA)	Ms.or.oct. 2441

The Manuscripts Rescher Sold to the Berlin State Library (Reşer'in Berlin Devlet Kütüphanesi'ne Sattığı Yazmalar)

Nr.	Date Tarih	Name of Work, Name of Author (Language; Catalogue Information) Eser adı, Müellif adı (Dil; Katalog Bilgisi)	Shelf nr. Raf nr.
610.	28.12.1926	<i>Leylā vü Mecnūn</i> , 'Abdurrahmān Cāmī (F; 14/1, 173)	Ms.or.oct. 2239
611.	28.12.1926	<i>Muhtaşar Evzahu'l-mesālik ilā ma'rifeti'l-buldān ve'l-memālik</i> , Siphāhizāde Mehmed b. 'Alī (T; 13/4, 342)	Ms.or.oct. 2244
612.	28.12.1926	1. Kur'an'dan muhtelif ayetlerin tefsiri [Tafsir of various Qur'anic verses] (F; GDA) 2. <i>Sırru'l-ḫalāyık</i> , Faḫrī Efendi (T; GDA)	Ms.or.oct. 2261
613.	28.12.1926	<i>Şifā'ıye</i> , Şa'bān b. Aḫmed Şifā'ī (T; 13/4, 421)	Ms.or.oct. 2442
614.	28.12.1926	1. <i>el-İzāḫ fī şerhi Mişbāhi'l-ervāḫ</i> , 'Abdullāh b. Muḫammed el-'İbrī (A; KOHD) 2. <i>Risāle fī 'ilmi'l-bāri' bi'l-cüz'iyāt</i> , Naşiredin-i Tūsī (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2437
615.	28.12.1926	Hadis ile muhtelif konulardaki mesajlar derlemesi [Compilation of hadith and messages on various topic] (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2246
616.	28.12.1926	<i>Ġāyetü'l-beyān fī tedbiri bedeni'l-insān</i> , Şāliḫ b. Naşrullāh (İbn Sellūm) (T; 13/5, 188)	Ms.or.quart. 1588
617.	28.12.1926	<i>Tevārīḫ fī beyāni Moskov ve Leh ve Bosna ve Arnavudluk ve ba'zı belde</i> (T; 13/1, 317)	Ms.or.fol. 4062
618.	28.12.1926	<i>Ferruḫ u Hüme</i> (T; 13/5, 275)	Ms.or.fol. 4061
619.	28.12.1926	1. <i>Terceme-i İnkāzū'l-hālikīn</i> , Birgivi Mehmed Efendi (T; 13/3, 340) 2. <i>Dībāce-i defter-i cedīd-i vilāyet-i Trabzon</i> , Sa'dī ve Mehmed (T; 13/3, 33) 3. <i>Vesīletü't-tübā'a</i> , İbrāhīm Mütferriḫa (T; 13/3, 138)	Ms.or.oct. 2245
620.	28.12.1926	1. <i>Hilye-i Hākānī</i> , Hākānī Mehmed Bey (T; 13/3, 292) 2. <i>Hilye-i çehār yār</i> , Cevrī İbrāhīm Çelebi (T; 13/3, 293) 3. <i>Tercihü'l-beyyināt</i> , Ġānim el-Baġdādī (A; 13/3, 347) 4. <i>Tercihü'l-beyyināt</i> , Hişālī 'Abdurrahmān Çelebi (A; 13/3, 348) 5. <i>Tercihü'l-beyyināt</i> , Ḥasan b. Naşūh el-Bosnevī (A; 13/3, 350) 6. <i>Baytar-nāme</i> (T; 13/3, 212) 7. <i>Ḳānūn-nāme</i> (T; 13/3, 115)	Ms.or.oct. 2259

The Manuscripts Rescher Sold to the Berlin State Library (Reşer'in Berlin Devlet Kütüphanesi'ne Sattığı Yazmalar)

Nr.	Date Tarih	Name of Work, Name of Author (Language; Catalogue Information) Eser adı, Müellif adı (Dil; Katalog Bilgisi)	Shelf nr. Raf nr.
621.	28.12.1926	1. <i>el-Vuşle li-mes'eleli'l-kible</i> , 'Abdülbâsîṭ b. Ḥalîl (A; KOHD) 2. <i>Risāle fi'n-nücum</i> (A; KOHD) 3. <i>el-Minḥa fi's-sabḥa</i> , Celāleddīn es-Süyūṭī (A; KOHD) 4. <i>ed-Dürrü'l-munazzam fi'l-ismi'l-a'zam</i> , Celāleddīn es-Süyūṭī (A; KOHD) 5. <i>Tefsīrū Sūreti'l-İhlāş</i> (A; KOHD) 6. <i>el-Varaḳāt fī uşūli'l-fikh</i> , İmāmü'l-Ḥaremeyn el-Cüveynī (A; KOHD) 7. <i>Ḥuṭab</i> (A; KOHD) 8. <i>Mes'ele fi'n-nezr</i> (A; KOHD) 9. <i>Uşūlü't-tarīkati's-Şāziliye</i> , Aḥmed b. Ahmed ez-Zerrük (A; KOHD) 10. <i>Ḍav'ü'l-'akā'id</i> (A; KOHD) 11. <i>Mevā'iz ve ḥuṭab</i> (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2373
622.	28.12.1926	<i>Münebbihāt 'ale'l-işti'dād li-yevmi'l-me'ād</i> (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2375
623.	28.12.1926	<i>Mebāhişü's-şalāt</i> , Nuşhī Nāşihī (T; 13/4, 46)	Ms.or.oct. 2262
624.	28.12.1926	<i>İmtihānū'l-ezkiyā</i> , Birgivi Meḥmed Efendi (A; 17A/2, 112)	Ms.or.oct. 2248
625.	28.12.1926	<i>Nefise-ı uhreviye</i> , Kāmī Meḥmed Efendi (T; 13/4, 43)	Ms.or.oct. 2258
626.	28.12.1926	İsmā'ıl Ḥaḳḳī Bursevī: 1. <i>Şerḥü Şu'abi'l-İmān</i> (T; 13/2, 42) 2. <i>Kitābu'l-envār</i> (T; 13/4, 40) 3. <i>Naẓmü's-sülük</i> (T; 13/4, 134)	Ms.or.oct. 2372
627.	28.12.1926	<i>Zādü'l-mütezevvin fi şerḥi Zühri'l-müte'ehhilin</i> (A; 17A/2, 106)	Ms.or.oct. 2263
628.	28.12.1926	<i>Kitābu'd-Dürri'l-munazzam fī medḥi übbehet Vāşa Paşa el-mu'azzam</i> , İskender b. Cırcıs el-Lübnānī (A; KOHD)	Ms.or.fol. 4055
629.	18.01.1927	<i>et-Tibyān fī aksāmi'l-Ḳur'ān</i> , İbn Ḳayyim el-Cevziye (A; KOHD)	Ms.or.quart. 1590
630.	18.01.1927	<i>Mişbāhu'l-ins beyne'l-ma'kül ve'l-meşhūd fī Şerḥi Miftāhi'l-gayb</i> , Mollā Fenārī (A; KOHD)	Ms.or.fol. 4074
631.	18.01.1927	<i>Tefsīrū Cemāleddīn</i> , Cemāleddīn İşhāḳ-ı Ḳaramanī (A; KOHD)	Ms.or.quart. 1591

The Manuscripts Rescher Sold to the Berlin State Library (Reşer'in Berlin Devlet Kütüphanesi'ne Sattığı Yazmalar)

Nr.	Date Tarih	Name of Work, Name of Author (Language; Catalogue Information) Eser adı, Müellif adı (Dil; Katalog Bilgisi)	Shelf nr. Raf nr.
632.	18.01.1927	<p>1. <i>Şerhü'n-Nuşûş fî tahkîki'l-İavri'l-mahşûş</i>, Nüreddinzâde (A; KOHD)</p> <p>2. <i>Fethü merâtibi'l-kulüb ve keşfü menâzili gurreti'l-guyüb</i> (A; KOHD)</p> <p>3. <i>Medâricü'l-İmkân ve me'âricü'l-insân ve derecâtü'l-meliki'l-mennân</i> (A; KOHD)</p> <p>4. <i>Risâletü'r-retk ve feyzü'l-fetk ve'n-natq fî beyânı esrâri kavluhu te'âlâ</i> "eve lem yerallezîne keferü enne's-semâvâti ve'l-arde kânetâ ratkan fe-fetaknâhümâ ve ce'alnâ mine'l-mâ'î külle şey'in hayyin efelâ yu'minüne" (A; KOHD)</p> <p>5. <i>Risâle fî beyânı esrâri'l-aşâ ve'l-yedi'l-beyzâ</i> (A; KOHD)</p> <p>6. <i>Fethü medîneti'l-mehv ve'l-mahk ve keşf'avâ'ik zuhûr şarfi'l-hakk</i> (A; KOHD)</p> <p>7. <i>Risâletü Fethi'l-medâ'in ve keşfü'l-menâzil ve'l-meyâdin li-izhâri cevâhiri'l-me'ânî mine'l-me'âdin li'l-e'izze min aşhâbi'l-ahvâl ve'l-bevâfin</i> (A; KOHD)</p> <p>8. <i>Risâletü Mâ'ideti'l-ma'rifeti'n-nebeviye</i> (A; KOHD)</p> <p>9. <i>Risâle fî tefsîri kavluhu te'âlâ</i> "ve mâ künte bi-cânibi'l-ğarbiyyi" ilâ "mâ etâhum min nezîrin min kablike le'allehüm yetezekkerüne" (A; KOHD)</p> <p>10. <i>Risâle fî tefsîri kavluhu te'âlâ</i> "yürüdüllâhu li-yübeyyine leküm" ilâ "ve huliķa'l-insânu da'ifan" (A; KOHD)</p> <p>11. <i>Risâle müte'allaka bi-âhiri Süreti'l-Haşr</i> (A; KOHD)</p> <p>12. <i>Risâle fî tahkîki kavluhu te'âlâ</i> "hel yenzurüne illâ en te'tiyehümü'l-melâ'iketü ev ye'tiye rabbüke" (A; KOHD)</p> <p>13. <i>Risâletü'l-kuḍve ve'l-usve</i> (A; KOHD)</p> <p>14. <i>Risâle fî tahkîki kavluhu te'âlâ</i> "innâ 'araḍne'l-emânete 'ale's-semâvâti ve'l-arḍi ve'l-cibâli" (A; KOHD)</p> <p>15. <i>Risâle fî tahkîki kavluhu te'âlâ</i> "Allâhu nürü's-semâvâti ve'l-arḍ" (A; KOHD)</p> <p>16. <i>Risâle fî tahkîki kavluhu te'âlâ</i> "fe-eynemâ tüvellü fe-şemme vechu'llâhi" (A; KOHD)</p> <p>17. <i>Risâle fî tahkîki zuhûri'l-insân fî Şüreti'r-Rahmân</i> (A; KOHD)</p> <p>18. <i>Risâle fî tefsîri kavluhu te'âlâ</i> "ve mâ künte bi-cânibi'l-ğarbiyyi" ilâ "mâ etâhum min nezîrin min kablike le'allehüm yetezekkerüne" (A; KOHD)</p>	Ms.or.oct. 2232
633.	18.01.1927	<i>Risâle-i kuḍsiye</i> , Muḥammed Pârsâ (F; 14/1, 253)	Ms.or.oct. 2230
634.	18.01.1927	<i>Mi'yâr-ı Cemâli</i> , Şemseddin Faḥrî-i İşfahânî (F; 14/1, 254)	Ms.or.oct. 2231
635.	18.01.1927	<i>Reşhatü'n-naşih mine'l-hadîsi's-şahih</i> , Debbâğzâde Meḥmed Efendi (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2233
636.	18.01.1927	<i>Nakḍü'n-nuşûş fî şerhi Nakşi'l-füşûş</i> , Abdurrahmân Câmî (F-A; KOHD)	Ms.or.oct. 2229
637.	18.01.1927	<i>Kitâbu Leṭâ'ifi'l-işârât fî'l-fikh</i> , Bedreddin-i Simavî (A; KOHD)	Ms.or.fol. 4098

The Manuscripts Rescher Sold to the Berlin State Library (Reşer'in Berlin Devlet Kütüphanesi'ne Sattığı Yazmalar)

Nr.	Date Tarih	Name of Work, Name of Author (Language; Catalogue Information) Eser adı, Müellif adı (Dil; Katalog Bilgisi)	Shelf nr. Raf nr.
638.	18.01.1927	<i>Tercemetü 'd-Darîr ve taḳdimetü 'z-Zahîr</i> , Darîr (T; 13/1, 59A-D), 4 c. [vols.]	Ms.or.quart. 1552
639.	18.01.1927	<i>Muġni 'l-kurrâ 'fî şerhi Muḥtârî 'l-iḳrâ'</i> , Muhammed 'Arif b. İbrâhîm el-Hifzî (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2234
640.	18.01.1927	1. <i>Takrîbü 'n-neşr fi 'l-kirâ 'âtî 'l-aşr</i> , İbnü'l-Cezerî (A; KOHD) 2. <i>Tuḥfetü 'l-enâm fi 'l-vakf 'ale 'l-hemze li-Ḥamza ve Hişâm</i> , İbnü'l-Kâşîḥ (A; KOHD) 3. <i>Ḳurretü 'l-ayn fi 'l-feth ve 'l-imâle ve beyne 'l-laḳẓeyn</i> , İbnü'l-Kâşîḥ (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2227
641.	18.01.1927	1. <i>Tuḥfe-i Ḥüsâmî</i> , Ḥüsâm-ı Konevî (T-F; 13/4, 472) 2. <i>Tuḥfe-i Şâhidî</i> , İbrâhîm Şâhidî (T-F; 13/4, 483) 3. <i>Manzûme</i> , 'Osmân b. Hüseyin el-Bosnevî (T-F; 13/4, 478)	Ms.or.oct. 2374
642.	22.01.1927	1. <i>Hâşiye 'alâ Şerhi Hidâyeti 'l-hikme</i> , Ḥocazâde Muşliheddîn Efendi (A; KOHD) 2. <i>el-İhsâs bi-kavsi ḳuzeḥ</i> (A; KOHD) 3. <i>Hidâyetü 'l-hikme</i> (kısm 2-3 [part 2-3]), Eşîreddîn el-Ebherî (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2285
643.	22.01.1927	<i>Ta'rîḫü hükmî 'l-ümerâ 'eş-Şihâbiyîn fi Lübnân</i> , Ḥanânîyâ el-Müneyyer ez-Zevḳî (A; KOHD)	Ms.or.quart. 1515
644.	28.01.1927	<i>el-Vakf ve 'l-ibtidâ'</i> , Muhammed b. Tayfûr es-Secâvendî (A; 17A/1, 10)	Ms.or.oct. 2376
645.	28.01.1927	<i>Cevâhirü 'l-fıḳḥ</i> , Tâhir b. İslâm el-Ḥ'ârizmî (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2264
646.	28.01.1927	<i>el-İtilâf fi vücuhi 'l-iḥtilâf</i> , Yüsufendîzâde (A; KOHD)	Ms.or.quart. 1593
647.	28.01.1927	<i>Kitâbu 'ş-Şemâ'il</i> , et-Tirmizî (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2380
648.	28.01.1927	<i>el-Fevâ'idü 's-Senhûriye fi Şerhi 'l-Cezeriye</i> , 'Alî b. Ḥasan es-Senhûrî (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2381
649.	28.01.1927	<i>Şerḫü Risâleti 'l-işlî 'äre</i> , Ḳaratepelî Hüseyin b. Muştafâ (A; 17A/2, 127)	Ms.or.oct. 2265
650.	28.01.1927	<i>el-Müftd</i> , 'Abdurrahmân 'Abdî Paşa (T; 13/2, 615)	Ms.or.oct. 2267
651.	28.01.1927	<i>Tuḥfetü 'l-mecânîn</i> , Lebîb Mehmed Efendi (T; 13/2, 225)	Ms.or.oct. 2386
652.	28.01.1927	<i>Tesviyetü 'l-büyüt</i> , Keḫudâ-yı 'Atṭarât 'Alî Efendi (T; 13/4, 366)	Ms.or.oct. 2268
653.	28.01.1927	<i>Uḳnümü 'l-luġat</i> (F-T; KOHD)	Ms.or.oct. 2383
654.	28.01.1927	<i>Terceme-i Gülišân</i> (T; 13/4, 558)	Ms.or.oct. 2385
655.	28.01.1927	<i>ez-Zehebü 'l-müzâb fi mezâhibi 'n-nuḥât ve dıḳḳatî 'l-i'râb</i> , Yüsuf b. Ḥamza eş-Şehrezûrî (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2382

The Manuscripts Rescher Sold to the Berlin State Library (Reşer'in Berlin Devlet Kütüphanesi'ne Sattığı Yazmalar)

Nr.	Date Tarih	Name of Work, Name of Author (Language; Catalogue Information) Eser adı, Müellif adı (Dil; Katalog Bilgisi)	Shelf nr. Raf nr.
656.	28.01.1927	1. <i>er-Risāletü'l-kudsīye fî esrāri'n-nuqṭati'l-ḥissiyeti'l-müşīrāt ilā esrāri'l-hüviyeti'l-ğaybiye</i> , Emîr-i Kebîr-i Hemedânî (A; KOHD) 2. <i>Risāle fî merâtibi'n-nuqṭa</i> , Sa'eddîn-i Hammüye (A; KOHD) 3. <i>Şerḥ-i Muştalahât-ı Nakşebendiye</i> (F; KOHD) 4. <i>Levâ'ih der-beyân-ı ma'ârif ve me'ânî</i> , 'Abdurrahmân Câmî (F; KOHD) 5. <i>Risāletü İbnü'l-'Arabî</i> , İbnü'l-'Arabî (A; KOHD) 6. <i>Ta'rîf-i faşâyil-i erba'a</i> (F; KOHD) 7. <i>Risāle fî ḥişâli'l-mürîd</i> , Muḥammed b. el-Ḥafîf (A; KOHD) 8. <i>Şerḥ-i Rubâ'iyât-ı Câmî</i> , 'Abdurrahmân Câmî (F; KOHD)	Ms.or.oct. 2379
657.	28.01.1927	<i>Tezkiretü's-selâṭin</i> , Maḥmûd Mirzâ b. Feth 'Alî Şâh Kâcâr (F; 14/1, 273)	Ms.or.oct. 2266
658.	28.01.1927	<i>Terceme-i Eşref</i> , Meḥmed Sâkıb (T; 13/4, 430)	Ms.or.oct. 2269
659.	28.01.1927	<i>İşk-nâme</i> , Şafî Rüşenî (T; 13/2, 436)	Ms.or.oct. 2270
660.	28.01.1927	1. <i>Zeyl-i Nâbî</i> , Nâbî (T; 13/1, 79) 2. <i>Zeyl-i zeyl-i Nazmizâde</i> , Nazmizâde Murtażâ Efendi (T; 13/1, 84)	Ms.or.oct. 2271
661.	28.01.1927	1. <i>Münşe'ât</i> , Nâbî (T; 13/4, 289) 2. <i>Münşe'ât mecmû'ası</i> (T; 13/4, 297)	Ms.or.oct. 2272
662.	28.01.1927	<i>Dīvân</i> , Ḥoca Neş'et (T; 13/2, 408)	Ms.or.oct. 2273
663.	28.01.1927	Nakşî-i 'Akkirmanî: 1. <i>Dīvân</i> (T; 13/2, 401) 2. <i>Manzûme-i 'Aynü'l-hayât</i> (T; 13/2, 70) 3. <i>Manzûme-i Gavriye</i> (T; 13/2, 72)	Ms.or.oct. 2274
664.	28.01.1927	<i>Kemâliye</i> (T; 13/5, 190)	Ms.or.quart. 1519
665.	28.01.1927	<i>Muhtaşaru't-ṭıbb</i> (T; 13/3, 198)	Ms.or.fol. 4099
666.	28.01.1927	1. <i>Mesâ'ilü'l-fikh fi's-salât ve gayrihi</i> (T; 13/5, 32) 2. <i>Kıssa-i Temîndârî</i> , Şâlihoğlu Meḥmed (T; 13/5, 243) 3. <i>Kıssa-i nikâh-ı Ḥazret-i Ḥadîce</i> , Meḥmed (T; 13/5, 244)	Ms.or.quart. 1550
667.	28.01.1927	<i>Muḥtaṭta'ât</i> , Faḥreddîn Maḥmûd b. Yemîn (F; 14/1, 30)	Ms.or.oct. 2275
668.	13.04.1927	<i>Cevâhir-i fevâḥir-i Meşnevî</i> , Şarî 'Abdullâh Efendi ('Abdî) (T; 13/2, 636)	Ms.or.quart. 1748
669.	13.04.1927	1. <i>Zübdetü'l-'avârif fî 'ilmi'l-ma'ârif</i> (T; 13/4, 162) 2. <i>Mir'âü'l-'avâlim</i> , Muştafâ 'Âlî (T; 13/4, 328A)	Ms.or.oct. 2514
670.	13.04.1927	<i>Kelîle ve Dimne</i> (T; 13/1, 437)	Ms.or.quart. 1747
671.	13.04.1927	<i>Câmî'ü'l-fetâvâ</i> , Kırk Emre Meḥmed b. Muştafâ el-Ḥamîdî (A; KOHD)	Ms.or.oct. 3065
672.	13.04.1927	Nâlî Meḥmed b. 'Oşmân: 1. <i>Miftâḥ-ı heft kân</i> (T; 13/2, 200) 2. <i>Tuhfe-i emşâl</i> (T; 13/2, 524)	Ms.or.oct. 3066

The Manuscripts Rescher Sold to the Berlin State Library (Reşer'in Berlin Devlet Kütüphanesi'ne Sattığı Yazmalar)

Nr.	Date Tarih	Name of Work, Name of Author (Language; Catalogue Information) Eser adı, Müellif adı (Dil; Katalog Bilgisi)	Shelf nr. Raf nr.
673.	13.04.1927	<i>Dīvān</i> , İsmā'īl Ḥaqqī Bursevī (T; 13/2, 356)	Ms.or.oct. 2515
674.	13.04.1927	<i>Dīvān</i> , Muḥammed Şīrīn-i Mağribī (F; 14/1, 373)	Ms.or.oct. 2516
675.	13.04.1927	Münif Muştafâ Efendi: 1. <i>Dīvān</i> (T; 13/4, 27) 2. <i>Zafer-nâme-i feth-i Belgrad</i> (T; 13/4, 239) 3. <i>Münşe'at</i> (T; 13/4, 237) 4. İran sefaretnamesi [Memoirs of an Iranian journey] (T; 13/4, 287) 5. <i>Ḥadīs-i erba'in</i> (T; 13/4, 320)	Ms.or.oct. 2517
676.	13.04.1927	1. <i>İşbātü'l-vācib</i> , Muḥammed b. Es'ad ed-Devvānī (A; KOHD) 2. <i>Şerḥ (Ḥāşiyeye) İşbātü'l-vācib</i> , Muḥammed el-Ḥanefī el-Ḳarabāğī (A; KOHD)	Ms.or.oct. 3067
677.	13.04.1927	<i>Kevkebü'l-mebānī ve mevkibü'l-me'ānī fi şerḥi Şalavātu 'Abdülkādīr el-Cilānī</i> , 'Abdülğanī b. İsmā'īl en-Nāblusī (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2518
678.	13.04.1927	1. <i>Şevḳ-engīz</i> , Sünbülzāde Vehbī (T; 13/2, 556) 2. <i>Hikāye-i Hoca Fesād (Hikāye-i Dere-nâme)</i> , Şābit 'Alā'eddīn Efendi (T; 13/2, 551) 3. <i>Ḥayāl-i behcet-ābād</i> , Vaşşāf 'Abdullāh Efendi (T; 13/2, 207) 4. <i>Şehr-engīz</i> , Vahīd-i Maḥtümī (T; 13/2, 554) 5. <i>Şerḥ-i Elgāz</i> , 'İzzet (T; 13/2, 639) 6. Mīrim Çelebi, Bākī Çelebi, Süleymān ve Aḥmed Ağa'nın hikāyesi [Stories about Mirim Çelebi, Bākī Çelebi, Süleymān, and Aḥmed Ağa] (T; 13/2, 566) 7. <i>Hikāyāt ve mu'ammeyāt</i> (T; 13/2, 567)	Ms.or.oct. 2519
679.	13.04.1927	Kānī: 1. <i>Münşe'at-ı Kānī</i> (T; 13/4, 282) 2. <i>Dīvān</i> (T; 13/2, 379)	Ms.or.oct. 2520
680.	13.04.1927	<i>Yūsuf u Züleyhā</i> , Kemālpaşazāde (T; 13/2, 518)	Ms.or.oct. 2521
681.	13.04.1927	1. <i>Nu'üt</i> (A; KOHD) 2. <i>Dīvān-ı ilāhiyāt</i> , Niyāzī-i Mısrī (T; 13/2, 413) 3. <i>Naẓretü'l-Ḳaşīdeti'l-Bürde</i> , Muḥammed b. Ḥalīl es-Sükünī (A; KOHD) 4. <i>Manzūme-i E'imme-i isnā'aşere</i> , Müştakımzāde Süleymān Sa'deddīn (T; 13/2, 253)	Ms.or.oct. 2522
682.	13.04.1927	<i>Şerḥ-i Pend-i Aittār</i> , İsmā'īl Ḥaqqī Bursevī (T; 13/2, 617)	Ms.or.oct. 2523
683.	13.04.1927	1. <i>en-Nuḳāye muḥtaşaru'l-Vikāye</i> , 'Ubeydullāh b. Mes'ūd el-Maḥbūbī (A; KOHD) 2. <i>Risāle-i Sülūk</i> , Dervīş 'Abdullāh-ı Kaşğarī (F; KOHD) 3. <i>Mecmū'a-i eş'ār</i> (F-Ç; KOHD)	Ms.or.oct. 2524
684.	13.04.1927	<i>Miftāhu'l-'ulūm</i> , 'Alī b. Meḥmed İzmirī (T; 13/4, 35)	Ms.or.oct. 2525

The Manuscripts Rescher Sold to the Berlin State Library (Reşer'in Berlin Devlet Kütüphanesi'ne Sattığı Yazmalar)

Nr.	Date Tarih	Name of Work, Name of Author (Language; Catalogue Information) Eser adı, Müellif adı (Dil; Katalog Bilgisi)	Shelf nr. Raf nr.
685.	13.04.1927	<i>Terceme-i Hayātü'l-hayavān</i> , Meḥmed b. Süleymān (T; 13/1, 415)	Ms.or.quart. 1603
686.	13.04.1927	<i>el-Muḥaddimetü'l-Ġazneviye fi'l-'ibādāt 'alā mezhebi'l-İmām Ebī Hanīfe</i> , Aḥmed b. Muḥammed el-Ġaznevī (A; KOHD)	Ms.or.oct. 3068
687.	13.04.1927	<i>el-Fetāve'l-Hayriye li-nef'i'l-beriyeye</i> , Ḥayreddīn b. Aḥmed er-Remlī (A; KOHD)	Ms.or.quart. 1604
688.	13.04.1927	<i>Terceme-i Kitābu Behcetü'l-esrār ve lem'ati'l-envār</i> , Ḥoca Sa'deddīn (T; 13/4, 148)	Ms.or.oct. 2526
689.	13.04.1927	<i>Kitābu'l-Yāḳūte fi'l-va'z</i> , Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzī (A; 17B/2, 302)	Ms.or.oct. 2527
690.	13.04.1927	1. <i>er-Risāletü'l-Velediye</i> , Saçaklızāde Meḥmed Efendi (A; KOHD) 2. <i>Risāle fi 'ilmi'l-ādāb</i> , Taşköprüzāde Aḥmed Efendi (A; KOHD) 3. <i>Şerḥü Risāle fi 'ilmi'l-ādāb</i> , Taşköprüzāde Aḥmed Efendi (A; KOHD) 4. <i>Risāle fi'l-vāsıta</i> , Gelenbevī İsmā'ıl Efendi (A; KOHD) 5. <i>Risāletü'l-İstī'arāti's-Semerḳandiye</i> , Ebu'l-Ḳāsim b. Ebī Bekr el-Leysī es-Semerḳandī (A; KOHD) 6. <i>Risāle fi'ādābi'l-baḥs</i> , Meḥmed-i Aḳkırmanī (A; KOHD) 7. <i>Risāletü'l-İstī'are</i> , Maḥmūd b. 'Abdullāh el-Anṭākī (A; KOHD) 8. <i>Şerḥü Risāletü'l-İstī'are</i> , Ḳaratepelī Ḥüseyn b. Muştafā (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2528
691.	13.04.1927	<i>Enīsü'l-ḳulüb</i> , Muştafā 'Alī (T; 13/5, 279)	Ms.or.quart. 1749
692.	13.04.1927	1. <i>el-İ'tilāf fi vücūhi'l-iḥtilāf</i> , Yūsufendizāde (A; KOHD) 2. <i>Müşkilātü's-Şāḳıbī</i> , Yūsufendizāde (A; KOHD) 3. <i>el-İkrā' bi's-şevāzz min vücūhi'l-ḳarā'āt</i> , Yūsufendizāde (A; KOHD) 4. <i>Tahrīfū'd-dādi's-şāḳıha</i> , Yūsufendizāde (A; KOHD) 5. <i>Reddü'l-ilḥād fi'n-nuḳḳ bi'd-dād</i> , 'Alī b. Süleymān el-Manşürī (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2529
693.	13.04.1927	1. <i>Muḥtaşar-ı Dürr-i meknūn</i> (T; 13/4, 334) 2. İslam'ın emrettiği vazifeler [Duties commanded by Islam] (T; 13/4, 59)	Ms.or.oct. 2530
694.	13.04.1927	<i>Cevāhirü'l-'ikyān fi şerḥi 'Umdeti'l-'irfān</i> , Ḥamdullāh b. Ḥayreddīn (T; 13/3, 10)	Ms.or.oct. 3069
695.	13.04.1927	1. <i>Bāb vakf Ḥamza ve Hişām 'ale'l-hemze</i> (A; KOHD) 2. <i>el-Kāfi fi ḳirā'āti's-seb'a</i> , Muḥammed b. Şüryaḥ er-Ru'aynī (A; KOHD)	Ms.or.oct. 3070
696.	13.04.1927	<i>Dīvān</i> , 'İzzet 'Alī Paşa (T; 13/2, 373)	Ms.or.oct. 2531

The Manuscripts Rescher Sold to the Berlin State Library (Reşer'in Berlin Devlet Kütüphanesi'ne Sattığı Yazmalar)

Nr.	Date Tarih	Name of Work, Name of Author (Language; Catalogue Information) Eser adı, Müellif adı (Dil; Katalog Bilgisi)	Shelf nr. Raf nr.
697.	13.04.1927	Dāvūd-ı Kayşeri: 1. <i>Şerhü Tâ'iyeti İbni'l-Fâriz el-kübrâ</i> (A; KOHD) 2. <i>Şerhü'l-Kaşîdeti'l-Hamriye li-İbni'l-Fâriz</i> (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2532
698.	09.05.1927	<i>Şerhü Füşûşi'l-hikem ve Huşûsi'l-kelâm</i> , 'Abdurrahmân Câmî (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2534
699.	09.05.1927	Kemâlpâşazâde: 1. <i>Şerhü'l-Ehâdîsi'l-erba'in</i> (A; 17B/2, 33) 2. <i>Şerhü'l-Ehâdîsi'l-erba'in</i> (A; 17B/2, 36) 3. <i>Şerhü'l-Ehâdîsi'l-erba'in</i> (A; 17B/2, 39) 4. <i>Şerhü'l-Ehâdîsi'l-erba'in</i> (A; 17B/2, 41) 5. <i>Risâle fi isâti'câr 'alâ ta'lîmi'l-Şur'ân</i> (A; 17B/2, 2) 6. <i>Risâle fi tahkîki vücûbi'l-vâcib</i> (A; 17B/2, 57) 7. <i>Risâle fi tahkîki murâdi'l-kâ'ilîn bi-enne'l-vâcib te'âlâ mûcib bi'z-zât</i> (A; 17B/2, 59) 8. <i>Risâle fi tahkîki makâli'l-kâ'ilîn bi'l-hâl</i> (A; 17B/2, 92) 9. <i>Risâle fi tahkîki tercîh ehad tarafey el-mümkin</i> (A; 17B/2, 127) 10. <i>Şerhü'l-Kaşîdeti'l-Hamriye</i> (A; 17B/2, 274) 11. <i>Risâle fi'l-każâ' ve'l-kader</i> (A; 17B/2, 69) 12. <i>Risâle fi'l-'ille ve'l-ma'lûl</i> (A; 17B/2, 121) 13. <i>Risâle fi tevessü'âtı nebbehü 'aleyhâ aşhâbi'l-edeb</i> (A; 17B/2, 228) 14. <i>Risâle fi 'ş-şabr ve mâ yete'allaku bihi</i> (A; 17B/2, 145) 15. <i>Risâle fi müşâreketi şâhibi 'ilmi'l-me'âni'l-ugavî</i> (A; 17B/2, 224) 16. <i>Risâle fi beyânı ahvâli'z-zamâ'ir ve mâ yete'allaku bihâ</i> (A; 17B/2, 237) 17. <i>Risâle fi nisbeti'l-cem'</i> (A; 17B/2, 226;) 18. <i>Risâle fi cevâzi'l-istihlâf li'l-huṭbe bi-lâ tefvîd mine's-sultân</i> (A; 17B/2, 111) 19. <i>Risâle fi şerhi kavlihi 'aleyhi's-selâm se-uḥbirukum</i> (A; 17B/2, 43) 20. <i>Risâle fi tahkîk enne mâ yaşduru 'anhu te'âlâ innemâ yaşduru bi'l-ḳudreti ve'l-iḥtiyâr</i> (A; 17B/2, 62) 21. <i>Mesâ'il tete'allaku bi'l-fiḳḳh</i> (A; 17B/2, 114) 22. <i>Risâle Fârsiye fi beyânı aşli'l-vücûd</i> (A; 17B/2, 55) 23. <i>Risâle fi beyânı surri 'ademi nisbeti'ş-şerri ila'llâhi te'âlâ</i> (A; 17B/2, 65) 24. <i>Risâle ma'mûle fi medhi's-sa'y ve zemmi'l-biṭâle</i> (A; 17B/2, 142) 25. <i>Risâle fi'l-ferâ'id ve'l-fevâ'id</i> (A; 17B/2, 115) 26. <i>Risâle ma'mûle fi ta'lîmi'l-emr fi tahrîmi'l-ḥamr</i> (A; 17B/2, 150) 27. <i>Risâle merḳûme li-beyânı mâ yete'allaku bi'l-ḥamr</i> (A; 17B/2, 152)	Ms.or.oct. 2535

The Manuscripts Rescher Sold to the Berlin State Library (Reşer'in Berlin Devlet Kütüphanesi'ne Sattığı Yazmalar)

Nr.	Date Tarih	Name of Work, Name of Author (Language; Catalogue Information) Eser adı, Müellif adı (Dil; Katalog Bilgisi)	Shelf nr. Raf nr.
699.	09.05.1927	<p>28. <i>Risāle fī taḥkīki ḥaḳīqati 'l-cism</i> (A; 17B/2, 119) 29. <i>Risāle mürettebe fī beyāni telvīni 'l-ḥiṭāb</i> (A; 17B/2, 258) 30. <i>Risāle ma 'müle fī taḥkīki 'l-taglīb</i> (A; 17B/2, 232) 31. <i>Şerḥü ebyāt</i> (A; 17B/2, 287) 32. <i>Fi 'l-tevessü 'āt</i> (A; 17B/2, 230) 33. <i>Risāle fī cevāzi işinādi 'l-ḳādīm ilā mü 'eşsir</i> (A; 17B/2, 125) 34. <i>Risāle mürettebe fī 'l-ḥiḳāb</i> (A; 17B/2, 146) 35. <i>Risāletü 'l-ğayb</i> (A; 17B/2, 23) 36. <i>Risāle fī beyāni enne esmā 'Allāh tevḳīfiye</i> (A; 17B/2, 52) 37. <i>Risāle fī beyāni şe 'n ebevey nebiyyinā 'aleyhi ş-selām</i> (A; 17B/2, 79) 38. <i>Risāle fī merşiyeti Ādem 'aleyhi ş-selām li 'bnihi Hābūl</i> (A; 17B/2, 72) 39. <i>Risāle fī taḥkīki ş-serāb</i> (A; 17B/2, 285) 40. <i>Risāle fī medāri 'l-tecevüz fī 'l-laḳz</i> (A; 17B/2, 256) 41. <i>Risāle fī taḥkīki 'l-ḳavl bi-enne 'ş-şühedā 'ahyā'</i> (A; 17B/2, 99) 42. <i>Risāletü 'l-faḳri sevādi 'l-vech fī 'd-dāreyn</i> (A; 17B/2, 90) 43. <i>Risāle fī 'r-ribvā'</i> (A; 17B/2, 109) 44. <i>Risāle fī taḥkīki 'r-rūḥ</i> (A; 17B/2, 137) 45. <i>Risāle fī taḥkīki ma 'ne 'l-eyy ve 'l-leys</i> (A; 17B/2, 140) 46. <i>Risāle fī taḥkīki vaḳfi 'l-evlād ve ṭabakatü 'l-fuḳahā'</i> (A; 17B/2, 103) 47. <i>Risāle ma 'müle fī taḥkīki 'z-zindīk</i> (A; 17B/2, 85) 48. <i>Risāle fī taḥkīki 'l-ta 'rīb ve beyāni aḳsāmihī</i> (A; 17B/2, 244) 49. <i>Risāletü Ḥalki 'l-Ḳur 'ān</i> (A; 17B/2, 3) 50. <i>Risāle fī taḥkīki enne 'l-Ḳur 'ān mu 'ciz</i> (A; 17B/2, 12) 51. <i>Risāletü taḥkīki 'l-mu 'cize ve beyān delāletihā 'alā şıḳḳı müdde 'i 'n-nübüvve</i> (A; 17B/2, 74) 52. <i>Risāle mürettebe fī beyāni 'l-me 'ādi 'l-cismānī</i> (A; 17B/2, 83) 53. <i>Risāle fī beyāni 'l-üslūbi 'l-ḥakīm</i> (A; 17B/2, 262) 54. <i>Risāle fī taḥkīki ma 'na 'n-nazm ve 'ş-şiyāğa</i> (A; 17B/2, 250) 55. <i>Risāle fī taḥkīki 'l-ḥavāşş ve 'l-mezāyā</i> (A; 17B/2, 252) 56. <i>Risāle fī efdaliyāti 'r-Resūl</i> (A; 17B/2, 76) 57. <i>Risāle yete 'allāku bi-mine 'l-teb 'īdiye</i> (A; 17B/2, 239) 58. <i>Mimmā emlāhu 'l-fāzil eş-şehir bi-Kemālpaşazāde fī te 'addedi 'l-cevāmi' ve mā hüve 'l-ḥaḳḳ fihā ve hiye mine 'l-mesā 'ili 'l-mühimme</i> (A; 17B/2, 113) 59. <i>Risāle fī vezni 'l-a 'māl</i> (A; 17B/2, 81) 60. <i>Risāle fī enne ḥadde 'l-ḥamr ḥadde 'ş-şerb</i> (A; 17B/2, 148) 61. <i>Risāle ma 'müle fī 'l-taḳrīr enne 'l-Ḳur 'āni 'l-aẓīm kelāmu 'llāhi te 'ālā el-ḳādīm</i> (A; 17B/2, 6) 62. <i>Risāle fī beyāni ma 'na 'l-ca 'l ve taḥkīk enne nefş el-māhiye mec 'üle</i> (A; 17B/2, 123) 63. <i>Risāle mürettebe fī taḥkīki 'l-müşākele</i> (A; 17B/2, 260) 64. <i>Risāle fī meziyeti 'l-lisāni 'l-Fārsiye 'alā sā 'iri 'l-elsine</i> (A; 17B/2, 197)</p>	Ms.or.oct. 2535

The Manuscripts Rescher Sold to the Berlin State Library (Reşer'in Berlin Devlet Kütüphanesi'ne Sattığı Yazmalar)

Nr.	Date Tarih	Name of Work, Name of Author (Language; Catalogue Information) Eser adı, Müellif adı (Dil; Katalog Bilgisi)	Shelf nr. Raf nr.
699.	09.05.1927	65. <i>Risāle mürettebe fī taḳyādi 'l-lafz</i> (A; 17B/2, 132) 66. <i>Risāle fī beyāni enne 'l-'aql ellezī bihi şerrefe 'l-insān mā hüve</i> (A; 17B/2, 135) 67. <i>Risāle fī l-temeşşül</i> (A; 17B/2, 139) 68. <i>Risāle fī taḥkīk vād' kāde ve tavzīh tarīk işi 'mālihi</i> (A; 17B/2, 234) 69. <i>Risāle fī şerhi 'l-maḳālati 'l-müfreda</i> (A; 17B/2, 49) 70. <i>Ḥavāşī 'alā ilāhiyāti 'l-mevākiif</i> (A; 17B/2, 48)	Ms.or.oct. 2535
700.	09.05.1927	<i>Ādābü 'l-menāzil</i> (Ç; UC)	Ms.or.oct. 2536
701.	09.05.1927	<i>Kütābu 'l-Aḥkām</i> , Sehl b. Bişr (A; KOHD)	Ms.or.oct. 3072
702.	09.05.1927	<i>Aḥkāmü 'l-a 'vām</i> , 'Alā'eddin 'Alī Şāh b. Muḥammed el-Ḥ'arizmī (F; KOHD)	Ms.or.oct. 2537
703.	09.05.1927	<i>Leṭā 'ifü 'l-kelām fī aḥkāmī 'l-a 'vām</i> , Muḥammed el-Ḥüseynī Seyyid Münecim (F; 14/1, 272)	Ms.or.oct. 2538
704.	09.05.1927	<i>Teshīl-i zīc-i Kaşānī</i> , İbrāhīm Bey (T; GDA)	Ms.or.oct. 2539
705.	09.05.1927	<i>Sirācü 'l-muşallī</i> (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2540
706.	09.05.1927	1. Reml hakkında metin [Text on fortune telling with sand] (A; KOHD) 2. Reml hakkında metin [Text on fortune telling with sand] (A; KOHD) 3. Reml hakkında metin [Text on fortune telling with sand] (A; KOHD) 4. Reml hakkında metin [Text on fortune telling with sand] (A; KOHD) 5. <i>Sırru 'l-esrār</i> , Ebü Bekr er-Rāzī (A; KOHD) 6. Reml tarifleri [Descriptions of sand fortune telling] (A; KOHD) 7. (T; UC) 8. <i>Mir 'atü 'l-'acā 'ib</i> , Ebü 'Abdillāh Muḥammed b. el-Mihtār (A; KOHD) 9. <i>er-Risāletü 'l-baḥriye fī şan 'ati 'l-ilāhiye ve 'l-ḥikemi 'r-rabbāniye</i> , Muḥammed Emīn 'Ārif el-Ḳureşī (A; KOHD) 10. (T; UC) 11. Reml hakkında metin [Text on fortune telling with sand] (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2651
707.	09.05.1927	1. <i>Risāle-i Ceḫr</i> (T; GDA) 2. <i>Sāmūr-ı Hindī</i> (T; GDA) 3. <i>Rüz-nāme</i> (T; GDA)	Ms.or.oct. 3073
708.	09.05.1927	<i>Rumüzü 'l-künüz</i> , İlyās b. 'İsā Akḫişārī (T; 13/4, 369)	Ms.or.oct. 2541

The Manuscripts Rescher Sold to the Berlin State Library (Reşer'in Berlin Devlet Kütüphanesi'ne Sattığı Yazmalar)

Nr.	Date Tarih	Name of Work, Name of Author (Language; Catalogue Information) Eser adı, Müellif adı (Dil; Katalog Bilgisi)	Shelf nr. Raf nr.
709.	09.05.1927	1. <i>Ġāyetü itkâni 'l-harekât li 's-seb 'i 'l-kevākibi 's-seyyārât</i> , 'Abdullāh el-Müsennā b. 'Abdullāh eş-Şercī (A; KOHD) 2. <i>Zīc</i> (A; KOHD) 3. <i>Te 'ādilü 'l-kevākibi 's-seb 'a</i> (A; KOHD) 4. <i>Cedvelü 'n-nisbeti 's-sittīniye fī teshīli 'd-darb ve 'l-kısmı fī 'l-a 'māli 'l-felekiye</i> (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2542
710.	08.06.1927	<i>Cevāhirü 'l-aḥbār</i> , Kāsim b. eş-Şeyḥ 'İsā eş-Şeybānī (T; 13/1, 360)	Ms.or.quart. 1607
711.	08.06.1927	1. <i>Dürretü 'l-feṭāvā</i> , Aḥmed b. Muḥammed el-Moştārī (A; KOHD) 2. <i>Risāletü 's-sürür ve 'l-ferah</i> , Saçaklızāde Meḥmed Efendi (A; KOHD)	Ms.or.quart. 1608
712.	08.06.1927	<i>Nürü 'l-'ayn fī işlāhi Cāmi 'i 'l-fuşūleyn</i> , Nişāncızāde Muhyiddīn Meḥmed (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2543
713.	08.06.1927	<i>et-Tevşīḥ 'ale 'l-Cāmi 'i 'ş-şahīḥ</i> , Celāleddīn es-Süyüfī (A; KOHD)	Ms.or.quart. 1609
714.	08.06.1927	1. <i>Ta 'līkū 'd-dürreti 'ş-Şenevāniye 'alā şerḫi 'l-Ācurrūmiye fī 'ilmi 'l-'Arabiye</i> , Ebū Bekr b. İsmā'īl eş-Şenevānī (A; KOHD) 2. <i>Ḥāşīye 'alā şerḫi 'l-Ecrūmiye</i> , el-Ḥamevī (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2544
715.	08.06.1927	<i>Divān</i> , Kāmī Meḥmed Efendi (T; 13/2, 378)	Ms.or.oct. 2652
716.	08.06.1927	Meḥmed Şādiḳ Erzincānī: 1. <i>Risāle-i Terbiye-nāme</i> (T; 13/3, 68) 2. <i>Risāle-i Ma 'rifetü 'n-nefs</i> (T; 13/3, 70) 3. <i>Risāle-i Mergüb</i> (T; 13/3, 66)	Ms.or.oct. 3080
717.	08.06.1927	Çiğneme organları ve işlevleri, sindirim ve metabolik organlar hakkında metin [Text on mastication organs and their functions, diğestive and metabolic organs] (T; 13/4, 409)	Ms.or.oct. 2545
718.	08.06.1927	1. <i>Tahzīrū 'l-ḥavāşş fī ekāzībi 'l-kuşşāş</i> , Celāleddīn es-Süyüfī (A; KOHD) 2. <i>Şerḫü 'l-Muḳaddimeti 'l-Cezeriye</i> (A; KOHD) 3. <i>Resā 'il fī 'l-tecvādi 'l-Ḳur 'ān</i> (A-F; KOHD) 4. <i>Mecmū 'atü 'l-ebiyāt</i> (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2546
719.	08.06.1927	<i>Tārīḫ-i Enverī</i> , Sa 'dullāh Enverī (T; 13/4, 230)	Ms.or.oct. 2547
720.	08.06.1927	<i>Ġazavāt-ı Ḥayreddīn Paşa</i> , Seyyid Murādī (T; 13/1, 143)	Ms.or.quart. 1751
721.	08.06.1927	<i>Şerḫü 'l-Ezheriye fī 'ilmi 'l-'Arabiye</i> , Ḥālid b. 'Abdullāh el-Ezherī (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2548
722.	08.06.1927	<i>Ḥādi 'l-ervāḥ ilā bilādi 'l-efrāḥ</i> , İbn Ḳayyim el-Cevziye (A; KOHD)	Ms.or.quart. 1610
723.	08.06.1927	<i>Tarīḳat-nāme</i> , Eşrefođlı Rūmī (T; 13/3, 75)	Ms.or.oct. 3081
724.	25.06.1927	<i>Mecmū 'a-i eş 'ār ve fevā 'id</i> (T-A; UC-GDA)	Ms.or.quart. 1611

The Manuscripts Rescher Sold to the Berlin State Library (Reşer'in Berlin Devlet Kütüphanesi'ne Sattığı Yazmalar)

Nr.	Date Tarih	Name of Work, Name of Author (Language; Catalogue Information) Eser adı, Müellif adı (Dil; Katalog Bilgisi)	Shelf nr. Raf nr.
725.	25.06.1927	<i>Terceme-i Kitābu'l-Ḥarāc</i> , Rodosizāde Meḥmed b. Meḥmed (T; 13/4, 70)	Ms.or.oct. 2549
726.	25.06.1927	<i>Münşe'ât</i> , Aḥmed Süheylî (T; 13/3, 146)	Ms.or.oct. 2550
727.	25.06.1927	<i>Şebâtü'l-âcizîn</i> , Şüfî Allāhyār (T; 13/4, 536)	Ms.or.quart. 1752
728.	25.06.1927	<i>Tevārîḥ-i Âl-i 'Osmân</i> (T; 13/1, 124)	Ms.or.quart. 1753
729.	25.06.1927	<i>Füühü'l-mücâhidîn li-tervîhi kulûbi'l-müşâhidîn</i> , Lâmi'î Çelebi (T; 13/1, 254)	Ms.or.quart. 1754
730.	25.06.1927	<i>Târîḥ</i> , Küçük Çelebizāde İsmâ'îl 'Âşım (T; 13/1, 181)	Ms.or.quart. 1612
731.	25.06.1927	<i>er-Redd ve'l-intişâr li-Ebî Ḥanîfe imâmu fukahâ'i'l-emşâr</i> , Muḥammed b. Muḥammed el-Kerderî (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2551
732.	25.06.1927	1. <i>Münşe'ât</i> , Ebü Bekr Rif'at (T; 13/4, 296) 2. <i>Divân</i> , Ebü Bekr Rif'at (T; 13/2, 430)	Ms.or.oct. 2552
733.	25.06.1927	1. <i>Şevk-engîz</i> , Sünbülzāde Vehbî (T; 13/2, 558) 2. <i>Rakkâş-nâme</i> , Fâzîl-ı Enderünî (T; 13/2, 504)	Ms.or.quart. 1755
734.	25.06.1927	<i>es-Siyâsetü's-şer'îye fî işlâhi'r-râ'î ve'r-ra'îye İbn Teymiye</i> , Aḥmed b. 'Abdülḥalîm (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2553
735.	25.06.1927	<i>Şerḥü Füsü'l-ḥikem</i> , Dâvüd-ı Kayşerî (A; KOHD)	Ms.or.oct. 3082
736.	25.06.1927	1. <i>er-Risâletü'l-kalemiye</i> , Muḥammed b. Es'ad ed-Devvânî (A; KOHD) 2. <i>er-Risâletü'l-kalemiye</i> , Kınalızāde 'Alî Efendi (A; KOHD) 3. <i>er-Risâletü'l-kalemiye</i> , 'Alî b. 'Abdül'azîz Ümmvedzāde (A; KOHD) 4. <i>er-Risâletü'l-kalemiye</i> , Muḥammed b. Bedreddîn el-Akḫişârî (A; KOHD) 5. <i>er-Risâletü'l-kalemiye</i> , Muḥammed el-Kâzerünî (A; KOHD) 6. <i>er-Risâletü's-seyfiye</i> , Kınalızāde 'Alî Efendi (A; KOHD) 7. <i>er-Risâletü's-seyfiye</i> , 'Alî b. 'Abdül'azîz Ümmvedzāde (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2554
737.	25.06.1927	<i>Divân-ı lügâziyât-ı Reşîd</i> , Reşîd (T; 13/3, 273)	Ms.or.oct. 3083
738.	25.06.1927	<i>Risâle-i Ḥaḫḫâḫ</i> (T; GDA)	Ms.or.oct. 2555
739.	25.06.1927	<i>Ḳânunu's-sa'âdet der-siyâkat</i> , 'Alâ'eddîn Felekî-i Tebrîzî (F; 14/1, 183)	Ms.or.oct. 2556
740.	25.06.1927	<i>Şerḥü'l-Muḫaddime'l-Ezheriye fî 'ilmi'l-'Arabiye</i> , Ḥalîd b. 'Abdullāh el-Ezherî (A; KOHD)	Ms.or.oct. 3084
741.	25.06.1927	1. <i>Câmi'ü'l-ḫaḫ'îk bi-tecrîdi'l-'alâ'îk</i> , Muḥammed el-Ğazzâlî (A; KOHD) 2. <i>Siyâset-i selâḫîn-i dîn</i> (F; KOHD) 3. <i>Risâle fî't-turuk</i> , Necmeddîn-i Kübrâ (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2557
742.	25.06.1927	<i>Şerḥü Ebyâti'l-âdâb</i> , Muḫsin b. Muḫtafâ (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2558

The Manuscripts Rescher Sold to the Berlin State Library (Reşer'in Berlin Devlet Kütüphanesi'ne Sattığı Yazmalar)

Nr.	Date Tarih	Name of Work, Name of Author (Language; Catalogue Information) Eser adı, Müellif adı (Dil; Katalog Bilgisi)	Shelf nr. Raf nr.
743.	25.06.1927	1. <i>Şerhü Kaşîdeti İbn Kağîb el-Bân</i> , 'Uryânî 'Osmân Efendi (A; KOHD) 2. <i>Kaşîde</i> , 'Abdullâh b. Muḥammad b. Kağîb el-Bân (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2559
744.	25.06.1927	<i>Gülzâr-ı şavâb</i> , Nefeszâde İbrâhîm (T; 13/4, 524)	Ms.or.oct. 2560
745.	25.06.1927	<i>Muḳârebe beyne 'l-Kur'ân ve 'ş-şi'r</i> (A-F; KOHD)	Ms.or.oct. 2561
746.	25.06.1927	1. <i>Şerhü 'l-Kaşîdeti 'l-Münferice</i> (A; KOHD) 2. <i>el-Ağvâ 'ü 'l-behice fî ibrâzı daĳâ 'ıķı 'l-Münferice</i> , Zekeriyâ' b. Muḥammed el-Enşârî (A; KOHD) 3. <i>Şerhü 'l-Münferice</i> , 'Alî b. Yûsuf el-Başravî (A; KOHD) 4. <i>Şerhü 'l-Kaşîdeti 'l-Münferice</i> , Zekeriyâ' b. Muḥammed el-Enşârî (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2562
747.	25.06.1927	1. <i>Esrâr-nâme</i> , 'Abdullâh-ı İllâhî (T; 13/2, 56) 2. <i>Risâle-i Esmâ 'ü kalbi 'l-me 'ânî</i> , Sinân b. İbrâhîm (T; 13/2, 92) 3. <i>Muḳaddime fî 'l-taşavvuf</i> , Yigitbaşı Aḥmed Şemseddîn (T; 13/2, 115) 4. <i>Keşfü 'l-esrâr</i> , Yigitbaşı Aḥmed Şemseddîn (T; 13/2, 113) 5. <i>Risâle-i Tevhîd</i> , Yigitbaşı Aḥmed Şemseddîn (T; 13/2, 116) 6. <i>Risâle fî 'l-taşavvuf</i> (T; 13/2, 140) 7. <i>Şerh-i Şaṭhiye-i Yûnus Emre</i> , Niyâzî-i Mışrî (T; 13/2, 641)	Ms.or.oct. 2563
748.	25.06.1927	1. <i>İrşâdü 'l-mürîdîn</i> , Hüseyin el-H'ârizmî (F; KOHD) 2. <i>Âdâbü 'l-mürîdîn</i> , Hüseyin el-H'ârizmî (F; KOHD) 3. Tasavvuf hakkında risale [Treatise on Sufism] (F-A-Ç; KOHD) 4. <i>Meşnevi-i Ḥazret-i Maḥdûmî-i salla 'llâh ve ebeĳa</i> , Hüseyin el-H'ârizmî (F-Ç; KOHD)	Ms.or.oct. 2564
749.	25.06.1927	<i>Câmi 'ü 'l-fetâvâ</i> , Kırk Emre Mehmed b. Muştafâ el-Ĥamîdî (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2565
750.	25.06.1927	<i>Şerh-i Şad Kelime-i Bağlamyûs</i> , Naşîreddîn-i Tûsî (F; 14/1, 232)	Ms.or.oct. 2566
751.	25.06.1927	<i>Târîḫ-i Rıdŵânzâde</i> , 'Abdullâh b. Rıdŵân (T; 13/1, 110)	Ms.or.quart. 1756
752.	25.06.1927	<i>Muḫtârâtü 'n-nevâzil</i> , Burhâneddîn el-Merĳinânî (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2567
753.	25.06.1927	<i>Tuḫfetü 'ş-şukûk</i> , Nu 'mân (T; 13/4, 69)	Ms.or.oct. 2568
754.	25.06.1927	<i>Rûznâmeç</i> (T; GDA)	Ms.or.oct. 2569
755.	13.08.1927	<i>el-Muḫîṭü 'l-Burhânî fî 'l-fıķķi 'n-Nu 'mânî</i> , Burhâneddîn Maḥmûd b. Aḥmed İbn Mâze (A; KOHD)	Ms.or.quart. 1614
756.	13.08.1927	<i>Fetâvâ-yı Ebu 'ş-Su 'ud</i> (T; 13/5, 103)	Ms.or.quart. 1615
757.	13.08.1927	<i>Terceme-i Şir'atü 'l-İslâm</i> , Aḥmed b. Seyyid el-Biĳavî (T; 13/2, 1)	Ms.or.oct. 2571
758.	13.08.1927	<i>Dîvân</i> , 'Arşî Dede (T; 13/2, 259)	Ms.or.oct. 2572
759.	13.08.1927	<i>Binâ-yı Ka 'beye dâ 'ir risâle</i> , Baldırzâde Mehmed Efendi (T; 13/4, 331)	Ms.or.oct. 2573

The Manuscripts Rescher Sold to the Berlin State Library (Reşer'in Berlin Devlet Kütüphanesi'ne Sattığı Yazmalar)

Nr.	Date Tarih	Name of Work, Name of Author (Language; Catalogue Information) Eser adı, Müellif adı (Dil; Katalog Bilgisi)	Shelf nr. Raf nr.
760.	13.08.1927	'Alī eş-Şerī' atī et-Tekfūrī: 1. <i>Mesā'ilü'r-rezā'</i> (T; 13/3, 104) 2. <i>Kitābu'r-Rezā'-i muhdeş</i> (T; 13/3, 105) 3. <i>Fetāvā fī mesā'ili'r-rezā'</i> (T; 13/3, 106)	Ms.or.oct. 3085
761.	13.08.1927	<i>Rāhatü'l-ervāh münisü'l-eşbāh</i> , Dervîş Cām (T; 13/2, 244)	Ms.or.oct. 2574
762.	29.09.1927	<i>Tezkiretü'ş-şu'arā</i> , Kınalızāde Hasan Çelebi (T; 13/4, 309)	Ms.or.oct. 2578
763.	29.09.1927	<i>Mir'atü'l-menzilāt memerrātü'l-kevākibāt</i> , Mağāmī Süleymān (T; 13/4, 357)	Ms.or.oct. 2579
764.	29.09.1927	1. <i>Risāle-i rub'-ı müceyyeb</i> (T; 13/5, 179) 2. (A; UC) 3. <i>İstihrāc-ı nısf-ı fazla be-hisāb-ı sâ'at ve dakika ve sâniye</i> (T; 13/5, 182)	Ms.or.quart. 1757
765.	29.09.1927	<i>Şerh-i Rûznâme</i> (T; GDA)	Ms.or.oct. 3086
766.	29.09.1927	1. <i>Risāle mine'z-zâ'ireceti'l-cefriye fī't-tarīkatı'l-kübri</i> (A; KOHD) 2. <i>Şerh dâ'ire seniye</i> (A; KOHD) 3. <i>Tarīkatü'l-behiye fī beyāni'l-aḥlāḫi'l-erba'a mine'l-beden ve işinbāi'l-ille bi'l-hurūf</i> (A; KOHD) 4. <i>Fā'ide seniye yu'rafu bi-hā havādiş küll senne bi-müfredihā mebnīye 'alā uşūli mazbūta</i> (A; KOHD) 5. <i>Urcūze şahīḫa muḫtaşara müfide</i> (A; KOHD) 6. <i>Risāle fī'l-cefri müsemmat bi'l-Terkibiye</i> , 'Abdurrahmān b. 'Alī et-Tarīkī (A; KOHD) 7. <i>Fā'ide fī vaşfi'l-müşelles ḫāli'l-vasaḫ</i> (A; KOHD) 8. <i>ed-Da'vā li-fethi'l-laḫaḫ ve fā'ide</i> (A; KOHD) 9. <i>Zā'irece</i> , Muḫammed el-Ğazzālī (A; KOHD) 10. <i>Tarīkat zā'irece şerife 'adediye şelāşiye</i> (A; KOHD) 11. <i>Tarīkat zā'irece 'adediye şelāşiye uḫrā</i> (A; KOHD) 12. <i>Tarīkat zā'irece ḫarfiye behiye</i> (A; KOHD) 13. <i>Tarīka uḫrā ḫarfiye seniye</i> (A; KOHD) 14. <i>Tarīka mişli'l-evveli'l-mezkūr ḡayra enne'l-ḫilāf beynehüm fī'l-laḫaḫ feḫād</i> (A; KOHD) 15. <i>Tarīka uḫrā min nemaḫi't-tarīkatı'l-mezküre</i> (A; KOHD) 16. <i>Tarīka mensūbe ilā Muḫammed ed-Dendīli</i> (A; KOHD) 17. <i>Fā'ide fī'l-kavā'idi'l-cefriye</i> (A; KOHD) 18. <i>Faşlü'l-laḫaḫ</i> (A; KOHD) 19. <i>Tarīka li-işihrāci mā ḫafā min 'ilmi'z-zâ'irece mensūbe ilā Ebi'l-'Abbās</i> (A; KOHD) 20. <i>Zā'irece mensūbe li's-Sühreverdī</i> (A; KOHD) 21. <i>Zā'irece uḫrā</i> (A; KOHD) 22. <i>Zā'irece</i> (A; KOHD)	Ms.or.quart. 1616

The Manuscripts Rescher Sold to the Berlin State Library (Reşer'in Berlin Devlet Kütüphanesi'ne Sattığı Yazmalar)

Nr.	Date Tarih	Name of Work, Name of Author (Language; Catalogue Information) Eser adı, Müellif adı (Dil; Katalog Bilgisi)	Shelf nr. Raf nr.
766.	29.09.1927	23. <i>Şerhü dâ'ireti 'l-hurûfi 'l-kameriye</i> (A; KOHD) 24. <i>Fâ'ide celîle ve aşl kebûr fi havâşşi 'l-elif ve isihracü cemî'i 'l-hurûf</i> (A; KOHD) 25. <i>Teşnîfü 'l-esmâ' fi ta'rîfi 'l-ebdâ'</i> (A; KOHD) 26. <i> Kısm ve resm ve a'dād ve mertebe</i> (A; KOHD) 27. <i>el-Kalemü 'l-mü'ellef</i> (A; KOHD) 28. <i>Cedâvilü 'z-zâ'ireceti 'l-cefriye</i> (A; KOHD)	Ms.or.quart. 1616
767.	29.09.1927	<i>Risâle fi 'l-hâtemi 'l-müşelleş</i> , Muhammed b. 'Abdullâh Korkmas (A; 17B/1, 144)	Ms.or.oct. 2580
768.	29.09.1927	1. <i>Şerhü 'r-Risâleti 'l-Hüseyniye fi âdâbi 'l-bahş</i> , Hüseyin b. 'Abdullâh el-Anfâkî (A; KOHD) 2. <i>er-Risâletü 'l-Velediye</i> , Saçaklızâde Mehmed Efendi (A; KOHD) 3. <i>Şerhü Risâle fi 'ilmi 'l-âdâb</i> , Taşköprizâde Ahmed Efendi (A; KOHD) 4. <i>Hâşiye 'alâ Şerhi Risâle fi 'ilmi 'l-âdâb</i> , Şehrlizâde (A; KOHD) 5. <i>Hâşiye 'alâ Şerhi Risâle fi 'ilmi 'l-âdâb</i> , İbrâhîm b. Fazlullâh es-Sivasî (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2581
769.	29.09.1927	<i>Tezkiye-i Ehl-i Beyt</i> (T; 13/4, 186)	Ms.or.oct. 2582
770.	29.09.1927	<i>İstünzâlü 'l-ervâh ve isihdâmü 'l-hurûf</i> (A; UC)	Ms.or.oct. 3087
771.	29.09.1927	1. <i>Elvâhu 'l-cevâhir</i> , Eflâṭūn (A; KOHD) 2. <i>Kitâb-ı Hâfiye-i Ca'feri</i> , Ca'fer eş-Şâdık (F; KOHD)	Ms.or.oct. 2583
772.	29.09.1927	<i>en-Netâ'icü 'l-tecrîbiye 'ani 'l-muḥaddimâti 'l-felekiye</i> , Ahmed b. Ahmed eş-Şehâbî el-Ḥanefî (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2584
773.	29.09.1927	1. <i>el-İhtiyârâtü 'l-'alâ'iyе fi 'l-ih̄tiyârâti 's-semâ'iyе</i> , Faḥreddîn er-Râzî (A; KOHD) 2. <i>Aḥkâmü 'ş-şi've 'l-Yemâniye ve aḥkâm sinî hayavânât ve aḥkâm tavâli 'ü's-sinîn ve 'l-ḥusûf ve 'l-kusûf</i> (A; KOHD) 3. <i>İlm-i nücum hakkında risale</i> [Treatise on astronomy] (A; KOHD) 4. <i>Menâzilü 'l-kamer ve âşâruhu</i> , Ebü Ma'şer Ca'fer b. Muhammed (A; KOHD) 5. <i>el-Aḥkâm 'alâ envâ'i 'l-mesâ'il</i> , Ebü Ḥafş 'Ömer eṭ-Ṭaberî (A; KOHD)	Ms.or.quart. 1617

The Manuscripts Rescher Sold to the Berlin State Library (Reşer'in Berlin Devlet Kütüphanesi'ne Sattığı Yazmalar)

Nr.	Date Tarih	Name of Work, Name of Author (Language; Catalogue Information) Eser adı, Müellif adı (Dil; Katalog Bilgisi)	Shelf nr. Raf nr.
774.	29.09.1927	1. <i>Risāle-i Nokṭatü 'l-beyān</i> , Şeyh zāde Muḥyiddīn Meḥmed (T; 13/2, 97) 2. <i>Ṭarīkat-nāme</i> , Eşrefoğlu Rümī (T; 13/2, 144) 3. <i>Risāle-i Şeref-i siyādet</i> , Seyfullāh b. es-Seyyid Niẓāmeddīn (T; 13/2, 7) 4. <i>Şerḥ-i Şaṭhiye-i Yūnus Emre</i> , Niyāzī-i Mıṣrī (T; 13/2, 642) 5. <i>Şerḥ-i Gazel-i Mıṣrī</i> , Abdullāh Şalāhī 'Uşşākī (T; 13/2, 645) 6. <i>Miftāḥu 'l-ğayb</i> , Mişālī (T; 13/2, 266) 7. <i>Kevşer-nāme</i> , Mişālī (T; 13/2, 264) 8. <i>Kaşıde-i Nān u ḥalvā</i> , Siḥr Abdāl (T; 13/2, 527) 9. <i>Şerḥ-i āyet</i> , Nesīmī (T; 13/2, 276) 10. <i>Der-beyān-ı namāz-ı sefer</i> (T; 13/4, 60) 11. <i>Ḥaberü Ehli 'l-Kisā</i> (A; UC) 12. <i>Ḥaber-i ḥayriyet-i eşer-i Āl-i 'Abā</i> , Abdullāh Şalāhī 'Uşşākī (T; 13/2, 9)	Ms.or.oct. 2585
775.	29.09.1927	<i>Dīvān</i> , Mişālī (T; 13/2, 263)	Ms.or.oct. 2586
776.	29.09.1927	1. <i>el-Mukaddime fi 'ş-şalāt</i> , Ebu'l-Leyṣ es-Semerḳandī (A; KOHD) 2. <i>Kitāb Fıkhī</i> (A; KOHD)	Ms.or.oct. 3088
777.	29.09.1927	<i>Cāmi 'ü 'l-icāreteyn</i> , Şātırzāde Meḥmed 'Ārif (T; 13/4, 92)	Ms.or.oct. 2587
778.	29.09.1927	Muḥammed b. 'Ömer el-'Aleml: 1. <i>Me 'ālimü 'l-taṣdīk li-ma 'rifeti duḥlī 'l-ṭarīḳ</i> (A; KOHD) 2. <i>Veşāyā ve ḥikem ve mevā 'iz li 'l-ebnā 've 'l-iḥyān ve 'l-muḥibbīn</i> (A; KOHD) 3. <i>el-Hidāye ve 'l-tebyīn li-ma 'rifeti şilāti 'l-mülük ve 'l-muḥibbīn</i> (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2588
779.	29.09.1927	<i>Mecmū 'a-i fetāvā</i> , Fethullāh Efendi (T; 13/4, 85)	Ms.or.oct. 2589
780.	29.09.1927	1. <i>el-Kitābu 'l-Müretteb 'alā ḥurūfi 'l-mu 'cem li-esmā 'i sādātinā ehlü 'l-Bedr</i> , Ca 'fer b. Ḥasan el-Berzencī (A; 17B/1, 490) 2. <i>Cāliyetü 'l-keder</i> , Ca 'fer b. Ḥasan el-Berzencī (A; 17B/1, 491) 3. <i>eş-Şerḥü 'l-celīli 'l-ḳadr 'alā Manzūmeti 'Alī İbn Ḥasan el-Berzencī li-esmā 'i ehli Bedr</i> , Aḥmed b. Ḥasan Velī Ḳāri' el-Hemziye (A; 17B/1, 492)	Ms.or.oct. 2590
781.	29.09.1927	1. <i>Menākıb-ı Ḥazret-i Üveys el-Ḳaranī</i> , Lāmi'ī Ḳelebi (T; 13/3, 284) 2. <i>Mükātebāt</i> (T; 13/3, 142) 3. <i>İslāmbol 'ulemāsi Kızılbaşā gönderdikleri mektüb</i> (T; 13/3, 45)	Ms.or.oct. 3089
782.	29.09.1927	1. <i>Nübze yesire ft 'ameli 'l-mevālid</i> (A; 17B/2, 176) 2. <i>Kitābu 'l-Evkāt</i> , el-Ḥasan b. Sehl es-Seraḥsī (A; 17B/2, 173) 3. <i>Risāletü 'l-evḳāt</i> , Sehl b. Bişr (A; 17B/2, 172) 4. <i>Nuket</i> (A; 17B/2, 177)	Ms.or.oct. 2591

The Manuscripts Rescher Sold to the Berlin State Library (Reşer'in Berlin Devlet Kütüphanesi'ne Sattığı Yazmalar)

Nr.	Date Tarih	Name of Work, Name of Author (Language; Catalogue Information) Eser adı, Müellif adı (Dil; Katalog Bilgisi)	Shelf nr. Raf nr.
783.	29.09.1927	<ol style="list-style-type: none"> 1. <i>Sırru me'āni taqdimetü 'l-ma'rifeti bi-'ilmi 'n-nücüm</i>, Mâlik b. 'Ukbûn el-Harrânî (A; KOHD) 2. <i>Risâle fî keyfiyeti 'l-hüküm 'ale 'l-mesâ'ili 'n-nücümüye</i>, Yahyâ b. Muhammed İbn Ebi's-Şükr (A; KOHD) 3. <i>Fî ma 'rifeti matrahi 'ş-su'â' ve fâ'ide fi 'l-bâri'</i> (A; KOHD) 4. <i>Kitâbu 'd-Delâ'il fî ('ilmi) aḥkâmi 'n-nücüm</i>, Ahmed b. Muhammed es-Siczi (A; KOHD) 5. <i>Fî delâ'il fî aḥkâmi 'n-nücüm</i> (A; KOHD) 6. <i>Risâle fî ma 'rifeti kevnî 'l-ḥavâ'ic</i> (A; KOHD) 7. <i>Risâle fî ma 'rifeti 'd-delâ'il</i> (A; KOHD) 8. <i>Mudḥil fî 'l-tesyir ve maṭarîḥü 'ş-su'â'ât</i>, Ahmed b. Muhammed el-Merrâküşi (A; KOHD) 9. <i>Risâle fî 'l-uşul 'inde ehli feleki 'ş-sinâ'a</i>, Ahmed b. Muhammed el-Merrâküşi (A; KOHD) 10. <i>Risâle fî 'l-mevâlid</i>, Ahmed b. Muhammed el-Merrâküşi (A; KOHD) 11. <i>Risâle fî 'l-mevâlid</i>, Ya'kûb b. İshâk el-Kindî (A; KOHD) 12. <i>Fî delâilâti 'l-kevâkib ve ḥâlâtiḥâ ve müşâkelâtiḥâ, fî ma 'rifeti şu'âdi 'n-nüeyn fî ma 'rifeti 'l-vebâ' ve ş-selâme</i> (A; KOHD) 	Ms.or.oct. 2592
784.	29.09.1927	<i>Aḥkâmü 'l-mevâlid</i> , Ebû Ma'ser (F; UC)	Ms.or.oct. 3090
785.	29.09.1927	<ol style="list-style-type: none"> 1. <i>Mecmû'atü 'ş-şanâyi'</i> (T; GDA) 2. <i>Hilye-i Ḥâkânî</i>, Ḥâkânî Mehmed Beg (T; GDA) 3. <i>Ḥudâ rabbim manzûmesi</i> (T; GDA) 4. <i>Tahmîs-i Kaşide-i Bürde</i>, Hayret (T; GDA) 5. <i>Tahmîs-i Kaşide-i Bürde</i>, Naḥîfî (T; GDA) 6. <i>Tahmîs-i Kaşide-i Bânet Su'âd</i>, Naḥîfî (T; GDA) 7. <i>Şerḥ-i Kaşide-i Bânet Su'âd</i>, Ahmed el-Üsküdarî (T; GDA) 8. <i>Terceme-i Kaşide-i Münferice</i>, 'Abdullâh Salâḥi 'Uşşâkî (T; GDA) 	Ms.or.oct. 3091
786.	29.09.1927	<i>Kitâb-ı hikmet</i> , Mesîḥâ'î (F; 14/1, 123)	Ms.or.oct. 3092
787.	29.09.1927	<p>Çaracebizâde 'Abdül'azîz Efendi:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. <i>Ravzatü 'l-ebâr</i> (T; 13/1, 32) 2. <i>Zeyl-i târiḥ</i> (T; 13/1, 34) 	Ms.or.quart. 1618
788.	19.10.1927	<i>el-Vesiletü 'l-maḥmûdiye</i> , Kâḍî Bedreddin Maḥmûd (T; 13/2, 3)	Ms.or.quart. 1758
789.	19.10.1927	<i>Divân-ı Şems-i Tebrîz</i> , Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî (F; 14/1, 120)	Ms.or.oct. 2593
790.	19.10.1927	<i>Terceme-i Cezîretü 'l-'Arab</i> (T; 13/5, 165)	Ms.or.quart. 1619
791.	26.11.1927	<ol style="list-style-type: none"> 1. <i>el-Cedvelü 'l-âfâkî</i>, Muhammed b. Muhammed el-Ḥalîlî (A; KOHD) 2. <i>Ta'ribü Zici Ulûg Beg</i>, Yahyâ b. 'Alî er-Rifâ'î (A; KOHD) 3. <i>el-İksîr fî 'l-mübtagâ min şan 'ati 'l-taksîr</i>, Sa'd b. Ahmed İbn Lüyûn (A; KOHD) 	Ms.or.oct. 3094

The Manuscripts Rescher Sold to the Berlin State Library (Reşer'in Berlin Devlet Kütüphanesi'ne Sattığı Yazmalar)

Nr.	Date Tarih	Name of Work, Name of Author (Language; Catalogue Information) Eser adı, Müellif adı (Dil; Katalog Bilgisi)	Shelf nr. Raf nr.
792.	26.11.1927	1. <i>Şerhü Huḫbeti'l-beyân</i> , Seyyid Hüseyin b. Şun'ullâh el-Ġaybî (T; 13/2, 245) 2. <i>Kaşîde-i Desî bürrîden-i Hâricî be-ḫâṭun-ı ḫod</i> (T; 13/2, 258) 3. <i>Şerḫ-i İn ebyât-ı Mışrî</i> , Sezâ'î-yi Gülşenî (T; 13/2, 643)	Ms.or.oct. 2596
793.	26.11.1927	<i>Mışbâhu'l-hidâye</i> , İmâdeddîn 'Alî Faḫîh-i Kirmânî (F; 14/1, 18)	Ms.or.oct. 3095
794.	26.11.1927	<i>Tuḫfe-i Behîc-i Raşînî terceme-i Zîc-i Kaşînî</i> , Ḥalîfezâde İsmâ'îl Efendi (T; GDA)	Ms.or.oct. 2597
795.	26.11.1927	1. <i>Menâkıbu 'Abdülkâdir el-Cîlânî</i> (A; KOHD) 2. <i>Haḫîkatü'l-hakâ'ık fî şerḫi keşfi'l-esrârî'd-daḫâ'ık</i> (A; KOHD)	Ms.or.oct. 3096
796.	26.11.1927	<i>Behcetü'l-menâzil</i> , Mehmed Edîb (T; 13/4, 336)	Ms.or.oct. 2653
797.	26.11.1927	<i>Kıvâmu't-tevârîḫ fî tercemeti Nizâmî't-tevârîḫ</i> (T; 13/4, 222)	Ms.or.oct. 2611
798.	08.12.1927	<i>Tuḫfetü vâhibi'l-mevâhib fî beyânî'l-makâmât ve'l-merâtib</i> , 'Abdullaṭîf b. 'Abdurrahmân el-Kudsî (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2610
799.	08.12.1927	<i>Cevâhirü'l-ma'ârif ve zevâhirü'l-avârif</i> , Fetḫullâh 'Ârif Çelebi (T; 13/4, 458)	Ms.or.oct. 2609
800.	08.12.1927	<i>Şerḫü 'Akîdetü't-Tahâvî</i> , Ömer b. İshâk el-Ġaznevî (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2654
801.	08.12.1927	<i>İzhârü'l-maḫtûm 'anı's-sırrî'l-mektûm</i> , 'Abdurrahmân b. Hüseyin el-Halebî (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2612
802.	08.12.1927	<i>Terceme-i Şevâkıb</i> , Dervîş Maḫmûd (T; 13/4, 141)	Ms.or.oct. 2613
803.	08.12.1927	<i>Nişâbü'l-iḫtisâb fî'l-fetâvâ</i> , Ömer b. Muḫammed es-Senâmî (A; KOHD)	Ms.or.oct. 3097
804.	08.12.1927	1. <i>Risâle fî vaḫdeti'l-vücûd</i> , Mes'ûd b. 'Ömer et-Teftâzânî (A; KOHD) 2. <i>İbtâlî'l-kavl bi-vaḫdeti'l-vücûd ve naḫdü Nuşûşi İbnü'l-'Arabî</i> , 'Alî el-Kârî (A; KOHD) 3. <i>er-Risâletü'l-işrâkiye li-izâleti'z-zulümâtî'l-İshâkiye</i> (A; KOHD) 4. <i>Takyîdât 'alâ ḫâşiyeti'l-Ḥayâlî ve Kul Ahmed</i> , Saçaklızâde Mehmed Efendi (A; KOHD) 5. <i>Ḥâşîye 'alâ ḫâşiyeti Kul Ahmed 'alâ ḫâşiyeti'l-Ḥayâlî 'alâ şerḫi't-Teftâzânî 'ale'l-Aḫâ'idi'n-Nesefiye</i> , 'Abdurrahmân el-Kürdî el-Âmidî (A; KOHD) 6. <i>Ḥâşîye 'alâ ḫâşiyeti'l-Ḥayâlî 'alâ şerḫi't-Teftâzânî 'ale'l-Aḫâ'idi'n-Nesefiye</i> , 'Abdurrahmân el-Kürdî el-Âmidî (A; KOHD)	Ms.or.oct. 3099
805.	23.12.1927	<i>Tâcü't-tevârîḫ</i> , Ḥoca Sa'deddîn (T; 13/4, 247)	Ms.or.oct. 2648
806.	23.12.1927	<i>Şerḫ-i Mu'ammâ-yı esmâü'l-hüsnâ</i> , 'Alî b. 'Osmân (T; 13/2, 616)	Ms.or.oct. 2649
807.	23.12.1927	<i>ed-Dürretü'l-fâhire 'alâ remzi's-şecere</i> , Ahmed b. Muḫammed el-Bünî (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2650

The Manuscripts Rescher Sold to the Berlin State Library (Reşer'in Berlin Devlet Kütüphanesi'ne Sattığı Yazmalar)

Nr.	Date Tarih	Name of Work, Name of Author (Language; Catalogue Information) Eser adı, Müellif adı (Dil; Katalog Bilgisi)	Shelf nr. Raf nr.
808.	23.12.1927	<i>ed-Dürretü 'l-beyzâ' fî beyânı ahkâmi 'ş-şerî' ati 'l-garrâ'</i> , Dürrizâde Muştafâ Efendi (A; KOHD)	Ms.or.quart. 1630
809.	23.12.1927	<i>Fu'âdü 'l-tefsîr livâ'ü 'l-manşûr</i> , Hüseyin b. Meĥmed Geyvevî (T; 13/5, 5)	Ms.or.quart. 1766
810.	05.01.1928	<i>Gülzâr-ı ma'nevî</i> , İbrâhîm Tennürî (T; 13/2, 107)	Ms.or.oct. 2655
811.	05.01.1928	<i>Dîvânçe</i> , Nazîf (T; GDA)	Ms.or.oct. 2656
812.	27.01.1928	<i>İskender-nâme</i> (T; 13/2, 233)	Ms.or.quart. 1634
813.	27.01.1928	<i>et-Tedbîrâtü 'l-ilâhiye fî işlâhi 'l-memleketi 'l-insâniye</i> , İbnü'l-'Arabî (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2661
814.	27.01.1928	<i>Kenzü 'l-hakâ'ik ve keşfü 'd-dağâ'ik</i> , 'Aşkî (T; 13/2, 22)	Ms.or.oct. 2662
815.	27.01.1928	<i>Ahkâmü 'l-mevâlid</i> , Müneccimbaşı Meĥmed Çelebi (T; 13/1, 396)	Ms.or.oct. 3144
816.	06.02.1928	Mezmurlar ve ilahiler [Psalms and hymns] (T; 4, 35)	Ms.or.oct. 3145
817.	06.02.1928	<i>el-Vecîz fî uşûli 'l-fikh</i> , Yûsuf b. Hüseyin el-Kirmâşî (A; KOHD)	Ms.or.oct. 3146
818.	06.02.1928	1. <i>et-Temhîd li-kavâ'idi 'l-tevhîd</i> , Maĥmûd b. Zeyd el-Lâmişî (A; KOHD) 2. <i>el-Bidâye mine 'l-Kifâye fî 'l-hidâye fî uşûli 'd-dîn</i> , Nüreddîn eş-Şâbüni (A; KOHD)	Ms.or.oct. 3147
819.	06.02.1928	<i>Levâ 'ihü 'l-kamer</i> , Hüseyin Vâ'iz-i Kâşîfî (F; 14/1, 7)	Ms.or.oct. 3148
820.	06.02.1928	<i>Kitâb 'alâ kazâ'î 'l-mevâlid hayyerahû ve ihtârehu ve tenakkâhu min kütübi men kâne çablehu ve vada'ahu li-ibnihi Hermis</i> , Corciyus el-Mışrî (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2663
821.	06.02.1928	<i>Ahkâmü 'l-a'vâm</i> , 'Alâ'eddin 'Alî Şâh b. Muĥammed el-İ'ârizmî (F; KOHD)	Ms.or.oct. 2664
822.	06.02.1928	<i>Hâzâ Kitâbu Samûr-ı Hindî</i> (T; 13/4, 382)	Ms.or.oct. 2665
823.	06.02.1928	<i>Melĥame</i> (T; 13/4, 383)	Ms.or.oct. 2666
824.	06.02.1928	<i>Risâle fî keyfiyeti iştihrâci 'l-takvîm</i> , Maĥmûd b. Aĥmed el-Avfî (A; KOHD)	Ms.or.oct. 3149
825.	10.03.1928	<i>Cevheretü 'l-bidâye ve dürrretü 'n-nihâye</i> , Şarî 'Abdullâh Efendi ('Abdî) (T; 13/2, 105)	Ms.or.oct. 2667
826.	10.03.1928	Bedreddin et-Taberî: 1. <i>Şerĥ-i Sî faşl</i> (F; KOHD) 2. <i>Kitâb-ı Ahkâm</i> (A-F; KOHD)	Ms.or.oct. 2668
827.	10.03.1928	1. <i>Dîvân</i> , 'Abdurrahmân 'Ubeydî (T; 13/2, 465) 2. <i>Dîvân</i> , Cevrî İbrâhîm Çelebi (T; 13/2, 339)	Ms.or.oct. 2669
828.	02.06.1928	<i>Kitâbu 'l-Hâvî 'l-Kudsî fî 'l-fürû'</i> , Aĥmed b. Muĥammed el-Ğaznevî (A; KOHD)	Ms.or.quart. 1660
829.	02.06.1928	<i>el-Hâvî fî 'l-fetâvî</i> , Maĥmûd b. İbrâhîm el-Ĥaşîrî (A; KOHD)	Ms.or.quart. 1661

The Manuscripts Rescher Sold to the Berlin State Library (Reşer'in Berlin Devlet Kütüphanesi'ne Sattığı Yazmalar)

Nr.	Date Tarih	Name of Work, Name of Author (Language; Catalogue Information) Eser adı, Müellif adı (Dil; Katalog Bilgisi)	Shelf nr. Raf nr.
830.	02.06.1928	<i>el-Kāfî fi'l-fikh</i> , Muḥammed b. Muḥammed el-Mervezî (A; KOHD)	Ms.or.quart. 1662
831.	02.06.1928	<i>Tezkiretü Seyyid Ya'küb</i> , Ya'küb b. Seyyid 'Alî (A; KOHD)	Ms.or.quart. 1814
832.	02.06.1928	<i>Kitâb-ı Fâriğ</i> , Fâriğ-i Gîlanî (F; 14/1, 148)	Ms.or.oct. 2704
833.	02.06.1928	<i>Divân</i> , Tâcizâde Ca'fer Çelebi (T; 13/2, 336)	Ms.or.oct. 2705
834.	02.06.1928	<i>Ḥarîdetü'l-acâ'ib ve ferîdetü'l-garâ'ib</i> , Maḥmûd (Ḥaṭîb er-Rumî) (T; 13/1, 303)	Ms.or.oct. 3338
835.	02.06.1928	<i>Luğat</i> , Ṭabîb Aḥmed (T; GDA)	Ms.or.oct. 2706
836.	02.06.1928	<i>Tārîḥ</i> , Şolağzâde Meḥmed Hemdemî (T; 13/1, 157)	Ms.or.quart. 1663
837.	02.06.1928	<i>Divân-ı Şems-i Tebrîz</i> , Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (F; 14/1, 354)	Ms.or.quart. 1664
838.	02.06.1928	<i>Cerrâḥ-nâme</i> , 'Alî eṭ-Ṭabîb-i Bursevî (T; 13/4, 389)	Ms.or.oct. 2707
839.	02.06.1928	<i>Mecmû'a-i mûsikî</i> (T; 13/5, 289)	Ms.or.oct. 3339
840.	13.07.1928	<i>Kitâbu Nebzeti'l-esrâr</i> (T; 13/4, 8)	Ms.or.oct. 2828
841.	13.07.1928	<i>Düştürü'l-amel fi tedbîri ş-şihḥa ve'l-ilel</i> , Gevrekzâde Ḥasan Efendi (T; 13/4, 392)	Ms.or.oct. 2829
842.	13.07.1928	<i>Akrabâdîn</i> , Süleymân b. İbrâhîm (A; KOHD)	Ms.or.oct. 3250
843.	13.07.1928	<i>Mecma'u'l-leṭâyif</i> , Sirâc b. 'Abdullâh (T; GDA)	Ms.or.quart. 1816
844.	13.07.1928	<i>Şemsü'l-âfâk fi'ilmî'l-hurûf ve'l-evfâk</i> , 'Abdurrahmân b. Muḥammed el-Biştâmî (A; KOHD)	Ms.or.quart. 1673
845.	20.09.1928	<i>Kitâbu'l-Câmî'i ş-şâhî</i> , Ebû Sa'îd es-Siczî (A; 17B/2, 175)	Ms.or.quart. 1678
846.	20.09.1928	<i>Süleymân-nâme-i kebîr</i> , Firdevsî-i Rumî (T; 13/1, 52)	Ms.or.fol. 4154
847.	20.09.1928	<i>Nürü'l-vehhâc li-teshîli'l-îlâc</i> , Mûsâ Emânî (T; 13/2, 26)	Ms.or.oct. 2874
848.	20.09.1928	<i>Risâle-i Muḥammedîye fi'r-redd'ani ş-sādâti ş-Sa'diye</i> , Şeyḥ Sa'îd (T; 13/5, 96)	Ms.or.quart. 1679
849.	20.09.1928	<i>Ṭarîkat-nâme</i> , Eşrefoğlu Rûmî (T; 13/2, 145)	Ms.or.oct. 2875
850.	20.09.1928	<i>Mükâleme-i Ḥâşş</i> , İbrâhîm Ḥâşş (T; 13/2, 166)	Ms.or.oct. 2876
851.	20.09.1928	1. <i>Terceme-i Esrâr-nâme-i Hemedânî</i> (T; GDA) 2. <i>Terceme-i Mir'âtü'l-me'ânî</i> (T; GDA) 3. <i>Risâle-i Lübbü'l-lübb ve sirru ş-surr</i> , Niyâzî-i Mısrî (T; GDA)	Ms.or.oct. 2877
852.	20.09.1928	<i>Şimârü'l-esmâr</i> , 'Oşmânzâde Aḥmed Tâ'ib (T; GDA)	Ms.or.oct. 2878
853.	20.09.1928	<i>Divân</i> , Bülbülü (T; 13/5, 209)	Ms.or.oct. 3263
854.	20.09.1928	<i>Dürretü'l-aşdâf</i> (T; 13/4, 161)	Ms.or.oct. 2879
855.	20.09.1928	<i>Maḳâmât-ı H'âce 'Ubeydullâh Aḥrâr</i> , 'Ubeydullâh Aḥrâr (F; KOHD)	Ms.or.oct. 2880
856.	20.09.1928	<i>Âb-ı hayât-ı Ḥızrî</i> , Ḥızrî-i Amasyavî (T; 13/5, 247)	Ms.or.oct. 3264
857.	20.09.1928	<i>Kitâbu Tertîli'l-uşûl ve tertîbi'l-vüşûl</i> (T; 13/4, 10)	Ms.or.oct. 2881

The Manuscripts Rescher Sold to the Berlin State Library (Reşer'in Berlin Devlet Kütüphanesi'ne Sattığı Yazmalar)

Nr.	Date Tarih	Name of Work, Name of Author (Language; Catalogue Information) Eser adı, Müellif adı (Dil; Katalog Bilgisi)	Shelf nr. Raf nr.
858.	20.09.1928	<i>Cevāhırnāme</i> , Muḥammed b. Maṣṣūr (F; 14/1, 133)	Ms.or.oct. 2882
859.	20.09.1928	<i>Mecmū'a-i eṣ'ār</i> (T; 13/5, 237)	Ms.or.oct. 3265
860.	20.09.1928	<i>Kāvā'id-i mu'ammeyāt</i> , Rumūzī Muṣṭafā Beg (T; 13/5, 239)	Ms.or.oct. 3350
861.	20.09.1928	1. <i>Teshlū'ī-tıbb</i> , Hācī Paşa (Celāleddīn Hızır) (T; 13/4, 391) 2. Tıbbi tavsiyeler içeren metin [Text containing medical recommendations] (T; 13/4, 411) 3. İlaçlar hakkında manzume [Poem on medications] (T; 13/4, 412) 4. Tıbbi tavsiyeler içeren metin [Text containing medical recommendations] (T; 13/4, 413)	Ms.or.oct. 2883
862.	20.09.1928	<i>Şalāt-ı Mes'ūdī</i> , Mes'ūd b. Muḥammed es-Semerḳandī (F; KOHD)	Ms.or.quart. 1788
863.	18.12.1928	<i>Kitābu La'bi'ş-Şaṭrancı'l-Hindī</i> , Ebu'l-Ferec el-Muzaffer eṣ-Şaṭrancī (A; 17B/2, 153)	Ms.or.oct. 2890
864.	18.12.1928	<i>Cāmi'ü'l-beyān 'an te'vīli'l-Ḳur'an</i> , Muḥammed b. Cerīr eṭ-Ṭaberī (A; 17B/2, 15)	Ms.or.fol. 4155
865.	18.12.1928	<i>Te'vīlātü'l-Ḳur'an</i> , Ebū Maṣṣūr Muḥammed el-Māturīdī (A; 17B/2, 16)	Ms.or.fol. 4156
866.	18.12.1928	<i>el-Lüma' fi'l-havādīş ve'l-bida'</i> , İdrīs b. Beydekīn et-Türkmānī (A; KOHD)	Ms.or.quart. 1681
867.	18.12.1928	<i>Terceme-i Muvatta'</i> , Muṣṭafā b. Meḥmed (T; 13/4, 67)	Ms.or.oct. 2891
868.	18.12.1928	<i>Risāletü'l-firāse ve's-siyādet tercemesi</i> , 'Ākif Paşa (T; 13/4, 166)	Ms.or.oct. 2892
869.	18.12.1928	1. <i>el-Ḳaşıdetü'l-Ṭaṭarāniye fi medḥi Nizāmi'l-Mülki'l-Vezīr</i> , Aḥmed b. 'Abdürrezzāḳ eṭ-Ṭaṭarānī (A; KOHD) 2. <i>el-Aḍvā'ü'l-behice fi ibrāzı daḳā'ıḳı'l-Münferice</i> , Zekeriyā' b. Muḥammed el-Enşārī (A; KOHD) 3. <i>Vaşıyetü Şihābeddīn es-Sühreverdī li-veledihi 'Imādeddīn</i> , Şehābeddīn es-Sühreverdī (A; KOHD) 4. Şer'î meseleler hakkında metin [Text on various Islamic law subjects] (A; KOHD) 5. <i>Ḳırḳ şıfat</i> (T; GDA) 6. <i>Elli dört farz</i> (T; GDA) 7. <i>el-Esmā'ü'l-hüsnā</i> (A; KOHD) 8. <i>Şerḥü'l-esmā'ü'l-hüsnā</i> (T; GDA) 9. <i>Şıfat-ı imān</i> (T; GDA) 10. <i>Otuz farz</i> (T; GDA)	Ms.or.oct. 2893

The Manuscripts Rescher Sold to the Berlin State Library (Reşer'in Berlin Devlet Kütüphanesi'ne Sattığı Yazmalar)

Nr.	Date Tarih	Name of Work, Name of Author (Language; Catalogue Information) Eser adı, Müellif adı (Dil; Katalog Bilgisi)	Shelf nr. Raf nr.
869.	18.12.1928	11. <i>Cümle ahlâk-ı seyyi'e</i> (T; GDA) 12. <i>Yüz mes'ele</i> (T; GDA) 13. <i>İ'tikâdâtü ehli's-sünne ve'l-cemâ'a</i> (A; KOHD) 14. <i>Vaşıyetü Ebî Hanîfe li-ibnihi Hammâd Ebü Hanîfe en-Nu'mân İbn Şâbit</i> (A; KOHD) 15. <i>Beyânu elfâzi'l-küfr ve ef'âli'l-hayr</i> (T; GDA) 16. <i>Risâle</i> (T; GDA) 17. <i>İlm-i tecvîd</i> (T; GDA) 18. <i>Şurûtu's-şalât</i> (A; KOHD) 19. <i>Mevâ'iz</i> (A; KOHD) 20. <i>Mu'addilü's-şalât</i> , Birgivi Mehmed Efendi (A; KOHD) 21. <i>Tercemetü'l-elfâzi'l-H'arizmiye ft kitâbi Kunyeti'l-münye, Celâl el-'İmâdi</i> (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2893
870.	18.12.1928	<i>Zehretü'r-riyâz ve nüzhetu'l-kulûbi'l-mirâd</i> , Süleymân b. Dâvûd es-Saksîni (A; KOHD)	Ms.or.quart. 1682
871.	18.12.1928	<i>Müzekki'n-nüfûs</i> , Eşrefoğlu Rûmî (T; 13/2,28)	Ms.or.oct. 2894
872.	18.12.1928	<i>Târîh</i> , Süleymân 'İzzî (T; 13/1, 186A-B), 2 c. [vols.]	Ms.or.fol. 4157
873.	21.02.1929	<i>Kitâbu Mehâsinü'l-le'tâ'if ve rakâ'ıku'z-zarâ'if</i> , 'Osmân et-Te'â'ifi eş-Şâfi'i (A; 17B/1, 407)	Ms.or.oct. 3355
874.	21.02.1929	<i>Mirkâtü'l-cihâd</i> , Muştafâ 'Âli (T; 13/1, 100)	Ms.or.oct. 3356
875.	21.02.1929	1. <i>Fezâ'ilü's-Şâm</i> (T; 13/4, 345) 2. <i>Menâkıb-ı Mahmûd Paşa-yı velî</i> (T; 13/4, 264) 3. <i>Hâzâ kitâbu Tevârih-i Antâkiye</i> (T; 13/4, 346)	Ms.or.oct. 2896
876.	21.02.1929	<i>Hulâşatü'l-fetâvâ</i> , Tâhir b. Ahmed el-Buḥârî (A; KOHD)	Ms.or.fol. 4159
877.	21.02.1929	<i>Bahrü'l-vilâye</i> , Süleymân Şeyḫî (T; 13/5, 158)	Ms.or.quart. 1683
878.	21.02.1929	<i>Zübdetü't-tevârih</i> , Muştafâ 'Âli (T; 13/4, 196)	Ms.or.oct. 2897
879.	21.02.1929	<i>Esrâr-nâme</i> , Ferideddîn-i 'Attâr (F; KOHD)	Ms.or.oct. 2899
880.	21.02.1929	<i>Kıyâmet-nâme</i> , Ebu'l-Ḥasan 'Alî el-A'lâ (F; 14/1, 72)	Ms.or.oct. 2900
881.	21.02.1929	<i>Enîsü't-tâlibîn ve uddetü's-sâlikîn</i> , Şalâh b. Mübârek el-Buḥârî (F; 14/1, 369)	Ms.or.oct. 2901
882.	09.04.1929	<i>Duḥrû'l-'âbidîn</i> , Mehmed b. 'Abdullaḫîf İbn Melek (A; KOHD)	Ms.or.oct. 3357
883.	09.04.1929	<i>Tevârih-i Âli-'Osmân</i> (T; 13/1, 141)	Ms.or.fol. 4160
884.	09.04.1929	<i>Hulâşatü'l-Hediye</i> , Müştakîmzâde Süleymân Sa'deddîn (T; 13/5, 157)	Ms.or.fol. 4161
885.	09.04.1929	<i>Dīvân-ı Mazhar</i> , Ḥabîbullâh Cân Cânân Mazhar (F; KOHD)	Ms.or.oct. 2902
886.	09.04.1929	Nâbi: 1. <i>Tuḫfetü'l-Haremeyn</i> (T; 13/4, 339) 2. <i>Ḥayriye</i> (T; 13/2, 195)	Ms.or.oct. 2903
887.	09.04.1929	<i>Terceme-i 'Avârfü'l-ma'ârif</i> , Ahmed b. Seyyid el-Bigavî (T; 13/2, 19)	Ms.or.oct. 2904

The Manuscripts Rescher Sold to the Berlin State Library (Reşer'in Berlin Devlet Kütüphanesi'ne Sattığı Yazmalar)

Nr.	Date Tarih	Name of Work, Name of Author (Language; Catalogue Information) Eser adı, Müellif adı (Dil; Katalog Bilgisi)	Shelf nr. Raf nr.
888.	09.04.1929	<i>Mevāhibü 'l-hallāk ft merātibü 'l-aḥlāk</i> (T; 13/3, 118)	Ms.or.fol. 4162
889.	09.04.1929	<i>Tārīḫ-i Ṭaberī</i> (T; 13/1, 9)	Ms.or.fol. 4163
890.	09.04.1929	<i>Kitābu Es 'ileti cāmi 'i esrārī müşkilāti 'l-Ḳur 'āni 'l- 'aẓīm,</i> Muḥammed b. Ebī Bekr er-Rāzī (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2905
891.	10.04.1929	<i>Şaḫīfe-i şāhī,</i> Hüseyn Vā 'iz-i Kāşifî (F; KOHD)	Ms.or.fol. 4164
892.	10.04.1929	<i>Kitābu Mir 'āti 'l- 'uḫūl ft şerḫi aḥbārī Āli 'r-Resūl,</i> Muḥammed Bākır b. Muḥammed Taḳī el-Mecclisī (A; KOHD)	Ms.or.oct. 3358
893.	10.04.1929	<i>Ġāyetü 'l-āmāl,</i> Muḥammed Ḥasan b. 'Abdullāh el-Māmeḳānī (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2906
894.	10.04.1929	<i>Ġarā 'ibü 'l-Ḳur 'ān ve regā 'ibü 'l-furḳān,</i> Nizāmeddīn en-Nisābüri (A; KOHD)	Ms.or.quart. 1685
895.	10.04.1929	<i>Kitābu Mecma 'i 'l-beyān li- 'ulūmi 'l-Ḳur 'ān,</i> el-Fazl b. el-Ḥasan eṭ-Ṭabersī (A; KOHD)	Ms.or.fol. 4165
896.	10.04.1929	<i>Hulāşatü 'l-aḥbār,</i> Muḥammed Mehdī b. Muḥammed Ca 'fer eṭ-Tinkābunī (F; KOHD)	Ms.or.fol. 4166
897.	10.04.1929	<i>Envāru 'r-rebī ' ft envā 'i 'l-bedī,</i> 'Alī b. Aḫmed b. Ma 'şūm (A; KOHD)	Ms.or.fol. 4167
898.	10.04.1929	<i>Rūznāmçeler,</i> Mīrzāzāde Meḫmed Sa 'īd (T; 13/1, 233)	Ms.or.fol. 4168
899.	10.04.1929	<i>Kitābu 'l-Tecrīd,</i> 'Abdurrahmān b. Muḥammed el-Kirmānī (A; KOHD)	Ms.or.oct. 3359
900.	10.04.1929	<i>Tezkire ft 'ilmi 'l-bezyere</i> (F; 14/1, 121)	Ms.or.oct. 2907
901.	10.04.1929	<i>Vaḳfiye,</i> Feyzullāh Efendī (T; 13/1, 241)	Ms.or.quart. 1827
902.	10.04.1929	<i>Sefāret-nāme,</i> İbrāhīm Ḥanif (T; 13/4, 198)	Ms.or.oct. 2908
903.	10.04.1929	<i>'Acā 'ibü 'l-maḫlūkāt,</i> Muşliḫeddīn Muştafā Surūrī (T; 13/1, 301)	Ms.or.quart. 1828
904.	01.05.1929	<i>Tercemetü 'd-Ḍarīr,</i> Ḍarīr (T; 13/1, 60A-C) 3 c.	Ms.or.fol. 4169
905.	01.05.1929	Sinān-ı Menteşevî: 1. <i>Hāzā Tefsīrū 'Amme</i> (T; 13/4, 13) 2. <i>Terceme-i Muḳaddime-i Cezeriye</i> (T; 13/4, 17) 3. <i>Silsiletü 'l-meşāyihī 'l-Ḥalvetiye</i> (A; UC) 4. <i>Burhānū 'ş-şūfiye</i> (A; UC) 5. <i>Risāle-i Kuşeyrīden mütercem</i> (T; 13/4, 149) 6. <i>Risāle ft taḫḫīki cevāzi 'n-naẓmi 'l-ilāhī</i> (T; 13/4, 446) 7. <i>Dīvān-ı ilāhiyāt</i> (T; 13/4, 500)	Ms.or.oct. 2912
906.	01.05.1929	1. <i>Şerḫ-i Risāle-i Kuşçi der hey 'et,</i> Muşliḫeddīn el-Lārī (F; KOHD) 2. <i>Şerḫü 'd-dā 'ireti 'l-Hindiye,</i> Hüseyn el-Hüseynī el-Ḥalḫālī (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2913
907.	06.06.1929	<i>Taṭbīkāt-ı ḳavā'id-i fiḫkiye-i ḫayriye,</i> Meḫmed Ḥayreddīn-i Filibevī (T; 13/4, 65)	Ms.or.oct. 2915

The Manuscripts Rescher Sold to the Berlin State Library (Reşer'in Berlin Devlet Kütüphanesi'ne Sattığı Yazmalar)

Nr.	Date Tarih	Name of Work, Name of Author (Language; Catalogue Information) Eser adı, Müellif adı (Dil; Katalog Bilgisi)	Shelf nr. Raf nr.
908.	27.11.1929	<i>Dīvān-ı ʿṬusī Ḥurāsānī</i> , Mullā Nazīrī (F; KOHD)	Ms.or.oct. 2922
909.	27.11.1929	<i>Ka'be-nāme</i> , 'Abdurrahmān b. 'Abdullāh Ğubārī (T; 13/4, 337)	Ms.or.oct. 2923
910.	27.11.1929	<i>Kitābu'l-Vesā'ili'l-Ḳur'āniye ve'l-ed'iyeti'n-nebeviye</i> , Yaḥyā b. el-Mehdī ez-Zeydī el-Ḥüseynī (A; KOHD)	Ms.or.quart. 1834
911.	19.02.1930	<i>Kāşifü'l-esrār ve münisü'l-ebrār</i> (T; 13/2, 647)	Ms.or.oct. 2925
912.	19.02.1930	<i>Mevāhib-i 'aliye</i> , Ḥüseyn Vā'iz-i Kāşifī (F; Kraemer, 26)	Ms.or.fol. 4172
913.	19.02.1930	<i>Dīvān</i> , Mevlānā Bisātī-i Semerḳandī (F; 14/1, 50)	Ms.or.oct. 2926
914.	19.02.1930	<i>İşret-nāme</i> , Revānī (T; 13/2, 576)	Ms.or.oct. 3366
915.	19.02.1930	<i>Furşat-nāme</i> , Muştafā 'Ālī (T; 13/4, 227)	Ms.or.oct. 2927
916.	19.02.1930	<i>Kışaşu'l-enbiyā'</i> (T; 13/1, 55)	Ms.or.quart. 1690
917.	19.02.1930	<i>Zeyl-i Tārīḫ-i seyyāḫ</i> (T; 13/1, 105)	Ms.or.fol. 4173
918.	19.02.1930	'Azīz Mahmūd Hüdā'ī: 1. Şiirler ve muhtelif metinler [Poems and miscellaneous texts] (T; GDA) 2. <i>Ṭarīkatnāme</i> (T; GDA) 3. <i>Risāle fi't-ṭarīkatī'l-Muḥammedīye vestile ile's-sa'ādeti's-sermediye</i> (A; KOHD) 4. <i>Kitāb-ı İllāhiyāt</i> (T; GDA)	Ms.or.oct. 3367
919.	19.02.1930	<i>Muḫtaşar-ı Menākıb-nāme</i> , 'Ömer Fu'ādī (T; 13/4, 131)	Ms.or.oct. 2928
920.	19.02.1930	1. <i>İşlāḫāt-ı evliyā-i kirām</i> (T; GDA) 2. <i>Kāşifü'l-esrār ve maḫla'u'l-envār ber-dībāce-i Meşnevī</i> , Ḥasan-ı Zārifī (F; UC) 3. <i>Murabba'āt</i> , Ḥāletī (T; GDA) 4. <i>Zübdetü'l-emşāl li-vuḳū'ihā 'umdeti'l-akvāl</i> , Muştafā b. İbrāhīm el-Ğelibolī (A; KOHD) 5. <i>Evşāf-ı İstanbul</i> , Laṭifī (T; GDA)	Ms.or.oct. 2929
921.	19.02.1930	<i>Ğülzār-ı ma'nevī</i> , İbrāhīm Tennürī (T; 13/2, 106)	Ms.or.quart. 1691
922.	19.02.1930	<i>Muḫtaşar-ı Fezā'il</i> , Derviş Muştafā (T; 13/5, 44)	Ms.or.quart. 1692
923.	19.02.1930	<i>Maḳāşid-ı envār-ı ğaybiye ve maşā'id-i ervāḫ-ı ṭayyibe ve 'ayniye</i> , 'Abdullāh-ı Bosnevī (T; 13/5, 56)	Ms.or.oct. 3270
924.	19.02.1930	1. <i>Dīvān</i> , Nihānī Fāzıl b. 'Abdullāh (T; 13/2, 412) 2. <i>Kitāb-ı Esrār-nāme-i Ḥoca 'Aṭṭār</i> , Ahmedī (T; 13/2, 487)	Ms.or.oct. 2930
925.	19.02.1930	<i>Külliyat-ı H'ācū</i> , H'ācū-yı Kirmānī (F; KOHD)	Ms.or.oct. 3368
926.	19.02.1930	1. <i>Münşe'āt-ı Ğanizāde</i> (T; GDA) 2. <i>er-Risāletü'l-ḳalemiye</i> , Ğanizāde Mehmed Nādirī (A; KOHD) 3. <i>Şüret-i Ateḳnāme</i> (T; GDA) 4. Hz. Yusuf hakkında metin [Text on Prophet Joseph] (T; GDA)	Ms.or.oct. 2931

The Manuscripts Rescher Sold to the Berlin State Library (Reşer'in Berlin Devlet Kütüphanesi'ne Sattığı Yazmalar)

Nr.	Date Tarih	Name of Work, Name of Author (Language; Catalogue Information) Eser adı, Müellif adı (Dil; Katalog Bilgisi)	Shelf nr. Raf nr.
927.	19.02.1930	1. <i>Sırru'l-esrâr ve mazharü'l-envâr fîmâ yahtâcu ileyhi'l-ibrâr</i> , İbn Ebî Şâlih 'Abdülkâdir el-Cilânî (A; KOHD) 2. <i>Faşl fî fazîleti hüsnî'l-halk ve mezemmetü sü'i'l-halk</i> (A; KOHD) 3. <i>Risâle fî't-turuk</i> , Necmeddîn-i Kübrâ (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2932
928.	19.02.1930	<i>Risâle der aḥkâm-ı fâli 'i mesâ'il ve zamâ'ir ve habâyâ</i> , Mîrim Çelebî (F; 14/1, 378)	Ms.or.oct. 2933
929.	19.02.1930	<i>Vâkı'ât-ı Mîr Veys ve Şâh Hüseyin</i> (T; GDA)	Ms.or.oct. 2934
930.	19.02.1930	<i>Cüz' fihî cümle min merviyâtu Ebî Yahyâ Zekeriyâ' el-Enşârî eş-Şâfi'î</i> , Zekeriyâ' b. Muhammed el-Enşârî (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2935
931.	19.02.1930	<i>Fezâ'ilü'l-'aşereti'l-kirâmi'l-berere</i> (A; KOHD)	Ms.or.quart. 1693
932.	19.02.1930	1. <i>Mecmû'atü'l-Kıssaş</i> , el-Ba'albekî eş-Şâmî (A; KOHD) 2. <i>Şayhatü'l-büm fî havâdişi'r-Rûm</i> , İbnü'l-'Arabî (A; KOHD) 3. <i>Kitâbu Hermesî'l-herâmise</i> (A; KOHD) 4. <i>Münâcât</i> , Mûsâ (A; KOHD) 5. <i>Ta'bîrü'r-rü'yâ</i> , Muhammed b. Sîrîn (A; KOHD)	Ms.or.quart. 1694
933.	19.02.1930	<i>Divân</i> , Nâşiredîdîn ez-Zâhirî el-Buḥârî (F; 14/1, 256)	Ms.or.oct. 2936
934.	19.02.1930	<i>Ravzatü'l-evliyâ'</i> , Baldırzâde Meḥmed Efendi (T; 13/4, 128)	Ms.or.oct. 2937
935.	23.05.1930	<i>Divân</i> , Ḥasan-ı Dihlevî (F; 14/1, 46)	Ms.or.oct. 2964
936.	23.05.1930	<i>Kitâbu'l-Taḥbîr fî 'ilmi't-tezkîr</i> , Kuşeyrî (A; UC)	Ms.or.quart. 1703
937.	23.05.1930	<i>Maşâbihü'l-kulüb</i> , Ḥasan eş-Şî'î es-Sebzevârî (F; 14/1, 321)	Ms.or.quart. 1704
938.	23.05.1930	<i>Naşḫü'l-ezhâr fî 'acâ'ibi'l-aḫtâr</i> , Muhammed b. Aḥmed İbn İyâs (A; 17A/1, 51)	Ms.or.oct. 2966
939.	23.05.1930	<i>Kıssaşu'l-enbiyâ'</i> , Muhammed b. 'Abdullâh el-Kisâ'î (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2967
940.	23.05.1930	<i>Kitâbu Ḥilyeti'l-ibrâr ve şî'ari'l-aḫyâr</i> , Yahyâ b. Şeref en-Nevevî (A; KOHD)	Ms.or.quart. 1705
941.	23.05.1930	<i>Divân-ı Şeyḫ Cüneyd</i> , Cüneyd b. Maḥmûd-ı Şîrâzî (F; KOHD)	Ms.or.oct. 3374
942.	23.05.1930	<i>Divân</i> , Kemâl-i Ḥucendî (F; 14/1, 52)	Ms.or.oct. 2968
943.	23.05.1930	<i>Mir'âtü'l-kâ'inât</i> , Ḥüsameddîn-i Bursevî (T; 13/1, 311)	Ms.or.quart. 1837
944.	23.05.1930	<i>Mir'âtü'z-zamân fî târihi'l-a'yân</i> , Sıbt İbnü'l-Cevzî (A; KOHD)	Ms.or.quart. 1838
945.	23.05.1930	<i>Kitâbu'l-'ilel 'alâ serâ'iri ḥalîka ve şan'ati't-tabî'a</i> , Belînus el-Ḥakîm (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2969
946.	23.05.1930	<i>Mecmû'atü resâ'il</i> , İbnü'l-Heysem (A; KOHD)	Ms.or.oct. 2970
947.	23.05.1930	1. <i>Tavzîḫü't-tezkire</i> , Nizâmeddîn en-Nisâbü'rî (A; KOHD) 2. <i>er-Risâletü'l-Endelüsiye fî 'ilmi'l-'arüz</i> , Ebu'l-Ceyş el-Enşârî (A; KOHD) 3. <i>Risâle fî 'ilmi'l-'arüz</i> , 'Ubeydullâh b. Mes'ûd el-Maḥbûbî (A; KOHD) 4. <i>Şerḫü Muḫtaşari'l-'arüz</i> , Muḫsin-i Kayserî (A; KOHD)	Ms.or.fol. 4182

The Manuscripts Rescher Sold to the Berlin State Library (Reşer'in Berlin Devlet Kütüphanesi'ne Sattığı Yazmalar)

Nr.	Date Tarih	Name of Work, Name of Author (Language; Catalogue Information) Eser adı, Müellif adı (Dil; Katalog Bilgisi)	Shelf nr. Raf nr.
948.	24.09.1930	<i>ed-Divān</i> , Şemseddīn Ebu'l-Mekārim el-Bekrī (A; 17B/1, 382)	Ms.or.oct. 3295
949.	24.09.1930	<i>el-Makşadu'l-tāmm bi-ma'rifeti aḥkāmī'l-ḥammām</i> , Ḥalīl b. Velī b. Ca'fer (A; 17B/2, 216)	Ms.or.oct. 2988
950.	24.09.1930	<i>Ferah-nāme</i> , Ḥaḫīboğlu (T; 13/4, 25)	Ms.or.oct. 2989
951.	24.09.1930	<i>İrşādü'l-mürād ile'l-murād fī terceme-i Mürşādi'l-'ibād</i> , Qāsim b. Maḫmūd el-Ḳaraḫişārī (T; 13/5, 50)	Ms.or.quart. 1719
952.	24.09.1930	<i>Neticetü's-sülük fī naşḫatı'l-mülük</i> , 'Alā' b. Muḫibbī (T; 13/3, 123)	Ms.or.quart. 1720
953.	24.09.1930	<i>Şifā'ü'l-mü'min</i> , 'Alī Ḥalife (T; 13/5, 8)	Ms.or.quart. 1721
954.	24.09.1930	<i>Enisü'l-vaḫde ve celisü'l-ḫalve</i> , Maḫmūd b. Maḫmūd el-Ḥüseynī (F; 14/1, 69)	Ms.or.oct. 2990
955.	24.09.1930	1. İlm-i nücum hakkında risale [Treatise on astronomy] (A; KOHD) 2. <i>Aḥkāmü'l-es'ār min kütübi'n-nücüm ve cevāmi'i kitābı tahvili'l-mevālīd</i> , Aḫmed b. Muḫammed es-Siczī (A; KOHD) 3. <i>Risāle Felekiye</i> , Ebu'l-Me'ālī Aḫmed b. Ebi'l-Ḳāsim el-Ḥāsib (A; KOHD) 4. <i>el-İhtiyārātü'n-nücūmiye</i> , Ya'küb b. 'Alī el-Ḳaşrānī (A; KOHD)	Ms.or.oct. 3296
956.	24.09.1930	<i>Kitābu'l-Muḫarrer</i> , 'Abdülkerim b. Muḫammed er-Rāfi'ī (A; KOHD)	Ms.or.quart. 1722
957.	24.09.1930	<i>Telhışü Tabşirat li-mütezekkir ve tezkireti'l-müteşabbir</i> , Aḫmed b. Yūsuf el-Kevāşī (A; KOHD)	Ms.or.quart. 1723
958.	28.11.1930	<i>Şefiḫ-nāme muvāzzahu</i> , Maşrafzāde Meḫmed Şefiḫ (T; 13/4, 249)	Ms.or.oct. 2999
959.	28.11.1930	<i>Zübed-i āşāru'l-mevāhib ve'l-envār</i> , Aḫmed Şāliḫ b. 'Abdullāh (T; 13/5, 4)	Ms.or.quart. 1731
960.	28.11.1930	<i>Şifā'ü'l-ebdāni'l-merzā fī sırrı menāfi'i'l-Ḳur'āni's-şerif ve'l-esmā'i'l-ḫüsnā</i> , Bülbülzāde 'Alī Ḥıbrī (T; 13/4, 368)	Ms.or.oct. 3000
961.	28.11.1930	<i>Divān</i> , Ḳudretī (F; 14/1, 275)	Ms.or.oct. 3300
962.	28.11.1930	<i>İşrāḫu'l-tevārīḫ</i> , Ḳara Ya'küb b. İdrīs el-Ḳaramanī (A; KOHD)	Ms.or.oct. 3001
963.	28.11.1930	<i>Muḫtaşaru Minhāci'l-kāşidīn ve müftüdi's-şādīḫin li-İbni'l-Cevzī</i> , Aḫmed b. 'Abdurrahmān İbn Ḳudāme el-Maḫdisī (A; KOHD)	Ms.or.oct. 3002
964.	28.11.1930	<i>Es'iletü'l-Ḳur'āni'l-mecīd ve evbetühā</i> , Zeyneddīn Muḫammed er-Rāzī (A; 17A/1, 14)	Ms.or.oct. 3003
965.	28.11.1930	1. <i>Mükāşefeti'l-ḫulüb</i> (A; KOHD) 2. <i>Ḥurşidü'n-nevāzil</i> (A; KOHD)	Ms.or.oct. 3004
966.	28.11.1930	<i>Fevā'idü'l-Keşşāf li'z-Zemaḫşerī</i> , Meḫmed b. Meḫmed el-Aḫsarāyī (A; KOHD)	Ms.or.oct. 3005

The Manuscripts Rescher Sold to the Berlin State Library (Reşer'in Berlin Devlet Kütüphanesi'ne Sattığı Yazmalar)

Nr.	Date Tarih	Name of Work, Name of Author (Language; Catalogue Information) Eser adı, Müellif adı (Dil; Katalog Bilgisi)	Shelf nr. Raf nr.
967.	28.11.1930	<i>Terceme-i Sittin li-cāmi'i'l-buṣṣānīn</i> , Altıparmak Meḥmed Efendi (T; 13/2, 179)	Ms.or.quart. 1732
968.	28.11.1930	<i>Kitābu'l-Tebyīn fī beyānı milleti Şāh 'Abbās el-la'īn</i> , İbrāhīm el-Ḥalvetī (T; 13/5, 48)	Ms.or.quart. 1733
969.	28.11.1930	<i>Tenbīh-nāme</i> , Nidā'ī (T; 13/2, 202)	Ms.or.oct. 3006
970.	28.11.1930	<i>Cevāhirü'l-menākıb</i> (T; 13/4, 321)	Ms.or.oct. 3007
971.	28.11.1930	<i>İ'rābū'l-kaşā'idi ş-selās ve izāhu gāvamiđi'l-ebḥās</i> , Ḥamīdeddīn Ebū 'Abdillāh Maḥmūd en-Necātī (A; 17B/2, 283)	Ms.or.oct. 3008
972.	28.11.1930	<i>İhtiyārāt-ı Şabūhī</i> , Şabūhī Aḥmed Dede (T; 13/5, 267)	Ms.or.fol. 4190
973.	28.11.1930	<i>Fuṣūl-i ḥall ü 'aḳd ve uşul-i ḥarc u naḳd</i> , Muştafā 'Ālī (T; 13/4, 216)	Ms.or.oct. 3009
974.	28.11.1930	<i>el-Fevā'ihü'n-nebeviye fī ş-siyeri'l-Muştafaviye</i> , Karaçelebizāde 'Abdül'aziz Efendi (T; 13/1, 78)	Ms.or.fol. 4191
975.	28.11.1930	<i>Kitābu'l-Tavzīh</i> , Muştafā b. Zekeriyā' el-Karamanī (A; KOHD)	Ms.or.oct. 3010
976.	28.11.1930	<i>Kitāb-ı Maḳbūl der-ḥāl-i ḥuyūl</i> , Kāḏizāde Meḥmed b. Muştafā (T; 13/4, 429)	Ms.or.oct. 3011
977.	28.11.1930	<i>el-Münebbihāt 'ale'l-istī'dād li-yevmi'l-mī'ād</i> , İbn Ḥacer el-'Askalānī (A; KOHD)	Ms.or.oct. 3012
978.	23.12.1930	<i>Kitābu'l-Tebyīn fī ensābi'l-Kureşiyin</i> , 'Abdullāh b. Aḥmed İbn Kudāme el-Maḳdisī (A; KOHD)	Ms.or.fol. 4192
979.	23.12.1930	<i>Lübbü'l-elbāb fī 'ilmi'l-i'rāb</i> , 'Abdülmün'im b. Muḥammed el-Eberkühī (A; 17A/1, 72)	Ms.or.oct. 3385
980.	23.12.1930	<i>Mecma'u'l-ğarā'ib fī'l-mesāḥa</i> , Emrullāh b. Aḥmed-i Edirnevī (T; 13/4, 350)	Ms.or.oct. 3014
981.	23.12.1930	<i>Kitābu Yenābī' fī ma'rifeti'l-uşul ve'l-tefārī'</i> , Reşideddīn Muḥammed b. Maḥmūd eş-Şiblī (A; KOHD)	Ms.or.quart. 1848
982.	23.12.1930	1. <i>Terceme-i Tuḥfetü'ş-salavāt</i> , Oḳcızāde Meḥmed Şāhī (T; 13/4, 180) 2. <i>Risāletü'l-'Aşereti'l-mübeşşere</i> (T; 13/4, 170) 3. <i>Seb'a-i münzire</i> (T; 13/4, 171)	Ms.or.oct. 3015
983.	23.12.1930	<i>Tezkiretü'l-evliyā</i> (T; GDA)	Ms.or.oct. 3016
984.	23.12.1930	<i>Şerḥ-i Kaşide-i Şifā'ī</i> , Kāmī Meḥmed Efendi (T; 13/2, 619)	Ms.or.oct. 3017
985.	23.12.1930	<i>Ravzatü'l-İslām</i> , 'Ābidī (T; 13/4, 165)	Ms.or.oct. 3018

The Manuscripts Rescher Sold to the Berlin State Library (Reşer'in Berlin Devlet Kütüphanesi'ne Sattığı Yazmalar)

Nr.	Date Tarih	Name of Work, Name of Author (Language; Catalogue Information) Eser adı, Müellif adı (Dil; Katalog Bilgisi)	Shelf nr. Raf nr.
986.	23.12.1930	1. <i>el-Ahkāmü'l-mülâhhaşa fî hükmi mâ'i'l-himmaşa</i> , Hasan b. 'Ammâr eş-Şürünbülâli (A; KOHD) 2. <i>el-Makâşidü'l-mümahhaşa fî beyânı keyyi'l-himmaşa</i> , 'Abdülganî b. İsmâ'îl en-Nâblusî (A; KOHD) 3. <i>el-Kavlü's-sedîd fî halefi'l-va'îd</i> , 'Alî el-Kâri (A; KOHD) 4. <i>Şerhü Şihâbiddîn es-Sühreverdî li-veledihî</i> , 'İmâdeddîn (A; KOHD) 5. <i>Risâle fî tesmî'i'l-îmân</i> , Mehmed b. Hamza Güzelhîşârî (A; KOHD)	Ms.or.oct. 3019
987.	23.12.1930	<i>et-Tezkiretü'l-mu'îde ve'z-zahîretü'l-hamîde</i> , İbrâhîm b. Muḥammed es-Süveydî (A; KOHD)	Ms.or.oct. 3020
988.	23.12.1930	1. <i>el-Hilyetü's-şerîfe</i> , Hâkânî Mehmed Beg (T; KOHD) 2. <i>Hilye-i çehâr-yâr</i> , Cevrî İbrâhîm Çelebi (T; KOHD) 3. <i>Pendnâme</i> , Ferîdeddîn-i 'Aṭṭâr (F; KOHD) 4. <i>Der beyân-ı Ekâlim-i seb'a</i> , Mustafâ b. 'Alî (T; KOHD)	Ms.or.oct. 3021
989.	06.03.1931	1. <i>Ḥamse-i Nevâ'î</i> , 'Alî Şîr Nevâ'î (Ç; UC) 2. <i>Müntehabü'l-luġât</i> , Rızâ'î (Ç; UC)	Ms.or.quart. 1737
990.	06.03.1931	<i>Tefsîrü'l-Tahrîr</i> , Nizâmeddîn en-Nisâbüri (A; KOHD)	Ms.or.oct. 3031
991.	06.03.1931	<i>Kitâbu'l-'amel ve'l-elkâb fî ma'rifeti 'ilmi'l-uşurlâb</i> , Ebü Ca'fer Muḥammed b. Eyyüb el-Hâsib aṭ-Ṭaberî (F; 14/1, 20)	Ms.or.oct. 3386
992.	11.03.1931	<i>Firdevsü'l-hikme</i> , Ebu'l-Ḥasan 'Alî b. Sehl eṭ-Ṭaberî (A; 17B/2, 207)	Ms.or.oct. 3303
993.	11.03.1931	<i>(Muḥtaşar) Kitâbu Tenbihî'l-enâm fî beyânı 'uluvvî maḳâm nebiyyinâ Muḥammed 'aleyhi efdalu's-şalât ve ezke's-selâm</i> , 'Abdülcelîl b. Muḥammed İbn 'Azzûm (A; KOHD)	Ms.or.fol. 4194
994.	13.04.1931	<i>Dīvân</i> , Hilâlî-i Çaġatayî (F; 14/1, 26)	Ms.or.oct. 3401
995.	13.04.1931	<i>Dīvân</i> , Riyâzî-i Semerkandî (F; 14/1, 29)	Ms.or.oct. 3440
996.	13.04.1931	<i>Tedbîrât-ı pesendide</i> , Ebü Sehl Şâlihâzâde Nu'mân (T; 13/1, 184)	Ms.or.oct. 3446
997.	13.04.1931	<i>Târîḫ-i vak'a-i cezîre-i Sakız</i> , Mehmed Emîn Vahîd (T; 13/1, 209)	Ms.or.oct. 3443
998.	13.04.1931	<i>ez-Zenbîl</i> , es-Seyyid Kibrîṭ (A; 17B/1, 420)	Ms.or.oct. 3406
999.	13.04.1931	<i>Tevârîḫ-i Kanije</i> (T; 13/1, 146)	Ms.or.oct. 3442
1000.	13.04.1931	<i>Ensü'l-'arîfn</i> , Pîr Mehmed ('Azmî) (T; 13/2, 182)	Ms.or.oct. 3402
1001.	13.04.1931	<i>Maḳâle-i vak'a-i muḥâşara-i Karşî sene 1157</i> , Sırrî (T; 13/1, 185)	Ms.or.oct. 3399
1002.	13.04.1931	<i>Târîḫ-i feth-i Ḥanyâ</i> , Pîripaşazâde Fahîr Hüseyin Beg (T; 13/1, 155)	Ms.or.quart. 1862
1003.	13.04.1931	<i>el-Akvâlü'l-müselleme fî gazavâti'l-Mesleme</i> , Nergisî (T; 13/1, 95)	Ms.or.oct. 3452
1004.	13.04.1931	<i>Lübâbü'l-işârât</i> , Faḫreddîn er-Râzî (A; 17B/1, 228)	Ms.or.oct. 3432

The Manuscripts Rescher Sold to the Berlin State Library (Reşer'in Berlin Devlet Kütüphanesi'ne Sattığı Yazmalar)

Nr.	Date Tarih	Name of Work, Name of Author (Language; Catalogue Information) Eser adı, Müellif adı (Dil; Katalog Bilgisi)	Shelf nr. Raf nr.
1005.	13.04.1931	<i>el-Cem ' beyne 'ş-şahūhayn</i> (el-cüz'ü'r-rābi' [4 th vol.]), Muḥammed b. Ebī Naşr el-Ḥumeydī (A; KOHD)	Ms.or.quart. 1863
1006.	13.04.1931	<i>Muḥaddime-i Kuṭbeddīn</i> , Kuṭbeddīn b. Meḥmed (T; 13/3, 23)	Ms.or.quart. 1856
1007.	13.04.1931	<i>Dīvān</i> , Sa'dī (A; 14/1, 325)	Ms.or.oct. 3451
1008.	10.09.1931	1. <i>Müfredāt ve müteferriḳāt</i> (F-T-Ç; KOHD) 2. <i>Leylī vü Mecnūn</i> , Hātifi (F; KOHD) 3. <i>Gazeliyāt-ı Surūrī</i> (T; GDA) 4. <i>Neşrū 'l-le'ālī</i> , Yār 'Alī b. 'Abdullāh el-'Alānevī et-Tebrīzī (F; KOHD) 5. <i>Dīvān</i> , Şükrī-i Bidlisī (Ç; GDA) 6. <i>Tuḥfetü 'l-ādāb</i> (F; KOHD) 7. <i>Miftāḥu 'l-bedā'i</i> , Vahid-i Tebrīzī (F; KOHD) 8. <i>Selīmname</i> , Şükrī-i Bidlisī (T; GDA) 9. Sultan I. Selīm'in Şāh İsmā'il'e, Sultan II. Meḥmed'in Uzun Ḥasan'a mektupları [Letters from Sultan Selim I to Shah Ismail and from Sultan Mehmed II to Tall Hasan] (T; GDA)	Ms.or.oct. 3419
1009.	10.09.1931	<i>Zīnetü 'l-mecālīs</i> , Mecdeddīn Muḥammed b. Ebī Tālib el-Ḥüseynī Mecdī (F; KOHD)	Ms.or.quart. 1851
1010.	27.09.1931	<i>Dīvān</i> , Yūnus Emre (T; 13/5, 207)	Ms.or.fol. 4226
1011.	27.09.1931	1. <i>Kur'an şürelerinüñ ḥāşşiyetleri</i> (T; 13/5, 6) 2. <i>Tuḥfetü 'l-leṭā'if</i> , Aḥmed b. 'Abdülcebbar (T; 13/5, 24)	Ms.or.quart. 1868
1012.	27.09.1931	<i>Şerā'itü 'l-faḳr ve 'l-fuḳarā</i> (T; 13/5, 52)	Ms.or.fol. 4224
1013.	27.09.1931	<i>İlāhiyāt</i> , İbrāhīm Ḥāşş (T; 13/2, 363)	Ms.or.oct. 3447
1014.	27.09.1931	<i>Şerḫü Kaşīdeti naşīḥa</i> , Resül b. Ya'ḳub İbn 'Ömer Siyāh (A; KOHD)	Ms.or.oct. 3473
1015.	27.09.1931	1. <i>Münşe'at-ı Oḳcızāde</i> , Oḳcızāde Meḥmed Şāhī (T; 13/5, 144) 2. <i>Münşe'at-ı Ālī Efendi</i> , Ālī Ḥüseyn Efendi (T; 13/5, 145) 3. <i>Münşe'at-ı Zuhūrī</i> , Zuhūrī İşhāḳzāde Meḥmed Şāliḥ (T; 13/5, 146)	Ms.or.quart. 1855
1016.	27.09.1931	1. <i>Dīvān</i> , Bezcizāde Muḫyī (T; 13/3, 233) 2. <i>Dīvān</i> , Üftāde Meḥmed Muḫyiddīn (T; 13/3, 229) 3. <i>Vaşiyyet-i Resülullāh</i> (T; 13/3, 19)	Ms.or.oct. 3438
1017.	27.09.1931	1. <i>Hall-i müşkilāt</i> , Ḥasan (T; 13/4, 280) 2. <i>Kütābu Mecmū'ati 'l-leṭā'if fi bâbi 'l-ma'arif</i> , Cemālī İbrāhīm b. Muştafā (T; 13/4, 281) 3. <i>İnşā'iyāt</i> (T; 13/4, 306)	Ms.or.oct. 3431
1018.	27.09.1931	<i>Keşfü 'l-tenzil fi tahkiki 'l-mebāhiş ve 'l-te'vīl</i> (el-cüz'ü'l-evvel [1 st vol.]), Ebū Bekr b. 'Alī Ḥaddād (A; KOHD)	Ms.or.oct. 3429

The Manuscripts Rescher Sold to the Berlin State Library (Reşer'in Berlin Devlet Kütüphanesi'ne Sattığı Yazmalar)

Nr.	Date Tarih	Name of Work, Name of Author (Language; Catalogue Information) Eser adı, Müellif adı (Dil; Katalog Bilgisi)	Shelf nr. Raf nr.
1019.	27.09.1931	<ol style="list-style-type: none"> 1. <i>Tahrîrû kitâbi 'l-mu 'tayât li-Ukîlidîs</i>, Naşîreddîn-i Tûsî (A; 17B/2, 178) 2. <i>Tahrîrû kitâbi 'l-Uker li-Şâvezüsiyûs</i>, Naşîreddîn-i Tûsî (A; 17B/2, 181) 3. <i>Tahrîrû kitâbi 'l-küreti 'l-müteharrike</i>, Naşîreddîn-i Tûsî (A; 17B/2, 180) 4. <i>Tahrîrû kitâbi 'l-Mânâlâ 'ûs fi 'l-eşkalî 'l-kürîye</i>, Naşîreddîn-i Tûsî (A; 17B/2, 179) 5. <i>Tahrîrû kitâbi 'l-mesâkin li-Şâvezüsiyûs</i>, Naşîreddîn-i Tûsî (A; 17B/2, 165) 6. <i>Tahrîrû 'l-menâzir li-Ukîlidîs</i>, Naşîreddîn-i Tûsî (A; 17B/2, 191) 7. <i>Tahrîrû kitâbi zâhirâtî 'l-felek li-Ukîlidîs</i>, Naşîreddîn-i Tûsî (A; 17B/2, 162) 8. <i>Tahrîrû kitâbi Şâvezüsiyûs fi 'l-eyyâm ve 'l-leyâlî</i>, Naşîreddîn-i Tûsî (A; 17B/2, 164) 9. <i>Tahrîrû kitâbi Üfûlûkus fi 'l-tulû ' ve 'l-ğurûb</i>, Naşîreddîn-i Tûsî (A; 17B/2, 163) 10. <i>Tahrîrû kitâbi İskîlâvus fi 'l-meâlî</i>, Naşîreddîn-i Tûsî (A; 17B/2, 167) 11. <i>Tahrîrû kitâbi Aristarhas fi cirmeyi 'n-neyyireyn ve bu 'deyhimâ</i>, Naşîreddîn-i Tûsî (A; 17B/2, 166) 12. <i>Tahrîrû kitâbi me 'hüzâti Arşimîdis</i>, Naşîreddîn-i Tûsî (A; 17B/2, 184) 13. <i>Tahrîrû kitâbi 'l-mefrûdât</i>, Ebu'l-Hasan Şâbit b. Qurra (A; 17B/2, 187) 14. <i>Tahrîrû kitâbi ma 'rifeti misâhati 'l-eşkelî 'l-basîta ve 'l-kürîye</i>, Bânû Mûsâ b. Şâkir (A; 17B/2, 185) 15. <i>Kitâb fi misâhati 'l-halaq</i>, Ahmed b. 'Ömer el-Kerâbîsî (A; 17B/2, 186) 16. <i>Kitâbu 'ş-Şekli 'l-kattâ</i>, Naşîreddîn-i Tûsî (A; 17B/2, 190) 17. <i>Tahrîrû kitâbi 'l-küre ve 'l-üstüvâne li-Arşimîdis</i>, Naşîreddîn-i Tûsî (A; 17B/2, 182) 18. <i>Tahrîrû maqâlâtı Arşimîdis fi teksîri 'd-dâ 'ire</i>, Naşîreddîn-i Tûsî (A; 17B/2, 183) 19. <i>Maqâle fi kısmeti 'l-haqq ellezî istâ 'melehu Arşimîdis fi 'l-makâleti ş-şâniye min kitâbihi fi 'l-küre ve 'l-üstüvâne</i>, İbnü'l-Heşem (A; 17B/2, 188) 20. Matematik hakkında risale [Treatise on mathematics], Ebu'l-Kâsim 'Alî es-Sümeysâfî (A; 17B/2, 189) 	Ms.or.quart. 1867
1020.	27.09.1931	<i>Ķānūnu 'l-vizāre</i> , Ebu'l-Hasan el-Māverdī (A; 17B/1, 246)	Ms.or.oct. 3433
1021.	27.09.1931	<i>Mi 'yāru 'l-mürîdîn</i> , Ķuṭbeddîn Ebū Muḥammed el-Mekkī (A; 17B/1, 105)	Ms.or.oct. 3434
1022.	27.09.1931	<i>Dīvān</i> , 'Abdurrahmān Cāmī (F; 14/1, 377)	Ms.or.oct. 3444
1023.	27.10.1931	<i>Tevārîḫ-i Maḥmūd Paşa-yı velī</i> (T; 13/4, 263)	Ms.or.oct. 3487

The Manuscripts Rescher Sold to the Berlin State Library (Reşer'in Berlin Devlet Kütüphanesi'ne Sattığı Yazmalar)

Nr.	Date Tarih	Name of Work, Name of Author (Language; Catalogue Information) Eser adı, Müellif adı (Dil; Katalog Bilgisi)	Shelf nr. Raf nr.
1024.	27.10.1931	<i>Divânçe</i> , Âbid Maḥmūd Meḥmed (T; 13/2, 305)	Ms.or.oct. 3491
1025.	27.10.1931	Meḥmed Şadiḳ Erzincānī: 1. <i>Terbiye-nāme</i> (T; 13/2, 100) 2. <i>Risāle-i Ma'rifet-i nefis</i> (T; 13/2, 158)	Ms.or.oct. 3486
1026.	27.10.1931	<i>Şeref-i siyādet</i> , Seyyid Seyfullāh (T; 13/4, 187)	Ms.or.oct. 3484
1027.	27.10.1931	1. <i>Te'dibü'l-mütemerrideyn fi ḥakki'l-ebeveyn</i> , 'Abdülahād Nürī es-Sivasī (T; 13/4, 24) 2. <i>Risāletü'd-deverān li-ğavşi ḥāze'z-zamān</i> (T; 13/2, 174)	Ms.or.oct. 3485
1028.	27.10.1931	1. <i>Mifāḥu'n-necāt</i> , Jende-pil Aḥmed-i Cām (F; KOHD) 2. <i>'Umdetü'l-İslām</i> , Ebū Tāhir-i Multānī (F; KOHD)	Ms.or.oct. 3495
1029.	27.10.1931	1. <i>Risāle fi beyāni'l-mezāhibi'l-muḥtelife</i> , Şadreddinzāde Şirvānī (T; GDA) 2. <i>Terceme-i Şerḥ-i Kitābu Elḫāzī'l-küfr</i> , Tarikatçı Mustafa Efendi (T; GDA) 3. <i>Āfāku'l-lisān</i> (T; GDA) 4. <i>Bāb-ı Tevekkül</i> (T; GDA)	Ms.or.oct. 3492
1030.	16.11.1931	<i>Kitābu'l-Tenezzülātü'l-mevşiliye</i> , İbnü'l-'Arabī (A; KOHD)	Ms.or.oct. 3478
1031.	16.11.1931	<i>Muḥtaşaru Esbābi'n-nüzül</i> , Burhāneddīn Ebu'l-'Abbās el-Ca'berī (A; 17B/1, 11)	Ms.or.oct. 3578
1032.	16.11.1931	1. <i>Risāle fi beyāni mes'eleti şer'ıye fi'l-vakfi'l-müseccel</i> , Yılcancık 'Abdülkādir b. Emīr Gīsūdār (A; KOHD) 2. <i>Enfa'u'l-vesā'il ilā taḥriri'l-mesā'il fi'l-fürü'</i> , İbrāhīm b. 'Alī eṭ-Ṭarsūsī (A; KOHD) 3. <i>Mu'īnü'l-ḥukkām fīmā yetereddedü beyne'l-ḥaşmeyn ve'l-aḥkām</i> , 'Alī b. Ḥalīl eṭ-Ṭarāblusī (A; KOHD)	Ms.or.quart. 1927
1033.	16.11.1931	<i>el-Muḡnī fi uşūli'l-fikh</i> , 'Ömer b. Muḥammed el-Ḥabbāzī (A; KOHD)	Ms.or.quart. 1920
1034.	16.11.1931	1. <i>Dīvān</i> , Ḥayālī-i Buḥārī (F; KOHD) 2. <i>Dīvān</i> , La'lī-i Bedaḫşī (F; KOHD) 3. <i>Dīvān</i> , Şāhī (F; KOHD)	Ms.or.oct. 3501
1035.	16.11.1931	<i>Fetāve'n-Nevevī</i> , 'Alī b. İbrāhīm İbn el-'Aṭṭār (A; KOHD)	Ms.or.oct. 3502
1036.	21.01.1932	<i>Sifrü's-sa'āde ve sefirü'l-ifāde</i> , 'Alemeddīn es-Seḥāvī (A; 17B/2, 243)	Ms.or.oct. 3582
1037.	21.01.1932	1. <i>Tuḥfe-i Celāliye der 'ilm-i mükātebe</i> , Muḥammed b. 'Alī en-Nāmūs el-Ḥārī (F; KOHD) 2. <i>Mifāḥu'l-İnsā'</i> , Muḥammed b. Ḥācē es-Sa'īdī (F; KOHD) 3. <i>Ḥadā'ıku'l-vesā'ik</i> , Muḥammed b. 'Alī en-Nāmūs el-Ḥārī (F; KOHD)	Ms.or.oct. 3512

The Manuscripts Rescher Sold to the Berlin State Library (Reşer'in Berlin Devlet Kütüphanesi'ne Sattığı Yazmalar)

Nr.	Date Tarih	Name of Work, Name of Author (Language; Catalogue Information) Eser adı, Müellif adı (Dil; Katalog Bilgisi)	Shelf nr. Raf nr.
1038.	4.06.1932	1. <i>el-'Aķidetü'l-Mâturîdiye</i> , Ebü Maşûr Muhammed el-Mâturîdî (A; KOHD) 2. <i>Ādâbü'l-mürîdîn fi'ÿ-taşavvuf</i> , 'Abdülkâhir b. 'Abdullâh es-Sühreverdî (A; KOHD)	Ms.or.oct. 3566
1039.	15.03.1933	<i>Hilyetü'l-evliyâ' ve şabakâtu'l-aşfiyâ'</i> , Ebü Nu'aym Aħmed b. 'Abdullâh (A; 17A/2, 130)	Ms.or.oct. 3553
1040.	15.03.1933	<i>Sa'âdet-nâme</i> , Câmî (T; 13/1, 249)	Ms.or.quart. 1904
1041.	15.03.1933	<i>Mecmû'a-i eş'âr</i> (T; 13/3, 264)	Ms.or.oct. 3520
1042.	15.03.1933	<i>Dīvân</i> , Cemâlî (F; KOHD)	Ms.or.oct. 3572
1043.	15.03.1933	<i>Ĥamza-nâme</i> (F; KOHD)	Ms.or.quart. 1902
1044.	15.03.1933	<i>Terceme-i Enîsü'l-münkati'in</i> (T; 13/3, 13)	Ms.or.oct. 3569
1045.	25.03.1933	<i>Kitâb fihî eħâdis ve âdâb ve ĥikem ve aħbâr</i> (A; 17A/1, 91)	Ms.or.oct. 3545
1046.	25.03.1933	<i>Tedbîrü'l-mevlûd</i> , Şifâ'î Şa'bân b. Aħmed (T; 13/4, 405)	Ms.or.oct. 3544
1047.	25.03.1933	<i>Mekâtib</i> , Şeyĥ Murâdî Efendi (T-A; UC-GDA)	Ms.or.oct. 3546
1048.	25.03.1933	<i>Kitâbu'l-Minaĥi'l-ilâhiyât bi-Şerĥi Delâ'ili'l-ĥayrât</i> , Süleymân b. 'Ömer el-Cemel el-'Uceyli (A; KOHD)	Ms.or.oct. 3547
1049.	25.03.1933	1. <i>Kitâbu Nüzheti'l-ervâĥ ve ğibtati'l-eşbâĥ</i> , Muhammed b. Süleymân el-Kâfiyeci (A; KOHD) 2. <i>Kitâbu Mebâdi'î's-sâlikîn ilâ maĥâmâti'l-'arîfin</i> , 'Alî b. Meymûn el-Maĥribî (A; KOHD) 3. <i>Kitâbu Mevâhibi'r-Raĥmân fi keşfi'avreti's-şeytân</i> , 'Alî b. Meymûn el-Maĥribî (A; KOHD) 4. <i>Mi'etü kelime</i> , Ĥalîfe 'Alî (A; KOHD) 5. <i>Kitâbu'l-Eĥâdisi'l-ĥisân fi fażli't-ıaylasân</i> , Celâleddîn es-Süyüfî (A; KOHD)	Ms.or.oct. 3549
1050.	25.03.1933	1. <i>Ĥallü şukûk fi Kitâbi Macisî fi'l-hey'e</i> , İbnü'l-Ĥeysem (A; UC) 2. <i>Şerĥü Muĥtaşar fi ma'rifeti'ÿ-takâvîm li-Tüsî</i> (A; UC)	Ms.or.oct. 3548
1051.	31.03.1933	<i>Kitâb fi'l-'ilm bi'l-fürüsiye ve'l-'amel bihi ve'l-'ilm bi's-seĥâfe râcilen ve ma'rifetü'r-remy bi'l-ĥusbân ve ğayr zâlike</i> , Nâşiredîn Ebü 'Abdillâh Muhammed b. Aĥî Ĥizâm (A; 17B/2, 154)	Ms.or.quart. 1906
1052.	28.04.1933	1. <i>Kitâbu'l-Lüma' fi'n-naĥv</i> , Ebu'l-Fetĥ 'Osmân b. Cinnî (A; 17B/2, 221) 2. <i>Kitâbu'l-Muĥtedâ bihi fi'n-naĥv li'l-mübtedi'</i> , Ebu'l-Ĥasan 'Alî b. Sa'îd ez-Zeydî (A; 17B/2, 222)	Ms.or.oct. 3538
1053.	28.04.1933	<i>el-Vakfu's-Secävendî</i> , Muhammed b. Ĥayfûr es-Secävendî (A; 17A/1, 9)	Ms.or.oct. 3542

The Manuscripts Rescher Sold to the Berlin State Library (Reşer'in Berlin Devlet Kütüphanesi'ne Sattığı Yazmalar)

Nr.	Date Tarih	Name of Work, Name of Author (Language; Catalogue Information) Eser adı, Müellif adı (Dil; Katalog Bilgisi)	Shelf nr. Raf nr.
1054.	28.04.1933	1. <i>Mevlūdū 'ş-şerif</i> , 'Abdī (T; 13/5, 223) 2. <i>Du 'ā'u Mevlūdi 'n-Nebī</i> , 'Abdī (A; KOHD) 3. <i>Kaşīdetū Uḡlubnī tecidunī</i> , 'Abdī (A; KOHD) 4. <i>Terceme-i Kaşīde-i Bürde</i> , Şemseddīn-i Sivasī (T; 13/5, 224) 5. <i>Şerh-i Fāl-nāme-i İbnü'l-'Arabī</i> (T; 13/5, 297) 6. <i>Hacc-ı şerifün menāzilleri</i> (T; 13/5, 167) 7. <i>Du 'ā'ü Ricālī'l-ğayb</i> (A; KOHD) 8. <i>Ğurre-nāme</i> , Derviş 'Alī (T; 13/5, 180) 9. <i>Sā'āt-nāme</i> (T; 13/5, 301) 10. <i>Ṭālī-nāme</i> (F; KOHD) 11. (F; UC) 12. (F; UC) 13. (F; UC) 14. <i>Ğurre-nāme</i> , Haḡkī (T; 13/5, 181)	Ms.or.quart. 1908
1055.	09.06.1933	<i>el-Cāmī 'ü 'ş-şagīr</i> , Şadrü'ş-şehīd (A; KOHD)	Ms.or.oct. 3560
1056.	09.06.1933	1. <i>Huṭab</i> (A; KOHD) 2. <i>er-Ravzu 'n-naẓīr fī 'ilmi 'l-tezkīr</i> , Ebū Bekr 'Abdurrahman b. 'Alī İbn en-Neccār ed-Dimaşkī (A; KOHD)	Ms.or.quart. 1910
1057.	09.06.1933	<i>Ünsü' (İns)l-munḡaṭī 'in ve riyāzu's-sālīkīn ilā 'ibādeti rabbi 'l-'ālemin</i> , el-Mu'āfā b. İsmā'īl el-Mevşīlī (A; KOHD)	Ms.or.quart. 1911
1058.	09.06.1933	<i>Aḡkāmü 'l-'Kur'ān</i> , Aḡmed b. 'Alī el-Caşşās (A; KOHD)	Ms.or.quart. 1905
1059.	09.06.1933	<i>Lübābü 'l-tefāsīr</i> (en-nışfu 'l-evvel [1 st part]), Maḡmūd b. Ḥamza el-Kirmānī (A; KOHD)	Ms.or.oct. 3561
1060.	09.06.1933	<i>el-Esmā'ü 'l-mübheme fī 'l-enbā' i 'l-muḡkeme</i> , Ebū Bekr Aḡmed el-Ḥaṭīb el-Bağdādī (A; 17A/1, 20)	Ms.or.oct. 3574
1061.	09.06.1933	<i>İrşādü's-sālik ilā ḡalli Elḡiyeti İbn Mālīk</i> , Burhāneddīn Ebū İşḡāk İbrāhīm İbn Ḳayyim el-Cevziye (A; 17A/1, 70)	Ms.or.oct. 3573
1062.	09.06.1933	<i>Tecnüsü 'l-Mülteḡaṭ</i> , Celāleddīn Maḡmūd el-Ustrüşenī (A; 17A/1, 38)	Ms.or.oct. 3537
1063.	09.06.1933	<i>el-Mükteḡā</i> , Ebū 'Amr ed-Dānī (A; 17A/1, 6)	Ms.or.oct. 3536
1064.	09.06.1933	<i>Mecmū'a</i> , Eyyübī Meḡmed Emīn Efendi (A; 17B/1, 421)	Ms.or.oct. 3541
1065.	09.06.1933	1. <i>Kıḡāyetü 'l-'āmil ve hidāyetü 'l-'āḡil bi 'l-'aḡīdet</i> , 'Alī b. 'Atiye 'Alvān (A; KOHD) 2. <i>Muḡtaşaru Menāri 'l-envār</i> , el-Ḥasan b. 'Ömer İbn Ḥabīb (A; KOHD) 3. <i>Taḡmīdātü 'aẓīme</i> (A; KOHD) 4. <i>Kitābu Fıḡḡhī 'l-Keydānī</i> , Luṭfullāh en-Neseḡi el-Keydānī (A; KOHD) 5. <i>el-Kaşīdetü 'l-Cülcülütiye</i> , Muḡammed el-Ğazzālī (A; KOHD)	Ms.or.oct. 3535
1066.	09.06.1933	<i>Ticānu feẓā 'ilī 'ş-şuḡūr</i> , Ḥāmid b. Yūsuf el-Bandırmaḡvī (A; KOHD)	Ms.or.oct. 3550

The Manuscripts Rescher Sold to the Berlin State Library (Reşer'in Berlin Devlet Kütüphanesi'ne Sattığı Yazmalar)

Nr.	Date Tarih	Name of Work, Name of Author (Language; Catalogue Information) Eser adı, Müellif adı (Dil; Katalog Bilgisi)	Shelf nr. Raf nr.
1067.	09.06.1933	<i>el-Fethu'l-ḳarīb li-ḥazreti'l-meliki'l-müciḳb</i> , Muḥammed Berekāt b. es-Seyyid Aḥmed Efendi (A; KOHD)	Ms.or.oct. 3534
1068.	16.09.1933	<i>Dīvān</i> , Ḥikmet (T; 13/2, 362)	Ms.or.oct. 3630
1069.	16.09.1933	1. <i>Kitābu'l-Ḳirānāt</i> , Ebū Ma'şer Ca'fer b. Muḥammed (A; KOHD) 2. <i>Keyfiyetü'l-hüküm 'alā taḥvili sini'l-'ālem</i> , Yaḥyā b. Muḥammed İbn Ebi'ş-Şükr (A; KOHD)	Ms.or.oct. 3628
1070.	16.09.1933	<i>et-Teyşür fi'l-ḳirā'āti's-seb'a</i> , Ebū 'Amr ed-Dānī (A; 17A/1, 12)	Ms.or.oct. 3629
1071.	16.09.1933	<i>el-İşrāf 'alā faẓli'l-eşraf</i> , İbrāhīm el-Ḥasanī es-Semhūdī (A; 17B/1, 494)	Ms.or.oct. 3626
1072.	16.09.1933	<i>Ravzatü'l-aḥbāb</i> , Sā'ilī (F; 14/1, 166)	Ms.or.oct. 3627
1073.	10.11.1933	<i>Ḥayātu'l-ḥayavān</i> , Muḥammed b. Müsā ed-Demirī (A; KOHD)	Ms.or.quart. 1930
1074.	24.09.1934	<i>Kitābu Tezkireti's-sāmi' ve'l-mütekellim fi edebi'l-'ilm ve'l-müte'allim</i> , Muḥammed b. İbrāhīm İbn Cemā'a (A; KOHD)	Ms.or.quart. 1936
1075.	24.09.1934	1. <i>Dīvān</i> , Nihānī Fāzil b. 'Abdullāh (T; 13/3, 227) 2. <i>Risāle-i 'Arüz</i> , Nuḳḳī (T; 13/3, 224)	Ms.or.oct. 3636
1076.	24.09.1934	<i>Kitābu'l-Aḳḳāb</i> , Şıdkī (T; 13/4, 374)	Ms.or.oct. 3638
1077.	24.09.1934	<i>Ḥāşiye 'ale'l-Mişbāḥ fi şerhi'l-Miftāḥ</i> , Emīr Ḥasan er-Rümī (A; 17B/1, 321)	Ms.or.oct. 3637
1078.	24.09.1934	<i>Kenzü'l-ma'ānī fi şerhi Hurzi'l-emānī</i> , İbrāhīm b. 'Ömer el-Ca'berī (A; KOHD)	Ms.or.quart. 1937
1079.	16.11.1934	<i>Münyetü'l-eberrā ve ḡunyetü'l-aḥyār</i> , 'Abdurrahīm-i Ḳaraḥişārī (T; 13/5, 64)	Ms.or.oct. 3649
1080.	16.11.1934	<i>Ḥüsrev-nāme</i> (T; GDA)	Ms.or.quart. 1944
1081.	16.11.1934	<i>Süleymān-nāme (muḥtaşar)</i> , Firdevsī-i Rumī (T; 13/1, 53)	Ms.or.quart. 1945
1082.	21.12.1934	<i>Resā'il</i> , 'Alī el-Ḳārī (A; UC)	Ms.or.quart. 1947
1083.	21.12.1934	<i>Medārikü'l-tenzil ve ḥaḳā'ıku'l-te'vıl</i> , 'Abdullāh b. Aḥmed en-Nesefī (A; KOHD)	Ms.or.quart. 1946
1084.	21.12.1934	<i>Dīvān</i> , Mīrzā Muḥammad Niḡārī (F; KOHD)	Ms.or.oct. 3654
1085.	21.12.1934	<i>İḳbāl-nāme-i Cihāngirī</i> , Muḥammed Şerif b. Dūşt Muḥammed (F; 16/1, 78)	Ms.or.quart. 1948

The Manuscripts Rescher Sold to the Berlin State Library (Reşer'in Berlin Devlet Kütüphanesi'ne Sattığı Yazmalar)

Nr.	Date Tarih	Name of Work, Name of Author (Language; Catalogue Information) Eser adı, Müellif adı (Dil; Katalog Bilgisi)	Shelf nr. Raf nr.
1086.	21.12.1934	<p>1. <i>Kitābu'l-fihriş</i>, 'Alî Muhammed Şirāzî (A; KOHD)</p> <p>2. <i>eş-Şahîfetü'r-râbi'a fî şerhi du'â'ihî fî zamāni'l-ğaybe</i> (A; KOHD)</p> <p>3. <i>Risāletü Bismi'l-meknûni'l-'aliyyi'l-'azîm el-ğamdü li'llāhi'llezi ebda'a'l-meşî'a</i> (A; KOHD)</p> <p>4. <i>Tefsîrü Süreti Ħamd</i>, 'Alî Muhammed Şirāzî (A; KOHD)</p> <p>5. <i>Tefsîrü Süreti Tevhîd</i>, 'Alî Muhammed Şirāzî (A; KOHD)</p> <p>6. <i>Tefsîrü Süreti'l-Ķadr</i>, 'Alî Muhammed Şirāzî (A; KOHD)</p> <p>7. <i>Tevkî'u ħiţâb bihi Muhammed Sa'îd Erdesânî</i>, 'Alî Muhammed Şirāzî (A; KOHD)</p> <p>8. <i>Tevkî'u elfeyn</i>, 'Alî Muhammed Şirāzî (A; KOHD)</p> <p>9. <i>Tefsîrü ħadîş Ebî Lebîdü'l-Maĥzûmî</i>, 'Alî Muhammed Şirāzî (A; KOHD)</p> <p>10. <i>Şerĥü Beyāni Seyyid Kāzım Reştî seye'ti'z-zamān yakra'e'l-ğamd li'llāhi rabbi'l-'ālemîn bi-kesri'l-hemze ve'r-rā' ve yeküne şahîhan</i>, 'Alî Muhammed Şirāzî (A; KOHD)</p> <p>11. <i>Fî cevāb Āķā Seyyid Cevāb</i>, 'Alî Muhammed Şirāzî (A; KOHD)</p> <p>12. <i>Fî cevāb Nevāb Āķā Seyyid Seyyid Yahyā</i>, 'Alî Muhammed Şirāzî (A; KOHD)</p> <p>13. <i>Tevkî' fî yevmi'l-cum'a 'ale'l-cebeli'ş-şedîd</i>, 'Alî Muhammed Şirāzî (A; KOHD)</p> <p>14. <i>Beyānu taĥkîki istîfĥāmāti'l-Ķur'ân</i>, 'Alî Muhammed Şirāzî (A; KOHD)</p> <p>15. <i>Şerĥü keyfiyeti'l-mi'rāc</i>, 'Alî Muhammed Şirāzî (A; KOHD)</p> <p>16. <i>Taĥkîk fî ħadîşi ħad verede mine'r-Rizā' aleyhi's-selām</i> (A; KOHD)</p> <p>17. <i>Fî cevābi es'ileti Mullā Ahmed</i>, 'Alî Muhammed Şirāzî (A; KOHD)</p> <p>18. <i>Ħuĥbe enşe'ehā fî beledi'ş-şād</i>, 'Alî Muhammed Şirāzî (A; KOHD)</p> <p>19. <i>Risāletü'l-Ħamdî li'llāhi'llezi ebde'a'l-meşî'e ħable küll şey' li-zuhûri ħayyümiyetihi fî melekûti'l-emr</i> (A; KOHD)</p> <p>20. <i>Hāzā mā nüzile li-Aĥmedi'l-Ezğandî li-yebluğanne mā yaĥdiru (yuĥaddaru) aleyhi vallāhu 'alā külli şey'in ħafţ</i> (A; KOHD)</p> <p>21. <i>Risāletü Mā şā'a'llāhu lā ħavle ve lā kuvvete illā billāhi subĥānallāhi ve'l-ğamdü li'llāhi ve lā ilāhe illā'llāh</i> (A; KOHD)</p>	Ms.or.oct. 3655
1087.	21.12.1934	<i>Min şecereti'l-ğamrā'en-nābite fî arzî'l-ħazrā'</i> (A; KOHD)	Ms.or.oct. 3656
1088.	21.12.1934	<i>Beyān-ı Fārsî</i> , 'Alî Muhammed Şirāzî (F; KOHD)	Ms.or.oct. 3657
1089.	21.12.1934	<i>Ta'rîf-i şerî'at-i beyān</i> (F; KOHD)	Ms.or.oct. 3658
1090.	21.12.1934	<i>Kitābu'l-Muĥtārāt</i> , Ebu'l-Ħasan 'Alî b. Aĥmed İbn Hübel (A; KOHD)	Ms.or.quart. 1950
1091.	21.12.1934	<i>Telĥîşü'l-aĥvāl fî taĥkîki aĥvālî'r-ricāl</i> , Muhammed b. 'Alî el-Eşterābādî (A; KOHD)	Ms.or.quart. 1949

The Manuscripts Rescher Sold to the Berlin State Library (Reşer'in Berlin Devlet Kütüphanesi'ne Sattığı Yazmalar)

Nr.	Date Tarih	Name of Work, Name of Author (Language; Catalogue Information) Eser adı, Müellif adı (Dil; Katalog Bilgisi)	Shelf nr. Raf nr.
1092.	21.12.1934	<i>Risāle fī keşfi 'z-zamā'ir ve 'l-haḫfiyāt</i> , Bābā Şırvānī (F; KOHD)	Ms.or.oct. 3659
1093.	21.12.1934	Tasavvuf hakkında risaleler [Treatises on Sufism] (F; UC)	Ms.or.quart. 1951
1094.	21.12.1934	<i>Rubā'iyāt</i> , 'Ömer Ḥayyām (F; KOHD)	Ms.or.oct. 3660
1095.	21.12.1934	<i>et-Taḫrīb fī esrāri 'l-terkīb</i> , Eydemür b. 'Alī el-Cildekī (A; KOHD)	Ms.or.oct. 3661
1096.	21.12.1934	<i>Niyāzū 'l-müznibīn</i> , 'Alī Z̄elilī (T; 13/5, 257)	Ms.or.quart. 1952
1097.	09.04.1935	<i>Tercemetü 'l-İ'lām bi-a'lāmi beledi 'llāhi 'l-ḫarām</i> , Bākī (T; 13/1, 306)	Ms.or.oct. 3669
1098.	09.04.1935	Ḳaraçelebizāde 'Abdül'aziz Efendi: 1. <i>Ravzatü 'l-ebṛār</i> (T; 13/1, 33) 2. <i>Zeyl-i tāriḫ</i> (T; 13/1, 35)	Ms.or.quart. 1978
1099.	09.04.1935	<i>Şerḫü 'l-Hidāye</i> (A; KOHD)	Ms.or.quart. 1982
1100.	09.04.1935	<i>Nigārisān</i> , Kemālpāşazāde (F; 14/1, 338)	Ms.or.quart. 1983
1101.	09.04.1935	Oḳçızāde Mehmed Şāhī: 1. <i>en-Nazmü 'l-mübīn fī 'l-āyāti 'l-erba'ın</i> (T; 13/5, 13) 2. <i>Aḫsenü 'l-ḫadīṣ</i> (T; 13/5, 12)	Ms.or.quart. 1964
1102.	09.04.1935	1. <i>Āteşkede</i> , Luṭf 'Alī b. Āḳā Ḥān Āzerbegdilī (F; KOHD) 2. <i>Dīvān</i> , Muḫammed 'Aşık İşfahānī (F; KOHD) 3. <i>Dīvān</i> , Seyyid Muḫammed Şu'le (F; KOHD) 4. <i>Dīvān</i> , Mīrzā Ca'fer Şāfi İşfahānī (F; KOHD) 5. <i>Dīvān</i> , Mīr Seyyid 'Alī Müştāk İşfahānī (F; KOHD) 6. <i>Yūsuf u Züleyhā</i> , Luṭf 'Alī b. Āḳā Ḥān Āzerbegdilī (F; KOHD)	Ms.or.quart. 1984
1103.	09.04.1935	<i>Sefāret-nāme</i> , Seyyid 'Abdürrahīm Muḫib Efendi (T; 13/1, 220)	Ms.or.quart. 1977
1104.	09.04.1935	<i>Fezleke</i> , Kātib Çelebi (T; 13/1, 162)	Ms.or.quart. 1979
1105.	09.04.1935	<i>Tāriḫ-i Cizyedārzāde</i> , Cizyedārzāde Aḫmed Bahā'eddīn (T; 13/1, 136)	Ms.or.quart. 1971
1106.	09.04.1935	<i>Behcetü 'l-tevārīḫ</i> , Muştafā (T; 13/1, 13)	Ms.or.quart. 1972
1107.	09.04.1935	<i>Ṭabakātü 'l-memālik ve derecātü 'l-mesālik</i> , Celālzāde Muştafā Çelebi (T; 13/1, 144)	Ms.or.quart. 1961
1108.	09.04.1935	<i>Terceme-i Şevāhidü 'n-nübüvve</i> , Lāmi'ī Çelebi (T; 13/5, 17)	Ms.or.quart. 1966
1109.	09.04.1935	<i>er-Ravzatü 'l-behiye fī şerḫi 'l-Lüm'ati 'd-Dimaşkiye</i> , Zeyneddīn b. 'Alī el-'Āmilī eş-Şehīdū's-Şānī (A; KOHD)	Ms.or.quart. 1956
1110.	09.04.1935	1. <i>Şüret-i berāt-i ferāşet-i Ravza-i Muṭahhara</i> (T; GDA) 2. <i>Fethnāme-i Revān</i> (T; GDA) 3. <i>Fezā'il-i Kelime-i Tevhīd</i> (T; GDA) 4. <i>Ḥilye-i Çehār Yār-ı Güzīn</i> , Cevrī İbrāhīm Çelebi (T; GDA) 5. Selāmī Efendi'nin şiiri [Selāmī Efendi's poem] (T; GDA) 6. <i>Münşe'āt</i> , 'Abdülkerīm Efendi (T; GDA)	Ms.or.quart. 1957

The Manuscripts Rescher Sold to the Berlin State Library (Reşer'in Berlin Devlet Kütüphanesi'ne Sattığı Yazmalar)

Nr.	Date Tarih	Name of Work, Name of Author (Language; Catalogue Information) Eser adı, Müellif adı (Dil; Katalog Bilgisi)	Shelf nr. Raf nr.
1111.	09.04.1935	<i>Keşfü'l-hazâ'ir 'ani'l-Eşbâh ve'n-nezâ'ir</i> , 'Abdülğanî b. İsmâ'îl en-Nâblusî (A; 17B/1, 195)	Ms.or.oct. 3671
1112.	09.04.1935	<i>Menâzirü'l-inşâ'</i> , Maḥmūd Gāvān (F-Ç-T; KOHD)	Ms.or.oct. 3672
1113.	09.04.1935	1. <i>Hikmet</i> (T; 13/1, 435) 2. <i>Aḥbâr-ı pâdişâhân-ı pişîn ve tevâriḥ-i Âl-i 'Osman</i> (T; 13/1, 170) 3. <i>Âşafnâme</i> , Lütḫî Paşa (T; 13/1, 221) 4. <i>Münşe'ât mecmû'ası</i> (T; 13/1, 239) 5. Muhtelif risaleler [Various treatises] (T; 13/1, 383)	Ms.or.oct. 3667
1114.	09.04.1935	<i>Târîḥ-i Mısr-ı Kâhire</i> (T; 13/1, 113)	Ms.or.quart. 1973
1115.	09.04.1935	<i>Sefînetü'l-vüzerâ</i> , Şaḥḥâflar Şeyḫizâde Aḥmed Nazîf (T; 13/1, 295)	Ms.or.oct. 3668
1116.	09.04.1935	<i>Aḥkâm-ı sâl</i> , Aḥmed Sa'dullâh (T; 13/1, 406)	Ms.or.quart. 1974
1117.	09.04.1935	<i>Tedbîr-i iksîr</i> , Şehâbî Hüsameddîn Efendi (T; 13/5, 54)	Ms.or.quart. 1967
1118.	09.04.1935	1. <i>Du'â-nâme</i> , Ebu's-Su'üd Efendi (T; 13/5, 27) 2. <i>Menâsik-i hacc</i> , Sinân Efendi (T; 13/5, 28) 3. <i>Siyer-i Veysî</i> , Veysî (T; 13/5, 18) 4. <i>Netâ'icü'l-fünûn ve meḥâsinü'l-mütân</i> , Nev'î (T; 13/5, 170) 5. <i>Riyâzu's-su'arâ</i> , Riyâzî (T; 13/5, 153) 6. <i>Kânûn-nâme-i Hıttâ ve Ḥoten</i> (T; 13/5, 162) 7. <i>'Acâ'ibü'l-maḥlûkât</i> , Aḥmed Bicân (T; 13/5, 159) 8. <i>Fuṣûl-i ḥall ü 'akd ve uşûl-i ḥarc u naḥd</i> , Muştafa' Âlî (T; 13/5, 131) 9. <i>Şütür-nâme</i> , Maḥremî (T; 13/5, 282) 10. <i>Hikâyet-i Kâdî ve düzd</i> (T; 13/5, 281) 11. <i>Feth-nâme-i Bağdâd</i> (T; 13/5, 133) 12. <i>Selîm-nâme</i> , Ḥoca Sa'deddîn (T; 13/5, 132) 13. <i>'Ibret-nâme</i> , Lâmi'î Çelebi (T; 13/5, 278) 14. <i>Dil-ârâm</i> (T; 13/5, 284) 15. <i>Zinetü'l-ferah</i> , Aḥmed Çelebi (T; 13/5, 285) 16. <i>Tevâriḥ-i Âl-i 'Osman</i> (T; 13/5, 134) 17. <i>Rûz-nâme-i Şeyḫ Vefâ</i> , Şeyḫ Vefâ (T; 13/5, 176) 18. <i>Segir-nâme</i> (T; 13/5, 302) 19. <i>Rûz-nâme-i Tâlibî</i> , Tâlibî (T; 13/5, 177) 20. <i>Mir'atü'l-'avâlim</i> , Muştafa' Âlî (T; 13/5, 130) 21. <i>Vâkı'a-nâme</i> , Veysî (T; 13/5, 128) 22. <i>Risâle-i Cefriye</i> (T; 13/5, 298) 23. <i>Rumûz-ı künûz</i> , İbn 'İsâ Akḫişârî (T; 13/5, 293) 24. <i>Mücerrebât-ı İbn 'İsâ</i> , İbn Sînâ Akḫişârî (T; 13/5, 66) 25. <i>Risâle-i 'Abdülğanî</i> , 'Abdülğanî b. 'Abdülcelîl (T; 13/5, 300) 26. <i>Risâle-i Cefriye-i Merḥabâzâde</i> (T; 13/5, 296) 27. <i>Saḫvet-nâme</i> (T; 13/5, 241)	Ms.or.quart. 1988

The Manuscripts Rescher Sold to the Berlin State Library (Reşer'in Berlin Devlet Kütüphanesi'ne Sattığı Yazmalar)

Nr.	Date Tarih	Name of Work, Name of Author (Language; Catalogue Information) Eser adı, Müellif adı (Dil; Katalog Bilgisi)	Shelf nr. Raf nr.
1118.	09.04.1935	<p>28. <i>Kaşide-i Ceḡr</i>, Ni' metullāh (T; 13/5, 221) 29. <i>Ta'bir-nāme</i> (T; 13/5, 305) 30. <i>Dürr-i meknün</i>, Aḡmed Bıcān (T; 13/5, 160) 31. <i>Şerḡ-i Esmā-i ḡüsnā</i> (T; 13/5, 250) 32. <i>Hilye-i ḡākānī</i>, ḡākānī Meḡmed Beg (T; 13/5, 254) 33. <i>Sübhātü'l-üşşāk</i>, Laḡıfī (T; 13/5, 9) 34. <i>Şurūtu'ş-şalāt</i> (T; 13/5, 45) 35. <i>Yūsuf u Züleyḡā</i>, ḡamdullāh ḡamdī (T; 13/5, 246) 36. <i>Gencīne-i rāz</i>, Duḡakinzāde Yahyā (T; 13/5, 251) 37. <i>Şāh u Gedā</i>, Duḡakinzāde Yahyā (T; 13/5, 252) 38. <i>Leylā vü Mecnün</i>, Fuḡzülī (T; 13/5, 248) 39. <i>Pend-nāme-i Eflātūn u Areşataḡalīs</i> (T; 13/5, 187) 40. <i>Kitābu't-ḡıbbi'l-manzūm</i>, Nidā'ī (T; 13/5, 186) 41. <i>Naẓm-ı şerīf</i> (T; 13/5, 255) 42. <i>Mu'cizātü'n-Nebī</i> (T; 13/5, 245) 43. <i>Terceme-i Pend-nāme-i 'Atḡār</i>, Emrī Emrullāh Çelebi (T; 13/5, 253) 44. <i>ḡüsn ü Dil</i>, Āḡī (T; 13/5, 233) 45. <i>ḡadīkatü'ş-sü'edā</i>, Fuḡzülī (T; 13/5, 234) 46. <i>Tevārīḡ</i> (T; 13/5, 135) 47. <i>Lüḡaz</i> (T; 13/5, 240) 48. <i>Leḡā'if-i Faḡırī</i>, Faḡırī (T; 13/5, 283) 49. <i>Esrār-nāme-i 'Atḡār</i>, Aḡmedī (T; 13/5, 242) 50. <i>Melḡame-i Cevrī</i>, Cevrī İbrāḡīm Çelebi (T; 13/5, 295) 51. <i>Tevārīḡ</i> (T; 13/5, 136) 52. <i>Tevārīḡ</i> (T; 13/5, 136)</p>	Ms.or.quart. 1988
1119.	09.04.1935	<i>Feth-nāme-i Sulḡān Meḡmed</i> , Kıvāmī (T; 13/1, 122)	Ms.or.quart. 1975
1120.	09.04.1935	<i>Felāḡat-nāme</i> , Meḡmed b. Muşḡafā (T; 13/5, 291)	Ms.or.oct. 3664
1121.	09.04.1935	<i>Fezleke-i tāriḡ-i 'Oşmānī</i> , 'Abdülbāḡı b. 'Alī (T; 13/1, 145)	Ms.or.quart. 1968
1122.	24.10.1935	<i>Yūsuf u Züleyḡā</i> , Yūsuf Cān (T; 13/2, 560)	Ms.or.oct. 3691
1123.	24.10.1935	<p>1. <i>el-İmlā' 'alā müşkil-i 'L-İḡyā'</i>, Muḡammed el-Ġazzālī (A; Kraemer, 25) 2. <i>Kitābu'n-Nüzhe fī ravzati'r-rūḡ ve'n-nefs</i>, Muḡammed b. Süleymān el-Kāfiyeci (A; Kraemer, 25) 3. <i>Kitābu'r-Ravḡ fī 'ilmi'r-rūḡ</i>, Muḡammed b. Süleymān el-Kāfiyeci (A; Kraemer, 25) 4. <i>Kitābu't-Taşavvuf</i>, Necmeddīn-i Kübrā (A; Kraemer, 25)</p>	Ms.or.fol. 4249
1124.	24.10.1935	<i>Tārīḡ-i Nādirī</i> (F-A-T; UC)	Ms.or.quart. 1992
1125.	24.10.1935	<i>Şerḡü Muḡaddimeti Ebi'l-Leyş es-Semerḡandī</i> , Muşḡafā b. Zekeriyā' el-Ḳaramanī (A; KOHD)	Ms.or.oct. 3693
1126.	24.10.1935	<i>et-Tavzīḡ</i> , Muşḡafā b. Zekeriyā' el-Ḳaramanī (A; KOHD)	Ms.or.quart. 1993

The Manuscripts Rescher Sold to the Berlin State Library (Reşer'in Berlin Devlet Kütüphanesi'ne Sattığı Yazmalar)

Nr.	Date Tarih	Name of Work, Name of Author (Language; Catalogue Information) Eser adı, Müellif adı (Dil; Katalog Bilgisi)	Shelf nr. Raf nr.
1127.	24.10.1935	1. <i>Risāle-i hey'et</i> , 'Abdül'alī b. Muhammed el-Bircendī (F; KOHD) 2. Coğrafya hakkında risale [Treatise on geography] (F; KOHD) 3. 12 İmamın soyundan gelenlerin mezar yerleri hakkında malûmat [Information about the burial places of the descendants of the 12 Imams] (F; KOHD)	Ms.or.quart. 1995
1128.	24.10.1935	<i>Tezkiiretü 'ş-şu 'arā</i> , Laḫfī (T; 13/1, 263)	Ms.or.oct. 3701
1129.	24.10.1935	<i>el-Aḫkāmü 'l-'Alā 'iye fi 'l-a 'lāmi 's-semā 'iye</i> , Faḫreddīn er-Rāzī (F; KOHD)	Ms.or.oct. 3704
1130.	24.10.1935	<i>Envāru 'l-'āşıkīn</i> , Aḫmed Bicān (T; 13/2, 2)	Ms.or.oct. 3710
1131.	24.10.1935	<i>et-Telḫiş fi 'l-Tefsīr</i> , Aḫmed b. Yūsuf el-Kevāşī (A; KOHD)	Ms.or.quart. 1994
1132.	24.10.1935	<i>Zübdetü 'l-ḫaḫāyık</i> , 'Aynü 'l-Kuzāt el-Hemedānī (F-T-A; KOHD)	Ms.or.oct. 3692
1133.	24.10.1935	<i>el-Kitābu 'l-Yemīnī</i> , Muhammed b. 'Abdülcebbār el-'Utbi (A; KOHD)	Ms.or.oct. 3713
1134.	24.10.1935	<i>Ma 'rifet-nāme</i> , İbrāhīm Ḥaḫkī Erzurūmī (T; 13/2, 5)	Ms.or.oct. 3697
1135.	24.10.1935	<i>Nefeḫātü 'l-üns min ḫaḫarāti 'l-kuḫds</i> , 'Abdurrahmān Cāmī (F; KOHD)	Ms.or.oct. 3727
1136.	24.10.1935	1. <i>Şerḫü 'l-Mufaşşal</i> , 'Oşmān b. 'Ömer İbn el-Ḥācib (A; KOHD) 2. <i>Şerḫü Ebyāti 'l-Mufaşşal</i> (A; KOHD)	Ms.or.oct. 3695
1137.	24.10.1935	<i>Taḫmīsü Ḫaşıdeti 'l-Bürde</i> , İbn Ḫuḫbeddīn (A; KOHD)	Ms.or.quart. 1996
1138.	24.10.1935	<i>Dīvān-i Şāḫī</i> , Āḫā Melik b. Cemāleddīn (F; 16/1, 22)	Ms.or.oct. 3712
1139.	24.10.1935	<i>Zeyl-i Tārīḫ-i Vāşif</i> (T; 13/1, 199)	Ms.or.quart. 1997
1140.	24.10.1935	Muḫammed b. Aḫmed el-'Ömerī: 1. <i>Ḫūtu ervāḫi 'l-'āşıkīn</i> (A; KOHD) 2. <i>Tuḫfetü 'ş-şafā 'fī mürāseleti ehli 'l-maḫabbe ve 'ş-şafā 've 'l-vefā</i> (A; KOHD)	Ms.or.oct. 3696
1141.	24.10.1935	<i>Cāmasb-nāme</i> , İsmā 'il b. Memiş (T; 13/2, 517)	Ms.or.oct. 3706
1142.	24.10.1935	<i>Şühedā-i Kerbelā</i> , Beḫā'ī (T; 13/3, 300)	Ms.or.quart. 1999
1143.	24.10.1935	<i>et-Teyşīr fi 'l-ḫirā 'āti 'ş-seb 'a</i> , Ebū 'Amr ed-Dānī (A; KOHD)	Ms.or.quart. 1998
1144.	24.10.1935	<i>Nefīse-i uhreviye</i> , Kāmī Meḫmed-i Edirnevī (T; 13/4, 42)	Ms.or.oct. 3702
1145.	24.10.1935	<i>en-Nihāye fī şerḫi 'l-Hidāye</i> (el-cüz'ü 'ş-sālīs [3 rd vol.]), el-Hüseyn b. 'Alī es-Sıḫnaḫī (A; KOHD)	Ms.or.quart. 2017
1146.	24.10.1935	<i>Risāle-i Taşavvuf</i> , Nüreddīn Enverī (T; 13/5, 89)	Ms.or.oct. 3703
1147.	24.10.1935	<i>Nişābü 'l-iḫtīsāb</i> , 'Ömer b. Muhammed es-Senāmī (A; KOHD)	Ms.or.oct. 3699
1148.	24.10.1935	<i>Kitābu Ḥāvi 'l-esrāri 'l-ḫafīye fi 'l-tevessül li-ḫazā 'i 'l-ḫacāt</i> (A; KOHD)	Ms.or.oct. 3700
1149.	31.01.1936	<i>Muḫibb ve maḫbüb</i> , İḫtiyār (F; KOHD)	Ms.or.oct. 3723

The Manuscripts Rescher Sold to the Berlin State Library (Reşer'in Berlin Devlet Kütüphanesi'ne Sattığı Yazmalar)

Nr.	Date Tarih	Name of Work, Name of Author (Language; Catalogue Information) Eser adı, Müellif adı (Dil; Katalog Bilgisi)	Shelf nr. Raf nr.
1150.	31.01.1936	1. <i>Dīvān</i> , 'Abdülbāktī 'Ārif Efendi (T; 13/5, 216) 2. <i>Dīvān</i> , Tālib (T; 13/5, 214) 3. <i>Ḥikāye-i Dervīş Ḥalīl-i Konevī</i> , Sırrī İbrāhīm-i Üsküdarī (T; 13/5, 256)	Ms.or.oct. 3717
1151.	31.01.1936	<i>Ferhād-nāme</i> , Şāhī (T; 13/2, 529)	Ms.or.quart. 2002
1152.	31.01.1936	'Abdürrezzāk el-Kāşānī: 1. <i>Kitābu Ḥakā'iki'l-Ḳur'an</i> (A; KOHD) 2. <i>el-İşlāḫāt</i> (A; KOHD)	Ms.or.oct. 3719
1153.	31.01.1936	<i>er-Risāletü's-seyfiye fī uşūli'l-ahkāmī's-şer'iye 'alā mezhebi'l-Ḥanefiye</i> , Muḥammed b. 'Abdurrahīm aş-Şafī el-Hindī (A; KOHD)	Ms.or.quart. 2008
1154.	31.01.1936	Mīrek Muḥammed Nakşbendī Taşkendi: 1. <i>Nevādirü'l-emşāl</i> (F-T; KOHD) 2. <i>Şehrī vü gülī</i> (T-F; KOHD)	Ms.or.oct. 3716
1155.	31.01.1936	<i>Tehzībü'l-esmā' ve'l-lugāt</i> (c. 1 [vol. 1]), Yahyā b. Şeref en-Nevevī (A; KOHD)	Ms.or.quart. 2004
1156.	31.01.1936	1. <i>Tuḥfetü't-tālibīn</i> , Luṭfī b. Abdülmu'īn (T; 13/5, 26) 2. <i>Tenbīhü'l-ğāfilīn ve te'kidü'l-ākilīn</i> , Luṭfī b. 'Abdülḥayy (T; 13/5, 25)	Ms.or.quart. 2003
1157.	31.01.1936	<i>Minḥācu'l-İslām</i> , 'Abdullāh b. İsmā'īl (T; 13/4, 32)	Ms.or.quart. 2009
1158.	31.01.1936	<i>el-Muḳaddimetü'l-Gazneviye fī fūrū'i'l-Ḥanefiye</i> , Aḥmed b. Muḥammed el-Ġaznevī (A; KOHD)	Ms.or.quart. 2006
1159.	31.01.1936	<i>Tenbīhü'l-muğtarrīni evā'ili'l-karni'l-āşir 'alā mā ḫālefü fīhi selefehümü'l-ḫāhirīn</i> , Ebu'l-Mevāhib 'Abdülvehhāb eş-Şa'rānī (A; 17B/1, 102)	Ms.or.oct. 3708
1160.	31.01.1936	<i>Ḥallü'r-rumüz ve keşfü mefātīhi'l-künüz</i> , 'Abdüsselām b. Aḥmed İbn Ġānim el-Maḳdisī (A; KOHD)	Ms.or.oct. 3720
1161.	31.01.1936	1. <i>Dīvān</i> , Nābī (T; 13/2, 391)	Ms.or.quart. 2007
1162.	31.01.1936	<i>Dīvān</i> , Şā'ib-i Tebrizī (F; KOHD)	Ms.or.oct. 3709
1163.	31.01.1936	<i>Kitābu Letā'ifi'l-fiker ve cevāmi'i'd-dürer</i> (A; 17B/2, 88)	Ms.or.oct. 3707
1164.	31.01.1936	<i>Ḳur'an</i> (A; KOHD)	Ms.or.oct. 3711
1165.	31.01.1936	<i>Surru'l-esrār</i> , İbrāhīm b. Yūsuf el-Boluvī (T; 13/2, 217)	Ms.or.oct. 3721
1166.	31.01.1936	<i>Mizānū'l-ḥakḳ fī ihtiyāri'l-eḫakḳ</i> , Kātib Çelebi (T; 13/4, 138)	Ms.or.oct. 3718
1167.	31.01.1936	1. <i>Kitābu'l-Erba'in hadīşen</i> , Yahyā b. Şeref en-Nevevī (A; KOHD) 2. <i>Erba'üne hadīşen</i> (A; KOHD) 3. <i>Terceme-i Münferice</i> (T; 13/5, 11) 4. <i>Aḫsenü'l-ḫadīş</i> , Oḳçızāde Meḫmed Şāhī (T; 13/5, 228)	Ms.or.oct. 3714
1168.	31.01.1936	1. <i>İsāğücü fī 'ilmi'l-manṭık</i> , Eşiredīn el-Ebherī (A; KOHD) 2. <i>el-Fevā'idü'l-Fenāriye</i> , Mollā Fenārī (A; KOHD)	Ms.or.oct. 3715

The Manuscripts Rescher Sold to the Berlin State Library (Reşer'in Berlin Devlet Kütüphanesi'ne Sattığı Yazmalar)

Nr.	Date Tarih	Name of Work, Name of Author (Language; Catalogue Information) Eser adı, Müellif adı (Dil; Katalog Bilgisi)	Shelf nr. Raf nr.
1169.	31.01.1936	1. <i>Siyāset-i şer'īye tercemesi</i> , Meḥmed Sebzī (T; GDA) 2. <i>Münşe'āt</i> (T; GDA)	Ms.or.oct. 3724
1170.	31.01.1936	<i>Dīvān</i> , Seyyid Vehbī (T; 13/2, 469)	Ms.or.quart. 2000
1171.	31.01.1936	<i>Tezkire bi-ahvālī 'l-mevtā ve umūru 'l-āḥire</i> , Muḥammed b. Aḥmed el-Ḳurtūbī (A; KOHD)	Ms.or.quart. 2015
1172.	31.01.1936	<i>el-Mizānū 'ş-Şa'rāniyeti 'l-müdḥale bi-cemī 'i akvālī 'l-e'immeti 'l-müctehidīn ve muḳallidihim fi 'ş-şerī'ati 'l-Muḥammedīye</i> , Ebu'l-Mevāhib 'Abdülvehhāb eş-Şa'rānī (A; KOHD)	Ms.or.quart. 2001
1173.	31.01.1936	1. <i>Terceme-i Ḥadīs-i erba'in</i> (T; GDA) 2. <i>Neşāyihū 'l-ebrār</i> , 'Abdülkerīm b. Meḥmed (T; GDA) 3. <i>Uşulū 'l-ḥikem fī nizāmi 'l-ālem</i> , Ḥasan Kāfī el-Aḳḫişārī (T; GDA)	Ms.or.oct. 3722
1174.	20.03.1936	<i>en-Nehrū 'l-mādd mine 'l-Bahr</i> , Ebū Ḥayyān el-Endelūsī (A; KOHD)	Ms.or.quart. 2012
1175.	20.03.1936	<i>el-Fikḫu 'n-nāfi'</i> , Muḥammed b. Yūsuf es-Semerḳandī (A; 17A/1, 30)	Ms.or.oct. 3728
1176.	20.03.1936	<i>el-Kevkebū 'l-müşrik fīmā yaḥtāc İleyhi 'l-müveşşik</i> , Muḥammed b. 'Abdullāh el-Cerevānī (A; KOHD)	Ms.or.quart. 2011
1177.	20.03.1936	<i>Fethu 'l-muḡīş bi-şerḫi Elfiyeti 'l-ḥadīs</i> , 'Abdurrahīm b. el-Ḥüseyn el-'Irāḳī (A; KOHD)	Ms.or.quart. 2014
1178.	20.03.1936	<i>Şiletü ş-simṭ ve simetü 'l-mirṭ fī şerḫi Simaṭi 'l-hedī fi 'l-faḫri 'l-Muḥammedī</i> (el-cüz'ü 'l-evvel [1 st vol.]), Muḥammed b. 'Alī İbn eş-Şabbāt (A; KOHD)	Ms.or.quart. 2016
1179.	20.03.1936	<i>ed-Dürretü 'l-muḍī'a fī şerḫi 'l-Elfiye</i> , Muḥammed b. Muḥammed İbn en-Nāzim (A; KOHD)	Ms.or.quart. 2010
1180.	20.03.1936	<i>el-Kāşif fī ma'rifeti esmā'i 'r-ricāl</i> , Şemseddīn Ebū 'Abdullāh ez-Zehebī (A; 17B/1, 508)	Ms.or.oct. 3731
1181.	20.03.1936	İlahiler [Hymnody] (Ermenice [Armenian]; UC)	Ms.or.oct. 3725
1182.	18.06.1936	<i>Muḥtaşar</i> (F; UC)	Ms.or.oct. 3730
1183.	26.08.1936	<i>Külliyāt-ı Şems-i Tebrizī</i> , Celāleddīn-i Rūmī (F; KOHD)	Ms.or.oct. 3738
1184.	26.08.1936	<i>Yādigār-ı İbn Şerīf</i> , İbn Şerīf (T; 13/5, 184)	Ms.or.quart. 2021
1185.	26.08.1936	<i>Biḍā'atü 'l-mübedtē</i> , 'Alī et-Tabīb-i Bursevī (el-Münşī) (T; 13/4, 416)	Ms.or.oct. 3746
1186.	26.08.1936	<i>Kitābu Ma'rifetü 'l-ḥişālī 'l-mükeffire li'z-zünübī 'l-muḳaddime ve 'l-mu'ahḫire</i> , İbn Ḥacer el-'Asḳalānī (A; KOHD)	Ms.or.oct. 3736
1187.	26.08.1936	<i>Muḥṭala 'u ḫuşuşī 'l-kelim fī me'ānī Füşuşī 'l-ḥikem</i> , Dāvūd-ı Kayşerī (A; 17B/1, 93)	Ms.or.oct. 3737

The Manuscripts Rescher Sold to the Berlin State Library (Reşer'in Berlin Devlet Kütüphanesi'ne Sattığı Yazmalar)

Nr.	Date Tarih	Name of Work, Name of Author (Language; Catalogue Information) Eser adı, Müellif adı (Dil; Katalog Bilgisi)	Shelf nr. Raf nr.
1188.	26.08.1936	1. <i>Dīvān</i> , Qānşū Ğavrī (T; 13/2, 304) 2. <i>Risāle fi'l-'arūz</i> , Aḥmedī (T; 13/2, 282) 3. <i>Risāle-i 'arūz</i> (T; 13/2, 283) 4. <i>Risāle fi'l-'arūz</i> , 'Abdullāh (T; 13/2, 286) 5. Geleneksel müzik hakkında risale (T; 13/2, 306) 6. <i>Ğazeller</i> , 'Adnī Maḥmūd Paşa (T; 13/2, 308) 7. <i>Qaşīde</i> , Aḥmed Paşa (T; 13/2, 309) 8. <i>Ğazeller</i> , Aḥmedī (T; 13/4, 522)	Ms.or.oct. 3744
1189.	26.08.1936	<i>Kitābu Seyfū'l-kuzāt 'ale'l-buġāt</i> , Muḥammed b. Süleymān el-Kāfiyeci (A; KOHD)	Ms.or.oct. 3745
1190.	26.08.1936	<i>Ḥavāsī taşdīkāt</i> , Hızr b. Yūsuf (A; KOHD)	Ms.or.oct. 3743
1191.	26.08.1936	<i>Mecmū'a ez-şu'arā-i müteḳaddim</i> (F; KOHD)	Ms.or.oct. 3735
1192.	26.08.1936	<i>Mecmū'a</i> (A; UC)	Ms.or.oct. 3742

Fıkıh Âlimleri Tarafından Telif Edilen Cedel Eserlerinde Soru Sorma ve Cevap Verme Yöntemi

Methods of Asking and Answering Questions in *Jadal* Works Written by *Fiqh* Scholars

Abdurrahim Bilik¹ 



Öz

Peygamber Efendimizin (sav) irtihalinden sonra Müslümanlar karşılaştıkları meselelerde İslam'ın hükmünün ne olduğunu araştırmaya başlamış ve bunun sonucunda İslam'ın temel kaynaklarına nasıl yaklaşılabileceği konusunda farklı yöntemler ortaya çıkmıştır. Farklı görüş sahipleri, kendi ulaştıkları sonuçları birçok açıdan teste tabi tutma ve diğer görüşler ile karşılaştırma ihtiyacı hissetmiş ve bunun sonucunda sıklıkla münazaralar gerçekleştirilmiştir. Bu münazaralar aracılığı ile hem hakikate ulaşmak için takip edilmesi gereken ilmî araştırma adımları ortaya konulmuş hem de ihtilaf edilen meselelerde bir görüş diğer görüş müntesipleri tarafından eleştiriyeye tabi tutularak sınanma imkânına kavuşmuştur. Münazaralarda hakikatin ortaya çıkarılabilmesi için uyulması gereken yöntemleri ele alan cedel alanında, hicri IV. asırdan itibaren fıkıh âlimleri eserler telif etmeye başlamıştır. Bu eserlerin bariz özelliği, ilmî bir araştırmacının nasıl gerçekleşmesi gerektiğinin yöntemini fikhî örnekler üzerinden ortaya koyması ve farz ve bina gibi bazı istihlamları açıklaması olmuştur. Bu makalede fıkıh âlimleri tarafından kaleme alınan cedel eserlerinin temel bölümlerinden birini oluşturan soru sorma ve cevap verme âdabı, öne çıkan eserler üzerinden ortaya konulmaya ve ilgili istihlamlar açıklanmaya çalışılacaktır. Böylelikle hem ilmî araştırmalarda hem de münazaralarda uyulması gereken temel ilkelerin bir kısmının ortaya konulması amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Cedel, Münazara, Soru, Cevap, Farz, Bina

ABSTRACT

After the death of the Prophet, Muslims began to investigate the legal rulings of Islam and apply them to the legal issues they faced. Consequently, different methods have emerged about how to approach the Qur'an and the Sunna, the main sources of Islam and Islamic tradition, and various views have emerged about the issues encountered. Exponents of these different views saw the need to test their conclusions in many contexts and compare them with other viewpoints. As a result, debates were held frequently on disputed issues, especially in the fields of Theology and *Fiqh*. These debates allowed both the systematic research steps to be followed to reach the truth

Sorumlu yazar/Corresponding author:
Abdurrahim Bilik (Dr.),
Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
İslam Hukuku Anabilim Dalı, Edirne, Türkiye
E-posta: abdurrahimbilik@hotmail.com
ORCID: 0000-0001-5442-0455

Başvuru/Submitted: 03.06.2021
Revizyon Talebi/Revision Requested:
02.07.2021
Son Revizyon/Last Revision Received:
09.08.2021
Kabul/Accepted: 10.08.2021

Atıf/Citation: Bilik, Abdurrahim Fıkıh Âlimleri Tarafından Telif Edilen Cedel Eserlerinde Soru Sorma ve Cevap Verme Yöntemi. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 11/2, (Eylül 2021): 569-601.
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2021.947392>

to be revealed and opinions on disputed issues to be criticized and tested by the advocates of other views. *Jadal* works, which deal with the methods required to reveal the truth in debates also came to be seen as important by *fiqh* scholars and from the *hijri* fourth century onwards, they began to compile works in this field. The obvious feature of these works is that they provide information on the manners and methods for carrying out debates and systematic research on controversial *fiqh* issues through legal examples while explaining some terms such as *farđ* and *binā'*. In this article, the methods for asking and answering questions, which constitute one of the basic elements of the works of *jadal* written by *fiqh* scholars, will be examined through various prominent works, and the relevant terms will be explained. This study aims to reveal some of the basic principles that should be followed in systematic research and in debates among scholars using the question and answer method adopted by the *fiqh* scholars who compiled most *jadal* works.

Keywords: Fiqh, Jadal, Debates, Questions, Answers, *Farđ*, *Binā'*

EXTENDED ABSTRACT

After the death of the Prophet, Muslims began to investigate the existing legal rulings of Islam and apply them to the new legal issues they faced. As this process developed, different methods emerged about how to approach the Qur'an and the Sunna, the main sources of Islam. Different views have emerged about the issues encountered. Proponents of these different views saw the need to test their conclusions in many respects and compare them with other views. As a result, debates were frequently held on disputed issues, especially in the fields of Theology and *Fiqh*. These debates allowed both the systematic research steps to be followed to reach the truth, to be revealed, and opinions on disputed issues to be criticized and tested by the advocates of other opinions. *Jadal* works, which deal with the methods that should be followed to reveal the truth in debates, began to be seen as important by *fiqh* scholars at the same time. From the *hijri* fourth century onward, these scholars began to compile works in this field. The most prominent feature of these works is that they provide information on the manners and methods of carrying out debates and scientific research on controversial *fiqh* issues through legal examples while explaining some terms such as *farđ* and *binā'*.

In this article, the author will reveal the manner of asking and answering questions, which constitutes one of the central facets of the works of *jadal* written by *fiqh* scholars, through the notable works of such scholars and the relevant terms explained. This study aims to reveal some of the basic principles that should be followed both in scientific research and in debates between scholars through the question and answer method developed by *fiqh* scholars.

In order to achieve this aim, this paper will first consider the where of the question and answer method mentioned in the works of *Jadal*. It will examine works compiled by the *fiqh* scholars that revealed the method. It will be demonstrated that the question and the answer, together with relevant evidences and objections, were the main subjects of *Jadal*.

In these *Jadal* works, the related concepts/terms are explained first, and then the question-answer method is put forward. In addition, in some *Jadal* works, the basic Interrogatives are explained as similar to those in logic works. Finally, under the heading of evidences and objections, the works illustrate how the method can be adapted to the *fiqh* proofs through examples.

Later in this article, Shirazi and Bacî were taken to the center and what the parts of the question were and which questions should be asked in what order were revealed.

Accordingly, the questions that needed to be asked in discussions were as follows: asking whether the person being questioned had an opinion on the relevant issue; asking, if so, the nature of the opinion; asking for the evidence supporting the opinion; asking how the relevant evidence explains the relevant opinion; and testing the accuracy of the evidence by questioning the aspects of the evidence that are more likely to be criticized.

The last question to be considered is the accuracy of the evidence by asking the following questions: questions asked to test whether the evidence is presented correctly and completely, questions regarding the aspects of the evidence thought to be wrong, questions about how the evidence can be reconciled with the basic principles believed to be contradictory, questions asked with the claim that the respondent is inconsistent in handling the evidence put forward by the respondent, and finally, questions about how to explain the evidence presented by the claimant. The different evidence supporting different claims is listed. For any item of evidence to be accepted as true, it must be able to produce answers to these basic questions.

Later in this article, possible mistakes emerged in the questions revealed based on Ghazali's relevant explanations. Accordingly, the errors in any given question may be caused by one or more of the following: the person asking the question, the question itself, the person being questioned, and the subject sought to be understood. Based on these, the issue considered in the discussion should not be one of the commonly known topics. Nor should the question be asked ambiguously or in combination with other issues. The person to whom the question is addressed should be competent to respond to the relevant issue, and the question asked should not be one of the issues that cannot be known.

After discussing the subjects of questions and answers, two issues that are particularly relevant to the answer are discussed: *fard* and *binā'*. In the relevant *jadal* works, *fard* is explained as meaning answering a general question by explaining only one of the issues covered by the question, or as presenting evidence for only one of the issues covered by the answer after giving a general answer. The question of whether it is legitimate to make a *fard* while answering was in the works of *Jadal*, and different answers have been put forward. *Binā'*, which also means to explain an issue from the basis of procedural principles or from another issue, is used to explain the other issues covered by the question aside from the specific answer or specific evidence after giving a specific answer regarding the *fard* in the relevant *Jadal* works. In the answer, different opinions have been put forward based on different reasoning regarding whether it is necessary for the person who makes the "*fard*" to make "*binā'*" or not.

The question-answer methods explained in *Jadal*'s works not only reveal the rules of how systematic debates should be conducted, but also contain rules that should be taken into account to reach correct conclusions about aspects of the issue examined during systematic research and how to test the answers found. In this respect, it is possible to say that the principles and methods explained in the works of *Jadal* should be taken into account, especially in research methods in the field of social sciences.

On the other hand, it is absolutely necessary to know the rules laid down in the works of *Jadal* in order to understand the works compiled in the field of *ilmu'l-khilaf* and the relevant references to the concept of *jadal* in the works of *Fiqh* and the Theology.

Giriş

Birçok ayet ve hadiste Müslümanlar ilme yönlendirilmiş, kendi konumunun gerektirdiği ilmi öğrenmenin her Müslümana farz olduğu belirtilmiş,¹ ilim öğrenmek için çabalayanlar müjdelenmiştir.² Hiç şüphesiz ilim öğrenmenin; okumak, dinlemek, gözlemek, tecrübe etmek ve tefekkür etmek gibi birçok yolu vardır ve soru sormak da ilim öğrenmeyi sağlayan yöntemlerden biridir. Bu özelliğinin yanında soru sormak, farklı öğrenme yöntemleri vesilesi ile kişilerin elde ettiği bilgilerde anlayamadıkları veya şüpheye düştükleri konuları anlamalarını ve şüphelerini gidermeyi ve farklı görüşler arasında mukayese yapabilmeye imkânını sağlamaktadır.

Kuran-ı Kerim’de, “Eğer bilmiyorsanız zikir ehline (Ehl-i Kitab’a, ilim sahiplerine) sorun” (Enbiya, 21/7) ve “Senden önce gönderdiğimiz elçilere sor; Biz, Rahman olan Allah’tan başka kulluk edilecek ilahlar var etmiş miyiz?” (Zuhruf, 43/45) ayetleri ile bilmedikleri konularda Müslümanlar bilenlere sorarak öğrenmeye yönlendirilmiştir. Peygamber Efendimiz’den (sav) ve İslam büyüklerinden aktarılan birçok rivayet ile Müslümanlar bilmedikleri konularda sormaya yönlendirilmiştir. Bu rivayetlerden bir kısmı şöyledir: “Bir sefere çıkmıştık, bizden bir adama taş değdi ve başını yardı. Sonra bu zat ihtilam oldu. Arkadaşlarına: ‘Benim teyemmüm etmeme ruhsat var mı?’ diye sordu. ‘Sen suyu kullanabilirsin, sana (teyemmüm için) ruhsat bulmuyoruz.’ dediler. Adam yıkandı, akabinde de öldü. Peygamberin huzuruna geldiğimizde bu hâdise (kendisine) haber verildi. Bunun üzerine Rasûlullah: ‘(Fetvayı verenler) onu öldürdüler, Allah da onları öldürsün. Bilmediklerini sorsalardı ya! Cehaletin ilacı ancak sormaktır. Onun teyemmüm etmesi, yarasının üzerine bir bez bağlayıp sonra üzerine meshetmesi ve vücudunun geri kalan kısmını da yıkaması ona yeterdi.’ diye buyurdu.”³ “İlim bir hazinedir, anahtarı soru sormaktır.” “Güzel soru sormak, ilmin yarısıdır.”⁴ el-Hatib el-Bağdadî (ö. 463/1072) Ebu Hanife için özetle şöyle demektedir: “Hiç şüphesiz Ebu Hanife meseleleri (mesail) ilk kez ortaya koyan kişidir. Peygamber Efendimiz güzel soru sormak ilmin yarısıdır buyurmuştur. Ebu Hanife, ilmin yarısını soru sorarak elde etmiştir. Sonra bu sorulara cevap vermiş ve böylelikle ilmin yarısını da cevap vererek elde etmiştir.”⁵ İbn Hacer el-Askalanî (ö. 852/1449), ilmin soru ve cevaptan ibaret olduğunu ifade etmiştir.⁶ Muhammed Abdurrauf el-Münavî (ö. 1031/1622) güzel soru sormanın ilmin yarısı olduğunu ve bunun dinî konularda olduğu gibi dünyevî konularda da övgüye değer olduğunu ifade etmiştir.⁷

- 1 Peygamber Efendimiz (sav) “İlim talep etmek her Müslüman erkek ve kadın üzerine farzdır (طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ)” buyurmuştur. İbn Mâce, “Fadlu’l-ulema”, 17, (224).
- 2 Örnek olarak Kuran-ı Kerim’de “De ki: Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?” (Zümer, 39/9.) buyurularak ilim sahibi olanların faziletine işaret edilmiştir.
- 3 Ebu Davud, “el-Mecruh Yeteyemmümü” (336).
- 4 Her iki cümle için bkz. Ebü’l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *Edebü’l-dünya ve’l-din*, (yy: Daru Mektebetü’l-Hayat, ty), 70.
- 5 Hatib el-Bağdadî, *Tarihu Bağdat*, thk. Doktor Beşşar Avad, (Beyrut: Daru’l-Garbi’l-İslamî, 2020/1422), XXII, 98.
- 6 İbn Hacer el-Askalanî, *Fethu’l-bari şerhu Sahihi’l-Buhari*, (Beyrut: Daru’l-Marife, 1379), I, 142.
- 7 Muhammed Abdurrauf el-Münavî, *Feyzu’l-kadir şerhu’l-Camiu’s-sağir*, (Mısır: el-Mektebetü’t-Ticariyeti’l-Kübra, 1356), III, 575. Buraya kadar anlatılan soru sormanın cedel ilminde yer alan soru sormaktan farklı olduğu, zira cedel ilminde sorularını hasmı ilzam etmek için serdedildiği iddia edilebilir olsa da, cedel eserlerinde amacın ilzamu’l-hasm değil de izharu’l-hak olması gerektiği şeklindeki güçlü vurgu sebebiyle, yukarıdaki ifadelerle cedel ilminde yer alan sorular arasında bağlantı kurulmuştur. Cedel eserlerinde izharu’l-hak vurgusu için bkz. Abdurrahim Bilik, *Fıkıh Bir Altı Disiplini Olarak İlim’l-Hilaf*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 159-168.

İlim öğrenmenin öneminin ve gerekliliğinin bilincinde olan birçok İslam âlimi, kendi ulaştığı veya benimsediği sonuçları münazara aracılığı ile test etmek istemiş ve böylelikle hakikate ulaşabilmeyi amaçlamışlardır. Nitekim cedel ilminin yöntemleri, gerek kişinin bir başına düşünmesi gerek iki taraf arasında münazara cereyan etmesi bakımından bilgiye ulaşmada ve ulaşılan bilginin sınanmasında bir mahkeme salonunda davalı ve davacının iddia edilen hak konusunda kıyasıya mücadele etmelerine benzetilmiştir.⁸ İslam ilim geleneğinde münazara, özellikle kelim ve fıkıh gibi alanlarda yaygınlaşmış⁹ ve İslamî ilimler eğitiminde belirleyici bir rol üstlenmiştir. Süreç içerisinde ilmi meselelerde bilgiye ulaştıran karşılıklı konuşma ve düşünmenin kurallarının belirlenmesi ihtiyacı hâsıl olmuş ve bu amaçla cedel eserleri kaleme alınmıştır. Fıkıh âlimleri de, fıkıh alanında sıklıkla gerçekleşen münazaranın kaidelerini belirleyen cedel eserleri yazımına kayıtsız kalmamış ve el-Kaffal eş-Şaşı (ö. 365/976) ile başlayan bir süreçte bu alanda çok değerli eserler telif etmişlerdir.¹⁰ Bu eserlerde bir yandan hakikate ulaşabilmek ve ilmi konularda sağlıklı biçimde karşılıklı konuşabilmek ve düşünebilmek için riayet edilmesi gerekli görülen kurallar ortaya konulmuş, bir yandan da ihtilaf edilen fikhî meselelerde¹¹ bu ilkelerin nasıl işletileceği/uygulanacağı ele alınmıştır.

- 8 Zerkeşi kıyas delili üzerinden bu benzetmeyi özetle şöyle ortaya koymaktadır: “Bazıları; şer’î hükmü araştırma konusunda münazara eden tarafların veya sadece kendi başına araştırma yapan (النَّاطِرُ مَعَ نَفْسِهِ) kişinin durumunu, hâkim karşısındaki iki hasmın durumuna benzetmişlerdir. Buna göre: müstedil müddei (davacı) konumunda, sail müdde aleyh (davalı) konumunda, araştırılan hüküm iddia edilen hak konumundadır. Kıyastaki asıl, mahkemede ki şahitler gibidir. Aslın illeti, şahidin şahitlik yapmak suretiyle konuşması gibidir. Şeriat yani Kitap ve Sünnet, iddiaları veya savunmaları tasdik ederek veya reddederek hükmü uygulamaya veya uygulamamaya karar veren hâkim konumundadır. Farklı ihtimallerin (nazar) varlığından ötürü sailin kıyası reddetmesi, şahitlerin tezyif edilmesi ve lazım bir durumdan ötürü reddedilmeleri gibidir. Aslın hükmünde ve vasfında mümanaat, şahitlerin varlığını inkâr etmek gibidir. Asıldaki illetin varlığında mümanaat, şahitlerin şahadetlerini inkâr etmek gibidir. Keza fer’de illetin varlığını inkâr etmek de bunun gibidir. Fasid vaz’, şahadetlerin birbirini nefyetmesi ve muvafakat etmeleri gibidir. İletlin sahilliğine dair delil mutalebe etmek, davacıyı şahitlerin adaletini ispatlaması ile sorumlu kılmak gibidir. Nakz, şahitlik etkileri durumun benzerinde şahitlerin yalancı çıkmaları gibidir. Delilin gerektirdiğini söylemek (el-kavlu bi’l-mucib), davacının iddiasını ortaya koyduğuna dair her hangi bir şüphe kalmaması için şahadetini, içerdiği muhtemel anlamlar ile açıklamak gibidir. Muaraza, şahitler karşısına şahitlerin iddialarının aksini gösteren beyyine ortaya koymak gibidir ki bu durumda iki şahadet (şahitlerin ve beyyinenin şahadetleri) birbirini çürütürler. Bunların hepsi kıyası ifsad eder. Bir kıyas bunların hepsinden sağlam olarak çıkarsa o zaman kendisiyle amel edilebilir.” Zerkeşi, *el-Bahrü’l-muhit fi usulî’l-fikh*, VII, 436.
- 9 Kelim alanında cedel kullanımı konusunda bk. Hüseyin Doğan, “İslam Kelamcılarına göre cedel yönteminin uygulama alanı ve pratikteki yansımaları”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/7 (2017), 67-96; Hikmet Yağlı Mavil, “Ebü’l-Hasan el-Eş’ari’nin Kelam Sisteminde Bir Bilgi Kaynağı Olarak Cedel”, *Kelim Araştırmaları Dergisi*, 10/2 (2012), 175-186. Fıkıh alanında cedel kullanımı hususunda bk. Şükrü Özen, “İlm-i Hilaf yahut Fukaha Metoduna Göre Cedel Hakkında Klasik Bir Metin: Menşeu’-n-Nazar”, *Makalat*, 2, (1999), 171-198; Ahmet Numan Ünver, *Fıkıh İlminde Cedel Yönteminin Kullanımı (Ebü İshâk eş-Şirâzî Örneği)*, (Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2019); Ahmet Numan Ünver, “Cedelin Fıkıh İlminde Kullanımı: Kudurî ve Ebu’-t-Tayyib et-Taberî Arasındaki Bir Münazara Bağlamında”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21/39, (2019), 68-91; Bilik, *Fıkıhın Bir Alt Disiplini Olarak İlmü’l-Hilaf*, 170-228.
- 10 Fıkıh âlimlerinin cedel eserleri telif etmeye başlamasının ilk örneğinin el-Kaffal eş-Şaşı olduğu konusunda bk. Ebu İshak İbrahim b. Ali eş-Şirazi, *Tabakatu’l-fukaha*, nşr. İhsan Abbas, Beyrut: (Daru’r-Raidi’l-Arabî, 1970), 112; George Makdisî, *Ortaçağda Yüksek Öğretim*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu, Tuncay Başoğlu, (İstanbul: Klasik Yayınları 2012), 224.
- 11 Bir konuda münazara yapılabilmesi için o konunun, hakkında ihtilaf edilen bir konu olması gerekmektedir. İttifak edilen konularda münazara yapılamayacağı cedel eserlerinde belirtilmiştir. Bk. Ebu’l-Vefa İbn Akil, *el-Vazih fi usulî’l-fikh*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki, (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1999/1420), I, 309.

Bu çalışmada fıkıh âlimlerinin telif ettiği öne çıkan cedel eserlerinde soru sorma ve cevap verme yöntemlerini nasıl belirledikleri ve fıkıh meselelerine nasıl uyarladıkları ortaya konulmaya çalışılacaktır.¹² Böylelikle bu zengin birikimin günümüz ilmî konuşmalarına, araştırmalarına ve akıl yürütmelerine de ışık tutması hedeflenmektedir. Çalışma boyunca ilgili başlıklar altında konular ele alınırken cedel müelliflerinin söz konusu görüşleri kronolojik olarak sıralanmayacak, o başlık altında ele alınan konuyu en ayrıntılı olarak açıklayan cedel müellifi merkeze alınacaktır. Böylelikle hem karşılıklı olarak ilmî bir konunun nasıl ele alınması gerektiğinin hem de bireysel araştırmalarda araştırma sorularının ve elde edilmek istenilen cevapların hangi özelliklere sahip olması gerektiğinin daha iyi ortaya konulması ve ilgili konularda muhtasar ve kapalı lafızlar kullanan cedel müelliflerinin ifadelerinin daha iyi anlaşılabilmesi amaçlanmıştır.

I. Cedel ilminde soru ve cevabın yeri

Cedelin rükünlerinin nasıl taksim edileceği ve kaç tane olduğu konusunda farklı yaklaşımlar olmakla beraber, cedel müelliflerinin çoğu sorular ve cevaplara cedelin rükünleri olarak yer vermektedir. Bundan hareketle önce cedelin rükünleri konusunda kısaca bilgi verilecektir. Necmuddin et-Tufî'nin (ö. 716/1316) belirttiği üzere rükünün iki anlamı vardır: 1. Tıpkı rükû ve secdenin namazın rükünleri oluşu gibi, o şeyin hakikatinin bir parçası anlamındadır. 2. Bir şeyin tahakkuku kendisine bağlı olan anlamındadır ki bu, rükünün ilk anlamından daha umumidir. Tufî'ye göre rükünün ikinci anlamı açısından cedelin rükünleri şunlardır: A. ed-Dâl,

12 Çağdaş literatür arasında ilgili konuyu ele alan çalışmalardan bazıları kısaca şöyledir: Larry Benjamin Miller, *Islamic Disputation Theory: The Uses-Rules of Argument in Medieval Islam*, (Springer, 2019). Miller beş temel başlıktan oluşturduğu çalışmasında dördüncü başlıkta İslam Hukukunda cedel yöntemini Cüveynî, Bacî ve İbn Akil'i merkeze alarak incelemektedir (49-62). Walter Edward Young, *The Dialectical Forge: Juridical Disputation and the Evolution of Islamic Law*, (Springer, 2017). Young, dokuz temel başlıktan oluşturduğu bu çalışmasının cedel sistemini açıkladığı dördüncü başlığında alt bir başlık olarak soru ve cevap kısımlarını Şirazi ve Bacî'yi merkeze alarak ve tablolastırarak incelemektedir (129-137). Miller ve Young, söz konusu eserlerinde tartışma yöntemini sembolik mantığın dili ile ifade etmeye çalışarak konuyu daha genel bir bakış açısı ile sunmaya da çalışmışlardır. Ahmet Numan Ünver, *Fıkıh İlminde Cedel Yönteminin Kullanımı (Ebû İshâk eş-Şîrâzî Örneği)*, Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2019. Ünver, üç bölümden oluşturduğu çalışmasının ikinci bölümünün sonunda Şirazi'ye göre cedelde soru ve cevapların nasıl olması gerektiği konusunu ele almaktadır (117-139). Ünver, ilgili konuyu ele alırken yeri geldikçe diğer cedel ve fıkıh usulü eserlerine de gönderme yapmaktadır. Görüldüğü üzere konuyu ele alan çalışmalar Şirazi ve onun cedel üzerine çalışmalarını Maliki mezhebine uyarlayan öğrencisi Bacî'yi merkeze almaktadırlar. Bu durumu, söz konusu müelliflerin hem kendilerinden sonraki ilgili çalışmaları etkilemesi hem de cedeli fıkıh açısından ele alan en kapsamlı ve açık eserlerden ikisi olması ile açıklamak mümkündür. Bu çalışmada Cüveynî, Şirazi, Bacî, Gazalî, İbn Akil, Razi ve Tufî gibi cedel müelliflerinin soru-cevap yöntemi konusundaki yaklaşımları, her başlığı en iyi açıkladığını düşündüğümüz müellif merkeze alınarak açıklanmaya çalışılacaktır. Ayrıca soru-cevap yöntemi açısından önemli başlıklar olan farz ve bina yöntemleri de bu çalışmada daha kapsamlı bir biçimde ortaya konulmaya çalışılacaktır. Böylelikle soru-cevap yöntemi konusunda daha kapsamlı bir bakış açısı sunmak ve bu konuyu ele alan Türkçe literatüre mütevazı bir katkı sunmak hedeflenmektedir.

B. ed-Delil, C. el-Müstedil, D. el-Müstedellü aleyh, E. el-Müstedellü leh.¹³

O şeyin hakikatının bir parçası anlamında cedelin rükünlerinin neler olduğu hususunda iki farklı görüş öne sürülmüştür:

1. Cedelin rükünlerini ayrıntılı olarak ortaya koyan bu yaklaşıma göre cedelin dört veya beş rükünü vardır: Örnek olarak Tufi; soru, cevap, istidlal, itiraz ve itirazdan kurtulma yöntemi olmak üzere cedelin beş rükününün olduğunu ifade etmektedir.¹⁴ Fahreddin er-Razî (ö. 606/1210) bunlardan sadece ilk dördünü zikrederek cedelin rükünlerinin sorular, cevaplar, deliller ve itirazlar olduğunu belirtmektedir. Razî, diğer konuların bunlardan birine tabi olduğunu ifade etmektedir.¹⁵

2. Cedelin rükünleri sadece soru ve cevap olmak üzere iki tanedir. Çünkü deliller ve itirazlar, soru ve cevabın kapsamına dâhildir.¹⁶ Mesela Şirazî (ö. 476/1083), cedelin tümünün soru ve cevaptan oluştuğunu söylemektedir.¹⁷

İlk görüş, aslında fukaha tarafından kaleme alınan cedel eserlerinin temel bölümlerini de yansıtmaktadır. Zira bu cedel eserlerinin genel olarak mukaddime ve ilgili istihlaların tanıtımı dışında iki temel bölüm çerçevesinde kaleme alındığını söylemek mümkündür. Bu bölümlerden ilki “sorular ve cevaplar”, diğeri ise “deliller ve itirazlar” şeklindedir. Bu rükünler dışında bir de bunlara tabi olarak zikredilen konular vardır ki onlar da delillerin, soruların ve cedelin nasıl biteceğinin tertibi hakkındadır.¹⁸ Cedelin rükünleri konusundaki ikinci görüş, deliller ve itirazların soru ve cevapların kapsamına girdiğini söylemektedir. el-Cüveynî (ö. 478/1085), soru ve cevaba bazılarının ilzamı da ekleyerek cedelin rükünlerini üçe çıkardığını, fakat ilzamin aslında sorunun kapsamına dâhil olduğunu ifade etmektedir.¹⁹

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşıldığı üzere, bu çalışmanın konusu olan sorular ve cevaplar, cedel ilminin temel rükünlerini oluşturmaktadır. İleride görüleceği üzere deliller ve

13 **A. ed-Dâl:** Delilleri ortaya koyan anlamındadır. Delilleri ortaya koyan gerçekte Allah'tır çünkü akli, sem'î ve bu ikisinden oluşan delilleri gerçekte var edip yerleştiren Allah'tır. Bu kavram fer'î olarak, delilleri açıklayan ve tahkik eden Peygamber için ve herhangi bir konuda delil zikreden herkes için de kullanılmaktadır. **B. ed-Delil:** İstenilene ulaştırman manadır. Delilin “ulaştırman” şeklinde özne/fail olarak kullanılması mecazdır, çünkü aslında delillere bu özelliği veren Allah'tır. **C. el-Müstedil:** Delilleri bularak zikreden kişidir ki bu yolla matlubuna/istediğine ulaşmak istemektedir. Müstedil, delilleri bulup zikretmekle ya doğruya ulaşmak ya da hasmını mağlup etmek istemektedir. **D. el-Müstedellü aleyh:** Delil getirilerek bulunmak istenen hüküm anlamındadır. **E. el-Müstedellü leh:** Kendisi için delil getirilen anlamındadır. Münazaralarda bu, soru sorup itiraz eden kişi olabilir zira eğer karşıdaki öğrenmek istiyorsa hükmü onun için izhar etmek, eğer karşıdaki inat ediyorsa onu susturmak için istidlal yapılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ebü'r-Rebi' Necmüddin Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerim b. Saîd et-Tüfî el-Hanbelî, *Alemü'l-cezel fi ilmi'l-cedel*, thk. Heinrich Wolfhard (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1987). 19-20.

14 Tufi, *Alemü'l-cezel fi ilmi'l-cedel*, 19.

15 Fahreddin er-Razî, *el-Kaşif*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1992/1413), 65.

16 Cüveynî, *el-Kaşıye fi'l-cedel*, thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd, (Kahire: İsa el-Babi el-Halebi, 1979), 72.

17 Şirazî, *el-Mülâhhas*, thk. Muhammed Yusuf Niyazî, (Ümmü'l-Kura Üniversitesi, Külliyyetü's-Şer'i'â, Yüksek lisans tezi, h. 1407), 119. Kronolojik olarak Cüveynî ve Şirazî, Razî ve Tufi'den daha önce olmasına rağmen burada sorular ve cevaplar ön plana çıkarılmak için konu izah edilirken söz konusu kronoloji dikkate alınmamıştır.

18 Fahreddin er-Razî, *el-Kaşif*, 65.

19 Cüveynî, *el-Kaşıye fi'l-cedel*, 72. Cüveynî, cedelin rükünlerine ilzami ekleyenlerin kimler olduğunu zikretmediği için bu görüşe, cedelin rükünleri kısmında farklı bir görüş olarak yer vermedik.

itirazlar, esasında sorular ve cevapların birer alt başlığı olarak ele alınmakta ve münazaranın ilerleyen aşamalarında delillerin sorulacağı ve ortaya konulan delillere itiraz sorularının yönlendirileceği ifade edilmektedir. Bununla beraber, fıkıh âlimleri tarafından telif edilen cedel eserlerinin çoğunda, deliller ve itirazlar konusuna sorular ve cevaplar konusundan sonra müstakil bir bölüm olarak yer verilmekte ve bu bölüm altında edille-i şer'iyeye'nin her biri (kitap, sünnet, icma, kıyas vs.), söz konusu delillerin cedel kaideleri doğrultusunda nasıl sınanacağı açıklanarak müstakil birer alt başlık halinde ele alınmaktadır.

II. Soru (sual) ve cevap kelimelerinin anlamları ve temel soru edatları

Kelime olarak soru (sual), istemek ve talep etmek anlamına gelmektedir. Sorunun kullanımlarından hareketle farklı kısımlara bölünmesi mümkündür. Bunlar kısaca hal-hatır soruları, öğrencinin hocadan öğrenmek için soruları, inat ve karşıdakini aciz bırakma soruları şeklinde özetlenebilir.²⁰ Cedel eserlerinde soru farklı şekillerde tarif edilmiştir. Cüveynî, “soru, yönlendirmek (istid'a) anlamına gelmektedir. Talep anlamına geldiği de, karşıdakini cevap vermeye yönlendirmek anlamına geldiği de söylenmiştir” demektedir.²¹ Razî, sorunun (sual) kelime olarak talep etmek/istemek anlamına geldiğini belirttiikten sonra şöyle demektedir:

Bu istemek, eğer karşıdakinin konuşmasını/açıklamasını istemek ise bu, karşıdakinden bilgilendirmesini istemek (isti'lam) ve haber vermesini istemek (istihbar) anlamına gelmektedir. Eğer karşıdakinin bir davranışta bulunmasını istemek ise bu, dua ve yardım dilemek anlamına gelmektedir. İlk tür sorunun cevabı, bilmek isteyen kişiye bildirmektir (i'lam). İkinci tür sorunun cevabı ise sıkıntıda olan kişiye yardım etmektir.²²

Ebü'l-Vefa İbn Akil (ö. 513/1119), cedel ıstılahında sorunun farklı bir anlama geldiğini iddia etmektedir. Ona göre cedel ıstılahında soru, “deliller yoluyla hasmın mezhebini değiştirmeyi istemek” anlamına gelmektedir.²³ Cedel eserlerinde genel olarak münazaraların hasmı mağlup etmek amacıyla değil, hakkı ortaya çıkarmak amacıyla yapılması gerektiğinin vurgulandığı göz önüne alındığında cedele dair bu tür tariflerin münazarada bu amaçtan sapan kişiler için yapıldığını söylemek mümkündür. Diğer bir deyişle “hakkı izhar etmek” amacı merkeze alınarak yapılan tarifler cedel teorisinden hareketle yapılmışken, “hasmı ilzam etmek” amacı merkeze alınarak yapılan tarifler ise cedel pratiğinden hareketle yapılmıştır denilebilir. Bu tarif için bir başka ihtimal de şöyledir: İbn Akil, herkes kendi mezhebini hak olarak gördüğünden münazarada karşı tarafın mezhebini değiştirmeyi sağlamayı, tarafların karşı tarafı hakikate çevirmek olarak gördüğünü kast etmiş olabilir. Nitekim cedelin amacını açıklarken bazılarının cedelin amacının cedel aracılığı ile hakka isabet etmek olarak gördüklerini söyleyip itiraz

20 Ebü'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd et-Tûfî el-Hanbelî, *Şerhu Muhtarari'r-Ravza*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, (Beyrut: Müessesür'r-Risale, 1987), III, 458-459; Mes'ud b. Musa Fülusi, *el-Cedel inde'l-usuliyin beyne'n-nazariyye ve'l-tatbik*, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003/1424), 230.

21 Cüveynî, *el-Kafiye fi'l-cedel*, 69.

22 Fahreddin er-Razî, *el-Kaşif*, 66.

23 İbn Akil, *el-Vazih fi usuli'l-fikh*, I, 298; Fülusi, *el-Cedel inde'l-usuliyin*, 231.

etmektedir. Ona göre bu, nazarın amacıdır zira nazar aracılığı ile kişi hakka isabet etmektedir. Fakat cedelde tarafların her biri, diğer tarafı batıldan (kendi ulaştığını düşündüğü) hakka ve yanlıştan (kendi inandığı) doğruya çevirmek istemektedir.²⁴ Bundan hareketle o, cedel sorularının diğer sorularda aranmayan bazı şartları haiz olması gerektiğini söylemektedir.²⁵ İbn Akil; soru (sual), isti'lam, istihbar ve isifham kelimelerinin benzer olduğunu fakat aralarında şöyle farklar olduğunu söylemektedir: istihbar haber talep etmek, isti'lam ilim talep etmek ve istifham da anlamayı/fehm etmeyi talep etmektir.²⁶

Cevap, kelime olarak kesmek anlamına gelmektedir. Soruya uygun olarak verilen karşılığa ıstılah olarak cevap denilmiştir çünkü verilen bu karşılıkla ihtimallerin önü kesilmiş olur. Mesela “Zeyd geldi mi?” sorusunu soran kişinin zihninde iki ihtimal vardır: Zeyd gelmiş olabilir veya gelmemiş olabilir. Cevap veren kişi verdiği cevapla bu ihtimalleri kesin bir sonuca bağlamakta ve böylelikle ihtimallerin önünü kesmiş olmaktadır.²⁷

Bir konunun hem nasıl araştırılacağını ortaya koymak hem de cevabın soruya uygun olmasını sağlamak amacıyla, soru edatları ve her soru edatı karşısında nasıl cevap verilmesi gerektiği cedel eserlerinde açıklanmıştır. Temel soru edatlarının neler olduğu, dolayısıyla bir konuyu araştırıp öğrenmek için hangi soruların temel olarak sorulması gerektiğine dair cedel eserlerinde farkı yaklaşımlar ortaya konulmuştur. İbn Akil, soru edatlarının on tane olduğunu belirtirken, İbn Hazm (ö. 456/1064), el-Gazalî (ö. 505/1111) ve Fahrettin er-Razî dört soru edatı ortaya koymuşlar ve diğer soru edatlarının saydıkları dört temel sorunun altında değerlendirilebileceğini ifade etmişlerdir. Bununla beraber aynı soru edatlarını zikreden Gazalî ve Razî'nin dört temel sorunun sıralamasında farklı yaklaşımlar ortaya koydukları görülmektedir.

İbn Akil'in kullanımlarından örnekler vererek açıkladığı ve cevaplarının nasıl olması gerektiğini de belirttiği on soru edatı şunlardır: 1. mı (هل؟). Mı (أ. 3). Veya (ام. 4). Ne (ما. 5). Kim (من. 6). Hangisi (أي. 7). Nasıl (كيف. 8). Ne kadar (كم. 9). Nerede (أين. 10). Ne zaman (متي).²⁸

Razî, ilim öğrenmek için yapılacak araştırmaların belirli bir aşaması ve her aşamanın da kendine has bir soru kalıbı olduğunu belirttikten sonra bu aşamaları ve soru kalıplarını özetle şöyle açıklamaktadır:

1. Araştırmanın ilk aşaması olarak, malum olan bir şeyin varlığını ya da yokluğunu öğrenmek yer almaktadır. Bu aşamada soru kalıbı “mı? (“هل” ve “أ”)” şeklindedir. Bu soru mutlak ve mukayyed olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır: A. Mutlak: Bir şeyin başlı başına var olup olmadığını öğrenmek için sorulan sorudur. Mesela “bu şey mevcut mudur?” sorusu. B. Mukayyed: Var olan şeyin bir halini öğrenmek için sorulan soru. Mesela “Zeyd âlim midir?” yani “O, âlim olarak mı mevcuttur?” sorusu.

24 İbn Akil, *el-Vazih fi usuli'l-fikh*, I, 297; Burada yer alan nazar ifadesinin cedel açısından da bilgiye veya zann-ı galibe erişebilmek amacıyla tefekkür etmek veya bilgiye veya zann-ı galibe erişebilmek için akla uygun olarak önceki inanç, bilgi ve zanları tertip etmek anlamında geldiği unutulmamalı, bu ifade münazara kavramı ile karıştırılmamalıdır. Nazar ifadesinin anlamı için bkz. Razî, *el-Kaşif*, 20.

25 İbn Akil, *el-Vazih fi usuli'l-fikh*, I, 306.

26 İbn Akil, *el-Vazih fi usuli'l-fikh*, I, 298.

27 İbn Akil, *el-Vazih fi usuli'l-fikh*, I, 300; Fülusi, *el-Cedel inde'l-usuliyin*, 231-232.

28 İbn Akil, *el-Vazih fi usuli'l-fikh*, I, 298-300.

2. Araştırmanın ikinci aşaması olarak, var olduğu bilinen bir şeyin hakikatini ve varlığının sıhhatini öğrenmek yer almaktadır. Bu sorunun kalıbı “nedir (ﻣﺎ)” şeklindedir. Mesela “insanın hakikati nedir?”, “meleğin/melikin hakikati nedir?” soruları gibi. Bu soru bazen hakikati öğrenmek için bazen de resm²⁹ ve temyizi (araştırılan konuyu benzerlerinden ayırmayı) öğrenmek için sorulur.
3. Araştırmanın üçüncü aşaması olarak, umumi bir durumda o şeyin zatında olan veya o şeye arız olan, kendisinden ayrılmayan veya kendisinde bulunması sahih olan bir özellikten hareketle, bilinen şeyi benzerlerinden ayırt etmek (temyiz) yer almaktadır. Bu aşamada sorunun kalıbı “hangi (ﻫﯩﻲ)” şeklindedir. Mesela: “bu hangi canlıdır?”, “bu hangi renktir?” soruları gibi. Aynı şekilde hakikatlerin taksim edilmesini gerektiren tüm vasıflar –ister zafî ister ister arızî olsun- bu sorunun kapsamına girmektedir. Zafî bir özellik sorulmuş ise zafî bir fasıl ile cevap verilir, arızî vasfa dair soru sorulmuşsa ayırıcı olan arızî vasıflarla cevap verilir.
4. Araştırmanın dördüncü aşaması olarak, ta’lil edilmesi sahih olanlar için, varlığı sabit olanın illetini öğrenmek yer almaktadır. Bu aşamada sorunun kalıbı “niçin (ﻟﻤ)” sorusudur. Bu soru kalıbı iki yerde kullanılmaktadır: A. Var olan bir şeyin varlığının illetini öğrenmek için kullanılır. Bu sorunun cevabı müessir illetin kıyası ile verilir. B. Var olduğuna inanılan şeyin illetini öğrenmek için kullanılır. Bu sorunun cevabı delalet kıyası ile verilir.³⁰

İbn Hazm, bu dört soruyu “mı”, “ne”, “nasıl” ve “niçin” şeklinde vermektedir.³¹ Gazalî, bu dört temel soruyu; “mı”, “ne”, “niçin” ve “hangi” sıralaması ile vermektedir.³² Razî’nin Gazalî’den farklı olarak bu sıralamada “hangi” sorusunu üçüncü olarak zikrettiği, “niçin” sorusunu ise sona bıraktığı görülmektedir. Hem Gazalî hem Razî, dörtlü sıralamayı ve soru kalıplarını verdikten sonra temel soruların bunlardan ibaret olduğunu ve diğer soruların bu dört temel sorudan birinin altında değerlendirileceğini ifade etmektedirler. Buna göre “nerede”, “ne zaman” ve “nasıl” soruları, mukayyet şeklinde sorulduğunda “mı” sorusunun kapsamına dâhildir. “Kim”, “dışında”, ve “her olduğunda” gibi kalıplar da “hangi” sorusunun kapsamına dâhil olmaktadır.³³

29 Mantık ilminde tarif, had ve resim olmak üzere ikiye ayrılır. Sonra had ve resimden her biri kendi içinde tam ve nakıs olarak iki kısma bölünmektedir. “er-Resmu’n-nakıs” şeklindeki tarifin alt başlığında lafzî tarif, misal ile tarif ve taksim ile tarif bulunmaktadır. Dolayısıyla mantık ilminde yedi tür tarif şekli vardır. “Adabu’l-bahs ve’l-münazara” eserlerinde ise tarif; hakikî, ismi, lafzî ve tenbihî olmak üzere dörde ayrılmaktadır. Bu tarif türlerinin açıklaması kısaca şöyledir: 1. Hakikî tarif: İnsanın farklı şekildeki tanımlarında olduğu gibi, dış dünyada varlığı olan bir şeyi had veya resim şeklinde tanımlamak. 2. İsmî tarif: Anka kuşunu tanımlamakta olduğu gibi, dış dünyada var olduğu bilinmeyen zihni bir varlığı tanımlamak. 3. Lafzî tarif: Gazanferi aslan olarak tanımlamakta olduğu gibi, bir kelimeyi, muhatabın daha iyi bildiği eş anlamlısıyla tanımlamak. 4. Tenbihî tarif: Aslında muhatabın bildiği fakat o esnada unuttuğu bir şeyin anlamını ona hatırlatmak. Ayrıntılı bilgi için bkz. Abdurrahman el-Meydanî, (*Davabitü’l-marife*, Dimaşk: Darü’l-Kalem, 2011), 384-385.

30 Fahreddin er-Razî, *el-Kaşif*, 67-69.

31 Ebu Muhammed İbn Hazm, *et-Takrib li haddi’l-mantık ve’l-medhalu ileyhi bi’l-elfazi’l-ammiyeti ve’l-emsileti’l-fıkhiyye*, thk. Abdülhak b. Molla et-Türkmani, (Beirut: Daru İbn Hazm, 2007/1428), 581-584.

32 Ebu Hamied el-Gazalî, *Miyaru’l-İlim*, trc. Ali Durusoy, Hasan Hacak, (İstanbul: TYEKB, 2013), 361-362; Her ne kadar burada İbn Hazm ve Gazalî’nin mantık eserlerinden alıntı yapılmışsa da bu çalışma ilgili konunun mantık eserlerinden ortaya konulması amacına sahip olmadığı için mantık eserlerinden bu konunun nasıl ele alındığının izi bu çalışmada sürülmemiştir.

33 Gazalî, *Miyaru’l-İlim*, 362; Razî, *el-Kaşif*, 68-69.

III. Sorunun kısımları:

Fukaha tarafından kaleme alınan ve fikhî meseleler üzerinde cereyan eden bir münazaranın nasıl gerçekleşmesi gerektiğini ortaya koyan cedel eserlerinde sorular farklı şekillerde taksim edilmiştir. Gazalî'nin belirttiğine göre bazı cedel müellifleri sorunun iki kısma ayrıldığını ifade etmişlerdir. Bunlardan biri olan Ebu İshak el-İsferayinî'ye (ö. 418/1027) göre soru, iki kısma şöyle ayrılmaktadır:

1. Hükümü sormak: mesela “bu meseledeki hüküm nedir?” gibi,
2. Delili sormak: Mesela “Delilin nedir?” gibi.³⁴

Bazı cedel müellifleri ise soruyu beş kısma ayırarak ele almış ve bu beş sorunun belirli bir sıralama dâhilinde sorulması gerektiğini belirtmişlerdir. Cedel müellifleri arasında özellikle Ebu'l-Velid el-Bacî'nin (ö. 474/1081) bu taksimi ve sıralamayı ayrıntılı biçimde ortaya koyduğu görülmektedir. Bundan hareketle bu çalışmada münazarada sorulması gereken sorular ve sıralama konusu, Bacî'nin açıklamaları esas alınarak ortaya konulacaktır. Burada hemen belirtmek gerekir ki Bacî'nin eseri, çok büyük oranda hocası³⁵ Ebu İshak eş-Şirazî'nin (ö. 476/1083) *el-Mülahas* isimli eseri ile benzeşmektedir.³⁶

Bacî, soru sormak ve cevap vermenin beş kısımdan oluştuğunu belirtmektedir:

1. Soru sorulan kişinin ilgili meselede fikhî bir görüşünün (mezheb) olup olmadığını sormak
2. Soru sorulan kişinin görüşünün mahiyetini sorumak
3. Bu görüşün delilini sormak
4. Bu delilin soruyu nasıl açıkladığını (vech) sormak.
5. Delilde muhtemel eleştirilebilecek hususları sormak

Taklidi kabul edenler, bu sıralamada üçüncü soru olarak “soru sorulan kişinin sorulan meselede bir delili mi olduğu yoksa o meselede sadece mezhebini mi taklit ettiği” sorusunu da eklerler ve böylelikle soru ve cevap kısımlarını altıya çıkarmış olurlar.³⁷

Şirazî, 1. Görüşü sormak, 2. Delili sormak, 3. Delilin veçhini sormak, 4. Delilde muhtemel eleştirilebilecek hususları sormak şeklinde cedelde sorunun dört kısımdan oluştuğunu ve her kısmın karşısında bir de cevap kısmı olduğunu belirtmektedir.³⁸ Gazalî, Kadı Abdulcebbar'a (ö. 415/1025) atfederek benzer bir sıralama sunmuş³⁹, Razî de ayrıntılarına değinmeden benzer bir sıralamaya işaret etmiştir.⁴⁰ Keza İbn Akil de “mezhebi sormak, delili sormak, delilin veçhini sormak, delildeki iddianın tashihini sormak ve ilzam sorusu” şeklindeki benzer bir sıralamayı

34 Ebu Hamid el-Gazalî, *el-Müntehal fi'l-cedel*, thk. Ali b. Abdülazîz b. Ali Umeyrini, (Beyrut: Darü'l-Verrak, 2004/1424), 351.

35 Şirazî'nin Bacî'nin hocası olduğu hakkında bkz. Ahmet Özel, “Bacî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), IV/414-415.

36 Bacî, büyük oranda hocasının ilgili eserini birebir aktarmıştır. Bununla birlikte bazı fikhî mesele örneklerinde Şaffî ve Maliki mezheplerinin görüşleri aynı ise Şaffî mezhebi yerine Maliki mezhebi ismini kullanmış bazı fikhî meselelerde de Şirazî'den farklı örnekleri kendi mezhebinden sunmuştur.

37 Bacî, *el-Minhac fi tertibi'l-hicac*, thk. Abdülmecid Türki, (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1987), 34.

38 Şirazî, *el-Mülahas*, 119.

39 Gazalî, *el-Müntehal fi'l-cedel*, 351.

40 Fahreddin er-Razî, *el-Kaşif*, 68.

kelam ve fıkıh alanından örnekler vererek geniş biçimde ortaya koymuştur.⁴¹ Aşağıda bu soru kısımlarından her biri ve bu sorulara verilmesi gereken cevaplar müstakil olarak ele alınacaktır.

1. Soru sorulan kişinin bir görüşünün olup olmadığını sormak ve bu soruya cevap vermek:

Ele alınan meseleyi karşılıklı olarak tahlil edebilmek ve böylelikle hakikati ortaya çıkarabilmek için karşılıklı düşünen ve konuşan iki kişinin belirli sorumlulukları vardır. Bu sorumluluklar, cedel eserlerinde ayrıntılı biçimde ortaya konulmuş, bu şekilde bir tahlilin neticeye ulaşabilmesi için atılması gereken adımlar tek tek sıralanarak açıklanmıştır.

Karşılıklı konuşarak bir meseleyi ele alan ve böylelikle hakikati ortaya çıkarmak isteyen kişiler, bu amaçlarına ulaşabilmek adına bilimsel/ilmî konuşmalarını/münazaralarını, kuralları belirlenmiş belirli bir sistem dâhilinde sürdürmelidirler. Taraflardan ele alınan meselede karşı tarafın görüşlerini öğrenmek isteyen kişi (sail) soru sormalı, o konuda iddiası olan diğer taraf ise (mesul) cevaplar vermelidir. Böyle bir karşılıklı ilmî konuşmada sorulması gereken ilk soru, ele alınan meselede soru sorulan kişinin ilgili meselede belirli bir görüşünün olup olmadığı sorusudur. Bu soru da iki kısma ayrılmaktadır: 1. Soru sorulan kişinin ele alınan meselede doğru olduğunu düşündüğü bir görüşü olup olmadığını sormak. 2. Kendisine soru sorulan kişinin görüşünü benimseyip takip ettiği kişiden ele alınan meselede iki yaklaşım (kavl) aktarılmışsa: sorulan kişinin bu kavillerden birini tercih edip etmediğini sormak.⁴²

Gazalî, ilk olarak sorulması gereken soru hakkında Kadı Abdulcebbar'dan alıntıyla özetle şöyle demektedir:

Öncelikle ilgili meselede kişinin görüşü (inandığı veya mezhebi) olup olmadığı sorulmalıdır. Çünkü kişi, o meselede herhangi bir görüşün (mezhebin) doğru olduğuna inanmıyor olabilir. Bu noktada “senin görüşün/mezhebin nedir?” sorusu güzel değildir.⁴³

İbn Akil, görüşün mahiyetinden önce kişiye ilgili meselede bir görüşü olup olmadığını sorulması gerekliliğini, ‘varlık mahiyetten önce gelir’ anlamındaki “el-inniyye kable'l-mahiyye (الإنية قبل الماهية)” deyişiyle vurgulamaktadır.⁴⁴ Şayet taraflar birbirlerinin görüşlerini biliyorsa bu sorunun düşeceği söylenmişse de, tarafların görüşlerini değiştirmiş olma ihtimali bulunduğundan yine de bu sorunun atlanmaması gerektiği de belirtilmiştir.⁴⁵

Soran kişinin, ne kast ettiğinin anlaşılabilmesi ve böylelikle cevap verilebilmesi için sorusunu

41 İbn Akil, *el-Vazih fi usuli'l-fikh*, I, 302-306; Bununla birlikte ortaya konulan delilden hareketle –genellikle kıyas delili üzerinden- soruların sıralamasını farklı şekillerde açıklayan cedel müellifleri de olmuştur. Mesela Gazalî, ilk sorunun men' son sorunun da muaraza olması gerektiğini ve bu ikisi arasında üç soru olduğunu ifade etmektedir. Bunlar sırasıyla ta'lilin aslının iptaline yönelik soru, illetin metnine yönelik itiraz sorusu ve nakz ile birlikte el-kavlu bi'l-mucib sorusu. Gazalî, *el-Müntehal fi'l-cedel*, 519-523; Razî ise soru sıralamasını şöyle vermektedir: istifsar, fesadu'l-itibar, fesadu'l-vad', ademu't-tesir, tard, men', mutalebe, fark, nakz, kesr, kalb, muaraza, el-kavlu bi'l-mucib. Razî, *el-Cedel*, 150.

42 Bacî, *el-Minhac fi tertibi'l-hicac*, 34-35.

43 Gazalî, *el-Müntehal fi'l-cedel*, 351.

44 İbn Akil, *el-Vazih fi usuli'l-fikh*, I, 306-307.

45 İbn Akil, *el-Vazih fi usuli'l-fikh*, I, 313.

açıklaması gerekmektedir. Soru açıklandıktan sonra sorulan kişi, soruya cevap vermelidir. Yukarıda belirtilen soru çeşitlerine göre soru sorulan kişinin, ilgili meselede bir görüşünün olup olmamasından ve şayet birinin görüşünü benimsemişse o kişiden söz konusu meselede birden fazla yaklaşım rivayet edilip edilmemesinden hareketle kişinin doğru olduğunu düşündüğü görüşü ve tercih ettiği yaklaşımı açık bir biçimde ifade ederek cevap vermesi gerekmektedir.⁴⁶

2. Soru sorulan kişinin görüşünün mahiyetini sormak ve bu soruya cevap vermek

Ele alınan meselede, kişi kendi görüşünün ne olduğunu belirttikten sonra Bacî'ye göre ona görüşünün mahiyeti sorulur. Fakat Gazalî'nin aktardığına göre Kadı Abdulcebbar, bu aşamada sorulması gereken farklı sorular olduğu görüşündedir. Ona göre bu aşamada sorulması gereken sorular şöyledir:

Kişiyeye ele alınan meselede belirli bir görüşü olup olmadığı sorulduktan sonra ona "Senin bu görüşün delillendirilebilir midir, yoksa delille açıklanamayanlardan mıdır?" diye sorulması gerekir. Zira kişi ilgili meselede bir görüşün doğru olduğuna inanıyor fakat bu görüşün delillendirilemez olduğuna inanıyor olabilir. Bu sebepten ötürü bu noktada bu sorudan önce delili sormak uygun değildir. Şayet kişi görüşünün delillendirilebilir olduğuna inanıyorsa üçüncü olarak şu soru sorulur:

"Sen delili biliyor musun?" Çünkü kişi delili bilmeden taklidî olarak inanıyor olabilir. Şayet kişi delili bildiğini söylerse şu soru sorulur:

"Sen delilini güzel biçimde ortaya koyabilir misin? Çünkü kişi ilgili meseledeki delili güzel biçimde açıklamaktan aciz olabilir.⁴⁷

Görüldüğü üzere Gazalî, ele alınan konuda kişinin görüş açıklayabilmesi için kişinin 1. O görüşün delillendirilebilir olduğunu inanmasını, 2. Görüşünün delilinin bilmesini ve 3. O delili güzel biçimde açıklayabilmesini gerekli görmüştür. Bu açıklamalardan hareketle kişinin bu vasıflara sahip olmadan da bir mezhebe/görüşe mensup olmasının mümkün olduğu fakat bu vasıflara sahip olmadan görüşünü açıklamaya kalkışmasının hoş karşılanmadığı anlaşılmaktadır.

Yukarıda da belirtildiği üzere Bacî'ye göre bu aşamada kişinin görüşünün mahiyeti sorulmalıdır. Soru sorulan kişinin görüşünün mahiyetini sormanın iki şekilde olabileceği ifade edilmektedir. Buna göre ele alınmak istenilen meselenin hükmü ya doğrudan ya da cevabı hükmü açıklayacak şekilde hükmün ortaya konulma yöntemi (tarik) sorulabilir. Bu tarik; isim, sıfat, illet veya rivayet/haber olabilir. Bunlara verilecek cevabın aynı zamanda hükmün ne olduğunu da açıklayacağını ve bu sebeple bu soruların hükmü sormak gibi kabul edildiğini ifade eden Şirazî ve Bacî, konuyu şöyle açıklamaktadırlar:

A. Kullanılan ismin ne anlama geldiği sorulabilir. Örnek olarak nebizin hamr olarak isimlendirip isimlendirilmediği veya madenin rikaz olarak isimlendirilip isimlendirilmediği sorulabilir.

B. Hükmün kendisine taalluk ettiği sıfat sorulabilir. Örnek olarak dini hükmünü belirleyebilmek

46 Bacî, *el-Minhac fi tertibi'l-hicac*, 35.

47 Gazalî, *el-Müntehal fi'l-cedel*, 352.

için kıl ve kemikte ruh olup olmadığı sorulabilir.

C. Hükümün illeti sorulabilir. Örnek olarak hamrın haram kılınma illetinin ne olduğu sorulabilir.
D. Hükümün tarihi (ortaya konulma yöntemi) haber ise hükmü belirleyebilmek adına o haber hakkında soru sorulabilir. Örnek olarak Peygamber Efendimizin (sav) ifrad haccı mı yoksa kıran haccı mı yaptığı veya Mekke fethinin savaş yolu ile mi yoksa sulh yolu ile mi gerçekleştiği sorulabilir.⁴⁸

Bu açıklamalardan hareketle şunları söylemek mümkündür: İlmî araştırmalarda cevabı istenilen soru doğrudan sorulmalıdır. Herhangi bir sebepten ötürü bu soru doğrudan ortaya konulamıyorsa, ilgili sorunun cevabını farklı şekillerde açığa çıkaracak başka soruların neler olduğu araştırılmalı ve onlar üzerinden cevap açığa çıkarılmaya çalışılmalıdır.

Şirazî ve Bacî, bu aşamada soru soran kişinin soru sorarken sorusunu içerisinde birçok farklı meseleyi barındıracak şekilde mücmel ve mübhem biçimde sormamaya ve soru esnasında kendisini ilzam edecek ifadelerden sakınmaya dikkat etmesi gerektiğini belirtmektedir.⁴⁹ Görüldüğü üzere bu aşamada sailin, cevabını öğrenmek istediği meselede ya hükmü doğrudan sorması ya da hükmü dolaylı olarak ortaya koyacak bir soru sorması beklenmektedir. Sailin bu esnada cevabını istediği meselenin ne olduğunu hem açık hem de farklı ihtimallerden arındırılmış bir şekilde sorması istenilmektedir. Bu tutumun, cedelde olduğu kadar araştırmalarda (bahs) da gösterilmesi gerektiğini söylemek mümkündür.

Bu aşamada kendisine soru sorulan kişi, soru soran kişinin kafasını karıştırmayacak ve aldığı cevabı doğrudan uygulamaya yansıtabilmesini sağlayacak açıklıkta cevap vermelidir. Fakat soru soran kişiye, hükmün ortaya konulma yöntemleri de öğretilmek isteniyorsa o halde diğer görüşleri ve onların neden yanlış olduğunu da cevap veren kişi açıklayabilir.⁵⁰

Bu aşamada sorulan sorunun birden fazla meseleyi kapsamayacak şekilde açık olması gerektiği yukarıda ifade edilmişti. Fakat buna rağmen sorulan meselede farklı durumlara göre tafsilatlar ve farklı yaklaşımlar varsa, yukarıdaki ifadelerden de anlaşıldığı üzere cevap verenin ya ayrıntıları açıklayarak cevap verebileceği ya da soru sorandan sorusunu belirginleştirmesini isteyebileceği söylenmiştir.⁵¹

Bu aşamada, tıpkı soru soran kişi gibi, cevap veren kişi de cevap verirken kendisini ilzam edecek genel sözler söylemekten sakınmalıdır. Zira bazen cevap veren kişi, verdiği genel cevap ile kendisini ilzam eder ve sonrasında sözünden dönmesi mümkün olmaz.⁵²

İbn Akil, kişinin görüşünü ve delilini sormaktan ibaret olarak gördüğü bu ilk iki soruda karşı tarafın her hangi bir eleştiride bulunamayacağını belirtmektedir.⁵³

48 Şirazî, *el-Mûlahhas*, 120-121; Bacî, *el-Minhac fi tertibi 'l-hicac*, 35.

49 İlgili eserlerde sorunun mücmel ve mübhem sorulması hakkında şöyle denilmektedir: “Çünkü riba konusunun içerisinde birçok başlık ve mesele vardır ve böyle bir soru karşısında kendisine soru sorulan kişi soran kişinin ribanın hangi başlığını, hangi meselesini sorduğunu anlayamaz.” Şirazî, *el-Mûlahhas*, 121; Bacî, *el-Minhac fi tertibi 'l-hicac*, 35-36.

50 Bacî, *el-Minhac fi tertibi 'l-hicac*, 36; Şirazî, *el-Mûlahhas*, 121-123.

51 Bacî, *el-Minhac fi tertibi 'l-hicac*, 36; Şirazî, *el-Mûlahhas*, 121-123.

52 Bacî, *el-Minhac fi tertibi 'l-hicac*, 36; Şirazî, *el-Mûlahhas*, 121-123.

53 İbn Akil, *el-Vazih fi usuli 'l-fikh*, I, 303.

3. Delilini sormak ve bu soruya cevap vermek

Soru sorulan kişi, ele alınan meselede görüşünü açıkladıktan sonra soran kişi, “bunun delili nedir? diye sorarak soru sorulan kişiden delilini açıklamasını ister. Kadı Abdulcebbar da “sen delilini güzel biçimde ortaya koyabilir misin?” sorusundan sonra beşinci olarak kişiye delilinin ne olduğunun sorulacağını ifade etmektedir.⁵⁴

İlgili cedel eserlerinde bu kısmın iki farklı aşamada ele alındığı görülmektedir. İlk aşamada, cevap veren kişinin sunacağı delil ve açıklamaların yöntemini belirleyebilmek adına soru soran kişinin belirli bir görüşü olup olmadığını öğrenebileceği söylenmektedir. İkinci aşamada ise meseleyi nasıl delillendirebileceği açıklanmaktadır. İlk aşamada cevap verecek olan kişi, soru soran kişinin görüşünü biliyorsa kendi görüşünün doğruluğunu veya soru soran kişinin görüşünün yanlışlığını deliller ile açıklayabilir. Cevap verecek olan kişi soru soranın görüşünü bilmiyor ve farklı görüşlerden hareketle deliller farklılık arz ediyorsa cevap verecek olan kişi öncelikle soru soranın görüşünü sorar.⁵⁵

Bu kısımda yer alan ikinci aşamada yani meselenin nasıl delillendirilebileceği aşamasında, kendisine soru sorulan kişinin görüşünü açıklarken üç farklı yol (tarik) kullanabileceği söylenmektedir:

1. Sorulan meselenin kendisine dair delil zikretmek: Soru sorulan kişinin bu yöntem ile cevap vermesi kesin olarak caiz görülmüştür. Cevap verirken bu yöntemi kullanmak isteyen kişinin önüne, cevabın has veya âm olmasından hareketle iki seçenek konulmuştur:

A. Sorulan meseleye özel/has bir delil zikretmek: Mesela bir temizlenme türü olan abdestte niyetin farz olduğu görüşünü delillendirmek isteyen kişinin abdestin de tıpkı teyemmüm gibi belirli azalara sirayet eden bir taharet olduğunu ve teyemmümde niyetin farz olması gibi abdestte de farz olması gerektiğini söylemesi buna örnektir.⁵⁶ Bu cevap yönteminde, bir temizlenme türü olan abdestte niyetin farz olduğunu delillendirmek isteyen kişi, bunu yine bir temizlenme türü olan teyemmümde niyetin farz olduğunu göstererek gerçekleştirmeye çalışmıştır.

B. Sorulan meseleyi de kapsayan umumi bir delil zikretmek: Abdestte niyetin farz olduğu görüşünü dellendirmek isteyen kişinin abdestin de tıpkı namaz gibi bir ibadet olduğu ve ibadetlerde niyetin farz olduğunu söylemesi buna örnektir.⁵⁷ Bu cevap yönteminde, abdestte niyetin farz olduğunu delillendirmek isteyen kişi, abdesti bir ibadet olarak kabul ettikten sonra abdesti de kapsayacak şekilde umumi bir delil üzerinden ibadetlerde niyetin farz olduğunu belirterek gerçekleştirmeye çalışmıştır.

2. Sorulan meselenin bazı fasıl ve alt başlıklarına/şubelerine dair delil zikretmek: Bacî ve Şirazî, burada farz konusunu ele almıştır. Farz konusu, bu çalışmada müstakil bir başlık altında ele alınacağından ilgili açıklamalar ortaya bırakılmıştır.

3. Sorulan meseleyi başka bir mesele üzerine bina etmek: Cedel eserlerinde cevap verirken

54 Gazalî, *el-Müntehal fi'l-cedel*, 352.

55 Bacî, *el-Minhac fi tertibi'l-hicac*, 26-27; Şirazî, *el-Mülahas*, 123.

56 Bacî, *el-Minhac fi tertibi'l-hicac*, 37; Şirazî, *el-Mülahas*, 124.

57 Bacî, *el-Minhac fi tertibi'l-hicac*, 37; Şirazî, *el-Mülahas*, 124.

farz yapmanın caiz olup olmaması ile birlikte ele alınan bina konusu da müstakil olarak ele alınacaktır.

4. Delilin soruyu nasıl açıkladığını (vech) sormak ve bu soruya cevap vermek

Görüşünü belirten kişiye delili sorulduktan ve kişi delilini açıkladıktan sonra, delilin medlule ne açıdan delalet ettiği yani ele alınan meseleyi nasıl açıkladığı sorulur. Cevap veren kişi sorulan soruya cevap olarak ayet veya hadis (haber) zikretmiş de soran kişi zikredilen ayet veya hadisin meseleyi açıklayan yönünü anlamamışsa, delilin meseleyi nasıl açıkladığının/medlule nasıl delalet ettiğinin belirtilmesini isteyebilir. Zira ortaya konulan delil ya açıktır (vazıh) ya da kapalıdır (ğamid).

Ortaya konulan delil şayet açık ise bu delilin meseleyi nasıl açıkladığının sorulması hoş karşılanmaz. Bu yönüyle delilin açık olmasının üç şekli olabilir: nas, zahir ve umum⁵⁸ ki delil böyle açık olduğunda delilin meseleyi nasıl açıkladığının sorulması hoş karşılanmaz. Fakat ortaya konulan ayet veya haberin delil olma bakımında iki vechi söz konusu ise bu durumda soru soran kişi, cevap olarak bu ayet veya hadisi zikreden kişinin delilin hangi veçhini kast ettiğini (itimad) sorabilir. Mesela abdestte niyetin farz olduğu görüşünde olan biri, delil olarak “Ameller niyetlere göredir ve herkese niyet ettiği vardır”⁵⁹ hadisini zikretmiş olsun. Bu hadiste “ameller niyetlere göredir” ve “herkese niyet ettiği vardır” şeklinde iki delil vardır. Bu durumda soru soran kişi cevap verenin hangi delile dayandığını sorabilir ve böylelikle konuşmanın belirtilen kısım üzerinden devam etmesi sağlanmış olur.

Ortaya konulan delilin hükme delaleti şayet kapalı ise, soru soran kişinin açıklama istemesi (mutalebe) güzel bir davranıştır. Örneğin Malikîler alacağı havale edilen kişinin (muhal), ödemesi için kendisine havale edilen kişinin (muhal aleyh) iflas etmiş biçimde ölmesiyle tekrar borcu havale eden asıl borçluya (muhal) rücu’ edemeyeceği görüşündedirler. Bu görüşlerine şu hadis ile istidlal etmişlerdir: “Zengin olan kişinin borcunu ödemeyi ertelemesi zulümdür. Sizden biri, hali vakti yerinde olan birine havale edildiğinde, bu havaleyi kabullenip o kişiye müracaat etsin.”⁶⁰ Bu hadisin ele alınan meseleye nasıl delalet ettiği açık olmadığı için bu hadisin meselede delil olarak nasıl kullanıldığının açıklanmasının istenilmesi uygun olur. Bu durumda cevap veren kişi zikrettiği hadisin ele alınan meselede delil olma yönünü açıklamalıdır. Şöyle

58 **Nas:** Bacî, nasın örneği olarak Peygamber Efendimizin “cinsel ilişki olduğunda meni gelse de gelme de gusül gerekir” ifadesinden ötürü Malikîlerin cinsel ilişkinin guslü gerektirdiğine dair istidlallerini örnek verir. Şirazi ise nas örneği olarak Peygamber Efendimizin “boşama erkekler, iddet ise kadınlar içindir” ifadesinden ötürü Şafîlilerin boşama yetkisinin erkeklerde olduğuna dair istidlallerini örnek verir. **Zahir:** Bacî, zahir örneği olarak Peygamber Efendimizin hayızlı veya cünüp olan kişinin Kuran-ı Kerim okuyamayacağını belirttiği ifadelerden hareketle Malikîlerin cünüp veya hayızlı kişinin Kuran okuyamayacağına dair istidlallerini örnek verir. Şirazi, Peygamber Efendimizin hayız kanının yıkanmasına yönelik ifadesinden ötürü Şafîlilerin necesetin ancak su ile izale edilebileceğine dair istidlallerini örnek verir. **Umum:** Her iki cedel müellifi de bu başlık altında Peygamber Efendimizin dinini değiştirenin öldürülmesini emreden ifadesinden ötürü mürtedin öldürülmesine dair kendi mezheplerinin istidlallerini örnek verir. Bk. Bacî, *el-Minhac fi tertibi'l-hicac*, 39; Şirazi, *el-Mülâhhas*, 133-134.

59 İbn Mâce, “Niyet”, 26, (4227).

60 İbn Mâce, “Havale”, 8, (2404).

ki, hadiste borcun havale edildiği kişinin “hali vaktinin yerinde olması” şart koşulmuştur. Bu şart, alacaklı olan kişinin hakkının/malının telef olmaması için konulmuştur. Şayet ödemesi için havale edilen kişi ödeyemediğinde alacaklının havale eden kişiye rücu’ hakkı olsaydı, “hali vakti yerinde olma” şartının bir anlamı kalmamış olurdu zira (rücu’ hakkının olması durumunda) ödemesi için havale edilen kişi hali vakti yerinde olsa da olmasa da her hâlükârda alacaklının hakkı telef olmamış olurdu.⁶¹

Bacî’ye göre soruların bu sıralama ile sorulması gerekir ve soru soran kişinin henüz delili veya delilin veçhini sormadan eleştiriye başlaması caiz değildir. Bacî, bazı nazar ehlinin bunun caiz olduğunu söylediğini fakat kendisine göre bunun yanlış olduğunu söylemektedir çünkü ona göre bu durumda soru soran kişi sorulan kişi haline gelmiş olur ki böyle bir hakkı yoktur.⁶²

Fakat Kadı Abdulcebbar, delil sorulduktan ve cevap verildikten sonra başka bir soru sorulması gerektiği görüşündedir. Ona göre sorulması gereken altıncı soru, “Bunun delil olduğuna dair delilin nedir?” sorusudur. O, neden böyle bir sorunun gerekli olduğunu şöyle açıklamaktadır:

Zira birçok kişi aslında delil olmayan şeyin delil olduğuna inanmaktadır. Mesela Ahmed b. Hanbel’in rivayet ettiğine göre biri, Kuran’ın mahluk olduğunu söyleyenin öldürüleceği yönünde fetva vermiş, Ahmed b. Hanbel bu durumu kendisine sorunca şöyle bir delil ortaya koymuş: Adamın biri rüyasında İblis’i bir beldenin kapısından dönerken görmüş ve “o beldeye girmeyecek miydin?” diye sormuş. İblis “orada Kuran’ın mahluk olduğunu söyleyen biri var, bu yüzden benim oraya girmeme ihtiyaç kalmadı” demiş ve adam uyanmış. Ahmed b. Hanbel, “Şayet sen uyanırken İblis benim öldürülmem gerektiği şeklinde fetva verse, bu fetvaya uyar mısın?” deyince adam “hayır” demiş. Bunun üzerine Ahmed b. Hanbel “onun rüyada söylediği, uyanırken söylediğinden daha kıymetli değildir” demiş.⁶³

Burada ilmi bir konuyu karşılıklı ele alan kişilerin, ele aldıkları konunun delillerinin neler olduğunu ve nelerin delil olarak kabul edilmediğini bilmelerinin öneminin vurgulandığı görülmektedir. Yukarıda ifade edildiğine göre ilmî bir konu ele alınırken, aslında kabul edilmemesi gereken bir şeyi delil olarak kullanmak, tarafların sıklıkla düştükleri sakınılması gereken bir hata olagelmıştır.

5. Delilde muhtemel eleştirilebilecek hususları sormak ve bu soruya cevap vermek

Bu aşamada, ortaya konulan delilin tashih edilmesi veya düşürülmesi için eleştiri soruları sorulmaktadır. Bu yönüyle eleştiri amacıyla delile dair sorular sormak üç kısımdan oluşmaktadır: mutalebe, itiraz ve muaraza.

Mutalebe: Sail mutalebe ile müstedilden ortaya koyduğu delilin usul açısından gerekli şartları taşıyıp taşımadığını tashih etmesini istemektedir. Ortaya konulan delilden hareketle mutalebe örnek olarak şu şekillerde olabilir: 1. Ortaya konulan rivayetin tashih edilmesi ve

61 Bacî, *el-Minhac fi tertibi 'l-hicac*, 39-40; Şirazi, *el-Mülahas*, 132-133.

62 Bacî, *el-Minhac fi tertibi 'l-hicac*, 40.

63 Gazalî, *el-Müntehal fi 'l-cedel*, 351-353.

senedinin ortaya konulmasını istemek. 2. Ortaya konulan icma' delilinin tashih edilmesi ve ispat edilmesini istemek. 3. Ortaya konulan kıyas delilinde illetin tashih edilmesini istemek. Bundan başka mutalebe şekilleri de olabilir. Bu durumda kendisine soru sorulan kişinin cedel eserlerinde açıklandığı şekilde ortaya koyduğu delili tashih etmesi gerekmektedir.⁶⁴ Cüveynî, delilin açıklanmasını istemek anlamına geldiğini belirttiği mutalebenin iki kısma ayrıldığını söylemektedir: 1. Ortaya konulan delilin aslının açıklanması ve ispat edilmesini istemek. 2. Delilin ilgili meseleye nasıl delalet ettiğinin açıklanmasını istemek.⁶⁵ Cüveynî'nin mutalebinin ikinci kısmı olarak zikrettiği aşamayı, Şirazî ve Bacî sorunun dördüncü kısmı olarak zikretmişlerdir. Ortaya konulan delilin sıhhatinin sorgulanması anlamında mutalebe aşamasının, sorunun üçüncü kısmından sonra yer alması kanaatimizce daha uygun olurdu. Fakat mutalebenin bu başlık altında yer alması, mutalebinin delilin gerçekliğine eleştiri mahiyetinde görülmesi ile açıklanabilir.

İtiraz: Bu, delilin bizzat kendisine o delili iptal edecek şekilde itiraz etmektir. Mesela: ravilerin zayıf olduğunu söyleyerek ortaya konulan rivayetin senedine dair eleştirilerde bulunmak. Farklı görüşü (hilaf) ortaya koyarak icma' iddiasına eleştiride bulunmak. Nakz ve kesr ile illete dair eleştirilerde bulunmak. Bundan başka itiraz şekilleri de olabilir.⁶⁶ Bu durumda kendisine soru sorulan kişi, bu eleştirilerin haksızlığını ortaya koymak ve delilinin kabul edilmesini sağlamak zorundadır.⁶⁷

Muaraza: Soru soran kişinin ortaya konulan delilin benzeri veya daha güçlüsü ile karşılık vermesidir. Cevap veren kişinin ortaya koyduğu delile yönelik bu eleştirileri cevaplaması gerekmektedir.⁶⁸

Eleştiri sorularının bu sıralama ile sorulması gerekli görülmüştür. Konuyla ilgili olarak Şirazî şöyle demektedir:

64 Bacî, *el-Minhac fi tertibi'l-hicac*, 40-41; Şirazî, *el-Mûlahhas*, 137.

65 Cüveynî, *el-Kafiye fi'l-cedel*, 68.

66 İtiraz, çalışmanın girişinde de belirtildiği üzere cedelin temel rükünlerinden biri olarak da kabul edilmiştir. Bu yönüyle bazı cedel eserlerinde itiraz, burada yer aldığı şekliyle değil de ortaya konulan delilden hareketle mesela "kıyas deliline yöneltilebilecek itirazlar" şeklinde yer almaktadır. Bkz. İbn Akil, *el-Vadıh*, II, 192-299; Tufî, *Alemü'l-cezel fi ilmi'l-cedel*, 55-80; Mesela Cüveynî ve Gazalî itiraz başlığını daha genel bir başlık olarak ele almışlar ve itiraz başlığının altında bir çok itiraz çeşidine yer vermişlerdir. Cüveynî mutalebe, beyanu fesadi'l-vaz', dava'l-iştirak, munakaza, el-kavlu bi'l-mucib, fark ve muarazanın itirazın türleri olduğunu söylemiştir. Cüveynî, *el-Kafiye fi'l-cedel*, 67-68; Gazalî istidlal türlerini verdikten sonra bu delillere nasıl itiraz edileceğini açıkladığı bu başlık altında mutalebe, el-kavlu bi'l-mucib, nakz ve muarazanın da yer aldığı on (10) tane aşama zikretmektedir. Gazalî, *el-Müntehal fi'l-cedel*, 393-495.

67 Bacî, *el-Minhac fi tertibi'l-hicac*, 41; Şirazî, *el-Mûlahhas*, 137-138.

68 Bacî, *el-Minhac fi tertibi'l-hicac*, 41; Şirazî, *el-Mûlahhas*, 138. Her iki müellif de delile dair bu eleştirilerin ayrıntılarını delillerin sıralanması konusunda tek tek açıklayacaklarını ve bu eleştirilere nasıl cevap verilebileceğini de o kısımda ortaya koyacaklarını ifade etmektedirler. Nitekim cedel eserlerinde deliller ve itirazlar açıklanırken, itirazlar başlığı altında ortaya konulan delilden hareketle birçok soru sorulabileceği ifade edilmiştir. Örneğin Razî, itiraz başlığı altında sırasıyla şu sorulara yer vermektedir: istifsar, fesadu'l-itar, fesadu'l-vaz', ademü't-tesir, tard, men', mutalebe, fark, nakz, kesr, kalb, muaraza, el-kavlu bi'l-muceb. Bk. Razî, *el-Cedel*, "Fahredden er-Razî'nin el-Cedel Adlı Eserinin Tahkikli Neşri", nşr./thk. Ahmet Numan Ünver, (*Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 3/2, Aralık/December 2020), 111-159.

Önce itiraz sonra mutalebe soruları caiz değildir. Çünkü itiraz, ancak o delil sabit olduktan sonra yapılabilir. Önce itiraz sonra mutalebe halinde ise kişi önce kabul ettiğinden sonra dönmüş olur ki bu caiz değildir. Aynı şekilde önce muaraza sonra itiraz eleştirilerini yapması da caiz değildir. Çünkü muaraza, karşı tarafın ortaya koyduğu delilin selametini kabul etmek anlamına gelmektedir. Önce muaraza sonra itiraz eleştirisinde bulunmak ise kişinin kabul ettiğinden dönmesi anlamına gelir ki bu caiz değildir.⁶⁹

Cedel esnasında soruların genel olarak önce anlama, sonra delilin gerçekliğini ve ele alınan meseleye uygunluğunu soruşturma ve son olarak da tutarlığının ve ilgili diğer deliller karşısında neden tercih edilmesi gerektiğinin öğrenilmesi amacıyla sıralandığını söylemek mümkündür. Nitekim Gazalî, İbn Akil ve Razî de benzer gerekçelerle soruların belirledikleri sıralama ile sorulması gerektiğini ifade etmektedirler.⁷⁰ Cedel eserlerinde genel tutum bu olmakla beraber Tufî, ihtilafı olduğunu belirttiği bu konuda soruların belirli bir sıralama ile sorulmasının daha güzel ve anlaşılır olduğunu fakat düzensiz olarak sorulmasının ise hem daha kolay olduğunu hem de yine amaca eriştiğini belirtmektedir. Aynı şekilde cevapların belirli bir sıralama ile ortaya konulmasının da zarurî değil tahsinî ve tekmilî olduğunu ifade etmektedir.⁷¹

Fukaha tarafından telif edilen cedel eserlerinde soru sormanın kısımları ve aşamaları genel olarak bu şekilde ortaya konulmuştur. Bunlar dışında soru sormak ile ilgili olarak ele alınan bir başka mesele de, soru soran kişinin bir delil hakkında birden fazla soru sormasının uygun olup olmadığıdır. Soru soran kişinin bir delil hakkında birden fazla soru sorma hakkının olup olmadığı konusunda ihtilaf edildiği söylenmektedir. “Soru soranın delil hakkında birden fazla soru sorma hakkı yoktur, aynı şekilde delillendirmede bulunanın da birden fazla delil ortaya koyma hakkı yoktur” görüşünü ortaya atanlar olmuştur. Bacî bu görüşe katılmadığını belirterek şunları söylemektedir:

Zira soru soranın amacı öğrenmektir (müsterşid) ve dolayısıyla ortaya konulan delile tam olarak güvenebilmesi için aklındaki tüm şüpheleri ortaya koyup izale etmesi gerekmektedir. Delil ortaya koyan kişi delilinin bir yönü ile sağlam olduğunu ortaya koyup diğer eleştiri yönlerinden sağlam olduğunu ortaya koymaz ise soru soranı irşad etmiş olmaz.⁷²

Şirazî de her aşamada soru soranın bir veya ikiden fazla soru sormasının konuşmanın karıştırılmasına sebep olabileceğini fakat bunun caiz olduğunu, bir veya ikiden fazla soru sormamanın ise bu sebepten ötürü sadece evla olduğunu belirtmektedir. Aynı şekilde O, cevap verenin de her aşamada bir veya iki cevap vermesinin evla olduğunu, zira fazla cevap verilmesi halinde doğrunun gizli kalabileceğini ifade etmekte fakat daha fazla cevap vermenin de caiz olduğunu söylemektedir.⁷³ Tufî, cedelde soruların nasıl sorulması gerektiği hakkında ihtilaf edildiğini belirtmektedir. Ona göre aralarında Ebu Ya'la (ö. 458/1066) ve İbn Akil

69 Şirazî, *el-Mülahhas*, 138-139.

70 Gazalî, *el-Müntehal fi'l-cedel*, 519-523; İbn Akil, *el-Vazıh*, I, 303-306; Razî, *el-Cedel*, 149-150.

71 Tufî, *Alemü'l-cezel fi ilmi'l-cedel*, 81.

72 Bacî, *el-Minhac fi tertibi'l-hicac*, 41.

73 Şirazî, *el-Mülahhas*, 138.

gibi kişilerin de yer aldığı mütekaddimin, soru soran kişinin sorularını sırayla sorması, ancak cevabını aldıktan sonra diğer soruya geçmesi, sorularının tümünü birden sormaması gerektiği görüşündedirler. Buna karşın Razî ve takipçilerinin de yer aldığı müteahhirin soru soran kişinin sorularını henüz cevap almadan peş peşe sorabileceği görüşündedir. Tufî'ye göre ilk tutum, soru ve cevabın anlaşılması açısından daha faydalıyken ikinci tutum ise delillerin birbiri ile ilişkisi de ortaya konularak arka arkaya açıklanabilmesi açısından hakikatin ortaya çıkarılması açısından daha faydalıdır.⁷⁴

IV. Doğru soruyu yanlışından ayırmak

Soru kelimesinin anlamı, soru edatları ve kısımları açıklandıktan sonra şimdi de soru ve cevap diyalogunda ortaya çıkması muhtemel hatalardan hareketle doğru soru ve cevabı yanlışlarından ayırmak için cedel müelliflerinin ortaya koyduğu ilkelere geçilecektir. Görebildiğimiz kadarıyla cedel eserlerinde dağınık şekilde yer alan bu konuyu en sistemli şekilde ele alan isim Gazalî'dir. Bu sebeple aşağıda Gazalî'nin ortaya koyduğu sistem üzerinden bu başlık ele alınacaktır.

Soru soran kişi, kendisine gizli olan konuyu öğrenmek maksadıyla sorular sormalıdır. Bundan hareketle Kadı Abdulcebbar, kendisi için belirsizlik olan konularda kişinin soru sorması doğrudur demiştir. Sorunun dört rüknü vardır: 1. Soru soran, 2. Sorulan konu, 3. Kendisine soru sorulan, 4. Anlaşılacak istenilen konu. Bir soru, bu rükünlerden herhangi birinde ortaya çıkan hatadan ötürü fasid olabilir.

1. Soru soran kişiden kaynaklı hatalar:

Gece ve gündüzün varlığı (sebebi değil) gibi herkes tarafından bilinen ve çok açık olan (bedihî ve zarurî⁷⁵) konularda soru sormak, öğrenmek kasıtlı değil alay ve inat etmek amacıyla sorulan sorular olarak kabul edildiğinden batıl olarak değerlendirilmiştir.

Bundan hareketle şu mesele ortaya çıkmaktadır: Sofistlerin safsataya bağlı soruları dikkate alınmalı mıdır yoksa batıl olduğuna mı hükmedilir? Bu konuda iki farklı yaklaşım ortaya konulmuştur. Bu soruların dikkate alınması gerektiğini belirten Kadı Abdulcebbar (ö. 415/1025) şöyle demiştir:

Her ne kadar içinde zarurî olarak inkârı barındırsa da bu sorular inanç ve mezheb ile alakalı sorulardır. Mesela Kâbî'nin (ö. 319/931), tevatür bilgisinin zarurî bilgiyi ortaya çıkarıp çıkarmadığına dair sorusu buna örnektir. Onun bu sorusu her ne kadar kabul ettiği inanç ve mezheb olan zarurî bilginin zannî olanla ilgisine dayanıyor olsa da dikkate alınır.⁷⁶

Bu tür soruların dikkate alınmaması gerektiği görüşünde olan İmam Cüveynî ise bu görüşünü şöyle açıklamıştır:

74 Tufî, *Alemü'l-cezel fi ilmi'l-cedel*, 80-81.

75 Bedihîyyât: aklın hiçbir delile ihtiyaç duymaksızın apaçık ve kesin olarak kabul ettiği önermeler. Zarûriyyât: zihnin zorunlu olarak kabul ettiği, kesin bilgi içeren önermeler. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Çağrı, "Zarûriyyât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), XXXIV/146-148.

76 Gazalî, *el-Müntehal fi'l-cedel*, 354-356

Zarurî olarak bilinenler konusunda soranlar, engellenemez bir inat ve önlenemez bir cehalet içerisindeyler. Zira soruya deliller ile cevap veren kişinin amacı, delilini herhangi bir düzeydeki zarurî bilgiye dayandırmak veya bağlamaktır. Soru soran zarurî bilginin kendisini inkâr ettiğinde onunla konuşmak mümkün olmaz. O, gece gündüzü soran ve hiçbir mezheple alakalı olmayan konuları soran kişi gibidir. Kâbî'nin sorusu ise sahihtir, çünkü o, tevatür haberlerle bilginin oluşacağını inkâr etmemektedir. O, bu bilginin hangi cihetten oluşacağını teyit etmektedir. Bu ise, “el-Menhul min ta'liki'l-usul”da açıkladığımız üzere kapalılığın olduğu bir konudur.⁷⁷

Bu farklı yaklaşımlardan anlaşıldığına göre şayet soru soran kişi samimi olarak hakikat arayışında ise bu kişinin apaçık konulardaki şüpheleri ve soruları da dikkate alınarak cevap verilir. Buna karşın soru soran kişi sadece inadından veya herhangi bir temel bilgi düzeyini dahi anlayamamasından ve inkar etmesinden kaynaklı sorular soruyorsa bu kişinin soruları dikkate alınmaz. Söz konusu ayırımdan hareketle bilimsel istişare ve tartışmaların inat ve inkar eden kişilerle değil, samimi olarak hakikat arayışında olan kişilerle yapılması gerektiğini söylemek mümkündür.

2. Sorudan kaynaklı hatalar:

İlmî bir tartışmanın/araştırmanın sahih biçimde ilerleyebilmesi için ele alınan konunun ne olduğunun anlaşılması ve bunun için de açık bir şekilde ortaya konulması gerekmektedir. Bundan hareketle ilmî olarak ele alınması ve araştırılması/tartışılması istenilen mesele şayet kapalı ve farklı meselelerden ayrıştırılmamış biçimde sorulur/ortaya konulursa bu durumda kendisine soru sorulmanın isterse cevap vermeyebileceği isterse de sorudaki hatayı karşısındakine bildirebileceği ifade edilmiştir.

Sorunun yukarıda anlatıldığı şekilde açık biçimde ortaya konulması “hasir has”, kapalı ve farklı meselelerden ayrıştırılmamış biçimde ortaya konulması ise “mürsel mücmel” olarak isimlendirilmiştir. Çoğunluk, umum ifade eden soruların batıl olduğu görüşündedir. Örnek olarak “hurma nebizi hakkında görüşün nedir?” sorusunun “mübhem mürsel” bir soru olduğu kabul edilmiştir. Zira hurma nebizi hakkında fıkhıta farklı başlıklar altında meseleler vardır fakat burada hurma nebzinin necis olduğu mu, içilmesinin helal olup olmadığı mı, helak edilmesi halinde tazmin edilmesinin gerekli olup olmadığı mı veya onunla abdest alınıp alınmayacağıının mı sorulduğu belirli değildir. Bu sorunun “hasir has” olabilmesi için sorunun mesela “Sefer halinde su yokken hurma nebizi ile abdest almak caiz midir?” şeklinde açık biçimde ortaya konulması gerektiği ifade edilmiştir.

Bununla beraber, şayet soru umumi olarak sorulmuş olsa bile sorulan konunun içeriğinin ne olduğu hakkında o çevrelerde yaygın bir örf varsa bu soruların mübhem olmadığı da söylenmiştir. Mesela İmam Cüveynî, hurma nebizi hakkında yaygın örf olduğu için bu sorunun mübhem olmadığı görüşündedir. Zira hurma nebizi ile ilgili olan konu; necaset, içmek veya başka bir şey değil, sadece onunla abdest almanın hükmüdür. Cüveynî burada örfi karinenin, tıpkı lafzî karine gibi lafzı mübhem olmaktan çıkardığını söylemiştir.⁷⁸

77 Gazalî, *el-Müntehal fi'l-cedel*, 354-356.

78 Ayrıntılı bilgi için bk. Gazalî, *el-Müntehal fi'l-cedel*, 356-358.

3. Kendisine soru sorulandan kaynaklı hatalar:

İlmî bir tartışmanın/araştırmanın sağlıklı biçimde ilerleyebilmesi ve sonuca ulaşabilmesi için cevapların aranacağı kaynaklar doğru olarak belirlenmelidir. Bundan hareketle ele alınan meseleyi anlayamayacak durumda olan kişilere ilgili meseleleri sormak bu noktada hata yapmak olarak görülmüştür. Mesela “ilimde en üst düzeyde olanların bile güçlkle anlayabildiği konuların, henüz eğitimin başında, anlayışı kıt kişilere sorulması” bu yanı sıra örnek olarak gösterilmektedir.⁷⁹

Henüz eğitimin başında olan kişilere anlayamayacağı meseleleri cevap almak amacıyla sormanın yanlış olduğu kabul edilmiştir. Fakat şüphe içerisinde olan kişilere şüphe duyduğu meseleler hakkında cevap almak amacıyla soru sormanın uygun olup olmadığı hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bazıları bu durumda olan kişilere “neden şüphe içerisinde?” şeklinde soru sorulabileceğini söylemişlerse de Gazalî, tercih edilen görüşün bunlara ilgili meselelerde cevap almak amacıyla soru sorulmayacağı olduğunu ifade etmiştir. Çünkü kişi zaten şüphe içinde olduğunu itiraf etmiş, o konuyu bilmediğini açıkça beyan etmiştir. Uygun olan o kişiye sorulması değil, o kişinin şüphe ettiği konuyu sormasıdır. Zira bilmeyen kişiye “neden bilmediğini” sormak çirkin bir davranıştır.⁸⁰

Bu yaklaşımlardan hareketle henüz eğitiminin başında olan kişilere anlayamayacakları konularda soru sormanın, onlarla tartışmaya girmenin faydasız olacağı anlaşılmaktadır. Aynı şekilde ilgili meselelerde şüphe içerisinde olan kişilere de o konularda cevap almak amacıyla soru sormak yanlış bir tutum olarak görülmüştür.

4. Anlaşılmak istenen konudan kaynaklı hatalar:

“Doğru soruyu yanı şından ayırmak” konusundaki ilk başlıkta herkes tarafından bilinen ve çok açık olan konuların sorulmasının yanlış olduğu açıklanmıştı. Bunun diğer uç noktası olarak, meleklerin ayak sayıları gibi bilinmesi mümkün olmayan konularda sorular sorulması da yanlış sorular olarak değerlendirilmiştir. İlk başlıktaki abeslik; sorulan konunun açıklığından, burada ise bilinemezliğinden kaynaklanmaktadır. Bu şartları sağlayan soru sahih, sağlayamayanlar ise batıldır.⁸¹

Bu açıklamalardan hareketle ilmî tartışmaların/araştırmaların sağlıklı biçimde ilerleyebilmesi ve sonuca ulaşabilmesi için tartışılacak/araştırılacak meselenin kendisi hakkında bilgi edinilmesi mümkün olan konular arasından seçilmesi gerektiğini söylemek mümkündür.

Bu üst başlık altında ittifak edilen konularda münazara yapmak istemek de beşinci madde olarak eklenebilir. Nitekim İbn Akil, kendisine soru sorulan kişinin sadece tarafların ihtilaf ettiği mesele sorulmuşsa cevap vereceğini, tarafların ittifak ettiği meselelerde ise cedelin gerçekleşmeyeceğini, bu konularda soru sorulmanın cevap verme zorunluluğunun olmadığını belirtmektedir.⁸²

79 Gazalî bunu şöyle ifade etmektedir: Gabi kişilere İbnu'l-Haddad'ın (ö. 302/915) eserlerindeki karışık konuların sorulması gibi. Bk. Gazalî, *el-Müntehal fi'l-cedel*, 358.

80 Gazalî, *el-Müntehal fi'l-cedel*, 358-359.

81 Gazalî, *el-Müntehal fi'l-cedel*, 359.

82 İbn Akil, *el-Vazıh fi usuli'l-fıkh*, I, 309.

V. Cevapta dikkat edilmesi gereken konular

Cevap konusu genel olarak soru konusu ile birlikte ele alınmaktadır. Yukarıda da görüldüğü üzere, sorunun kısımları ile birlikte cedel eserlerinde cevabın da kısımlarına yer verilmiştir. Bunun haricinde cevap hakkında ele alınan birkaç başlık daha vardır. Bunlar kısaca; cevap verirken karşıdakinin mezhebini dikkate almanın gerekli olup olmaması, cevabın soru ile mutabık olması ve farz ile bina başlıklarıdır.

Gazalî cevap konusunu iki fasılda ele almıştır. İlk fasıl sahih cevap ile fasid cevabın özellikleri hakkındadır. İkinci fasılda ise soru umumi olarak sorulduğunda cevap verenin umumi bir şekilde cevap vermesi hakkındadır ki bu, farz olarak isimlendirilen konudur. Farz konusu bu çalışmada müstakil bir başlık altında ele alınacaktır.

Cevabın sahih ve fasid oluşu: Sahih cevap, sahih bir soru üzerine söylenen/verilen ve soru soranın maksadı ile örtüşen cevaptır. Fasid cevap ise fasid bir soru üzerine söylenen/verilen ve soru soranın maksadını iskalayan (udul) cevaptır.⁸³

İbn Akil, soru soran kişinin soruda neyi sorduğunu çok iyi tetkik etmesi ve verilen cevabın sorduğu soru ile uyuşup uyuşmadığına dikkat etmesinin gerektiğini belirtmektedir. Ona göre cedele hâkim olmayan birçok kişi, kendisine sorulan şeyden başka bir cevap vererek soruyu cevapladığını sanmaktadır. Soru soran kişi cevap verenden daha az bilgili olduğu zaman bu cevapla yetinmekte ve sorusunun cevabını aldığı sanmaktadır. İbn Akil bu konuyu bir örnekle şöyle açıklamaktadır:

“Soru soran mesela nebizin haram olup olmadığını sorar. Cevap veren de “bazı âlimler bunu haram kabul etmişlerdir” diyerek karşılık verir. Oysaki cedel ehline göre bu, sorunun cevabı değildir. Bu durumda soru soranın cevap vereni sıkıştırması ve “ben sana bazı âlimlerin haram görüp görmediğini sormadım, haram olup olmadığını sordum. Bana; ya haramdır, ya değildir ya da bilmiyorum şeklinde cevap ver” demesi gerekmektedir. Böyle sıkıştırarak karşıdakini cevap vermeye veya bu konuda bilgisinin olmadığını açıklamaya yönlendirir.”⁸⁴

Gazalî ve İbn Akil’in bu açıklamalardan hareketle bir cevabın sahih olabilmesi için; cevabın sahih bir soru karşısında ortaya konulmuş olması ve soran kişinin öğrenmek istediği meseleyi açıklamasının gerektiğini söylemek mümkündür.

Aşağıda cevap ile ilgili olan diğer konulara yer verilecektir.

1. Cevap açısından soru soran kişinin bir görüşünün olmasının gerekip gerekmediği

Soru soran kişi öğrenmek ve irşad edilmek istediği için sorduğu meseleye onun belirli bir fikhî görüş açısından yaklaşmaması uygun olmalıdır. Fakat fikhî meseleler üzerinde gerçekleşen münazarada fukaha, soru soran kişinin belirli bir görüşe sahip olmasını ve o görüş penceresinden sorular sormasını kabul etmişlerdir. Zira fikhî meseleler zan üzerine kurulu olan ve birçok

83 Gazalî, *el-Müntehal fi'l-cedel*, 368.

84 İbn Akil, *el-Vazih fi usuli'l-fikh*, I, 301.

olasılığa açık olan bir tartışma alanıdır. Soru soranın belirli bir görüş açısından soru sorması, tartışmanın dağılmasını engeller. Ayrıca fikhî meselelerde kendisine soru sorulan (mesul) bazen kendi görüş ve amacını ancak karşısındakinin görüşünün batıl olduğunu göstererek ortaya koyabilir. Dolayısıyla fikhî meseleler üzerinde cereyan eden münazaralarda soru soran kişinin bir mezhep mensubiyeti olmazsa, tartışmanın alanı kontrol edilemeyebilir ve münazara faydasız bir hale gelebilir. Gazalî kelam alanındaki münazarada ise soru soran kişinin belirli bir mezhebe mensup olmasının gerekmediği görüşündedir. Zira kelam konularındaki soru, “niçin” sorusu ile sorulan mutalebeden ibarettir. Bu soru zinciri nihayete erdiğinde münazara da bitmiş olur. Aklî konularda (makul) soru soran kişinin belirli bir mezhebe mensup olmasının gerekli olup olmadığı konusunda da ihtilaf edilmiştir. Gazalî aklî konularda bazılarının soru soran kişinin belirli bir mezhebe mensup olmasının gerekmediğini ifade etmekte fakat kendisinin farklı görüşte olduğunu söylemektedir. Çünkü Gazalî’ye göre kişi kendi ön kabulleri ile çelişen bir soru sorduğunda o soruya cevap verilmemesi gerekmektedir. Mesela nazar yönteminin batıl olduğuna ve bu yöntemin bilgiye ulaştırmayacağına inanan bir kişi nazar üzerine kurulu bir delil sorduğunda bu soruya cevap vermeye çalışmak anlamsız olacaktır.⁸⁵ Fakat Razî, kelam alanında da münazarada soru soran tarafın belirli bir mezhebe mensup olması gerektiğini ifade etmektedir. Zira Razî, Mutezile veya Dehriyye mezhebine mensup olan biriyle yapılan münazaranın/konuşmanın veya sofistlerle yapılan münazaranın birbirinden farklı olması gerekir demiştir.⁸⁶

2. Cevapta farz ve bina

Cevap konusu ele alınırken üzerinde en fazla durulan konulardan biri, cevap esnasında farz yapmanın caiz olup olmadığı ve farz yapılması halinde bina yapmanın gerekli olup olmadığı konusudur. Bu sebeple farz ve bina konularının müstakil birer başlık altında ele alınması uygun görülmüştür.

A. Farz

Kelime olarak “kesmek ve takdir etmek” anlamına gelen farz, ıstılah olarak “kişinin kendisine yöneltilen umumi soruya, sorunun ihtiva ettiği suretlerden biri üzerinden hususi cevap vermesi veya umumi fetva/cevap verip hususi delil zikretmesi” olarak tarif edilmiştir. Mesela birden fazla sureti/tarafı ihtiva eden bir mesele sorulduğunda, cevap veren bu suretlerden tümünü değil de sadece bir veya birkaç tanesini cevaplarsa farz yapmış olur. Zira bu şekilde cevap veren kişi, kelime anlamı kesmek olan farz yaparak, cevap verdiği sureti, sorunun ihtiva ettiği diğer suretlerden keserek ayırmış olur.⁸⁷ Tariften hareketle cedel eserlerinde söz edilen farzın iki kısma ayrıldığı anlaşılmaktadır: 1. Fetvada farz, 2. Delilde farz.

85 Gazalî, *el-Müntehal fi'l-cedel*, 360-361.

86 Gazalî, *el-Müntehal fi'l-cedel*, 361; Razî, *el-Cedel*, 138.

87 Ebu Muhammed İbnu'l-Cevzî, *el-İzah fi kavanini'l-ıstılah fi'l-cedel ve'l-münazara*, thk. Mahmûd Muhammed Düğeym. – (Kahire: Mektebetu Medbuli, 1995), 133; Tufî, *Alemü'l-cezel fi'l-ıstılah fi'l-cedel*, 21; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhit fi usuli'l-fikh*, VII, 441.

1. Fetvada farz: Kişinin kendisine genel/umum olarak sorulan ve birçok sureti barındıran bir soruya, sorunun ihtiva ettiği suretlerden biri üzerinden cevap vermesidir. Mesela fasid akdin münakid olup olmadığı sorulmuş olsun. Fasid akdin; bir dirhemi iki dirhem karşılığında satmak, şarap ve domuz gibi haram bir şeyi semen olarak kullanmak, semenin meçhul olması ve vadenin meçhul olması gibi birçok sureti vardır. Cevap veren bu suretlerden sadece biri üzerinden, mesela “bir dirhemi iki dirhem karşılığında satmak caiz değildir” şeklinde fetva verdiğinde fetvada farz yapmış olur.⁸⁸

2. Delilde farz: Kişinin umumi cevap/fetva verdikten sonra hususi bir delil ortaya koymasısıdır. Mesela kişinin “fasid akitlerin hükmü nedir?” sorusuna “fasid akitler münakid değildir” şeklinde cevap verdikten sonra Peygamber Efendimizin bir dirhemi iki dirhem karşılığında satışını yasaklamasını⁸⁹ delil olarak zikretmesi delilde farz örneğidir.⁹⁰ Yukarıda belirtildiği gibi fasid akitlerin birçok sureti vardır ve bir dirhemi iki dirhem karşılığında satmak da bu fasid akitlerin suretlerinden biridir. Kişi bu örnekte “fasid akitler münakid değildir” şeklinde umumi bir cevap vermiş olmasına rağmen delil olarak sadece fasid akitlerin suretlerinden birinin delilini zikretmek ile yetinerek delilde farz yapmıştır.

Farzın caiz olup olmadığı konusunda ihtilaf edilmiştir. Yusuf b. Abdurrahman Muhyiddin İbnu'l-Cevzî el-Hanbelî (ö. 656/1258), bu konuda şu şekilde dört farklı görüş olduğunu ifade etmektedir: 1. Farz sadece fetvada caizdir. 2. Farz sadece delilde caizdir. 3. Her ikisinde de caiz değildir. 4. Her ikisinde de caizdir.⁹¹ Razî ise bu konuda şu şekilde üç farklı görüş olduğunu söylemektedir: 1. Farz yapmak mutlak olarak caizdir. 2. Farz yapmak mutlak olarak caiz değildir. 3. Belirli koşullarla farz caizdir.⁹² Razî'nin verdiği taksimat esas alınarak, cedel eserlerinde açıklamalarına yer verilen ikinci ve üçüncü görüşler hakkındaki yaklaşımlar aşağıda ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Farz mutlak olarak -fetvada da delilde de- caiz değildir görüşü: Ebubekir İbn Füreke (ö. 406/1015), fetvada da delilde de farzın caiz olmadığı görüşündedir. Çünkü ona göre soru cevaba, delil de medlule mutabık olmalıdır. Oysaki burada hususi olan (ortaya konulan delil veya cevap/fetva), umumi olana (soruya veya medlule) mutabık değildir.⁹³ Gazalî, İbn Füreke'in bu görüşünü şöyle açıklamıştır:

Üstad Ebubekir İbn Füreke el-İsbahanî (ö. 406/1015), farzı kabul etmemiş ve bu görüşünü şöyle açıklamıştır: Delilde farz yapma durumunda iki ihtimal vardır: 1. Kendisine soru sorulan umumi cevap verir. Bu durumda delilin de umumi olması gerekir zira has olan delil, verilen umumi cevabın delili olamaz. 2. Kendisine soru sorulan hususi cevap verir. Bu durumda kendisine sorulan soru umumi olduğu için soruya cevap vermemiş olur.⁹⁴

88 Tufî, *Alemü'l-cezel fi ilmi'l-cedel*, 21-22.

89 İbn Mâce, “Sarf”, 48, (2256).

90 Tufî, *Alemü'l-cezel fi ilmi'l-cedel*, 22.

91 İbnu'l-Cevzî, *el-İzah fi kavanini'l-istilah fi'l-cedel ve'l-münazara*, 140.

92 Fahreddin er-Razî, *el-Cedel*, 136-137.

93 Tufî, *Alemü'l-cezel fi ilmi'l-cedel*, 23.

94 Gazalî, *el-Müntehal fi'l-cedel*, 368.

Gazalî, İbn Füre'ın bu görüşünü verdikten sonra onun dışındaki cedel âlimlerinin cevap verenin farz yapmasının caiz olduğu konusunda icma' ettiklerini söylemektedir.⁹⁵

Belirli koşullarla farz caizdir görüşü: Farz yapmanın caiz olduğu görüşünde olanların genellikle bunun için belirli koşullar getirdiği görölmektedir. Bu koşulların iki başlık altında ortaya konulduğunu söylemek mümkündür. 1. Bu görüş sahiplerine göre farz yapmak isteyen kişi, cevabının başında farz yapacağını söyleyerek farz yaparsa caizdir, fakat cevabının başında farz yapacağını belirtmemişse cevabın ilerleyen aşamalarında farz yapması caiz değildir.⁹⁶ Cevap veren kişi şayet meselenin tümünü delillendireceğini söyleyerek konuşmasına başlayıp sonrasında meselenin sadece belirli yerlerini seçerse ilk baştaki söylediğinden dönmüş olacağından ve amacına ulaşmaktan aciz kaldığından inkitaya⁹⁷ hükmedilir.⁹⁸ 2. Bu görüş sahiplerine göre farz yapılarak ortaya konulan delilin illeti, sorudaki suretlerden en az birini kapsamalıdır.⁹⁹ Farz yapılarak ortaya konulan delil şayet sorulan meselenin suretlerinden hiçbirine ait değilse bu şekilde delilde farz yapmak caiz değildir. Konuyla ilgili olarak Şirazî ve Bacî keyli olmayan yiyecek maddelerinde ribanın cereyan edip etmediği sorusuna karşılık kişinin sadece buğday örneği üzerinden cevap vermesinin caiz olduğunu söylemektedirler. Çünkü onlara göre verilen bu örnek, sorunun ihtiva ettiği diğer suretler için de cevap teşkil etmektedir. Farzın caiz olmadığı duruma ise her iki müellif kendisine su dışındaki sıvılarla abdest almanın caiz olup olmadığı sorulan Hanefî birinin zaferan suyu ile abdest alınmasının caiz olduğu şeklinde cevap vermesini örnek göstermektedir. Zaferan suyu Hanefî mezhebine göre su olarak kabul edildiğinden soruda belirtilen “su dışındaki sıvılar” a karşılık gelmemektedir ve bu sebeple böyle bir cevap vererek farz yapmak caiz değildir.¹⁰⁰

Görüldüğü üzere Şirazî ve Bacî'ye göre delilde farz yapılabilmesinin caiz olması için cevap verilen ve açıklanan suret ile sorulan diğer suretlerin aynı özelliklere sahip olması gerekmektedir. Çünkü onlar, farz yapılan suret ve delilden hareketle sorunun ihtiva ettiği diğer suretler için de aynı cevabın geçerli olduğunu kabul etmiştir. Fakat bu konuda cedel müelliflerinin hemfikir olmadıkları görölmektedir. Zira ileride görüleceği üzere bu yaklaşıma karşı çıkan cedel müelliflerine göre, bu durumda ortaya konulan delil sorunun ihtiva ettiği tüm suretler için geçerli kabul edildiğinden farz yapmış olmanın anlamı kalmamaktadır.

Razî, bu konuda ek bir açıklama yaparak farz yapılarak verilen cevap ve açıklanan suret ile sorulan sorunun suretleri örtüşmüyorsa bu durumda kişinin bina yapmasının gerekli olduğunu ifade etmiştir. Razî'ye göre bu durumda farz yapan kişinin “her iki suretteki (yani kendisinin

95 Gazalî, *el-Müntehal fi'l-cedel*, 368; Tufî de İbn Füre'ın dışındakilerin farzı caiz kabul ettiklerini ifade etmektedir. Bkz. Tufî, *Alemü'l-cezel fi'l-ilmü'l-cedel*, 23.

96 Fahreddin er-Razî, *el-Cedel*, 136-137.

97 İnkita, cedel taraflarından birinin kendi görüşünü desteklemeyi sürdürmeyi devam ettirememesi ve amacına ulaşmadan cedeli devam ettirmekten aciz kalmasıdır. Ayrıntılı bilgi için bk. Bilik, *Fıkıhın Bir Alt Disiplini Olarak İlmü'l-Hilaf*, 221-226.

98 Bacî, *el-Minhac fi tertibi'l-hicac*, 38; Şirazî, *el-Mülahasas*, 124-125.

99 Zerkeşi, Cüveynî'nin farz yapılarak ortaya konulan delilin, sorunun ihtiva ettiği diğer suretleri de kapsaması gerektiği görüşünde olduğunu ifade etmektedir. Bkz. Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhit fi usulü'l-fikh*, (yy: Daru'l-Kutubi, 1994/1414), VII, 443.

100 Şirazî, *el-Mülahasas*, 124-125; Bacî, *el-Minhac fi tertibi'l-hicac*, 37-38.

farz yaptığı konu ile sorunun içerdiği konudaki) ihtilaf aynıdır” diyerek bina yapmama hakkı yoktur.¹⁰¹

Yusuf b. Abdurrahman Muhyiddin İbnu'l-Cevzî el-Hanbelî (ö. 656/1258), kendisine göre farzın fetvada caiz olduğunu fakat delilde caiz olmadığını belirtmektedir. Muhtemelen O, farzın delilde caiz olmaması ile umumi cevap verildikten sonra suretlerden sadece biri hakkında delil ortaya konulmasını kast etmektedir. Nitekim İbnu'l-Cevzî'ye göre farz yapılan suretten hareketle diğer suretler de aynı hükme tabi olmuş olmaz. Ona göre bu suretler hakkında cevap veren susmuş, cevap vermemiş kabul edilmelidir.¹⁰²

İlgili görüş sahipleri tarafından bu koşullar altında cevap verenin farz yapmasının kabul edilmesinin bazı faydaları olduğu ifade edilmiştir. Tufî, belirli koşullar altında farz yapılmasının kabul edilmemesi halinde şu tehlikelerin belireceğini ifade etmektedir: 1. Kişi bilmediği suretleri de kapsayacak şekilde umumi cevap vererek bilmediği halde fetva vermek durumunda olur ki bu haramdır. 2. Sorulan sorunun ihtiva ettiği bazı suretleri bilmesine rağmen hiç cevap vermeyebilir. Böyle yapması halinde bildiği suret hakkındaki bilgisini gizlemiş olur ki bu da haramdır. Tufî'ye göre bu yanlışlara düşülmemesi için farzın belirli koşullar altında kabul edilmesi gerekmektedir. Nitekim O, “bütünüyle idrak edilemeyen bütünüyle terk edilmez” ve “bazı şerhler diğer bazı şerhlerden ehvendir” kaidelerinin de bunu gerektirdiği görüşündedir. Bunlardan hareketle Tufî, farz yapılmasının kabul edilmesinin faydalarını şöyle açıklamaktadır:

Farz yapılarak verilen cevapta iki yönden fayda vardır: A. Cevap verenin bildiği suretin bilgisinden soru soran istifade etmiş olur. B. Cevap veren kişi, bildiği suretten hareketle umumi cevap vermediği için, içinden çıkamayacağı problemlere/işkal düşmemiş olur. Mesela kadınların kendi başlarına nikâhta taraf olup olmayacakları sorulmuş olsun. Kadının kendi başına nikâhta taraf olmasının caiz olduğu suretler de caiz olmadığı suretler de mevcuttur. Cevap veren kişi bildiği sureti genelleyerek cevap verirse, diğer hükümlerin uygulandığı suretlerde verdiği cevabı kendi aleyhine kullanılır. Ayrıca sorunun içinde cevap verilen suret de ihtiva edildiğinden bütünüyle bir intibak olmasa da sorulan suretler içerisinde farz yapılarak verilen cevap yer aldığı için farz yapılarak cevap verilen suret ile sorunun ihtiva ettiği o suret arasında intibak vardır.¹⁰³

Razî'ye göre farz yapılmasının kabul edilmesinin üç faydası vardır: 1. Cevap veren bazen sorunun kapsadığı tüm suretlerin cevabını bilmez. Farz yapmak caiz görülmediğinde kişi bildiğini açıklamaktan engellenmiş olur ki bu, münazara kapısının kapanmasına sebep olur. 2. Cevap veren bazen sorunun kapsadığı tüm suretleri biliyor olmasına rağmen tek bir oturumda her sureti açıklaması mümkün olmaz, diğer suretler için farklı oturumlar yapılması gerekir. Bu durumda bir oturumda genel sorulan sorunun farz yaparak bir suretini, diğer oturumlarda da diğer suretlerini açıklar. 3. Cevap veren bazen farz yaparak soru soran kişiyi en çok sıkıştıracak suret üzerinden cevap verir.¹⁰⁴

101 Fahreddin er-Razî, *el-Kaşif*, 103.

102 İbnu'l-Cevzî, *el-İzah fi kavanini 'l-istılah fi 'l-cedel ve 'l-münazara*, 141.

103 Tufî, *Alemü 'l-cezel fi ilmi 'l-cedel*, 23-24.

104 Fahreddin er-Razî, *el-Cedel*, 136-137.

Bu açıklamalardan hareketle şunları söylemek mümkündür: İlmî tartışma ve araştırmalarda cevabı aranılan soru tüm muhtevası ve içerdiği farklı suretler ile belirlenmelidir. Daha sonra bulunan delil ve cevap, sorunun içerdiği suretlerden sadece birine yönelik ise öncelikle delilin ait olduğu suret ifade edilerek bu delil ve cevap ortaya konulmalıdır. Cevabı aranılan sorunun içerdiği tüm suretler hakkında bulunan delilden hareketle aceleyle genellemeye gidilmemeli, ilgili suret ile sorunun ihtiva ettiği diğer suretler arasındaki benzerlik ve farklılıklar tahlil edilmelidir. Bu aşamadan sonra uygun görülmesi halinde, gerekçelendirme yapılarak sorunun ihtiva ettiği diğer suretler delili ve cevabı bulunan suret üzerine bina edilmelidir. Böyle bir bina faaliyeti olmaksızın delili ve cevabı bulunan suretten hareketle sorunun/araştırmanın ihtiva ettiği diğer suretlerin aynı hükme/cevaba tabi olmadığı gözlerden kaçırılmamalıdır.

B. Bina

Bina, farz ile yakından ilgili bir kavramdır.¹⁰⁵ Bu bakımdan bina, cevap verirken sorunun ihtiva ettiği suretlerden birini cevaplayarak farz yapan kişinin, sorunun ihtiva ettiği diğer suretleri verdiği cevap üzerinden açıklaması, verdiği cevap üzerine kurması anlamına gelmektedir.¹⁰⁶ Bina'nın türleri ve gerekli olup olmadığı konusunda cedel müellifleri farklı görüşler öne sürmüşlerdir. Bina ile ilgili bu iki konu hakkında ilgili cedel eserlerinde ortaya konulan yaklaşımlar aşağıda özetlenmeye çalışılacaktır.

Bina'nın türleri: Cedel eserlerinde bina'nın farz ile ilişkisinin kurulup kurulmamasından hareketle bina'nın türleri hakkında iki farklı yaklaşım benimsendiği görülmektedir. Bina konusunu farz ile bağlantı kurmadan açıklayan müellifler, bina konusunu bir hükmün delillendirilmesi bakımından ele almaktadırlar. Buna göre sorulan meseleyi başka bir mesele üzerine kurarak açıklamak anlamına gelen bina, açıklanan meselenin bir usul meselesi üzerine kurulması veya başka bir fürû' meselesi üzerine kurulmasından ibarettir.¹⁰⁷ Bu anlamda ilmî

105 Farz ile ilişkisi dışında bina, -ileride açıklanacağı üzere- bir meselenin başka bir fûrû' meselesi üzerine veya bir usul meselesi üzerine kurulması anlamında da kullanılmıştır. Burada ise bina, sadece farz ile ilişkisi dikkate alınarak açıklanmıştır.

106 Tufî, *Alemü'l-cezel fi ilmi'l-cedel*, 25; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhit fi usulî'l-fıkh*, VII, 441-442.

107 Bacî, *el-Minhac fi tertibi'l-hicac*, 38; Şirazî, *el-Mülahhas*, 126; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhit fi usulî'l-fıkh*, VII, 441-442. Örnek olarak Bacî söz konusu eserinde bu konuyu şöyle ele almaktadır: “Bina yöntemi iki kısma ayrılmaktadır: 1. Sorulan meseleyi bir usul meselesi üzerine bina etmek: Mesela Zahirî mezhebine mensup olan biri Malikî mezhebine mensup olan birine balda faiz olduğunun delilini sorduğunda Malikî mezhebine mensup olan kişi, bu görüşlerini kıyas üzerine kurduklarını söyler. Zahirî mezhebine mensup olan kişiye şayet kıyas delilini kabul ediyorsa kendisine delilini açıklayacağını, bu delili kabul etmiyorsa önce onu konuşmaları gerektiğini ifade eder. 2. Sorulan meseleyi bir fûrû' meselesi üzerine bina etmek: Mesela Malikî mezhebine mensup olan birine yün ve kılın ölümlü beraber necis hale gelip gelmediği sorulduğunda, Malikî mezhebine mensup olan kişi bu görüşlerini kıl ve yünde ruh/can olmadığı meselesi üzerine bina ettiklerini söyler. Soran kişiye bu görüşü kabul ediyorsa açıklamaya devam edeceğini eğer kabul etmiyorsa önce o meseleyi konuşmaları gerektiğini ifade eder. Bu yöntemin kabul edilebilmesi için her iki meselenin de tarihinin aynı olması gerekmektedir. Meselelerin tarihleri farklı ise bir meselenin diğer mesele üzerine bina edilmesi kabul edilmez. Mesela Hanefî mezhebine mensup olan birine Müslümanın kâfir karşılığında kısasen öldürüleceği şeklindeki görüşünü delillendirilmesi sorulmuş olsun. Hanefî mezhebine mensup olan kişi “ben bu meseleyi hür olanın köle karşılığında kısasen öldürüleceği meselesi üzerine bina ediyorum” sözü kabul edilmez. Çünkü bu iki farklı meseledir ve bu meselelerden biri, diğerinin tarihi değildir, dolayısıyla bu meselelerden birinin diğeri üzerine bina edilmesi caiz değildir.”

tartışmalarda binanın geçerli olması için cevap veren kişinin cevabına başlarken bina yöntemini kullanacağını belirtmesi gerektiği ifade edilmiştir. Şayet cevabının başında bina yöntemini kullanacağını belirtmemişse, cevabını açıklayacağı meseleyi üzerine kurmak istediği diğer meselenin usul meselesi veya fūrū' meselesi olmasından hareketle münazara esnasında böyle bir bina yönteminin caiz kabul edilip edilmeyeceği hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür.¹⁰⁸

Bina konusunu farz ile bağlantılı olarak açıklayan cedel müellifleri ise, farz yaparak sorunun ihtiva ettiği suretlerden sadece birine cevap verip delillendiren kişinin, sorunun ihtiva ettiği diğer suretleri, açıkladığı suret üzerine kurmasını ve böylelikle onlara da cevap vermesini kast etmektedirler. Bu bakımdan bina yapmanın iki yöntemi vardır: 1. Cevap verirken farz yaparak sorunun ihtiva ettiği suretlerden sadece birine yönelik delil ortaya koyan kişi, ortaya koyduğu bu delilin sorunun ihtiva ettiği diğer suretler için de geçerli olduğunu açıklayabilir. 2. Cevap verirken farz yaparak sorunun ihtiva ettiği suretlerden sadece birine yönelik delil ve hüküm ortaya koyan kişi, aralarındaki cami' vasıftan ötürü sorunun ihtiva ettiği diğer suretlerin de aynı hükme tabi olduğunu kıyas kaidelerine uygun olarak açıklayabilir.¹⁰⁹

Bina'nın gerekli olup olmadığı: Cevap verirken farz yapan kişinin bina yapmasının gerekli olup olmadığı konusunda, farklı ihtimallerden hareketle farklı görüşler öne sürülmüştür. Burada dikkate alınan temel ilke, soru ile cevabın uyumlu olması gerektiği ilkesidir. Bu ilkedен hareketle "farz yapılarak ortaya konulan cevabın soru ile örtüşüp örtüşmediği ve farzın faydaları" konuları tartışmaların odağında yer almaktadır. Cevap verirken farz yapan kişinin bina yapmasını gerekli görenler, soru ile cevabın örtüşmesi için bu görüşte olduklarını ifade etmişlerdir. Bu durumda bina yapılmasını gerekli görmeyenler, bina yapılmasının gerekli görülmesi halinde hem yukarıda açıklanan farzın faydalarının ıskalanacağını hem de farzı

108 Bacı'ye göre cevap verirken bina yönteminin kullanmak isteyen kişi için, cevap vermeden önce bunu belirtip belirtmemesinden hareketle iki durum söz konusudur: A. Açıklamasına başlamadan önce meselenin delillendirmesini bina üzerinden yapacağını belirtmişse bunun caiz olduğu hususunda ihtilaf yoktur. B. Delillendirmeye başlarken bina üzerinden delillendireceğini belirtmemişse: a. Ezan meselesinde Malikîlerin Medine ehlinin amelî üzerine bina etmesi gibi zahir bir usul üzerine bina edilmiş olabilir. Bu usul meselesi üzerine cevabın bina edilmesini soru soran kişi kabul edebilir veya usul meselesinin açıklanmasını isteyebilir. Konuşmanın usul meselesi üzerine nakledilmesi caizdir. Soru soran kişinin bu durumda hem usul üzerine bina edilmesini hem de konuşmanın usul meselesi üzerine intikalini kabul etmeme hakkı yoktur. b. Meseleyi fūrū' meselelerinden biri üzerine bina etmek istediğinde, soru soran kişinin bunu kabul etmeyip de konuşmayı bina meselesi üzerine nakletmeyi isteme hakkının olup olmadığı hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Ebu Ali et-Taberî bunu intikal olarak görüp kabul etmemiştir. Ebu İshak eş-Şirazî ise soru soran kişinin böyle bir talepte bulunma hakkının olduğunu kabul etmiştir. Bacı de usul meselesi üzerine bina etme konusunu dikkate alarak Ebu İshak ile aynı görüşü paylaşmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Bacı, *el-Minhac fi tertibi'l-hicac*, 38-39.

109 Tufî, *Alemü'l-cedel fi ilmi'l-cedel*, 25. Tufî burada ilgili konuyu şöyle açıklamaktadır: "Mesela kişiye nikâh akdinin bedeni kusurlar sebebiyle feshedilip edilemeyeceği sorulmuş olsun. Cevap veren farz yaparak sadece baras hastalığı (bir çeşit cilt hastalığı) sebebiyle ilgili hadisi delil göstererek nikâh akdinin feshedileceğini açıklar. Daha sonra diğer bedeni kusurları bunun üzerine bina ederek: "nikâh akdinin amacının gerçekleşmesine engel olan diğer bedeni kusurlar sebebiyle de nikâh feshedilebilir" diyerek bina yapar."

kabul ettikten sonra bina yapılmasını gerekli görmenin bir çelişki olacağını iddia etmişlerdir.¹¹⁰ Bu farklı yaklaşımlar, farz yapılarak verilen cevabın sorunun ihtiva ettiği suretlerden biri ile örtüşmesi durumundadır. Şayet farz yapılarak cevabı verilen suret, sorulan sorunun ihtiva ettiği suretlerden hiçbiri ile örtüşmüyorsa bu durumda cevap veren kişinin farz yaparak en azından sorunun ihtiva ettiği bir sureti açıklaması gerektiği ifade edilmiştir.¹¹¹ Buna karşın cevap verenin amacı meseleyi ispat etmek değil de hasmının umumi olarak ortaya koyduğu iddiayı iptal etmek ise, umum iddiası umurun içerdiği suretlerden birinin iptal edilmesi ile iptal olduğundan, cevap verenin delilde farz yapması yeterli görülmüş, bina yapmasına gerek olmadığı söylenmiştir.¹¹²

Sonuç

İslam âlimleri, ilgili ayet ve rivayetlerden hareketle Müslümanların bilmedikleri konularda bilenlere sorarak danışmaları gerektiğini belirtmişlerdir. Bu yönüyle soru sormak, bilgiye erişmenin ve hakikate ulaşmanın yöntemlerinden biri olarak görülmüştür. Soru sormak ve cevap vermek, İslamî ilimlerde bir araştırma yöntemi olarak ele alınmış ve soru sorup cevap vermenin adımları, adabı ve hedefleri hassas biçimde tahlil edilip sistemleştirilmiş ve cedel eserlerinden ortaya konulmuştur. Uygulamada çoğu zaman cedel, hakikate ulaşmak için değil de karşı tarafa galip gelmek amacıyla yapılmış olsa da, cedel müellifleri eserlerinde genellikle amacın hakikati izhar etmek olması gerektiğini güçlü biçimde vurgulamışlardır. Bundan hareketle cedel eserlerinde ortaya konulan bu yöntemlerin aynı zamanda genelde İslamî ilimlere dair özeldir ise İslam hukukuna dair araştırma yöntemlerini ifade ettiğini söylemek mümkündür.

Fıkıh âlimleri, mezhepler arasındaki ihtilafı fikhî meselelerde yaygın biçimde münazaraların gerçekleşmesi ve bu alanda eserlerin telif edilmesine paralel olarak cedel eserlerinde ortaya

110 Ayrıntılı bilgi için bkz. Tufi, *Alemü'l-cedel fi ilmi'l-cedel*, 25-26; Gazalî, *el-Müntehal fi'l-cedel*, 368-370; Fahreddin er-Razî, *el-Kaşif*, 103-104. Örnek olarak ilgili yerde Tufi şöyle demektedir: “Farz yapan kişinin bina yapmasının gerekli olup olmadığı hakkında ihtilaf edilmiş ve üç farklı görüş ortaya konulmuştur: 1. Soru umumi olarak sorulduğu için cevabın da umumi olması gerektiğinden farz yapan kişinin bina yapması gerekmektedir. Aynı şekilde umumi cevap/fetva verip delilde farz yapan kişi de verdiği umumi cevabı delillendirebilmesi için bina yapılmalıdır. 2. İki sebepten ötürü bina gerekli değildir: A. Bina yapmak gerekli olsaydı, daha önce açıklanan farzın faydalarının bir anlamı kalmazdı. Zira sorunun tüm suretleri hakkında delil bulamayan birine bina yapmayı gerekli kılmak ya onun bilmediği halde konuşması veya gücünün/bilgisinin yetmediği bir şeyle sorumlu tutulması anlamına gelmektedir. B. Hem farzı caiz kabul edip hem binayı gerekli kabul etmek çelişkilidir. Zira farzı kabul etmek, cevap verenin sorunun ihtiva ettiği suretlerden sadece birini veya bir kaçını açıklamasını, sadece bunlara dair delil zikretmesini onaylamaktır. Bu kabulden sonra binayı gerekli görmek, kişinin ikrarından dönmesi anlamına gelmektedir. 3. Farklı farz durumlarına göre bina yapılmasının gerekli olup olmadığı konusunda iki farklı durum söz konusudur: A. Yapılan farz, şayet sorunun ihtiva ettiği suretlerden biri üzerinden yapılmışsa bina gerekli değildir. B. Yapılan farz, sorulan sorunun ihtiva etmediği suretlerden biri üzerinden yapılmışsa bina yapmak gereklidir. Zira ilk durumda sorunun ihtiva ettiği suretlerden biri cevaplanmışken ikinci durumda verilen cevabın sorunun içeriği ile alakası yoktur ve dolayısıyla sorunun içeriği ile bina yapılarak bir şekilde bağlantı kurulması gerekmektedir.”

111 Tufi, *Alemü'l-cedel fi ilmi'l-cedel*, 26; Fahreddin er-Razî, *el-Kaşif*, 103; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhit fi usuli'l-fikh*, VII, 441.

112 Fahreddin er-Razî, *el-Kaşif*, 103-104. İlgili yerde Razî konuyu şöyle örneklendirmektedir: “Mesela fasid akitlerin münakid olduğu şeklindeki umumi bir iddia karşısında sadece hamr ile yapılan alış verişin münakid olmadığını ortaya konulması, umum iddiasını iptal etmeye yeterlidir.”

konulan bu yöntemi, fıkha uyarlayarak bu alanda birçok eser telif etmişlerdir. Bu eserlerde genel olarak soru sorma ve cevap verme adabı ile delilleri ortaya koyma ve bu delillerle yöneltilmesi muhtemel itirazlar ve bu itirazlara nasıl karşılık verilebileceği konuları temel bölümleri oluşturmuştur.

Soru sormak ve cevap vermek, doğru bilgiye ulaşabilmek adına yapılan karşılıklı diyalogun esası/rükünü olarak görülmüş ve bu bakış açısı ile ihtilafli fıkıh meseleleri üzerinde gerçekleşen münazaralarda soru ve cevap, birçok açıdan tahlil edilerek sistemleştirilmiştir. Fıkıh âlimleri tarafından kaleme alınan cedel eserlerinde soru ve cevap verme adabını temel olarak üç başlık altında ele almak mümkündür. İlk olarak sorulması gereken sorular arasında bir hiyerarşi kurulmuş, ilk etaptaki soru sorulmadan sonraki soruya geçilmesinin yanlış olduğu ifade edilmiştir. Aynı şekilde bu hiyerarşi cevap verme sıralamasına da uygulanmıştır. Buna göre ilk olarak soru sorulan kişinin sorulan meselede bir görüşü olup olmadığı sorulmaktadır. Sonraki aşamada soru sorulan kişinin ilgili meselede görüşünün mahiyeti sorulmaktadır. Bu etapta cevap veren kişinin görüşünün delillerini bilip bilmediği ve bu delilleri açıklamaya muktedir olup olmadığı da sorulmaktadır. Üçüncü aşamada açıklanan ve mahiyeti ortaya konulan görüşün delillerinin sorulmasına geçilmektedir. Bu noktada cevap verenin ortaya koyduğu delilinin gerçekten delil olmaya elverişli olup olmadığı da soruşturulmaktadır. Dördüncü aşamada delil ile görüş arasındaki ilişkinin (vech), delilin iddiayı nasıl ortaya koyduğunun açıklanması istenilmektedir. Son aşamada ise ortaya konulan ve iddiayı nasıl desteklediği açıklanan delile; mutalebe, itiraz ve muaraza başlıkları altında ortaya konulan muhtemel eleştiriler ve tashih/ ispat istekleri yönlendirilmektedir. Bu eleştiri noktaları, delilin dayanıklılığını test etmektedir ki bunlar (deliller ve itirazlar), cedel eserlerinin soru ve cevap adabı dışında diğer temel bölümünü oluşturmaktadır.

Soru ve cevap hiyerarşisinden sonra ikinci olarak, doğru soru ve cevabın yanlış (fasid) soru ve cevaptan nasıl ayırt edilebileceği konusu gelmektedir. Buna göre muhtemel hatalar sırasıyla; soru soran kişiden kaynaklı, sorudan kaynaklı, kendisine soru sorulan kişiden kaynaklı ve anlaşılacak istenilen konudan kaynaklı hatalar olarak belirlenip, bu başlıklar altında ortaya çıkması muhtemel hatalar ilgili eserlerde açıklanmaktadır.

Soru ve cevap adabı konusunda ele alınan bir diğer konu, cevap verirken farz ve bina yöntemlerinin kullanılmasının doğru olup olmadığıdır. Birçok sureti barındıran bir soruya, sadece sorunun ihtiva ettiği belirli suretler üzerinden cevap vermenin (fetvada farz) ve sorunun içerdiği tüm suretler için değil de sadece belirli suretler için delil sunmanın (delilde farz) doğurabileceği muhtemel sorunlar cedel eserlerinde ortaya konulmakta ve bundan hareketle farz yapmanın meşruiyeti ele alınmaktadır. Bununla bağlantılı olarak cevap verenin açıkladığı ve deliller sunduğu belirli suretler üzerinden sorunun içerdiği diğer suretleri açıklamasının (bina) gerekli olup olmadığı tartışılmaktadır.

Cedel eserlerinde ayrıntılı biçimde tahlil edilip ortaya konulduğu şekliyle soruları ortaya koymada açıklanan sıralama ve cevaplarda aranılan bu şartların sadece hasmı ilzam etme

amacına hasredilmemesi gerekmektedir. Bu yöntemlerin hem bir meseleyi karşılıklı ele almada ve münazaralarda hem de ilmî araştırmalarda takip edilmesi gereken adımları içerdiğini söylemek mümkündür. Nitekim cedel ilminde ortaya konulan yöntemlerin farklı bir sistem dâhilinde telif edilmeye başlandığı münazara eserlerinin isminin bu yönden hareketle “araştırma ve münazara yöntemleri (adabu’l-bahs ve’l-münazara)” olarak belirlendiğini söylemek mümkündür. Dolayısıyla cedel ilminin iki yönden ihmal edilmemesi gerektiği söylenebilir: 1. Başta kelimeler ve fıkıh olmak üzere cedel yöntemi ve kavramları kullanılarak telif edilen İslamî ilimlere ait birçok eserin daha iyi anlaşılabilmesi adına, İslamî ilimler eğitiminde mantıktan sonra cedel ilminin öğretilmesinin ihmal edilmemesi gerekmektedir. 2. Başta İslamî ilimler olmak üzere konuyu uygun olan diğer ilim dallarında da bu yöntemlerin araştırma yöntemleri olarak ifade ettiği değer ve bilgiye ulaşmada başarı oranının, hem geçmişte telif edilen eserler üzerinden hem yapılacak yeni araştırma ve telifler açısından gündemde tutulması gerekmektedir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynakça/References

- Askanî, İbn Hacer. *Fethu'l-barî şehü Sahihi'l-Buharî*, Beyrut: Daru'l-Marife, 1379.
- Bacî, Ebu'l-Velid. *el-Münhac fi tertibi'l-hicac*, thk. Abdülmecid Türki, Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1987.
- Bağdadî, Hatib. *Tarihu Bağdat*, thk. Doktor Beşşar Avad, Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 2020/1422.
- Bilik, Abdurrahim. *Fıkıhın Bir Alt Disiplini Olarak İlmü'l-Hilaf*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Cüveynî, *el-Kaşiye fi'l-cedel*, thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd, Kahire: İsa el-Babi el-Halebi, 1979.
- Çağrıncı, Mustafa. “Zarûriyyât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), XXXIV/146-148.
- Doğan, Hüseyin. “İslam Kelamcılarına göre cedel yönteminin uygulama alanı ve pratikteki yansımaları”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/7, 2017, 67-96.
- Ebu Davud, Süleyman b. El-Eş'as b. İshak es-Sicistanî el-Ezdî, *es-Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, (ty).
- Fülüsî, Mes'ud b. Musa. *el-Cedel inde'l-usuliyin beyne'n-nazariyye ve'l-tatbik*, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003/1424.
- Gazalî, Ebu Hamid. *el-Müntehal fi'l-cedel*, thk. Ali b. Abdülazîz b. Ali Umeyrini, Beyrut: Darü'l-Verrak, 2004/1424.
- Gazalî, Ebu Hamid. *Miyaru'l-ilim*, trc. Ali Durusoy, Hasan Hacak, İstanbul: TYEKB, 2013.
- İbn Akil, Ebu'l-Vefa. *el-Vazih*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999/1420.

- İbn Hazm, Ebu Muhammed. *et-Takrib li haddi'l-mantık ve'l-medhalu ileyhi bi'l-elfazi'l-ammiyeti ve'l-emsileti'l-fikhiyye*, thk. Abdülhak b. Molla et-Türkmani, Beyrut: Daru İbn Hazm, 2007/1428.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnaut, Adil Mürşid, Dımaşk: Darü'r-Risaleti'l-Alemiyye, 1430/2009.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu Muhammed. *el-İzah fi kavanini'l-istılah fi'l-cedel ve'l-münazara*, thk. Mahmûd Muhammed Dügeym, Kahire: Mektebetu Medbuli, 1995.
- Makdisî, George. *Ortaçağda Yüksek Öğretim*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu, Tuncay Başoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Mâverdi, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *Edebü'd-dünya ve'd-din*, (yy): Daru Mektebetü'l-Hayat, (ty).
- Mavil, Hikmet Yağlı. "Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin Kelam Sisteminde Bir Bilgi Kaynağı Olarak Cedel", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 10/2, (2012), 175-186.
- Meydanî, Abdurrahman. *Davabitu'l-marife*, Dımaşk: Darü'l-Kalem, 2011.
- Miller, Larry Benjamin. *Islamic Disputation Theory: The Uses-Rules of Argument in Medieval Islam*, Springer, 2019.
- Münavî, Muhammed Abdurrauf. *Feyzu'l-kadir şerhu'l-Camiu's-sağir*, Mısır: el-Mektebetü't-Ticariyeti'l-Kübra, 1356.
- Özel, Ahmet. "Bacî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), IV/414-415.
- Özen, Şükrü. "İlm-i Hilaf yahut Fukaha Metoduna Göre Cedel Hakkında Klasik Bir Metin: Menşeü'n-Nazara", *Makalat*, 2, (1999), 171-198.
- Razî, Fahreddin. *el-Cedel*, "Fahreddin er-Razî'nin el-Cedel Adlı Eserinin Tahkikli Neşri", nşr./thk. Ahmet Numan Ünver, *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 3/2 (Aralık/December 2020): 111-159.
- Razî, Fahreddin. *el-Kaşif*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Beyrut: Dârü'l-Cil, 1992/1413.
- Şirâzî, Ebu İshak İbrahim b. Ali. *el-Mülahas*, thk. Muhammed Yusuf Niyazî, Ümmü'l-Kura Üniversitesi, Külliyyetü'ş-Şerî'â, Yüksek lisans tezi, h. 1407
- Şirâzî, Ebu İshak İbrahim b. Ali. *Tabakatu'l-fukaha*, nşr. İhsan Abbas, Beyrut: Daru'r-Raidi'l-Arabî, 1970,
- Tûfî, Ebü'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerim b. Saîd el-Hanbelî. *Alemü'l-cezel fi ilmi'l-cedel*, thk. Heinrich Wolfhard, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1987.
- Tûfî, Ebü'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerim b. Saîd el-Hanbelî. *Şerhu Muhtarari'r-Ravza*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Beyrut: Müessesetür'R-Risale, 1987.
- Ünver, Ahmet Numan. "Cedelin Fıkıh İlminde Kullanımı: Kudurî ve Ebu't-Tayyib et-Taberî Arasındaki Bir Münazara Bağlamında", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21/39, (2019), 68-91.
- Ünver, Ahmet Numan. *Fıkıh İlminde Cedel Yönteminin Kullanımı (Ebü İshâk eş-Şirâzî Örneği)*, Ankara: Akademişyen Kitabevi, 2019.
- Young, Walter Edward. *The Dialectical Forge: Juridical Disputation and the Evolutin of Islamic Law*, Springer, 2017.
- Zerkeşî, Bedreddin. *el-Bahru'l-muhit*, yy: Daru'l-Kutubî, 1994/1414.

Zımnî Vaz'ın İmkânı: Dilde Gösteren ve Gösterilen Aynı Şey Olabilir mi? Taşköprülüzâde Ahmed Efendi'nin Nüzhetü'l-elhâz fî ademi vaz'ı'l-elfâz li'l-elfâz'ı Bağlamında Bir Değerlendirme*

The Possibility of Unspoken/Implied Vaz': Can the Signifier and Signified in Language be the Same Thing? An Evaluation in the Context of Tashkubrîzâdah Ahmed Efendi's *Nuzhat al-alhâz fî adem wad' al-alfâz li al-alfâz*

Abdullah Yıldırım¹ 



*Bu makale "Taşköprülüzâde Külliyyâtı Projesi" kapsamında, İlmî Etüdlar Derneği (İLEM) ve İlim Sanat Tarih ve Edebiyat Vakfı (İSTEV) tarafından desteklenmiştir.

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Abdullah Yıldırım,
İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi,
Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul, Türkiye
E-posta: abdyld@gmail.com
ORCID: 0000-0002-1915-4662

Başvuru/Submitted: 16.07.2021

Revizyon Talebi/Revision Requested:
05.08.2021

Son Revizyon/Last Revision Received:
10.08.2021

Kabul/Accepted: 11.08.2021

Atıf/Citation: Yıldırım, Abdullah. Zımnî Vaz'ın İmkânı: Dilde Gösteren ve Gösterilen Aynı Şey Olabilir mi? Taşköprülüzâde Ahmed Efendi'nin Nüzhetü'l-elhâz fî ademi vaz'ı'l-elfâz li'l-elfâz'ı Bağlamında Bir Değerlendirme. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 11/2, (Eylül 2021): 603-638.
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2021.959127>

Öz

Taşköprülüzâde "Nüzhetü'l-elhâz fî ademi vaz'ı'l-elfâz li'l-elfâz" başlıklı risalesinde, daha önce Teftâzânî (ö. 792/1390) ve Seyyid Şerif (ö. 816/1413) arasında tartışma konusu olan, lafızların belirli bir manayı göstermeyip doğrudan kendilerine referansta buldukları durumlarda vaz' olgusunun söz konusu olup olmadığı sorunu inceler. Teftâzânî, dilde belirli bir manayı göstermek üzere vaz' olunan bütün lafızların aynı zamanda bizzat kendileri için de vaz' olunduğu fikrini savunur. Ancak bu, bilinen anlamdaki vaz' olgusundan farklı olarak, herhangi bir manaya delâlet kasıt içermez ve ilkinin zımnında zorunlu olarak gerçekleşir. Seyyid Şerif ise bu görüşün aksine, lafızların doğrudan kendisine referansta bulunduğu durumlarda -kasıtlı ya da kasıtsız- hiçbir anlamda vaz' olgusundan bahsedilemeyeceğini öne sürer. Ali Kuşçu Teftâzânî'nin yaklaşım şeklini benimsemiş ve bu görüşü temellendirerek bazı sonuçları üzerinde durmuştur. Ayrıca müellifin Seyyid Şerif'e bazı itirazlarda bulunduğu görülür. Taşköprülüzâde ise Kuşçu'nun tam aksine Seyyid Şerif'in öne sürdüğü görüşü benimsemiş ve Kuşçu'nun yönelttiği eleştirileri başarılı bir şekilde cevaplamıştır. Bu çerçevede müellif, risalede öncelikle Seyyid Şerif'in açıklamalarını kısaca özetler, peşi sıra bu görüşü haklı çıkaracak gerekçeleri ortaya koyar (tahkik). Müellif, bu bölümdeki anlatımı hükmün birbirinden ayrıştırılan üç türü üzerine inşa eder. Akabinde Kuşçu'nun Seyyid Şerif'in açıklamalarına yönelik itirazlarını on madde halinde sıralar ve her birini cevaplar. Zımnî vaz' tartışması her ne kadar disiplinin temel meselelerinden olmasa da vaz' olgusunun mahiyeti ve kavramsal içeriğinin açık seçik bir biçimde ortaya konması bakımından önem arz eder. Öte yandan *Nüzhetü'l-elhâz*, Osmanlı entelektüel hayatında risâle geleneğinin dikkat çekici örneklerinden birini teşkil eder. Bu amaçla makalede, Nüzhetü'l-elhâz'ı anlamak ve yorumlayabilmek için tartışmanın

tarihsel kökenine gidilmiş, tarafların görüşleri karşılaştırmalı bir biçimde analiz edilmiş ve konu takibi yapılarak meselenin gelişimi ortaya konmuştur.

Anahtar Kelimeler: Zimnî vaz', Teftâzânî, Seyyid Şerif, Nüzhetü'l-elhâz, Taşköprülüzâde

ABSTRACT

Tashkubrîzâdah, in his risalah called "*Nuzhat al-alhâz fî adem wad' al-alfâz li al-alfâz*", examined an issue that was previously discussed between al-Taftazani (d. 792/1390) and Sayyid Sharif (d. 816/1413) whether "wad'" is in question when the words do not convey a specific meaning and refer directly to themselves. al-Taftazani defends the idea that all the words that are established to show a certain meaning in language are also established for themselves. However, unlike the phenomenon of wad' in the known sense, this does not contain any intention to signify any meaning and takes place in the tacit of the former. Contrary to this view, Sayyid Sharif argues that in cases where the words refer directly to themselves -intentionally or unintentionally- there cannot be any mention of the phenomenon of wad'. Ali Kuşçu conversely, adopted al-Taftazani's approach and based this view on some of its results and also made some criticisms of Sayyid Sharif. Contrarily Tashkubrîzâdah, adopted the view put forward by Sayyid Sharif and successfully answered Kuşçu's criticisms. The author briefly summarizes Sayyid Sharif's statements and then provides justifications for them. He builds the narrative in this section based on three different types of provision (al-hukm). Subsequently, the author lists his objections to Kuşçu's explanations in ten points and discusses each objection. Although the discussion of unspoken/implied wad' is not one of the main issues of the discipline, it is important in terms of clearly revealing the nature and conceptual content of the phenomenon of wad'. Furthermore, as *Nuzhat al-alhâz* constitutes one of the remarkable examples of the risalah tradition in Ottoman intellectual life, it is important to understand it. In interpreting the *Nuzhat al-alhâz*, this article examines the historical origins of the debate, comparatively analyzes the views of the parties and expatiates on the development of the issue by following the subject.

Keywords: Unspoken/implied wad', al-Taftazani, Sayyid Sharif, Tashkubrîzâdah

EXTENDED ABSTRACT

Tashkubrîzâdah Ahmed Efendi (d. 968/1561) in the risalah titled "*Nuzhat al-alhâz fî adem wad' al-alfâz li al-alfâz*", examines the issue of whether the phenomenon of wad' is in question in cases where the words do not show a specific meaning and refer directly to themselves.

The aforementioned issue has been discussed by al-Taftazani (d. 792/1390) and Sayyid Sharif (d. 816/1413). al-Taftazani defends the idea that all the words that are established to show a certain meaning in a given language are also established for themselves. However, unlike the phenomenon of wad' in the known sense, this does not imply any meaning and takes place in the tacit of the former. On the contrary, Sayyid Sharif argues that in cases where the words refer directly to themselves -intentionally or unintentionally- there can be no mention of the phenomenon of wad' in any sense. Because the phenomenon of wad' is possible only if there is a signifier and a signified that can be distinguished from each other.

Ali Kuşçu, who is one of the critical figures championing the further development of wad' literature, adopted al-Taftazani's approach and emphasized some of its results. He also responded to and criticized Sayyid Sharif's claims. Furthermore, Kuşçu stated that linguists do not dispute that the usages which question the debate for example, "Zayd has three letters" are the kalam/word and they have clearly stated that the kalam/word consists of only two nouns or a noun and a verb. It is clear that the author here means that the words that refer to themselves are nouns and a noun requires a relationship with wad'. Kuşçu also mentions some

of the results of this basic thought and argues that these results require wad'. Thus, the word Zayd used in the above phrase is either a mubtada or not. If it is a mubtada, it must also be a name. Because being a name is part of the definition of the mubtada. Another argument put forward by the author is that linguists consider the controversial words as their proper name and it is clear that a proper name would require the phenomenon of wad'. Another argument is that the words used in a regular and meaningful sentence will necessarily be included in one of the categories of al-hakikah and al-majaz and by definition, both of them depend on wad'.

On the contrary, Tashkubrîzâdah, adopted the view put forward by Sayyid Sharif and successfully answered Kuşçu's criticisms. In this framework, the author briefly summarizes Sayyid Sharif's statements in the risalah and then presents the reasons to justify this view. The author builds the narrative in this section by focusing on three different types of judgment (al-hukm). The first of these is the judgment given only about the wording, for example "the word 'daraba' consists of three letters". The second is the judgment on the wording given in comparison to its al-mawdû' leh, that is its meaning, for example "'daraba', is a past act". The third type of judgment, for example "Zayd hit", is the judgment given about the meanings of the words used in the sense that they were established for. Tashkubrîzâdah evaluates the words in terms of these three types of judgment. All utterances, including those that have no meaning and are not used in language, are equal in terms of the first type of judgment. The second judgment is found in words other than the unused (al-muhmal). The third judgment is specific to names only. Although it is accepted that in the first and second types of judgments, the words refer to themselves, this situation does not definitely arise from wad'. Because it is not something that anyone who has a certain opinion on the issues of wording can take credit for to claim that unused words refer to themselves. According to this; the indications of the words themselves are not dependent on either the intentional or the implied wad'. Because wad' is for occurring of signification. Since the listener's mind inadvertently focuses on the word itself because it is only heard, there is no need to consider the phenomenon of wad' here. After this introduction, Tashkubrîzâdah constructed his view on the essence of the issue: Thus, the author begins by questioning the nature of the signification which is the purpose of wad', then explores the difference between them. In the last part of the tractate, without name, Tashkubrîzâdah lists Ali Kuşçu's objections to Sayyid Sharif's explanations in ten items and responds to these objections. This article discusses and analyzes these objections and the responses to them.

Osmanlı klasik çağının velûd müelliflerinden Taşköprülüzâde Ahmed Efendi (ö. 968/1561), felsefî ve dinî düşüncenin temel disiplinlerine ilişkin verdiği çok sayıda eser¹ yanında nahiv, belâgat vb. Arap dilbilimi ve felsefesi çalışmalarına da kitap ve risâle formunda irili ufaklı metinler² telif ederek katkıda bulunmuştur. Bu cümleden olmak üzere, müellifin üzerinde durduğu alanlardan biri, lafzî delâletin ilkesi olarak *vaz' olgusu* ve bu olguyu temel inceleme konusu haline getiren *vaz' ilmidir*. Taşköprülüzâde bu kapsamda telif ettiği *Nüzhetü'l-elhâz fî ademi vaz' i'l-elfâz li'l-elfâz* başlıklı risâlede³ *vaz'* literatüründe dolaylı biçimde tartışılan meselelerden birini –zımnî *vaz'* kategorisinin imkânını– söz konusu etmektedir.

Mezkûr konu esasen, Sa'düddin Tefâtânî (ö. 792/1390) ve Seyyid Şerif Cürçânî (ö. 816/1413) arasında tartışma konusu olan ve birçoğu dilbilimle alakalı olan meselelerden yalnızca biridir. Bu meseleler⁴ sonraki süreçte muhtelif eserlerde incelenmeye devam etmiş ve söz konusu tartışmalar bu görüşlere taraf olan bazı âlimler tarafından derinleştirilerek sürdürülmüştür. *Nüzhetü'l-elhâz* işte bu ilmî zincirin zımnî *vaz'* tartışması bağlamındaki halkalarından birini teşkil eder. Bu çerçevede, çalışmada esas itibarıyla iki soruya cevap aranacaktır. İlk olarak, araştırmamızın temel konusunu oluşturan meselenin *vaz'* literatürü içindeki konumuna temas edildikten sonra mahiyeti ve tarafları ortaya konacaktır. Bu amaçla tartışmanın ilk halkasında Tefâtânî ve Seyyid Şerif tarafından öne sürülen tezler, birincil kaynaklardan hareketle tasvir ve tahlil edilecektir. Bu çerçevede özellikle Ali Kuşçu'nun (ö. 879/1474) Tefâtânî'nin benimsediği konumu mantıkî sonuçlarına götüren açıklamalarına ve Seyyid Şerif'e yönelik eleştirilerine yer verilecektir. İkinci olarak ise –*Nüzhetü'l-elhâz*'ın içeriği tahlil edilmek suretiyle– Taşköprülüzâde'nin meseleyi algılama biçimi, benimsediği tutum ve tartışmaya katkısı ele alınacaktır. Bu bağlamda müellifin özellikle Kuşçu'nun itirazlarını nasıl cevapladığı üzerinde durulacaktır. Makalenin araştırma kısmına ek olarak, risâle ilmî usullere göre tahkik edilip neşredilecek, ayrıca Türk diline tercümesi yapılacaktır.

1. Meselenin *vaz'* literatürü bakımından konumu

Müteahhirin döneminin meşhur kelamcısı Adudüddin el-Îcî (ö. 756/1355), İslam dilbilim ve felsefesi tarihinde yeni bir literatürün doğuşuna kaynaklık eden çalışması *er-Risâletü'l-*

- 1 Taşköprülüzâde'nin kelam-felsefe, mantık, fıkıh, tefsir, ahlak vb. alanlarda verdiği eserlerin listesi için bkz. Ali Uğur, *Taşköprizâde Ahmed 'İsâmeddin Ebu'l-Hayr Efendi: Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve İlmi Görüşleri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi, Doçentlik Tezi, 1980); Ahmet Süruri, *Taşköprizâde'nin el-Meâlim'i ve Kelâmî Görüşleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011); Yusuf Şevki Yavuz, "Taşköprizâde Ahmed Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40/151-152; Müstakim Arıcı - Mehmet Arıkan, "Prosopografik Bir İnceleme: Osmanlı'nın Âlimi Taşköprülüzâde, Çevresi, Kariyeri ve Telifatı", *Taşradan Merkeze Bir Osmanlı Ulemâ Ailesi Taşköprülüzâdeler ve İsamüddin Ahmed Efendi*, ed. Müstakim Arıcı - Mehmet Arıkan (İstanbul: İLEM Yayınları, 2020), 1-162.
- 2 Türkiye'deki yazma eser kütüphanelerinde müellifin Arap dilbilimi ve felsefesine ilişkin tespit edilebilen çalışmaları için bkz. s. Arıcı - Arıkan, *Taşradan Merkeze Bir Osmanlı Ulemâ Ailesi Taşköprülüzâdeler ve İsamüddin Ahmed Efendi*, 72-73.
- 3 İlgili risâlenin müellif nüshası için bkz. Taşköprülüzâde Ahmet Efendi, *Nüzhetü'l-elhâz fî ademi vaz' i'l-elfâz li'l-elfâz* (İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, 3238), 207b-209a.
- 4 Söz konusu meselelerin genel bir dökümü ve tasviri için bkz. Mestcizâde Abdullah Efendi, *İhtilâfu's-Seyyid ve's-Sa'düddin*, (İstanbul: Mektebü'l-Harbiyye es-Sultaniyye Matbaası, 1278).

vaz 'iyye' de esasen işaret ismi, zamir vb. müphem lafızların *vaz*' ve delâlet durumlarını tahkik etmeyi amaçlar. Bu çerçevede müellif, lafızların belirli manalara tayini anlamına gelen *vaz*' olgusunu merkeze alarak, dilde kullanılan müfret lafızları tasnif eder ve aralarındaki kullanım farklılıklarını dikkate alarak medlûleri hakkında açıklamalarda bulunur. Bu tasnif ve tahlile mukaddime teşkil etmesi bakımından da *vaz*' olgusunun genel kategorilerine (aksâmu'l-*vaz*') özellikle de müphem lafızların *vaz*'ına ilişkin teorik bir açıklama modeli geliştirir.

Risâlenin tarihsel ve düşünsel konumu⁵ hakkında şu tespitlerde bulunmak mümkündür: Dilsel delâleti verili olarak alıp bu olgunun farklı düzeylerde tahlilini amaçlayan lügat, gramer ve belâgat gibi disiplinlerden farklı olarak *er-Risâletü'l-vaz*'iyye ve sonrasında teşekkül eden literatür, lafzın manaya delâletini değil, bilakis delâletin ilkesi konumundaki belirleme ve tayin işlemini konu edinir. Bu bakımdan *vaz*' soruşturmasının, dilin kuralları ve işleyişine değil, bundan daha temelli olarak, dilin var oluş ilkesine yönelik bir soruşturma olduğu söylenebilir.

İkinci olarak *vaz*' incelemesi, herhangi bir lafzın –lafız olmak bakımından– kendinde herhangi bir manaya delâlet niteliğinin olmadığı, bilakis bu sonucun düşünen ve irade sahibi bir özne tarafından lafızların belirli manalara tayin edilmesi sonucu gerçekleştiği ilkesine dayanır. Söz konusu tayin ve belirleme işlemine *vaz*', bu işlemi gerçekleştiren özneye ise *vâzî*' (yani dilin kurucusu) denir. Zihinde belirginleşen manayı göstermek üzere tayin edilen lafız toplumsallaştığında dilin parçası haline gelir. Lafız ve mana unsurları, delâlet açısından düşünüldüğünde –modern dilbilim çalışmalarında görüldüğü üzere– gösteren ve gösterilen şeklinde adlandırılır. Aynı unsurlar, söz konusu belirleme ve tayin açısından düşünüldüğünde ise, lafız –belirlenen/konan manasında– *mevzû*', mana ise –kendisi için lafzın konduğu şey anlamında– *mevzû' leh* olarak adlandırılır.

Yukarıda belirtildiği üzere *vaz*' olgusu zorunlu olarak bir özneyi gerektirir. Ancak dokuzuncu ve onuncu asırlarda Mutezilî ve Eş'arî kelam çevrelerinde dilin kökenine –yani tanrısal ve metafizik bir varlık mı yoksa beşerî ve tarihsel mi olduğuna– ilişkin tartışmaların aksine, bu literatürde belirginleşen tutum –on birinci asrın başlarında meşhur kelamcı Bakıllânî'nin (ö. 403/1012) açıklamalarından başlamak üzere– bu konuda hiçbir teorinin ne aklî ne de naklî herhangi bir delille kesinlenemeyeceği istikametindedir. Dolayısıyla yapılması gereken şey, lafız ile mana arasındaki delâlet ilişkisinin kökenini ve kim tarafından oluşturulduğunu soruşturmak yerine, mevcut dil durumunda lafızların manalarına delâlet keyfiyetlerini ve bu bakımdan aralarındaki farkları dikkate alarak, lafız ile manası arasında kurulan irtibatın temel kategorilerini tespit etmek ve incelemek olmalıdır. Bu bakımdan *vaz*' literatürü, spekülâtif olmaktan ziyade realisttir. Mesela *özel isimler* dış varlıkta yalnızca belirli bir şahsı gösterdiği halde *cins isimler* çok sayıda şahsa ve bazen de cinsin ya da türün kendisine doğru şekilde

5 Konu hakkında ayrıntılı bilgi ve değerlendirme için bkz. Abdullah Yıldırım, *Vaz' İlmi ve Unkûdü'z-zevâhir/Alî Kuşçu (İnceleme-Değerlendirme)*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007) 39-46; a.mlf., "Vaz' İlmi", *İslâm Medeniyetinde Dil Bilimleri Tarih ve Problemler*, ed. İsmail Güler (İstanbul: İsam Yayınları, 2015), 449-460; a.mlf., "Adudüddin el-İcî ve er-Risâletü'l-vaz'iyye", *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-İcî*, ed. Eşref Altaş (İstanbul: İsam Yayınları, 2017), 77-117.

yüklenebilmektedir. Öte yandan ben, sen gibi *zamirler* ya da bu, şu gibi *işaret isimleri* vb. lafız türleri ilkece çok sayıda nesneye delâlet etse de verili bir durumda ancak tek bir şahsı gösterir. İşte vaz' soruşturması, lafızların kullanım ve delâletlerinde açığa çıkan bu ve benzeri farklılıklardan hareketle söz konusu lafızların, manalarına ne şekilde tayin edilmiş olduğu konusunda birtakım sonuçlara ulaşmayı amaçlar. Nitekim İcî'nin meşhur risâlesinde yaptığı şey de tam olarak budur.

Vaz' literatürünün İcî sonrası gelişimi bakımından Tefâtânî ve Seyyid Şerif arasında yaşanan tartışmalar önemli bir rol oynar. İcî tarafından tespit edilen meseleler, bu muhakkik âlimler tarafından muhtelif boyutlarıyla tartışılmış, bu tartışmalara yeni birtakım meselelerin de ilave edilmesiyle birlikte literatürün hem kapsamı genişlemiş hem de muhtevası derinlik kazanmıştır. Böylece vaz' bilgisinin sonraki süreçte bağımsız bir ilim olarak tedvin edilmesinin yolu açılmıştır.

Bu tartışmalar içerisinde vaz' edebiyatı bakımından en mühimi, *er-Risâletü'l-vaz'iyye*'nin telif gerekçesini oluşturan *genel vaz'-özel mevzû' leh* şeklinde formüle edilen üçüncü vaz' türünün varlığıdır. Seyyid Şerif vaz' literatürüne vücut veren bu meselede hocası İcî'nin görüşünü benimseyip sürdürmüş, Tefâtânî ise mütekaddim dilcilerin *usûlüne* dayalı açıklama şeklini savunmuştur. Bu bağlamda tarihsel olarak etkin olan görüşün İcî-Seyyid Şerif çizgisi olduğu söylenebilir. Seyyid Şerif ve Tefâtânî arasında mezkûr meseleyle başlayan tartışma, mecazların vaz'î olup olmadığı, lafzın aynı manaya nispetle lugavî-örfi-istilâhî ve şer'î şeklindeki dört vaz' düzeyinde aynı anda hakikat olup olamayacağı vb. pek çok meselede sürmüştür. İşte Taşköprülüzâde'nin *Nüzheti'l-elhâz*'da söz konusu ettiği *zımnî vaz'ın imkânı sorunu* da bu meselelerden biridir. Bu genel girişten sonra şimdi söz konusu meselenin içeriğine daha yakından bakabiliriz.

2. Tartışmanın mahiyeti ve tarafları

Bir ilim olarak vaz' bize, dilde kullanılan her lafzın belirli bir mananın (mevzû' leh) karşılığı olarak tayin edildiğini, verili bir durumda lafzın kullanımını sonucu söz konusu manaya delâletin bu ilkeye bağlı olarak gerçekleştiğini söyler. Buna göre, anlamlı bir cümle kurulduğunda, burada kullanılan lafızlar esas itibarıyla kendileri dışında bir şeye (mana) gönderme yapar. Mesela «خرج زيد من البصرة» (Zeyd Basra'dan çıktı) dediğimizde bu cümlede kullanılan her lafız kendisi dışında bir manayı (mevzû' lehi) gösterir. Buna göre “Zeyd” ismi bu adı taşıyan belirli bir şahsı, “Basra” belirli bir şehri, “çıktı” belirli bir mastar manasının geçmiş zamanda belirli bir faile nispetini ve “min” harf-i cerri de cümlede sözü edilen çıkma eyleminin nereden başladığını gösterir.

Ancak lafızlar bazen, dış varlıkta yer alan herhangi bir nesneyi/olguyu değil bizzat kendilerini göstermek üzere kullanılır. Mesela “Çıktı bir fiildir” cümlesinde kullanılan “çıktı” lafzı böyledir. Burada “çıktı” lafzı, bir önceki cümleden farklı olarak, bilinen anlamıyla bir fiil değildir. Çünkü doğrudan kendisine referansta bulunmaktadır.

Dilde belirli bir manaya delâlet eden lafızların manalarına ne şekilde tayin olundukları –bu durumun kategorileri ve ilişkili meseleler– vaz‘ ilminde incelenmektedir. Ancak doğrudan kendisine gönderme yapan lafızlar bu başlıklar altında tartışılmamaktadır. İşte burada söz konusu edilecek mesele, herhangi bir manaya delâlet edecek şekilde kullanılmayıp bilakis kendisine gönderme yapan bu lafızlardır. Acaba bu tür lafızların vaz‘ olgusuyla herhangi bir ilişkisi var mıdır? Eğer varsa, bu hangi vaz‘ kategorisine girmektedir?

2.1. Sa‘düddîn Teftâzânî, Zemaşşerî’nin (ö. 538/1144) meşhur tefsiri *Keşşâf*’a yazdığı haşiyede, Fatıha suresinin son kısmında şu açıklamaları yapar:

İsim, fiil ya da harf olarak, herhangi bir manaya vaz‘ olunmuş bütün lafızların bir özel adı (alem) vardır. Bu özel ad; o isim, fiil ya da harfe delâlet etmesi bakımından söz konusu lafızın kendisidir. Nitekim «خرج زيد من البصرة» (Zeyd Basra’dan çıktı) sözümüz hakkında «خرج فعل ماضٍ وزيد اسم ومن حرف جر» (Çıktı mazi fiildir, Zeyd isimdir ve min harf-i cerdir) diyerek, söz konusu üç lafızdan her birini cümlede özne (yani hakkında hüküm verilen unsur - *maḥkûm aleyh*) şeklinde kullanırsın. Ancak bu kasıtlı olmayan (gayr-ı kastî) bir vaz‘dır. Lafız bu vaz‘ nedeniyle müşterek hale gelmez, yine bu vaz‘ nedeniyle lafızdan müsemmânın manası anlaşılır.⁶

Teftâzânî, alıntılanan pasajda, tam da yukarıda tanımlanan meseleyi söz konusu etmektedir: Anlamlı bir cümlede, herhangi bir manayı göstermeyip doğrudan kendisine referansta bulunan bir lafız kullanıldığında, bu durum nasıl açıklanabilir? Muhakkik burada, birbirinden ayırıştırılması gereken iki farklı şey yapar: İlk olarak bu lafızların vaz‘ kavramıyla ilgisini kurar, ikinci olarak da bu vaz‘ın ne türden olduğunun tespit eder.

Teftâzânî, düşünmeye öncelikle bir durum tespitiyle başlar: “Çıktı bir fiildir” cümlesi, dil açısından kurallara uygun ve anlamlı bir cümledir. İkinci olarak “çıktı” lafzı bu cümlede özne (yani *hakkında hüküm verilen unsur*) olarak kullanılmıştır. Herhangi bir lafzın anlamlı bir cümlede özne olarak kullanılması, lafız dilde uzlaşılmanasını göstermeyip yalnızca kendisine delâlet etse bile, bizatihi kendisinin özel ismi olduğunu gösterir. Bir lafzın isim olması aynı zamanda vaz‘ edilmiş olduğunu gösterir. Çünkü tanım gereği isim olmak kelime olmayı, kelime olmak ise vaz‘ı gerektirir.

Görünüşe göre kendisine referansta bulunan lafızların özel isim sayılmaları Teftâzânî’nin en temel ve güçlü argümanını teşkil eder. Öte yandan bu argümanın dilbilim verileriyle uyumlu olduğu da söylenebilir. Nitekim muhakkik Radiyüddin Esterâbâdî’nin *Kâfiye* şerhindeki açıklamaları sözü edilen lafızların kendilerinin özel adı olduklarını teyit eder. Müellif bu konuda şöyle yazar:

Şunu bil ki “Eyne (nerede) soru edatıdır” ve “Darebe (vurdu) mazi fiildir” örneklerinde olduğu gibi herhangi bir kelime ile manası değil de lafzı kastedilirse, bu durumda söz konusu lafız özel isim olur. Çünkü bu ve benzeri lafızlar/kullanımlar bir unsura, başkasını içermeyecek şekilde bi-aynihi vaz‘ olunmuştur. Şu halde bu durumdaki bir lafız menkûldür. Çünkü bir medlûlden yani manadan bir başka medlûle yani lafza naklolunmuştur.⁷

6 Sa‘düddîn et-Teftâzânî, *Haşiyetü ale’l-Keşşâf* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 589), 17b.

7 Radî el-Estarâbâdî, *Şerhu’r-Radî ale’l-Kâfiye*, nşr. Yusuf Hasan Ömer (Tahran: Müessesetü’s-Sadık, 1978), 3/255.

Teftâzânî, kurallı ve anlamlı bir cümlede özne olarak kullanılmış olması durumundan yola çıkarak ilgili lafızların vaz' kavramıyla ilişkisini kurmaktadır ancak burada bir sorun vardır. Eğer Teftâzânî'nin dediği gibi, dilde kullanılan bütün lafızlar –delâlet ettikleri mana yanında– zatıhi kendisinin de özel adı ise ve bu durum vaz'dan kaynaklanıyorsa, şu halde dilde kullanılan bütün lafızlar en az iki kere vaz' edilmiş olacaktır. Bu da bilinen bütün lafızların *müşterek* (yani eşsesli) olmaları sonucunu doğurur. Ancak böyle bir görüşün tutarsızlığı açıktır.

Teftâzânî bu sorunu öngörmüş olmalı ki burada sözünü ettiği şeyin bilinen anlamıyla vaz'dan ayrıştığını ve kastî olmadığını bilakis bunun zımnında gerçekleşen yeni bir vaz' türü olduğunu belirtir. Bu durumda lafızlar bu ikinci vaz' nedeniyle *müşterek* hale gelmezler ve herhangi bir lafız işitildiğinde, zımnî vaz' nedeniyle, sözlük manası anlaşılmaz.

Şu halde Teftâzânî, aslında bu lafızların, bilinen anlamda vaz' edildiğini düşünmemektedir. Çünkü ortada *lafız ve mana* şeklinde birbirinden başka iki unsur yoktur. Dolayısıyla burada vaz' olgusunun gerçekleşmesi, meselenin tabiatı gereği mümkün gözükmemektedir. Ancak öte yandan ortada apaçık bir olgu vardır: *Bu lafızlar kurallı ve anlamlı bir cümlede özne yani hakkında hüküm verilen unsur (mahkûm aleyh) olarak kullanılmıştır.* Bir lafzın cümlede özne olarak kullanılması –dilbilim açısından– beraberinde birtakım nitelikleri zorunlu olarak gerektirir. Mesela cümlede *mahkûm aleyh* olan unsur, zorunlu olarak ya bir fiilin fâili ya da mübtedâ olur. Bu şıkların her ikisi de isim olmayı gerektirir. Yine bu durumun bir neticesi olarak ilgili lafız, marife-nekre, hakikat-mecaz vb. kavram çiftlerinden birine dahil olmak zorundadır. Teftâzânî, dilbilim açısından bu ve benzeri pek çok niteliğe konu olan böyle bir lafzın, dilin tabiatını ve işleyiş mantığını ifade eden vaz' kanunuyla bir biçimde ilişkisi olması gerektiğini düşünmektedir. Çünkü müellife göre, aksi durumda, cümlede *mahkûm aleyh* olarak kullanılmak ile kullanılmamak arasındaki fark tamamen ortadan kalkacaktır.

Bütün bu açıklamalardan anlaşıldığına göre muhakkik Teftâzânî, vaz'ın evvel emirde *kastî* ve *zımnî* şeklinde iki kısma ayrıldığını düşünmektedir. Dilde kullanılan herhangi bir lafız, kendisi dışında bir anlamın karşılığı olarak vaz' edildiğinde bu *kastî vaz'* adını alır. Çünkü kastî vaz'da bir özne, ilgili lafızı muayyen bir delâlet sonucu elde etmek üzere, çok sayıda muhtemel manadan birine tahsis eder. Diğer bir deyişle burada lafızla mana arasındaki vaz' nispeti *bizzat maksud* durumdadır, yani kasıtlı bir tercih söz konusudur. Öte yandan dilde kastî şekilde vaz' olunan her lafız aynı zamanda kendisinin özel adı olarak vaz' edilmiş olur. Ancak burada vaz' nispeti *bizzat maksud* değildir. Çünkü lafızların doğrudan kendisine göndermede bulunması kendinde açık bir durumdur, dolayısıyla herhangi bir kasıtlı tercihin sonucu oluşmaz. Bilakis bu vaz' türü, kastî olanın *zımnında* zorunlu olarak tahakkuk eder ve ona tabi olur. Nitekim bu ikinci vaz' türü bu nedenle zımnî adını almıştır.⁸

8 Müftüzâde Abdürrahim Efendi, *Şerhu Unkûdi'z-zevâhir* (y.y., ts.), 70.

2.2. Buna mukabil Seyyid Şerif Cürçânî, *Keşşâf* haşiyesinin ilgili kısmında –Teftâzânî'nin yukarıda alıntılanan cümlelerini özetledikten sonra– şu açıklamaları yapar:

Burada tartışılması gereken bir husus vardır. Lafızların bizatihi kendilerine delâlet etmeleri, hiçbir şekilde vaz'a dayanmaz. Çünkü aynı durum hiçbir fark olmaksızın mühmel lafızlarda da gerçekleşmektedir. Lafızların [cümle içinde özne (mahkûm aleyh) olarak kullanılmaları] isim olmalarını gerektirmez. Çünkü kelimelerim tamamı, lafızları hakkında haber vermenin imkânı konusunda eşit durumdadır. Hatta bu durum mühmel lafızlarda da geçerlidir. Şu sözünde olduğu gibi: «جسق مركب من حروف ثلاثة» (Cesak (lafzı) üç harften⁹ oluşmaktadır). Dilin kurucusunun (vâzi') dilde kullanılmayan (mühmel) lafızları bizatihi kendilerini göstermek üzere kasıtlı ya da kasıtsız bir biçimde vaz' ettiğini iddia etmek ve söz konusu mühmel lafızların bu itibarla isim olduklarını öne sürmek insaf sınırlarının dışına çıkmak ve herkes tarafından apaçık olarak bilinen ve kabul edilen dil kaideleri konusunda sağduyuya aykırı bir iddiada bulunmak (mükâbere) anlamına gelir. Çünkü gayr-ı kastî bir vaz' türünü ispatlamak ne aklın ne de naklin desteklemediği bir şeydir. Teftâzânî, gayr-ı kastî vaz' türünü, bütün kelimelerin müşterek sayılması gerekliliğinden kurtulmak amacıyla öne sürmüştür.¹⁰

Seyyid Şerif, Teftâzânî'nin iddiası karşısındaki tutumunu belirginleştirdikten sonra meselenin esasını şu şekilde ortaya koyar:

Bu meselenin tahkiki şu şekildedir: Herhangi bir lafız hakkında belirli bir lafız ile hüküm vermek istendiğinde, eğer hakkında hüküm verilmek istenen lafız bizatihi kendi kendisini dile getiriyor/teklâfuz ediyorsa, bu durumda vaz'a ya da bir gösterene (dâll) ihtiyaç yoktur. Çünkü burada lafız, doğrudan kendisi (zâtı) ile delâlet ettiği şeye ihtiyaç bırakmamaktadır. [Yani delâlet ettiği şey bizatihi kendisinden ibarettir]. Lafızların tamamı, bizatihi kendisi teklâfuz edildiğinde, hakkında hüküm verilmeye elverişli olmada ortaktır. Böyle bir şeye ancak, hakkında hüküm verilen şey lafız değilse ya da lafız olduğu halde bizatihi kendisi teklâfuz edilmiyorsa ihtiyaç duyulur. Bu durumda, hükmün kendisine yönlendirilmesi için hakkında hüküm verilen unsuru göstermek üzere bir alâmet konur. Bazı âlimlerin¹¹ *ضرب* ve *من* ve benzeri kelimelerin, manalarını gösteren lafızlarının ismi ve özel adı oldukları şeklinde açıklamaları, takribî bir açıklamadır. Bu âlimler böyle söylemişlerdir çünkü meramın tahsili bakımından bu lafızlar sanki özel isim konumundadırlar.¹²

Yukarıdaki ifadelerin de açık bir şekilde gösterdiği üzere, Seyyid Şerif Cürçânî, Teftâzânî'nin mezkûr tahkikini eleştirmekte ve lafızların bizzat kendilerini gösterme durumunun vaz' olgusuyla açıklanamayacağını öne sürmektedir. Cürçânî, eleştirisinin merkezine lafızların *müstamel-mühmel* şeklindeki ayrımını koyar. Buna göre Teftâzânî'nin açıklamalarından,

9 Seyyid Şerif el-Cürçânî'nin verdiği bu misalde kullanılan “cesak” kelimesi dilde kullanılmayan (mühmel) bir lafızdır dolayısıyla herhangi bir manası yoktur. Öte yandan kelime Arap dilinde üç harften (جسق) ibaret olduğundan Cürçânî misalde ilgili kelimenin üç harften ibaret olduğunu söylemiştir. Ancak kelime Latin alfabesiyle yazıldığında, hareketlerin de birer harf olarak yazılmaları nedeniyle, zorunlu olarak beş harfe çıkmaktadır.

10 Seyyid Şerif Cürçânî, *Haşiyeye ale'l-Keşşâf* (b.y., Dâru'l-fikr, 1977), 74. Matbu metinde Seyyid Şerif'in verdiği misal جسق yerine حسن şeklinde yazılmıştır. Doğrusu bizim tercih ettiğimiz yazımdır. Çünkü Seyyid Şerif burada dilde kullanılmayan (mühmel) bir lafzı örnek vermektedir.

11 *Kâfiye* şârihi Radiyüddin Estarâbâdî'yi kastediyor.

12 Cürçânî, *Haşiyeye ale'l-Keşşâf*, 74-75.

muhakkikin zımnî vaz'ı mühmel değil yalnızca müstamel lafızlar bağlamında söz konusu ettiği anlaşılmaktadır. Çünkü Teftâzânî zımnî vaz'ı izah ederken meseleyi, *dilde daha önce isim, fiil ya da harf olarak tayin edilen ve bu şekilde kullanılan lafızlar* şeklinde kayıtlamıştır. Bu, zımnî vaz'ın ancak kastî şekilde vaz' edilen lafızlar için söz konusu olacağı anlamına gelir. Nitekim ikincisinin birincisinin zımnında tahakkuk etmesinin anlamı da budur. Seyyid Şerif işte tam bu noktada selefine güçlü bir eleştiri yöneltir. Buna göre, Teftâzânî'nin zımnî vaz'ın gerekçesi olarak öne sürdüğü *lafızların bizatihi kendilerini gösterme durumu* yalnızca dilde kullanılan ve bir manası olan (müstamel) lafızlarda gerçekleşmemekte bilakis hiçbir manası olmayan, kullanım dışı (mühmel) lafızlarda da aynen görülmektedir. Seyyid Şerif'in «جسق» lafziyle ilgili verdiği örnek bu durumu açık bir şekilde gösterir. İlgili lafız, hiçbir manası olmadığı halde, bu cümlede özne (*mahkûm aleyh*) olarak kullanılmış, dolayısıyla kendi kendisine göndermede bulunmuştur. Bu durumda herhangi bir lafzın, cümlede özne olarak kullanılması ilgili lafzın isim olmasını gerektirmez. Aksi takdirde mühmel lafızların da isim olduklarını öne sürmek gerekir ki bu kabul edilemez bir sonuçtur. Çünkü mühmel lafızlarda kastî ya da zımnî hiçbir şekilde vaz' olmadığı dilcilerin ortak görüşüdür. Şu halde lafızların kastî vaz'ın zımnında zorunlu olarak gerçekleşen ikinci bir vaz' ile kendi kendilerinin özel ismi olarak vaz' olduklarını iddia etmek dilin apaçık prensipleriyle çelişir.

Seyyid Şerif, açıklamalarının devamında, böyle bir durumun niçin vaz' olgusundan hareketle açıklanamayacağını izah eder. Buna göre, cümlede *mahkûm aleyh* olarak kullanılan lafız, belirli bir manayı göstermeyip doğrudan kendisine referansta bulunuyorsa, bu lafız için bir gösteren tayin edilmesine gerek yoktur. Çünkü lafzın kendisi, telaffuz edildiği anda kendisini zorunlu olarak gösterir. Daha açık bir deyişle lafzın delâlet ettiği şey kendisinden ibarettir. Bu nedenle, burada delâleti temin etmek üzere vaz' olgusundan söz etmek anlamsızdır. Öte yandan, bu şekilde kullanıldığında, mahkûm aleyh olmak bakımından lafızlar arasında herhangi bir fark söz konusu olmaz. Peki, bir gösterenin tayin edilmesine ne zaman ihtiyaç duyulur? Böyle bir şey ancak hükme konu olan şey lafız değil bir mana ise ya da lafız olduğu halde telaffuz edilen şey bu lafız değilse ihtiyaç duyulur. Çünkü bu iki durumda da tayin olunan lafız kendisi dışında bir şey delâlet edecektir.

3. Tartışmanın sonraki seyri: Ali Kuşçu'nun Seyyid Şerif eleştirisi

Vaz'ıyye literatürünün Teftâzânî-Seyyid Şerif sonrası gelişimi çoğunlukla *er-Risâletü'l-vaz'ıyye* üzerine yazılan şerh ve hâşiyeler üzerinden devam etmiştir. Bu metinlere genel olarak bakıldığında zımnî vaz' tartışmasının risâlenin hatime kısmında yer alan sekizinci madde ekseninde yapıldığı görülür. el-İcî metnin ilgili kısmında şunları söyler:

Fiil ve harf, başkasında sabit olması bakımından dikkate alınan bir anlama delalet etmeleri cihetinden ortaktır. Bu cihetten, başka herhangi bir unsur fiil ve harfin delâlet ettiği anlamda sabit olmaz. Bu nedenle fiil ve harf[in cümlede mübtada olup] haklarında haber verilmesi mümkün değildir.¹³

13 Adudüddin el-İcî, *er-Risâletü'l-vaz'ıyye*, nşr.&çev. Abdullah Yıldırım, *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-İcî*, ed. Eşref Altaş (İstanbul: İsam Yayınları, 2017), 114-115.

Müellif burada, fiil ve harfin cümlede mübtada/özne olarak kullanılıp herhangi bir hükmün konusu olamayacaklarını öne sürmektedir. Çünkü isimden farklı olarak fiil ve harfin medlûlü, bağımsız şekilde düşünülüp anlaşılmaya elverişli değildir. Diğer bir deyişle bu hüküm, lafızların medlûlleri dikkate alındığında doğrudur. Ancak tam bu noktada şârih ve muhaşşiler mananın değil de lafzın kastedildiği kullanım durumlarını gündeme getirerek zımnî vaz' tartışmasına temas ederler. Öte yandan bu tabloya bakıldığında zımnî vaz' meselesinin şahsî-nev'î ve özel-genel ayrımları gibi vaz'iyee literatürü açısından belirleyici bir konumda olmadığı söylenebilir. Çünkü dilde kullanılan lafız türlerinin vaz' ve delalet durumları esasen bu başlıklar altında tasnif edilmekte ve incelenmektedir.

Literatürde zımnî vaz' meselesine temas eden ilk metin Hoca Ali Semerkandî'nin (ö. 860/1456) *Şerh-i sağır* şeklinde de adlandırılan telifidir. Esasen *er-Risâletü'l-vaz'iyee* üzerine ilk şerh çalışması¹⁴ Semerkandî'den önce Seyyid Şerif tarafından yapılmıştır. Ancak muhtemelen, müellif meseleyi *Keşşâf* hâşiyesinde ele aldığından burada yeniden değinme ihtiyacı duymamıştır. Semerkandî ise, Osmanlı medreselerinde meşhur bir ders metni olarak okutulan eserinde, doğrudan kendilerine referansta bulduklarında tüm lafızların cümlede özne (mahkûm aleyh) yahut yüklem (mahkûm bih) olmak bakımından eşit olduklarını belirtir. Öte yandan müellif zımnî vaz' iddiasında bulunan kimselerin elinde, lafzın zikredilip yine kendisinin kastedilmesi durumu dışında herhangi bir delil olmadığını, ayrıca cümlede benzer şekilde kullanılmaları dolayısıyla mühmel lafızların da gayr-i kastî şekilde vaz' edilmiş olmalarını kabul etmek durumunda kalacaklarını, ancak aklı başında kimsenin böyle bir görüşü benimsemeyeceğini belirtir. Bu ibarelerin Seyyid Şerif'i andırıldığı açıktır. Semerkandî muhaliflerin, cümlenin ancak iki isim yahut bir fiil ve isimden oluşabileceği kaidelerinden hareketle ilgili kullanımların isim sayılmaları gerektiği şeklindeki argümanlarını ise bahsi geçen kaidenin "hakikaten iki isim ya da bunların yerini tutabilecek başka bir şey" şeklinde tevil edilmesi gerektiği, ayrıca bu ve benzeri kaidelerin dil kullanımlarındaki nadir değil yaygın/genel durumu dikkate aldığı şeklinde cevaplandırır.¹⁵

Nüzhetü'l-elhâz'a gelinceye değin şerh-hâşiyee literatüründe zımnî vaz' meselesine temas eden başka metinler¹⁶ de söz konusu edilebilir. Ancak konuyu en ciddi şekilde ele alan ve meseleyi açımlayan isim, şerh ve hâşiyeler dışında literatürün gelişiminde etkin olmuş bağımsız metinlerin başında gelen *Unkûdü'z-zevâhir* müellifi Ali Kuşçu'dur.¹⁷ *Unkûd'u* bu çalışma açısından öne çıkaran bir başka husus, Taşköprülüzâde'nin metinde diğer müellifleri değil

14 Seyyid Şerif el-Cürçânî, *Şerhu er-Risâleti'l-vaz'iyee* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 3021), vr. 29b-33a.

15 Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Şerh ale'r-risâleti'l-vaz'iyee* (Desûkî hâşiyesi ile birlikte), (Mısır: Cemâliyye Matbaası, 1329), 96-98.

16 Konuya ilişkin bazı örnekler için bkz. Akın İşleme, *Ebu'l-Kasım Ali el-Leysî es-Semerkandî'nin Şerhu'r-Risâleti'l-vaz'iyee (Şerhu'l-kebir) İsimli Eserinin Tahkik ve Değerlendirmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), (Tahkikli metin kısmı), 118-121; İsmâüddin el-İsferâyînî, *Şerhu er-Risâleti'l-vaz'iyee*, [b.y.], [y.y.], [ts.], 83-86.

17 Ali Kuşçu'nun vaz' bilgisinin tedvin edilip sistematik bir ilim olarak tanımlanma sürecindeki rolüne ilişkin bir değerlendirme için bkz. Yıldırım, *Vaz İlmi ve Unkûdü'z-zevâhir*, 46-54; a.mlf., "Vaz' İlmi", 463-464.

doğrudan Kuşçu'yu dikkate alması ve cevaplamasıdır. Bu bakımdan tartışmanın sonraki seyrini *Unküdü'z-zevâhir* ile sınırlı tutmamız yerinde olacaktır.

Kronolojik olarak Hoca Ali Semerkandî'den hemen sonra gelen Kuşçu vaz' olgusunun kısımlarını incelediği bölümde şahsî-nev'î ve genel-özel ayrımlarından sonra zımnî vaz' tartışmasına ayrı bir başlık açar.¹⁸ Müellif burada öncelikle tarafların görüşlerini herhangi bir yorum yapmadan ilgili metinlerden hareketle aktarır. Akabinde Teftâzânî'nin savunduğu görüşü, bu görüşü haklı çıkaracak gerekçeleri ortaya koyarak temellendirir ve mantıksal sonuçlarını gösterir. Ayrıca Seyyid Şerif'in bazı ifadelerini alıntılarla cevaplandırır ve eleştirir.

Buna göre Kuşçu öncelikle "Zeyd üç harflidir" örneğinde olduğu gibi tartışma konusu kullanımların kelam/söz olduğu konusunda hiçbir dilcinin ihtilaf etmediğini, yine dilcilerin kelamın/sözün ancak iki isim ya da bir isim ve fiilden oluştuğunu açıkça ortaya koyduklarını belirtir. Müellifin burada kendisine referansta bulunan lafızların isim olduklarını, isim olmanın da vaz' olgusuyla ilişkiliyi gerektirdiğini kastettiği açıktır. Kuşçu açıklamalarının devamında bu temel düşüncenin bazı sonuçlarından söz eder ve ortaya çıkan bu sonuçların vaz'ı gerektirdiğini öne sürer.

Buna göre yukarıdaki terkipte kullanılan Zeyd lafzı ya mübtedadır ya da değildir. Eğer mübteda ise aynı zamanda isim olması gerekir. Çünkü isim olmak, mübtedanın tanımında verilidir. Mübteda olmadığı öne sürülecek olursa, bu durumda elimizde ne Zeyd ne de sülâsî (üç harfli) lafzının merfû olmasını gerektirecek bir gerekçe kalır. Müellif ayrıca kendisini gösterecek şekilde kullanılan lafızların sıfatı olarak çoğu zaman marife bir kelimenin geldiğini, marifenin nitelediği unsurun da zorunlu olarak marife olacağını belirtir. Marife ise tanım gereği vaz'ı gerektirir. Müellifin öne sürdüğü bir başka argüman, dilcilerin tartışma konusu lafızları kendilerinin özel adı kabul etmeleridir. Kuşçu bu noktada Radî'nin *Kâfiye* şerhindeki açıklamalarını alıntılar. Özel isim olmanın vaz' olgusunu gerektireceği ise açıktır. Kuşçu'nun dilcilerin genel görüşünden hareketle geliştirdiği bir başka argüman, kurallı ve anlamlı bir cümlede kullanılan lafızların zorunlu olarak hakikat ve mecaz kategorilerinden birine dahil olacağı görüşüdür. Hakikat vaz' olunduğu manada, mecaz ise vaz' olunduğu mananın lazımında kullanılan lafızdır. Dolayısıyla yine tanım gereği herhangi bir lafzın hakikat yahut mecaz olması vaz'a bağlıdır.¹⁹

Kuşçu yukarıda serimlenen argümanları sıraladıktan sonra, Teftâzânî'nin cümlede lafzı kastedilerek kullanılan kelimelerin vaz' olgusuyla ilişkili olduğu iddiasının haklı olduğunu, dilbilimsel meselelerin ispatında bu kadar verinin yeterli olacağını belirtir. Ancak bunun hemen devamında ifade ettiği gibi, ilgili lafızların bilinen manasıyla bilinçli ve kasıtlı olarak vaz' edildiğini öne sürmek dilde kullanılan tüm lafızların müşterekliği probleminde yol açacağından Teftâzânî kastı olmayan vaz' türünü öne sürmek zorunda kalmıştır. Bütün bu veriler ışığında meseleye bakıldığında ise Kuşçu zımnî vaz' iddiasının Seyyid Şerif'in öne sürdüğü gibi

18 Ali Kuşçu, *Unküdü'z-zevâhir fi ş-Sarf*, thk. Ahmed Afîfî (Kahire: Matbaatü Dâri'l-kütübî'l-Mısıriyye, 2001), 176-179.

19 Kuşçu, *Unküdü'z-zevâhir*, 177-178.

naklin ve aklın desteklemediği bir husus olmaktan ziyade dil kaidelerinin gereği olduğunu düşünmektedir.²⁰ Kuşçu bu aşamadan sonra doğrudan Seyyid Şerif'in açıklamalarından bazı alıntılar yapar ve bunları Teftâzânî düşüncesini dikkate alarak cevaplandırır.

Müellifin bu bağlamda gündeme getirdiği ilk husus Seyyid Şerif'in öne sürdüğü *lafzın cümlede özne olması isim olmasını gerektirmez* görüşüdür. Kuşçu bunun uzak ve zorlama bir ihtimal olduğunu söyler. Çünkü fail ya da mübteda olmaksızın bir lafzın cümlede özne olmasını ispatlamak mümkün değildir. İkinci olarak *kelimeler lafızları hakkında haber vermeye elverişli olma konusunda eşit durumdadır* sözü tartışma bakımından Seyyid Şerif'e herhangi bir fayda temin etmez. Çünkü Teftâzânî bu konuya itiraz etmemekte ve fakat bu şekilde kullanılan tüm unsurların isim olduğunu öne sürmektedir. Üçüncü olarak Seyyid Şerif *bu durumda vaz'a ya da bir gösterene ihtiyaç yoktur* cümlesiyle eğer lafızların kendileri hakkında haber verilmeye elverişli oldukları dolayısıyla böyle bir kullanım durumunda vaz'a ve gösterene akıl bakımından ihtiyaç olmadığını kastediyorsa bu müsellemdir. Öte yandan bahsi geçen ihtiyaç duymama ve elverişlilik durumunun Arap dili bakımından geçerli olduğunu öne sürüyorsa bu müsellemler değildir, kanıtlanması beklenir (memnû'). Nitekim böyle bir şeyin kabul edilmesi durumunda herhangi bir şahıstan ne şekilde olursa olsun sadır olan tüm lafızların ve hatta lafız olmasına bakılmaksızın kendisine işaret edilen tüm unsurların Arap dili bakımından mahkûm aleyh olması mümkün olur. Kuşçu bu bağlamda son olarak mühmel lafızları gündeme getirir. Zımnî vaz' dilde kullanılan ve bir manası olan lafızlar için geçerlidir. Mühmel lafızlarda böyle bir durumundan söz edilemez. Nitekim dilciler arasında lafızların kendilerini göstermek üzere kullanılmaları mühmel değil müstamel lafızlar bakımından geçerli ve yaygındır. Arap dilinde hüccet sayılabilecek birinden aksi bir kullanım örneği vaki olursa bu durumun tevil edilmesi gerekir. Nadiren vaki olan bu tür durumların tevil edilme zorunluluğu ise başından beri savduğumuz görüşleri nakzetmez.²¹

Buraya kadar ortaya konan yorum ve değerlendirmeler ışığında meselenin tarafları ve nazari tutumları şu şekilde özetlenebilir: Seyyid Şerif'in meseleyi ele alışı, bir nispet olarak vaz' ve bu nispetin tarafları olarak lafız-mana çifti arasındaki ilişki çerçevesinde şekillenmektedir. Buna göre hakkında hüküm verilmek istenen şey ne olursa olsun evvel emirde muhatabın zihninde hazır hale getirilmesi gerekmektedir. Aksi takdirde, ortada üzerine konuşulacak herhangi bir şey söz konusu olmayacaktır. Eğer hakkında konuşulmak istenen şey belirli bir mana ise, bu durumda ilgili manaya delâlet edecek bir gösterenin (lafız, işaret vb.) kullanılması zorunludur. Çünkü mana(lar) zihni içerikler (suret) olduğundan, fiziksel olarak işaret edilmeleri mümkün değildir. Diğer bir deyişle manaların zihinde düşünülür/hazır hale gelmeleri ancak bir gösterenin delâletiyle mümkün olabilmektedir. Bu durumda gösteren ile gösterilen (isim-müsemma) birbirinden başka unsurlar olduğundan, delâletin tahakkuku zorunlu olarak vaz'a bağlıdır.

Eğer konuşan doğrudan belirli bir lafız hakkında konuşacaksa bu durumda iki ihtimal söz konusudur. Birincisi, hakkında konuşulan lafız bir başka lafza göndermede bulunabilir.

20 Kuşçu, *Unküdü'z-zevâhir*, 178.

21 Kuşçu, *Unküdü'z-zevâhir*, 178-179.

Mesela “çıktı” lafzını kastederek, “O bir fiildir” dediğimizde, bu cümlede kullanılan “o” zamiri kendisi dışında bir başka lafza gönderme yapıyordur. Buna göre her ne kadar bir mana/durum hakkında konuşulmayıp söz konusu edilen şey bir lafız olsa da, burada da bir gösterene ihtiyaç vardır. Çünkü ilk durumda olduğu gibi burada da birbirinden başka iki şeyden birinin diğerine delâleti söz konusudur. İkinci ihtimalde ise lafız, kendi dışında bir başka lafza değil doğrudan kendisine göndermede bulunmaktadır. Yukarıdaki örnekte geçen “çıktı” lafzı bu duruma örnek teşkil eder. Seyyid Şerif’e göre, yukarıda işaret edilen diğer ihtimallerde olduğu gibi, cümlede bu şekilde kullanılan bir lafzın da hakkında hüküm verebilmek için muhatabın zihninde düşünülür/hazır hale getirilmesi gerekmektedir. Ancak bunun için ilgili lafız dışında herhangi bir gösterene ya da bizzat söz konusu lafzın vaz’ edilmesine gerek yoktur. Çünkü biz lafzı dile getirdiğimizde, söz konusu lafız muhatabın zihninde zaten kendiliğinden/zorunlu olarak hazır hale gelir.²²

Buraya kadar yapılan açıklamaların da gösterdiği üzere Seyyid Şerif’in kurguladığı şekliyle tartışmanın esası şu soruya dayanmaktadır: “*Vaz’ın tarafları olarak mevzû’ ve mevzû’ leh bir ve aynı şey olabilir mi yoksa bunlar birbirinden mutlak surette başka unsurlar olmak zorunda mıdır?*” ya da diğer bir deyişle “*Herhangi bir şey, mesela lafız bizzat kendisini göstermek üzere vaz’ olunabilir mi?*”. Seyyid Şerif, bu soruya net bir biçimde hayır cevabı verir. Buna göre herhangi bir şeyin (mesela bir lafzın) kendi kendisine işaret etmesi vaz’a bağlı değildir. Çünkü burada bilinen manada bir delâlet yoktur. Delâlet –tanımı gereği– asgari olarak birbirinden farklı iki unsurun varlığını gerektirir.²³ Lafzın bizzat kendine işaretinde ise birbirinden farklı/başka unsurlar olmadığından delâletten dolayısıyla vaz’dan bahsedilemez.

Teftâzânî’nin meseleyi tahkik ederken dili/nahvi esas alan bir yaklaşım şekli geliştirdiği söylenebilir. Buna göre Teftâzânî’nin yapmaya çalıştığı şey, sorunu dil ilimlerinin verileriyle uyumlu bir şekilde çözmeye çalışmaktır. Düşünür, herhangi bir cümlede özne (*mahkûm aleyh*) olan unsurun –nahiv kuralları gereği– isim olması gerektiğini dolayısıyla vaz’iliğini verili olarak almaktadır. Çünkü aksi durumda bir lafzın verili bir cümlede kullanılmasıyla kullanılmaması arasındaki fark/ölçüt ortadan kalkar. Muhakkik, bu durumu verili olarak aldıktan sonra söz konusu vaz’ türünün keyfiyetini izaha çalışır. Seyyid Şerif’in meseleye yaklaşım şeklini belirleyen şey ise dil/nahiv değil, zihni/aklî seviyedir. Bu nedenle, herhangi bir lafzın cümlede mahkûm aleyh olarak kullanılabilmesi için isim olmasını, buna bağlı olarak da vaz’iliğini zorunlu gören Teftâzânî’nin aksine, Seyyid Şerif lafzın *mahkûm aleyh* olabilmesi için zihinde düşünülür/hazır olmasını, diğer bir deyişle böyle bir durumun aklen mümkün olmasını yeterli görmektedir. Nitekim Ali Kuşçu tarafların görüşlerini yorumladığı bölümde zihin ve dil seviyelerini fark etmiş ve Seyyid Şerif’in lafzın doğrudan kendisine işaret etmesi için vaz’a ihtiyaç olmadığı şeklindeki açıklamasının akıl bakımından haklı olduğunu belirtmiştir.²⁴

22 Kuşçu, *Unkûdü’z-zevâhir*, 176-177; Müftüzâde, *Şerh*, 71-73.

23 “*Delâlet, bir şeyin, kendisini bilmenin bir başka şeyin bilgisini gerektirecek durumda olmasıdır*”. İlgili tanım için bkz. Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Kitâbu’l-ta’rifât* (Beyrut, Dâru’l-kütübü’l-ilmiyye, 1983), 104.

24 Kuşçu, *Unkûdü’z-zevâhir*, 179.

4. Nüzhetü'l-elhâz'daki nazarî tutum: Taşköprülüzâde'nin Ali Kuşçu eleştirisi

Yukarıda ana hatlarıyla özetlenen tartışma, Taşköprülüzâde tarafından *Nüzhetü'l-elhâz*'da bağımsız bir mesele olarak konu edilmiştir. Risale üç bölüm halinde okunabilir. Birinci bölümde müellif, Teftâzânî ve Seyyid Şerif arasındaki tartışmayı –kendi bakış açısı ve tercihini de ortaya koyacak şekilde– ana hatlarıyla ortaya koyar (takrir).²⁵ İkinci bölümde, meselenin esasına ilişkin görüşünü, vaz' olgusunun amacı (garaz) nedir sorusundan hareket ederek ve vaz'ın –tıpkı delâlet gibi– lafız ile mana arasında yer alan bir nispet olduğunu göz önünde bulundurarak izah eder.²⁶ Üçüncü ve son bölümde ise –isim vermeksizin– Ali Kuşçu'nun Teftâzânî düşüncesini açıklamak üzere ortaya koyduğu argümanları kritik eder ve Seyyid Şerif'e yönelttiği eleştirileri cevaplandırır.²⁷ Risalenin en hacimli kısmını bu itirazlara verilen cevaplar oluşturur. Şimdi risalenin içeriğini oluşturan bölümlere daha yakından bakabiliriz.

4.1. Taşköprülüzâde risalenin girişinde, öncelikle Seyyid Şerif'in tartışmadaki pozisyonunu –kendi tahkikiyle– ortaya koyar. Meselenin esasını, anlamlı bir cümlede *hükme konu olan lafız* teşkil ettiğinden, Taşköprülüzâde bu bölümdeki anlatımı, hükmün birbirinden ayrıştırılan üç türü üzerine inşa eder. Bunlardan birincisi, “darebe kelimesi üç harften oluşur” misalinde olduğu gibi, yalnızca lafız hakkında verilen hükümdür. Dikkat edilirse, burada “üç harften oluşmak” şeklindeki hüküm bütünüyle lafza ait olup mana ile hiçbir ilgisi yoktur. İkincisi, “darebe mazi fiildir” misalinde olduğu gibi, lafız hakkında, mevzû' lehi yani medlûlüne kıyasla verilen hükümdür. Her ne kadar *fiil olmak* lafzın manasına nispetle kazandığı bir nitelik olsa da, yine de buradaki hüküm, mana değil lafız hakkındadır. Hükmün üçüncü türü ise “Zeyd vurdu” misalinde olduğu gibi, vaz' olundukları manalarda kullanılan lafızların medlûlleri hakkında verilen hükümdür. Burada “vurma” hükmü Zeyd değil bu adı taşıyan kişi hakkındadır.

Taşköprülüzâde daha sonra, mutlak olarak lafızları, hükmün bu üç türü açısından değerlendirir. Hiçbir anlam taşımayıp dilde kullanılmayanlar (mühmel) dâhil olmak üzere, lafızların tamamı birinci tür hüküm açısından eşittir. İkinci hüküm, mühmel dışındaki lafızlarda bulunur. Üçüncü hüküm ise yalnızca isimlere özgüdür. Birinci ve ikinci tür hükümde her ne kadar lafızların bizatihi kendilerine delâlet ettikleri kabul edilse de bu durum kesin olarak vaz'dan kaynaklanmaz. Çünkü mühmel lafızların bizatihi kendilerine delâlet ettiğini iddia etmek, lafız meselelerinde belirli bir fikre sahip hiç kimsenin itibar edeceği bir şey değildir.

Taşköprülüzâde, Seyyid Şerif'in açıklamalarını aktardığı bölümü, “bütün bunlardan anlaşılın şey şudur” diyerek sonlandırır. Buna göre; lafızların bizatihi kendilerine delâletleri ne kastî ne zımnî vaz'a bağlı değildir. Çünkü vaz', delâletin tahsili içindir. Dinleyen kişinin zihni [başka bir nedenle değil] lafzın sadece işitilmesi dolayısıyla zorunlu olarak lafzın kendisine yöneldiğinden, burada vaz' olgusunun düşünülmesine gerek yoktur. Taşköprülüzâde akabinde –isim zikretmeksizin– âlimler içerisinde vaz' olgusunu kastî ve gayr-ı kastî kısımlarına ayıran biri vardır diyerek Teftâzânî'nin yukarıda özetlenen görüşlerini birkaç cümle halinde aktarır.

25 Taşköprülüzâde, *Nüzhetü'l-elhâz* (Veliyüddin Efendi, 3238), 50b-51a.

26 Taşköprülüzâde, *Nüzhetü'l-elhâz* (Veliyüddin Efendi, 3238), 51a.

27 Taşköprülüzâde, *Nüzhetü'l-elhâz* (Veliyüddin Efendi, 3238), 51a-53b.

4.2. Taşköprülüzâde, bu kısa girişten sonra, meselenin esasına ilişkin görüşünü şöyle inşâ eder:

Vaz'dan maksat, medlûlü dinleyenin zihninde hazır hale getirmek amacıyla, delâletin tahsilidir. Lafız ise kullanıldığı anda –vaz' olgusu hiçbir şekilde dikkate alınmaksızın– yalnızca telaffuz edilmiş olması hasebiyle dinleyenin zihninde hazır hale gelir. Çünkü vaz', lafız ile mana arasında nefsü'l-emrde itibar olunan nispetlerden birinin tayin edilmesidir. Lafız ile kendisi arasında nefsü'l-emrde itibar olunan herhangi bir nispet bulunmadığından –çünkü bu nispetler mutebirin itibarına bağlıdır– lafzın kendisi için tayini, nispetler içinden birinin tayini şeklinde olmaz. Delâlet ise mutebirin itibarına bağlı değildir. Çünkü lafzın konuşandan sâdir olması ile dinleyenin zihninde vaki olması birbirinden farklıdır. Birincisiyle ikincisine delâlet edilir.²⁸

Bu paragrafta da görüldüğü üzere Taşköprülüzâde, önemli ölçüde benzer argümanları kullanarak, Seyyid Şerif tarafından öne sürülen tezi açık bir biçimde savunur. Bu amaçla müellif, öncelikle vaz'ın garazını oluşturan delâletin tabiatını sorgular, akabinde aralarındaki farka temas eder. Buna göre, lafız ile mana arasında *nefsü'l-emrde* düşünülen (muteber) çok sayıda mümkün ve muhtemel nispet vardır. Bu nispetlerin varlığı kuşkusuz düşünen bir öznenin itibarına bağlıdır. Söz konusu nispetlerden biri, itibar sahibi bu özne tarafından tercih edilir ve vaz' işlemi gerçekleşir. Böylece lafız, çok sayıda manadan yalnızca birine özgü kılınmış olur. Lafız ile mana arasında *nefsü'l-emrde* düşünülen çok sayıda mümkün ve muhtemel nispet olmasına karşın, aynı şey lafız ile bizzat kendisi arasında söz konusu değildir. Çünkü nispet, zorunlu olarak, iki başka şey arasında gerçekleşir. Bu nedenle, lafzın kendisi için tayini, çok sayıda nispet arasından birinin tercih edilmesi şeklinde gerçekleşmez. Dolayısıyla bu durumun vaz' kavramıyla ilgisi yoktur.

Bu noktada akla şöyle bir soru gelebilir: Tartışma konusu olan lafız, iddia edildiği gibi vaz' olgusuyla hiçbir ilişkisi yoksa dahi, bir biçimde delâlet etmektedir. Çünkü anlamlı ve kurallı bir cümlenin parçasıdır. Şu halde, bu delâlet durumu nasıl açıklanabilir? Vaz' olgusunun düşünen bir öznenin itibarına bağlı oluşu durumu, konu delâlet olunca geçerliliğini yitirir. Daha açık bir deyişle, vaz' adı verilen tayin işlemi, ilkece mümkün bir tercih olsa da, bu tayinin sonucu olan delâlet tabiatı gereği zorunludur. Çünkü tayin olunan lafız, toplumsallaşmış dilin parçası haline geldikten sonra, biz istesek de istemesek de –anlamlı bir cümlede kullanımı halinde– zorunlu olarak manasını gösterecektir. Şu halde, lafzın bizzat kendisine referansta bulunması durumunu vaz' olgusuyla açıklamak, zorunlu bir durumu mümkün bir olguya irca etmek demektir ki bu açıkça yanlıştır.

4.3. Taşköprülüzâde, risalenin son bölümünde isim vermeksizin Ali Kuşçu'nun Seyyid Şerif'in açıklamalarına yönelttiği itirazları on madde halinde sıralar ve bu itirazları cevaplandırır. Genel olarak bakıldığında, itirazların, tartışmanın seyri esnasında tarafların öne sürdüğü görüşlerde ve bu görüşlerin lazımı olan önermelerde içkin olduğu söylenebilir. İtirazlar şu tema etrafında dönmektedir: Bir lafzın –ister tayin bulunduğu manayı gösterebilir ister doğrudan

28 Taşköprülüzâde, *Nüzhettü'l-elhâz* (Velîyüddin Efendi, 3238), 51a.

kendisine referansta bulunsun– anlamlı bir cümlede özne olarak kullanılmış olması, o lafzı zorunlu olarak birtakım niteliklere konu yapar. Söz konusu lafzın bu niteliklere sahip oluşunu ancak vaz’ olgusuyla ilişkisini kurduğumuzda açıklayabiliriz. Dolayısıyla bu lafzın bir şekilde vaz’ edilmiş olması gerekir.

Birinci itiraz, kurallı ve anlamlı bir cümlede zorunlu olarak iki isim ya da bir isim ve fiilden meydana geldiği kabulü üzerine kuruludur. Kendisine delâlet eden lafızlar da böyle kurallı ve anlamlı bir cümlede kullanıldığına göre, bu lafızlar da zorunlu olarak isim olacaktır.

Taşköprülüzâde öncelikle, kendisine delâlet eden lafız isim sayılamayacağı için, böyle bir cümlede iki isimden oluştuğu iddiasını kabul etmez. Böyle bir lafız isim sayılamaz çünkü isim kelimenin kısmıdır ve belirli bir manaya vaz’ edilmesi şarttır. Bu aslında, müellifin itirazın temelinde yer alan kabulü reddettiği manasına gelir. Nitekim Taşköprülüzâde, bu istikamette açıklamalar yapar. Buna göre isim, fiil ve harf şeklindeki üç kelime türünden, aklen altı muhtemel kombinasyon oluşmaktadır. İki isim ve bir isim ve fiil şeklindeki ihtimaller, bu altı kombinasyondan ikisini oluşturur. Dilcilerin, kelamın teşekkülüne ilişkin yukarıda işaret edilen genel kabulü, bu iki ihtimalin dışında kalan diğer kısımlara nispetle düşünülmüştür. Ancak bu durum, sayılan kısımların dışında kelamın bulunmasına mâni değildir.

İkinci itiraz, tartışma konusu lafzın cümlede zorunlu olarak mübteda olacağı kabulüne dayalıdır. Lafzın mübteda olması ise –tanım gereği– isim olmasını gerektirir. Taşköprülüzâde, kendisine delâlet eden lafızların cümlede mübteda olduğunu kabul etmektedir. Mübtedanın tanım gereği isim olması gerektiği de açıktır. Ancak bu şart, yaygın duruma (galip) nispetle belirlenmiştir. Diğer bir deyişle, cümlede mübteda olarak kullanılan lafızların büyük çoğunluğu bilinen anlamıyla isimdir. Ancak tamamının böyle olduğu iddia edilemez. Buradan hareketle müellif, cümlede mübteda olarak kullanılan tartışma konusu lafızların terim anlamıyla olmasa da *fi’l-cümle isim* olduklarını belirtir.

Üçüncü itiraz, kendisine delâlet eden lafızların marife oldukları, bunun da vaz’ı gerektirdiği şeklindedir. Taşköprülüzâde bu itiraza şöyle cevap verir: Dilcilerin marifenin tanımında vaz’ unsurunu zikretmelerinin nedeni, hakkında konuştukları lafızların bir anlama vaz’ edilmiş lafızlar olmasıdır. Buradan hareketle, vaz’la ilgisi bulunmayan bir lafzın –taayyün şartı gerçekleşse bile– marife sayılmayacağı sonucu çıkartılamaz.

Dördüncü itiraz –daha önce işaret edilen– muhakkik dilci Radî Esterâbâdî’nin, tayin olundukları manaları göstermeyip doğrudan kendisine referansta bulunan lafızların kendi kendilerinin özel adı olduğu istikametindeki açıklamalarıdır. Bu lafızlar isim olduğuna göre vaz’ edilmiş oldukları da kabul edilmelidir. Çünkü isim olmak zorunlu olarak vaz’ı gerektirir. Taşköprülüzâde bu itiraza, vaz’ ile delâlet arasında zorunlu bir lüzum ilişkisi bulunmadığını öne sürerek cevap verir. Buna göre, kendisine delâlet eden lafızlar örneğinde açık ve sabit olan şey bu lafızların kendilerine delâlet ettikleridir. Ancak bu durum, zorunlu olarak vaz’ı gerektirmez. Vaz’ olgusu ancak, delâletin tahsili için söz konusu edilebilir. Burada ise delâlet zaten kendiliğinden tahakkuk etmektedir. Dolayısıyla burada delâletin varlığından yola çıkarak vaz’ ispat edilemez.

Beşinci itiraz, üçüncüsüne benzer şekilde, lafızların bilinen anlamda vaz' edilmeleri nedeniyle konu oldukları niteliklerden birini –bu misalde hakikat-mecaz kavram çiftini– öne sürer. Buna göre, kurallı ve anlamı bir cümlede kullanılan lafızlar zorunlu olarak hakikat ve mecaz başlıklarından birine dâhil olur. Bununla birlikte hem hakikat hem de mecaz –tanım gereği– vaz' olgusunu gerektirir. Taşköprülüzâde bu itiraza, hakikat ve mecazın dilde belirli bir manaya kastî olarak vaz' olunmuş lafızların kısımları olduğunu, burada olduğu gibi, bilinen anlamda herhangi bir manaya vaz' olunmamış lafızların bu kapsamda değerlendirilemeyeceğini öne sürerek cevap verir. Bir lafzın hakikat ya da mecaz olması onun [dil kuralları açısından] geçerli ve doğru bir şekilde kullanıldığını gösterir. Ancak, her geçerli ve doğru kullanımın hakikat ve mecaz kısımlarından birine dâhil olması gerekmez.

Altıncı itiraz, kendisine delâlet eden lafızların vaz'la ilişkisi kabul edildiği takdirde, bu vaz'ın dilde kullanılan bütün lafızların müşterekliğini gerektirmemesi için, kastî değil zımnî olması gerektiğini öne sürmektedir. Şu halde, kasıtlı olmayan vaz' türü, aklın ve naklin desteklemediği bir durum olmayıp bilakis, dil kurallarının gereğidir. Müellif bu itirazı şöyle cevaplandırır: Eğer kastî olmayan vaz' derken anlatılmak istenen şey, kullanım esnasında lafzın bizatihi kendisini anlamaksa, bu delâletin ta kendisidir. Ancak bu durumun tahakkuku için, lafzın bizatihi kendisine tayini gerekmez. Eğer durum böyle ise, bu olgunun kasıtlı olmayan vaz' şeklinde adlandırılması, yeni bir terim ihdas etmenin dışında bir anlam taşımaz. Eğer anlatılmak istenen şey, dilin kurucusu (vâzî') tarafından gerçekleştirilen bir vaz' ise, bu durumda söz konusu vaz' diğer vaz'lar gibi kasıtlı olmak zorundadır. Çünkü mevzû' lehin mana değil de lafız olması, vaz'ın kasıtlı olup olmaması açısından herhangi bir anlam taşımaz. Aksi olsaydı, bu durumda Arap dilcilerinin isim, fiil, harf, hakikat, mecaz vb. bütün terimlerinin kasıtlı olmayan vaz' olması gerekirdi.

Yedinci itiraz –daha önce işaret edildiği üzere– tartışma konusu lafızların cümlede *mahkûm aleyh* olarak kullanılmaları isim olmalarını gerektirmez görüşünün zorlama olduğunu iddia etmektedir. Çünkü cümlede fail ve mübteda olmayan bir *mahkûm aleyhin* varlığını ortaya koymak (ispat) aklın ve naklin desteklemediği bir durumdur. Fail ve mübteda olmak da isim olmayı gerektirir. Taşköprülüzâde bu itirazı daha önceki bazı cevaplarına benzer şekilde ilgili kuralın yaygın durum gözetilerek tespit edildiğini öne sürerek izah eder. Dolayısıyla bu kuraldan hareketle, isim olmayan bir lafzın cümlede fail ya da mübteda olamayacağı –bu durum nadiren vaki olsa da– öne sürülemez.

Sekizinci itiraz, Seyyid Şerif'in “lafızların tamamı, doğrudan kendisi hakkında haber vermeye elverişli olma konusunda eşittir” sözünün ilgili tartışma bakımından herhangi bir fayda sağlamayacağını öne sürer. Çünkü Teftâzânî bunu reddetmemekte, bilakis bütün bu lafızların isim olduğunu öne sürmektedir. Taşköprülüzâde bu itiraza şöyle cevap verir: Seyyid Şerif'in dile getirdiği şey, orada zikredilen hükmün üç türü arasında ayırım yapmak içindir. Yoksa muhakkik ilgili açıklamasıyla bu ilzâmı kastetmemiştir.

Dokuzuncu itiraz, Seyyid Şerif'in, doğrudan kendisine delâlet eden lafızlarla ilgili olarak, yeni bir vaz'a ya da gösterenin tayinine ihtiyaç olmadığı ve lafızların kendileri hakkında haber

verilme konusunda eşit konumda oldukları şeklindeki açıklamasıyla ilgilidir. Eğer bu ifadeyle kastedilen, bu durumun akli açıdan geçerliliği ise, bu görüş zaten doğru/verili kabul edilmiştir (müsellemler). Ancak bu açıklama, tartışılan mesele bakımından Seyyid Şerif'e herhangi bir fayda sağlamaz. Eğer bu ifadeyle kastedilen şey, Arap dili (nahiv) açısından geçerlilik ise, bu görüş herhangi bir delile dayanmamaktadır, dolayısıyla iddia sahibi tarafından kanıtlanması beklenir (memnû'). Cümlede *mahkûm aleyh* olarak kullanılan bir lafzın vaz' olgusuyla hiçbir ilişkisi bulunmasa ve bu durum Arap dili (nahiv) açısından geçerli olsaydı, bu takdirde, kim tarafından ve ne şekilde söylenirse söylene, her sesin/lafzın ve hatta lafız olmaksızın işaret edilen her şeyin –şu anda tartıştığımız mesele ile aralarında hiçbir fark olmaksızın– nahiv bakımından mahkûm aleyh olabilmesi gerekirdi. Hâlbuki Seyyid Şerif'in kendisi, bu iki durum arasındaki farkı teslim etmiştir. Taşköprülüzâde, bu itiraza verdiği cevapta öncelikle, Seyyid Şerif'in alıntılanan cümleden kastının birinci değil ikinci şık olduğunu söyler. Buna göre öne sürülen şey, sadece akıl bakımından geçerlilik değil, bu durumun dil açısından da yeterli bir meşruiyet oluşturduğu tezidir. İkinci olarak Taşköprülüzâde şu açıklamayı yapar: Seyyid Şerif'in düşünme tarzı açısından bakıldığında, Arap dili bakımından geçerlilik iki unsura bağlıdır. Bu unsular lafız ve delâlettir. Lafzın şart koşulduğu yerde, ses olgusu herhangi bir çelişki doğurmaz. Çünkü lafız ses cinsindedir. Delâletin şart olduğu yerde ise lafız dışındaki unsurlar çelişki doğurmaz. Çünkü delâlet, lafzî olduğu kadar gayr-ı lafzî şekilde de tahakkuk etmektedir. Mühmel lafızlara gelince, bu lafızlarda vaz' olmamasına rağmen, bizatihi kendilerine delâlet ettikleri konusunda kuşku yoktur.

Onuncu itiraz ise, dilde kullanılan anlamlı lafızlarla böyle olmayan mühmel lafızlar arasındaki farkın tespitiyle ilgilidir. Buna göre; meseleye mühmel lafızlar açısından bakıldığında, aradaki farkı gösteren şey kastî olmayan vaz'ın varlığıdır. Çünkü bu tür vaz', ancak ve ancak dilde bir anlama tayin edilen lafızlarda kastî vaz' eşliğinde görülür. Meseleye müstamel lafızlar açısından bakıldığında ise farkı gösteren şey kastî vaz'ın varlığıdır. Çünkü bu vaz' türü mühmel lafızlarda bulunmaz. Böylece iki lafız türü birbirinden mutlak olarak ayrıştırılmış olur. Dolayısıyla –Seyyid Şerif'in öne sürdüğü gibi– buradan mevzû' ve mühmel lafızlar arasındaki farkın kaybolacağı gibi bir sonuç ortaya çıkmaz. Taşköprülüzâde bu itirazın cevabında şu açıklamaları yapar: Seyyid Şerif, kastî ile kastî olmayan vaz' arasındaki farkı inkâr etmemektedir. Bilakis reddettiği şey, lafzın bizatihi kendisi hakkında hüküm verirken kastî olmayan vaz'ın varlığıdır. Aksi takdirde, kastî olmayan vaz'ın mühmel lafızlarda da mevcut olması beklenir. Çünkü lafzın doğrudan kendisi hakkında verilen hüküm, aynı şekilde, mühmel lafızlarda da mevcuttur. Ancak biliyoruz ki hangi türden olursa olsun, vaz' olgusu mühmel lafızlarda hiçbir şekilde düşünülemez. Müellif bu açıklamaların ardından vaz' ile delâlet arasındaki lüzum ilişkisini gündeme getirir. Buna göre lafzın bizatihi kendisi için kullanılması suretiyle irade edilmesinin delâlet olduğu müsellemdir. Ancak delâletin varlığının vaz'ın varlığını gerektirdiği düşüncesi hiçbir delile dayanmamaktadır. Çünkü delâlet akli ve vaz'î olmaktan daha geneldir. Burada akli delâletin mevcut olduğunda hiçbir kuşku yoktur. Ancak vaz'î delâletin varlığına gelince,

vaz' olgusu hiçbir şekilde tayinden ayrılmadığından, bu iddia ispata muhtaçtır. Tayin olgusu söz konusu olduğunda da mutlak surette kasıt gerekir. Çünkü tayin, dilin kurucusu tarafından gerçekleştirilen ihtiyari fiillerdendir. Şu halde tayin zorunlu olarak kastî şekilde gerçekleşir.

Taşköprülüzâde sözlerini tartışmanın esasına ilişkin oldukça açıklayıcı ve mühim şu sözlerle bitirir: İtiraz sahibi, muhtemelen delâletin varlığı ile vaz'ın varlığını birbirine karıştırmış ve lafızların kendisine referansta bulunma durumunda gerçekleşen aklî delâleti kastî olmayan vaz' ile ifade etmiştir. Aksi takdirde böyle bir durumda vaz'ın hakikatini ispat, aklı başında hiç kimsenin kabulleneceği bir şey değildir.

5. Sonuç yerine

Risale bir bütün olarak değerlendirildiğinde, şu genel tespitlerde bulunmak mümkündür: Taşköprülüzâde'nin risalenin ilk bölümündeki tutumu, esasen tartışmadaki konumu hakkında açık bir fikir vermektedir. Öncelikle risale Seyyid Şerif'in –adı açıkça zikredilerek– görüşlerinin ayrıntılı ve gerekçeli bir sunumu ile başlar. Öte yandan muhalif konumundaki Teftâzânî'nin görüşü, oldukça kısa bir biçimde ve ismi belirtilmeksizin, yalnızca âlimlerden biri şeklinde, üstü örtülü olarak dile getirilmiştir. Diğer yandan müellif, ilgili görüşleri takrir ettikten sonra, Seyyid Şerif tarafından öne sürülen tezi açıkça savunur. Bu çerçevede müellif, vaz' olgusunun lafız ile mana arasında bir nispet oluşundan hareket ederek, vaz'ın zorunlu olarak iki başka unsuru gerektirdiği ve çok sayıda muhtemel nispetten birinin tercihi şeklinde gerçekleştiği, bu nedenle zorunlu değil mümkün ve ihtiyârî bir fiil olduğunu öne sürerek, Seyyid Şerif'in nazari tutumunu tahkim eder. Ayrıca risalenin en hacimli kısmını oluşturan son bölümde, Ali Kuşçu tarafından öne sürülen itirazları başarılı bir biçimde cevaplandırır. Müellifin bu suretle tartışmanın muhtevasını fikrî bakımdan zenginleştirdiği söylenebilir. Bu çerçevede Taşköprülüzâde'nin meselenin izahına yaptığı katkı şu satırlarda belirginleşir: Doğrudan kendisine referansta bulunan lafızların kurallı ve anlamlı bir cümlede mahkûm aleyh olarak kullanılması, burada aklî delâlet olduğunu ispatlar. Çünkü bu lafızlar son tahlilde bir şeyi göstermektedirler. Ancak bu durumun –hangi türden olursa olsun– vaz' olgusunu gerektirdiği öne sürülemez. Çünkü delâlet her koşulda vaz'a bağlı değildir.

Ek 1. Risâlenin nüshaları

Nüzhetü'l-elhâz'ın başta İstanbul olmak üzere, Anadolu coğrafyasında belli başlı yazma kütüphanelerinde muhtelif nüshaları mevcuttur. Yaptığımız araştırmada risâlenin ulaşabildiğimiz dokuz nüshası aşağıdaki gibidir:

1. **Beyazıt devlet kütüphanesi (İstanbul):** Veliyüddin Efendi koleksiyonu, No: 3238, vr. 207^b-209^a.

Beyazıt devlet kütüphanesinde kayıtlı bu yazma mecmuası, Taşköprülüzâde'nin muhtelif disiplinlere ilişkin telif ettiği risâlelerden seçilerek oluşturulmuştur. Nitekim zahriye sayfasında “mâ fi haze'l-mücellid mine'r-resâili'l-latîfe li-Taşköprüzâde rahimehullahu teâlâ” ibaresi bu duruma işaret eder. Bu ibarenin hemen altında, mecmuada yer alan risâlelerin isimleri ve başlangıç sayfalarının kaydedildiği bir liste yer almaktadır. Yazmanın vikâye yapraklarında ise şu satırlar okunur: “Merhum hoca hattıyla, yeşil mukavva ciltli bir mecmua. Seyyid merhûmun resâilini müştemildir. Kazasker Yahya Efendi hazretleri istiâre buyurmuşlardır. Gaflet olunmaya”. Burada tam olarak belirtilmemiş olsa da “merhum hoca” derken kastedilen müellifin kendisidir. Dolayısıyla söz konusu mecmua *müellif nüshası*dır. Nitekim mecmuanın muhtelif varaklarındaki ferağ kayıtları²⁹ bu durumu destekler niteliktedir. Öte yandan Veliyüddin Efendi koleksiyonu 2025 numarada kayıtlı yazma, vikâye yapraklarında yer alan “Hâşîye alâ şerhi'l-Miftâh li'l-mevlâ el-merhûm Taşköprüzâde bi-hattihi's-şerîf” ibaresinin de açıkça belirttiği üzere, müellifin Seyyid Şerif Cürçânî'nin *Miftâh* şehri üzerine telif ettiği hâşiyenin müellif nüshasıdır. Mezkûr nüsha ile bu mecmuanın hattı arasındaki ciddi benzerlik ise yukarıda işaret edilen hükmü güçlü şekilde destekler. Bütün bunların yanında mecmuada, metnin müstensihinin kaleminden çıktığı izlenimini verecek herhangi bir kayıt söz konusu değildir. Bu nedenle mecmua, Taşköprülüzâde'nin eserlerini tahkik bakımından birinci derecede önem arz eden kaynakların başında gelir.

Tahkike konu olan risâle, belirtilen varaklar arasında, mecmuanın en sonunda yer almaktadır. Risâle, zahriye sayfasındaki listede tam adıyla *Nüzhetü'l-elhâz fi ademi vaz'i'l-elfâz li'l-elfâz* şeklinde kaydedilmiştir. Aynı başlık, risâleden bir önceki yaprağa denk düşen varakta da görülür. Risâlenin sonunda ferağ, istinsah vb. herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Ayrıca sayfa kenarlarında açıklayıcı herhangi bir not yoktur.

2. **Yusuf Ağa yazma eser kütüphanesi (Konya):** No: 346, vr. 150^b-154^a. Tahkikte (ﻯ) rumuzuyla gösterilmiştir.

Eser, tamamı Taşköprülüzâde'ye ait risâlelerden oluşan bir yazma mecmuasıdır. Nitekim vikâye yaprağında bu durumu gösterecek şekilde “mecnûatü resâili Taşköprüzâde” ibaresi ve 23 rakamı okunur. Bu durumun tek istisnası, müellifin babası tarafından kaleme alınan ve sıfat ile hal kavramaları arasındaki farkı konu edinen iki yapraklık küçük bir metindir (56^b-58^a). Zahriye sayfasında, mecmua içerisinde yer alan risâlelerin adları ve başlangıç yapraklarını

29 Söz konusu kayıtların bazı örnekleri için bkz. vr. 78a, 114b, 153b.

gösteren bir liste (içindekiler sayfası) bulunmaktadır. Ancak yukarıda sözü edilen metin, bu listede yoktur. Yusuf Ağa kütüphanesindeki bu mecmuanın başta gelen özelliği, müellifin kendisi gibi âlim olan ve *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde* başlıklı ilimler tasnifi ve tarihini konu edinen eserini Osmanlı Türkçesine çeviren oğlu Kemâleddin Mehmed hattıyla yazılmış olmasıdır. Nitekim zahriye sayfasında –sol tarafta, dik şekilde– şu satırların yazılı olduğu görülür: “Bi-hattî'l-mevlâ el-merhûm Kemâleddin Mehmed ibni'l-mevlâ el-müellif”. Bu nedenle bu mecmuadaki risâleler, müellif nüshası olmasa da, tahkik çalışması bakımından büyük bir önemi haizdir. Ancak müellifin oğlu tarafından yazılan şeyin mecmuanın kendisi mi yoksa zahriye sayfasındaki bu liste mi olduğunu tespit etmek pek mümkün gözükmemektedir. Çünkü mezkûr ibare, mecmuanın içindeki risaleleri gösteren listenin hemen yanı başında ve ona göre daha küçük bir hatla yazılmıştır.

Tahkike konu olan risâle, hem zahriye sayfasındaki listede hem de mecmua içerisinde ilgili sayfada tam adıyla *Nüzhetü'l-elhâz fi ademi vaz'î'l-elfâz li'l-elfâz* şeklinde kayıtlıdır. Risâlenin sonunda ya da sayfa kenarlarında herhangi bir kayıt ya da açıklama yoktur.

3. Süleymaniye yazma eser kütüphanesi (İstanbul): Esad Efendi koleksiyonu, No: 464, vr. 29^b-32^a. Tahkikte (İ) rumuzuyla gösterilmiştir.

Süleymaniye kütüphanesinde kayıtlı eser, Taşköprülüzâde'nin telif ettiği bazı risalelerden oluşan bir mecmuadır. Eserin zahriye sayfasında, müellifin doğum ve ölüm tarihleri ayrıntılı şekilde verildikten sonra, telif ettiği metinlerin isimleri sıralanmaktadır. Sayfanın sonunda yer alan “ve lehü gayru zalike” ibaresinden anlaşıldığına göre, bu müellifin bütün eserlerini kapsayan tam bir liste değildir. Tahkikini yaptığımız risâle ilgili listede *Nüzhetü'l-elhâz fi ademi vaz'î'l-elfâz* şeklinde kaydedilmiştir. Mecmuanın yukarıda belirtilen varakları arasında yer alan risâlenin sonunda istinsahın 1186 tarihinde tamamlandığını gösteren ferağ kaydı bulunmaktadır. Ancak risâlenin müstensihî belli değildir.

4. Süleymaniye yazma eser kütüphanesi (İstanbul): Bağdatlı Vehbi koleksiyonu, No: 2196, vr. 50^b-53^b. Tahkikte (B) rumuzuyla gösterilmiştir.

Muhtelif disiplin ve müelliflere ait risâleleri içeren bu yazma mecmuası birkaç istisna dışında Taşköprülüzâde'ye ait metinlerden oluşmaktadır. Müellife ait metinlerin aynı kalemden çıktığı, yazı stili ve kullanılan kırmızı mürekkepten belirgin şekilde görülmekte ve mecmuada yer alan diğer risalelerden ayrılmaktadır. Tahkikini yaptığımız risale belirtilen varaklar arasında ve tam adıyla kayıtlı olup metnin sonunda herhangi bir kayıt ya da not bulunmamaktadır.

5. **İnebey yazma eser kütüphanesi (Bursa):** Hüseyin Çelebi koleksiyonu, No: 1191, vr. 184^b-188^b. Tahkikte (ح) rumuzuyla gösterilmiştir.

Yazmanın vikâye yapraklarında, müellifin risâlelerinden oluşan bir mecmua olduğunu belirten “mecnû‘atü Taşköprüzâde” ibaresi yer alır. Bir önceki vikâye yaprağında yer alan ve mecmuadaki metinlerin sayfa numaralarını gösteren listenin sonunda ise eserde toplam 24 risâlenin yer aldığı, bunlardan 16 tanesinin Taşköprülüzâde’ye ait olduğu belirtilmektedir. Ne mecmuada ne de risâlenin sonunda istinsah ya da ferağ kaydı yoktur. Ayrıca sayfa kenarlarında herhangi bir açıklayıcı not yer almaz.

Buraya kadar tespit edilen ve kısaca tavsif edilen nüshalar tahkik çalışmasında dikkate alınan metinlerdir. Risâlenin tahkik çalışmasında dikkate alınmayan nüshaları ise aşağıdaki gibidir.

6. Beyazıt devlet kütüphanesi (İstanbul): Veliyüddin Efendi koleksiyonu, No: 441, vr. 209^b-212^a; 7. İstanbul üniversitesi kütüphanesi (İstanbul): Arapça yazmalar bölümü, No: 2841, vr. 56^b-58^b; 8. Nuruosmaniye yazma eser kütüphanesi (İstanbul): No: 4475, vr. 183-185; 9. İl halk kütüphanesi (Burdur): No: 241, vr. 35^a-37^b.

Ek 2. Tahkikte kullanılan yöntem

Tahkik çalışmasının genel çerçevesi konusunda İsam tarafından tespit edilen esaslar³⁰ benimsenmiştir. Veliyüddin Efendi koleksiyonunda yer alan 3238 numaralı mecmua, müellif nüshasıdır. Bu nedenle, risalenin bu mecmuada yer alan örneği asıl nüshası olarak benimsenmiş ve metin buna göre tespit edilmiş, risalenin tahkikte dikkate alınan diğer nüshalarındaki farklılıklar ise dipnotlarda gösterilmiştir. Ancak –tahkik kısmında izah edileceği üzere– müellif nüshasında yanlış olduğu açıkça belli olan ve sehven yazıldığını düşündüğümüz bir cümle metin kısmında düzeltilerek kaydedilmiş ve bu durum dipnotta izah edilmiştir. İlgili yerin tercümesi de buna göre yapılmıştır.

Metnin yazımında kullanılan noktalama işaretleri, paragraflandırma vb. tasarruflarda konu bütünlüğü ve anlam akışına özellikle dikkat edilmiştir. Elif-nun maddesi (ان) başta olmak üzere, metinde yer alan kelimeler katı hemzesi içeriyorsa (ء) sembolü konmuş, öte yandan özellikle anlam karışıklığına yol açabilecek durumlarda kelimelerin ilgili kısımları hem karışıklığı ortadan kaldırmak hem de okumayı kolaylaştırmak amacıyla harekelenmiştir. Metnin imlâsında modern standart Arapça kuralları takip edilmiştir. Bu çerçevede ثلاثه, صلوة, مبتداء kelimeleri ثلاثة, صلاة ve مبتدأ şeklinde, ayrıca ح ve فمم gibi kısaltmalar açılarak حينئذ ve فممنوع şeklinde yazılmıştır.

30 Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Okan Kadir Yılmaz, *İsam Tahkikli Neşir Kılavuzu* (İstanbul: İsam Yayınları, 2018).

Ek 3. Risâlenin tahkikli metni

نَزْهَةٌ الْأَلْحَاطِ فِي عَدَمِ وَضْعِ الْأَلْفَاطِ لِلْأَلْفَاطِ

بسم الله الرحمن الرحيم³¹

أما بعد؛ الحمد لوليّه وأهله، والصلاة على نبيه محمد³² وآله. فهذا ما وعدتكم من تحقيق أنّ الألفاظ لها وضعٌ بآراء أنفسها أم لا؟³³ والله سبحانه وتعالى حسبي وكفى به وكيلًا.

قال الفاضل الشريف -فُدِسَ سرّه اللطيف-: لا شكّ أنّك إذا قلت «خَرَجَ» في قولك «خَرَجَ زَيْدٌ مِنَ الْبَصْرَةِ» فعلٌ ماضٍ، و«زَيْدٌ»³⁴ اسم، و«مِنْ» حرفٌ جرّ، تحكم بهذه الأحكام على تلك الألفاظ دون المعاني. لأنّ تلك الأحكام من أحكام الألفاظ بالقياس إلى المعاني. لكن كون تلك الألفاظ حينئذٍ أسماءً -كما ذهب إليه جماعة نظرًا إلى جواز الحكم عليها حينئذٍ- كلامٌ ظاهريٌّ وليس بصحيح.

والتحقيق؛ أنّ الحكم على ثلاثة أنواع: أحدها؛ الحكم على اللفظ فقط، كقولك «ضَرَبَ مركبٌ من ثلاثةٍ أخرفٍ». فالمحكوم عليه هو نفس «ضَرَبَ»، لا أنّه دال على شيء هو المحكوم عليه. وثانيها؛ الحكم على اللفظ بالقياس إلى ما وضع بآرائه، كقولك «ضَرَبَ فعلٌ ماضٍ». فالمحكوم عليه هو نفس ما تلفظت به³⁵، وإن كان³⁶ إتصافه بالمحكوم به مُستفادًا له من غيره، لأنّ الفِعْلِيَّةَ حاصلَّةً له بالقياس إلى الدلالة على المعنى. والمقصود أنّه فعلٌ ماضٍ بسبب كونه موضوعًا لمعناه. فليس هناك دال هو اسم، ومدلول³⁷ هو فعل. وثالثها؛ الحكم على مدلولات الألفاظ بعد إستعمالها في معانيها³⁸؛ كقولك «ضَرَبَ زَيْدٌ». ثم إنّ الألفاظ كلّها مُتساوية الإقدام في النوع الأوّل من الحكم حتّى المهمّلات لصحة قولك «جَسَقَ مركبٌ من ثلاثةٍ خروفيّ». ويوجد الثّاني منه³⁹ في غير المهمّلات، ويختصّ الثّالث بالاسم. ولهذا قيل: «الإسنادُ إلى معنَى الاسمِ من خواصِّ الاسم». ولا يخفى أنّ اللفظ في النوعين الأوّلين من الحكم⁴⁰ -وإنّ سلّمْت دلائلها على أنفسها- لكنّها ليست بالوضع قطعًا، لأنّ دعوى وضع المهمّلات للدلالة على أنفسها ممّا لا يقدّم عليه من له مُسكنةٌ⁴¹ في مباحث الألفاظ. هذا حاصل ما ذكره. ويُفهم منه؛ أنّ للألفاظ دلالة على أنفسها من غير وضع لا قصدًا ولا ضمّنًا؛ لأنّ الوضع لتحصيل الدلالة، وحيث توجّه ذهن السامع إلى نفس اللفظ بمجرد سماعه ضرورةً أسْتغْنِي عن إعتبار⁴² الوضع هناك.

ومن الغلام من قسّم الوضع إلى قصديٍّ وغير قصديٍّ. والأوّل هو المشهور، وأراد بالثّاني وضع كلّ لفظ وضع لمعنى بآراء نفسه وجعله علمًا لها، سواء كان اسمًا أو فعلًا أو حرفًا. ألا تراك تقول في قولنا: «خَرَجَ زَيْدٌ مِنَ الْبَصْرَةِ»، «خَرَجَ» فعلٌ ماضٍ، و«زَيْدٌ» اسمٌ، و«مِنْ» حرف جرّ، فتجعل كلّ من الثلاثة محكومًا عليه، لكن هذا وضعٌ غير قصديٍّ، لا يصير به اللفظ مُشترَكًا، ولا يُفهم منه بذلك معنٍ مسماه.

والحاصل؛ أنّ «خَرَجَ» و«مِنْ» اسمان لِمَا⁴³ مُستعملين في معنييهما، فالمذكور في التركيب المذكور هو الاسم، والمحكوم عليه بالحرفيّة هو المسمى، فلا تناقض.

أقول؛ الغرض من الوضع تحصيل الدلالة لإحضار المدلول في ذهن السامع، واللفظ إذا أطلق يحضّر بمجرد التلفظ في

31 ح + وبه نستعين.

32 ي - محمد.

33 ب: أن الألفاظ وضع بآراء أنفسها أم لا؟

34 ح: فـ«زيد».

35 ح - به.

36 ح - كان.

37 ح: والمدلول.

38 ح - في معانيها.

39 ب - منه.

40 ب - من الحكم.

41 ي: أدنى مسكنة؛ أ: مسكنة.

42 ي: عبارة.

43 أ، ح: لهما.

ذهن السامع من غير اعتبار الوضع على أن الوضع⁴⁴ «تعيين إحدَى التَّسببِ الْمُعْتَبَرَةِ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ بَيْنَ اللَّفْظِ وَالْمَدْلُولَاتِ»، وأدَّ ليس بين اللفظ ونفسه نسبة معتبرة في نفس الأمر لتوقفها على اعتبار المعنى لم يُمكن⁴⁵ تعيُّنُها من بين التَّسببِ. وأما الدلالة، فلا تتوقف⁴⁶ على إعتبار المعنى. فإنَّ اللفظ من حيثُ صدره عن المتكلم مغاير له من حيثُ وقوعه في ذهن السامع، فيدلُّ بالأول على الثاني.

واعترض بعض الفضلاء على كلام الفاضل الشريف من وجوه:

أما أولاً؛ فلأنه لا نزاع لأحد⁴⁷ من أرباب العربية في أن مثل قولنا «زَيْدٌ ثَلَاثِيٌّ» كلام، لصِدْقِ⁴⁸ تعريفه عليه، وهم مُصرِّحون بأنَّ الكلام لا يتأتَّى إلا من اسمين أو اسم وفعال، فيلزم من ذلك أن يكون اللفظ اسماً إذا أُريدَ به نفسه.

والجواب؛ أنَّ الحصر في قولهم «لا يتأتَّى إلا في اسمين أو اسم وفعال» إضافي، أي بالنسبة إلى الأقسام الباقية من الأقسام الستة العقلية، فلا يُنافي وجوده في غير الأقسام المذكورة، كلفظ «زَيْدٌ» إذا أُريدَ به نفسه، لأنه ليس باسم حينئذ. لأنَّ الاسم من أقسام الكلمة، ويُشترط فيها الوضع لمعنى، وليس في «زَيْدٌ» عند الدلالة على نفسه وضع أصلاً. نعم، لو نقض بالكلام المذكور على تعريف الكلام، بأنه كلام مع أنه لم يتركب من كلمتين لعدم الوضع في «زَيْدٌ» لكان له وجه، ويُحتاج إلى تخصيص التعريف بالألفاظ الدالة على المعنى أو ادعاء كفاية الوضع في الجملة، ولو في غير هذا الاطلاق.

وأما ثانياً؛ فلأنه لا يخلو إما أن يكون «زَيْدٌ» في التركيب المذكور مبتدأ أو لا. فإن كان مبتدأ لزم أن يكون اسماً، لأنه مأخوذ في تعريف المبتدأ عندهم. وإن لم يكن مبتدأ، لم يكن لرفعه⁴⁹ ولا لرفع «ثَلَاثِيٌّ» وجه، لأنهما حينئذ لا⁵⁰ يكونان شيئاً من المرفوعات المذكورة في كتب النحو.

والجواب على الشك الأول، اختيار كونه اسماً في الجملة ولو في إطلاق آخر. وعلى الثاني، كون اشتراط الاسم في تعريف المبتدأ بناءً على الغالب.

والتحقيق؛ أنه حينئذ ليس باسم مُصطلح، وإن كان في حكمه في صحّة الحكم عليه، والحكم يصح على اللفظ والمعنى، وحصرهم آياه في المعنى لكون كلامهم في الألفاظ الموضوع للمعاني.

وأما ثالثاً؛ فلأنَّ اللفظ المعبر به عن نفسه كثيراً ما يوصف بالمعرفة، فيكون معرفة. وأنت تعرف أنهم عرفوا المعرفة بـ«ما وضع لشيءٍ بعينه».

والجواب؛ أن ذكرهم الوضع في تعريف المعرفة بناءً على كون كلامهم في الألفاظ الموضوع، ولا يلزم من ذلك أن لا يكون ما لا وضع له في حكم المعرفة، إذا وجد فيه التعيين⁵¹.

وأما رابعاً؛ فلأنَّ المحققين من النحاة قد صرّحوا في مواضع عديدة من كلامهم على أن «ضَرَبَ» و «مَنْ» وأخواتهما أسماء للألفاظ الدالة على معانيها وأعلام لها، كما قال المحقق الأسترآبادي: «اعلم أنه إذا قصد بكلمة ذلك اللفظ دون معناها، كقولك: أَيْنَ كَلِمَةُ اسْتِفْهَامٍ؟ وَضَرَبَ فِعْلٌ مَاضٍ؟ فهي علم. وذلك، لأن مثل هذا موضوع لشيء بعينه غير متناول غيره⁵²». ⁵³ ولا شك أنَّ الاسمية مستلزمة للوضع.

والجواب؛ أن الحقُّ أحقُّ بأن يُنْبَع، ولا يخفى مما قد عرفت⁵⁴ أن الثابت هناك هو الدلالة بدون الوضع، فلا حاجة إلى اعتباره، لأنه إنما يُعتبر لأجل تحصيل الدلالة، وقد حصلت بدونها، فلا يُمكن إثبات الوضع ههنا بوجود الدلالة.

وأما خامساً؛ فلأنَّ المحققين من النحاة كالمُجمعين على أن اللفظ المستعمل استعمالاً صحيحاً جارياً على القانون مُنحصر

44 ح - الوضع.

45 أ: لم يكن.

46 ح: يتوقف.

47 ح - لأحد.

48 ح: بصدق.

49 ح: لم يمكن رفعه.

50 ح - لا.

51 أ: التعيين.

52 ح - غيره.

53 شرح الرضي على الكافية للرضي الأسترآبادي، تحقيق يوسف حسن عمر، مؤسسة الصادق، طهران 1398/1978، 3/255.

54 ي: مما قدمت.

في الحقيقة والمجاز. ولا يُدَّ فيهما من الوضع. لأنَّ الحقيقة؛ «اللفظ المستعمل في الموضوع له»، والمجاز؛ «اللفظ المستعمل في لازمه». ولا ريب أنَّ استعمال مثل «ضَرَبَ» و «مَن» و «رَبِيذٌ» وأمثال هذه التراكيب استعمال صحيح مقبول عند الكل، وليست بمجازات. فيلزم أن يكون لها وضعٌ لما استعملت هي فيه، أعني أنفسها من حيث أنها دالة على معانيها. وكفى بهذا مُستنداً في إثبات الأمور اللغوية.

والجواب؛ أنَّ الحقيقة والمجاز قسمان من اللفظ الموضوع المستعمل، فحيث لا يوجد الوضع يكون خارجاً عن⁵⁵ المقسّم، فلا يبطل بخروجه الحصر، كما أنَّ اللفظ عند الوضع خارج عن المقسّم لعدم وجود الاستعمال حينئذ، ولا يضر خروجه الحصر. ثم إنَّ اللازم في الحقيقة والمجاز كون استعمالهما استعمالاً صحيحاً مقبولاً، لكن لا يلزم منه كون كل استعمال صحيح مقبول داخلياً⁵⁶ في الحقيقة والمجاز.

وأما سادساً؛ فلأنَّ الألفاظ إذا ثبت وضعها لأنفسها لا يُمكن وضعها لها قصداً وأصالاً لئلا يلزم كون الألفاظ مشتركة بين أنفسها ومعانيها، فتعيّن القول اضطراباً بوضعها لها⁵⁷ وضعاً⁵⁸ غير قصدي. فعلى هذا، ليس اثباته أمراً لا يساعده عقل ولا نقل، بل اثبات أمر بمقتضى قواعد اللغة.

والجواب؛ أنه إن أراد بالوضع الغير القسدي فهم السامع نفس اللفظ عند الإطلاق من غير⁵⁹ تعيينه له، فذلك هو الدلالة، وتسميته وضعاً غير قصدي مجرد اصطلاح. وإنَّ أراد أن⁶⁰ هناك تعييناً من طرف الواضع فيكون وضعاً قصدياً كسائر الأوضاع، وكون الموضوع له ألفاظاً لا يضر في كون الوضع قصدياً، وإلا لزم كون مصطلحات أهل العربية من الاسم والفعل والحرف والحقيقة والمجاز كلها وضعاً غير قصدي، ولم يقل به أحد.

وأما سابعاً؛ فلأنَّ ما ذكر من أنَّ جعل تلك الألفاظ محكوماً عليها لا يقتضي كونها أسماء بعيد، لأنَّ إثبات محكوم عليه غير الفاعل والمبتدأ المستلزمين للاسمية أمر لا يساعده عقل ولا نقل.

والجواب؛ ما مرَّ من أنَّ استلزامهما للاسمية بناءً على الغالب الذي جرى عرفهم عليه، ولا يلزم من ذلك أن لا يكون غير الاسم فاعلاً ومبتدأً ولو نادراً.

وأما ثامناً؛ فلأنَّ ما ذكره⁶¹ من كون الكلمات متساوية الإقدام في صحّة الإخبار عن ألفاظها كلام لا طائل تحته. لأنَّ الخصم لا⁶² يُنازع في ذلك، بل يقول جميعها أسماء.

والجواب؛ أن ما ذكره للفرقة بين الأنواع الثلاثة للأحكام المذكورة هناك، ولم يقصد بذلك الإلزام.

وأما تساعاً؛ فلأنَّ إنَّ أراد بقوله «لم يُحتج هناك إلى وضع آخر»، عدم⁶³ الاحتياج إلى الوضع والدال ويُشارك الألفاظ في صحة الحكم عليها من حيث العقل فمسلم، ولا يُجدي به⁶⁴ نفعاً. وإنَّ أراد عدم الاحتياج والصحة من حيث العربية حتى يصير هذا اللفظ محكوماً عليه نحوياً، فممنوع. ولو صح ذلك لزم جواز أن يكون كل صوت صدر عن شخص كيف كان، بل كل ما أشير إليه من غير لفظ محكوماً عليه بحسب النحو من غير فرق بينه وبين ما نحن بصدده. وقد اعترف هو بالفرق بينهما. والجواب؛ أنَّ مراده هو الثاني، لكنَّ المعتمد عنده في الصحة من حيث العربية أمران: اللفظ والدلالة، فحيثُ اشترط اللفظ لم يرد النقص بالصوت، وحيثُ اشترط الدلالة لم يرد النقص بغير الألفاظ. وأما المهملات فلا شبهة في أنها ألفاظ وفي دلالتها على أنفسها عند الحكم عليها، وإن لم يوجد الوضع.

وأما عاشراً؛ فلأنَّ الفرق بين الموضوعات والمهملات حاصل بوجود الوضع الغير القسدي في المهملات، ووجود الوضع القسدي في الموضوعات، فلا يلزم ما ذكره من لزوم عدم الفرق بينهما. فنقول؛ إذا قال الواضع مثلاً «ضَرَبَ»

55 ح: من.

56 ح - داخلا.

57 أ - لها.

58 ح - لها وضعا.

59 ح - غير.

60 ي - أن.

61 ي، ح: ذكر.

62 ي - لا.

63 ح: عند.

64 أ، ب: ولا يجديه.

عَيْنُهُ لكذا، فلا شك أن قصده في هذه الحالة إلى تعيين «صَرَبٍ» لمعناه، لكن وقع منه إطلاقه وإرادة نفسه منه، فوقع منه⁶⁵ في ضمن ذلك التعيين المقصود تعيينه لنفسه⁶⁶ أيضا، ولم يوجد منه مثله في المهملات. والجواب؛ أن الفاضل الشريف لا يترك الفرق بين كون الوضع قصديا وكونه غير قصدي. وإنما يُنكر وجودَ الوضع الغير القصدي عند الحكم على نفس الألفاظ، وإلا لزم وجوده في المهملات أيضا لوجود مثل هذا الحكم فيها مع أن الوضع مطلقا في المهملات غير معقول أصلا. وأيضا كونُ إرادة لفظ بإطلاقه على نفسه دلالةً مسلّم، ولكن استلزام وجود الدلالة وجودَ الوضع ممنوعٌ، لأن الدلالة أعم من العقلي والوضعي. والدلالة العقلية موجودة بلا شبهة، وأما وجود الدلالة الوضعية ففي حيز المنع على أن الوضع لا ينفك عن التعيين، ولا بد في التعيين من القصد، لأنه من الأفعال الاختيارية للواقع، فكيف يكون⁶⁷ التعيين غير قصدي⁶⁸. ولعله قد اشتبه عليه وجود الدلالة بوجود الوضع وعبر عنه بالوضع الغير القصدي، وإلا فإثبات حقيقة الوضع مما لا يرتضيه عاقل. وقد عرفت فيما سبق وجهها آخر في عدم إمكان اعتبار الوضع ههنا، هذا غاية ما أمكن لي في تحقيق هذا المقام، والعلم عند الملك العلام. تم.⁶⁹

65 أ - فوقع منه.

66 ح - لنفسه.

67 ي، أ، ب، ح + لا.

68 هنا يدعي المؤلف أن التعيين لا يكون إلا قصديا، وسياق الكلام يدل على هذا صراحة. مع ذلك يلاحظ في نسخة المؤلف زيادة حرف النفي في العبارة. يقول المؤلف: «فكيف لا يكون التعيين غير قصدي». على ما يبدو أن هذه الزيادة وردت سهوا. لهذا حذفنا تلك الزيادة من النص وقمنا بالترجمة موافقا بهذا الشكل.

69 ي - تم؛ أ + تمت 1186؛ ح + تم بعون الامام الهمام.

Ek 4. Risâlenin tercümesi

Lafızların Kendilerini Göstermek Üzere Vaz' Edilmedikleri Hususunda Fikirlerin Gezintisi

Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla

İmdi; hamd sahibine (velî) ve ehline, salât ise nebisi Muhammed'e ve ailesine olsun! Bu, lafızların bizatihi kendilerini göstermek üzere vaz' olunup olunmadıkları konusunda size vaat ettiğim tahkiktir. Allah -sübhanehü ve teâlâ- bana yeter, vekil olarak kâfidir.

Seyyid Şerif Cürçânî –latif sırrı mukaddes olsun– şöyle demiştir: Şüphe yoktur ki “Zeyd Basra’dan çıktı” sözündeki “harece/çıkıtı” mazi fiildir, “Zeyd” isimdir ve “min/-den,dan” harfi cerdir dersen, bu yargılarla manalar değil lafızlar hakkında hüküm vermiş olursun. Çünkü bunlar, manalara kıyasla lafızlara ait hükümlerdir. Ancak bir grup düşünürün öne sürdüğü üzere, bu lafızların –sözü edilen durumda haklarında hüküm vermenin mümkün oluşuna nazaran– mezkûr hüküm esnasında isim oldukları şeklindeki iddia zahiri bir açıklamadır ve doğru değildir.

Meselenin tahkiki şu şekildedir: Hüküm üç çeşittir. Birincisi; “Darebe [lafzı], üç harften oluşmaktadır” sözünde olduğu gibi, yalnızca lafız hakkında verilen hükümdür. Burada hakkında hüküm verilen şey “darebe” [lafzı]nın bizatihi kendisidir. Yoksa lafız, aslında [kendisi dışında] mahkûm aleyh olan bir şeye delâlet ediyor değildir. İkincisi “(Darebe [kelimesi], mazi fiildir” sözünde olduğu gibi, lafız hakkında karşılığında vaz' edildiği şeye kıyasla verilen hükümdür. Burada hakkında hüküm verilen, telaffuz ettiğin şeyin [yani lafzın] bizatihi kendisidir. Her ne kadar ilgili lafzın, verilen hüküm [yani mazi fiil olmak hükmü] ile nitelenmesi başkası nedeniyle de olsa [durum böyledir]. Çünkü söz konusu lafzın fiil olması belirli bir manaya delâlet etmesi nedeniyle gerçekleşmektedir. Burada anlatılmak istenen şey şudur: Söz konusu lafız, manasına vaz' olduğu için mazi fiildir. Yoksa ortada isim şeklinde bir gösteren ve fiilden ibaret bir gösterilen yoktur. Üçüncüsü; “Zeyd vurdu” sözünde olduğu gibi, manalarının göstermek üzere kullanılma şartıyla, lafızların medlûleri hakkında verilen hükümdür.

Bütün bunlardan sonra şunu söyleyebiliriz: Lafızların tamamı birinci tür hüküm açısından eşit konumdadır. Öyle ki bu hükme, dilde kullanılmayan/anlamsız lafızlar bile dâhildir. Çünkü şu sözün, dil kuralları açısından geçerlidir: “Cesak [sesi], üç harften oluşur”. İkinci tür hüküm, dilde kullanılmayan/anlamsız lafızlar dışında geçerlidir. Üçüncü tür hüküm ise isimlere özgüdür. Bu nedenle şöyle denmiştir: “İsmin anlamına isnat, isme özgü niteliklerdendir”.

Açıktır ki ilk iki tür hükümde lafzın bizatihi kendisine delâleti kabul edilse de, bu delâlet kesinlikle vaz' yoluyla değildir. Çünkü dilde kullanılmayan/anlamsız lafızların bizatihi kendilerini göstermek üzere vaz' edildiği şeklindeki iddia, lafız bahislerinde belirli bir fikre sahip hiç kimsenin itibar edeceği bir şey değildir. Buraya kadar anlatılanlar Seyyid Şerif'in söylediklerinin özetidir.

Bu açıklamalardan anlaşıldığına göre lafızların bizatihi kendilerini göstermesi ne kastî ne zımnî bir vaz'la gerçekleşmez. Çünkü vaz', *delâlet*in [zihinde] oluşması içindir. Dinleyen kişinin zihni, [başka bir nedenle değil] sadece işitilmesi dolayısıyla lafza zorunlu olarak yöneldiğinden, burada vaz' olgusunun dikkate alınmasına gerek yoktur.

Buna karşın bazı âlimler vaz' olgusunu, kastî ve gayr-ı kastî [zımnî] kısımlarına ayırmışlardır. [Bunlardan] birincisi, vaz' dendiğinde akla gelen ilk/meşhur anlamdır. İkinci vaz' türüyle kastettikleri şey ise –ister isim, ister fiil isterse harf olsun– herhangi bir mananın karşılığı olarak belirlenen bütün lafızların, bizatihi kendisi için vaz' olunması ve kendi kendisinin özel adı yapılmasıdır. Görmüyor musun ki sen “Zeyd Basra'dan çıktı” sözümüzdeki “harece” mazi fiildir, “Zeyd” isimdir ve “min” cer harfidir diyorsun ve böylece söz konusu üç kelimedenden her birini [cümlede] hakkında hüküm verilen unsur olarak kullanıyorsun. Ancak bu, gayr-ı kastî bir vaz'dır. Lafız bu vaz' ile müşterek olmaz, ayrıca yine bu vaz' nedeniyle lafız işitildiğinde müsemmâ olan mana anlaşılmaz.

Hâsıl-ı kelim “harece” ve “min” [lafızları], kendi manalarında kullanılmış iki kelimenin adı olmaktadır. Bu durumda, yukarıdaki terkipte zikri geçen [lafız] isim, hakkında harf olduğu şeklinde hüküm verilen şey ise müsemma olmaktadır ki burada herhangi bir çelişki (tenakuz) söz konusu değildir.

Konuya ilişkin benim görüşüm ise şudur: Vaz'ın amacı, medlûlûl dinleyenin zihnine taşımak üzere, delâletin oluşmasıdır. Lafız kullanıldığında/söylendiğinde, yalnızca telaffuz edilmesi nedeniyle, dinleyicinin zihninde hazır hale gelir. Burada herhangi bir biçimde vaz' olgusunun dikkate alınması gerekmez. Çünkü vaz', “lafız ve anlamlar (medlûlât) arasında *nefsü 'l-emrde* düşünülen/dikkate alınan nispetlerden birini belirginleştirip sabit/geçerli hale getirmektir (tayin)”. Lafız ile bizatihi kendisi arasında *nefsü 'l-emrde* düşünülen/dikkate alınan herhangi bir nispet bulunmadığından –çünkü böyle bir nispet, itibar sahibi bir öznenin itibarına bağlıdır– lafzın çok sayıda nispet arasından [bizatihi kendisi için] tayini mümkün değildir. Delâlet ise itibar sahibi bir öznenin itibarına bağlı değildir. Çünkü lafzın konuşandan sadır olması durumu, dinleyicinin zihninde vaki olması durumundan başkadır. Birincisiyle ikincisine delâlet edilir.

Fuzelâdan biri Seyyid Şerif'in sözüne muhtelif cihetlerden itiraz etmiştir. Şöyle ki;

Birinci İtiraz: Arap diltçilerinden hiçbiri “Zeyd [lafzı] üç harfli dir” benzeri sözlerin *kalem* olduğu konusunda ihtilaf etmemiştir. Çünkü kelim tanımı, bu örneğe doğru şekilde yüklenmektedir. Arap diltçileri ayrıca, kelamın ancak iki isimden ya da bir isim ve fiilden oluşacağını açıkça belirtmişlerdir. Bu durumda bir lafızla [herhangi bir mana değil de] bizzat kendisi kastedildiğinde, söz konusu lafzın da isim olması gerekir.

İlk itirazın cevabı şudur: Arap diltçilerinin “Kelim ancak iki isim ya da bir isim ve fiilden oluşur” sözlerindeki *hasr* izafidir. Diğer bir deyişle bu hasr, altı akli ihtimalden⁷⁰ geriye kalan

70 Müellif burada altı akli ihtimal (kısım) derken isim, fiil ve harf unsurlarının muhtemel kombinasyonlarını kastetmektedir. Buna göre teorik olarak kelamın şu unsurlardan oluşması muhtemeldir: İki isim, iki fiil, iki harf, bir isim ve harf, bir fiil ve harf ve bir isim ve harf. Böylece ortaya altı akli/farazi ihtimal çıkar.

kısımlara nispetle düşünülmüştür.⁷¹ Bu nedenle, Arap dilcilerinin söz konusu açıklaması, kelamın zikri geçen kısımlar dışında varlığını ortadan kaldırmaz. Mesela Zeyd lafzı ile [belirli bir şahıs değil de] bizatihi [lafzın] kendisi kastedildiğinde olduğu gibi. [Yani “Zeyd [lafzı] üç harflidir” misalinde olduğu gibi, bazen *kelam* iki isimden ya da bir isim ve fiilden oluşmaz]. Çünkü Zeyd lafzı böyle bir durumda isim değildir. Nitekim isim, kelimenin kısımlarındandır ve kelime [lafzın] belirli bir manaya vaz’ olunması şarttır. Zeyd lafzı bizatihi kendisini gösterdiğinde burada hiçbir şekilde vaz’dan bahsedilemez. Evet, eğer itiraz sahibi “Zeyd [lafzı] üç harflidir” sözünden hareketle, Zeyd lafzında vaz’ söz konusu olmadığı için bu ibare iki kelimedenden oluşmadığı halde kelam sayılmaktadır diyerek, kelam tarifinin çelişik olduğunu öne sürseydi, haklı olduğu bir yön olurdu. Bu durumda kelamın tarifinin “bir manaya delâlet eden lafızlar” ile sınırlandırılmasına (tahsis) ya da –bilinen anlamı dışında bile olsa– *fi’l-cümle* vaz’ın yeterli olacağı iddiasına ihtiyaç duyulur.

İkinci İtiraz: Söz konusu cümlede “Zeyd” lafzı ya mübtedadır ya değildir. Eğer mübteda ise bu durumda isim olması gerekir. Çünkü bu durum, Arap dilcilerine göre mübtedanın tarifinde verilir. Eğer “Zeyd” lafzı mübteda değilse, bu durumda ne “Zeyd” lafzının ne de “üç harfli” lafzının merfû olması için herhangi bir gerekçe söz konusu olmaz. Çünkü bu durumda söz konusu iki lafız, nahiv kitaplarında sıralanan *merfû lafızlar* başlığı altında yer almazlar.

Birinci şıkkının cevabı şudur: “Zeyd” lafzının [kelimenin bir türü olarak bilinen isimden] başka bir anlamda olsa da, *fi’l-cümle* isim olduğu tercih edilir. *İkinci şıkkın cevabı* ise, mübtedanın tarifindeki isim olma şartının [bütün mübteda örneklerinde geçerli mutlak bir şart olmadığı, bilakis] yaygın duruma göre tespit edilmiş olduğudur (binâen ale’l-gâlib).

Meselenin tahkiki şu şekildedir: Yukarıdaki örnekte geçen Zeyd lafzı, her ne kadar hakkında hüküm verilmeye elverişli olmak bakımından isim hükmünde ise de, terim anlamıyla isim değildir. Hüküm ise, hem lafız hem de mana için geçerlidir. Arap dilcilerinin hükmü [lafzı bir kenara bırakarak] yalnızca mana ile sınırlandırmaları, dilcilerin [mutlak lafız hakkında değil de] belirli manalara vaz’ olunmuş lafızlar hakkında konuşmaları nedeniyledir.

Üçüncü İtiraz: Kendisine delâlet eden lafız çoğunlukla marife olmakla nitelenir, dolayısıyla marife olur. Biliyorsun ki Arap dilcileri *marifeyi*, “herhangi bir manaya zatı bakımından (bi-aynihi) vaz’ olunan lafız” şeklinde tarif etmişlerdir.

Üçüncü itirazın cevabı şudur: Arap dilcilerinin marifenin tarifinde vaz’ kavramını zikretmeleri, dilcilerin [mutlak lafız hakkında değil de] bir anlamın karşılığında belirlenmiş lafızlar hakkında konuşmaları nedeniyledir. Dolayısıyla Arap dilcilerinin bu tarifinden,

71 Müellif burada şunu kastediyor: Arap dilcileri “Kelam ancak iki isim ya da bir isim ve fiilden meydana gelir” derken kelimenin isim, fiil ve harf şeklindeki üç türünü dikkate aldılar. Bir önceki dipnotta da işaret edildiği üzere altı akli taksim bu üç kelime türünün ikişerli kombinasyonlarına dayanmaktadır. Ancak dilciler bu açıklamayı yaparken kelamın mutlak olarak bu iki kombinasyonla (isim+isim ya da isim+fiil) oluşacağını iddia etmemişlerdir. Bilakis bu açıklama, üç kelime türü dikkate alındığında ancak bu iki kombinasyonun geçerli olacağı, diğerlerinin kelamı oluşturmayacağı anlamına gelir. Ancak lafız olup da kelime sayılmayan bazı unsurlar dikkate alınacak olursa, bu durumda altı akli kısmın dışına çıkma imkânı doğduğundan, söz konusu iki kombinasyon dışında başka ihtimaller de düşünülebilir.

kendisinde bir belirlenim (taayyün) bulunduğu, hiçbir şekilde vaz' ile ilişkisi olmayan bir lafzın marife hükmünde olmayacağı sonucu çıkmaz.

Dördüncü İtiraz: Muhakkik nahivciler pek çok yerde “darebe”, “min” ve benzeri unsurların kendi manalarına delâlet eden lafızların isimleri ve özel adları olduğunu açıkça belirtmişlerdir. Nitekim muhakkik el-Esterâbâdî şöyle demiştir: “Şunu bil ki; ‘Eyne soru edatıdır’ ve ‘Darebe mazi fiildir’ misallerinde olduğu gibi, herhangi bir kelime ile manası değil de lafzı kastedilirse, bu takdirde söz konusu lafız özel isim olur. Çünkü bu ve benzeri lafızlar, bir şeye bi-aynihi vaz’ olunmuştur, kendisinden başka bir unsuru da içermez”. İsmi vaz’ı gerektirdiği konusunda da hiçbir kuşku yoktur.

Dördüncü itirazın cevabı şudur: Hak, tabii olunmaya her şeyden daha layıktır. Daha önce öğrendiklerinden açıkça anlaşılmaktadır ki burada sabit olan vaz’ değil delâlettir. Dolayısıyla vaz’ı dikkate almaya gerek yoktur. Çünkü vaz’a, delâletin tahsili için itibar edilir. Hâlbuki bu durumda delâlet vaz’ olmaksızın gerçekleşmiştir. Dolayısıyla burada delâletin varlığından hareket ederek vaz’ olgusunu ispat etmek mümkün değildir.

Beşinci İtiraz: Muhakkik nahivcilerin neredeyse tamamı, dil kurallarına uygun ve doğru bir şekilde kullanılan lafzın *hakikat* ve *mecaz* kısımlarından ibaret olduğu konusunda görüş birliği içindedir. Söz konusu kısımların her ikisinde de vaz’ zorunludur. Çünkü *hakikat*, “vaz’ olduğu manada kullanılan lafız”, *mecaz* ise “vaz’ olduğu mananın lazımında kullanılan lafız” şeklinde tanımlanmıştır. Hiçbir kuşku yoktur ki “darebe”, “min” ve “Zeyd” gibi lafızların kullanımı ile yukarıda örnek olarak tartışılan terkip ve benzerleri herkes tarafından kabul edilen doğru kullanımlardır ve mecaz değildir. Bu durumda, mezkûr örnekte geçen lafızların, kullanıldıkları mana –yani bizzat lafzın kendisi– için vaz’ edilmiş olmaları gerekir. Çünkü bu lafızlar manalarına [yani bizatihi lafzın kendisine] delâlet etmektedir.⁷² Buraya kadar yapılan açıklamalar, dil meselelerinin ispatlanması konusunda dayanak olarak yeterlidir.

Beşinci itirazın cevabı şudur: Hakikat ve mecaz, dilde bir anlama vaz’ olunmuş ve o anlamı göstermek üzere kullanılan lafızların kısımlarıdır. Vaz’ın söz konusu olmadığı lafız, taksime konu olan bütünü (maskem) dışında kalır. Dildeki lafızların hakikat ve mecaz şeklindeki hasrı, vaz’ı olmayan lafzın taksimin dışında kalması nedeniyle iptal olmaz. Benzer şekilde lafız vaz’ esnasında –bu aşamada kullanım henüz mevcut olmadığı için– taksime konu olan bütünü dışındadır. [Yani kullanım gerçekleşmeden vaz’ esnasında lafız ne hakikat ne de mecazdır]. Ancak lafzın bu şekilde taksimin dışında kalması, söz konusu hasra [yani anlamlı lafızların hakikat ve mecaz şeklinde iki kısma ayrılmasına] zarar vermez. Bu açıklamalardan sonra, hakikat ve mecaz konusunda ortaya çıkan netice şudur: Bir lafzın hakikat ya da mecaz olması

72 İtiraz sahibi burada şunu öne sürmektedir: Dilde bir manaya delâlet eden lafızlar hakikat ve mecaz kısımlarından ibarettir. Hem hakikat hem mecaz zorunlu olarak vaz’ı gerektirir. Çünkü vaz’ olmadığında delâletin varlığından bahsetmek anlamsızdır. Burada örnek olarak tartışılan cümle ve bu cümlede geçen lafızların doğru ve dil kurallarına uygun bir kullanım olduğu konusunda şüphe yoktur. Öte yandan bu cümlenin mecaz olduğu öne sürülemez. Şu halde hakikat olduğu anlaşılmaktadır. Eğer bu cümle hakikat ise bu durumda söz konusu lafızlarda vaz’ olduğu kabul edilmelidir. Çünkü bu lafızlar –bizatihi kendisi de olsa– bir şeye delalet etmektedir. Bu delâletin gerçekleşmesi için daha önce gösterildiği üzere vaz’ gereklidir.

onun [dil kuralları açısından] geçerli ve doğru bir şekilde kullanıldığını gösterir. Ancak, her geçerli ve doğru kullanımın hakikat ve mecaz kısımlarından birine dâhil olması gerekmez.⁷³

Altıncı İtiraz: Lafızların [herhangi bir manaya değil de] bizatihi kendileri için vaz' oldukları sabit olduğunda, bu vaz'ın –bu durum söz konusu lafzın kendisi ile manası arasında müşterek olduğu sonucunu doğurmaması için– kasıtlı ve asaleten olması mümkün değildir. Bu durumda, zorunlu olarak açığa çıkmıştır ki, lafızların bizatihi kendileri için vaz'ı kasıtlı olmayan bir vaz'dır. Buna göre kasıtlı olmayan bu vaz' türünün ispat edilmesi, aklın ve naklin desteklemediği bir durum değil, bilakis dil kurallarının gereği olan bir durumun ispatıdır.

Altıncı itirazın cevabı şudur: Eğer itiraz sahibi kasıtlı olmayan vaz' derken, dinleyen kişinin, lafzın bizatihi kendisine tayini söz konusu olmaksızın, kullanım esnasında lafzın kendisini anlamayı kastediyorsa, bu delâletin ta kendisidir. Bu durumun “kasıtlı olmayan vaz'” şeklinde adlandırılması, yeni bir terimin ihdası dışında bir anlam taşımaz. Eğer itiraz sahibi, ortada dilin kurucusu (vâzı') tarafından gerçekleştirilen bir vaz' olduğunu öne sürüyorsa, bu durumda söz konusu vaz' diğer vaz'lar gibi kasıtlı bir şekilde gerçekleşmiştir. Mevzû' lehin [mana değil de] lafız olması vaz'ın kasıtlı olmasına zarar vermez. Çünkü aksi takdirde Arap dilcilerinin isim, fiil, harf, hakikat, mecaz vb. bütün terimlerinin kasıtlı olmayan vaz' olması gerekir ki [İslâm dilbilim geleneğinde] bu görüşü öne süren kimse olmamıştır.

Yedinci İtiraz: Tartışma konusu lafızların [cümlede] hakkında hüküm verilen unsur olmaları isim olmalarını gerektirmez görüşü zorlama bir izahıdır. Çünkü [cümlede] fail ve mübteda olmayan –ki fail ve mübteda olmak isim olmayı gerektirir– bir *mahkûm aleyhin* varlığını ortaya koymak aklın ve naklin desteklemediği bir durumdur.

Yedinci itirazın cevabı şudur: Daha önce geçtiği üzere, failin ve mübtedanın isim olmayı gerektirmesi yaygın duruma göre –ki dilcilerin örfü de bu yaygın durumu izlemiştir– belirlenmiştir. Dolayısıyla buradan hareketle, isim olmayan bir lafzın fail ve mübteda olmayacağı –her ne kadar bu durum nadiren vuku bulsa da– sonucu çıkmaz.

Sekizinci İtiraz: Seyyid Şerif'in; kelimeler, [belirli bir manayı değil de] kendi lafzını/ sesini dile getirmeye elverişli olma konusunda eşittir sözü faydasızdır. Çünkü rakip/muhalif, bu konuya itiraz etmemekte, bilakis hepsinin isim olduğunu öne sürmektedir.

Sekizinci itirazın cevabı şudur: Seyyid Şerif'in dile getirdiği şey, ilgili yerde zikri geçen hükmün üç türünü birbirinden ayırt etme amacına matuftur. Yoksa bununla rakibini susturmaya (ilzâm) etmeyi kastetmemiştir.

Dokuzuncu İtiraz: Eğer [Seyyid Şerif'in] “bu durumda başka bir vaz'a ihtiyaç yoktur” derken kastettiği şey [yeni bir] vaz'a ve gösterene ihtiyaç olmadığı ve lafızların, aklı açıdan haklarında hüküm verilmeye elverişli olma noktasında ortak oldukları ise, bu görüş zaten doğru/verili kabul edilmiştir (müselleme). Ancak bu görüşü öne sürmek, muhalifimize, tartışılan mesele bakımından herhangi bir fayda sağlamaz. Eğer [mezkûr cümle ile], tartışmaya konu

73 Buradan hareketle hakikat-mecaz kavram çifti ile doğru ve geçerli kullanım arasındaki ilişkinin *umum-husus mutlak* olduğu söylenebilir.

olan lafzın [cümle içinde] hakkında hüküm verilen unsur olabilmesi için yeni bir vaz'a ihtiyaç duyulmadığını ve bu durumun Arap dili açısından doğru olduğunu kastediyorsa, bu görüş herhangi bir delile dayanmamaktadır, dolayısıyla iddia sahibi tarafından kanıtlanması beklenir (memnû'). Eğer bu doğru ise, bu durumda kim tarafından ve ne şekilde söylenirse söylensin her sesin ve hatta lafız olmaksızın işaret edilen her şeyin –şu anda tartıştığımız mesele ile aralarında hiçbir fark olmaksızın– nahiv bakımından mahkûm aleyh olması gerekir. Ancak muhatabımız, bu iki durum arasındaki farkı bizzat itiraf etmiş bulunmaktadır.

Dokuzuncu itirazın cevabı şudur: Seyyid Şerif'in muradı [birinci şık değil] ikincisidir. Ancak, ona göre, herhangi bir olgunun Arap dili bakımından sıhhati konusunda muteber olan şey şu iki unsurdur: Lafız ve delâlet. Lafzın şart koşulduğu yerde, ses olgusu öne sürülerek nakz yapılamaz. Delâletin şart olduğu yerde de lafız olmayan unsurlar öne sürülerek nakz yapılamaz. Dilde kullanılmayan/anlamsız lafızlara gelince, her ne kadar vaz' unsuru mevcut olmasa da, bunların lafız olduğu ve haklarında hüküm verildiğinde kendilerini gösterdikleri konusunda herhangi bir kuşku yoktur.

Onuncu İtiraz: Belirli bir mana karşılığında vaz' olunan lafızlar ile dilde kullanılmayan/anlamsız lafızlar arasındaki fark, mühmel lafızlarda kastî olmayan vaz'ın, mevzû' lafızlarda ise kastî vaz'ın varlığı ile gerçekleşir. Dolayısıyla burada, Seyyid Şerif'in öne sürdüğünün aksine, mevzû' ve mühmel lafızlar arasındaki farkın kaybolacağı gibi bir sonuç ortaya çıkmaz. Bu konudaki görüşümüz şudur: Dilin kurucusu mesela “darebe” kelimesini şu mana için belirledim dediğinde şüphe yoktur ki bu durumda kastî “darebe” lafzının anlamına tayin edilmesidir. Ancak bu esnada, dilin kurucusu, söz konusu lafzı telaffuz etmiş ve [lafzın dildeki bilinen anlamını değil de] bizzat kendisini kastetmiştir. Dolayısıyla dilin kurucusu tarafından [“darebe” lafzının, vurdu anlamı için] amaçlanan bu tayin[i] zımnında, söz konusu lafız bizatihi kendisi için de tayin edilmiş olur. Mühmel lafızlarda ise, dilin kurucusundan böyle bir tasarruf sadır olmaz.

Onuncu itirazın cevabı: Seyyid Şerif, kastî vaz' ile kastî olmayan vaz' arasındaki farkı inkâr etmemektedir. Onun reddettiği şey, lafzın bizatihi kendisi hakkında hüküm verilirken kastî olmayan vaz'ın varlığıdır. Aksi takdirde, kastî olmayan vaz'ın mühmel lafızlarda da mevcut olması gerekir. Çünkü benzeri bir hüküm [yani lafzın doğrudan kendisi hakkında verilen hüküm] mühmel lafızlarda da mevcuttur. Hâlbuki –hangi türü olursa olsun– vaz' olgusu mühmel lafızlarda hiçbir şekilde düşünülemez. Aynı şekilde, lafzın bizatihi kendisi için kullanılması suretiyle irade edilmesinin delâlet olduğu müsellemdir. Ancak delâletin varlığının vaz'ın varlığını gerektirdiği düşüncesi herhangi bir delile dayanmamaktadır, dolayısıyla iddia sahibi tarafından kanıtlanması beklenir. Çünkü delâlet aklî ve vaz'î olmaktan daha geneldir. Burada aklî delâletin mevcut olduğunda hiçbir kuşku yoktur. Vaz'î delâletin varlığına gelince, vaz' olgusu hiçbir şekilde tayinden ayrılmadığından, bu iddia ispata muhtaçtır. Tayin olgusu söz konusu olduğunda mutlak surette kasıt gerekir. Çünkü tayin, dilin kurucusu tarafından gerçekleştirilen ihtiyari fiillerdendir. Şu halde tayin nasıl kastî olmayan şekilde gerçekleşebilir. İtiraz sahibi, muhtemelen delâletin varlığı ile vaz'ın varlığını birbirine karıştırmış ve buradaki

delâlet durumunu kastı olmayan vaz' şeklinde ifade etmiştir. Aksi takdirde [bu bağlamda] vaz'ın hakikatini ispat, aklı başında hiç kimsenin kabulleneceği bir şey değildir.

Buraya kadar yapılan açıklamalardan, burada tartışılan mesele bağlamında, vaz'ın düşünülmesinin mümkün olmadığına ilişkin [yukarıda ifade edilenler dışında] bir başka yön daha öğrenmiş oldun. Bu meselenin tahkiki bağlamında elimden gelen en iyisi budur. Hakiki ilim ise ancak her şeyi bilen hükümdarın katındadır. [Telif burada] sona erdi.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Bu makale "Taşköprülüzâde Külliyyâtı Projesi" kapsamında, İlmî Etüdler Derneği (İLEM) ve İlim Sanat Tarih ve Edebiyat Vakfı (İSTEV) tarafından desteklenmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

Grant Support: This article was supported by the Scientific Studies Association (ILEM) and the Science, Art, History and Literature Foundation (ISTEV) within the scope of the "Project of Taşköprülüzâde Külliyyâtı".

Kaynakça/References

- Arıcı Müstakim - Arıkan Mehmet. "Prosopografik Bir İnceleme: Osmanlı'nın Âlimi Taşköprülüzâde, Çevresi, Kariyeri ve Telifatı". *Taşradan Merkeze Bir Osmanlı Ulemâ Ailesi Taşköprülüzâdeler ve İsmâüddin Ahmed Efendi*. ed. Müstakim Arıcı – Mehmet Arıkan. 1-162. İstanbul: İLEM Yayınları, 2020.
- el-Cürcânî, Seyyid Şerif. *Haşiye ale'l-Keşşâf*. [b.y.], Dâru'l-fıkr, 1977.
- el-Cürcânî, Seyyid Şerif. *Kitâbu'l-ta'rifât*. Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1983.
- el-Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu er-Risâleti'l-vaz'ıyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 3021, 29b-33a.
- el-Estarâbâdî, Radî. *Şerhu'r-Radî ale'l-Kâfiyye*. nşr. Yusuf Hasan Ömer. 3. Tahran: Müessesetü's-Sadık, 1978.
- el-İcî, Adudüddin. *er-Risâletü'l-vaz'ıyye*. nşr.&çev. Abdullah Yıldırım. *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-İcî*. ed. Eşref Altaş. İstanbul: İsam Yayınları, 2017.
- el-İsferâyînî, İsmâüddin. *Şerhu er-Risâleti'l-vaz'ıyye*. [b.y.], [y.y.], [ts.].
- İşleme, Akın. *Ebu'l-Kasım Ali el-Leysî es-Semerkandî'nin Şerhu'r-Risâleti'l-vaz'ıyye (Şerhu'l-kebir) İsimli Eserinin Tahkik ve Değerlendirmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Kuşçu, Ali. *Unkûdü'z-zevâhir fi's-Sarf*. thk. Ahmed Afifi. Kahire: Matbaatü Dâri'l-kütübi'l-Mısriyye, 2001.
- Mestcizâde Abdullah Efendi. *İhtilâfû's-Seyyid ve's-Sa'düddin*. İstanbul: Mektebü'l-Harbiyye es-Sultaniyye Matbaası, 1278.
- Müftüzâde Abdürahim Efendi. *Şerhu Unkûdi'z-zevâhir*. [b.y.], [y.y.], [ts.].
- es-Semerkandî, Ebu'l-Leys. *Şerh ale'r-risâleti'l-vaz'ıyye*. (Desûkî hâşiyesi ile birlikte). Mısır: Cemâliyye Matbaası, 1329.
- Süruri, Ahmet. *Taşköprüzâde'nin el-Meâlim'i ve Kelâmî Görüşleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Taşköprülüzâde Ahmet Efendi. *Nüzhethü'l-elhâz fi ademi vaz'i'l-elfâz li'l-elfâz*. İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, 3238, 207b-209a.

et-Teftâzânî, Sa'düddin. *Haşiye âle'l-Keşşâf*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 589, 17b.

Uğur, Ali. *Taşköprizâde Ahmed 'İsâmeddin Ebu'l-Hayr Efendi: Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve İlmi Görüşleri*.
Erzurum: Atatürk Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi, Doçentlik Tezi, 1980.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Taşköprizâde Ahmed Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2011, 40.

Yıldırım, Abdullah. "Adudüddin el-İcî ve er-Risâletü'l-vaz'ıyye". *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-İcî*. ed. Eşref Altaş. 77-118. İstanbul: İsam Yayınları, 2017.

Yıldırım, Abdullah. *Vaz' İlmi ve Unkûdü'z-zevâhir/Alî Kuşçu (İnceleme-Değerlendirme)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

Yıldırım, Abdullah. "Vaz' İlmi". *İslâm Medeniyetinde Dil Bilimleri*. ed. İsmail Güler. 425-551. İstanbul: İsam Yayınları, 2015.

Yılmaz, Okan Kadir. *İsam Tahkikli Neşir Kılavuzu*. İstanbul: İsam Yayınları, 2018.

Yazıcızâde Kardeşlerin *Müntehâ* Adlı Eserlerinin Tavsîfi Meselesi*

The Problem of Describing the Books Called *Munteha* by the Yazidjizade Brothers

Mehmet Bilâl Yamak¹ , Tuba Bozbey² 



*Bu makale, Dr. Mehmet Bilal Yamak tarafından İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı bünyesinde tamamlanan "Yazıcızâde Kardeşlerin Tasavvufî Görüşleri ve Osmanlı'ya Tesirleri" başlıklı tezden üretilmiştir; lakin EK-2'de yer alan Ahmed-i Bîcân'ın 1465 tarihli *Müntehâ* adlı eserinde yer alan Yâsin Sûresi tefsiri, Tuba Bozbey tarafından Osmanlı Türkçesinden Latinize edilmiştir. Söz konusu eserin tamamı Dr. Abdullah Uğur ve Dr. Mehmet Bilal Yamak tarafından neşre hazırlanmaktadır.

*Sorumlu yazar/Corresponding author:

Mehmet Bilal Yamak (Dr.),
Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tasavvuf Anabilim Dalı, Kırklareli, Türkiye
E-posta: bilalyamak@gmail.com
ORCID: 0000-0002-7836-1792

*Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Lisans Öğrencisi, Kırklareli, Türkiye
ORCID: 0000-0001-6602-6586

Başvuru/Submitted: 18.07.2021

Revizyon Talebi/Revision Requested: 08.08.2021

Son Revizyon/Last Revision Received: 02.09.2021

Kabul/Accepted: 22.09.2021

Atıf/Citation: Yamak, Mehmet Bilâl & Bozbey, Tuba. Yazıcızâde Kardeşlerin *Müntehâ* Adlı Eserlerinin Tavsîfi Meselesi. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review. İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review 11/2*, (Eylül 2021): 639-674.
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2021.972867>

öz

Yazıcızâde Muhammed Efendi (ö. 855/1451) ve kardeşi Ahmed-i Bîcân (ö. 870/1466'dan sonra), Osmanlı tasavvuf târihinin temsil gücü yüksek iki isimdir. Yazıcızâde Kardeşlerin eserleri, yüzyıllarca Osmanlı coğrafyasında ve bu coğrafyanın dışında okunmuş, üzerlerine şerhler yazılmış hatta Türkçenin haricindeki dillere de tercüme edilmiştir. Aynı zamanda Hacı Bayrâm-ı Velî'nin de derviş ve halifeleri olan Yazıcızâde Kardeşlerin eserleri arasında, özellikle Muhammed Efendi'nin manzûm *Muhammediyye*, Ahmed-i Bîcân'ın ise mensûr *Envârü'l-âşîkin* adlı eserleri; Osmanlı ulemâsı, sûfî çevreler ve halk tarafından en çok okunan, okutturulan kitaplar arasında addedilmektedir. Ayrıca; Muhammed Efendi'nin bir, Ahmed-i Bîcân'ın ise iki adet *Fusûsu'l-hikem* şerhinin tarih ve nüsha ayrılıkları üzerinde bu çalışmaya kadar yeterince durulmamıştır. Bu eserler göz önünde bulundurulmadan Yazıcızâde Kardeşlerin tasavvufî görüşlerinin seyrini, üslûbunu ve bu görüşlerin uzun müddet Osmanlı çevrelerinde revaç bulmalarının sebebini anlamaya çalışmak ise zor olacaktır. Yazıcızâde Muhammed Efendi tarafından *el-Müntehâ ale'l-Fusûs* adıyla Arapça olarak yazılan *Fusûsu'l-hikem* şerhi kardeşi Ahmed-i Bîcân tarafından 857/1453 yılında *Kitâbü'l-Müntehâ ale'l-Fusûs* adıyla Türkçeye tevsiân tercüme edilmiş daha sonra 870/1465 yılında yine Ahmed-i Bîcân tarafından aynı adla bir eser daha kaleme alınmıştır. Bahsi geçen son iki eser Anadolu coğrafyasında Türkçe yazılmış ilk *Fusûsu'l-hikem* şerhleri olma vasfını hâizdir. Ne var ki bu eserlerden bahseden bazı kaynaklar, söz konusu eserlerin Müeyyedüddîn-i Cendî'nin *Fusûsu'l-hikem* şerhi üzerine yazılmış birer ta'likât olduğunu ifade etmektedirler. Bu makâlede öncelikle bu hüküm tashih edilerek hükmün târihi seyrî ve bu hükme sebep olan âmiller açığa çıkartılmaya çalışılacaktır. Akabinde; Yazıcızâde Kardeşlerin mevzubahis eserleri tavsîf edilecektir. Ahmed-i Bîcân'ın ikinci *Fusûsu'l-Hikem* şerhinin bir diğer özelliği de içerisinde *müstakil* sûre meâl ve tefsirlerini ihtivâ etmesidir. Tasavvuf tarihi, bâ-husûs Osmanlı tasavvuf, tefsîr ve *Türk* edebiyâtı tarihi açısından son derece önemli olan bu eserden de bir bölüm ilk kez bu makalede neşredilecektir.

Anahtar Kelimeler: Yazıcızâde Muhammed Efendi, Ahmed-i Bîcân, Yazıcızâde Kardeşler, İbn Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, Osmanlı Tasavvufu, *Müntehâ*

ABSTRACT

Yazidjioghlu Muhammed Efendi (d. 855/1451) and Ahmad Bidjan (d. 870/ after 1466) are two representative names in Ottoman Sufism history. Their written works were read and commented on literally and even translated into other languages both in and out of the Ottoman Empire. The Yazidjioghlu brothers, at the same time, were the disciples and successors of Hadji Bayram Velî. The brothers wrote many books; however, Muhammed Efendi's verse *Muhammediyyah* and Ahmad Bidjan's prose *Anwâr al-Âshiqîn* were accepted as the two books that were mostly read by the scholars, followers of sufism and the wider public. Muhammed Efendi wrote a commentary on the *Fusus al-Hikam* of Ibn Arabi whereas Ahmad Bidjan wrote two but the differences between these books were not specified thoroughly. Without these studies, it would be hard to follow the course of Sufistic views of the Yazidjioghlu brothers and understand their style and comprehend the reasons for their influence on the Ottoman Empire for such a long time. Yazidjizade Muhammed Efendi wrote a commentary on *Fusus al-Hikam* entitled *al-Muntehâ ala al-Fusus*, which was translated into Turkish by his brother, Ahmad Bidjan, with the title *Kitab al-Munteha ala al-Fusus* in 1453; in addition, Bidjan wrote another book with the same title in 1465. These two books have the significance of being the first Turkish commentary on Ibn Arabî's famous book published in Anatolia. However, while discussing these books, some sources have regarded them as a taliqat/annotation of the work of Cendi. In this study, this judgment will be corrected, and the reasoning will be explicated by describing the Yazidjizade brothers' aforementioned works. Another distinctive feature of Ahmad Bidjan's second commentary on *Fusûs al-Hikam* is that it contains full commentaries and meanings of some verses of the Qur'an. An excerpt from this work that is of the utmost importance to the history of Sufism, especially to the Ottoman period of it, and to the histories of tafseer and Turkish literature will be published here for the first time.

Keywords: Yazidjizade Muhammed Efendi, Yazidjizade Brothers, Ahmad Bidjan, Ibn al-Arabi, *Fusus al-Hikam*, Ottoman Sufism, *Munteha*

EXTENDED ABSTRACT

Yazidjioghlu Muhammed Efendi (d. 855/1451) and Ahmad Bidjan (d. 870/ after 1466) are two representative names in Ottoman Sufism history. Their written works were read and commented on literally and even translated into other languages both in and outside the Ottoman land. The Yazidjioghlu brothers, at the same time, were the disciples and successors of Hadji Bayram Velî. The brothers wrote many books; however, Muhammed Efendi's verse *Muhammediyyah* and Ahmad Bidjan's prose *Anwâr al-Âshiqîn* were accepted as the two books that were mostly read by the scholars, Sufi environments, and the wider public. For instance; *Muhammediyye* is the verse book of Muhammed Efendi, which had a profound impact on Ottoman Sufism, and he gained fame with this work. The work was famous not only in Anatolian circles; starting in the sixteenth century, it gained a great reputation in the Crimea among Kazan Turks and Bashkirs. *Anwâr al-Âshiqîn*, on the contrary, had the quality of being a popular book that was recited as a daily prayer, seen as one of the five books that were loved and read, and even memorized in every part of Ottoman society. It was translated into Hungarian in 1624 by the translator and clerk of Erdel Ruler Gábor Bethlen. The brothers continued the scientific tradition they inherited from their father, Yazidji Salih, with a systematic education. Classical and modern sources do not give detailed information about their training. The Yazidjioghlu brothers, who have a good command of the sciences of tafsir, hadith, fiqh, theology, and philosophy within the framework of the sources they use in their works and the views they prefer, attracted attention with the annotations in which they followed the heritage of Ibn al-Arabi and Konevi. Furthermore, these preferences determined their other scientific

preferences. Although both of them are the teachers of their own educator; the brothers prefer Sayyid Shareef al-Jurcani over Teftazani because of his affinity with Sufism, and they do not refrain from criticizing Teftazani harshly. The Yazidjioghlu brothers are the disciples and successors of Hadji Bayram Veli. They are extremely respectful to him; however, they do not include the practical applications of the Bayrami Order in their works. Within the framework of the works they wrote, it can be said that they are closer to Ibn al-Arabi's manner than to the Bayrami Order. Despite this closeness, while being extremely respectful to the spiritual personality of Ibn al-Arabi, the approach they brought to the controversial issues of the relevant thought, such as the faith of the Pharaoh and the eternity of hell, differs from the tradition. They certainly do not accuse Ibn al-Arabi of some of the controversial issues he has raised because, according to them, Ibn al-Arabi is "innocent" and "excused". As a result of this understanding, the other interpretive approaches of the Yazidjioghlu brothers that can be handled in a minor and secondary way are to discuss the issues to be criticized in *Fusus al-hikam* to the judgement of the Quran, hadiths, and other "outer" sciences. Thus, by not failing to respect Ibn al-Arabi, they become the bearers of the thought of wahdat al-wujud. Simultaneously, they interpret the points that can be misunderstood by "others" with their "Sufi/scholar" identities. Muhammed Efendi wrote a commentary on the *Fusus al-Hikam* of Ibn Arabi whereas Ahmad Bidjan wrote two. However, the differences between these books were not specified thoroughly until that work. Without these studies, it would be hard to follow the course of Sufistic views of the Yazidjioghlu brothers and understand their style and comprehend the reasons for their influence on the Ottoman lands for such a long time. Yazidjizade Muhammed Efendi wrote a commentary on *Fusus al-Hikam* entitled *al-Muntehâ ala al-Fusus* and it was translated into Turkish by his brother, Ahmad Bidjan, titled *Kitab al-Munteha ala al-Fusus* in 1453; additionally, Bidjan wrote another book with the same title in 1465. These two books have the significance of being the first Turkish commentary on Ibn Arabi's famous book published in Anatolia. However, while discussing these books, some sources have regarded them as a taliqat/annotation of the work of Cendi. In this study, this judgment will be corrected, and the reasoning will be explicated by describing the Yazidjizade Brothers' aforementioned works. Another distinctive feature of Ahmad Bidjan's second commentary on *Fusus al-Hikam* is that it contains full commentaries and the meanings of some verses of the Qur'an. Ahmad Bidjan performed his tafseer practice within the framework of a definite method. His interpretation of the Qur'an regards a degree of understanding. He interprets the verses with the approaches of "tashree," "tahkeek," and "ta'weel." In particular, Ahmad Bidjan's *Muntehâ II* is important with its tafseer of eighteen independent surahs. An excerpt (Surah Yasin) from this work that is of the utmost importance to the history of Sufism, especially to the Ottoman period of it and to the histories of tafseer and Turkish literature will be published here for the first time. The reason why Surah Yasin was chosen from the eighteen surahs that took place in the book can be expressed as follows: Surah Yasin was described as the "heart of the Qur'an" by the Prophet (pbuh), and that is why this surah was interpreted independently in Ottoman tafseer and Sufism circles many times. After this publication, related comments can be compared with those of Ahmad Bidjan. Furthermore, this study will provide data in terms of the religious language of the century.

Giriş

XV. yüzyılda Gelibolu’da yaşamış olan iki sûfi-müellif olan Yazıcızâde Muhammed Efendi ve kardeşi Ahmed-i Bîcân; klasik çağ Osmanlı’sının kalemîye sınıfı mensuplarından babaları Yazıcı Sâlih tarafından ilmiyye, Hacı Bayrâm-ı Velî (ö. 833/1430) tarafından da sûfiyye mesleklerine dâhil edilmişlerdir. Yazıcızâde kardeşler, Osmanlı telif/tercüme literatüründe farklı ve dikkate değer bir usûl tâkip etmişlerdir. Şöyle ki Yazıcızâde Muhammed Efendi *Meğâribü’z-zamân li-ğurûbi’l-eşyâ’ fi’l-‘ayn ve’l-‘iyân* adlı eserini mensûr olarak kaleme almış, aynı eseri kardeşi Ahmed-i Bîcân *Envâru’l-âşîkîn* adı ile yine mensûr olarak Türkçeye tercüme ederken; Muhammed Efendi, kendi yazdığı Arapça eseri *Muhammediyye* adı ile fakat nazmen tercüme etmiştir. Bu iki eserin muhtevâ ve şekil özellikleri açısından temâyüzleri bir kenara, Osmanlı kültüründe edindikleri yer ve geniş tesir sahaları da önemlidir. Lâkin tasavvuf ve edebiyat tarihlerinde bu iki esere çokça dikkat çekilirken bizce müelliflerin orijinal taraflarını teşkil eden *Fusûsu’l-hikem* şerhleri ihmâl edilmiştir. Şöyle ki; modern dönem çalışmalarında bu eserlerin muhteva ve keyfiyetleri dahi tam olarak tespit edilememiş ve aşağıda ele alınacak olan yanlış bir düzlemde incelenmiştir. Hâlbuki söz konusu eserler Osmanlı düşünce dünyasını şekillendiren Ekberî geleneğin Osmanlı coğrafyasına serpilen tohumları mesabesinde. Çünkü iki müellifin *Fusûsu’l-hikem* şerhlerinde serdettikleri görüşler; *Envâru’l-âşîkîn* ve *Muhammediyye* aracılığı ile halk muhayyilesine intikâl etmiştir. Yazıcızâde kardeşlerin eserlerinin tavsifi özellikle *Fusûsu’l-hikem* şerhlerinin doğru bir şekilde tanıtılması ehemmiyyet arz etmektedir.

Aynı konu üzerinde kaleme alınan bir eseri ya da mahsus bir kitap üzerine yazılan bir şerhi orijinal kılan husus, kendinden evvel yazılan fikirlere verdiği nizâm ve hareket olmalıdır. *Keşfü’z-zünûn* müellifine göre ise bir eser, ancak yedi sebep neticesinde kaleme alınır. Ona göre akıllı bir âlim bu yedi sebepten en az biri söz konusu değilse eser yazmamalıdır. Kâtib Çelebi’nin zikrettiği sebepler şöyle sıralanır:

- 1- Daha önce hiç kaleme alınmamış bir mevzuu yazmak.
- 2- Yazılan bir eserdeki eksikliği tamamlamak.
- 3- Muğlak bir eseri şerh etmek.
- 4- Manasına hâlel getirmemek şartıyla uzun bir eseri ihtisâr etmek.
- 5- Dağınık olan malumatı bir araya getirmek.
- 6- Düzensiz olan malumatı tertip etmek.
- 7- Yazarın hatalarını düzeltmek.”¹

Kâtib Çelebi’nin bir eserin kaleme alınması için sebep olarak ortaya koyduğu şartların birinci, üçüncü ve nisbeten de yedinci maddeleri Yazıcızâde Kardeşlerin *Fusûsu’l-hikem*’i şerh etmelerinin sebepleri olarak belirlenebilir. Çünkü onlar; “Daha önce hiç kaleme alınmamış bir konuyu yazmışlardır.” İbn Arabî’yi ve eserini, aşağıda arz edilecek olan sebepler çerçevesinde “ma‘zûr” ve “me‘mûr” olarak görmüşler ve eserlerini bu ana temel üzerine binâ etmişlerdir. Bu kısa girişten sonra eserler hakkında bilgi vermeye geçilebilir.

1 Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-zünûn*, nşr. Şerefettin Yaltkaya - Kilisli Rifat Bilge (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014), 1/31.

1. Yazıcızâde Muhammed Efendi'nin *Müntehâ'sı*

Yazıcızâde Muhammed Efendi'nin, hicrî 853 senesinin Recep ayının evvelinde (Eylül 1449), Hz. Peygamber'i (s.a.v.) rüyasında gördükten sonra yazmaya başladığını ifade ettiği² ve Arapça olarak kaleme aldığı *Müntehâ* adlı eseri, Muhyiddîn-i Arabî'nin *Fusûsu'l-hikem* adlı eserinin şerhidir. “Müntehâ” kelimesinin anlamını Ahmed-i Bîcân şu şekilde aktarır: “Müntehâ dirler kim yirden bir nesne u'rûc ider ana vurur anda müntehâ olur. Ve her nesne kim yukarudan aşağı nâzil olur anda tamâm nihâyet bulur anun-çün müntehâ dirler.”³ Yani “Müntehâ” kelimesi bir manâda seyr u sülûkun varacağı yer anlamına gelmektedir. Yazıcızâde Muhammed Efendi; Hicrî 853 senesinin Cemâziyelâhir ayının sonunda (Ağustos 1449) bittiği bilinen *Muhammediyye*'yi tamamlar tamamlamaz *Müntehâ* adlı eserini yazmaya başlamıştır. Gelibolulu Mustafâ Âlî (ö. 1008/1600) tarafından müellifin ilm-i zâhirdeki fazlına tanık olarak gösterilen⁴ eserin müellif hattı nüshası kayıptır.⁵ Klasik kaynaklar, eserin *Fusûsu'l-hikem* üzerine bir şerh olduğu noktasında ittifâk etmiş olsalar da eser hakkında tafsilî malûmat vermezler.⁶ Eserin İbn Arabî'nin görüşlerine farklı yorumlar getirmesine yönelik ortaya

- 2 Yazıcızâde Muhammed Efendi, *Şerhu Fusûsu'l-Hikem (Müntehâ)*, nşr. İbrâhim el-Keyyâlî (Beyrut: Kitâb Nâşîrûn, 2013), 61.
- 3 Abdullah Uğur, *Yazıcıoğlu Ahmed Bîcân Efendi ve Envârü'l Âşîkîn Adlı Eseri (İnceleme-Metin)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi/Ph.D. Dissertation, 2019), 453.; Bu eser basılmıştır: Harvard: Ottoman Studies Foundation, 2019.
- 4 Gelibolulu Mustafa Âlî, *Künhü'l-Ahbâr*, nşr. Ali Çavuşoğlu (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2019), 167.
- 5 Ahmed Bâdi Efendi (ö. 1910), eserin bizzat müellif tarafından ta'lik hattı ile yazılan bir nüshasının mevcudiyetinden bahseder. Bk. Ahmed Bâdi Efendi, *Riyâz-ı Belde-i Edirne- 20.Yüzyıla Kadar Osmanlı Edirne'si*, nşr. Niyazi Adıgüzel - Raşit Gündoğdu (Edirne: Trakya Üniversitesi Yayınları, 2014), 2155. Süleymâniye Kütüphanesi Pertev Paşa koleksiyonu 293 numaraya kayıtlı nüshanın ketebe kaydında Muhammed Efendi'nin ismi geçiyor olsa da; yazmanın yazı ve kağıt özellikleri bu nüshanın müellif hattı olması ihtimâlini zayıflatmaktadır. Eserin tespit edebildiğimiz diğer bazı nüshaları şunlardır: Süleymaniye Kütüphanesi Nuruosmâniye, nr. 2466. Halet Efendi, nr. 262. Pertev Paşa, nr. 293. Kütahya Zeytinoğlu İlçe Halk Kütüphanesi, nr. 43 Ze 1126. (Bu yazma, katalogda sehven Ahmed-i Bîcân'a nisbet edilmiştir). İBB Atatürk Kitaplığı, nr. OE Yz 249 (Bu yazma, katalogda sehven Ahmed-i Bîcân'a nisbet edilmiştir). Manisa Akhisar, Zeynelzâde, nr. 45 Ak Ze 497.; Son zikredilen nüsha neşredilmiştir: Yazıcızâde Muhammed Efendi, *Şerhu Fusûsu'l-Hikem (Müntehâ)*, nşr. İbrâhim el-Keyyâlî (Beyrut: Kitâb Nâşîrûn, 2013).
- 6 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2/1263. Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *eş-Şekâi'ku'n-Nu'mâniyye fi Ulemâi-d-Devleti'l-Osmâniyye-Osmanlı Alimleri* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2019), 191. Gelibolulu Mustafa Âlî, *Künhü'l-Ahbâr*, 167. Müstakîmzâde Süleymân Saadeddin Efendi, *Tuhfe-i Hattâtîn*, nşr. İbnülemin Mahmud Kemal İnal (Ankara: Türk Tarih Encümeni, 1928), 706. Ahmed Bâdi Efendi, *Riyâz-ı Belde-i Edirne- 20.Yüzyıla Kadar Osmanlı Edirne'si*, nşr. Niyazi Adıgüzel - Raşit Gündoğdu (Edirne: Trakya Üniversitesi Yayınları, 2014), 3/2155. Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333), 1/195.

konulan mülâhazalar 1915-1925 arasında kaleme alınan bazı eserlerde görülmektedir.⁷ Eserin Müeyyedüddîn-i Cendî'nin (ö. 691/1292?) *Şerhu Fusûsi 'l-hikem* isimli kitabına yazılan bir ta'likât olduğu bilgisi doğru değildir. Şöyle ki; *Yazıcıoğlu Mehmed Efendi ve Muhammediyye'si* başlıklı doktora tezini 1971 yılında tamamlayan Âmil Çelebioğlu, Cumhuriyet döneminde Yazıcızâde kardeşler hakkında en fazla çalışma yapan ilim adamıdır. *Millî Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi* için “Yazıcıoğlu” maddesini, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* için ise “Ahmed Bîcân” maddesini kaleme almıştır. Doktora tezinde Muhammed Efendi'nin *Müntehâ'sı* ile alakalı tasvirî bilgiler veren Çelebioğlu bize göre daha sonra kitabın ilmî tasvirlerine tesir edecek ve bundan sonra *Müntehâ* adlı eserin Cendî ile beraber zikredilmesine sebep olacak şu ifâdeyi kullanır: “(Müntehâ) Muhyiddîn-i Arabî'nin *Fusûsu 'l-hikem*'inin güzel bir üslupla muhtasar bir şerhidir. Muhyiddîn-i Arabî'nin birçok şerhlerine Şeyh Müeyyedüddîn-i Cendî'nin şerhi kaynaklık etmiştir ki bu arada bizzat Yazıcıoğlu Mehmed de bunu kendi eserinde tasrîh eder.”⁸ Aynı müellif *Diyanet İslam Ansiklopedisi* için 1989 yılında “Ahmed Bîcân” maddesini yazar. Burada da Muhammed Efendi'nin *Müntehâ'sı* şu şekilde zikredilir: “Kısaca *Müntehâ* olarak tanınan bu eser (Ahmed-i Bîcân'ın *Müntehâ'sı*), Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu 'l-hikem*'inin Müeyyed Cendî şerhine, Yazıcıoğlu Mehmed'in *Müntehâ* adıyla yine Arapça olarak yazdığı şerhin Ahmed Bîcân tarafından yapılan Türkçe tercümesidir.”⁹

Bu ifâdelere göre *Müntehâ* Cendî şerhine yazılan bir şerhtir. 1989 yılında yayımlanan bu maddenin ardından 1993 senesinde *Diyanet İslam Ansiklopedisi*'nde neşredilen “Cendî” maddesinde eser; “Hacı Bayrâm-ı Velî'nin halifelerinden Yazıcıoğlu Mehmed, Cendî'nin şerhine *Müntehâ* adlı bir şerh yazmış...”¹⁰ ifadeleri ile tanıtılacaktır. Yine aynı eserde, 1996 yılında neşredilen “*Fusûsu 'l-hikem*” maddesinde ise kitaptan şu şekilde bahsedilmiştir: “Yazıcıoğlu Mehmed'in bu şerh üzerine (Cendî Şerhi) *Müntehâ 'ale 'l-Fusûs* adlı Arapça bir ta'likatı bulunmaktadır.”¹¹ Mukaddem kaynaklarda bulunmayan; lâkin muâsir kaynaklarda bolca yer

7 Bursalı Mehmed Tâhir Bey (ö. 1925) eserde geçen bazı görüşlerin Muhammed Efendi'nin irfânı ile mütenâsib olmadığını ifâde ederek, bu görüşlerin esere sonradan medsûs olabileceğini yahut eserin müellif tarafından Hacı Bayrâm-ı Velî ile karşılaşmasından evvel kaleme alınmış olabileceğini ifâde eder. Halbûki eser müellifin son eseridir. İlgili görüş için bk. Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 195. Osmanzâde Hüseyin Vassaf Efendi (ö. 1929) ise eser ile ilgili şu görüşleri ifâde eder: “Muhammed Efendi Hazretleri'nin (...) Muhyiddîn-i Arabî hazretlerinin *Fusûs'u* üzerine bir şerh yazdıkları menkûldür. Bunda Hz. Muhyiddîn'e bir çok i'tirâzatta bulunduğu mervî ise de vâkıf-ı esrâr-ı tevhd olan müşarünileyhin böyle bir halde bulunmayacağına kanaat etmek lâzım gelir. *Fusûs'a* mu'tariz olan, tabii onu şerh etmeye kalkışmaz. Şerhden maksad, metni erbâb-ı ma'rifete kapalı olan cihetlerini açmaktır ve Hz. Müellifin eserini tamim etmekten ibârettir. Tabii itirazla tevfk kabul etmez.” Osmanzâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, nşr. Mehmet Akkuş – Ali Yılmaz (İstanbul: Kitabevi, 2011), 2/463. Vassâf Efendi'nin “menkûldür” ve “mervîdir” şeklindeki ifâdelerinden eseri görmediği anlaşılmaktadır.

8 Yazıcıoğlu Muhammed, *Muhammediyye*, nşr. Âmil Çelebioğlu (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 171.

9 Âmil Çelebioğlu, “Ahmed Bîcân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/50.

10 Süleyman Uludağ, “Cendî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/361.

11 Mahmud Erol Kılıç, “Fusûsul-Hikem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/232.

bulan¹² ve Yazıcızâde Muhammed Efendi'nin eserini Cendî şerhine ta'likat ya da bazen de bu şerhe şerh olarak gösterilmesine kaynaklık eden metin, tespit edebildiğimiz kadarı ile Âmil Çelebioğlu'nun 1989 tarihinde yazmış olduğu "Ahmed Bîcân" maddesidir. Çelebioğlu, doktora tezinde Cendî şerhini mezkûr esere kaynak olarak göstermiş, daha sonra yazdığı maddede ta'likât olarak tavsif etmiştir. Kanaatimizce bu görüş yanlıştır. Çünkü Cendî ismi, Muhammed Efendi tarafından eserin yazılışına sebep olan vâkiât ile berâber sadece bir kere zikredilmektedir. Mevzubahis metnin tercümesi şu şekildedir: "Bana garip bir adam geldi. Elinde de bir kitap vardı. Kitabı okudum. Kitapta Celâleddîn Hocendî, Özcendî'den, O da Müeyyedü'l-Cendî'den, o dahi Şeyh hazretlerinin (İbn-i Arabî) bazı ashâbından rivâyet ettiler ki: ..." ¹³ Metinden de anlaşılacağı üzere Muhammed Efendi'ye gelen bir şahsın elindeki kitapta, içinde Müeyyedüddîn-i Cendî'nin de yer aldığı bir rivayet silsilesinden gelen bir bilgi vardır. Eserde Cendî ismi bu yerin haricinde üç yerde daha geçmektedir.¹⁴

Gerek bu eserde gerek ise Ahmed-i Bîcân tarafından yapılan tercümesinde Cendî'ye yapılan bir ta'likâttan bahsedilmez. Ayrıca kitaplar Cendî şerhi ile kıyas edildiğinde telif şekillerinin farklı olduğu anlaşılır. Cendî şerhi klasik manâda ana metnin her cümlesini izah eden bir üslûp kullanmaktadır. Muhammed Efendi bu üslûbu tercih etmez. Hatta *Fusûsu'l-hikem*'in tertip sırasında değişiklik yapar, metinden nisbeten daha az iktibasta bulunur. Kısacası bu eser ile Cendî'nin eseri arasında irtibat kurmamıza imkan tanıyacak yeterli veri bulunmamaktadır.

Yazıcızâde Muhammed Efendi, eserinin dîbâcesinde kitabın yazılış gâyesini şu şekilde anlatır:

"Bir gün rüyada kendimi Rasûlullâh'ın karşısında elimde bir kitapla otururken gördüm. Bana baktılar ve şöyle buyurdular: 'Bundan sonra senin tedrisinle ben meşgul olacağım.' Sabaha erişince kalbimin O'nun nuru ile münevver olduğunu gördüm. Rasûlullâh'ın nûru ile nurlanmış olan kalbim bana şöyle dedi: '*Fusûs*, râsihlerin (manevî ilimlerde derinleşmiş olanların) kalpleri için büyük bir delildir fakat nâsihlerin (zâhir ulemâsının-vâizlerin) akılları için de büyük bir imtihandır. Çünkü *Fusûs*'ta şerîatlere muhâlif, mazaret ve bahane kaldırmaz ifâdeler vardır. Tertîbi, enbiyâ ve mürselîn tertibi üzerine değildir. (...)' Bir gün bana acâip bir adam geldi, elinde bir kitap vardı. Kitabı mütâlaa ettim. Kitapta Cendî'nin, İbn Arabî'nin bazı dostlarından, onların da İbn Arabî'den rivâyet ettikleri bir ibâre vardı:

"İbnü'l Arabî dedi ki: 'Ben bu eserimde Kitâb'a muhalif olan şeyleri neden açık açık yazdım bilir misin? Çünkü Rasûlullâh beni itikatlarını imtihana tâbîi tutayım diye ümmetine bir fitne

12 Metinde geçen çalışmalardan başka diğer bazı örnekler için bk. Hanife Dönmez, *Muhammediye'de İnsan-ı Kamîl Düşüncesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi/Ph.D Dissertation, 2018), 75; Mehmet Fatih Özcan, *Envârü'l-Âşıkîn ve Muhammediye'de Manevi Eğitim* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 25; Münüre Beyhan Ergiri, *Muhammediye ve Envârü'l-Âşıkîn'de Hz. Ali*, (İstanbul: Üsküdar Üniversitesi, Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü, 2020), 21.

13 Yazıcızâde Muhammed Efendi, *Şerhu Fusûsu'l-Hikem (Müntehâ)*, 62.

14 Muhammed Efendi, *Fusûsu'l-hikem* 'i şerh ederken önceki şerhlerden iktibaslarla bulunur. Cendî'nin zikredildiği yerler de bu minvaldedir ve herhangi bir ta'likât özelliği taşımamaktadır. Bk. Yazıcızâde Muhammed, *Şerhu Fusûsu'l-Hikem (Müntehâ)*, 73, 91, 178.

ve rahmet olarak gönderdi. Zaman dediğin şey bozulup gitti. Emniyetten eser yok. İlhâd ehli ile tevhd ehlinin temyîz sebebiyim ben. Kim ki hakîkî mü'mindir şeriat caddesinden sapmaz. İlhâd ehli ise hidayetden şaşar, hevâsına uyar.'

Sordum: 'Böyle irşâd câiz midir?'

Buyurdular: 'Allâh'tır doğruyu bilen. Lâkin ben me'mûrum. Me'mûr dahi ma'zûrdur.'¹⁵

Bu iktibastan sonra Muhammed Efendi, *Fusûsu'l-hikem*'in içinde bulunan tehlikeli vartalara işaret ettiğini ve kitabın tehlikeli noktalarını, imtihan sebebi olan yerlerini göstermek için bu kitabı kaleme aldığını ifâde eder. Bu esâsa mebnî olarak da kitapta yer yer İbn-i Arabî'ye itiraz eder. Hûd Fass'ında kâfirlerin cehennemde ebedî kalmayacaklarına dâir ifâdelere karşı çıkmanın yanı sıra, Dâvud-i Kayserî (ö. 751/1350) ile mukadder suâl ve cevaplar vesilesi ile münâzarada bulunur. Bu ciheti de eseri diğer *Fusûsu'l-hikem* şerhlerinden ayıran mümeyyiz vasıflarındandır. Eserde *Fusûsu'l-hikem*'deki enbiyâ tertibi değiştirilmiştir. Lût ve Lokmân faslları ise şerh edilmemiştir. "Vücûd", "adem", "imkân", "mâhiyyet" gibi konuların tasavvufî bir bakış açısıyla incelendiği on dört temhîd ile başlayan eser, *Fusûsu'l-hikem*'deki faslların şerhi ile devâm eder.

Ekberî şerh geleneğinin husûsî ile Sadruddîn-i Konevî (ö. 673/1274) tarafından felsefî bir telif tarzına bürünmesinin tesirleri *Müntehâ*'da da göze çarpar. Eserin hemen başında ilm-i ilâhî'den bahsedilmesi ve ilm-i ilâhî'nin mevzûu, mebâdîi ve mesâilinin izahı ve ardından vücûd ile alâkalı kelâmî ve felsefî meselelerin tasavvuf zaviyesinden değerlendirilmesi dikkate değer bir husustur. Kitabın sonunda 63 beyitlik müstezat şeklinde Arapça olarak nazmedilmiş bir Kaside-i Rabbâniyye vardır.

2. Ahmed-i Bîcân'ın *Müntehâ*'ları

Kaynaklarda genellikle, Yazıcızâde Muhammed Efendi'nin Arapça bir *Fusûsu'l-hikem* şerhi kaleme aldığı, kardeşi Ahmed-i Bîcân'ın da bu eseri Türkçeye tercüme ettiği ve bu tercüme esere de aslı ile aynı şekilde *Müntehâ* adını verdiği zikredilir.¹⁶ Âmil Çelebioğlu'nca eser, bazı nüshalara göre 857/1453, bazı nüshalara göre ise 870/1465 yılında Gelibolu'da tamamlanmıştır.¹⁷ Aynı adlı bu iki eserin dîbâce, muhtevâ ve hâtîme kısımları incelendiğinde; adları aynı olsa dahi iki farklı eserin mevzubahis olduğu görülmektedir. Bu hususa ilk defa dikkat çeken ise Behced Gönül'dür (Behçet Necatigil).¹⁸ İki farklı tarihli nüshayı kıyaslayan

15 Yazıcızâde Muhammed Efendi, *Şerhu Fusûsu'l-Hikem (Müntehâ)*, 61, 62.

16 Örnek için bk. Çelebioğlu, "Ahmed Bîcân", 2/50. Âmil Çelebioğlu – Kemal Eraslan, "Yazıcı-oğlu", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB, 1986), 13/366. İki farklı nüshanın tefrik edilmediği diğer bir çalışma için bk. Ahmed Bîcân, *Müntehâ-fusûsu'l-hikem üzerine bir çalışma*, nşr. Ayşe Beyazıt (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011). Ayşe Beyazıt, *Müntehâ I*'i yayıma hazırlamıştır. (Bu çalışmada, Ahmed-i Bîcân'ın Müntehâ adlı eserlerinin 857/1453 tarihli olanından *Müntehâ I*; 870/1465 tarihli muahhar olanından ise *Müntehâ II* şeklinde bahsedilmektedir.) Ayşe Beyazıt, neşre hazırladığı metnin giriş kısmında Ahmed-i Bîcân'ın iki eserini tefrik etmemiş olsa da yayıma hazırladığı eser genel itibarı ile sorunsuzdur.

17 Çelebioğlu, "Ahmed Bîcân", 2/50.

18 Ayrıntılı bilgi için bk. Behced Gönül, *Yazıcı Selahattin ve Oğulları: Hayatları ve Eserleri*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Lisans Tezi, 1938/1939 Dönemi).

Gönül, eserlerin kısaca muhtevâ tahlilini yaparak nüshaların aynı adı taşımasına rağmen farklı iki eser olduğu hükmüne varmış; lâkin muhtevâ farklarının üzerinde yeterince durmamıştır. Eserlerin aşağıdaki tavsîfleri de bizi aynı neticeye ulaştırmakla beraber yeni bazı bilgilere de ulaşmamıza vesile olacaktır.

2.1 Müntehâ I

Yazıcızâde Muhammed Efendi'nin küçük kardeşi Ahmed-i Bîcân, yukarıda da belirtildiği gibi ağabeyinin yazmış olduğu eseri tercüme etmiştir. Eserin başında “Ve ben duâcı dahi onu Türkiye döndürdüm.”¹⁹ şeklinde bu tercüme faaliyetini kendisi de ifade etmektedir. Eserin tamamlanış tarihi ise bizzat kendisi tarafından verilmiştir: “Ve târih sekiz yüz elli yedi senede Sultan Muhammed bin Murâd Hân (halled-Allâhu devletehû) İstanbul’u feth edicek Cemâziye’l-ülâ’nın yirminci gününde idi bu kitâb temâm oldu.”²⁰ Kitabın, bizzat kendisi tarafından abisinin eserinden Türkçeye aktarıldığını ifade eden Ahmed-i Bîcân, kitabın hâtimesinde ise bu eseri bir rüya neticesinde “cem” ettiğini ifade eder. O halde bu kitabı hangi te’lif sınıfına dâhil etmek gerekir? Bu eser bir tercüme midir, derleme midir? Bu sorunun cevabını vermeden evvel eski edebiyatımızdaki tercümenin manâsını ve muhtevâsını tespit etmek gerekir. Eski edebiyatımızda tercümeyi şu şekillerde görmekteyiz:

- Aslını bozmamak için kelime kelime yapılan çeviriler.
- Kelime kelime olmamakla birlikte aslına uygun yapılan çeviriler.
- Konusu aktararak yapılan çeviriler.
- Genişleterek yapılan çeviriler.²¹

Bu tasniften hareket ederek; Ahmed-i Bîcân tercümesinin kitabın giriş kısmı itibarı ile “Kelime kelime olmamakla birlikte aslına uygun çeviriler” maddesine, umûmî olarak ise “Konusu aktararak yapılan çeviriler” maddesine ve ayrıca “Genişleterek yapılan çeviriler” maddesine muvafık olduğu söylenebilir. Çünkü kaynak ve hedef metin arasında her ne kadar “ana fikir” itibarı ile bir yeknesaklık var ise de hedef metinde göze çarpar şekilde eklemeler bulunmaktadır. Metnin içerisine sirayet ettirilen ilâvelerin yanı sıra kaynak metinde olmayan bazı bölümler de hedef metne eklenmiştir. Bu bölümlerden başlıcaları; “Fasl fi *Istîlâhâtü’s-sûfiyye*” (Abdurrezzâk-ı Kâşânî’nin (ö. 736/1335) *Istîlâhâtü’s-sûfiyye* adlı eserinden iktibâs edilen tasavvufî kavramlar bölümü), “Fasl fi *Menâzili’s-sâirîn*” (Abdullâh-ı Herevî’nin (ö. 401/1011) *Menâzili’s-sâirîn* adlı eserinden iktibâs yapılan bölüm) ve “Fasl fi *Tezkireti’l-Evliyâ*” (Feridüddîn-i Attâr’ın (ö. 618/1221) *Tezkireti’l-evliyâ* adlı eserinden alıntı yapılan bölüm) şeklinde sıralanabilir. Kanaatimizce bu eseri orijinal kılan bölümler bunlardır. Abdurrezzâk-ı Kâşânî’nin *Istîlâhâtü’s-sûfiyye* adlı tasavvufî kavramlara ait eserinden tercüme edilen kısımda Kâşânî’nin eserine dercettiği 511 istîlâhtan 117’si *Müntehâ I*’e dâhil edilmiştir. Bu da eserin müktebes eserin %22,9’una tekâbül etmektedir. Küllî olarak tercüme edilen kısım sadece

19 Ahmed Bîcân, *Müntehâ- fusûsu’l-hikem üzerine bir çalışma*, 101.

20 Ahmed Bîcân, *Müntehâ- fusûsu’l-hikem üzerine bir çalışma*, 499.

21 Agah Sırrı Levend, *Türk Edebiyatı Tarihi*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 80.

“ba” harfinin altında sıralanan ıstılâhâttır. “Ayn” harfinde bulunan 127 ıstılâhın ise sadece 7’si tercüme edilmiştir. Eserde 24 adet sûfi biyografisi ilâve ve çıkartma yapmak sûretiyle tercüme edilmiştir. Bu noktada dikkate şâyân diğer bir husus da söz konusu bölümün, Ahmed-i Bîcân’ın, kendisinin ve ağabeyinin şeyhi olan Hacı Bayrâm-ı Velî’nin (ö. 833/1430) silsilesini ihtivâ etmesidir. Eserde yer alan sûflerin adlarının seci’li üslup şeklinde takdimi de bölüme edebî bir değer katmaktadır.²² Kitabın söz konusu hususiyetine şu misâller verilebilir: “Ol tâbiin kıblesi ve ol hem nefes-i Rahmânî, ol Süheyl-i Yemenî Üveys el-Karanî, ol fakîr-i ‘ademî Habîb-i ‘Acemî, ol Meryem-i sâniyye Râbia-i ‘Adeviyye, ol perverde-i ekrem İbrâhim b. Edhem, ol deryâ-yı mevvâc Mansûr-i Hallâc vd.”²³

Yukarıda, Yazıcızâde Muhammed Efendi’nin *Müntehâ* adlı eserinde *Fusûsu’l-Hikem*’deki enbiyâ tertibini değiştirdiği ifade edilmişti. Ahmed-i Bîcân ise ağabeyinin tertibine sadık kalmakla beraber sebep göstermeksizin Lût, Lokman ve Hâlid fasslarını eserine dâhil etmemiştir.

2.2 Müntehâ II

Tamamlanma tarihi bizzat Ahmed-i Bîcân tarafından, eserin tetimme kısmında, hicrî 870 senesinin Muharrem (Ağustos/Eylül 1465) ayı olarak verilen *Müntehâ II*²⁴ her ne kadar 857/1453 senesinde yazılmış olan eserle aynı adı taşısa da tertip ve muhtevâ olarak farklılık arz etmektedir.²⁵ *Müntehâ I*’in dibâcesinde yer alan, eserin Muhammed Efendi’nin Arapça kaleme aldığı kitabın tercümesi olduğu ifadesi bu kitapta yer almaz. Zamanının âlimlerinin zâhir ve bâtın ilimlerde birçok eserler yazdıklarını fakat bu kitapların Arapça olduğunu vurgulayan müellif; Arapça bilmeyenlerin de bahsedilen ilimlerden istifade etmesi için eserini Türkçe olarak kaleme aldığı ifade eder. Ahmed-i Bîcân, âlemin evvelinden âhiline kadar ulemânın esrârı ve urefânın envârı nâmına ne varsa; teşri’, tahkîk ve te’vîl üzerine bir araya getirdiğini ifade ederek kitabı te’lif usûlünü izah etmektedir. Eserde bulunan *Fusûsu’l-hikem* şerhi *Müntehâ I*’den ihtisâren yapılmıştır. Şerhte Âdem Fassı atlanmıştır, fass tertiplerinde küçük değişiklikler yapılmış; Firavun’un imanı, Cehennem azabının ebedi olmadığı gibi tartışmalı konulara girilmemiştir. Fassların içerisinde daha çok kısas-ı enbiyâya yer verilmiştir. Yazıcızâde Kardeşler; bir anlamda, bahsi geçen peygamberlerin bâtınî (dikey) hayatları ile zâhirî (yatay) hayatlarını beraberce okuyucuya sunmuşlardır. Tespit edilebildiği kadarıyla bu *Fusûsu’l-hikem*

22 Seci’ nesrin kâfiyeli olmasıdır. Tâhirü’l-Mevlevî, *Edebiyat Lügati*, nşr. Mustafa Kirenci (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2019), 171. “Seci’” ile ilgi daha ayrıntılı bilgi için bk. Ahmed Cevdet Paşa, *Belâgat-ı Osmâniyye*, nşr. Turgut Karabey- Mehmet Atalay (Ankara: Akçağ Yayınları, 2017) 130-131.

23 Ahmed Bîcân, *Müntehâ- fusûsu’l-hikem üzerine bir çalışma*, 431.

24 Eserin bazı yazma nüshalarını şu şekilde sıralamak mümkündür: Süleymaniye Kütüphanesi Kılıç Ali Paşa, nr. 630; Hacı Mahmud Efendi, nr. 2267; Yazma Bağışlar, nr. 07585; Yazma Bağışlar, nr. 07585; İbb Atatürk Kitaplığı nr. MC Yz K0108; Tercüman Gazetesi Kütüphanesi Türkçe Yazmaları, nr. 204; Milli Kütüphane, 06 Mil Yz A 3271.

25 Bahsedilen iki *Müntehâ*’nın farklılıklarını göstermesi amacıyla *Müntehâ I* ve *Müntehâ II*’nin muhtevâ dökümleri Ek-1’de karşılaştırmalı olarak gösterilmiştir.

şerhçiliğinde ilk defa tatbik edilen bir usuldür.²⁶

Eserin sonunda *Tezkiretü'l-evliyâ*'dan alındığı anlaşılan on altı sûfinin hal ve sözlerinden bahsedilen bir bölüm de mevcûddur. *Müntehâ I*'de yer alan "İstîlâhâtü's-sûfiyye" bölümü ise bu kitapta yoktur. Eserde namaz, abdest, gusûl, oruç, zekât gibi ibâdetler hakkında bilgiler verilmiş aynı zamanda bu ibadetlerin tasavvufi yorumları da zikredilmiştir. Eserin önemli bir diğer özelliği şudur ki müellifin de dîbâcede belirttiği üzere Yazıcızâde Muhammed Efendi kendisine "Bir tefsîr düzesün"²⁷ demiş ve bunun üzerine Ahmed-i Bîcân on sekiz sûreyi meallerini de vermek sûreti ile hem te'vîlî hem de işarî olarak tefsîr etmiştir. Ve kitabının "Rûm ilinin tamamında emsâlsiz bir tefsîr" olduğunu ifâde etmiştir.²⁸ Müellifin âyetleri tefsîr ederken umumiyetle işarî tefsîr usulünü kullandığı görülmektedir. Ahmed-i Bîcân, bir tefsîr olarak kaleme aldığı ifâde ettiği²⁹ *Müntehâ II* adlı eserini üç türlü "ibâre" ile yazdığını ifâde

26 Bu durumun daha iyi anlaşılması için, Ahmed-i Bîcân'ın yazma hâlindeki eserinden bir bölüm nakletmek mümkündür: "Hikmet-i kalbiyye – Kelime-i Şu'aybiyye. Kaçan bir peygamber zâhir olduysa tarik-i belâda Allâh için, emr-i ilâhî Nûh'u iktizâ etti ki bundan sonra bir peygamber gele ki müştâk-ı visâl ola. Zîrâ Hakk'ın kapusu sâiller için meftûhdur ve belâsı âşıklar için fütûhtur. Pes Şu'ayb cihâna geldi ve nebî oldu. Kavmine söyledi, onları Hakk'a da'vet eyledi iştiyâk-ı tamm ile. Bu şevkten ötürüdür ki üç yüz yıl ağladı. Her yüzyılda bir kez gözsüz oldu, gözü geri açıldı. Hakk Teâlâ, Şu'ayba hitâb kıldı, eyitti: Yâ Şu'ayb! Senin için uçmakta bir ev yaptım ak inciden, bâtında zâhiri gözükür ve zâhirinde bâtını gözükür ve arşın mukabelesindedir Kapısı benim likâma açılır, ebeden sana yapılmaz, dedi. Şu'aybın rûhu ismü'z-zât nûrundandır ki Mâcid'dir ve onun için kavmine şerîf idi ve hatîbü'l-enbiyâ idi. Ve kalbi ismü's-sıfât nûrundandır ki Kerîm'dir. Onun için halka keremler ederdi. Ve nefsi ismü'l-fi'lin ikisinin nûrundandır ki bir Hakem idi. Onun için halka hükmederdi. Ve biri Muksit'dir. Onun için halka mîzânı tamâm, berâber edin, derdi. Bilmek gerektir ki âşığa vâcibdir ki her ne kim ma'sûkdan gelirse cefadan, vefadan râzî olup emrine mutî' ola. Zîrâ âşık letafetten kopar ve her nesne kim latîf ola nâ-çâr latîf tabiatlı kişiye ulaşır. Zîrâ âşk bir illettir ki yeyni cânlarda olur. Pes her kim âşık oldu; âlem-i gaybden ve âlem-i şehâdetden her ne vâki' olsa lâ-übâlî var kendini ona vura, hiç onun endişe kılmaya ve hem cânından üşenmeye, cânân için bî-cân ola ve bir günde bin kere başın kademi altına ala. Medh, zemm, redd, kabûl, a'tâ ve belâ âşık katında bir ola ve vakit olur ki; âşıktan havf ü recâ sıkıntıları götürülür. Zîrâ ki havf ü recâ ya mâzide yâhud müstakbeldedir. Âşık, bahr-i ahadiyyetde gark olmuştur. Mâzî vü müstakbel kaygusu ona kalmamıştır. HİKÂYE: Ka'bü'l-ahbâr eyitir: Kaçan kim Medyen halkı kâfir oldular; Hakk Teâlâ Şu'ayb'a Cebrâil'i veribidi. Şu'ayb peygamber İbrâhim neslinden idi. Cebrâil eyitti: Yâ Şu'ayb! Hakk Teâlâ öyle buyurdu ki Medyen kavmi saneme taparlar, onları imâna da'vet eylesin, dedi. Meğer ol kavmin beylerinin adı; Ebi Câdü, Hevvez, Huttî, Kelemen ve Kureşiyâyât idi. Müneccimler bu isimlerin tabî'atına nazar eylediler. Bunları hurûf kıldılar. Pes Şu'ayb onları da'vet eyledi. Onlar imâna gelmediler, inkârları dahi ziyâde oldu. İbn Abbâs eyitti: Hakk Teâlâ, onlara cehennemden od veribidi. Onlar kaçtılar mağaralara ve girdiler mağaraların içi taşından dahi ıssı oldu. Ondandır çıkıp sahrâlara kaçtılar. Hakk Teâlâ bir yalın veribidi onları helâk eyledi. Mü'minler bu hikmeti görüp Hakk Teâlâ'ya şükrettiler. Şu'ayb peygamber, kâfirlerin malını mü'minlere kısmet eyledi. Ve Şu'aybın üç yüz yıl ömrü oldu. Ka'be'de vefât eyledi ve anda defn eylediler. [Bu dünya yurdunun hâli budur, ibret alınız ey basiret sâhipleri]. Yazıcızâde, Ahmed-i Bîcân, *Müntehâ II*, Ankara: Milli Kütüphane, (06 Mil Yz A 3271), 63b vd.

27 Yazıcızâde, Ahmed-i Bîcân, *Müntehâ II* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 7585), 4a.

28 Ahmed-i Bîcân, *Müntehâ II* (Yazma Bağışlar, 7585), 4a.

29 Ahmed-i Bîcân, *Müntehâ II* (Yazma Bağışlar, 7585), 4a.

ederek bu ibâre türlerinin “teşri’”, “tahkîk” ve “te’vîl” olduğunu söyler.³⁰ Osmanlı tasavvufi tefsîr geleneğinin ilk örneklerinden biri olma vasfına sahip olan *Müntehâ II*’deki tefsîr üslûp ve muhtevâsı hakkında bilgi vermek amacıyla Ek-2’de ilgili kitaptaki Yâsîn Sûresi tefsîri numûne olarak dercedilmiştir. Yâsîn Sûresi’nin seçilmesinin sebebi Yâsîn Sûresi’ne dâir Osmanlı âlimlerinin çokça eser kaleme almış olmalarıdır.³¹ Bu rağbetin sebepleri arasında îmânî konulara dâir muhtevâsı ve faziletleri hakkındaki rivâyetler gösterilebilir.³² Yazdığı *Envâru’l-âşıkîn* adlı eser ile Osmanlı coğrafyasında derin tesirler bırakmış Ahmed-i Bîcân’ın işârî tefsirinin sunulması literatüre katkı sağlayacaktır.

Sonuç

Netice itibarı ile; Yazıcızâde Kardeşlerin *Fusûsu’l-hikem* şerhi hüviyetindeki eserleri özellikle çağdaş kaynaklarda ifâde edildiği gibi Müeyyedüddîn-i Cendî’nin *Fusûsu’l-hikem* şerhine yazılmış bir ta’likât değildir. Ayrıca yine kaynaklarda tek eser olarak telakki edilen Ahmed-i Bîcân’a ait aynı adı taşıyan *Müntehâ* adlı eserler birbirlerinden farklıdır. İlk olarak Behçet Gönül (Behçet Necatigil) tarafından fark edilen; lâkin hakkında yeterli bilgi bulunmayan bu ayırım iki eserin içerik analizi yapılarak ortaya konulmuştur. Bu eserlerden ilki 857/1453 tarihinde, diğeri ise 870/1465 tarihinde kaleme alınmıştır. Sonradan yazılanı aynı zamanda müstakil bir işârî tefsîr bölümü ihtivâ etmektedir. Yine bu eser bu çalışmada kavramlaştırıldığı ve tavsîf edildiği şekli ile bir “Kıssalı-Fusûs” örneğidir. Yazıcızâde Kardeşler, kendilerinden evvelki şerhlerde takip edilmeyen bir usûl olarak *Fusûsu’l-hikem*’in enbiyâ tertibini değiştirmişlerdir. Yazıcızâde Kardeşlerin şerhlerini üslûp ve yaklaşım olarak diğere şerhlerden ayıran en “mümeyyiz” husus ise; İbn Arabî’ye ve *Fusûsu’l-hikem*’e bakış açıları ile yön verdikleri; İbn Arabî’yi “ma’zûr ve me’mûr”; *Fusûsu’l-hikem*’i ise ma’sûm olarak telakki ederek sürdürdükleri tenkîdî üslûplarıdır. Binâenaleyh; Yazıcızâde Kardeşlerin *Fusûsu’l-hikem* şerhleri herhangi diğere bir eser üzerine yazılmış birer ta’likât değil; bilakis tasnîf, tertîb ve üslûpları ile müstakil birer eser hüviyetindedirler.

30 “Ammâ ben miskîn Ahmed-i Bîcân ulemânın esrârını ve urefânın envârını kıl be kıl âlemin evvelinden tâ âhirine değin üç türlü ibâretle beyân eyledim. Biri **teşri’** ve biri **tahkîk** ve biri de **te’vîldir** ki rûh-ı uşşâk bu kitapla müşerref olalar inşaallâhü Teâlâ.” Ahmed-i Bîcân, *Müntehâ II* (Yazma Bağışlar, 7585), 3b.; Bu kavramlara Ahmed-i Bîcân’ın yüklediği anlamlar hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Bilal Yamak, *Yazıcızâde Kardeşlerin Tasavvufî Görüşleri ve Osmanlı’ya Tesirleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 153 vd.

31 Şükrü Maden, “Osmanlılar’da Yâsîn Sûresi Tefsîr Geleneği ve Ebû İshâkzâde Mehmed Es’ad Efendi’nin Yâsîn Sûresi Tefsiri”, *Osmanlı Döneminde Tefsîr*, haz. Hidayet Aydar vd. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 255.

32 Maden, “Osmanlılar’da Yâsîn Sûresi Tefsîr Geleneği”, 255.

EK-1: *Müntehâ I* ve *Müntehâ II*'nin Karşılaştırmalı Muhtevâ Dökümleri:³³**MÜNTEHÂ I**

- Sebeb-i te'lif-i kitâb
- Fasl fî tahlîk-i Âdem
- Der beyân-ı Sıfâtü'r-rûh fî Âdem
 - Fasl fî Tevbe-i Âdem
- Fasl der-beyân-ı tertîbî'l-mevcûdât
- Fasl-ı hikmet-i ilâhiyye fî kelime-i Âdemiyye
 - Fasl fî hikmet-i nakşıyye fî kelime-i Şit
- [Fass] fî hikmet-i ahadiyye [fî] kelime-i Hûdiyye
- Kıssa-i hikmet-i futûhiyye fî kelime-i Sâlihiyye
- Kıssa-i hikmet-i kuddüsiyye fî kelime-i İdrîsiyye
- Kıssa-i hikmet-i subbûhiyye fî kelime-i Nûhiyye
 - Kıssa-i hikmet-i müheymiyye [fî kelime-i] İbrâhîmiyye
 - Kıssa-i Aliyye fî kelime-i İsmâiliyye
- Kıssa-i hikmet-i Hakîkiyye fî Kelime-i İshâkiyye
- Kıssa-i hikmet-i rûhiyye fî kelime-i Ya'kûbiyye
 - Fass-ı hikmet-i nûriyye fî kelime-i Yûsufiyye
 - Fass-ı hikmet-i gaybiyye fî kelime-i Eyyûbiyye
 - Fass-ı hikmet-i kalbiyye fî kelime-i Şuaybiyye
 - Fass-ı hikmet-i ulviyye fî kelime-i Müseviyye
 - Fass-ı hikmet-i imâmîyye fî kelime-i Hârûniyye
 - Fass fî hikmet-i inâsiyye fî kelime-i İlyâsiyye
 - Bu fasıl keşf-i kuburu ve ervâhî beyân eder
 - Fass fî hikmet-i vücûdiyye fî kelime-i Dâvûdiyye
 - Münâcaat-i Dâvûd Peygamber
 - Fass-ı hikmet-i Rahmâniyye fî kelime-i Süleymâniyye
 - Fass fî hikmet-i kaderiyye fî kelime-i Uzeyriyye
 - Fass fî hikmet-i nefesiyye fî kelime-i Yûnusiyye
 - Fass-ı hikmet-i nefesiyye fî kelime-i Zekerîyyâiyye
 - Fass-ı hikmet-i celâliyye fî kelime-i Yahyâviyye
 - Fass-ı hikmet-i nebeviyye fî kelime-i İseviyye
 - Fasl fî mâ yuktubu fî'l-İncil
 - Hadîs-i ref'-i İsâ ile's-semâ
 - Fass-ı hikmet-i ferdiyye fî kelime-i Muhammediyye
 - Hadîsü'l-Mi'râc
 - Fasl fî esrârî'l-vahy
 - Hicretü'n-nebî
 - Fasl fî nüzûlî'n-nebiyyi bi'l-Medîne
 - Vefâtü'n-nebî
 - Vefât-ı Fâtımatü'z-zehrâ
 - Vefât-ı Ebû Bekr
 - Vefât-ı Ömer
 - Vefât-ı Osmân
 - Vefât-ı Alî

MÜNTEHÂ II

- Mukaddime
- Sebeb-i te'lif
- Usûl-i tel'lif
- İsm-i te'lif
- Muhtevâ-yı te'lif
- Bazı mesâil-i vahdet-i vücûd- Tevhîd-i zâtın delilleri – Fenâ – Vücûd
- Mahsûsât ve ma'kûlâtın bazı mesâil-i cem' edip zâhir ve bâtın itikatları nazara açmak- Kelam, felsefe, tahkîk- Kelâmî bazı meseleler
 - Beyân-ı tertîb-i mevcûdât (Tertîb-i âlem, Halk-ı Âdem, İblîs, Halk-ı Havvâ, Ehl-i beyt, Hz. Âdem ve Havvâ'nın cennetteki ahvâli)
 - Kıyamet gününde dünyanın bir kadın olarak getirilişi- Tevbe-i Âdem, Kabûl-i tevbe-i Âdem
- *Fusûsu'l-hikem* Şerhi- Fasslar: Şit, İdrîs, Nûh, Hûd, Sâlih, İbrâhim, İsmâil, İshâk, Yakûb, Yûsuf, Eyyûb, Şuayb, Mûsâ, Hârûn, İlyâs, Dâvûd, Uzeyr, Yûnus, Zekerîyya, Yahyâ, İsâ, Muhammed (s.a.v.)
 - Kur'an'a Göre Mi'râc
 - Hadîs-i Mi'râc
 - Rû'yetullâh
 - Emvâl-i Gazâ
 - Eslihat-i Nebî
 - Edeb-i Gazâ
 - Deniz Gazâsı
 - Şehitlerin Namazı
 - Gemiyeye Binmek
 - Şehitler
- Gâzînin iki düşmanı, Nefs, Halk-ı kâinât, Helâk-i kâinât, Kıyamet âlâmetleri, Masnûatın tertibinin tahkiki, Kıyamet âlâmetlerinin tahkiki, Kıyamet, Hacc Suresi 2. Ayeti Tefsiri
- Cehennem – Cennet- Rû'yetullâh- Fezâil-i Nebî
 - İnsân-ı Kâmil - Hakikat-i Muhammediyye – Zikrullâh – Aşk
 - Evliyâ
 - İstîâzenin tefsiri
 - Besmelenin fazileti
 - Kur'an'ın fazileti
 - Esrâr-ı hurûf
 - Besmele
 - Fatîha
 - Salavât Ayeti

33 Ahmed Bîcân, *Müntehâ-fusûsu'l-hikem üzerine bir çalışma*, nşr. Aşşe Beyazıt (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011).
 Ve Ahmed-i Bîcân, *Müntehâ II* (Millî Kütüphane, 06 Mil Yz A 3271).

MÜNTEHÂ I

- Vefât-ı Hasan-Huseyn
- Fasl fî ıshlâhât-ı sūfiyye
- Fasl fî Menâzili's-sâirîn
 - Fasl fî't-temsîl
- Fasl fî inşikâki'l-kamer
 - Fasl fî sirri'l-mirâc
 - Fasl fî sirri'l-vuzû'
- Fasl fî sirri's-salâti'l-hams
- Fasl fî sirri'l-hicreti min-Mekke ile'l-Medîne
 - Fasl fî sirri's-salât
- Fasl fî sirri tahvîli'l-kubleti min Beyti'l-mukaddesi ile'l-Ka'beti
 - Fasl fî sirri'z-zekât
 - Fasl fî sirri's-siyâm
 - Fasl fî esrârî'l-Hacc
 - Fasl fî sirrû'z-zikr
 - Fasl fî cihâdî'n-nebî s.a.v.
 - Fasl fî sirr-i vefât-i Resûl s.a.v.
- Fasl fî fezâili's-salavât ale'n-nebiyyi s.a.v.
- Fasl fî temsîl-i Ashâb-i Resûlullâh s.a.v.
 - Fasl fî Tezkireti'l-Enbiyâ
 - Fasl fî eşrâti's-sâati
 - Fasl fî hurûci'd-deccâl
 - Fasl fî nüzûl-i İsâ
 - Fasl fî hurûci'd-dâbbetü'l-arz
- Fasl fî tulû'i'ş-şems min mağribihâ
 - Fasl fî sedd-i bâbü't-tevbe
 - Fasl fî nefhi's-sûr
 - Fasl fî'l-haşr
- Fasl fî tebdîli'l-arz ve's-semâvât
 - Fasl fî livâi'l-hamd
 - Fasl fî'ş-şefâat
 - Fasl fî'l-hisâb
 - Fasl fî'l-kitâb
 - Fasl fî'l-mizân
- Fasl fî cehennem ve derekâtihi
 - Fasl fî'l-havz
 - Fasl fî'l-Hûr
- Fasl fî vildâni'l-cenne
 - Fasl fî'l-gılmân
- Fasl fî enhâri'l-cenne
 - Fasl fî rû'yetullâh
- Fasl fî merâtibî'l-insân
 - Fasl fî sirri'l-hûr
- Fasl fî'l-vildân ve'l-gılmân
 - Fasl fî sirri'l-enhâr
 - Hâtimetü'l-kitâb

MÜNTEHÂ II

- Tefsîr Bölümü (Yâsîn, Fetih, Rahmân, Vâkıa, Mülk, Duhâ, İnşirâh, Tin, Alak, Beyyine, Zilzâl, Âdiyât, Kâria, Tekâsür, Hümeze, Fil, İhlâs, Felâk, Nâs sûreleri).
 - Hicret-i Nebî
 - Vefât-ı Nebî
- Vefât-ı Fatimatü'z-zehrâ
 - Vefât-ı Ebû Bekir
 - Vefât-ı Ömer
 - Vefât-ı Osman
 - Vefât-ı Ali
- Vefât-ı Hasan-Hüseyn
 - Evlâd-i Rasûl
 - Ezvâc-i Rasûl
- Aşere-i Mübeşşere
 - Evliyâ
 - Nasihat
 - Hâtıme

EK-2: Ahmed-i Bîcân'ın *Müntehâ II* Adlı Eserinin Tefsîr Kısmından Yâsîn Sûresi Tefsîri³⁴

[81a]

Ve ba‘dehû geldük imdî Sûre-i Yâsîn otuz iki âyetdür, Mekke‘de geldi. Ve ba‘zılar aydûr otuz üç âyetdür ve yidi yüz yigirmi kelimedür. Ve harfleri üç bin harfdür. Peygamber aleyhi’s-selâm ayıtdı her kim Yâsîn Sûresin okusa Hak Teâlâ ol kişünün cemî‘-i günahlarını yarlığar. Ve on iki kez hatm itmişçe müzdü

[81b]

vardur. Eğer bir sayrınun katında Yâsîn okusa her harfîne on ferîşteh gelür. Ol sayrınun katında dururlar anuñün istiğfâr getürürler. Ve her kim sayru olsa kendüsi Yâsîn Sûresin okusa sekerât-ı mevten emîn ola. Ve nakildür ki Kur‘ân okuyan mü‘minlere Kur‘an gele ayda yâ mü‘min sen beni gice ve gündüz okurdun ben Kur‘ânven diye bâşına tâc uruben, eğnine hil‘ât giyüre cennete ele gide. Ve ba‘dehû “hakîm”, hâkim ma‘nîsine gelür. İmdî başladuk Yâsîn tefsîrine ve ba‘dehû *يَسْ وَالْقُرْآنَ الْحَكِيمَ* * *يَسْ* ³⁵ *يَسْ* ³⁶ ya‘nî Hak Teâlâ Muhammed Mustafâ‘ya Yâsîn demek “Yâ İnsan!” demekdur yâhud “Yâ Racül!” demekdür yâhud “Yâ Muhammed!” demekdür. Ve ba‘dehû Hak Teâlâ Kur‘ân’a and içer. Sebeb-i nüzûl-i sûre oldur ki Peygamber’e kâfirler ayıttılar yalan söylersin Hak Teâlâ seni peygamberliğe viribimedi. Sen kendüzünden söylersin didiler. Hak Teâlâ Kur‘ân’a and içer aydûr Yâ Muhammed! Sen mürsellerdensin, ekmel-i enbiyâsın, kâfirler seni bilmezlerse sen gussalanma ki Hak Teâlâ seni peygamberliğe viribidi. Kur‘ân hakkıçün ki sen muhkemsin bozulmazsın. *إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ* ³⁷ Hak budur ki Yâ Muhammed sen mürsellerdensin. *عَلَى صِرَاطٍ*

[82a]

مُسْتَقِيمٍ ³⁸ ya‘nî Hak Teâlâ evvel anda cevap verür kafirlere ki Muhammed mürsellerdendir. Ya‘nî İslâm dîni üzerinesin. Dahi yâ Muhammed sen şol nesnenün üzerinesin kim sırât-ı mustakîmdür. İmdî istikâmet-i aynî tefrîde işâret itmekdür. İmdî istikâmetden murâd cemî‘-i kuvve hudud-ı şer‘iyye üzerine sebât bulmakdur. Ve hidâyet taleb itmekdür. Eyle olsa hidâyet ikiye munkasımdur. Biri ma‘rifet taleb itmekdür delîl ile ve bir bâtınını tasfiye itmekdür riyâzet ile. İstikâmet üç derecedür biri ictihâd üzerine mustakîm olmakdur. İkinci derece ahvâli mustakîm olmakdur. Üçüncü derece gönül mustakîm olmakdur. *تَنْزِيلَ الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ* ³⁹ ya‘nî Azîz

34 Ahmed-i Bîcân, *Müntehâ II* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 7585), 81a-102b.

35 Yâsîn 36/1-2.

36 “Rahmân ve Rahîm olan Allah’ın adıyla.”

37 Yâsîn 36/3.

38 Yâsîn 36/4.

39 Yâsîn 36/5.

Rahîm Tanrı Kur'an'ı sana indürüb durur. ⁴⁰لِنُذِرَ قَوْمًا korkutmak için bir kavmi kim مَا نُذِرَ لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَىٰ كorkuducu gelmedi bunlara. Ataları dahi bunların gâfillerdür. ⁴¹أَبَاؤُهُمْ فَهُمْ غَافِلُونَ be-dürüstî sâbit olub durur sözümüz bunların ekseri üzerine. Pes bunlar îmân getürmeyiserler. Ya'nî sözümüz dedüğü ol sözdür kim Hak Teâlâ and içer aydur ⁴²لَا يُؤْمِنُونَ أَكْثَرُهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ve ba'dehû Hak Teâlâ aydur cehennemi doldırısarın cinnîler ile ve Âdemler ile.

[82b]

Bilmek gerekdür ki cinnîler hevâyîlerdür. Hak Teâlâ anları odun yalınından yarattı. Dürlü dürlü suretlere girürler. Kimi âdem başlu kaplan gövdelü ve kimi öküz başlu ve kimi yılan gövdelü ve kimi deve başlu ağızlarından yalın çıkar. Kimi ejderhâ gibi haykırur ve kimi dahi arslan gibi ekreer. Kimi de âdem gibi söyler. Vakt olur ki âdemlere gözüdürler vakt olur ki gözümezler. Şeytân dahi cinnîlerdendir. ⁴⁴إِنَّا جَعَلْنَا فِي أَعْنَاقِهِمْ أَغْلَالًا فَهِيَ إِلَى الْأَذْقَانِ فَهُمْ مُقْمَحُونَ Yanî bunların azgınlık zencîrini boyunlarına berkittük enekleri altına değin çıkub durur. Ya'nî önlerine bakamayalar, âciz kalalar. ⁴⁵وَجَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا فَأَغْشَيْنَاهُمْ فَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ Ya'nî biz kâfirlerin önlerini sedd kılduk, ve arklarını dahi sedd kılduk, yollarını bağlattuk ve bunları biz korkuttuk. Ol kâfirler bu kâfirleri görmezler. ⁴⁶وَسَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ Ya'nî Hak Teâlâ aydur yâ Muhammed berâberdür kâfirlerin üzerine gerekse korkut gerekse korkutma ol kâfirler îmân getürmezler. ⁴⁷إِنَّمَا نُذِرُ مَنْ اتَّبَعَ الذِّكْرَ وَخَشِيَ الرَّحْمَنَ بِالْغَيْبِ فَيَشِرْهُ بِمَغْفِرَةٍ وَأَجْرٍ ya'nî Hak Teâlâ aydur yâ Muhammed be-dürüstî

[83a]

senün korkutman şol kişilerdür kim Kur'an'a tâbi' olalar. Ve dahi Hak Teâlâ'dan korkalar ve dahi Hak Teâlâ'dan korkalar. Ve dahi yâ Muhammed ol kişilere muştula ki Hak Teâlâ anlara sevâblar ve ecirler virür. Nitekim Hak Teâlâ buyurur ⁴⁸يُبَشِّرُهُمْ رَبُّهُمْ بِرَحْمَةٍ مِنْهُ وَرِضْوَانٍ Tefsîr-i Kebîr'de aydur bu beşâretde bir nice vech vardur. Biri budur ki Hak Teâlâ bunlara rahmetin beşâret ider. Bunların ferahı ve sürûri rahmeti ile oldu. Bir vech dahi budur ki muhakkikler ayduklar Hak Teâlâ bunlara kendüyi muştılar. İmdi pes bunlar Rabb ile müşerref oldılar. Ferahları ve sürûrları Hakk-ı mutlak ile oldu. Ve şol kimseler ki işbu mertebeye irişmedi ve nefesleri temâm fâide virmedi. Ol kişinin ferahı ve sürûri mecmu'isi ile oldu. İmdi beşâret

40 Yâsîn 36/6.

41 Yâsîn 36/6.

42 Yâsîn 36/7.

43 Secde 32/13.

44 Yâsîn 36/8.

45 Yâsîn 36/9.

46 Yâsîn 36/10.

47 Yâsîn 36/11.

48 Tevbe 9/21.

rahmet ile ve ihsân ile olur. Bir vech dahi budur ki her kişi kim bir nesneyi muştular kendüye göre olur. İmdi bunda muştulayan Hak Teâlâ'dur ki Ekremü'l-ekremîn'dir. Öyle olsa beşâret-i hayretdür ki akılı anun vasfında âcizdür ve sergerdândür. **إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ** 49 ve **يَا نَبِيَّ يَا مُحَمَّدَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ** 50 ya'nî Yâ Muhammed eğer bu kavmün seni gerçeklemezlerse

[83b]

ve âhirete îmân getürmezlerse imdi sen sabreyle kim biz hakikatde bu olanları gene koparuruz ve kendülerden önden her ne amel kim kıldılarsa ânı defter idüb saklarlar. Ya'nî iki ferîşteh komışuzdur ki anların hayrını ve şerrini yazalar. Ol ferîştehlerin adı Kirâmen Kâtibîn'dür. Nitekim Hak Teâlâ buyurur **يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ** 50 ve ba'dehü ehl-i tefsir aydur insanda beş ferîştehler vardır. Biri ale'd-devâm durur ikisi dahi sağında ve ikisi dahi solında. Sağındağı hasenâtın yazar ve solundağı seyyiâtın yazar. Ol ferîştehler ikisi sabâh gelür ve ikisi dahi ikindüden sonra gelür amellerin alurlar göklere giderler. Ammâ sağındağı müvekkeldür solundağına eğer suâl iderlerse Münker ve Nekir iki ferîştehlerdür bu cemî'-i halka nice irüşürler. Bir def'ada cevab budur kî Cebrâil ve Mikâil ve Azrâil bir def'ada yüz binden artuk yire irüşürler. Dürlü dürlü suretler ile Münker ve Nekir dahi anlarcileyindür. **وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا** 51 Ya'nî yâ Muhammed Tanrı'ya yakîn ne ile olur kavmüne haber vir. İmdi anların misâlleri ol ashâb-ı karye gibidür ki Resûlleri anlara geldiler. Ve ba'dehü

[84a]

karye didüğü Antâkiyye'dür. Ve İsâ Peygamber Resûlleri ol kavme geldiler.

İmdi fasl-ı evvel bilmek gerekdür ki şerî'atini bildürür peygamberlerin. Âdem Peygamberün şerî'ati buyıdı kim iki da'vîcisi gelseler, Âdem Peygamber buyurdı kurbân iderlerdi. Gökdan od geldürdü, oda birağurdı kimün ki kurbânı oda yansa anun sözü hakdur dilerdi.

Ve Nûh'un dahi şerî'ati oldı kim kaçan iki kişi gelseler, da'vî eyleseler, ellerin gemisine yapışdururlardı ve eğer ol gemi hareket eyleser bilürlerdi ki hakdur, eğer hareket eylemezse bătıldur dilerdi.

Ve İbrâhim'un şerî'ati dahi oldur kim kaçan iki kişi da'vîye gelseler od yakarlardı. Elini ol oda sokarlardı eğer yanarsa bilürlerdi kim bătıldur.

Ve dahi Dâvud'un dahi şerî'atin bildürür ki evi öninde bir zencîr asılıub dururdu. Kaçan iki kişi da'vîci gelseler kankısı ol zencîre irüşürse hakdur ve dahi zencîr yukaru kalkarsa erüşmezse bătıldur dilerdi.

Ve Süleymân'un şerî'ati dahi oldı kim evinde bir çukur var idi. Kaçan iki da'vîci gelseler ayağın ol çukura sokarlardı. Eğer çukura batarsa bilürlerdi ki hakdur. Eğer

49 Yâsîn 36/12.

50 İnfıtâr 82/11-12.

51 Yâsîn 36/13.

[84b]

batmazsa bâtıldur dirlerdi.

Ve Zekeriyâ'nun şerî'ati olıdı kim hadîdden bir kalem eylemişdi. Eğer iki da'vici gelseler adlarını ol kaleme yazardı, suya birağurdı. Eğer su ol kalemi alur giderse bilürlerdi ki hakdur. Eğer su almazsa bâtıldur dirlerdi.

Ve Mûsâ'nun dahi şerî'ati olıdı kim Tevrât ile hükmi derdi. Nîce muvâfık ise ana göre cevâb buyurırdı.

Ve İsâ'nun şerî'ati olıdı kim İncil ile hükmiderdi. Nice münâsib ise.

Ve Muhammed Mustafâ'nun şerî'ati olıdı kim kaçan iki da'vici gelseler, da'vî idenden iki tanuk isterdi. Eğer iki tanuk bulunursa hükm iderdi ki hakdur, ve eğer ol da'vî eyleyenün tanukları olmasa ol biri and içerdi. Nitekim Hak Teâlâ buyurur “ *el-beyyinetü alâ 'l-müdde 'î ve 'l-yemînü alâ men enkerahû.*”⁵² Eyle olsa Muhammed Mustafâ'nun Şerî'atı anlardan efdal oldı.

Ve ba'dehü kelâm-ı Hak budur ki Hak Teâlâ aydur اذْ أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمُ اثْنَيْنِ فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ فَقَالُوا إِنَّا إِلَيْكُمْ مُّرْسَلُونَ⁵³ ya'nî çün biz resüllerümüzden gönderdik ol Antâkiyye'ye iki Resül gönderdik. Biri Yahyâ ve biri Yûnus idi. Antâkiyye kavmine gelüb da'vet kıldılar. Ol kavm ikisin dahi yalanladılar. Ya'nî Yahyâ'ya

[85a]

ve Yûnus'a inanmadılar ve îmân getürmedüler. Hak Teâlâ aydur قَالُوا مَا آتَيْنَا آلَ يُونُسَ الْإِنشَاءَ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا وَمَا أَنْزَلَ الرَّحْمَنُ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا أَنْتُمْ لَا تُكْذِبُونَ⁵⁴ ya'nî kâfirler ayıttılar degülsiz illâ bizcileyin âdemlersiz, mürseller degülsiz yalan söylersiz didiler. Hak Teâlâ sizleri mürselliğe viribimedi diyü şekk itdiler. قَالُوا رَبُّنَا يَعْلَمُ إِنَّا إِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُونَ⁵⁵ وَمَا عَلَيْنَا إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ⁵⁶ Ya'nî ol mürseller ayıttılar bizi Tanrımız bilür ki biz Tanrı'dan geldük mürsellerüz bizüm üzerümze lâzım küllî budur ki size haber verürüz şüphesüz didiler zâhir mütâb'aat ile ve dahi vâzılı ilen. قَالُوا إِنَّا نَطِّيرُنَا بِكُمْ لَيْنٌ⁵⁷ Ya'nî kâfirler ayıttılar biz üşümleñüb dururuz sizün ile ve eğer siz bu sözlerden dinmesenüz sizi taş ile depelerüz ve size bizden katı azâb erişür şöyle bile bilesiz didiler. قَالُوا طَائِرُكُمْ مَعَكُمْ أَنْ دُكِرْتُمْ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ⁵⁸ Ya'nî bu mürseller kâfirlere ayıttılar sizün üşümlüğünüz kendüzünüzdedür. Biz size nasihat idüb îmâna gelün didüğümüz için sizler bizi eşümmî dutarsız. Biz üşümmler degülüz belki siz kavmsiz hadden geçüb durursız. İnsâfunuz yokdur müsriflerdensiz.

52 “Bir husûsu iddiâ edene iddiasını delillendirmek düşer. İnkâr eden ise kendisinden istenirse yemin eder.”

53 Yâsîn 36/14.

54 Yâsîn 36/15.

55 Yâsîn 36/16.

56 Yâsîn 36/17.

57 Yâsîn 36/18.

58 Yâsîn 36/19.

[85b]

60 Ve وَجَاءَ مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى قَالَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ 59 اتَّبِعُوا مَنْ لَا يَسْئَلُكُمْ أَجْرًا وَهُمْ مُهْتَدُونَ
ba'dehû Hak Teâlâ aydur Habîb-i Neccâr dirlerdi şehir içinde bir kişi segirdi segirdi geldi aydur ya halâyık müressellere uyun ki sizden ücret dilemezler ve anların yolu toğrı yoldur. وَمَا
آتَاخَذُ مِنْ دُونِهِ إِلَهَةٌ أَنْ يُرَدَّنَ الرَّحْمَنُ بِضُرِّ لَا تُغْنِي عَنْهُمْ شَيْئًا وَلَا يُنْفَعُونَ 61 لي لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ
diyince ol kişi ayıtdı benüm neme gerek kim ol Tanrı'ya tapmayam kim beni yarattı ve sizün cemî'nüz ana vârisiz. اِنِّي 62 Kâfirler ol kişiye ayıtdılar biz gene dönerüz diyince kâfirlere ol kişi ayıtdı
Tanrı'dan gayrı bir dahi tanrı mı vardır? Dinden döneyin imdi Tanrı'nun elinden gelür ki hayr ve şer işleye. Ol sizün putlarınız elinden gelmez ki hayr ve şer işleye. Eğer ben size uyarsam
katı ziyân içinde olurun. Âşikâre azgun olurun didi. Ve ba'dehû Hak Teâlâ aydur بِرَبِّكُمْ اِنِّي اٰمَنْتُ بِرَبِّكُمْ 65 فَاسْمِعُونَ 64 قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ قَالَ يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ

[86a]

بِمَا عَفَرَ لِي رَبِّي وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُكْرَمِينَ 66

Ya'nî ol kişi ayıtdı ben îman getürdüm sizi yaradan Tanrı'ya. Beni işidün sözüm hakdur. Allah'a sizler dahi îman getirün. Ol kâfirler bu sözü işitdiler ol kişiye kakıdılar ol kişiyi öldürdüler. Hak Teâlâ ol kişiye ferişteher viribidi. Ol kişün cânını kabz idüb uçmağa ilettiler. Ol kişi ayıtdı n'olaydı benüm kavmüm beni bilelerdi ki Hak Teâlâ beni yarlığadı ve hürmetlü ve ağırlanmış kişilerden kıldı didi. Hak Teâlâ aydur وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى قَوْمِهِ مِنْ بَعْدِهِ مِنْ جُودٍ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا 67 اِنْ كَانَتْ اِلَّا صَيْحَةً وَاِجْدَةً فَاِذَا هُمْ خَامِدُونَ
68 Ya'nî Hak Teâlâ ol kişün kavmine aydur biz gökden ferişteher çerisin indürmeğe muhtâc olmaduk ve dahi indürmedük. Pes eyle olsa ol
Cebrâil çağırub na'ra urmağı ile helâk eyledi. يَا حَسْرَةً عَلَى الْعِبَادِ مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ رَسُولٍ اِلَّا كَانُوا بِهٖ يَسْتَهْزِؤْنَ 69 Ya'nî hasretlik ve peşimanlık bu halk üzerine gelmezdi. Kaçan bunlara bir peygamber gelse
masharalığa alırlardı. اَلَمْ يَرَوْا كَمْ اَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنَ الْقُرُونِ اَنْهُمْ اَلَيْهِمْ لَا يَرْجِعُونَ 70 Ya'nî hiç görmediler mi Mekke ehlini nice nice helâk eyledük. Bunlardan önden helâk

59 Yâsîn 36/20.

60 Yâsîn 36/21.

61 Yâsîn 36/22.

62 Yâsîn 36/23.

63 Yâsîn 36/24.

64 Yâsîn 36/25.

65 Yâsîn 36/26.

66 Yâsîn 36/27.

67 Yâsîn 36/28.

68 Yâsîn 36/29.

69 Yâsîn 36/30.

70 Yâsîn 36/31.

[86b]

oldılar. Ayruk dünyâya gelmediler.

71 Ya'nî Hak Teâlâ aydur bu cemî'-i halâyık bizüm önümüzde hazır olusarlardır kıyâmet gününde. وَإِنْ كُلُّ لَمَّا جَمِيعٌ لَدَيْنَا مُحْضَرُونَ 72 Ya'nî bunlara delâlet ider şol yirdeki ölmüşdür biz ânı gine diriltidük ve ol yirden dâneler çıkarduk. Ol dânelerden bunlar yirlerdir. Ve ba'dehû 73 وَجَعَلْنَا فِيهَا جَنَّاتٍ مِنْ نَجِيلٍ وَأَعْنَابٍ وَفَجْرْنَا فِيهَا مِنَ الْعُيُونِ 74 Ya'nî Hak Teâlâ aydur biz ol yirlerde bağlar ve bahçalar bitürdük. Ol bahçalarda envâ' ile yimişlerden yidiler ve ol yirlerde sular akıtduk ki bunların elinden gelmez ki eyle ideler idi. Ve ba'dehû Hak Teâlâ aydur biz anlara bunca ni'metleri virdük. Anlar bize şükr itmmezler. İmdi şükürün ma'nâsı üçdür. Biri ni'metullâhı bilmekdür. Ve biri dahi ni'mete şükr itmekdür didi. وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ 75 Ya'nî Hak Teâlâ oldur ki arû ve mutahhar pâdişâhdur. Ve cemî'-i ervâhı ol yaratdı ve cemî'-i hayvânı ol yaratdı ve dürlü dürlü yimişleri ol yaratdı ve cemî'si temâm kemâl üzerinedür.

[87a]

Ve ba'dehû bilmek gerekdür ki rûhun kemâli bedenün noksânına sebebdür. İmdi şol nesnelere ki cisme ta'allukdür cemî'i şekâvetdür. Ve şol nesne kim rûha ta'allukdür cemî'si saâdetdür. İmdi bu hâl hâsıl olmağa makâm-ı ferâgat şartdur. Ve ferâgatun mâni'i dört nesnedür. Evvel halka ihtilât itmekdür, ikinci taleb-i dünyâdur, üçüncü ârzû-yı nefsdür, dördüncü şeytân vesvesesidir. İmdi ihtilâtı terk eylemek uzlet ile olur, dünyâyı terk eylemek kanâat ile olur, nefis arzuların terk eylemek nefse muhâlefet ile olur ve ba'dehû vesveseleri terk eylemek Hak'dan yardım istemek ile olur. Ve aydurlar ki er kişi avret tonnu geymek ile avret olmaz. Nitekim bir kişi tâc ve hırka geymek ile er olmaz hattâ riyâzet ile ve mücâhede ile nice yıllar nefsi islâh itmeyince er olmaz. Ve anun gibi câhil kişiyi ilzâm ideler, ana esrâr-ı ulûmdan ve sünnetlerün hakikatlerinden ana suâl ideler, cevâbında âciz kala, cehlin halka bildürüb halkı andan sovudalar. Ve gayri iltifâtı koyub hakka meşgul olalar. Ve dahi şol nesne kim bunlar bilmezler anları. Dahi Hak Teâlâ yaratdı kemâl üzerinedür. Zîra ervâh

[87b]

bi'l-külliyeye cisminden i'râz eylemez nürdür. Ale'd-devâm cism ile bile olur nitekim Güneş dördüncü gökdedür ammâ nûrı ve şua'ı arza muttasıldur. Ammâ sırr-ı rûh âlem-i halkdan

71 Yâsîn 36/32.

72 Yâsîn 36/33.

73 Yâsîn 36/34.

74 Yâsîn 36/35.

75 Yâsîn 36/36.

değüldür ki ta‘rîf itmek mümkin ola. Belki rûh âlem-i ibda‘dandır ve rûhun zâtı mücerreddür heyûlâdan. Zîrâ Hakk’a muzâfdir nitekim Hak Teâlâ buyurur ⁷⁶ وَأَيُّهُ لَهُمُ الْبَيْتُ 76 فَلِ الرُّوحِ مِنْ أَمْرِ رَبِّي 76 Ve dahi delîldür bunlara ki giceyi gündüzden çıkaruruz. Ve gicede karanlıkda kalurlar zulmet içinde olurlar. Bir zerre aydınlık kalmaz dir.

Ve ba‘dehü Hak Teâlâ bir ayruk yirde buyurur ki kâle‘llâhu Teâlâ ⁷⁷ وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ 77 وَلَعِبٌ 78 İmdi bilmek gerekdür ki dünyânun hayâtı serîu‘l-inkızâdür ve karîbu‘l-ifsâldür. İmdi dünyânun misâli şol çok rûzigâr geçürmiş fitnelü ve nazlu bir karı avrete benzer ve ayıbların gizler. Zâhirin gelincikler gibi libâs ile bezeyüb halk arasında nazlar eyler ve şol asılsuz tahayyulâtını harîslerün gönline sermâye eyler. Tâ kim bunlar anun mekr ü tuzağına giriftâr olalar. Ve dahi bir zâlim pâdişâha benzer ki halka nesnelere bağışlar ammâ dostluğu

[88a]

yok. Âkîbet verdüğün giru alur artuğı depeler ve nice mal gösteresin aldanmaz, ve ne denlü emân dileyessin vermez. Eğer yüz bin yıl dünyâda olasın ve dünyâyı imâret kılasın, âhir işin ölmekdür. Ve dahi imâretlerin vîrân kalmakdur. İmdi saâdetlü kişi oldur ki dünyânun fânî izzetine ve mevhum devletine mağrûr olmayub âhîretün bâkî ni‘metine yüz duta. Bu murdâr ve merdûd dünyâ nice kez yakınlık isteyenleri hacâlet eli ile göğsünden kakmışdur. İmdi âkil kişiler dünyâyı yağmur katresinden kabaran kubbeye benzedürler. Ve dahi buludlar gölgesine benzedürler. İmdi uslu kişi kışın yarağın yazın iderler. Ve ölüm kaydın diriyiken görürler. İmdi kuş evvel duzağı fikr itmiyecek sonra boynuna düşecek ne dermân idebile ve çoban uyanuk olmayıcak kurd ile koyun hâli hod ma‘lûmdur. Ve ba‘dehü rusûm-i kevneyn bu kâr-nâme üzeredür ve bu şekledür.

[88b]⁷⁹

[89a]

Hikâye: İskender-i Zülkarneyn diledi kim bahr-i muhît dâiresin bile hoş bir kadirğa düzdi. İki yıllık yarağı ile mağribden yanadan gönderüb bir hâs reis bile koşdu ve bir avret dahi bile koşdu. Ve ol kadirğa deniz yüzünde bir yıl gitdiler, denizden gayrı nesne görmediler. Andan sonra gine döndiler ol gün bir kadirğaya denizde giderken karşı vardılar savaşı eylediler, elimediler. Andan sonra söyleşdiler biri birisünün dilini dahi bilmediler. Dahi İskender kadirğası ol bir avreti verdiler ol kadirğadan dahi bir er aldılar döndiler. Bir yıldan sonra gine İskender Pâdişâh’a geldiler ve gördükleri acâyiblerden haberler verdiler. Ol kişi Pâdişâh’a armağan

76 İsrâ 17/85.

77 Yâsîn 36/37.

78 Ankebût 29/64.

79 Bu sayfada bir harita bulunmaktadır. Fotoğrafi için bkz: EK-3.

getürdiler. İskender dahi buyurdu ol kişiye avret eli verdiler ve bunlardan bir oğlan toğdı. Ve ol oğlân büyüdi atasının ve anasının öğrendi dilin. Bir gün ol oğlana ayıtdılar atana sor kanden gelürsüz ol sizün ilünüzün hâlerinden haber vergil didiler. Ol kişi ayıtdı bizüm bir pâdişâhımız var idi. Bize iki yıllık azuk verdi ve ayıtdı bir yıl deniz yüzinde gezünüz, görünüz

[89b]

bizden artuk âdem-zâde var mıdır çün. Gıtdük zemân ile size uğraduk didi. İmdi âdemzâde gör ki Bârî Teâlâ ne muhît pâdişâhdur ki hezâr-be-hezâr İskender gibi âzâdelerdı var. İmdi hikmet budur ki İskender aydur ki temâmet şarka ve garba hükmiderin benden ulu pâdişâh yokdur dir. Velî bu sözden bu anlanur ki Hak Teâlâ'nun nice mahlûkâtı vardur ki ne sen anı bilürsün ve ne hod ol seni bilür. Pes maksûd oldur ki kişi kendünün aczini bilüb Hakk'un azametini ikrâr eyleye.

Hikâyet: İskender-i Zülkarneyn ölicek bir altûndan tâbut içine koydılar, yire gömdiler. Ve İskender vasiyyet itdi kim sağ elümi tâbûtumdan taşra koyasız şöyle boş ola. Ve bir elümde bir altundan elma ola. Ya'nî şöyle demek ola ki cihânı bir top gibi elüme almışdum âhir dünyâdan gıtdüm, elümi boş aldum gıtdüm demek ola. Ve kabri üzerinde bir vezîri turu geldi ayıtdı yâ İskender şimdiye değin sen altûnu gizlerdün şimdi uşde altûn seni gizler didi. Ve bir vezîri dahi ayıtdı yâ İskender biz senün ile mahabbet ile buluşduk ve kerâhiyyet ile ayrılduk didi. Ve birisi dahi ayıtdı

[90a]

Yâ İskender biz senün ile mahabbet ile buluşduk ve kerâhiyyet ile ayrılduk didi. Ve birisi dahi ayıtdı yâ İskender dünyâyı bî-haber devşürdün didi. Ve bî-haber gine kodun yirinde dahi gıtdün diyu ağladı. Ve birisi dahi ayıtdı niceleleri sen öldürdün idi. Âkıbet seni dahi öldürdüler. Eğer öleceğün bileydün hiç kimseyi öldürmeyeydün didi. Birisi dahi gine ayıtdı yâ İskender kaçan sefere gitsen çoklık asker ile giderdün. Şimdi ne aceb sefer itdün ki yalnız gıtdün didi. Ve ba'dehû imdi işbu âlemün evvel ululığına nazâr eyle ve göklerin hareketine ve ihtilâfına nazâr eyle. Kimi nûrdan ve kimi yâkuttan kimi dahi incûden kimi altûndan ve kimi gümüşden kimi la'lden kimi cevherdendir. Ve şemsün dördüncü gökde seyrine nazâr eyle. Ve büyüklüğü yüz altmış altı bu yircedür. Ve kamere nazâr eyle ki evvelki gökde olur, nûrın şemsden nice kesb ider. Ve gice şemsün yirine nice nâib olur ve nice hilâl ve bedr olur. Ve ba'dehû Hak Teâlâ yiryüzünde bin dürlü cânavâr yaratdı. Altı yüzü denizde dört yüzü kara yircedür. Evvel-i mahlûk yiryüzünde cemâdâtur, andan sonra insândur. İmdi insân

[90b]

cân ile evvel mahlûkdur ve cism ile âhir mahlûkdur. İmdi evvelki gök ferîştesi bakar sûretindedür, ikinci gök ferîştesi kerkes sûretindedür, üçüncü gök ferîştesi akreb sûretindedür,

dördüncü gök ferîştesi atlar sûretindedür, beşinci gök ferîştesi hûrîler sûretindedür, altıncı gök ferîştesi gilmânlar sûretindedür, yidinci gök ferîştesi insân sûretindedür. Ve ba‘dehû Hak Teâlâ aydur her kim dünyâyı cem‘ ider anun aklı yokdur. Ve her kim dünyâ ile ferah olur anun fehmi yokdur. Ve her kim dünyânun arzularına sa‘y ider anun ma‘rifeti yokdur. Peygamber ayıtdı yârin kıyâmet güninde Hak Teâlâ buyura dünyâyı getüreler kıyâmet birinde bir kara kandil gibi asa koyalar. Ol vaktiden beru ki Hak Teâlâ dünyâyı yaratdı. Dahî ana rahmet nazarın eylememişdür. Hak Teâlâ dünyâya ayıtdı izzetüm hakkıçün eğer senün benüm katumda bir zerre kadar hürmetün var imişse idi kâfire bir içim su vermeyeydüm didi. Ve ba‘dehû Hak Teâlâ dünyâyı ve ehl-i dünyâyı cehenneme buyura. Eyle gerekdür ki âlem-i esfel gubârından ve dünyâ sevmekden kurtulmak gerekdür. İmdi dünyâ sevmekden âhîret sevmek yiğdür. Zîrâ kişi dünyâ âhîretten mahrûm eyler. Ve ba‘dehû

[91a]

bu ilm-i hakâyıkı bilmek sebeb-i terk-i lezzât-ı dünyeviyyedür. Ve temettu‘âtı uhreviyyedür bunlar hâsıl olmaz illâ şol kimseye ki ma‘kulâtından ve mahsûsâtından haberdâr ola. Ve ba‘dehû hükemâ şöyle ittifâk itdiler ki ilm-i hendesede kamerün büyüklüğü yüz on sekiz bin dahi almış altı mildür ve kamerün istifâdesi şemsdendir. Ve kamere mensûbdur avâmü’n-nâs ve kâziblere ve gammâzlara ve hasûdlere ve her burcda iki buçuk gün durur. Ve cemî‘ gökleri seyr ider bir ayda ve ammâ iki yüzlü gözgüye benzer. Bir yüzü şemse mukâbildür. Kaçan şemse mukâbil olsa kamerün nûrı ziyâde olur. Ve ba‘dehû kaçan yire mukârin olsa kamerün nûrı eksilür. Pes bedr ve hilâl işbu i‘tibâr ile olur ve kamerün nûrı ziyâde olurken hayvânun eti ve derisi kavî olur ve kuşun yumurdası ak olur ve insânın oturması çok olur ve balık semüz olur ve ağaçların yimişi çok olur ve ekin eyü olur. Ve ayun eskisinde bunların aksidür ve aksi olur. Faslı: Şems sa‘d-i ekberdür bir yılda on iki burûcu seyr ider gine yerine gelür karâr ider ve seyri maşrıktan mağribedür. A‘zam-ı kevâkibdür ve nûr-ı kevkebdür. Ve Şems’ün

[91b]

misâli Pâdişâh gibidür ve yıldızları askeri gibidür ve kamer vezîr gibidür ve Utârid kâtib gibidür ve Zühre hüddâm gibidür ve Merrih sâhibu’l-ceyş gibidür ve Müşterî kâdî gibidür ve Zuhal hazâin gibidür ve eflâk ekâlim gibidür ve burclar şehirler gibidür ve derecâtlar köyler gibidür ve dakâyık mahalleler gibidür fâidesi çok olsun içün.

Faslı: Fî fadli’l-eyyâmî⁸⁰ yevmü’l-cum‘a ‘ıdü’l-mü‘minîn ve yevm-i sa‘ddür ve hacü’l-mesâkindür ve yevm-i vuslâtdür ve yevm-i nikâhdür. Nitekim Âdem ile Havvâ ve Belkîs ile Süleymân ve Mûsâ Safûra ile ve Muhammed-i Mustafâ Hadîce ile ve Âişe ile cumu‘a gün kâbin kıldılar. Ve Âdem Peygamber cihâna cumu‘a gün geldi ve uçmağa cumu‘a gün girdi ve

80 “Günlerin faziletleri bölümü”

gine uçmaktan çıktı. Cumu'a gün altı kez yüz bin kişi cehennemden azâd olur. Ve her kim cumu'a gün dırnak kese mâli ve ömri çok ola. Ve ba'dehû Peygamber aleyhi's-selâm ayıtdı: "Bir gün Cebrâil geldi bana ayıtdı Yâ Resûlallâh! Her kim cum'a gicesi iki rek'at namâz kılsa her bir rek'atda bir *seb'a'l-mesânî* ve on beş kez *إِذَا زُلْزِلَتْ* okısa namazdan fâriğ olsa dahi kırk kez *yâ Hayyü yâ Kayyûmu yâ Zelcelâli ve'l-ikrâm* dise Muhammed-i Mustafâ'yı düşünce göre. Ve ba'dehû yevmü's-

[92a]

sebt yevm-i nahsdür, ve yevm-i mekirdür. Zîra ol gün altı kişiye mekr olundu. Biri Yûsuf aleyhi's-selâm ve biri Sâlih ve biri Nûh ve biri İsâ ve biri Mûsâ ve biri Muhammed Mustafâ aleyhi's-selâm. Ve sebt günü nice geçerse ve gine sebt gününe değın eyle geçer. Ve ba'dehû Peygamber ayıtdı şenbe gün nahsdür. Zîra ol gün ashâb-ı sebt meymûn oldılar. Peygamber aleyhi's-selâm aydur her kim şenbe gün dört rek'at namâz kılsa her bir rek'atde namâz kılsa her bir rek'atde bir Fâtiha ve üç kez *قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ* okısa Hak Teâlâ ol kişiye gündüz oruc dutub ve gice ihyâ itmişçe sevâb vere. Ve her kim şenbe gicesi sekiz rek'at namâz kılsa her bir rek'atde bir Fâtiha ve bir *إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ* okısa ve yidi *قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ* okısa kaçan namâzdan fâriğ olsa yitmiş kez istiğfâr itse Hak Teâlâ ol kişiye Kâ'be'ye varmışça sevâb vere ve bin müsülmânî kâfirden satun almışça sevâb eline gire. Ve ba'dehû yevmü'l-ehad 'ıdu'n-nasârâdur. Ve dünyâ gününün evvelidür. Ol gün imâretler başlamak ve bağlar bağçalar dikmek eyüdüdür. Ve ba'dehû yek-şenbe gün sa'ddur ammâ 'ıdu'n-nasrânîdür. Peygamber aleyhi's-selâm ayıtdı her kim yek-şenbe gün dört

[92b]

rek'at namâz kılsa her bir rek'atde bir Fâtiha okısa ve bir *أَمَّنَ الرَّسُولُ* okısa cemî'-i nasrânîler sağışınca sevâb vire ve bir kez gazâ itmişçe sevâb eline gire ve uçmâğın kankı kapusından gerekse uçmâğa gire didi. Bi-iznillâh dü-şenbe mübârek gündür. Hazret-i Resûl aleyhi's-selâm ol gün toğdı ve gine ol gün nakl eyledi, ve İbrâhîm Peygamber Kâ'be'yi ol gün yaptı, ve Mûsâ Tûr Tâğına ol gün çıktı, ve sefer itmek ol gün mübârekdür. Ve ba'dehû dü-şenbe gün ticâret günüdür. Muhammed Mustafâ dü-şenbe gün cihâna geldi. Ve Cebrâil, Peygamber'e vahy indürdi. Ve İbrâhîm Kâ'be'yi dü-şenbede yaptı. Ve Mûsâ Tûr'a dü-şenbede çıktı. Peygamber aleyhi's-selâm ayıtdı her kim dü-şenbe gün iki rek'at namâz kılsa her bir rek'atında bir Fâtiha ve bir *أَيَّتُهَا* okısa ve on kez dahi *إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ* okısa ve on kez salavât getürse Hak Teâlâ ol kişiye cennetde bir sarây vire. Ak incûden ola ve içinde kızıl altundan kırk kürsî ola ve her kürsînin üstünde bir hûri otura didi. Ve ba'dehû se-şenbe gün kan gündür zîra ki Havvâ ol gün hayz gördi. Ve Hâbil Kâbil'i ol gün öldürdi.

[93a]

Circîs ve Yahyâ ve Zekeriyâ ol gün şehîd oldılar. Peygamber aydur her kim se-şenbe gün iki rek‘at namaz kılsa ve her bir rek‘atde bir Fâtiha ve bir وَالَّتَيْنِ okusa ve bir قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ okusa Hak Teâlâ ol kişiye yağmurlar katresince sevâblar vire. Ve ba‘dehû se-şenbe gün evde oturmak eyüdüdür. Ammâ ol gün kan günüdür. Havvâ ol gün hayz gördi ve Kâbil Hâbil’i ol gün öldürdi. Ve Circîs aleyhi’s-selâm Yahyâ ilen Zekeriyâ ol gün şehîd oldılar. Ve ba‘dehû çehâr-şenbe kalilü’l-hayrdur ammâ mübârekdür. Ve yevm-i nahsdür üç bin ‘unuk ve Fir‘avn ve Nemrûd ve Âd Kavmi ve Şeddâd Kavmi ve Kârûn ve Hûd Kavmi ve Sâlih ve Lût Kavmi çehâr-şenbe gün helâk oldılar. Ve âhir çihâr-şenbesi gâyet nahsdür.

Hikâyet: Ve ba‘dehû Yezîd’e bir gün Bâyezîd aydur gel teferruce gidelüm. Karındaşı aydur çehâr-şenbe günüdür nahsdür. Bâyezîd aydur Yûnus bugün toğmadı mı? Karındaşı aydur bugün toğdığışün yiri bâlık karnı olub yalınca yatmadı mı? Bâyezîd aydur Yûsuf bugün toğmadı mı? Karındaşı aydur esîr olub zindanda yatmadı mı? Bâyezîd aydur İbrâhîm’e bugün vahy gelmedi mi? Karındaşı aydur nâr-ı Nemrûd mancılığa koyub oda

[93b]

atmadı mı? Bâyezîd aydur Muhammed Mustafâ yevm-i ahzâbda nice kâfirleri helâk eylemedi mi? Karındaşı aydur ol gün nice zahmet ve sefer çekmedi mi? İmdi pes ma‘lûm oldu kim nahsdür ammâ ot içmek mübârekdür. Zirâ ki Hak Teâlâ enhârı çeşmeleri ol gün yaratdı. Ve ba‘dehû ma‘lûmdur ki çehâr-şenbe nahsdür. Peygamber aleyhi’s-selâm ayıtdı her kim ol gün iki rek‘at namâz kılsa ve her birinde bir Fâtiha ve bir kez إِذَا زُلْزِلَتْ okısa ve üç kez قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ okusa Hak Teâlâ ol kişiye rahmet eyleye, azâb-ı kabirden, kıyâmet zulumâtından emîn eyleye Hak Teâlâ. Yevmü’l-hamîs mübârek gündür. Hak Teâlâ nûrı ve nârı, cenneti ve cehennemi penc-şenbe gün halk eyledi. Ve günlerün fethi ol gündür. Muhammed Mustafâ aleyhi’s-selâm Mekke’yi ol gün feth itdi. Ve Mûsâ Mısır’a ol gün yol buldı. Ve Yûsuf ol gün Mısır’da tahta geçdi. Ve Ya‘kûb Yûsuf ile ol gün buluşdılar. Ve İsmâil ol gün dünyâya geldi. Ve ba‘dehû penc-şenbe günü hâcet günüdür. Peygamber ayıtdı her kim ol gün iki rek‘at namâz kılsa her birinde bir Fâtiha ve bir إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ okısa ve biş kez dahi إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ okısa Hak Teâlâ ol kişiye bin şehîd sevâbın vere. Ve ba‘dehû çün

[94a]

günleri bildük ayları dahi bilmek gerekdür ki kemâlat tahsîl ola.

İmdi bu fasıl ayları bildürür. Bir yıl üç yüz elli dört gündür. Bir yılda on bir gün naks olur, vakt olur on iki gün naks olur. İmdi bilmek gerekdür ki Muharrem yıl başıdır arab katında. Ve ammâ acem katında yıl başı nevrûzdur. Bu aya vech-i tesmiye dirler. Ve tesmiye oldur ki

Âmir adlu bir pâdişâh varıdı. Safvân adlu bir pâdişâh ile cenk iderdi. Kaçan bu ayda buluşsa Âmir sırdı ayruk ayda buluşsa Safvân sırdı. Pes bu ay içinde cenk itmek harâm oldı. Eyle olsa bu aya muharrem diyü âd kodılar. Pes bu ayun yedinci gününde Yûnus Peygamber'i balıktan kurtaruben çıkardı. Ve ba'dehû Hak Teâlâ arşı ve kürsi ve firdevsi ve Mîkâil'i ve İsrâfil'i ve Cebrâil'i yidinci gününde yaratdı. Ve Âdem atamız yidinci gününde tevbe eyledi. Ve Nûh seksen kişi ile Cûdî Dâğına yidinci gününde karar eyledi. Ve İdrîs yidinci gününde göğe ağdı. Ve Lût Kavmi yidinci gün helâk oldı. Ve İbrâhîm yidinci gün toğdı. Ve od İbrâhîm'e yidinci gününde gülistân oldı. Ve Mûsâ Fir'avn'ı yidinci gününde gark eyledi. Ve Kârûn'ı yir yidinci

[94b]

gününde yutdı. Ve Yûsuf zindândan yidinci gününde çıkdı. Ve Ya'kûb'un gözleri yidinci gününde açıldı. Ve ba'dehû Dâvûd ve Yahyâ ve Zekeriyâ ve Sâlih yidinci gününde cihâna geldiler. Ve Süleymân yidinci gününde tahta ağdı. Ve Eyyûb yidinci gününde zahmetlerden kurtuldı. Ve Hüseyin yidinci gününde şehîd oldılar. Ve Îsâ Meryem'den yidinci gününde toğdı ve yidinci gününde göğe ağdı ve kavmi dahi yidinci gününde hınzîr oldılar. Ve Nemrûd yidinci gün helâk oldı. Ve ba'dehû on altıncı gününde beytü'l-makdis kıble oldı. Ve on yidinci gününde ashâb-ı fil, ebâbil kuş ile helâk oldı. Safer ve Receb tesmiye oldur ki bir kavm vâri idi bu ayı mübârek görmişlerdi ve bu ayda mübârek görmişlerdi seferi. Ve bu ayda cenge giderlerdi anuñün safer dirlerdi. Ki evvel gününde kâfirler Hazret-i Hüseyin'ün bâşını kesüb aldılar Dımışk şehrine girdiler. Yirminci gününde ol baş girü Hüseyin ile buluşdı. Rebû'l-evvel'de pes bu ismi ana anuñün dirler ki ol kavm ol günde rebî' olıcak sefere çıkdılar. Çiçekler açılmış, çemenler bitmiş, gonca zuhûra gelmiş, gülzâr dahi açılmış sûret bulmuş, otlar mevc urub rûzigâr

[95a]

bezenmiş. İmdi bu ayun adını Rebû'l-evvel kodılar. Pes Muhammed Mustafâ aleyhi's-selâm bu ayun sekizinci gününde Medîne'yi makâm idindi. Onuncı gün Hadîce'yi helâl idindi. On ikinci gününde kendü vücûda geldi. On üçüncü gün vefât eyledi. Ve ba'dehû Rebû'l-âhir'un evvel gününde Yûsuf bin Haccâc Kâ'be'yi temâm itdi. On dördüncü gün namâz farz oldı. Vech-i tesmiye oldur ki Mûsâ'nun kavmi Mısır'dan kaçdılar kırk gün Tih yazusunda hayrân olub turdılar. Kankı aydandur diyü târih yazdılar, son yaz ayında idi. Pes Rebû'l-âhir diyü ad kodılar. Ve ba'dehû Cemâziye'l-ülâ ve vech-i tesmiye bu aya budur ki zamân-ı evvelde bir Pâdişâh vâri idi adı Melikşâh idi. Ve bir pâdişâh dahi var idi adı Güzâr idi. Ve ba'dehû Melikşâh, Güzâr'ı sıdı. Hattâ bir yüce yire kondılar, gâyet sovak idi. Sovuk gördükleri yoğ idi, taaccüb eylediler. Ol ayun adını cemâziye'l-ülâ diyü ad kodılar. Evvel adı Sanîn idi. Sekizinci gününde Alî cihâna geldi ve on beşinci gününde Alî dünyâdan gıtdi bir kızıl deve geldi Alî hazretini götürdi, aldı gıtdi. Allâh bilür ki

[95b]

kande aldı gitdi. Ve ba‘dehû Cemâziye’l-âhir ol kavm ki Melikşâh idi. Bir ayda anda turdılar yini ay toğdı gine sovuk oldı pes Cemâziye’l-âhir diyü âd kodılar. Evvel güninde Cebrâil, Peygamber’e geldüğü gündür. Ve bu ayun tokuzuncı gününde Ca‘fer-i Sâdik cihâna geldi. Yigirminci gün Fâtıma Hâtûn cihâna geldi imdi Receb dimek olur. Receb’ün evvel gününde Nûh gemi yapıdı. Yedinci gününde Muhammed Mustafâ mi‘râc eyledi. Yigirmi sekizinci gününde Hazret-i Risâlet’e peygamberlik geldi. Ve ba‘dehû Şa‘bânda Mûsâ Peygamber aleyhi’s-selâm ol vakt ki Tîh yazusunda menn ve’s-selvâ yidiler idi. Kırk yıl ol yirde oldılar. Ol kavm ki Mûsâ’dan ayru düşdiler idi. Yûşa‘’a uydılar. Ahab ile ferah ve sürûr hâsıl oldı. Çoklık taaşşüb eylediler. Pes bu ayun adını Şa‘bân kodılar. Üçüncü gününde Hüseyin anadan toğdı ve dördüncü gününde Hasan anadan toğdı. Ve on beşinci gün Berâ‘at namâzı vâkı‘ oldı. On altıncı gününde halk Kâ‘be’ye döndiler, evvel zamânda Kudüs’e teveccüh iderlerdi. Ve ba‘dehû Ramazân vech-i tesmiye oldur ki Ben-i Cürhâm Mekke’ye geldi, gâyet

[96a]

Zâlim kişi idi. Ve ba‘dehû İsmâil Peygamber aleyhi’s-selâm Mekke’ye geldi. Ol günlerde gâyet ıssı oldı, ayaklarının derisi ısıdan döküldi hattâ katı zaif oldılar. Ol sebebden bu aya Ramazân didiler. Üçüncü gününde İbrâhîm suhuf okudı. Dördüncü gününde Cebrâil Muhammed Mustafâ’ya Kur’ân getürdü. Yidinci gününde Mûsâ’ya Tevrât indürdi. On sekizinci gününde İsâ’ya İncil indürdi. Yigirmi yidinci gününde Bedir Gazâsı oldı. Ve ba‘dehû Ca‘fer-i Sâdik ayıtdı oruç ne gündendür bilmeseler, evvel geçen orucun beşinci günü bu ayun evvelidür didi. Ve ba‘dehû Şevvâl Benî Ayz, Haysemi sıyub harâç aldı, döndü yolda gelürken develer cimâ‘ itdiler ve oynadılar, bunlar gördükleri yoğ idi aceblediler, şâz oldılar, ya‘nî ferah düşdiler. Ol sebebden bu ayun âdını Şevvâl kodılar. Evvel günü yevm-i ‘iddür. Yidinci gününde Hamzâ’yı şehîd itdiler. Ve ba‘dehû Zi’l-ka‘de vech-i tesmiye oldur ki Kurâz adlu bir ulu pâdişâh vâr idi Arab’da olur idi. Her dem işi cenk ve savâş iderdi. Velîkin bu ayda otururdu savâş kılmazdı. Pes bu ayun adını

[96b]

Zi’l-ka‘de kodılar. Evvel gününde Mûsâ aleyhi’s-selâm Hak Teâlâ ile va‘de eyledi kim otuz gün oruç duta. Lîkin Hak Teâlâ kırk gün buyurdı dördüncü gününde Ashâb-ı Kehf mağaraya girdiler. Beşinci gününde İbrâhîm Peygamber aleyhi’s-selâm Kâ‘be’yi bünyâd eyledi. Yidinci gününde Mûsâ Peygamber Fir‘avn’dan kaçdı, Nîl’i geçdiler, Fir‘avn leşkeri ile geçmediler, Nîl’de helâk oldılar. Ve ba‘dehû Zi’l-hicce vech-i tesmiye oldur ki Mûsâ Peygamber Tûr Dâğı’ndan indi Kudüs’e geldi, Kudüs’ü tavâf eylediler ve hac eyledi. Pes bu ayun adını Zi’l-

hicce kodılar. Onuncu gününde bayram oldu. Ve ba‘dehû bayrâm cum‘aya gelse hacc-1 ekberdür. İmdi ey tâlib-i esrâr-ı İlâhi! Bilmek gerekdür ki يَحْكُمَ مَا يُرِيدُ⁸¹ Hak Teâlâ ne dilerse işler ve nice dilerse kılur hüküm eyler. Kimse mu‘âriz olmaz. Eğer bir kişünün ömri Nûh ömrinden artuk olsa cemî‘-i ömrden artuk olsa cemî‘-i ömrini Hak Teâlâ’nun masnû‘âtınun fikrinde geçürse henüz kudret denizinden bir katre yazmaya. İmdi ben bî-çâre Bicân sakalı ak yüzi kara hakîr günleri ve ayları anunçün

[97a]

mukaddem yazdum ki tâ anlaması âsân olsun için. Ve ba‘dehû nitekim Hak Teâlâ Yâsîn Sûresi’nde buyurur kim وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ⁸² ya‘nî ve dahi delîldür Güneş kim vaktine deĝin işbunların cemî‘i azîz-i âlîmün takdîri ileldür. وَالْقَمَرَ قَدَرْنَا مَنَازِلَ حَتَّى⁸³ Ve dahi delîldür ki Ay vakt olur kim bir kurumuş ekilmiş üzüm salkumu gibi olur. لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ⁸⁴ ya‘nî Güneş genez deĝüldür ki Ay’a yite ve ne dahi Güneş uğurdur giceden. Ve her birisi bu yılduzların her biri gökde başlu başına tesbîh iderler. وَأَيُّهُ لَهُمْ آتَا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ فِي الْفُلِكِ الْمَسْحُونِ⁸⁵ ve dahi delîldür bunlara kim biz götürdük atâlarını Nûh gemisinde. وَخَلَقْنَا لَهُمْ مِنْ مِثْلِهِ مَا يَرْكَبُونَ⁸⁶ ve dahi bunların için biz Nûh’un gemisini yâratduk ki binerler, yürürler. وَإِنْ نَشَأْ نُغْرِقْهُمْ فَلَا صَرِيخَ لَهُمْ وَلَا هُمْ يُنْقَذُونَ⁸⁷ ya‘nî Hak Teâlâ aydur eğer biz dilesüz gemi ve âdemlerini gark iderdük, denizde hiç kimse ana meded eylemezlerdi. أَلَّا رَحْمَةً

[97b]

مِنَّا وَمَتَاعًا إِلَىٰ جِينِ⁸⁸ ve ba‘dehû Hak Teâlâ aydur anları gark itmedüğüm bizüm rahmetimüz ileldür. Birkaç zaman hayât bulsunlar içündür. وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّقُوا مَا بَيْنَ أَيْدِيكُمْ وَمَا خَلْفَكُمْ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ⁸⁹ ya‘nî kaçan eydinilse bunlara kim sakının. Sizlerden önden geçen azâblardan ki size dahi ol azâb gibi azâb gelmesün. Ümîddür ki rahmet bulasız. وَمَا تَأْتِيهِمْ مِنْ آيَةٍ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِمْ إِلَّا كَانُوا عَنْهَا مُعْرِضِينَ⁹⁰ ya‘nî bunlara dahi delîl gelmez Tanrı Teâlâ’nun delîllerinden illâ bunlar ol delîllerden hiç birisini kabûl eylemezler, yüz dönderürler. وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّقُوا مَا رَزَقْتُمْ اللَّهُ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْطَعِمُ مَنْ لَوْ⁹¹ يَشَاءُ اللَّهُ أَطْعَمَهُ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ⁹¹ ya‘nî Hak Teâlâ aydur kaçan bunlara eydilse Hak Teâlâ

81 “Allah dilediği şeyi yapar ve istediği şeye hüküm eder.”

82 Yâsîn 36/38.

83 Yâsîn 36/39.

84 Yâsîn 36/40.

85 Yâsîn 36/41.

86 Yâsîn 36/42.

87 Yâsîn 36/43.

88 Yâsîn 36/44.

89 Yâsîn 36/45.

90 Yâsîn 36/46.

91 Yâsîn 36/47.

içün sadaka verün, şol nesnelere ki Hak Teâlâ sizlere verdi. kâfirler ayıtdılar mü'mînlere, yiyesi verelüm şol kimseye ki eğer Hak Teâlâ dilese idi ol kişiye rızık veresiyidi. Andan sonra mü'mînler kâfirlere ayıtdılar değülsiz sizler illâ ki azgunluk içindesiz didiler. وَيَقُولُونَ مَتَىٰ

[98a]

هَذَا الْوَعْدِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ⁹² ve dahi kâfirler aydurlar yâ Muhammed bu va'de itdügünüz kaçan olısar ve kıyâmet kaçan kopısar eydün eğer gerçek isenüz. وَمَا يَنْتَظِرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً تَأْخُذُهُمْ وَهُمْ⁹³ ve ba'dehû Hak Teâlâ aydur yâ Muhammed bilgil ki bu kâfirler kıyâmete göymezler illâ İsrâfil'in ansuzda bir çağırmağına göyerler. Ve ba'dehû ol çağırmaq bunları duta. فَلَا يَأْتِيهِمْ فِي السَّمَوَاتِ الْمَلائِكَةُ يُسَلِّطُونَ تَوَصِيَّتهً وَلَا إِلَىٰ أَهْلِهِمْ يَرْجِعُونَ⁹⁴ ya'nî güçleri yitmeye birbirine vasiyyet eylemeye ve ne kavümlerine dönüb gelibileler. وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ⁹⁵ Hak Teâlâ İsrâfil'e buyurdı Hak Teâlâ'nun buyruğın levh-i mahfûza ol indürür. İsrâfil'ün dört kanadı vardır. Başu arşdan yukândur ve ayakları yidi kat yirden aşâğadır. Levh-i mahfûz ki cevher-i nûrânîdür anun önündedür ve nakildür *Kütü'l-Kulûb*'de⁹⁶ Azrâil ile İsrâfil birbiri ile söyleşdiler. Azrâil ayıtdı ben dirileri öldüriciyin, İsrâfil ayıtdı ben ölüleri dirildiciyin. Hak Teâlâ'dan hitâb geldi kim bunlara, siz işinüz üzerine olun ol iş size musahhar eyledüm. Ammâ hakikatde öldürücü

[98b]

ve dirildici benven didi. Ve ba'dehû sûr bir kez çalına, bunlar sinlerinden Tanrı'dan yana çıkalar tız tız. هَذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُونَ⁹⁷ ya'nî kâfirler ayıdalar ey ve ay bize miskînlere bizi kabirden yatacağumuz yirden çıkardüğuz âh ve ay ideler. Anunçün ayıtdılar ki evvel sûr urulcak olalar, ikinci sûr uruluncaya dek yatalar. Hiç azâb görmeyeler, temâm uyur gibi olalar. Bunlar aydalar bu oldur ki Hak Teâlâ bize va'de eyledi idi. Uşde ol va'de ki peygamber eylediyidi girçek aydurlar imiş diyeler

مُحْضَرُونَ إِنْ كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً فَإِذَا هُمْ جَمِيعًا لَدَيْنَا⁹⁸

ve ba'dehû Hak Teâlâ aydur olmadı bunların kopmasına ve dirilmesine hemân bir kez çağırmaq ola. Ol vakt bunlar dönilesi önümüzde hâzır olalar dir. فَأَلْيَوْمَ لَا تَطَلُّمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَلَا تُجْرُونَ إِلَّا⁹⁹ ya'nî kıyâmet gününde hiç kimse zulm olmaya. Nitekim Hak Teâlâ buyurur لَا ظُلْمَ لَآ ظَلَمَ الْيَوْمَ إِلَّا ظُلْمَ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا تُجْرُونَ إِلَّا⁹⁹ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ⁹⁹ ya'nî kıyâmet gününde hiç kimse zulm olmaya. Her ne ki kişi itdi ânı bulısarlardur. Ve ba'dehû Hak Teâlâ bu halkı bir sâatun içinde hisâb eyleye.

92 Yâsîn 36/48.

93 Yâsîn 36/49.

94 Yâsîn 36/50.

95 Yâsîn 36/51.

96 Ebû Tâlib el-Mekki'nin (ö. 386/996) tasavvufa dair eseri.

97 Yâsîn 36/52.

98 Yâsîn 36/53.

99 Yâsîn 36/54.

100 Mü'min 40/17.

[99a]

Ve ba‘zılar aydurlar dahi tîz hisâb olına. Her kişi kim hisâb olunur şöyle sana kim hemîn kendüye hisâb olundu ve Hak Teâlâ ayda yâ Muhammed sen ümmetünle hisâb olunma ben anları hisâbdan kurtarayın didi. Peygamber aleyhi’s-selâm ayıtdı yâ Rabbî ümmetümün hisâbını benüm elümde kıl. Anların yaramaz amellerini benden gayrı kimse mutallî‘ olmasın diye Hak Teâlâ ayda yâ Muhammed sen dilersin ki ümmetünün hisâbın senden gayrı kimse bilmeye ve ben dilerin ki ümmetünün hisâbın sen dahi bilmeyesin. Ben afv eyleyüb setr idem. Kerîm pâdişâhven diye. ¹⁰¹ إِنَّ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ الْيَوْمِ فِي شُغْلٍ فَاكِهِونَ * هُمْ وَأَزْوَاجُهُمْ فِي ظِلَالٍ عَلَى الْأَرَائِكِ مُتَكِيونَ be-dürüstî uçmak ehli ol gün mahbûb kızlar ile meşgûl olalar. Bıklarlar ile zevk ideler. Dâim tena“umlar içinde olalar. Hûriler ile gökler altında tahtlar üstünde oturub şâdîlik içinde olalar. ¹⁰² لَهُمْ فِيهَا فَالَكِهَةٌ وَلَهُمْ مَا يَدْعُونَ ya‘nî mü‘minler uçmak içinde dürlü dürlü yimişler yiyeler, her ne kim arzu iderlerse bunlara hâsıl oladır cennetde. Ve ba‘dehû uçmağın aslı sudandur ammâ

[99b]

dürlü dürlü sûretde izhâr olunur, incüden ve yâkutdan ve altundan ve gümüştenden ve anberden ve müşkendendir. Nitekim Âdem’i toprakdan ve sudan yaratdı. İmdi bir kişünün eğer nûr-ı rûhânîsi gâlib olacak olursa tabîatınun nârî üzerine ol saîddür. Eğer tabîatınun nârî gâlib olacak olursa rûhınun nûrî üzerine hakîkat ol kimse şakîdür. ¹⁰³ سَلَامٌ قَوْلًا مِنْ رَبِّ رَجِيمٍ * وَامْتَاَزُوا الْيَوْمَ أَيُّهَا الْمَجْرُمُونَ ya‘nî bunlara ki mü‘minlerdür dahi selâm olsun size Rabb-i Rahîm’den diye ve gine aydur iy kâfirler mü‘minlerden seçilün diyü âşikâre söz gele kim ¹⁰⁴ أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ اللَّهُ لَهُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ tapman ki size âşikâre düşmendür. ¹⁰⁵ وَأَنْ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ ve dahi size ısmarlamadum mı ki bana tapun ki bana tapmak bir yoldur ki hattâ dosdoğrı yoldur. Ve ba‘dehû Yahyâ bin Muâz aydur bana bir vakt ibâdet fevt eylemen küçürekdir mevt hâlinden zirâ ki ibâdet fevt eylemek Hak’dan kesilmekdür ve ölmek halkdan kesilmekdür. İmdi halkdan kesilmek Hak’dan

[100a]

kesilmek ulu azîm musîbetdür. ¹⁰⁶ وَلَقَدْ أَصَلَّ مِنْكُمْ جِبَلًا كَثِيرًا أَفَلَمْ تَكُونُوا تَعْقِلُونَ ve ba‘dehû Hak Teâlâ aydur ya‘nî dahi şeytân şüphesüz ve şeksüz sizden öğden nice halâyık azdurdı. Siz anun düşmanlığın anmaz mıdunuz? ¹⁰⁷ هَذِهِ جَهَنَّمُ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ * اِصْلَوْهَا الْيَوْمَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ imdi

101 Yâsîn 36/55-56.

102 Yâsîn 36/57.

103 Yâsîn 36/58-59.

104 Yâsîn 36/60.

105 Yâsîn 36/61.

106 Yâsîn 36/62.

107 Yâsîn 36/63-64.

uşde bu ol zâlimdür ki siz va‘delendünüz girmeğe imdi girün odlara giyünün, bu tamuya bugün şundan ötürü kim inanmaduğuz idi cehenneme. *الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰ أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيَهُمْ وَتَشْهَدُ* bugün şundan ötürü kim inanmaduğuz idi cehenneme. *أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ*¹⁰⁸ ve ba‘dehû ol gün bunların ağızlarına mühür ururuz, söylemeyiserler bize. Ve dahi elleri ve ayakları söyleyiserler tanukluk veriserler şuna ki bunlar anı işledilerdi anlardan tanukluk vereler. *وَلَوْ نَشَاءُ لَطَمَسْنَا عَلَىٰ أَعْيُنِهِمْ فَاسْتَبَقُوا الصِّرَاطَ فَأَنَّىٰ يُبْصِرُونَ*¹⁰⁹ ve ba‘dehû eger dileseydük çıkarayduk bunların gözlerin yol vermeğe ki velikin sırât-ı müstakîmdür yolların nite görebilelerdi. *لَا يَرْجِعُونَ*¹¹⁰ ya‘nî eger dileseydük bunların sûretlerini bozayduk evlerinde yaturken güçleri yitmeyeydi kendüleri

[100b]

kurtarmağa. Eger dileseydük bunlara dünyâdayiken işbu azâbları anlara eyleyeydük. Ne gitmek olaydı ve ne gelmek olaydı illâ anlara mühlet verürüz yârin kıyâmetde cehenneme buyururuz odlara yanarlar. İmdi *وَمَنْ نُعَمِّرْهُ نُنَكِّسْهُ فِي الْخَلْقِ أَفَلَا يَعْقِلُونَ*¹¹¹ ve kime ki biz uzun ömür virürüz sonra kuvvetlerin giderüb zaîflik getirürüz ve aklın giderüb zâyil eylerüz. *وَمَا عَلَّمْنَاهُ* وَمَا عَلَّمْنَاهُ *الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ*¹¹² ve dahi Muhammed’e biz şi‘r öğretmek itmedük belki Kur‘ân öğretdük ki hakkı bâtıllı ol Kur‘ân bildürür. Ya‘nî kâfirler aydurlar Muhammed şâirdür dirler. Tanrı Teâlâ aydur ki biz Muhammed’e şi‘r öğretmedük belki Kur‘ân öğretdük demek olur. *لِيُنذِرَ مَنْ كَانَ حَيًّا وَيَجِئَ الْقَوْلُ عَلَى الْكَافِرِينَ*¹¹³ ve ba‘dehû korkutmak için şol kimseyi ki diridür *أَوْلَمْ يَرَوْا أَنَّا* *خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ*¹¹⁴ ya‘nî Hak Teâlâ aydur görmezler mi bu kâfirler biz yâradub tururuz bunların için ki biz kudretümüz ile işledük. Hayvânlar yâradtuk

[101a]

bunlar ol hayvânlara hâkimlerdür. *وَذَلَّلْنَاهَا لَهُمْ فَمِنْهَا رَكُوبُهُمْ وَمِنْهَا يَأْكُلُونَ*¹¹⁵ ve genez eyledük ol hayvânları bunların için ol hayvânlardan bir nicesin binerler ve bir nicesin yirler. *وَلَهُمْ فِيهَا* *وَأَتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ* *مَنَافِعَ وَمَشَارِبًا أَفَلَا يَشْكُرُونَ*¹¹⁶ ya‘nî bunların için ol hayvânlarda çok fâideler vardır. Binmek gibi ve içmek gibi işbu ni‘metlerden ötürü Tanrı Teâlâ’ya şükr eylemez misiz? *الْهَيْئَةَ لَعَلَّهُمْ يَنْصَرُونَ*¹¹⁷ ya‘nî ol kâfirler Allâh’dan gayrı bir ilâh vardır diyü putlar düzdiler, ana tapdılar. Ümidleri budur ki kıyâmet gününde ol putlar ile yardumlanalar. *لَا يَسْتَنْطِيعُونَ نَصْرَهُمْ وَهُمْ*

108 Yâsîn 36/65.

109 Yâsîn 36/66.

110 Yâsîn 36/67.

111 Yâsîn 36/68.

112 Yâsîn 36/69.

113 Yâsîn 36/70.

114 Yâsîn 36/71.

115 Yâsîn 36/72.

116 Yâsîn 36/73.

117 Yâsîn 36/74.

لَهُمْ جَنَّاتٌ مَّحْضَرُونَ¹¹⁸ ya'nî ol putların güci yitmez ki bunlara yardım eyleye. Bunlar ol putların kollukçılardır kıyâmetde ol putlar ile oda bile giriserlerdür. مَا نَعْلَمُ مَا يُبْسِرُونَ وَمَا فَلَا يَحْزُنُكَ قَوْلُهُمْ إِنَّا نَعْلَمُ مَا يُبْسِرُونَ وَمَا¹¹⁹ ya'nî Hak Teâlâ aydur yâ Muhammed seni bunların sözleri gussaya koymasınlar. Biz bilirtüz gönüllerinde ne vâir ise. أَوْلَمْ يَرَ الْإِنْسَانَ إِذَا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ¹²⁰ ve ba'dehû ya'nî insân didüğü bir kâfir bir çürümüş sünüğü eline aldı

[101b]

ve dutdı. Ayıtdı kim işbu çürümüş sünük gine mi dirilürümüş didi. Andan sonra bu âyet geldi. İmdi görmez mi bu kâfirler âdemi ki biz yaratmışuz anı iki pâre katre murdâr sudan. Bu kez ol kişi geldi bizimle hasm oldu. وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ¹²¹ ya'nî bize mesel urdı kendü yaradılduğımı unuttı kim diri eyleyübdür bu sünükleri uşde çürüyüb gidüb durur. قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ * الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِّنْهُ تُوقَدُونَ¹²² ya'nî ayıt yâ Muhammed ol sünükleri Tanrı dirildür kim anı yokdan var eyledi bir kez. İmdi ol Tanrı dükeli halkı bilür ol Tanrıdır ki yarattı sizünçün şol ağacdan kim yeşil ve kızıl odı siz ol ağacdan yandurursız ve bu dahi delıldür kudretine ki halkı gine yarada anunçün ki Hak Teâlâ suyile odı ve ağacı bir yire cem'eyledi ki sovudı söyündürmez. Ve od ağacı yakmaz. Anunçündür ki her ağacın odı vardur üzümnden gayrında, üzümde od yokdur. أَوْلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ

[102a]

عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ¹²³ ve ba'dehû bilmek gerekdür ki kürsî bir latîf cevherdendir. Yidi kat yirler ve gökler kürsî kâtında bir sahrâda bir halka gibidür. Ve kürsî dahi arş kâtında bir sahrâda bir halka gibidür arşda âsılıb durur bir kandîl gibi. Ve ba'dehû Ebu'l-Leys aydur Hak Teâlâ evvel yiryüzünü yarattı bir kızıl aya taşı kadar Ka'be yirinde. Andan sonra gökleri yarattı yirün üzerine döşedi. Evvelki gök yeşil zeberceddür, ikinci gök sarı yâkûtdandır, üçüncü gök kızıl yâkûtdandır, dördüncü gök ak gümüştendir, beşinci gök kızıl altundandır, altıncı gök ak incüdendir, yidinci gök nürdandır. Ve her gök biş yüzyıllık kalınlığı vardur araları dahi eyledür. Altı ve üsti dopdolu müsebbihlerdür ve mukaddislerdür. Ve ba'dehû değıl midür ol Tanrı kim gökleri ve yirleri yarattı güci yitmez mi kim bir bunların gibi gine yarada. Kâdirdür ve hem Alîmdür bilür. إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ¹²⁴ be-dürüstî Tanrı Teâlâ'nun işidür kaçan kim dilese bir nesneyi yarada, Hak Teâlâ ol nesneye ayda "Olgi!" diye fi'l-hâl olur ol nesne.

[102b]

118 Yâsîn 36/75.

119 Yâsîn 36/76.

120 Yâsîn 36/77.

121 Yâsîn 36/78.

122 Yâsîn 36/79-80.

123 Yâsîn 36/81.

124 Yâsîn 36/82.

وَكُلِّى ۚ فَسُبْحَانَ الَّذِى بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ ۚ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ۚ¹²⁵ ya'nî ol Tanrı aru münezzeḥ Tanrı'dur. وَكُلِّى anun kudret elindedür ve cemî halk ana rucu' iderler kıyâmet güninde dimekdür.

125 Yâsîn 36/83.

EK-3: Ahmed-i Bîcân'ın *Müntehâ II* Adlı Eserinde Mevcut Bir Harita¹²⁶



126 Ahmed-i Bîcân, *Müntehâ II* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 7585), 86b.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazarlar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The authors have no conflict of interest to declare.

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

Kaynakça/References

- Ahmed Cevdet Paşa. *Belâgat-ı Osmâniyye*. nşr. Turgut Karabey- Mehmet Atalay. Ankara: Akçağ Yayınları, 2017.
- Bâdî, Ahmed Efendi. *Riyâz-ı Belde-i Edirne- 20.Yüzyıla Kadar Osmanlı Edirne şî*. nşr. Niyazi Adıgüzel - Raşit Gündoğdu. Edirne: Trakya Üniversitesi Yayınları, 1435 /2014
- Beyazıt, Ayşe. *Müntehâ – Fusûsu 'l-hikem üzerine bir çalışma*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Bursalı Mehmed Tâhir. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333.
- Çelebioğlu, Âmil. “Ahmed-i Bîcân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/50. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Çelebioğlu Âmil vd. “Yazıcı-oğlu”. *İslam Ansiklopedisi*. 13/366. İstanbul: MEB Yayınları, 1986.
- Dönmez, Hanife. *Muhammediye'de İnsan-ı Kamil Düşüncesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Ergiri, Münüre Beyhan. *Muhammediye ve Envârü 'l-Âşıkîn'de Hz. Ali*. İstanbul: Üsküdar Üniversitesi, Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Gelibolulu Mustafa Âli. *Künhü 'l-Ahbâr*. nşr. Ali Çavuşoğlu. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1440/2019.
- Gönül, Behced. “Yazıcı Selahattin ve Oğulları: Hayatları ve Eserleri”, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Lisans Tezi, 1938/1939 Dönemi.
- Kâtib Çelebi. *Keşfü 'z-zünûn*. nşr. Şerefettin Yaltkaya - Kilisli Rifat Bilge. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1435/2014.
- Kılıç, Mahmud Erol. “Fusûsu 'l-Hikem”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13/232.
- Maden, Şükrü. “Osmanlılar'da Yâsîn Süresi Tefsir Geleneği ve Ebû İshâkzâde Mehmed Es'ad Efendi'nin Yâsîn Süresi Tefsiri”. *Osmanlı Döneminde Tefsir*. haz. Hidayet Aydar vd. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Müstakîmzâde, Süleymân Sâdeddîn. *Tuhfe-i Hattatin*. nşr. İbnülemin Mahmud Kemal. Ankara: Türk Tarih Encümeni, 1346/1928.
- Özcan, Mehmet Fatih. *Envârü 'l-Âşıkîn ve Muhammediye'de Manevi Eğitim*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Tâhîrî'l-Mevlevî. *Edebiyat Lüğatı*. nşr. Mustafa Kirenci. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2019.
- Taşköprizâde, Ahmed Efendi. *eş-Şekâi 'ku 'n-Nu 'mâniyye fî Ulemâi-d-Devleti 'lOsmâniyye-Osmanlı Alimleri*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 1440/ 2019.
- Uğur, Abdullah. *Yazıcıoğlu Ahmed Bîcân Efendi ve Envârü 'l-Âşıkîn Adlı Eseri (İnceleme-Metin)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Uludağ, Süleyman. “Cendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/361. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

- Vassâf, Osmanzâde Hüseyin. *Sefîne-i Evliyâ*. nşr. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz. İstanbul: Kitabevi, 1432/2011.
- Yamak, Mehmet Bilal. *Yazıcızâde Kardeşlerin Tasavvufî Görüşleri ve Osmanlı'ya Tesirleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Yazıcızâde, Ahmed-i Bîcân. *Müntehâ II*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 7585, 81a-102b.
- Yazıcızâde, Ahmed-i Bîcân. *Müntehâ II*. Ankara: Milli Kütüphane, 06 Mil Yz A 3271.
- Yazıcızâde, Muhammed Efendi. *el-Münteha*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa, 293.
- Yazıcızâde Muhammed Efendi. *Şerhu Fusûsu'l-Hikem (Müntehâ)*. nşr. İbrâhim el-Keyyâlî. Beyrut: Kitâb Nâşirûn, 2013.
- Yazıcıoğlu, Mehmed. *Muhammediyye*. nşr. Âmil Çelebioğlu. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1439/2018.

Mele' İfadesinin Anlam Yelpazesi ve Kur'an Kısaslarındaki Yansımaları

The Meaning Range of Mele' Expression and Its Reflections in the Qur'anic Stories

Mehmet Yaşar¹ 



Öz

Kur'an kıssaları, birçok mesaj barındırmaktadır. Bu sebeple de çok çeşitli yönlerden irdelenmesi gerekmektedir. Özellikle Kur'an'ın, aktardığı kıssalarda ön plana çıkardığı ifadelerin ve hakikatlerin incelenip anlaşılması, Kur'an'ın arzuladığı mefhumla ulaşmak noktasında ayrı bir ehemmiyete sahiptir. Kur'an'ın kıssalarda yoğunlukla zikrettiği ve neredeyse her kıssada altını çizdiği ifadelerden biri mele' ifadesidir. Mele' Arap dilinde birçok anlama gelmektedir. Kur'an'da da bu ifade çeşitli anlamlarda zikredilmiş ve el-meleü'l-a'lâ tamlaması şeklinde de kullanılmıştır. Bu açıdan bakıldığında Kur'an kıssalarının mesajlarının iyi anlaşılması için Kur'an'ın bu ifadeye hangi anlamlar yüklediğinin tespiti son derece önemlidir. Bu çalışma, mele' ifadesinin gerek Arap dilinde gerekse Kur'an'da hangi anlamlarda kullanıldığını konu edinmektedir. Bu bağlamda mele' ve el-meleü'l-a'lâ ifadeleriyle ilgili müfessirlerin ve Arap dilcilerin görüşleri, ilgili âyetlerin bağlamı ve Kur'an'ın bu ifadeyi zikrettiği yerlerde kıssaların merkezinde değerlendirip değerlendirmedeği bu çalışmanın konusunu oluşturmaktadır. Bunun yanı sıra bu çalışma, mele' topluluğunun peygamberlerin davetine, muhataplara ve Mekki döneme ne gibi yansımaları olduğuna da dikkat çekmeyi hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an Kıssaları, Mekki Dönem, Mele', el-meleü'l-a'lâ

ABSTRACT

The stories within the Qur'an contain many messages. Consequently, it is important to examine the text from various perspectives. In particular, examining and understanding the expressions and truths that the Qur'an espouses is essential understanding its essence. One of the expressions that the Qur'an frequently mentions in the stories is "mele." Mele has several meanings in the Arabic language. In the Qur'an, this expression is mentioned through various meanings and has been used as the phrase mele' i'l-a'lâ. Therefore, it is extremely important to determine the meanings the Qur'an attributes to this expression to facilitate greater understanding of the messages within the Qur'anic stories. This study analyzes the meanings

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Mehmet Yaşar (Arş. Gör. Dr.),
Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Çanakkale, Türkiye
E-posta: mehmetyasar1985@hotmail.com
ORCID: 0000-0003-3520-5973

Başvuru/Submitted: 16.06.2021

Revizyon Talebi/Revision Requested:
06.07.2021

Son Revizyon/Last Revision Received:
15.07.2021

Kabul/Accepted: 27.08.2021

Atıf/Citation: Yaşar, Mehmet. Mele' İfadesinin Anlam Yelpazesi ve Kur'an Kıssaslarındaki Yansımaları. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 11/2, (Eylül 2021): 675-698. <https://doi.org/10.26650/iuitd.2021.953139>

of the word "mele" used both in the Arabic language and in the Qur'an. In this context, the views of commentators and Arabic linguists on the expressions *mele'* and *mele' i'l-a'lâ*, the context of the relevant verses, and whether the Qur'an considers this expression at the center of its stories, constitutes the subject of this study. In addition, this study aims to highlight the influence the angel community had on the invitation of the prophets, the addressees, and the Meccan period.

Keywords: Tafsir, Mele', Mele' i'l-a'lâ, Qur'anic Stories, Meccan Period

EXTENDED ABSTRACT

Stories have an important place in understanding the Qur'an. For this reason, the examination of every person, expression, concept, and place mentioned in the stories in the Qur'an makes it easier to understand the message presented in the stories, it also contributes to the understanding of the Qur'an's view of historical events in a correct framework. When things such as persons, events and concepts mentioned in the Qur'an are not understood, it is not possible to fully understand what the Qur'an's stories mean.

As a matter of fact, from the past to the present, many types of research have been made in the context of the messages in the Qur'anic accounts and the issues that the accounts focus on. Each research has contributed to making the messages and teachings of the stories clearer and understandable by approaching the stories of the Qur'an from alternative perspectives. In addition, the fact that the stories have a constantly up-to-date aspect has ensured the continuation of the studies. In this context, studies on the stories of the Qur'an continue to increase. While some of these studies convey the stories of the Qur'an as historical events, some of them investigate the purpose of the stories, and some of them deal with the meanings of certain elements in the story.

This study focuses on the expression *mele'*, which is one of the expressions that the stories emphasize, with the aim of embodying the aims and objectives of the stories. Determining for what purposes and purposes this expression is mentioned in the Qur'an and what meanings it has; It is important in terms of knowing what the equivalent of this expression was both in the stories of the Qur'an and in the period of the Prophet Muhammad and what the reflections of this expression are today. From this point of view, where the word *mele'* is mentioned, the meaning to be attributed to this expression will not be limited to simply a lexical interpretation. The word does not have a single meaning and when the concept of *mele'* is examined correctly, the historical facts of the story, the approach of the Qur'an to its interlocutors, etc. it sheds light on many different issues.

Mele', in the Arabic language which means; help, dignitaries, consult, influence, fill, authorized persons, etc. is a significantly meaningful expression. In the Qur'an, this expression has been mentioned by various meanings and has been used as the phrase *mele' i'l-a'lâ*. When we look at the stories of the Qur'an, this expression is mostly regarding notables of a tribe, notables, authorized persons, people of consultation, etc. The Qur'an has mostly evaluated this expression in the center of the stories mentioned and attributed a negative meaning.

Considering the verses on the subject of this group; it is seen that they have qualities that oppose the idea of *tawhid*, stand against the truth, respond to the invitations of the ambassadors with arrogance, stubbornness, rudeness and violence, threaten believers, stand by authority and power and prevent the spread of the invitation with all their strength. The approach of this group is not given any value in the Qur'an, on the contrary, it is clearly stated that the persecution is not permanent. Because these arrogant people could not prevent the Islamic invitation despite their power and authority.

On the other hand, the frequent mention of this expression in the Qur'an reflects that the Qur'an evaluates this community in the context of the continuity of the struggle between *tawhid* and *shirk*. In other words, this group that the Qur'an mentions is not just people who lived and died in a period of history. On the contrary, all those who persecute, oppose Islam, become arrogant, bully, try to prevent the spread of *tawhid* with all their might, work to disrupt the *da'wah* with their power and authority, and use their powers against Islam are included in the community mentioned in the Qur'an.

On the other hand, it is seen that the Qur'an also uses this word in the sense of strong and reputable personalities consulted with them. The people consulted in the stories of the Prophet Joseph and the Prophet Suleiman and the queen of Sheba are examples of this meaning. However, the position and characteristics of the people consulted in all three cases differed.

In addition, when we look at the analysis of the expression *mele'i'l-a'lâ*, it is seen that many commentators have attributed the expression *mele'i'l-a'lâ* to angels, based on the narrations on the subject.

Giriş

Kur'an kıssaları, peygamberlerin mücadelelerine sahne olmuş önemli tarihi hadiselerdir. Kur'an'ın bu hadiseleri ele alış tarzı ve kıssalarda değindiği konular ciddi öneme sahiptir. Zira Kur'an kıssaları, geçmişe ayna tutmakta ve yaşanmış hadiseleri hikmet ve ibret penceresinden ele almaktadır. Bu kıssaların en büyük yansıması Mekkî dönemde olmuştur. Aynı şekilde bu etki, kalıcı bir şekilde devam eden bir içeriğe sahiptir. Nitekim, araştırmacılar tarafından Kur'an kıssaları birçok açıdan değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Konunun geniş ve kapsamlı olması sebebiyle bu konuda yapılan çalışmaların çeşitliliği de kaçınılmaz olmuştur. Kıssaların üslubu, tekrarları, hikmetleri, gerçeklikleri ve maksatları¹ gibi konular bu hususta yapılan çalışmalara örnektir. Özellikle kıssaların tekrarı konusu ayrı bir öneme sahiptir.²

Kur'an kıssalarının üzerinde durduğu ve Kur'an'da sıklıkla tekrarlanan kavramlardan biri de mele' ifadesidir. Bu ifade, birçok âyette çeşitli anlamlarda kendisine yer bulmuştur.³ Bu bağlamda bu ifadenin irdelenmesi ve anlamlarının ortaya çıkarılması kıssaların daha iyi anlaşılması açısından ve bu ifadenin anlamının belirginleşmesi noktasında büyük öneme sahiptir. Zira Kur'an'ın zikrettiği muhatapların tespiti tarihsel olayların daha anlaşılır olmasına yardımcı olacaktır.

Bu çalışmada mele' ifadesinin Arap dilindeki anlamının tahlili yapılacak ve ardından Kur'an'ın bu kelimeye yüklediği anlamlar üzerine yoğunlaşılacaktır. Ayrıca bu ifadenin el-meleü'l-a'lâ şeklindeki formunun hangi anlamlarda kullanıldığı hususuna yer verilecektir. Bu bağlamda Arap dilinde birçok anlama gelen mele' ifadesinin, Kur'an'daki kullanımlarının hangi açılardan benzerlik arz ettiği yahut farklılaştığı incelenecektir. Böylelikle birçok âyette zikredilen bu kelimenin, anlam yelpazesinin tespiti, kelimenin zikredildiği âyetlerin mefhumunu daha anlaşılır kılacaktır. Ayrıca bu kelimenin yorum farklılıklarından dolayı tefsir ihtilaflarına yansımalarının olup olmadığı meselesine de değinilecektir. Özellikle bu konu, son derece önemlidir. Zira bu ifade, peygamber mücadelelerini konu edinen âyetlerde zikredilmektedir. Bu bağlamda kelimenin geçtiği yerlerde, bu ifadeye yüklenilecek anlam lugavî tefsirle sınırlı kalmayacak, Kur'an-tarih ilişkisini, İslam'ın muhataplarına yaklaşımını vb. önemli yönleri de yansıtabilecektir. Bunun yanı sıra Kur'an'ın bu ifadeyi, zikrettiği kıssaların merkezinde değerlendirip değerlendirmedeği, müspet yahut menfi bir anlam yükleyip yüklemeyeceği konusuna da açıklık getirilmeye çalışılacaktır.

Çalışmanın bir diğer konusunu el-meleü'l-a'lâ tamlaması oluşturmaktadır. Kur'an açısından bu tamlamanın farklı manalarda kullanılmasının mümkün olup olmadığı, müfessirlerin, el-meleü'l-a'lâ ifadesinin anlamının tespitinde hangi yöntemlerden istifade ettiği, konuyla ilgili

1 Bu konuda bk. Mahmut Ay, *Kur'an Kıssalarını Sîret Bağlamında Okumak: Hz. Musa Kıssası Örneği* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2019), 83-90.

2 Bu konuda bk. Mustafa Öztürk, *Kur'an Kıssalarının Mahiyeti* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016), 185; Mennâ' Kattân, *Mebahis fî Ulumi'l-Kur'an* (b.y.: Mektebetü'l-maârif, 2000), 318-319.

3 Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1988), 4/341; Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfâhânî, *el-Müfredât fî ğaribi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Davûdî (Şam: Dârul-Kalem, 1412/1991), 776.

hadis rivayetlerinin tefsir yorumlarına/ihtilaflarına nasıl yansdığı, bu ifadenin anlamının tespitinde lugavî tefsirin rolü ve sınırlarının ne olduğu, sahâbenin el-meleü'l-a'lâ tamlamasını nasıl tefsir ettikleri ve hangi referanslardan hareketle yorumlarının şekillendiği gibi konular ele alınacak diğer meselelerdendir.

Öte yandan tespit edebildiğimiz kadarıyla bu alana dair çok az çalışma yapılmıştır.⁴ Bu çalışma, mevcut çalışmalardan içerik ve kapsam açısından farklılık arz etmektedir. Zira bu çalışmada mele' ifadesinin anlam çeşitliliği irdelenmekle beraber Kur'an kıssalarındaki yansımalarına daha çok yoğunlaşılacaktır. Bu bağlamda ilgili âyetlerin gerek Hz. Peygamber (s.a.v) dönemine gerekse günümüze yansıyan mesajlarına yer verilecektir. Ayrıca yer yer tefsir kitapları temelinde mukayeseli okumalara gidilecek ve tefsirlerdeki yansımalarının boyutları ele alınacaktır.

1. Mele' ifadesinin Tahlili

Mele' sözlükte “topluluk, danışmak, doldurmak, yardım etmek, etkilemek anlamlarına gelen mel' kökünden türemiş bir isimdir.⁵ Arap dilinde bu ifade çoğunlukla “bir topluluğun ileri gelenleri, faziletliileri, seçkinleri, yetki sahibi güçlü kişileri” için kullanılmaktadır.⁶ Araplar kavmin ileri gelenleri için هُوَ لَاءِ مَلَأَ بَنِي فُلَانٍ “Onlar benî fulân seçkinleridir” derdi.⁷ Bu bağlamda Bakara 246. âyetindeki إِسْرَائِيلَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ إِلَى الْمَلَأِ مَنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ mele' ifadesi “İsrâiloğulları'nın seçkinleri, ileri gelenleri” şeklinde tefsir edilmiştir.⁸ Bu mefhumada hadislerde de rastlamak mümkündür. Bir sahâbînin Bedir'de öldürülen kişiler için عَجَائِرَ صُلْعًا “Güçsüz yaşlılarını öldürdük.”

- 4 Bunlardan bazılarını şu şekilde sıralamak mümkündür: Kerim Buladı, *Kur'an'ın Anlaşılmasının Anahtar Kavramlar* (İstanbul: Kayhan Yayınları,2015); Mustafa Öztürk, “el-meleü'l-a'lâ”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Erişim 15 Mart 2021); İbrahim Çelik, “Mele'”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Erişim 11 Mart 2021); İbrahim Çelik, “Kur'an'da Mele' Terimi Peygamberler ve Onlara Uymak İstemeyenler”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1986) 75-83; Mehmet Tözluyurt, “Kur'ani Bir Kavram Olarak Mele'nin Semantik İncelemesi”, *Kelam Araştırmaları Dergisi [Kader]* 13/2 (2015) 807-826.
- 5 Bu konuda bk. Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, nşr. Mehdi el-Mahzûmî-İbrâhîm es-Sâmerrâî (Beirut: Mektebetü'l-hilâl, 1408/1988), 8/346; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdi el-Basrî, *Cemheretü'l-luga*, thk. Remzî Münir Ba'lebekkî (Beirut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1987), 2/1104; Zeynüddin Hâlid b. Abdillâh b. Ebî Bekr el-Vakkâd el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luga* (Beirut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 2001), 15/290; Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh Tâcu'l-Luga ve Sihâhu'l-'Arabîyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beirut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1987), 1/73.
- İbn Manzûr Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-'Arab* (Beirut: Dâru Sâdır, 1414),1/159; Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ, *Mecâzü'l-Kur'ân*, nşr. Fuat Sezgin (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1381), 1/77; İbrahim Çelik, “Mele'”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Erişim 11 Mart 2021).
- 6 Ebü'l-Kâsım İsmâîl b. Abbâd b. el-Abbâs et-Tâlekânî, *el-Muhtâf fi'l-luga*, thk. Muhammed Hasan Âl-i Yâsîn (Beirut: 'Alemul-Kütub, 1994/1414), 10/363; Burhânüddin İbrâhîm b. Ömer b. Hasen er-Rubât el-Hirbevî el-Bikâî, *Naẓmü'd-dürer fi tenâsübi'l-âyât ve's-süver* (Kahire: Dâru'l-kütübü'l-İslâmiyye, 1431), 10/99; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, 4/341; İsfahânî, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'ân*, 776.
- 7 Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Hattâbî, *Ġaribü'l-ħadis*, thk. Abdülkerim İbrahim el-Garbavi (Beirut: Darü'l-fikr, 1982), 1/668.
- 8 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Galib el-Âmülî Ebû Cafer et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili'âyi'l-Kur'ân*, nşr. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Müessesetü'r-risâle, 2000/1420), 5/291; Ma'mer b. Müsennâ, *Mecâzü'l-Kur'ân*, 1/77.

demesi üzerine Hz. Peygamber, *أُولَئِكَ الْمَلَآءُ مِنْ قُرَيْشٍ* “Onlar Kureyş ileri gelenleridir.”⁹ diyerek itiraz etmiştir. Bununla Kureyş eşrafını kastetmiştir.¹⁰ Bilindiği üzere Bedir’de öldürülen müşriklerin çoğunluğunu eşraf oluşturuyordu. Aynı şekilde Hz. Peygamber’in *اللَّهُمَّ عَلَيْكَ الْمَلَآءُ مِنْ قُرَيْشٍ* “Allah’ım! Kureyş’in eşrafını sana havale ediyorum.”¹¹ ifadesindeki mele’ bu anlamdadır. Âlimler mele’ ifadesinin eşraf için kullanılmasını, onların şeref ve itibarla dolu olmasına bağlamaktadır. Eşraf sahip oldukları güç ve mevkiden dolayı görüntüleriyle insanları etkilemiş, kalplerine korku salmışlardır.¹² Şa’râvî’ye göre (öl. 1911-1998) bir bardağın dolu olmasına, boşluğun kalmamasına mele’ denilmektedir. Aynı şekilde bir kavmin eşrafına da bu isim verilmiştir. Sanki seçkinler, çevrelerindeki her şeyi doldurmuş, hayatı anlamlandıracak kimseye bir boşluk bırakmamışlardır.¹³ Nitekim mele’ ifadesi, insanların ihtiyaç duydukları maddi güce sahip oldukları için krallar için de kullanılmıştır.¹⁴ Bu durumda mele’ ifadesini, “şerefli, itibarlı, güçlü kişiler” şeklinde ifade etmek mümkündür.

Bu kelime “ileri gelenler” haricinde “huy/ahlak” anlamına da gelmektedir. Araplar’ın *عَيَّيْ أَدَامَ! أَحْسِنْ مَلَآءُ أَيَّهَا الرَّجُلُ* “Ey adam! Ahlakını güzelleştir.” ifadesi bu anlama örnektir.¹⁵ Bu ifade aynı zamanda yardımlaşma anlamında da kullanılır.¹⁶ Hz. Ömer’in, San’a’da birçok kişi tarafından öldürülenin kisası hakkında söylediği söz; *لَوْ تَمَالَأَ عَلَيْهِ أَهْلُ صَنْعَاءَ لَقَتَلْتَهُمْ جَمِيعًا* “Şayet San’a ehlinin tamamı onun katline yardım etseydi/iştirak etseydi hepsine kisas uygulardım.”¹⁷ bu anlama örnektir.¹⁸ Benzer şekilde Hz. Âli’nin *مَا قَتَلْتُ عُثْمَانَ، وَلَا مَلَآءَ عَلَى قَتْلِهِ* “Osmân’ı öldürmedim, katline de yardım etmedim.”¹⁹ sözündeki mele’ ifadesi de yardımlaşma anlamında kullanılmıştır.²⁰ Ayrıca mele’ kelimesi, herhangi bir grubun bir konuda fikir birliğine varması anlamına da gelmektedir. Araplar bir konuda fikir birliğine varmayı, beraber hareket etmeyi *تَمَالَأُوا عَلَى* *الامر* sözüyle ifade ederdi.²¹ Aynı zamanda mele’ ifadesi, güzelliği, fikirleri ve görünüşüyle başkalarını etkileyen kişiler için de kullanılmıştır. Araplar *شَاب مَالِي الْعَيْنِ* ifadesini başkalarını güzelliğiyle etkileyen kişiler için kullanmıştır.²²

9 Hâkîm et-Tirmizî Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hasen, *Nevâdirü'l-uşûl fi ma'rifeti ahbâri'r-Resûl*, thk. Abdurrahman Umeyrâ (Beyrut: Dâru'l-cil, ts.), 1/333.

10 İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 1/159.

11 Buhârî, “Kitabü'l-cizye”, 21.

12 Bikâi *Naẓmü'd-düer fi tenâsübi'l-âyât ve ş-süver*, 3/407.

13 Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî, *Tefsîru eş-Şa'râvî* (b.y.: Metabiü ahbarî'l-yevm, 1997), 2/1042.

14 Alî b. Ahmed b. Muhammed Vâhidî, *et-Tefsîrü'l-basîf* (Riyâd: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Süüd el-İslâmiyye, 1430), 4/115.

15 Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, 15/290.

16 Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, 15/290.

17 Muvattâ, “Ukûl”, 19.

18 Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, 15/290.

19 Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî, Fezâ'ilü's-şahâbe, thk. Vasiyyullah b. Muhammed Abbas (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1403/1983), 1/458.

20 Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerîyyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedâni, *Mücmelü'l-luğa*, nşr. Zühre Abdülmuhsin Sultân (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1986), 838; Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdîrrahmân b. Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, nşr. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1422), 2/415.

21 Cevherî, *es-Sihâh*, 1/73.

22 Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 8/346.

Ayrıca bazı alimlere göre bu ifade, cemaat, kavim anlamına gelmektedir. İbn Atıyye (öl. 541/1147), *mele'* ifadesinin teşbih yoluyla eşrafa hamledildiğini belirtir. Ona göre büyük cemaatlerin her birine *mele'* denilmektedir. Özellikle seçkinler için kullanılmasını onların daha fazla görünür olmasına bağlamaktadır.²³ Bu yoruma göre *mele'* ifadesinden ağırlıklı olarak seçkinler anlaşılrsa da onlara has bir ifade değildir. Ancak yukarıda aktardığımız bilgilerden de anlaşıldığı üzere bu görüş, çoğunluğun görüşü değildir.

Mele' ifadesinde dikkat çeken bir diğer konu, bu kelimenin erkeklere şamil olmasıdır. Bazı âlimler Kur'an'daki *mele'* ifadesinin sadece erkekleri içine aldığı iddia etmiştir.²⁴ Aktardığımız bilgilerden hareketle şunları söylemek mümkündür: Birincisi, Kur'an'ın, eşrafı *mele'* olarak isimlendirmesi son derece anlamlıdır. Zira birçok âyette bu kesimin; kibirlerinden dolayı kimsenin görüşlerine itibar etmedikleri, doğruyu sadece kendileri dile getirdiği zaman anlamlı buldukları, hak-batıl ölçüsünü kendi bakış açılarıyla değerlendirdikleri vb. özelliklere sahip oldukları ifade edilmiştir. Bu bağlamda Kur'an'ın *mele'* ifadesini çoğunlukla eşraf anlamında kullanması menfi bir anlamı çağrıştırmaktadır. Dolayısıyla *mele'* ifadesinin "Kur'an'da kullanılması, içinde buldukları toplumun anlayışına yani değişen ve bozulan değer ölçülerine göre vakıayı açıklamak içindir. Yoksa Kur'an'da belirtilen adil ölçülere göre eşraflığa, beylik ve efendiliğe, idarecilik ve reisliğe liyakatlarını açıklamak için değildir."²⁵ İkincisi, bu kelimenin sadece erkekleri kapsamı; çoğunlukla İslam'ın yayılmasını engelleyen ve bu konuda büyük rol üstlenenlerin erkekler olduğuna işaret etmektedir. Nitekim Hz. Peygamber aleyhinde kararlar alan Dârünnedve'de erkeklerden oluşuyordu. Üçüncüsü, yukarıda belirtildiği üzere *mele'* ifadesinin anlamlarından biri de herhangi bir meselede görüş birliğine varmaktır. Kur'an âyetleri bu anlamı desteklemektedir. Öyle ki Kur'an, eşrafın itiraz ve tehditlerini aktarıırken öyle bir üslup kullanmaktadır ki, okuyucu eşrafın hep bir ağızdan birbirlerine kenetlenmiş bir şekilde hareket ettiklerini hissetmektedir.

2. Kur'an'da Mele'

Kur'an'dan hareketle bu ifadeyi üç başlıkta incelemek mümkündür:

2.1. İstişare Ehli Olan Mele'

Teşpit edildiği kadarıyla *mele'* ifadesi, Kur'an'ın dört yerinde istişare/danışma anlamında kullanılmıştır. Bunlardan biri Hz. Süleyman kıssasında, ikisi Sebe melikesinden bahsedilirken, biri de Hz. Yûsuf kıssasında değinilmektedir. Bu dört yerde zikredilen *mele'*, kendileriyle istişare edilen kişileri ifade etmektedir.

Kur'an Sebe kraliçesinin istişaresini şu şekilde ele almaktadır: "*Sebe melikesi şöyle dedi: 'Efendiler! Bana çok önemli bir mektup gönderilmiş! Mektup Süleyman'dan gelmekte, Rahmân*

23 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/330- 3/134- 3/163.

24 Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ', *Me'âni'l-Kur'ân*, nşr. Ahmed Yûsuf Necâtî-M. Ali en-Neccâr (Mısır: Dârü'l-Mısriyye, ts.) 1/383.

25 İbrahim Çelik, "Kur'an'da Mele' Terimi Peygamberler ve Onlara Uymak İstemeyenler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1986) 79.

ve Rahîm olan Allah'ın adıyla başlamaktadır; 'Bana üstünlük taslamayın, gelip bana teslim olun' denilmektedir. 'Kraliçe, 'Efendiler! İçinde bulunduğum durum hakkında bana görüşünüzü açıklayın. Sizin görüşünüzü almadan asla bir işe kesin karar vermem' dedi"²⁶ Bu âyetlerden anlaşıldığı kadarıyla Sebe melikesinin istişare ettiği kişiler çok önemli insanlardan oluşmaktaydı. Âyetin üslûbuna bakıldığında bunların devletin ileri gelenleri olduğu anlaşılmaktadır. Bu sebeple de Sebe melikesi, Hz. Süleyman'dan kendisine gelen mektup hakkında onları bilgilendirmiş ve onların görüşlerini öğrenmek istemiştir. Bunun günümüzdeki karşılığının "meclis" yahut "bakanlar kurulu" olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim İbn Kesîr (ö. 774/1373), Sebe kraliçesinin bakanlarını, vezirlerini, ileri gelenlerini toplayıp istişare ettiğini belirtir.²⁷

Ancak Sebe melikesinin istişare ettiği kişilerin hikmetli ve dirayetli bir karar almadıkları anlaşılmaktadır. Zira onların "Biz güçlüyüz, zorlu savaşçılarız, yine de yetki senindir; artık ne buyuracağımı sen düşün"²⁸ sözleri, meseleyi derinlemesine ele almadıkları ve savaş yolunu tercih ettiklerine işaret etmektedir. Başka bir ifadeyle, Sebe melikesinin istişare ettiği bu topluluk, kibirlerinden ve kendilerini üstün ve güçlü görmelerinden ötürü savaş yolunu tercih etmişlerdir. Nitekim âyetteki "Biz güçlüyüz, zorlu savaşçılarız" ifadesi, hakikati küçümsediklerini, maddî gücü her şeyin üstünde tuttuklarına delâlet etmektedir. Oysa Sebe kraliçesi, istişare kelimesi yerine اَفْتُونِي ifadesini kullanarak onların görüşlerine ne denli ihtiyaç duyduğunu ifade etmiştir.²⁹ Buna rağmen Sebe melikesinin onlardan beklediği cevabı alamadığı anlaşılmaktadır. Nitekim görüşlerine şu gerekçelerle karşı çıkmıştır: "Kraliçe şöyle dedi: Krallar bir ülkeye girdiler mi, oranın altını üstüne getirirler ve halkının ulularını aşağılanmış duruma düşürürler. Bunlar da öyle yapacaklardır."³⁰ Böylelikle "akıllıca cevap vermiş, bilgin ve tecrübeli bir devlet başkanına yaraşır bir tarzla fikrini ortaya koymuştur."³¹

Kur'an'ın istişare bağlamında zikrettiği bir diğer seçkinler grubu, Hz. Süleyman kıssasında geçmektedir. Kur'an bu konuya şöyle değinmektedir: "Beyler! Onlar boyun eğerek bana gelmeden önce hanginiz o kraliçenin tahtını bana getirebilirsiniz? diye sordu."³² Hz. Süleyman'ın mele' olarak seslendiği kişilerin bilginler topluluğu olduğu ve bunun kapsamına cinlerin de dâhil olduğu anlaşılmaktadır. "Kitaptan bir bilgisi olan ise, 'Ben onu sen göz açıp kapayıncaya kadar getiririm' diye cevap verdi."; "Cinlerden bir ifrit, 'Sen makamından kalkmadan önce ben onu sana getiririm. Gerçekten bu işe gücüm yeter, ben güvenilir biriyim' dedi."³³ mealindeki âyetler bunu desteklemektedir. Âyetlerden anlaşıldığı kadarıyla Hz. Süleyman'ın istişarede bulunduğu/talepte bulunduğu kişiler, Hz. Süleyman'ın isteğini yerine getirmişlerdir. Bu

26 en-Neml 27/29-32.

27 İbn Kesîr İsmail b. Ömer Kureşî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, nşr, Muhammed Hüseyin Şemsüddîn (Beirut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1419), 2/188.

28 en-Neml 27/33.

29 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 19/453.

30 en-Neml 27/34.

31 Bu konuda bk. Kerim Buladı, *Kur'an'ın Anlaşılmasın Anahtar Kavramlar* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2015), 193.

32 en-Neml 27/37.

33 en-Neml 27/38-39.

durumda Hz. Süleyman'ın istişare ettiği kişileri “görüşleri isabetli olan değerli şahsiyetler” şeklinde nitelemek mümkündür.

Neml sûresinin ele aldığı bu iki mele' topluluğunda bir kıyaslamanın varlığı dikkat çekmektedir. Âyetlerden anlaşıldığı kadarıyla Sebe kraliçesinin istişarede bulunduğu kişiler, devletin ileri gelenleriydi. Ancak Hz. Süleyman'ın istişare ettiği kişilerin insan ve cin bilginlerini kapsamına alan bir çeşitlilik barındırdığı ve bunların daha çok emri uygulayan kişiler konumunda oldukları anlaşılmaktadır. Sebe melikesi kendisine gelen mektuba nasıl bir cevap verileceği, başka bir ifadeyle nasıl bir karar alınacağı hakkında istişareyi tercih etmiş ancak istişarede dile getirilen görüşü doğru bulmamıştır.³⁴ Kur'an, Sebe melikesinin danıştığı kişilerin mezkûr görüş dışında farklı önerilerde bulunmadığına işaret etmektedir. Bu yönüyle Sebe melikesinin aklı ve dirayeti ön planda tutarak çoğunluğun dile getirdiği görüşe itibar etmediğini söylemek mümkündür. Hz. Süleyman kıssasında ise verilmiş bir kararın uygulanması noktasında bir istişarenin varlığı dikkat çekmektedir. Başka bir ifadeyle Hz. Süleyman Sebe melikesinin tahtının getirilip getirilmemesi konusunu istişareye açmamıştır. Aldığı kararın kimin uygulayabileceğini istişareye açmıştır. Bu yönüyle Sebe melikesinin istişaresinden farklılık arz etmektedir.

Hz. Yûsuf kıssasında zikredilen mele' ifadesine ise Kur'an şu şekilde değinmektedir: “*Kral, 'Rüyamda yedi arık ineğin yedi semiz ineği yediğini gördüm. Ayrıca yedi yeşil ve bir o kadar da kuru başak gördüm. Efendiler! Eğer rüya yorumluyorsanız bu rüyamı da bana yorumlayın' dedi*”³⁵ Kur'an hükümdarın rüyasını yorumlamasını istediği kişilerin kimler olduğu hakkında ayrıntılı bilgi vermemektedir. Ancak âlimlere göre âyetteki mele' ifadesinden kasıt eşraftan; âlimler, hikmet sahibi kişiler³⁶, rüya yorumcuları, kahinler, müneccimler, devletin ileri gelenleri vb. kişilerdir.³⁷ Âlimler, o zamanlar Mısır'da kâhin ve müneccimlerin, rüyaların tabiri noktasında en maharetli insanlar olduklarını belirtir.³⁸ Bu tahminlerin ne denli güçlü olduğunun tespiti zor olsa da bildiğimiz tek şeyin, hükümdarın rüyasını halka değil, sınırlı sayıda eşrafa açtığıdır. Öte yandan istişarede bulunulan kişiler, rüyanın te'vilini yapamamışlardır. “*Adamlar, 'Bunlar karmakarışık düşlerdir. Biz böyle düşleri yorumlamayı bilmeyiz' dediler.*”³⁹ mezkûr âyet buna işaret etmektedir. Bununla beraber “*O iki kişiden, hapisten kurtulup bunca zaman geçtikten sonra Yûsuf'un tembihini hatırlayan genç, 'Ben size bu rüyanın yorumunu bildireceğim; beni hemen gönderin' dedi.*”⁴⁰ Yûsuf'la beraber hapiste kalan kişinin onu hatırlaması ve hükümdara ondan bahsetmesi bir yönüyle rüyanın doğru yorumlanması noktasında önemli bir gelişme olmuştur.

Bahsi geçen üç kıssada istişare edilen gruplardan bahsedildiği anlaşılmaktadır. Sebe melikesinin istişare ettiği kişilerin kibirli davrandıkları görülmektedir. Diğer iki kıssada ise Kur'an, âyetlerdeki eşrafa menfi bir anlam yüklememiştir.

34 Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.), 2/284.

35 Yûsuf 12/43.

36 Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 4/280.

37 İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*, 4/392.

38 Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 2/336.

39 Yûsuf 12/44.

40 Yûsuf 12/45.

2.2. el-Mele'ü'l-a'lâ

Kur'an'da el-meleü'l-a'lâ tamlaması iki yerde geçmektedir. Bunlardan biri مَا كَانَ لِي مِنْ عِلْمٍ مَا كَانُوا يَكْفُرُونَ بِالْمَلَأِ الْأَعْلَى إِذْ يَخْتَصِمُونَ “Yüce topluluk, kendi aralarında tartışırken onlarla bulunup bilgi edinmiş değilim.”⁴¹ Sâd 38/69. âyetinde geçmektedir. Âlimler âyette geçen el-meleü'l-a'lâ ifadesinin kimlere delâlet ettiğine dair çeşitli görüşler dile getirmiştir. Âlimlerin çoğunluğuna göre el-meleü'l-a'lâ'dan kasıt meleklerdir.⁴² Bazı alimlere göre ise âyet tüm meleklerle işaret etmemektedir. Bilakis meleklerden bir topluluğa işaret etmektedir.⁴³ Bu yorumlara göre âyetteki tartışmadan kasıt, “*Hani Rabbin meleklere, ‘Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım’ demişti. Onlar, ‘Biz seni övgü ile tesbih ederken ve senin kutsallığını dile getirip dururken orada fesat çıkaracak ve kan dökecek birini mi yaratacaksın?’ dediler. Allah ‘Şüphe yok ki, ben sizin bilmediklerinizi bilirim’ buyurdu.*”⁴⁴ âyetinin ifadesiyle Hz. Âdem’in halife kılınması kıssasında meleklerin yaptıkları tartışmalarıdır.⁴⁵ Yani tartışma, Hz. Âdem’in yaratılışı esnasında gerçekleşmiş olmaktadır. Hz. Peygamber de ancak Allah’ın bilgilendirmesiyle tartışmadan haberdar olmuştur.⁴⁶ Böylelikle Allah Hz. Peygamber’in şahit olmadığı bir olayı haber vermiştir. Bu da Kur’an’ın gaybî mucizelerindedir.⁴⁷ Bir başka görüşe göre ise âyetteki tamlama sadece meleklerle delâlet etmemektedir; bilakis ifade, Âdem ve şeytanı da kapsamaktadır. Bu anlayışın temelinde gaybî âlemde gerçekleşen tartışmanın taraflarının Allah, melekler ve şeytan olmasıdır.⁴⁸ Bu görüş sahiplerinin “يَخْتَصِمُونَ” ifadesini sadece meleklerin Hz. Âdem hakkındaki konuşmalarına hasretmedikleri⁴⁹ bilakis Allah ve şeytanı da tartışmaya kattıkları görülmektedir.⁵⁰ Bu durumda tartışmanın hangi konuda yapıldığı da önem kazanmaktadır. Bu görüşe göre, Âdem’e secde edilmesi esnasındaki tartışmalar da âyetin kapsamına dâhildir.⁵¹ Başka bir ifadeyle bu görüşü savunanlar, Hz. Âdem’in, yaratılması sürecinde yaşanan tartışmaları ve sonrasında secde edilmesi olayı ile ilgili gerçekleşen olayların tamamını âyetin tefsirine dâhil etmişlerdir.⁵²

Öte yandan Mâtürîdî (öl. 333/944) âyetin tefsiriyle ilgili dört görüş aktarır:

41 es-Sâd 38/69.

42 Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. nşr. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beirut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1423), 3/253.

43 Ebü'l-Kâsım Zeynülsîlâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *Letâ'ifü'l-işârât*, nşr. İbrâhîm Besyûnî (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmmeh, ts.), 3/262; Bikâi *Nazmü'd-dürer fi tenâsübi'l-âyat ve's-süver*, 12/430.

44 el-Bakara 2/30.

45 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 21/236.

46 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 21/236.

47 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 21/236.

48 Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl* (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407), 4/105.

49 Meleklerin kendi aralarında mı yoksa Allah'la mı tartıştıkları ve bunun nasıl caiz olduğu meselesine dair birçok görüş nakledilmiştir. Konumuzu doğrudan ilgilendirmedığı için ayrıntılarına bu çalışmada yer vermedik.

50 Ebüssuûd, *İrşâdü'l-aqli's-selîm*, 3/215; Vâhidî, *et-Tefsîrü'l-basîl*, 12/180.

51 İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 7/80.

52 Zemahşerî, *el-Keşşâf'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl*, 4/105.

Birincisi, çoğunluğun görüşü olan el-meleü'l-a'lâ ifadesinin, meleklerle hamledilmesidir. Bu durumda âyetteki tartışma gerçek tartışma manasında olmayıp konuşma anlamındadır.⁵³

İkincisi, âyetteki tartışmadan kasıt, meleklerin; günahların kefareti, dereceler, salih ameller vb. konulardaki tartışmalarıdır.⁵⁴ Zira melekler bir kul günah işlediğinde yahut iyilik yaptığında o kişinin ecri ve cezasının ne olacağı hakkında kendi aralarında konuşurlar.⁵⁵ Bu durumda konuşulan konu değişiklik arz etmektedir. Bazı müfessirler, buna işaret etmiştir.⁵⁶

Üçüncüsü, kıyamet gününde hasımlar arasında gerçekleşecek tartışmalardır. Şu âyet de bunun delilidir: *“ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عِنْدَ رَبِّكُمْ تَخْتَصِمُونَ”* *Sonra da kıyamet gününde rabbinizin huzurunda davalasacaksınız.*⁵⁷ Bu durumda tartışma konuşma anlamında olmayıp gerçek anlamdadır.⁵⁸

Dördüncüsü, âyetin ifade ettiği tartışma, Kureyş ileri gelenlerini konu edinmektedir.⁵⁹ Muhtemeldir ki Kureyş ileri gelenleri, bu konu hakkında soru sormuşlar ve Hz. Peygamber de vahiyle haber vermiştir.⁶⁰ Sem'ânî (ö. 489/1096) bu görüşü sahih görmemektedir.⁶¹ İbn Atıyye de bu görüşün zayıf olduğunu ve bunu destekleyen bir delilin bulunmadığını belirtir.⁶²

Bazı alimler başka bir görüşe de işaret etmektedir. Buna göre el-meleü'l-a'lâ'dan kasıt, melekler olsa da tartışan kişiler melekler değildir. Bilakis âyet, bazı müşriklerin meleklerin Allah'ın kızı olduğunu, bazılarının ise onların ilah olduğunu iddia etmeleri hakkındaki tartışmalarını konu edinmektedir. Dolayısıyla âyetteki tartışmanın failleri Kureyş müşrikleridir.⁶³

el-meleü'l-a'lâ'dan kastın, melekler olduğunu savunan ilk görüşün tercih edilmesini destekleyen ek karinelerin olduğu görülmektedir. Özellikle meleklerin 'a'lâ' kelimesiyle sıfatlandırılmaları, onların mekanlarının yahut Allah katındaki konumlarının yüceliğine işaret etmektedir.⁶⁴ Her ne kadar bazı âlimler, şeytanın âyete dâhil edilmesini cennetten kovulmasından önce olduğunu ifade ederek gerekçelendirse de⁶⁵ şeytanın, âyete dâhil edilmesi uzak ihtimaldir.

Konuyla ilgili üzerinde durulması gereken bir diğer konu, Hz. Peygamber'in sahâbilerine anlattığı bir rüyadır. Buna göre Allah, Hz. Peygamber'e rüyasında el-meleü'l-a'lâ'nın ne hakkında tartıştığını sormuştur. Hz. Peygamber de onların kefareti ve dereceler hakkında tartıştıklarını ifade

53 Ebü Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, thk. Mecdî Baslum (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2005), 8/245.

54 Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, 8/245.

55 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-veciz*, 4/513.

56 Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb Basrî Mâverîdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, nşr. Seyyîd b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye), 5/110; Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî es-Sem'ânî, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, thk. Yâsir b. İbrâhim-Ebü Bilâl Ganîm b. Abbas (Riyad: Darü'l-vatan, 1998), 4/453.

57 ez-Zümer, 31.

58 Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, 8/245.

59 Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, 8/245.

60 Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, 8/245.

61 Sem'ânî, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, 4/453.

62 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-veciz*, 4/514.

63 Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, nşr. Ahmed Berdevûnî (Kahire: Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, 1384/1964), 15/262; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-veciz*, 4/514.

64 Muhammed Abdurrahman el-Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-ahvezi bi-şerhi Câmi'i'l-Tirmizi* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.), 9/74.

65 Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dârü't-Tünusiyye, 1984), 23/296.

etmiştir. Hz. Peygamber kefaretlere kastın; namazlardan sonra camide beklemek, yürüyerek cemaate gitmek ve zorluk anında abdesti eksiksiz almak olarak yorumlamıştır. Dereceleri ise selamı yaymak, yemek yedirmek, insanlar uykudayken geceleyin uyanıp namaz kılmak şeklinde açıklamıştır.⁶⁶ İbn Kesîr (öl. 774/1373), Hz. Peygamber'in anlattığı rüya ile âyet arasında bir bağ kurulmaması gerektiğini ifade eder. Ona göre hadisteki tartışmadan kastın ne olduğunu Hz. Peygamber açıklamıştır. Âyet ise farklı bir tartışmadan bahsetmektedir.⁶⁷ Ebû Hayyân da (öl. 745/1344) el-meleü'l-a'lâ'nın tartışıkları konunun, Hz. Âdem hakkında olduğunu, rüyada değinilen meseleler olmadığını belirtir.⁶⁸ Öte yandan kimi alimler, hadisle âyet arasında irtibat kurmuştur.⁶⁹ Hem Sâd 69. âyeti hakkında hem de hadisle ilgili şu değerlendirmelerde bulunmak mümkündür:

Birincisi, Sâd. 69. âyetteki el-meleü'l-a'lâ tamlamasına bakıldığında ifadenin mücmel olarak geldiği görülmektedir. Ayrıca âyet gaybî bir konuyu ele almaktadır. Bu tür durumlarda içtihatla bulunmak doğru olmadığından dolayı sahâbe tefsirine rücû edilmesi gerekmektedir. Sahâbe tefsirine bakıldığında el-meleü'l-a'lâ ifadesinin melekler olduğunu açıklayan rivayetler söz konusudur. Nitekim İbn Abbas bunu açıkça ifade etmiştir.⁷⁰ Bu durumda şeytanın, el-meleü'l-a'lâ'ya dâhil edilmesi doğru olmadığı anlaşılmaktadır. Şeytanın, el-meleü'l-a'lâ kapsamında değerlendirilmediği takdirde tartışmanın, hangi konuda ve kimlerle gerçekleştiği de netlik kazanmış olacaktır.

İkincisi, Hz. Peygamber'in el-meleü'l-a'lâ ile ilgili hadisi bir yönüyle âyeti tefsir etmektedir. Şöyle ki; kefarete ve derecelere hakkında konuşan kişilerin melekler olduğu anlaşılmaktadır.⁷¹ Dolayısıyla şeytanın, buna dâhil edilmesi mümkün değildir.

es-Sâffât 37/8. âyetinde geçen *لَا يَسْمَعُونَ إِلَى الْمَلَأِ الْأَعْلَى وَيُقَذَّفُونَ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ* "Onlar artık o yüce topluluğu dinleyemezler; (bölgeden) uzaklaştırmak için üzerlerine her yönden atış yapılır"⁷² el-meleü'l-a'lâ ifadesinin tefsirinde de benzer görüşler dile getirilmiştir. Müfessirlere göre âyette zikredilen el-meleü'l-a'lâ'dan kasıt meleklerdir.⁷³ Rivayetlere göre Hz. Peygamber'e vahiy gelmeden önce şeytanlar gökyüzünden bilgi alıp yeryüzünde istedikleri kişilerle paylaşıyorlardı. Vahiy sonrası bu durum kesintiye uğramıştır.⁷⁴ Bahsi geçen âyet de bu duruma işaret etmektedir. Buna göre şeytanların meleklerden bilgi almaları engellenmiştir. Bir diğer görüşe göre bahsi geçen ifadede kasıt dünya semasıdır.⁷⁵ Öte yandan ifadenin tüm melekleri değil sadece seçkin

66 Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, nşr. nşr. Şuayb el-Arnaüt (b.y.: Müessesetü'r-risâle, 1421/2001.), 36,423 (No. 22110).

67 İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azim*, 7/88.

68 Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhît*, thk. Sıdkî Muhammed Cemil (Beirut: Dârü'l-Fikr, 1420), 9/144.

69 Öztürk, "el-meleü'l-a'lâ".

70 Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 15/262.

71 Ebû'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân Receb el-Bağdâdî, *İhtiyârü'l-evlâ fi şerhi hadîsi ihtisâmi'l-mele'i'l-a'lâ*, nşr. Câsim el-Füheyd ed-Devserî (Kuveyt: Mektebetü'l-Aksâ, 1985), 42.

72 es-Sâffât 37/8.

73 Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 7/206.

74 Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 7/206.

75 Mâverî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, 5/38.

melekleri yahut dünya semasındaki melekleri kapsadığı ifade edilmiştir.⁷⁶ İbn Kesîr mezkûr ifadenin sadece gökyüzü anlamına geldiğini meleklerin de buna dâhil olduğunu belirtir.⁷⁷ Bazı müfessirler, mezkûr ifadeyle gökyüzü meleklerinin kastedildiğini ifade eder.⁷⁸ Kimi müfessirler de el-meleü'l-a'lâ ve mele' i'l-arz şeklinde bir taksime gitmişlerdir. Buna göre el-meleü'l-a'lâ dünya semasını ifade ederken mele' i'l-arz ise yeryüzüne delâlet etmektedir.⁷⁹

Merâgî ise (öl. 1883-1952) konuyla ilgili rivayetleri dikkate almadığı görülmektedir. Zira o, bâtinî anlamları ön plana çıkarıcı şekilde âyeti te'vil eder. Ona göre âyet, nefesine boyun eğmiş insan, cin ve şeytanların yüce değerlerden mahrum kaldığı, dolayısıyla o yüceliğe (el-meleü'l-a'lâ) erişemeyeceklerine vurgu yapmaktadır.⁸⁰ Görüldüğü üzere bu yorum, âyetin tefsirini belirginleştiren mezkûr rivayetle çelişmektedir.

Aktardığımız bilgilerden hareketle el-meleü'l-a'lâ ifadesinin şerefli, değerli bir topluluk olan melekler için kullanıldığını söylemek mümkündür. Dolayısıyla mele' ifadesinin buradaki kullanımı üstünlük, yücelik anlamlarını vermesi açısından olumlu bir anlam barındırmaktadır. Kur'an'ın, zikrettiklerimiz haricinde değindiği mele' ifadesinde ise menfi bir anlam dikkat çekmektedir. Kur'an'ın olumsuz anlam yüklediği mele' yaklaşımını üç başlık altında incelemek mümkündür:

2.3. Peygamber Kıssalarında Mele'

2.3.1. Mekkî Dönem

Peygamber kıssalarına bakıldığında mele' ifadesinin, sıklıkla kullanıldığı görülmektedir. Mele' ifadesinin en çok zikredildiği yerlerden biri, Hz. Mûsâ kıssasıdır. Kur'an, Hz. Mûsâ'nın bir yandan Firavun'la mücadele ederken aynı zamanda eşrafın direnciyle karşılaştığını haber vermektedir. Âyetler, Hz. Mûsâ ve Hz. Hârûn'un sadece Firavun'a değil aynı zamanda kavmin ileri gelenlerine de elçi olarak gönderildiklerini şu şekilde ifade etmektedir: *ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ مُوسَىٰ ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ مُوسَىٰ وَ هَارُونَ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَأْنَا بِهَا* “Sonra onların ardından Mûsâ'yi mucizelerimizle Firavun ve yakın çevresine gönderdik; onlar ise mucizeleri inkâr ettiler.”⁸¹; *ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ مُوسَىٰ وَ هَارُونَ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَأْنَا بِهَا* “Onların da ardından Mûsâ ve Hârûn'u açık kanıtlarımızla Firavun'a ve çevresindeki ileri gelenlere gönderdik.”⁸² Âyetlerden de anlaşıldığı üzere, Hz. Mûsâ ve Hz. Hârûn'un davet sürecinde mele' önemli bir yere sahip olmuştur. Müfessirler âyetteki mele' ifadesini farklı şekillerde tefsir etmişlerdir. Bazı müfessirlere göre âyetteki ‘مَلَأْنَا’ ifadesinden kasıt ileri gelenler değil, kavmin tümüdür. İbn Atıyye bu âyette mele' ifadesinin eşrafa hamledilmesini doğru

76 Vâhidî, *et-Tefsîrû'l-basîf*, 19/18.

77 İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-azîm*, 7/4.

78 Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Cüzey el-Kelbî, *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl*, nşr. Abdullah Halidî (Beyrut: Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1416), 2/188.

79 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 4/466.

80 Ahmet Mustafa Merâgî, *Tefsîrû'l-Merâgî* (Kahire: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1946), 23/43.

81 el-A'râf 7/103.

82 Yûnus 10/75.

bulmaz.⁸³ Ona göre mele' ifadesi eşraf anlamında değil, kavim mânasındadır. Taberî (öl. 310/923) mezkûr âyetteki mele' ifadesini “إلى جَمَاعَةٍ فِرْعَوْنُ مِنَ الرِّجَالِ” “Firavun’un cemaatinden adamlara...” şeklinde tefsir ederek eşraf anlamını yüklemiştir.⁸⁴ Bu durumda davetin Firavun ve eşraf ile tahdit edilmesinin hikmeti nedir, davet diğer insanlara ulaşmamış mıdır? Âyetteki mele' kavim anlamında tefsir edildiği takdirde işkâl kalmayacaktır. Ancak eşraf anlamında ele alındığında âyetin, o dönemdeki ileri gelenlerin, halkın inançları üzerinde ne denli etkili olduklarına vurgu yaptığı anlaşılmalıdır. Esasen dönemin eşrafı, Firavun’un ilahlığının savunucularıydı. Eşraf var güçleriyle Firavun’u destekliyor, fikirlerinin yayılmasını sağlıyordu.⁸⁵ Âyetlerden Firavun ile mele' arasında ciddi bir iş birliğinin olduğu, Mûsâ’nın davetine karşı güç birliği halinde hareket ettikleri anlaşılmalıdır. Hatta Firavunun halktan ziyade mele' grubunu muhatap aldığı görülmektedir. Şu âyet buna işret etmektedir: وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي “Firavun, “Ey seçkinler! Sizin için benden başka tanrı tanımıyorum.”⁸⁶ âyetten de anlaşıldığı üzere Firavun, ilahlık iddiasının ileri gelenler tarafından onaylanmasını öncelemiş ve tehditkâr bir dil kullanmıştır. Zira onların Firavun’u desteklemesi diğer insanlar üzerinde de etkili olacaktır. Çünkü hem Firavun hem de mele' şu âyetin ifadesiyle ciddi bir güce ve servete sahipti: “Mûsâ, “Rabbimiz! ‘Sen Firavun’a ve adamlarına dünya hayatında ihtişam ve servet verdin’ dedi.”⁸⁷ Bu nedenle Firavun’un eşrafın desteğiyle Mûsâ’ya karşı çıkması inananlar için zor bir süreç olmuştur. Nitekim seçkinlerin, Firavun’u desteklemesi ve beraber hareket etmeleri Mûsâ’nın davetine icabet eden kişi sayısını azaltmıştır. “Mûsâ’nın kavminden ancak az sayıda insan, Firavun ve adamlarının kendilerine kötülük edeceğinden korka korka Mûsâ’ya iman etti”⁸⁸ âyetinin de ifadesiyle insanların birçoğu Firavun ve eşrafı tarafından fiziki şiddetten çekindikleri için iman etmemişlerdir. Dolayısıyla zikrettiğimiz âyetlere bakıldığında Hz. Mûsâ’nın davetini kabul eden kişi sayısının neden az olduğu anlaşılmalıdır. Bir yandan Firavun’un tüm gücünü Hz. Mûsâ’ya karşı kullanması öte yandan güçlü ve kudretli eşrafın iman edenlere karşı aktif bir düşmanlık içerisinde olmaları iman eden kişi sayısını azaltmada önemli bir etken olmuştur. Gücü elinde tutan bu gruhun, saldırgan kişilikleri de söz konusuydu. “Ey Mûsâ! İleri gelenler seni öldürmek için hakkında görüşme yapıyorlar.”⁸⁹; “Firavun’un kavminden ileri gelenler dediler ki: ‘Seni ve tanrılarını bırakıp yeryüzünde bozgunculuk çıkarırsınlar diye mi Mûsâ’ya ve kavmini serbest bırakacaksın?’ Firavun, ‘Biz onların oğullarını sürekli öldürüp kızlarını sağ bırakacağız. Elbette biz onları ezecek üstünlükteyiz’ dedi.”⁹⁰; “Firavun’un kavminden ileri gelenler dediler ki: “Bu gerçekten çok bilgili bir sihirbazdır.”⁹¹ âyetlerden de anlaşıldığı üzere

83 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-veciz*, 3/134.

84 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 12/12.

85 Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 10/6120.

86 el-Kasas 28/38.

87 Yûnus 10/88.

88 Yûnus 10/83.

89 el-Kasas 28/20.

90 el-A'râf 7/127.

91 el-A'râf 7/109.

bu guruh, daveti inkâr etmekle sınırlı kılmamıştır. Bilakis iftiraya ve şiddete de başvurmuşlardır. Öyle ki bu kesim Hz. Mûsâ'yı öldürme girişiminde dahi bulunmuşlardır. Bunu yapan kişilerin, Hz. Mûsâ'ya tabi olanları bağışlamaları beklenmemelidir. Dolayısıyla fiziksel şiddetin ön planda olduğu bir mücadele atmosferi mevcuttu. Öyleki bu süreçte Firavun ve eşrafın eliyle çocuklar katledilmiş⁹²; dini emir ve kutsallar alay konusu kılınmıştır. Böyle bir ortamda İslamî davetin sağlıklı ulaştırılması son derece güçtür. Bu hikmetten dolayıdır ki, Hz. Mûsâ'nın Hz. Hârûn'u yardımcı kılması sadece konuşma güclüğü çekmesinden dolayı değildir. Yaşadığı zor atmosferde kendisine bir destekçi bulma arzusu da buna dâhildir.

Öte yandan Hz. Mûsâ kıssası tahkik edildiğinde onun Mekkî döneme dönük birçok mesaj barındırdığı görülmektedir. Firavun ve eşrafın birlikte hareket etmesi, maddi gücü elinde tutmaları, şiddete başvurmaları, vahyi inkâr etmeleri gibi özelliklerin tamamı Hz. Peygamber'e ve ona tabi olanlara da yapılmıştır. Bu yönüyle Hz. Mûsâ kıssasının, Hz. Muhammed'in risâlet dönemine birçok yansımaları olmuştur. Örneğin; Hz. Mûsâ kıssasına bakıldığında Hz. Mûsâ'nın davetini engelleme noktasında Firavun ve eşrafın ciddi bir dayanışması dikkat çekmektedir. Aynı şekilde Mekke müşriklerinin Hz. Peygamber'i değişik sıfatlarla nitelendirmeleri ve Hz. Peygamber'e karşı birlikte hareket etmeleri yönüyle bir benzerlik hâkimdir.

Hz. Nûh'un davetinde de eşrafın karşıtlığı görülür. Kur'an, Hz. Nûh'un kavmini şu ilkelere davet ettiğini haber vermektedir. *“Ey kavmim! Allah'a kulluk edin; sizin O'ndan başka tanrınız yoktur. Doğrusu ben, üzerinize gelecek büyük bir günün azabından korkuyorum.”*⁹³ âyetten de anlaşıldığı üzere Hz. Nûh, Allah'a şirk koşanları büyük bir günün azabıyla korkutmuştur. Tamamen muhatapların iyiliğini ve kurtuluşunu amaçlayan bu konuşmaya karşı kavmin ileri gelenlerinin Hz. Nûh'u, *“قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِهِ إِنَّا لَنَرَاكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ”* *“Kavminden ileri gelenler, ‘Biz seni gerçekten apaçık bir sapkınlık içinde görüyoruz!’ dediler.”*⁹⁴ şeklinde dalâletle itham etmeleri ve Hz. Nûh'un savunduğu görüşlerinin doğruluğunu tartışmaktan ziyade, şahsını töhmet altında bırakmaları ne denli kibirli olduklarını göstermektedir. Onların onu dalâlette görmeleri kendi bakış açılarını yansıtmaktadır. Zira eşraf, kendilerini diğer insanlarla eşit görmüyor, her konuda üstün görüyordu. Hz. Nûh'un bir olan Allah'a herkesi davet etmesi ve insanları eşit görmesi onlar açısından dalâleti yansıtıyordu.

Eşrafın Hz. Nûh'a karşı tavırları sadece onu dalâletle vasıflandırmakla sınırlı değildi. Aynı zamanda onunla alay edip mesaj ve ilkelerini küçümsüyorlardı. *“Nûh gemiyi yaparken, kavminin ileri gelenleri yanına uğradıkça onunla alay ediyorlardı. Dedi ki: “Bizimle alay ediyorsanız edin bakalım! Ama bilin ki sizin alay ettiğiniz gibi biz de sizinle öyle alay edeceğiz!”*⁹⁵ mealindeki âyetten de anlaşıldığı üzere, Hz. Nûh'a karşı duydukları kin, nefret, tahammülsüzlük çok boyutlu idi. Hz. Nûh'la alay edenlerin, toplumun ileri gelenleri mi yoksa farklı bir grup mu

92 el-A'râf 7/141.

93 el-A'râf 7/ 59.

94 el-A'râf 7/ 60.

95 Hûd 11/38.

olduğu noktasında ihtilaf olsa da⁹⁶ her ikisi de ihtimal dâhilindedir. Çünkü âyetteki “yanına uğradıkça” ifadesi, toplumun değişik kesimlerinin sürekli Hz. Nûh'u alaya aldıkları şeklinde anlaşılabilir. Başka bir ifadeyle sürekli, farklı kişiler tarafından alaya alınmış olması mümkündür.

Öte yandan, eşrafın Hz. Nûh'a itirazlarını barındıran şu âyet, konumuz açısından son derece etkileyicidir: فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ مَا تَرِيكَ إِلَّا بَشَرًا مِثْلَنَا وَمَا تَرِيكَ إِلَّا الَّذِينَ هُمْ أَرَادْنَا بِآدِي الرَّأْيِيِّ فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ مَا تَرِيكَ إِلَّا بَشَرًا مِثْلَنَا وَمَا تَرِيكَ إِلَّا الَّذِينَ هُمْ أَرَادْنَا بِآدِي الرَّأْيِيِّ “Kavminin ileri gelen inkârcıları, ‘Biz seni sadece bizim gibi bir insan olarak görüyoruz. Sana sığ görüşlü ayak takımımızdan başkasının uyduğunu da görmüyoruz. Sizin bize karşı bir üstünlüğünüzü de kabul etmiyoruz, bilâkis sizin yalancı olduğunuz kanaatini taşıyoruz’ dediler.”⁹⁷ âyete bakıldığında Hz. Nûh'a yönelik üç itirazın varlığı dikkat çekmektedir: Beşer olması, zayıfların ona tabi olması ve bir üstünlüğünün olmaması. Âyetin üslubu incelendiğinde ileri gelenlerin sıklıkla Hz. Nûh'un davetiyle karşılaştıkları ve her karşılaşmada mezkûr ithamlardan biriyle yahut tümüyle karşılık verdikleri anlaşılmaktadır. Zira Hz. Nûh'un uzun süre kavmini İslam'a davet etmesi onun, eşrafla sürekli muhatap olmasına ve onların çeşitli eziyetlerine maruz kalmasına sebep olmuştur. İnkârcıların, benzer ithamlarını barındıran şu âyet de dikkatimizi çekmektedir. فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلَكُمْ يُرِيدُ أَنْ يَتَفَضَّلَ عَلَيْكُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَنْزَلْنَا مَلَكًا مِمَّا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي آيَاتِنَا الْأُولَى “Kavminin inkâra sapmış ileri gelenleri dediler ki: “Bu adam, içinizde üstün olmak isteyen, sadece sizin gibi sıradan bir insandır. Eğer Allah isteseydi herhalde bir melek gönderirdi. Biz geçmiş atalarımızdan böyle bir şey duymadık.”⁹⁸ Bu âyetin bahsi geçen Hûd 27. âyetinden farkı, bunun gâib lafızıyla gelmiş olmasıdır. Âyetin üslubuna bakıldığında devlet erkanının/ileri gelenlerin Hz. Nûh'un davetini kendi aralarında konuştukları/tartıştukları anlaşılmaktadır. Muhtemelen eşraf, özel meclislerinde Hz. Nûh'un getirdiği mesajlara karşı neler yapılabileceğini tartışıyorlardı. Bir diğer ihtimal ise, eşraf Hz. Nûh'un davetinin yayılmasını engellemek için insanlara seslenmişlerdir.⁹⁹ Bu durumda eşraf, sadece vahyi hedef alıp eleştirmekle sınırlı kalmamış aynı zamanda davetin muhataplarını da hedef almışlardır.

Hz. Nûh'a dönük yapılan itirazların benzeri Mekkî dönemde de görülmektedir.¹⁰⁰ Hz. Peygamber'in tebliğ ve davet hayatına bakıldığında neredeyse zikredilen itirazların tümü görülür. Örneğin; müşriklerin, melek peygamber talebinde bulunmaları, Hz. Peygamber'e tabi olanları küçümsemeleri, nâzil olan âyetleri alaya almaları, üstünlüğü maddî güçle orantılı şekilde ele almaları ve peygamberliğin bir beşere nâzil olacağına, makam sahibi kişilere inmesi gerektiğine dair söylemleri¹⁰¹ bu minvalde değerlendirilebilir. Hz. Nûh'a yapılan itiraz ve ithamların, Mekkî dönemde Hz. Peygamber'e, inananlara ve müşriklere mesaj vermesi açısından önemlidir. Çünkü Mekkî dönemde Müslümanlar gerçekleşmiş bir sahnenin benzerini yaşıyorlardı.

96 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-veciz*, 3/170.

97 Hûd 11/27.

98 el-Mü'minûn 23/24.

99 Bu konuda bk. İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azim*, 5/472.

100 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-veciz*, 3/162.

101 Bu konuda bk. el-İsrâ 17/94-96; ez-Zuhrûf 43/31; el-En'âm 6/8, 52-53, 68; et-Tevbe 9/65.

Bu sahneleri Hz. Hûd peygamberin mücadelesinde de görmekteyiz. Hz. Hûd'un kavmini “*Ey kavmim! Allah'a kulluk edin; sizin O'ndan başka tanrınız yoktur. Hâlâ sakınmayacak mısınız?*” şeklinde davet etmesi ve ileri gelenlerin *قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ إِنَّا لَنَرِيكَ فِي سَفَاهَةٍ وَإِنَّا لَنُظُنُّكَ مِنَ الْكَاذِبِينَ* “*Kavminden ileri gelen kâfirler, 'Biz seni kesinlikle bir akılsızlık içinde görüyoruz ve gerçekten senin yalancılardan olduğunu düşünüyoruz' dediler*”¹⁰² âyetinin ifadesiyle Hz. Hûd'u akılsızlıkla itham etmeleri, Hz. Nûh kıssasıyla birçok açıdan örtüşmektedir. Aslında bu durum, hak-batıl mücadelesinin bazı yönleriyle değişiklik gösterse de mücadelenin özünün değişmediğinin bir işaretidir. Tarihte gerçekleşmiş bu mücadeleler, tarihin bir döneminde gerçekleşip bitmiş olaylar değildir. Bilakis sürekli tekrarlanan ve kıyamete kadar da devam edecek mücadele sahnelerinin bir kısmıdır. Geçmişin inkârcı eşrafı olduğu gibi günümüzün de İslam'a karşı çıkan eşrafı vardır. Sermayelerini İslam'ın yayılmasını engellemek için harcayanlar, ellerindeki medya gücünü İslam'ın öğretilerini çirkin göstermek için kullananlar aynı düşüncenin bir uzantısıdır. Bu yönüyle Kur'an'ın mele' hakkındaki mesajlarını tarihte olmuş bitmiş olaylar silsilesi olarak görmemek gerekir.¹⁰³

Eşrafın inkârıyla karşılaşan bir diğer peygamber Hz. Şuayb'dır. Konuyla ilgili âyetler incelendiğinde eşrafın Hz. Mûsâ kıssasında olduğu gibi gücü ellerinde bulundurdukları ve Hz. Şuayb'a ve inananlara karşı şiddet kullandıkları anlaşılmaktadır. *قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لَنُخْرِجَنَّكَ يَا شُعَيْبُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَكَ مِنْ قَرْيَتِنَا أَوْ لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا قَالَ أَوَلَوْ كُنَّا كَارِهِينَ* “*Kavminden büyüklük taslayan önderler kesimi şöyle dediler: 'Ey Şuayb! Ya seni ve seninle beraber inananları kesinlikle şehrimizden çıkaracağız veya mutlaka dinimize döneceksiniz!'* Şuayb dedi ki: “*İstemesek de mi?*”¹⁰⁴ âyeti, açıkça göstermektedir ki, mele' yani ileri gelenler, Hz. Şuayb'ı sürgün etmekle tehdit etmişlerdir. Âyetteki *اسْتَكْبَرُوا* ifadesi, eşrafın en bariz özelliklerindedir. Bahsi geçen grup istikbâr ve inkârlarından dolayı davete icabet etmemişlerdir. Bu iki özellik, ileri gelenlerin en belirgin vasıflarındandır.¹⁰⁵ Nitekim eşrafın zikredildiği âyetlere bakıldığında, bu kesimin sahip oldukları güç ve iktidarı korumak için var güçleriyle peygamberlerin davetine karşı çıktıkları görülür. Zira tüm peygamberlerin davetinin ortak noktası, mutlak anlamda güç ve iktidarın yegane sahibinin Allah Teâlâ olduğunun ikrarıdır. İslam'ın tevhit düşüncesinde; insanlara karşı üstünlük taslamaya, zulmetmeye, hak ve hukukun çiğnenmesine yer yoktur. Dolayısıyla eşraf, sahip oldukları gücün, Allah katında bir değeri olmadığını farkındaydılar. Bu nedenle de iktidarlarını devam ettirmek için vahye karşı koymuşlardır.

Bununla yetinmemişler, şu âyetin ifadesiyle ona tabi olanları da hüsrana uğramakla korkutmuşlardır: *قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لَئِن آتَيْتُمْ شُعَيْبًا إِنَّكُمْ إِذًا لَخَاسِرُونَ* “*Kavminin inkârcı ileri gelenleri, 'Eğer Şuayb'a uyarırsanız o takdirde siz mutlaka hüsrana uğrarsınız!'* dediler.”¹⁰⁶ Bu

102 el-A'râf 7/ 66.

103 Bu konuda bk. Buladı, *Kur'an'ın Anlaşılmasının Anahtar Kavramlar*, 148-149.

104 el-A'râf 7/ 88.

105 Mehmet Tözlyurt, “Kur'ani Bir Kavram Olarak Mele'nin Semantik İncelemesi”, *Kelam Araştırmaları Dergisi [Kader]* 13/2 (2015), 811; Buladı, *Kur'an'ın Anlaşılmasının Anahtar Kavramlar*, 171.

106 el-A'râf 7/90.

âyet göstermektedir ki, Kur'an'ın zikrettiği ileri gelenlerin tepkileri, çeşitlilik arz etmektedir. Nitekim değindiklerimizden anlaşıldığı üzere, bazıları sadece peygamberlerini inkâr edip töhmet altında bırakmakla yetinirken bazıları da başka yolları denemişlerdir.

Eşrafa karşı mücadele veren peygamberlerden biri de Hz. Salih'tir. Hz. Salih'in mesajlarını inkâr eden mele' *الْمَلَأَ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لِلَّذِينَ اسْتُضِعُوا لِمَنْ أَمَنَ مِنْهُمْ أَنْ صَالِحًا مَرْسَلٌ مِنْ رَبِّيَ* 'inkâr eden mele' *قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلَ بِهِ مُؤْمِنُونَ* "Kavminin ileri gelenlerinden büyüklük taslayanlar, içlerinden zayıf gördükleri kesimden inananlara dediler ki: 'Siz Sâlih'in, rabbi tarafından gönderildiğini biliyor musunuz?' Onlar da 'Şüphesiz biz onunla ne gönderilmişse ona inanırız' dediler."¹⁰⁷ Hz. Salih'i ve inananları alaya almakla kalmamış, Hz. Salih'in getirdiği mucizeyi de hedef almışlardır. *فَعَقَرُوا النَّاقَةَ وَعَتَوْا عَنْ أَمْرِ رَبِّهِمْ* "Derken, o deveyi keserek öldürdüler, böylece rablerinin emrinden dışarı çıktılar"¹⁰⁸ âyette işaret edildiği üzere, eşrafın deveyi kesmesi, Hz. Sâlih ve inananlara duydukları nefretin bir tezahürüdür. Aynı zamanda bu girişimleri davetin yayılmasını engellemek içindir.

Kur'an'da mele' ifadesinin zikredildiği âyetlerden biri de Mü'minûn 33. âyettir. *وَقَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِإِيمَانِ الْآخِرَةِ وَأُتِرْفَاهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يَأْكُلُ مِمَّا تَأْكُلُونَ مِنْهُ وَيَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُونَ* "Bu elçinin kavminden olup da inkâra sapan, âhirete ulaşmayı yalan sayan, dünya hayatında kendilerine refah verdiğimiz hatırlı kişiler halka şöyle dediler: "Bu da olsa olsa sizin gibi sıradan bir insan. Sizin yediğinizden yemekte, içtiğinizden içmektedir."¹⁰⁹ Kıssanın üslubuna bakıldığında, zaman ve mekanın ötesinde mesajlar dikkat çekmektedir. Âlimler, mezkûr âyetteki kavmin hangi kavim olduğu konusunda değişik görüşler serdetmiştir. Bazılarına göre mezkûr ifadeler, Hz. Hûd'un gönderildiği Âd kavminin sözleridir.¹¹⁰ Kimi müfessirlere göre ise bahsi geçen sözler, Hz. Salih'in gönderildiği Semud kavminin ifadeleridir.¹¹¹ Aslında kendilerine elçi gönderilen kavmin hangi kavim olduğunun tespiti çok da önemli değildir. Zira önemli olsaydı Allah bunu belirtirdi. Burada üzerinde durulması gereken konu, kendilerine elçi gönderilen kavmin tespitinden ziyade eşrafın iddiaları ve İslam'a dönük nefretleridir. Eşrafın ifadeleri şu şekildedir: "Bu elçinin kavminden olup da inkâra sapan, âhirete ulaşmayı yalan sayan, dünya hayatında kendilerine refah verdiğimiz hatırlı kişiler halka şöyle dediler: Bu da olsa olsa sizin gibi sıradan bir insan. Sizin yediğinizden yemekte, içtiğinizden içmektedir. Sizin gibi sıradan bir insana uyacak olursanız o zaman herhalde kaybedenlerden olursunuz. O size, ölüp de toprak ve kemik yığını haline gelmişken tekrar hayat alanına çıkarılacağınızı mı söylüyor? Bu size söylenenler gerçek olmaktan çok çok uzak! Gerçek olan sadece şu yaşadığımız dünya hayatıdır. Ölüp ve yaşarız. Bir daha da diriltilecek değiliz. O, Allah hakkında sadece yalanlar düzüp koşan bir adamdır. Biz ona inanmıyoruz."¹¹² Bu âyetler, üzerinde iyice

107 el-A'râf 7/75.

108 el-A'râf 7/77.

109 el-Mü'minûn 23/33.

110 Bu konuda bk. İbn Kesîr, *Tefsîriü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 5/474.

111 Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beirut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1420), 23/275; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 19/27.

112 el-Mü'minûn 23/33-38.

düşünüldüğünde eşrafın dile getirdiği ve savunduğu düşüncelerin tarihten günümüze değişmediği anlaşılmaktadır. Yeniden dirilmeyi ve âhireti inkâr etmek, peygamberleri küçümsemek ve onları yalancılıkla itham etmek, dünya hayatının sarhoşluğu içerisinde debelenmek vb. söylem ve davranışlar, peygamberlere düşman eşrafın, kendi aralarında ittifak ettikleri noktalardır. Bu sebeple de Kur'an mekân ve zamanı aşan bir boyutta eşrafın iddialarını aktarmıştır. Çünkü Kur'an, davete karşı çıkan ileri gelenleri küfrün temsilcisi şeklinde sembolize etmekte ve isimler üzerinde durmamaktadır. Bu durum aslında Kur'an'ın mesajlarıyla uyumludur. Zira Kur'an nadir durumlar haricinde genellikle düşüncenin kendisine yoğunlaşmıştır. Kaldı ki, ileri gelenlerin kimliği değişse de tarihi süreçte fikirleri birbirine hep yakın olmuştur. Peygamber kıssalarına bakıldığında Kur'an'ın mele' olarak tanımladığı bu grubun, risâlet ve davete karşı çetin karşıtlığı görülür. Bu kesimin, sahip oldukları tüm güçlerini İslamî davetin aleyhinde kullanmaları, kimi zaman İslam'a gönül vermiş kişileri zor duruma düşürmüş, davetin çetin bir süreçte ilerlemesine yol açmıştır. Bu nedenle de eşrafı ele alan âyetler incelendiğinde muhatabın, zihin dünyasını ve duygularını etkileyen üslûbun dikkati çektiği görülür.

Kur'an'da bu ifadenin yer verildiği bir diğer yer, Hz. Peygamber kıssasıdır. Bilindiği üzere Hz. Peygamber döneminde toplumu ilgilendiren kararlar Dârünnedve'de alınıyordu. Hz. Peygamber döneminde Kureyş ileri gelenleri yönetim gücünü elinde tutuyorlardı. Başka bir ifadeyle mele' aynı zamanda mevcut hükümet adamlarını ifade ediyordu. Tespit edildiği kadarıyla Kur'an, Hz. Peygamber dönemindeki müşriklerin ileri gelenlerini sadece bir defa mele' şeklinde vasıflandırmıştır. Şu âyet onları ele almaktadır: “*Onlardan ileri gelenler: Yürüyün, tanrılarınıza bağlılıkta direnin, sizden istenen şüphesiz budur.*”¹¹³ Müfessirler, bu âyetin nüzûl sebebi ile ilgili olarak; Kureyş'in ileri gelenlerinin Hz. Peygamber'in davasından vazgeçmesi için Ebû Tâlib ile konuşmasını ve sonrasında Hz. Muhammed'in (s.a.v.) tek olan Allah'a çağırımdan vazgeçmeyeceğini söylemesi sonrasında müşriklerin dile getirdiği sözler olduğunu belirtir.¹¹⁴

Âyete bakıldığında son derece etkili bir üslûpla Kureyş eşrafının karakteristik yapısının ele alındığı görülür. Zira müşriklerin ilahlarına bağlılık noktasında taviz vermemeleri, onların tüm mücadelelerinin özünü teşkil etmektedir. Esasen Kur'an'ın evrensel konularının başında tevhit gelir. Bu tüm insanlığın ihtiyaç duyduğu bir ilkedir. Vahyin temel gayesi, tevhidin yerleştirilmesi ve şirk ile mücadeledir. Bu hakikati kabul etmeyenlerin başında da güç ve iktidarı ellerinde tutanlar gelmektedir. Bahsi geçen âyetteki şu ifade “*Yürüyün, tanrılarınıza bağlılıkta direnin*” bu gerçeği göstermektedir. Onların taviz vermeyeceklerini ifade etmeleri, ileri gelenlerin ne denli davalarında dirençli olduklarına işaret etmekte ve Hz. Peygamber'in de zor bir mücadele verdiğini göstermektedir. Öte yandan müşriklerin, “*Bildiğimiz son dinde böyle bir şeyi iştirmedik; bu uydurmadan başka bir şey değil*” şeklinde Hz. Peygamber'in davetinin daha önce duyulmadığını ifade edip karşı çıkmaları, acizliklerinin bir göstergesidir. Bir

113 es-Sâd 38/6.

114 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 4/494.

görüştürün doğruluğu, başka kişilerin onaylamasıyla ölçülemez. Esasen nâzil olan vahyin, birçok peygamberden bahsetmesine rağmen bunu söylemiş olmaları, bile bile hakikati görmezden geldiklerinin delilidir. Bazı müfessirlere göre o sözleri ileri gelenler, kendilerine tabi olan insanlara söylemişlerdir.¹¹⁵ Böylece onlar insanların Hz. Muhammed'e tabi olmalarına engel olmaya çalışmışlardır. Müşriklerin, mezkûr ifadeleri kendi aralarında konuşup anlaştıktan sonra halka söylemiş olması da ihtimal dâhilindedir.

2.3.2. Medenî Dönem

Tespit ettiğimiz kadarıyla mele' kelimesi Medenî âyetlerde bir defa zikredilmiştir. Bu konuyu ele alan el-Bakara 2/246 âyeti Yahudilerin ileri gelenlerin sözlerinden caymalarını konu edinmektedir. “*Mûsâ'dan sonra İsrâiloğulları'nın ileri gelenlerini görmedin mi? Peygamberlerinden birine 'Bize bir hükümdar gönder de Allah yolunda savaşalım' dediklerinde o, 'Üzerinize savaş farz kıldığında savaşmayacağınızdan korkarım' cevabını verdi. 'Yurtlarımızdan ve çocuklarımızdan uzaklaştırıldığımız halde Allah yolunda savaşmayıp da ne yapacağız!' dediler. Üzerlerine savaş farz kılınca da içlerinden azı müstesna, yüz çeviriverdiler. Allah zalimleri iyi bilmektedir.*”¹¹⁶ Âyetin bağlamına bakıldığında mele' ifadesinin diğer kıssalardan farklı bir anlamda kullanıldığı anlaşılmaktadır. Diğer kıssaların neredeyse tamamında (istişare ehli olan ve melekleri konu edinen mele' hariç) peygamberlerin davetine direnen, karşı çıkan bir topluluktan bahsedilirken bu âyet de ise, iman etmiş ancak sonrasında sözlerinden cayan bir topluluğa değinilmektedir. Bahsi geçen âyetten de anlaşıldığı üzere Yahudilerden bir grup, Allah yolunda savaşmak için peygamberlerinden kendilerine bir hükümdar gönderilmesini istemişlerdir. Ancak savaş farz kıldığında pek azı hariç verdikleri ahdi yerine getirmemişlerdir. Mezkûr âyet; Yahudi karakteristiğini tasvir etme noktasında önemlidir. Çünkü âyet, sözlerini tutmayan, ahitlerini bozan, cihattan geri kalan bu topluluğu etkileyici bir üslûpla eleştirmektedir. Ayrıca âyetin, nüzûl sebebi bilinmemekle beraber Medenî dönemde nâzil olması¹¹⁷, Hz. Peygamber'in ve müminlerin Yahudileri tanıma noktasında önemli mesajlar barındırmaktadır. Çünkü Medenî döneme bakıldığında Hz. Peygamber'in Benî Kaynakâ', Benî Nadîr kabileleriyle antlaşmalar imzaladığı halde bu kabilelerin sözlerini tutmadıkları ve Hz. Peygamber'e ihanet ettikleri görülür. Bu yönüyle bahsi geçen âyette, peygamberlerine ihanet eden Yahudilerle benzer bir durum mevcuttur.

Âlimler âyette zikredilen mele' ifadesinin, kavmin eşrafını mı yoksa tümünü mü kapsadığı noktasında ihtilaf etmiştir. Bazı âlimlere göre âyetten kasıt Yahudilerin eşrafi değil, tüm toplumdur. Bu yoruma göre peygamberlerine istekte bulunan kişiler belli bir zümreden müteşekkil değildi. Başka bir ifadeyle peygamberden istekte bulunanlar, toplumun tamamıydı.¹¹⁸

115 Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, 8/600.

116 el-Bakara 2/246.

117 Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîrü'l-hadis* (Kahire: Dâru İhyâi'l-kütübî'l-Arabiyye, 1383), 6/460.

118 Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, 3/243,

Bu durumda âyetteki min, mini'l-beyâniyedir.¹¹⁹ Bazı âlimlere göre ise âyette tüm Yahudilerden ziyade Yahudilerin eşrafı ve ileri gelenleri kastedilmektedir.¹²⁰ Ebû Zehre de (öl. 1974) bu görüşü tercih etmiştir. Ona göre buradaki mele' ifadesinden kasıt, istişare ehli ve seçkinler grubudur.¹²¹

Diğer taraftan bu âyetteki mele' tasviri menfi olsa da diğer peygamberlere karşı çıkan mele' tasvirinden bir yönüyle farklı bir görüntü arz etmektedir.

Sonuç

Bu çalışmada Kur'an'ın birçok âyetinde zikredilen mele' ifadesinin anlam yelpazesinin ortaya çıkarılmasının yanı sıra kelimenin Kur'an kıssalarındaki yansımaları ele alındı. Mele' ifadesinin anlamlarının tespitinde, Arap dili, âyetlerin bağlamı, Kur'an'ın bütünselliği ve müfessirlerin konuyla ilgili görüşleri dikkate alındı. Bu bağlamda ifadenin Kur'an'da çoğunlukla; toplumun ileri gelenleri, eşrafı, istişare ehli, yetki sahibi kişiler vb. manalarda kullanıldığı anlaşılmıştır.

Kur'an, bahsi geçen topluluğu çeşitli kıssalarda ele almış ve çoğunlukla menfi bir anlam yüklemiştir. Konuyla ilgili irdelediğimiz âyetlerin çoğunda, bu kişilerin; hakikatin karşısında duran, tevhit düşüncesine karşı çıkan, peygamberlerin davetlerine kabalıkla, kibirle cevap veren, iman edenleri tehdit eden, güç ve otoritenin yanında yer alıp var güçleriyle davetin yayılmasını engelleyen sıfatlara haiz oldukları görülmüştür. Bu bağlamda Kur'an, bu kişileri istikbarın, inkarın, zorbalığın, zulmün temsilcileri olarak ele almıştır. Kur'an bunların güç ve maddi zenginliklerini hakikat yolunda değil, şirk ve inkar yolunda kullandıklarını ibret ve hikmet penceresinden aktarmış ve İslam'ın bu tutuma hiçbir değer atfetmediğini, inkâr ve zorbalığın kalıcı olmadığını göstermiştir. Zira mele', güç ve otoriteyi temsil etmesine rağmen İslamî daveti engelleyememiştir. Ayrıca bu ifadenin birçok âyette tekrar edilmesi, Kur'an'ın bu topluluğu, tevhit ve şirk mücadelesinin devamlılığı bağlamında değerlendirdiğini göstermektedir. Başka bir deyişle, Kur'an kıssalarında değinilen eşraf, sadece tarihte yaşamış ve ölmüş kişilerden ibaret değildir. Bilakis İslam'a savaş açan, zulmeden, hakikatleri inkâr eden, sahip oldukları güç ve otoritelerini İslam'ın yayılmasını engellemek için kullanan tüm kesimler Kur'an'ın değindiği topluluğa dahildir.

Bununla beraber Kur'an'ın olumsuz anlamda değerlendirdiği mele' ifadesini iki açıdan değerlendirmek mümkündür: Bunlardan ilki, peygamberlerin davetine karşı çıkan, küfürde direnen, güç ve makamlarıyla İslam'ın yayılmasını engellemek için ellerinden geleni yapan kişilerdir. Kur'an bu topluluğu menfi anlamda zikretmiş ve yer yer kıssanın merkezinde değerlendirmiştir. Birçok kıssa bu minvaldedir. Diğerisi ise İsrâiloğulları'nın ileri gelenleri hakkındadır. Onları konu edinen Bakara 246. âyetine bakıldığında âyette iman etmiş ancak sözlerini tutmayan, dinin ilkeleriyle alay eden bir gruba işaret edilmektedir. Bu açıdan bakıldığında diğer kıssalarla benzerlik olsa da başlangıçta iman etmiş olmaları yönüyle farklılık arz etmektedir.

119 Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ Ebû Zehre, *Zehretü'l-tefâsîr* (b.y.:Dârü'l-fikri'l-Arabî, ts.), 2/883.

120 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 4/435.

121 Ebû Zehre, *Zehretü'l-tefâsîr*, 2/883.

Öte yandan çalışmada Kur'an'ın bu ifadeyi kendileriyle istişare edilen itibarlı kişiler anlamında kullandığı da görülmüştür. Hz. Süleyman, Hz. Yûsuf ve Sebe melikesinin kıssalarında istişare edilen kişiler buna örnektir. Ancak her üç olayda da istişare edilen kişilerin konumu ve özellikleri farklılık arz etmektedir. Hz. Süleyman'ın istişare ettiği kişiler arasında cinlerin olması, kralın rüyasının te'vilini kahinlerin de aralarında bulunduğu itibarlı kişilere sorması, Sebe melikesinin ise Hz. Süleyman'ın mektubunu devlet erkanının ön planda olduğu kişilerle istişare etmesi bazı farklılıkların olduğunu göstermektedir. Kur'an'ın, mele' ifadesini bu bağlamda zikretmesinde farklı bir yaklaşım mevcuttur. Sebe melikesinin istişare ettiği kişilerle olumsuz bir anlam yüklediği görülürken, bahsi geçen iki peygamberin istişare ettiği kişilere ise menfi bir anlam yüklememiştir. Bununla beraber Kur'an'ın mezkur kıssalarda mele' ifadesini doğrudan ön planda tutmadığı, kıssanın sadece bir sahnesi olarak sunduğu anlaşılmaktadır.

Ayrıca çalışmamızda el-meleü'l-a'lâ ifadesinin tahliline de yer verilmiştir. Bu ifadenin ne anlamda kullanıldığı noktasında ihtilaf olsa da birçok müfessirin konuyla ilgili rivayetlerden hareketle, el-meleü'l-a'lâ ifadesini meleklerle hamlettiği, tefsir anlayışlarını rivayetler üzerinden şekillendirdikleri ve lugavî tefsiri temel almadıkları tespit edilmiştir. Bu açıdan bakıldığında bahsedilen ifadenin, meleklerle hamledilmesinden dolayı olumlu bir anlam ifade ettiğini belirtmek mümkündür.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynakça/References

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Fezâ'ilü's-Şahâbe*. thk. Vasiyyullah b. Muhammed Abbas. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1403/1983.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*, nşr. nşr. Şuayb el-Arnaût. b.y.: Müessesetü'r-risâle, 1421/2001.
- Ay, Mahmut. *Kur'an Kıssalarını Sîret Bağlamında Okumak: Hz. Musa Kıssası Örneği*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2019.
- Bikâi, Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Hasen er-Rubât el-Hurbevî. *Naẓmü'd-dürer fitenâsübi'l-âyât ve's-süver*. Kahire: Dâru'l-kütübi'l-İslâmiyye, 1431.
- Buladı, Kerim. *Kur'an'ın Anlaşılmasının Anahtar Kavramlar*. İstanbul: KayihanYayınları, 2015.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh Tâcu'l-Luga ve Sihâhu'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1987.
- Çelik, İbrahim. "Kur'an'da Mele' Terimi Peygamberler ve Onlara Uymak İstemeyenler" *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1986) 79.
- Çelik, İbrahim. "Mele'". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 11 Mart 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mele>

- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîrû'l-hadîs*. Kahire: Dâru İhyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, 1383.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf Endelüsî. *el-Bahrü'l-muhîth*. thk.Sıdkî Muhammed Cemil. Beyrut: Dârü'l-fıkr,1420.
- Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ. *Zehretü't-tefâsîr*. b.y.:Dârü'l-fikri'l-Arabî, ts.
- Ebüsüüd Efendi. *İrşâdü'l-'akli's-selim ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsî'l-Arabî, ts.
- Ezherî, Zeynüddîn Hâlid b. Abdillâh b. Ebî Bekr el-Vakkâd. *Tehzîbü'l-luğa*. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsî'l-Arabî, 2001.
- Ferrâ', Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî. *Me'âni'l-Kur'an*, nşr. Ahmed Yûsuf Necâtî-M. Ali en-Neccâr. Mısır: Dârü'l-Mısriyye, ts.
- Hâkîm et-Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hasen. *Nevâdirü'l-uşûl fi ma'rifeti ahbârî'r-Resûl*. thk. Abdurrahman Umeyrâ. Beyrut: Dârü'l-cil.ts.
- Halil b. Ahmed. *Kitâbü'l-'Ayn*. nşr. Mehdi el-Mahzûmî -İbrâhim es-Sâmerrâi. Beyrut: Mektebetü'l-hilâl, 1408/1988.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb. *Ğarîbü'l-hadîs*.thk. Abdülkerim İbrahim el-Garbavî. Beyrut: Darü'l-fıkr, 1982.
- İbn Abbâd, Ebü'l-Kâsım İsmâil el-Abbâs et-Tâlekânî. *el-Muhîth fi'l-luğa*. thk. Muhammed Hasan Âl-i Yâsîn. Beyrut: 'Alemul-Kütub, 1994/1414.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*.Tunus: Dârü't-Tûnusiyye, 1984.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. nşr. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1422.
- İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kelbî. *et-Teshîl li-'ul ümi't-tenzil*. nşr. Abdullah Halidî. Beyrut: Dâru'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, 1416.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-Ezdi el-Basrî. *Cemheretü'l-luğ*. thk. Remzî Münîr Ba'lebekkî. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1987.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Zekerıyyâ b. Muhammed er-Râzî. *Mücmelü'l-luğa*, nşr. Zühre Abdülmuhsin Sultân. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1986.
- İbn Kesîr, İsmail b. Ömer Kureşî. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*. nşr. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1419.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdir, 1414.
- İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdirrahmân el-Bağdâdî. *İhtiyârü'l-evlâ fi şerhi hadîsi ihtişâmi'l-el-meleü'l-a'lâ*, nşr. Câsim el-Fühed ed-Devserî. Kuveyt: Mektebetü'l-Aksâ,1985.
- Kattân, Mennâ'. *Mebahis fi Ulumi'l-Kur'an*. b.y.: Mektebetü'l-maârif, 2000.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*. nşr. Ahmed Berdevûni. Kahire: Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, 1384/1964.
- Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Zeynüslâm Abdülkerim b. Hevâzin b. Abdilmelik. *Letâ'ifü'l-işârât*, nşr. İbrâhîm Besyûnî. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmmе, ts.
- Ma'mer b. Müsennâ, Ebû Ubeyde. *Mecâzü'l-Ğur'an*. nşr. Fuat Sezgin. Kahire:Mektebetü'l-Hancî, 1381.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vilâtü Ehli's-sünne*,thk. Mecdî Baslum. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2005.

- Mâverdi, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb Basrî. *en-Nüket ve'l-uyûn*, nşr. Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye. ts.
- Merâgî, Ahmet Mustafa. *Tefsîrû'l-Merâgî*. Kahire: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1946.
- Mukâtil, Süleymân. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. nşr. Abdullah Mahmûd Şehhâte. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1423.
- Mübârekfûrî, Muhammed Abdurrahman. *Tuhfetü'l-aḥvezi bi-şerḥi Câmi'i't-Tirmizî* Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.
- Öztürk, Mustafa. "el-meleü'l-a'lâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 15 Mart 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mele-i-ala>
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an Kıssalarının Mahiyeti*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *el-Müfredât fiğaribi'l-Ḳur'ân*. thk. Safvân Adnân Davûdî. Şam: Dâru'l-Kalem,1412.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtiḥu'l-gayb*. Beyrut:Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1420.
- Sem'ânî, Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbar et-Temîmî el-Mervezî. *Tefsîrû'l-Ḳur'ân*, thk. Yâsir b. İbrâhim-Ebü Bilâl Ganîm b. Abbas. Riyad: Darü'l-vatan, 1998.
- Şa'râvî, Muhammed Mütevellî. *Tefsîru eş-Şa'râvî*. b.y.: Metabiu ahbari'l-yevm, 1997.
- Taberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Galib el-Âmülî Ebü Cafer. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Ḳur'ân*. nşr, Ahmed Muhammed Şakir. Kahire: Müessesetü'r-risâle, 2000/1420.
- Tözluyurt, Mehmet. "Kur'ani Bir Kavram Olarak Mele'nin Semantik İncelemesi". *Kelam Araştırmaları Dergisi [Kader]* 13/2 (2015), 75-83.
- Vâhidî, Alî b. Ahmed b. Muhammed. *et-Tefsîrû'l-basîṭ*. Riyâd: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1430.
- Zeccâc, Ebü İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl. *Me'âni'l-Ḳur'ân ve i'râbüḥ*, thk. Abdülcelîl Abduḥ Şelebî. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1988.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gâvâmiẓi't-tenzil*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407.

İzmirli İsmail Hakkı'nın Mantık Tasavvurunun Gelişimi

The Development of the Logical Conception of the Right of Izmirli Ismail Haqqi

Hande Nur Bozbuğa¹ 



öz

İzmirli İsmail Hakkı (1869-1946), Osmanlı Devleti'nin son yılları ile Cumhuriyet'in ilk yıllarında yaşamış bir düşünürdür. Hayatı ve ilmi kişiliği üzerine pek çok çalışma hazırlanmıştır. İslâm düşüncesinin çeşitli alanlarına dair teliflerde bulunmuştur. Onun bu çok yönlü kişiliğinin önemli bir yönünü de mantık anlayışı temsil etmektedir. Mantık alanına dair *Mi'yârü'l-ulûm*, *İlm-i mantık*, *Mantık-ı tatbiki veya fenn-i esâlib*, *Mantık-ı tatbiki yahut fenn-i üslûb*, *Felsefe Dersleri* ve *Fenn-i menâhic* isimli eserlerinden bahsedilebilir. Çalışmamızın temel iddiası, İzmirli'nin mantık tasavvurunda, İzmirli'nin değişimiyle, eski ile yeniyi mezceden bir bakış açısı olduğunu söyleyebiliriz. O, Aristo mantığının modern dönemde yeni Batılı mantık araştırmalarıyla mezcedilebileceğini düşünmüştür. Bir diğer tartışılacak mesele, İzmirli'nin, hakkında bugüne kadar yapılmış çalışmalarda bir referans almamış ve kütüphane katalog kayıtlarında üç cüz'den müteşekkil olan, sırasıyla mantık, yöntem ve metafizik konularına dair taşbaskı halde bulunan telif üzerindedir. Kütüphanelerde *İlm-i mantık* olarak kayda geçen ve nüshaları bulunan el yazması veya taş baskı eserin, sonradan basılan *Felsefe Dersleri* isimli eserinin adeta taslağı şeklinde bir ön çalışma olduğu, yine aynı şekilde *Mantık-ı tatbiki* ismiyle nüshaları bulunan yazma/taş baskı eserin, sonradan basılan *Fenn-i Menâhic* isimli eserinin taslağı şeklinde bir ön çalışma olduğu tespitidir. Eserlerin içeriği karşılaştırıldığında sistematiği ve muhtevası neredeyse tamamen örtüşmekte olduğunun görülmesi, bu iddiamızı kuvvetlendirmektedir.

Anahtar Kelimeler: Mantık-ı sûri, Mantık-ı tatbiki, Menahic, Üslûb, Metodoloji

ABSTRACT

Izmirli Ismail Haqqi (1869-1946) was a thinker who lived in the last years of the Ottoman Empire and the first years of the Turkish Republic. Numerous studies have investigated his life and scientific personality. He wrote about various fields of Islamic thought. An essential aspect of his versatile personality is his understanding of logic. His works *Mi'yârü'l-ulûm*, *İlm-i mantık*, *Mantık-ı tatbiki veya fenn-i esâlib*, *Mantık-ı tatbiki yahut fenn-i üslûb*, *Felsefe Dersleri* and *Fenn-i menâhic* are related to the field of logic. The main argument of our study was that there is a development in İzmirli's

Sorumlu yazar/Corresponding author:
Hande Nur Bozbuğa (Doktora Öğrencisi),
İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi
Bilim Dalı, İstanbul, Türkiye
E-posta: handeturak@gmail.com
ORCID: 0000-0003-3927-8088

Başvuru/Submitted: 15.07.2021
Revizyon Talebi/Revision Requested:
10.08.2021
Son Revizyon/Last Revision Received:
10.08.2021
Kabul/Accepted: 13.08.2021

Atf/Citation: Bozbuğa, Hande Nur. İzmirli İsmail Hakkı'nın Mantık Tasavvurunun Gelişimi. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 11/2, (Eylül 2021): 699-722.
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2021.971756>

conception of logic from classical to modern, or in Izmirli's words, from old to new. He argued that Aristotelian logic could be combined with new logic studies of science in the west in the modern period. Another issue discussed in this study is the lithographed copyright of his three volumes of logic, method, and metaphysics in library records, which has not been referenced so far. Our claim here is that one of these studies, whose publication place and date are unknown, *İlm-i mantık*, was later copyrighted as *Felsefe Dersleri*, whereas *Mantik-ı tatbikî* was later copyrighted as *Fenn-i menâhic* by Izmirli. The comparison of the content of the works reveals that the systematic and content almost completely overlap, thus supporting our claim.

Keywords: Formal logic, Applied logic, Menâhic, Uslub, Methodology

EXTENDED ABSTRACT

Izmirli İsmail Haqqı (1869-1946) was a thinker at the time of the end of the 19th century and the beginning of the 20th century. Numerous studies have investigated his life and scientific personality. He has written about various fields of Islamic thought. An essential aspect of his versatile personality is his understanding of logic. His works *Mi'yâru'l-ulûm*, *İlm-i mantık*, *Mantik-ı tatbikî* yahut *fenn-i üslûb*, *Mantik-ı tatbikî veya fenn-i esâlib*, *Felsefe Dersleri* and *Fenn-i menâhic* are within the field of logic. The main argument of our study is that there was a change in the logic of Izmirli's perception over time. This change can represent transition that moves from the traditional understanding of logic to a modern understanding. Accordingly, it is aimed at merging with the scientific understanding of the modern West while being considered historical. *Mi'yâru'l-ulûm*, written by Izmirli in Hijri 1315, is a commentary on *İsâgüci* by Ebherî within the framework of classical logic, reflecting Aristotelian logic. His other studies on logic were written in Hijri 1329 and later, and the science of logic in these works aimed to reconcile the understanding of old logic with the new by taking western sources as reference. Thus, in these works, as Hilmi Ziya Ulken (d. 1974) and Necati Oner (d. 2019) stated, he included new logic topics.

In these works, he also benefited from the views of Islamic thinkers on some issues and compared their views with those of western thinkers. Therefore, we argue that this approach followed the western scientific developments in logic and scientific methodology. According to Izmirli, the reason the scientific issues encountered in his society could not reach a definitive solution is that the classical logic and methodology adopted for centuries were still being defended.

Three different concepts of the methodology of logic studies have emerged in Turkey. The first is the Aristotelian logic, also called old logic. The second is the new logic research shaped by the modern western logic studies. The last one is the understanding that combines the old and the new, and this is generally called consensus logic in the sources. Izmirli wrote works within the framework of conciliatory logic research. In the new logic researches, there is a tendency of categorizing the science of logic into formal and applied. Izmirli also followed this understanding. According to him, formal logic reflects an understanding wherein Aristotelian

logic is included and modern western logic and old Aristotelian logic are combined. For Izmirli, applied logic is a branch of the science of logic. He focused on both formal and applied logic in his works within the framework of Islamic thought and modern western logic.

Giriş

İzmirli İsmail Hakkı (1869-1946), XIX. yüzyılın sonu ile XX. yüzyılın başlarında yaşamış bir düşündürüdür. Hayatı ve ilmi kişiliği üzerine pek çok çalışma hazırlanmıştır.¹ İslâm düşüncesinin çeşitli alanlarına dair teliflerde bulunmuştur. Onun bu çok yönlü kişiliğinin önemli bir yönünü de mantık anlayışı temsil etmektedir. Mantık alanına dair *Mi 'yâru 'l-ulûm*,² *İlm-i mantık*³, *Mantik-ı tabîkî yahut fenn-i üslûb*⁴, *Mantik-ı tabîkî veya fenn-i esâlib*,⁵ *Fenn-i menâhic*⁶ ve *Felsefe Dersleri*⁷ isimli eserlerinden bahsedilebilir. Çalışmamızın temel iddiası, İzmirli'nin mantık tasavvurunda zaman içerisinde bir değişimin olduğudur. Bahsettiğimiz bu değişim, tarihsel kabul edilebileceği kadar modern Batı'nın ilim anlayışına entegre olma yolunda geleneksel mantık anlayışından modern mantık anlayışına doğru seyreden bir anlayışı da temsil edebilir. Zira onun H. 1315/M. 1897 yılında telif ettiği *Mi 'yâru 'l-ulûm*, klasik mantık anlayışı çerçevesinde Ebherî tarafından yazılmış *İsâgûcî* üzerine bir şerh çalışması olup Aristoteles mantığını yansıtmaktadır. Onun diğer mantık çalışmaları, H. 1329/M. 1911 ve sonrasında yazılmış ve bu eserlerde mantık ilmi, Batılı kaynaklar referans alınarak eski mantıkla yeni mantık anlayışını birbiriyle uzlaştırma amacı taşımıştır. Böylelikle o, bu eserlerinde Hilmi Ziya Ülken (öl. 1974) ve Necati Öner'in (öl. 2019) de belirttiği gibi yeni tarzda mantık konularına yer vermiştir.⁸

- 1 İzmirli'nin ilmi kişiliğine dair hazırlanmış çalışmalar için bk. Celâleddin İzmirli, *İzmirli İsmail Hakkı'nın Hayatı, Eserleri, Dini ve Felsefî İlimlerdeki Mevkî* (İstanbul: Hilmi Kitabevi, 1946); Bayram Ali Çetinkaya, *İzmirli İsmail Hakkı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000); Osman Karadeniz, "İzmirli'nin Din-Hikmet Anlayışı ve 'Din-i İslâm ve Din-i Tabîi' Adlı Eseri, *İzmirli İsmail Hakkı, (Sempozyum: 24-25 Kasım 1995)*, haz. Mehmet Şeker, Adnan Bülent Baloğlu (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 77-92; Sabri Hizmetli, *İsmail Hakkı İzmirli: 1868-1946* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996); Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Ulemâsı* (İstanbul: Zafer Matbaası, 1980), 279-281; İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi* (İstanbul: Risale Yayınları, 1987); Ali Birinci, "İzmirli İsmail Hakkı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 23/530-536.; Ahmet Hamdi Akseki, "Hocam İzmirli İsmail Hakkı", *Yeni Selamet*, 16 Şubat 1949, 3/6-74. Ayrıca İzmirli üzerine yapılmış ve onun görüşlerini her yönüyle kapsamlı bir biçimde ele alan tezler için bk. Sabri Hizmetli, *La Vie et les Oeuvres d'İzmirli İsmail Haqqi* (Paris: Sorbonne Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1976); Hizmetli'nin Fransızca olarak hazırladığı bu yüksek lisans tezi, Türkçeye kazandırılmıştır: Hizmetli, *İsmail Hakkı İzmirli: 1868-1946* (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1996). Ayrıca İzmirli üzerine iki doktora tezi bulunmaktadır. Bunlardan biri Fransızca olarak hazırlanmıştır ve Hizmetli'ye aittir: a.mlf., *Les Idées Théologiques d'İsmail Hakkı İzmirli (1868-1946) Dans Le 'Yeni İlm-i Kalâm'* (Paris: Sorbonne Üniversitesi, Doktora Tezi, 1979). Bir diğer doktora tezi için bk. Bayram Ali Çetinkaya, *İsmail Hakkı İzmirli ve Felsefe* (Ankara: Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Doktora Tezi, 1999). Çetinkaya'nın bu çalışması, kitap haline dönüştürülmüştür: a.mlf., *İzmirli İsmail Hakkı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000). Bu eser, 2013 tarihinde İngilizceye tercüme edilmiştir: a.mlf., *İzmirli İsmail Haqqi His Life, Works And Views* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2013).
- 2 İzmirli İsmail Hakkı, *Mi 'yâru 'l-ulûm* (İstanbul: Dersaadet Matbaası, 1315/1897), 5-10.
- 3 İzmirli İsmail Hakkı, *İlm-i mantık* (İstanbul: b.y., t.s.), Süleymaniye Kütüphanesi İ. İ. H. Bölümü, db. no. 3746; İzmirli İsmail Hakkı, *İlm-i mantık*, Atatürk Kütüphanesi Seyfeddin Özege Kataloğu. Kayıt No: 6295.
- 4 İzmirli İsmail Hakkı, *Tabîkî mantık yahut fenn-i üslûb* (b.y., 1329), Süleymaniye Kütüphanesi İ. İ. H. Bölümü, db. no. 3750.
- 5 İzmirli İsmail Hakkı, *Mantik-ı Tabîkî*, (b.y., t.s.) Atatürk Kütüphanesi Seyfeddin Özege Kataloğu. Kayıt No: 6295.
- 6 İzmirli İsmail Hakkı, *Fenni-i menâhic* (Dersaadet: Hukuk Matbaası, 1329/1911).
- 7 İzmirli İsmail Hakkı, *Felsefe Dersleri* (Dersaadet: Hukuk Matbaası, 1330/1914).
- 8 Bk. Hilmi Ziya Ülken, "Türkiye'de Tanzimattan Sonraki Mantık Hareketleri", *Edebiyat Fakültesi Tarih Mecmuası*, sayı: 1, İstanbul, (Mayıs 1934), 42; Necati Öner, *Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı* (Ankara: A.Ü.İ.F. Yayınları, 1967), 50.

İzmirli, bu eserlerinde bazı konularda İslâm düşünürlerinin görüşlerinden de yararlanmış, onların görüşlerini, Batılı düşünürlerin görüşleriyle mukayese etmiştir. Bu yaklaşımından hareketle, mantık ve ilm-i metodoloji konusunda Batı'daki ilmî gelişmelerini takip ettiğini söyleyebiliriz. İzmirli'ye göre, karşılaşılan ilmî meselelerin kendi toplumunda kesin çözüme ulaşamamasının sebebinin, yaşadığı toplumda asırlardır benimsenen klasik mantık ve metodolojinin hala savunuluyor olmasıdır. O, *Muhassalü'l-kelâm ve'l-hikme* adlı eserinde bu eleştiriyi kelâm ilmi üzerinden yapmıştır:

“Bu ilm-i kelâm bugün kâfi değildir; ...Husamâya karşı akâid-i İslâmiye'yi müdâfaa vazifesiyle muvazzaf olan ilm-i kelâm'ın Aristo felsefesinin inkırâzıyla o felsefeye mübteni olan bazı mebâhisin bizzarûre tebeddülü, felsefe-i hâzıraya mübteni olarak bazı mebâhis-i kelâmiyenin ona ilavesi hususlarına, ihtiyâcât-ı asriyeye muvâfık, felsefe-i cedîde'nin müktezâsı üzere muaddil bir ilm-i kelâm'ın tahrîrine elyevm lüzûm-i kat'î his olunmuş, bunu takdir etmeyen hemen kalmamıştır.”⁹

Alıntıda da ifade edildiği gibi İzmirli, yaşadığı toplumun ilmî anlamda Batı'ya kıyasla geri kalmış olmasını bir problem olarak görmüştür. Eserlerini de bu kaygı ile oluşturduğu bir metodoloji çerçevesinde telif etmiştir. Ona göre bir meseleye dair yöntem aşağıdaki kıstaslar göz önünde bulundurularak düşünülmelidir:

1. Felsefî problemler İslâm inancına uygun değilse kaldırılmalı,
2. Mezhepler incelenmeli ve onlardan sapkın görüşte olanlar reddedilmeli,
3. Cedel yolu kullanılmalı,
4. Yunan felsefesi ve Meşşâî felsefesi yerine artık *yeni felsefede*¹⁰ hâkim olan mantık ve yöntemler kullanılmalı, bununla birlikte kelâm ilmi, yeni felsefenin dini akide ile uyuşmayan problemlerine karşı çikmalıdır.¹¹

Bu özellikler ışığında yeniden inşa edilecek bilimsel yöntem ve usul, İzmirli'ye göre sorunların halli için benimsenmesi gereken yoldur. Ona göre yapılması gereken, modern Batı düşünürlerinin eserlerinden felsefe-i cedîdeye müracaat etmek suretiyle mantık-ı cedîdi, felsefe-i ûlâyî ve Batı'da zuhûr etmiş menheçleri talim etmek ve bunları İslâm itikâdı süzgecinden geçirerek ters düşmeyen yönlerinden yararlanmaktır. Bu çalışmada İzmirli'nin mantık anlayışı bu açıdan, ağırlıklı olarak sistem ve metodoloji bakımından incelenecektir.

1. Türkiye'de Mantık Çalışmalarının Genel Çerçevesi

Türkiye'de mantık çalışmalarında Tanzimat dönemine kadar geleneğe bağlı bir üslup benimsenmiştir. Diğer bir ifadeyle Aristoteles'in mantık anlayışı çerçevesinde Farabi ve İbn Sinâ'nın son şeklini verdiği klasik mantık anlayışı benimsenmiş ve tedris edilmiştir. Tanzimat'la birlikte Batı'da icra edilen mantık çalışmaları, Türkiye'de de etkisini göstermeye başlamıştır.¹²

9 İzmirli İsmail Hakkı, *Muhassalü'l-kelâm ve'l-hikme* (İstanbul: Evkâf Matbaası, 1336/1920), 11-14.

10 Yeni felsefe, İzmirli'nin tabiriyle *felsefe-i cedîde*, İzmirli'nin çağdaş Batı felsefesini ifade etmek için kullandığı bir ifadedir. Bk. İzmirli İsmail Hakkı, *Muhtasar Felsefe-i ûlâ* (İstanbul: Hukuk Matbaası, 1329), 228.

11 İzmirli İsmail Hakkı, *Muhassal: Yeni Kelâm İlmine Giriş*, haz. sad. Refik Ergin (İstanbul: Ötügen Yay., 2014), 18.

12 Necati Öner, “Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı II”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1958-1959, 7/131.

Türkiye'deki mantık çalışmaları üzerine yapılan araştırmalarda, 19. yüzyılın ikinci yarısında mantık ilmi, geleneği takip eden eski mantık araştırmaları, modern Batı'nın tesirinde tebarüz eden yeni araştırmalar ile eski ve yeniyi uzlaştıran mantık araştırmaları olmak üzere üçe ayrılmıştır.¹³ İslâm düşünürlerinden Fârâbî (öl. 339/950) ve İbn Sinâ'nın (öl. 428/1037) mantık alanına dair çalışmaları, eski mantık araştırmaları grubunda tahlil edilebilir.¹⁴ İzmirli'nin *Mi'yâru'l-ulûm* adlı eserini de aynı kapsamda değerlendirebiliriz. O, bu eserinde meseleleri geleneğe uygun olarak Aristo mantığı çerçevesinde ele almıştır. Bunu eserin zahriyesindeki "Mekteb-i Mülkiye-i Şâhâne ikinci senesinde tadrîs olunan fenn-i mantıktan 'İsâgûcî'¹⁵ nâm risâleye şerh olmak üzere tertîb edilmiştir" notundan da çıkarmak mümkündür. Bu çalışmada öncelikle tasavvur ve tasdik olmak üzere ikiye ayrılan bilginin kısımlarından bahsedilmiştir. Ardından mantığın ehemmiyeti, konu ve amacı ele alınmıştır. İzmirli'ye göre Aristoteles'te mantık konuları sekiz baba taksim edilmiştir.

Mantık çalışmalarının metodolojilerine karşı geliştirilen ikinci yaklaşım, Batılı tarzda yazılan ve eski geleneksel mantık yazımından farklı bir üslup benimseyen "yeni mantık araştırmaları"dır. Yeni mantık anlayışı, Yeniçağ'da pozitif bilimler ve matematik alanlarındaki gelişmelerle birlikte ortaya çıkmıştır. Bu mantık anlayışının en önemli adımı, Francis Bacon'ın (öl. 1626) *Yeni Organon (Novum Organum)* adlı eseriyle birlikte atılmıştır. O, bu çalışmasında Aristoteles'in kıyas yöntemi yerine tümevarım yöntemini savunmuştur. Bununla birlikte mantığa yeni bir istikamet kazandıran ve bilimin akıl yürütme biçimlerini ortaya koyan isim René Descartes (öl. 1650)'tir.¹⁶

Türk düşüncesinde yeni bir mantık çalışma biçimine neden ihtiyaç duyulmuştur? Bu sorun ancak mantık alanında Türkiye'de yenileşmenin başladığı Tanzimat dönemine gidilerek yanıtlanabilir. Bu dönemde Türk düşüncesinde bilim, mantık ve felsefe alanlarında bir gerileme yaşamıştır. O, Batı'nın hemen her alanda gösterdiği gelişmelerden habersiz bir şekilde kendi içine kapanmış ve ilmi anlamda yeni bir şey üretememiştir. Türk düşüncesinin bu durumunu Ülken şu sözleriyle ortaya koymuştur:

"Yakın senelere kadar suri mantığın mukavemetleri, felsefe cereyanlarının zayıflığı, garp ilminin yalnızca teknik gayelerle memlekete girmiş olması gibi sebepler yeni mantık cereyanlarının yerleşmesini geciktirmiştir."¹⁷

Ancak Tanzimat'tan sonra Türkiye'de matematik ve fizik gibi alanlarda Batılı gelişmelerden haberdar olunmuştur.¹⁸ Döneme mantık ilmi açısından bakacak olursak iki türlü yönelimin

13 Örnek olarak bk. Hilmi Ziya Ülken, "Tanzimattan Sonra Mantık Hareketleri", *Edebiyat Fakültesi Tarih Mecmuası*, sayı: 1 (Mayıs 1934).

14 Mübahat Türker Küyel, *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1990); Abdulhamed. I. Sabra, "Avicenna on the Subject Matter of Logic", *The Journal of Philosophy*, 77 (1980).

15 Esîrüddin el-Ebherî, *İsâgûcî* (Dârülhilâfetilâliye: Matbaa-i Âmire, 1315/1897).

16 İsmail Köz, "Modern Mantık Düşüncesinde Mantık Çalışmaları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 1, (2002), 43/141.

17 Ülken, "Tanzimattan Sonra Mantık Hareketleri", 46.

18 Bu dönemin ilmi gelişmeleri konumuzun kapsamını aşmakta olduğu için biz konuyu yalnızca mantık ilmi bağlamında ele alacağız. Detaylı bilgi için bk. İsmail Köz, "Modern Mantık Düşüncesinde Mantık Çalışmaları", 141-145.

kendisini gösterdiği görülmüştür: uzlaşmacı mantık araştırmaları ile yeni mantık araştırmaları. Yeniçağ'da bilimsel alanda görülen gelişmeler bir yöntem olarak Aristo mantığının dışında başka bir yöneme gereksinim uyandırmaktadır. Yukarıda kendilerinden bahsettiğimiz Bacon ve Descartes'ın mantık alanındaki katkıları, bu eksikliği giderme yolundaki çabaları temsil etmektedir. Yeni mantık arayışları ana hatlarıyla yukarıda da bahsettiğimiz gibi eski yöntemin tamamen terk edilip tamamen Batı menşeli çalışmalara dayanan mantık yöntemidir. Biz burada İzmirli'nin yaklaşımını yansıtan uzlaşmacı mantık araştırmaları mevzuuna değineceğiz.

Türkiye'de mantık çalışmaları bağlamında geliştirilen son araştırma şekli, "uzlaşmacı mantık araştırmaları"dır. Bu yaklaşım mevcut eski ve geleneğe bağlı Aristoteles'in mantık tasavvurunu muhafaza etmekle birlikte Batı'da bu konuda ortaya çıkan yeni düşüncelere de yer vermiştir. Ali Sedâd'ın *Mizânu'l-Ukûl fi'l-mantık ve'l-usûl* adlı eseri bu üsluba bir örnek olarak verilebilir. Bu çalışma, sistematik açıdan Aristoteles mantığından faydalanmakla birlikte muhteva açısından modern Batı mantığı ve mantıkçılarından bilgilere yer vermiştir.¹⁹ Benzer bir yazım üslup ve içeriğine İzmirli'nin mantık alanında hazırlamış olduğu *İlm-i mantık ve Felsefe Dersleri* isimli çalışmalarında da rastlanmıştır. O da Aristoteles mantığından başlıklandırma ve bilgileri kategorize etmekte yararlanmış, içerik açısından Batı mantığından yararlanmışır. Her iki çalışma incelendiğinde görülecektir ki, mantikî meselelerde görüşlerine yer verdikleri kişiler ve kavramlar benzerlik göstermektedir. Tarih açısından bakacak olursak, *Mizânu'l-Ukûl*'un daha önce yazılmış olması, İzmirli'nin bu eserden yararlanmış olma ihtimalini güçlendirmektedir. Hilmi Ziya Ülken'e göre eski ile yeni mantığı uzlaştırma çabasında olan isimlerden biri de İzmirli'dir. Onun bu çabası, *Mi'yâru'l-ulûm*'dan sonra telif ettiği mantık eserlerinde kendini göstermektedir. İzmirli'nin mantık anlayışına dair yapılan çalışmalarda onun *Mi'yâru'l-ulûm* dışında mantık alanına dair genel olarak *Felsefe Dersleri*, *İlm-i mantık* ve *Fenn-i menâhic* adlı eserlerinden bahsedilmiştir.²⁰ Bu üçü dışında araştırmalarımız esnasında İzmirli'nin daha önce atf almamış mantık alanına dair eserlerine rastladık. Bunlar, *Mantık-ı tabikî yahut fenn-i üslûb* ile *Mantık-ı tabikî veya fenn-i esâlib*'dir. Ayrıca *İlm-i mantık* adlı eser her ne kadar kaynaklarda İzmirli'ye ait bir eser olarak zikredilse de çalışmalarda muhtevasının herhangi bir atf aldığına rastlanmıştır. İzmirli bu çalışmalarda eski ve geleneksel mantık anlayışıyla birlikte Boirac, Paul Janet, Rabier, J. J. Rausseau gibi Batılı mantıkçıların çalışmalarından yararlanmış, onlar atıfta bulunmuştur. Aşağıda *Felsefe Dersleri*'nden alıntılanan pasajda eski ile Boirac'ın (öl.1917) savunduğu yeni mantık anlayışı mukayese edilmiştir:

19 Ali Sedâd, *Mizânu'l-Ukûl fi'l-mantık ve'l-usûl* (İstanbul: Karabet ve Kasbar Matbaası, 1303). Bu eser, latinize edilmiştir: a.mlf., *Mizânu'l-ukûl: Mantık ve Matodoloji*, haz. İbrahim Çapak, Harun Kuşlu, Metin Aydın (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015).

20 Bk. Selman Üstündağ, *İzmirli İsmail Hakkı'nın Mi'yâru'l-Ulûm İsimli Eserinin Latinizasyonu ve Mantık Görüşleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015); Tahir Osman Kapancı, *İsmail Hakkı İzmirli'nin Kelam İlmîne Katkıları* (Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007); Remziye Selçuk, *İsmail Hakkı İzmirli'de Tasavvur Mantığı* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019); Bayram Ali Çetinkaya, *İsmail Hakkı İzmirli ve Felsefe* (Ankara: Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999).

“Yukarıda zikrolunduğu üzere Boirac: küllî zâtî: cins, nev‘, fasıldan ibarettir diyor idi kudemâ-yı mantıkiyyûnun kazâyâ-yı zâtîye ve araziye tefriki bundan neş‘et ediyor idi kaziye-i zâtîye ‘bir tasavvura kendi tazammununda veya zâtında mahv olan bir mahmûl icâben isnâd olunan kaziye, kaziye-i araziye bir tasavvura kendi tazammununa yabancı olan bir mahmûl icâben isnâd olunan kaziye-dir.”²¹

Benzer bir biçimde, İzmirli'nin mantık eserlerinin her birinde “ilim” başlığı altında hem Aristoteles'in ve Ortaçağ'ın ilim tasnifine hem de Yeniçağ'daki modern dönem düşünürlerinin ilim tasnifine yer vermiş olması uzlaşmacı yaklaşımın bir diğer göstergesi olarak kabul edilebilir.²² Ayrıca bu eserin sonunda yer alan ek, Batı'da Rönesans sonrasında ortaya çıkan Aristoteles'in mantığında yapılmak istenen yeniliklerden bahsedilmesi bakımından oldukça kıymetlidir. Orada Hamilton'a ait olan yüklem niceliği mevzuu, Boole'un (öl. 1864) matematik mantığı ve bunlara yapılan itirazlara yer verilmiştir.²³

Aristoteles mantığı ile modern dönem mantığının uyumu konusunda *İlm-i mantık ve Felsefe Dersleri* eserlerinde, başlıklandırma ve sistematik açıdan, Aristoteles'in sekiz baba taksim ettiği düzen takip edilmiştir. Türkiye'deki uzlaşmacı mantık araştırmacılarının bu üslubu hakkında Öner şöyle demiştir:

“Eski tarz mantık ve ilim anlayışı asırlar boyunca işlendiği için müesseseleşmiş adetâ kalıplaşmış, bütün fikir hayatında müşterek bir anane halini almıştır. Bu durum konunun işlenmesini kolaylaştırmış ve bir grup içinde ifadesini mümkün kılmıştır.”²⁴

Türkiye'deki mantık ilmi tasavvurunun değişiminin tarihsel arka planı hakkında İzmirli'nin kendisi demiştir:

“Buraya kadar zikrolunan mantık: Aristo mantığının büyük bir kısmıdır. Yahut Aristo mantığından doğrudan doğruya istintâc olunmuştur... Skolastik devr-i cedîde kadar Aristo mantığından başka mükemmel bir menhec ilmi tasavvur etmemiş idi. Devr-i teceddüde Aristo mantığı bütün ehl-i ilim tarafından, bâ-husûs-i Galile, Bacon, Dekart, Pascal tarafından şiddetle hücumu uğradı. İntikâd umumiyetle şöyle idi: fikr-i mücerred ne olursa olsun bize keşfettirmeye kadir değildir. Yalnız fikr-i müşahhas münticidir. Fikri müşahhas ya Galile, Bacon'dan dediği gibi istikra ve tecrübeyle veyahut Dekart ve telâmizesinin dedikleri gibi hâdis meâni-i riyaziye müsteniddir... Bu dakikadan itibaren Aristo mantığı, mantık-ı sûfî nâmı altında itibar olunmayıp mantığın bir kısmı gibi itibar olunmuştur. Aristo mantığı en külli niseb ve muteallıkât-ı fikre muteallık ilim olan mantık-ı sûfînin ilk müsveddesidir. Bu müsvedde on dokuzuncu asrın nihayetine kadar bilâ tashih bâki kaldı.”²⁵

Burada uzlaşmacı mantık yaklaşımına bir örnek olarak dikkat çekilmesi gereken bir diğer husus, İzmirli'nin *İlm-i menâhic*, *Fenn-i menâhic* ve *Felsefe Dersleri* adlı eserlerinde kavramların Fransızca karşılığı verilmiştir:

21 İzmirli, *Felsefe Dersleri*, 92.

22 Bk. İzmirli, *Felsefe Dersleri*, 7-14;

23 Bk. İzmirli, *Felsefe Dersleri*, 302-303.

24 Necati Öner, “Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı” (Ankara: A.Ü.İ.F. Yayınları, 1967), 50.

25 İzmirli, *Felsefe Dersleri*, 271-272.

“Evvelki dört küllinin heyet-i mecmûası (zât)ı (l’essence) teşkil eder. Zât la-yetegayyerdır (Immuable) hülâsa araz: Bir mefhûmun evsâf-ı muhtemile ve mümkinesine (et passibles), zât da evsâf-ı zarûriyesine denir. Kant’ın dermiyan ettiği hükm-i tahlil (jugementanalijitigüe) ile hükm-i terkîbi (j.synthétique) nin kaziye-i tahliliye ile kaziye-i terkibiyeinin farkları böyledir.”²⁶

Fenn-i Menâhic adlı eserde ise Osmanlı Türkçesi mantık kavramlarının Fransızca karşılıkları metin içerisinde değil, metnin sonuna eklenen bir sözlük oluşturularak verilmiştir.²⁷

Burada zikredilmesi gereken bir diğer konu, modern dönemde Batılı çalışmaların etkisiyle mantık alanında görülen sûrî ve tatbîkî ayrımıdır. Meseleye ana hatlarıyla ve İzmirli’nin sınırları dâhilinde kalarak bakacak olursak İzmirli, mantık alanında ele aldığı eserleri sûrî (umûmî) ile tatbîkî (husûsî) olmak üzere ikiye ayırmıştır. Sûrî mantık, eski Aristo mantığı için kullanılan bir ifadedir. Yeniçağda bilimsel alanda görülen gelişmeler, bilimlerin ortak ve birbirinden ayrı yöntemlerinin geliştirilmesini zorunlu kılmıştır. Bu nedenle Aristo mantığı yetersiz görülmüştür. Böylece mantığa, tatbîkî adıyla bir bölüm eklemek isteyenler olmuştur. Bu bölüme kaynaklarda metot, tatbiki mantık veya özel mantık denmiştir.²⁸ Tatbîkî mantık bilimlerin yöntemlerine dair bir alandır. Örneğin İzmirli, *İlm-i mantık ve Fenn-i menâhic*’de matematik, tabiat, metafizik, tarih ve toplum bilimlerinin yöntemlerinden bahsetmiştir. Bununla birlikte mantığın sûrî ve tatbiki olmak üzere taksim edilmesi meselesi tartışmalı bir meseledir. Hamdi Ragıp Atademir (öl. 1976) ve Necati Öner mantığın bu şekilde ayrılmasını uygun bulmayan isimlerdir. Öner bu konuda şöyle demiştir:

“Biz de mantığın sûrî ve tatbîkî diye ikiye ayrılışı fikrinin doğru olmadığı kanaatini taşıyanlar tarafındayız. Bize öyle geliyor ki, tatbiki mantık denen bölümde işlenen fikirlerin esası Aristo’nun koyduğu sûrî mantığın açıklanmasıdır. Öncüllerin doğru tesbiti için ortaya konan bir takım yeni kaidelerdir. Zihin hangi alanda çalışırsa çalışsın, yeni bir fikir elde etmek için kullandığı yol sonuç çıkarma (tümdengelim) ve tümevarımdır. Mantık, bu işleyiş tarzının tesbitinden ibarettir. Aristo mantığı birinciye, Bacon ile başlayan yeni mantık ise ikinciye fazla önem vermiştir.”²⁹

Mantık ilminin sûrî ve tatbîkî ayrımı üzerine menfî yaklaşımlar var olmuş olsa da İzmirli, mantık çalışmalarında bu yöntemi takip etmiştir. İzmirli mantık ilminin taksimatı hakkında şöyle demiştir:

“...mantık ilim olması, ilmü’l-fikr olması itibariyle kuvve-i müdrîke-i insaniyenin kavânîn-i sûriyesini taharrî eder. Yani mevzû veya maddesi ne olursa olsun fikirden kat’-ı nazar ile kavâid mevzu bahs olur. İşte buna mantık-ı mahz veya mantık-ı sûrî denir. Mantık sanat olması itibariyle doğrudan doğruya mümâreseye ve ‘amâl-i zihniyeye müncerr olur. İşte buna da mantık-ı tatbîkî –appliqué denir.”³⁰

26 İzmirli, *İlm-i mantık*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 11.

27 Bk. İzmirli, *Fenn-i menâhic*, 69-88.

28 Köz, “Modern Mantık Düşüncesinde Mantık Çalışmaları”, 153.

29 Necati Öner, “Profesör Nusret Hızır”, *Doğu Batı*, 3/12, (Ağustos, Eylül, Ekim 2002), 85.

30 İzmirli, *Felsefe Dersleri*, 145.

İzmirli sûri mantıkta şekilsel olarak Aristo mantığını takip etmiş, bilimlerde yöntem meselesini ise tatbîkî mantık bağlamında ele almıştır. İzmirli'nin *İlm-i Mantık ve Felsefe Dersleri* isimli eserleri sûri mantık; *Mantık-ı tatbîkî ve Fenn-i menâhic* isimli çalışmaları ise tatbîkî mantık kapsamındadır. Ancak kaynaklarda yalnızca *Felsefe Dersleri* ve *Fenn-i menâhic*'in bu amaçla muhtevaları bakımından değerlendirildiği görülmektedir. Biz ise İzmirli'nin mantık eserleri arasında bir bağlantının olduğunu düşünmekteyiz. Aşağıdaki başlıkta bu mevzu ele alınacaktır.

2. İzmirli'nin Mantık Alanına Dair Eserleri

İzmirli'nin mantık alanına dair ulaşılabilen çalışmaları, yukarıda verilmiştir. Onun mantık tasavvuruna dair bugüne kadar yapılan çalışmalar incelendiğinde görülmüştür ki, İzmirli'nin *İlm-i mantık* adlı eserinden yalnızca ismen bahsedilmiş ancak muhtevalarına yer verilmemiş; *Mantık-ı tatbîkî yahut fenn-i üslûb* adlı eserlerinden ise hiçbir surette bahsedilmemiştir. Bizim buradaki iddiamız, *Felsefe Dersleri*'nin *İlm-i mantık*'ın; *Fenn-i menâhic*'in ise *Mantık-ı tatbîkî veya fenn-i esâlib*'in bir kitap haline getirilip yayınlanmış biçimleri olduğudur. Bizi bu çıkarıma götüren üç unsur olmuştur: 1. Her iki eser grubunun da muhteva ve konuların sistematize edilmiş biçimleri bakımından birbirleriyle aynı olmaları, 2. *İlm-i Mantık* ve *Mantık-ı tatbîkî veya fenn-i esâlib* adlı eserlerin yayın tarihleri hakkında herhangi bir bilgi bulunmaması, 3. *İlm-i Mantık* ve *Mantık-ı Tatbîkî* adlı eserlerinin zahriyelerinde yer alan “Dârul’-Fünûn-i Osmânî” amblemi ile ““Darülfünun-i Osmânî Edebiyat şubesi üçüncü sınıf derslerinden” ibaresi bu çalışmaların birer üniversite ders notu olarak hazırlandığını göstermektedir. Birinci etmen olarak söylediğimiz muhteva ve sistematik açıdan bu eserlerin sırasıyla *Felsefe Dersleri* ve *Fenn-i menâhic* ile benzerlik göstermesi unsurunu da göz önünde bulundurarak, en son söylediğimiz iki eserin, öncekilerin kitap haline getirilip neşredilmiş olduklarını düşünmekteyiz. Başka bir ifadeyle *İlm-i mantık*'ı, *Felsefe Dersleri*'nin; *Mantık-ı tatbîkî*'yi ise *Fenn-i menâhic*'in bir ön hazırlığı olarak telakki edebiliriz.

Bu eserlerin benzerlik ve farklılıklarını somut bir biçimde ortaya koyabilmek amacıyla öncelikle ulaşabildiğimiz nüshaları hakkında bilgi verilecek, ardından her birinin muhtevaları mukayeseli bir biçimde tablo halinde sunulacaktır.

2.1. Eserlerin Nüshaları

2.1.1. *İlm-i mantık ve Felsefe Dersleri*

İlm-i mantık'ın iki nüshasına ulaşılmıştır. Nüshalar hakkındaki bilgiler aşağıdaki gibidir.

2.1.1.1. Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, İzmirli İsmail Hakkı Kataloğu, no. 3746.

Eser, Osmanlı Türkçesi ve rika hatlıdır. Bbxbb, bbxbb mm boyutlarındadır. 64 sayfadır. Bu eser, üç cüz'den oluşan bir çalışmanın birinci cüz'ünü oluşturmaktadır. Diğer iki cüz',

sırasıyla *Mantık-ı tabikî veya fenn-i esâlib ve Muhtasar mâ ba'de't-tabîa*'dır. Ancak katalog kayıtlarında bu eser, birinci cüz'ün adıyla, yani *İlm-i mantık* olarak künyelenmiştir. Eserin zahriyesinde “Dârülfünûn-i Osmanî Edebiyat şubesi üçüncü sene derslerinden”, “İlm-i mantık, kısım-ı evvel, mantık-ı sûrî”, “muallimi müdür İsmail Hakkı Bey”, “Cüz' 1”, “Forma 1”, silik bir biçimde, “İlm-i mantık, ilm-i menâhic, ilm-i mâ ba'de't-tabîa”, Arap rakamıyla 15, 20, 25 yazmaktadır. Ayrıca eserin tashih edildiğini ifade eden ح işaretine yer verilmiştir. Eserin metni incelendiğinde yapılan tashihlerin doğrudan eserin üzerine yapıldığı görülebilmektedir. İstinsah kaydı bulunmamaktadır.

2.1.1.2. Atatürk Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Seyfettin Özege Kataloğu, no. 0132093, yer no. 20267.

Eser Osmanlı Türkçesi, rika hatlı ve taş baskıdır. 230x170 mm boyutlarında ve 64 sayfadır. Eser, kütüphane katalog kayıtlarında “*İlm-i mantık. Mantık-ı Tabikî. Dârülfünûn-i Osmanî Edebiyat Fakültesi Şubesi Üçüncü Sene Derslerinden*” adıyla yer almaktadır. Bu eserin yazarı, Atatürk Üniversitesi Merkez Kütüphanesi'nde İsmail Hakkı Baltacıoğlu olarak belirtilmiştir. Bununla birlikte kütüphane sistemine, “Taşbaskı. TBTK'da yazar İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, Özege'de İzmirli İsmail Hakkı'dır” notu düşülmüştür. Eserin zahriyesinde “Dârülfünûn-i Osmanî Edebiyat şubesi üçüncü sene derslerinden”, “İlm-i mantık”, “muallimi müdür İsmail Hakkı Bey”, “Cüz 1”, “Forma 1” yazmaktadır.

2.1.1.3. Tertipleri

Aşağıda *İlm-i mantık* ile *Felsefe Dersleri*'nin içindekiler raporu sunulacaktır. Böylece eserler arasındaki benzerlik ve farklılıklar somut olarak görülebilmesinin sağlanması hedeflenmiştir.

Tablo 1: *İlm-i mantık ve Felsefe Dersleri*'nin İçindekiler Listesi

<i>İlm-i mantık31</i>		<i>Felsefe Dersleri</i>	
İçindekiler	Sayfa No	İçindekiler32	Sayfa No
Fenn-i sâni - İlm-i mantık - Tarifi, Mevzuu, Gayesi	3	İlm-i mantık - Tarifi, Mevzuu, Gayesi	36, 38,39
Tarih	4	Mantiğin tarihi	41
		Netice	50
		Hülâsa	51
Mantık-ı sûri veya umûmî	6	Fenn-i evvel- Mantık-ı umûmî veya sûrî	56
		Mantık-ı umûmînin taksimi	56
		Hülâsâ	62
Tasavvurât	7	Bab-ı evvel - Tasavvurât Fasl-ı evvel - Külliyyât	65
		Lafız ve Tasavvur	65
		Tasavvur	66
		Aksâm-ı tasavvur	67
		Tasavvurâtın vuzûhu	69
Makûlât-ı aşere	13	Makûlât-ı aşere	76
		Niseb-i tasavvurât	78
		Tazammun ve şümül	78
Külliyyât-ı hamse	8	Külliyyât-ı hamse	86
		Porphyrius'un şeceresi	91
		Hülâsa	93
Tarif	14	Kısm-ı sâni - Tarif	101
Taksim	16	Taksim	113
		Kısm-ı sâni'nin Hülâsâsı	115
İkinci nazariye - Ahkâm veya Tasdikât	17	Bab-ı sâni- Tasdikât	118
		Kaziye ve tasdik'in mahiyeti	118
		Eczâ-i kaziye	123
		Aksâm-ı tasdikât	125
Aksâm-ı kazâyâ	18	Aksâm-ı kazâyâ	127
		Hülâsâ	144
Üçüncü nazariye - İstidlâl	24	Bab-ı sâlis-İstidlâlât	152

31 İzmirli, *İlm-i mantık*, Atatürk Üniversitesi Merkez Kütüphanesi nüshası.32 *Felsefe Dersleri*'nin sayfa 3-36 arasında medhal başlığı altında sırasıyla "Malumat-ı beşeriyenin üç sureti", "İlim", "Hayret", "Meleke-i felsefiye ve meleke-i ilmiye", "İlm-i sınaat", "Felsefenin tarifi ve mevzuu", "Her meslek-i felsefi", "Hülâsâ" başlıkları yer almaktadır. Yukarıdaki tablo, bu eserin "Kitâb-ı sâni" başlığından başlayarak *İlm-i mantık*'taki sistematik düzen takip edilmeye çalışılacaktır.

		İstidlâlin mahiyeti	152
		İstidlâl bi't-temsîl	155
		İstikrâ ve ta'lîl	156
		İstikrâ	156
		Talîl	158
İntikâlât	25	Fasl-ı evvel - İntikâlât bi'z-zât	160
Tekâbül	25	Tekâbül	161
		Kazâyâ-yı mütekâbile cetveli	162
Aks	28	Aks - Aksâm-ı aks	165
		Kavâid-i aks	166
		Hülâsâ-i kâsım-ı evvel	170
İntikâl bi'l-vâsıt - Kıyas	30	Fasl-ı Sâni - Kıyas	176
Kavânîn-i kıyas	35	Kavânîn-i kıyas	187
Eşkâl-i kıyas	43	Eşkâl-i kıyas	197
Durûb	46	Durûb	204
Durûb-i muhtemile	46	Durûb-i muhtemile	204
		Durûb-i muntice cetveli	213
		İstiklâl	214
Aksâm-ı kıyas	50	Aksâm-ı kıyas	222
Kıyas-ı iktirânî	50	Kıyas-ı iktirânî	222
Kıyas-ı istisnâi	50	Kıyas-ı istisnâi	222
Kıyas-ı infisâlî	50	Kıyas-ı infisâlî	223
		Aksâm-ı sâire-i kıyas	228
		Kıyas-ı gayr-i müteârife	235
		Fasl-ı sâninin hülâsâsı	236
		Fasl-ı sâlis - Burhan	248
		Burhanın tarifi	248
		Mebâdî-i muhtassa (Tarifât)	248
		Mebâdî-i müştereke (Müteârifât)	257
		Aksâm-ı burhan	258
		Cedel	259
		Makbûlât	260
		Hülâsâ-i fasl-ı âlis	267
Lâhika	58	Lâhika - Mantık-ı sûrûnin ıslahı	270
		'Amâl-i mantukiyenin faidesi	287
		İtirâzâtın menşei	289
		İntikâd-ı kıyas	292
Hülâsâ	61	Hülâsâ	301

Yukarıdaki tabloda da görüldüğü gibi İzmirli, sûrî mantık hakkındaki her iki eserde de benzer bir sistematîği takip etmiştir. Görüldüğü gibi *İlm-i mantık*'ta başlıklar daha azdır. Bu, onda eksik konuların olduğu anlamına gelmemektedir. İncelendiğinde de görülecektir ki İzmirli, *İlm-i mantık*'ta daha az başlıklandırmaya giderek aynı başlık altında pek çok konuya yer vermiştir. Ancak *Felsefe Dersleri*'nde hemen her bilgi için yeni bir başlık açılmıştır. Bunda, İzmirli'nin *İlm-i mantık*'ı bir ders notu amacıyla hazırlamış olmasının etkisi olabilir. Sözcülemi, *Felsefe Dersleri*'nde “Kazâyâ-yı mütekâbile cetveli” ve “Durûb-i müntice cetveli” başlıkları altında verilen tablolar, *İlm-i mantık*'ta da yer almakta, ancak onları belirten muayyen bir başlık kullanılmayıp doğrudan konu başlıkları altında sunulmaktadır.³³

İlm-i mantık'ın Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki nüshası tashih edilmiş nüsha olup metin içerisinde pek çok ifadenin veya kavramın üzeri çizilerek yerine tashih edilmiş ifadeler yazılmıştır. Atatürk Üniversitesi'ndeki nüsha ise tashih nüshası değildir. Buradan hareketle Atatürk Üniversitesi'ndeki nüshanın asıl nüsha olup bu nüshanın Süleymaniye'deki tashih edildiğini söyleyebiliriz. Yapılan bu tashihlerin *Felsefe Dersleri* adlı eserde yer aldığı fark edilmiştir. O halde diyebiliriz ki, *İlm-i mantık* eseri, eserin zahriyesindeki “Dârülfünûn-i Osmani Edebiyat şubesi üçüncü sene derslerinden” notundan da anlaşılacağı gibi, Dârülfünûn'da ders için hazırlanmıştır. Ardından bu notların da dikkate alınarak ilave edildiği ve daha sistematik bir görünüm kazandırıldığı nüsha, *Felsefe Dersleri* adıyla yayınlanmıştır. Bir örnek verecek olursak, Atatürk Üniversitesi'ndeki nüshada “Mantık tatbikâtı itibariyle bir sanattır. L'ort ilm-i fikir, sanat-ı tefekkürdür – Penser” ifadesi bulunmaktadır.³⁴ Süleymaniye nüshasında tashih edilirken, aynı ibarede “ilm-i fikir” ibaresinin üzerine “mantık” kavramı eklenmiştir. *Felsefe Dersleri*'nde ise bu cümle düzenlenerek terkîp edilmiştir: “İlm-i mantık: İlmü'l-fikir min haysü ennehu fikirdir – la science de la pen sée en tant que pensée.”³⁵

Bu konuda bir başka örnek verecek olursak, *İlm-i mantık* adlı eserde “şart-ı mûcib” terkihi,³⁶ yer almaktadır. Tashih edilen nüshada bu ifadenin geçtiği her yerde “mûcib” kelimesinin üzeri çizilip yerine “tam” kavramı tercih edilmiştir. *Felsefe Dersleri*'nde de bu terkîp, “şart-ı tam” şeklinde kurulmuştur.³⁷

Her iki eserin muhtevasını değerlendirecek olursak İzmirli'nin bu çalışmaları, eski mantık anlayışından farklı olarak Batı'da bu alandaki çalışmalardan yararlanarak oluşturulmuştur. O, *İlm-i mantık* adı eserinde sûrî mantık konularına yer verdiğini belirtmiştir. O, bu konuda şöyle demiştir:

“Şerâitin kısım-ı diğeri mahiyetine merbûttur. Bu da şöyle hülâsâ olunur: Fikrin mevzûatıyla tevâfuku. Bu şerâit az çok husûsi olur buna mebni mantık iki kısma ayrılır. Birine mantık-ı sûrî –formelle veya umûmi –générale veya mahz –pure diğere mantık-ı maddi Materielle

33 Bk. İzmirli, *Felsefe Dersleri*, 162, 213; krş. a.mlf., *İlm-i mantık*, Atatürk Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, 26, 47.

34 İzmirli, *İlm-i mantık*, Atatürk Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Seyfettin Özege Kataloğu, no. 0132093, yer no. 20267, 3.

35 İzmirli, *Felsefe Dersleri*, 36.

36 İzmirli, *İlm-i mantık*, Süleymaniye Kütüphanesi, İzmirli İsmail Hakkı Kataloğu, no. 3746, 3.

37 İzmirli, *Felsefe Dersleri*, 36-37.

veya tatbîkî –appliqué veya husûsi –spéciale veya ilm-i burhan veya fenn-i esâlib Méthdalagie derler. Kısım-ı evvel fikrin yalnız sûretinde neş’et eden kavânin-i umûmiye, kısım-ı sâni fikrin tatbik olduğu mevzûların tabiatında neş’et eden kavânin-i husûsiyeyi bildirir.”³⁸

Her ne kadar Batı kaynaklarından yararlanılmış olsa da bazı meselelerde İslâm mantıkçılarının fikirlerinden de yararlanılarak onların bazı görüşleri, Batılı mantıkçıların fikirleriyle mukayese edilmiştir. Örneğin, “İşte ilm-i mantıkta muteber olan intikal bilâ-vasıta bunlardır. Bazı mantıkıyyûn-i cedîdeye göre intikal bilâ-vasıta yoktur. İntikâlin hepsi bilvasıta” demiştir.³⁹

Bu konuda *Felsefe Dersleri*’nden bir örnek şudur:

“Böylece on dokuzuncu asr-ı mîlâdiyenin nısf-ı ahîrinde mantıkıyyûn mantık-ı sûrîye istidlâl-i riyâzînin menâhic ve enmâtını (procédés) idhal etmekle mantık-ı sûrîyi yeniden ellerine aldılar. Artık Aristo mantığından daha umumi, daha mükemmel bir mantık-ı sûrî tesisini kast ettiler. Hesap gibi gayr-ı kâbil-i tahallûf olan kavâid ile idare olunan ve basit olan ‘imâl sayesinde mantıkıyyûn-i cedîde tasavvurâta alâim olan elfâz ile ve tasfîkâtın tabirâtından ibaret olan kazâyâ ile istidlâlîn kâffe-i suver-i muhtemilesini yani tasavvurât ve tasdikâtın kâffe-i silsile-i muhtemilesini tesis ettiler.”⁴⁰

Her iki eser de temelde iki bölüme ayrılmıştır diyebiliriz. Birinci bölümde bilgi teorisi, bilimsel ve felsefi bilgi incelenmiştir. Bu konuda teorik zemin sağlandıktan sonra ikinci bölüm, mantık konularına hasredilmiştir. Mantık konuları, kendi içerisinde bâb ve fasıllara taksim edilerek ele alınmıştır. Üç bâba ayrılmış ve bu bâblarda sırasıyla “tasavvurât, tasdikât ve istidlâlât” konularına yer verilmiştir. Fasıllarda ise külliyât, intikâlât bi’z-zât, kıyas ve burhan konuları işlenmiştir.

2.1.2. Mantık-ı tatbîkî ve Fenn-i menâhic

Yeni mantık anlayışının ikinci kısmını, mantık-ı tatbîkî oluşturmaktadır. Bu konunun mantık ilminin bir konusu olup olmadığı tartışmalı bir meseledir. Ancak biz bu çalışmada, İzmirli’nin metodolojisini ortaya koymak istediğimiz için onun benimsediği yolu takip ederek mantık-ı tatbîkiyi mantık ilminin bir bölümü olarak kabul edeceğiz. Bu başlık altında öncelikle ulaşılabildiğimiz *Mantık-ı tatbîkî* çalışmalarının nüshaları hakkında bilgi verecek ardından bu iki nüsha arasında bir mukayese yapılacaktır. Bundan sonra ise, İzmirli’nin *Mantık-ı tatbîkî*’den yola çıkarak *Fenn-i menâhic* isimli eserini telif ettiği iddiamızı temellendirmeye çalışacağız. İzmirli’nin *Mantık-ı tatbîkî* adlı eserinin iki nüshasına ulaşılabilmektedir.

2.1.2.1. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Nadir Eserler Kataloğu, db no. 10518/OKO781, yer no. 161.162.

Eser, Osmanlı Türkçesi ve rika hatlıdır. Bbxbb, bxbb mm boyutlarındadır. 187 sayfadır. Katalog kayıtlarında “Darulfünun..Derslerinden Tatbiki Mantık Yahut Fenn-i Üslub” adıyla yer almaktadır. Bu kayıtlarda yayın bilgisi olarak, “İstanbul: [b.y.], 1329” denmiştir. Eserin

38 İzmirli, *İlm-i mantık*, 5-6.

39 İzmirli, *İlm-i mantık*, Atatürk Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, 29.

40 İzmirli, *Felsefe Dersleri*, 272.

zahriyesinde, “Dârülfünûn-i Osmanî İlahiyat ve Edebiyat şubeleri münteha felsefeleri derslerinden”, “Mantık-ı tatbikî yahut fenn-i üslûb”, “... mezkûre müdürü İsmail Hakkı Efendi”, “1337-1339”, “Cüz’ 1” bilgileri bulunmaktadır. Eser her ne kadar 1. cüz’ olarak belirtilmişse de ikinci cüz’ünün ne olduğu hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

2.1.2.2. Atatürk Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Seyfettin Özege Kataloğu, no. 0132093, yer no. 20267.

Eser Osmanlı Türkçesi, rika hatlı ve taş baskıdır. 230x170 mm boyutlarında ve 187 sayfadır. Eser, kütüphane katalog kayıtlarında “*İlm-i Mantık. Mantık-ı Tatbikî. Dârülfünûn-i Osmanî Edebiyat Fakültesi Şubesi Üçüncü Sene Derslerinden*” adıyla yer almaktadır. Bu eserin yazarı, Atatürk Üniversitesi Merkez Kütüphanesi’nde İsmail Hakkı Baltacıoğlu olarak belirtilmiştir. Bununla birlikte kütüphane sistemine, “Taşbaskı. TBTK’da yazar İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, Özege’de İzmirli İsmail Hakkı’dır” notu düşülmüştür. Eserin zahriyesinde “Kısm-ı sâni”, “Dârülfünûn-i Osmanî Edebiyat şubesi üçüncü sene derslerinden”, “Mantık-ı tatbikî”, “Muallimi müdür İsmail Hakkı Bey”, “Cüz’ 2”, “Forma 5” ibareleri yer almaktadır.

2.1.2.3. Tertipleri

Aşağıda *Mantık-ı tattbikî veya fenn-i esâlib ve Fenn-i menâhic*’in içindekiler raporu sunulacaktır. Böylece eserler arasındaki benzerlik ve farklılıklar somut olarak görülebilmesinin sağlanması hedeflenmiştir.

Tablo 2: *Mantık-ı tatbikî veya fenn-i esâlib ve Fenn-i menâhic*’in İçindekiler Listesi

<i>Mantık-ı tatbikî veya fenn-i esâlib</i> (Atatürk Üniversitesi Nüshası)			
İçindekiler	Sayfa No	İçindekiler	Sayfa No
Kısm-ı sâni- Mantık-ı tatbikî veya fenn-i esâlib	3	Fenn-i menâhicin tanımı	3
İlim - Tasnif-i ulûm	3, 7	Tasnif-i ulûm	3
Aristo’nun tasnifi	7	Aristo’nun tasnifi	3
Kurûn-i vuştâda tasnif	8	Kurûn-i vuştâ tasnifi	4
Kurûn-i cedidede tasnifât	11	Ulemâ-i İslâm’ın tasnifi	4
Bacon’ın tasnifi	11	Bacon’ın tasnifi	5
Amper’in tasnifi	13	Amper’in tasnifi	6
Auguste Comte’un tasnifi	13	Auguste Comte’un tasnifi	6
Spencer’in tasnifi	16	Spencer’in tasnifi	8
Tasnif-i muhtâr	18	Tasnif-i muhtâr	9
		Menhecic mahiyeti	11
Tahlil	25	Tahlil ve terkip kanunları	14

Ulüm-i riyâziye, Ulüm-i riyâziyenin üslûbu	27, 54	Menâhic-i ulüm-i riyâziye	15
Müteârife	56	Tarif	16
Tarifât	58		
Müsellemât (Mevzualar)	62		
Burhan	63	Burhan	17
Tarifât-ı Riyâziye	59	Burhan-ı riyâzî	18
		Devâi-i riyâziye	19
Ulüm-i Tabiat	40	Aksâm-ı ulüm-i tabiat	21
Üslub-i Ulüm-i Tabiat	71	Menâhic-i ulüm-i cismâniye	22
Tebassur	76	İstibsâr	22
		İstibsâr Kanunları	23
Tecrib	80	Tecrib	23
Tecrîbde faraziyenin mevki	84	Tecrübenin envâ-i muhtelifesi	25
		İstibsâr ve Tecrübe ilimleri	25
İstikrâ	86	İstikrâ	26
Teayyün-i illet	90	Mesâlik-i illet	27
Üslub-i tevâfuk	91	Meslek-i tevâfuk	28
Üslub-i tebâyün	93	Meslek-i tebâyün	28
Üslub-i tevâfuk ile üslub-i tebâyün arasındaki fark	94	Meslek-i tevâfuk ile meslek-i tebâyün arasındaki fark	28
Üslub-i tehavvülât-ı murâfaka	95	Meslek-i tehavvülât-ı mütekârine	28
Üslub-i selâseye misal	96	Mesâlik-i selâseye misal	29
Üslub-i fudûl	97	Meslek-i sebr	30
İstikrânın mebnâsı	98	İstikrânın mebnâsı	30
İstikrânın kıymet-i mantikiyesi	105	Aksâm-ı istikrâ	31
Faraziye	107	İftirâz	32
İstikrâ ile faraziye arasındaki nispet	112	İstikrâ ile iftirâz arasındaki nispet	34
Tasnif	113	Tasnif	35
		Aksâm-ı tasnif	36
		Tasnif-i tabiiyenin mana-yı hâriciyesi	39
Temsil	123	Temsil	40
Tarif-i haberî	126	Tarif-i tedrîbi	43
Ulüm-i maneviye üslûbu	128	Menâhic-i ulüm-i maneviye	44
İlmü'n-nefste üslub	132	Menhec-i ilmü'n-nefs	46
İlmü'n-nefste tebasur ve istidlâl	132	Menhec-i istibsâr	47
Üslub-i enfüs	132	İstibsâr-ı enfüsî	47
Üslub-i âfâkî	135	İstibsâr-ı âfâkî	49

		İstidlâl	50
Üslûb-i mantık	140	Menhec-i ilm-i tarih	51
Mâ ba'de't-tabîiyede üslûb	141		
Üslûb-i tarih	144		
Şehâdet-i beşer	144	Menâbi-i tarih	54
Tarih	148		
Üslûb-i ulûm-i ictimâî	151	Menhec-i ilm-i ictimâî	55
İlm-i siyaset	153		
İlm-i fıkıh	153		
İktisâd-ı siyasi	153		
Ulûm-i iştikâkiye	154		
		Yakîn ve zan ve şek	57
		Aksâm-ı yakîn	57
		İhtimal	59
		Hak	59
Cehl-i mürekkebe (Butlan)	155	Cehl-i mürekkebe	60
Cehl-i mürekkebin aksâmı	156	Cehl-i mürekkebin aksâmı	61
İhtilâf-ı ulûm ve ihtilâf-ı edille	156	İhtilâf-ı ulûm ve ihtilâf-ı edille	61
		Ulûmda cehl-i mürekkebe	62
Mugâlata	158	Mugâlata	63
		Teşkik	63
		Müsâdere ale'l-matlûb	64
		Tecâhül fi'd-dava	64
		Müşâgebe	65
		Cehl-i mürekkebin illeti	66
		Cehl-i mürekkebe için mahlas	66

Yukarıdaki tabloda da görülebileceği üzere, *Mantık-ı tabbîkî*'de “Üslûb-i âfâkî” başlığından sonra, *Fenn-i menâhic*'den farklı bir konuya geçilmiştir. *Mantık-ı tabbîkî*'de araya, “Üslûb-i mantık”⁴¹, “Mâ ba'de't-tabîiyede üslûb”⁴² başlıkları dâhil edilmiş, sonraki başlıklar ise *Fenn-i menâhic*'deki ile aynı devam etmiştir.

Tablo 3: *Mantık-ı tabbîkî yahut fenn-i üslûb*'un İçindekiler Tablosu

<i>Mantık-ı tabbîkî yahut fenn-i üslûb</i> (Marmara Üniversitesi nüshası)	
İçindekiler	Sayfa No
İlim	2
Tasnif-i ulûm	5

41 İzmirli, *Mantık-ı Tabbîkî*, 140.

42 İzmirli, *Mantık-ı Tabbîkî*, 141.

Ariŝto'nun tasnifi	5
Kurûn-i vusŝâdaki tasnif	6
Amper'in tasnifi	12
Spencer'in tasnifi	15
Tasnif-i râcih	20
Felsefe-i ûlâ veya ilm-i mevcûdât veya ilm-i mâ ba'de't-tabiiye	23
Umûmiyetle üslûb	28
Ulûm-i riyâziyenin üslûbu	33
Kazâyâ-yı riyâziye	35
Burhan	35
Burhan rûkûnleri	38
Mûsellemât	40
Ulûm-i tabiiyenin üslûbu	41
Ulûm-i hikemiyenin üslûbu	42
Tebassur	45
Tecrübe	47
İŝtikrâ	51
Faraziye	68
Ulûm-i tabiiyenin üslûbu	75
İŝtidlâl bi'l-mümâsele ve bi't-temsîl	82
Üslûb-i tarif-i iŝtidlâlî	87
Ulûm-i hulkiye ve ictimâiyenin üslûbu	89
İlmü'n-nefŝte üslûb-i tecrübî	100
Üslûb-i âfâkî	106
İlmü'n-nefŝte tecârüb	110
İlm-i mâ ba'de't-tabîadaki üslûb-i taharri	115
İnsanların ŝehadeti	119
Üslûb-i tarih	123
İlm-i ictimâide üslûb-i taharri	127
Ulûm-i ictimâiyenin aksâmında üslûb-i taharri	130
Üslûb-i taharri fi ilm-i iktisad ve siyasi	131
Ulûm-i iŝtikâkiyede üslûb-i taharri	133
Esbâb-ı inkılâb-ı felsefî	133
Marifet nazariyesi	141
Reybiye-i nesebiye veya İhtimâliye	147
Nesebiye mesleği	148
Halât-ı selâse kanunu	150
Bu kanunu tenkid	151

Tenkidiye veya Nesebiye-i enfüsiye	155
Tenkid-i akl-ı mahz	157
Tenkid-i akl-ı amelî	160
Tenkid-i hüküm	161
Neo-Tenkiddiye mesleği	163
Felsefe-i ulâ veya mâ ba'de't-tabiiye-i umümiye	164
İlmü'n-nefsi akli	170
İlmü'l-lâhût-i akli veya ilm-i ilâhî - illet-i ulâ nazariyesi	178
Sıfât-ı Bârî	183
Vücûdiye – Rabbü'l-âlemîn el-âlem	184
Hâtıme	187

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, *Mantık-ı tatbikî*'nin İzmirli'ye ait olan iki ayrı nüshasına ulaşılmıştır. Bu nüshaların her ikisinde de eser ismi ve sayfa sayısı aynı olmakla birlikte arka planda bazı farklılıklar bulunmaktadır. İlk olarak konuların sıralanışı bazı yerlerde farklıdır. Örneğin, Atatürk Üniversitesi nüshasında “ulûm-i riyâziye”ye önce yer verilip⁴³ metafizik konusunun yönteminden daha sonra bahsedilmiştir.⁴⁴ Marmara Üniversitesi nüshasında ise önce metafizik bahsi “felsefe-i ulâ veya ilm-i mevcûdât” başlığıyla ele alınmış,⁴⁵ ardından “ulûm-i riyâziye”ye yer verilmiştir.⁴⁶ Bir diğer örnek Atatürk Üniversitesi nüshasında “burhan” bahsinden önce “tarîfât” ve “müsellemât” konuları işlenmişken⁴⁷ Marmara Üniversitesi nüshasında bu başlıklar, “burhan” konusundan sonra yer almıştır.⁴⁸

İki eser arasındaki bir diğer fark, Marmara Üniversitesi nüshasında, Atatürk Üniversitesi'ndeki olmayan bazı konu ve başlıklar yer almaktadır: “esbâb-ı inkılâb-ı felsefî”,⁴⁹ “Marifet nazariyesi”,⁵⁰ “Nesebiye mesleği”,⁵¹ “Tenkidiye ve Nesebiye-i enfüsiye”,⁵² “Tenkid-i akl-ı mahz”,⁵³ “Tenkid-i akl-ı amelî”,⁵⁴ “Tenkid-i hüküm”.⁵⁵

İki eser arasındaki üçüncü fark, Atatürk Üniversitesi nüshasında sayfa 160'a kadar meseleler ele alınmış, 160-187 sayfaları arasında “hülâsâ” başlığı altında 113 maddede eserde ele alınan konular özetlenmiştir. Marmara Üniversitesi'ndeki nüshada ise hülâsâ bölümü mevcut olmayıp eserin 187. sayfasına kadar meseleler ele alınıp işlenmiştir.

43 İzmirli, *Mantık-ı tatbikî*, Atatürk Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, 27.

44 İzmirli, *Mantık-ı tatbikî*, Atatürk Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, 141.

45 İzmirli, *Mantık-ı tatbikî*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 23.

46 İzmirli, *Mantık-ı tatbikî*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 33.

47 İzmirli, *Mantık-ı tatbikî*, Atatürk Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, 63.

48 İzmirli, *Mantık-ı tatbikî*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 35.

49 İzmirli, *Mantık-ı tatbikî*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 133.

50 İzmirli, *Mantık-ı tatbikî*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 141.

51 İzmirli, *Mantık-ı tatbikî*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 148.

52 İzmirli, *Mantık-ı tatbikî*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 155.

53 İzmirli, *Mantık-ı tatbikî*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 157.

54 İzmirli, *Mantık-ı tatbikî*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 160.

55 İzmirli, *Mantık-ı tatbikî*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 161.

Fenn-i menâhic adlı esere bakacak olursak, birkaç konu dışında Atatürk Üniversitesi'ndeki nüshanın muhtevasıyla benzerlik göstermektedir. Bununla birlikte *Fenn-i menâhic*'in muhtevasının, birkaç ziyade başlıkla ondan daha geniş olduğu söylenebilir. Marmara Üniversitesi'ndeki nüsha ise hem *Fenn-i menâhic*'den hem de diğer *Mantık-ı tabîkî* nüshasından daha geniş kapsamlıdır. Sözelimi bu eserde “sıfât-ı Bârî” ve “Rabbü'l-âlemîn el-âlem” başlıklarıyla metafizik ilminin konuları detaylı bir biçimde incelenmişken diğer iki eserde bu konulara yer verilmemiştir. *Mantık-ı tabîkî*'den sonraki cüz olan üçüncü cüz' *Muhtasar mâ ba'de't-tabîa*⁵⁶; *Fenn-i menâhic*'in ikinci cüz'ü *Muhtasar felsefe-i ulâ* İzmirli tarafından metafizik ilmine dair yazılmış eserlerdir.

Bu eserlerde yer alan kavramsal farklılıklara bakacak olursak, *Fenn-i menâhic*'in *Mantık-ı tabîkî*'den sonra telif edildiği ortaya çıkmış olacaktır; çünkü Marmara Üniversitesi nüshasında yer alan bazı kavramlar, Atatürk Üniversitesi'ndeki nüshada tashih edilerek yerlerine farklı kavramlar tercih edilmiştir. Tercih edilen bu yeni kavramlar *Fenn-i menâhic* isimli çalışmada da yer almıştır. Örneğin *Mantık-ı tabîkî*'de yöntem anlamında olmak üzere “üslûb”,⁵⁷ *Fenn-i menâhic*'de “menhec” kavramı tercih edilmiştir.⁵⁸ *Mantık-ı tabîkî*'de yer alan “faraziye”⁵⁹ kavramı, tashihli nüshada üzeri çizilerek “iftirâz” yapılmış, *Fenn-i menâhic*'de de “iftirâz” kavramı tercih edilmiştir.⁶⁰ Bir diğer örnek, *Mantık-ı tabîkî*'de “tebasur”⁶¹ denen kavram, tashihli nüsha ile *Fenn-i menâhic*'de “istibsâr” kavramına dönüştürülmüştür.⁶²

Eserlerin muhtevasına geçecek olursak, İzmirli için mantık ilminin bir konusu olarak tabîkî mantık ne anlam ifade etmektedir? İzmirli'ye göre fenn-i esâlib veya menâhic, mantık-ı tabîkî, ilim ve üslûb-i ilmin ne olduğunu bildiren bir ilimdir.⁶³ Ona göre mantık-ı tabîkînin mantık-ı sûrîden farkı şudur:

“Mantık-ı umûmî kuvve-i müdrikenin ne olursa olsun aynı kavânînin olur mantık-ı husûsî tanımak istediğimiz mevzûun mahiyetinden neşet eder ve mevzû ile beraber tahavvül eder mesela sükût-i ecsâm-ı kavânînlerini ilmü't-tabîa âlimi, müsellesin havâssını hendese âlimi tayin eder fakat her ikisi de istidlâllerinde fikrin bu kâide-i zâtiyesine mutâbakat etmeye mecbur olur: küllî cüz'îden ‘azamdır vesâire.’”⁶⁴

Alıntılanan metinde İzmirli'nin de belirttiği gibi mantık-ı sûrî, mantık alanına dair bir takım değişmeyen esasları ifade ederken mantık-ı tabîkî her ilmin kendisine has metodolojiyi ifade etmektedir:

56 İzmirli İsmail Hakkı, *Muhtasar mâ ba'de't-tabîa: Darülfünun-i Osmânî Edebiyat Şubesi Üçüncü Sınıf Derslerinden*, (İstanbul: b.y., t.s.), Erzurum: Atatürk Üniversitesi Kütüphanesi, Seyfettin Özege Kataloğu, db. no. 013209, yer no. 24821.

57 İzmirli, *Mantık-ı tabîkî*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 87.

58 İzmirli, *Fenn-i menâhic*, 11.

59 İzmirli, *Mantık-ı tabîkî*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 107.

60 İzmirli, *Fenn-i menâhic*, 32.

61 İzmirli, *Mantık-ı tabîkî*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 132.

62 İzmirli, *Fenn-i menâhic*, 47.

63 İzmirli, *Mantık-ı tabîkî*, Atatürk Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, 160.

64 İzmirli, *Felsefe Dersleri*, 46.

“Mantık-ı husûsî ile bi'l-aks nefsin muhtelif mevzûlarına tatbîki demektir ki tanımak istediğimiz mevzûun mahiyet-i hâssasını nefse teklif eden kavânin-i cüz'iyeyi tayin eder bu kanunlara turûk-i tevassul veya menâhic denir. Bundan dolayı mantık-ı husûsînin mevzûu turûk-i tevassul (menâhic)dir mantık-ı husûsîye fenn-i menâhic denmesinin sebebi budur.”⁶⁵

Sonuç

İzmirli İsmail Hakkı pek çok alanda çalışmaları olan bir isimdir. Onun ilmi anlamda en önemli özelliği ilimlerde tercih ettiği metodolojisidir. O, içinde bulunduğu toplumun ilim anlayışının ve ilim alanında takip ettiği yöntemin asrın îcâplarına cevap vermediğini düşünen isimlerden biri olmuştur. Bu amaçla kendisine bir metodoloji belirlemiştir: mevcut unsur ve değerleri koruyarak modern Batı metodolojisinden yararlanmak. Bu düşüncesini kelâm, felsefe ve mantık alanlarına tatbik ettiği görülmektedir. *Yeni ilm-i kelâm* ile *Muhtasar felsefe-i ulâ* onun kelâm ve felsefe alanında bu düşüncesini uyguladığı çalışmalarından olmuştur.

Benzer bir yaklaşımı mantık alanında da benimsemiştir. O, hem mevcut Aristo mantığını takip edip bir yandan da döneminin mantık alanındaki gelişmelerini takip ederek her iki mantık algısını telif eden bir yaklaşımla eserler ortaya koymuştur. *Mi 'yâru' l-ulûm* onun salt Aristo mantığına yer verdiği çalışmasıyken onun dışındaki tüm mantık çalışmaları kendisinin uzlaşmacı mantık yöntemini yansıtmaktadır. Kaynaklarda İzmirli'nin bu tarzda çalışmaları olarak geçen üç eserden bahsedilmiştir: *İlm-i mantık*, *Fenn-i menâhic* ve *Felsefe Dersleri*. Ancak araştırmalarımız esnasında onun bu alanda iki eserine daha ulaştık: *Mantık-ı tatbîkî veya fenn-i esâlib* ve *Mantık-ı tatbîkî yahut fenn-i üslûb*. Bu iki çalışma ve *İlm-i mantık*, bugüne kadar muhtevalarından hiç bahsedilmemiş eserleridir. Biz bu çalışma ile hem onun mantık çalışmalarına dikkat çekmek hem de *İlm-i mantık* ile *Mantık-ı tatbîkî*'nin sırasıyla *Felsefe Dersleri* ile *Fenn-i menâhic*'in birer taslağı sayılabilecek çalışmalar olduğu iddiamızın temellerini araştırmayı hedefledik.

Mantık ilmi, İzmirli için sûrî ve tatbîkî olarak ikiye ayrılmaktadır. Sûrî mantık ona göre Aristo mantığının da işin içerisine dâhil edildiği mantık anlayışını yansıtmakta olup modern Batı mantık anlayışı ile eski Aristo mantığı onda adeta mezcedilmiştir. Tatbîkî mantık ona göre mantık ilminin bir dalıdır. O, gerek sûrî gerekse tatbîkî mantığı eserlerinde hem İslâm düşüncesi hem de modern dönem Batılı mantık anlayışları çerçevesinde işlemiştir. Onun *İlm-i mantık* ile *Felsefe Dersleri* adlı eserleri “sûrî mantık”, *Mantık-ı tatbîkî* ile *Fenn-i menâhic* ise tatbîkî mantık alanına dair çalışmaları olduğu tespit edilmiştir.

Araştırmalarımız esnasında *İlm-i mantık* ile *Mantık-ı tatbîkî*'nin tashihli nüshalarına ulaştık. Yapılan tashihlerin sırasıyla *Felsefe Dersleri* ile *Fenn-i menâhic*'deki metinde de geçtiğini fark ettik. Ayrıca *İlm-i mantık* ile *Mantık-ı tatbîkî*'nin zahriyelerinde ders notu olduklarına dair bir notun bulunması ve *Felsefe Dersleri* ile *Fenn-i menâhic*'in gerek sistematikliği gerek başlık sayısının daha fazla ve düzenli olması gerekse bir yayın yeri ve tarihi olmasından hareketle,

65 İzmirli, *Felsefe Dersleri*, 46-47.

bu iki eserin, diğer iki çalışmanın geliştirilip telif eser biçimi kazandırılmış şekli olduğunu söyleyebiliriz.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynakça/References

- Akseki, Ahmet Hamdi. "Hocam İzmirli İsmail Hakkı". *Yeni Selamet*, 3/6-74. 16 Şubat 1949.
- Albayrak, Sadık. *Son Devir Osmanlı Ulemâsi*. İstanbul: Zafer Matbaası, 1980.
- Birinci, Ali. "İzmirli İsmail Hakkı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/530-536. Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- Çetinkaya, Bayram Ali. *İsmail Hakkı İzmirli ve Felsefe*. Ankara: Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Doktora Tezi, 1999.
- Çetinkaya, Bayram Ali. *İzmirli İsmail Hakkı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.
- Çetinkaya, Bayram Ali. *İzmirli İsmail Haqqı His Life, Works and Views*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.
- Ebherî, Esîrüddin el-. *İsâgûcî*. Dârülhilâfetilâlîye: Matbaa-i Âmire, 1315/1897.
- Hizmetli, Sabri. *İsmail Hakkı İzmirli: 1868-1946*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996.
- Hizmetli, Sabri. *La Vie et les Oeuvres d'Izmirli Ismail Haqqi*. Paris: Sorbonne Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1976.
- Hizmetli, Sabri. *Les Idées Theologiques d'Ismail Hakkı İzmirli (1868-1946) Dans Le 'Yeni İlm-i Kalâm'*. Paris: Sorbonne Üniversitesi, Doktora Tezi, 1979.
- Kapancı, Tahir Osman. *İsmail Hakkı İzmirli'nin Kelam İlmine Katkıları*. Ankara: Gazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Kara, İsmail. *Türkiye'de İslâmîlik Düşüncesi*, İstanbul: Risale Yayınları, 1987.
- Karadeniz, Osman. "İzmirli'nin Din-Hikmet Anlayışı ve 'Din-i İslâm ve Din-i Tabîi' Adlı Eseri". *İzmirli İsmail Hakkı (Sempozyum: 24-25 Kasım 1995)*. haz. Mehmet Şeker, Adnan Bülent Baloğlu. 77-92. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Köz, İsmail. "Modern Mantık Düşüncesinde Mantık Çalışmaları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/135-169, 2002.
- İzmirli, Celâleddin. *İzmirli İsmail Hakkı'nın Hayatı, Eserleri, Dinî ve Felsefî İlimlerdeki Mevkîi*. İstanbul: Hilmi Kitabevi, 1946.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Felsefe Dersleri*. Dersâadet: Hukuk Matbaası, 1330/1914.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Fenn-i menâhic*. Dersâadet: Hukuk Matbaası, 1329/1911.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *İlm-i mantık*. Atatürk Üniversitesi Merkez Kütüphanesi. Seyfettin Özege Kataloğu, no. 0132093, yer no. 20267.

- İzmirli, İsmail Hakkı. *Mantık-ı tatbikî yahut fenn-i üslûb*. b.y., 1/1329, Süleymaniye Kütüphanesi İ. İ. H. Bölümü, dr no. 3746.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Mantık-ı tatbikî veya fenn-i esâlib*. b.y., 2/t.s., Atatürk Kütüphanesi Seyfettin Özege Kataloğu. Kayıt no. 6235.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Muhassalü 'l-kelâm ve 'l-hikme*. İstanbul: Evkâf Matbaası, 1336/1920.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Muhassal: Yeni Kelâm İlmîne Giriş*. haz. sad. Refik Ergin. İstanbul: Ötügen Yayınları, 2014.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Muhtasar felsefe-i ülâ*. İstanbul: Hukuk Matbaası, 1329/1911.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Muhtasar mâ ba 'de 'l-tabîa*. Dârülfünûn-i Osmanî Edebiyat şubesi üçüncü sınıf derslerinden. İstanbul, b.y., 3/t.s., Erzurum, Atatürk Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Seyfettin Özege Kataloğu, db. no. 013209, yer no. 24821.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Mi 'yâru 'l-ulûm*. İstanbul: Dersâdet Matbaası, 1315/1897.
- Öner, Necati. "Profesör Nusret Hızır", *Doğu Batı*, 3/12. 65-73. Ağustos, Eylül, Ekim 2002.
- Öner, Necati. *Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*. Ankara: A.Ü.İ.F. Yayınları, 1967.
- Öner, Necati. "Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı II". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 7/131-177. 1958-1959.
- Sabra, Abdelhamid I. "Avicenna on the Subject Matter of Logic". *The Journal of Philosophy*, 77/746-746. 1980.
- Sedâd, Ali. *Mizânu 'l-Ukûl fi 'l-mantık ve 'l-usûl*. İstanbul: Karabet ve Kasbar Matbaası, 1303.
- Sedâd, Ali. *Mizânu 'l-ukûl: Mantık ve Metodoloji*. haz. İbrahim Çapak, Harun Kuşlu, Metin Aydın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Selçuk, Remziye. *İsmail Hakkı İzmirli'de Tasavvur Mantığı*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Doktora Tezi, 2019.
- Türker Küyel, Mübahat. *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1990.
- Ülken, Hilmi Ziya. "Tanzimattan Sonra Mantık Hareketleri". *Edebiyat Fakültesi Tarih Mecmuası*. sayı: 1/37-51. Mayıs 1934.
- Üstündağ, Selman. *İzmirli İsmail Hakkı'nın Mi 'yâru 'l-ulûm İsimli Eserinin Latinizasyonu ve Mantık Görüşleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Şeyh Alî El-Bistâmî'nin (Musannifek) “*Hakâiku'l-İmân Li-Ehli'l-Yakîn Ve'l-İrfân*” Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme

A Review of The Work of Sheikh Alî Al-Bistâmî (Musannifak) Named “*Hakâiku'l-İmân Li-Ehli'l-Yakîn Ve'l-İrfân*”

Ümit Karaver¹ 



Öz

XV. yüzyılın önemli simalarından biri olan, Horasan'dan diyar-ı Rum'a gelen Şeyh Alî el-Bistâmî Musannifek'in (ö. 875/1470) tefsir, hadis, fıkıh, kelâm, tasavvuf, nahiv, belâgat konularında, telif, şerh ve haşiye olmak üzere kırka yakın eseri bulunmaktadır. Yazma halinde bulunan eserlerinin birçoğu henüz tahkik ve tercüme edilmemiştir. Bir kısım eserlerinin nüshalarına ise henüz ulaşılamamıştır. Musannifek'in nüshası yeni fark edilen eserlerinden biri de 841/1437 senesinin başlarında Herat'ta iken Farsça olarak kaleme aldığı, İslâm, imân ve ona müteallik olan hususları ihtiva eden, *Hakâiku'l-îmân li-ehli'l-yakîn ve'l-irfân* adlı eseridir. Çalışmamızda 2015 yılında Bursa İnebey Kütüphanesinde bir nüshasına ulaşılan bu eser ile ilgili genel bilgiler verilmiş; ardından muhtevası, metodu, kaynakları ve nüshası ile ilgili bilgiler okuyucunun istifadesine sunulmuş ve tanıtımı yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Şeyh Alî el-Bistâmî Musannifek, Hakâiku'l-îmân, Farsça, Fıkıh, Tasavvuf, Nüsha, Bursa İnebey Kütüphanesi

ABSTRACT

Sheikh Alî al-Bistâmî Musannifak (d. 875/1470), one of the important figures of the 15th century, coming from Horasan to Anatolia, has written about forty books on the themes of *tafsir*, *hadith*, Islamic law (*fiqh*), kalam, Sufism, syntax, rhetoric, compilation, *sharh*, and *hashiyah*. Many of his existing manuscripts have not yet been reviewed and translated. Some copies of his manuscripts have not even been discovered yet. One of Musannifek's recently discovered manuscripts is *Hakâiku'l-îmân li-ehli'l-yakîn ve'l-irfân*, which he wrote in Persian early in the year 841/1437 when he was in Herat. It covers the subject of Islâm, faith, and related topics. In our work, a copy of this manuscript, attained in Bursa İnebey Library in 2015 has been thoroughly examined by considering the name, author, the reason for writing, the date of its writing, sources, content, methodology, and the existing copy. The findings are presented for the review of the reader.

Keywords: Sheikh Alî al-Bistâmî Musannifak, Islamic Law (*fiqh*), Sufism, Persian, Hakâiku'l-îmân, Bursa İnebey Library

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Ümit Karaver (Doktor),

Tahtakale Emniyet Han Mescidi İmam-Hatibi,

İstanbul, Türkiye

E-posta: umitkaraver@hotmail.com

ORCID: 0000-0003-0908-8638

Başvuru/Submitted: 08.06.2021

Revizyon Talebi/Revision Requested:

18.07.2021

Son Revizyon/Last Revision Received:

26.07.2021

Kabul/Accepted: 27.07.2021

Atıf/Citation: Karaver, Ümit. Şeyh Alî El-Bistâmî'nin (Musannifek) “*Hakâiku'l-İmân Li-Ehli'l-Yakîn Ve'l-İrfân*” Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 11/2, (Eylül 2021): 723-750. <https://doi.org/10.26650/iuitd.2021.949823>

EXTENDED ABSTRACT

Sheikh Ali b. Macduddin al-Shahrudi al-Bistami was born in Khorasan in 803/1400. He is famous under the nickname Musannifak. Sheikh Ali al-Bistami is one of the most interesting personalities of the 15th century. Musannifak, one of the grandchildren of Fahreddin-i Razi (d. 606/1209), lived most of his life in this geography. Musannifak, who continued his education, training, and writing the books in the Shahrud-Bistam and Herat triangle, also exercised military and administrative duties. Musannifak, who had close relations with Sultan Shahruh (d. 850/1447), visited the land of Rum (Anatolia) many times.

Musannifak, who was competent in Islamic sciences in *tafsir*, *hadith*, *kalam*, mysticism, grammar and rhetoric, was also competent in *fiqh*. In Shafi'i *fiqh*, his teacher was Abdulaziz b. Ahmed b. Abdulaziz al-Abhari. Musannifak received permission from this teacher on *fiqh*. In Hanafi *fiqh*, his teacher was Muhammad b. Muhammad Ala. Musannifak also has a license from this teacher. The most important influence on Musannifak in matters of ethics and manners was Ruknuddin al-Hafi, whom he calls "my sheikh, my master" and whom he describes as "the owner of sharia, tariqa and truth".

Musannifak wrote an annotation of Burhanüşşerîa's *Vikâyetü'r-rivaye*, one of the important sources of the Hanafi sect, in 838-839/1434-1435 while he was in Herat. He also commented on the *al-Hidaye* book of Merginani (d. 593/1196). Moreover, while Musannifak was still in Herat in 844/1441, he wrote a commentary on the work titled *Muhtasaru'l-Vikaye (en-Nukāye)* by Burhanüşşerîa's grandson, Ubeydullah al-Hanafi (d. 747/1346).

We can assume that Musannifak was a member of the Hanafi sect, considering that most of the sources he uses on *fiqh* issues are Hanafi *fiqh* books. Moreover, he gives priority to the views of Hanafi Imam Azam. He also included some of the fatwas and opinions of Imam Shafii in his work because he found the views of Imam Shafii correct on some issues. Musannifak, who is understood to have a wide accumulation in *fiqh*, *kalam* and mysticism, took into account the needs of the Hanafi-Shafi'i population in the region where he lived. He anticipated writing a Persian work containing the subjects of faith, belief, and worship. For this purpose, he wrote the work *Hakâiku'l-İmân li-ehli'l-yakîn ve'l-İrfân*.

In the first part of his work, which he wrote in five parts, the author deals with faith, what is believed and the issues related to it. In the second part, the five basic principles of Islam (*kalima-i shahada*, prayer, *zakat*, fasting, and pilgrimage) and their wisdom are discussed; the third part considers the *fards* of the *ghusl* called great cleaning; and in the fourth part, the *fards* of ablution called minor cleaning are reviewed. In the fifth and final chapter, he talked about the *fards* and *wajibs* of prayer. Musannifak also provided extensive explanations in the sub-titles.

Considering the needs of the people in his region, the author covered the five basic principles of Islam (*Kelime-i shahada*, prayer, *zakat*, fasting and pilgrimage). He studied creed and *fiqh* with its philosophical and mystical aspects. In addition, he explained the multi-layered structure

of issues related to faith and Islam in a language that everyone could understand. Due to its importance, he focused on the subjects of the catechism such as *wudu*, *ghusl*, and prayer.

A copy of the work, which we could only know by name until 2015, was discovered by Mehmet Arıkan, a research assistant at Istanbul Medeniyet University in the Bursa İnebey Library. The work, together with its Persian text and Turkish translation, was published in 2021 by Ketebe Publishing House under the title “Truths of belief for the people of knowledge and wisdom.”

There are, as yet no academic studies on this work, which leaves many open questions about it. This article includes information about the content, method, and sources of the work. The work, which has been evaluated from several different perspectives, will be introduced to the world of science.

Keywords:

Sheikh Alî al-Bistâmî, Musannifak, *Hakâiku 'l-îmân li-ehli 'l-yakîn ve 'l-irfân*, Islamic Law (*fiqh*), sufizm, *kalam*, Bursa İnebey Library, manuscript.

"İlâhî! Yüce makam sahibi erlerin hürmetine, seherlerde uyanık kalanların izzetine, bu dergâhın yakınlarının bereketine, yanık ve yakıcı bir âha sahip olan seçkinlerin yüzü suyuna, bu hakiri bu yolun salikleri cümlesine ve uyanmış sarhoşların zümresine ilhak eyle. Gaflet uykusundan, gurur ve kibir sarhoşluğundan halâs eyle." (Âmin)
(Musannifek, Herât, 841/1437)

Giriş

803/1400 senesinde Horasan'da dünyaya gözlerini açan Musannifek lakabıyla meşhur Şeyh Ali b. Mecdüddîn eş-Şâhrûdî el-Bistâmî, XV. asrın ilgi çekici şahsiyetlerinden biridir. Fahreddîn-i Râzî'nin (ö. 606/1209) torunlarından olan Musannifek hayatının büyük bir kısmını bu coğrafyada sürdürmüştür. Şâhrûd-Bistâm ve Herât üçgeninde eğitim, öğretim ve telif faaliyetlerini sürdüren Musannifek ayrıca askeri ve idari görevlerde de bulunmuştur. Sultan Şâhruh'la (ö. 850/1447) yakın ilişkileri olan Musannifek, diyar-ı Rum'a pek çok kez gelip gitmiştir.

İslâmî ilimlerin tefsir, hadis, kelim, tasavvuf, nahiv ve belagat konularında yetkinliği olan Musannifek'in fıkıh konusunda da behre sahibi olduğunu söyleyebiliriz. Şâfiî fikhını hocası Abdülazîz b. Ahmed b. Abdülazîz el-Ebherî'den okuyan Musannifek, bu hocasından icâzet almıştır. Hanefî fikhını ise hocası Muhammed b. Muhammed Alâ'dan okuyan Musannifek'in bu hocasından da icâzeti bulunmaktadır.¹ Musannifek'in ahlâk ve âdâb konularında kendisinden etkilendiği en önemli isim ise "Şeyhim, üstadım" dediği, "şeriat, tarikat ve hakikat sahibi" diye nitelediği Ruknü'l-mille ve'd-din el-Hâfi'dir.²

Musannifek, Herat'ta bulunduğu 838-839/1434-1435 senelerinde Hanefî mezhebinin önemli kaynaklarından Burhanüşşerîa Mahmûd b. Sadrüşşerîa el-Evvel Ubeydullah el-Mahbubî'nin *Vikâyetü'r-rivâye* adlı eserine şerh yazmış, yine Ebü'l-Hasen Burhânüddin Ali b. Ebi Bekir el-Merğînânî'nin (ö. 593/1196) *el-Hidâye* kitabını şerh etmiştir. Ayrıca Musannifek, 844/1441 yılında yine Herat'ta iken, Burhanüşşerîa'nın torunu Sadruşşerîa Ubeydullah el-Hanefî'nin (ö. 747/1346) *Muhtasarü'l-Vikâye (en-Nükâye)* adlı eserine bir şerh kaleme almıştır.

Fikhî konularda kullandığı kaynakların büyük bir kısmının Hanefî usûl ve fûru kitabı olmasından ve İmâm-ı Âzam'ın görüşlerine öncelik vermesinden hareketle Hanefî mezhebine mensup olduğunu³ düşündüğümüz Musannifek, eserlerinde İmâm-ı Şâfiî'nin fetva ve görüşlerine

1 Şeyh Ali b. Mecdiddîn Muhammed eş-Şahrûdî el-Bistâmî (Musannifek), *Tuhfetü'l-vüzerâ/Tuhfe-i Mahmûdî*, Müellif Hattı (İstanbul: Topkapı Sarayı Müze Kütüphanesi, Emanet Hazinesi, 1342), 104a.

2 Şeyh Ali b. Mecdiddîn eş-Şahrûdî el-Bistâmî (Musannifek), *Kitâbü's-şifâ fi tefsîri kelâmillâhi'l-münzel mine's-sema* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu, 51), 7a.

3 Musannifek, "*Kurban bize göre vaciptir, eş-Şâfi'ye -Allah ondan razı olsun- göre ise sünnet-i müekkededir.*" demek suretiyle amelde Hanefî olduğunu söylemektedir. Bk. Şeyh Ali b. Mecdüddîn eş-Şâhrûdî el-Bistâmî (Musannifek), *Kitâbu'l-hudûd ve'l-ahkâm* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 668), 44b.

de yer vermiştir. Bazı meselelerde İmâm-ı Şâfiî'nin görüşlerini isabetli bulmuştur.⁴ Fıkıh, kelim ve tasavvuf konularında geniş bir müktesebatı olduğu anlaşılan Musannifek, yaşadığı coğrafyadaki Hanefî-Şâfiî nüfusun ihtiyaçlarını dikkate alarak; imân, itikad ve ibadet konularını ihtiva eden Farsça bir eser kaleme almayı düşünmüş, bu amaçla *Hakâiku'l-îmân li-ehli'l-yakîn ve'l-irfân* adlı eserini yazmıştır.

2015 yılına kadar sadece isminden haberdar olduğumuz eserin bir nüshası, İstanbul Medeniyet Üniversitesi'nde araştırma görevlisi olan Mehmet Arıkan tarafından Bursa İnebey Kütüphanesi, Hüseyin Çelebi, nr. 136'da bulunan bir mecmuanın içerisinde fark edilmiştir. Eser, 2021 yılında Ketebe Yayınları tarafından Farsça metni ve Türkçe tercümesi ile birlikte *Yakîn ve İrfân Ehli İçin İmân Hakikatleri* adıyla yayımlanmıştır.⁵

Hakkında pek çok soru işareti olan bu eserle ilgili akademik bir çalışma bulunmamaktadır. Makalemizde, eserin muhtevası, metodu ve kaynakları ile ilgili bilgiler verilecektir. Farklı açılardan değerlendirilecek olan eser ilim dünyasına tanıtılacaktır.

1. Genel Bilgiler

Çalışmamıza konu olan eserin adının ne olduğu, yazıldığı tarih gibi konularda kesin bilgilere sahip değiliz. Bu sebeple çalışmamızda öncelikle bu konularda ulaştığımız yeni bilgi ve belgelerle bazı iddialarda bulunacağız. Ayrıca müellifin eseri neden yazma gereği duyduğu sorusunun cevabını arayacağız.

1.1. Eserin Adı

Eserin ismi elimizdeki nüshasının mukaddimesinde *Hakâiku'l-îmân li-ehli'l-yakîn ve'l-irfân* şeklinde kaydedilmiştir. Nüshanın 1a sayfasının sol üst köşesinde bulunan -muhtemelen müellifin nüshasından alınan- notta da eserin ismi *Hakâiku'l-îmân li-ehli'l-yakîn ve'l-irfân* şeklinde kayıtlıdır. Ayrıca müellif, 845/1442 yılında kaleme aldığı *Mesnevî* şerhinde bu esere atıf yapmaktadır. *Mesnevî* şerhinin müellif hattı olduğunu düşündüğümüz iki nüshasında⁶ da eserin ismi "*Hakâiku'l-îmân*" şeklinde kayıtlıdır. Öte yandan müellifin, hayatı ve eserlerine dair pek çok bilgiyi içeren, 861/1457 senesinde kaleme aldığı *Tuhfe-i Mahmûdi/Tuhfetü'l-vüzera* adlı eserinin biri müellif nüshasında⁷ diğeri de müellifin nezaretinde istinsah edilmiş nüshasında⁸ bu

4 Detaylı bilgi için bk. Şeyh Ali b. Mecciddîn Muhammed eş-Şâhrûdî el-Bistâmî (Musannifek), *Hakâiku'l-îmân li-ehli'l-yakîn ve'l-irfân* (Bursa: İnebey Kütüphanesi, Hüseyin Çelebi, 136/4), 190b-192a-b; Musannifek, *Şerhu'l-Hidâye*, Müellif Hattı (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 1966), 52b.

5 Şeyh Ali el-Bistâmî (Musannifek), *Hakâiku'l-îmân li-ehli'l-yakîn ve'l-irfân/Yakîn ve İrfân Ehli İçin İmân Hakikatleri*, tercüme ve tahkik: Ümit Karaver-Muhammed Takî Hüseyinî (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021).

6 Bk. Şeyh Ali b. Mecciddîn Muhammed eş-Şâhrûdî el-Bistâmî (Musannifek), *Şerh der bazı âyeti'l-Mesnevî*, Müellif Hattı (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nafiz Paşa, 604), 94b; Musannifek, *Şerhu evâilî'l-Mesnevî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 2706), 78b:

(وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون) [سورة الذاریات: 51/56] ... زیرا که مراد از عبادت معرفة مع التصدیق است. زیرا که مجرد معرفت بی تصدیق کافی نیست. زیرا که این معرفه مجرد کفار را هم حاصل بوده است. و ما تحقیق این مسئله را در حقائق الایمان کرده ایم.

7 Musannifek, *Tuhfetü'l-vüzera* (Emanet Hazinesi, 1342), 104b.

8 Şeyh Ali b. Mecciddîn Muhammed eş-Şâhrûdî el-Bistâmî (Musannifek), *Tuhfetü'l-vüzera* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 2855), 122a.

eser "*Hadâiku'l-îmân*" şeklinde kayıtlıdır. Bu farklılık ile ilgili aklımıza gelen birinci ihtimal, müellifin eserin ismini yanlış kaydetmiş olmasıdır. İkinci ihtimal ise müellif, eserin ismi ile ilgili bir değişiklikte bulunmuş olabilir. Biz eserin isminin, kitabın birinci babının birinci faslı olan "*Hakikatü'l-îmân/İmân'ın Hakikati*" başlığından, muhtevastan ve nüshastandaki kayıttan hareketle *Hakâiku'l-îmân li-ehli'l-yakîn ve'l-irfân* şeklinde kaydedilmesinin daha doğru olacağını düşünüyöruz. Bu nedenle tercihimizi başlıkta da bu yönde kullandık.

1.2. Müellifi

Eserin müellifi, Şeyh Alî b. Mecdiddîn Muhammed eş-Şâhrûdî el-Bistâmî'dir.⁹ Eserin mukaddimesinde ve hâtimesinde müellif ismini Şeyh Alî b. Mecdiddîn eş-Şâhrûdî el-Bistâmî şeklinde kaydetmiştir.¹⁰ Asıl ismi Şeyh Alî olan müellif, bir rivâyete göre küçük yaşlarda eser telifine başladığından dolayı Farsça'da "küçük yazar" manasına gelen "Musannifek" lakabı ile şöret bulmuştur.¹¹ Ancak görebildiğimiz kadarıyla müellif bu lakabı hiç kullanmamıştır. Taşköprizâde'nin rivayetine göre Musannifek, 875/1470 yılında İstanbul'da vefat etmiş ve Eyyûb Sultan mezarı civarında defnedilmiştir.¹²

1.3. Yazılış Tarihi

Musannifek, **Tuhfe-i Mahmudî/Tuhfetü'l-vüzera** adlı eserinde, **Hakâiku'l-îmân** kitabını 839/1435 senesinde tasnif ettiğini söylemiştir. Diğer taraftan elimizdeki nüshanın mukaddimesinde ve hâtimesinde -eğer müstensihten kaynaklı bir hata yoksa- Musannifek'in eserine 841/1437 senesinin başlarında Herat'ta başladığı ve aynı sene içerisinde bitirdiği kayıtlıdır. Buradan hareketle Musannifek **Tuhfe**'sinde eserin tarihini karıştırmış olabilir. Yahut eserin başka bir nüshasının tarihini kastediyor olabilir.

Ayrıca nüshanın 1a sayfasının sol üst köşesinde bulunan -muhtemelen müellifin nüshastandan kaydedilen- notta, eserin 843/1439 senesinde Tokat'ta yazıldığına dair bir kayıt da bulunmaktadır.¹³ Buradan hareketle Musannifek 841/1437 yılında Herat'ta yazdığı eseri, 843/1439 yılında Tokat'ta ikinci kez istinsah etmiş olduğu söylenebilir.

1.4. Yazılış Sebebi

Sultan Şâhruh'un sır kâtibi olan müellif, diplomatik misyonlu görevleri dolayısıyla yaşadığı coğrafyanın dışına seyahatlerde bulunmuştur. İlmî faaliyetlerini aralıksız sürdüren Musannifek,

9 Musannifek'in hayatı ve eserleri ile ilgili geniş bilgi için bk. Ümit Karaver, *Musannifek'e Nisbet Edilen 'Avâmî-i Atik' Şerhi (Tahkik ve Tahlit)* (İstanbul: Kitâbi, 2019), 51-98.

10 Musannifek, *Hakâiku'l-îmân* (Hüseyn Çelebi, 136/4), 152a.

11 Ahmed Aşıkpaşazâde, *Tevârih-i Âl-i Osmân'dan Aşıkpaşazâde Tarihi* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1332), 166; Taşköprizâde Ebü'l-Hayr İsmâdüddin Ahmed Efendi, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye fi'ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye*, thk: Ahmed Subhi Furat (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1405/1985), 163; Cenâbi, Mustafa b. Hasan b. Sinan, *Târih-i Cenâbi* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 3100), 317b; Hoca Sadeddin Efendi, *Tâcü't-Tevârih* (İstanbul: Tabhane-i Amire, 1279), 2/491.

12 Taşköprizâde, *Şekâik*, 165.

13 Kayıt şöyledir:

كتاب «حقائق الإيمان لأهل اليقين والعرفان» صنّفه الفقير الحقير شيخ علي بن مجد الدين الشاه رودي البسطامي، ختم الله عاقبته الحسنى ورزقه الفوز بسعادة الأخرة والأولى. كتبه في شهر سنة ثلاث أربعين وثمانمائة بمقام طفاة روم.

seyahatlerinde eser istinsahı, okuma ve notlandırma gibi çalışmalarını devam ettirmiştir. Ayrıca merak ve tecessüs kabiliyeti yüksek olan müellif, bulunduğu ortama dair gözlemlerde bulunmuştur.

Eserin yazıldığı 841-843/1437-1439 tarihleri Musannifek'in Horasan'dan (Herat) ve diyar-ı Rum'a (Konya-Tokat) geliş-gidişlerinin olduğu bir zaman dilimidir. Musannifek, 841/1437 yılının başlarında Herat'ta iken bir ders esnasında ismini zikretmediği bir dervişin, herkesin istifade edeceği bir eser yazması yönündeki ricası üzerine eseri kaleme aldığını, eserin mukaddimesinde şöyle dile getirir:

*"Bu satırların yazarı, bu konuları işleyen -Gafür olan Rabbi'nin rahmetini uman- bu fakir, Şeyh Ali b. Mecciddîn eş-Şâhrûdî el-Bistâmî -Allah akâbetini hayr eylesin, en güzel azıkla rızıklandırın- 841/1437 senesinin başlarında Herat'ta dersle iştiğal ederken dervişlerden birisi bu biçâreden ricada bulundu. Faydası herkese şâmil olsun diye İslâm, imân ve ona müteallik olan hususlar konusunda Farsça bir eser yazmamı istedi, tâ ki saâdete vesile, âhirete azık olsun. Bu rica; riyadan, ikiyüzlülükten, eğrilikten ve nefsin hevasından uzak bir rica olduğu için kabul olundu. Allah'ın lütfuna ve rızasına uygun olarak taleb edilen şeye başlandı."*¹⁴

Bir rica üzerine eserini Herat'ta yazdığı anlaşılan müellifin eserinin elimizde bulunan nüshasından hareketle şunu söyleyebiliriz: 843/1439 senesinde diyar-ı Rum'a (Konya-Tokat) gelen müellif; İslâm, imân, abdest, gusül, namaz vb. meselelerin önemine binaen, herkesin istifadesine medar olması için eseri ikinci kez istinsah etme ihtiyacı hissetmiş olabilir. Benzer durum müellifin diğer bazı eserleri için de söz konusudur.¹⁵

2. Nüsha Tanıtımı

Çalışmamıza konu olan eserin, Herat'ta 839/1435 yılında yazılan müellif nüshası, 841/1437 senesinde Herat'ta yazılan müellifin ikinci nüshası, 843/1439 yılında Tokat'ta yazılan nüshası ve Bursa İnebey Kütüphanesinde bulunan nüsha ile birlikte toplamda en az dört nüshasının olduğunu tahmin ediyoruz. İlk üç nüshaya ulaşamadık.

2.1. Nüshanın Özellikleri

Şu an elimizde bulunan nüsha Bursa İnebey Kütüphanesi, Hüseyin Çelebi,¹⁶ nr. 136'da bulunan bir mecmuanın içerisinde bulunmaktadır. Mecmuanın boyutları bir cep kitabı izlenimi

14 Makalemizde eserin Bursa İnebey Kütüphanesindeki nüshasının varak numaralarını esas aldık. Ayrıca araştırmacılara kolaylık sağlamak amacıyla eserin Türkçe tercümesindeki -Şeyh Ali el-Bistâmî (Musannifek), *Hakâiku'l-îmân li-ehli'l-yakîn ve'l-îrfân/Yakîn ve İrfân Ehli İçin İmân Hakikatleri*, tercüme ve tahkik: Ümit Karaver-Muhammed Takî Hüseyinî (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021)- sayfa numaralarını da verdik. Dipnotlarda Türkçe çeviri "*İmân Hakikatleri*" şeklinde kısaltılmıştır. Bk. Musannifek, *Hakâiku'l-îmân* (Hüseyin Çelebi, 136/4), 152a-b; Musannifek, *İmân Hakikatleri*, 12.

15 Örneğin; Musannifek, 844/1441 tarihinde Herat'ta yazdığı *Vikâye* şerhinin birinci cildini -bk. Şeyh Ali b. Muhammed eş-Şâhrûdî el-Bistâmî, *Şerhu'l-Vikâye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih, 1877)-, 860'larda Edirne'de, mukaddimesini değiştirerek Mahmud Paşa için yeniden kaleme almıştır. Bk. Şeyh Ali b. Muhammed eş-Şâhrûdî el-Bistâmî, *Şerhu'l-Vikâye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 427).

16 Bursa İnebey Medresesi 1085/1674 tarihinde Sadrazam Fazıl Ahmed Paşa'nın (ö. 1087/1676) amcazâdesi Hüseyin Çelebi tarafından yeniden tamir ettirilmiş ve medrese bu adla da anılmıştır. İnternet kaynağı: http://www.inebey.yek.gov.tr/Home/ShowLink?LINK_CODE=3 (Erişim tarihi: 10.09.2019)

vermektedir. Musannifek'in eserinin nüshasının içinde bulunduğu bu mecmuanın Bursa İnebey Kütüphanesine nasıl ulaştığını bilemiyoruz. Bu mecmua, şu an Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih nr. 5360'da bulunan Musannifek'in temellükü ve vakfi olan mecmua ile büyük benzerlikler göstermektedir.¹⁷ Muhtemelen müstensih mecmuayı istinsah ederken Musannifek'in bu nüshasından istifade etmiştir.

Bursa İnebey Kütüphanesindeki mecmuanın içerisinde ikisi Musannifek'e ait olan toplamda dört eser bulunmaktadır. Eserler sırasıyla şunlardır:

2.1.1 el-Mefâtih fi Şerhi'l-Mesâbih

Bursa İnebey Kütüphanesi Hüseyin Çelebi, nr. 136/1'de, 1b-15a sayfaları arasında bulunan bu eser, Mazharuddin Hüseyin b. Mahmud b Hasan el-Kûfi ez-Zeydânî'ye (ö. 727/1327) aittir. İlm-i hadise dair olan eser Arapçadır. 11 st. 130x80, 84x40 mm. boyutlarındadır.

Bu eser, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih nr. 5360'da bulunan Mahmud b. Muhammed tarafından Muharrem 874/Ağustos 1469 tarihinde istinsah edilen nüshadan, ismi zikredilmeyen başka bir müstensih tarafından yeniden istinsah edilmiştir.¹⁸ İkinci istinsahın tarihi belli değildir.

Baş:

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ. اَحْمَدُ اللّٰهُ مَلَا السَّمَوٰتِ وَمَلَا الْاَرْضِ...

Sonu:

هذا ذكر اصطلاحات أصحاب الحديث رحمهم الله تعالى حرره العبد محمود بن محمد في محرم سنة أربع وتسعين وثمانمائة.

2.1.2. el-Hülâsa fi Marifeti'l-Hadis

Mezkûr mecmuanın 15b-112b sayfaları arasında Ebu Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed et-Tîbî'ye (ö. 743/1342)¹⁹ ait ilm-i hadise dair Arapça muhtasar bir

17 İçerisinde Zeydânî'nin *el-Mefâtih fi şerhi'l-Mesâbih* (1b-9b); Tîbî'nin *el-Hulasa fi marifeti'l-hadis* (10b-87a); Kastallânî'nin *Hâşiyeye alâ şerhu'l-Akâidü'n-Neseî* (90b-92b); İmâm-ı Râzî'nin *İhtiyârât-ı Alâiyye* (127b-176b); İmâm-ı Gazzâlî'nin *İhyau Ulumi'd-din* (93a-102b) adlı eserlerinden bölümlerin de bulunduğu bu mecmua, Muhammed b. Ali el-Fenârî'nin (ö. 929/1522-23) verdiği bilgiye göre 336 varaktır. Ayrıca yine Fenârî'nin belirttiğine göre Musannifek'in *Hakâiku'l-İmân li-ehli'l-yakîn ve'l-İrfân* adlı eserinin müellif nüshası bu mecmuanın içerisinde. Mecmuanın şu an 177 varağı mevcut olup 159 varağı eksiktir. Dolayısıyla eserin müellif nüshası eksik olan kısımda olabilir. Bk. Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), *Bâb-ı Defteri Haremeyn Muhasebesi Sultan Fatih Evkâfi Kalemî Defterleri (Bâb-ı Defteri Haremeyn)*, no. 21941-B, 46b.

18 Bilgisayar ve katalog kayıtlarında, ayrıca Mayıs 2021'de yayımlanan *Yakîn ve İrfân Ehli İçin İmân Hakikatleri* adlı tahkik ve tercüme çalışmamızda, eserin Bursa İnebey Kütüphanesindeki nüshasının Mahmud b. Muhammed tarafından Muharrem 894 (Aralık/1488) tarihinde istinsah edilmiş olabileceğine dair verilen bilgi doğru değildir. Yukarıda da ifade edildiği üzere Bursa İnebey Kütüphanesindeki nüsha, Süleymaniye Kütüphanesindeki nüshadan istinsah edilmiştir. Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih nr. 5360'da bulunan mecmua Musannifek tarafından temellük edilmiş okunmuş ve notlandırılmıştır. Ayrıca nüshanın üzerinde Fatih'in saltanat mührü ve Musannifek'in şahsî mührü bulunmaktadır. Mecmuanın girişindeki Zeydânî'nin *Mesâbih* şerhinin üzerinde Musannifek'e ait bir not bulunmaktadır. Bu da bize eserin nüshasının Musannifek tarafından okunduğunu göstermektedir. 875 tarihinde vefat eden Musannifek'in 894 Muharrem'inde istinsah edilmiş bir nüshayı okuması mümkün değildir. Dolayısıyla nüshanın sonundaki temmet kaydındaki tarihin 874 Muharrem şeklinde okunması daha isabetli olabilir. Bk. Mazharuddin Hüseyin b. Mahmud ez-Zeydânî, *el-Mefâtih fi Halli'l-Mesâbih* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 5360), 2a, 4a, 9b.

19 Halit Özkan, "Tîbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/125-127.

eserdir. Nüsha, 11 st. 130x80, 84x40 mm. boyutlarındadır. Yukarıda ismi zikredilen eserin istinsah tarzı ile benzerlik gösteren bu eserin nerede, ne zaman ve kim tarafından istinsah edildiği belli değildir.

Başı:

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله على أفضاله ونسأله المزيد من نعمه ونواله...

Sonu:

تم المختصر في علم الحديث رحمه الله مصنفه وكتابه وقارئه ووالديهم وجميع أمة سيد العالمين وخاتم النبيين محمد حبيب الله تعالى صلى الله عليه وسلم.

2.1.3. Şerhu'l-Kasideti'r-Rûhiyye

Mezkûr mecmuanın 113b-150b sayfaları arasında müellifimiz Şeyh Ali b. Muhammed b. Mes'ud eş-Şâhrûdî el-Bistâmî'ye (Musannifek) ait *Kasîde-i Rûhiyye* şerhidir.

Nüsha, 11 st. 130x80, 84x40mm. boyutlarındaki bu eserin nerede, ne zaman ve kim tarafından istinsah edildiği belli değildir. Yukarıda ismi zikredilen iki eserin istinsah tarzı ile benzerlik göstermektedir.

Başı:

بسم الله الرحمن الرحيم والاعتصام بكرمه العميم. سبحانك يا من أيد أرواح الكاملين بشروق نسيم الاعانة...

Sonu:

وأعلى أمره وشانه، بالمزار المتبركة بسطام صان الله تعالى ساكنها عن الأفات والألام بمحمد وصحبه وآله عليه وعليهم التحية والسلام.

2.1.4. Hakâiku'l-îmân li-ehli'l-yakîn ve'l-irfân

Mezkûr mecmuanın 151a-210a sayfaları arasında makalemizin de konusu olan eserdir. 11 st. 130x80, 84x40 mm. boyutlarındaki eserin nüshasının kim tarafından nerede ve ne zaman istinsah edildiği belli değildir. Yukarıda ismi zikredilen üç eserin istinsah tarzı ile benzerlik göstermektedir.

Başı:

بسم الله الرحمن الرحيم والاعتصام بكرمه العميم. بهترین کلامی که بنده موحد، از توحید حضرت باری، بر زبان خود دایر و جاری گرداند.

Sonu:

و الا در بیابان بیمان حیران و سرگردان بماند، دامت السموات والأرض. رزقنا الله وجميع المسلمين تيسر المراتب البلية والحمد لله رب العالمين. قد اتفق إتمام تأليفه في شهور سنة إحدى أربعين ثمانمائة بمقام هراة حيمت عن الأفات.²⁰

3. Metod ve Muhteva

İslâm'ın beş temel esasını (kelime-i şehâdet, namaz, zekât, oruç, hac) konu eden eserde başta imân ve imâna taalluk eden hususlar tafsilatlı bir şekilde incelenmiştir. Kelamî, fikhî, felsefî ve tasavvufî açılardan ele alınan bu beş temel esasın; sırları, incelikleri ve hikmetleri

20 Makalenin sonuna eserin ilk ve son sayfasının orijinal görüntüsü eklenmiştir.

açıklanmıştır. Önemine binaen abdest, gusül ve namaz gibi ilmihal konuları geniş bir şekilde işlenmiştir.

3.1. Eserde kullanılan yöntem

Müellif eserini beş bab üzere tertip etmiştir. Ayrıca bu babları; fasıl, bahis, nev ve kısım alt başlıkları altında tafsilatlandırmıştır.

Âyet ve hadisleri şahit olarak kullanan müellif, bunlarla ilgili açıklama ve yorumlar yapmış, ayrıca sahabe ve tabiin kavillerine yer vermiştir. Örneğin peygamberlerin sayısı ile ilgili nakledilen hadisin âhâd haber grubundan olduğu değerlendirmesinde bulunmuş ve bu konuda ihtiyatlı olunmasını salık vermiştir. Musannifek, bazı kaynaklarda hadis olarak aktarılan "mükâtebe üzerinde bir dirhem dahi kalsa köledir"²¹ ifadesini farklı bir bağlamda Cüneyd-i Bağdâdî'nin (ö. 297/909) ağzından bir kelâm-ı kibâr olarak aktarmıştır.²²

Mesnevî, beyit, mısra gibi nazım türlerinden istifade etmiş, Farsça'nın yanı sıra Arapça darb-ı meseller, ibareler ve açıklamalar kullanmıştır.²³ İranlı pek çok şâir ve mutasavvıftan etkilendiğini düşündüğümüz müellif; Ferîdüddîn Attâr Nisâbüri (ö. 618/1221),²⁴ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö. 672/1273),²⁵ Fahreddîn-i İrâkî (ö. 688/1289),²⁶ Kemâleddîn Harezmi'nin (ö. 836/1433)²⁷ şiiirlerinden istifade etmiştir. Kaynak zikretmeden kullanmış olduğu bu şiiirlerin bazılarında²⁸ takdim-tehir yapmıştır.²⁹

Alt başlıklarda mesele, sual-cevap, şüphe-cevap şeklinde akla gelebilecek soru ve sorunlar dile getirilmiş ve bunlarla ilgili cevaplar verilmiştir.³⁰ Ayrıca fâide, nükte, hikâye ve sır şeklindeki tenbihlerle konulara derinlik kazandırılmış ve okuyucunun dikkati çekilmiştir.³¹

Müellif muhtasar bir risâle yazmayı amaçladığını bundan dolayı pek çok konuda (imân, namaz, zekât vb.) ihtisar yolunu tercih ettiğini fazla tafsilata girmek istemediğini sıkça dile getirmiştir. Ancak müellif bu sözüne çok da sadık kalamayarak, kendi ifadesiyle "kendini tutamayarak, kendinden geçerek ve ihtiyar ipini elinden çıkararak"³² bazı konularda tafsilata girmiştir. İlgili konuları daha önce yazdığı eserlerinde zikrettiği için okuyucuyu oraya yönlendirmiştir.

21 Bkz. Ebu Dâvûd Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, tahkik: Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî (Riyad: Mektebetü'l-Mearif, 1988), 705.

22 Musannifek, *Hakâiku'l-İmân* (Hüseyn Çelebi, 136/4), 183a; Musannifek, *İmân Hakikatleri*, 80.

23 Musannifek, *Hakâiku'l-İmân* (Hüseyn Çelebi, 136/4), 169a, 176b, 183b, 200b; Musannifek, *İmân Hakikatleri*, 42-43, 56-57, 62-63, 66-67, 82-83, 92-93.

24 Musannifek, *Hakâiku'l-İmân* (Hüseyn Çelebi, 136/4), 177b-178a; Musannifek, *İmân Hakikatleri*, 68.

25 Musannifek, *Hakâiku'l-İmân* (Hüseyn Çelebi, 136/4), 176a; Musannifek, *İmân Hakikatleri*, 64.

26 Musannifek, *Hakâiku'l-İmân* (Hüseyn Çelebi, 136/4), 182b; Musannifek, *İmân Hakikatleri*, 78.

27 Musannifek, *Hakâiku'l-İmân* (Hüseyn Çelebi, 136/4), 176b; Musannifek, *İmân Hakikatleri*, 64.

28 Kaynağını tesbit edemediğimiz bazı şiiirler, şâirlik yönü de olan Musannifek'e ait olabilir. Diğer eserlerinde de pek çok şiiiri olan müellif "Şeyh Ali" mahlasını kullanmaktadır. Bkz. Musannifek, *Tuhfetü'l-vüzerâ* (Emanet Hazinesi, 1342), 105b-106a.

29 Musannifek, *Hakâiku'l-İmân* (Hüseyn Çelebi, 136/4), 181b; Musannifek, *İmân Hakikatleri*, 76.

30 Musannifek, *Hakâiku'l-İmân* (Hüseyn Çelebi, 136/4), 158a-b; Musannifek, *İmân Hakikatleri*, 26.

31 Musannifek, *Hakâiku'l-İmân* (Hüseyn Çelebi, 136/4), 167a, 170a, 175b; Musannifek, *İmân Hakikatleri*, 38, 46, 52, 64, 72.

32 Musannifek, *Hakâiku'l-İmân* (Hüseyn Çelebi, 136/4), 178b; Musannifek, *İmân Hakikatleri*, 68.

Fukaha'nın görüşlerinin yanında tarikat şeyhlerinin de ifade ve görüşlerinden istifade edilmiştir. Müellif, özellikle İslam'ın temel esaslarındaki sır, hikmet ve incelikleri açıklarken “meşâyih-i tarikat”, “erbâb-ı tarikat”, “ashab-ı hakikat” şeklinde nitelediği ve sürekli dua ettiği tasavvuf büyüklerinin açıklamalarına yer vermiştir.³³

3.2. Eserin Muhtevası

Müellif, beş bab üzere tertib ettiği kitabın mukaddimesinde eserini neden beş bab üzere yazdığını aklî ve naklî olarak gerekçelendirmiştir. Buna göre: sufilerin *âlem-i şahadet*, filozofların *âlem-i hiss (âlem-i zâhir)* dedikleri havâss-ı hamse (işitme, görme, tatma, dokunma, koklama) beş duyudur. Yine sufilerin *âlem-i gayb/âlem-i ruhânî*; filozofların ve tabiblerin *âlem-i batın* dedikleri (hiss-i müşterek, vâhime, hâfıza, müfekkire, mutasarıfa) beş yetidir. Diğer taraftan Allah Teâla beş şeye (kıyametin zamanı, yağmurun inmesi, rahimlerde olan, kimin ne kazanacağı, kimin nerede öleceği) vâkıf olmayı kendine has kılmıştır. Ayrıca Hz. Peygamber “İslâm'ın beş temel üzerine bina edildi...” hadisi ile beş sayısına vurgu yapmıştır.³⁴ Dolayısıyla beş sayısında diğer sayılarda olmayan şeref ve faziletlerin olduğunu düşünen müellif buna ittibaen beş bab üzere eserini bina etmiştir.

Birinci Bab: İki fasıl bulunan bu babda; İmân, imân edilen şeyler ve ona taalluk eden meseleler zikredilmiştir. Birinci fasılda Allah'a imân, imânın tanımı, ruknü ve amelin imân erkânından sayılıp sayılmayacağı konusu üzerinde durulmuştur. Musannifek, İmâm Nevevî'den hareketle amelin imân erkânından biri olduğunu, imânın artması eksilmesi görüşünün sahabe ve tabiinden geldiğini söylemiş, imânın artması ve eksilmesiyle ilgili Kur'an âyetlerini zikretmiştir. Ardından müteahhir ulemanın ise imânın artmasını ve eksilmesini kabul etmediğini sözlerine eklemiştir. Çünkü imânın artması ve eksilmesi söz konusu olursa küfür ve şekk de ona eşlik edebilir. Musannifek imânın artmasının nedenini ibadet ve taatlar olarak belirtmiştir. Zira imân; ibadet ve taatların meyvesidir. Özetle Musannifek “amel imânın erkânıdır” diyen Ehl-i hadis ile “amel imânın erkânından değildir” diyen fakihlerin tartışmasını lafzi bir tartışma olarak niteler. Bu iki grubun ve genel olarak Ehl-i sünnetin, “*bir kimse kalp ile tasdik ve dil ile ikrar etse fakat kendisinden herhangi bir amel sadır olmasa bile onun mümin ve müslim olduğu, neticede de ehl-i necattan sayıldığı konusunda ittifak ettiğini*” söyler. Amelin rukûn olduğunu belirtenlerin, imânın kemal aşamasının ruknünü kastedmiş olabileceğini de sözlerine ekler. Ayrıca konuyla ilgili tafsilatı *Envâru'l-Ahdâk* adlı eserinde anlattığını söyleyerek okuyucuyu oraya yönlendirir.³⁵ İkinci fasılda ise imânın kısımları olan *mücmel imân* ve *mufassal imân* üzerinde durulmuştur. Musannifek'e göre icmâlî imân kişiye yeterlidir. Fâide kısmında: imânın altı esasından üçünün (Allah Teâlâ'nın, kitaplarının, hayrın ve şerrin Allah tarafından takdirinin) gayr-ı mahlûk olduğu, diğer üçünün (melekler, peygamberler ve ahiretin) ise mahlûk olduğu

33 Musannifek, *Hakâiku'l-îmân* (Hüseyin Çelebi, 136/4), 180a-b, 189a, 190a; Musannifek, *İmân Hakikatleri*, 72; 92.

34 Musannifek, *Hakâiku'l-îmân* (Hüseyin Çelebi, 136/4), 153a-b; Musannifek, *İmân Hakikatleri*, 14.

35 Musannifek, *Hakâiku'l-îmân* (Hüseyin Çelebi, 136/4), 154b-157b; Musannifek, *İmân Hakikatleri*, 22, 24.

zikredilmiştir. İlgili mesele de, kulun fiilleri ve Hakk'ın sıfatı olmak bakımından imânın iki tarafı olduğunu söyleyen Musannifek, eğer imândan fiilî olarak kalp ile tasdik, dil ile ikrar kastedilirse, kuşkusuz bu kulun fiilidir ve yaratılmıştır. Eğer imânla tevfik kastediliyorsa, bu Allah'ın sıfatıdır ve şüphesiz ki gayr-i mahlûktur, şeklinde açıklamada bulunmuştur. Müellif, *Fusûlü'l-imâdi*'nin sonlarında yer alan "Bir kimse imân yaratılmıştır, dese kâfir olur." sözünün doğru olmadığını söyler. Ardından Ebu Mansur Mâtürîdî'nin imânla ilgili Allah Teâlâ'nın sıfatı ve kulun fiilî olmak bakımından yaptığı taksime dikkat çeker. Fevâid kısımlarında ise rasul ve kitap sayılarını zikreden müellif, bu konuda en doğru yaklaşımın sayı belirtmemek olduğunu, ayrıca bu konuyla ilgili zikredilen hadislerin âhâd haber kabilinden olduğuna dikkat çekmiştir.³⁶

İkinci Bab: Hz. Peygamberin "İslâm beş şey üzere bina edildi..." hadisinden hareketle İslâm'ın beş temel ruknü ve bunların hikmetleri hakkındadır ve bu bab altı fasıldır. Birinci fasılda, İslâm'ın beş ruknü olan: Kelime-i tayyibe (kelime-i şehâdet), namaz, zekât, hacc ve Ramazan orucu tatad edildikten sonra kısa tarifleri ve ilgili rukünlerin şartları verilmiştir. İkinci fasılda, İslâm'ın birinci ruknü olan kelime-i tayyibenin tafsilatına girilmiştir. Tasavvufî bir bakış açısının yoğun olduğu bu fasılda, dört bahis yer almaktadır. Kelime-i tayyibe bağlamında şahâdet, müşâdehe, muâyene, taayyün, tahakkuk, neyf, isbat, mâsivâ, fenâ, bekâ kavramları incelenmiş, Bâyezid-i Bistâmî'nin (ö. 234/848) ve Necmüddîn-i Kübrâ'nın (ö. 618/1221) görüşlerine yer verilmiştir. Kelime-i tayyibeyi kalben tasdik ettiği halde dil ile söyleme fırsatı olmadan vefat eden bir kimsenin mümin olarak vefat ettiğini söyleyen Musannifek, imkânı ve fırsatı olduğu halde söylemeyen kimsenin mümin olarak mı yoksa kâfir olarak öldüğü konusunda ihtilaf olduğunu zikretmiştir. Kelime-i tayyibedeki tasavvufî sırların açıklandığı dördüncü bahiste; makam, tabaka, mertebe, ashâb-ı bidâyet, erbâb-ı nihâyet, levâih, levâmî', tavâli', muhâdara, mükâşefe, müşâhede gibi tasavvufî kavramlar çerçevesinde konuya derinlik katılmıştır.³⁷ Bu bahis büyük ölçüde İmâm Fahreddin-i Râzî'nin *Esmâullah* şerhinden özetlenerek alıntılanmıştır.³⁸ Üçüncü fasıl: İslâm erkânının ikinci ruknü olan namaz ve namazla ilgili bahislere dairdir. Bu fasılda üç kısım bulunmaktadır. Birinci kısım: Şer'an namazın farzları, vacipleri ayrıca onu bozan ve bozmayan şeylerin neler olduğuna dairdir. İkinci kısım: beş vakit namazın sayısının sebeb-i hikmetinin ne olduğu ve beş vakit namazı ilk kimlerin kıldığı hakkındadır. Musannifek'in belirttiğine göre sabah namazını ilk kılan Hz. Âdem'dir. Zira o cennetten kovulduğunda dünya karanlığından korkmuş, ardından gelen aydınlığa şükretmek için iki rekat namaz kılmıştır. Öğle namazına ilk kılan Hz. İbrahim'dir. İkinci namazını ilk kılan ise Hz. Yunus'tur. Dört karanlığa (gurbet karanlığı, balığın karnının karanlığı, denizin karanlığı, gecenin karanlığı) mübtela olmuş olan Yunus peygamber, her bir karanlıktan kurtuluşuna karşılık bir rekat namaz kılmıştır. Akşam namazını ilk kılan Hz. İsa da teslisi inkâr etmek için üç rekat namaz kılmıştır. Yatsı namazını ilk kılan ise Hz. Musa'dır.

36 Musannifek, *Hakâiku'l-îmân* (Hüseyn Çelebi, 136/4), 157b-160b; Musannifek, *İmân Hakikatleri*, 24, 26, 28, 30.

37 Musannifek, *Hakâiku'l-îmân* (Hüseyn Çelebi, 136/4), 160b-171a; Musannifek, *İmân Hakikatleri*, 36-54.

38 Karşılaştırma için bkz. Fahreddin Muhammed b. Ömer Râzî Fahreddin Muhammed b. Ömer Râzî, *Levâmiu'l-beyyinat şerhi esmailahi teâla ve's-sıfât* (Kahire: el-Matbaatü's-Şerefiyye, 1323), 100-103.

O da karşılaştığı dört üzüntüden (gurbet, eşinden ayrılık, Harun'dan uzaklık ve Firavun'un ezası) kurtuluşu için dört rekât namaz kılmıştır. Ayrıca bu kısımda gece ibadetinin fazileti ile ilgili Râbia Adeviyye (ö. 185/801), Cüneyd-i Bağdâdî ve Bâyezid-i Bistâmî'den hikâyeler anlatılmış, Mevlâna'nın *Külliyat*'ından ve Feridüddin Attâr'ın *Mantıku't-tayr*'ından şiirler aktarılmıştır.³⁹ Üçüncü kısımda namazın manası ve namazdaki her bir hareketin neye işaret ettiğine dair meseleler anlatılmaktadır. Felsefi ve tasavvufi anlatımın yoğun olduğu bu kısımda isim zikredilmeden Mevlâna, İrakî ve Attâr'dan şiirler aktarılmış ve *Mesnevî*'de geçen nahivci-gemici hikâyesi anlatılmıştır.⁴⁰ Dördüncü fasıl, İslâm'ın üçüncü ruknü olan malın zekâtı konu edilmiştir. Bu fasılda zekâtın vücüb şartları zikredildikten sonra zekâta taalluk eden mallar üç nev (sâime-gümüş-altın) olarak olarak sayılmıştır. Birinci nev (sâime) dört kısım olarak (deve-bakar-koyun-at) verilmiş, bunlara ne kadar zekât gerektiği uzun uzun tadat edilmiştir.⁴¹ Bu kısımlar büyük ölçüde Merğînânî'nin *el-Hidâye* adlı eserinden alınmıştır. Ayrıca zekâttaki sır ve hikmetler zikredilmiştir. Beşinci fasılda İslâm'ın dördüncü ruknü olan Kâbe ziyaretine ve altıncı fasılda da İslâm'ın beşinci ruknü olan Ramazan orucuna özet bir şekilde yer veren müellif, ilgili konuların fıkıh kitaplarında zikredildiğini risâlede ihtisar gerektiğinden sadece mezkûr konuların sırlarını açıklamakla yetindiğini söylemiştir.⁴²

Üçüncü Bab: Bu babda büyük tahâret denilen gusül ve gusle dair meseleler açıklanmıştır. Guslün farzları ve gusle sebebiyet veren durumlar sayılmıştır. Müellif, İmâm-ı Âzam'ın görüşlerinin yanında İmâm-ı Şâfiî'nin de görüşlerini zikretmiştir.⁴³

Dördüncü Bab: Bu babda abdeste dair konular anlatılmış ve abdestin farzları zikredilmiştir. İmâm-ı Âzam'ın görüşleri yanında İmâm-ı Şâfiî'nin görüşleri de verilmiştir. *Keşf-i Pezdevî*'de: “Abdestte İmâm-ı Şâfiî'ye göre baştan üç tüy yıkamakla farz yerine geldiği için ayrıca meshetmeye de ihtiyaç yoktur, çünkü yüzü yıkamakla baştan üç tüy zaten ıslanmış olur” şeklindeki itiraza “bu mezhepte abdestte tertibe riayet farz olduğu için ayrıca mesh etmek gerekir” şeklinde cevap verilmiş ve *Keşf-i Pezdevî*'de yer alan bu itirazın doğru olmadığını altı çizilmiştir. Musannifek daha önce *Hidâye* şerhinde bahsettiği, yüzdeki tüylerin yıkanması ile ilgili beş görüşü (İmâm-ı Âzam, İmâm-ı Şâfiî, İmâm-ı Mâlik, Hanefî imâmlardan bazıları ve Hasan-ı Basrî) ihtiva eden “muhammese” meselesini burada da zikretmiştir.⁴⁴ Fevâid kısmında müellif, abdestin sünnetleriyle ilgili fıkıh kitaplarında farklı tarikler olduğunu belirtmiş, kendisi *el-Hidâye* sahibinin tertibini esas almıştır. *Tuhfe, Muhît, Hidâye, Kenz, Kâfi, Vikâye, Fetâvâ-yı Zahîri* gibi kaynaklardan istifade eden⁴⁵ müellif, fevâid kısmında abdesti bozan durumları tadat etmiştir. Yine *Kâfi, Hidâye, Hulâsâ, Musaffâ* adlı eserlerden alıntılar yapmıştır. Babın sonuna kısa bir hâtîme ve teyemmüm konusunu içeren bir tetimme eklemiştir.⁴⁶

39 Musannifek, *Hakâiku'l-îmân* (Hüseyin Çelebi, 136/4), 171a-177b; Musannifek, *Îmân Hakikatleri*, 54-74.

40 Musannifek, *Hakâiku'l-îmân* (Hüseyin Çelebi, 136/4), 180b-185a; Musannifek, *Îmân Hakikatleri*, 74-85.

41 Musannifek, *Hakâiku'l-îmân* (Hüseyin Çelebi, 136/4), 180b-190a; Musannifek, *Îmân Hakikatleri*, 86-92.

42 Musannifek, *Hakâiku'l-îmân* (Hüseyin Çelebi, 136/4), 189b-190b; Musannifek, *Îmân Hakikatleri*, 92, 94.

43 Musannifek, *Hakâiku'l-îmân* (Hüseyin Çelebi, 136/4), 190b-192a; Musannifek, *Îmân Hakikatleri*, 96.

44 Musannifek, *Hakâiku'l-îmân* (Hüseyin Çelebi, 136/4), 192a-b, 193a; Musannifek, *Îmân Hakikatleri*, 98.

45 Musannifek, *Hakâiku'l-îmân* (Hüseyin Çelebi, 136/4), 192a-195b; Musannifek, *Îmân Hakikatleri*, 100-102.

46 Musannifek, *Hakâiku'l-îmân* (Hüseyin Çelebi, 136/4), 193b-197b; Musannifek, *Îmân Hakikatleri*, 104-106.

Beşinci Bab: Bu bab namazın farz ve vâciplerinin neler olduğu hakkındadır. *Tuhfe, Hidâye, Kenz* ve *Vikâye* gibi kaynaklardan hareketle namazın farz ve vâcipleri sayılmıştır.⁴⁷ Necâset-i galîza, necâset-i hafife, dirhem-i şerî, cemaatle namaz, niyetin aslı, vakti, keyfiyeti, göbeğin avret olup olmadığı, gemide nasıl namaz kılınacağı, tıvâl-ı mufassal, evsat-ı mufassal, kısâr-ı mufassalın ve sehiv secdesinin ne olduğu gibi akla gelebilecek muhtemel sorular mesele edilmiş, *Musaffa, Tuhfe, Muhît, Mebsût* ve *Kâdihân*'dan cevaplar verilmiş yine *Hidâye, Tecnîs, Şerh-i Tahâvî, Kenz, İzâh, Vikâye* ve *Nâfi* gibi kaynaklara müracaat edilerek açıklamalar yapılmıştır.⁴⁸ Tahiyât-ı Hanefiyye ve Kunût dualarının okunuşu zikreden⁴⁹ müellif son kısımda ise namazın sünnetleri ve adaları sayarak risâleyi tamamlamıştır.⁵⁰

4. Kaynakları

Yoğun olarak fıkıh, kelâm ve tasavvuf konularının işlendiği eserde; pek çok tefsir, hadis, kelâm, fıkıh, ahlâk kitabına atıf yapılmıştır. Eserde bazen atıf yapılan eserin ismi zikredilmiş, müellifi zikredilmemiş; bazen de müellif zikredilmiş, eser zikredilmemiştir. Kullandığı kaynaklardan hareketle kelâmî, fikhî ve tasavvufî konulardaki müktesebatının geniş olduğunu düşündüğümüz müellifin eserinde müracaat ettiği kaynaklar -konularına göre- şunlardır:

4.1. Tefsir Kitapları

Eserde meşhur bir tefsire atıf yapılmamıştır. Ancak Musannifek kelime-i tayyibe'nin manalarından söz ederken Ebu'l-Cenâb Necmüddîn-i Kübrâ'nın Kehf sûresinin 24. âyetiyle ilgili tefsirinden/açıklamasından bahsetmiştir.⁵¹ Atıf yapılan âyetle ilgili bir bilgiye ulaşamadık. Ancak Necmüddîn-i Kübrâ'nın talebesi olan Ebu Bekr Necmüddîn-i Dâye er-Râzî'nin (ö. 654/1256) *Bahru'l-hakâik/Aynü'l-hayat* adlı tefsirinde zikredilen konuları bulmak mümkündür. Bir ihtimal müellif ya da müstensih Necmüddîn-i Kübrâ ve Necmüddîn-i Dâye'yi karıştırmış olabilir.⁵²

4.2. Hadis Kitapları

Eserde çok sayıda hadis kitabına başvurulmamakla birlikte bazı meşhur hadis kitapları zikredilmiştir. Bunlar:

4.2.1. Garîbeyn

Bu eserin tam olarak hangi eser olduğunu tesbit edemedik. Muhtemelen **Garîbeyn**'den kasıt, Ebû Ubeyd b. Ahmed b. Muhammed el-Herevî'nin (ö. 401/1011) **el-Garîbeyn fi'l-Kur'an**

47 Musannifek, *Hakâiku'l-îmân* (Hüseyn Çelebi, 136/4), 197b-198b; Musannifek, *İmân Hakikatleri*, 108.

48 Musannifek, *Hakâiku'l-îmân* (Hüseyn Çelebi, 136/4), 199a-206a; Musannifek, *İmân Hakikatleri*, 110-120.

49 Musannifek, *Hakâiku'l-îmân* (Hüseyn Çelebi, 136/4), 206a-208a; Musannifek, *İmân Hakikatleri*, 122.

50 Musannifek, *Hakâiku'l-îmân* (Hüseyn Çelebi, 136/4), 208a-209b; Musannifek, *İmân Hakikatleri*, 124, 126.

51 Musannifek, *Hakâiku'l-îmân* (Hüseyn Çelebi, 136/4), 164a; Musannifek, *İmân Hakikatleri*, 40.

52 Bkz. Necmüddîn Dâye Ebu Bekr Abdullah Muhammed er-Râzî, *Bahru'l-Hakâik fi tefsiri's-sebu'l-mesâni* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 95), 180b-181b. Bu tefsir Muhammed Rıza Muvahhidi tarafından İran'da neşredilmiştir. Eserin matbu nüshasına ulaşamadığımızdan yazma nüshasını kaynak gösterdik.

ve'l-Hadis adlı eseri olabilir.⁵³ Musannifek, enbiyanın sayısı ile ilgili bir yerde, **Garîbeyn** adlı eseri kaynak göstermiştir.⁵⁴

4.2.2. Şerhü's-Sünne (Mesâbîhu's-Sünne)

Müellifi, Ebû Muhammed Muhyissünne Hüseyin b. Mes'ud Begavî'dir (ö. 516/1122).⁵⁵ Amel ve imân konusunda bu esere atıf yapılmıştır.⁵⁶

4.2.3. el-Fâ'ik fî Garîbi'l-Hadîs

Müellifi, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî'dir (ö. 538/1144).⁵⁷ Zemahşerî'nin hadislerde geçen garip kelimelere dair bu eserinden, enbiyanın sayısı ile ilgili Ebu Zerr'den bir rivayet aktarılmıştır.⁵⁸

4.2.4. Şerh Sahîh-i Müslim (el-Minhac)

Müellifi, Ebu Zekerriyya Yahya b. Şeref b. Mûrî Nevevî'dir (ö. 676/1277).⁵⁹ “Amel ve imân” bahsinde esere atıf yapılmıştır.⁶⁰

4.3. Fıkıh Kitapları

Eserde; gusûl, abdest, namaz ve zekât konularında pek çok usûl ve fûru fıkıh kaynağına müracaat edilmiştir. Fıkıh konularının detaylı bir şekilde incelendiği eserde müellif kendi tercihlerinin yanı sıra konu ile ilgili farklı görüşleri de zikretmiştir. Atıf yapılan kitapların nerede ise tamamı Hanefî usûl ve fûru kitabıdır. Hanefî mezhebine mensub olan müellif, İmâm-ı Âzam'ın görüşlerini incelemiş, ayrıca İmâm-ı Şâfiî'nin görüşlerini de yer vermiştir. Eserde kullanılan fıkıh kitapları şunlardır:

4.3.1. Kenzü'l-Vüsûl ilâ Marifeti'l-Usûl

Müellifi, Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî'dir (ö. 482/1089).⁶¹ Tesbit edebildiğimiz kadarıyla Musannifek eserinde **Kenz** ismiyle iki esere atıf yapmaktadır. Bunlardan biri Pezdevî'nin fıkıh usulüne dair olan **Kenzü'l-vüsûl**'üdür. Musannifek abdestin sünnetlerini saydığı dördüncü babda **Kenz'den** “mazmaza

53 Muhsin Demirci, “Herevî Ahmed b. Muhammed”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/220-221.

54 Musannifek, *Hakâiku'l-îmân* (Hüseyin Çelebi, 136/4), 160a; Musannifek, *Îmân Hakikatleri*, 28.

55 Mevlüt Güngör, “Begavî, Ferrâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/340-341.

56 Musannifek, *Hakâiku'l-îmân* (Hüseyin Çelebi, 136/4), 156b; Musannifek, *Îmân Hakikatleri*, 22.

57 Selman Başaran, “el-Fâik fî Garîbi'l-Hadîs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/102.

58 Musannifek, *Hakâiku'l-îmân* (Hüseyin Çelebi, 136/4), 159b; Musannifek, *Îmân Hakikatleri*, 28.

59 M. Yaşar Kandemir, “Nevevî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/45-49.

60 Musannifek, *Hakâiku'l-îmân* (Hüseyin Çelebi, 136/4), 155b; Musannifek, *Îmân Hakikatleri*, 20.

61 Ferhat Koca, Murteza Bedir, “Pezdevî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/264-266.

ve istinşakta mübalağa sünnettir" şeklinde bir alıntı yapmaktadır.⁶² Görebildiğimiz kadarıyla bu ifade **Kenzü'l-vüsûl**'de dolaylı bir şekilde ifade edilmektedir. Musannifek'in yaptığı bu alıntı **Fetâvâ-yı Zahîrî**'deki ibare ile aynıdır. Müellif kaynakları karıştırmış olabilir.⁶³

4.3.2. el-Mebsût:

Müellifi, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî'dir (ö. 483/1090).⁶⁴ Serahsî'nin Hanefî fıkhi ile ilgili bu eserine namazın farzlarından niyet konusunda atıf yapılmıştır.⁶⁵

4.3.3. Tuhfetü'l-Fukahâ:

Müellifi, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkandî'dir (ö. 539/1144).⁶⁶ Abdestin ve namazın farzları konusunda esere, "**Tuhfe**" ismiyle atıf yapılmıştır.⁶⁷

4.3.4. Hulâsatü'l-Fetâvâ

Müellifi, İftihârüddîn Tâhir b. Ahmed b. Abdîrreşîd el-Buhârî'dir (ö. 542/1147).⁶⁸ Abdesti bozan hususlar sayılırken "**Hülâsa**" ismiyle atıf yapılmıştır.⁶⁹

4.3.5. el-Fıkhü'n-Nâfi' (en-Nâfi' fi'l-Fürû')

Müellifi, Ebü'l-Kâsım Nâsirüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Muhammed b. Alî el-Hüseynî el-Medenî es-Semerkandî'dir (ö. 556/1161).⁷⁰ Namazın farzlarından rukû anlatılırken **Nâfi'** şeklinde kitaba atıf yapılmıştır.⁷¹

4.3.6. Fetâvâ-yı Kādîhân

Müellifi, Ebü'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansûr b. Mahmûd el-Özkendî el-Fergânî'dir (ö. 592/1196).⁷² Niyet konusunda bilinmesi gereken üç husus sayılırken Kādîhân'ın **Fetâvâ'sı** kaynak gösterilmiştir.⁷³

62 Musannifek, *Hakâiku'l-îmân* (Hüseyn Çelebi, 136/4), 194a; Musannifek, *İmân Hakikatleri*, 100.

63 Karşılaştırma için bkz. Fahrulislâm Ali b. Muhammed b. Hüseyin el-Hanefî el-Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl ila marifeti'l-usûl* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih, 1234), 256b ve Zahirüddîn el-Buhârî, Muhammed b. Ahmed b. Ömer, *el-Fetâva' z-Zahiriyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Beşir Ağa, 319), 2b.

64 Muhammed Hamîdullah "Serahsî, Şemsüleimme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/544-547.

65 Musannifek, *Hakâiku'l-îmân* (Hüseyn Çelebi, 136/4), 191b; Musannifek, *İmân Hakikatleri*, 114.

66 Hacı Mehmet Günay, "Semerkandî, Alâeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/470-471.

67 Musannifek, *Hakâiku'l-îmân* (Hüseyn Çelebi, 136/4), 193b, 197b, 201a; Musannifek, *İmân Hakikatleri*, 100, 108, 112.

68 M. Esat Kılıçer, "Buhârî, Tâhir b. Ahmed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/376.

69 Musannifek, *Hakâiku'l-îmân* (Hüseyn Çelebi, 136/4), 196a; Musannifek, *İmân Hakikatleri*, 104.

70 Ahmet Özel, "Semerkandî Muhammed b. Yusuf" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/479-480.

71 Musannifek, *Hakâiku'l-îmân* (Hüseyn Çelebi, 136/4), 195b; Musannifek, *İmân Hakikatleri*, 118.

72 Ahmet Özel, "Kādîhân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/121-123.

73 Musannifek, *Hakâiku'l-îmân* (Hüseyn Çelebi, 136/4), 201b-202a; Musannifek, *İmân Hakikatleri*, 114, 116.

4.3.7. el-Hidâye

Müellifi, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Merğînânî'dir (ö. 593/1196).⁷⁴ İlmihal konularında bu esere pek çok defa atıf yapılmıştır.⁷⁵ Ayrıca müellif, isim zikretmeden **Hidâye**'nin bazı şerhlerine göndermelerde bulunmuştur.⁷⁶

4.3.8. Tecnîs ve'l-Mezid fi'l-Fetâvâ

Müellifi, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Merğînânî'dir.⁷⁷ **Hidâye** sahibinin bu eserine namazın farzlarından niyet anlatılırken başvurulmuştur.⁷⁸

4.3.9. el-Muhîtü'l-Burhânî fi'l-Fıkhi'n-Nu' mânî

Müellifi, Burhânüddîn (Burhânü's-Şerîa) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî el-Merğînânî'dir (ö. 616/1219).⁷⁹ **Muhît** ismiyle esere birkaç yerde atıf yapılmıştır.⁸⁰

4.3.10. el-Fetâva'z-Zahîriyye

Müellifi, Zahîrüddîn Ebü Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ömer'dir (ö. 619/1222).⁸¹ Abdestin farzları ve müstehapları konusunda bazı meselelerde Zahîrî'nin **Fetâvâ**'sına müracaat edilmiştir.⁸²

4.3.11. Fusûlü'l-İhkâm li-Usûli'l-Ahkâm

Müellifi, Ebu'l-Feth Zeynüddîn Abdürrahîm b. Ebu Bekr b. Burhânüddîn Alî b. İmâdiddîn el-Merğînânî'dir (ö. 670/1271).⁸³ İmân konusunda **Fusûlü'l-İmâdî**'de bulunan bir kayıttan söz edilmiş ve bu kayda itiraz edilmiştir.⁸⁴

4.3.12. Vikâyetü'r-rivâye fi mesâilî'l-Hidâye

Müellifi, Burhanüşşerîa Mahmûd b. Sadrüşşerîa el-Evvel Ubeydullah el-Mahbubî el-Buhârî'dir (VII-VIII/XIII-XIV yy).⁸⁵ Abdest ve namaz ilgili bazı bahislerde esere atıf yapılmıştır.⁸⁶

74 Ferhat Koca, "Merğînânî, Burhâneddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/182-183.

75 Musannifek, *Hakâiku'l-îmân* (Hüseyin Çelebi, 136/4), 187b, 193b, 194a, 195b, 196a, 197a, 198a, 200b; Musannifek, *İmân Hakikatleri*, 90, 98, 100, 102, 104, 106, 108, 112, 118, 120, 122, 124.

76 Musannifek, *Hakâiku'l-îmân* (Hüseyin Çelebi, 136/4), 192a, 198b; Musannifek, *İmân Hakikatleri*, 98.

77 Koca, "Merğînânî, Burhâneddin", 29/182-183.

78 Musannifek, *Hakâiku'l-îmân* (Hüseyin Çelebi, 136/4), 192b; Musannifek, *İmân Hakikatleri*, 114, 116.

79 Mustafa Uzunpostalcı, "Burhâneddin el-Buhârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/435-437.

80 Musannifek, *Hakâiku'l-îmân* (Hüseyin Çelebi, 136/4), 194a, 195a, 201b; Musannifek, *İmân Hakikatleri*, 100, 102.

81 M. Esat Kılıçer, "Buhârî, Zahîrüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/376-377.

82 Musannifek, *Hakâiku'l-îmân* (Hüseyin Çelebi, 136/4), 192a, 195a; Musannifek, *İmân Hakikatleri*, 98, 102.

83 Bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 839, zahriye. Eser *Keşfü'z-zünûn*'da Cemaleddin Abdürrahim İmâdüddîn el-İmâdî el-Merğînânî'ye (ö. 651/1253) nisbet edilmiştir. Bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn* (İstanbul: Maarif Matbaası, 1362/1943), 2/1270.

84 Musannifek, *Hakâiku'l-îmân* (Hüseyin Çelebi, 136/4), 158b; Musannifek, *İmân Hakikatleri*, 26.

85 Murteza Bedir, "Vikâyetü'r-rivâye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/106-108.

86 Musannifek, *Hakâiku'l-îmân* (Hüseyin Çelebi, 136/4), 195a, 198a; Musannifek, *İmân Hakikatleri*, 102, 108, 120.

4.3.13. el-Kâfi fi Şerhi'l-Vâfi

Müellifi, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Nesefî'dir (ö. 710/1310).⁸⁷ Zekât, abdest ve namaz ilgili bazı meselelerde esere atıf yapılmıştır.⁸⁸

4.3.14. el-Musaffâ fi Şerhi'l-Manzume

Müellifi, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî'dir. Necmeddîn en-Nesefî'nin (ö. 537/1142) **Manzûmetü'n-Nesefiyye** adlı fikhî ihtilaflara dair eserine Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin yazdığı şerhtir.⁸⁹ Namazın farzlarından kible anlatılırken esere atıf yapılmıştır.⁹⁰

4.3.15. Kenzü'd-Dekâik

Müellifi, Ebü'l-Berekât en-Nesefî'dir.⁹¹ Namazın farz ve vâcipleri sayılırken **Kenz** ismiyle esere atıf yapılmıştır.⁹²

4.3.16. en-Nihâye fi Şerhi'l-Hidâye

Müellifi, Hüsâmüddîn Hüseyin b. Alî b. Haccâc el-Buhârî es-Siğnâkî'dir (ö. 714/1314).⁹³ Abdest ve namaz ilgili bazı meselelerde esere atıf yapılmıştır.⁹⁴

4.3.17. Keşfu'l-Esrâr fi Şerhi Usûli'l-Pezdevî

Müellifi, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî'dir (ö. 730/1330).⁹⁵ Abdestin farzları zikredilirken "**Keşf-i Pezdevî**" şeklinde esere atıf yapılmıştır.⁹⁶

4.3.18. el-Kifâye fi Şerhi'l-Hidâye

Müellifi, Tâcü's-Şerîa es-Sânî Ubeydullah b. Mes'ud el-Mahbûbî'dir (ö. 747/1346).⁹⁷ Abdest ve teyemmüm ile ilgili bazı meselelerde bu kitaptan alıntı yapılmıştır.⁹⁸

87 Murteza Bedir, "Nesefî, Ebü'l-Berekât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/567-568.

88 Musannifek, *Hakâiku'l-îmân* (Hüseyin Çelebi, 136/4), 188b, 194b, 195a- b; Musannifek, *Îmân Hakikatleri*, 90, 102, 104.

89 Bedir, "Nesefî, Ebü'l-Berekât", 32/567.

90 Musannifek, *Hakâiku'l-îmân* (Hüseyin Çelebi, 136/4), 200b; Musannifek, *Îmân Hakikatleri*, 112.

91 Bedir, "Nesefî, Ebü'l-Berekât", 32/568.

92 Musannifek, *Hakâiku'l-îmân* (Hüseyin Çelebi, 136/4), 203b, 206a; Musannifek, *Îmân Hakikatleri*, 116, 120.

93 Rahmi Yaran, "Siğnâkî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/164-166.

94 Musannifek, *Hakâiku'l-îmân* (Hüseyin Çelebi, 136/4), 193b, 201a; Musannifek, *Îmân Hakikatleri*, 100, 112.

95 Fahrettin Atar, "Abdülazîz el-Buhârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/186-187 ve Bedir, Koca, "Pezdevî", 34/266.

96 Musannifek, *Hakâiku'l-îmân* (Hüseyin Çelebi, 136/4), 192b; Musannifek, *Îmân Hakikatleri*, 98.

97 Tâcü's-Şerîa es-Sânî Ubeydullah b. Mes'ud el-Mahbûbî, *el-Kifâye fi Şerhi'l-Hidâye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih, 1971).

98 Musannifek, *Hakâiku'l-îmân* (Hüseyin Çelebi, 136/4), 194b, 197a; Musannifek, *Îmân Hakikatleri*, 102,106.

4.3.19. el-Îzâh fi Şerhi Kenzi'd-Dekâik

Müellifi, Yahya el-Koçhisârî'dir (ö. ?).⁹⁹ Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin **Kenz** adlı eseri üzerine yazılan bu şerhe, namazın farzları anlatılırken atıf yapılmıştır.¹⁰⁰

4.3.20. Şerhu'l-Hidâye

Müellifi, Şeyh Ali b. Mecdiddin Muhammed eş-Şâhrûdî el-Bistâmî'dir (Musannifek). Ebü'l-Hasen Burhânüddin Ali b. Ebi Bekir el-Merğînânî'nin (ö. 593/1196)¹⁰¹ **el-Hidâye** adlı eserine Musannifek'in yazdığı şerhtir.¹⁰² Birkaç yerde Musannifek bu şerhine atıf yapmıştır.¹⁰³

4.3.21. Şerhu't-Tahâvî

Müellifi meçhûldür. Ebü Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî'nin (ö. 321/933)¹⁰⁴ **Muhtasar'ı** üzerine kim tarafından yazıldığı belli olmayan şerhtir.¹⁰⁵ Müellif, şârih ismi zikretmeden niyet konusunda Tahâvî'nin bir şerhine atıf yapmıştır.¹⁰⁶

4.4. Kelâm ve Akâid Kitabı

Musannifek eserinde kelâm ve akâid ile ilgili iki esere atıf yapmaktadır.

4.4.1. Şerhu Esmailahi'l-Hüsna/Levâmiu'l-Beyyinât

Müellifi, Ebü Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî'dir. (ö. 606/1210).¹⁰⁷ Musannifek, büyük dedesi Râzî'nin bu eserinden birçok yerde alıntılar yapmıştır.¹⁰⁸ Özellikle **Şerhu Esmailah**'taki "Allah" isminin tefsiri bölümündeki onuncu meseleden uzunca bir pasaj almıştır.¹⁰⁹

99 Yahya el-Koçhisârî, *el-Îzâh fi şerhi kenzi'd-dekâik* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 1613).

100 Musannifek, *Hakâiku'l-îmân* (Hüseyin Çelebi, 136/4), 204a; Musannifek, *Îmân Hakikatleri*, 116.

101 Ferhat Koca, "Mergînânî, Burhâneddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/182-183.

102 Musannifek'in *Hidâye* üzerine yazdığı şerhin müellif hattı iki nüshası Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih, nr. 1965 ve 1966'da bulunmaktadır. Şerhle ilgili 2016 yılında Mohammed Alsheikh tarafından yüksek lisans tezi yapılmıştır. Bkz. Mohammed Alsheikh, *Musannifek'in (v. 875/1470) Şerhül-Hidâye Adlı Eserinin Kitâbu'l-Tahâre ve Kitâbu'l-Hukuk ve Kitâbu'l-İstihkâk Adlı Bölümlerinin Tahkiki ve Değerlendirilmesi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016).

103 Musannifek, *Hakâiku'l-îmân* (Hüseyin Çelebi, 136/4), 180a, 192b, 193b; Musannifek, *Îmân Hakikatleri*, 98, 100, 110.

104 Davut İltaş, "Tahâvî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/385-388.

105 Meçhul, *Şerhu'l-Tahâvî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yusuf Ağa, 208), 1b-2a.

106 Musannifek, *Hakâiku'l-îmân* (Hüseyin Çelebi, 136/4), 192b; Musannifek, *Îmân Hakikatleri*, 116.

107 Yusuf Şevki Yavuz, "Fahreddin Râzî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/89-95.

108 Musannifek, *Hakâiku'l-îmân* (Hüseyin Çelebi, 136/4), 155a; Musannifek, *Îmân Hakikatleri*, 18, 46.

109 Fahreddin er-Râzî, *Levâmiu'l-beyyinat şerhi esmailah*, 100-103; Musannifek, *Hakâiku'l-îmân* (Hüseyin Çelebi, 136/4), 167b-170b; Musannifek, *Îmân Hakikatleri*, 48-54.

4.4.2. Envâru'l-Ahdâk

Müellifi, Şeyh Ali b. Mecdiddîn Muhammed eş-Şâhrûdî el-Bistâmî'dir (Musannifek). Musannifek'in **Tuhfetü'l-vüzerâ**'sında da kaydettiği eserlerden biridir.¹¹⁰ Muhtemelen 841/1437'den önce yazılmış olan; kelâm, tasavvuf ve ilmihâl konularını ihtiva eden Farsça bir eserdir. Nüshasına ulaşılammıştır. Müellif amel-imân meselelerini anlatırken konuyla ilgili tafsilatı bu eserinde verdiğini söylemiştir.¹¹¹

Zikredilen bu iki eser dışında imânın taksimi konusunda, herhangi bir eser ismi zikredilmeksizin İmâm-ı Mâtürîdî'ye (ö. 333/944) atıf yapılmıştır.¹¹²

4.5. Diğer Kitaplar

Eserde ismi zikredilen ve ikisi Musannifek'e ait olan diğer kitaplar ise şunlardır:

4.5.1. el-Muğrib fî Tertîbi'l-Mu'rib

Müellifi, Ebü'l-Feth Burhânüddîn Nâsır b. Abdiseyyid b. Alî el-Mutarriżî el-Hârizmî'dir (ö. 610/1213).¹¹³ Kunût duasında geçen bir lafızla ilgili rivâyet aktarılırken, **Muğrib** isimli lügat kitabına atıf yapılmıştır.¹¹⁴

4.5.2. Şerhu Kasîdeti'l-Bürde

Müellifi, Şeyh Ali b. Mecdiddîn Muhammed eş-Şâhrûdî el-Bistâmî'dir (Musannifek). Muhammed b. Said el-Bûsîrî'nin (ö. 695/1296) **Kaside-i Bürde**'sine¹¹⁵ Musannifek tarafından yazılan şerhdir.¹¹⁶ İnsanın vatan-ı aslîsi ile ilgili Musannifek bu eserine atıfta bulunmuştur.¹¹⁷

4.5.3. Tuhfetü's-Selâtin

Müellifi, Şeyh Ali b. Mecdiddîn Muhammed eş-Şâhrûdî el-Bistâmî'dir (Musannifek). Kâtip Çelebi'nin (ö. 1067/1657) verdiği bilgiye göre, 20 bابتan oluşan, ahlâka dâir öğütler ve nasihatlar içeren bu Farsça eser, Şahrüh'un oğlu Uluğ Bey (ö. 853/1449) için yazılmıştır.¹¹⁸ İnsanın vatan-ı aslîsi ile ilgili Musannifek bu eserine atıfta bulunmuştur.¹¹⁹ Ayrıca Cüneyd-i

110 Musannifek, *Tuhfetü'l-vüzerâ* (Topkapı Sarayı Emanet Hazinesi, 1342), 105b.

111 Musannifek, *Hakâiku'l-îmân* (Hüseyin Çelebi, 136/4), 157a; Musannifek, *Îmân Hakikatleri*, 24.

112 Musannifek, *Hakâiku'l-îmân* (Hüseyin Çelebi, 136/4), 159a; Musannifek, *Îmân Hakikatleri*, 26.

113 M. Sadi Çöğenli, "Mutarrizî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/375-377.

114 Musannifek, *Hakâiku'l-îmân* (Hüseyin Çelebi, 136/4), 207b; Musannifek, *Îmân Hakikatleri*, 122.

115 Mahmud Kaya, "Bûsîrî, Muhammed b. Saîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/468-470.

116 2012 yılında İstanbul'da şerh ile alakalı yüksek lisans tezi hazırlamıştır. Bk. Abdullah Bedeva, *Alauddin Ali b. Muhammed el-Bistâmî Musannifek'in Kaside-i Bürde Şerhi'nin Tahkiki* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012).

117 Musannifek, *Hakâiku'l-îmân* (Hüseyin Çelebi, 136/4), 181b; Musannifek, *Îmân Hakikatleri*, 76.

118 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn* (İstanbul: Maarif Matbaası, 1360/1941), 1/367.

119 Musannifek, *Hakâiku'l-îmân* (Hüseyin Çelebi, 136/4), 181b; Musannifek, *Îmân Hakikatleri*, 76.

Bağdâdî ile ilgili Musannifek daha önce **Tuhfetü's-Selâtin**'de zikrettiği bir rivâyeti aktarmıştır.¹²⁰

Zikredilen bu kaynakların dışında İbn Mesud, Huzeyfe, İmâm-ı Malik, Süfyân-ı Sevrî, Evzaî, Nehaî, Hasan-ı Basrî, Ata, Tâvûs, Mücâhid, İbn Mübarek, Süfyan b. Uyeyne gibi ashab ve tabiinden zatların görüşleri zikredilmiştir.¹²¹

Sonuç

Fahredden Râzî'nin torunlarından “*Musannifek*” lakabıyla meşhur Şeyh Alî b. Mecdiddîn Muhammed eş-Şâhrûdî el-Bistâmî, 841/1437 senesinin başlarında Herat'ta, bir dervişin ricası üzerine herkesin istifade edebileceği *Hakâiku'l-îmân li-ehli'l-yakîn ve'l-irfân* adlı eserini kaleme almıştır.

Eserin ismini *Tuhfetü'l-vüzera* adlı eserinde “*Hadâiku'l-îmân*” şeklinde kaydeden müellif, eserin ismiyle ilgili bir tasarrufta bulunmuş olabileceği gibi eserin adını yanlıta kaydetmiş de olabilir. Aynı eserde kitabını yazdığı tarihi 839/1435 olarak kaydeden müellif, tarihi karıştırmış olabileceği gibi eseri ikinci defa istinsah etmiş de olabilir.

Muhtemelen yaşadığı bölgedeki halkın ihtiyaçlarını dikkate alan müellif; İslâm'ın beş temel esasını (kelime-i şehâdet, namaz, zekât, oruç ve hac konularını); kelâmî, fikhî, felsefî ve irfanî açılardan ele almıştır. İman ve İslâm ile alakalı konuların çok katmanlı yapısını herkesin anlayacağı bir dille anlatmıştır. Öneme binaen abdest, gusül ve namaz gibi ilmihal konularını geniş bir şekilde işlemiştir.

Müellif, beş babda kaleme aldığı eserinin *birinci babında*, imân, imân edilen şeyler ve ona taalluk eden meseleleri; *ikinci babında*, Müslümanlık binasının beş şey olması (kelime-i şahadet, namaz, zekât, hac, oruç) ve bunun hikmetlerini; *üçüncü babında*, büyük tahâret denilen guslün farzlarını; *dördüncü babında*, küçük tahâret denilen abdestin farzlarını; *beşinci babında* da namazın farz ve vâciplerini konu etmiştir. Ayrıca bu bablarda bulunan fasıl, bahs, nev ve kısım gibi alt başlıklarla geniş açıklamalarda bulunmuştur.

Namazın hakikati ve namazdaki her bir hareketin neye işaret ettiğine dair meselelerin anlatıldığı ikinci babın üçüncü kısmında felsefî ve tasavvufî bakış açısı dikkat çekmektedir. Ayrıca beşinci babda namazın farz ve vacipleri geniş bir şekilde anlatılmıştır. Yine ikinci babın dördüncü faslında İslâm'ın üçüncü rüknü olan malın zekâtı konusu tafsilatlı bir şekilde anlatılmıştır. Beşinci fasılda İslâm'ın dördüncü rüknü olan Kâbe ziyaretine ve altıncı fasılda da İslâm beşinci rüknü olan Ramazan orucuna özet bir şekilde yer verilmiştir. Müellif, oruçla ilgili konuların çok olduğunu ve fıkıh kitaplarında bunların zikredildiğini bundan dolayı sadece orucun sırlarını zikretmekle yetindiğini söylemiştir. Öte yandan zekât bahislerinin inceliklerin de çok olduğunu ancak ihtisar gereği kısa bir şekilde zekâtın tür ve kısımlarını açıklamayı düşündüğünü söyleyen müellif, zekâta taalluk eden malları uzun uzun tadat etmiştir. İman, zekât, namaz, abdest ve gusül meselelerinin tafsilatlı bir şekilde anlatıldığı eserde Hac ve

120 Musannifek, *Hakâiku'l-îmân* (Hüseyn Çelebi, 136/4), 176b; Musannifek, *İmân Hakikatleri*, 64.

121 Musannifek, *Hakâiku'l-îmân* (Hüseyn Çelebi, 136/4), 155b-156a; Musannifek, *İmân Hakikatleri*, 20.

Ramazan orucu konusunda özet bilgilerle yetinilmesi, hac ve orucun ahkâm ve esrarına geniş bir yer ayrılmaması kitapla ilgili önemli bir eksikliklerdir.

Pek çok tefsir, hadis, kelâm, fıkıh ve ahlâk kitabına atıf yapılan eserde, bazen atıf yapılan eserin ismi zikredilmiş, müellifi zikredilmemiş; bazen de müellif zikredilmiş, eser zikredilmemiştir. Müellifi zikretmeden eser isminin zikredilmesi ilgili kaynaklara ulaşılmasını zorlaştırmıştır. Eserde Râbia-i Adeviyye, Cüneyd-i Bağdâdî ve Bâyezid-i Bistâmî gibi tasavvuf büyüklerinden hikâyeler; isim zikredilmeksizin Mevlâna, İrâkî, Nîsâbü'rî'den şiirler aktarılmıştır. Müellifin, kaynak zikretmeden şiirler kullanması bu şiirlerin kime ait olduğunu tesbit noktasında önemli bir sorun olmuştur. Öte yandan kaynağını tesbit edemediğimiz bazı şiirler, şâirlik yönü de olan Musannifek'e ait olabilir. Ayrıca müellif ya da müstensihden kaynaklı bazı karışıklıklar da dikkat çekmektedir. Bu eser bağlamında Musannifek'in kaynak kullanma konusunda çok da titiz davrandığını söyleyemeyiz.

Eserde; *Garîbeyn*, *Şerhü's-Sünne*, *Fâik*, *Şerh Sahîh-i Müslim* adlı dört hadis kaynağına; *Kenzü'l-Vüsûl*, *Mebûsât*, *Tuhfetü'l-Fukahâ*, *Hulâsatü'l-Fetâvâ*, *Nâfi'*, *Fetâvâ-yı Kâdîhân*, *Hidâye*, *Tecnîs*, *Muhît*, *el-Fetâvâ'z-Zahîriyye*, *Fusûlü'l-İhkâm*, *Vikâye*, *Kâfi*, *Musaffâ*, *Kenz*, *Nihâye*, *Keşf-i Pezdevî*, *Kifâye*, *Îzâh*, *Şerhu'l-Hidâye*, *Şerhu't-Tahâvî* ismiyle yirmi bir fıkıh eserine; *Şerhu Esmâillah*, *Muğrib*, *Envâru'l-Ahdâk*, *Şerhu Kasîdeti'l-Bürde*, *Tuhfetü's-Selâtin* gibi kelâm, lugat, âdâb ve ahlâk konularını ihtiva eden eserlere atıf yapılmıştır. Müellifin, kullandığı kaynaklardan hareketle fikhî ve tasavvufî konulardaki müktesebatının geniş olduğunu söyleyebiliriz.

Bu eser bağlamında müellifin, fikhî konularda kullandığı kaynakların neredeyse tamamına yakınının Hanefî usûl ve fûru kitabı olmasından ve İmâm-ı Âzam'ın görüşlerine öncelik vermesinden hareketle Hanefî mezhebine mensup olduğunu söyleyebiliriz. Hem Hanefî hem de Şafîî fikhî konusunda icâzetli olan müellif, Horasan coğrafyasındaki Şafîî nüfusu dikkate almış, sosyolojik neden ve ihtiyaçlardan hareketle İmâm-ı Şafîî'nin görüşlerini zikretmiş ve kendisini rahmetle anmıştır.

İmânın artabileceği gibi eksilebileceğini de söyleyen Musannifek, imânın artmasının nedenini ibadet ve taatlar olarak açıklar. "*Amel imânın erkânıdır*" diyen Ehl-i hadis ile "*amel imânın erkânından değildir*" diyen fakihlerin tartışmasını lafzî bir tartışma olarak niteleyen Musannifek, bu iki grubun ve genel olarak ehl-i sünnetin, bir kimse kalp ile tasdik ve dil ile ikrar etse fakat kendisinden herhangi bir amel sadır olmasa bile onun mümin ve müslim olduğu, neticede de ehl-i necattan sayıldığı konusunda ittifak ettiğini söyler. Amelin rukün olduğunu kastedenlerin, imânın kemal aşamasının ruknünü kastedmiş olabileceğini söyleyerek uzlaştırıcı bir tavır sergiler. Ayrıca *kulun fîli olmak bakımından kalp ile tasdik, dil ile ikrar olan imân mahlûktur; ancak imândan Allah'ın sıfatı olan tevfiik kastedilirse, bu mahlûk değildir*, diyerek tartışılan konularla ilgili farklı görüş ve bakış açılarının olduğunu gösterir.

Keşf-i Pezdevî'de yer alan "*Abdestte İmâm-ı Şafîî'ye göre baştan üç tüy yıkamakla farz yerine geldiği için ayrıca meshetmeye de ihtiyaç yoktur, çünkü yüzü yıkamakla baştan üç tüy*

zaten ıslanmış olur” şeklindeki itiraza “*bu mezhepte abdestte tertibe riâyet farz olduğu için ayrıca mesh etmek gerekir*” şeklinde cevap verildiğini söyleyen Musannifek, *Keşf-i Pezdevî*’de yer alan bu itirazın doğru olmadığını altını çizerek muhakkık ve müdekkik bir duruş sergiler.

Müellif, fukahanın görüşlerinin yanında tarikat şeyhlerinin de ifade ve görüşlerinden istifade etmiştir. Özellikle İslâm’ın temel esaslarının sır ve hikmetlerinden bahsederken tarikat erbabının görüşlerine başvurmuştur. Mezkûr zevattan bahsederken, “meşâyih-i tarikat”, “erbâb-ı tarikat”, “ashab-ı hakikat” ifadelerini kullanan müellifin, onları sürekli dua ile anması tasavvuf büyüklerine karşı hürmetkâr bir tavra sahip olduğunu göstermektedir.

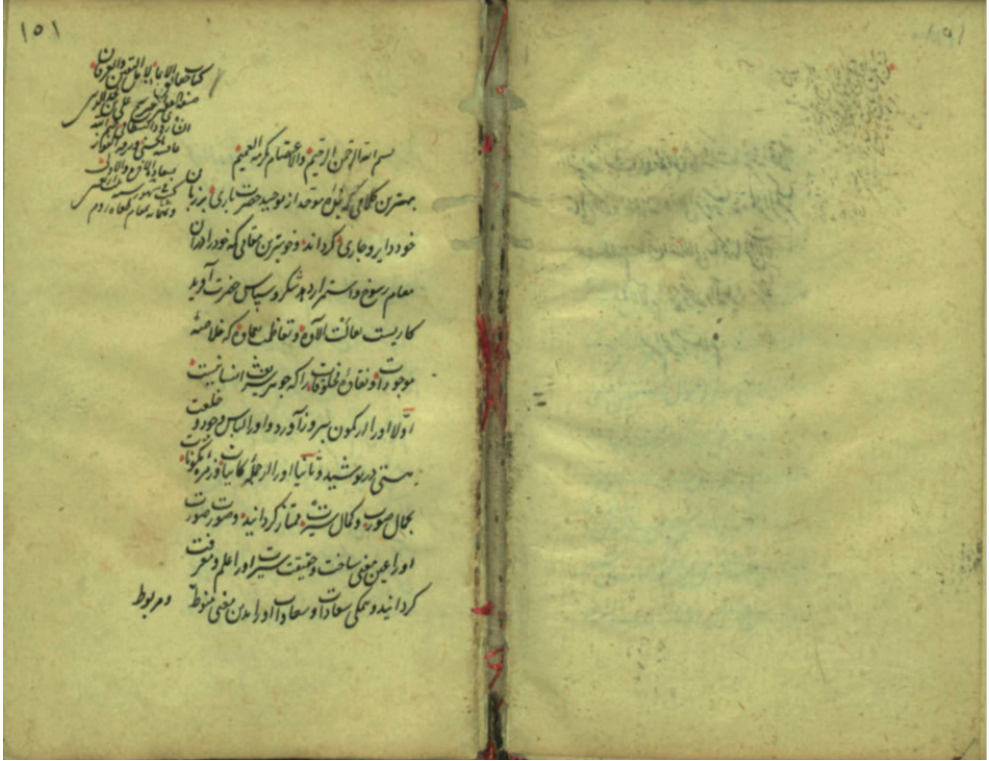
Musannifek’in nüshasının içinde bulunduğu mecmuanın Bursa İnebey Kütüphanesi, Hüseyin Çelebi koleksiyonuna nasıl ulaştığını bilemiyoruz. Mecmuanın boyutları bir cep kitabı izlenimi vermesi dolayısıyla ayrıca dikkat çekicidir. Muhtemelen talebelerin kolay taşınması ve her yerde okuması için tasarlanmıştır.

Bilgisayar ve katalog kayıtlarında, ayrıca Mayıs 2021’de yayımlanan *Yakîn ve İrfân Ehli İçin İmân Hakikatleri* adlı tahkik ve tercüme çalışmamızda, Bursa İnebey Kütüphanesi Hüseyin Çelebi nr. 136’da bulunan mecmuanın girişindeki Zeydânî’ye ait *Mesâbih* şerhinin Mahmud b. Muhammed tarafından Muharrem 894 (Aralık/1488) tarihinde istinsah edildiğine; ayrıca mecmuadaki diğer eserlerinde aynı müstensih tarafından istinsah edilmiş olabileceğine dair verilen bilgi doğru değildir. Zira Bursa İnebey Kütüphanesindeki nüsha, Musannifek’in temellükü ve vakfı olan şu an Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih nr. 5360’da bulunan mecmuadan istinsah edilmiştir. Fatih nr. 5360’daki mecmuanın girişinde bulunan Zeydânî’nin *Mesâbih* şerhi Musannifek tarafından okunmuş ve notlandırılmıştır. 875 tarihinde vefat eden Musannifek’in 894 Muharrem’inde istinsah edilmiş bir nüshayı okuması mümkün değildir. Dolayısıyla nüshanın sonundaki temmet kaydındaki tarihin 874 Muharrem şeklinde okunması daha isabetlidir. Bursa İnebey Kütüphanesindeki nüshanın nerede, ne zaman ve kim tarafından istinsah edildiği ise belli değildir.

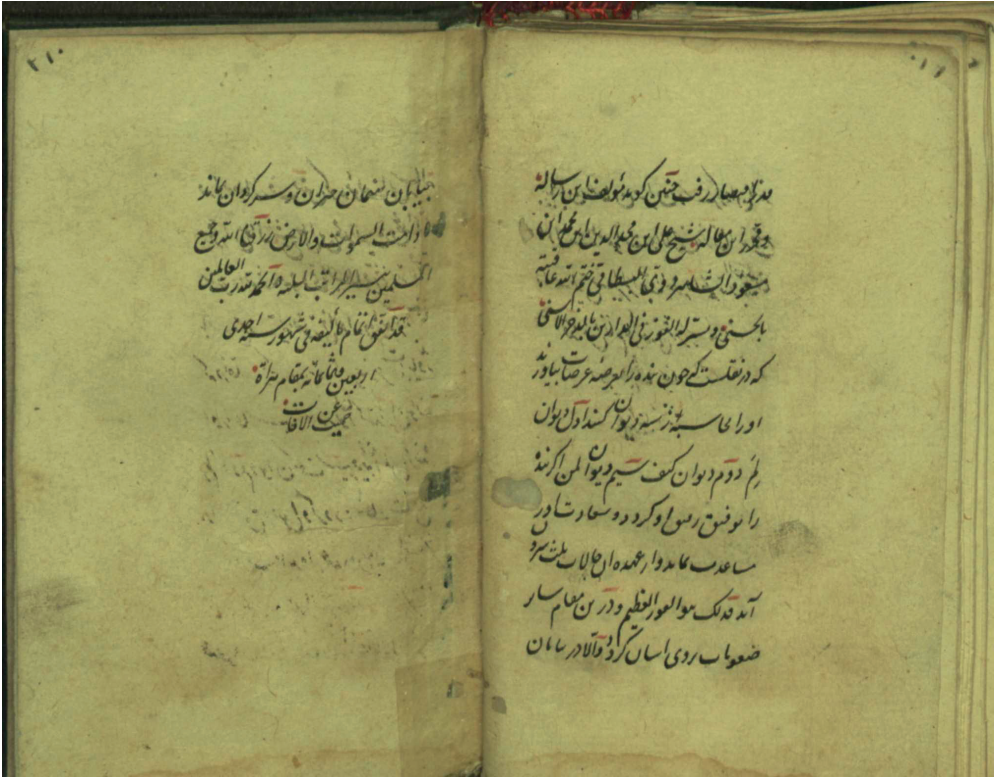
Son olarak, eserin müellif nüshalarına henüz ulaşamamıştır. Araştırmacılar ve uzmanlar tarafından mezkûr nüshaların bulunup ortaya çıkarılmasını umuyoruz.

Ek.

Nüshada Eserin İlk ve Son Sayfası



Bursa İnebey Kütüphanesi, Hüseyin Çelebi nr. 136, vr. 151a.



Bursa İnebey Kütüphanesi, Hüseyin Çelebi nr. 136, vr. 210a.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynakça/References

- Alsheikh, Mohammed. *Musannifek'in (v. 875/1470) Şerhül-Hidâye Adlı Eserinin Kitâbu'î-Tahâre ve Kitâbu'l-Hukuk ve Kitâbu'l-İstihkâk Adlı Bölümlerinin Tahkiki ve Değerlendirilmesi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Aşıkpaşazâde, Ahmed. *Tevârih-i Âl-i Osman'dan Aşıkpaşazâde Tarihi*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1332.
- Atar, Fahrettin. "Abdülazîz el-Buhârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/186-187. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Başaran, Selman. "el-Fâik fî Garibi'l-Hadîs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/102. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). *Bâb-ı Defteri Haremeyn Muhasebesi Sultan Fatih Evkâfi Kalemî Defterleri (Bâb-ı Defteri Haremeyn)*, no. 21941-B.
- Bedeve, Abdullah. *Alauddin Ali b. Muhammed el-Bistâmî Musannifek'in Kaside-i Bürde Şerhi'nin Tahkiki*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Bedir, Murteza. "Nesefî, Ebû'l-Bekâat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/567-568. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Bedir, Murteza. "Vikâyetü'r-rivâye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/106-108. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Cenâbî, Mustafa b. Hasan b. Sinan. *Târih-i Cenâbî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 3100, 1b-439a.
- Çöğenli, M. Sadi. "Mutarrizî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/375-377. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Demirci, Muhsin. "Herevî Ahmed b. Muhammed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/220-221. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Ebu Dâvûd Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *Sünenu Ebî Dâvûd*, Tahkik: Muhammed Nâsirüddin el-Elbânî, Riyad: Mektebetü'l-Mearif, 1988.
- Edirnevî, Ahmed b. Muhammed el-Edirnevî. *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk: Süleyman b. Sâlih el-Hazzî, (Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1417/1997.
- Günay, Hacı Mehmet. "Semerkandî, Alâeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/70-471. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Güngör, Mevlüt. "Begavî, Ferrâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/340-341. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Hamîdullah, Muhammed. "Serahsî, Şemsüleimme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/544-547.

- İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Hoca Sadeddin Efendi. *Tâcü 'l-Tevârih*. İstanbul: Tabhane-i Amire, 1279.
- İltaş, Davut. "Tahâvî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/385-388. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Kandemir, M. Yaşar. "Nevevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/45-49. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Karaver, Ümit. *Musannifek'e Nisbet Edilen 'Avâmil-i Atik' Şerhi (Tahkik ve Tahlil)*. İstanbul: Kitâbi, 2019.
- Kâtib Çelebi, Mustafa b. Abdullah. *Keşfü 'z-zunûn an esâmi 'l-kütübi ve 'l-fünûn*. 1. Cild. İstanbul: Maarif Matbaası, 1360/1941.
- Kâtib Çelebi. *Keşfü 'z-zunûn an esâmi 'l-kütübi ve 'l-fünûn*. 2. Cild. İstanbul: Maarif Matbaası, 1362/1943.
- Kaya, Mahmud. "Bûsîrî, Muhammed b. Saîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/ 468-470. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Kılıçer, M. Esat. "Buhârî, Tâhir b. Ahmed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/ 376. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Kılıçer, M. Esat. "Buhârî, Zahirüddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/376-377. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Koca, Ferhat. Bedir, Murteza. "Pezdevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/264-266. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Koca, Ferhat. "Mergînâni, Burhâneddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/182-183. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Mecdî, Mehmed Efendi. *Hadâiku 'ş-Şekâik Tercüme ve Zeyl-i Şekâik-i Numâniyye*. Haz. Abdülkadir Özcan, 2. Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1409/1989.
- Meçhul, *Şerhu 'l-Tahâvî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yusuf Ağa, 208, 1a-261b.
- Musannifek, Şeyh Ali b. Mecdiddin Muhammed eş-Şâhrûdî el-Bistâmî. *Hakâiku 'l-imân li-ehli 'l-yakîn ve 'l-irfân*. Bursa: İnebey Kütüphanesi, Hüseyin Çelebi, 136/4, 151a-210a.
- Musannifek. *Hakâiku 'l-imân li-ehli 'l-yakîn ve 'l-irfân/Yakîn ve İrfân Ehli İçin İmân Hakikatleri*. çev. Ümit Karaver-Muhammed Takî Hüseyinî. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Musannifek. *Kitâbu 'l-hudûd ve 'l-ahkâm*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 668, 1a-48a.
- Musannifek. *Kitâbü 'ş-şifâ fi tefsîri kelâmillâhi 'l-münzel mine s-sema*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu, 51, 1b-51b.
- Musannifek. *Şerh der bazi âyeti 'l-Mesnevî*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nafız Paşa, 604, 1b-117a.
- Musannifek. *Şerhu evâli 'l-Mesnevî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 2706, 1b-116b.
- Musannifek. *Şerhu 'l-Hidâye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 1966, 1b-97a.
- Musannifek. *Şerhu 'l-Vikâye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih, 1877, 1b-381b.
- Musannifek. *Şerhu 'l-Vikâye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 427, 1b-740a.
- Musannifek. *Tuhfetü 'l-vüzerâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 2855, 1b-142b.
- Musannifek. *Tuhfetü 'l-vüzerâ/Tuhfe-i Mahmûdî*. İstanbul: Topkapı Sarayı Müze Kütüphanesi, Emanet Hazinesi, 1342, 1b-121a.
- Necmüddîn Dâye, Ebu Bekr Abdullah Muhammed er-Râzî. *Bahru 'l-Hakâik fi tefsîri s-sebu 'l-mesânî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 95, 1b-317b.

- Özel, Ahmet. "Kâdihân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/121-123. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Özel, Ahmet. "Semerkandî Muhammed b. Yusuf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/479-480. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Özkan, Halit. "Tibî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/125-127. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Pezdevî, Fahrulislâm Ali b. Muhammed b. Hüseyin el-Hanefî el-Pezdevî. *Kenzü'l-vüsûl ila marifeti'l-usûl*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih, 1234, 1b-329a.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer. *Levâmiu'l-beyyînât şerhi esmaillahi teâla ve's-sîfât*. Kahire: el-Matbaatü'ş-Şerefiyye, 1323.
- Tâcü'ş-Şerîa es-Sânî Ubeydullah b. Mes'ud el-Mahbûbî. *el-Kifâye fi Şerhi'l-Hidâye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih, 1971, 1b-380b.
- Taşköprizâde, Ebü'l-Hayr İsmâuddîn Ahmed Efendi. *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye fi 'ulemâi'd-devleti'l-'Osmâniyye*. thk: Ahmed Subhi Furat. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1405/1985.
- Uzunpostalıcı, Mustafa. "Burhâneddin el-Buhârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/435-437. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Yahya el-Koçhisârî. *el-İzâh fi şerhi kenzi'd-dekâik*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 1613, 1b-390b.
- Yaran, Rahmi. "Siğnâkî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/164-166. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Fahreddin Râzî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/89-95. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Zahîruddîn el-Buhârî, Muhammed b. Ahmed b. Ömer. *el-Fetâva'z-Zahîriyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Beşir Ağa, 319, 1b-403a.
- Zeydânî, Mazharuddîn Hüseyin b. Mahmud ez-Zeydânî. *el-Mefâtih fi Halli'l-Mesâbih*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih, 5360, 1b-176b.
- http://www.inebey.yek.gov.tr/Home/ShowLink?LINK_CODE=3

Hüsn-i Hat Sanatında Şive

Accent in Islamic Calligraphy

Ömer Faruk Dere¹ 



Öz

Hat sanatı tarihi boyunca üretilmiş eserlerden günümüze kalmayı başaranların mensubu bulunduğu “ekoller (mektepler), üsluplar, tavırlar” dikkatlice incelenip mukayeseli taramalar yapıldığında hangi yazı türünde olursa olsun bazı hattatların yazılarında yazanın şahsına has özelliklerin varlığı tespit edilebilmektedir. Hat sanatında bu özelliklerin bütünü “şive” terimi ile ifade edilmektedir. Yazılarda şivenin tespit edilebilmesi için her dönemden ve her ekolden pek çok hattatın yazılarının karşılaştırılması gerekmektedir. Terimin kullanımı yaygın olmakla birlikte ifade ettiği karşılık üzerinde fazlaca durulmadığı literatür taramalarında ortaya çıkmıştır.

Bu makalede, hat sanatı araştırmalarında belirleyici bir araç vazifesi görebilecek kadar önemli olduğunu düşündüğümüz “şive” teriminin açıklanmasına gayret edilmiştir. Şivenin daha doğru anlaşılabilmesi için bir yazının türü, mensup olduğu “ekol”, ekol içinde oluşturduğu “kol” ile yazıda beliren “üslup, tarz, tavir ve hal” kavramları izaha çalışılmıştır. Çoğu zaman üslup veya tavir kavramlarıyla karıştırılan şivenin bir yazıda nasıl oluştuğu, “şiveli bir yazının özellikleri, şivenin talebelikten itibaren korunabilmesinin imkanları” konuları ele alınmıştır. Mürekkebe batırılmış kalemle doğrudan yazılan “hakiki” yazı ile dış sınırlarının ilgili yüzeye aktarılıp içinin doldurulduğu-kabartıldığı “mecazi” yazıların oluşumunda şivenin etkilenme sebepleri üzerinde durularak mecazi yazı üretiminde kullanılan metotlarda ortaya çıkabilecek aksaklıklar üzerinde değerlendirmeler yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hat sanatı, şive, mektep, ekol, kol, üslup, tarz, tavir

ABSTRACT

When the “schools, styles, and attitudes” of the works produced throughout the history of calligraphy—those that have survived—are carefully examined, and comparative scans are undertaken, the presence of personal characteristics of the writer can be detected in the work of calligraphers, regardless of the type of writing. These features within calligraphy are expressed by the term “accent.” To determine the Accent within the writing, it is necessary to compare the writing of various calligraphers from every period and school. Although the use of the term is widespread, the literature reviews suggest that there is a lack of emphasis on the actual meaning it expresses.

In this article, the term “accent,” considered an important distinction within calligraphy studies, is discussed. To better understand the accent, the type

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Ömer Faruk Dere,
İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,
İstanbul, Türkiye
E-posta: omerfarukdere@gmail.com
ORCID: 0000-0001-6654-8931

Başvuru/Submitted: 18.05.2021

Revizyon Talebi/Revision Requested:
30.07.2021

Son Revizyon/Last Revision Received:
03.08.2021

Kabul/Accepted: 05.08.2021

Atıf/Citation: Dere, Ömer Faruk. Hüsn-i Hat Sanatında Şive. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 11/2, (Eylül 2021): 751-772.
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2021.938868>

of writing, the “school” it belongs to, the “branch” it forms within the school, the “style, way, pose and posture” of the concepts present in the writing will be analyzed. How the accent—often confused with the concepts of style or attitude—is formed in an article, “the characteristics of a dialectal script and the possibilities of preserving the dialect from the early years of studentship” will be discussed. Evaluations will be made on the failures arising in the methods used in the production of figurative writing. The focus will be on the reasons for the influence of the dialect in the formation of the “real” writing written directly with a pen dipped in ink and the “figurative” writing in which the outer borders are transferred to the relevant surface, and the inside is filled-embossed.

Keywords: Islamic calligraphy, calligraphy education, accent, genre, style, figurative calligraphy

EXTENDED ABSTRACT

Lettering, which existed as the basic communication tool of humanity, has developed to write the sacred texts most beautiful in all cultures and has risen to the grade of art. The Islamic script has also started to develop and evolve since the first centuries. The Islamic script, which reached a certain level in the Umayyad, Abbasid, and Seljuk periods, was brought to the peak by the Ottomans. In its progress from its beginning up to the present day, artists of genius in the art of calligraphy have come and carried the art to the peak with the attempts they have made. The student group that formed around the great calligraphers during his lifetime and those who followed him after his death formed a “school” together. Although he is fully committed to the style, attitude, and way of the school he belongs to, the personal characteristics that the calligrapher adds from himself and that are not found in other calligraphers are called “accent”. In this article, what is accent and how it is formed? The Answers to the questions such as what are the factors affecting the formation and development of accent? What are the effects of old and new techniques on accent in the preparation of figurative writings? are sought.

The materials of art history are directly the works that exist. In the history of calligraphy, many studies that have been presented to the world of science by making detailed examinations on the works that have reached today are included in the literature. It is quite natural that cataloging and identification studies constitute most of this corpus. In recent years, we have seen that detection studies have been replaced by in-depth studies. Despite this, it has been determined that the subject we discussed in this article is rarely mentioned. Since differences arise from the person who makes the subject of accent in art, such research may not have been done due to some difficulties of studying this subject. It is an undeniable fact that a careful eye, an open mind, and long-term fieldwork are needed to examine the subject.

This article has been prepared in a fiction that will help to understand unique personal interpretations in art each line of which is bound to strong rules. To understand the accent, it is necessary to know what the type of writing is. Then, it is necessary to understand the school and the style that creates the school. The style and attitude of the writing are the concepts that can be confused with the accent the most. After explaining all these distinctive features, the features of the accent are looked into. The ways to be followed in the education of students

throughout their education life are emphasized to create or preserve the accent if any. Because almost all the elements affecting the spirituality of the calligrapher will also affect the writing, he made, the effect of spiritual harmony on the accent has been tried to be explained. With the introduction of digital tools, the things that should be considered in the construction of stacking compositions are discussed in detail. It has been discussed how digital copying can affect the accent.

The subject of “Accent in Islamic Calligraphy” needs large-scale research that will be discussed by comparing dozens of works. It is our sole aim that this article constitutes the first step in further studies.

Giriş

İnsanoğlunun estetik bir anlayışla ortaya koyduğu, kulağa, göze ve gönle hitap eden ve yüksek zevk ürünü olan üretimlerin bütününe “sanat” adı verildiğinde genel bir kanaat mevcuttur. Bu üretilen eserlerin müessiri sanatçı, doğuştan getirdiği etkileyici üretme kabiliyeti sayesinde ortaya koyduğu çalışmalarla yaşadığının, nefes aldığına farkına varır. Sanatı, var oluşunun sebebi gibidir. Kabiliyetinin parlaması, büyük gayretlerle edindiği bilgi ve görgü birikimi sayesinde gerçekleşir. Onun sanat yolculuğunda kabiliyet ve gayret kol kola yol alırlar. Eserinde aldığı nefesin, atan kalbinin izi okunur. Tabii olarak eser, sanatkârının tercihlerini aksettirir. İnsanlar dış görünüşlerinde olduğu gibi iç dünyaları itibarıyla da birbirinden ayrılırlar. Bunları göz önünde bulundurmadan yapılacak genel değerlendirmelerin sanatın inceliklerini ve sanatın gelişimini anlamada bizleri isabetli tespitlere ulaştırması beklenemez.

Lügatte “güzellerin insana hoş gelen ve gönül fetheden tavrı, naz, edâ, işve”¹ anlamına geldiği aktarılan şive, emsallerinde görülmeyen farklılıkları ifade için kullanılmaktadır. Hat sanatında hocadan talebeye geçen ekol anlayışı ve üslup birlikteliği içinde yazı çalışmaları yürütülür. Farklılık ise sanatçının bağlı bulunduğu sanat kurallarına harfiyen uyararak, kendine ait hususları eserine aksettirmesiyle belirginleşir. Söz konusu bu şahsi yorum farklılıklarına hat sanatında “şive” denir.

Hüsn-i hat sanatında eğitim müfredatının tamamının bir hoca nezaretinde uzun yıllar boyu çalışılmasına “meşk etmek”, eğitim müfredatının yazıldığı mecmualara ise “meşk murakkaası” denilmektedir.² Bir hattatın hayatında temel iki safha bulunur. İlki hocasının yazdıklarını aynen taklit ve örnek alınan ekol sahibi üstadın yazılarının detaylıca mütalaasıyla geçen öğrencilik ve başlangıç devresi, ikincisi ise meşki veya bir hattatın yazısını örnek almaksızın kurallar içinde özgürleştiği sanatkârlık devresidir. Şahsi farklılıklar daha çok ikinci devrede olgunlaşsa da ilk devrede de hattatın elinden dökülen yazılarda şivesinin izleri görülebilmektedir. Bu dönemde hoca, hattın estetik, matematik ve imlâ yönünü aktarırken aynı zamanda sanatın edebini de vermeye söz ve haliyle dikkat eder. İlk yıllarda icra edilen meşklerde hocaya çok önemli vazife düşmektedir. Hoca, sanatın kurallarını öğretirken talebede ileride olgunlaşabilecek şive filizlerini muhafaza etmeli, yetişmesi için destek olmalıdır. Hat sanatı “taklit” ile başlayıp özgünlüğe giden bir süreç içinde öğrenilir. Talebenin kabiliyetine göre bu süre uzar ya da kısılır. Genellikle haftada bir yapılan meşkler aylar, yıllar boyu sürer gider.

Hat sanatına bir ustadan başlanır ve meşk boyunca aynı hocaya devamla ilerleme kaydedilmesi hedeflenir. Şayet hoca yönlendirir veya zorunluluk olursa başka bir hocaya devam edilebilir. Hat sanatı eğitimi, hocadan talebeye saygı ve sevgi ile geçen bilgi, görgü ve irfan akışıyla gerçekleşir. Talebe hocasıyla arasındaki feyz akışını kesintiye uğratacak her türlü hâl ve davranıştan kaçınmalıdır. Eğitime önce günlük yazışmalarda kullanılacak olan

1 Bk. Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat* (Ankara: Aydın Kitabevi, 1995), 1001-1002; Şuûri Hasan Efendi, *Lisanu'l-Acem: Ferheng-i Şu'ûri* (İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 3/2474.

2 Muhittin Serin, *Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2010), 430-437.

rık'a hattıyla başlanır. Rık'a meşkinin ardından istenilen her bir yazı türü tek başına meşk edilebilir. Ancak sülüs-nesih, divanî-celî divanî yazıları bütünlük arz ettiğinden beraber meşk edilmesi yaygındır. Ta'lik yazı ise tek başına ayrıca meşk edilir.³

Dersler haftada bir olmak üzere yapılır ve işe “Rabbi yessir velâ tuassir, Rabbi temmim bi'l-hayr” (Rabbim kolaylaştır; zorlaştırma, işimi hayırla tamamla) duasının yazımıyla başlanır. Daha sonra harfler, ikili bitişmeler (müfredât) ve satır (mürekkebât) yazılar sırasıyla yazılır. Müfredat ve mürekkebât tamamlandığında talebe artık bir hattat adayı olmuştur. Sanat tarihimizde *meşk etmek* tabir edilen bu sistemde hoca, öğrenciyi ödevini bizzat kendi yazarak verir, öğrenci de aynını taklit etmeye çalışarak ödevini hocasına getirir. Hocası yazısının altına “çıkma” denen tenkitlerini yaparak eğitime devam edilir. Şayet hoca beğenirse bir sonraki derse geçilir, beğenmezse aynı ders tekrar tekrar yazılır, ta ki tam olarak öğrenilene kadar.

Öğrenci tüm benliğiyle hüsn-i hatla meşgul olmazsa seviye kat etmenin pek mümkün olmayacağı tecrübelerle sabittir. Bu konuda son devrin büyük hattatlarından Sami Efendi'nin (ö. 1912) sözlerini hatırlamamak elde değildir:

“Hüsn-i hatla ülfetimin ilk yıllarında bazen bir istif hazırlarken harfin birisini yerine oturtmam, rahatsız olurum. Hoca merhum o gece rüyama girip, müşkülümü tarif eder; hemen mumu yakıp başucumda hazır bulunan kâğıda o tarifi kurşun kalemle geçiririm. Sabah da her harf yerini bulmuş olurdu. Eğer sanatımızla, mesleğinizle rüyanızda bile hemhâl olamıyorsanız, yerinizde sayacağınızı bilirsiniz!”⁴

İkinci devrede hattat namzedi artık tam donanımlı olarak kendi başına eser üretebilecek olgunluğa erişmiştir. Kendinden istenen ya da kendi istediği kompozisyonları sanatın kuralları içinde özgürce oluşturabilecektir. İlham, keşif ve feyizle hayatının sonuna kadar devam eden bu süreçte ortaya koyacağı çalışmalarda kendisine has şivenin tüm yönlerinin daha fazla açığa çıkacağı beklenmelidir.

Şiveli yazıların anlaşılması da hat sanatındaki uzmanlıkla mümkün olabilmektedir. Hat sanatının her dönemine ait çok yazı görmek, ekol sahibi hattatların yazılarıyla çok vakit geçirmek ve farklı ekollerden yazı mukayeselerinin yanında aynı ekolden farklı hattatların yazılarının da mukayeselerini gerektirir. Dikkatli, detaylara inebilen bir göz ile gördüğünü unutmayan, berrak bir hafızayla kazanılan bu birikim sayesinde uzun yıllar sonra ancak bazı isabetli değerlendirmeler yapılabilmektedir.

Şiveyi daha iyi anlayabilmek için hat sanatında bir yazının türü, ekolü, üslubu, kolu, tarzı ve tavrının ne olduğunun açıklanmasına ihtiyaç vardır.

Tür: İslâmiyet'in gelişinden itibaren okumaya, yazmaya verilen büyük önem sayesinde

3 Her bir yazının meşki o yazıyı icra eden hocadan öğrenilir. Her hattat her yazıda usta olmayabilir. Tüm yazıları öğretebilecek seviyede hattatın sayısı azdır. Bu sebeple talebe sülüs-nesih hattını bir hocadan akabinde ta'lik hattını ayrı bir hocadan meşk edebilir; her bir yazıdan ayrı ayrı icâzet (diploma) alabilir.

4 M. Uğur Derman, *Sakıp Sabancı Müzesi Hat Koleksiyonundan Seçmeler* (İstanbul: Sakıp Sabancı Müzesi, 2002), 196.

asr-ı saadetten bir-iki yüzyıl sonra Arap yazısı sanat boyutuna ulaşmaya başlamıştır.⁵ Birkaç asır içinde insanlık tarihinde görülmemiş bir hızla genişleyen İslâm coğrafyasında Kur’ân-ı Kerim’i ve mukaddes metinleri en güzel biçimde yazabilme gayreti neticesinde pek çok yazı türü ortaya çıkmıştır. Onlarca çeşit yazıdan süzülerek zamanı aşmayı başarmış olan altı yazı türü “aklâm-ı sitte” olarak anılmaktadır. Muhakkak, reyhani, tevkii, rikaa’, sülüs, nesih adlarını almış olan bu yazılardan sülüs ve nesih tam olarak kullanılmaya devam ederken tevkii ve reyhani tamamen terk edilmiş, muhakkak⁶ ve rikaa’⁷ ise az da olsa bazı özel metinlerin yazımında kullanılmaya devam etmiştir.

İslâm dünyasının tamamına yayılmış olan bu yazılar haricinde bölgesel bazı yazı türleri de gelişmiştir. Mağribî, küfi, ta’lik gibi. Bu türlerin içinde İran sahasında doğmuş olan “ta’lik” hattı, bölgesinin dışında geniş bir kullanım alanı bulmuştur. İran kültürünün zenginliğinden beslenmekte hiçbir beis görmemiş olan Osmanlı irfanı da bu zarif ve asil yazı karakterini benimsemiş ve kendi üslubuyla eserler vermiştir.⁸

Tüm bu yazı türlerine ilave olarak Osmanlı devlet düzeni içinde Divan’da kullanılmak üzere on altıncı yüzyıldan itibaren Türk hattatları tarafından geliştirilen “divanî” ve celîsi ile günlük kullanımda hızlı yazmaya müsait olarak geliştirilen “rık’a”⁹ yazıları çok başarılı yazı karakteri çalışmaları olarak tarihteki haklı yerlerini almışlardır.

Yazılarda yenilik içinde eskinin korunması demek olan “soy gütmeye” kanunu vasıtasıyla değişen yazı yüzlerinde karakterin ana hatları muhafaza edilebilmiştir.¹⁰ Örneğin geçmişten günümüze ulaşabilen tüm yazıların “vav” harfi yan yana konulsa hangi türe ait olduğu bariz bir biçimde ayrışıyor ise bu soy gütmeye sayesinde olabilmektedir. Türlerin zaman içinde olgunlaşması, yazının tekamülünde tür çeşitliliğinin yanında ayrı bir bahis olarak ele alınmalıdır.¹¹

Hat sanatında ictihad kapısı her zaman açık olmakla birlikte yeni yazı türlerinin doğuşu için gereken şartların oluşması her zaman mümkün olmayacaktır. Çeşitli denemelerin günümüzde de yapıldığı müşahede edilmektedir. Ancak bu denemelerin kabul görüp görmeyeceğini zaman gösterecek ya beğenilip devam ettirilecek ya da terk edilecektir. Geçmişten günümüze ulaşan her bir yazı türü, pek çok sanatkarı etrafında toplamış, okuyan ve seyreden bedii zevkini

5 Daha geniş bilgi için bk. Nabia Abbott, *The Rise of the North Arabic Script and Its Kur’anic Development* (Chicago: University of Chicago Press, 1972).

6 Muhakkak yazının küfi hattından ilk çıkan yazı olduğu anlaşılmaktadır. Muhakkak yazı son yıllarda özellikle Arap ülkelerinde tekrar canlandırılmaya çalışılmakta, çeşitli yarışmalar ve etkinlikler düzenlenmektedir.

7 Rikaa’ hattı mektupların ve hikayelerin yazılmasında sıklıkla kullanılmıştır. Stenografik karakteri sayesinde hızlı ve etkili bir yazıdır. Mushafın ferağ kayıt sayfalarında ve talebe icazetnamelerinde kullanılmaya devam edilmektedir.

8 Ali Alparslan, *Osmanlı Hat Sanatı Tarihi* (İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 1999), 21,22.; Derman, *Sakıp Sabancı Müzesi Hat Koleksiyonundan Seçmeler*, 15-20.

9 Düz çizgilerden oluşması, harekesi olmaması kolaylık ve hızlı yazım için icat edildiğini göstermektedir. Hat meşklerine başlangıçta kaleme, mürekkebe alışılması ve el melekесinin gelişmesi için günümüzde de eğitimi yapılan yazıdır.

10 Yazı, *Medeniyet Âleminde Yazı ve İslam Medeniyetinde Kalem Güzeli*, 107.

11 Bk. Serin, *Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar*; Ali Alparslan, *Osmanlı Hat Sanatı Tarihi* (İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 1999).

tatmin etmiş, İslâm kültürünün varlığına hizmet etmiştir. Yeni yazı türleri de ancak bu etkiyi oluşturabilirse tarihteki yerini alabileceklerdir. Yazı tarihinin matbaanın icadından sonra yön değiştirdiği bilinmektedir.¹² Son asırda Latin alfabesinde olduğu gibi İslam yazılarında da yeni yazı yüzü üretme faaliyetleri matbaa harflerinde “tipografi” tasarımlarında yoğunlaşmıştır. Son derece olgun el yazısı “kaligrafi” türlerinin varlığının yeni bir yazı türüne ihtiyaç bırakmamış olduğu düşünülebilir. Son yıllarda yapılan yeni hat türü denemelerinin ise kitabî değil dekoratif yazılarda kullanılma amaçlı olduğu belirgindir.

Ekol (Mektep): Hat sanatında ekol olmuş hattatların eserlerine bakıldığında bir yazı türünde o türe ait tüm özellikleri yansıtmakla birlikte var olandan daha ileri bir safhaya taşınmasına imkân sağlayan tekâmül hamlelerinin yapılmış olduğu görülür. Ortaya çıkan bu anlayışın hoca kabul edilerek devam eden nesiller boyunca aynı ekol özelliklerine sadık kalınarak eserler üretildiği günümüze ulaşan eserlerden rahatlıkla anlaşılmaktadır. Osmanlı’ya kadar gelişimini devam ettirerek gelen hat sanatı, Amasyalı Şeyh Hamdullah Efendi’nin (ö. 1520) yaptığı hamleyle farklı bir yola girmiştir. Devam eden asırlarda aklâm-ı sittede bu yol takip edilerek “Osmanlı hat ekolü” tesis edilmiştir. Aynı dönemde Şeyh Hamdullah ekolünden bağımsız olarak gelişen Ahmed Karahisarî (ö. 1566) ekolü ise Şeyh hattı karşısında ancak bir nesil daha devam ettirilebilmiştir. Şeyh ekolünü ileriye taşıyıp kendi adıyla anılacak bir üslup ortaya koymayı başaran Hâfız Osman Efendi (ö. 1698), sonraki üç asra ışık tutacak kandili yakmıştır. “Hâfız ekolü” olarak anılan bu hamle, Kazasker Mustafa İzzet (ö. 1876), Mustafa Râkım (ö. 1826), Mahmud Celaleddin (ö. 1830), Şevki Efendi (ö. 1887) ekollerinin hareket noktası olmuştur. Her ekolün kurucusu, bir önceki ekol sahibi hattatın yazılarını estetik bir değerlendirmeye tabi tutmak suretiyle oradan seçtiği en güzel duruş, eklem geçişi, yazı kalınlık farkları, en-boy nispetleri, terkip özelliklerini yazısına aktarmayı başarmıştır.

Aklâm-ı sitte, özellikle sülüs-nesih ve celî sülüste bu ekoller ortaya çıkarken ta’lik hattında da on sekizinci asırda Yesarî Mehmed Esad Efendi (ö. 1798), harf bünyelerinde ve geçiş mafsallarında çeşitli estetik değerlendirmeler yaparak ta’lik hattında Osmanlı üslubunu oluşturmuş ve oğlu Yesarîzade Mustafa İzzet (ö. 1849) eliyle de ekole dönüşmüştür. “Yesarîzade ekolü” olarak tarihe geçen bu üslup sonraki zaman diliminde özellikle celîsinde deha çapındaki büyük hattat Sami Efendi (ö. 1912) eliyle zirveye çıkarılmıştır.

Gösterilen alâka ve iltifatın dozuna göre zaman içinde ekoller canlılığını devam ettirebilir ya da tarihe mâl olabilirler. Günümüzde Mustafa Râkım ekolünün Sâmî kolu, celî sülüste canlılığını sürdürmekteyken, Mahmud Celâleddin ekolü terk edilmiştir.

12 Bk. Kemal Beydilli, “Matbaa”, *DİA* (Ankara, 2003), 28/105-110.

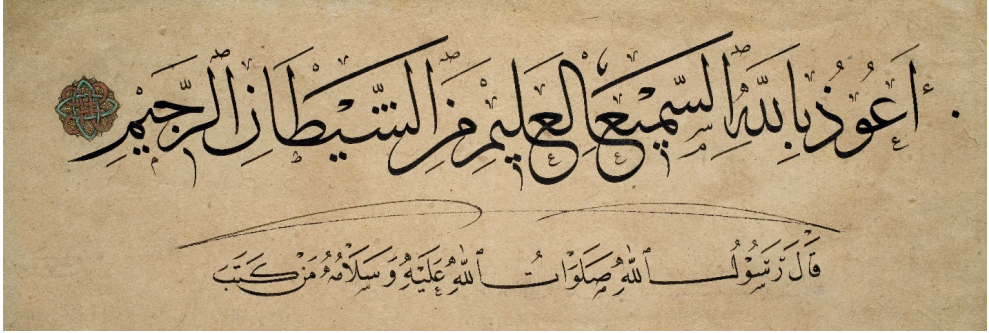


Şevki Efendi ekolüne mensup Bakkal Arif Efendi'den (ö. 1909) pek şiveli bir sülüs-nesih kıt'a. (Özel Koleksiyon)



Türk ta'lik ekolünün kurucusu Yesârî Mehmed Esad Efendi'ye ait mâil kıt'a. (TSMK G.Y. 325-83)

Üslup: Hattatların yazılarında ekol veya kol oluşturacak kadar ötekilerden farklı, baskın karaktere sahip kuralların tamamına “üslup” adı verilmektedir. Şeyh üslubu, Kazasker üslubu, Râkım üslubu vb. denildiğinde burada kol’dan farklı olarak yazının estetik değerlerinin tamamını ifade eden bir ayrıcalık anlaşılmalıdır. Diğer bir deyişle üslup sahibi sanatkârların yazıları ayırt edilebilir niteliklere sahiptirler. İşte bu üslup kılavuz olarak kabul görüp devam eden zamanda hattatlar tarafından aynen izleniyor, sevilerek yazılıyor ve rağbet ediliyorsa artık bahsi geçen üslup bir ekole dönüşmüş demektir. Her üslup ekol olmayabilir ancak her ekol bir üsluba sahip olmak zorundadır.



Üslubu ekol olmuş Mehmed Şevki Efendi'nin sülüs-nesih kıt'ası. (TSMK G.Y. 309)

Tarz: Mevcut bir ekole, üsluba ait olmakla birlikte öne çıkan bazı nitelikleri yönüyle aynı üsluba, ekole ait diğer yazılardan ayrılabilen karakter hususlarına “tarz” denir. Yazının durumu, vaziyeti kastedilir. Örnek olarak “Yesarizâde tarzında bir ta'lik yazı” denildiğinde Yesarizâde tarzını yansıtmakla beraber o tarzda mevcut olmayan öylesine canlı özellikler bulunur ki, bu özellikleri itibariyle Yesarizâde tarzından ayırışır; ancak bu özellikler o üsluba mâl edilecek kadar gelişmiş değildirler. Bu durum kimi zaman “vadi” kelimesiyle de ifade bulmuştur. Mesela “Nefeszâde, Şeyh Hamdullah vadisinde yazıyordu” denilmekle “Nefeszâde İsmail Efendi, Şeyh’in üslubunu en belirgin özellikleriyle aksettirmekle beraber ondan biraz farklıydı” denilmek istenmektedir.



Şeyh Hamdullah vadisinde kalem oynatmış Nefeszâde İsmail Efendi'nin (ö. 1679) nesih hattıyla bir serlevha. (TSMK E.H. 427-1b-2a)

Kol: Hattatın belirli bir ekolün tüm kurallarına tabi olarak meydana getirdiği eserlerde estetik ifade açısından devamlı, muntazam ve canlı bir biçimde belirgin bir yol tutturmasını “kol” denir. Kazasker Mustafa İzzet ekolünde Şefik Bey kolu buna güzel bir örnektir. Şefik Bey verdiği eserlerinde hocası Kazasker Mustafa İzzet Efendi'nin kurduğu ekolü ve bu ekolün özelliği olan yazıdaki yorumların tamamını yansıtmakla beraber kendisi ve talebeleriyle birlikte özellikle celi sülüste gösterdikleri yorum farkından dolayı bir kol oluşturur.



Kazasker Mustafa İzzet ekolünde ayrı bir kol oluşturmuş büyük hattat Şefik Bey'in (ö. 1879) celi sülüs hattıyla levha. 1291/1874, Zümer 39. âyet. (SSM 130-0405-MSF)

Tavır: Hattatın şahsi ilavelerinden değil, bağlı olduğu ekolün karakterini aynen temsil eden bir çalışmanın diğer bütün özellikleriyle beraber ifade ettiği vaziyete “tavır” denilmektedir. Söz gelişi “Reisülhattatın Kâmil Akdik’in Şevki Efendi tavrında kaleme aldığı bir kıt’a” denildiğinde yazının Şevki Efendi tavrında yazıldığı, Kâmil Akdik’in kendinden neş’et eden özellikler olmakla birlikte genel tavrın Şevki Efendi’yi andırıldığı anlatılmak istenir. Tavırda tam bir benzerlik söz konusu değildir; öyle bir durumda buna hüsn-i hatta “taklit” adı verilmektedir ki, bu konumuz içinde değildir. Ancak taklit hakkında kısaca ifade edilmesi gereken şudur: Hat sanatında taklit, kör bir kopya işlemi değildir. Bir yazının yukarıdan buraya kadar sıraladığımız ve aşağıda devamla anlatacağımız yazıya dair bütün özelliklerinin bire bir aynısının yazılmasıyla “taklit” gerçekleşir. Bir yazının hiçbir değişiklik olmadan aynen yazılmasının ne kadar zor olduğu hat sanatına âşina olanlar için zaten malumdur. Başarılı taklit yapabilmeyen hattatın bütün hal, tarz, tavır, üslup, şive özellikleri gibi yönlerine hâkim olmakla mümkün olacağı düşünüldüğünde taklidin, hat sanatının en zor sahası olduğu daha iyi anlaşılacaktır.

Son olarak şiveden daha özel bir durum olan “hal”i eklemeliyiz. Örnek vermek gerekirse bir hattatın aynı, üslup, ekol, tarz ve şivede yazılmış bir yazısındaki tüm eliflerini alıp yan yana dizsek her biri bize duruşuyla “her birimizin hali ayrıdır” diyeceklerdir. Harflerin ve onlardan oluşacak kelimelerin de diğer organizmalar gibi kendi yapı taşları bulunur. Bu yapı taşları her harfin kendi halini aksettirmektedir. Her yönüyle aynı görünen harfler tıpkı insanlar gibi birbirinden farklı görünürler.



Reisülhattatın Hacı Kâmil Akdik’in (ö. 1941) Şevki Efendi tavrında yazdığı sülüs-nesih kıt’a. (Özel koleksiyon)

Şive ve Özellikleri

Bir hattatın yazısındaki şive, yazıyı sanat seviyesine yükselten seyyaliyet (akış), metanet (çizgi gücü), el ve kalem hakimiyeti, ibda'¹³, ölçülü olma gibi hususların hepsinin ötesinde kendiliğinden var olan bir nevi edâ ve işvedir.¹⁴ Yazıda tenasüp ve âhengi sağlayan, dolayısıyla yazıyı bir iletişim aracı olmanın ötesine taşıyan hususların başında ölçülü olmak gelir. Kalem kalınlığının harf büyüklüğüne olan oranlarının doğru olması, ölçülü olmanın ilk ve en önemli adımıdır. Yazıda bu ölçüler nokta ile tespit edilir. Her yazı türü kendi noktasıyla ölçülür. Noktasının satıra olan meyline göre harflerin satıra olan meyilleri belirlenir. Nokta ve meylinde elden ele yaşanacak küçük eğim farklarının dolaylı olarak hattın şivesini etkileyeceği de düşünülebilir. Hat sanatında kullanılan noktanın tahlilini hocası Necmeddin Okyay'la beraber kıymetli yazılar üzerinde gerçekleştiren M. Uğur Derman bu konuda şunları aktarmaktadır:

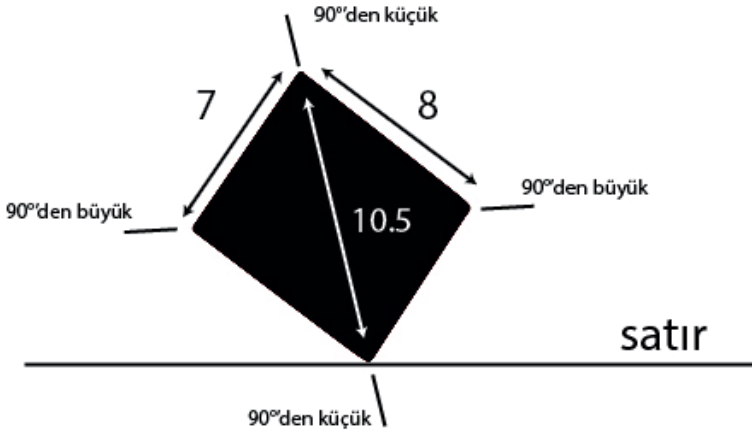
“Harflerin ölçülerinin hesabında yazıldığı kalemin noktasının kullanıldığı malumdur. Fakat ölçüye esas olan, noktanın köşegen boyudur. Bu sebeple önce noktanın doğruluğunu tespit etmek gerekir. Sâmî Efendi gibi titiz bir üstadın Celî Sülüs ve Celî Ta'lik yazılarında kullandığı noktaları hassas pergelle müteaddit defalar ölçtükten sonra Üstad Necmeddin Okyay ile şu neticelere varmıştık (1959 yılı):

Sülüs noktası, satır çizgisine takriben 45° meyilli¹⁵ olarak konulan ve dikdörtgen şekline yakın bir “paralelkenar”dır, kalem ağzının eğri kesilmesinden dolayı, nokta kalemden dört köşesi tam 90° ye sahip dikdörtgen şeklinde çıkmaz. Paralelkenar şeklindeki Sülüs noktasında üst ve alt köşeler 90° den birkaç derece dar, sağ ve sol köşelerse 90°den birkaç derece geniş olur. Harflerin nokta boyuna göre hesabında, dik çizgilerin (elif gibi) ölçümlerde noktanın üst ve alt köşeler arasındaki mesafe, yatay çizgilerin (be gibi) ölçümlerde sağ ve sol köşeler arasındaki mesafe nokta boyu olarak alınır:



Sami Efendi'nin Yeni Cami Sebili kitabesi üst kalıbından detay. (TSMK. G.Y. 4)

- 13 İbda': Örneksiz olarak bir şey meydana getirme, yeni ve güzel bir eser meydana getirme. Bk. Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat* (Ankara: Aydın Kitabevi, 1995), 402.
- 14 Mahmud Bedreddin Yazır, *Medeniyet Âleminde Yazı ve İslâm Medeniyetinde Kalem Güzeli*, ed. M. Uğur Derman, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1981), 1/103-111.
- 15 Sami Efendi'nin çeşme kalıpları üzerinde yapılan detaylı ölçümlerde noktanın satıra göre kalem açısının 45 değil 55 derece olduğu tespit edilmiştir.

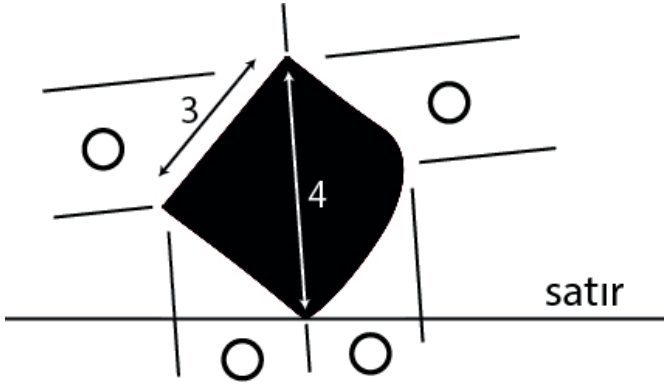


Bu iki köşegen boyu açı farkı dolayısıyla birbirinden biraz farklı olmakla beraber, tatbikatta aynı kabul edilir. Köşegen boyu kalem ağzının takriben yarısı kadar fazlalık gösterir. Şu izahattan anlaşılacağı gibi, kaleminin ağzı 7 mm olan bir Celî Sülüs'ün noktasının boyu 8 mm, “nokta ölçüsü olarak kullanılacak köşegen boyu takriben 10,5 mm tutar. “Yarım nokta” ölçüsü de yarım köşegen boyudur.

Ta'lik noktasının sağ alt kenarı mürekkebin akışına göre yuvarlağımsı kabarık bir karedir. İç açı durumu başlangıçta 90° olan ta'lik noktasının keskin kenarlarına karşılık alt köşenin sağ yanı ve sağ köşenin alt yanı yuvarlağımsı kalır. Ancak akıntı altta toplandığı için bu yuvarlaklık sağ köşe altında az, alt köşe sağında fazladır. Yuvarlak kenarın az veya fazla akıntılı oluşu noktanın da eksik veya fazla olması sonucunu doğuracağından harf ölçümünde kullanılacak sağlıklı bir ta'lik noktası şöyle olur:



Sami Efendi celî ta'lik hattıyla zerendûd hadis-i şerif levhası. (SSM 130-0062-SE)



Noktanın üst köşesinden alt köşesine denk gelen kalem ağzının üçte dördüdür ($4/3$). Yani ağzı 3 mm'lik bir ta'lik kalemiyle konulan noktanın üst-alt köşegen boyu 4 mm olmalıdır. Bu ölçüye uymazsa nokta doğru olmayacaktır. Sağ-sol köşegen boyu da uygulamada üst-alt köşegen boyuyla aynı kabul edilir. Yarım nokta boyu da yarım köşegen boyudur."¹⁶

Harfler, kelimeler, aralıklar hep bir matematik hesaplamayla yazılır. Kıvrımlardaki âhenk, çizgilerdeki dirayet, satıra dizmedeki ritim sayesinde yazı, seyredenin ruhuna musiki bestesi gibi dokunur. Şive ise besteyi icra edenin yorum farkından oluşur.

Yazı türü, mensup olduğu ekolü, yazısındaki üslubu, tarzı ve tavrı dışında hattatın artistik özelliklerini ortaya koyan kısımların her birinde veya yazının bütününde görülen, sezilen ve bir başkasına ait yazılarda benzerine rastlanmayan tamamen hattatın şahsına özel niteliklere veya bunların sonucunda beliren duruma "şive" denir.¹⁷

Şiveli bir yazıyla karşılaşıldığında hattatın kendi elinden dökülen öyle bir edâ görülür ki bu ona benzersiz bir hava kazandırır. Bu durum yazının örnek alınan, taklit edilen bir yazıdan değil de kendi kaleminden çıkmasından ileri gelmektedir. Belki sanatkar aynı ibareyi yeniden yazsa aynı şiveli havayı tutturamayacaktır.

Şive; hattatın kişiliği, yetiştiği toplum, sezdiği ilhamlar ve hassasiyetiyle ortaya çıkan bir durumdur. Hattatın çalıştığı atölye ortamı, yazma anındaki ruh dengesi bile yazıya doğrudan etki eder. Bu sebepten şiveli yazı edâlıdır, çarpıcıdır. Yazanın karakterinin şiveye etkisi büyüktür. Bazı yazılarda keskin ve sert şive görülürken bazı yazılarda daha latif ve nazik bir şive gözlenir. Şive değişkendir. Hattatın sanat hayatının farklı devirlerinde farklı şivelere yazılarına şahit olunur.

16 Mahmud Bedreddin Yazır, *Medeniyet Âleminde Yazı ve İslâm Medeniyetinde Kalem Güzeli*, ed. M. Uğur Derman, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1981), 1/359 dipnotu.

17 Yazır, *Medeniyet Âleminde Yazı ve İslâm Medeniyetinde Kalem Güzeli*, 111-117.



On sekizinci yüzyılda Hâfız Osman ekolünden iki hattatın sülüs-nesih yazısında şive farkları açıkça takip edilebilmekte. Üstte Yedikuleli Seyyid Abdullah (ö.1731) (İÜK A. 6474), altta Mehmed Giridi (ö. 1752) (Sami Tokgöz Koleksiyonu)

Şive, kıyaslama imkânı bulunmadığından tarifi zor bir olgudur. Ancak emsallerinden ayrılan yönleri sayesinde hissedilebilir. Bir manada yazanın yazısına kattığı ruhtur. Hat sanatı tarihimiz boyunca ortaya konmuş fevkalade şiveli ve âdeta ruh üflenmiş eserlere resmî ve özel koleksiyonlarda ulaşım inceleyebilmekteyiz. İçinde bulunduğumuz bu zaman diliminde hat sanatının belki de başaramadığı en önemli noktanın bu olduğu yönünde genel bir görüş birliğinden söz edilebilir. Grafik ve soyut sanat zevkinin post-modern dönemde dünya üzerinde gelişmesi ve rağbet görmesi hat sanatının son yıllarında ortaya konulan çalışmaları etkilediği görülmektedir. Bu etkiyle tasarım ve teknik yönden başarıdan bahsedilse bile aynı duygu atmosferinde yaşanılmadığı ve aynı endişeler taşınmadığından aynı etkide eserler vücuda getirilmesi zorlaşmaktadır. Hattat yaşadığı toplumdaki soyutlanamaz. O, içinde yaşadığı toplumun değerlerine, kabullerine, değişen sosyal ortamına bağlı olarak çalışır. Zamanının ruhu eserine siner. Günümüz insanının duygu dünyasının geçmişte bu sanatı icra etmiş kadim hattatlarımızın dünyalarıyla tam uyuşması elbette beklenemez. Günümüzde üretilen eserler zaman süzgecinden geçecek, bazıları kabul görürken bazıları zamanının cesur denemeleri olarak tarihte kalacaktır.

Her hattat kendi kâşımını kendi eline göre açar. Hattatlığın ilk ve en önemli bilgisi kalem açma ve kalemdeki sırları keşfetmektir. Açılacak kalemin dilinin et kalınlığı, ucunun kesim meyli ve şakk (dilinin ortadan ikiye yarılanması) hizası da yazanın şivesine etki edecektir. Kişinin kendi el anatomisine uygun olarak açacağı kalemin durumunu zaman içinde keşfedecektir. Aynı zamanda mürekkep kullanımındaki başarısı da şivenin oluşumunda unutulmaması gerekir. Sanatta malzemenin durumu ortaya çıkacak eserin kalitesini doğrudan etkileyecektir.

Hattat icâzet alma seviyesine ulaştıktan sonra hocasından öğrendiği, o güne kadar edindiği tüm birikimi kullanarak etkili, farklı kompozisyon denemelerinin peşine düşer. Bu evrede hattat düşüncede alabildiğince özgür, elinde olabildiğince disiplinli olmalıdır. Böylece gördüğü yazılardan aldığı ilhamla aklına düşen “nüve”yi muhayyilesinde şekillendirirken kalemindeki kudreti sayesinde hat sanatının temel değerlerine sahip yepyeni eserler ortaya koyabilecektir. Hat sanatında aynı harflerin kullanımıyla kısıtlı gibi görünen imkanlar tükenmeyen ihtimallerle sonsuzluğa kapı aralar. Hattat zaman içinde oluşturduğu kompozisyonların özgünlüğü ile de kendine has bir şive yakalayabilir. Özellikle celi sülüs istiflerde bazı hattatların çalışmaları çok karakteristiktir. Bakıldığında hemen ayırt edilir.

Mecazi Yazıda Şive

Kaynaklarda yazılar hakiki ve mecazi yazı olarak ikiye ayrılırlar.¹⁸ Hakiki yazılar kalem ve mürekkeple kâğıda elle yazılan gerçek yazılardır. Mecazi yazılar ise elle yazılmış yazıların dış konturlarının alınarak kalıp sayesinde istenilen yüzeye aktarılmasıyla oluşurlar. Hakiki yazılarda şive çok daha açık bir biçimde görülür, anlaşılırken mecazi yazılarda kalıplama ve uygulama esnasında yapılan müdahaleler ile daha az anlaşılır hale gelebilir.

18 Yazır, 12.

Tüm hat türlerinde bir hattın öğretiminde kullanılan kalem kalınlığından daha kalın kalemle yazılmasına “celî” (iri-büyük) yazı denir. Celî yazılar hayli zorlu bir teknik ve estetik süreçten sonra hazırlanırlar. Kalem kalınlığı büyüdükçe optik denge kuralları değişmektedir. Küçük kalemle yazıya hâkim olursa bile bir yazının uzaktan bakıldığında sanki bir kitap yazısına bakarmışçasına akıcı ve olgun görünmesini sağlamak ayrı bir meziyet gerektirmektedir. İnce çizgilerin toklaştırılması, harf geçiş ve mafsallarının zayıf görünmemesi gerekir. Işıklı masa, kopyalama ve büyültme teknolojisinin bulunmadığı dönemlerde küçük ebatla elle yazılan yazıların geniş zemine uyarlanması için “kareleme” metodu kullanılmaktaydı. Bu metotta ön taslağı, harf ve terkip karalamaları yapılarak hazırlanan küçük ebat yazılar (genelde 3-4 mm kalemle yapılırlar) eşit büyüklükte numaralandırılmış karelere bölünürdü. İstenilen büyüklükte alan da karelere bölünür ve küçük ebatla karelere denk gelen harf kesitleri büyük ebattaki karelerde ilgili yerlere büyütülerek aktarılmak suretiyle yazı büyütülmüş olurdu. Kâğıt üzerine mürekkeple yazılacak yazı (hakiki yazı) için doğrudan istenilen büyüklükte kalemle doğrudan yazılabilir. Ancak dış sınırlarından başka yüzeylere aktarılıp içi doldurularak ya da kabartma yapılarak oluşturulan yazılar (mecazi yazılar) için bir başka işleme daha ihtiyaç vardır.

“Kalıplama” adı verilen bu işlem, yazının kareleme ya da çok az hattata nasip olan doğrudan yazma ile hazırlanmış celî yazının altına iki-üç kat aynı ebatla düz kâğıt konularak harflerin dış sınırlarından bir iğne ile tüm katlar milimetrik aralıklarla delinerek elde edilen alt kalıplarla gerçekleştirilir. Bir yazı için binlerce defa delme işlemi yapılması gerekmektedir. Burada iğneleme yapılırken çok dikkatli olunması çizginin güzelliğine zarar verilmemesi önemlidir. O yüzden hattatlar kalıpları genellikle kendileri iğnelenirdi. Yazı sınır çizgisinin tam ortasından geçiyorsa “ortalı”, dış kenarından iğnelendiyse “dıştan” iğnelendiği kalemkâra bildirilirdi. Böylelikle yazının et kalınlığının şişmesine veya cılızlaşmasına engel olunmuş olurdu. Kalıp katmanlarının en üstünde mürekkepli olanına “üst kalıp”, altında kalanlara ise “alt kalıp” denilmektedir.

Üst kalıplar, teknik şartların bu kadar ileride bulunmadığı dönemlerde siyah renkli zemin üzerine zırnık¹⁹ veya üstübeç²⁰ ve kalemle yazılır sonrasında siyah mürekkeple kapatılarak ya da mürekkep eklenerek tashi (rötuş) edilirdi. Son şeklini alan çizgiler dış sınırlarından yukarıda bahsedildiği şekliyle iğnelenmeye hazır hale getirilmiş olurdu. Bir nevi günümüzde bilgisayar kullanılarak yapılan bir şeklin dış sınırlarının çizgisel hale getirilmesine (vektörel) benzeyen bu işlem sırasında en önemli nokta kompozisyonların kalemle yazıldıktan sonra kalıbının alınıyor olmasıydı. Böylece hattatın yazısında şive ve diğer özellikler tam olarak hakiki yazıdan mecazi yazıya büyük başarıyla aktarılabilirdi.

O yüzden yirmi birinci yüzyıl hattatları dijital ortamda oluşturacağı kompozisyonlarını kalemle kâğıt üzerinde yazarak dijitale aktarmalıydılar. Böylelikle ortaya çıkan yazılar daha cezbedici, şiveli olacaktır.

19 Bir çeşit sarı mürekkep. Doğada bulunan arsenik sülfür, parlak sarı.

20 Beyaz mürekkep. Bazik kurşun karbonatın doğadaki hali.



Neyzen Emin Efendi'nin (ö. 1945) Sultanhamam I. Vakıf Han önünde bulunan çeşme kitabesinin zırnık mürekkebiyle üst kalıbı ve taşa hâkk edilmiş hali. 1330/1911. İnsan 5. âyet.

Hazırlanan yazı kâğıda, ahşaba, mermere aktarılacaksa hattat veya müzehhip, duvara aktarılacaksa kalem işini yapacak olan sanatkâr tarafından yazının yazılacağı yüzeyin üzerine alt kalıp konularak zemin rengi açıksa kömür tozu, koyu ise tebeşir tozu dolu bir çuha alt kalıbın üzerinde iyice gezdirilir. Deliklerden alta geçen tozun zeminde bıraktığı iz, yazının dış sınırlarının zeminde belirmesini sağlayacaktır. Bu “pozlama” işleminden sonra yazı istenildiği gibi işlenebilir. Duvar üzerine fırçayla içi doldurularak “kalem işi”, ahşap veya mermer üzerine kazınarak “hâkk etme”, ya da koyu zemin üzerine altınla doldurularak yazılar hayata geçmektedir. İçi altınla doldurulan yazılara “zerendûd” yazılar denilir ve ehli tarafından titizlikle yapılması gerekir. Mecazi yazılarda yazıya ait tüm özelliklerin aynen aktarılabilmesi için uygulayan kişinin ya hattat olması veya hattat nezaretinde çalışması gerekir.²¹

21 Mahmud Bedreddin Yazır, *Medeniyet Âleminde Yazı ve İslâm Medeniyetinde Kalem Güzeli*, ed. M. Uğur Derman (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1989), 312-320.

Günümüzde teknoloji hızla gelişmiş ve yeni teknik imkanlar doğmuştur. Bu sayede hat sanatında yazılar bilgisayar ortamına taşınmakta ve dış sınırlarını takip eden çizgi sayesinde vektörel hale getirilmekte, arzu edilen kompozisyonlara kolaylıkla ve hızla ulaşılarak mecazi yazılar üretilebilmektedir. Uygulama yönünden ehline büyük kolaylık sağlayan bu yöntemin ehil olmayanlar elinde hat sanatının temel dinamiklerine uymayan çalışmaların ortaya çıkmasına sebep olması kaçınılmaz olmaktadır. Mesela celi sülüs kompozisyonlarda harfler ve kelimeler tasarım yapmaya çalışan kişinin bizzat kendisi tarafından elle yazılmadan, yazı görselleri üzerinden aşırı olmak suretiyle bir araya getirilerek üretildiği görülmektedir. Bu durum yazıda belirgin bir üslubun oluşmasına engel olup kopya edildiği hattatın veya hattatların yazılarında var olan tavır, şive, hal gibi durumların da aynen aktarılmasını beraberinde getirmektedir. Sonuç olarak ortaya çıkan kompozisyonlar dekoratif açıdan bir değer taşısa da hat sanatı açısından uyumsuz, huzursuz bir görünüm arz etmektedir.

Bilgisayar, pergel, kalem, kalemtraş, hokka, silgi gibi bir alettir. O aletin kullanımını biliyor olmak hattı biliyor olmak anlamına gelmez. Yazı, ancak bir hocanın önünde dirsek kırıp meşk halkasına dahil olup düsturuna riayet ederek, uzun zamanlı eğitim görerek öğrenilir.

Bir yazı meşk ederek icâzet almış, bağımsız eser üreten hattatlar ise bu bilgisayar imkanlarını kullanırken çok dikkatli olmalı şivelerine tesir etmesine izin vermemelidirler. Vektörel alınan bir harf veya kelimenin kopyala-yapıştır şeklinde her kompozisyonda aynısının tekrarlanması şiveyi öldürmektedir. Bu aksaklığın önüne geçilebilmesi her defasında kâğıt üzerinde karalama ve eskiz yapılarak çalışılması sayesinde olabilecektir. Aksi halde yazılar donuk ve mekanik tekrarlarla oluşmakta bu da yazının seyir zevkini düşürmektedir. İnsan gözü baktığı nesnenin hiç hatasız, yüzde yüz olmasından hazzetmez. Yazıda şiveyi belirleyen çok küçük farklılıklardır. Bu farklılıkları dijital olarak izale etmek sanatta şiveyi yok etmeye neden olabilir.

Sonuç

Şive dışında diğer ıstılahlar maksadı anlatmak için zaman zaman birbirinin yerine kullanılsa da şive denildiğinde hep yazana özel durum anlaşılmaktadır. Aslı Nabat kavmine dayanan²² Arap yazısının İslamiyet'le birlikte insan üstü, tevhidi bir gayretle asırlardır yazılan hüsn-ü hat sanatında nice ilhamlara ma'kes olmuş şiveli, işveli edâli yazılarının sayılarının çoğalmasının meşk halkalarında çok yönlü eğitimle mümkün olacağını öngörmek yanlış olmasa gerektir. Eğitim periyodu boyunca kişiye özel detayların keşfedilip geliştirilmesinde hocaya önemli vazifeler düşmektedir.

Kalemle yazılan hakiki yazılarda ortaya çıkacak şiveli hatların mecazi olarak başka yüzeylere aktarımında da şivenin korunması adına dikkatli olunması, dijital imkanlar sayesinde kolay tekrar edilebilen harfler sebebiyle şivenin ortadan kalkmasına izin verilmemesi icap etmektedir.

Şiveyi idrak edebilecek ehil bir göze sahip olunabilmesi için uzun yıllara dayanan bir tecrübenin edinilmesi gerekmektedir. Hattat adaylarının bu yönde tetkiklere daha ilk yıllarda

22 Bk. Nihad M. Çetin- M. Uğur Derman, *İslam Kültür Mirasında Hat Sanatı* (İstanbul: IRCICA, 1992), 1.

teşvik edilmesi, ders müfredatlarının bir konusu olması hatırdan çıkarılmamalıdır. Günümüz hattatları yakın geçmişte hiç olmadığı kadar geniş bir eser arşivine sahiptirler. Pek çok müze ve koleksiyonun dijital erişime açıldığı son devirde eserlere ulaşım üzerinde uzun etütler yapılarak farklı bakış açıları geliştirilmesine imkân doğmuştur.

Bu kısa makalemizin mahdut satırlarına sığamayacak kadar geniş olan şive konusunda daha derinlemesine araştırmalara ihtiyaç olduğu eldeki verilere dayanılarak rahatça söylenebilir. Çalışmamızın ileri düzeyde çalışmaların yapılması için bir basamak teşkil etmesini temenni ederiz.



Râkım ekolünü zirveye taşımış büyük hattat Sami Efendi'nin (ö. 1912) üstübeç mürekkeple hazırladığı levha kalıbı. 1320/1902 (Özel koleksiyon)

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynakça/References

- Abbott, Nabia. *The Rise of the North Arabic Script and It's Kur'anic Development*. Chicago: University of Chicago Press, 1972.
- Alparslan, Ali. *Osmanlı Hat Sanatı Tarihi*. İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 1999.
- Ayverdi, Ekrem Hakkı. *Fatih Devri Hattatları ve Hat Sanatı*. İstanbul: İstanbul Fethi Derneği Yayınları, 1953.
- Baltacıoğlu, İsmail Hakkı. *Türklerde Yazı Sanatı*. Ankara: Enstitü, 1958.
- Beydilli, Kemal. "Matbaa". *DİA*. 28/105-110. Ankara, 2003.
- Çetin, Nihad M.- Derman, M. Uğur. *İslam Kültür Mirasında Hat Sanatı*. İstanbul: IRCICA, 1992.
- Dere, Ömer Faruk. *Hattat Hâfiz Osman Efendi*. İstanbul: Korpus Kültür Sanat Yayıncılık, 2009.
- Derman, M. Uğur. *Ninety-Nine Qur'an Manuscripts from İstanbul*. İstanbul: Avrupa Kültür Başkenti Ajansı, 2010.
- Derman, M. Uğur. *Ömrümün Bereketi 1*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2011.
- Derman, M. Uğur. *Ömrümün Bereketi 2*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2019.
- Derman, M. Uğur. *Ömrümün Bereketi 3*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2019.
- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Aydın Kitabevi, Ankara, 1995.
- Gündüz, Hüseyin. *Hat Sanatının Teknik ve Estetik Ölçüleri*. İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sanatta Yeterlik, 1994.
- Habib, Efendi. *Hat ve Hattatân*. İstanbul: Matbaa-i Ebüzziya, 1306.
- İnal, Mahmud Kemal. *Son Hattatlar*. Ankara: M.E.B, 1970.
- Müstakimzâde Süleyman Sa'deddin, Efendi. *Tuhfe-i Hattatîn*. Ankara: Türk Tarih Encümeni, 1928.
- Rado, Şevket (ed.). *Türk Hattatları*. İstanbul: Yayın Matbaacılık, 1984.
- Serin, Muhittin. *Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2010.
- Suyolcuzâde, Mehmed Necib. *Devhatü'l-küttâb*. ed. Kılıslı Ahmed Rifat Bilge. İstanbul: Güzel San'atlar Akademisi, 1942.
- Şuûri Hasan Efendi, *Lisanu'l-Acem: Ferheng-i Şu'ûri*. ed. Derya Örs. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Uyanık, Hasan. *Hat Sanatının Kaynakçası*. Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2009.
- Yazır, Mahmud Bedreddin. *Medeniyet Âleminde Yazı ve İslâm Medeniyetinde Kalem Güzeli*. ed. M. Uğur Derman. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1981.
- Yazır, Mahmud Bedreddin. *Medeniyet Âleminde Yazı ve İslam Medeniyetinde Kalem Güzeli*. ed. M. Uğur Derman. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1989.

Masûmiyeti İspatlamak: Tırhala Kadısı Molla Mehmed Masûm'a Görevinin İade Edilmesi İçin Yazılan Ulemâ Arzuhalleri

Proving Innocence: The Petitions of Scholars for Reinstating Molla Mehmed Masûm, The Qadi of Trikala

Hüseyin Örs¹ , Uğur Öztürk² 



Bu çalışmanın ortaya çıkmasında katkılarından dolayı Doç. Dr. Abdurrahman Atçıl'a ve derginin hakemlerine teşekkür ederiz.

Sorumlu yazar/Corresponding author:
Hüseyin Örs (Yazma Eser Uzm.),
Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı,
İstanbul, Türkiye,
İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam
Hukuku Anabilimdalı, İstanbul, Türkiye
E-posta: 21.orshuseyin@gmail.com
ORCID: 0000-0002-5146-4660

Uğur Öztürk, (Yazma Eser Uzm.),
Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı,
İstanbul, Türkiye,
İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi,
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul, Türkiye
E-posta: ugurozturk1574@gmail.com
ORCID: 0000-0003-3773-9696

Başvuru/Submitted: 06.07.2021
Revizyon Talebi/Revision Requested:
28.07.2021
Son Revizyon/Last Revision Received:
17.08.2021
Kabul/Accepted: 13.09.2021

Atf/Citation: Örs, Hüseyin & Öztürk, Uğur.
Masûmiyeti İspatlamak: Tırhala Kadısı Molla
Mehmed Masûm'a Görevinin İade Edilmesi İçin
Yazılan Ulemâ Arzuhalleri. *İslam Tetkikleri
Dergisi-Journal of Islamic Review* 11/2,
(Eylül 2021): 773-828.
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2021.963101>

ÖZ

Bu makalede 1006/1598 yılında Tırhala kadısı iken görev süresi dolmadan azledilen Molla Mehmed Masûm Efendi'nin görevine iade edilmesi için devrin kırk bir üst düzey âlim-bürokrat ve şeyhi tarafından 1007/1598'de yazılmış arzuhaller incelenmektedir. Bu arzuhaller Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Fatih 5427, 266b-268a varakları arasında yer almaktadır. Molla Mehmed Masûm Efendi'nin azlinden sonra Hoca Sâdeddin Efendi öncülüğünde yazdırılan ve çoğu içerik açısından birbirinin neredeyse aynı olan bu arzuhaller, III. Murad'ın şeyhi Mehmed Dâği tarafından Valide Safiye Sultan'a sunulmuş ve muhtemelen Hoca Sâdeddin Efendi'nin ulemânın başına getirilmesiyle başlayan ve bürokratik atamalarda harem ağaları ile hanım sultanların etkisinin giderek arttığı bir dönemde yazılan bu arzuhaller, XVI. yüzyılın son çeyreğinde Osmanlı İmparatorluğundaki bürokratik ve siyasi değişimi gösteren dikkat çekici numunelerdendir. Bu irtibatın yankılarını görmek amacıyla önce arzuhallerin yazım ve sunumunda etkili olan Hoca Sâdeddin, Mehmed Dâği ve Safiye Sultan'ın hem kendi aralarında hem de dönemin harem ağaları ve paşaları çevresindeki ilişkileri kısaca ele alınacak; ardından hakkında arzuhal yazılan Molla Mehmed Masûm Efendi'nin hayatı Hadâik ile ruznamçe ve arzuhallerdeki bilgiler ışığında aydınlatılacaktır. Son kısımda ise arzuhallerin sunduğu bilgilerin değerlendirmesi, arzuhal yazarların hayat hikâyeleri ile arzuhal metinleri incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Molla Masûm, Hoca Sâdeddin Efendi, Şeyh Mehmed Dâği, Safiye Sultan, Arzuhal, Azil

ABSTRACT

In this article, we examine the petitions written by forty-one high-ranking scholar-bureaucrats and sheiks in 1007/1598 for the reinstatement of Molla Mehmed Masûm Efendi who was deposed before completing his term while he was the qadi of Trikala in 1006/1598. These petitions, which were written under the leadership of Hoca Sadeddin Efendi and had almost the same content, were given by Mehmed Dâği, the sheikh of Murad III, to

Valide Sultan Safiye Sultan, and probably she was asked to convey them to Mehmed III. Having been written in a period when the influence of the eunuchs and valide sultans increased in bureaucratic appointments which started with the appointment of Hoca Sadeddin Efendi as the head of the ulemâ by Murad III, these petitions are the interesting examples showing the bureaucratic and political change in the Ottoman Empire in the last quarter of the 16th century. In the article, the relations of Mehmed Dâğî, Safiye Sultan and Hoca Sadeddin, who led to write the petitions and to deliver them, are briefly discussed within the framework of the eunuchs and pashas of the period. Afterwards, the life of Molla Mehmed Masûm Efendi, about whom the petitions were written, is presented in general, in the light of the information from *Hadâiq*, the ruznamçes and the petitions. The last part of the article consists of a general evaluation of the petitions and the biographies of the people who wrote the petitions and the texts of the petitions.

Keywords: Molla Masûm, Hoca Sadeddin Efendi, Sheikh Mehmed Dâğî, Safiye Sultan, Petition, Deposal

EXTENDED ABSTRACT

In this article, we examine the petitions written by forty-one high-ranking scholar-bureaucrats and sheiks in 1007/1598 for the reinstatement of Molla Mehmed Masûm Efendi who was deposed before completing his term while he was the qadi of Trikala in 1006/1598. These petitions, which were written under the leadership of Hoca Sadeddin Efendi and had almost the same content, were given by Mehmed Dâğî, the sheikh of Murad III, to Valide Sultan Safiye Sultan, and probably she was asked to convey them to Mehmed III. Having been written in a period when the influence of the eunuchs and valide sultans increased in bureaucratic appointments which started with the appointment of Hoca Sadeddin Efendi as the head of the ulemâ by Murad III, these petitions are the interesting examples showing the bureaucratic and political change in the Ottoman Empire in the last quarter of the 16th century.

With the staying of Selim II and With Murad III in the palace, different persons began to be active in the administration. Hanım sultans, Dârüssaâde and Babüssaade aghas are among the groups that started to have a say in the administration. These emerging new power centres influenced both domestic and foreign politics. Murad III's wife and Mehmed III's mother, Safiye Sultan, began to be more active, especially in appointments. 41 people thinking Molla Masûm had unjustly been dismissed from the position of qadi wrote to Safiye Sultan relying on her role. In these written petitions, they stated that Molla Masûm, who came to the Ottoman Empire from the Transoxiana region and was a judge in Tırhal, was unduly dismissed before his term's expiry and they wanted him to be put back on duty.

These petitions, which were probably written with the initiatives of Hodja Sâdeddin Efendi, were conveyed to Safiye Sultan through the sheikh of Safiye Sultan, Sheikh Mehmed Dağî. While Sheikh Mehmed Dağî introduces the dismissed Molla Masûm as "my son", he addresses Safiye Sultan as "my daughter". In addition, Mehmed Dağî touches on the necessity of the state to comply with the wishes of the scholars, which is frequently emphasized in other petitions.

While 26 of the persons who wrote the petition were mudarris at the relevant date, 13 of them were either actually judges or were dismissed from their duties. One of the two remaining people was Şeyh Mehmed Dağî and the other was Gazi Giray II. The reason why many people

from different groups wrote it was probably Hodja Sâdeddin Efendi's request. In almost all petitions, it has been emphasized that Molla Masûm is competent in the scientific sense, very successful in his duty as a judge, was unjustly dismissed from his duty, and the state must correct this injustice.

Molla Masûm, who came from the Transoxiana region and attended the councils of Hodja Sâdeddin Efendi, and completed his mulazamat education with him, served as a judge in important places such as Eğriboz, Çatalca, Tırhala and Yenişehir until his death in 1010/1601. Apart from his duty as a judge, he also undertook duties such as tezkireci (secretary for the army). Why he was dismissed while he was a judge in Tırhala and who was appointed instead of him could not be determined for now due to the lack of kadi registers of the relevant period. One of the reasons for his dismissal may be relevant to his relationship with Hoca Sâdeddin Efendi. However, it is not reasonable to accept this as the only reason for the dismissal. It is known that in one of his previous duties as a judge, he argued with the janissary agha in the region. There is also a record of avarız taxes not being sent to the centre. It is possible that he was dismissed from the qadi of Tırhala because of these.

The fact that 41 people wrote about him after his dismissal must have determined his future career. After these petitions, he worked as a tezkireci and a qadi in different places. After serving in Tırhala and Alasonya, he served as Yenişehir judge with the Mevleviyet rank. He settled in Çatalca and died there.

Giriş

*“zümre-i ‘ulemâ, ref’-i zulm ile sâ‘î-yi hayr ol...
ehl-i ilmün mu‘îni ol dâ‘im Hak mu‘în ola sana”¹*

Osmanlı devletinin güçlenmesi ile beraber farklı coğrafyalardan birçok kişi diyâr-ı Rum’a göç etmiştir. Fatih Sultan Mehmed ile daha da güçlenen Osmanlılar, Arap vilayetleri, Mısır, İran, Horasan ve Mâverâünnehir’den göç edenlerin sığınağı olmuştur. Özellikle âlim ve bürokratların bu hareketliliği göç ettikleri coğrafya üzerinde kalıcı etkiler bırakmıştır. Kuruluş ve yükseliş dönemlerinde Osmanlı’nın kurumsallaşmasında ciddi etkileri olan kişilerin İran ve Arap vilayetlerinden gelmiş veya eğitimini orada tamamlamış kişiler olduğunu görmekteyiz.² Mâverâünnehir’de eğitimini tamamladıktan sonra hangi gerekçeden dolayı Osmanlı İstanbul’una geldiğini bilmediğimiz Molla Mehmed Masûm da bu hareketliliğin bir parçasıdır. Molla Mehmed Masûm’u İstanbul’da himaye eden kişi ise dönemin en etkili âlimlerinden olan Hoca Sâdeddin Efendi’dir. Hoca Sâdeddin Efendi’nin hâmilîği döneme damgasını vurmakla beraber birçok kişinin de eleştirisine maruz kalmıştır. Hâmilîkler ve sultan ile olan ilişkisi sayesinde elde ettiği bu nüfuz başta Safiye Sultan olmak üzere birçok kişiyi rahatsız etmiştir. Nitekim bilindiği gibi II. Selim ve III. Murad’ın saraya çekilmeleri ile beraber farklı güç odakları yönetimde etkili olmaya başlamıştır. Bu güç odakları arasında kalan ve süresi dolmadan haksız bir şekilde görevine son verilen Tırhala kadısı Molla Masûm, kendisinden mülâzemet aldığı hocası Hoca Sâdeddin Efendi’nin başında bulunduğu zümreden görevine iade edilmesi için yardım talebinde bulunmuştur. Bu talep doğrultusunda devlet erkânı nezdinde etkili olabilecek 41 kişi, Molla Masûm’un görevine iade edilmesi için sultana arzuhal yazmıştır.

Sultana veya devletin üst kademelerinde bulunan kişilere çeşitli gerekçelerden dolayı arzuhal sunmak tarihin bütün dönemlerinde var olan bir olgudur. Osmanlı ilmiyye sınıfı da isteklerini ifade etme yollarından biri olan arzuhal yazmayı sıkça kullanmıştır. Ancak Molla Mehmed Masûm olayı organize ve geniş çaplı olması açısından ayırıcı bir vasfa sahiptir. Bildiğimiz kadarıyla Osmanlı’da bu vasıflarda sınıfsal dayanışmasının ilk örneğini oluşturmaktadır. Küçük (!) bir kadılık için istenen bu küçük (!) istek, Kırım Hanı ile tarikat şeyhini bir araya getirebilmiştir. Bunların aynı amaç doğrultusunda bir araya gelmesi sınıfsal organize bir işi olduğunu göstermektedir. Çoğunluğu ilmiyye sınıfından olan bu kişilerin organizasyonunun sadece sınıfsal bir istek değil, aynı zamanda mukabil güç odaklarına verilmiş bir cevap olarak da okunması muhtemeldir. İلميyye gücünün başındaki kişi ise Hoca Sâdeddin Efendi’dir.

Muhtemelen Hoca Sâdeddin Efendi’nin organize ettiği ama kendisinin arzuhal yazmadığı bu arzuhal metinlerini III. Mehmed’e sunması için Safiye Sultan’a ileten kişi şeyhi Şeyh Mehmed Dâğî’dir. Hoca Sâdeddin Efendi neden arzuhal yazmadı? Arzuhalleri neden kendisi doğrudan III. Mehmed’e sunmadı? Arzuhaller neden sultana değil de Safiye Sultan’a sunuldu?

1 Zekeriyazâde Yahya Efendi’nin arzuhalinden alınmıştır.

2 Göç etmiş meşhur âlimlerin bir listesi ve hayatları için bk. Tafiqh Heiderzadeh, “İran Âlimlerinin Osmanlı Devletine Gelişi ve Osmanlı Bilimine Katkıları”, çev. Aysu Albayrak, *Osmanlı Bilimi Araştırmaları*, 2 (1998), 211 - 242.

Arzuhalleri sunan kişi neden bir müderris/kadı veya şeyhülislam değil de bir tarikat şeyhi? III. Mehmed'in de şeyhi olan Mehmed Dağî arzuhalleri neden doğrudan sultana sunmadı? Bütün bu soruları cevaplayabilmek adına ilgili dönemin güçlü figürlerine kısaca değinmemiz gerekir.

Bu dönemde yönetimde farklı kişiler etkin olmaya başlamıştır. Hanım sultanların yanı sıra onlarla işbirliği yapan Dârüssaâde ve Bâbüssaâde ağaları yeni bir güç odağının ortaya çıktığına en güçlü delildir. Yeni bir imparatorluk anlayışına doğru sürüklenen padişah merkezli devlet, güçlü veziriazamlar yerine güçlü saray halkı anlayışını benimsemiştir. Bu devirde sultanın etrafında musahip-vezir makamına ek olarak sultanların bağlı olup muhibbi sayıldığı tarikat şeyhleri de etkin olmaya başlamıştır.³ III. Murad'ın şehzadelik döneminde gördüğü bir rüyayı yorumlayan Şeyh Şücâ, Murad'ın tahta çıkması ile devlet içindeki en önemli kişilerden biri haline gelmiş ve mansıp peşinde koşanlar için daima bir sığınak olmuştur. Sokullu Mehmed Paşa'nın öldürülmesine kadar belirsiz olan bu figürler ondan sonra daha da güçlü hale gelmişlerdir.⁴ Şeyh Şücâ'nın 998/1589'da ölmesiyle mürşitsiz kalan III. Murad, Gazanfer Ağa aracılığıyla Şeyh Mehmed Dâğî ile tanışmıştır. Şeyh Şücâ kadar olmasa da III. Murad üzerinde etkili olan Mehmed Dâğî, III. Mehmed'in tahta çıkması ile yeni sultan nezdindeki itibarını korumuştur.

III. Murad ile III. Mehmed döneminde sık sık Gelibolu'dan İstanbul'a gelen Mehmed Dâğî, saray halkı üzerinde ciddi bir nüfuza sahip olmuştur. Onun, sıkı irtibatla olduğu kişilerden biri Safiye Sultan'dır. Safiye Sultan'ın devlet işlerinde Nurbanu Sultan'a nazaran daha etkili olduğu bilinmektedir. Bu olgu dönemin yabancı kaynakları tarafından da teyit edilmiştir.⁵ Safiye Sultan, 1003/1594'te oğlu Mehmed'in tahta çıkması ile Valide Sultan konumuna erişmiştir. Ayrıca Osmanlı'da 991/1583 yılına kadar oğulları sancağa çıkan valide sultanlar, oğulları ile sancağa giderken Safiye Sultan sancağa gitmeyen ve Topkapı sarayında devamlı ikamet eden ilk valide sultan olmuştur.⁶ Nurbanu Sultan vefat edene kadar etkinliğini göstermeyen Safiye Sultan, özellikle valide sultan olduktan sonra büyük bir güç elde etmiş ve Habeşî Mehmed Ağa ile Gazanfer Ağa⁷ vasıtasıyla bu gücünü etkin bir şekilde kullanmıştır.⁸

3 XVI. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı İmparatorluğu II. Selim devri ve sonrasında hanım sultanlar, harem ağaları ve musahip-vezirlerin yönetimde daha etkin konuma erişmeleriyle siyasal ilişkiler ve bağlantılarda değişimler yaşanmıştır. İmparatorluğun etkin unsurları arasındaki bu değişimler için bkz. Baki Tezcan, *The Second Ottoman Empire: Political and Social Transformation in the Early Modern World*, (New York: Cambridge University Press, 2010); Günhan Börekçi, *Factions and Favorites at the Courts of Sultan Ahmed I (r. 1603-1617) and His Immediate Predecessors*, (Ohio: Ohio State University, Doktora Tezi, 2011).

4 Cornell Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli: Bir Osmanlı Aydın ve Bürokrati*, çev. Ayla Ortaç (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 75.

5 Henry Lello, *Babiâli Nezdinde Üçüncü İngiliz Elçisi Lello'nun Muhtırası*, çev. Orhan Burian (Ankara: TTK, 1952).

6 Ali Akyıldız, *Haremin Padişahı Valide Sultan: Harem'de Hayat ve Teşkilat*, (İstanbul: Timaş Yayıncılık, 2017), 48.

7 Gazanfer Ağa için bkz. Jane Hathaway, *The Chief Eunuch of the Ottoman Harem: From African Slave to Power-Broker*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2018); Levent Kaya Ocakaçan, *Geç 16 ve erken 17.yy'da Osmanlı Devleti'ndeki patronaj ilişkilerinin Gazanfer Ağa örneği üzerinden Venedik belgelerine göre incelenmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, İktisat Tarihi Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2016).

8 Mustafa Altun, *Devr-i Saltanat Valide Safiye Sultan*, (İstanbul: Libra, 2020); Akyıldız, *Haremin Padişahı Valide Sultan*, 57-61; Özlem Kumrular, *Haremde Taht Kuranlar: Nurbanu ve Safiye Sultan*, (İstanbul, Doğan Kitap 2017); Lello, *Babiâli Nezdinde Üçüncü İngiliz Elçisi Lello'nun Muhtırası*, 41-50.

Devlet işlerinde ve atamalardaki etkinliği ile bilinen Safiye Sultan'a iki kaside sunan Nev'î, 23 beyitlik Türkçe kasidenin redifinde "saltanat" kelimesini kullanarak bu gücüne işaret etmektedir.⁹ Gelibolulu Mustafa Âli de *Fusûl-i hall ve akd fi usûl-i harc ve nakd* adlı eserinde Safiye Sultan'dan övgüyle bahsetmektedir.¹⁰ Nurbanu Sultan'dan sonra 'kadınlar saltanatı'nın ikinci önemli kişisi olan Safiye Sultan'ın İngiltere Kraliçesi I. Elizabeth ile hediyeleşmesi ve İran savaşları sonrasında barış rehinesi olarak Osmanlı topraklarına gönderilen Şehzade Haydar Mirza'nın mezarını 1008/1599'da ziyaret etmek isteyen Acem elçisinin bu isteğini yerine getirmek için Valide Safiye Sultan'a birçok hediye sunması onun dış ilişkilerdeki etkinliğini gösterir mahiyettedir.¹¹ İç siyasette de 1005/1596'da İbrahim Paşa'nın sadrazamlık mührünü alması için sultana şefaath mektubu yazarak atanmasında etkili olmuştur.¹²

Selânikî Mustafa Efendi de *Târih*'inde Safiye Sultan'ın kazasker atamalarında doğrudan müdahil olduğunu gösteren bir olay anlatır. Anadolu Kazaskeri olan Abdülhalim Efendi'nin 1007/1598'de azledilip yerine atanan Damad Muhyiddin Efendi'nin çeşitli yolsuzluklar yaptığını söyleyen kişiler, 1008/1599'da Davud Paşa Çiftliğine giden III. Mehmed ve Safiye Sultan'ın arabalarının önüne geçerek şikâyetlerini bildirmişlerdir. Bu kişiler Damad Muhyiddin Efendi'nin yolsuzluklarını sultana iletirken, sultan "ellerini destarına koyup hayırlar ola" diyerek onları onaylamıştır. Şikâyetlerini sultana sunan bu kişiler daha sonra Safiye Sultan'ın arabasına yönelmiş ve Damad Muhyiddin Efendi yerine Abdülhalim Efendi'nin tekrar atanmasını istemişlerdir. Onların bu talepleri aynı gün yerine getirilmiş ve Abdülhalim Efendi Rebiulahir 1008'de (Ekim 1599) kazasker olarak atanmıştır. Olayda görüldüğü üzere atama için doğrudan Sultan'a değil, Valide Safiye Sultana başvurmuşlardır.¹³

Yukarıdaki örneklerde görüldüğü üzere bu dönemde Safiye Sultan devletin bütün kademelerinde olduğu gibi atamalarda da etkilidir. Bunun bilincinde olan âlimler onu daha yakından tanıyan şeyhi Mehmed Dâğî aracılığı ile Molla Masûm hakkındaki arzuhallerini ona sunmuşlardır. Arzuhallerin yazımında Mehmed Dâğî'nin etkisinin olmadığı onun arzuhalinde şöyle ifade edilmektedir: "*İstanbul'da olan cümle mevâlî-i 'izâm müddet-i âhir olunca ibkâ recâ idüp mahdar ve tazarru '-nâme yazmışlar.*" Peki, arzuhallerin yazımını organize eden kişi kimdir? Bu sorunun cevabı kesin olmamakla beraber Molla Masûm'un kendisinden mülâzemet aldığı Hoca Sâdeddin Efendi olduğu söylenebilir.

Yavuz Sultan Selim'in musahibi Hasan Can Çelebi'nin oğlu olan Hoca Sâdeddin Efendi, dönemin ilmiye sınıfının en etkili kişisidir. 964/1556'da Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi'den

9 Biri 23 diğeri 28 beyitlik iki kaside sunan Nev'î, ilk şiirde Safiye Sultan'ı İslam tarihindeki meşhur kadınlara benzeterek ele almaktadır. İkinci kasidesinde ise sultandan istediklerini sıralamaktadır. Nev'î'nin Safiye Sultan aracılığı ile isteklerine ulaşmaya çalışması Valide Sultan'ın etkinliğini gösteren önemli bir örnektir. Nev'î, *Divan Tenkidli Basım*, nşr. Mertol Tulum-M. Ali Tanyeri (İstanbul: İstanbul Ü. Edebiyat Fak. Yayınları, 1977), 22-23, 80-82.

10 Nüshası için bk. Süleymaniye Ktp. Nuruosmaniye, 3399, 6a.

11 Selânikî Mustafa Efendi, *Târih-i Selânikî*, nşr. Mehmet İpşirli (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1989), 2/841.

12 Selânikî, *Târih-i Selânikî*, 2/649.

13 Selânikî, *Târih-i Selânikî*, 2/827.

mülâzemet aldıktan sonra farklı medreselerde görev aldı ve Şehzade Murad'ın muallimi İbrahim Efendi'nin ölümü üzerine Muharrem 981'de (Mayıs 1573) şehzade hocalığına tayin edilip Manisa'ya gönderildi. Şehzade Murad'ın hocası olması Sâdeddin Efendi'nin hayatında dönüm noktası olmuştur. Bir yıl sonra 982/1574'te Şehzade Murad tahta çıkınca Sâdeddin Efendi de İstanbul'a gelmiş ve 1003/1594'te sultanın ölümüne dek 22 yıl boyunca sultan hocası makamında bulunmuştur. III. Murad'ın vefatından sonra Şehzade Mehmed'in hocası Molla Nasuh'un cülus haberinden iki gün önce ölmesi ile Hoca Sâdeddin Efendi, III. Mehmed'in hocası olarak görevinde kalmıştır.¹⁴

Hoca Sâdeddin Efendi sadece ilmiye sınıfı üzerinde değil aynı zamanda Haçova meydan muharebesinde göstermiş olduğu askeri başarıyla beraber sadrazamların atanmasında etkili olmuştur. Özellikle savaş esnasında III. Mehmed'i yönlendirmiş ve savaşın kazanılmasında önemli rol oynamıştır. Bu dönemde veziriazamlık makamında bulunan kişi Safiye Sultan'ın damadı İbrahim Paşa'dır. Cigalazâde Sinan Paşa, Haçova savaşı esnasında göstermiş olduğu yararlılıklar neticesinde Hoca Sâdeddin Efendi'nin de yardımlarıyla savaştan bir gün sonra 5 Rebiülevvel 1005'te (27 Ekim 1596) veziriazam olmuştur. Ancak almış olduğu sert kararlar ve rakipleri Safiye Sultan ile Damad İbrahim Paşa'nın etkisi ile 45 gün sonra azledildi ve yerine Damad İbrahim Paşa tekrar 14 Rebiülevvel 1005'de (5 Aralık 1596) veziriazam olarak atandı. Damad İbrahim Paşa, veziriazam olduktan yaklaşık iki ay sonra (9 Cemâziyelâhir 1005 / 28 Ocak 1597) Hoca Sâdeddin Efendi'yi *hâce-i Sultânî* görevinden azletti ve Mekke kadılığı ile merkezden uzaklaştırmak istediye de yaşlı olduğu için bundan vazgeçti.¹⁵

Damad İbrahim Paşa yaklaşık bir yıl sonra 23 Rebiülevvel 1006 / 3 Kasım 1597'de tekrar azledildi ve yerine Hadım Hasan Paşa veziriazam oldu. İbrahim Paşa'nın veziriazam olduğu dönemde 11 Şevval 1001 (11 Temmuz 1593) tarihinde ikinci kez şeyhülislam olan Bostanzade Mehmed Efendi şeyhülislamlık makamında bulunuyordu. Bostanzade 24 Şaban 1006'da (1 Nisan 1598) vefat edene kadar bu görevde kaldı. Molla Masûm'un azil olayı muhtemelen hem sadrazam hem de şeyhülislamın Hoca Sâdeddin Efendi'ye rakip olduğu bir dönemde gerçekleşmiş olmalıdır. Yukarıda görüldüğü üzere Hoca Sâdeddin Efendi'nin Damad İbrahim Paşa ile arası iyi değildi. Aynı şekilde Bâkî meselesi¹⁶ yüzünden Şeyhülislam Bostanzade Mehmed ile araları bozuk idi. Hoca Sâdeddin Efendi'nin arasının iyi olmadığı diğer bir kişi ise İbrahim Paşa'dan sonra veziriazam olan Hadım Hasan Paşa'dır. Hadım Hasan Paşa 23 Rebiülevvel 1006'da (3 Kasım 1597) veziriazam oldu ve 5 ay sonra 3 Ramazan 1006'da (9

14 Abdurrahman Daş, "Hoca Sâdeddin Efendi'nin Hayatı ve Eserleri", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 14 (2003), 165-207.

15 Şerafettin Turan, "Hoca Sâdeddin Efendi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hoca-sadeddin-efendi> (25.05.2021); Nezihi Aykut, "Damad İbrahim Paşa", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/damad-ibrahim-pasa> (04.08.2021).

16 Bâkî ile Şeyhülislam Bostanzâde Mehmed Efendi arasında süregelen bir çekişme vardı ve Hoca Sâdeddin sınıf arkadaşı olan Bâkî'nin yanında yer almıştır. Şeyhülislam Bostanzâde kardeşini Anadolu kazaskeri yapmak istemesi ve Sâdeddin Efendi'nin desteğiyle Bâkî'nin kazasker olması ikili arasındaki çekişmenin nedenlerinden biridir. Hasan Bey-zâde Ahmed Paşa, *Hasan Bey-zâde Târîhi*, nşr. Şevki Nezihi Aykut (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2004) 2/370-374.

Nisan 1598) azledildi. Hoca Sâdeddin Efendi'nin hem *hâce-i sultânî* unvanı almasına hem de şeyhülislam olmasına karşı çıkan Hadım Hasan Paşa'nın da İbrahim Paşa gibi Safiye Sultan ile sıkı ilişkileri vardı. Bütün bu anlatılanlar bize Safiye Sultan, Damad İbrahim Paşa ve Hadım Hasan Paşa'nın karşısında Hoca Sâdeddin Efendi'nin olduğunu göstermektedir. Molla Masûm'un azil olayı da Hoca Sâdeddin Efendi'nin şeyhülislam olmadan önce (24 Şâban 1006 / 1 Nisan 1598) rakiplerin görevde olduğu bir zaman diliminde gerçekleşmiş olmalıdır. Bu zaman dilimi de muhtemelen Ramazan 1006'dan (Mayıs 1598) öncedir.

III. Murad ve III. Mehmed devrinde padişah hocalığını yapan Hoca Sâdeddin Efendi aynı zamanda ulemânın başında olan biri idi.¹⁷ İlmiye üzerindeki otoritesine Takiyüddin er-Râsîd'in Mısır'dan rasathane kurmak için geldiği vakit Hoca Sâdeddin ile görüştüğten sonra sultanın huzuruna kabul edilmesini örnek olarak zikredebiliriz. Bunun dışında atamalardaki etkisi sıkça zikredilen ve aynı zamanda dönemin şâhitleri tarafından eleştirilen bir durumdur. Hoca Sâdeddin Efendi'nin ulemânın başına getirilmesi, ilmiye sınıfında bozukluğun da sebebi sayılmıştır. Sâdeddin Efendi'ye danışılmadan tayinlerin yapılmaması dönemin şairlerinden Cinânî'nin eleştiri oklarına hedef olmuştur.

*Kâdiasker efendiler gerçi
Mansıbı 'ilmün ile al dirler
Okudun fazlını görün diyene
Hâceye hizmet eyle gel dirler*¹⁸

Hoca Sâdeddin hakkında en ağır eleştiriyi devrin güçlü kalemlerinden Gelibolulu Mustafa Âlî yapmıştır. Sâdeddin Efendi hakkında yazdığı bir kasidede, III. Murad devrinden itibaren ulemânın başına getirilmesini tenkit eden Âlî, onu 'tomuzluk satmak' ile itham etmektedir. III. Mehmed döneminde hem şeyhülislam hem de padişah hocası olarak bütün mansıpları elinde tutan Sâdeddin Efendi bu kasidede hırslı bir kişi olarak tasvir edilmiştir.

*Tutalum müfîti-enâm oldun/Şeyhu 'l-islâm u nîk-nâm oldun
Hâce-i pâdişâh olup yâhod/'Ulemâ hayline imâm oldun
Güc olur kayd-ı hizmet-i fetva/Eksügün tutsalar tamâm oldun
Hâcelik mansıbında dahı yine/Merci '-i hâs-ı hâs u 'âm oldun
...
Düm-i rûbâhveş bıyıklı isen/Tomuzukluk satup hüsâm oldun*¹⁹

17 Üretken bir müellif olan Hoca Sâdeddin Efendi; *Tâcü 'l-tevârih*'i telif eseri iken, Abdülkerîm el-Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'sini, Şattanûfî'nin Abdülkâdir-i Geylânî'nin menâkıbına dair *Behcetü 'l-esrâr*'ını ve Muslihuddîn-i Lârî'nin Farsça yazılmış *Mir'âtü 'l-edvâr*'ını Türkçe'ye çevirmiştir. Ayrıca Üşi'nin Mâtürîdiyye akaidine dair *el-Emâlî* adlı eserini tercüme etmiştir. Şiirlerinde "İzzî" mahlasını kullanan Hoca Sâdeddin Efendi III. Murad'ın şiirlerine de şerhler yazmıştır. *Şerhu mir'âtü 'l-gaybi 'l-hâkânî min guyûzâtı Sultân Murâd Hân bin Sultân Selîm Hân*, adıyla Türk ve İslâm Eserleri Müzesi Kütüphanesi, 1901, 91b-95b, 175a- 219b'de kayıtlıdır. Eserleri için ayrıca bk. Şerafettin Turan, "Hoca Sâdeddin Efendi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hoca-sadeddin-efendi> (25.05.2021).

18 Mehmet Şeker, *Gelibolulu Mustafa Âlî ve Mevâ'idü'n-Nefâ'is fi Kavâ'idü'l-Mecâlis*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1997), 314.

19 İsmail Hakkı Aksoyak, *Gelibolulu Mustafa Âlî Divanı*, (PDF: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018), 469-471.

Zikredilen eleştirilerde de görüldüğü üzere Hoca Sâdeddin dönemin önemli güç odaklarından biridir. Farklı şekillerde eleştirilmekle beraber aynı zamanda çok güçlü bir hâmi idi. Maverâünnehir'den gelen ve kendisine sığınan bir kişinin mansıbı için farklı mevkilerde bulunan çok sayıda kişinin arzuhal yazmasını sağlamıştır. Kırım Han'ı Gazi Giray'ın²⁰ bile arzuhal yazmasını sağlamasına rağmen kendisi arzuhal yazmamıştır. Ayrıca arzuhallerin yazıldığı 1007/1598'de Hoca Sâdeddin Efendi şeyhülislamlık makamında bulunmasına rağmen Safiye Sultan'a veya Sultan'ın bizzat kendisine sunmamıştır. Kendisinin değil de Mehmed Dâğî'nin bu arzuhalleri sunması Hoca Sâdeddin Efendi'nin içinde bulunduğu durumun da bir göstergesidir.

Hoca Sâdeddin Efendi'nin Safiye Sultan ile araları iyi değildi. Mehmed Dâğî ise onun şeyhi olduğundan isteklerini kabul ettirmede Sâdeddin Efendi'den daha etkili olacağı ihtimaline binaen arzuhallerin onun tarafından sunulması kuvvetle muhtemeldir. Mehmed Dâğî'nin hem III. Mehmed hem de Safiye Sultan üzerindeki manevi etkisi onun adını ön plana çıkartmış olmalıdır. Buna rağmen Hoca Sâdeddin Efendi'nin arzuhalleri sultana sunma gibi bir ihtimali varken bu yolu tercih etmemesindeki etkenler bilinmemekle beraber Safiye Sultan'ın atamalarda etkisi dikkate alınmış olmalıdır.

Mazûl Kâdı Molla Mehmed Masûm Kimdir?

Horasan'ın en önemli dört kentinden biri olan Merv'de doğan Molla Mehmed Masûm, eğitimini üstün bir başarı ile memleketinde tamamladıktan sonra İstanbul'a gelir. İstanbul'a neden geldiği ve ne zaman geldiği bilinmeyen Molla Masûm, burada asrın meşhur âlim-bürokratlarından Hoca Sâdeddin Efendi'nin (ö. 1008/1599) himâyesine girerek ondan mülâzemet alır. Ayrıca Mehmed Begzâde Efendi'den (ö. 1007/1599) ders aldığı bilinir.²¹ Molla Masûm'un Sahn'da öğrenci olduğu dönemde Hoca Sâdeddin Efendi *hâce-i sultânî* makamında bulunup İstanbul'dadır. Mülâzemetini muhtemelen 984-986 (1576-1579) arasında onun meclisine girdikten sonra almıştır. Onun 986/1579'dan 989/1582'ye kadar hangi vazifelerde bulunduğu dair herhangi bir veri bulunmamaktadır. Bununla birlikte farklı medreselerde kısa bir dönem ders verdikten sonra İstanbul'daki medrese mezunu hocaların yolunu takip ederek kadılık görevine başladığı tahmin edilmektedir.

Hadâ'ikü'l-hakâ'ik'te sadece Eğriboz, Çatalca ve Tırhala kadılıklarında bulunduğu kaydı yer almakla beraber yapmış olduğumuz araştırmalarda başka kazalarda da kadılık yaptığı tespit edilmiştir.²² Bunların ilki Molla Masûm'un Cemaziyelevvel 990'da (Haziran 1582) on akçe ile mutasarrıflık yaparken elli akçe ile Talende [Tırhala-Yunanistan] kadılığına atanmasıdır.²³

20 Kırım Han'ı Gazi Giray ile Hoca Sâdeddin'in III. Murad devrinden itibaren oldukça sıkı bir irtibatı vardır. Sâdeddin Efendi'nin Gazi Giray ile devlet işleri ile ilgili yazışmaları da mevcuttur. Bk. Süleymaniye Ktp. Nuruosmaniye, 4292.

21 Begzâde Molla Masûm'un azli dolayısıyla yazmış olduğu arzuhalde 984/1576'da Sahn-ı Semân'da ders verirken Molla Mehmed Masûm'un kendisine öğrencilik yaptığını belirtmektedir.

22 Ruznâmçeler üzerinden oluşturduğu veritabanında Molla Mehmed Masûm'u tarayarak kadılık yaptığı bazı yerlerin kayıtlarını bizimle paylaşan Prof. Dr. Yasemin Beyazıt hocamıza içtenlikle teşekkür ederiz.

23 İvaz Efendi Ruznâmçesi: Bâb-ı Meşihat Şeyhülislamlık Arşivi, Rumeli Kadiaskerliği Ruznâmçesi, no: 179/2, 26a.

Yaklaşık altı buçuk aylık Talende kadılığından sonra terakki ederek İlbasan [Elbasan-Ohri] kadılığına 28 Zilkade 990'de (24 Aralık 1582) atanmıştır.²⁴ 20 Rebiülevvel 991'de (13 Nisan 1583) kanun üzere terakkisini istemesine rağmen dört gün sonra İlbasan kadılığından görev süresinin dolmak üzere olması nedeniyle azledilmiştir.²⁵ Elimizde 991-999 (1583-1591) arasında nerelerde kadılık yaptığına dair pek fazla kayıt bulunmamaktadır. 993/1585'te Kalamata [Yunanistan] kadılığından azledildiğine dair bir kazasker kaydı bulunmaktadır. Bu kayıta avârız vergilerini göndermediği için azledildiği belirtilmiştir.²⁶ 27 Şaban 999 (20 Haziran 1591) tarihli bir azil kaydında ise Molla Masûm Eğriboz [Atina-Rumeli eyaleti] kadısı olarak takdim edilmiştir. Bu kayıta Molla Masûm'un azlini isteyen kişi o bölgede olan Yeniçeri ağasıdır. Azil sebebi olarak "*ol cânibde olan yeniçeri taifesinden bazısıyla hüsn-i nezdikânesi olmamağla*" ifadeleri yer almaktadır. Bu kayda göre Molla Masûm bu tarihten önce yevmi 150 akçe olan Eğriboz kadılığı görevinde bulunmuştur.²⁷ Safer 1000 (Kasım 1591) tarihli başka bir kayıta ise 150 akçe ile Eğriboz kadılığında iken "*mağduren maz 'ûl*"²⁸ olduğu ve yaklaşık üç yıl munfasıl kaldığı kaydedilmiştir. Bu kayıttaki diğer önemli bir nokta ise Molla Masûm'un daha önce iki defa Eğriboz kadılığı yaptığı ifadesidir. Yukarıda 27 Şaban 999'da (20 Haziran 1591) Eğriboz kadılığından azledildiğini, dolayısıyla daha öncesinde orada kadılık yaptığını ifade etmiştik. İkinci defa Eğriboz kadılığı ise ya 27 Şaban 999 - Safer 1000 tarihleri arasında -ki bu 5 aylık bir süreçtir- ya da 27 Şaban 999'dan önceki bir döneme denk gelmektedir. Safer 1000 tarihli kayıta onun yaklaşık üç yıl munfasıl olarak beklediği ifadesi göz önünde bulundurulduğunda 995-996 tarihlerinde Eğriboz kadılığı yapmış olması kuvvetle muhtemeldir. Molla Masûm Eğriboz kadılığından sonra Safer 1000'de (Kasım 1591) 200 akçe ile atandığı Çatalca [Tırhala-Rumeli eyaleti] kadılığına Cemaziyelevvel ayında bilfiil başlamıştır.²⁹ Kadılık görevlerinin yanında defalarca emvâl müfettişliği görevinde bulunduğu ve Çatalca'da oturmaya başladığı Atâyî tarafından da belirtilmektedir.

Safer 1000 (Kasım 1591) tarihli kayıttan sonra ulaşabildiğimiz diğer bir kayıt ise 1008/1600 tarihlidir. Bu tarihler arasında almış olduğu görevlerden sadece Tırhala kadılığını biliyoruz. Atâyî, Çatalca kadılığından sonra Tırhala kadısı olduğunu kaydetmekle beraber tarih bilgisi vermemektedir. Arzuhallerden yaptığımız çıkarıma göre 1006/1598'de Tırhala kadılığından azledilmiştir. Buna göre muhtemelen 1005/1596 yılında Tırhala kadısı olarak atanmıştır. Arzuhallerin yazıldığı tarihten sonra birçok yeni görev almıştır. Ordu kadılığı ve tezkirecilik bunlardan bazılarıdır.

Damad İbrahim Paşa 6 Ocak 1599'da tekrar sadrazam olduktan sonra Şevval 1007'de (Mayıs 1599) Uyvar seferine çıkmış, bu sefer esnasında Hocazâde Mehmed Efendi yakından

24 İvaz Efendi Ruznâmçesi, MA, RKR, 179, 78.

25 İvaz Efendi Ruznâmçesi, MA, RKR, 179, 115-116.

26 Ertuğrul Oral, 993-994 (1585-1586) Tarihli Rumeli Kadıaskeri Ruznamesi (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Mezuniyet Tezi, 1980), 14. Bu kaynağı bizimle paylaşma nezaketinde bulunan Prof. Dr. Bilgin Aydın hocamıza teşekkür ederiz.

27 Süleymaniye Yazma Eser Ktp. Nuruosmaniye, 5193, 4a.

28 Bu ibare Tırhala kadılığından azledilmesi üzerine yazılan arzuhallerde de sıkça kullanılan bir ifadedir.

29 Süleymaniye Yazma Eser Ktp. Nuruosmaniye, 5193, 20b.

tanıdığı Molla Masûm'u ordu kadısı ve tezkirecilik görevi ile orduyla beraber göndermiştir. Elimizdeki kayıtlarda Molla Masûm'un Cemaziyelahir 1008'den (Ocak 1600) Ramazan 1009'a (Şubat 1601) kadar yazmış olduğu tezkire örnekleri bulunmaktadır.³⁰ Bu tezkire örnekleri arasında Molla Masûm'un kadılık yaptığı başka kazaların da adı yer almaktadır. Bunlar arasında Alasonya kadılığı zikredilebilir. Zilhicce 1008 (Haziran 1600) tarihli tezkire kaydına göre Molla Masûm'un Tırhala ve Alasonya kadısı olduğu ve bu görevlerinin devamına hükmedildiği belirtilmektedir. 3 Muharrem 1009 (15 Temmuz 1600) tarihli kayıttta da bu atamanın fiilen yürürlüğe girdiği belirtilmiştir.³¹ Tırhala ve Alasonya kadılıklarından sonra Recep 1009'da (Ocak 1601) mevleviyet³² rütbesi ile Yenişehir kadısı oldu.³³ Fakat bir yıl sonra azledilip ardından günlük 120 akçe ile emekli edildi. Bu tarihten sonra Çatalca'ya çekilen Molla Mehmed Masûm 1010/1601'de burada vefat etmiştir. Vefatına “*Rûhî Ma 'sûmî ide kasr-ı cinânda ebedî* (1010/1601)” mısrası tarih olarak düşürülmüştür.³⁴

Edebi yönü hakkında Nevizâde Atâyî, Molla Masûm'un İran'dan Osmanlı topraklarına gelenlerin ser-efrâzı olduğunu belirttikten sonra onun fesahat ve beyanda seçkin, Farsça ve Türkçe şiir ve nesir yazımında mahir, Arapçaya hâkim olup muamma söylemede meşhur olduğunu belirtmektedir. Molla Masûm için yazılan arzuhallerin çoğunda onun ilmi anlamda elde ettiği başarı sıkça vurgulanmaktadır. Begzâde onun ilmine bizzat şahit olurken Hocazâde Mehmed, Molla Masûm için “*beyne 'l- 'ulemâ ma 'ârifü 'ulûm ile ma 'lûm ve simât-ı istikâmetle mevsûm ve sıfât-ı sakâmetde ma 'sûm ve icrâ-i rûsûm-i kazâda akrânî meyânında mânendi ma 'dûm olup 'udûl-i kudât-ı kasabâtan ma 'dûd ve sübût-i sîret-i mahmûdesi müstagnî*” ifadesini kullanarak onun ilmi yönüne dikkat çekmiştir. Kefevî Hüseyin Efendi ise onun “*ulemâ içinde kemâlât ve 'ulûmla meşhûr ve ma 'lûm*” olduğunu ve devrin ulemâsı tarafından tanındığını söylemiştir. Ganizâde Nadîrî, Molla Masûm için “*hâyiz-i nefâyis-i 'ulûm ve fâyiz-i 'arâyis-i mantûk ve meşhum*” ifadesiyle onun ilmi konularda incelik sahibi olduğuna dikkat çekerken, Hüseyin Efendi “*hilliye-i 'ulûm-ı vâfire*” ifadesiyle onun birçok ilim ile donandığını söylemektedir. Bitlice Ali Çelebizâde, Bahşî Efendi, Sarı Gürz-zâde kayını Mustafa Efendi,

30 Yaklaşık 60 tane tezkire örneği bulunmaktadır. Bazıları için bk. Semra Çörekçi, *17. yüzyıl başında Osmanlı ilmiye sistemi: Nuruosmaniye Kütüphanesi 4569/5 numaralı Ruznâme Defterinin transkripsiyonu ve tahlili* (İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 79, 95, 111, 132, 140, 148.

31 Çörekçi, *17. yüzyıl başında Osmanlı ilmiye sistemi*, 132, 140, 148.

32 “Osmanlı Devleti'nde dereceleri itibariyle kadılıklar esas olarak iki gruba ayrılmıştır. Bunlardan ilkinde “mevleviyet kadılıkları”, ikincisine ise “kazâ kadılıkları” denilmektedir. Osmanlılar'da pâyitaht olan Bursa, Edirne ve İstanbul gibi şehirlerle Balkanlar'da, Anadolu'da ve Osmanlı idaresinde bulunan çeşitli Arap topraklarında yer alan, gerek stratejik gerekse nüfus ve kültür bakımından önde gelen büyük şehirler yönetim ve halkın güvenliği açısından önem arzettiğinden buraların adli/kazâi idaresinin başına tecrübeli ulemâ gönderilir ve bu kadılıklar mevleviyet olarak anılırdı. Tayin edilen kadılar da mevleviyet rütbesini kazanmış olurdu. Bu nitelikleri taşıyan müderris ve kadılar “mevâlî, şüyûh-ı müderrisîn, kibâr-ı müderrisîn” gibi sıfatlarla anılmıştır.” Fahri Unan, “Mevleviyet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mevleviyet> (27.05.2021).

33 Nevizâde Atâyî, *Hadâ'iku 'l-hakâ'ik fi tekmileti 'ş-Şakâyık*, haz. Suat Donuk (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 2/1212-1213; Çörekçi, *17. yüzyıl başında Osmanlı ilmiye sistemi*, 172.

34 Atâyî, *Hadâ'iku 'l-hakâ'ik* 2/1212- 1213.

Tukaginzâde ve Kara Sun'î Efendiler de Molla Masûm'un ilmi yönüne dikkat çeken arzuhall sahibi ulemâdandır.³⁵

Molla Masûm'un Tırhala kadısı iken sebepsiz olarak azledilmesi ile ilgili şahadet eden ulemâ onun özellikle kadılık yaptığı bölgelerde adaletli ve halk tarafından sevildiğini belirtirken *masûm* kelimesi üzerinden şahitlik etmişlerdir. Arzuhallerde ayrıca Molla Masûm'un hem ilmi hem de adaletinden dolayı sultanın lütfuna layık olduğu vurgusu da ön plana çıkmaktadır. Bir tür referans sayılabilecek bu ifadeler birçok ulemâ tarafından dile getirilmiştir. Abdülbaki Efendi, Ahizâde Abdülhalim, Karaçelebizâde Mehmed, Hüseyin Efendi, Muzaffer Efendi, Koca Rıdvan, Mustafa Efendi, Hâcezâde Abdülaziz, Ahizâde Mahmud, Kefevî Hüseyin Efendi, Abdurraûf Efendi, Ganizâde Nadîrî, Haydar Efendi, Müftizâde Abdurrahman Efendi, Köse Mahmud Molla Masûm için "padişahın lütfuna layık" ifadesini kullanan kişilerdir.

Arzuhallerin ortak diğer bir noktası ise Molla Mehmed Masûm'un süresi bitmeden azledilmesi ve onun yerine yapılan haksız atamadır. Şibr Efendi ve Gazi Giray'ın arzuhallerinde Molla Masûm, masûm ve mazlum olarak nitelenmişken onun yerine atanan kişi zalim olarak vasfedilmiştir. Elimizde 1005-1007 arası kadı ruznâmçeleri bulunmadığı için Molla Masûm'un tam olarak hangi tarihte atanıp hangi tarihte azledildiğini ve onun yerine kimin atandığını tespit etmek mümkün görünmemektedir. Bu nedenle onun yerine atanan kişi hakkında kullanılan bu ifadelerin gerçeklik değeri taşıyıp taşımadığı hususu da teyid edilememektedir.

Molla Masûm'un görev süresi dolmadan azledilmesi üzerine arzuhall yazan âlimler onun görevine iade edilmesi yönündeki taleplerini *ibkâ* kelimesi ile ifade etmişlerdir. Malum olduğu üzere *ibkâ* terimi mansıbindan haksız yere azledilme ya da tebdil edilme durumunda İstanbul'a gelerek görevinden haksızlıkla alındığını veya isnad edilen suçların kabul edilemez olduğunu arz ve mahzarlar ile destekleyerek görevinin iadesini isteme sürecidir.³⁶ Molla Masûm'un yaşadığı azil olayında takip ettiği süreç tam olarak böyledir. Benzer durumlarda kadınların takip ettiği bu süreci farklı örnekler üzerinden de görmek mümkündür.³⁷ Arzuhallerin bulunduğu varlığın sunuşunda Molla Masûm'un sebepsiz yere azledildikten sonra İstanbul'a gelip hem görevinin iadesini hem de görev süresinin tamamlanmasını istediği yazılıdır. Hem sunuşta hem de arzuhallerde *ibkâ* kavramı sıkça kullanılmaktadır.

Arzuhaller Üzerine

Molla Masûm Efendi için 41 âlim, bürokrat ve şeyh tarafından kaleme alınmış olan arzuhaller Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Fatih 5427 numarada birçok müstakil eser ve risalenin yer aldığı bir mecmua içerisinde 266b-268a varakları arasında toplu olarak bulunmaktadır.

35 Atâyî, *Hadâ'iku'l-hakâ'ik*, 2/1212- 1213.

36 Yasemin Beyazıt, *Osmanlı İlmîyye Mesleğinde İstihdam (XVI. Yüzyıl)*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014) 142-143.

37 Örneğin 990/1582'de Mevlânâ Mehmed ile Mevlânâ Mahmud farklı sebeplerden dolayı haksız yere azledilmişler ve buldukları bölgeden aldıkları arzlarla İstanbul'a gelerek kendilerini aklamışlardır. Bunun üzerine görevlerine iade edilmişlerdir. Detaylar ve daha fazla örnek için bk. Beyazıt, *Osmanlı İlmîyye Mesleğinde İstihdam (XVI. Yüzyıl)*, 142-143.

Başlıkları kırmızı diğer kısımları siyah mürekkeple yazılan arzuhaller, mahiyeti ifade eden bir sunuş ve Mehmed Dâğî'nin arzuhaliyle başlamakta, Gazi Giray'ın yazısıyla bitmektedir. Seyyid Mehmed ve Ca'fer Efendi'nin arzuhallerinde ise başlık bulunmamaktadır. Mehmed Dâğî (şeyh) ve Gazi Giray (Kırım Hanı) dışında tarikatlardan ve seyfiyeden biri bulunmazken geriye kalan otuz dokuz kişi ilmiye sınıfına mensuptur. Arzuhal yazan kişilerden 26'sı ilgili tarihte müderris iken 13'ü ya fiilen kadılık görevindedir ya da kadılık görevinden mazûldür. Ayrıca Kırım Hanı Gazi Giray ve Şeyh Mehmed Dâğî'nin de arzuhal yazan kişiler arasında olduğu göz önünde bulundurulduğunda çok renkli bir tablo ortaya çıkmaktadır. Arzuhal yazanların neredeyse tamamı daha önce birkaç önemli medresede görev yapmıştır.

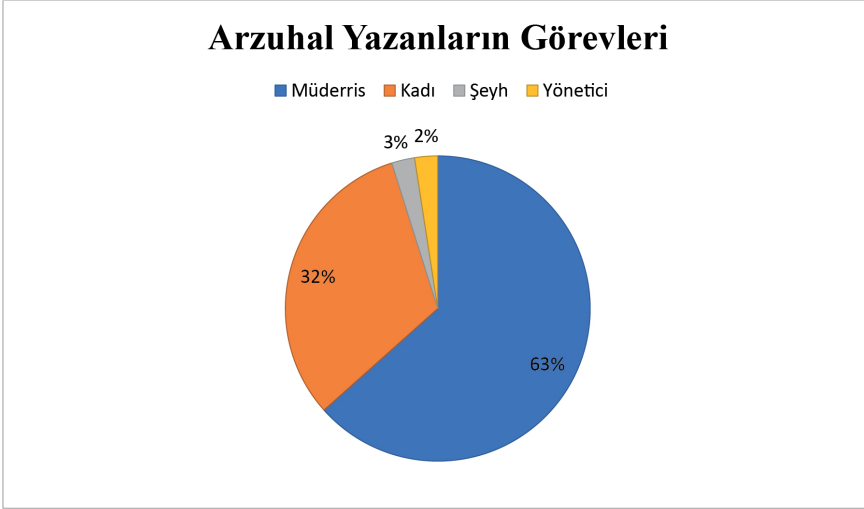
Aşağıdaki tabloda arzuhal yazarların isimleri, ilgili tarihteki görevleri ve mülâzemet ilişkileri yer almaktadır:

No	Arzuhal Yazan Kişi	Arzuhaldeki Görevi (Metin-Kenar)	Mülâzemet/İlişki
1	Dâğî Mehmed Efendi (ö. 1020/1612)	Şeyh/Nakşibendî	Safiye Sultan, Gazanfer Ağa ve Hoca Sâdeddin
2	Kazasker Abdülbaki (ö. 1008/1599)	Kadıasker (Kenar)	Hoca Sâdeddin Efendi
3	Hocazâde Mehmed Efendi (ö. 1024/1615)	Kazasker	Hoca Sâdeddin Efendi
4	Hocazâde Esad Efendi (ö. 1034/1625)	İstanbul kadısı	Hoca Sâdeddin Efendi
5	Ahizâde Abdülhalim (ö. 1013/1604)	Kazasker	Ebüs-suûd Efendi
6	Abdurrauf Efendi (ö. 1009/1603)	Mısır kadılığından mazûl	Çivizâde Mehmed Efendi
7	Dukakinzâde Osman (ö. 1012/1604)	Sabık Mısır kadısı	Ebüs-suûd Efendi
8	Kethüdâ Mustafa Efendi (ö. 1032/1623)	Sabık Medine kadısı	Muhaşşi Sinan
9	Hasan Kethüdâzâde Mehmed (ö. 1020/1611)	Galata kadısı	Ebüs-suûd Efendi
10	Kefevî Hüseyin Efendi (ö. 1010/1601)	Süleymaniye Medresesi Müderrisi	Karadâvudzâde Mustafa Efendi
11	Abdurrahim Efendi (ö. 1012/1603)	Eyyüb kadılığından munfasıl	Çivizâde Mehmed Efendi
12	Ebü'l-Fazl Efendi [Ubûdî Efendi (ö. 1008/1600)]	Sahn-ı Semân Medresesi Müderrisi	Hoca Sâdeddin Efendi
13	Ganizâde Mehmed Nâdirî (ö. 1036/1627)	Sahn-ı Semân Medresesi Müderrisi	Hoca Sâdeddin Efendi
14	Mehmed Begzâde Efendi (ö. 1007/1599)	Eyyüb kadılığı	Ahmed Çelebi (ö. 977)

15	Haydar Efendi (ö. 1013/1604)	Süleymaniye Medresesi Müdürrisi	Çivizâde Mehmed Efendi
16	Müftizâde Kara Abdurrahman Efendi (ö. 1017/1608)	Süleymaniye Darülhadisî Medresesi Müdürrisi	Çivizâde Mehmed Efendi
17	Boştanzâde Yahya Efendi (ö. 1049/1639)	Valide Sultan Medresesi Müdürrisi	Boştanzâde Mehmed Efendi (babası)
18	Karaçelebizâde Mehmed Efendi (ö. 1042/1632)	Şehzade Medresesi Müdürrisi	Çivizâde Mehmed Efendi
19	İskenderzâde Abdurrahîm Efendi (ö. 1010/1601)	Sahn-ı Semân Medresesi Müdürrisi	Kızıl Molla Efendi
20	Azmizâde Mustafa Hâletî (ö. 1040/1630)	Sahn-ı Semân Medresesi Müdürrisi	Hoca Sâdeddin Efendi
21	Lâ-edrî [Abdullah Efendi (Tursunzâde Feyzî Efendi) (ö. 1019/1610)]	Gazanfer Ağa Medresesi Müdürrisi	Ma'lûlzâde Mehmed Efendi
22	Yavuz Çelebi (ö. 1013/1604)	Hatice Sultan (Kızılmusluk) Medresesi Müdürrisi	Ataullah Efendi
23	Ahizâde Hüseyin Efendi (ö. 1043/1634)	İsmihan Sultan Medresesi Müdürrisi	Hoca Sâdeddin Efendi
24	Nefeszâde Mustafa Efendi (ö. 1011/1603)	Eyyüb Medresesi Müdürrisi	Ebüsuûd Efendi
25	Köse Mahmud Efendi (ö. 1032/1622)	İsmihan Sultan Medresesi Müdürrisi	Hoca Sâdeddin Efendi
26	Seyyid Mehmed Efendi (ö. 1040/1631)	Zal Paşa (Şah Sultan) Medresesi Müdürrisi	Zekeriyya Efendi
27	Ca'fer Efendi (ö. 1035/1626)	Pîri Mehmed Paşa Medresesi Müdürrisi	Samsunizâde Hacı Efendi
28	Nesîmizâde Şibr Efendi (ö. 1014/1605)	Atîk Ali Paşa Medresesi Müdürrisi	Hoca Sâdeddin Efendi
29	Zekeriyyazâde Yahya Efendi (ö. 1053/1644)	Mısır kadılığından mazûl	Ma'lûlzâde Mehmed Efendi
30	Bitlice Ali Çelebizâde Abdullah Efendi (ö. 1039/1629)	Yusuf Paşa Medresesi Müdürrisi	Hoca Sâdeddin Efendi
31	Bahşî Mehmed Efendi (ö. 1033/1624)	Rodos müftülüğünden mazûl	Şeyhülislam Çivizâde Mehmed Efendi
32	Kara Sun'î Efendi (ö. 1023/1614)	Mahmud Paşa Medresesi Müdürrisi	Rumeli kazaskeri Bahaeddinzâde Efendi
33	Cerrâhzâde Mehmed Efendi (ö. 1025/1616)	Sinan Paşa Medresesi Müdürrisi	Çivizâde Mehmed Efendi
34	Ahizâde Mahmud Çelebi (ö. 1036/1627)	Perviz Efendi Medresesi Müdürrisi	Boştanzâde Mehmed Efendi
35	Ahizâde Yahya Çelebi (ö. 1020/1611)	Sinan Paşa Medresesi Müdürrisi	Boştanzâde Mehmed Efendi

36	Muzaffer Efendi (İyâni) (ö. 1020/1611)	Süleymaniye Medresesi Müderrisi	Ma'lûlzâde Mehmed Efendi
37	Hocazâde Abdülaziz Çelebi (ö. 1027/1618)	Yavuz Sultan Selim Medresesi Müderrisi	Hoca Sâdeddin Efendi
38	Ebülmeyâmin Mustafa Efendi (ö. 1015/1006)	Safiye Sultan Medresesi Müderrisi	Ebusuûd Efendi
39	İmam Damadı Şeyhî Mehmed Efendi (ö. 1016/1607)	Sabık Bursa kadısı	Fudayl Çelebi
40	Koca Rıdvan Efendi (ö. 1024/1615)	Edirne kadısı (sabık)	İvaz Efendi
41	Gazi Giray	Kırım Hanı	Hoca Sadedin Efendi

Görevlerine Göre Tasnif:



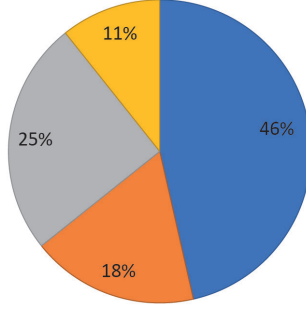
Arzuhal Yazanların Mülâzemetleri/İlişkileri:

Arzuhal yazarların mülâzemetlerini gösteren yukarıdaki tabloda mülâzemet veren bütün âlimler dikkate alınmamıştır. Arzuhal yazar âlimler arasında birden fazla mülâzemeti olan kişiler dikkate alınmıştır. Tek bir kişiye mülâzemet veren Fudayl Çelebi, İvaz Çelebi gibi kişiler tabloda gösterilmemiştir.

Arzuhal yazarların birçoğu Hoca Sâdeddin Efendi ile irtibatlı olduğu için bu kişilerin seçimi de muhtemelen Sâdeddin Efendi tarafından yapılmıştır. Sâdeddin Efendi'nin üç oğlu (Mehmed, Esad ve Abdülaziz) arzuhal yazar ulemâ arasındadır. Molla Mehmed Masûm için yazılan arzuhallerin Sâdeddin Efendi'nin şeyhülislam olması ile aynı tarihe rastlaması Masûm'un bu

Arzuhal Yazanların Mülazemetleri/İlişkileri

■ Hoca Sâdeddin ■ Ebüssuûd Efendi ■ Çivizâde Mehmed ■ Bostanzâde Mehmed



tarihten önce yani Bostanzâde Mehmed Efendi'nin şeyhülislam olduğu tarihte azledildiğini göstermektedir. Arzuhallerin derlenip istinsah edilmesi ile ilgili bir tarih yoksa da ifadelerinden özellikle *merhûm* kelimesinin kullanıldığı kişilerden bir tarih saptanabilmektedir. Arzuhalleri istinsah eden müstensih; Mehmed Dâğî, Abdülbaki Efendi, Hâcezâde Mehmed, Hâcezâde Esad, Hâcezâde Abdülaziz, Hasan Kethüdazâde Mehmed, Ganîzâde Nadîrî, Karaçelebizâde Mehmed, Köse Mahmud, Zekerriyazâde Yahya Efendi ve Muzaffer Efendi için *merhûm* ifadesini kullanmıştır. Bu kişiler arasında en geç tarih Zekerriyazâde Yahya Efendi'nin vefat tarihidir. 1053/1644 yılında vefat eden Zekerriyazâde'den sonra metinde daha geç bir tarih yoktur. Böylelikle arzuhallerin kopyalarının bu tarihten sonra istinsah edildiği anlaşılmaktadır.

Mehmed Dâğî ve Zekerriyazâde Yahya dışında tüm arzuhallerde 1007/1598 tarihinde arzuhal yazan kişilerin imza kısmında o tarihte hangi medresede ve hangi görevde olduklarına dair bilgiler mevcuttur. Yine 1007/1598'de herhangi bir görevde bulunmayanlar için bir önceki görev yeri belirtilmiş veya "sabıkan" ifadesi kullanılmıştır.

Yukarıdaki listede de görüldüğü üzere farklı meslek grubundan birçok kişi Molla Masûm'un göreve iade edilmesi için arzuhal yazmıştır. Arzuhallerin bulunduğu nüshanın ilgili varağının başında kırmızı mürekkep ile arzuhallerin yazılış nedeni ise şu ibarelerle dile getirilmiştir:

Efdalü'l-kudât ekmelü'l-vulât Mevlânâ Mehmed Ma'sûm Efendi Tırhala kazâsından bilâ-sebeb ma'zûl olup âsitâne-i sa'âdete gelüp kazâ-ı mezbûrın tekrâr taleb eyledükde 'ulemâ-ı 'izâm ve fuzelâ-ı kirâm kerremehümullâhu Te'âlâ ilâ yevmi'l-kıyâm hazretleri müşârun-ileyh hakkında tahrîr ve inşâ idüp Vâlide Sultân hazretlerine virdükleri mührdür ki nakl olındı.

Yazma nüshada arzuhal metninin üzerinde arzuhalin kime ait olduğunu ifade eden yazılarda müstensih ve arzuhal sahibinden kaynaklı bazı hata ve eksiklikler söz konusudur. Örneğin;

arzuhal metni üzerinde kırmızı mürekkeple *Lâ Edrî* diye belirtilen kişi arzuhalinde adını açıkça zikretmemiştir. Müstensih de *Lâ Edrî* diyerek kime ait olduğunu bilmediğini belirtmektedir. Ancak yapmış olduğumuz araştırmalarda mazûliyetin gerçekleştiği tarihte Gazanfer Ağa Medresesinde müderris olan kişinin Tursun-zâde Feyzî Efendi olduğunu tespit ettik. Diğer bir nokta ise kırmızı mürekkeple “Yavuzzâde” diye belirtilen kişi, mazûliyetin yaşandığı tarihte Hatice Sultan Medresesinde müderris olan Yavuzzâde Seyyid Mustafa Efendi değil onun babası Nakîbü’l-üşrâf Yavuz Seyyid Mehmed Efendi’dir.

İçerik bakımından birbirine yakın olan arzuhallerde benzer ifadeler farklı şekillerde dile getirilmiştir. Bu da arzuhallerin bir bütün olarak görüldüğünü veya arzuhal yazdıran kişinin vurgulamak istediği noktaları önceden belirtmiş olması ihtimalini akla getirmektedir. Bir diğer ihtimal, mevzubahis dönemde arzuhallerin yaygınlık kazanmış bir tür olması hasebiyle içerik ve üslup açısından ortak bir form çerçevesinde yazılmasıdır. Arzuhal yazan kişiler arzuhallerin yazıldığı belgeyi “tomar”, “varak”, “mecelle” ve “mahdar” gibi kelimelerle ifade etmişlerdir. Arzuhallerin çoğu Türkçe yazılmışken Hoca-zâde Esad ve Ca’fer Efendi Arapça, Gazi Giray ise Farsça kaleme almıştır.

Arzuhallerin en temel iki bileşeninden biri Molla Masûm’un haksız yere azledildiği ve ilmî açıdan bu mansıbı hak edecek derinlikte olduğudur. Birçok arzuhalde Molla Masûm’un adı açıkça ifade edilirken bazıları *merkûm* bazıları ise *mezbûr* ifadesi ile ona işaret etmiştir. Molla Masûm’un ilmî derinliği, haksız yere azledildiği, bulunduğu bölgelerdeki kişilerin güzel yönetiminden dolayı ondan duydukları hoşnutluk ifadeleri arzuhallerde vurgulanan noktalardandır. Ayrıca Molla Masûm’un ismiyle tevriye yapılarak haksızlıklardan berî olduğu da sıkça dile getirilmektedir.

Arzuhallerin ikinci temel bileşeni ise ulemânın hatırının gözetilmesidir. Âlimler, devletin geleneğinde ulemâdan birinin yaptığı bir şahitlikle haksız yere görevinden alınan birinin görevine iade edildiğini, bu olayda ise birçok değerli âlimin birleşerek böyle bir istekte bulunduğunu ifade ederek bu arzularının yerine getirilmesini istemekteler. Neredeyse bütün arzuhal metinlerinde âlimlerin söylediklerinin dikkate alınması din ve devlet için bir gereklilik olarak vurgulanmaktadır. Âlimlerin hüs-n-i şehâdetinde buldukları bir konuda devletin kayıtsız kalması düşünülme-yeyeceğinden dolayı bazı arzuhallerde bunun devlete vâcib olduğu ifade edilmiştir. Hoca-zâde Mehmed Efendi’nin arzuhalinde bu durum şöyle ifade edilmiştir: “*Umûr-ı cumhûr-i kudât bir dâ’ileri ‘arzı ile tesviye olunmak bu devlet-i seniyyenün ‘âdet-i behiyyesi iken bir kâdı hakkında bunca da’ileri ittifâk eylemiş iken ri’âyet-i ‘arzlari ve sıyânet-i ‘arzlari hâşâ ki manzûr olmaya...*”

Arzuhallerde dile getirilen *ulemânın hatrı* ifadesini XVI. yüzyılın son çeyreğinde değişen güçlerin bir yansıması olarak okumak da mümkündür. Fatih döneminde azledilip ardından hapsedilen Sinan Paşa için Divan-ı Hümayûn’a giderek memleketi terk etmekle tehdit eden

ulemânın tavrı da ulemânın hatrına örnek olarak gösterilebilir.³⁸ Hem Sinan Paşa hem de Molla Masûm olayında ulemânın hatrı dikkate alınmış ve istedikleri sonuç elde edilmiştir. Molla Masûm'un 1007/1598'den sonraki kariyeri arzuhallerin dikkate alındığını göstermektedir. Arzuhallerde kullanılan ulemânın hatrınının kırılmaması ifadesinin Hoca Sâdeddin Efendi özelinde değişen âlim-bürokrat sisteminin etkinliğini gösteren bir ibare olarak da okunması mümkündür.

Hem sunuş ibarelerinde hem de Mehmed Dâğî'nin arzuhalinde Safiye Sultan muhatap olarak konumlandırılmış olmakla beraber arzuhallerin çoğu adeta sultana hitap ediyormuş gibi yazılmıştır. Bu da Safiye Sultan'ın, oğlu III. Mehmed üzerindeki etkisini gösteren ilginç bir nokta olarak göze çarpmaktadır.

Mehmed Dâğî'nin arzuhalinde arzuhal metni yazan kişilerin “*İstanbul'da olan cümle mevâlî-i 'izâm*” olduğu belirtilmiştir. Yapmış olduğumuz araştırmada arzuhal yazan kişilerin hemen hemen tamamı, ilgili tarihte İstanbul'da bulunmaktadır. Sadece Gazi Giray'ın ilgili tarihte İstanbul'da olup olmadığını kesin olarak bilinmemektedir. Bu arzuhallerin İstanbul'daki ulemâ tarafından yazılmış olması İstanbul merkezli bir ulemâ ağını göstermektedir.

Arzuhallerde göze çarpan önemli noktalardan biri de ulemâ aileleridir. Hoca Sâdeddin Efendi'nin ailesi, Ahizâdeler, Karaçelebiler, Bostanzâdeler ve Çivizâdeler ilk dikkat çeken ulemâ ailelerindedir. Hoca Sâdeddin Efendi'nin üç oğlu ile Ahizade'nin üç oğlu ulemâ ailelerinin etkinliğini göstermesi açısından dikkat çekicidir. Mülâzemet ilişkileri de bu ilişki ağının önemli bir boyutunu göstermektedir. Arzuhal yazan kişilerden dokuzu Hoca Sâdeddin Efendi'nin mülâzımıdır. Ayrıca Ebüssuûd Efendi, Çivizâde Mehmed Efendi, Ma'zzâde ve Bostanzâde'nin mülâzımları gelmektedir. Mülâzemet veren kişilerin ulemâ âilelerin önemli temsilcileri olması da ayrıca kayda değerdir.

Arzuhal Yazanlar ve Arzuhalleri

1. Şeyh Mehmed Dâğî (ö. 1020/1612)

Şeyh hakkında en ayrıntılı bilgi, dönemin tanınmış müelliflerinden Gelibolulu Âli tarafından kaleme alınan menakıbrı³⁹ ile Nev'i-zâde Atâyî'nin *Hadâ'iku'l-hakâ'ik* adlı eserinde yer almaktadır. Gelibolu'da 944/1537'de doğan Mehmed'in babası Pir Ali Halife, dedesi ise Halvetiye şeyhlerinden Mevlana Köse Şemseddin'dir. Temel eğitimini Gelibolu'da aldı ve orada bulunan Şeyh Şâbân-ı Veli'nin müritlerinden Şeyh Alâeddin Efendi'ye, ardından Halvetiye tarikatından Gelibolulu Hüsâm Efendi'ye intisap etti.⁴⁰ Babasının vefatından sonra

38 Taşkoprülüzâde Ahmed Efendi, *eş-Şakâ'iku'n-nu'mâniyye fi ulemâ'i'd-Devleti'l-Osmâniyye*, çev: Muhammet Hekimoğlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 294.

39 Reşat Öngören, “Osmanlılar'da Devlet Ricali-Meşayih Münasebetlerinin Boyutlarını Gösteren Yeni Bir Kaynak: Âli'nin Şeyh Mehmed-i Dâğî ile Alakalı Menakıbrı”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 1 (1997), 107-113; Ülkü Pınar Avcı, “Unutulan Bir Gönül Eri: Şeyh Mehmed-i Dağî”, *Hacı Bektaş Veli Kültür Araştırmaları Dergisi*, 24 (Kış 2002), 17-18.

40 Selami Şimşek, “Avrupa ile Asya Arasında Önemli Bir Geçiş Noktası Gelibolu'da Tarikatlar ve Tekkeler”, *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 22 (2007), 269-273.

halkın ısrarlı isteğine binaen bir müddet Uçköprüde imamlik görevini ifa etti. Halkın aşırı teveccühünden rahatsızlık duyunca kendini şehirden tecrit etti ve uzun süre bir dağın eteğinde uzlet hayatı yaşadı. *Dâğî* diye anılmasının sebebi de muhtemelen bu olaydır. Müritlerinden Gazanfer Ağa'nın aracı olmasıyla III. Murad tarafından İstanbul'a saraya davet edildi ve burada sultanın ihsanına nail oldu.⁴¹

Şeyh Şücâ'nın vefatından sonra III. Murad, şeyh arayışına girmiş ve etrafındaki kişilerden bu konuda bilgi almıştır. Bu arayışın sonunda Mehmed Dâğî ile görüşmüştür. Mehmed Dâğî, bu süreçte Sultanın sıkattan/güvenilir kişilerin önerisi üzerine kendisiyle görüştüğünü ifade etmektedir. Sultan ile görüşmesine aracı olan kişinin Gazanfer Ağa olduğu göz önünde bulundurulduğunda Dâğî'nin sıkattan diye ifade ettiği kişilerden birinin de Gazanfer Ağa olması kuvvetle muhtemeldir. Mustafa Âli ise Sultanın Mehmed Dâğî ile görüşmesinden (1002/1594) yaklaşık on yıl önce ilk defa mirahur Hasan Ağa vasıtaıyla haberdar olduğunu ifade etmiştir. Sultan ile Dâğî'nin görüşmesinden sonra Sultan gördüğü bir rüyayı yorumlaması için ona mektup gönderir.⁴² Gelen mektupta Sultanın bir cuma gecesi Hz. Peygamber'i rüyasında gördüğünü ve Hz. Peygamber'in kendisine nasihatte bulunduğunu ifade etmesi üzerine Dâğî de bu rüyayı yorumlayan Arapça bir risale kaleme almıştır.⁴³

III. Murad döneminde Mehmed Dâğî'nin sarayla irtibatı muhtemelen sadece Sultan ile sınırlı kalmamıştır. Nitekim III. Murad'ın vefatından sonra onun hanımı ve III. Mehmed'in annesi olan Safiye Sultan ile ilişkileri devam etmiş, arzuhalde bunu ifade edecek şekilde ona "kızcağuzum" diye hitap etmiştir. Dâğî'nin irtibatı olduğu diğer bir kişi ise III. Mehmed'dir. Atâyî onun III. Mehmed ile I. Ahmed'in saltanatı döneminde defalarca İstanbul'a saraya geldiğini şöyle ifade etmektedir: "*Ba'dehu devlet-i Mehmed Hâniyye ve nevbet-i Ahmed Hâniyye'de merreten ba'de uhrâ ve def'aten ba'de ûlâ, dâhil-i harem-serây-ı sultânî ve meşmûl-i inâyet-i bî-gâyet-i hâkânî olup...*". Mehmed Dâğî, 1003/1594'te ikâmet ettiği Üçbaşlar köyünde bir medrese inşa etmiş ve faaliyetlerine burada devam etmiştir. 1020/1612 yılında orada vefat eden Şeyhin ölümü için "*Tâgî*" lafzı tarih düşürülmüştür.⁴⁴

İncelediğimiz kaynaklarda Mehmed Dâğî'nin 1002-1020 (1593-1612) arası ne sıklıkla ve hangi tarihlerde İstanbul'a geldiğine dair herhangi bir kayıt yoktur. Ancak yukarıda da ifade edildiği üzere İstanbul ile sıkı bir irtibat içerisinde olduğu için sıkça gidişleri olmuştur. Molla Masûm olayının gerçekleştiği 1006/1597 yılında da İstanbul'da olduğu görülmektedir.

Arzuhalde görüleceği üzere Mehmed Dâğî, bu tomara atamalarda etkili olan Vâlîde

41 Atâyî, *Hadâ'iku'l-hakâ'ik*, 2/1527-1528; Öngören, "Osmanlılar'da Devlet Ricali-Meşayih Münasebetlerinin Boyutlarını Gösteren Yeni Bir Kaynak", 107-113; Avcı, "Unutulan Bir Gönül Eri: Şeyh Mehmed-i Dağî", 17-18.

42 Menâkıba göre Mehmed Dâğî 1002/1594'te İstanbul'a gelince Gazanfer Ağa'nın ayarladığı bir evde kalmış (Atâyî kendi evleri olduğunu ifade ediyor) ve Saray'a gizlice gitmiştir. Sarayda Gazanfer Ağa'nın hasodasında birçok kişi ile görüşmüş ve sultan ile yüzyüze görüşme dahi baba-oğulluk akdini tecdid etmiştir. Bk. Öngören, "Osmanlılar'da Devlet Ricali-Meşayih Münasebetlerinin Boyutlarını Gösteren Yeni Bir Kaynak", 107-113.

43 Kurimî, [Sultan Murad'a dair bir risale], Süleymaniye Ktp, H. Hüsnü Paşa 763/19, 103b-104b; Bk. Öngören, "Osmanlılar'da Devlet Ricali-Meşayih Münasebetlerinin Boyutlarını Gösteren Yeni Bir Kaynak", 107-113.

44 Atâyî, *Hadâ'iku'l-hakâ'ik*, 2/1527-1528.

Safiye Sultan'a hitap ve dua ile başlayarak arzuhalleri ona sunmaktadır. Valide Sultan'a "kızcağuzum" diye hitap etmesi ise hem yaş farkının hem de tasavvuftaki baba-oğul/kız irtibatının bir göstergesidir. Azledilen Molla Masûm'u da "oğlum" olarak sunması aynı ilişkinin bir tezahürüdür. Bu ilişkinin diğer bir ifadesi ise arzuhalini "babanız" ifadesi ile bitirmesidir. Arzuhalde göze çarpan diğer önemli bir husus ise arzuhal yazan kişilerin olayın gerçekleştiği dönemde İstanbul'da bulunmalarıdır. "İstanbul'da olan cümle mevâlî-i 'izâm" ifadesi ilmiyye sınıfının İstanbul merkeziliğini de gösteren bir kayıttır. Hem Mehmed Dâğî'nin arzuhalinde hem de ileride görülecek diğer arzuhallerin çoğunda Molla Masûm'un haksız yere azledildiği ve hakkının geri verilmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Neredeyse bütün arzuhallerde vurgulanan diğer önemli bir husus ise âlimlerin hatırlarının dikkate alınması isteğidir.

Arzuhal Metni: Merhûm ve mağfûr Dâğî Mehmed Efendi hazretlerindedir ki nakl olındı

Benüm 'izzetlü ve sa'âdetlü lutfi çok Vâlide Sultân kızım hazretleri, huzûrına bî-nihâye hayr du'â nisâr olunur dâ'im selâmetde ber-murâd ve mesrûr-i cihân olasız. Âmin. Ba'dehu benüm 'izzetlü ve sa'âdetlü Vâlide Sultân kızcağuzum! Rûm ilinde kâdı olan Monlâ Ma'sûm Efendi oğlumun mansıbı bilâ-sebeb alınıp İstanbul'da olan cümle mevâlî-i 'izâm müddet-i âhir olınca ibkâ recâ idüp mahdar ve tazarru'-nâme yazmışlar bir hoşca nazar olunup 'ulemânun hâtırı ri'âyet olınmak dîn [ü] devlete lâzımdur, bu pîr babanız dahi recâ iderem gâyet murâdumdur. Bâkî'ü'd'-du'â kemâ sebeka el-hakîr babanız Mehmed Dâğî dâ'inüz.

2. Kazasker Abdülbaki Efendi (Bâkî) (ö. 1008/1599)

933/1527'de İstanbul'da doğan Abdülbaki Efendi, ilmiye sınıfında şeyhülislamlık hariç bütün basamaklarda yer almasına rağmen yazmış olduğu şiirler ve tercüme ettiği eserler ile "Şâir Bâkî" olarak tanınmıştır. Yazmış olduğu bir şiir neticesinde 971/1563 yılında Kanûnî tarafından mülâzemetleri bitmeden 25 akçe ile bir medreseye atama yapılmasına rağmen, Rumeli Kazaskeri Hamdi Efendi'nin itirazı üzerine sultanın fermanı ve ücretinin de sultan tarafından ödemesi ile günlük 30 akçe ile Silivri'deki Pîrî Paşa medresesinde atanmıştır.⁴⁵ Farklı görevlerden sonra 1000/1591'de ikinci kez Anadolu kazaskeri olduğu sırada kardeşini Anadolu kazaskeri yapmak isteyen Şeyhülislam Bostanzâde Mehmed ile arası açıldı. Yazmış olduğu şiirler sayesinde birçok paye elde eden Bâkî bu sefer şiirlerine küfür isnad edilmesi ile suçlanmıştır. Onun *Meyhâneler beytü'l-haram pîr-i mugân şeyhü'l-harem* mısraıyla ve bir diğer *Yûsuf'ı bilmezem ammâ seni ra'nâ bilürin* mısralı şiiri sebebiyle azledildiği kaynaklarda geçmektedir. Bâkî'nin yaşadığı bu azil olayında Masûm Efendi için arzuhal yazan Bostanzâde Yahya'nın babası Bostanzâde Mehmed Efendi'nin sözleri etkili olmuştur. Bâkî ile Bostanzâde arasındaki çekişmede Derviş Ağa Bâkî'nin tarafında iken Gazanfer Ağa ise Bostanzâde'yi tutmuştur. Sonuçta Gazanfer Ağa'nın daha etkin konumda bulunması sebebiyle Bâkî azledilmiş ve yerine Bostanzâde geçmiştir. 1001/1592'de tekrar Rumeli kazaskeri olan Bâkî, Receb

45 Atâyî, *Hadâ'iku'l-hakâ'ik*, 2/1173- 1189.

1006'da (Şubat 1598) üçüncü kez Rumeli kazaskeri oldu ve Muharrem 1007'de (Ağustos 1598) istifa etti. 23 Ramazan 1008/7 Nisan 1600'de ise vefat etti.⁴⁶

Bâkî'nin Molla Masûm için yazdığı arzuhalde ilgili dönemde kendisinin hangi görevde olduğunu ifade eden herhangi bir ibaresi yoktur. Ancak arzuhal suretini kopya eden müstensih kırmızı mürekkeple “*Kâdıasker Merhûm Abdülbâkî Efendi hazretlerinin imzâsıdır*” diyerek onun ilgili dönemde kazasker olduğunu söylemektedir. Yukarıda görüldüğü üzere Bâkî, Receb 1006-Muharrem 1007 (Şubat 1598-Ağustos 1598) tarihleri arasında Rumeli kazaskerliği görevinde bulunmaktadır. Bâkî'nin arzuhalinde Rumeli kazaskeri olduğu için sorumluluğunda olan Tırhala'nın üç yüz akçe olduğu da özellikle belirtilmiştir. Ayrıca devletin bekası için bu tür haksızlıkların giderilmesi gerektiği vurgusu da yapılmıştır.

Arzuhal Metni: Kâdı'asker Merhûm Abdülbâkî Efendi hazretlerinin imzâsıdır.

Cenâb-ı saltanat-i Pâdişâhî mekkâre ve belliyâtdan masûn ve mahfûz olmak ed'iyesi takdîm olunduktan sonra ma'rûz-ı dâ'î devâm-ı devlet budur ki vilâyet-i Rûm ilinde yevmi üç yüz akçe ile Tırhala kâdısı olan Mevlânâ Ma'sûm dâ'ileri ehl-i 'ilm ü müstakîm ve hüsn-i sülûk ve siyer-i hasene ashâbından olup tekmîl-i müddet etmedin bî-vech ve bilâ-sebeb kâdılığı âhere virmekle küllî gadr olmuştur. Mezbûrun hâline merhamet ve nazm-i ahvâlî ile tekayyüd mücib-i bekâ-yı devlet ve bâ'is-i kıyâm-ı imtidâd şevket-i saltanatları olacağında iştibâh yoktur. Bâkî mürüvvet ve 'inâyet dergâh-i ma'delet-i musîre mufavvizdür. Mine'l-'abdi'd-dâ'î el-fakîr 'Abdülbâkî-i el-hakîr.

3. Hocazâde Mehmed Efendi (ö. 1024/1615)

28 Şâban 975/27 Şubat 1568'de Bursa'da doğan Mehmed Efendi ilk eğitimini babası Hoca Sâdeddin Efendi'den aldı. Molla Tevfik'ten eğitim aldıktan sora *Hocazâdeler Kanunu*⁴⁷ ile babasından mülâzemet alarak hızla ilmiyede yükselmeye başladı. İlk görev yeri olarak 1586'da İsmihan Sultan Medresesi müderrisliği pâyesine erişti. Babası ile Eğri seferine katılan Mehmed Efendi, III. Mehmed'e seferler ile ilgili kaside sunmuş ve buna karşılık padişahın ihsanına nail olmuştur.⁴⁸ Kariyeri babasının kariyerine bağlı olan Mehmed Efendi, Hoca Sâdeddin Efendi'nin kısa bir süre gözden düşmesi ve padişah hocalığından alınması üzerine 1005/1596'da Mehmed Efendi de Anadolu kazaskerliğinden azledildi. Hoca Sâdeddin Efendi'nin 1006/1597'de şeyhülislam olması ile Mehmed Efendi de Rumeli kazaskeri oldu (1007/1598).⁴⁹ Mehmed Efendi'nin kariyer basamaklarını hızlı bir şekilde tırmanması dönemin

46 Hasan Bey-zâde, *Hasan Bey-zâde Târîhi*, 3/370-374.

47 Fatih Kanunnamesinde hoca çocukları ayrıcalıklı bir statü kazanmış ve bu statü Kanûnî döneminde Kanûnî'nin hocası Hayrettin Efendi'nin gayretleri ile “Hocazâdeler Kanununa” dönüşmüştür. Zamanla içeriği genişleyen bu kanun, Hoca Sâdeddin Efendi'nin çabalarıyla daha da pekişmiştir. Hoca Sâdeddin'in çocukları bu kanuna dayanarak hızla yükselmişlerdir. Bk. Beyazıt, *Osmanlı İlmîyye Mesleğinde İstihdam (XVI. Yüzyıl)*, 69-70.

48 Osman Yiğit, *Topkapı Sarayı Müzesi arşivi 34 numaralı Filori Defteri (Değerlendirme-Transkripsiyon)*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yeniçağ Tarihi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 108.

49 Hocazâde Mehmed Efendi'nin Rumeli Kazaskeri olduğu 1007-1009 yılları arasında mülazımların kaydedildiği defter için bk. *Beyazıt, Osmanlı İlmîyye Mesleğinde İstihdam (XVI. Yüzyıl)*, 26, 47-48.

bazı şairleri tarafından ağır bir şekilde eleştirilmiştir.⁵⁰

Mehmed Efendi 1006/1597'de Rumeli kazaskeri olduğu sırada Molla Mehmed Masûm için arzuhal yazmıştır. Arzuhalinde Molla Masûm'un ilmi yönüne ve kadılıktaki dürüstlüğüne değindikten sonra kadılık atamalarının tek bir kişi tarafında arz edildikten sonra yapıldığını, burada ise birçok önde gelen âlimin şehâdetinin söz konusu olduğunu, devlete yaraşanın bu istekleri yerine getirmek olduğunu dile getirmiştir.

Arzuhal Metni: Merhûm Hâce Efendizâde merhûm Mehmed Efendi hazretlerininündür bu imzâ.

Harem-i muhterem 'ismet-i sultâniyye 'arsasına 'arza-i du'â-gûy devlet-i 'aliyye-i Hâkâniyye olur ki bâ'is-i varaka-i du'â-mersûm sâbikan Tırhala kâdısı olan Mevlânâ Ma'sûm dâ'ileri beyne'l-'ulemâ ma'ârif ve 'ulûm ile ma'lûm ve simât-ı istikâmetle mevsûm ve sıfât-ı sakâmetde ma'sûm ve icrâ-i rûsûm-i kazâda akrâmı meyânında mânendi ma'dûm olup 'udûl-i kudât-ı kasabâttan ma'dûd ve sübût-i sîret-i mahmûdesi müstagnî 'ani'ş-şuhûd mansıb-i sâbıkını ibkâ bâbında 'ulemâ-i a'lâmun tesvîd ve imlâ itdükleri mahdar-i sadâkat-muhbir ile 'amel, sebeb-i celb-i rızâ-i hazret-i Hakk 'azze ve celledür. Umûr-ı cumhûr-i kudât bir dâ'ileri 'arzı ile tesviye olunmak bu devlet-i seniyyenün 'âdet-i behiyyesi iken bir kâdı hakkında bunca dâ'ileri ittifâk eylemiş iken ri'âyet-i 'arzlari ve sıyânet-i 'arzlari hâşâ ki manzûr olmaya ve *el-emru limen bi-yedihi el-emr.*⁵¹ Ketebehu ed-dâ'îü'd-devleti'l-'aliyye Mehmed bin Sa'deddîn el-fakîr.

4. Hocazâde Esad Efendi (ö. 1034/1625)

Hoca Sâdeddin Efendi'nin (ö. 1008/1599) Mehmed Çelebi'den (ö. 1024/1615) sonraki ikinci oğlu olan Mehmed Esâd, 978/1570'te İstanbul'da doğmuştur. Ağabeyisi gibi ilk eğitimi babasından ve Molla Tevfik Gilânî'den aldıktan sonra babasından mülazım olmuş, 18 yaşında iken 996/1588'de Haseki payesini almıştır. Eğri seferine babası ve ağabeyisiyle katılmış ve bu sırada İstanbul kadısı olmuşsa da ağabeyisinin kariyeri gibi onun kariyeri de babasının kariyerine bağlı olduğu için Hoca Sâdeddin Efendi'nin karşı hizbi olan Hadım Hasan Paşa ve Valide Safiye Sultan'ın muhalefeti sebebiyle bu görevinden azledildi. Sultan Şevval 1005'te (Mayıs 1597) Eğri seferine giderken Edirne'de Ahizâde Abdülhalim Efendi'nin yerine onu İstanbul kadısı olarak atamasına rağmen Hasan Paşa şehre girmesine müsaade etmedi.⁵² Ancak daha sonra 1007/1598'de Ebüssüûdzâde Efendi yerine İstanbul kadısı oldu.⁵³ IV. Murad'ın veziriazamı Kemankeş Ali Paşa'nın etkisiyle ikinci kez şeyhülislam oldu (1032/1623). Esad Efendi bu görevi sırasında 1034/1625'te vefat etti.⁵⁴

50 Atâyî, *Hadâ'iku'l-hakâ'ik*, 2/1473-1476; Mehmet İpşirli, "Hocazâde Mehmed Efendi," *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mehmed-efendi-hocazade> (10.05.2021).

51 Tercümesi: "Hüküm vermek yönetimi elinde bulunduran kişinin elindedir."

52 Atâyî, *Hadâ'iku'l-hakâ'ik*, 2/1290.

53 Atâyî, *Hadâ'iku'l-hakâ'ik*, 2/1704-1709.

54 M. Münir Aktepe, "Hocazâde Esad Efendi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/esad-efendi-hocazade> (10.05.2021).

Esad Efendi, 1004'te Anadolu kazaskeri payesi ile mütekaid oldu, Zilkade 1005'te (Haziran 1597) ise Eğri seferi sırasında Edirne'de İstanbul kadısı olarak atandı. Yerine atandığı Ahîzâde Abdülhalim Efendi'ye azil fermanı Zilkade 1005'te (Haziran 1597) ulaştı. Ancak İstanbul Kaymakamı Hadım Hasan Paşa ve Valide Safiye Sultan tarafından bu atama kabul edilmedi. Esad Efendi'nin Zilkade 1005-Muharrem 1007 (Haziran 1597-Eylül 1598) arasında herhangi bir görev aldığı bilinmemektedir. Molla Masûm'un azil olayının 1006/1597'de gerçekleştiği ve Esad Efendi'nin de arzuhalde kendisini "İstanbul kadısı" olarak ifade ettiği göz önünde bulundurulduğunda arzuhallerin Muharrem 1007'den sonra kaleme alınmış olması gerekmektedir. Esad Efendi'nin arzuhal dışında ağabeyisi Hocazâde Mehmed Efendi'nin arzuhalinin üzerine kaydedilmiş imzası da yer almakta ve burada da kendisini açıkça "İstanbul kadısı" olarak tanıtmaktadır.

Esad Efendi Rum diyârındaki âlimlerin yazıp imzaladıkları su sûretlerin üstün meziyetlere sahip Molla Masûm hakkında söylenenlere uygun olduğunu ve devletin yazılan bu arzuhalleri dikkate alması gerektiğini söylemektedir.

Arzuhal Metni: Es'ad Efendi hazretlerininüdür.

صور مطابقة الملفوظ والمفهوم للشهادات المختومة المرقومة بخطوط علماء الروم، منهم من هم في سماء الفضائل كالنجوم وأموا في أشنات الباب العلوم وليس بشيء منها في هذه الصور بمكتوم والمشهود له المرقوم في سير القضاء عن سمة الوحمة معصوم حقيق بأن يراعي بما هو في هذا المحضر مرّوم وخلق بأن يكون غير محروم. كتبه الفقير أسعد بن سعدالدين السعداء يوم الوقت المعلوم قاضيا بمدينة السلطنة العلية قسطنطينية ملئت بخيرات وبركات يدوم سلطنة حاميتها السلطان الأعظم دام في حماية الحيّ القيوم ونال إلى كل ما يتمنى ويروم.

[Tercüme: Bu evrak/sûret söz ile söyleyip ifade ettiklerimizin Rum ulemâsının yazdıkları imzalı ve mühürlü şehâdetnâmeye mutâbakatı hakkındadır. [Bu sûreti imzalayıp mühürleyen] âlimlerin bazıları gökteki yıldızlar gibi fazilet semâsının en önemli kişilerindedir, onlar ilim dallarının farklı kollarının önderleridir. Bu evrakta yazılanların hiçbiri gizli değildir. Zikri geçen ve hakkında şehâdette bulunulan [Molla Masûm] kadılık hayatında kara lekeden masûm biridir. Bu evrakta defalarca dile getirilenlerin gözetilmesi hakkın yerine getirilmesidir. Ayrıca hakkından mahrum bırakılmaması da güzel ahlaktandır. Bu evrakı fakîr Esad b. Sadüddin Efendi İstanbul kadısı iken yazdı. Ki bu İstanbul; hayır ve bereketle dolsun, onun koruyucusu Sultan'ın saltanatı da Hayy ve Kayyum olan Allah'ın himayesinde devam etsin, Allah ona bütün istediklerine ulaşmayı nasip eylesin.]

Hocazâde Esad Efendi'nin yukarıda verilen arzuhalinden başka bir de imzası bulunmaktadır. Ağabeyisi Hocazâde Mehmed Efendi'nin arzuhalinin üzerine adeta onun dediklerini de onaylarcasına imzası yer almaktadır. Bu imzasının sûreti ise şöyledir:

Merhûm Es'ad Efendi hazretlerinin imzâsıdır

وكذا قال أخلص الداعين الفقير أسعد بن سعدالدين القاضي بمدينة قسطنطينية

[Tercüme: Allah'ın en hâlis kullarından Kostantiniyye kadısı Esad b. Sâdeddin de bu şekilde söylemektedir.]

5. Ahizâde Abdülhalim Efendi (ö. 1013/1604)

Abdülhalim Efendi, Osmanlı ilmiye sınıfının meşhur ailelerinden biri olan Âhizâde ailesinin bir ferdi olarak 963/1556'da İstanbul'da dünyaya geldi. Abdülhalim Efendi ilk eğitimini babası Ahizâde Mehmed Efendi (ö. 989/1581)⁵⁵ ve dönemin diğer ulemâsından almıştır. Ardından İstanbul'a gitmiş ve Zenbilli Ali Efendi'nin oğlu Fudayl Çelebi'nin hizmetine girmiştir. Göstermiş olduğu yetkinlikle Ebüssüûd Efendi'nin meclisine katılmış ve 981/1574'te ondan mülâzım olmuştur. Abdülhalim Efendi, 14 Recep 1004/1596'da İstanbul kadısı oldu. III. Mehmed Eğri'ye sefere çıktıktan yaklaşık bir ay sonra -1004/1596 Zilkade- gönderdiği fermanla Hoca Sâdeddin Efendi'nin oğlu Esad Efendi'yi (ö. 1034/1625) İstanbul kadısı olarak atadı. Ancak İstanbul Kaymakamı Hadım Hasan Paşa, Valide Safiye Sultan'ın da desteğini alarak Esad Efendi'yi İstanbul'a almadı. Safiye Sultan Abdülhalim Efendi'yi himaye ederek durumu III. Mehmed'e bildirmiş, Sultan da Hoca Sâdeddin'in oğluna kazasker payesi vererek her iki tarafın gönlünü hoş tutmaya çalışmıştır. Bazı eserlerini Hoca Sâdeddin Efendi'ye ithaf eden Ahizâde Abdülhalim, muhtemelen bu olaydan sonra Hoca Sâdeddin ile karşı karşıya gelmiştir. Hoca Sâdeddin'in şeyhülislam olduğu Şaban 1006-Rebiülevvel 1008 (Nisan 1598-Ekim 1599) tarihleri arasında verdiği fetvaların bir kısmını sert bir şekilde eleştirmesi Ahizâde'nin tutum değişikliğini gösteren önemli bir karine olarak görülebilir. Abdülhalim Efendi, Zilhicce 1005/1596'da Anadolu Kazaskeri oldu ve bir buçuk yıl sonra 1007/1598'de azledildi.⁵⁶ Yerine atanan Damad Muhyiddin Efendi'nin (ö. 1022/1613) adı yolsuzluk davalarına karıştı ve kadılık bekleyen mülâzımlar ondan rahatsız oldukları için durumu III. Mehmed ve Safiye Sultan'a ileterek Abdülhalim Efendi'nin tekrar Anadolu Kazaskeri olmasını istediler. Bunun üzerine Ahizâde 1008/1599'da tekrar Anadolu Kazaskeri oldu. Ramazan 1009/1600'de Anadolu kazaskerliğinden emekli olup 6 Safer 1010'da (6 Ağustos 1601) Rumeli kazaskeri oldu.⁵⁷ Zilhicce 1011/1603'te Rumeli kazaskerlikten emekli olduktan sonra 1013/1604'te vefat etti.⁵⁸

Ahizâde Abdülhalim Efendi'nin hal tercemesinde görüldüğü üzere Zilhicce 1005-Safer 1007 (Temmuz 1597-Ekim 1598) tarihleri arasında Anadolu kazaskerliği görevinde bulunmaktadır. Ahizâde'nin yazmış olduğu arzuhalde olayın gerçekleştiği dönemde hangi görevde olduğuna dair bir ibaresi yoktur. Buna rağmen onun, ilgili olayın gerçekleştiği dönemde Anadolu kazaskeri olduğunu ifade edebiliriz. Abdülhalim Efendi arzuhalinde Molla Masûm'u yakinen tanıdığını, ilmiyle kâmil biri olduğunu ve sultanın himmet buyurarak mansıbını geri vermesi ricasında bulunmaktadır.

55 Babası Anadolu kazaskerliğinden sonra 983/1575'te atandığı Süleymaniye Dar'ül-Hadisî müderrisliği esnasında Zilkade 989/1581'de vefat etmiştir.

56 Atâyî, *Hadâ'iku'l-hakâ'ik*, 2/1306-1312; Hasan Güleç, "Ahizâde Abdülhalim Efendi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ahizade-abdulhalim-efendi> (11.05.2021).

57 1010/1601'de nevbet ilan edildiği için Ahizâde'nin öğrencileri mülazemet alabilmişlerdir. Atâyî, *Hadâ'iku'l-hakâ'ik*, 2/1309. Nevbet hakkında bk. Beyazıt, *Osmanlı İlmiyye Mesleğinde İstihdam (XVI. Yüzyıl)*, 72-75.

58 Atâyî, *Hadâ'iku'l-hakâ'ik*, 2/1306-1312. Güleç, "Ahizâde Abdülhalim Efendi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ahizade-abdulhalim-efendi> (11.05.2021); Muhammet Selman Tüfekçioğlu, *Ahizade Abdülhalim Efendi'nin el-Fark Beyne'l-Müddei ve'l-Müddea Aleyh Risalesinin Tahkik ve Tahlili*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 3-10.

Arzuhal Metni: Ahîzâde Abdülhalîm Efendi

Merkûm Mevlânâ Ma'sûm dâ'îleri mazlûm olduğu ma'lûm ve mağdûr olduğu meşhûr kemâl-i liyâkat ve istihkâkı hayr-ı hafâdan dûr ve vâsıl-ı aksâsı merâtib-i zuhûr fehmi olunur. Fezâ'îl-i 'adîde ve ahlâk-ı hamîdesi bizzât bu dâ'îlerinün meczûmı olmagın nisâb-ı bî-hisâb ihsân-ı 'âli-şân-ı arzû-resân-ı pâdişâhîden *halledellâhu te'âlâ eyyâme hilâfetihi ve vekâhu 'an şerri'd-dehri ve âkîbetihi tazarru'* olunur ki mansıb-ı sâbıkında ibkâ ile surûr-ı nâ-mahsûr ilkâ buyurılmağa himmet-i 'inâyet buyurıla. Harrerehu el-fakîr 'Abdülhalîm eş-şehr bi-Ahîzâde nâle murâdehû.

6. Abdürraûf Efendi (Arapzâde Efendi) (ö. 1009/1600)

Abdurrauf Efendi, II. Bayezid, Yavuz Sultan Selim ve Kânûnî dönemi meşhur Vaiz Molla Arab'ın oğlu, Garik Arapzâde Efendi'nin⁵⁹ de kardeşidir. Babası'nın dedesi Teftazanî'nin öğrencisi Hamza b. İvaz olup Antakya'ya yerleşmiştir. Torunu Vaiz Molla Arap ise Şah İsmâil'e karşı meşhur vaazları ve münazaraları ile bilinmektedir.⁶⁰ 932/1525'te dünyaya gelen Abdürraûf, eğitimini babası ve özellikle de ağabeyinin yanında tamamlamıştır. Çivizâde Muhyiddin Efendi'nin 951/1544'te Sahn-ı Semân'a dönmesi ile onun halkasına dâhil oldu ve ondan mülâzemet aldı.⁶¹ Farklı medreselerde müderrislik yaptıktan sonra kadılık mesleğine geçti ve Selanik (995/1587), Yenişehir (996/1588), Mekke (997/1588), Bursa (1003/1594) ve Mısır'da (1006/1597) kadılık yaptı ve Mısır kadılığından Cemaziyelahir 1006'da (Ocak 1598) azledildi. Şevval 1007'de (Mayıs 1599) Eyyüb kadısı olana kadar mazûl kaldı. 1009/1600'da İstanbul'da vefat etti.⁶²

Abdürraûf Efendi yazmış olduğu arzuhalde kendini tanıtırken Mısır kadılığından azledildiğini ifade etmektedir. Yukarıda geçtiği üzere Abdürraûf Efendi, Cemaziyelahir 1006'da (Ocak 1598) Mısır kadılığından azledildi. Bu da arzuhallerin Cemaziyelahir 1006'dan (Ocak 1598) sonra yazılmış olduğunu gösteren başka bir karinedir. Arzuhalinde Molla Masûm'un görevine iadesini talep etmektedir.

Arzuhal Metni: 'Abdurra'ûf Efendi

Merkûm Mevlânâ Ma'sûm dâ'îleri her vechile ri'âyete lâyıkk ve 'inâyete müstehikk olduğu 'ulemâ-i 'izâmun ma'lûmlarıdır. Kazâ-i mezbûr yine Mevlânâ-yı mastûra virilmesi recâ olunur. Harrere el-fakîr 'Abdurra'ûf el-azlî el-kâdî bi-Mısır sâbıkan.

59 Kudsî mahlası ile bilinen devrin önemli âlimlerinden biridir. Hoca Hayreddin Efendi'den mülâzemet almıştır. Hayatı için bk. Atâyî, *Hadâ'iku'l-hakâ'ik*, 1/301-305.

60 Tahsin Özcan, "Molla Arap", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/molla-arap> (11.05.2021).

61 Atâyî, *Hadâ'iku'l-hakâ'ik*, 2/1197-1199.

62 Atâyî, *Hadâ'iku'l-hakâ'ik*, 2/1197-1199. İbn Kemal Paşa'nın risâlelerini istinsah ettiği nüsha için bk. Süleymaniye Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, 1580.

7. Dukakinzâde (Dukaginzâde) Osman Efendi (ö. 1012/1604)

Dukakinzâde Osman Bey'in dedesi Ahmed Paşa (ö. 921/1515), Arnavutluk'un nüfuzlu ailelerinden olup II. Bayezid döneminde kardeşi ile beraber saraya getirilmiştir.⁶³ Dukakinzâde Osman Bey “*dergâh-ı âlî müteferrikalarından*”⁶⁴ biri olarak temel eğitimi aldıktan sonra Ebüssuûd Efendi'nin hizmetine girmiş ve ondan mülâzemet almıştır. Müderrislikten sonra atandığı kadılıklardan biri olan Mısır kadılığından Cemaziyelahir 1003'te (Şubat 1595) azledilmiş ancak Muharrem 1004'te (Ekim 1595) yeniden Mısır kadısı olmuşsa da Recep/Mart ayında tekrar azledilmiştir. 1012/1604'te vefat etti ve Âşık Paşa Camii haziresine defnedildi.⁶⁵

Molla Masûm ile ilgili olayın gerçekleştiği 1006 yılında Dukakinzâde Osman Bey, yukarıda da ifade edildiği üzere Mısır kadılığından azledilmiş ve yeni bir göreve ataması yapılmamıştır. Yazmış olduğu arzuhalde de en son görevi olan Mısır kadılığına “*el-kâdî bi-Mısır sâbikan*” diyerek atıfta bulunmuştur. Diğer arzuhallerde gördüğümüz Molla Masûm'un hatasız olması, ilim ve faziletle bilinmesi, önceki görevlerinde başarılı olması gibi temel vurgular burada da söz konusudur. Ayrıca âlimlerin isteklerinin dikkate alınıp itibar edilmesini istemesi vurgulanan diğer bir noktadır.

Arzuhal Metni: Tukaginzâde Efendinündür

Merkûm Kâdî Ma'sûm dâ'ileri sekâmetden ma'sûm pîrâye-yi 'ilm ile muhallâ ve âyîne-i tab'-ı safâ âyîni saykal, fezâ'il ü me'ârif ile mücellâ pâk-sîret tâhir-serîret icrâ-i ahkâm-i şer'î seyyidü'l-enâmdan ceriy ve dâmen-i 'ismeti televvüs-i irtişâdan berî kâdî olduğu yerlerde ef'âl-i pesendîde ve hisâ'il-i hamîdesinden ehâlisi râzî ve şâkir ve medh ü senâsını zâkirlerdür. Bu kasem ehl-i 'ilm ve ma'arifete ri'âyet sebeb-i izdiyâd-ı dünyâ ve âhîret idüğünde reyb yokdur. Harrerehu ilâ Rabbîhi el-kâdî 'Osmân el-kâdî bi-Mısır sâbikan.

8. Kethüdâ Mustafa Efendi (ö. 1032/1623)

Muhaşşi Sinan Efendi'nin (ö. 986/1578) torunu, Hüseyin Efendi'nin⁶⁶ oğlu olan Mustafa, 953/1546'da dünyaya geldi. Dedesi Muhaşşi Sinan'dan eğitimi aldıktan sonra ondan

63 Abdülkadir Özcan, “Dukakinzâde Ahmed Paşa”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/dukakinzade-ahmed-pasa> (13.05.2021).

64 Erhan Afyoncu “*dergâh-ı âlî müteferrikaları*” ile ilgili şöyle demektedir: “Osmanlılar başlangıçta kendilerine tâbi olan Eflak Voyvodalığı, Boğdan Voyvodalığı, Erdel Prenslığı, Gürcü meliklikleri ve imparatorluğun değişik bölgelerindeki mahallî beylerin oğullarını devlet merkezinde rehin olarak tutar ve özellikle sultana sadakat konusunda eğitirlerdi; bunlara “*dergâh-ı âlî müteferrikaları*” denirdi. Bu gruba vezirlerin, şeyhülislâmların, padişah hocalarının, beylerbeylerin, sancak beylerinin, defterdarların ve rikâb ağalarının çocukları da dâhildi. Böylece bir bakıma hem önemli mevkiilerdeki idareci ve ulemânın çocuklarının geleceği garanti altına alınmış, hem de tâbi beylerin ve taşrada görevlendirilen idareci zümrenin çocukları İstanbul'da tutularak merkeze karşı olumsuz bir tavır içine girmeleri engellenmiş olurdu.” bk. Erhan Afyoncu, “Müteferrika”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/muteferrika> (13.05.2021).

65 Atâyî, *Hadâ'iku'l-hakâ'ik*, 2/1231- 1233.

66 Babası Muhaşşi Sinan'dan ders almış ve ikram yoluyla silke girmiş. Kalenderhane ve Sahn gibi medreselerde ders verdi. Amid kadılığı da yapan Hüseyin Efendi 992'de vefat etti. Dört oğlu var ve hepsi de dönemin önemli âlimlerinden olmuştur. Atâyî, *Hadâ'iku'l-hakâ'ik*, 1/839-840.

mülâzemet almıştır. İkrâm yoluyla silke girdikten sonra kırk akçe ile Efdalzâde Medresesine, ardından 987/1579'da Zal Paşa Medresesi tamamlandıktan sonra kendisinin de içinde bulunduğu bir grup âlime verilmiştir. Dönemin yaygın uygulaması üzerine 1001/1593'te Şam kadısı olarak kadılık mesleğine geçti. Atâyî, Şaban 1004 (Mart 1596) yılında Martoloszâde yerine Medine kadısı olmasına rağmen azlini talep edip gitmediğini söylemektedir. Eserinin başka bir yerinde ise Şevval 1004'te (Haziran 1596) istifa ettiğini belirtmektedir.⁶⁷ Fiilen gitmemiş olsa dahi 2-3 aylık bir süre bu unvanı kullandığını söylemek mümkündür. 1008/1596'da mal müfettişliği gibi bazı görevler üstlendikten sonra bir kere İstanbul kadılığı, iki kere Anadolu kazaskerliği ve iki kere de Rumeli kazaskerliği görevi yaptı. 1032/1623 yılında vefat eden Kethüdâ Mustafa Efendi, Veziriazam Sokullu Mehmed Paşa'nın kethüdası Hüsrev Kethüdâ ile olan bağlantısından dolayı *Kethüdâ Mustafa* olarak bilinir olmuştur.⁶⁸

Yukarıda görüldüğü üzere Kethüdâ Mustafa, Şaban 1004-Şevval 1004 (Mart 1596-Haziran 1596) tarihleri arasında Medine kadılığı yapmıştır. Bu görevi fiilen yaptığına dair elimizde herhangi bir kayıt yoktur. Ancak hem tabakat eserlerinde hem de yazmış olduğu arzuhalde kendisini "*el-kâdî bi-Medineti'l-Münevvereti sâbikan*" olarak tanıtmaktadır. Molla Masûm'un azil olayı da onun Medine kadılığından sonra gerçekleştiği için ve 1008/1596 yılına kadar başka resmi bir görev almadığı için önceki görev yeri olan Medine'yi zikrederek imzasını atmaktadır. Kethüdâ Mustafa Efendi'nin yazmış olduğu arzuhalde vurgulanan temel noktalar diğer arzuhaldeki vurgularla aynıdır. Burada Molla Masûm'un hakkının geri verilmesi ve âlimlerin gönlünün hoş edilmesi vurgusu dikkat çekicidir.

Arzuhal Metni: Mustafâ Efendinündür

Merkûm Kâdî-i Ma'sûm mahrûm olmayup istid'â-i 'ulemâ-i 'izâm *kesserehumullâhu te 'âlâ ilâ inkirâzi'd-devrân* makbûl-i hazret-i Sultân olur ise tatyîb-i hâtîr-ı du'â-güyân olduğundan gayrı hakkı müstehakkına vâsil ve mesûbât-ı 'uzmâ hâsil olur. Ve ene el-fakîr Mustafâ el-Kâdî bi'l-Medineti'l-Münevvereti sâbikan.

9. Hasan Kethüdâzâde Mehmed (ö. 1020/1611)

Kanuni Sultan Süleyman dönemi veziriazam İbrahim Paşa'nın kethüdası Hasan Kethüdâ'nın oğludur. Dönemin âlimlerinden eğitimini tamamladıktan sonra Ebüssuûd Efendi'den mülâzemet aldı. 1005/1596'da Selanik kadısı olarak atandıktan sonra 1006 Şevval (1597 Mayıs) ayında Galata kadısı Bostanzâde Mehmed Efendi ile yer değiştirdi ve böylece Galata kadısı oldu. 1007/1598 Şaban/Mart ayında Bursa kadısı oldu ve aynı yıl azledildi. Galata, Üsküdar ve Gelibolu kadılığından sonra 1020/1611'de vebadan öldü.⁶⁹

Arzuhalde görüldüğü üzere azil olayı meydana geldiğinde Kethüdâzâde, Galata kadısı idi. Şevval 1006'da (1597 Mayıs) Galata kadısı olduğu bilgisi, ilgili olayın da Şevval/Mayıs

67 Atâyî, *Hadâ'iku'l-hakâ'ik*, 2/1203.

68 Atâyî, *Hadâ'iku'l-hakâ'ik*, 2/1657-1659.

69 Atâyî, *Hadâ'iku'l-hakâ'ik*, 2/1403-1404.

ayından sonra meydana gelmiş olmasını gerektirmektedir. Hasan Kethüdâzâde'nin arzuhalde vurguladığı hususlar diğer arzuhallerdekilerle paralellik göstermektedir.

Arzuhal Metni: Hasan Kethudâzâde Efendi merhûmundur

Mesâlik-i 'ulemâdan zî-şân ve menâsik-i fuzelâdan bi-nişân a'yân-ı devlet lisânında 'iffet ve fazîlet ve hamîyyet ve 'ismet ile ma'lûm Mevlânâ Ma'sûm Efendi hâlen mazlûm ve mâlen cebr-i hâtır ile mansıbında ibkâsı müstevcib-i bekâ-i 'izzet ve müstev'ib-i ibkâ-i sa'âdet idüğine şehâdet idenlere ecr-i cezîl ve kadr-i cemîl me'mûldür. Harrerehu el-fakîr Mehmed eş-şehîr bi-Hasan Kethudâzâde el-kâdı bi-Galata el-mahmiyye.

10. Kefevî Hüseyin Efendi (ö. 1010/1601)

Kırım'ın önemli şehirlerinden biri olan Kefe'de doğup büyüdüğü için Kefevî nisbesiyle bilinmektedir. İlk eğitimini memleketinde aldıktan sonra İstanbul'a gelmiş ve dönemin âlimlerinden ders almıştır. Medine kadısı Davudzâde Mustafa Efendi'nin (ö. 975/1567) derslerine katılmış ve ondan mülâzemet almıştır. Kefevî eğitimini tamamladıktan sonra 985/1577 yılında 40 akçeli bir medreseye tayinini istemiş ancak kabul görmeyince memleketine dönmek zorunda kalmıştır. Bu dönemde *Sevânihu't-tefe'ül* adlı eserini tamamlayıp Kırım Hanı II. Gazi Giray'a ithaf etmiştir. Daha sonra tekrardan İstanbul'a gelmiş ve 990/1582'da 40 akçe ile Fâtıma Sultan Medresesine müderris olarak atanmıştır. 1004/1595'te Süleymaniye medresesine atanan Hüseyin Efendi, 1007/1598'deki Kudüs kadılığına tayin edilene dek Süleymaniye medreselerinde müderrisliğe devam etmiştir. Molla Masûm olayının gerçekleştiği dönemde arzuhalde görüldüğü üzere Süleymaniye medresesinde müderristir. Müderrislik görevinden sonra 1007/1598'de Kudüs kadısı, ardından 1008/1599'da Mekke kadısı oldu ve orada 1010/1601'de vefat etti.⁷⁰

Kefeli Hüseyin Efendi, arzuhalinde Molla Masûm'u bizzat tanıdığını açıkça söylemese dahi Molla Masûm hakkında "*ulemâ içinde kemâlât ve ulûmla meşhûr ve ma'lûm iken*" diyerek onu tanıdığını ihsas ettirmektedir. Arzuhalde Molla Masûm'un mansıbının haksız yere alındığı ve âlimlerin bu arzuhaldeki isteklerinin dikkate alınması gerektiği, vurgulanan ortak noktalardandır.

Arzuhal Metni: Kefeli Hüseyin Efendi hazretlerininündür

Merkûm Ma'sûm Efendi 'ulemâ içinde kemâlât ve 'ulûmla meşhûr ve ma'lûm iken böyle mağdûr ve mazlûm olup müstehakk olduğu hisse-i 'ilmiyesinden mahrûm olmak revâ görülmeyüp devlet-i 'aliyyelerine lâıyk olan budur ki 'ulemâ ve fuzelânun şefâ'at ve şehâdetleri kabûle mevsiil olup mumâ-ileyh du'âcıları behremend buyurılmağla hayr du'âsına mazhar olmağa himmet ve 'inâyet buyurıla. Ketebehu el-'abdü'd-dâ'î el-fakîr Hüseyin el-Kefevî el-müderris bi-ihdâ el-Medârisü'l-Süleymâniye.

70 Atâyi, *Hadâ'iku'l-hakâ'ik*, 1/227-230; Cemil Akpınar, "Kefevî Hüseyin Efendi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kefevi-huseyin-efendi> (10.05.2021).

11. Abdürrahim Efendi (ö. 1012/1603)

Abdürrahim b. Amr, temel eğitimini dönemin âlimlerinin derslerine devam ederek tamamladıktan sonra Çivizâde Mehmed Efendi'nin (ö. 995/1587) hizmetine girmiş ve ondan mülâzemet almıştır. Müderrislikten sonra kadılık görevine geçen Abdürrahim Efendi, 1003/1594'te Eyyüb kadısı olmuş ve Recep 1005'te (Mart 1596) azledilmiştir. Şaban 1007'de (Mart 1598) dördüncü defa Selanik kadısı olmuş, 1008/1599'da Filibe kadısı olarak atanmıştır. 1012/1603'te ise vefat etmiştir.⁷¹

Yukarıda da görüldüğü üzere Molla Masûm'un azledildiği dönemde Abdürrahim Efendi Eyyüb kadılığından azledilmiş ve yeni bir göreve henüz atanmamıştır. Arzuhalinde bunu ifade edecek şekilde “*zeberehu Abdurrahîm el-munfasıl ‘an kazâ-i Ebî Eyyûb el-Ensârî*” ifadeleri yer almaktadır. Abdürrahim Efendi de Molla Masûm'un ilim ve kadılıкта önde gelenlerden biri olduğunu vurgulayarak onu tanıdığını ihsas ettirmektedir. Buna rağmen onu bizzat tanıdığına dair elimizde kesin bir delil yoktur. Arzuhalde vurgulanan hususlar öncekiler ile benzer olup ulemânın isteğinin dikkate alınmasının gerekliliğinin güneş gibi zâhir olduğunu vurgulaması dikkat çekicidir.

Arzuhal Metni: ‘Abdurrahîm Efendi

Dâ‘î-i merkûm ehl-i ‘ilm ve icrâ-i ahkâm-i şer‘iyyede mukaddem ve sâhib-i hilm olduğı meczûm ve tam‘-i hâmdan berî ve ma‘ûmdur bu makûleye ri‘âyet müstevcib-i zecr ve uhuvvet ve müstelzim-i sa‘âdet-i dünyâ ve ‘âkibet idüğü azhar mine’ş-şemsdür. Zeberehu ‘Abdurrahîm el-munfasıl ‘an kazâ-i Ebî Eyyûb el-Ensârî *radıyallâhu te‘âlâ ‘anhû*.

12. Ebü'l-Fazl Efendi [Ubûdî Efendi (ö. 1008/1600)]

Arzuhal metninde görüldüğü üzere bu arzuhalin yazarı kendisini Ebü'l-Fazl olarak takdim edip imzasını atmaktadır. Yapmış olduğumuz araştırmalarda Ebü'l-Fazl lakaplı herhangi bir müderris tespit edemedik. Ancak ilgili tarihte Sahn'da bulunan müderrisler şunlardır:

1- Abdülmü'min Efendi: Salih Molla Efendi'den mülâzemetini almış ve Zilhicce 1006'da (Temmuz 1598) Sahn'a atanmıştır.⁷²

2- Sarı Hoca Mehmed Efendi: Hubbî Molası'ndan mülâzemet almış ve Şaban 1004'te (Mart 1596) Sahn'a atanmıştır. Ancak Hoca Sâdeddin Efendi'nin rakibi İbrahim Paşa'nın musâhibi olduğu için arzuhal yazarlardan biri olması zor gözükmektedir.⁷³

3-Nihalî Mehmed Efendi: Kadı Hüseyin'den mülâzemet almıştır. Rumeli kazaskeri Sun‘ullah Efendi ile arası bozulup medreseden azledilmiştir. Şaban 1006'da (Nisan 1598) Sahn'a atanmıştır.⁷⁴

4-Muslî Mustafa Efendi: Ataullah Efendi'den mülâzemet almış ve Şaban 1006'da (Nisan 1598) Sahn'a atanmıştır.⁷⁵

71 Atâyî, *Hadâ'iku'l-hakâ'ik*, 2/1303-1305.

72 Atâyî, *Hadâ'iku'l-hakâ'ik*, 2/1349.

73 Atâyî, *Hadâ'iku'l-hakâ'ik*, 2/1563.

74 Atâyî, *Hadâ'iku'l-hakâ'ik*, 2/1564-1565.

75 Atâyî, *Hadâ'iku'l-hakâ'ik*, 2/1567-1568.

5-Hasan Paşa Bekri Ebubekir Efendi: Azmî Efendi'den mülazım olup Hadım Hasan Paşa'nın muallimidir. Hasan Paşa, Hoca Sâdeddin Efendi'nin rakibi olduğu için bu arzuhalini yazmış olma ihtimali düşüktür.⁷⁶

6- Ubûdî Efendi: Hoca Sâdeddin Efendi'den mülâzemet aldı. 1004/1596'da Sahn'a atandı. 1008/1600'de vefat etti.⁷⁷

Yukarıda adlarını zikrettiğimiz kişilerden Muslî Mustafa Efendi ile Ubûdî Efendi'nin arzuhal yazan kişi olması kuvvetle muhtemeldir. Hoca Sâdeddin Efendi'nin etkisi göz önünde bulundurulduğunda Ubûdî Efendi'nin adı daha da ön plana çıkmaktadır. Bu nedenle arzuhalin yazarı olarak Ubûdî Efendi'yi esas aldık. Ebü'l-Fazl Efendi arzuhalinde ilim ve faziletle bilinen Molla Masûm'un sultanın merhamet ve keremiyle görevine iade edilmesini talep etmektedir.

Arzuhal Metni: Ebü'l-Fazl Efendi

Mezbûr dâ'ileri 'ilm ü fazlla fâyık ve funûn-ı ri'âyete ve 'inâyete hakîk ve lâyıık olup merâhim-i seniyye-i sultâna ve mekârim-i celiyye-i hâkâniyye muktezâsınca mansıbında ibkâ buyurılmak münâsib idüğü mukarrerdür. Nemekahu el-fakîr Ebü'l-Fazl er-Rabbânî el-müderri-i bi-ihdâ el-Medârisi's-semânî.

13. Ganîzâde Mehmed Nadîrî (ö. 1036/1627)

III. Murad devri kazaskerlerinden Abdülganî Efendi'nin oğlu olan Mehmed, Ganîzâde olarak bilinmektedir. Hoca Sâdeddin Efendi'den mülazım olduktan sonra ilk görev yeri olarak 40 akçe ile İstanbul'da Papasoğlu Medresesine müderri olmuşur. 1003/1593'te Mahmud Paşa, 1004/1594'te Gazanfer Ağa, 1005/1596'da Sahn, 1009/1600'de Süleymaniye Medresesine müderri olmuşur. 1036/1627'de ise vefat etmiştir.⁷⁸

Ganîzâde Nadîrî, azil olayının gerçekleştiği dönemde hem yukarıda hem de arzuhalinde görüldüğü üzere Sahn-ı Semân medreselerinden birinde müderri idi. Molla Masûm'un hem ilmine hem de iffetine atıf yapmakta ve ulemânın bu isteğinin dikkate alınması gerektiğini, din ve devlete layık olanın bu olduğunu ifade ederek vurgulamaktadır.

Arzuhal Metni: Ganîzâde merhûm Mehmed Efendinündür

Mevlânâ-i merkûm hâyiz-i nefâis-i 'ulûm ve fâyiz-i 'arâis-i mantûk ve mefhûm belki cemî'-i sıfât-ı celîle-yi câmi' ve simât-ı rezîleden ma'sûmdur hakkan ki dîn ü devlete lâyıık ve şân-ı saltanata muvâfik olan hakkını îfâ ve mansıbını ibkâdur. Nemekahu el-'abdü'l-mütemessik bi-'urveti'l-misâli Mehmed el-müderri bi-ihdâ el-medârisi's-semânî el-müştehr bi-Ganîzâde ketebellâhu lehu el-hüsna ve ziyâde, ufiye anhümâ.

76 Atâyî, *Hadâ'iku'l-hakâ'ik*, 2/1672-1673.

77 Atâyî, *Hadâ'iku'l-hakâ'ik*, 2/1189-1190.

78 Atâyî, *Hadâ'iku'l-hakâ'ik*, 2/1729- 1734; Mustafa İsmet Uzun, "Ganîzâde Mehmed Nâdirî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ganizade-mehmed-nadiri> (15.05.2021).

14. Mehmed Begzâde Efendi (ö. 1007/1599)

Kemâl Begzâde olarak bilinen Mehmed Efendi, eğitimini tamamladıktan sonra Bursalı Emir Hasan Çelebi'nin⁷⁹ kardeşi Ahmed Çelebi'den⁸⁰ mülâzemet almış ve onun damadı olmuştur. Kırk akçe ile Yeni İbrahim Paşa Medresesine müderris olduktan sonra 976/1568'de bu medreseden munfasıl olmuştur. 1005/1597'de Eyyüb kadılığına atanmış ve Şevval 1007'de (Mayıs 1599) munfasıl olana kadar bu görevde kalmıştır. 1007/1599'da vefat etmiştir.⁸¹

Begzâde'nin yazmış olduğu arzuhalde Molla Masûm'u yakından tanıdığı anlaşılmaktadır. Onun Mâverâünnehir'den geldiğini, Osmanlı âlimlerinden ders aldığı ve kendisinden de Sahn-ı Semân'da müderris iken ders aldığı ifade etmesi, arzuhalinin ayırıcı vasıflarındandır. Yukarıda da zikredildiği üzere Begzâde 984 Receb (Eylül 1576) ayında Sahn-ı Semân'a müderris olarak atanmıştır. Molla Masûm da bu tarihte Sahn-ı Semân'da öğrenci olup Begzâde'den ders almıştır. Arzuhalde Begzâde, olayın gerçekleştiği dönemde İstanbul havâssında kadı olduğunu ifade etmektedir. Yukarıda da zikredildiği üzere Begzâde o dönemde İstanbul-Eyyüb kadılığı yapmakta idi. Diğer arzuhallerde gördüğümüz vurgulamalar burada daha keskin ifadelerle dile getirilmiştir.

Arzuhal Metni: Begzâde Efendi hazretlerindedir

Tezâ'îf-i mahdarda mestûr ve merkûm olan Mevlânâ Mehmed Ma'sûm dâ'ileri Mâverâü'n-nehirden diyâr-ı Rûm'a geldiği esnâda mevâlî-i Rûmdan telemmüz idüp ba'de zalik bu hakîr semâniyye medreselerinin birinde müderris iken bizim dahi ashâb-ı dersimizden olmuşdur. Her hâlî bizzât ma'lûmumuzdur, karîhası pâk mebahise-i 'ilmiyyede cüst [ü]çâlâk ehl-i 'ilm ve sâhib-i fazl u hilmdür. Müddeti tamâm oluncaya değin ibkâ buyurmağla tatyîb-i hâtır idüp hayr du'âsın almak dîn ü devlete vâcib ve sezâ idüğüne şekk-i merâ yokdur. Harrerehu el-fakîr Mehmed el-kâdı bi-havâs-ı Kostantiniyye.

15. Haydar Efendi (ö. 1013/1604)

Küçük Taceddin Efendi'nin büyük oğlu, Abdülvehhab Efendi'nin küçük kardeşidir. Çivizâde Mehmed Efendi'den mülâzım olduktan sonra kırk akçe ile ilk görev yeri Efdâlzâde Medresesi

79 Kemâl Begzâde'nin mülâzemet aldığı Ahmed Çelebi, merkezle ilişkileri kuvvetli olan biridir. Babası Bursa Zeyniler Zaviyesinin şeyhi Seyyid Ali Efendi olup Emir Hasan Çelebi, Mehmed Çelebi, Ahmed Çelebi, Nimetullah Çelebi ve Abdullah Çelebi olmak üzere beş oğlu vardı. Beş oğlu arasında en meşhur olanı Emir Hasan Çelebi (957/1550) olduğundan dolayı Ahmed Çelebi tanıtılırken Emir Hasan Çelebi'nin kardeşi olduğu vurgulanmaktadır. Atâyî, ilim ve tasavvufu bilinen bu âilenin Kanuni Sultan Süleyman'ın damadı ve veziri Rüstem Paşa (ö. 968/1561) tarafından himâye edildiğini özellikle ifade etmektedir. Emir Hasan Çelebi ile kardeşi Abdullah Çelebi kazasker Kadri Efendi'den (ö. 1084/1674) mülâzemet almış, Mehmed Çelebi Hayrettin Efendi'den, Nimetullah Çelebi Çivizâde'den ve Begzâde'nin mülâzemet aldığı Ahmed Çelebi ise Mirim Kösesi'den mülâzemet almıştır. Taşköprülüzâde eş-Şakâ'îku'n-nu'mâniyye, 788-789; Atâyî, *Hadâ'îku'l-hakâ'ik*, 1/518-522.

80 Ahmed Çelebi, Mirim Kösesi'nden mülâzemet aldıktan sonra Bursa Ferhadiyye Medresesine yirmi beş akçe ile müderris oldu. Sonra 40 akçe ile İbrahim Paşa Medresesi, Rumeli Kazaskeri Bostanzade Efendi zamanında mazûl olduktan sonra uzlet hayatına çekildi. Daha sonra Medine kadılığına atandı ve 977'de vefat etti. Taşköprülüzâde, eş-Şakâ'îku'n-nu'mâniyye, 788-789; Atâyî, *Hadâ'îku'l-hakâ'ik*, 1/518-522.

81 Atâyî, *Hadâ'îku'l-hakâ'ik*, 2/1132-1133.

iken 993/1585'te Unkapanı Medresesine müderrisi olarak atanmıştır. 1004/1595'te Şehzade, Receb 1006'da (Şubat 1598) Süleymaniye medreselerinin birinde görev almıştır. 1008/1599'da Halep kadısı olmuş ve aynı yıl Zilkade/Haziran ayında İskenderzâde ile mansıp değiştirerek Üsküdar kadısı olmuştur. 1012/1602'de Kahire kadısı oldu ve İskenderiye köprüsüne ulaştığı vakit Muharrem 1013'te (1604 Haziran) vefat etti.⁸²

Molla Masûm'un azli üzerine yazdığı bu arzuhalde görüldüğü üzere ilgili olayın gerçekleştiği dönemde Haydar Efendi, Süleymaniye medreselerinden birinde müderris idi. Molla Masûm'un hakkının geri verilmesi ve devletin gerekli sorumluluğu alması vurgusu bu arzuhalde de dile getirilmiştir.

Arzuhal Metni: Haydar Efendinündür

Mevlânâ-yı merkûm envâ'-ı fezâyîl ile ma'rûf ve meşhûr iken böyle mazlûm olmak dîn [ü] devlete lâyük değıldür. Namakahu efkaru 'ibâdillâhi Haydar el-müderris-i bi-ihdâ el-medârîsi's-Sultân Süleymân Hân *tâbe serâhû*.

16. Müftizâde Kara Abdurrahman Efendi (ö. 1017/1608)

Kefe Müftüsü Süleyman Efendi'nin oğlu olan Kara Abdurrahman Efendi, eğitimini tamamladıktan sonra Çivizâde Mehmed Efendi'den mülazım olmuştur. Kırk akçe ile 994/1586'da Sinan Paşa'nın Yenişehir'de yaptırdığı medresede müderrislik görevine başlamıştır. Recep 1006'da (Mart 1598) Süleymaniye Darülhadîsi'ne tayin edilmiştir. Buradaki müderrislik görevinden sonra 1008/1600'da kadı olarak Şam'a atanmıştır. 1017/1608'de vefat etmiş ve Emir Buhari Türbesine defnedilmiştir.⁸³

Müftizâde Abdurrahman, Molla Masûm için yazmış olduğu arzuhali Recep 1006 (Mart 1597) tarihinde Süleymaniye Darülhadîsine atandıktan sonra bu görevde iken yazmıştır. Arzuhalde diğerlerinin yazdıklarını onaylayan bir dil hâkim olup vurgular aynıdır.

Arzuhal Metni: Müftizâde 'Abdurrahman Efendi

Mezkûr dâ'îlerinün bilâ-sebeeb 'azli ve istikâmet ve diyânet ve 'ilm ü fazlı varakda tafsil olduğu üzre olup tatyîb-i hâtır lâyük ve hakkında şehâdet iden 'ulemâ ve fuzelâ şehâdetleri ile envâ'-ı ri 'âyete müstehakdur. Namakahu el-'abdü'l-fakîr 'Abrurrahman el-müderris bi-Dâri'l-Hadîsi'l-'illiyee es-Süleymâniyye *tabe serâhû*.

17. Bostanzâde Yahya Efendi (ö. 1049/1639)

Bostanzâde Mehmed Efendi'nin oğlu olan Yahya Efendi, mülâzemetini babasından almıştır. 1003/1594'te Ferhad Paşa'nın hocası Abdülkerim Efendi yerine Üsküdar Mihrumah Sultana, 1004/1596'te ise Sahn-ı Semân'a tayin edilmiştir. Şaban 1006'da (Mart 1598) Üsküdar Valide

82 Atâyî, *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik*, 2/1305-1306.

83 Atâyî, *Hadâ'iku'l-hakâ'ik*, 2/1375-1377.

Sultan, 1008/1600'de de Süleymaniye Medresesine atanmıştır. 1049/1639'da vefat eden Yahya Efendi, Şehzade Camii haziresine babasının yanına defnedilmiştir.⁸⁴

Yukarıda görüldüğü üzere Bostanzâde Şaban 1006'da (Mart 1598) Valide Sultan Medresesine atandı. Azil olayının gerçekleştiği dönemde Valide Sultan Medresesinin müderris olarak arzuhalini kaleme aldı. Arzuhalinde emanetin ehline verilmesi emrini içeren âyeti zikrederek Molla Masûm'un ehil olduğu kadılığın kendisine geri verilmesini talep etmektedir.

Arzuhal Metni: Bostânzâde Yahyâ Efendi hazretleri

Dâ'î-i merkûm simât-i rezâ'ilden ma'sûm olup hakkını îfâ ve mansıbını ibkâ ile «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا» nass-ı⁸⁵ bi-misâline iktidâ müstevcib-i ecr-i gayr-ı mahsûr idüğü hayyiz-ı cefâdan dürdür. Harrerehu el-fakîr Yahyâ el-esîr bi'l-kalbi'l-kesîr müderrisen bi'l-medreseti Vâlîde Sultân.

18. Karaçelebizâde Mehmed Efendi (ö. 1042/1632)

Karaçelebizâde Hüsameddin Efendi'nin (1007/1598) oğlu olarak 970/1562'de dünyaya gelen Mehmed Efendi⁸⁶, babasından ve dönemin diğer meşhur hocalarından temel eğitimini tamamladıktan sonra Çivizâde Mehmed Efendi'den (ö. 995/1587) mülâzemet aldı. Ardından Papasoğlu, Perviz Efendi, Atik Ali Paşa, İsmihan Sultan, Sahn-ı Semân medreselerine, Recep 1006'da (Şubat 1597) Şehzade Medresesine, Recep 1007'de (Şubat 1598) Süleymaniye Darülhadisine müderris olarak atandı. Zilhicce 1042'de (Temmuz 1632) vefat etti.⁸⁷

Karaçelebizâde, 1006/1597'de Şehzade Medresesinde görevli iken Molla Masûm için arzuhal yazmıştır. Karaçelebizâde, arzuhalinde Molla Masûm'u kötü vasıflardan beri ve sultanın lutfunu hak edebilecek biri olduğunu dile getirerek mansıbının iade edilmesini istemektedir.

Arzuhal Metni: Merhûm Kara Çelebizâde Mehmed Efendi

Dâ'î-i merkûm evsâf-i zemîmeden ma'sûm olup her vechile nazar-ı eltâf-ı pâdişâhiye lâyık ve sezâ olunduğı mahall-i rey ü mirâ değıldür. Harrerehu el-fakîr Mehmed eş-şehîr bi-Kara Çelebizâde el-müderris bi-medreset-i Şehzâde Sultân Mehmed Hân.

19. İskenderzâde Abdurrahîm Efendi (ö. 1010/1601)

III. Murad devri kethüdalarından İskender Bey'in en büyük oğlu olan Abdurrahîm Efendi, yine bu devrin ulemâsından Kızıl Molla Efendi'den ders almış ve ondan mülâzım olmuştur.

84 Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyiü'l-fuzalâ*, haz. Ramazan Ekinci (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018), 1/286-287; Mustafa Çağrırcı, "Bostanzâde Yahyâ Efendi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/bostanzade-yahya-efendi> (16.05.2021).

85 "Allah size, mutlaka emanetleri ehli olanlara vermenizi emreder.", Nisâ 4 /58.

86 Kardeşî Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi de dönemin önemli âlimlerinden ve şeyhülislamlarından biridir. Babasından sonra eğitimini abisi Mehmet Efendi'den almıştır. Eğitimini tamamlayıp Sun'ullah Efendi'den mülâzemet almış ve Hoca Sâdeddin Efendi'nin oğlu Mehmed Efendi'nin kızıyla evlenmiştir. Nevzat Kaya, "Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/karacelebizade-abdulaziz-efendi> (22.03.2021).

87 Atâyî, *Hadâ'iku'l-hakâ'ik*, 2/1838-1841.

995/1586'da kırk akçe ile Merdûmiyye Medresesine daha sonra terakki ederek 50'lik payesine ulaşmıştır. 1000/1592'de Mahmud Paşa Medresesi, 1002/1594'te Edirnekapı'sındaki Mihrûmah Sultan, 1004/1596'te ise Sahn-ı Semân Medresesine müderrisi olmuş ve üç yıl boyunca bu görevde kalmıştır. 1009/1600'de Kara Abdurrahman yerine Şam kadısı olmuş bir yıl sonra da azledilmiştir. Azledildikten sonra Safer 1010'da (Ağustos 1601) İstanbul'a gelirken Karaman Ereğli'de rahatsızlanmış ve orada vefat etmiştir.⁸⁸

Abdurrahîm Efendi, Molla Masûm için arzuhal yazdığında Sahn-ı Semân müderrisliği görevinde idi. Yukarıda da zikredildiği üzere Abdurrahîm Efendi, 1004/1596'te Sahn-ı Semân Medresesine müderrisi olarak atanmış ve bu görevde üç yıl kalmıştır. Arzuhalinde vurguladığı noktalar diğer arzuhallerle paralellik göstermektedir. Ayrıca Molla Masûm'un herkes tarafından da bilinen biri olduğunu dile getirmektedir.

Arzuhal Metni: İskenderzâde Efendinin

Dâ'î-i merkûmları fazilet ve ma'dalet-mevsûm olduğu sağîr ve kebîre ma'lûmdur. Hakkında isdâ-i cemîl buyurulmak mûcib-i ecr-i cezil idüğü mardıyy-i hakîr ve halîldür. Namakahu el-fakîr 'Abdurrahîm el-müderris bi-ihdâ el-medârisi's-semânî.

20. Azmîzâde Mustafa Hâletî (ö. 1040/1630)

Şehzade Mehmed'in (III. Mehmed) hocası Azmî Efendi'nin (ö. 990/1582) oğlu Mustafa, babasına nispetle Azmîzâde olarak tanınmaktadır. 977/1569'da doğan Mustafa Efendi, dönemin âlimlerinden temel eğitimini aldıktan sonra Hoca Sâdeddin Efendi'den mülâzım olmuştur. İlk görev yeri kırk akçe ile Hacce Hatun Medresesi olmuştur. 998/1590'da Mehmed Ağa Medresesi haricine yükselmiş, 1003/1595'de Eyyüb payesine ulaşmıştır. Muharrem 1005'te (Eylül 1596) Sahn-ı Semân müderrisi olmuş ve iki yıl bu görevinde kalmıştır. 1037/1627'de Rumeli kazaskeri olmuş ve 1038/1628'de Silistre arpalığı ile emekli olmuştur. 1040/1630'da Süleymaniye Darülhadisi ek görev olarak verilmiş, aynı yıl vefat etmiştir.⁸⁹

Molla Masûm'un azil olayının gerçekleştiği 1006 yılında Azmîzâde, Muharrem 1005'te (Eylül 1596) atandığı Sahn-ı Semân'da müderrislik görevinde idi. Kaleme almış olduğu arzuhalinde imzasını Sahn-ı Semân müderrisi olarak atmıştır. Arzuhalinde diğer ulemânın Molla Masûm hakkındaki hüsn-i şehadetlerine atıf yapmış ve ona eski mansıbının verilmesini istemiştir.

Arzuhal Metni: 'Azmîzâde Efendi hazretlerinündür

Şehâdet-i 'ulemâ-i fuhûl mezkûr dâ'ileri hakkında karîn-i kabûl kılınup mansıb-ı sâbıkında ibkâ sebeb-i bekâ-i devlet idüğü mahall-i reyb değüldür. Namakahu el-fakîr Mustafâ eş-şehîr bi-'Azmî-zâde el-müderris bi-ihdâ el-medârisi's-Semânî.

88 Atâyî, *Hadâ'iku'l-hakâ'ik*, 2/1211-1212.

89 Atâyî, *Hadâ'iku'l-hakâ'ik*, 2/1810-1819; Halûk İpekten, "Azmîzâde Mustafa Hâletî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/azmizade-mustafa-haleti> (17.05.2021).

21. Lâ-Edrî [Abdullah Efendi (Tursunzâde Feyzî Efendi) (ö. 1019/1610)]

Tursun Efendi'nin⁹⁰ küçük oğlu Abdülbaki Efendi'nin⁹¹ kardeşi olan Feyzî Efendi, dönemin seçkin âlimlerden ders aldıktan sonra Şeyhülislam Ma'lûlzâde Efendi'nin (ö. 993/1585) meclisine katılmış ve ondan mülazım olmuştur. Kırk akçe ile başladığı ilmiye kariyerine, 1001/1593'de Nişancı Mehmed Paşa medresesinin tamamlanmasından sonra kendisinin de içinde bulunduğu bir grup âlimle beraber burada devam etmiştir. 1004/1595'te Edirnekapı, Şevval 1005'te (Mayıs 1597) Gazanfer Ağa Medresesine müderris oldu. Üç yıl boyunca bu medresede görev yaptıktan sonra 1008/1599'da Sahn-ı Semân, 1009/1600'de ise Üsküdar Valide Sultan Medresesine müderris olmuştur. Kudüs, Bağdat ve Eyyüb kazalarında kadılık yaptıktan sonra 1019/1610'da vefat etti.⁹²

Arzuhalleri kopyalayan müstensih bu arzuhalin üstüne “*Lâ-Edrî*” diyerek kime ait olduğunu bilmediğini ifade etmektedir. Yapmış olduğumuz araştırmalar doğrultusunda bu kişinin Tursunzâde Feyzî Efendi olması gerektiğini düşünmekteyiz. Molla Masûm'un azil olayının 1006/1597'de gerçekleştiği göz önünde bulundurulduğunda, bu tarihte Gazanfer Ağa Medresesinin müderrisi de Feyzî Efendi olduğuna göre bu arzuhalin Feyzi Efendi'ye ait olması gerekir. Arzuhalinde Molla Câmî'nin bir beytini farklı bir şekilde ifade ederek Molla Masûm'un ilim-amel ve zahir ile batın açısından güzel oluşunu dile getirmiştir.

Arzuhal Metni: Lâ-edrî [el-Mevlâ Abdullâh (Tursunzâde Feyzî Efendi)]

Merkûmün-leh-i merkûm simât-ı me'âlî ile mevsûm ve fûnûn-i 'inâyete istihkâkı cemî'-i enâma ma'lûmdur, mahdar-ı u muhbir-i u her du nikû, muhbir-i u mahdar-ı u mahdar-ı u.⁹³ Ketebehu el-fakîr ileyhî Te'âlâ el-müderris bi-medreset-i Gazanfer Ağa.

22. Yavuz Çelebi [Nakîbü'l-eşrâf Yavuz Seyyid Mehmed Efendi] (ö. 1013/1604)

Bursalı Emîr Hasan Efendi'nin kardeşi Ahmed Çelebi'nin küçük oğlu olan Mehmed Efendi, Yavuz Efendi diye meşhur olmuştur. II. Selim'in hocası Atullah Efendi'den mülazım olduktan sonra ilk önce Havran kazasında görev almış buradan azledildikten sonra kırk akçe ile Bursa'da Emir Sultan Medresesinde görev yapmıştır. 1001/1592'de Nihâlî Efendi ve Şânî Efendi ile birlikte Şeyhülislam Bostanzâde Mehmed Efendi ile Sun'ullah Efendi huzurunda *Hidâye*'nin kitâb-ı cihâdından imtihan olmuşlardır. Hatta devrin bazı şairleri bu imtihan için şu manzumeyi yazmıştır.

90 Tursun b. Hac, Muhaşşî Sa'dî Efendi, ardından Kemâlpaşazâde'den ders almış ve ondan mülazemet almıştır. Kadî Hüseyin, Kasımpaşa, Mihrûmah, Süleymaniye gibi medreselerde ders verdi. 966/1559'da vefat etti. bk. Atâyî, *Hadâ'iku'l-hakâ'ik*, 1/278-279.

91 Tursunzâde Abdülbaki Efendi, Bekâyî mahlası ile bilinen bir âlim olup 950'de doğdu ve birçok medresede görev yaptıktan sonra Edirne, Mekke, Halep, Selanik, Üsküdar, Amid, Yenişehir, Mısır gibi merkezlerde kadılık yaptı. Azil olayının gerçekleştiği 1006 tarihinde Üsküdar kadılığından azledilmiş idi. 1015/1606'da vefat etti. Atâyî, *Hadâ'iku'l-hakâ'ik*, 2/1346-1348.

92 Atâyî, *Hadâ'iku'l-hakâ'ik*, 2/1388-1390.

93 Bu ibarelerin kaynağı Molla Câmî'nin *Sohbetü'l-Ebkâr*'ı olup ilgili beyit şöyledir: مخبر و محضر او هر دو نكو بهتر. “Onun batını ve sicili/ameli her ikisi de iyi. (Ama) ameli, kalbinden/batınından daha iyi.”

*Şi'r Bil Nihâlî Yavuz a'lâ okudı
Lîkin ammâ katı alçak Şânî*

Bu olaydan sonra Nihâlî Efendi Osman Paşa Medresesine, Şânî Tûtî Latîf Medresesine, Yavuz Efendi de Kasımpaşa Medresesine tayin edilmiştir. 1004/1595'te Mahmud Paşa Medresesine, 1005/1596'da Kızılmusluk (Hadice Sultan) Medresesine tayin olduktan sonra üç yıl burada görev yapmış, ardından 1008/1599'da Edirnekapı payesine erişmiştir. Sonrasında Sahn, Şehzade Medresesi ve Süleymaniye Medreselerinden birinde görev aldı. 1013/1604'te Eyyüb kadısı oldu ve aynı yıl Abdülkadir Efendi yerine nakîbüleşrâf olmuştur. 1013/1604'te vefat etti.⁹⁴

Arzuhallerin yer aldığı yazmada Yavuz Efendi'nin arzuhalinin üzerine kırmızı mürekkeple Yavuzzâde ifadesi yazılmıştır. Fakat Masûm Efendi'nin azliyetinin yaşandığı yıl Hatice Sultan (Kızılmusluk) Medresesinde görevli olan kişi Yavuz Mehmed Efendi'dir. Yavuz Mehmed Efendi'nin oğlu ve Yavuzzâde olarak bilinen Yavuz-zâde Seyyid Mustafâ Efendi, ilk müderrislik görevini 1028/1618'de Zeynî Çelebi Medresesinde yaptığından dolayı onun olması mümkün değildir. Yavuzzâde ibaresi muhtemelen müstensihthen kaynaklanan bir hatadır.⁹⁵ Arzuhalde Arapça olarak âlimlerin hüsn-i şehadette buldukları bu konuda onların görüşünün esas alınması gerektiği ifade edilmiştir.

Arzuhal Metni: Yavuz-zâde Çelebinündür

⁹⁶ «أخبار هولاء الأخبار جدير بأن يتلقى بالإعتبار» Namakahu el-abdü'l-fakîr ilâ afvi Rabbi's-Samed es-Seyyid Mehmed el-müderriş bi-medreset-i Hâtice Sultân.

23. Ahîzâde Hüseyin Efendi (ö. 1043/1634)

Sultan Selim devri âlimlerinden Ahîzâde Mehmed'in oğlu olarak 980'de dünyaya geldi. Eğitimi tamamlandıktan sonra Hoca Sâdeddin Efendi'nin meclisine katılmış ve derslerine devam etmiştir. Hoca Sâdeddin Efendi'den 997/1589'da mülâzemet aldıktan sonra 998'de kırk akçe ile Papasoğlu Medresesine müderris olarak atanmıştır. Osman Paşa, Yeni Ali Paşa ve 1004/1596'da da İsmihan Sultan Medresesine atanmıştır. Daha sonra 1008/1599'da Sahn-ı Semân olmak üzere sırasıyla Şehzade Medresesi, Süleymaniye, Süleymaniye Darülhadisi ve Safiye Sultan Medresesine atanmıştır. 1013/1604'te Bursa kadılığı ile kadılığa geçen Ahîzâde Hüseyin Efendi, yaklaşık 30 yıl farklı düzeylerde kadılık görevi yapmıştır. Üç kere İstanbul kadılığı, iki kere Anadolu, üç kere de Rumeli kazaskerliği görevinde bulunmuştur.

1041/1632 sipahi ayaklanmasından sonra azledilen Şeyhülislâm Zekeriyâyâzâde Yahyâ Efendi yerine şeyhülislam oldu. Ahîzâde Hüseyin Efendi, IV. Murad'ın Bursa'ya giderken halkın şikâyetleri üzerine teftiş yapmaksızın bir kadıyı öldürmesi üzerine Valide Kösem Sultan'a bir tezkire yazmış ve oğlunun ulemâyâ riayet etmesi gerektiği nasihatinde bulunmuştur. Bu tezkire ve muhaliflerin kışkırtmasıyla Ahîzâde'nin sultanı hal' etmeye çalıştığı şayiası

94 Atâyî, *Hadâ'iku'l-hakâ'ik*, 2/1315-1316.

95 Şeyhî, *Vekâyiü'l-fuzalâ*, 1/ 513-514.

96 "Bu önde gelen âlimlerin söyledikleri dikkate alınmaya değerdir."

çıkartılmıştır. Validesi Kösem Sultan'dan bu tezkire ve durumu aktaran bir mektup alan IV. Murad, hemen İstanbul'a gelmiş ve Şeyhülislamı azlederek onu sürgüne göndermiştir. Ancak Ahizâde Hüseyin Efendi gemiyle Kıbrıs'a hareket etmeden önce öldürülmüştür (ö. 1043/1634). Böylece Osmanlı'da ilk defa bir şeyhülislam idam edilmiştir.⁹⁷

Ülemânın saygınlığını korumak üzere yazmış olduğu tezkire ile başlayan bir süreç sonrasında öldürülen Ahizâde Hüseyin Efendi, bu tezkireden önce de başka bir âlim olan Molla Masûm'un hakkını korumak üzere aşağıdaki arzuhali yazmıştır. Azil olayının gerçekleştiği dönemde Hüseyin Efendi, Şevval 1004'te (Mayıs 1596) atandığı İsmihan Sultan Medresesinde müderris idi. Arzuhalde kullanmış olduğu dil diğerlerinde göremeyeceğimiz kadar serttir. Özellikle hakkının geri iade edilmesi gerektiğini vâcib olarak ifade etmesi dikkat çekicidir.

Arzuhal Metni: Hüseyin Efendi

İşbu tomâr-ı sadâkat-şi'âr 'azîzü'l-i'tibârda kemâlât-ı zât-ı fezâ'îl-simâtı mezkûr olup nazîri ma'dûm olan Mevlânâ Ma'sûm dâ'ileri ki kad-i bâlâ-yı hâli hilliye-i 'ulûm-ı vâfire ile hâli ve ceyb-i bi-'ayb-ı tab'-ı vakârı nukûd-ı pür-sûd-i ma'ârif-i mütekâsire birle mâlidür. Mansıbında ibkâ ile hakkını ifâ-ı zimmet-i 'âlî-nehmet-i pâdişâhiye lâzım ve lâzib belki bi-hasebi'l-âdet vâcib idüğü ke's-şems fi evkâti'l-hevâ haber-i rüşen ve zâhirdür. Ve'l-emru li-veliyihî. Namakahu ilâ eltâfi'r-Rabbâniyye Hüseyin el-müderris bi-medreseti's-Sultâniye 'afâllâhu 'anhu ve 'an eslâfihi ve hassehüm bi-mezîdi eltâfihi.

24. Nefeszâde Mustafa Efendi (ö. 1011/1603)

Nefeszâde olarak tanınan Mustafa Efendi, Amasyalı olup devrin önde gelen âlimlerinden ders almış ve Ebüssuûd Efendi'den mülazım olmuştur. Kırk akçe ile Kazzazhane Medresesine ardından 1000/1592'de Kapudan Ali Paşa, 1004/1596'te Yeni Ali Paşa Medresesine müderris olmuştur. Muharrem 1005'te (Eylül 1596) Azmîzâde yerine Eyyüb Medresesine atanmıştır. 1008/1599'da Sahn-ı Semân, 1010/1601'de Yavuz Sultan Selim Medresesine tayin olunmuştur. Sun'ullah Efendi'nin azledilmesi ve onunla olan irtibatından dolayı 1011/1602'de Amasya'ya tayin edilmesine rağmen kabul etmemiş ve azlolunmuştur. Sun'ullah Efendi aynı yıl ikinci kez şeyhülislam olduğunda Mustafa Efendi Şevval 1011'de (Nisan 1603) Vefa Medresesine müderris olmuş ve bir ay sonra da vefat etmiştir.⁹⁸

Mustafa Efendi, Molla Masûm'un azli meselesine dair yazdığı bu arzuhalde kendisini "*el-müderris bi-medreset-i Ebî Eyyüb el-Ensârî*" olarak tanıtmakta ve arzuhali imzalamaktadır. Yukarıda görüldüğü üzere Mustafa Efendi, Muharrem 1005'te (Eylül 1596) Eyyüb Medresesine atanmış ve 1008/1599'a kadar bu görevde kalmıştır. Mustafa Efendi'nin arzuhalinde sadece Molla Masûm'un ilmi yetkinliğine ve mansıpları hak ettiğine atıf bulunmakta olup diğerlerinde gördüğümüz başka vurguların olmaması açısından ayırıcı bir vasfa sahiptir.

97 Atâyî, *Hadâ'iku'l-hakâ'ik*, 2/1847-1851; Mehmet İpşirli, "Ahizâde Hüseyin Efendi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ahizade-huseyin-efendi> (10.05.2021).

98 Atâyî, *Hadâ'iku'l-hakâ'ik*, 2/1229-1230.

Arzihal Metni: Mustafâ Efendi

Mezbûr dâ'ileri 'ilm ü hilmde akrânına fâyık ve her mertebe îhsân ve ri'âyete lâyük idüğünde iştibâh yokdur. Harrerehu el-fakîr *ilâllâhi Te'âlâ ve tekaddese* Mustafâ bin Nefs el-müderriş bi-medreset-i Ebî Eyyûb el-Ensârî *radıyallâhu te'âlâ anhû*

25. Köse Mahmud Efendi (ö. 1032/1622)

Aydın'da dünyaya gelen Bedreddin Mahmud, Köse Mahmud olarak meşhur olmuştur. Eğitimi tamamladıktan sonra Hoca Sadeddin Efendi'den mülâzemet almış ve kırk akçe ile Cezerî Kasım Paşa Medresesine atanmıştır. Ardından 1002/1594'de Eski İbrahim Paşa Medresesine, Zilhicce 1006'da (Temmuz 1598) Sinan Paşa Medresesine, 1007/1598'de Siyavuş Paşa Medresesine, 1009/1600'de Sahn-ı Semân Medresesine müderriş olarak atandı. Müderrişlikten sonra İzmir ve Gelibolu kadılığı yaptı. Kendisine farklı yerlerden arpalıklar verilen Köse Mahmud, 1032/1622'de vefat etti. Atâyî, Hoca Sâdeddin Efendi'ye bağlılığından dolayı dönemin şairleri tarafından hicvedildiğini ifade etmektedir. Ayrıca Nif (Kemalpaşa) kazasına kadı olarak atandığı zaman çokça emlak elde ettiği ve zenginleştiği için de eleştirilmektedir.⁹⁹

Köse Mahmud Efendi'nin "*ene el-fakîr Mahmûd el-müderriş bi-medreset'i'l-merhûma İsmihân Sultân*" imzasında gördüğümüz üzere İsmihan Sultan Medresesinde görev yaptığını ifade etmektedir. Ancak Atâyî'nin vermiş olduğu bilgilerden yola çıkarak onun 1006'da İsmihan Sultan Medresesinden ziyade Zilhicce 1006'da (Temmuz 1598) Sinan Paşa Medresesine atandığını görmekteyiz. Ayrıca Atâyî Ahizâde Hüseyin Efendi'nin biyografisini verirken onun Şevval 1004'ten (Haziran 1596) 1008/1599'a kadar İsmihan Sultan Medresesinde görev yaptığını kaydetmektedir. Ahizâde'nin bu kaydı Hocazâde Mehmed Efendi'nin ruznamçesindeki bilgiye de uygundur.¹⁰⁰ Arzualinde dönemin önde gelen âlimlerin bu şehadetinin kabul edilmesini ve Molla Masûm'un görevine iade edilmesini talep etmektedir.

Arzihal Metni: Köse Mahmûd Efendinündür

Merkûm dâ'ileri 'ilm ü fazlla ma'lûm ve vâcibât-i 'azlden ma'sûm idüğüne 'ulemâ-i fuhûl şehâdetleri kabûle mevsûl buyurılıp bilâ-sebeeb alınan mansıbında ibkâ olunmak lâyük-ı dîn ü devletdür. Ve ene el-fakîr Mahmûd el-müderriş bi-medreset'i'l-merhûme İsmihân Sultân.

26. Seyyid Mehmed Efendi (ö. 1040/1631)

Isparta Eğridir kasabasından olan Seyyid Mehmed, Şeyh Burhaneddin Efendi'nin hizmetinde yetişen Şerifi Mehmed Efendi'nin oğludur. Zeyniyye tarikatına mensup olan Mehmed Efendi, 960/1550'li tarihlerde dünyaya gelmiştir. Rum diyarındaki âlimlerden tahsil-i ulûmdan sonra Zekerıyya Efendi'nin (ö. 1001/1593) meclisine katılmış ve Anadolu kazaskeri olduğu esnada onun yanında tezkirecilik görevi üstlenmiştir. Zekerıyya Efendi'den mülâzemet aldıktan sonra

99 Atâyî, *Hadâ'iku'l-hakâ'ik*, 2/1671-1672.

100 Atâyî, *Hadâ'iku'l-hakâ'ik*, 1/213.

kırk akçe ile medreseden mazûl iken 1001/1592’de Zekeriyya Efendi’nin yaptırdığı medresenin ilk müderrisi olmuştur. Şaban 1006’da (Nisan 1598) Zal Paşa (Şah Sultan) Medresesinde sultânî payesini ulaşılan Seyyid Mehmed, 1008/1599’da Gazanfer Ağa, 1009/1600’de Sahn-ı Semân, 1010/1611’de ise Süleymaniye Medresesine müderris olarak atanmıştır. 1013/1604’te Halep kadılığına atanmış ve sırasıyla Galata, Şam, Mekke, Edirne, Mısır Kahire ve İstanbul kadılıklarında bulunmuştur. 1033/1624’te Anadolu kazaskeri 1034/1625’te ise Rumeli Kazaskeri olmuş ve 1040/1631’de ise vefat etmiştir.¹⁰¹

Arzuhalinde kendini Şah Sultan Medresesi müderrisi olarak tanıtan Seyyid Mehmed, yukarıda da ifade edildiği üzere Şaban 1006’da (Nisan 1598) Zal Paşa (Şah Sultan) Medresesine müderris olmuştur. Diğer arzuhallerde vurgulanan hususlar Seyyid Mehmed tarafından da dile getirilmiştir.

Arzuhal Metni: Seyyid Mehmed

Mezbûr dâ’ileri hakkında mastûr olan şehâdet-i ‘ulemâ-i kirâm karîn-i kabûl olmak sezâ-vâr-ı devlet idüğü mâlâ kelâmdur. Harrerehu el-fakîr es-Seyyid Mehmed el-müderris bi-medreseti’l-merhûme Şâh Sultân [Zal Mahmud Paşa].

27. Ca’fer Efendi (ö. 1035/1626)

Defterdar Murad Efendi’nin kardeşi olan Ca’fer Efendi, kardeşine nispeten Defterdar Murad Efendi Biraderi diye meşhur olmuştur. Afyonkarahisar’dan olan Ca’fer Efendi, Samsunîzâde Hacı Efendi’nin hizmetine girmiş ve ondan 979/1571’de mülazım olmuştur. Kırk akçe ile Üçşerefeli Medrese’den mazûl iken 1001/1592’de Soğukkuyu ismiyle de bilinen Pîrî Paşa Medresesine müderris olmuştur. 1008/1599’da payesi yükseltilmiş, 1012/1604’te ise Kızılmusluk (Hadice Sultan) Medresesine naklolunmuştur. 1013/1605’te Sahn-ı Semân’a atanmış olmakla beraber üç gün sonra Ankara kadısı olmuş ancak kabul etmeyip azledilmeyi tercih etmiştir. 1016/1607’de Edirne Beyazıt Medresesine terfi edilen Ca’fer Efendi, 1019/1610’da Kudüs’e kadı olarak atanmıştır. Sonrasında İzmir, Eyyüb ve Medine’de kadılık görevinde bulunan Ca’fer Efendi, 1035/1626’da vefat etmiştir.¹⁰²

Arzuhalini Pîrî Mehmed Paşa Medresesinde müderris iken Arapça olarak kaleme alan Ca’fer Efendi, meşhur bir Arapça ifade ile meramını açıklamaktadır. Bu ifade ile dönemin büyük âlimlerinin hüsn-i şehâdetinde bulunduğu bu konuda devletin onları onaylayıp isteklerini yerine getirmesini istemektedir.

Arzuhal Metni: Ca’fer

إذا قال الكرام فصَدَّقوهم فإنَّ القول ما قال الكرام وأنا العبد الفقير إليه سبحانه جعفر المدرّس بمدْرسة پير محمد پاشا

[Tercüme: Büyükler/kerim olanlar bir şey söylediklerinde onların dediklerini doğrulayın,

101 Atâyî, *Hadâ'iku'l-hakâ'ik*, 2/1821-1824.

102 Atâyî, *Hadâ'iku'l-hakâ'ik*, 2/1717-1718.

çünkü dikkate alınması gereken söz kerim olanların dediğidir. Bunu kendisine dayandığımız Allah'ın fakir kulu Pîrî Mehmed Paşa Medresesinin müderrisi Ca'fer yazdı.]

28. Nesîmîzâde Şibr Efendi (ö. 1014/1605)

Nesîmîzâde diye meşhur olan İbrahim Efendi, daha çok Şibr lakabı ile bilinmektedir. Atâyî “Nesîmîzâde” lakabının da meşhur ama “Şibr” lakabının “*zebân-zed-i cumhûr*” olduğunu ifade etmektedir. Temel eğitiminden sonra Hoca Sâdeddin Efendi'nin halkasına katılmış, onun yanında yetişmiş ve ondan mülâzemet almıştır. Mülâzım olduktan sonra kırk akçe ile Sittî Hatun Medresesinde görev almıştır. Bu görevinden azledildikten sonra 1003/1595'te Defterdar Yahya Medresesi yapıldığında ilk müderris İbrahim Efendi olmuştur. 1004/1596'da Atık Ali Paşa Medresesine müderris oldu. Bu medresede uzun bir süre müderrislik yaptıktan sonra 1009/1600'de Gevher Han Sultan Medresesine atandı. Üçşerefeli, Sahn-ı Semân müderrisliklerinden sonra Konya ve Erzurum kazasına kadı olarak tayin edildi. Erzurum görevini kabul etmeyip Konya'dan İstanbul'a gelirken eşkıya saldırısında yaralanmış ve ardından aynı yıl vefat etmiştir.¹⁰³

İbrahim Efendi, Molla Masûm için yazdığı arzuhalde Şibr lakabını kullanarak imzasını atmıştır. Azil olayının gerçekleştiği dönemde hem yukarıda hem de arzuhalde görüldüğü üzere İbrahim Efendi, 1004/1596'da atandığı Atık Ali Paşa Medresesindeki görevine devam etmektedir. Arzuhalde Molla Masûm'un üstünlükleri ortaya konulurken onun yerine atanan kişinin de cahilliği dile getirilmektedir. Böyle bir durum karşısında devletin hakkı gözetip Molla Masûm'a mansıbını geri vermesi gerektiğini söylemektedir.

Arzuhal Metni: Şibr Efendi'nündür

كَلِّ ما وصف المطري فضائله وإن يكن بالغاً في كلِّ ما وصف
kelimâtuhum bi-inâyeti'l-meliki'l-kayyûm.¹⁰⁵ İki hâkimün biri ma'sûm ve mazlûm ve biri zulm ve cehille mevsûm idüğüne ittîfâk etdikleri ma'lûm olduktan sonra meşhûdün-leh mansıbını ibkâ fi'l-hakîkati tamâm hakkını ifâ olmayup hasmı olan şahsa dahi cefâ lâzım olduğunda hafâ yokdur. Harrerehu el-'abdü'l-fakîr ilâ men te'âlâ 'ani'n-nazîri, es-Seyyid İbrâhîm el-müderris bi'l-medreseti Alî Paşa el-Atîk *nâle mâ yelik*.

29. Zekeriyazâde Yahya Efendi (ö. 1053/1644)

Şeyhülislam Zekeriyya Efendi'nin (ö. 1001/1593) oğlu olan Yahya Efendi, Şeyhülislâm Mâlûlzâde Mehmed Efendi'den (ö. 993/1585) mülâzım olduktan sonra 988/1580'de ilk görev yeri olan Hoca Hayreddin Efendi Medresesi müderrisliğine tayin edildi. Atık Ali Paşa, Haseki Sultan, Sahn-ı Semân, Şehzâde, Üsküdar Atık Vâlide Sultan Medreselerinden sonra

103 Atâyî, *Hadâ'iku'l-hakâ'ik*, 2/1329-1330.

104 Araçça ibarenin tercümesi şöyledir: “Her ne kadar her övgüsünde mübalağa etse dahi onun faziletlerini övmeye eksik kalır.”

105 “Kayyum olan Allah'ın inayeti ile onların sözleri tesirli olsun.”

1005/1596'da Halep, 1006/1597'de Şam kadılığına tayin edilmiştir. Cigalazâde Sinan Paşa ile irtibatının iyi olması dolayısıyla Mısır kadısı olmuş, bir ara azledilmesi kararlaştırılmışsa da paşanın araya girmesiyle görevine devam etmiştir. İstanbul, Bursa Edirne, Anadolu ve Rumeli kazaskerliği gibi birçok önemli görevde bulunmuştur. 1031/1622'de ise şeyhülislam oldu. I. Mustafa'nın tahta indirilip IV. Murad'ın tahta çıkmasında etkin rol oynayan Yahya Efendi bu dönemde iki defa şeyhülislam iken azledilmiş ve tekrar göreve getirilmiştir. Yahya Efendi 1053/1644'te vefat etmiştir.¹⁰⁶

Yahya Efendi, arzuhalin yazımı esnasında hangi görevde olduğunu belirten herhangi bir ifadeye yer vermemiştir. Arzuhalinde diğerlerine paralel bir şekilde Molla Masûm'un ilmî yetkinliği vurgulanmış, ulemâ arasında meşhûr, kadılıkta ise kâmil biri olduğu dile getirilmiştir. Devletin onun gibi vasıflara sahip olan birine zulmetmemesi ve âlimlerin de zulme karşı çabalamaları gerektiği vurgulanmıştır.

Arzuhal Metni: Merhûm Zekeriyâ-zâde Yahya Efendi hazretlerindedir

Bu mahdar-ı sadâkat-eserde ismi ma'lûm mersûm olup bâ-hilye-i celâ'il-i fezâyil mütehallî ve ez-nekâyis ve rezâyil mütahallî olan merkûm Ma'sûm dâ'ileri ki beyne'l-'ulemâi'l-ahyâr kemâl-i 'ismet ü vakâr ile şöret-şi'ârdur. Hakka ki kuzât-ı 'adâlet-simâtun a'dali ve vullât-i nâfizâtü'l-kelimâtın ekmelidir. Bunun gibi bir 'âdil-i bi-mu'âdile mu'âvenet ve kâmil-i 'adâlet-şemâyile muzâheret câlib-i esnâf mesubât-ı 'uzmâ ve sâlib-i nevâyib çarh-ı bî-bekâ idüğünde gubâr u merâ cây-gîr zamîr-i mir'âtı nazîr-i cihân olmaya. Hâsılı ey mu'în-i her mazlûm budur ümniyye-i zümre-i 'ulemâ ref'-i zulm ile sâ'î-i hayr ol, bâ'isi ol mansıbını kable ibkâ ehl-i 'ilmün mu'îni ol, dâ'im Hak mu'în ola sana rûz-ı cezâ. Âmîn.

30. Bitlice Ali Çelebizâde Abdullah Efendi (ö. 1039/1629)

Şeyhülislam Çivizâde Mehmed Efendi'nin (ö. 995/1587) amcası Ahdi Çelebi'nin oğlu olan Ali Efendi'nin çocuğu olduğu için Bitlicezâde Abdullah Efendi olarak bilinmektedir.¹⁰⁷ 977'de dünyaya gelen Abdullah Efendi temel eğitimini tamamladıktan sonra Hoca Sâdeddin Efendi'den mülâzemet aldı. Eski Ali Paşa medresesine, ardından Perviz Efendi Medresesine atandı. 1003/1595'te Yusuf Paşa, 1008/1599'da Zal Paşa, 1009/1601'de Sahn-ı Semân, 1011/1602'de Sultan Selim Medresesine, 1012/1603'te Süleymaniye, 1013/1604'te ise Süleymaniye Darülhadisine atandı. Abdullah Efendi, 1039/1629'da vefat etti.¹⁰⁸

Hem arzuhalde hem de tercemede görüldüğü üzere azil olayının gerçekleştiği dönemde Abdullah Efendi, 1003/1595'te atandığı Yusuf Paşa Medresesinde müderris idi. Abdullah Efendi

106 Şeyhî, *Vekâyiü'l-fuzalâ*, 1/440-455; Bayram Ali Kaya, "Yahyâ Efendi, Zekeriyâzâde", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/yahya-efendi-zekeriyazade> (18.05.2021).

107 Çivizade ailesinin kendisine dayandığı Çivi İlyas'ın Şeyhülislam Muhyiddin Mehmed ile Ahdi Çelebi olmak üzere iki oğlu vardı. Muhyiddin Mehmed'in Çivizade Mehmed adında bir oğlu vardı. Ahdi Çelebi'nin ise Bitlice Mustafa, Mahmud ve Ali Efendi olmak üzere üç oğlu vardı. Yukarıda arzuhalinde bulunan kişi Ali Efendi'nin oğludur. Bk. Mehmet İpşirli, "Çivizâdeler", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/civizadeler> (18.05.2021).

108 Atâyî, *Hadâ'iku'l-hakâ'ik*, 2/1783-1785.

de diğer arzuhallerde zikredildiği üzere Molla Masûm'un faziletlerine işaret edip devletin ona hakkını vermesi gerektiğini belirtmektedir.

Arzual Metni: Bitlice Alî Çelebizâdenindür

Mevlânâ-yı merkûm tekmîl-i fûnûn [u] 'ulûm itdüğü ma'lûm ve beyne'l-akrân 'adâletle mevsûm ve simât-i rezileden ma'sûm ve hâlâ bî-vech 'azlla mazlûm olmağın mansıbında ibkâ sebeb-i devlet-i âhîret ve dünyâ idüğü meczûmdur. Harrerehu el-'abdü'l-fakîr ilâ menni'l-ganiyi'l-kadîr 'Abdullâh el-müderri bi-medreseti'l-merhûm Yûsuf Paşa.

31. Bahşî Mehmed Efendi (ö. 1033/1624)

Isparta'da doğup ilk eğitimini memleketinde aldıktan sonra İstanbul'a gitti ve Şeyhülislam Çivizâde Mehmed Efendi'nin (ö. 995/1587) meclisine katılıp ondan mülâzemet aldı. Eğitimini tamamlayıp mülâzemetini aldıktan sonra Hasan Paşa medresesine atandı. 1004/1596'da Murad Paşa Medresesine, Cemaziyelevvel 1006'da (Ocak 1598) Rodos müftüsü olarak atanmasına rağmen kabul etmeyip azledildi. Tesliye kabilinden 1007/1599'da Yeni Ali Paşa medresesine atandı. 1028/1619'da Anadolu kazaskeri oldu ve bir yıl sonra azledildi. Birçok ilimdeki yetkinliği ile bilinen Bahşî Efendi, 1033/1624'te vefat etti.¹⁰⁹

Bahşî Efendi arzualinde nerede görev yaptığına dair herhangi bir kayıt getirmeksizin imzasını "*Mehmed eş-şehîr Bahşî*" olarak atmıştır. Yukarıda tercümesini sunarken ifade ettiğimiz üzere bu dönemde Bahşî Efendi Cemaziyelevvel 1006'da (Ocak 1598) atandığı Rodos müftülüğünü kabul etmeyip mazûl bir şekilde beklemektedir. Muhtemelen bu dönemde resmi bir görevi olmadığı için imzasını da kayıtsız bir şekilde atmıştır. Arzualinde vurguladığı noktalar diğer arzuhallerdekilerle aynıdır.

Arzual Metni: Bahşî Efendinündür

Mersûm olan Mevlânâ Ma'sûm ihâta-i 'ulûm ve imâta-i ezâ-yı zulûm etmesi ile mümtâz-ı akrân idüğü ma'lûmumuzdur. Harrerehu el-fakîr Mehmed eş-şehîr Bahşî *ufiye anhu*.

32. Kara Sun'î Efendi (ö. 1023/1614)

Konya'da Hamid vilâyetine bağlı Yalvaç kasabasında 960'da dünyaya gelen Sun'ullah Efendi, Sun'î mahlası ile bilinmektedir. Babası Şeyh olduğundan dolayı Yalvaçlı Şeyhzâde Kara Sun'î Efendi olarak da tanınmaktadır. Temel eğitimini tamamladıktan sonra Rumeli kazaskeri Bahaeddinzâde Efendi'den¹¹⁰ (ö. 996/1588) mülâzemet almıştır. Ardından kırk akçe ile Başçı

109 Atâyî, *Hadâ'iku'l-hakâ'ik*, 2/1697-1698.

110 Bayramiye tarikatının büyüklerinden Bahaeddinzâde Mehmed Efendi'nin torunu ve Lütfullah Çelebi'nin oğludur. 940/1533'te doğdu. Taşkoprüzâde'den uzun zaman ders aldı ve onun kızıyla evlendi. Ebüssuûd Efendi'den 957/1550'de mülâzemet aldı. Birçok medresede müderrislik görevi yaptıktan sonra Bursa, Galata, Edirne, İstanbul kadılığı yaptı. 991/1583'te Anadolu kazaskeri, 994/1586'da Rumeli kazaskeri oldu. Daha sonra 995/1587'de Mısır, 996/1588'de Mekke kadısı oldu. 996/1588'de vefat etti. Atâyî, *Hadâ'iku'l-hakâ'ik*, 1/895.

İbrahim Medresesinden munfasıl iken Hocazâde Mehmed Efendi'nin (ö. 1024/1615) Anadolu kazaskeri olduğu 1004/1595'te onun dikkatini çekerek tezkirecilik hizmetine girdi. Rebiulevvel 1005'te (Ekim 1596) Mahmud Paşa Medresesi ve 1010/1601'de Edirnekapı Mihrümah Sultan Medresesine müderris olarak atandı. Sun'ullah Efendi 1023/1614'te felç geçirip vefat etti.¹¹¹

Arzuhalde görüldüğü üzere azil olayının gerçekleştiği dönemde Kara Sun'î Efendi, Mahmud Paşa Medresesi müderrisi olarak imzasını atmıştır. Atâyî, onun Rebiulevvel 1005'te (Ekim 1596) Mahmud Paşa medresesine atandığını kaydetmektedir. Kara Sun'î Efendi arzuhalinde Molla Masûm'un üstünlüklerini zikredip onun hakkının sebepsiz yere alındığını ve mansıbının geri verilmesinin din ve devlete yaraşan olduğunu ifade etmektedir.

Arzuhal Metni: Kara Sun'î Efendinündür

Bu mecellede ahvâli meşhûdün-leh ve merkûm olan Mevlânâ Ma'sûm dâ'ileri zîver-i 'ulûm ve 'adl ü kemâlât ile müzeyyen-i mevsûm ve şemme-i zulm ve sekâmetden ma'sûm ve bî-vakt ü bilâ-sebebe mansıbı alınmağla mağdûr ve mazlûm olmuştur. Nazm-ı ahvâli ile tekayyüd mücib-i sa'âdet-i dâreyn olduğu ma'lûmdur. Harrerehu el-fakîr Sun'î el-müderris bi-medreseti el-Merhûm Mahmûd Paşa *ufiye anhumâ*.

33. Cerrâhzâde Mehmed Efendi (ö. 1025/1616)

İstanbul'da bir cerrahın oğlu olarak dünyaya gelen Mehmed Efendi, babasına nispeten Cerrahzâde olarak bilinmektedir. Cerrahlık mesleğine dair okumalar yaptıktan sonra ilim yoluna girmiş ve temel eğitimini tamamlamıştır. Daha sonra Çivizâde Mehmed Efendi'den (ö. 995/1587) mülâzemet almıştır. İlk görev yeri olarak kırk akçe ile Üsküdar Abdullah Ağa Medresesine atanmıştır. 1001/1592'de Edirne'deki Şeyhi Çelebi Medresesine, Cemaziyelevvel 1005'te (Aralık 1596) ise Sinan Paşa Medresesi haricisine tayin edilmiştir. 1007/1598'de Sinan Paşa Medresi Sultânî payesine ulaşmıştır. 1007/1599'da Erzurum kadılığı ile kadılık mesleğine geçmiştir. 1010/1601'de azledilmiş bir yıl sonra da Nahçıvan kazasına tayin edilmiştir. 1012/1603'te bölge Safevîlerin (Atâyî: Rafiziler) eline geçince Cerrâhzâde Mehmed de onların eline esir düşmüştür. Cerrâhzâde'nin bölgedeki adaletli yönetiminden dolayı serbest bırakılmış ve İstanbul'a gönderilmiştir. 1025/1616'da vefat etmiştir.¹¹²

Molla Masûm'un azli dolayısıyla yazmış olduğu arzuhalde Sinan Paşa Medresesinin müderrisi olarak imzasını atmıştır. Arzuhalde Molla Masûm'u övdükten sonra olayın kendisi tarafından da bilindiği ve buna binaen bu arzuhalini yazdığını ifade etmektedir.

Arzuhal Metni: Cerrâhzâde Efendinündür

Bu mahdar-ı sadâkat-muhbirde mastûr ve merkûm olan Mevlânâ Ma'sûm dâ'ileri simât-i ma'ârif ve fezâ'îl ile mevsûm ve zât-i sutûde-sıfâtı ismi gibi nekâyis-i rezâyilden ma'sûm

111 Atâyî, *Hadâ'iku'l-hakâ'ik*, 2/1464-1465.

112 Atâyî, *Hadâ'iku'l-hakâ'ik*, 2/1497-1499.

olup hâlen gâyetde mağdûr ve mazlûm olduğı bu dâ'ilerine dahi mute'ayyen ve ma'lûmdur. Ketebehu el-'abdü'l-fakîr Mehmed eş-şehîr bi-Cerrâh-zâde el-müderriş bi-medreseti Sinân Paşa el-vezîr *'ufiye anhümâ*.

34. Ahizâde Mahmud Çelebi (ö. 1036/1627)

Ahizâde Abdülhalim Efendi'nin (ö. 1013/1604) oğlu Mahmud Efendi, 982/1574'te doğmuştur. Temel eğitimini babasından ve dönemin diğer âlimlerinden aldıktan sonra Bostanzâde Mehmed Efendi'den (ö. 1006/1598) mülâzemet almıştır. Cemaziyelevvel 1006'da (Aralık 1597) elli akçe ile Perviz Efendi Medresesine atandı. 1009/1600'de Sinan Paşa Medresesi haricisine, 1010/1601'de ise Sinan Paşa sultanîsine tayin edildi. Siyavuş Paşa, Sahn-ı Semân, Ayasofya, Süleymaniye'de müderrislikten sonra 1021/1612'de Selanik kadısı olarak atanıp kadılık mesleğine geçiş yapmıştır. Daha sonrasında Mısır, Eyyüb, Bursa ve Edirne gibi önemli merkezlerde kadılık yaptı. 1036/1627'de Edirne kadılığından azledildikten sonra şîr pençe hastalığına yakalandı ve aynı yıl vefat etti.¹¹³

Ahizade Mahmud Çelebi yazmış olduğu arzuhalde görüldüğü üzere azil olayının gerçekleştiği dönemde Cemaziyelevvel 1006'da (Aralık 1597) atandığı Perviz Efendi Medresesinde müderris idi. Arzuhalinde diğer arzuhallere paralel olarak Molla Masûm'un üstünlüklerini ve bu mansıbı hak ettiğini dile getirmektedir.

Arzihal Metni: Merhûm Âhizâdenün zâdesi Mahmûd Efendinündür

İşbu tomâr-ı 'azîzü'l-'itibârda kemâlât-ı zât-ı ma'ârif-simât beyân olınan dâ'î-i fakîr merâhim-i seniyye-i sultâniyyeden nisâb-ı kâmil ve hazz-ı kesîr ile mura'â olmağa lâyıq ve cedîr idüği hafî ve setîr değüldür. Ketebehu el-'abdü'l-fakîr Mahmûd el-müderriş bi-medreseti Pervîz Efendi *'ufiye anhu*.

35. Ahizâde Yahya Çelebi (ö. 1020/1611)

Ahizâde Abdülhalim Efendi'nin (ö. 1013/1604) diğer bir oğlu olan Yahya Efendi, 982/1574'te doğmuştur. Eğitimini babasından ve dönemin diğer âlimlerinden aldıktan sonra Bostanzâde Mehmed Efendi'den (ö. 1006/1598) mülâzemet almıştır. Cemaziyelevvel 1006'da (Aralık 1597) ilk görev yeri olarak Sinan Paşa Medresesine müderris olmuştur. Hasekiyye, Sahn-ı Semân, Üşküdar Valide Sultan, Süleymaniye, Süleymaniye Darülhadis Medreselerinde görev aldıktan sonra 1018/1609'da Mısır Kahire'ye kadı olarak atandı ve 1020/1611'de azledildikten sonra İstanbul'a gelirken Şam civarında vefat etti.¹¹⁴

Yahya Efendi, Molla Masûm için yazdığı arzuhali Cemaziyelevvel 1006'da (Aralık 1597) atandığı ilk görev yeri olan Sinan Paşa Medresesi müderrisi iken yazmıştır. Daha önce ilk atandığı medresede olup arzihal yazan kişi Yahya Efendi'nin kardeşi¹¹⁵ Mahmud Efendi idi.

113 Atâyi, *Hadâ'iku'l-hakâ'ik*, 2/1734-1735.

114 Atâyi, *Hadâ'iku'l-hakâ'ik*, 2/1411-1412.

115 Ahizade Mahmud ile Yahya Efendi'nin doğum tarihleri 982/1574 olup ikiz olmaları kuvvetle muhtemeldir.

Muhtemelen babaları Ahizade Abdülhalim Efendi'nin isteği ile iki kardeş kariyerlerinin ilk basamağında olmalarına rağmen arzuhal yazabilmişlerdir. Arzuhaline dönemin âlimlerinin hüsn-i şehâdetinde bulunduğu Molla Masûm hakkında sultanın şefaati edip ona mansıbını geri vermesini istemektedir. Ayrıca Molla Masûm'un dönemin âlimleri arasında ilim ve faziletleri ile bilinen biri olduğunu vurgulamaktadır.

Arzuhal Metni: Abdülhalîm Efendi-zâde Yahyâ Efendi hazretlerindedir

Bu mahdar-ı dirâ'at-üslûb şefâ'at-i mashûbda nehâr-i 'ulemâ ve meşâhir-i fuzelâ hakkında edâ-i şehâdet-i hakka idüp mukassim-i erzâk olan 'atabe-i 'aliyye-yi 'amîmetü'l-eşfâkdan hâyib olmayup sâhib-kıran zafer-karîn zıllullâhi fi'l-arzeyn hazretlerinin ihsân-i bî-pâyân-ı ârzû-resânlarından hazz-ı vâfir ile mahzûz ve 'ayn-i 'inâyet-i bî-gâyet ile melhûz olmasın tazarru' ve niyâz itdükleri Ma'sûm Efendi dâ'ileri ihrâz-ı kesb-i sabk ile mümtâz ve matlab-ı merkûm istihkâkına nisbet vâz olduğu kenâr, 'alâ 'ilm meşhûr-i 'âlemdir. Ketebehu el-'abdü'l-fakîr Yahyâ bin 'Abdü'l-halîm el-müderres bi-medreseti Sinân Paşa, *'ufiye anhümâ*.

36. Muzaffer Efendi (İyânî) (ö. 1020/1611)

Halep Müftüsü Ali Efendi'nin oğlu olan Muzaffer Efendi, temel eğitimini dönemin âlimlerinden aldıktan sonra Ma'lûzâde Mehmed Efendi'den (ö. 993/1585) mülâzemet almıştır. Kırk akçe ile ilk görev yeri olan Kepenekçi Medresesinden munfasıl iken 994/1586'da Mahmud Paşa Medresesine atanmıştır. 1000/1591'de Eyyüb Sultan, 1003/1594'te Sahn-ı Semân, 1004/1595'te Yavuz Sultan Selim ve Cemaziyelahir 1005'te (Ocak 1597) ise Süleymaniye Medreselerinden birine atanmıştır. Farklı medreselerdeki müderrisliklerden sonra Cemaziyelahir 1007'de (Ocak 1599) kadılık görevine geçerek Halep kadısı olmuştur. Galata, Bursa ve Edirne kadılığında sonra 1018/1609'da emekliliğe ayrılmıştır. 1020/1611'de ise vefat etmiştir. İlim ve marifetteki üstünlüğü ile bilinen Muzaffer Efendi, şiirlerinde 'İyânî mahlasını kullanmaktadır.¹¹⁶

Muzaffer Efendi, Molla Masûm için yazmış olduğu arzuhal Cemaziyelahir 1005'te (Ocak 1597) atandığı Süleymaniye Medreselerinde görevli iken yazmıştır. Arzuhalde ilgili tomarda durumu zikredilen Molla Masûm'un eski görevine iade edilmesini sultandan istemektedir.

Arzuhal Metni: Merhûm Muzaffer Efendi

Bu tomâr-ı celîlü'l-'itibârda ahvâl-i pesendîdesi mezkûr ve ef'âl-i hamîdesi mestûr olan Mevlânâ Ma'sûmun hüsn-i hâli herkese ma'lûm olmuştur. İhsân-ı pâdişâhî ve re'fet-i şehinşâhîden recâ olunur ki bî-vech alınan mansıbında ibkâ buyurulmağa 'inâyet-i 'aliyye-i hüsevânî lâyık ve erzânî buyurula. Namakahu el-fakîr Muzaffere'd-dîn el-müderres bi-ihdâ medârisi's-Sultân Süleymân Hân *tâbe serâhû*.

116 Atâyî, *Hadâ'iku'l-hakâ'ik*, 2/1404-1406.

37. Hocazâde Abdülaziz Çelebi (ö. 1027/1618)

Abdülaziz Efendi, Hoca Sâdeddin Efendi'nin dördüncü oğludur. 983/1585'te doğan Abdülaziz Efendi, babasından mülâzemet almıştır. İlk görev yeri olarak 1003/1594'te Gazanfer Ağa Medresesine ardından bu dönemde yaygın hale gelen *hâcezâdeler kanunu* gereği dâhil rütbesi ile Sahn payesi almıştır. 1004/1595'te Sahn-ı Semân, Şaban 1006'da (Nisan 1598) Yavuz Sultan Selim medresesinde görev almıştır. Cemaziyelevvel 1007'de (Aralık 1598) Süleymaniye, 1008/1599'da Süleymaniye Darülhadis ve 1009/1600'de Vefa Hakâniyye Medresine atanmıştır. Müderrislikten sonra Bursa, Galata ve İstanbul kadısı ardından Anadolu ve Rumeli kazaskerliği görevlerinde bulunmuştur. 1027/1618'de siroz hastalığından vefat etmiştir.¹¹⁷

Molla Masûm'un azline dair arzuhallerin yazıldığı sırada Abdülaziz Çelebi, Şaban 1006'da (Nisan 1598) atanmış olduğu Yavuz Sultan Selim Medresesinde müderristir. Arzuhalinde dönemin âlimlerinin bu hüsn-i şehâdetlerinin dikkate alınması, kanunnameye atfen hakkının geri verilmesi gerektiğini dile getirmektedir.

Arzuhal Metni: Merhûm ve mağfûr Şeyhülişlâm Hâce Efendi hazretlerinin kûçek oğulları Abdülazîz Çelebi merhûmun imzâ-i şerîfeleridür ki nakl olunur. sahh.

Ercâ-i mecelle-i 'arz ve i'lâmda irhâ-i zimâm-i aklâm recâ iden 'ulemâ-i a'lâmun *sellemehümü's-selâm 'an mucibâti'l-melâm* şehâdet-i hakkaları sezâ-vâr-ı kabûl ve mahdar-ı sadâkat-muhbirleri lâyıq-ı nazar-ı ferhunde-eser 'âlem-i şümûl olup mehâbil-i 'adl ü istikâmet şemâyilinden mefhûm ve hılâl-i sedâdı ihlâl-ı diden-i evsâfdan ma'sûm iken müddet-i kalilede 'azl-i bî-vechle zahr-ı zuhûrî maksûm ve kasr-ı sürûrî mehdûm Mevlânâ Ma'sûm dâ'ileri çerâğ-ı efruhteleri silkinde ve manzûm ve mensûr intizâm-ı ahvâli rusûm-ı 'inâyetleri ile mersûm ve şemme-i eltâf-ı bî-gâyetleri ile mevsûm olmak sebab-i sa'âdet-i yevm-i ma'lûm ve nazm-ı kânûn-ı Hümâyûna bâ'is olması ma'lûmdur. Ketebehu el-'abdül-'aviz ilâ rızâ-i Rabbihi'l-Azîz İbnü'l-mevlâ Sa'deddîn 'Abdü'l-'azîz *sânehumullah fî havreti'l-harîz* müderrisen bi-medreseti's-Sultân Selîm *ca'allâhu men etâhu bi-kalbin selîm ve ekremehu fî dâri'n-na'im bi-in'âmihimi'l-'amîm. Âmîn sümme âmîn.*

38. Ebûlmeyâmin Mustafa Efendi (ö. 1015/1006)

Mustafa b. Ali Efendi, "Ebu'l-Meyâmîn" ve "Sarıgürzzâde Kaynı" olarak bilinmektedir. 953/1546'da doğan Mustafa Efendi, Bursa Kaplıca müderrisi Sarı Gürzzâde Efendi hizmetinde belli bir süre kaldıktan sonra Zekerîyya Efendi, Mahmud Efendi ve Abdülğanî Efendi'den ders almıştır. Bu eğitimlerin ardından Ebusuûd Efendi'nin rahle-i tedrisinden geçmiş ve 977/1569'da onda mülâzemet almıştır. Mülâzım olduktan sonra ilk önce yirmi akçe ile Eski Nişancı Medresesine atanmıştır. Karaçelebizâde Hüsâm Efendi'ye damat olmuş, ardından

117 Atâyî, *Hadâ'iku'l-hakâ'ik*, 2/1582-1584, Reşîdüddin Vatvat, *Hazret-i Ali'nin Yüz Sözü Gül-i Sad-berg*, çev. Hocazâde Abdülaziz Efendi, haz. Âdem Ceyhan (İstanbul: Buhara 2011).

Hoca Sâdeddin Efendi ile yakın irtibat kurmuştur. 1002/1594'te Süleymaniye, 1005/1596'da Vefa, Recep 1006'da (Şubat 1598) ise Safiye Sultan tarafından yapılan yeni medreseye tayin edilmiştir. Nefeszâde ve Yavuz Efendi'lerin huzurunda Süleymaniye Camii'nde ders vermiştir. Müderrislikten sonra 1008/1599'da Edirne kadısı, 1010/1601'de ise İstanbul kadısı olmuştur. Bu görev sırasında zahire kıtlığını sıkı kontrole tabi tuttuğu için Ebû'l-meyâmin lakabı ile anılmaya başlamıştır. 1011/1603'de Esad Efendi yerine Anadolu kazaskeri, Sun'ullah Efendi'nin azledilmesiyle de şeyhülislam olmuştur. 1015/1606'da ikinci defa şeyhülislam olduysa da kısa bir süre sonra vefat etmiştir.¹¹⁸

Mustafa Efendi, Molla Masûm için yazmış olduğu arzuhali yeni yapılan Safiye Sultan Medresesine Recep 1006'da (Şubat 1598) atandıktan sonra yazmıştır. Arzuhalini imzalarken Safiye Sultan Medresesinin ilk müderrisi olduğu için “*el-müteşerrif bi-medreseti Hazret-i Vâlîde Sultân*” ibarelerini kullanmaktadır. Arzuhalde vurguladığı noktalar öncekilerle aynıdır.

Arzuhal Metni: Sarı Gürzzâde kayını Mustafâ Efendi hazretlerininündür

Mezbûr dâ'ileri 'ilm ü fezâ' il ile ser-firâz ve beyne'l-kudât câdde-i hasene ve tarîka-i müstahseneye sevkle mümtâz rezâ'îlden ma'sûm hüsn-i hâlle ittisâfî beyne'l-eşrâf ma'lûm kimesne olup fuhûl-i fuzelânun şehâdetleri mevki'-i kabûlde vâkı'a olup me' mûline mevsûl buyurılmak müstevcib-i ücûr-i cezîle ve mesûbât-ı cemîle idüğü mahal-i reyb ü mirâ değüldür. Ketebehu el-'abdü'l-fakîr ile'l-melîki'l-A'lâ Mustafâ el-müteşerrif bi-medreseti Hazret-i Vâlîde Sultân *'ufîye anhüma*.

39. İmam Damadı Şeyhî Mehmed Efendi (ö. 1016/1607)

III. Murad'ın imamı olan ve bu sebeple *imâm-ı Sultânî* olarak bilinen Abdülkerim Efendi'nin¹¹⁹ damadı olduğu için İmam Damadı olarak bilinmektedir. Leysîzâde Şeyhî Efendi olarak da bilinen Mehmed, eğitimini dönemin âlimlerinden aldıktan sonra Fudayl Çelebi'den (ö. 991/1583) 982/1574'te mülâzemet almıştır. Mülâzemetten sonra yirmi beş akçe ile Hasköy'deki Mahmud Paşa Medresesinde müderrisliğe başladı. Ardından Tahta Kadı, Başçı İbrahim, Haydar Paşa, Üsküdar Mihrumah Sultan ve Sahn-ı Semân Medreselerine atanmıştır. 1004/1595'te Galata kadılığı ile kadılık mesleğine geçti. Cemaziyelahir 1006'da (Ocak 1598) Bursa kadısı olan Mehmed Efendi, Safer 1007'de (Eylül 1598) azledilmiştir. Sonrasında tekrardan Bursa, Dimetoka ve Edirne kadılıklarında bulunmuş ve 1016/1607'de vefat etmiştir.¹²⁰

Şeyhî Mehmed Efendi yazmış olduğu arzuhalde kendi imzasını “*Şeyh Mehmed el-kâdî bi-Burusa sâbikan*” olarak atmaktadır. Yukarıda Atâyî'nin aktardığına göre Cemaziyelahir

118 Atâyî, *Hadâ'iku'l-hakâ'ik*, 2/1342-1346; Mehmet İpşirli, “Ebûlmeyâmin Mustafa Efendi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ebulmeyamin-mustafa-efendi> (19.05.2021).

119 Manisa'da doğup Ataullah Efendi'den mülâzemet aldıktan sonra farklı görevlerde bulunmuş ve Manisa Tekye Medresesinde görev almıştır. Bu esnada şehzadelik döneminde Manisa'da bulunan III. Murad'a imamlık yaptığı için İmâm-ı Sultânî olarak bilinin olmuştur. 1002/1594'te vefat etmiştir. Atâyî, *Hadâ'iku'l-hakâ'ik*, 1/944-945.

120 Atâyî, *Hadâ'iku'l-hakâ'ik*, 2/1359.

1006'da (Ocak 1598) Bursa kadısı olmuş ve Safer 1007'de (Eylül 1598) ise azledilmiştir. Arzuhalinde “sâbıkan” kaydı bulunduğu için yazılan arzuhallerin Safer 1007'den sonra yazılmış olması muhtemeldir.

Arzuhal Metni: İmâm Damadınundur

Mevlânâ mumâ-ileyh *esbağahu'llâhu ni'amehu* 'aleyh fezâil-i hamiyeye ve kemâlât-i muhimme ile mümtâz ve ma'lûm ve nekâyis ve rezâyilden ma'sûmdur. Hakkını îfâ ve mansıbında ibkâ izdiyâd-ı devlet-i âhîret [ü] dünyâ idüğü mahall-i reyb değüldür. Zeberehu el-fakîr ile'l-Melîki'l-Kadîr eş-Şeyh Mehmed el-kâdî bi-Burusa sâbıkan.

40. Koca Rıdvan Efendi (ö. 1024/1615)

Macar asıllı olan Koca Rıdvan Efendi, Akşehirli kadı Fazlullâh Efendi'nin yanında yetişmiştir. İlim yolunda iken veziriazam Semiz Ahmed Paşa'nın yardımcılarıyla İvaz Efendi'nin meclisine katılmış ve ondan mülazım olmuştur. İlk olarak kırk akçe ile görev yaparken azlolunmuş ve 989/1581'de Rüstem Paşa Medresesine, ardından 994/1586'da Üsküdar Mihrûmah Sultan Medresesine atanmıştır. Muharrem 1006'da (Eylül 1597) Edirne kadısı olmuş ve Safer 1007 (Eylül 1598) ise azledilmiştir. Ardından Selanik, İstanbul ve Anadolu kazaskerliği gibi farklı kadılıklarda bulunan Rıdvan Efendi, 1024/1615'te vefat etmiştir.¹²¹

Koca Rıdvan Efendi arzuhalini imzalarken kendisini “el-kâdî sâbıkan bi-dâri'n-nasr Edirne” ibareleri tanıtmaktadır. Yukarıda Atâyî'nin aktardığı üzere Rıdvan Efendi, Muharrem 1006'da (Eylül 1597) Edirne kadısı olmuş ve Safer 1007'de (Eylül 1598) ise azledilmiştir. Arzuhaldeki “sâbıkan” kaydı arzuhallerin Safer 1007 ve sonrasında yazılmış olmasını gerektirmektedir.

Arzuhal Metni: Koca Rıdvân Efendinündür

Dâ'i-i merkûm âdâb-ı kudâtı himâyet ve siyânet ve vak'a-i mahkeme-i şer'-i Hudâyı hıfz ve ri'âyet idüp da'avî-i şer'iyye istimâ' ve işğâda ve ahkâm-ı şeri'at-ı şerîfeyi ikâmet ve icrâda kalîlü'l-mu'adil olduğına ictimâ'-ı 'ulemâ şâhid-i 'adl olup ¹²²أنتم شهداء الله في الأرض mefhûmı üzere hakkında olan şehâdet-i fuhûl taka'u bi'l-kabûl buyurılıp me'mûli olan ibkâ husûle mevsûl olmağa zirre-i 'inâyet-i pâdişâhîye ehakk ve şemme-i 'âtıfet-i şehinşâhîye ahrâ ve elyak idüğü şekden münfekdür. Ve ene el-'abdü'l-fakîr el-muktasîr ile'l-Ganiyi'l-Muktedir Rıdvân el-kâdî sâbıkan bi-dâri'n-nasr Edirne el-mahrûse *humiyet ani'n-nuhûs*.

41. Gazi Giray II (ö. 1016/1607)

961/1554'te Devlet Giray'ın oğlu olarak dünyaya gelen Gazi Giray, Bora lakabıyla da bilinmektedir. Özellikle III. Murad devrinde başlayan İran seferleri sırasında göstermiş olduğu mücadeleler ile tanınmıştır. Âdil Giray kumandasındaki Kırım ordusuna katılmış ve Özdemiroğlu

¹²¹ Atâyî, *Hadâ'iku'l-hakâ'ik*, 2/1477-1479.

¹²² “Sizler Allah'ın yeryüzündeki şahitlerisiniz.”

Osman Paşa ile tanışma fırsatı bulmuştur. Paşa'nın dikkatini çeken Gazi Giray, 988/1580'de sefer sırasında öncü birlik olarak harekete katılmış bu sırada İranlılar tarafından esir alınarak Alamut Kalesi'ne hapsedilmiştir. 993/1585'te buradan kaçmış, tekrar Erzurum'da Osman Paşa'nın yanında savaşa katılmıştır. Osman Paşa'nın vefatı dolayısıyla bir süre Yanbolu'da yaşayan Gazi Giray, Osman Paşa tarafından Kırım hanlığına getirilen İslâm Giray'ın ölümü üzerine han olarak tayin edilmiştir (996/1588). Rusların kendisini han olarak kabul etmemesi üzerine İsveç ve Lehistan ile ittifak kurarak Ruslar üzerine yürümüş en sonunda yapılan anlaşma ile Rus çarı vergi vermek zorunda kalmıştır. III. Mehmed döneminde Cigalazâde Sinan Paşa'nın girişimleriyle azledilmişse de kısa bir süre sonra tekrar hanlığı elde etmiştir. 1006/1598'de Osmanlı'nın batı seferlerinde Macaristan'da orduya katılmıştır. Bir yıl sonra Estergon seferine katılmıştır. 1011/1603'te Kırım'a dönen Gazi Giray I. Ahmed'in Celâli İsyanları için asker istemesine az bir kuvvet göndermiş, İran'a düzenlenen sefere katılması da istenmesine rağmen sefere iştirak etmemiştir. Gazi Giray Şâban 1016 / Kasım 1607) Kırım'da vebadan vefat etmiştir. Gazi Giray'ın şiirle uğraştığı bilinmektedir. Bunun yanı sıra Hoca Sâdeddin Efendi ile yazışmaları¹²³ nesir açısından da dikkate değerdir.¹²⁴

Gazi Giray arzuhalini Farsça olarak kaleme almıştır. Mehmed Dâğî ile başlayan arzuhaller Gazi Giray ile bitmektedir. Yazılan bu arzuhalleri “Rum diyarında ilimlerin hazinelerini elde eden âlimlerin kalemlerinden dökülenlerdir” diye nitelendirmiştir. Kadılık makamı ve bunun zorluğuna değinen Kırım hanı, Masûm Efendi'nin hak ettiği mesleğinden haksız yere azledildiğini, onun yerine atanan kişinin ise câhil ve bu görevi hak etmediğini söylemektedir. Kırım Han'ın Masûm Efendi için neden arzuhal yazdığı net olmamakla beraber Gazi Giray'ın Hoca Sâdeddin Efendi ile yakın irtibatla olması buna neden olmuş olabilir. Muhtemelen Hoca Sâdeddin Efendi'nin isteği üzerine yazdığı bu arzuhalinde nereden yazdığı ise tam olarak bilinmemektedir. Arzuhalindeki sözlerinden onun arzuhal yazan diğer kişilerin yazdıklarına muttali olduğu görülmektedir. Ancak buna nasıl muttali olduğu ve kendi arzuhalini nerede iken yazdığı mechuliyetini koruyan noktalardır.

Arzuhal Metni: Gâzî Giray Hân hazretlerinin imzasıdır ki aynıyle nakl olındı

ان چه در ضمن عبارات این طومار بلاغت شعار و طی اشارات این عنوان فصاحت ثمار که از تأمل أقلام سحر حامل فضلاء خطهء روم الذین فازوا بآخار خزائن العلوم در کیفیت احوال مولانا معصوم معروض ارباب فهوم شده است معلوم گشت هر چند حطام دنیا بموجب الدنيا حرام علی اهل الآخرة مردود علمای دین وحکم قضا که من جعل قاضیا فقد ذبح بغیر سکین منفور اصحاب یقین است لکن متصدی این امر خطیر و متقلد این عمل سعادت اجیر در فنون علوم متبحری که باید که در تمشیت احکام قضا تعمق بدقایق اوامر ونواهی وتوافق بحقایق حل و حرمت مثنوبات و مناهی تواند کرد به (بک) بیخبری که خود را با وجود زلتهای جون معصوم داند ومجهول را از معلوم فرق نتواند، لا جرم بصحت

123 Nüshası için bk. Süleymaniye Yazma Eser Ktp. Nuruosmaniye, 4292.

124 Hali İnalçık-Mustafa İsmet Uzun, “Gazi Giray II”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/gazi-giray-ii#1> (03.06.2021); Elvina Abduvaliyeva Er, *Bora Gazi Giray Han: Hayatı ve eserleri*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Ana Bilim Dalı, Doktor Tezi, 2011).

پیوست که بمنصب قضا احق است و طالب غیر معصوم جهول و ظلم و الله يفعل ما یشاء و یحکم ما یرید و أنه لیس بظلام للعبد. نمقه الفقیر غازی گرای

[**Tercüme:** Bu evrakın içinde yazılanlar belagatin bir nişânesi, bu başlık altında öz bir biçimde işaret edilenler fesahatin meyvesidir. Bu meyveler Rum diyarında ilimlerin hazinelerini elde eden âlimlerin kalemlerinden dökülenlerdir. Bu tomar Mevlânâ Masûm Efendi'nin ahvalinin keyfiyeti hakkında anlayış sahibi kişilere sunulanlardır. Dünya aşığı kişilerin elindeki her bir parça, ahiret ehline haramdır. Din âlimleri kadılık meselesinin kadı olan kimsenin bıçaksız boğazlanması gibi olduğunu söylemişlerdir. Bundan dolayı yakîn ehli kimseler kadılıktan kaçınırlar. Ancak bu zor göreve girişen ve sevabı bol ameli işleyen kimselerin kadılık hükümlerin yürütülmesinde derin bilgisi olmalı, emir ve nehiyer konusunda uzmanlaşmalı, haram ve helalin hakikatine ulaşabilmeli, sevap ve yasaklananlar konusunda bilgili olabilmelidir. Şüphesiz doğru bir şekilde bu yazılanlar, onun kadılık mansıbını daha çok hak ettiği ve Masûm'un dışındaki kişi ise cahil ve zalimdir. Allah dilediğini yapar ve istediği şekilde hüküm verir. O kullarına zulmeden değildir. Bunu Gazi Giray yazdı.]

Sonuç

III. Murad devrinden itibaren saray içi güç odaklarındaki değişim hem sarayı hem de etrafındaki bürokratik işleyişi derinden etkilemiş ve beraberinde büyük değişimler getirmiştir. Sultanın saraya kapalı hayat sürmesi, kapı kullarının etkinliğini azaltmış bunun yerine saray içindeki hanım sultanlar ve harem ağalarının nüfuzu daha da güçlenmiştir. III. Murad'ın saltanatının başlarında Nurbanu Sultan, Habeşî Mehmed Ağa, Şeyh Şücâ ve Hoca Sâdeddin Efendi ittifakı en etkin güç iken III. Mehmed'in saltanatında ise Safiye Sultan, Gazanfer Ağa, Mehmed Dâğî ve Hoca Sâdeddin devrin en etkin kişileri olmuşlardır. Hoca Sâdeddin Efendi, III. Murad devrinde ilmiyeye dair mansıp ve atamalarda en etkili kişi olmasına rağmen III. Mehmed devrinde Safiye Sultan ile arasının açılması sebebiyle bu etkinliği azalmıştır. Hoca Sâdeddin Efendi'nin sultanın hocası olması ve ulemânın başına getirilmesi beraberinde birçok sıkıntının da doğmasına sebep olmuştur. *Hocazâde kanunu* ile küçük yaştaki ulemâ çocuklarının ilmiyeye dâhil olma uygulaması bu dönemde yerleşmiş ve bu da birçok âlim-bürokratin şikâyet etmesine sebep olmuştur.

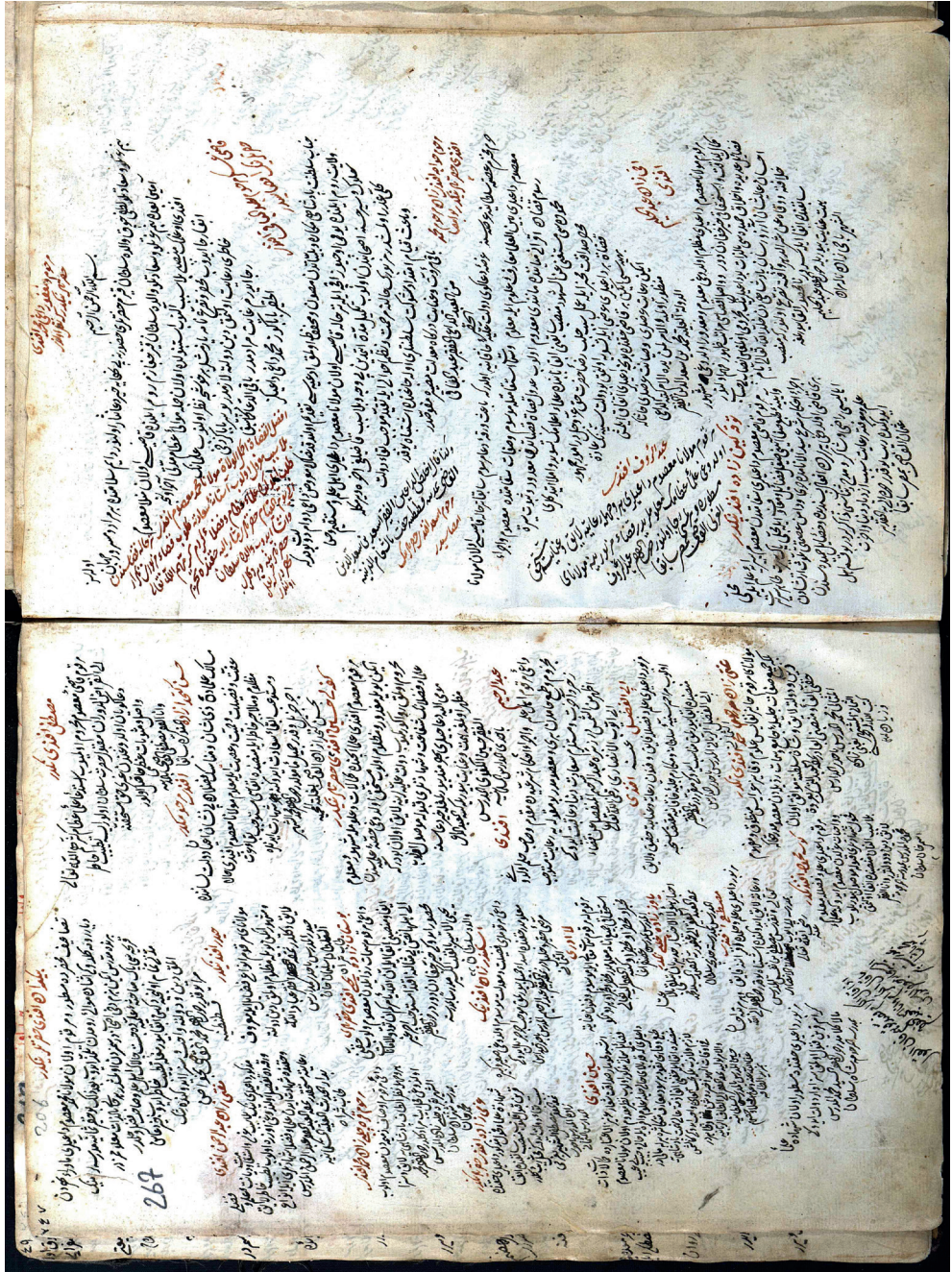
Hoca Sâdeddin Efendi'nin Anadolu ve diğer coğrafyalardan gelen âlimleri himaye ettiği bilinmektedir. Himaye ettiği âlimlerden biri de Tırhala kadılığından azledilen Molla Mehmed Masûm'dur. Maverâünnehir'den gelerek Osmanlı ilmiye sınıfına dâhil olan Molla Masûm Efendi, Hoca Sâdeddin Efendi'den mülazım olarak sırasıyla Talende, İlbasan, Eğriboz, Çatalca, Tırhala ve Yenişehir'de kadılık görevinde bulunmuştur. Aynı zamanda emvâl müfettişliği ile ordu kadılığı ve tezkirecilik gibi görevler de üstlenmiştir. Tırhala kadısı olduğu esnada görev süresi dolmadan haksız yere 1006/1598'de azledildiği için İstanbul'a gelmiş ve muhtemelen Hoca Sâdeddin Efendi vasıtasıyla İstanbul'daki âlimlerden hüsn-i şehâdetle bulduklarına dair arzuhal almıştır. Toplanan bu arzuhaller 1007/1598'de sultanın ve vâlide sultanın şeyhi Şeyh Mehmed Dâğî aracılığıyla Safiye Sultan'a sunulmuştur.

Bu arzuhaller XVI. yüzyılın sonuna doğru Osmanlı İmparatorluğunda değişen ve dönüşen güç odaklarını yansıtan önemli bir örnektir. Üç yüz akçelik Tırhala kadılığından azledilen ve kadı olarak kariyerinin neredeyse en üst noktasına gelmiş olan Molla Mehmed Masûm için devrin en önde gelen âlim-bürokratların ve şeyhinin arzuhal yazması konunun en ilginç noktasını oluşturmaktadır. Her ne kadar arzuhallerin içeriği Molla Masûm ve onun haksız yere azledilmesi üzerine kurulmuşsa da satır aralarında dikkat çeken önemli bir nokta ulemânın hatırı meselesidir. Bu ifade yüzyılın sonuna doğru değişen güç odakları arasında ulemânın etkin rolünü göstermektedir. Ulemânın hatırı meselesi sultana karşı bir ikaz ve güç gösterisi olarak da okunması mümkündür. Ayrıca ulemâdan ziyade bir tarikat şeyhinin arzuhalleri sunması değişen dengelerin bir göstergesidir.

Arzuhal yazan kişilerin hepsi mülâzemet yoluyla yahut başka bir şekilde Hoca Sâdeddin ile irtibatlı olan kişilerdir. Hoca Sâdeddin Efendi'nin ilmiyenin başında olması onlarla zorunlu bir ilişkiyi de doğurmuş olması muhtemeldir. Arzuhal yazan kişiler arasında Hoca Sâdeddin Efendi'nin âilesi dışında Osmanlı ilmiyye teşkilatının önemli âilelerden olan Ahizâdeler, Karaçelebiler, Bostanzâdeler ve Çivizâdeler gibi âilelerin mensupları da bulunmaktadır. Osmanlı ilmiyye teşkilatının bu güçlü âilelerin üyelerinin hüsn-i şehâdetinde bulunduğu bir konunun devlet nezdinde dikkate alınmaması zor gözükmektedir. Nitekim Molla Masûm'un 1007/1598'nin sonlarına doğru Damad İbrahim Paşa ile Macaristan seferine ordu kadısı ve tezkirecilik görevi ile çıkması, daha sonra mevleviyet payesini alması arzuhallerin dikkate alındığını göstermektedir.

Arzuhallerin yazıldığı dönemde şeyhülislam olan Hoca Sadeddin Efendi'nin neden arzuhal yazmadığı ve yazılan arzuhallerin onun tarafından sultana neden sunulmadığı kapalılığını koruyan bir noktadır. Bu tercih veya zorunluluklarda Safiye Sultan'ın atamalarda etkisi, Hoca Sadeddin Efendi ile arasının iyi olmaması ve Mehmed Dâği'nin sultan üzerindeki etkisi dikkate alınmış olmalıdır.

Ek-Görseller



Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Yazar Katkıları: Çalışma Konsepti/Tasarım- U.Ö., H.Ö.; Yazı Taslağı- U.Ö., H.Ö.; Son Onay ve Sorumluluk- U.Ö., H.Ö.

Çıkar Çatışması: Yazarlar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Author Contributions: Conception/Design of Study- U.Ö., H.Ö.; Drafting Manuscript- U.Ö., H.Ö.; Final Approval and Accountability- U.Ö., H.Ö.

Conflict of Interest: The authors have no conflict of interest to declare.

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

Kaynakça/References

- Afyoncu, Erhan. "Müteferrika". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 13.05.2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/muteferrika>
- Akpınar, Cemil. "Kefevî Hüseyin Efendi". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10.05.2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kefevi-huseyin-efendi>
- Aksoyak, İ. Hakkı. *Gelibolulu Mustafa Âli Divan*. PDF: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018. Erişim 23.03.2020. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/58695,gelibolulu-mustafa-ali-divanipdf.pdf?0>
- Aktepe, M. Münir. "Esad Efendi, Hocazâde". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10.05.2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/esad-efendi-hocazade>
- Akyıldız, Ali. *Haremin Padişahu Valide Sultan: Harem 'de Hayat ve Teşkilat*. İstanbul: Timaş Yayıncılık, 2017.
- Alan, Ercan. *Kadıasker ruznamçelerine göre XVII. yüzyılda Rumeli 'de kadılık müessesesi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Yeniçağ Tarihi Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2015.
- Altun, Mustafa. *Devr-i Saltanat Valide Safiye Sultan*. İstanbul: Libra, 2020.
- Avcı, Ülkü Pınar. "Unutulan Bir Gönül Eri: Şeyh Mehmed-i Dâğî". *Hacı Bektaş Velî Kültür Araştırmaları Dergisi* 24 (Kış 2002) 17-22.
- Beyazıt, Yasemin. *Osmanlı İlimiye Mesleğinde İstihdam (XVI. Yüzyıl)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.
- Börekçi, Günhan. *Factions and Favorites at the Courts of Sultan Ahmed I (r. 1603-1617) and His Immediate Predecessors*. Ohio State University, Doktora Tezi, 2011.
- Reşidüddin Vatvat. *Hazret-i Ali'nin Yüz Sözü Gül-i Sad-berg*. çev. Hocazâde Abdülaziz Efendi. haz. Âdem Ceyhan. İstanbul: Buhara, 2011.
- Çağrıncı, Mustafa. "Bostanzâde Yahyâ Efendi". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 16.05.2021 <https://islamansiklopedisi.org.tr/bostanzade-yahya-efendi>
- Çörekçi, Semra. *17. yüzyıl başında Osmanlı ilmiye sistemi: Nuruosmaniye Kütüphanesi 4569/5 numaralı Ruznâme Defterinin transkripsiyonu ve tahlili*. İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Fleischer, Cornell H. *Tarihçi Mustafa Âli: Bir Osmanlı Aydın ve Bürokrati*. çev. Ayla Ortaç. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Güleç, Hasan. "Ahizâde Abdülhalim Efendi". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 11.05.2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ahizade-abdulhalim-efendi>
- Hasan Beyzade Ahmed Paşa. *Hasan Bey-Zade Tarihi: metin (926-1003/1520-1595)*. haz. Şevki Nezih Aykut. 2 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2004.

- Hathaway, Jane. *The Chief Eunuch of the Ottoman Harem: From African Slave to Power-Broker*. Cambridge University Press, 2018.
- Heiderzadeh, Tafiqh. “İran Alimlerinin Osmanlı Devletine Gelişi ve Osmanlı Bilimine Katkıları”. çev. Aysu Albayrak. *Osmanlı Bilimi Araştırmaları*, 2 (1998), 211-242.
- Henry Lello, *Babîali Nezdinde Üçüncü İngiliz Elçisi Lello'nun Muhtırası*. çev. Orhan Burian. Ankara: TTK, 1952.
- İpekten, Halûk. “Azmîzâde Mustafa Hâletî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 17.05.2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/azmizade-mustafa-haleti>
- İpşirli, Mehmet. “Ebûlmevâmin Mustafa Efendi”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 19.05.2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ebulmeyamin-mustafa-efendi>
- İpşirli, Mehmet. “Ahîzâde Hüseyin Efendi”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10.05.2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ahizade-huseyin-efendi>
- İpşirli, Mehmet. “Çivîzâdeler”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 18.05.2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/civizadeler>
- İpşirli, Mehmet. “Mehmed Efendi, Hocasâde”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10.05.2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mehmed-efendi-hocazade>
- Kaya, Bayram Ali. “Yahyâ Efendi, Zekerîyyâzâde”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 18.05.2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/yahya-efendi-zekeriy yazade>
- Kaya, Nevzat. “Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 22.03.2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/karacelebizade-abdulaziz-efendi>
- Kul, Muhittin. “Tırhala Sancağı İdarecileri (1395-1600)”. *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi = Academic Journal of History and Idea* 6/1 (2019). 216-251.
- Kumrular, Özlem. *Haremde Taht Kuranlar: Nurbanu ve Safiye Sultan*. İstanbul: Doğan Kitap, 2017.
- Nev'î - Divan - Tenkidli Basım*. haz. Mertol Tulum ve M. Ali Tanyeri. İstanbul: İstanbul Ü. Edebiyat Fak. Yayınları, 1977.
- Nevizâde Atâyi. *Hadâ'îku'l-hakâ'ik fi tekmileti'ş-Şakâyiık*. haz. Suat Donuk. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- Ocakaçan, Levent Kaya. *Geç 16 ve erken 17.yy'da Osmanlı Devleti'ndeki patronaj ilişkilerinin Gazanfer Ağa örneği üzerinden Venedik belgelerine göre incelenmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi. İktisat Tarihi Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2016.
- Oral, Ertuğrul. *993-994 (1585-1586) Tarihli Rumeli Kadıaskeri Ruznamesi*. İstanbul: İÜEF. Mezuniyet Tezi, 1980.
- Öngören, Reşat. “Osmanlılar'da Devlet Ricali-Meşayih Münasebetlerinin Boyutlarını Gösteren Yeni Bir Kaynak: Âli'nin Şeyh Mehmed-i Dâğî ile Alakalı Menakıbı”. *İslam Araştırmaları Dergisi* 1 (1997), 107-113.
- Özcan, Abdülkadir. “Dukakinzâde Ahmed Paşa”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 13.05.2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/dukakinzade-ahmed-pasa>
- Özcan, Tahsin. “Molla Arap”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 11.05.2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/molla-arap>
- Selânîki Mustafa Efendi. *Târîh-i Selânîki*. 2 C. Hazırlayan: Mehmet İpşirli. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul 1989.

- Stephan Gerlach, *Türkiye Günlüğü 1573-1576*. 2 C. çev. Türkis Noyan. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2006.
- Şeker, Mehmet. *Gelibolulu Mustafa Âlî ve Mevâ'idü'n-Nefâ'is fî Kavâ'idi'l-Mecâlis*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1997.
- Şeyhî Mehmed Efendi. *Vekâyiü'l-fuzalâ*. 4 C. haz. Ramazan Ekinci. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Şimşek, Selami. "Avrupa ile Asya Arasında Önemli Bir Geçiş Noktası Gelibolu'da Tarikatlar ve Tekkeler = Orders and Dervish Lodges in Gallipoli in the Cross Road of Europe and Asia". Konya: *Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 22 (2007), 269-273.
- Taşköprülüzâde Ahmed Efendi. *Eş-Şakâ'iku'n-nu'mâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye*. haz. Muhammet Hekimoğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Tezcan, Baki. *The Second Ottoman Empire: Political and Social Transformation in the Early Modern World*. New York: Cambridge University Press, 2010.
- Turan, Şerafettin. "Hoca Sâdeddin Efendi". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 25.05.2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hoca-sadeddin-efendi>
- Tüfekçioğlu, Muhammet Selman. *Ahizade Abdülhalim Efendi'nin el-Fark Beyne'l-Müddei ve'l-Müddea Aleyh Risalesinin Tahkik ve Tahlili*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Unan, Fahri. "Mevleviyet". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 27.05.2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mevleviyet>
- Uzun, Mustafa İsmet. "Ganizâde Mehmed Nâdirî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 15.05.2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ganizade-mehmed-nadiri>
- Yiğit, Osman. *Topkapı Sarayı Müzesi arşivi 34 numaralı Filori Defteri (Değerlendirme-Transkripsiyon)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Yeniçağ Tarihi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Son Dönem Osmanlı Hukukçularından Mehmed Said Bey'in *Ahkâmu'l-bey' bi'l-vefâ* İsimli Eserinin İncelemesi ve Transkripsiyonu*

A Study and Transcription of Late Ottoman Jurist Mehmed Said's *Ahkâm al-bay' bi al-wafâ*

Selman Küçüksucu¹ 



* Bu makale, 2020 yılında tamamlanan *Mehmed Said Bey'in Ahkâm-u'l-bey' bi'l-vefâ isimli Risalesi Çerçevesinde Son Dönem Osmanlı'da Hukuki Tartışmalar* başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

Sorumlu yazar/Corresponding author:
Selman Küçüksucu (Doktora Öğrencisi),
İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye
E-posta: selmankcksc@gmail.com
ORCID: 0000-0002-3445-2115

Başvuru/Submitted: 15.05.2021
Revizyon Talebi/Revision Requested: 08.06.2021
Son Revizyon/Last Revision Received: 16.06.2021
Kabul/Accepted: 12.09.2021

Atıf/Citation: Küçüksucu, Selman. Son dönem Osmanlı hukukçularından Mehmed Said Bey'in *Ahkâm-u'l-bey' bi'l-vefâ* isimli eserinin incelemesi ve transkripsiyonu. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 11/2, (Eylül 2021): 829-860. <https://doi.org/10.26650/iuitd.2021.937507>

ÖZ

Ahkâm-u'l-bey' bi'l-vefâ, son dönem Osmanlı hukukçularından Mehmed Said Bey tarafından vefâen satış akdini konu alan ve Fetvâhâne'ye arz edilmek üzere kaleme alınmış bir risaledir. Tarih boyunca Hanefi fakihler tarafından çeşitli değerlendirmelere tabi tutulan bey' bi'l-vefâ akdi son dönem Osmanlı hukukunun en önemli eserlerinden biri sayılan *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*'de de kendine yer bulmuştur. Mecelle'nin üç farklı yerinde zikri geçen bu akit, her birinde diğerinden farklı anlamlara gelecek şekilde ifade edilmiştir. Bu duruma dikkat çeken Mehmed Said Bey eserinde ilk olarak bey' bi'l-vefâ akdi için Hanefi mezhebinde oluşan görüşleri kısa bir şekilde aktarmış ve bu görüşler arasında dönemin ihtiyaçlarına en uygun olacak şekilde bir tercihte bulunmuştur. Ayrıca *Mecelle*'deki maddeleri tercih ettiği görüş çerçevesinde değerlendiren maddeler arasındaki çelişkiyi ortadan kaldırmaya çalışmıştır. Mehmed Said Bey eserinin son kısmına ise Ahmet Cevdet Paşa'nın konu ile alakalı risalesini de eklemiş ve tercih ettiği *kavl-i câmi*'in Cevdet Paşa'nın da tercihi olduğunu belirterek kendisini desteklemiştir.

Anahtar Kelimeler: Mehmed Said, Bey' bi'l-vefâ, Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye, Kavl-i câmi, Rehin

ABSTRACT

The treatise of *Ahkâm al-bay' bi al-wafâ* is written by Mehmed Said, an Ottoman jurist of the late modern period, with the intent of presenting it to the Fatwa Office (Fetvâhâne). The work deals with the loyalty contracts, i.e. *bay' bi al-wafâ*. This type of contract, being tackled from various aspects by Hanafi jurists throughout the history of Islamic law, took an important place with its different meanings in *Majalla al-Ahkâm al-'Adliyya*, which is considered one of the important works of the late Ottoman law. The contract was quoted in three different articles of *Majalla* and had distinct meanings in each of them. Drawing attention to this situation in his work, Mehmed Said Bey, at first, briefly articulates the provisions formed in the Hanafi school for the contract of *bay' bi al-wafâ* and then makes a choice between these provisions in a way that best suits the needs of his period.

Besides, he tries to eliminate the contradiction between the articles by evaluating them within the framework of the preferred provision. Finally, Mehmed Said Bey adds Ahmet Cevdet Pasha's epistle to the last part of his work and aims to support his own opinion by stating that the *al-qavl al-câmi'*, which is also preferred by Cevdet Pasha.

Keywords: Mehmed Said, Bay' bi al-wafâ, Majalla al-Ahkâm al-'Adliyya, al-Qavl al-câmi', al-Rahin

EXTENDED ABSTRACT

Bay' bi al-wafâ contract is a type of agreement that emerged in the 5th/11th century in the Transoxiana region and began to be discussed by regional legal scholars. The emergence of this contract, which had no application in the regions where Muslims used to live, is described in various commentaries as an indication of financial needs and a liquidity problem. Regarding its legal nature, the contract has caused controversy among the jurists and different opinions have been expressed about it throughout the history of *fiqh*. Initially, it was evaluated as a *al-rahin* (pledge contract) and regarded as impermissible to act in the way it was applied. Later, however, other jurists have expressed different ideas as to whether it is a *al-'aqd al-sahîh* (valid contract of sale) or a *al-'aqd al-fâsid* (vicious contract of sale). Eventually, the idea that this contract is a new type prevailed, and an overarching view called *al-qavl al-câmi'* was mentioned in that regard. According to this view, *bay' bi al-wafâ* contract is a novel type of contract consisting of the pledge, the valid contract of sale, and the vicious contract of sale. As a result, the consequences which *bay' bi al-wafâ* produced, have been reconsidered according to the new interpretation of the contract.

Bay' bi al-wafâ contract, which took place in important books of Hanafi jurists, had an important place in Ottoman practice. When the fatwas of the Shaykh al-Islam and qadi registers are scrutinized, one can notice their evaluations related to the above-mentioned contract. Ottoman jurists were involved in the discussions and discussed what the legal consequences of *bay' bi al-wafâ* would be. As Akifzade, an 18th-century jurist, said, the Ottoman legal scholars adopted the *al-qavl al-câmi'* in this regard.

Majalla al-Ahkâm al-'Adliyye, which was written in the last period of the Ottoman Empire, is considered as a product of the transition to a new period. As known, a large part of the *Majalla al-Ahkâm al-'Adliyye* was devoted to contracts and property law and it was written on the basis of the main sources of the Hanafi school. Therefore *bay' bi al-wafâ* contract, which is one of the important subjects of the law of obligations, also found its place in the mentioned book. Some contradictions regarding the legal nature of the contract among several *Majalla* articles related to the *bay' bi al-wafâ* contract exist. These contradictions can be expressed as follows: In the third article, the contract is described as a pledge contract, but in the 118th article, it is stated that the view of *al-qavl al-câmi'* is accepted. Moreover, in article 398th, there is an indication that it is a vicious contract.

Mehmed Said Bey, one of the late Ottoman jurists, in his treatise called *Ahkâm al-bay' bi al-wafâ*, intends to draw attention to this contradiction between the articles in the *Majalla*. His

aim was to explain the articles in a new way by correcting this seemingly contradictory situation as the reason for writing this treatise. First, he lists the views on the *bay' bi al-wafā* contract in the history of *fiqh* and briefly explains these views. Then, he chooses among these views the one that corresponds to *al-qavl al-cāmi'* and states that it is the 118th article of *Majalla*. Moreover, Mehmed Said Bey argues that the view of *al-qavl al-cāmi'* should be preferred in the economic order of the time and that it was a reassuring view in response to the needs of the people. Finally, he translated the treatise called *Risāla al-wafā ilā ikhvān al-safā*, which was written by Ahmet Cevdet Pasha on the same subject.

Thus, it can be assumed that Mehmed Said Bey wanted to eliminate the confusion that still existed in the minds of Ottoman jurists about running contract among people. In fact, he states that this task should have been done by the commentators of the *Majalla*, but they neglected. It is noticeable that Mehmed Said Bey was sensitive to enable the Muslims to act more comfortably within the rules of the Sharia in the contracts they concluded among them.

In this article, I will first do some analysis on the change that the *bay' bi al-wafā* contract has undergone throughout history using the Hanafī's sources. This is because I think it is important to know how this contract has been evaluated in the history of *fiqh*. Then I will introduce the treatise mentioned above. Thus, I will present the main arguments of this treatise which was written in the last period of Ottoman Empire and discussed a classical topic. Finally, I will transliterate this treatise which is available in libraries as a manuscript.

A. Araştırma ve Değerlendirme

Giriş

Bey' bi'l-vefâ akdi 5/11. yüzyılda İslam medeniyetinin iktisadi ve hukuki açıdan önemli merkezlerinden birisi sayılan Mâverâünnehir bölgesinde ortaya çıkmış bir akit çeşididir.¹ Klasik kaynaklarda ilgili dönemde Müslümanların nakit paraya ihtiyaç duyduğu gerekçesiyle bir takım mâli muamelelere başvurdukları belirtilmektedir.² Karz-ı hasenin ihtiyaçları karşılama noktasında çeşitli nedenlerden dolayı yeterli olmayışı bir likidite sorununun ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bunun üzerine karz-ı hasenden başka yeni muamelelerde bulunulmuş, ancak bu muamelelerden faize yol açtığı düşüncesi üzerine vazgeçilmiştir. Onun yerine alternatif yollar ihdas edilmeye çalışılmıştır. Bey' bi'l-vefâ akdi de Müslümanların faize bulaşmaksızın nakdi ihtiyaçlarını karşılamak üzere ihdas ettiği bu yollardan bir tanesi olarak fıkıh kitaplarında zikredilmektedir.³

Mezheplerin teşekkülünden birkaç yüzyıl sonra uygulamaya giren bu akit Hanefi fakihler tarafından farklı değerlendirmelere tabi tutulmuştur. İlk olarak hakkında görüş bildiren fakihlerden gelen rivayetlere göre bey' bi'l-vefâ akdinin rehin akdi mesabesinde değerlendirildiği görülmektedir. Zira Kâdi Ebu'l-Hasen el-Mâturîdî (ö. 511/1117) ve Seyyid Ebû Şucâ' arasında geçen diyalogda dönemin fakihlerinin, bu akdinin rehin akdi olduğu yönünde bir ittifakı olduğu anlaşılmaktadır.⁴ Böyle bir durumda bey' bi'l-vefâ akdinde rehin hükümleri uygulanacak ve akdinin taraflara sağladığı avantajlar devre dışı bırakılacaktır. Akde ilk muhatap olan fakihlerin ortaya koyduğu bu yaklaşım ilerleyen zamanlarda da sürekli gündemde tutulmuş ve birçok fakih bu görüşü benimsemiştir. Bu görüş sahiplerinin dayandıkları temel argüman ise "*Tasarruflarda itibar makâsıda ve meâniyedir, elfâz ve mebâniye değildir.*" kaidesidir.⁵

- 1 Bey' bi'l-vefâ akdini klasik Hanefi kaynaklarda; bir malı satış bedelini iade edince geri almak şartıyla bir kimseye para ya da borç vermek üzere geçici olarak satmak şeklinde tanımlanmaktadır. Detaylı bilgi için bk. Ebû Muhammed Fahrüddin Osman b. Ali Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Kahire: Matbaatu'l-kübrâ'l-emîriyye-Bulak, 1896), 5/183-184; Ebû Muhammed Bedrüddin Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye* (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000), 11/45. Ayrıca bey' bi'l-vefâ akdinin sistematik bir şekilde tanıtılmasını görmek için güncel çalışmalara bk. Kamil Yelek, *İslam Hukukunda Vaadin Bağlayıcılığı ve İslam Finans Uygulamalarına Yansımaları* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi SBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2014); Abdullah Musab Şahin, *Mecelle'de Vefâen Satış Sözleşmesi* (İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2019); Selman Küçükşucu, *Mehmed Said Bey'in Ahkâmü'l-bey' bi'l-vefâ İsimli Risalesi Çerçevesinde Son Dönem Osmanlısında Hukuki Tartışmalar* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi SBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2020).
- 2 Bahsi geçen mâli muameleler hakkında detaylı bilgi için bk. Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*, 5/183-184; el-Aynî, *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye*, 11/45; Mahmûd b. İsrâil Simavna Kadısoğlu Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyn* (y.y.: Matbaatu'l-kübrâ'l-emîriyye-Bulak, 1882), 2/185.
- 3 Zeynüddin b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002), 6/8.
- 4 Kâdi Ebu'l-Hasen el-Mâturîdî ve Ebû Şucâ' arasında geçen diyalog şu şekildedir: Ebû Şucâ' bir gün Hasan el-Mâturîdî'ye şöyle der: Bu akitte büyük bir mefsedet olmasına rağmen insanlar arasında hızla yayıldı. Senin fetvâna göre ise bu akit bir rehin akdi hükmünde, ben de senin gibi düşünüyorum. En iyisi âlimleri toplayıp bunun üzerine ittifak edelim ve bunu insanlara gösterelim. Hasan el-Mâturîdî ise şu şekilde cevap verir: Bugün muteber olan bizim fetvamızdır. Bu da insanlar arasında bilinen bir şeydir. Kim ki bize bu konuda muhalefet ediyorsa kendisini ibraz edip, delilini ortaya sürsün. Bk. Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyn*, 2/171; Hayreddin b. Ali el-Uleymî el-Fârûkî er-Remlî, *el-Fetâvâ'l-hayriyye li nef'i'l-berîyye* (Kahire: Matbaatu'l-kübrâ'l-velîyye, t.y.), 2/170.
- 5 Muhammed Emin b. Amr b. Abdulaziz ed-Dimeşki İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr alâ Dürri'l-muhtâr* (Beirut: Dâru'l-fikr, 1992), 5/276.

İlk olarak örf-i has olarak neşet eden daha sonra örf-i âmm haline gelen bey' bi'l-vefâ akdi fıkıh tarihi içerisinde Hanefî fakihler tarafından dinamizmi korunarak geliştirilmiştir. Ayrıca 6/12. yüzyıl fakihlerinden Kâdîhân (ö. 592/1196) bey' bi'l-vefa akdinin rehin akdi hükümlerine sahip olması mümkün olmayan bir akit olduğunu kesin surette belirtmiştir. Ayrıca bu akdin nasıl kurularsa gerekli işlevlerinden faydalanılabileceğini ifade ederek adeta bir çözüm önerisi sunmuştur.⁶ Kendinden sonraki fıkıh kitaplarında sıkça referans gösterilen bu görüşe fakihlerin önemli bir yer verdiğini söylemek mümkündür. Çünkü o bey' bi'l-vefa akdini barındırdığı şartlar ve hükümlerle beraber amel edilebilir bir akit olarak nitelendiren ilk fakihlerdendir. Ayrıca Kâdîhân ile beraber ona yakın dönemde yaşamış Neseî⁷ (ö. 537/1142) ve Merğînânî (ö. 593/1197) gibi fakihlere de benzer görüşler isnat edilmiş, onlar da ilgili akdin sahih bir şekilde kurularak sağladığı kolaylıktan faydalanılabileceğini ifade etmişlerdir.⁸

9/15. yüzyıl fakihlerinden Şeyh Bedreddin (ö. 823/1420) ve Bezzâzî'nin (ö. 827/1424) kitaplarında aktarılan ve müteahhir Hanefî fakihlere isnat edilen başka bir görüşte bey' bi'l-vefa akdi üç farklı akitten mürekkep yeni bir akit çeşidi olarak nitelenmiştir. Tarafların her birinin akdi feshetme yetkileri olması bakımından fasit akde, müşterinin vefâen satın aldığı maldan yararlanabilmesi ve onun gelirinden istifade edebilmesi açısından sahih akde ve müşterinin malı başkasına satamaması, rehin verememesi, binayı yıkmak ya da ağacı kesmek gibi kalıcı değişiklikler gerçekleştirememesi açısından ise rehin akdine benzetilmiştir.⁹ Literatürde *kavl-i câmi'* olarak da anılan bu görüş ilk defa 9/15. yüzyılda kaleme alınan eserlerde geçmeye başlamıştır. Zira söz konusu sözleşme çeşidinden daha önce bahseden fıkıh kaynaklarında bu minvalde bir görüş aktarılmamaktadır.¹⁰

Sonraki yüzyıllarda bey' bi'l-vefa akdi için büyük önem arz eden ve fakihlerin fetva verirken genellikle takip ettiği *kavl-i câmi'* 10/16. yüzyıl Hanefî fakihî İbn Nüceym (ö. 970/1563) tarafından şu şekilde ifade edilmiştir: “*Bey' bi'l-vefâ hakkında fetva verenlerin kavl-i câmi'den başka bir görüşle fetva vermemeleri gerekir.*”¹¹ Bu ifade o dönemden itibaren *kavl-i câmi'* olarak isimlendirilen görüşün Hanefî fakihler tarafından benimsendiğini ve fakihlerin fetvalarında önemli bir yer alacağı habercisi niteliğindedir. Ayrıca şunu ifade etmek gerekir ki; ortaya çıktığı dönemden itibaren her yüzyıldan bir veya iki kaynak örneğinde Hanefî fıkıhında kaleme alınan eserler incelendiğinde ilgili akdin hukuki niteliği açısından geçirmiş olduğu değişim dikkat çekmektedir. Zira bu değişimde Müslüman toplumun maslahatının ön plana

6 Ebû'l-Mehâsin Fahrüddin el-Özkendî el-Ferğânî Kâdîhân, *Fetâvâ Kâdîhân fî mezhebi'l-İmâmi'l-'Azam Ebi Hanîfete'n-Nu'mân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009), 2/49.

7 Literatürde Neseî'ye iki görüş isnat edilmektedir. Bu görüşlerden birine göre Neseî bey' bi'l-vefâ akdinin rehin olduğunu ifade ederken, diğerine göre bazı açılardan işletilebilir sahih bir akit olduğunu düşünür. Detaylı bilgi için bk. Ebû Hafs Necmeddîn Ömer b. Muhammed es-Semerkindî Neseî, *el-Fetâvâ'n-Neseîyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 2345), 117a-118a; Hâfizüddin Muhammed b. Muhammed b. Şihâb b. Yusuf el-Hârezmî el-Kerderî el-Bezzâzî, *el-Fetâvâ'l-Bezzâziyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009), 1/335.

8 el-Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*, 11/45.

9 Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyn*, 2/169; el-Bezzâzî, *el-Fetâvâ'l-Bezzâziyye*, 1/335.

10 Zeylâî, *Tebîni'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*, 5/183; İbn Abidin, *Reddül-muhtâr alâ Dürri'l-muhtâr*, 5/277.

11 İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, 6/8.

çıktığı ve bu değişimin onlara mâli muamelelerde kolaylık sağlamak amacıyla gerçekleştiği gözlemlenmektedir.

Osmanlı tatbikatına gelindiğinde şeyhülislamların söz konusu akde dair vermiş olduğu fetvalarda farklılık gözlemlenmektedir. Ebüssuûd Efendi (ö. 982/1574) fetvalarının bazı yerlerinde bey' bi'l-vefânın rehin olduğunu iddia ederken, bazı yerlerinde ise *kavl-i câmi'* görüşü benimsemiştir.¹² Aynı durum Çatalcalı Ali Efendi'nin (ö. 1103/1692) fetvalarında da görülmektedir. Zira kimi yerde sahih, kimi yerde rehin olduğuna dair fetvalar bulunmaktadır.¹³ Bazı araştırmacılar, bey' bi'l-vefâ aktinin şeyhülislam fetvalarında bazı açılardan rehin, bazı açılardan sahih ve fasit olarak değerlendirilmesinden hareketle, şeyhülislamların bu akdi mürekkep bir akit olarak kabul ettiklerini iddia etmişlerdir.¹⁴ *Mecelletü'l-Mehâkim* yazarı Akifzâde (ö. 1223/1808) ise; her ne kadar Hanefî fakihler ve Osmanlı âlimlerinin bir kısmı bu akdi rehin olarak değerlendirmiş olsalar da Osmanlı âlimlerinin çoğunun *kavl-i câmi'* ile amel ettiğini ve fetvalarını bu minvalde verdiklerini ifade etmiştir.¹⁵

Son dönem Osmanlı hukukunun en önemli eserlerinden biri sayılan *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye* isimli hukuk kitabında farklı maddelerde ele alınan bey' bi'l-vefâ akdi 118. Maddede şu şekilde açıklanmıştır:

“*Bey' bi'l-vefâ: Bir kimse bir malı âhara, semeni reddettikte geri vermek üzere şu kadar kuruşa satmaktır ki, müşteri mebi' ile intifa' eylemesine nazaran bey'-i câiz hükmünde ve tarafeynin bunu feshe muktedir oldukları cihetle bey'-i fasit ve müşteri mebi' i ahara satamadığı cihetle rehin hükmündedir.*”¹⁶

Ayrıca 13/19. yüzyılın önemli hukukçularından olan Ahmed Cevdet Paşa (ö. 1312/1895) bey' bi'l-vefa ve bey' bi'l-istiğlâl akitleri ile ilgili bir risale kaleme almış ve bu risalede dönemin ihtiyaçlarına binaen *kavl-i câmi'* görüşünden başkasının tercih edilmeye uygun olmadığını ifade etmiştir.¹⁷ Son olarak ise son dönem Osmanlı hukukçularından bir diğeri Mehmed Said Bey ilgili akitle alakalı Cevdet Paşa'nın risalesini de içeren bir risale kaleme almış ve akitle alakalı meseleleri kısa bir şekilde derlemiştir.¹⁸

Bu çalışmada, tarihsel arka planını ortaya koyduğumuz bey' bi'l-vefâ akdini konu alan *Ahkâmü'l-bey' bi'l-vefâ* isimli risale çeşitli açılardan incelenecektir. İlk olarak müellifi Mehmed Said Bey'in kimliğinin tespiti için yapılan çalışmalardan bahsedilecek, daha sonra bu eser analiz edilecek ve nihayet eserin transkripsiyonu sunulacaktır.

12 Ebüssuûd Efendi, *Fetâvâ Ebüssuûd* (İstanbul: İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 178), 120a-104a.

13 Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ Ali Efendi* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1311), 1/298-302.

14 Yelek, *İslam Hukukunda Vaadin Bağlayıcılığı ve İslam Finans Uygulamalarına Yansımaları*, 76.

15 Abdurrahim b. İsmail b. Mustafa el-Amasî Akifzâde, *Mecelletü'l-Mehâkim* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kasıdecizâde, 274), 294b-295a.

16 Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelletü'l-ahkâm*, çev. Fehmî el-Hüseyni (Riyad: Dâru âlemi'l-kütüb, 2003), 1/111.

17 Ahmed Cevdet Paşa, “Risâletü'l-vefâ”, thk. Huzeyfe Çeker, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 12 (2008), 263.

18 Mehmed Said, *Ahkâmü'l-bey' bi'l-vefâ* (İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, 8946), 16.

1. Eserin Müellifi: Mehmed Said Bey

Ahkâmu'l-bey' bi'l-vefa risalesinin müellifinin Mehmed Said Bey olduğunu risalenin kapak kısmında bulunan mühürden anlamaktayız. Eserde ve kütüphane kayıtlarında müellif ile ilgili çok az bilgi bulunması müellifin tespitini çok zor bir duruma getirmiştir. Çünkü Mehmed Said ismi Osmanlı'nın son dönemlerinde oldukça fazla kullanılan bir isim olmasının yanında risalede müellifi tanımlamak için sadece “*Muallimhâne-i Nüvvâb Mezunlarından Hâlid Efendi'nin Hafîdi*” şeklinde bir kayıt bulunmaktadır. Bahsi geçen Muallimhâne-i Nüvvâb okulunun 1855 yılında açıldığını göz önünde bulundurarak, mezuniyet nispetinin dedesine değil de, Mehmed Said Bey'e ait olduğunu söylemek mümkündür.

Mehmed Said Bey hakkında tahmin mesabesinde olan diğer bir bilgi de kendisinin Fetvâhâne'de çalışan veya Fetvâhâne'nin müracaat ettiği birisi olduğu yönündedir. Çünkü risaleyi yazma nedeni olarak ilgili meseleleri Fetvâhâne'ye arz etmek üzere yazdığını belirtmektedir.¹⁹ Dolayısıyla fihhi bir mesele ile ilgili araştırma yapmak üzere Fetvâhâne tarafından görevlendirilen bir memur veya müsevvid olma ihtimali düşünülebilir. Ayrıca araştırmanın yapıldığı tarihle alakalı tahmin yapmaya imkan sağlayan diğer bir bilgi ise risalenin ilk kısmında yer alan “*Mecelle heyeti reisi Cevdet Paşa merhûmun bey'-i vefâ hakkında...*” ifadesidir. Buradan eserin kaleme alındığı tarihin Cevdet Paşa'nın vefatından sonraki bir tarih olduğu anlaşılmaktadır.

Mehmed Said Bey'in mezun olduğu okul ve risalesini Fetvâhâne'ye hitaben yazması bilgilerini bir araya getirerek *Osmanlı İlmîyye Salnameleri*'nde tarama gerçekleştirildiği zaman karşımıza çıkan sekiz adet Mehmed Said'den birkaçının Fetvâhâne ile ilişkisi olduğu görülmektedir. Bunlardan bir tanesi Elbistan vilayeti doğumludur. Fetvâhâne memuru olarak görev alan Elbistanlı Mehmed Said Bey'in risalemizin müellifi olma ihtimali her ne kadar yüksek gözükse de Ulema Sicil Dosyalarında kendisine dair herhangi bir bilgiye rastlanmaması teyit edici bilgilere ulaşmamıza engel olmuş ve bu ihtimali düşürmüştür.²⁰ İkinci olarak Meşihat Dairesi kayıtlarında bulunan ve birinci sınıf fetvâ müsevvidi olarak görev yapan Mehmed Said Bey'in olma ihtimalidir. Ancak bu zatın müellifimiz olması için ayırt edici bilgiler bulunmayışından dolayı bu bilginin de doğrulanması mümkün olmamıştır.²¹ Üçüncü olarak ise İstanbul doğumlu Mehmed Şükrü Efendi'nin oğlu olan Mehmed Said Efendi dikkat çekmektedir. Kendisi 1311/1894 tarihinde İstanbul müftü müsevvidi olarak görev yapmıştır. Her ne kadar Fetvâhâne ile olan ilişkisi eserin müellifi olma ihtimalini yükseltse de gerek dedesini tespit edemememiz gerekse Ulema Sicil Dosyalarında bu başlıkta bir risale kaleme aldığıının belirtilmeyişi onu da risalenin müellifi olarak tayin etmemizi engellemiştir.²²

Ayrıca Osmanlı son dönem âlimlerini ve düşünürlerini konu alan bazı biyografik eserlerde de incelemelerde bulunulmuştur. İlk olarak Mehmed Süreyya tarafından kaleme alınan *Sicill-i*

19 Mehmed Said, *Ahkâmu'l-bey' bi'l-vefa* (Beyazıd Devlet Kütüphanesi, 8946), 1-2.

20 Meşihât Dairesi, *İlmîyye Salnamesi* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1334), 726.

21 Meşihât Dairesi, *İlmîyye Salnamesi*, 143.

22 Meşihât Dairesi, *İlmîyye Salnamesi*, 694.

Osmani isimli esere, daha sonra Bursalı Mehmet Tahir Efendi'nin kaleme aldığı *Osmanlı Müellifleri* isimli eserin *Âlimler Bölümü*'ne ve son olarak da Sadık Albayrak'ın kaleminden çıkan *Son Devir Osmanlı Uleması* isimli esere müracaat edilmiştir. Ancak bu biyografik eserlerde de "Mehmed Said" isminde birçok âlimle karşılaşılmasına rağmen bunlardan hiçbirisi *Ahkâmu'l-bey' bi'l-vefâ* isiminde bir risale kaleme alan Mehmed Said hakkında bildiklerimizle uyuşmamaktadır.²³ Müellifin risalenin ilk sayfasında dedesinin ismini belirtmiş olması her ne kadar tarama yaptığımız alanı daraltmış olsa da, Mehmed Said Bey hakkında bilgi bulmamıza yardımcı olmamıştır. Çünkü bazı isimlerin diğerlerine kıyasla eserin müellifi olma ihtimali daha yüksek gözükse de Mehmed Said Bey'in belirttiği dedesinin ismine uygunluk göstermediği için isabetli olarak değerlendirilmemiştir.²⁴ Sonuç olarak risalenin müellifi eldeki verilerin yetersiz olması nedeniyle meçhul olarak kalmış ve şimdilik hakkında ileri sürülen tahminlerin ifadesi ile yetinilmiştir.

2. Eserin Değerlendirilmesi

Mehmed Said Bey'in kaleme aldığı Ahkâmu'l-bey' bi'l-vefâ risalesi İstanbul Beyazıd Devlet Kütüphanesinde 8946 numaralı bölümde bulunmaktadır. Kütüphaneden alınan bilgilere göre eser Beyazıd Devlet Kütüphanesi'ne Maarif Nezaretinden getirilmiştir. Tek nüsha halinde bulunan bu eser rika hattıyla yazılmış bir el yazması olarak kayıtlara geçmiştir. Bu bölümde, bahsedilen eserin telif sebebi, tertibi ve kaynakları açısından değerlendirmelerde bulunulacak ve son olarak da içeriğine dair genel bir değerlendirme yapılacaktır.

2.1. Telif sebebi ve Yazıldığı Bağlam

Mehmed Said Bey, *Ahkâmu'l-bey' bi'l-vefâ* risalesinin ilk bölümünde eseri kaleme alma gerekçelerinden bahsetmektedir. Bu gerekçeler arasında en temel olanı *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*'de vefâen satış akdi ile ilgili zikredilen maddeler arasında bulunan çelişkili durumu ortadan kaldırmak olarak belirtilmiştir. Çünkü söz konusu maddelerden akit açık bir şekilde anlaşılmasında, bu da adliye memurlarının farklı ve hatalı sonuçlara varmasına neden olmaktadır. Ayrıca *Mecelle* üzerine yazılmış şerhlerde de konuya açıklık getirici ifadeler bulunmayıp meselenin yüzeysel olarak açıklanması müellifi konu ile ilgili bir risale kaleme almaya götüren sebepler arasında zikredilebilir.²⁵

Osmanlı'nın son döneminde bey' bi'l-vefâ akdi etrafında gerçekleşen tartışmalara göz atıldığı zaman iki risale dikkati çekmektedir. Bunlardan ilki Ahmed Cevdet Paşa tarafından kaleme alınan *Risâletü'l-vefâ ilâ ihvâni's-safâ* isimli eserdir.²⁶ Cevdet Paşa 1291/1874 yılında

23 Mehmed Süreyya, *Sicilli Osmâni* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996); Bursalı Mehmet Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Meral Yayınevi, t.y.).

24 Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması (İlmiyye Ricâlinin Terâcimi Ahvâli)* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı, 1996).

25 Mehmed Said, *Ahkâmu'l-bey' bi'l-vefâ* (Beyazıd Devlet Kütüphanesi, 8946), 1-2.

26 Ahmed Cevdet Paşa, "Risâletü'l-vefâ".

Yanya'ya göreve gönderildiği zaman gayrimenkul satımında teslim şartıyla alakalı bir tartışma söz konusudur. Bu tartışmada Cevdet Paşa gayrimenkul satımında resmi senetlerin akit meclisinde tesliminin klasik anlamdaki teslimden daha güvenilir olduğunu ve bu doğrultuda bey' bi'l-istiğlâl akdinde de teslim gerçekleşmeden kiraya verme işlemi gerçekleşmesinin caiz olduğunu öne sürmektedir. Söz konusu tartışmayla alakalı görüşlerini belirtmek için bey' bi'l-vefâ ve bey' bi'l-istiğlâl akitlerini açıkladığı risalesini kaleme alır. Öncelikle bahsi geçen akitlerin meşruiyetini tartışır, daha sonra akitle ilgili belirtilen görüşlere değinir ve kendisi de *kavl-i câmi* ' olarak nitelendirilen görüşün dönemin ihtiyaçlarına en uygun görüş olduğunu ifade eder.²⁷ Bu risaleyi Mecelle Cemiyeti'ne verilmek üzere Defter-i Hâkânî Nâzırı Sadullah Efendi'ye gönderir. Sadullah Efendi risaleyi cemiyete teslim ettikten sonra Cevdet Paşa ile aralarında bir mektuplaşma gerçekleşir. Sadullah Efendi Cevdet Paşa'nın bey' bi'l-vefâ ve bey' bi'l-istiğlâl akitleri ile ilgili görüşlerinin heyet arasında büyük tartışmalara neden olduğunu ancak bir sonuca varılmadığını belirtir. Akdin rehin hükmünde olduğunu kabul edenler ilgili tartışmada teslim ve tesellümün fiilen olmasa da söz ile gerçekleşmesi gerektiğini iddia ederek Cevdet Paşa'nın görüşlerini kabul etmemektedirler. Ayrıca Hilmi Efendi (ö. 1305/1888) ve fetva emîni arasındaki ihtilaf ortadan kaldırılsa bir sorun kalmayacağını ifade eder.²⁸ Bunun üzerine Cevdet Paşa Hilmi Efendi'ye bir mektup yazarak bu konu ile ilgili kanaatlerinin günden güne daha da kuvvetlendiğini, hatta Yanya halkının bu akitleri çok fazla kullandığına işaret ederek, halkın maslahatı ve onlara kolaylık sağlamak amacıyla *kavl-i câmi* ' hükümlerinin benimsenmesi gerektiğini ifade etmektedir.²⁹ Sonuç olarak Cevdet Paşa'nın görüşü Fetvâhâne tarafından uygun görülmez ve söz konusu akit rehin olarak kabul edilmeye devam eder.³⁰

Cevdet Paşa'nın eserinden sonra kaleme alınan Mehmed Said Bey'in *Ahkâmu'l-bey' bi'l-vefâ* isimli risalesi de devam ettiği anlaşılan bu tartışmaya önemli katkılar sunmuştur. Mehmed Said Bey risalenin ilk kısmında Fetvâhâne'nin talebi üzerine böyle bir risale kaleme aldığını belirtmiştir. Bu talep bey' bi'l-vefa akdinin tartışma konusu olarak hala devam ettiğini, resmi kurumlar nezdinde bir neticeye kavuşturulamadığını veya rehin hükmünün tatmin etmemesine karşılık bir araştırma yapılması gerektiğini göstermektedir. Ayrıca dönemin adliye memurları, dava vekilleri ve mektep talebelerinin bu konu ile ilgili hataya düşmelerini ve meseleleri döneme uygun bir şekilde anlamakta güçlük çekmelerini bertaraf etmek adına böyle bir çalışma gerekli görülmüştür. Bu durum Cevdet Paşa dönemindeki tartışmaların devam ettiğini ve meselelerin netleşmediğine işaret etmektedir. Mehmed Said Bey de *Mecelle* maddeleri çerçevesinde bir açıklama yapmayı tercih ederek bahsedilen hukuk personelinin işini kolaylaştırmayı hedeflemiştir. Çünkü onların fıkıh kitaplarından çıkarım yapma yeteneğine

27 Mehmed Said, *Ahkâmu'l-bey' bi'l-vefâ* (Beyazıt Devlet Kütüphanesi, 8946), 14.

28 Tarih-i Osmani Encümeni Mecmuası sf. 269. Ahmed Cevdet Paşa, "Vakanüvis Cevdet Paşa'nın Evrakı", *Târih-i Osmâni Encümeni Mecmuası* (İstanbul: y.y., 1956), 47/269.

29 Ahmed Cevdet Paşa, "Vakanüvis Cevdet Paşa'nın Evrakı", 47/267-268.

30 Süleyman Kaya, "Ahmed Cevdet Paşa'nın *Risâletü'l-Vefâ* İsimli Eseri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 12 (2008), 268.

sahip olamamaları onları akdi yanlış bir şekilde anlamaya sevk etmektedir. Bu yüzden müellif böyle bir risale kaleme alarak ilgili akitle alakalı bilinmesi gerekenleri derleyip Fetvâhâne'nin incelemesine sunmuştur. Said Bey, risalenin mütalaasının uzun sürmemesi için hacmini çok fazla genişletmeden, kısa bir şekilde yazacağını belirtir. Bu sayede Fetvâhâne'nin de kısa bir süre içerisinde değerlendirmede bulunabileceğini ifade etmiştir.³¹

2.2. Eserin Tertibi

Ahkâmu'l-bey' bi'l-vefâ risalesi her ne kadar müellif tarafından bölümlere ayrılmamış olsa da eserde bahsedilen konular göz önünde bulundurularak eserin bir mukaddime ve üç bölüm olmak üzere dört kısımdan meydana geldiğini söylemek mümkündür. İlk olarak, mukaddime kısmında müellif eserin kaleme alınış sebebini zikrederek esere dair genel bilgilendirmede bulunur. Ayrıca risalenin *Mecelle*'deki bey' bi'l-vefâ ile alakalı üç madde etrafında kaleme alınacağını ve bu maddelerin bahis konusu akdi anlamakta çıkardığı zorlukları ifade ederek bu akdin gerektiği şekilde anlaşılmasını sağlayacağını ifade etmektedir.³² Birinci bölümde ise, bey' bi'l-vefâ akdinin hükmüne dair Hanefî fıkıh literatüründe fakihler tarafından iddia edilmiş görüşleri maddeler halinde sahipleriyle beraber zikretmeye başlar. Bununla beraber her bir görüşün sahibini ve hangi kaynaktan geçtiğine dair açıklamalar yapmayı da ihmal etmez. Ayrıca görüşlerin kaynağını aktarırken, aldığı metnin Arapçasını muhtasar bir şekilde nakletmektedir.³³

Akte dair değerlendirmeleri veciz bir şekilde anlatan müellif, ikinci bölümde *Mecelle*'de tercih edilen görüşün zikredilenler arasında hangisine karşılık geldiğini tespit etmeye çalışır. Konu ile alakalı genel bilgilendirmenin ardından fıkıh kitaplarından hareketle akit hakkında ileri sürülen görüşler ve *Mecelle*'de tercih edilen görüşler arasında bir kıyaslama yaparak bunlardan hangisinin zamanın ihtiyacına karşılık geldiğini tespit etmeye çalışmaktadır. Bu kıyas sonucu *kavl-i câmi'* olarak isimlendirilen görüşün en uygun olduğunu ifade edilerek, Şeyhülislâm Burhâneddin ve İbn Melek³⁴ (ö. 821/ 1418) gibi bazı fakihlerin de bu görüşü tercih ettikleri ifade edilmiştir. Müellif, bu bölümü bitirmeden önce, insanların ihtiyacı olduğu üzere bu akdin hükmünün rehin olarak belirtilemeyeceğini ifade ederek *kavl-i câmi'* in asra en uygun görüş olduğunu savunur. Çünkü *kavl-i câmi'*e göre bey' bi'l-vefâ akdini işletmek daha kolay ve insanların ihtiyaçlarına daha uygundur. Ayrıca son olarak kısa bir şekilde bey' bi'l-vefâ akdiyle büyük benzerlikler ve ortaklıklar içeren bey' bi'l-istiğlâl akdinden bahseder. Bu akit ile amel edebilmek için bey' bi'l-vefâ akdinde *kavl-i câmi'* görüşün tercih edilmesi gerektiğini belirtmektedir.

Said Bey eserin üçüncü bölümünde ise, bey' bi'l-vefâ akdiyle alakalı sunduğu değerlendirmelerinin arkasına aynı konu üzerine yakın dönemde kaleme alınmış başka bir risale olan Ahmed Cevdet Paşa'nın *Risâletü'l-vefâ ilâ ihvâni's-safâ* isimli eserini aynen

31 Mehmed Said, *Ahkâmu'l-bey' bi'l-vefâ* (Beyazıt Devlet Kütüphanesi, 8946), 2-3.

32 Mehmed Said, *Ahkâmu'l-bey' bi'l-vefâ* (Beyazıt Devlet Kütüphanesi, 8946), 1-2.

33 Mehmed Said, *Ahkâmu'l-bey' bi'l-vefâ* (Beyazıt Devlet Kütüphanesi, 8946), 3-9.

34 İbn Melek İlmîyye sınıfına mensup bir ailede dünyaya gelmiş ve ilk eğitimini babasından almıştır. Fıkıh, fıkıh usulü, hadis ve lügat alanında önemli eserler ortaya koyan önemli bir Hanefî fakihidir. Detaylı bilgi için bk. Mustafa Bakır, "İbn Melek", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20:175-176.

naklederek, Osmanlı Türkçesine tercüme eder.³⁵ Çünkü Cevdet Paşa'da akdin hukuki niteliği hakkında Said Bey ile aynı görüştedir. Dolayısıyla onun eserini eklemesi kendi görüşünü kuvvetlendirmesine yardımcı olmaktadır.

2.3. Eserde Kullanılan Kaynaklar

Ahkâmu'l-bey' bi'l-vefâ risalesinde birçok klasik kaynağa referansta bulunulmuştur. Kullanılan bu kaynaklar eserin taşıdığı ilmi değeri tespit etme noktasında önem arz etmektedir. İlmî bir üslup ile kaleme alınan eser referansta bulunulan kaynaklarla desteklenmediği müddetçe kanıtlanabilirlik açısından şüpheler barındıracağı için müellif kullandığı kaynaklara önem göstermiş ve bu kaynakların isimlerini her nakil akabinde zikretmiştir. Ayrıca tek bir kaynaktan alıntı yapmak yerine savunduğu görüşü çeşitli fakihlerin görüşlerine başvurarak kuvvetlendirmeye çalışmıştır. Böylelikle eser yazılış amacına daha iyi hizmet etmiş olacaktır. Şimdi bu bilgiler ışığında eserde kullanılan kaynakları ve hangi bağlamda kullanıldıklarını kısa bir şekilde izah edelim.³⁶

Mehmed Said Bey, Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) *Kenzü'd-dekâik* isimli fûrû fıkıh kitabına İbn Nüceym tarafından yazılan *el-Bahrü'r-râik* isimli şerhe sıklıkla başvurmakta ve zikrettiği hükümlerin çoğunu bu eserden naklederek aktarmaktadır. Görüşlerin sahiplerinin kendi kitapları mevcut olsa dahi, müellif *el-Bahrü'r-râik*'ten aktarmayı tercih etmiştir. Çünkü İbn Nüceym bey' bi'l-vefâ ile ilgili hükümleri düzenli bir şekilde sıralayarak, her birine terettüp eden ahkâmı açıklamıştır.³⁷ Bu şekilde fakihlerin belirtmiş olduğu bütün görüşleri kısa bir şekilde beyan etmiştir. Bu yüzden Said Bey de görüşleri teker teker açıklayarak, metinde geçen Arapça ibareleri birebir nakletmiş ve görüşlerin aslını zikretmiştir.

Müellifin başvurduğu diğer önemli bir eser Hâfızüddîn el-Bezzâzî'nin *el-Fetâva'l-Bezzâziyye* isimli kitabıdır. Bu eserde bey' bi'l-vefâ akdinin detaylı bir şekilde incelenmiş olması, başvuru olan önemli kaynaklardan bir tanesi olmasına sebep olmuştur. Müellif, akde dair aktardığı dokuz görüşün ilk sekizini *el-Bahrü'r-râik*'ten naklettiğini ifade ederken, sonuncu görüşten sonra *el-Bezzâziyye*'yi referans göstermektedir. İbn Nüceym'in sekiz görüşü *el-Bezzâziyye*'den aldığını ifade ettiğini göz önünde bulunduracak olursak aslında bu görüşlerin hepsinin *el-Bezzâziyye*'ye dayandığını söylemek mümkündür.³⁸ Ancak müellifin *el-Bahrü'r-râik*'ten alıntı yapıyor olması dikkat çekici bir noktadır. Zira *Bahr*'de meselenin veciz ve özet bir şekilde zikredilmiş olması onun böyle bir tercihte bulunmasına sebep olmuş olsa gerektir.

Müellifin diğer önemli bir kaynağı Mecdüddîn el-Üsrüşenî'nin (ö. 637/1235) *el-Fusûl* ve Zeynüddîn el-Merğînânî'nin (ö. 670/1271) *Fusûlü'l-ihkam* eserlerinin Şeyh Bedreddin Simavî tarafından bir araya getirilmesiyle oluşan *Câmiu'l-fusûleyn* isimli eserdir. Bey' bi'l-

35 Mehmed Said, *Ahkâmu'l-bey' bi'l-vefâ* (Beyazıt Devlet Kütüphanesi, 8946), 13-14.

36 Kullanılan kaynakların sıralanışı yazılış tarihlerine göre değil, risalede başvurulma sıklığı göz önünde bulundurularak sıralanmıştır.

37 İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, 6/8.

38 el-Bezzâzî, *el-Fetâvâ'l-Bezzâziyye*, 1/334.

vefâ akdi bu eserde de önemli bir yer bulmuş ve bu akit ile alakalı daha detaylı tartışmalara yer verilmiştir. Dolayısıyla müellif özellikle de müşterinin vefâen satılan maldan yararlanıp yararlanamayacağına dair tartışmaları incelerken bu esere referansta bulunmuştur. Burada Şeyhülislam Burhâneddin'in müşterinin malın getirisinden bir şeyi helak ettiği zaman tazmin etmesine gerek olmadığı şeklindeki görüşünü aktarmaktadır.³⁹

Zeynüddin Abdürrahîm b. Ebû Bekir el-Merginânî el-Îmâdî (ö. 620/1217) tarafından kaleme alınan *Fusûlü'l-Îmâdi* Hanefî fûrû fikhına dair telif edilmiş bir eser olup müellifin referanslarından bir diğeridir.⁴⁰ Kırk fasıldan oluşan ve sadece muâmelâta dair meseleleri barındıran bu kitabın on altıncı bölümünde bey' bi'l-vefâ akdinden bahsedilmektedir. Bey' bi'l-vefâ akdinin detaylı hükümlerine yer veren bu esere akit esnasında zikredilen şart ve müşterinin maldan istifade etmesinin cevazı konusunda referansta bulunulmuştur.⁴¹

Muhammed Emîn İbn Âbidîn'in (ö. 1252/1836) *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtar* isimli, Alâeddin el-Haskefî'nin (ö. 1088/1677) *ed-Dürri'l-muhtâr*'ına yazdığı haşiyesi de istifade edilen kaynaklardan olmuştur. Hanefî mezhebinin önemli eserlerinden olan bu kitap, bey' bi'l-vefâ akdine oldukça fazla yer ayırmış ve bütün görüşleri detaylı bir şekilde incelemiştir.⁴²

Mehmed Said Bey *Mecelle*'nin tercih ettiği görüş ve kendisinin de uygun gördüğü görüşü desteklemek adına Şürûnbülâli'nin (ö. 1069/1659), Molla Hüsrev'in (ö. 885/1480) *Düreri'l-hükkâm şerhu Ğurerü'l-ahkâm* isimli eserine yazdığı *Tezribü'l-büyû'* isimli haşiyeye atıfta bulunmuştur.⁴³

Muhammed b. Ahmed et-Tevkî'i er-Rumî⁴⁴ (ö. 1031/1621) tarafından telif edilen *Rumûzu nuri'l-'ayn fi islâhi Câmi'i'l-fusûleyn* isimli eser, *Câmi'u'l-fusûleyn*'deki kısaltmaları açıklamak üzere kaleme alınmıştır. Mehmed Said Bey, *Câmi'u'l-fusûleyn*'den aktardığı bir rivayette ismi “şbh” şeklinde zikredilen fakihî bulmak için başvurmuştur. Sonuç olarak “şbh” rumuzuyla ifade edilen kişinin Şeyh Burhâneddin olduğunu tespit eder.⁴⁵

Müellif son olarak risalenin önemli bir bölümünü oluşturan ve risaleye ek olarak ilave edilen, Ahmed Cevdet Paşa'nın *Risâletü'l-vefâ ilâ ihvâni's-safâ* isimli risalesinin metnini vererek, aynen tercüme etmiştir. Bey' bi'l-vefâ ve bey' bi'l-istiğlâl akitlerine dair kendi değerlendirmelerini sunan Cevdet Paşa, *kavl-i câmi*'in dönemin şartlarına en uygun görüş olduğunu belirtir.⁴⁶

39 Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyn*, 2/171.

40 Mustafa b. Abdillâh Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Bağdad: Mektebetü'l-müsennâ, 1941), 2/1270; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-'ârifîn* (İstanbul: Maarif Vekaleti Matbaası, 1951), 1/235.

41 Abdürrahim b. Ebî Bekr b. Ali el-Merginânî, *Fusûlü'l-ahkâm li usûli'l-ahkâm/ Fusûlü'l-'imâdiyye* (y.y., t.y.), 92a.

42 İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr alâ Dürri'l-muhtâr*, 5/277.

43 Muhammed b. Ferâmuz Molla Hüsrev, *Düreri'l-hükkâm fi şerhi Ğureri'l-ahkâm* (y.y.: Dâru İhyâi Kütübü'l-arabiyye, t.y.), 2/207.

44 17.yüzyıl Osmanlı tarihçilerinden olan ve asıl ismi Nişancızâde Muhyiddin Mehmed olarak bilinen müellif kendisini eserde et-Tevkî'i er-Rûmî olarak tanıtmaktadır. Bu eserin yanında bir de Mirâtü'l-kâinât adında bir tarih kitabı bulunmaktadır. Detaylı bilgi için bk. Tahsin Özcan, “Nişancızâde Muhyiddin Mehmed”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 30:161.

45 Mehmed et-Tevkî'i er-Rûmî Nişancızâde Muhyiddin, *Rümûzü nuri'l-'ayn fi islâhi câmiu'l-fusûleyn* (King Saud University Library, 3943), 1a.

46 Ahmed Cevdet Paşa, “Risâletü'l-vefâ”, 259.

Kullanılan kaynaklara bakıldığında hepsinin Hanefi mezhebi fûrû eserlerinden olduğu dikkat çekmektedir. Nitekim meselenin fer'î bir mesele olduğu göz önünde bulundurulacak olursa bu durumun doğal olduğu söylenebilir. Özellikle 9/15. yüzyılda kaleme alınan ve ilgili akdi detaylı bir şekilde inceleyen Şeyh Bedreddin ve Bezzâzî'nin eserleriyle beraber *kavl-i câmi'* görüş açısından önemli bir kaynak olan İbn Nüceym'in eserine sıklıkla müracaat edilmiştir. Ayrıca sadece Hanefi mezhebine ait eserlerden istifade edilmesi, devletin benimsediği resmi mezhep anlayışına uygunluk göstermekle beraber bey' bi'l-vefâ akdinin diğer mezhepler içerisinde çok fazla tartışılmamış bir mesele olmasından da kaynaklanmaktadır. Nitekim akdin Hanefi mezhebinin uygulandığı bölgede meydana çıkıp bu çevrelerde yaygınlaşması ve Hanefi fakihlerin bazılarının buna cevaz vermesi bu akdin fıkıh eserlerinde yer almasına neden olmuştur.

2.4. Eserin Genel Değerlendirmesi

Mehmed Said Bey kaleme aldığı risalesinde bey' bi'l-vefâ akdine dair Hanefi fakihler tarafından ortaya koyulmuş dokuz görüşten bahseder. Bu dokuz görüşü *el-Bahru'r-râik* ve *el-Fetâva'l-Bezzâziyye* isimli eserlerden aktardığı daha önce belirtilmişti.⁴⁷ Şimdi bu dokuz görüşü kısaca zikredelim:

İlk olarak, müellifin "sâhibu'l-manzûme" olarak belirttiği Ebû Hafs en-Nesefî'nin görüşü zikredilmektedir. Bu görüşe göre, akit hakiki anlamda bir rehin akdi olup, akdin sonucunda doğan bütün hükümler rehin akdindekiyle benzerlik göstermektedir. Ayrıca kaynaklarda görüldüğü üzere Nesefî'ye başka bir görüş de isnat edilmektedir.⁴⁸

İkinci olarak dönemin fakihlerinin ittifakıyla örfe binaen bu akdin sahih olabileceği ifade edilmektedir. Bu görüş Hanefi fakihlerinden Zeylai'nin de tercih ettiği görüş olarak ifade edilmektedir. Ayrıca içerik açısından *kavl-i câmi'* ile büyük oranda benzerlik gösteren bu görüş Nesefî'ye dayandırılan ikinci görüş olarak da düşünülebilir. Zira o, akdin caiz ve sahih olmasını örfe dayandırarak kabul edip bazı hükümlerinin müfîd olabileceğini ifade etmiştir.

Üçüncü olarak ise, Kâdihân'ın tercih ettiği görüşü zikretmektedir. Ona göre bu akdin rehin olması mümkün değildir. Ancak akitte zikredilen şartın akit esnasında şart koşulması yerine daha sonra şart koşulup, insanların maslahatına ve faizden korumaya binaen bağlayıcı olmasının caiz olacağını ifade etmektedir.

Dördüncü görüşün, *el-'Udde* isimli fıkıh eserinde geçtiği zikredilir. Ayrıca Zahîrüddîn'in (ö. 619/1222)⁴⁹ de o görüşü tercih ettiği belirtilmektedir. Bu görüşe göre, bey' bi'l-vefâ akdinin

47 İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, 6/8.

48 Müellif, Nesefî'nin diğer görüşüne ilerleyen paragraflarda atıfta bulunur ve bey' bi'l-vefâ akdinde müşterinin maldan faydalanabilmesinin caiz olduğunu belirttiği kısımda iddiayı desteklemek üzere diğer görüşü de zikreder. O görüşe göre akit caiz ve bazı hükümleri ise işletilebilir olmaktadır. Bu işletilebilecek hüküm ise müşterinin vefâen satın aldığı maldan istifade edebilmesinden ibarettir. Nesefî, *el-Fetâva'n-Nesefiyye* (Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 2345), 117a-118a.

49 Zahîrüddîn olarak zikredilen fakih, Zahîrüddîn Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ömer olduğu tahmin edilmektedir. Çünkü İbn Âbidîn yukarıda zikredilen görüşü *ez-Zahîriyye*'den nakille aktarmaktadır. Zahîrüddîn'in ise Nevâzil ve vâkıata dair fetvaların toplandığı *el-Fetâva'z-Zahîriyye* ve *Sadrüşşehîd*'in *el-Câmi'u's-sağîr* şerhinin üzerine yazdığı *el-Fevâidü'z-Zahîriyye* isminde iki eseri bulunmaktadır. Bk. Zeynüddîn Ebu'l-adl Kâsım İbn Kutluboga, *Tâcü'l-Terâcim* (Dimeşk: Dâru'l-kalem, 1992), 232-233.

rehin akdi olmadığı kesin surette belirtilmiştir. Ayrıca akde sonradan ilhak edilen şartın da onu fasit kıldığı belirterek Kâdihân'ın görüşü reddedilmiştir. İlk olarak şart koşup daha sonra akit kurulursa o zaman akit sahih, şart ise lağv olarak değerlendirilir.

Beşinci görüş olarak Harezmi bölgesi fakihlerinin tercih ettiği görüş belirtilmektedir. Bu görüşe göre; satış akdi herhangi bir şart olmaksızın mutlak olarak kurulur ve müşteri, satıcıdan semen geri geldiğinde akdi feshetmek üzere başka bir vekil tayin eder.

Altıncı görüş ise, İmam Zâhid'in görüşü olarak belirtilir ve buna göre; şart zikredilmeden akit kurulursa müşteri hakkında sahih, satıcı hakkında rehin olur. Dolayısıyla bey' bi'l-vefâ akdi satış akdi ve rehin akdinden mürekkep olup, zürafaya benzetilmiştir. Çünkü zürafa şekilsel özellikler bakımından deve, inek ve kaplanın özelliklerini barındıran bir hayvandır.⁵⁰

Yedinci görüş, *el-Hidâye* sahibi ve evladının tercih ettiği görüştür. Bey' bi'l-vefâ fasit akit hükmündedir ve müşterinin malı başkasına satmaya yetkisinin olmadığı belirtilmiştir.

Sekizinci görüş, *kavl-i câmi'* olarak isimlendirilen, müellifin en fazla üzerinde durduğu ve *Mecelle*'de de tercih edildiğini iddia ettiği görüştür. Buna göre; bey' bi'l-vefâ akdi mürekkep bir akit olmakla beraber tarafların akdi fesih yetkilerinden dolayı fasit, müşterinin malı kullanması açısından sahih ve müşterinin malı başkasına rehin verememesi açısından ise rehindir.

Son görüş, *el-Hidâye* sahibi ve evladının fetvâlarının istikrar ettiği⁵¹ görüştür. Vefâ ile satılmış malın getirisinde mülkiyet müşteriye sabit olmuştur. Eğer telef ederse tazmin etmesi gerekmemektedir.⁵²

Aktarılan görüşler detaylı bir şekilde incelendiği zaman, her birinin diğerinden çok farklı manalara sahip olduğunu söylemek mümkün değildir. Bazı farklılıklar olmakla beraber bey' bi'l-vefâ akdi sonuç olarak; birinci görüşte rehin, iki, altı ve sekizinci görüşlerde mürekkep akit, yedinci görüşte fasit akit ve diğer görüşlerde ise sahih akit olarak değerlendirilmektedir. Her ne kadar akdin inşasında veya şartın zikrinde birtakım farklılıklar olsa bile, sonuç olarak görüşleri bu dört başlık altında toplamak mümkündür. Müellif alıntıları, bir değişikliğe gitmeksizin kaynaktaki şekliyle aktarmayı tercih etmiştir. Dolayısıyla bu dokuz görüşü ayrı ayrı ifade etmek durumunda kalmıştır. Ancak bu dokuz görüşten bazılarının alıntı yapılan kaynaklardaki gibi detaylı ve anlaşılır bir şekilde aktarıldığını söylemek mümkün değildir. Çünkü bazıları hakkında çok kısa bilgiler verilerek geçilmiş ve her birinin sonucunda ortaya çıkan hükümler belirtmeksizin sadece akdin hükmü zikredilmiştir. Kanaatimizce müellif burada görüşleri detaylı bir şekilde anlatmaktan çok, akit hakkında ifade edilen görüşlerin çokluğuna işaret ederek yüzeysel bir şekilde değinmek istemiştir. Böylece eserin ilk kısmında ilgili akit hususundaki tartışmaların karışık olduğuna işaret etmiş ve asıl açıklamasını ikinci kısma bırakmıştır.

50 İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, 6/9.

51 Yedinci ve dokuzuncu olarak zikredilen ve *Hidâye* sahibi ile çocuklarına nispet edilen görüşlerde bir çelişki gözlemlenmektedir. Bir tarafta akit caiz olmadığı şeklinde değerlendirilirken, diğer tarafta müşterinin maldan istifade etmesinin caiz olduğu ifade edilmiştir. Merğînâni'nin "el-bey'u'l-câizu'l-mu'tâd" ifadesi şârihleri tarafından bey' bi'l-vefâ olarak değerlendirilmiş ve Merğînâni'nin de bu akde sahih akit hükmünü verdiği belirtilmiştir. Bk. el-Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*, 11/45.

52 Mehmed Said, *Ahkâmü'l-bey' bi'l-vefâ* (Beyazid Devlet Kütüphanesi, 8946), 3-9.

Mehmed Said Bey zikrettiği bu görüşler içerisinde *Mecelle*'nin yüz on sekizinci maddesinde tercih edilen görüşün, sekizinci sırada ifade edilen mürekkep akde karşılık geldiğini beyan etmektedir. O halde müşteri vefâen satın aldığı malı kullanabilecek ve o maldan elde edilecek olan menfaatten istifade edebilecektir. Ayrıca yukarıda zikredilen dokuz ve altıncı görüşlerden de anlaşıldığı üzere müşterinin bu kullanımı helaldir. Nitekim *el-Hidâye* sahibi ve İmam Zâhid tarafından da bu şekilde belirtilmiştir. Nesefî, Zeylaî ve Şeyh Burhaneddin gibi fakihler de müşterinin vefâen satın aldığı malın kullanımının caiz olduğunu ve telef olması durumunda tazmin edilmesi gerekmediğine dair açıklamalarda bulunmuşlardır.⁵³ Kanaatimizce müşterinin vefâen satın aldığı malı kullanması ve onun getirisinden faydalanması en büyük tartışma alanı olduğu için bu görüşü destekleyen fakihlerden alıntılar yapma ihtiyacı hissedilmiştir. Ayrıca *kavl-i câmi* 'e göre müşterinin maldan istifade etmesi caiz olduğundan bu görüşü destekler nitelikte açıklamalar eklenmiştir. Ancak bu alıntılar neticesinde müellif, bey' bi'l-vefâyı sahih akit olarak değerlendirenler ile mürekkep akit olarak değerlendirenlerin görüşlerini birleştirmektedir. Zira altı ve dokuzuncu görüşlerde müşterinin maldan istifade etmesinin önünde bir engel olmamasının sebebi, akdın tamamıyla sahih bir şekilde kurulmuş ve bunun üzerine bina edilecek hükümlerin sahih olarak değerlendirilmiş olmasından kaynaklanmaktadır.

Bu açıklamalar neticesinde görüldüğü üzere *Mecelle*'nin yüz on sekizinci maddesinde ifade edilen *kavl-i câmi* 'in kuvvetli bir dayanağa sahip olduğu ifade edilmekte ve bu görüşün fıkha uygun, amel noktasında bir mahzuru olmayan bir hüküm olduğu belirtilmektedir. Hatta müellif, bu görüşün aksine *Mecelle* şerhlerinde zikredilen bey' bi'l-vefânın rehin akdi hükümlerine sahip olduğuna dair ifadelerin *kavl-i câmi* 'e muhalif olduğunu ve isabetli olmadığını iddia etmektedir. Mehmed Said Bey, burada isim vermeden genel olarak *Mecelle* şârihlerini hedef almakta ve anlaşıldığı üzere tercih ettiği görüş ile *Mecelle*'nin 3. maddesi arasındaki çelişkiye vurgu yapmaktadır. Nitekim bu maddede bey' bi'l-vefâ "*Ukûd'da i'tibâr makâsîd ve me'âniyedir, elfâz ve mebâniye değildir*" kaidesine örnek olarak gösterilmiş ve bu akdın netice olarak rehin akdi hükümlerine sahip olduğu ifade edilmiştir.⁵⁴ Bu örneğin yanlış olduğunu söyleyen Mehmed Said Bey, bu yanlışlığın 118. maddeye bir zarar vermeyeceğini de ifade etmektedir. Müellifin işaret ettiği gibi, *Mecelle*'nin üçüncü maddesinde bu kaideyi açıklamak üzere bey' bi'l-vefâ akdinin örnek gösterilmesi ve ilerleyen maddelerde akdın hükmünün farklı olduğunun ifade edilmesi çelişkili bir durum arz etmektedir. Her ne kadar amaç kaidenin anlaşılması için örnek vermek olsa da, tartışmalı bir akdi örnek göstermek isabetli bir misal olarak değerlendirilemez. Şârihler tarafından da durumu açıklayacak bir şerh düşülmemesi bir eksiklik olarak değerlendirilmekte, belki de akit hakkındaki kafa karışıklığının bir yansıması olarak görülmektedir.

Müellifin risalenin ilk kısmında vurguladığı diğer bir çelişkili durum ise, *Mecelle*'nin müşterinin maldan faydalanmasının şarta bağlı olduğu ifade edilen üç yüz doksan sekizinci

53 Zeylaî, *Tebyinü 'l-hakâik şerhu Kenzi 'd-dekâik*, 5/183; Mehmed Said, *Ahkâmu 'l-bey' bi 'l-vefâ* (Beyazıt Devlet Kütüphanesi, 8946), 10-11.

54 Ali Haydar Efendi, *Dürerü 'l-hükkâm şerhu Mecelleti 'l-ahkâm*, 1/21.

maddesidir. Bu maddenin mefhûm-ı muhalifinden şart zikredilmediği zaman müşterinin maldan istifade etmesinin caiz olmayacağı anlaşılmaktadır. Bu durum ise yüz on sekizinci maddede zikredilen görüşe aykırılık göstermektedir. Said Bey bu çelişkili durumu maddelerin anlaşılması için açıklayıcı bazı ifadeler ekleyerek ortadan kaldırmaktadır.⁵⁵ Ona göre, üç yüz doksan sekizinci maddede asıl olan müşterinin vefâen satın aldığı maldan yararlanabilmesidir. Ancak satıcı tarafından müşterinin kullanmaması için bir şart ileri sürülmüş ise o şarta riayet etmek gerektiği ifade edilmiştir. Dolayısıyla bu maddede zikredilen şart, satıcı tarafından aksi yönde ileri sürülmüş bir şart olduğu takdirde geçerlidir. Eğer böyle bir şart zikredilmeksizin akit kurulmuşsa, zaten müşteri maldan istediği gibi istifade edebilecektir.⁵⁶

Müellif açıklamalarını bitirmeden önce, dönemin şartlarına ve ihtiyaçlarına en uygun olacak görüşün *kavl-i câmi* ' olduğunu ve onu tercih etmenin ticari hareketlenme açısından birçok kolaylık getireceğini ifade etmektedir. Bu akdin ortaya çıktığı ilk zamandaki gibi o dönemde de insanlar birbirine borç vermekten uzak durmaktadır. Bu durumu engelleyecek olan bey' bi'l-vefâ akdi, borç veren kişiye bir menfaat sağlamasıyla insanları borç vermeye daha kolay ikna edecektir. Bu özelliğiyle rehin akdinden farklı bir konuma sahiptir. Nitekim bey' bi'l-vefâ akdinin ortaya çıkış nedeni ise zaten böyle açıklanmaktadır. Eğer bey' bi'l-vefâ akdinin rehin hükmünde olduğu iddia edilirse, o zaman müşteri maldan istifade edemeyecek ve bu akdin ortaya koymaya çalıştığı amaç elde edilmeyecektir. Dolayısıyla rehin akdiyle bey' bi'l-vefâ akdi arasında hiçbir fark kalmamış olacaktır. Ayrıca Mehmed Said Bey, tercih edilen *kavl-i câmi* 'i desteklemek adına İbn Nüceym'in "bey' bi'l-vefâ akdine dair fetva verilirken, *kavl-i câmi* 'den başka bir görüş ile fetva verilmez"⁵⁷ şeklindeki ifadesini de aktararak, görüşünü kuvvetlendirir.

Mehmed Said Bey, risalenin son kısmına Ahmed Cevdet Paşa'nın kaleme aldığı *Risâletü'l-vefâ* isimli eserini ek olarak koymuştur. Bu risalenin eklenmesinin sebebi belirtilmemiştir. Ancak kanaatimizce bunun nedeni Cevdet Paşa'nın Mecelle heyeti reisi olarak tercih ettiği görüşün *kavl-i câmi* ' olduğunu belirtmesidir. Nitekim bu risale Mehmed Said Bey'in argümanlarını destekleyecek niteliktedir. Said Bey, Cevdet Paşa'nın risalesini aktarmadan önce "...risâle-i mezkûrada bey'-i vefâ hakkında tahkikat-ı lâzime dahi mevcûd bulunmuş olmağla aynen nakl ve tercüme olundu" demiş olmasına rağmen, risale üzerine herhangi bir değerlendirmede bulunmamış, sadece nakletmekle yetinmiştir.

Son olarak eserin yazıldığı dönem, devletin iktisadi ve siyasi birtakım sorunlarla karşı karşıya olduğu bir dönemdir. Dolayısıyla bu sıkıntılı durumlarda Müslümanların, hukukun çizdiği sınırları aşmaksızın işlerini kolaylaştırmak gerektiği düşüncesi yaygındır. Özellikle

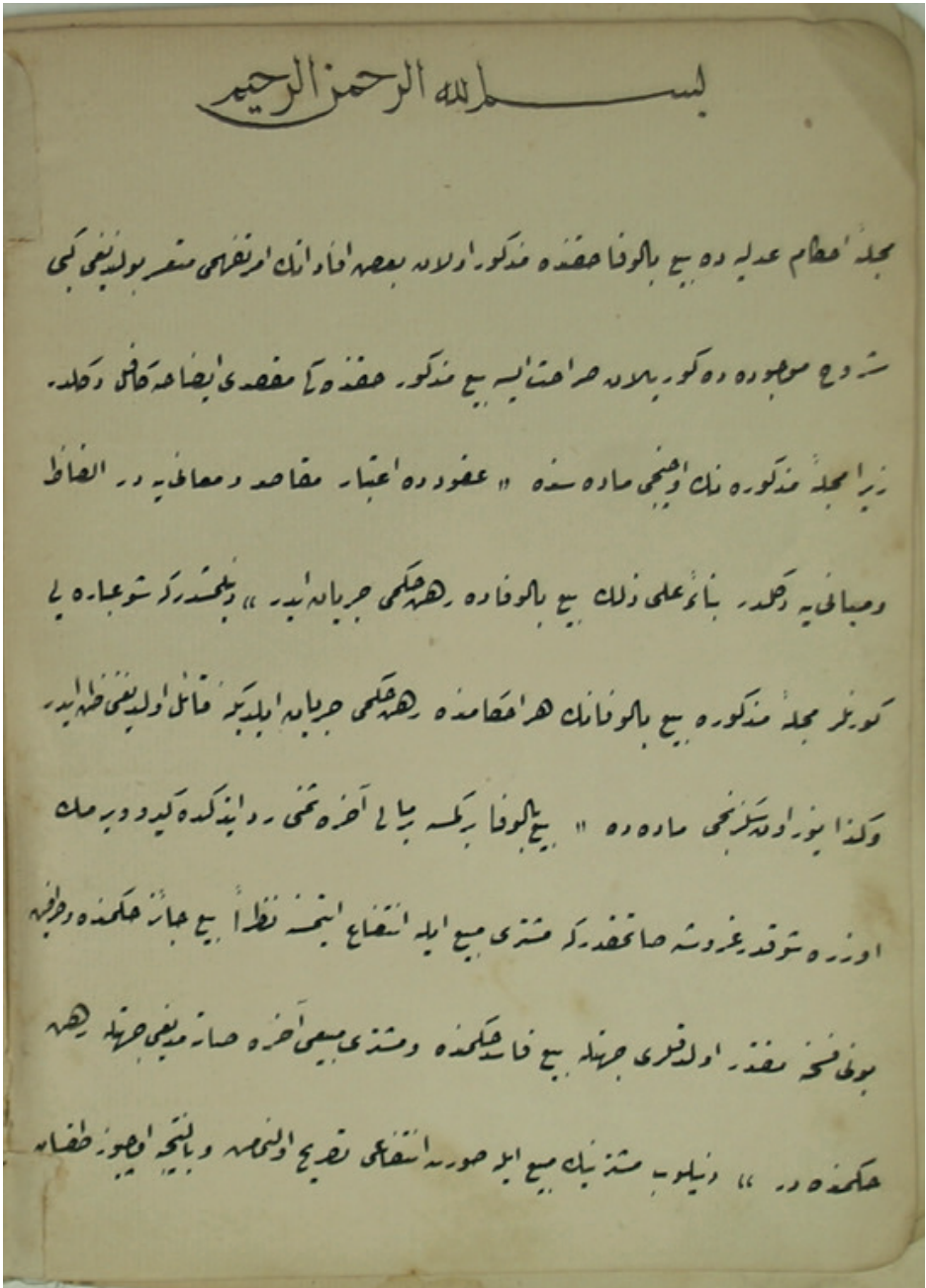
55 *Mecelle* metninden aktarılan yerler parantez içerisinde gösterilmiş, paranteze alınmayan kısımlar ise müellifin eklemesidir. 398. Madde: Vefâen (mebi'in) kâffe-i inzâli ve (menâfi'inden) intifâ' eylemek müşteriye âid ve helâl olub fakat menâfi'î mezkûranın cümlesinden müşteri intifâ' eylememek üzere bâyi' ile müşteri beyninde bir mukâvele olsa da (bir miktârı müşteriye) ve diğeri bâyi'e (âid olması şart konmuş ol şarta riayet olunur.) Mehmed Said, *Ahkâmu'l-bey' bi'l-vefâ* (Beyazıd Devlet Kütüphanesi, 8946), 13.

56 Mehmed Said, *Ahkâmu'l-bey' bi'l-vefâ* (Beyazıd Devlet Kütüphanesi, 8946), 12.

57 İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, 6/9.

iktisadi işlemlerde halkın maslahatına uygun olan hükmün tercih edilmesi için hukukçular, siyasiler ve aydınlar tarafından yaygın bir şekilde ifade edilen bir söylem bulunmaktadır.⁵⁸ Mehmed Said Bey ve bey' bi'l-vefâ akdini caiz gören diğer hukukçular da bu akdi maslahat deliline dayandırarak insanların ihtiyaçlarını daha kolay ve rahat karşılamaları amacıyla amel edilebilecek bir hüküm ortaya koymaya çalışır. Ancak bu akit için söylenenler dönemin yaygın söyleminden farklılaşmaktadır. Çünkü mezhep içerisinde kimse tarafından caiz olarak kabul edilmemiş ama maslahat deliline binaen bu dönemin ihtiyacından dolayı caiz olması gerektiği düşünülen diğer işlemler, dönemin hukukçularının ilk defa ortaya koyduğu görüşlerdir. Ancak bey' bi'l-vefâ akdi fıkıh tarihi boyunca Hanefî fakihlerin bir kısmı tarafından istihsan deliline dayandırılarak caiz veya mürekkep akit olarak değerlendirilmiş, amel edilmesine olanak sağlanmıştır. Dolayısıyla bu akit hakkında tercih edilen *kavl-i câmi* 'in fıkıh geleneğinde dayandığı bir temel olduğundan dolayı, modern söylemin etkisinde kalarak tercih edilen diğer görüşler gibi olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir.

58 Osmanlı'nın son dönemlerinde birçok hukukçu maslahat kavramına daha geniş bir sınır çizerek, normalde fıkıhın cevaz vermesi düşünülemeyecek şeyleri tecviz etmeye girişmişlerdir. Bu konu ile ilgili değerlendirmeler için bk. Küçüksucu, *Mehmed Said Bey'in Ahkâmü'l-bey' bi'l-vefâ İsimli Risalesi Çerçevesinde Son Dönem Osmanlısında Hukuki Tartışmalar*, 47-67.



Beyazid Devlet Kütüphanesi, 8946, 1, Metnin ilk sayfası.

B. Transkripsiyon (Metin)

Ahkâmu'l-bey' bi'l-vefâ

Mecelle hey'eti reîsi Cevdet Paşa merhûmun bey'-i vefâ hakkındaki risâle-i 'arabiyyesi dahi 'aynen derc ve tezyîl ve terceme edilmiştir.

Eser:

Mu'allimhâne-i Nüvvâb Me'zunlarından
Hâlid Efendi Hafîdi
Mehmed Saîd

[1]

Bismillâhirrahmânirrahîm

*Mecelle-i Ahkâm-ı 'Adliyye'*de bey' bi'l-vefâ hakkında mezkûr olan bazı ifâdâtın emr-i tefehhümü mute'assir bulunduğu gibi şurûh-ı mevcûdede görülen sarâhat ise bey'-i mezkûr hakkındaki maksadı îzâha kâfil değildir. Zîra *Mecelle-i mezkûranın* üçüncü maddesinde “‘Ukûdda i'tibâr makâsîd ve me'âniyyedir, elfâz ve mebâniyye değildir, binâen 'alâ zâlik bey' bi'l-vefâda rehin hükmü cereyân eder.” denilmiştir ki, şu ibâreyi görenler *Mecelle-i mezkûra* bey' bi'l-vefânın her ahkâmında rehin hükmü cereyan eylediğine kâil olduğunu zanneder.

Ve kezâ yüz on sekizinci maddede “bey' bi'l-vefâ; bir kimse bir malı âhara semeni reddettikde geri vermek üzere şu kadar kuruşa satmaktır ki; müşteri mebi' ile intifâ' etmesine nazaran bey'-i câiz hükmünde ve tarafeyn bunu feshe muktedir oldukları cihetle bey'-i fâsîd hükmünde ve müşteri mebi'i âhara satamadığı cihetle rehin hükmündedir.” denilip müşterinin mebi' ile sûret-i intifâ'ı tasrîh olunmamış ve bi'n-netîce üçyüz doksan

[2]

sekizinci maddede mebi'in menâfi'inden bir mikdârı müşteriye 'âid olmak üzere şart kılınsa ol şarta ri'âyet olunur. Mesela vefâen satılan bâğın üzümü bâyi' ile müşteri beyninde münâsafaten taksim olunmak üzere bi't-terâzî mukâvele etseler ol mukavele mücebine amel olunmak lâzım gelir.” diye beyân edilen kavle, mefhûm-ı muhâlifi itibariyle mübâyin gibi görünmekte bulunmuştur. Halbuki âtiyen îzâh olunacağı vech ile *Mecelle'nin* ihtiyâr ettiği kavilde bey' bi'l-vefânın her ahkâmında rehin hükmü cereyân eylemediği gibi mâddeteyn-i mezkûrateyn beyninde mübâyenet dahi mevcut değildir. Şurûh-ı *Mecelle'*de ise bey'-i vefâ hakkında mevcûd olan akvâl-i fukahâdan bazıları nakil ve derc olunmuş ise de *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye* de bey' bi'l-vefâyı muarref olub mer'iiyyet ve ma'mûliyyet ahkâmına emr-i sultânî şerefsâdır olan yüz on sekizinci maddenin ahz olunduğu kavli-i fikhî beyan edilmemiştir. Binâen 'aleyh kütüb-i fikhiyyeden istihrâca kâdir olamayan bazı 'adliyye me'mûrîni ve da'va vekilleri ve mekâtib talebesi ve ashâb-ı masâlih bu yüzden düçâr-ı müşkilât olarak akd-i bey'-i mezkûrda zehâb-ı nâ-savâb ve halel-i azîme giriftâr oldukları küllü yevm meşhûd olduğundan bu bâbda hakâyık-ı lâzimeyi

[3]

bast ve îzah eylemek üzere işbu risaleyi bi't-terfîb muhassil ve muhakkikîn-i 'ulemâ-yı İslâm ve müdakkikîn-i fukahâ-yı zevi'l-ihtirâm olan fetvâhâne-i 'âlînin enzâr-ı tahkîk ve tedkîkine arz ve takdim edilmesi bâ-istid'â istihâm edilmiştir ki risâlenin hacmi sağîr ve mevzû'u bir meseleye münhasır bulunması hasebiyle fetvâhâne-i müşârûn ileyhce tahkîkât ve tetebbûât icrâsı eshel bulunduğu âşikâr ve şu sûretle hall-i mesele ve merâm edileceği derkârdır. *Mecelle-i mezkûranın* mevâdd-ı selase-i mezkûrasını lâyıkıyla anlaşılacak için bey' bi'l-vefâ hakkında kütüb-i fikhiyedeki akvâli nakl ve beyan eylemek iktiza eder. Zira bey'-i mezkûr

hakkında fukahâ bir çok ihtilâf edip *Mecelle*'nin ihtiyâr eylediği kavl yani yüz on sekizinci madde hangisinden ahz olunduğu ve binâen 'aleyh bu bâbda mevâdd-ı sâirede mezkûr olan ahkâmın ne sûretle tefehhum edilmesi iktiza etdiğini bilmek tamamıyla akvâl-i mezkûranın mutâla'asına mutevakkıftır. Bey' bi'l-vefâ hakkında mezkûr olan akvâl bervech-i âtî beyan olunur. Şöyle ki; kavli-i evvel: Sâhib-i *Manzûme*'nin ihtiyâr eylediği kavli olup kavli-i mezkûr ise bey' bi'l-vefânın hakikaten rehn olmasıdır. Bu sebepten müşteri mebi'e mâlik olamaz. İnzâlından ekl ve şecerinden

[4]

ıtlaf eylediğini zâmin olur. Vefâen mebi'in helâkı ile deyn sâkıt olur. Mebi'in ziyâdesini müşteri zâmin olmaz, emânet gibi bâyi' deynini kazâ' ettikde vefâen mebi'i istirdâd eder. "el-evvelü mahtârahu sahibu'l-manzûme ennehu rehnün hakîkaten felâ yemlikü'l-müşteri ve la yentefi'u bihi illâ bi izni'l-bâi' ilâ âhirihi." [fi hiyâri 'ş-şarti mine'l-Bahr]

Kavli-i sâni: Örf bulunduğu için bey' sahihdir. Bâyi'in mebi'i ta'miri bi tarihi'r-rızâdır. "es-Sânî ennehu bey'un sahihun bi ittifâki meşâyihi'z-zamân li'l-'örfi ilâ âhirihi" kezâ.

Kavli-i sâlis: Kâdîhân'ın bi'l-ihitiyâr beyân eylediği kavldir ki; o da sahih olan mute'âkideyn beyninde bey' lafzı ile cereyân eden akid rehin olmaz. Bey'in feshini esnâ-yı akidde şart etseler ya mute'âkideyn bey'i ğayr-i lâzım addederek bey' bi-şarti'l-vefâ lafzını yâhut bey'-i câizi zikr etseler bey' fâsid olur. Eğer bey'i evvelâ bilâ-şart zikredip sonra şartı muvâ'ade tarikiyle îrâd etmişler ise bey' câiz olur ve va'di vefâ lâzım gelir. Zira va'dler bazan ihtiyâc-ı nâsa mebnî teharruzen ani'r-ribâ lâzım olur.

[5]

"es-sâlis mahtârahû Kâdîhân ve kale: es-sahîhu ennehu in vaka'a bi-lafzi'l-bey'i lâ yekünü rehnen sümme in şaratâ feshahû fi'l-'akdi ev teleffezâ bi-lafzi'l-bey'i bi-şarti'l-vefâi ev teleffezâ bi'l-bey'i ve 'indehumâ hâza'l-bey'u gayru lâzimin fe'l-bey'u fâsidün ve in zekerâ'l-bey'a bi-lâ şartin sümme şaratâhu 'alâ vechi'l-muvâ'ade câze'l-bey'u ilâ âhirihi" kezâ.

Kavli-i râbi': '*Udde* nâm kitâbın kâil olub Zahirüddîn'in ihtiyâr eylediği kavldir. Kavli-i mezkûr ise bey'-i mezkûrun bey'-i fâsid olmasıdır. Şartı bey'e ilhâk eyleseler bey'i ifsâd eyler. Kavli-i sahihe göre ba'de'l-meclis dahi olsa yine bey'i ifsâd eder. Evvelâ şart idub sonra bey'i mutlak olarak 'akdetseler şart-ı evvel üzerine sebât etmezler ise bey' caizdir şart-ı sâbika i'tibar yoktur.

"er-râbi'u mâ kâle fi'l-'uddeti ve'htârahû Zahirüddîn ennehu bey'un fâsidün ve lev elhakâhu bi'l-bey'i ilteheka ve efsedehû ve lev ba'de'l-meclisi 'ale's-sahih ilâ âhirihi" keza.

Kavli-i hâmis: E'imme-i Havârizm'in ihtiyâr eylediği kavli olup kavli-i mezkûr ise bey' itlâk olunub "ya'nî *Reddü'l-muhtâr*'da beyân olunduğu vechile bey' itlak olunub şart-ı vefâ zikr olunmasa da"

[6]

bâyi' semeni ihzâr ettiği vakit bey' i fesh etmek üzere müşteri bir vekil nasb eylediği yahut semen mebî'a mu'âdil olmayıp bey'de ğabn-ı fâhiş bulunduğundan dolayı bâyi' semeni ifâ edtikte müşteri bey' i fesh edeceğini bâyi'e 'ahd eylediği ya müşteri asl-ı mâl üzerine ribh vaz' ettiği halde bey'-i mezkûr rehin olup aksi takdirde bey'-i bât olur.

"el-Hâmisu mahtarahu e'immetü Havârizm ennehu izâ etlaka'l-bey'a lâkin vekkele'l-müşteri vekilen yefsehu'l-bey'a izâ ahzara'l-bâi'u es-semene ev 'ahide ennehu izâ evfâhû yefsehu'l-bey'a ve's-semenu lâ yu'âdilu'l-mebî'a ve fihi ğabnun fâhişun ev vaza'a'l-müşteri 'alâ asli'l-mâli ribhen bi ennehu vaz'a alâ mi'eti 'aşera dînâren fe-rehnün ve illâ fe-bey'un bâttun" keza.

Kavl-i sâdis: İmâm Zâhid'in ihtiyâr eylediği kavldir ki; şart bey'de zikrolunmadığı vakit müşteri hakkında bey' sahih olur bu sebepten müşteri inzâl-i mebî'a mâlik olur, bâyi' hakkında rehin olur. Müşteri kendi yedini ve milkini ğayra tahvile kâdir olamaz. Bâyi' deyni ihzâr ettiği zaman

[7]

müşteri mebî'i redde icbâr olunur. Zira bey'-i vefâ zürâfa gibi olup bey' ile rehinden mürekkebirdir. İmâm Zâhid ihtiyâc-ı nâsa binâen ribâdan taharruzen bey'-i vefâyı bey'-i sahih ve rehin i'tibâr edtik demiştir. "el-kavlü's-sâdisü mahtarahu'l-imam ez-Zâhid ennehu eş-şartu izâ lem yüzker fi'l-bey'i kâne bey'an sahihan fi hakkı'l-müşteri hattâ meleke'l-inzâle ve rehnen fi hakkı'l-bâi'i fe-lem yemliki'l-müşteri tahvile yedihi ve milkihi ilâ ğayrihi ve ücbira 'ale'r-reddi izâ ahzara'd-deyne li-ennehû ke'z-zürafeti mürekkebün mine'l-bey'i ve'r-rehni ilâ âhirihi" keza.

Kavl-i sâbi': Sâhibü'l-Hidâye ve evlâdının ihtiyâr eylediği kavlı olup o da; bey' ğayr-ı sahihdir. Ya'ni müşteri mebî'i ğayra bey' etmeğe kâdir olamaz. Bey'-i mekrûhda olduğu gibi ba'de'l-kabz bey'-i fâsid gibi değildir.

"el-kavlü's-sâbi' ennehu ğayru sahihun ve'htârahû sâhibü'l-Hidâye ve evlâduhü ilâ âhirihi" keza.

Kavl-i sâmin: Ba'zı muhakkikinin kavli câmi'idir ki ba'zı ahkâmı hakkında bey' fâsiddir;

[8]

binâen 'aleyh ehad-i mute'âkideyn bey'-i mezkûru feshe kâdir olur. Ba'zı ahkâmında bey' sahihdir; inzâl ve menâfi'-i mebî'in müşteriye helal olması gibi. Ve ba'zı ahkâmı hakkında da rehindir; bu sebepten müşteri vefâen mebî'i âhara satmağa veya rehne ve mebî'-i mezkûrun ağacını kesmeğe ve binâsını hedme kâdir olamaz ve mebî'-i mezkûrun helâkında deyn sâkit olur ve mebî'-i mezkûra noksân dâhil olursa semen münkasim olur, rehinde olduğu gibi.

"el-kavlü's-sâminü el-câmiu' liba'zi'l-muhakkikîn ennehû fâsidün fi hakkı ba'zi'l-ahkâmi hattâ meleke küllün minha el-feshe ve sahihun fi hakkı bazi'l-ahkâmi kehilli'l-inzâli ve

menafî'i'l-mebî'i ve rehnün fi hakki'l-ba'zi hattâ lem yemliki'l-müşteri bey'ahû min âhar ve lâ rehnehû ve lem yemlik kat'a ş-şeceri ve lâ hedme'l-binâi ve sakata'd-deynü bi helâkîhî ve'n-kaseme's-semenu ennehû dehalde noksânun kemâ fi'r-rehni" [*fi hiyâri 'ş-şart mine 'l-Bahr*]

[9]

Kavl-i tâsî': Sâhibü'l-*Hidâye* ve evlâdı ve zamânı meşâyihî fetvâlarının istikrâr eylediği kavldir ki o da; vefâen mebî'in zevâidinde milk müşteriye sâbit olup itlâfiyla zamân lâzım gelmemekdir.

"el-kavlü't-tâsî' ellezî istekarra 'aleyhi fetvâ sâhibi'l-*Hidâye* ve evlâdihî ve meşâyihî'l-'ahdi enne'l-milke li'l-müşteri fi zevâidihî ve lâ yazminuhû bi'l-itlâf" [*fi nev'in mimmâ yettesilu bi'l-bey'i 'l-fâsidi mine 'l-Bezzâziyye*]

İmdi *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*'nin yüz on sekizinci maddesinde bey' bi'l-vefâ; müşteri mebî' ile intifa' etmesine nazaran bey'-i câiz hükmünde ve tarafeyn bunu feshe muktedir oldukları cihetle bey'-i fâsid hükmünde ve müşteri mebî'i âhara satmadığı cihetle rehin hükmünde olduğu musarrah olup, mâdde-i mezkûra fukahânın akvâl-i mebsûtasından hangisine tevâfuk etmektedir. Görülüyor ki; kavli sâmin olan kavli câmi'e muvâfiktir. Kavli câmi'-i mezkûrun ahkâmına gelince evvelce bast ve îzâh olunduğu vechile ba'zısında bey' sahihdir, müşteriye mebî'in zevâid ve menâfi'i helal olur. Şu hüküm ya'ni bey' bi'l-vefâda

[10]

İnzâl ve menâfi'-i mebî'in müşteriye helâl olması hususundaki hüküm dahi müftâ bih olduğunu Sahibü'l-*Hidâye* ve Sahibü'n-*Nihâye* ve İmam Zeylaî ve İmam Zâhid ve Necmüddîn Nesefî gibi e'âzım-ı fukahâ-yı Hanefiyye hazerâtı beyan buyurmuşlardır. Şöyle ki bervech-i bâlâ *Bezzâziyye*'den naklen derc olunan kavli tâsî'de Sahibü'l-*Hidâye* ve evlâdı ve zamânı meşâyihî fetvâlarının istikrâr eylediği kavilde hükm-i mezkûr beyan olunduğu gibi kavli sâdisde hükm-i mezkûru İmam Zâhid rahimehullah dahi beyan buyurmuşlardır.

Ve keza "müşteri vefâen mebî'in zevâidine mâlik olup itlâfiyla zâmin olmadığı Şeyhü'l-İslâm Bürhâneddîn rahimehullah ile zamânı meşâyihî indinde müftâ bihdır."

"ve eftâ (-l- Şbh) ve meşâyihü zamânihî enne'l-müşteri yemlikü zevâide'l-mebî'i vefâen ve lâ yazminuhâ bi itlâfihâ" [*Câmi 'u 'l-fusûleyn fi 'l-fasli 's-sâmin 'aşer kezâlike Fusûlü 'l-'imâdi fi 'l-fasli 't-tâsi ' aşer*]

(1) Şbh remziyle *Câmi 'u 'l-fusûleyn* şeyhu'l-islam Bürhâneddîn rahimehullâhı îşâret eylediğini *Rümûzu Câmi 'u 'l-fusûleyn*'de beyân eylemiştir.

[11]

İmam Necmüddîn Nesefî rahimehullah dedi ki fi zamâninâ hâza meşâyihimiz bey'-i vefânın cevâziyla ba'zı ahkâmı müfid olmasında ittihâd ettiler. O ba'zı ahkâm ise vefâen mebî' ile intifâ'dır. Bu da ihtiyâc ve te'âmül-i nâs içindir. Kavâ'id ise te'âmül ile terk olunur. Nitekim

ıstısnâ'da olduğu gibi Sahibü'n-Nihâye dahi fetvâ kavli-i mezkûra olduğunu beyan eyledi. [İbn Melek *kubeylü'l-murâbaha*] Akvâl-i mebsûta *Bahr*'de beyân olunduğu sırada kavli-i sâninin nihâyetinde *Zeyla'î*'den naklen denmiştir ki; mebi' ile intifâ' helâl olması ve fakat müşteri mebi'î ğayra bey'e kâdir olmaması müftâ bihdir. "Ve zekera'z-Zeyla'î enne'l-fetvâ 'alâ ennehu bey'un câizün müfidün liba'zi ahkâmihî min hilli'l-intifâ'î bihî illâ ennehû lâ yemlikü bey'ahû li'l-ğayri" [*Bahr fi hiyâri's-şart*]

Ve ba'zı ahkâmında bey' fâsiddir. Buna binâen mute'âkideynden her biri bey'-i mezkûru feshe kâdir olur ve ba'zısında da rehin olduğunu müfiddir. Binâen aleyh müşteri vefâen mebi'î âhara satmağa veya terhîne

[12]

kâdir olamaz. Vefâen mebi'in ağacını kat'a binâsını hedme kâdir olamaz. Bey'-i mezkûrun helâkında deyn sâkit olur. Bey'-i mezkûra noksan dâhil oldukda semen münkasım olur. [*Şürûbülâli fi teznibi'l-büyü' ve Bezzâziyye fi'l-mebi'l-fâsid ve Bahr fi hiyâri's-şart*] Görüldüğü vechile bey'-i vefâ hakkında ulemanın bir çok kavilleri olup meşrû'iyet-i ahkâmı nükül-i lâzimesiyle beyân olunan kavli-i câmi' *Mecelle*'nin bey' bi'l-vefâsında muhtâr ve bâ emr-i sultâni ma'mûlün bih olarak muhâfaza ve icrâ-yı ahkâmı şer'an lâzım olmuştur. İmdi ba'zı *Mecelle* şürûhunda bey'-i vefânın her ahkâmında rehin hükmü cereyan eder diye serd edilen ifâdâtın ve müşteri mebi' ile şart bulunduğu zaman intifâ' eyler sûretinde gösterilen beyânât kavli-i câmi'-i me'hûza muhaliftir. Zira kavli-i câmi'-i mezkûrda müşterinin mebi' ile intifâ' etmesi bilâ-şart ve lâ-kayd zikr olunduğu cihetle şart lâhik olmadığı surette müşterinin menâfi'-i mebi' ile intifâ' edememesini beyân eylemek

[13]

Kavli-i câmi'-i mezkûr hükmüne münâfidir. Ammâ *Mecelle*'nin üç yüz doksan sekizinci maddesinde görülerek müşterinin menâfi'-i mebi' ile intifâ'ında ba'zı *Mecelle* şürûhunun vücûduna lüzûm gördüğü şart bervech-i âti mâdde-i mezkûra ile izâh olunur.

Madde 398: Vefâen (mebi'in) kâffe-i inzâli ve (menâfi'inden) intifâ' eylemek müşteriye 'âid ve helâl olup fakat menâfi'-i mezkûranın cümlesinden müşteri intifâ' eylememek üzere bâyi' ile müşteri beyninde bir mukâvele olsa da (bir miktârı müşteriye) ve diğeri bâyi'e (âid olmak şart kılınsa ol şarta riayet olunur.)

(Mesela vefâen satılan bağın özümü) müşteriye 'âid ve helâl iken (bâyi' ile müşteri beyninde münasafaten taksim olunmak üzere bi't-terâzi bir mukâvele 'akd etseler ol mukâvele mücebince 'amel olunur.) Lâkin mukâvele mevcûd değilse menâfi'-i mezkûr müşteriye 'âid olub istihlâk

[14]

eylese zamân lâzım gelmez. Zira vefâen satılan maldan mütevellid ğalle ve mahsûl müşteriye helâl olması bervech-i bâlâ muharrer kavli-i câmi' muktezeyâtından bulunup *Mecelle-i Ahkâm-ı*

Adliyye'de dahi kavlı-i mezkûr ihtiyâr edilerek ma'mûliyyet ve mer'iyyeti lâzımeden bulunmuştur.

Sâhibu'l-Bahr kavlı-i câmi'-i mezkûru nakl eyledikten sonra iftâda kavlı-i câmi'-i mezkûrdan 'udûl olunmak lâyük olmadığını beyân eylemiştir. "ve yenbeğî en lâ ya'dile fî'l-iftâi' 'ani'l-kavli'l-câmi'" [*Bahr fî hiyâri 'ş-şart*]

Bey'-i vefâ hakkında fî zamanına hazâ 'ibâda erfak ve masâlih-i nâsa evfak olan dahi kavlı-i câmi'-i mezkûr olduğu vârid-i hâtırdır. Zira bey'-i vefâda rehin hükmü cereyân ederse mukrizîn yalnız alacakları rehne mukâbil olarak karz-ı hasen ile para ikrâz eylemeleri ve rehn-i mezkûrdan intifâ' eylememeleri îcab eder ki sûret-i mezkûra bugün değil bey' bi'l-vefânın esnâ-yı hudûsunda bile mukrizîni iknâ'a vâfi

[15]

olmamıştır. Bey'-i vefânın kâffe-i ahkâmında rehin hükmü cereyân ederse bey'-i mezkûrun 'urûzu rehin ile ne farkı kalır. Mukrizîne suret-i meşrû'ada bir menfa'at gösterilmesi bey'-i vefânın esbâb-ı hudûsu cümlesindedir. Bundan başka bey' bi-tariki'l-istiğlâlın sahîh olması kavlı-i câmi'-i mezkûra göre ya'ni müşteri hakkında vefâen mebi'in inzâl ve menâfi'i helal olması ile olur. Zira bey' bi-tariki'l-istiğlâl bâyi' mebi'i vefâen sattıktan sonra müşteriden isti'car eylemesi ya'ni müşteri vefâen mebi'i bâyi'e îcar eylemesi demektir. Şu halde müşteri vefâen mebi'i ya bâyi'e îcar eylemek için evvela mebi'-i mezkûrun zevâid ve menâfi'ne mâlik olması lâzım gelir ki bâyi'e îcar eyleyebilsin. Halbuki bey' bi-tariki'l-istiğlâl mu'âmelesi beyne'n-nâs şuyû' bulmuş ve nâsi andan men' eylemek câiz olmayacak te'âmül sırasına geçmiştir. 20 Rebî'ü'l-evvel 1274 tarihinde şerefsudûr edip sureti müseccel bulunan fermân-ı 'âlîde mu'âmele-i istiğlâl beyân buyurulmuş ve şu sûretle Devlet-i 'Aliyye-i 'Osmâniyye'de mine'l-kadîm mu'âmele-i mezkûra cereyân eylemekte bulunmuştur. Bundan başka ağniyâdan çokları bi'z-zât ticârete muktedir

[16]

olmayıp mudârib-i emîn de bulamıyor ki ra'sü'l-mâli o mudaribe verip ticâret etsin. Ba'zı kimseler ise mu'âmelat-ı ticariyyeyi hakkıyla ifâyâ muktedir olabilirler ise de malları bulunmuyor. Ann için fakir olan ağniyâya bi-tariki'l-istiğlâl hânesini satar, semenini ra'sü'l-mâl ittihaz ider, berrî ve bahrî ticârete sa'y eder, kesbinden hâne kirâsını verir. Bâkîsini 'iyâline sarf eder, her birerleri kendi malıyla intifâ' etmiş olur. Ra'sü'l-mâl 'alâ hâlihi kalır. Şu sûretle de bey'-i mezkûrun nef'i zâhir olur. Kavlı-i câmi'-i mezkûrun erfekiyyetine binâen *Mecelle*'de ihtiyâr olduğu *Mecelle* heyeti reîsi Cevdet Paşa merhûm Bayezîd câmi'-i şerifi kütüphanesinde mevcûd olan *Risâle-i bey'u'l-vefâ ilâ ihvâni's-safâ*'sında beyân eylemiş ve risâle-i mezkûrada bey'-i vefâ hakkında tahkîkât-ı lâzıme dahi mevcûd bulunmuş olmağla 'aynen nakl ve terceme olundu.

Mübesmilen mühamdilen müsâlvilen Allahümme ğabtan lâ hebtan ve ba'd fe-inne bey'a'l-vefâi emrûn hadese hîne mâ teksürü'd-düyûnü 'alâ ahâlî Buhârâ ve kâne lâ yekfî li hâcetihim rehnü'l-'urûzi bel mâ kâne

[17]

yefî li iknâ'i'l-mukrizîne mu'âmelete't-terhîni li-enne'l-karze i'ânetü'l-meri li-ehîhi'l-müslimi hasbeten lillâhi te'âla ve'r-rehnü emânetün fi yedi'l-mürtehini lâ yahillü lehü zevâiduhü ve menâfi'uhü ve kad ğalebe 'ale'n-nâsi hubbe'l-menfa'ati fehtâce men fi bilâdi Buhârâ ilâ mu'âmeletin fi 'akârâtihim bihâ yetemekkenüne 'ala istikrâzi mâ yahtâcüne mine'n-nükûd. Ve mine'l-ma'lûmi enne'l-hâcete tenzilü menzilete'z-zarûrati hâssaten [sah] ev 'âmmeten, ve'l-'âdetu muhakkemetün fe-hadese fimâ beynehum mu'ameleten mahsûsaten sümme 'ammet lisâiri bilâdi'l-müslimîne ve tâbet ve hiye istihsânun ba'zu'l-muteahhirîne fi'l-'akâri lâ'l-menkûli ve semmûhu bey'a'l-mu'amele ve bey'a'l-vefâ. Lâkin uzturibe fihi'l-akvâl fe kâle ba'zuhum ennehu bey'un fâsidün hattâ yemlike küllün minhüma'l-fesha kemâ zükira fi fetâvâ Meşâyihî Semerkand enne bey'a'l-vefâi fâsidün en yebî'a bi-şartın ve innehu yüfidü'l-milke 'inde'l-kabzi ve kâle Zahîrüddîn el-Merġinânî: "Hazâ izâ dehale'ş-şartu fi'l-bey'i fe-in lem yedhulhu fekeza kavlu ba'zi ehli Semerkand. Emma 'ala kavli kibârihim ve huve'l-muhtâr 'indî fe yecüzü'l-bey'u ve'ş-şartu ve ileyhi kâne yümilü 'ammî Kâdî Mahmûd." intehâ.

Ve kâle ba'zuhum enne bey'a'l-vefâi rehnün fe-lâ yemlikü'l-müşteri ve yazminu mâ ekele min semerihî ve lâ yübâhu

[18]

el-intifâ'u illâ bi ibâhati'l-mâlîki ve'htârahû Hayruddîn fi fetâvâhû. Hâza'l-kavlü ve kad raddehü Kâdîhân haysu kale: "İhtelefû fi'l-bey'illezi yüsemmihi'n-nâsü bi-bey'i'l-vefâi evi'l-bey'i'l-câiz kâle ekserü'l-meşâyih minhüm es-Seyyid el-İmam Ebû Sücâ' ve'l-Kâdî'l-İmam Ebü'l-Hasen 'Alî es-Suġdî hakemehü hükme'r-rehni lâ yemlikü'l-müşteri ve yazminu mâ ekele min semerihî ve lâ yübâhu lehu'l-intifa' ve lâ'l-ekle illâ bi-ibâhati'l-mâlîki ve yeskutü'd-deynü bi-helâkihi izâ kâne bi-hî vefâen bi'd-deyn ve lâ yazminu'z-ziyâdete izâ heleke lâ bi-sun'ihî. Ve li'l-bâyi'i en yesteriddehü izâ kuziye'd-deynu. Ve's-sahîh enne'l-akde ellezi cerâ beynehumâ bi lafzi'l-bey'i lâ yekünü rehnün sümme yünzaru in zekerâ şarta'l-feshi fi'l-bey'i fesede'l-bey'u ve in lem yezkurâ zâlike fi'l-bey'i ve teleffezâ bi-lafzati'l-bey'i bi-şarti'l-vefâi ev teleffezâ bi'l-bey'i'l-câizi ve 'indehumâ hâza'l-bey'u 'ibâretün an bey'in ğayri lâzım fe-kezâlike ve in zekerâ'l-bey'a min ğayri şartın sümme zekerâ'ş-şarta 'ala vechi'l-muvâ'adeti câze'l-bey'u ve yelzemü'l-vefâü bi'l-va'di li-enne'l-mevâ'ide kad tekünü lâzimeten fe tec'alü lâzimeten li-hâceti'n-nâsi." intehâ. Ve fi mebhasi bey'i'l-vefâ

[19]

Mine'l-Bezzâziyye - ellezi istekarra 'aleyhi fetvâ sâhibi'l-Hidâye ve evlâdihî ve meşâyihî'l-'ahdi enne'l-milke yesbutü li'l-müşteri fi'z-zevâid ve lâ yazminuha bi'l-itlâf - intehâ.

Ve fi bâbi'l-vefâi mine'd-Dürri'l-muhtâr - sûretuhû en yebî'ahu'l-'ayne bi elfin 'alâ ennehu izâ rüdde 'aleyhi's-semenü rüdde aleyhi'l-'aynu sümme izâ zekerâ şarta'l-fesha fihi ev kablehü ev za'men lâzimin kâne bey'an fâsiden, velev ba'dehü 'alâ vechi'l-mî'âd câze ve

lezime'l-vefâu bihi li-enne'l-mevâ'ide kad tekûnu lâzimeten li-hâceti'n-nâsi ve hüve's-sahîh kemâ fi'l-Kâfi ve'l-Hâniyye intehâ.

Ve fi *Fetâvâ'l-Ankaravî* - in kâle bi'tühu minke 'alâ en tebâahu minnî metâ ci'tü bi's-semeni yekûnu bâtilen ve hükmühü hükmü'r-rehni ve emmâ iza kâle bi'tühü hâkezâ. Ve kâle'l-âharu işteraytü ve lem yezkür şey'en illâ ennehâ zekerâ kable'l-'akdi en yerüdde'l-mebî'a iza rüdde aleyhi's-semen ev kâne kasdühüma zâlik fe-hükmü zâlike en yekûne bey'an lâ rehnen intehâ.

Ve fi *Hâşiyeti Abdi'l-halîm 'ale'D-dürer* yelzemu'l-vefâu bi-hî ey bi şartin fe-lâ yatlubü'l-bâi'u es-semene ilâ en câe'z-zemenü'l-mev'ûd in eccelle ve ba'de mecî'ihî yücbirü 'ale'l-vefâ in tâlebe evi'l-ma'na

[20]

yelzemü vefâe's-semeni bi-sebebi va'di'l-vefâi fe yelzemü'l-cebru 'aleyhi in talebe'l-bâi'u es-semene min ğayri tevkîtin in lem yüeccel intehâ.

Ve kâle ba'zu'l-muhakkikîn: Enne bey'e'l-vefâ leyse bi bey'in ve lâ rehni bel hüve emrün âhar yüşbihi'l-bey'a'l-fâside ve's-sahiha ve'r-rehne ve lizâ şebbehühu bi'z-zürâfa, fe-min haysü ennehu kel-bey'il-fâsid yemlikü küllün mine'l-mütebâyi'îne'l-fesha ve min haysü ennehu ke'l-bey'i's-sahîh yesbütü'l-milke li'l-müşteri fi'z-zevâid ve'l-menâfi' ve min haysü ennehu ke'r-rehni lâ yemlikü'l-müşteri kat'a's-şecera ve lâ-hedme'l-binâi ve yeskutü'd-deynü bi-helâkihi ve yenkasimü's-semenü izâ dehalen-n-noksân kemâ fi'r-rehni ve hâzâ hüve'l-kavlü'l-câmi'i ve hüve erfeku fi 'asrinâ li'l-ibâdi ve erfeku li-masâlihi'l-bilâdi.

Kâle's-Şürübülâli: Fî bey'i'l-vefâi tisa'tu akvâl minhâ kavlün câmi'ün li-ba'zi'l-muhakkikîne ve hüve ennehu fâsidün fi ba'zi'l-ahkâmi hattâ yemlike küllün minhüma'l-fesha ve sahîhun fi ba'zi'l-ahkâm kehilli'l-inzâli ve menâfi'l-mebî'i ve rehni fi hakkî'l-ba'zi hatta lâ yemlike'l-müşteri bey'uhü min âhar ve lâ rehne ve kâle sâhibu'l-Bahr ba'de naklihi ve lâ yenbeġi en ya'dile fi'l-iftâ'i 'ani'l-kavlî'l-câmi' ve nakelehü

[21]

Ebüssu'ûd ve kezâ fi *Hâşiyeti'd-Dürri li't-Tahavî* ve'l-hamdülillahi'llezi hedânâ lihâzâ fi *Mecelleti'l-Ahkâmi'l-Adliyye* 'alâ mâ fi mâddeti 3 , 118, 119, 395 ve mâ künnâ li-nehtediye levlâ en hedânallah.

Ve bi'l-cümle enne mebhasa bey'i'l-vefâ sâra mezlegate'l-ahkâmi li'l-ulemâi'l-a'lâm. Ya'nî: Bey-i vefâ ahâl-î Buhâra beyninde zuhûr eyleyen bir emr-i hâdistir. Sebeb-i hudûsu ahâli-i mûmâ ileyhimin zimmetinde düyün tekessür ederek rehni 'urûzun hâcetlerine kifâyet edememesi ve 'urûz ile mu'âmele-i terhîn mukrizini iknâ'a vâfi olamamasıdır. Zira karz kişinin ihvân-ı müslimîn hasbeten lillâh i'ânesi olup mukâbilinde alınan rehni ise yed-i mürtehinde emânet olduğundan anınla intifa' câiz ve helâl olmamasına ve nâsın ise menfâ'ate muhabbeti ğâlib bulunmasına binâen bilâd-ı Buhâra da ahâlî muhtâc olduğu nükûdu istikrâza mütemekkîn ve muktedir olmaları için akarlarında mu'âmeleye muhtâc olmuşlardır.

[22]

Ma'lûmdur ki hâcet husûsi ister 'umûmî olsun nazarı şer' de zarûret menzilesine tenzîl olunduğu gibi hilâfında nas bulunmazsa 'âdette muhakkemdir. İşte şu esâsa müsteniden evvelâ Buhârâ ahâlisi beyninde hâdis olan iş bu mu'âmele-i mahsûsa bilâhere sâir bilâd-ı müsliminde dahi te'ammüm eyleyip şer'an tîb olmuştur.

Ve mu'âmele-i mezkûra ba'zı müteahhirin tarafından menkûlat da olmayıp yalnız akarda istihsân olunmuş ve nâmına da bey'-i vefâ ve bey'-i mu'âmele tesmiye edilmiştir. Bey'-i vefâda fukahâ ihtilaf eylemiştir, ba'zıları bey'-i mezkûrun fâsid olduğuna kâil oldular ki şu halde mute'âkideynden her biri bey'-i mezkûru fesh iktidârına mâlik olur. Nitekim fetâvâ-yı meşâyih-ı Semerkand'da bey'-i vefâ bi-şartin ise fâsid olup müşteri mebî'i kabz edince mülk ifade eyler denilmiştir. Zahîrû'd-din Merğînânî ise "şart ile olan bey'-i vefânın fâsid olması şartın esnâ-yı 'akitte dâhil olmasıyla, şart 'akidde dâhil olmayıp da ba'de'l-'akd zikr

[23]

edilirse ba'zı ehl-i Semerkand'a göre yine bey'-i vefa fâsid olur. Lakin kibâr-ı ulemâ-i Semerkand şart ba'de'l-'akd zikr edildiği sûrette bey' ile şarttan her ikisinin cevâzına kâil olmuşlardır ki, indimde muhtâr olan kavli budur. Nitekim 'ammim Kâdî Mahmûd dahi kavli-i mezkûra meyl ederdi." demiştir. Ve ba'zıları "bey'-i vefâ rehindir, müşteri vefâen mebî'e mâlik olamaz. Mebî'in meyvesinden ekl ettiğini zâmin olur ve mâliki ihlâl ve ibâha etmedikçe müşteriye andan intifâ' mübâh olmaz." demiştir ki; Hayrüddîn dâhi fetâvasında iş bu kavli ihtiyâr etmiştir. Ve İmam Kâdîhân iş bu kavli reddile "nâsın bey'-i vefâ ve bey'-i câiz tesmiye ettikleri bey'de meşâyih ihtilâf etdiler şöyle ki; ekser-i meşâyih ve ez cümle Seyyid İmam Ebû Şucâ' ve Kâdî İmam Ebü'l-Hasen 'Ali es-Suğdî dediler ki bey'-i mezkûr rehin hükmündedir. Müşteri vefâen mâlik olamaz ve meyvesinden ekl eylediğini zâmin olur.

[24]

Ve mâlikinin ibâhası bulunmazsa müşteri için andan ekl ve intifâ' mübâh olmaz ve mebî' yed-i müşteride helâk oldukda deyne vâfi ise deyn sâkit olur ve deynenden ziyâde ise mebî'in helâkında müşterinin sun'u bulunmadığı halde ziyâdeyi zâmin olmaz. Ve bâyi' deyni kazâ etdikde müşteriden mebî'i istirdâda salâhiyeti vardır. Sahîh olan mute'âkideyn beyninde bey' lafzıyla cereyân eden 'akid rehn olmaz, bey' olur. Bakılır ki esnâ-yı 'akidde feshi şart etmişlerse bey'-i mezkûr fâsid olur. Kezâlik şart-ı mezkûru bey'de zikr etmeyip de mute'âkideyn kendi 'indlerinde bey'-i mezkûru bey'-i ğayr-i lâzım zu'm ederek bey' bi-şarti'l-vefâ lafzını yâhut bey'-i câiz nâmını telaffuz eyleseler bey'-i mezkûr yine fâsiddir. Eğer bey'i evvela bilâ-şartin zikr edip sonra şartı mute'âkideyn muvâ'ade tarikiyle îrad etmişlerse bey' câiz olur. Ve va'di vefâ lâzım gelir. Zira va'dler ba'zan lâzım olduğundan burada dahi ihtiyac-ı nâsa mebnî

[25]

va'd-i mezkûr lâzım kılınır.” demiştir. *Bezzâziyye*'nin bey'-i vefâ mebhasında mezkûrdur ki “Sâhibu'l-Hidâye ile evlâdının ve meşâyıhı 'ahdin tekarrur eyleyen fetvâlarında ise vefâen mebî'in zevâidinde müşteriye milk sâbit olduğundan itlâf ile müşteri ziyâdeyi zâmin olmaz.” denilmiştir.

Reddü'l-muhtâr'ın bâb-ı vefâsında ise zikr olunmuştur ki “bey'-i vefâ bil'âhara bâyi' semeni geri verdiği zaman müşteri de mebî'i reddeylemek üzere bir aynı şu kadar kuruş mukabilinde satmaktır. Bey'-i mezkûrun esnâ-yı 'akdinde ya daha evvel mute'âkidân şart-ı feshi zikr ederler ve ya bu bey'-i ğayr-i lâzımdır diye zu'm eylerler ise bey' fâsid olur. Eğer şart-ı feshi akdi bey'den sonra 'alâ vechi'l-mî'âd îrad ederlerse bey' sahîh olur ve va'di vefâ lâzım olur. Zira mevâ'id ba'zan ihtiyâc-ı nâs için lâzım olur. Kavli-i sahîh budur. Nitekim *Kâfi* ve *Hâniyye*'de bu kavlin sahîh olduğu zikr olunmuştur.” *Fetâvâ-yı Ankaravî*'ye de ise bâyi' müşteriye hitâben ne zaman semenini getirirsem bana satmak üzere ben bu aynı sana sattım.

[26]

dese bey' batıl olup rehin hükmündedir. Fakat kable'l-'akd bâyi' semeni müşteriye red ettiği zaman müşteri de mebî'i bâyi'e vereceğini beynlerinde zikr ettikten sonra ya bu maksatla müşteri bâyi'in bâlâdaki minvâl ile îcâbına karşı yalnız satın aldım diyerek kabûl eyleyip başka bir şey söylemeseler mu'âmele-i vâkı'a bey' olur, rehin olmaz denilmiştir. Muhaşşî *Dürr* 'Abdülhalîm Molla Hüsrev'in *Ğurer*'de Kâdîhân'dan nakl eylediği “fe-yelzemü'l-vefâu bihi” kavlindeki zamîri şarta irca' eyleyerek makâm-ı şerhde “akdi mezkûr bey' olduğundan semenin te'cili sûretinde vakt-i mev'ûd gelinceye kadar bâyi' semeni mutâlebe edemez, vakt-i mezkûr geldikde bâyi' taleb ederse müşteri vefâ üzerine cebr olunur.” diye zikr eylediği misillü lâmı muzâfun ileyh bedeli ve bâyi sebebiyye i'tibâr ederek “yâhut bu kavlin ma'nâsı va'd-i vefâ sebebiyle semeni vefâ lâzım gelir ki bu sûretde 'akdi bey'de semen te'cil olunmamışsa bâyi' semeni min ğayri tevkît taleb eylese müşterinin edâ eylemesi lâzım gelir.” demiştir. Ba'zı muhakkikîn ise “bey'-i vefâ ne bey' ve ne de rehindir belki bey'-i

[27]

fâside ve bey'-i sahiha ve rehne müşâbih bir emr-i âhardır.” dediler. Bu sebepten bey'-i vefâyı zürâfaya teşbîh ettiler bey'-i fâside müşâbeheti i'tibâriyle bey'-i mezkûru ehad-i mute'âkideyn feshâ kâdir olur. Bey'-i sahiha müşâbeheti hasebiyle mebî'in zevâid ve menâfi'inde müşteri için mülk sâbit olur ve rehne müşâbeheti ile de müşteri vefâen mebî'in ağacını kesmeğe ve binâsını hedm etmeğe kâdir olamaz. Mebî'in helâkında deyn sâkit olur ve mebî'e noksân ârız olursa semeni münkasım olur, rehinde olduğu gibi. İş bu kavil kavli-i câmi' olup asrımızda 'ibâda erfak ve mesâlih-i bilâda evfakdır.

Şürübülâli'nin ifâdesinde ise “bey'-i vefâda dokuz kavil vardır. Anlardan birisi ba'zı muhakkikînin kavli-i câmi'idir. Kavli-i câmi'-i mezkûr ise ba'zı ahkâmda bey'-i vefânın fâsid

olduğunu ifade eder ki, buna binâen mute'âkideynden her biri bey'-i mezkûru feshe kâdir olur. Ve ba'zı ahkâmında bey'-i sahîh olduğunu beyân eder, inzâl ve menâfi'-i mebi'in müşteriye helâl olması gibi ve bazı ahkâm hakkında da rehin

[28]

olduğunu müfiddir. Binâen aleyh müşteri vefâen mebi'i âhara satmağa veya terhine kâdir olamaz." demiştir. Sâhibu'l-Bahr kavli-câmi'-i mezkûru nakl ve beyân eyledikten sonra iftâda andan 'udûl olunmak lâyük olmayacağını zikrelemiştir. Kavli mezkûru Ebüssuûd dahi nakl eyledi. Tahtâvi'nin *Reddü'l-muhtâr hâşiyesi*'nde dahi bu sûretle zikr olunmuştur.

Cenâb-ı hakka hamd olsun ki, hidâyeti ulûhiyyesiyle *Mecelle-i Ahkâmü Adliyye*'nin 3, 118, 119, 396 inci maddelerinde kavli-câmi'-i mezkûr ihtiyâr olunmuştur. Ve mâ künnâ li-nehtedi lev lâ hedânallah. Hulâsaten kelâmu bey'-i vefa bahsi ulemâ-yı a'lâmın mezlega-i akdâmıdır.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynakça/References

- Ahmed Cevdet Paşa. “Risâletü’l-vefâ”. ed. Huzeyfe Çeker. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 12 (2008), 256-266.
- Ahmed Cevdet Paşa. “Vakanüvis Cevdet Paşa’nın Evrakı”. *Târih-i Osmânî Encümeni Mecmûası*. İstanbul: y.y., 1956.
- Akifzâde, Abdurrahim b. İsmail b. Mustafa el-Amasî. *Mecelletü’l-Mehâkim*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kasıdecizâde, 274.
- Albayrak, Sadık. *Son Devir Osmanlı Uleması (İlmiye Ricâlinin Terâcimi Ahvâli)*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı, 1996.
- Ali Haydar Efendi. *Dürerü’l-hükkâm şerhu Mecelleti’l-ahkâm*. çev. Fehmî el-Hüseyni. 4 Cilt. Riyad: Dâru âlemi’l-kütüb, 2003.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed el-. *el-Binâye fî şerhi’l-Hidâye*. Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2000.
- Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyyetü’l-’ârifîn*. İstanbul: Maarif Vekaleti Matbaası, 1951.
- Baktır, Mustafa. “İbn Melek”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1999, 20:175-176.
- Bezzâzî, Hâfizuddin Muhammed b. Muhammed b. Şihâb b. Yusuf el-Hârezmî el-Kerderî el-. *el-Fetâvâ’l-Bezzâziyye*. Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2009.
- Bursalı Mehmed Tahir Efendi. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Meral Yayınevi, t.y.
- Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ Ali Efendi*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1311.
- Ebüssuûd Efendi. *Fetâvâ Ebüssuûd*. İstanbul: İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 178.
- İbn Abidîn, Muhammed Emin b. Amr b. Abdulaziz ed-Dimeşkî. *Reddü’l-muhtâr alâ Dürri’l-muhtâr*. Beyrut: Dâru’l-fikr, 1992.
- İbn Kutluboğa, Zeynüddîn Ebu’l-adl Kâsım. *Tâcü’l-Terâcim*. Dimeşk: Dâru’l-kalem, 1992.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî. *el-Bahru’r-râik şerhu Kenzi’d-dekâik*. Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2002.
- Kâdîhân, Ebû’l-Mehâsin Fahrüddîn el-Özkendî el-Ferğânî. *Fetâvâ Kâdîhân fî mezhebi’l-İmâmî’l-’Azam Ebi Hanifete’n-Nu’mân*. Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2009.
- Kâtib Çelebi, Mustafa b. Abdillâh. *Keşfü’z-zunûn ‘an esâmî’l-kütüb ve’l-fünûn*. Bağdad: Mektebetü’l-müsennâ, 1941.
- Kaya, Süleyman. “Ahmed Cevdet Paşa’nın Risâletü’l-vefâ İsimli Eseri”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 12 (2008), 267-276.
- Küçükşucu, Selman. *Mehmed Said Bey’in Ahkâmu’l-bey’ bi’l-vefâ İsimli Risalesi Çerçevesinde Son Dönem Osmanlısında Hukuki Tartışmalar*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi SBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2020.

- Mehmed Said. *Ahkâmü'l-bey' bi'l-vefâ*. İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, 8946.
- Mehmed Süreyya. *Sicilli Osmâni*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Merğînânî, Abdürrahim b. Ebî Bekr b. Ali el-. *Fusûlü'l-ahkâm li usûli'l-ahkâm/ Fusûlü'l-'imâdiyye*. y.y., t.y.
- Meşihât Dairesi. *İlmiyye Salnamesi*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1334.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmuz. *Dürerü'l-hükkâm fî şerhi Ğureri'l-ahkâm*. y.y.: Dâru İhyâi Kütübü'l-arabiyye, t.y.
- Nesefî, Ebû Hafis Necmeddîn Ömer b. Muhammed es-Semerkindî. *el-Fetâvâ'n-Nesefiyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 2345.
- Nişancızâde Muhyiddin, Mehmed et-Tevkî'i er-Rûmî. *Rümûzü'nûri'l-'ayn fî islâhi câmiu'l-fusûleyn*. King Saud University Library, 3943.
- Özcan, Tahsin. "Nişancızâde Muhyiddin Mehmed". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 33/161. İstanbul: TDV Yayınları, 2007, 33:161.
- Remlî, Hayreddîn b. Ali el-Uleymî el-Fârûkî er-. *el-Fetâvâ'l-hayriyye li nef'i'l-beriyye*. Kahire: Matbaatu'l-kübrâ'l-veliyye, t.y.
- Şahin, Abdullah Musab. *Mecelle'de Vefâen Satış Sözleşmesi*. İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2019.
- Şeyh Bedreddin, Mahmûd b. İsrâil Simavna Kadısoğlu. *Câmiu'l-fusûleyn*. y.y.: Matbaatu'l-kübrâ'l-emîriyye-Bulak, 1882.
- Yelek, Kamil. *İslam Hukukunda Vaadin Bağlayıcılığı ve İslam Finans Uygulamalarına Yansımaları*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi SBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osman b. Ali. *Tebyinü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*. Kahire: Matbaatu'l-kübrâ'l-emîriyye-Bulak, 1896.

Son Dönem Osmanlı Âlimlerinden Muhammed Zâhid Kevserî'nin Tasavvufun Çeşitli Meselelerine Yaklaşımı

A Late Ottoman Scholar Muḥammad Zâhid Al-Kawtharî's Approach to The Certain Issues of Şūfism

Emrah Baş¹ 



ÖZ

Osmanlı'nın son dönemlerinde yetişen ve birtakım siyasi nedenlerle Mısır'a gitmek zorunda kalan Muhammed Zâhid Kevserî (öl. 1371/1952); hadis, kelâm ve fıkıh başta olmak üzere İslâmî ilimlerin çeşitli alanlarıyla ilgilenmiş ve önemli eserler kaleme almıştır. İlmî ve tasavvufî bir muhitte yetişen Kevserî, hayatı boyunca tasavvuf erbabıyla ilişkide bulunmuştur. Daha çok tarikatların silsileleriyle ilgili araştırmalar yapan Kevserî, kaleme aldığı eserlerle tasavvuf literatürüne önemli katkılarda bulunmuştur. Kevserî'nin ayrıca o dönemde yazılan eserlerin tahkiklerine yazdığı takriz ve takdimlerde de tasavvufun bazı meselelerine temas ettiği görülmektedir. Kevserî, daha çok Cüneyd-i Bağdâdî (öl. 297/909) gibi sûfîlerin öncülüğünde teşekkül eden Sünnî tasavvuf anlayışını benimsemiş ve pek çok görüşünü bu bağlamda temellendirmiştir. İlmî ve amelî kemâlâtı barındırması, marifetle sonuçlanan takvayı içermesi ve ahlaki olgunlaşmayı hedeflemesi sebebiyle tasavvufun günümüz için de hakikate ulaşmak için yegâne yol olduğunu belirtmiş ve varlık, insan, şeyh-mürîd ilişkisi, kerâmet, râbîta, üveysilik, tevessül gibi konular hakkında fikir beyan etmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Zâhid Kevserî, Nakşibendiyye, Gümüşhâneviyye, Tevessül

ABSTRACT

Muḥammad Zâhid al-Kawtharî (d. 1371/1952), who grew up in the late Ottoman period and relocated to Egypt for political reasons, was interested in various fields of Islamic sciences, especially *ḥadîth*, *kalâm*, and *fiqh* and wrote many important works. Al-Kawtharî grew up in a scientific and mystical environment and established close relations with many important Şūfîs throughout his life. Al-Kawtharî dealt mainly with the spiritual lineage of the Şūfî orders and made essential contributions to the Şūfî literature by means of his books. He also dealt with some subjects of Şūfism in the comments and presentations he wrote in reviews of other works written at that time. Al-Kawtharî adopted the Sunni Şūfî understanding that was formed under the leadership of Şūfîs, such as al-Junayd al-Baghdâdî (d. 297/909) and grounded many of his views in this context. He stated that

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Emrah Baş (Arş. Gör.),

Muş Alparslan Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi,

Tasavvuf Anabilim Dalı, Muş, Türkiye

E-posta: e.bas@alparslan.edu.tr

ORCID: 0000-0002-5948-9352

Başvuru/Submitted: 16.06.2021

Revizyon Talebi/Revision Requested:

08.07.2021

Son Revizyon/Last Revision Received:

16.08.2021

Kabul/Accepted: 19.08.2021

Atıf/Citation: Baş, Emrah. Son dönem Osmanlı

âlimlerinden Muhammed Zâhid Kevserî'nin

Tasavvufun Çeşitli Meselelerine Yaklaşımı. *İslam*

Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review 11/2,

(Eylül 2021): 861-883.

<https://doi.org/10.26650/iuitd.2021.953338>

ūfism is the only way to reach the truth today. It contains theoretical and practical perfection, includes *taqwa* resulting in *gnosis* and aims at moral maturity. Further, he expressed his views on important aspects of Şūfism, such as existence, human, the shaykh-disciple relationship, *miracle*, *rābita*, *uwaysiyya*, and *tawassul*.

Keywords: Şūfism, Zâhid al-Kawtharî, Naqshbandiyya, Gumushānawiyya, Tawassul.

EXTENDED ABSTRACT

In this study, after discussing the life of Muḥammad Zâhid al-Kawtharî (d. 1371/1952) and his relation to Şūfism, the author will discuss his studies about Şūfism and the ways in which he has contributed to the literature. Then, the subjects of Şūfism that he wrote about both independently and between the lines in his various works will be discussed. In this way, the thoughts of al-Kawtharî, a versatile scholar, on various issues of Şūfism will be revealed.

When we examine the works of al-Kawtharî on Şūfism, it is clear that he wrote works primarily in the form of lineage. As a matter of fact, in his work *Irghām al-marîd*, he dealt with the Gumushānawiyya line of which he was a member, with the Khalwatiyyah line in his work *al-Buḥūth al-sanīyah*, and the Demirdāshiyya line, an essential branch of the Khalwatiyyah, in his work *Nibrās al-muhtadī*. Moreover, in a treatise on the life and works of Ismā‘îl Ḥaqqî Bursawî (d. 1137/1725), he dealt with the spiritual chain of the Jalwatî order. When discussing the Şūfis in each lineage, al-Kawtharî reviews the person's life, legends, and the works in question. Al-Kawtharî, who benefits from important tabagāt books in his works, sometimes draws attention to the errors made by those he deal with and more fully analyzes each issue. This analysis is important. These works of al-Kawtharî, dealing with the succession of Şūfî orders deserve to be the subject of a separate study in this respect. Some of the important works written by al-Kawtharî on Şūfism have not yet been brought into the light. His works *al-Jawāb al-waḥf*, *al-Şuḥuf al-munaşşara* and *ar-Rawḍ al-nādir al-wardī* are either destroyed or lost. To fully understand al-Kawtharî's views on various subjects of Şūfism, these lost works should be returned to the scholarly world.

Al-Kawtharî adopted the Sunni Şūfî understanding, formed under the leadership of Şūfis such as al-Junayd al-Baghdādî (d. 297/909) and grounded many of his views in this context. The way that will lead us to the final truth is, for al-Kawtharî, spiritual wayfaring, for it contains both theoretical and practical perfection, includes *taqwa* that results in ingenuity, and aims at moral maturation. Therefore, in al-Kawtharî's thought, Şūfism continues to maintain its validity today and expresses the science of morality that forms the basis of all sciences. Al-Kawtharî regards man as a being composed of body and soul and defends the idea that the soul will not perish with death. As a matter of fact, al-Kawtharî bases his consideration of subjects such as miracles and *tawassul* after death entirely in the context of the soul's immortality. Moreover, as he was a member of the Naqshbandiyya order, al-Kawtharî dealt with silent *dhikr* and *rābita* and responded to various criticisms on this subject.

One of the subjects that al-Kawtharī strongly emphasizes in his works is *tawassul*. He argues that *tawassul* is permissible by bringing evidence found in the verses of the Qur'an, Sunnah, and reason. Al-Kawtharī, who analyzed the verses and narrations he brought as evidence, focused more on *tawassul* with the dead because of the denial of it by the Wahhabīs. Al-Kawtharī, who used the direction of *hadiths* to criticize various narrations and texts, discussed this issue in the dimension of reason. In this way, he brought the matter to the science of *kalam* and resolved the problem by using quotations from theological scholars such as Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. 606/1210), Sa'd al-Dīn al-Taftāzānī (d. 792/1390), and Sayyid Sharīf Jurjānī (d. 816/1413).

Giriş

Zâhid Kevserî; fıkıh, hadis, kelâm, tefsir gibi dinî ilimlerin çeşitli alanlarıyla ilgili eserler kaleme almış çok yönlü bir âlimdir. Bununla birlikte o, çocukluk yıllarından itibaren tasavvufla ilişkisini sürdürmüş ve yazdığı eserlerle bu alana önemli katkılarda bulunmuştur. Yetiştigi ortama, gençlik yıllarında yaptığı faaliyetlere, ilişki kurduğu tarikat büyüklerine ve kaleme aldığı eserlere bakıldığında bunun görülmesi mümkündür. Dolayısıyla giriş bölümünde Kevserî'nin yaşam öyküsünün tasavvufî çevresi bağlamında ele alınması yerinde olacaktır.

Babası Hasan Efendi (öl. 1345/1926), 1865'te Nakşî-Hâlidî şeyhlerinden Şeyh Devlet' e (?) intisâb etmiş, şeyhinin vefat etmesi üzerine İstanbul'a gelmiş ve burada Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî'ye (öl. 1311/1894) intisâb ederek icâzet almıştır. Daha sonra şeyhinin emriyle Düzce'ye dönmüş ve daha önce ders verdiği medresenin yanında inşa ettiği tekkede vefatına kadar irşad faaliyetlerinde bulunmuştur.¹ Buradan yola çıkarak Kevserî'nin çocukluğunu ilmî ve tasavvufî bir muhitte geçirdiğini söylememiz mümkündür. Kevserî, babasından ve Düzce'de bulunan âlimlerden ders aldıktan sonra eğitimini tamamlamak üzere 1893 yılında İstanbul'a gelmiştir. İstanbul'da bulunduğu süre zarfında çeşitli hocalardan ders alan Kevserî, pek çok şeyhle görüşmüş ve kendilerinden önemli tasavvuf kitaplarını okumuştur. Söz gelimi Mevlevî şeyhi Muhammed Es'âd Efendi'den (öl. 1329/1911) Molla Câmî'nin (öl. 898/1492) *Şerhu Rubâiyyât*'ı ile Hâfız-ı Şîrâzî'nin (öl. 792/1390 [?]) *Dîvân*'ının bir kısmını okumuş ve Şazelî şeyhi Ahmed Halebî'den (öl. 1334/1915) hadis icâzeti almıştır. Ancak asıl mürşidi Kastamonulu Hasan Hilmi Efendi (öl. 1329/1911) olup seyrüsülükunu onun vesilesiyle tamamlamıştır.² Buradan Kevserî'nin Nakşibendiyye'nin Hâlidîyye kolunun Gümüşhâneviyye şubesine müntesip bir âlim olduğu çıkarımında bulunabiliriz. Silsilesi Şeyh Hasan Hilmi Kastamonî > Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî > Ahmed el-Ervâdî (öl. 1275/1858) > Mevlânâ Hâlid Bağdâdî (öl. 1242/1827) şeklindedir. Kevserî, seyrüsülûku sırasında *en-Nazmu'l-atîd li-tevessüli'l-mürîd* adında Gümüşhâneviyye'nin silsilesini ele alan manzum bir eser kaleme almıştır.³ Daha sonra bunu *İrğâmü'l-merîd* adıyla şerh etmiştir. Bu şerh, Receb 1320'da (Ekim/Kasım 1902) tamamlanmış ve Zilhicce 1328'de (Aralık/Ocak 1910-11) basılmıştır.⁴ 26 yaşında zâhiri ilimlerle ilgili eğitimini tamamlayan Kevserî, 1906'da girdiği müderrislik sınavında başarılı olarak bir medreseye müderris tayin edilmiştir.⁵

1919 yılında şeyhülislamlık makamına getirilen Mustafa Sabri Efendi (1869-1954), kendisini şeyhülislam vekili olarak tayin etmiştir. Mustafa Sabri Efendi'nin Eylül 2020'de görevinden

1 Mehmet Emin Özağar, *Muhammed Zâhid el-Kevserî Hayatı Eserleri Fikirleri ve Hadisçiliği* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1989), 24.

2 Zâhid Kevserî'nin ders aldığı hocalar ve okuduğu kitaplar için bk. Zâhid Kevserî, *İrğâmü'l-merîd fi şerhi'n-nazmi'l-atîd li-tevessüli'l-mürîd* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts.), 84-86; Özağar, *Muhammed Zâhid el-Kevserî Hayatı Eserleri Fikirleri ve Hadisçiliği*, 25-27; Ramazan Muslu, "Muhammed Zâhid el-Kevserî ve Tasavvuf", *Uluslararası Düzceli M. Zahid Kevseri Sempozyumu Bildirileri* (Düzce, 2007), 961-962.

3 Kevserî, *İrğâmü'l-merîd fi şerhi'n-nazmi'l-atîd li-tevessüli'l-mürîd*, 3-4.

4 Kevserî, *İrğâmü'l-merîd fi şerhi'n-nazmi'l-atîd li-tevessüli'l-mürîd*, 87.

5 İrfan İnce, "Zahid el-Kevserî'nin Hayatı", *Uluslararası Düzceli M. Zahid Kevseri Sempozyumu Bildirileri*, 2007, 17.

istifa etmesine rağmen Kevserî bu vazifesine devam etmiştir. Daha sonra söz konusu görevinden uzaklaştırılmış ve müderrisliğe geri dönmüştür. Kevserî, Türkiye’de bulunduğu süre zarfında İttihat ve Terakki Cemiyeti’ne mensup siyaset ve fikir adamlarına muhalif kalmış ve Mustafa Sabri Efendi’nin başını çektiği çizgiyi takip etmiştir. Adını tam olarak bilemediğimiz bir dostunun hakkında tutuklama emri çıkarıldığını kendisine haber vermesi üzerine 3 Aralık 1922 yılında deniz yoluyla Mısır’a gitmiştir.⁶ Daha sonra Şam’a geçerek burada yaklaşık bir yıl Zâhiriyye Kütüphanesi yazmalarını inceledikten sonra 1924’te tekrar Kahire’ye dönmüş ve 10 Ağustos 1952 (19 Zilkâde 1371) yılında vefat edinceye kadar burada kalmıştır. Abdülfettâh Ebû Gudd (1917-1997) başta olmak üzere pek çok talebe yetiştiren Kevserî, Kahire’de bulunduğu süre zarfında orada bulunan tasavvuf erbabıyla görüşmüştür. Nitekim *Buhûsü’s-seniyye* isimli eserini Şeyh Abdülhâlik eş-Şebrâvî’nin (öl. 1366/1947) tavsiyesi ile yazmış ve *Nibrâsü’l-mühtedî* isimli eserini⁷ ise Mısır’da Halvetî-Rüşenî tarikatının önemli kollarından birisi olan Demirtaşıyye’nin geleneksel yıllık merasimine katıldıktan sonra kaleme almıştır.⁸ *Mahku’l-tekavvül* ve *Müellifu Rûhi’l-beyân fî tefsiri’l-Kur’ân* isimli risâlelerini de yine bu dönemde telif etmiştir. Ayrıca aşağıda değinileceği üzere çeşitli eserlerin tahkiklerine tasavvufun önemli konularını içeren takriz ve takdimler yazmıştır.⁹

Bu kısa girişten de anlaşılacağı üzere Kevserî, hayatı boyunca aktif bir şekilde tasavvulla ilişkisini sürdürmüş ve yazdığı eserlerle alana önemli katkılarda bulunmuştur. Türkiye’de yapılan akademik çalışmalara baktığımızda Kevserî’nin tasavvulla olan ilişkisinin gerek bir çalışmanın bölümü olarak gerekse müstakil olarak ele alındığı görülmektedir. Mehmet Emin Özafşar,¹⁰ Ömer Kaya,¹¹ Mehmet Ali Yargı,¹² Osman Verim¹³ ve Yüksel Çayiroğlu¹⁴ kendi

6 Türkiye’den ayrılıp Mısır’a yerleşme sebebi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Zâhid Kevserî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/77; Özafşar, *Muhammed Zâhid el-Kevserî Hayatı Eserleri Fikirleri ve Hadisçiliği*, 34-35.

7 Zâhid Kevserî, *Buhûsü’s-seniyye an ba’di ricâl-i esâni’l-tarikati’l-Halvetiyye* (Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Turâs, 2012), 23.

8 Zâhid Kevserî, *Nibrâsü’l-mühtedî fî ictilâ-i enbâi’l-Ârif Demirtaş el-Muhammedî* (Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Turâs, 2007), 5.

9 Yavuz, “Zâhid Kevserî”, 44/77-78; Faruk Ermemiş, “Kafkas Göçmeni Düzceli İlim Adamı Muhammed Zahid Kevserî’nin Yetiştirdiği Sosyo-Kültürel Çevre ve Bu Çevrenin Tarihsel Arka Planını Anlama”, *Düzce’de Tarih ve Kültür*, ed. Ali Ertuğrul (Gaye Kitabevi, 2014), 122; Özafşar, *Muhammed Zâhid el-Kevserî Hayatı Eserleri Fikirleri ve Hadisçiliği*, 36-37; Muslu, “Muhammed Zâhid el-Kevserî ve Tasavvuf”, 694-695; İnce, “Zâhid el-Kevserî’nin Hayatı”, 18-19. Şam’da neden kalmadığı yönünde sorulan bir soruya şu şekilde cevap vermiştir: “Şam ehlinden ilimle işğal edenler vardır; ancak onların âbidliği daha ağır basıyor. Kahire’de Ezher’in bulunmasının yanı sıra ilim erbabı âlimler çoktur. İlimi bir muhitte bulunmak benim daha çok hoşuma gidiyor.” Detaylı bilgi için bk. Özafşar, *Muhammed Zâhid el-Kevserî Hayatı Eserleri Fikirleri ve Hadisçiliği*, 37. (38. Dipnot)

10 Özafşar, *Muhammed Zâhid el-Kevserî Hayatı Eserleri Fikirleri ve Hadisçiliği*, 93-95.

11 Ömer Kaya, *EKEV Akademi Dergisi*, “Muhammed Zâhid el-Kevserî’nin Tefsirle İlgili Bazı Makalelerinin Muhteva Tanıtımı” 1/4 (1999), 176-177.

12 Mehmet Ali Yargı, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, “Muhammed Zâhid el-Kevserî (1863-1952) Hayatı, Eserleri ve Fikhî Görüşleri” 6 (2005), 319.

13 Osman Verim, *Muhammed Zâhid el-Kevserî’nin Hayatı, Eserleri ve Kelamî Görüşleri* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 20-22.

14 Yüksel Çayiroğlu, *Zâhid el-Kevserî ve Fikhî Düşüncesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 58-61.

çalışmalarında bir bölüm açarak Kevserî'nin tasavvufa dair yaptığı çalışmalara yer vermişlerdir. Ancak bunlar daha çok söz konusu çalışmaların isimlerinin zikredilmesi mahiyetindedir. Ramazan Muslu¹⁵ ve Mahmut Sarı¹⁶ ise bu konuda müstakil çalışma yapmıştır. Muslu'nun çalışması tebliğ mahiyetinde olup konunun genel bir tanıtımını sunmaktadır. Sarı'nın çalışması ise Kevserî'nin tasavvufu ile ilgili çalışmalarının ele alınması ve bunların içeriklerinin tahlil edilmesi konusunda fazla ayrıntı vermemektedir. Ayrıca Kevserî'nin bazı tasavvufî meseleler hakkındaki görüşlerinin ele alındığı bölümlerde de daha çok meselenin tasavvuf tarihindeki yeri üzerinde durulduğu görülmektedir. Bu da Kevserî'nin tasavvufu ile olan mesaisinin ne yönde olduğunu, daha çok tasavvufun hangi alanlarında eserler kaleme aldığını ve tasavvuf ilmine hangi minvalde baktığını anlamamızı zorlaştırmaktadır. Yurt dışında yapılan akademik çalışmalara baktığımızda daha çok Kevserî'nin fıkıh, kelâm, tefsir ve hadis ilimlerinde yaptığı çalışmalar üzerinde yoğunlaşıldığı ve Kevserî'nin tasavvufî yönüne bir iki cümleyle işaret edildiği görülmektedir.¹⁷ Dolayısıyla bu durum Kevserî'nin tasavvufî yönünün genel bir şekilde ele alınmasını zorunlu kılmaktadır. Bu çalışmada önce Kevserî'nin tasavvufu ile ilgili yaptığı çalışmalara değinilecek ve bu eserlerin içerik tahlili yapılacaktır. Daha sonra söz konusu eserlerinde tasavvufun çeşitli meselelerine yaklaşımı tespit edilmeye çalışılacaktır.

1. Zâhid Kevserî'nin Tasavvuf Literatürüne Katkısı

Kevserî'nin tasavvufu ile ilgili yazdığı eserlerin çoğu elimize ulaşmıştır. Buna karşılık gerek kendi eserlerinde değindiği gerekse hayatını ele alan çalışmalarda kendisine nispet edilen ancak günümüze ulaşmayan eserleri de söz konusudur. Ayrıca çeşitli tasavvufî eserlere takriz ve takdim yazdığı görülmektedir. Bu takriz ve takdimler, Kevserî'nin tasavvufî meselelere bakışının anlaşılması açısından büyük önem taşımaktadır. Burada Kevserî'nin söz konusu çalışmaları matbu olanlar, günümüze ulaşmayanlar ve takriz-takdimler şeklinde üç başlık altında ele alındıktan sonra içerik tahliline tabi tutulacak ve Kevserî'nin tasavvuf literatürüne nasıl bir katkı sağladığı tespit edilecektir.

1.1. Matbu Olan Tasavvuf Eserleri

1.1.1. *Mahku't-tekavvül fî mes'ele't-tevessül*

Kevserî'nin mukaddime, üç bölüm ve sonuçtan oluşan bu risalesi, tevessülün meşruluğunu kanıtlamak üzere kaleme alınmış olup¹⁸ “Tevessül meselesi hakkında söylenen asılsız sözlerin iptali” anlamına gelmektedir. Mukaddimedede risâlenin telif sebebi üzerinde duran Kevserî,

15 Muslu, “Muhammed Zâhid el-Kevserî ve Tasavvuf”, 691-702.

16 Mahmut Sarı, *Muhammed Zâhid el-Kevserî'nin Tasavvufî Görüşleri* (Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

17 Kevserî hakkında yurt dışında yapılan bazı çalışmalar şu şekildedir: Hâmid İbrahim Muhammed, *eş-Şeyh Muhammed, Zâhid b. Hasan b. Ali el-Kevsseri ve cühûdühü'l-kelâmîyye* (Kahire: Ezher Üniversitesi, Doktora Tezi, 1988); Dayfullah Hamed el-Manâsır, *Cühûdü'l-Kevsseri fî ilmi'l-hadis* (Ürdün Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1993); Muhammed Saîd Havvâ, *el-Kevseri ve cühûdühü fî ilmi'l-hadis* (Amman, 1996).

18 Yavuz, “Zâhid Kevserî”, 44/79.

ilk bölümde Kur'an, Sünnet, tevârüs edilen amel ve akıl başlıkları altında deliller getirerek tevessülün câiz olduğunu savunmuştur.¹⁹ Muhatap Vehhâbiler olduğundan dolayı "Tevârüs edilen amel" başlığı altında Hanbelî âlimlerden delil getirmiştir. Ayrıca Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210), Sa'düddin et-Teftâzânî (öl. 792/1390) ve Seyyid Şerîf el-Cürçânî (öl. 816/1413) gibi kelâm âlimlerinden deliller getirerek bu konuyu kelâm boyutuyla da tartışmıştır. Kevserî'nin bu tutumu tevessülle ilgili diğer kitaplarda söz konusu olmayıp bu risâlesine has bir özelliktir. İkinci bölümde daha önce kısa bir şekilde ele aldığı delilleri geniş bir şekilde ele almıştır. Burada Kur'an'dan üç ayeti, Sünnet'ten altı rivayeti delil olarak getiren Kevserî, bunların tevessülün hangi çeşidine delil olabileceğini izah etmiş ve rivayetlerin senet tahlilini yapmıştır.²⁰ Kevserî, risâlenin üçüncü bölümünde tevessülün inkârına yönelik delil olarak öne sürülen âyet ve hadislerle değinmiş ve bunları analiz etmiştir.²¹ Sonuç bölümünde ise konuyla ilgili genel bir değerlendirme yapmıştır.²²

1.1.2. *İrgâmü'l-merîd fi şerhi'n-nazmi'l-atîd li-tevessüli'l-mürîd*

Kevserî, Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevi'nin *Râmûzü'l-ehâdis*'ini okurken *en-Nazmu'l-atîd li-tevessüli'l-mürîd* adında Nakşibendiye'nin Hâlidîyye kolunun Gümüşhâneviyye şubesinin silsilesini ele alan manzum bir eser kaleme almıştır. Bu eserdeki kapalılıkları gidermek ve tarikat büyüklerinin hayatını ele almak amacıyla beyitleri şerh etmiş ve şerhi *İrgâmü'l-merîd fi şerhi'n-nazmi'l-atîd li-tevessüli'l-mürîd bi-ricâli't-tarikati'n-Nakşibendiyyeti'l-Hâlidîyyeti'z-Ziyâiyye* olarak isimlendirmiştir.²³ Yavuz, söz konusu esere *ed-Dürrü'n-nadîd* adında bir şerhin yazıldığını kaydetmektedir. Ancak bu şerhin kim tarafından ne zaman yazıldığı konusunda herhangi bir bilgiye değinmemiştir.²⁴

Kevserî, tasavvufun mahiyetini ele alan kısa bir girişten²⁵ sonra nazmı şerh ederek sırasıyla Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir, Selmân-ı Fârisî (öl. 36/656 [?]), Kâsım b. Muhammed b. Ebû Bekir (öl. 101/719-720), Cafer-i Sâdık (öl. 148/765), Bâyezîd-i Bistâmî (öl. 234/848 [?]), Ebû'l-Hasan Harakânî (öl. 425/1033), Ebû Ali el-Fârmedî (öl. 477/1084), Yûsuf el-Hemedânî (öl. 535/1140), Abdülhâlik-ı Gucdüvânî (öl. 575/1179 veya 617/1220), Ârif-i Rîvgerî (öl. 634/1236-37), Fağnevî (öl. 715/1315-16 [?]), Ali Râmitenî (öl. 715/1315), Muhammed Baba Semmâsî (öl. 755/1354-55), Emîr Külâl (öl. 772/1370), Bahâeddin Nakşibend (öl. 791/1389), Alâeddin Attâr (öl. 802/1400), Ya'küb-i Çerhî (öl. 851/1447), Ubeydullah Ahrâr (öl. 895/1490), Şeyh Muhammed Bedaîşî (öl. 923/1517), Dervîş Muhammed (öl. 960/1552-53), Hâce Emkenâkî (öl. 1008/1599-00), Bâkî-Billâh (öl. 1012/1603), İmâm-ı Rabbânî (öl.

19 Zâhid el-Kevserî, *Mahku't-tekavvül fi mes'eleti't-tevessül* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2006), 3-11.

20 Kevserî, *Mahku't-tekavvül fi mes'eleti't-tevessül*, 11-20.

21 Kevserî, *Mahku't-tekavvül fi mes'eleti't-tevessül*, 21-22.

22 Kevserî, *Mahku't-tekavvül fi mes'eleti't-tevessül*, 22.

23 Kevserî, *İrgâmü'l-merîd fi şerhi'n-nazmi'l-atîd li-tevessüli'l-mürîd*, 3-4.

24 Yavuz, "Zâhid Kevserî", 44/79.

25 Kevserî, *İrgâmü'l-merîd fi şerhi'n-nazmi'l-atîd li-tevessüli'l-mürîd*, 3-6.

1034/1624), Muhammed Ma'sûm (öl. 1079/1668), Seyfeddin b. Ma'sûm (öl. 1096/1685), Seyyid Nur Muhammed (öl. 1135/1723), Mazhar Cân-ı Cânân (öl. 1195/1781), Abdullah ed-Dihlevî (öl. 1240/1824), Mevlânâ Hâlid Bağdâdî (öl. 1242/1827), Ahmed el-Ervâdî (öl. 1275/1858), Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî (öl. 1311/1894) ve Şeyh Hasan Hilmi Kastamonî (öl. 1329/1911) gibi Gümüşhâneviyye silsilesinde yer alan mutasavvıfların hayatlarına, tasavvufi çevrelerine, sözlerine ve eserlerine yer vermiştir.²⁶

Kevserî, bu eserinin sonuna kendi hayatını ele alan bir bölüm eklemiştir. Bu bölüm Kevserî'nin tasavvufi çevresinin anlaşılması bakımından önem arz etmektedir.²⁷ Receb 1320'da (Ekim/Kasım 1902) tamamlanan bu eser, Zilhicce 1328'de (Aralık/Ocak 1910-11) basılmıştır.²⁸ Eser, M. Vehbi Şahinalp ve M. Zahid Kalfagil tarafından *Altun Silsile* adıyla Türkçeye tercüme edilmiştir.²⁹ Ancak çeviride beyitlerin dil ve belagat tahlili yapılan yerleri tercüme edilmemiş, bazı isimler yanlış okunmuş ve eserde yer almayan eklemeler yapılmıştır.

1.1.3. *Buhûsü's-seniyye an ba'di ricâl-i esânidi't-tarîkati'l-Halvetiyye*

Kevserî, bu risâlesinde Halvetiyye tarikatı silsilesinde yer alan on üç mutasavvıfın tercüme-i hâline ve silsilesine yer vermiştir.³⁰ Mukaddimede risâleyi Şeyh Abdülhâlik eş-Şebrâvî'nin³¹ yönlendirme ve tavsiyeleriyle kaleme aldığını, risâleyle Halvetiyye silsilesiyle ilgili birtakım kapalılıkların açığa kavuşmasını hedeflediğini belirtmektedir.³² Daha sonra sırasıyla Ebü'n-Necîb es-Sühreverdî (öl. 563/1168), Kutbüddin el-Ebherî (öl. 590/1193-94), Seyyid Yahyâ eş-Şirvânî (öl. 870/1466), Muhammed Bahâeddin Erzincânî (öl. 879/1474 [?]), Muhammed Cemâl el-Halvetî (öl. 899/1494), Hayreddin Tokadî (öl. 937/1530'dan sonra), Şâbân-ı Velî Kastamonî (öl. 976/1569), Muhyiddin Kastamonî (öl. 1013/1604), Ömer Fuâdî (öl. 1046/1636), İsmail Çorûmî (öl. 1057/1647), Karabaş-ı Velî (öl. 1097/1686), Mustafa Edirnevî (öl. 1114/1702) ve Abdülatîf Halebî (öl. 1121/1709) olmak üzere Halvetiyye silsilesinde yer alan önemli mutasavvıfların hayatlarını, eserlerini ve silsilelerini ele almıştır.³³ Kevserî, her ne kadar risâleyi zikrettiğimiz isimlerle on üç başlığa ayırmışsa da bu başlıklar altında Hz. Peygamber'den başlayarak Mısır'da Ezher şeyhliğini yapan Muhammed el-Hifnî (öl. 1181/1767), Abdullah eş-Şerkâvî (öl. 1227/1812) ve Ahmed Demehûci'den de bahsetmektedir. Dolayısıyla risâle

26 Kevserî, *İrgâmü'l-merîd fi şerhi'n-nazmi'l-atîd li-tevessülü'l-mürîd*, 11-84.

27 Kevserî, *İrgâmü'l-merîd fi şerhi'n-nazmi'l-atîd li-tevessülü'l-mürîd*, 84-86.

28 Kevserî, *İrgâmü'l-merîd fi şerhi'n-nazmi'l-atîd li-tevessülü'l-mürîd*, 87.

29 M. Vehbi Şahinalp - M. Zahid Kalfagil, *Altun Silsile* (İzmir: Silm Matbaası, 1983).

30 Yavuz, "Zâhid Kevserî", 44/80.

31 1305/1887 yılında dünyaya gelen Şebrâvî, dini eğitimini babasının yanında tamamlamış ve küçük yaşlarda hafız olmuştur. Ezher Üniversitesi'nden mezun olan Şebrâvî, 1914'ten itibaren Ezher'de ders vermeye başlamış ve Fetih Camisi'nde hatiplik yapmıştır. Tasavvuf eğitimi amcası Seyyid Osman Şebrâvî, Mansûr Şerkâvî'den alan Şebrâvî, Halvetiyye, Nakşibendiyye ve Şâzeliyye tarikatlarından hilafet almıştır. *Merâtibü'n-nefs, Risâletü sirâc-i ehli'l-bidâyât fi't-tasavvuf, Risâletü's-selâsili'z-zehebiyye fi'l-akâid ve ba'di evradi'l-Halvetiyye ve 'ş-Şâzeliyye* gibi kitaplar kaleme almış ve 1366/1947 yılında vefat ederek Şebrâvî Mescidi'ne defnedilmiştir. Detaylı bilgi için bk. Kevserî, *Buhûsü's-seniyye an ba'di ricâl-i esânidi't-tarîkati'l-Halvetiyye*, 21-22.

32 Kevserî, *Buhûsü's-seniyye an ba'di ricâl-i esânidi't-tarîkati'l-Halvetiyye*, 23.

33 Kevserî, *Buhûsü's-seniyye an ba'di ricâl-i esânidi't-tarîkati'l-Halvetiyye*, 23-47.

Halvetiyye-Şabaniyye tarikatının Bekriyye³⁴ kolunun Mısır'daki şubesi olan Hifniyye'nin³⁵ silsilesini ele almaktadır. Kevserî, bu risâlesini 21 Rebiyülevvel 1362 (27 Nisan 1943) yılında tamamlamıştır.³⁶

1.1.4. *Nibrâsü'l-mühtedî fi ictilâ-i enbâi'l-Ârif Demirtaş el-Muhammedî*

Kevserî, bu risâlesinde Halvetî-Rûşenî tarikatının önemli kollarından biri olan Demirtaşıyye'nin silsilesini ele almaktadır. Risâle giriş, mukaddime, iki bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Kevserî, risâlenin girişinde Kahire'de bulunan Demirtaşıyye tarikatı mensuplarının her yıl Şaban ayının sonlarına doğru merasim düzenleyip halvete girdiklerini belirtmektedir.³⁷ O dönem tarikatın şeyhi olan Abdurrahim b. Mustafa Demirtaşî, kendisini o yıl düzenlenen merasime davet etmiştir. Merasime yabancı devlet ricalinden bir grubun da katıldığını belirten Kevserî, mecliste tarikatlar hakkında konuştuklarını ve tartıştıklarını belirtmektedir.³⁸ Daha sonra bu güzel meclisin kendisini Demirtaşıyye tarikatının pîrinin hayatını ve silsilesini ele alan bir risâle kaleme almaya sevk ettiğini söylemektedir.³⁹ Kevserî, risâlenin mukaddimesinde Muhammed Demirtaşî'nin (öl. 929/1523) Hz. Peygamber'e kadar uzanan silsilesini zikretmiştir.⁴⁰ Birinci bölümde çeşitli kaynaklardan yararlanarak Muhammed Demirtaşî'nin hayatına, çeşitli faaliyetlerine ve birtakım tasavvufî konularla ilgili söylediği bazı sözlere yer vermiştir. Ayrıca Kevserî, bu bölümün sonunda Muhammed Demirtaşî'nin hayatını ele alan kaynaklara değinmiştir. Daha sonra Demirtaşıyye'nin silsilesinin nasıl devam ettiği konusunu ele almıştır.⁴¹ İkinci bölümde Muhammed Demirtaşî'nin bazı halifelerine değinen Kevserî, kendisi hakkında çeşitli kaynaklarda nakledilen birtakım yanlış bilgilere yer vermiş ve bunları değerlendirmiştir.⁴² Kevserî, sonuç bölümünde son dönem Demirtaşîlerini ele alarak risaleyi tamamlamıştır.⁴³ Risâle 1 Ramazan 1364 (9 Ağustos 1945) yılında tamamlanmıştır.

1.1.5. *Müellifu Rûhi'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*

Kevserî'nin bu risâlesi, *Makâlâtü'l-Kevserî* isimli eserinin içerisinde yer almaktadır.⁴⁴ Kevserî, beş sayfalık bu risâlesinde *Rûhu'l-beyân* tefsirinin müellifi İsmâil Hakkı Bursevî'nin (öl. 1137/1725) hayatını, eserlerini, sûfî kişiliğini ve hayatını konu edinen eserleri ele almıştır.

34 İrfan Gündüz, "Bekriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/371.

35 Cengiz Kallek, "Hifnî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/478.

36 Kevserî, *Buhûsü's-seniyye an ba'di ricâl-i esânîdi'l-tarikati'l-Halvetiyye*, 47.

37 Kevserî, *Nibrâsü'l-mühtedî fi ictilâ-i enbâi'l-Ârif Demirtaş el-Muhammedî*, 3.

38 Kevserî, söz konusu merasime 25 Şaban 1364 / 5 Ağustos 1945 yılında katıldığını belirtmektedir. Kevserî, *Nibrâsü'l-mühtedî fi ictilâ-i enbâi'l-Ârif Demirtaş el-Muhammedî*, 4.

39 Kevserî, *Nibrâsü'l-mühtedî fi ictilâ-i enbâi'l-Ârif Demirtaş el-Muhammedî*, 5.

40 Kevserî, *Nibrâsü'l-mühtedî fi ictilâ-i enbâi'l-Ârif Demirtaş el-Muhammedî*, 6-10.

41 Kevserî, *Nibrâsü'l-mühtedî fi ictilâ-i enbâi'l-Ârif Demirtaş el-Muhammedî*, 11-27.

42 Kevserî, *Nibrâsü'l-mühtedî fi ictilâ-i enbâi'l-Ârif Demirtaş el-Muhammedî*, 28-31.

43 Kevserî, *Nibrâsü'l-mühtedî fi ictilâ-i enbâi'l-Ârif Demirtaş el-Muhammedî*, 32-36.

44 Zâhid Kevserî, "Müellifu Rûhi'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân", *Makâlâtü'l-Kevserî* (Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, ts.), 419-423.

Daha sonra mensubu olduğu Celvetiyye tarikatının silsilesini ele almış ve silsiledeki şahısların tercüme-i hâline yer vermiştir.⁴⁵

1.2. Günümüze Ulaşmayan Tasavvuf Eserleri

1.2.1 *el-Cevâbü'l-vefi fi'r-red ale'l-vâizi'l-Ofi*

Kevserî'nin hayatını ve eserlerini ele alan pek çok kaynakta yazma halinde bulunduğu ifade edilen bu risâle,⁴⁶ yirmi sayfa olup vaazlarında tasavvuf aleyhine sözler sarf eden Oflu bir vâize yönelik bir reddiyedir. Yine söz konusu kaynaklarda Kevserî'nin risâleyi bir günden kısa bir sürede yazdığı ve Oflu vâizin fikirlerinden vazgeçtiği kaydedilmektedir.⁴⁷

1.2.2. *es-Suhufü'l-müneşşera fi şerhi Usûli'l-Aşere*

Kevserî'nin bu eseri, Necmeddin-i Kübrâ'nın (öl. 618/1221) *Usûlü'l-aşere*⁴⁸ isimli eserine yaptığı bir şerhtir. *İrğâmü'l-merid*'inde tövbe konusunu ele alırken bu eserine atıf yapmış ve müsvedde halinde bulunup yakında yayına hazırlayacağını belirtmiştir.⁴⁹ Ancak görebildiğimiz kadarıyla eser hâlen basılmamıştır.

1.2.3. *er-Ravdu'n-nadiri'l-verdî fi tercemeti'l-Îmâmi'r-Rabbâni's-Serhendî*

Îmâm Rabbâni'nin (öl. 1034/1624) hayatını konu edinen bu eser, bilebildiğimiz kadarıyla Kevserî'nin Türkçe kaleme aldığı tek eserdir. Kastamonu'da bulunduğu sırada kaleme almıştır.⁵⁰ Eser günümüze ulaşmamıştır.⁵¹

1.3. Çeşitli Eserlere Yazdığı Takriz ve Takdimler

1.3.1. "Hakikatü'l-insân"

Kevserî, Celâleddin ed-Devvânî'nin (öl. 908/1502) *Hakikatü'l-insân ve'r-rûhu'l-cevvâl fi'l-avâlim* isimli eserini tahkik ederek girişine "Hakikatü'l-insân" isimli bir yazı eklemiştir. Yazının girişinde Devvânî'nin hayatı, faaliyetleri ve eserlerine yer vermiştir.⁵² Kevserî yazının

45 Kevserî, ayrıca *Buhûsü's-seniyye*'sinde Celvetiyye silsilesini ele almaktadır. Detaylı bilgi için bk. Kevserî, *Buhûsü's-seniyye an ba'di ricâl-i esânidi'l-tarîkati'l-Halvetiyye*, 26.

46 Özağar, *Muhammed Zâhid el-Kevserî Hayatı Eserleri Fikirleri ve Hadisçiliği*, 94.

47 Ramazan Muslu, "Muhammed Zâhid el-Kevserî ve Tasavvuf", *Uluslararası Düzceli M. Zahid Kevseri Sempozyumu Bildirileri* (Düzce: 2007), 698.

48 Necmeddin-i Kübrâ, bu eserinde tövbe, zühd, tevekkül, kanaat, uzlet, zikir, teveccüh, sabır, murâkabe ve rıza gibi kavramları açıklamaya çalışmaktadır. Detaylı bilgi için bk. Hamid Algar, "Necmeddin-i Kübrâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/500; Necmeddin-i Kübrâ'nın bu eseri üzerine Kevserî'nin dışında Kemâleddin Hüseyin Hârezmî (öl. 836/1433 veya 840/1436), Abdülgafûr Lârî (öl. 912/1506), İsmail Hakkı Bursevî gibi mutasavvıflar şerh yazmıştır. Detaylı bilgi için bk. Süleyman Gökbulut, *Tasavvufta On Esas Usûlü'l-Aşere Şerhleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018).

49 Kevserî, *İrğâmü'l-merid fi şerhi'n-nazmi'l-atîd li-tevessülü'l-mürîd*, 11.

50 Özağar, *Muhammed Zâhid el-Kevserî Hayatı Eserleri Fikirleri ve Hadisçiliği*, 94.

51 Yavuz, "Zâhid Kevserî", 44/80.

52 Celâleddin Devvânî, *Hakikatü'l-insân ve'r-rûhu'l-cevvâl fi'l-avâlim*, thk. Zâhid el-Kevserî (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2006), 5-6.

sonraki bölümlerinde insanın hakikati üzerinde yoğunlaşmakta ve bu konuda yapılan tartışmalara değinerek konuyu tahlil etmektedir.⁵³ Kevserî'nin bu konudaki görüşleri ileride müstakil bir başlık altında ele alınacaktır. Yazının sonunda ruhla ilgili çeşitli kitaplar okuyan araştırmacıların, Devvânî'nin tasavvuf-felsefe karışımı bu risâlesini mütalaa ettikten sonra küçük hacimli olmasına rağmen önemli konuları ele aldığı görüleceğini belirtmektedir.⁵⁴

1.3.2. *İzâletü 'ş-şübühât an kavli'l-üstâz Künnâ hurûfen âliyât* Adlı Esere Yazdığı Takdim

Ahmed Hayrî'nin İbnü'l-Arabî'nin (öl. 638/1240) “Biz ezeli harfler idik” şeklinde başlayan beytine yazdığı şerhe, Zâhid Kevserî, 5 Zilhicce 1358/16 Ocak 1940 yılında bir takriz yazmıştır. Kevserî takdimin girişinde Ahmed Hayrî ve yazdığı eseri övmektedir. Daha sonra vahdet-i vücûd ve şatahât gibi konulara değinen Kevserî, kitabın bazı eksik taraflarına işaret etmektedir. Bunlar, beytin İbnü'l-Arabî'ye nispeti, beytin çeşitli kaynaklarda görülen farklı rivayetlerinin doğru hali ve eserde yer alan bazı kapalılıkların açığa kavuşturulması şeklinde sıralanabilir.⁵⁵

2. Zâhid Kevserî'nin Tasavvufî Meselelere Bakışı

2.1. Bir İlim Olarak Tasavvuf: Mevzû, Mesâil ve Mebâdî

Kevserî, *İrğâmü 'l-Merîd*'in girişinde tasavvufun tanımı, konusu ve gayesi üzerinde durmaktadır. Kevserî'ye göre tasavvuf, “seyrüsülûk ve buradaki hallerden bahseden bir ilim”dir. Bu tanıma göre tasavvufun konusu seyrüsülûkte gerçekleşen haller ve nefis tezkiyesi olmaktadır.⁵⁶ Tasavvufun gayesi ise seyrüsülûk sürecinin sonunda iradeye dayalı iyi fiillerin kendiliğinden meydana gelmesini sağlayacak melekenin kazandırılmasıdır.⁵⁷ Bu açıklamalardan Kevserî'nin daha çok Cüneyd-i Bağdâdî (öl. 297/909) gibi sûfilere öncülüğünde teşekkül eden Sünnî tasavvuf anlayışını⁵⁸ benimsediği görülmektedir. Sünnî tasavvuf anlayışını savunan sûfilere göre tasavvuf; mevzusu tahavvül, mesâilî haller ve makamlar, mebâdîsi riyâzet ve mücâhede olan bir dinî ilimdir.⁵⁹ Kevserî'nin tanımı da bu kapsamla örtüşmektedir.

2.2. Seyrüsülûk Bağlamında Tasavvufun Gerekliği

Kevserî'ye göre kişi kendi nefisine baktığında noksanlıklarını anlayacak ve nefisini kemâle erişime arzusunda olacaktır. Dolayısıyla aradığını bulmak için harekete geçmesi gerekmektedir. Kevserî, bu hareketin tasavvufta *seyrüsülûk* olarak isimlendirildiğini belirtmektedir.⁶⁰ Kevserî, tasavvufun gerekliliğini seyrüsülûkun sağladığı şu üç fayda üzerinden açıklamaktadır:

53 Devvânî, *Hakikatü 'l-insân ve 'r-rûhu 'l-cevâl fi 'l-avâlim*, 6-8.

54 Devvânî, *Hakikatü 'l-insân ve 'r-rûhu 'l-cevâl fi 'l-avâlim*, 8-9.

55 *Mukaddimâtü 'l-Îmâm el-Kevserî* (Dımaşk-Beyrut: Dârü's-Süryâ, 1418), 551-555.

56 Kevserî, *İrğâmü 'l-merîd fi şerhi 'n-nazmi 'l-atîd li-tevessülü 'l-mürîd*, 3.

57 Kevserî, *İrğâmü 'l-merîd fi şerhi 'n-nazmi 'l-atîd li-tevessülü 'l-mürîd*, 4.

58 Sünnî tasavvuf anlayışının teşekkülü ve İbnü'l-Arabî'den sonra uğradığı değişim için bk. Ekrem Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafizîği* (İstanbul: Sufî Kitap, 2017), 11-69.

59 Tasavvufun fikh-ı bâtin olarak teşekkülü için bk. Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 217-244.

60 Kevserî, *İrğâmü 'l-merîd fi şerhi 'n-nazmi 'l-atîd li-tevessülü 'l-mürîd*, 4.

▪ Kemâle erişmek ilmî ya da amelî olur. Seyrüsülûk ise bu ikisinin birlikte gerçekleşmesini sağlar. Kevserî'ye göre sülûk, Allah'a yaklaştıran bir amel işledikten sonra başka bir amele geçilmesi ve bununla birlikte kötü bir amelin terkedilmesidir. İlim olarak da bir ilahî isimden diğer bir ilahî isme, bir tecelliden diğer bir tecelliye ve bir nefis mertebesinden diğer bir nefis mertebesine intikal etmektir.⁶¹

▪ İlimlerin en şerefli ve en yücesi takvadır. Takva ise marifet-i ilâhî ile sonuçlanır. Bu da Hz. Peygamber'in Miraç hadisesinde ifşa etmekte muhayyer olduğu ve peygamber olmayanların ulaşacağı son makam olan *ilm-i velâyet*dir. Kevserî, buna mücerred akıl ve zekâ ile değil, mücâhede ve riyâzette gerçekleşen seyrüsülûk sonucu ulaşılabileceğini belirtmektedir.⁶²

▪ Kemâlden maksat, Allah'a layık olabilecek şekilde ahlakî bir olgunlaşmanın sağlanmasıdır. Bu da seyrüsülûkla elde edilebilir. Çünkü seyrüsülûkla insanda bir melekenin oluşması ve bu meleke sayesinde fitratında yer alan güzel fiillerin hiçbir zorlamaya mahal kalmadan kendi kendine meydana gelmesi hedeflenir.⁶³

Bu bilgilerden Kevserî'nin Gazzâlî (öl. 505/1111) gibi düşündüğü görülmektedir. Nitekim Gazzâlî, *el-Münkiz mine'd-dalâl*'inde "İnsanı dalâletten kurtaracak nedir?" sorusunu sormuş ve tasavvuf diye cevap vermiştir.⁶⁴ Ayrıca Kevserî'nin tasavvufun mahiyeti konusunda da Gazzâlî'yle aynı görüşü paylaştığı görülmektedir. Zira iki âlime göre insanı hakikate ve kurtuluşa götürecek tasavvuf, Ehl-i Sünnet fıkıh ve kelâm anlayışı çerçevesinde şekillenen tasavvuftur. Dolayısıyla iki düşünürün ilimlere bütüncül bir perspektifle baktığı ve her şeyin temeline ahlakî yerleştirmeye çalıştıkları görülmektedir.⁶⁵

Kevserî, seyrüsülûk bağlamında marifet konusu üzerinde de durmaktadır. O'na göre âlimler her ne kadar Allah'ın künhünün âhirette bilinemeyeceği konusunda ihtilaf etmişler de dünyada idrak edilemeyeceği konusunda ittifak etmişlerdir. Dolayısıyla kim seyrüsülûk ile Allah'ın künhünün idrak edilebileceğini iddia ederse yanılmış ve şüphe peşinde koşmuş olur.⁶⁶ Seyrüsülûkta pek çok geçitin olduğunu ifade eden Kevserî, bu yolda başarılı olanların ancak Allah'ın muvaffak kıldığı kimseler olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla çoğu kimse bu süreçte bir delili olmadığı halde doğru yoldan sapmıştır.⁶⁷

61 Kevserî, *İrğâmü'l-merîd fi şerhi'n-nazmi'l-atîd li-tevessüli'l-mürîd*, 15.

62 Kevserî, *İrğâmü'l-merîd fi şerhi'n-nazmi'l-atîd li-tevessüli'l-mürîd*, 4.

63 Kevserî, *İrğâmü'l-merîd fi şerhi'n-nazmi'l-atîd li-tevessüli'l-mürîd*, 4.

64 Mustafa Çağrı, "el-Münkiz mine'd-dalâl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/16.

65 Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafizigi*, 22-23.

66 Kevserî, *İrğâmü'l-merîd fi şerhi'n-nazmi'l-atîd li-tevessüli'l-mürîd*, 7.

67 Kevserî, *İrğâmü'l-merîd fi şerhi'n-nazmi'l-atîd li-tevessüli'l-mürîd*, 15.

2.3. Şeyh-Mürîd İlişkisi

Kevserî, seyrüsülûkun kâmil bir mürşidin⁶⁸ gözetiminde yapılması gerektiğini savunmaktadır. Ona göre insan ruhu, içinde bulunduğu bedenle ilişkili ve doğal olarak bulanıktır. Dolayısıyla sâlikin Allah'tan ilmî ve amelî kemâlât feyzi talebinde bulunması gerekmektedir. Ancak başlangıç aşamasındayken sâlikin Allah'la bu hususta bir münâsebet yönü bulunmamaktadır. Bu durum sâlikin zorunlu olarak bir yönüyle Feyyâz-ı Mutlak'tan feyiz alan diğer yönüyle aldığı feyzi kendisine ulaştırma kabiliyetine sahip olan bir şeyhe bağlanmasını zorunlu kılmaktadır.⁶⁹ Kevserî'ye göre mürşidin en önemli vazifesi, mürîdin istidadına göre zikir telkin etmesi ve verdiği zikirleri sürekli takip etmesidir.⁷⁰

Her sâlikin kendisine has bir sülûk, meşreb ve menhecinin olduğunu belirten Kevserî, tecelli-yi İllâhî'nin bir nev' ya da cins⁷¹ altında toplanmayacağını belirtmektedir. Ayrıca nefis tezkiyesi ve ruh tasfiyesi şeklinde iki tür sülûk söz konusudur. Her nefsin ve ruhun kendine has bir özelliği olduğu için her sâlikin sülûku da kendisine has olacaktır. Kevserî, tarikatlar arasında görülen farklılıkları da bu bağlam üzerinden açıklamaya çalışmaktadır. Ona göre tarikat erbabı arasındaki farklılıklar, söz konusu sülûk, meşreb ve menhec farklılığından kaynaklanmaktadır. Buna rağmen ârifler arasında tam bir manevî ittihad vardır.⁷²

2.4. Sudûr ve Hudûs Arasında Sûflerin Mebde Görüşü

Tanrı, âlem ve insan arasındaki ilişki ve bu ilişkinin boyutları insanlık tarihi boyunca tartışılan konuların başında gelmiştir. İslâm medeniyetinde de bu konu tartışma konusu edilmiş ve her bir ilim dalı -özellikle felsefe, kelâm ve tasavvuf- kendi usullerine göre bu ilişkiyi açıklayan yaklaşımlar ortaya koymuşlardır. Kelâmcılar daha çok yoktan yaratma teorisini benimsemişken İslâm filozofları sudûr teorisini savunmuşlardır.⁷³ İbnü'l-Arabî kendisinden önceki bu iki ekolü

68 Kevserî, bir sâlikin bir şeyhten istifade edebilmesinin bağlandığı şeyhe saygı duymasına bağlı olduğunu belirtmektedir. O'na göre şeyh, sâlikin menfaatini sâlikten daha iyi bilen ve düzelmesi için Allah'a dua eden kimsedir. Dolayısıyla sâlik, manevî olgunluğa erişmek için şeyhin bütün emirlerini yerine getirmelidir. Detaylı bilgi için bk. Kevserî, *İrgâmü'l-merîd fi şerhi'n-nazmi'l-atîd li-tevessülü'l-mürîd*, 57.

69 Kevserî, *İrgâmü'l-merîd fi şerhi'n-nazmi'l-atîd li-tevessülü'l-mürîd*, 4-5. Kevserî bu bağlamda nefsin kemâlâta erişmesi için sâlikin Hz. Peygamber ve âl-i beytinden sürekli tevessül etmesi gerektiğini ifade etmektedir.

70 Kevserî, *İrgâmü'l-merîd fi şerhi'n-nazmi'l-atîd li-tevessülü'l-mürîd*, 25.

71 Cins, altındakilerin toplandığı ve sıralandığı beş külliden biridir. Mesela hayvan cins olup altındaki insan ise nev' olmaktadır. Kevserî, bu kavramlarla tecellinin sınırsız olduğunu ifade etmek istemiştir. Cins ve nev' kavramları hakkında detaylı bilgi için bk. Ömer Yıldız, *Aristoteles ve Fârâbî Felsefesi Bağlamında Cins Tümüli* (Ankara: İlahiyât Yayınları, 2020), 25-26, 34.

72 el-Kevserî, *İrgâmü'l-merîd fi şerhi'n-nazmi'l-atîd li-tevessülü'l-mürîd*, 12-13; Bolulu Himmət Efendi (öl. 1095/1684), *Âdâb-ı Hurde-i Tarikat*'ında bu hakikati şu şekilde ifade etmektedir: "Velâkin hazer eyleye şol ucubtan ki, hemân ancak Hakk'ın feyzi bizim şeyhimize ve bizim tarikimize mahsûstur demekten. Eğer böyle derse tevhîdinde kusuru vardır. Zîrâ Hakk Hazretleri'nin feyzi âmmîdir. Cümle tarik birdir, aslı bir şecere gibidir; dal budak bir öze tâbî'dir. Zîrâ, "الطَّرِيقُ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى بَعْدَ أَنْفَاسِ الْخَلَائِقِ" [Allah Teâlâ'ya giden yollar, yaratılmışların nefesleri adedindedir.] buyurmuşlardır. Zinhâr inkâr eylemeye." Detaylı bilgi için bk. Emrah Baş, *Tekke Etrafında Teşekkül Eden Tarikat Âdâbı (Himmət Efendi'nin Âdâb-ı Hurde-i Tarikat ve Manzûm Tarikatnâmesi Örneği)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 123.

73 Ömer Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş* (Ankara: BİLAY Yayınları, 2020), 185-200.

özümsemiş ve “vesileci sudûr” diyebileceğimiz bir nazariye geliştirmiştir.⁷⁴ Kevserî, daha önce de ifade ettiğimiz gibi Ehl-i Sünnet kelâmı etrafında şekillenen bir tasavvuf anlayışına sahip olduğu için mutasavvıfların çoğunun kelâmcılar gibi yoktan yaratma fikrini savunduklarını belirtmektedir.⁷⁵ *İrgâmu'l-merîd* adlı eserinde felsefecilerin sudûr teorisini eleştiren Kevserî'nin, burada İbnü'l-Arabî'nin savunduğu vesileci sudûr nazariyesine değinmediği görülmektedir.⁷⁶ Kevserî bu konuyu şu beytin çerhinde ele almaktadır:

حمدا لمن أبدع الأكوان من عدم هو الغفور لعبدٍ عاد بالندم
Kâinatı örneksiz olarak yoktan yaratan Allah'a hamd olsun.
O, pişmanlık duyup hatalardan vazgeçen kulunu bağışlayıcıdır.⁷⁷

Kevserî, hem Sünnî kelâmı etrafında şekillenen tasavvuf anlayışına sahip olması hem de silsile itibarıyla İmâm-ı Rabbânî'ye dayanan Gümüşhâneviyye tarikatına mensup olması sebebiyle vahdet-i şühûd görüşünü savunmuştur.⁷⁸ Ona göre müteşerrilere göre sülûktaki gerçek yol vahdet-i şühûddur. Vahdet-i vücûda gelecek olursak, anlaşılması zor olduğundan dolayı bu uğurda harcanan bütün çabalar boşuna gider. Hatta vahdet-i vücûdla ilgilenen insanların pek çoğu faydadan çok zarar görmüştür.⁷⁹ Kevserî, ayrıca vahdet-i vücûdla ilgili yanlış bir telakkinin altını çizmektedir. Ona göre yaygın olan görüş İmâm-ı Rabbânî'nin vahdet-i vücûdu reddettiği şeklindedir. Doğrusu İmâm-ı Rabbânî, vahdet-i vücûdu seyrüsülûkun bir basamağı olarak kabul etmektedir. Ancak İmâm-ı Rabbânî'ye göre burası aşılması gereken bir mertebedir. Nihai hedef, Hakk'ın ve halkın ayrı olarak müşahede edildiği *abdiyyet* mertebesidir.⁸⁰

2.5. İnsanın Hakikati

Kevserî'ye göre insanın biri cismanî diğeri de ruhanî olmak üzere iki yönü vardır. Cismanî yönü daima süflî lezzetler peşinden koşar. Dolayısıyla insanın temel amacı cismanî arzulardan kurtulup Rabbanî latifelerle bezenmek olmalıdır. İnsanda bu yönlerden hangisi ağır basarsa buna göre farklı bir konum kazanır. Eğer insanda cismanî arzular ağır basarsa hayvanlar konumuna iner. Ancak bu cismanî arzulardan kurtulursa melekler derecesine çıkar. Şayet iki tarafa eşit mesafedeysenefsıyla mücâhede halinde bulunup her an kendisinden iyi ya da kötü ameller sâdir olabilir.⁸¹

Kevserî'nin üzerinde durduğu bir diğer konu ruhun mahiyetidir. Ona göre çoğu insan ruhun mahiyetini anlayamamıştır. Bu konu İslâm düşünce tarihinde de tartışılmış ve iki görüş ileri

74 Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafizîği*, 52.

75 Kevserî, *İrgâmu'l-merîd fi şerhi 'n-nazmi 'l-atîd li-tevessüli 'l-mürîd*, 8.

76 Kevserî, *İrgâmu'l-merîd fi şerhi 'n-nazmi 'l-atîd li-tevessüli 'l-mürîd*, 9-10.

77 Kevserî, *İrgâmu'l-merîd fi şerhi 'n-nazmi 'l-atîd li-tevessüli 'l-mürîd*, 6.

78 Muslu, “Muhammed Zâhid el-Kevserî ve Tasavvuf”, 701.

79 *Mukaddimâtü 'l-İmâm el-Kevserî*, 554.

80 Kevserî, *İrgâmu'l-merîd fi şerhi 'n-nazmi 'l-atîd li-tevessüli 'l-mürîd*, 55.

81 Kevserî; ruh, nefis, kalp ve akıl kavramlarının birbirleriyle ilişkili olduğunu ve bu kavramları en iyi şekilde Gazzâlî'nin *Acâibü'l-kalb* isimli eserinde açıklandığını belirtmektedir. Devvânî, *Hakikatü'l-insân ve'r-râhu'l-cevvâl fi'l-avâlim*, 6.

sürülmüştür. Cumhura göre ruh, cisme hulûl eden latif bir cisimdir. Ancak İmâm-ı Mâtürîdî (öl. 333/944), Helîmî (öl. 403/1012), Râgıb el-İsfahânî (öl. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği), Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî, Kâdî Beyzâvî (öl. 685/1286) gibi âlimlere göre ruh, hulûl, girme, çıkma, ayrılma gibi cismanî özellikler taşımayan mücerred bir cevherdir. Ruhun mücerred olduğunu savunanlar şöyle bir delil getirmişlerdir: “Eğer cisim olsaydı bilebileceği şeyler sınırlı olurdu. Ancak ruhun bilebileceği şeylerin bir sınırı yoktur. Çünkü bu konuda nihayetsiz olanın -yani ruh- sınırlı olanda -yani cisim- şekillenmesi muhaldir. Dolayısıyla ruhun cisim değil mücerred olması gerekir.” Ruhun mücerred olarak kabul edilmesinin insana pek çok fayda sağlayacağını belirten Kevserî, ikinci görüşe meyletmiş ve bu faydanın da insanın Allah’ı zaman ve mekândan soyut bir şekilde düşünmesi olarak açıklamıştır.⁸² Bütün bu açıklamalardan Kevserî’nin, insanın hakikati konusunda daha çok kelâmcılar gibi düşündüğü anlaşılmaktadır.⁸³

Kevserî, tarikat silsilelerinde görülen ruhanî yolla birbirine bağlanmayı ve feyiz almayı ifade eden *üveyslik* meselesini ruh bağlamında temellendirmeye çalışmaktadır. Ona göre silsile cismanî olabileceği gibi ruhanî de olabilir. Çünkü ruh, cesetten ayrıldıktan sonra idrak gücünü kaybetmez, hatta daha kuvvetli olur. Dolayısıyla bazı mutasavvıfların ruhen görüşüp birbirinden feyizlenmesi ve manevî eğitim alması mümkündür.⁸⁴ Kevserî, ileride ele alınacağı üzere ölüyle tevessül ve ölümden sonra kerâmetin cevazını da ruh bağlamında temellendirecektir.

2.6. Kerâmet

Kevserî göre kerâmet, “peygamberlik iddiası bulunmaksızın mümin bir kulda meydana gelen ve şeriata kurallarına ters düşmeyen olağanüstü haller”dir.⁸⁵ Kevserî, “peygamberlik iddiası bulunmaksızın” kaydıyla mucizeyi, “mümin bir kulda meydana gelen” kaydıyla istidrâc ve ihâneti, “olağanüstü haller” kaydıyla maûneti tanımın dışında bırakmak istemiştir.⁸⁶ Kevserî, kerâmeti reddedenlere şaşılmasını gerektiğini belirtmektedir. Çünkü ona göre bu tür kimseler kendilerinde harikulade haller zuhur etmeyince nefislerine aldanıp reddetme yolunu tercih etmişlerdir.⁸⁷ Kevserî, ruhla ilgili görüşlerinin bir sonucu olarak evliyanın vefat ettikten sonra da tasarruflarda bulunabileceğini savunmaktadır.⁸⁸ Hatta konuyu biraz daha ileriye taşıyarak tevessüle bağlamakta ve nefsi kemâle ulaştırmak için büyüklerle tevessül yapılması gerektiğini savunmaktadır.⁸⁹

82 Kevserî’ye göre cismanî arzulardan kurtulmayan avam için böyle bir fayda söz konusu değildir. Dolayısıyla bu mertebede olan bir insan tenzih-i âmm ile yetinerek bu konuda derinleşmemelidir. O’na göre tecsim ve teşbih fikirlerini savunan çoğu insan avam konumunda olup cismanî arzulardan kurtulmayan kimselerdir. Detaylı bilgi için bk. Devvânî, *Hakikatü'l-insân ve'r-rûhu'l-cevvâl fi'l-avâlim*, 7.

83 Kelâmcıların insanın hakikati hakkındaki görüşleri hakkında detaylı bilgi için bk. Ömer Türker, *İslam Düşünce Gelenekleri* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020), 31-36.

84 Kevserî, *İrgâmü'l-merîd fi şerhi'n-nazmi'l-atîd li-tevessüli'l-mürîd*, 37-38.

85 Kevserî, *İrgâmü'l-merîd fi şerhi'n-nazmi'l-atîd li-tevessüli'l-mürîd*, 32.

86 Mucize, kerâmet, maûnet, istidrâc, ihânet kavramları hakkında geniş bilgi için bk. Muhammed b. Yusuf es-Senûsî, *Ümmü'l-berâhîn*, thk. Saîd Fûde (Umman: Dâru'n-Nûr, 2016), 131-132.

87 Kevserî, *İrgâmü'l-merîd fi şerhi'n-nazmi'l-atîd li-tevessüli'l-mürîd*, 40.

88 Kevserî, *İrgâmü'l-merîd fi şerhi'n-nazmi'l-atîd li-tevessüli'l-mürîd*, 37.

89 Kevserî, *İrgâmü'l-merîd fi şerhi'n-nazmi'l-atîd li-tevessüli'l-mürîd*, 6.

2.7. Tevessül

Kevserî, *Mahku't-tekavvül*'de ve kısmen de olsa *İrğâmü'l-merîd*'de tevessül konusu üzerinde durmaktadır. Kevserî, *Mahku't-tekavvül*'ün mukaddimesinde Haşviyye olarak isimlendirdiği bir grubun, kabirleri ziyaret etmeleri ve hayırlı kimseleri Allah'a tevessül etmeleri sebebiyle ümmetin tamamını tekfir ettiğini belirtmektedir.⁹⁰ İslâm düşünce tarihine baktığımızda *haşviyye* kavramının, dinî konularda nakille yetinip akli reddeden ve ulûhiyet konusunda teşbihe kadar varan görüşlere sahip kimseler için kullanıldığı görülmektedir.⁹¹ Bu bilgilerden de anlaşılacağı üzere Kevserî, *haşviyye* kavramıyla Vehhâbîleri kastetmektedir. Aşağıdaki pasaj, Kevserî'nin tevessülle ilgili Vehhâbîleri eleştirdiğini göstermesi açısından önemlidir:

İbn Teymiyye (öl. 728/1328) ve paralelinde olup cumhura muhalefet etmeyi kendilerine âdet edinenler, tevessülü kabul etmezler. Bunlar kabir ziyaretlerini inkâr ettikleri gibi Ravza-i Mutahhara'nın ziyaretini yasaklamışlardır. Dualarında Hz. Peygamber'e vasıta yapılmasına karşı çıkmışlardır.⁹²

Kevserî'ye göre Vehhâbîlerin böyle bir fitne çıkarmalarının temel sebebi, ümmetin çoğunu müşrik olarak göstermek ve böylelikle mallarına el konulmasının mubah olduğu izlenimini vermektir.⁹³ Tevessülün cevazıyla ilgili delillerin açık olduğunu ifade eden Kevserî; Kur'an, Sünnet, tevârûs edilen amel ve akıl bağlamında meseleyi ele almış ve çeşitli deliller zikrederek meseleyi tahlil etmiştir.

2.7.1. Kur'an Bağlamında Tevessül

Kevserî, tevessülün cevazına Kur'an'dan üç âyeti delil olarak getirmektedir. Ancak -aşağıda ele alınacağı üzere- birinci ve üçüncü âyetteki ifadelerin umumi olması, ikinci âyetteki rivayetin israiliyattan olması ihtimalinden dolayı Kur'an'dan tevessülün meşruluğuna dair bir hüküm çıkarmak zor görünmektedir. Bundan dolayıdır ki Kevserî, bu üç âyetteki iddialarını temellendirmek için Sünnet'e başvuracak ve çeşitli rivayetlerle tevessülün her çeşidinin caiz olduğunu ispatlamaya çalışacaktır.

Birinci âyet: Kevserî, tevessülün cevazına Kur'an'dan "*Ona varmaya vesile arayın*"⁹⁴ âyetini delil getirmektedir. Âyette yer alan *vesile* kelimesi umum ifade etmekte olup şahıslarla -diri ve ölü⁹⁵ arasında herhangi bir fark yoktur- ve amellerle tevessülü kapsamaktadır. Kevserî, *vesile* kelimesindeki söz konusu umumiliğin mücerred bir aklî ya da lügavî çıkarım olmadığını,

90 Kevserî, *Mahku't-tekavvül fi mes'eleti't-tevessül*, 3.

91 Metin Yurdagür, "Haşviyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/426.

92 Kevserî, İbn Teymiyye'nin tevessülün caiz olmadığına dair kitaplar kaleme aldığını ve âlimlerin kendisini bidatle suçladığını belirtmektedir. Ona göre her ne kadar ilme pek çok hizmet sunmuşsa da pek çok hükmünde yanlış ve Ehl-i Sünnet itikadına ters olan Mücessime mezhebine bağlanmıştır. Detaylı bilgi için bk. el-Kevserî, *İrğâmü'l-merîd fi şerhi'n-nazmi'l-atîd li-tevessülü'l-mürîd*, 5-6.

93 Kevserî, *Mahku't-tekavvül fi mes'eleti't-tevessül*, 4.

94 el-Mâide 5/35.

95 Kevserî ölümlere tevessül yapılamayacağını, ancak öldükten sonra ruhun yok olacağını ya da ruhun bedenden ayrıldıktan sonra cüzi idraklerinin yok olacağını savunanlar iddia edebilir demektir.

bizatihi gelen rivayetlerde yer alan bilgilere dayandığını ifade etmektedir.⁹⁶

İkinci âyet: Kevserî, “*Onlar (Yahudiler) daha önce kâfirlere karşı zafer isterlerken işte şimdi bilip tanıdıkları (Kur'an) kendilerine ulaşınca onu inkâr ettiler.*”⁹⁷ âyetinin Hz. Peygamber’le tevessül yapılacağına dair bir delil olabileceğini ifade etmektedir.⁹⁸ Ona göre Beğavî (öl. 516/1122) başta olmak üzere pek çok rivayet tefsirinde bu âyet, Yahudilere bir musibet geldiğinde “Allah’ım! Onlara karşı âhir zamanda gönderilecek olan, sıfatlarını Tevrât’tan öğrendiğimiz Nebî’nin hürmetine bize yardım et.” şeklinde dua ettikleri yönündeki rivayetle açıklanmaktadır.⁹⁹

Üçüncü âyet: Kevserî, “*Eğer onlar kendilerine kötülük ettiklerinde sana gelseler de Allah’tan bağışlanmayı dileselerdi, peygamber de onlar için mağfiret dileseydi, elbette Allah’ı ziyadesiyle affedici ve esirgeyici bulurlardı.*”¹⁰⁰ âyetinin umum ifade ettiğini, dolayısıyla ölümlerle tevessülü kapsayacağını ifade etmektedir. Çünkü bu âyetteki umumiliği tahsis eden bir delil yoktur. Hatta Hz. Peygamber’in vefat ettikten sonra hayatta olduğu konusu, Hanbelî âlimler dâhil herkesçe kabul edilmektedir.¹⁰¹

2.7.2. Sünnet Bağlamında Tevessül

Kevserî, tevessülün cevazına Sünnet’ten altı tane rivayeti delil getirmektedir. Daha sonra bu rivayetlerin senet ve metin tenkidini yaparak hangi tür tevessüle delil olabileceğine değinmektedir. Kevserî, burada Sünnet kavramını umumi manada kullanıp Hz. Peygamber, sahabe ve tâbiûndan gelen rivayetleri kastetmektedir.¹⁰² Ayrıca rivayetlere yöneltilebilecek tenkitlere yer vererek bunları cevaplamaya çalışmaktadır.

Birinci rivayet: Enes b. Mâlik’in¹⁰³ rivayetine göre kıtlık döneminde Hz. Ömer, Hz. Abbas’la tevessül ederek şöyle dua etmiştir: “Allahım! Peygamberimiz ile sana tevessül ederdik de bize yağmur verirdin. Şimdi Peygamberimizin amcası ile sana tevessül ediyoruz, bize yağmur ver!”¹⁰⁴ Kevserî, bu rivayetin sahabenin sahabeyle tevessülünün cevazına dair açık bir nas olduğunu belirtmektedir. Bu rivayette Hz. Ömer, hayatta olan Hz. Abbas’la tevessül etmektedir. Ölümlerle tevessülün cevazını kabul etmeyenler, buradan yola çıkarak tevessülün ölümlerle değil, sadece dirilerle yapılmasının caiz olduğunu savunmuşlardır. Çünkü Hz. Ömer, vefat eden Hz. Peygamber’le tevessül etmemiştir. Kevserî, böyle bir iddianın Hz. Ömer’in aklından bile geçmediğini, bilakis bununla tam tersine Hz. Peygamber’le tevessülün caiz

96 Kevserî, *Mahku’l-tekavvül fî mes’eleli’l-tevessül*, 4, 11.

97 el-Bakara 2/89.

98 Kevserî, *Mahku’l-tekavvül fî mes’eleli’l-tevessül*, 12.

99 Hüseyin b. Mesûd el-Beğavî, *Meâlimü’l-tenzil* (Riyad: Dâru Tibe, 1989), 1/120.

100 en-Nisâ 4/64.

101 Kevserî, *Mahku’l-tekavvül fî mes’eleli’l-tevessül*, 12.

102 Sünnet ve hadis kavramlarının kullanımı için bk. Abdullah Kahraman, “Şer’î Deliller”, *İslâm Hukuku*, ed. Talip Türkan (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013), 148-149.

103 Rivayetin senedi şu şekildedir: Buhârî > Hasan b. Muhammed > Muhammed b. Abdullah el-Ensârî > Babası Abdullah b. Müsennâ > Sümâme b. Abdullah b. Enes > Enes b. Mâlik.

104 Buhârî, “Kitâbü’l-istiskâ”, 15/1010.

olduğu gibi yaşayan akrabasıyla da caiz olabileceğini göstermek istediğini söyler. Yoksa iddia edildiği gibi Hz. Peygamber'in vefat ettiği, dolayısıyla duymadığı anlamına gelmemektedir.¹⁰⁵ Rivayetteki “Peygamberimizin amcası ile” sözü Hz. Abbas'ın Hz. Peygamber'e yakınlığını ve konumunu göstermektedir. Bu da bir bakıma Hz. Peygamber'le tevessül anlamına gelmektedir. Ayrıca rivayetteki “tevessül ederdik” sözü, tevessülün Hz. Peygamber'in vefatından sonra kıyamete kadar devam edeceğini göstermektedir. Bunu sadece Hz. Peygamber'in dönemiyle sınırlandırmak bu rivayeti kabul etmemek anlamına gelmektedir.¹⁰⁶

İkinci rivayet: Rivayet edildiğine göre Bilâl b. Hâris, kıtlık döneminde Hz. Peygamber'in kabrine giderek “Ya Resûlallah! Ümmetin için yağmur iste. Zira onlar helak oldular.” diye dua etmiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber, Hz. Ömer'in rüyasına gelmiş ve “Ömer! Git ve ona kendilerine yağmur yağdırılacak diye söyle.” diye buyurmuştur. Kevserî, bu rivayeti yukarıdaki rivayete yönelik bahsi geçen eleştiriyi çürütmek için getirmiş ve Hz. Peygamber'le ölümünden sonra da tevessül yapılabileceğini göstermek istemiştir.¹⁰⁷

Hadisten delil getirilecek yer, Hz. Peygamber'in kabirdeyken ondan yağmur duası yapması istenilmesi, onun Allah'a dua etmesi, kendisinden bir şey isteyeninin isteğini bilmesi, bu yaptığına sahabeden hiç kimsenin inkârda bulunmamasıdır.¹⁰⁸

Kevserî, *Fethü'l-bârî*'de bu rivayetin İbn Ebî Şeybe'den (öl. 235/849) sahih bir senedinin bulunduğunu belirtmektedir.¹⁰⁹

Üçüncü rivayet: Osman b. Huneyf'ten rivayet edildiğine göre, âmâ birisi Hz. Peygamber'e gelerek iyileşmesi için Allah'a dua etmesini istemiştir. Hz. Peygamber, “İstersen dua edeyim. İstersen de sabret; bu senin için daha hayırlıdır.” buyurmuştur. Söz konusu adam dua etmesini istemiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber güzel bir şekilde abdest almasını ve “Allahım! Rahmet Peygamberi ile senden diliyor ve sana yöneliyorum. Şu ihtiyacımın görülmesi için seninle Rabbime yönelmiş bulunuyorum. Allahım, O'nu bana şefaatchi kıl!” diye dua etmesini istemiştir.¹¹⁰ Kevserî, bu rivayetin şahısla hayattayken tevessül yapılmasının cevazına dair açık bir nas olduğunu belirtmektedir. Ayrıca Kevserî, Taberânî'nin (öl. 360/971) bu hadisi sahih olarak kabul ettiğini ve Heysemî'nin (öl. 807/1405) de *Mecmâü'z-zevâid*'inde bu hususta kendisini tasdik ettiğini bildirmektedir.¹¹¹ Tirmizî (öl. 279/892), bu hadis hakkında hasen, sahih ve gariptir demiştir.¹¹² Kevserî, Tirmizî'nin hadise senetteki Osman b. Ömer'in Şube'den rivayette tek kaldığı için gariplik, Ebû Cafer'den sonraki tariklerin çok olmasından dolayı hasen,

105 Kevserî, *Mahku't-tekavvül fi mes'eleti't-tevessül*, 5; Kevserî, *İrğâmü'l-merîd fi şerhi'n-nazmi'l-atîd li-tevessülü'l-mürîd*, 5, 22.

106 Kevserî, *Mahku't-tekavvül fi mes'eleti't-tevessül*, 13.

107 Kevserî, *Mahku't-tekavvül fi mes'eleti't-tevessül*, 6.

108 Kevserî, *Mahku't-tekavvül fi mes'eleti't-tevessül*, 13-14.

109 Kevserî, *Mahku't-tekavvül fi mes'eleti't-tevessül*, 6.

110 Tirmizî, “Daavât”, no: 3578.

111 Kevserî, *Mahku't-tekavvül fi mes'eleti't-tevessül*, 4.

112 Tirmizî'nin senedi şu şekildedir: Tirmizî > Mahmûd b. Geylân > Osman b. Ömer > Şube > Ebû Cafer > İbn Huzeyme b. Sâbit > Osman b. Huneyf.

ravilerinin hepsinin sika olmasından dolayı da sahih dediğini belirtmektedir.¹¹³ Ayrıca sayısı on beşi aşan muhaddis bu hadisin sahih olduğunu kabul etmiştir.¹¹⁴

Dördüncü rivayet: Bir adam, Hz. Osman'a -halifeliği zamanında- bir ihtiyacı için gidip geliyordu. Hz. Osman ona iltifat etmiyor, hacetine bakmıyordu. Adam bunu Osman b. Huneyf'e şikâyet etti. Osman b. Huneyf şöyle dedi: "Abdest yerine git, abdest al ve namaz kıl; sonra da 'Ey Allah'ım! Ben rahmet nebisi olan Nebin ile sana yöneliyorum ve senden istiyorum. Ey Muhammed! Ben ihtiyacımın görülmesi için seninle Rabbime yöneliyorum.' şeklinde dua et ve hacetini söyle." Daha sonra Hz. Osman'ın yanına gitti ve kendisinin ihtiyacı görüldü. Söz konusu kişi Osman b. Huneyf'ten olanları sorunca, kendisine daha önce zikrettiğimiz üçüncü rivayeti nakletmiştir. Kevserî, bu rivayetin Hz. Peygamber'in vefatından sonra kendisine tevessül yapılacağına delil olacağını belirtmiştir. Ona göre Taberânî *Mu'cemü'l-kebîr*'de ve Heysemî *Mecmâü'z-zevâid*'de olmak üzere pek çok muhaddis bu hadisin sahih olduğunu kabul etmişlerdir.¹¹⁵

Beşinci rivayet: Enes b. Mâlik'in rivayetine göre Hz. Ali'nin annesi Fatma bint Esed vefat edince Hz. Peygamber kabrine vararak yaptığı duada, "Nebin ve benden önceki peygamberlerin hürmetine kabrini genişlet." ibaresini kullanmıştır.¹¹⁶ Kevserî, bu rivayetin hem peygamberle tevessül yapılacağına hem de tevessülde ölü ve diri arasında herhangi bir farkın bulunmadığına delil teşkil ettiğini belirtmektedir.¹¹⁷ Bu hadisin Ravh b. Salah dışındaki ravileri sikadır. Kevserî'nin verdiği bilgiye göre Hâkim en-Nîsâbü'rî (öl. 405/1014) bu şahsın sika ve güvenilir olduğunu belirtmiştir. Ayrıca İbn Hibbân'ın (öl. 354/965) *es-Sikât*'ında da bu bilgi zikredilmektedir.¹¹⁸

Altıncı rivayet: Ebû Saîd el-Hudrî'nin rivayetine göre Hz. Peygamber evinden namaz için çıkanlara tavsiye ettiği duada "Allah'ım senden, senden isteyenlerin ve bu yürüyüşümün hakkı için istiyorum." ibaresi geçmektedir.¹¹⁹ Kevserî, bu rivayetin ölü olsun diri olsun bütün Müslümanları kapsadığını belirtmektedir.¹²⁰ Hadisin senedindeki ravilere yönelik cerh ve tadillere değinen Kevserî, hadisin Bilâl-i Habeşî'den rivayet edildiğini, mütâbî-şâhidlerinin çokluğu sebebiyle sahihlik ve hasenlik arasında bulunduğunu, dolayısıyla her ne kadar sahihliği düşük olsa da delil olarak kullanılabileceğini savunmuştur.¹²¹

113 Kevserî, *Mahku'î-tekavvül fi mes'eleti'î-tevessül*, 15.

114 Kevserî, *Mahku'î-tekavvül fi mes'eleti'î-tevessül*, 14.

115 Kevserî, *Mahku'î-tekavvül fi mes'eleti'î-tevessül*, 15.

116 Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsât*, thk. Tark el-Hüseynî (Kahire: Dârü'l-Haremeyn, 1415), 1/67.

117 Kevserî, *Mahku'î-tekavvül fi mes'eleti'î-tevessül*, 4.

118 Kevserî, *Mahku'î-tekavvül fi mes'eleti'î-tevessül*, 15.

119 Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî (Beyrut: Dârü'l-Fikir, ts.), 1/256. (no: 778).

120 Kevserî, *Mahku'î-tekavvül fi mes'eleti'î-tevessül*, 4-5.

121 Kevserî, *Mahku'î-tekavvül fi mes'eleti'î-tevessül*, 18-19.

2.7.3. Tevârüs Edilen Amel Bağlamında Tevessül

Kevserî'ye göre ilk dönemlerden itibaren Müslümanların tevessül yaptığına dair pek çok rivayet söz konusudur. Bu da ümmetin bu konuda icma ettiğini göstermektedir. Kevserî, muhatap Vehhâbîler olduğu için kendilerinin itibar ettiği âlimlerden nakiller yapmakta ve kendi âlimlerinin de tevessül yaptığını göstermeye çalışmaktadır. Ona göre Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) *el-Menâsik*'te, Hanbelî âlimlerden Ebû'l-Vefâ İbn Akîl (öl. 513/1119) *et-Tezkîre*'de ve yine Hanbelî âlimlerden Hâfız Ziyâ el-Makdîsî (öl. 643/1245) *el-Hikâyetü'l-mensûre*'de tevessüle ilgili rivayetlere yer vermektedir. Onların iddiasına göre bu âlimlerin müşrik olması gerekirdi. Ancak durum böyle değildir. Bu da tevessülün câiz olduğunu göstermektedir.¹²²

2.7.4. Akıl Bağlamında Tevessül

Kevserî'nin bu konudaki görüşleri, insanın hakikatine yönelik düşüncelerinin bir sonucudur. Ona göre insan ruh ve bedenden oluşur. Ruh bedenden ayrıldıktan sonra yok olmaz. Aksine birtakım aletlerden kurtulduğu için idrak gücü ve tasarruf kabiliyeti açısından daha kuvvetli bir hale gelir. Dolayısıyla ölen bir kişiyle tevessül yapılabilir. Kevserî, Fahreddin er-Râzî, Sa'düddin et-Teftâzânî, Seyyid Şerîf el-Cürcânî gibi kelâm âlimlerinden deliller getirerek söz konusu düşüncelerini temellendirmeye çalışmaktadır.¹²³

2.8. Zikir

Kevserî, *İrgâmü'l-merîd*'inde Hz. Ebû Bekir'in hayatını ele aldığı bölümde zikir konusunu ele almaktadır. Ona göre Hz. Peygamber, Hicret esnasında sığındıkları Sevr mağarasında Hz. Ebû Bekir'e hafî, yani gizli zikri telkin etmiştir. Sahabîler arasından Hz. Ebû Bekir'e bu zikrin telkin edilmesinin sebebi ise peygamberliğe en yakın mertebe olan "Siddîkiyet" mertebesinde bulunduğundan dolayıdır. Kevserî'ye göre hafî zikirle meşgul olan bir sâlikin üstün zekâlı, mutedil mizaçlı, halinde sabit ve güçlü birisi olması gerekir. Eğer sâlik bu zikri kaldırmayacak kadar zayıfsa kendisine salavat gibi kaldırabileceği zikirler emredilmelidir.¹²⁴

2.9. Râbîta

Râbîta, "mürîdin şeyhinin hem suretini hem de ahlakını düşünerek kendisine gönül bağlaması, böylece gıyabında da manevî halini muhafaza etmeye çalışması" şeklinde tanımlanabilir.¹²⁵ Kevserî, "*Sâdıklarla beraber olun.*"¹²⁶ âyetinin râbîtanın cevazına dair delil olduğunu ve bu âyeti ilk defa delil olarak kullananın Ubeydullah Ahrâr olduğunu belirtmektedir. Ona göre ne seleften ne de haleften râbîtanın inkârına dair herhangi bir rivayet yoktur. Bu da râbîtanın câiz olduğunu göstermektedir.¹²⁷

122 Kevserî, *Mahku't-tekavvül fi mes'eleti't-tevessül*, 6.

123 Detaylı bilgi için bk. Kevserî, *Mahku't-tekavvül fi mes'eleti't-tevessül*, 7-11; Kevserî, *İrgâmü'l-merîd fi şerhi'n-nazmi'l-atîd li-tevessülü'l-mürîd*, 5-6.

124 Kevserî, *İrgâmü'l-merîd fi şerhi'n-nazmi'l-atîd li-tevessülü'l-mürîd*, 23-25.

125 Necdet Tosun, "Râbîta", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/378.

126 et-Tevbe 9/119.

127 Kevserî, *İrgâmü'l-merîd fi şerhi'n-nazmi'l-atîd li-tevessülü'l-mürîd*, 51.

Sonuç

Kevserî'nin tasavvufuyla ilgili yaptığı çalışmalara baktığımızda daha çok silsile tarzı eserler kaleme aldığı görülmektedir. Nitekim *İrğâmü'l-merîd* isimli eserinde mensubu olduğu Gümüşhâneviyye silsilesini, *Buhûsü's-seniyye*¹²⁸ isimli eserinde Halvetiyye silsilesini ve *Nibrâsü'l-mühtedî* isimli eserinde Halvetiyye'nin önemli bir kolu olan Demirtaşıyye silsilesini ele almıştır. Ayrıca İsmâil Hakkı Bursevî'nin hayatını ve eserlerini ele aldığı bir risâlesinde ise Celvetiyye tarikatının silsilesini ele almıştır. Kevserî, bu çalışmalarında silsiledeki mutasavvıfların hayatlarına, menkıbelerine ve eserlerine değinmektedir. Eserlerinde önemli tabakât kitaplarından yararlandığı görülen Kevserî, ele aldığı şahıslarla ilgili yanlış bilgilere dikkat çekmekte ve meseleyi analiz etmektedir. Bu da Kevserî'nin bu alanla ilgili derinliğini göstermesi açısından önemlidir. Kevserî'nin tarikatların silsilesini ele alan bu eserleri bu yönüyle ayrı bir çalışmanın konusu olmayı hak etmektedir.

Kevserî'nin tasavvufuyla ilgili yazdığı önemli eserlerden bir kısmı halen gün yüzüne çıkarılmamıştır. Nitekim *el-Cevâbü'l-vefî*, *es-Suhufü'l-müneşşera*, *er-Ravdu'n-nadîri'l-verdî* isimli eserleri ya mahtût ya da kayıp durumundadır. Dolayısıyla Kevserî'nin tasavvufun çeşitli konularıyla ilgili görüşlerinin tam olarak anlaşılması için bu eserlerin ilim dünyasına kazandırılması gerekir.

Kevserî, daha çok Cüneyd-i Bağdâdî gibi sûfilerin öncülüğünde teşekkül eden Sünnî tasavvuf anlayışını benimsemiş ve pek çok görüşünü bu bağlamda temellendirmiştir. Bizi nihai hakikate ulaştıracak yol; ilmî ve amelî kemâli barındırması, marifetle sonuçlanan takvayı içermesi ve ahlaki olgunlaşmayı hedeflemesi sebebiyle seyrüsülûktur. Dolayısıyla Kevserî'nin düşüncesinde tasavvuf, günümüz için de geçerliliğini korumakta ve bütün ilimlerin temelini teşkil eden ahlak ilmini ifade etmektedir.

Kevserî, insanı beden ve ruhtan oluşan bir varlık olarak görmekte ve ruhun ölümle yok olmayacağı fikrini savunmaktadır. Dolayısıyla üveysilik, ölümden sonra kerâmet ve tevessül gibi konuları ruhun ölümsüzlüğü bağlamında temellendirmektedir. Ayrıca Nakşibendiyye tarikatına mensup olduğu için hafî zikir ve râbita gibi konuları ele almış ve bu konuda yapılan çeşitli eleştirilere cevap vermiştir.

Kevserî'nin eserlerinde en çok üzerinde durduğu konulardan biri de tevessüldür. Kur'an, Sünnet, tevârüs edilen amel ve akıl başlıkları altında deliller getirerek tevessülün câiz olduğunu savunmuştur. Delil olarak getirdiği âyet ve rivayetlerin tahlilini yapan Kevserî, Vehhâbîlerin inkâr etmelerinden dolayı daha çok ölü ile yapılan tevessül üzerinde durmaktadır. Hadiscilik yönünü kullanarak rivayetlerin senet ve metin tenkidini yapan Kevserî, bu konuyu akıl boyutunda tartışarak meseleyi bir bakıma kelâm ilmine çekmiş ve Fahreddin er-Râzî, Sa'düddin et-Teftâzânî, Seyyid Şerîf el-Cürcânî gibi kelâm âlimlerinden nakiller yaparak konuyu tartışmıştır.

128 Ayrıca *Buhûsü's-seniyye* isimli eserinde Ebu'n-Necîb Sühreverdi'nin hayatını ele alırken Kübreviyye, Mevleviyye, Sühreverdiyye ve Bayramiyye tarikatlarının silsilesine yer vermiştir. Detaylı bilgi için bk. Kevserî, *Buhûsü's-seniyye an ba'di ricâl-i esânîdi'l-tarikati'l-Halvetiyye*, 25-27.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynakça/References

- Algar, Hamid. "Necmeddin-i Kübrâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/498-500. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Baş, Emrah. *Tekke Etrafında Teşekkül Eden Tarikat Âdabı (Himmat Efendi'nin Âdab-ı Hurde-i Tarikat ve Manzûm Tarikatnâmesi Örneği)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Başer, Hacı Bayram. *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Beğavî, Hüseyin b. Mesûd. *Meâlimü 't-tenzîl*. 8 Cilt. Riyad: Dârü Tibe, 1989.
- Çağrıncı, Mustafa. "el-Münkız mine'd-dalâl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/16-17. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Çayroğlu, Yüksel. *Zâhid el-Kevserî ve Fıkıh Düşüncesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Demirli, Ekrem. *İbnü'l-Arabî Metafizigi*. İstanbul: Sufi Kitap, 3. Basım, 2017.
- Devvânî, Celâleddin. *Hakikatü'l-insân ve'r-rûhu'l-cevval fi'l-avâlim*. thk. Zâhid el-Kevserî. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2006.
- Ermemiş, Faruk. "Kafkas Göçmeni Düzceli İlim Adamı Muhammed Zahid Kevserî'nin Yetiştigi Sosyo-Kültürel Çevre ve Bu Çevrenin Tarihsel Arka Planını Anlama". *Düzce'de Tarih ve Kültür*. ed. Ali Ertuğrul. 122-130. Gaye Kitabevi, 2014.
- Gökbulut, Süleyman. *Tasavvufta On Esas Usûlü'l-Aşere Şerhleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2018.
- Gündüz, İrfan. "Bekriyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/371. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Havvâ, Muhammed Saîd. *el-Kevsserî ve cühüdühü fi ilmi'l-hadis*. Amman, 1996.
- İnce, İrfan. "Zahid el-Kevserî'nin Hayatı". *Uluslararası Düzceli M. Zahid Kevseri Sempozyumu Bildirileri*. 17-19, 2007.
- Kahraman, Abdullah. "Şer'î Deliller". *İslâm Hukuku*. ed. Talip Türcan. Ankara: Grafiker Yayınları, 2. Basım, 2013.
- Kallek, Cengiz. "Hifnî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/478. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Kaya, Ömer. *EKEV Akademi Dergisi*. "Muhammed Zâhid el-Kevserî'nin Tefsirle İlgili Bazı Makalelerinin Muhteva Tanıtımı" 1/4 (1999), 165-178.
- Kazvîni, Muhammed b. Yezid Mâce. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikir, ts.
- Kevserî, Zâhid. *Buhûsü's-seniyye an ba'di ricâl-i esânîdi't-tarikati'l-Halvetiyye*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2012.
- Kevserî, Zâhid. *İrğâmü'l-merîd fi şerhi'n-nazmi'l-atîd li-tevessülü'l-mürîd*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts.

- Kevserî, Zâhid. *Mahku 'l-tekavvül fi mes'ele't-tevessül*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2006.
- Kevserî, Zâhid. "Müellifu Rûhi'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân". *Makâlâtü'l-Kevserî*. Kahire: el-Mektebetü'l-Tevfikîyye, ts.
- Kevserî, Zâhid. *Nibrâsü'l-mühtedi fi ictilâ-i enbâi'l-Ârif Demirtaş el-Muhammedî*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2007.
- Manâsır, Dayfullah Hamed. *Cühûdü'l-Kevserî fi ilmi'l-hadis*. Ürdün Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1993.
- Muhammed, Hâmid İbrahim. *eş-Şeyh Muhammed, Zâhid b. Hasan b. Ali el-Kevsserî ve cühûdühü'l-kelâmiyye*. Kahire: Ezher Üniversitesi, Doktora Tezi, 1988.
- Muslu, Ramazan. "Muhammed Zâhid el-Kevserî ve Tasavvuf". *Uluslararası Düzceli M. Zahid Kevserî Sempozyumu Bildirileri*. 691-702. Düzce, 2007.
- Özafşar, Mehmet Emin. *Muhammed Zâhid el-Kevserî Hayatı Eserleri Fikirleri ve Hadisçiliği*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1989.
- Sarı, Mahmut. *Muhammed Zâhid el-Kevserî'nin Tasavvufî Görüşleri*. Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Senûsî, Muhammed b. Yusuf. *Ümmü'l-berâhîn*. thk. Saîd Fûde. Umman: Dâru'n-Nûr, 2016.
- Şahinalp, M. Vehbi - Kalfagil, M. Zahid. *Altun Silsile*. İzmir: Silm Matbaası, 1983.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-evsât*. thk. Tark el-Hüseynî. 10 Cilt. Kahire: Dârü'l-Haremeyn, 1415.
- Tosun, Necdet. "Râbita". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/378-379. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Türker, Ömer. *İslam Düşünce Geleneği*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.
- Türker, Ömer. *İslam Felsefesine Konusal Giriş*. Ankara: BİLAY Yayınları, 2020.
- Verim, Osman. *Muhammed Zâhid el-Kevserî'nin Hayatı, Eserleri ve Kelâmî Görüşleri*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Yargı, Mehmet Ali. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*. "Muhammed Zâhid el-Kevserî (1863-1952) Hayatı, Eserleri ve Fıkî Görüşleri" 6 (2005), 313-330.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Zâhid Kevserî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/77-80. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Yıldız, Ömer. *Aristoteles ve Fârâbî Felsefesi Bağlamında Cins Tümüli*. Ankara: İlahiyât Yayınları, 2020.
- Yurdagür, Metin. "Haşviyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 16. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Mukaddimâtü'l-İmâm el-Kevserî*. Dimaşk-Beyrut: Dârü's-Süryâ, 1418.

Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî'nin Ketâ'ibü'l A'lâmi'l-Ahyâr İsimli Eserinde Benimsediği Usûl ve Muhtevanın Bir Örneği -10. Ketîbe-

An Example of The Procedure and Content Adopted by Mahmûd b. Süleyman El-Kefevî in His Work Ketâ'ibü'l A'lâmi'l-Ahyâr -Chapter 10-

Beyza Önal¹ 



ÖZ

Makale Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî'nin (ö. 990/1582) Ketâ'ibü'l a'lâmi'l-ahyâr min fukahâ'i mezhebî'n-Nu'mâni'l-muhtâr isimli biyografik eserinin 10. ketibesini incelemektedir. Eser, fıkıh ilmiyle beraber tasavvuf terbiyesi de almış, medrese müderrisliğinin yanında kadılık ve müfettişlik gibi mühim kamusal görevlerde bulunmuş 16. yüzyılın önemli Osmanlı âlimlerinden biri tarafından oldukça nitelikli bir sistem ve içerikle kaleme alınmış olması hasebiyle literatürde seçkin bir yere sahiptir. Bu çalışma Hanefî-Maturîdîliğin Halep ve Şam'a yayılmasında önemli katkıları olan Mâverâünnehir meşâyihinden mühim isimlerin de yer aldığı 10. ketîbe özelinde Kefevî'nin eserinde benimsediği yöntem ve içeriğin bir örneğini sunmayı amaçlamaktadır. Bu coğrafyanın önemi Mâverâünnehir; Buhâra, Semerkant, Fergana, Merginân, Kâsân, Usrûsana, İsbîcâb gibi merkezleri ve bu merkezlerde yürütülen yetkin hukuk faaliyeti ile Hanefî hukuk düşüncesine yaptığı katkı dolayısıyla başta Anadolu Selçukluları olmak üzere Osmanlı hukuk düşüncesini de derinden etkilemiş bir kültür havzası olmasıdır. Makale giriş bölümünü takiben Kefevî ve eseri hakkında bilginin verildiği iki başlıktan sonra ketîbede yer alan âlimler, öne çıkan fakihler ve zikredilen bazı fikhî meselelerin yer aldığı bölümlerle birlikte toplam beş kısımdan müteşekkildir.

Anahtar Kelimeler: Kefevî, Ketâ'ib, Hanefî Mezhebi, Mâverâünnehir, Osmanlı Devleti.

ABSTRACT

This article analyses Chapter 10 of the biographical work named Ketâ'ibü'l a'lâmi'l-ahyâr min fukahâ'i mezhebî'n-Nu'mâni'l-muhtâr written by Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî (d. 990/1582). This work has held a distinguished place in Islamic biographical literature because it was written with a highly qualified system and content by one of the most prominent Ottoman scholars of the 16th century. Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî had performed

Sorumlu yazar/Corresponding author:
Beyza Önal (Doktora Öğrencisi),
İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Islam
Hukuku Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye
E-posta: beyza.onal@ogr.iu.edu.tr
ORCID: 0000-0003-0905-9802

Başvuru/Submitted: 05.08.2020
Revizyon Talebi/Revision Requested:
24.02.2021
Son Revizyon/Last Revision Received:
16.08.2021
Kabul/Accepted: 16.08.2021

Atıf/Citation: Önal, Beyza. Mahmûd B. Süleyman El-Kefevî'nin Ketâ'ibü'l A'lâmi'l-Ahyâr isimli eserinde benimsediği usûl ve muhtevanın bir örneği -10. ketîbe-. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 11/2, (Eylül 2021): 885-911. <https://doi.org/10.26650/iuitd.2021.776854>

important public duties such as holding judgeships (magistracy) and inspectorates, as well as madrasah professorship. He has also studied and practiced Sufism along with fiqh. This work aims to present an example of the procedure and content adopted in his work by Kefevî especially in Chapter 10 containing significant people like Transoxiana sheikhs, who made major contributions to the spread of Hanafi-Maturidism in the region of Aleppo and Damascus. The importance of this geography results from the centers included in Transoxiana; such as Bukhara, Samarkand, Fergana, Merginân, Kâsân, Usrusana and İsbicâb. It also resulted from being a cultural basin that had deeply affected Ottoman legal thought, including primarily Anatolian Seljuks, because of the contribution to Hanafi legal doctrine through competent juristic activities conducted in these centers. This article consists of five parts; introduction, two titles giving information about Kefevî and his work, scholars included in the chapter, prominent fuqaha, and some of the previously mentioned related *fiqh* issues.

Keywords: Kefevî, Ketâ'ib, Hanafi Sect, Transoxiana, Ottoman Empire

EXTENDED ABSTRACT

Ketâ'ibü'l a'lâmi'l-ahyâr is a unique and distinctive study representing a different viewpoint in the compilation called *tabakât* within the Islamic writing tradition. Kefevî, who was both a scholar and bureaucrat, wrote his study *Ketâ'ib* as a result of various concerns. A total of 698 biographies were included in this study that comprised 22 chapters. Kefevî, who stated that one of the reasons for compiling this book results from the unawareness of the people about the teacher-student relationship, has determined in which strata the biographies would take place according to the teacher-student relationship—on which he placed great emphasis. Each chapter consists of sections called “ketîbe,” which mention the *fuqaha* containing information about the teachers, “müteferrikât” that contain scholars whose scientific stratum—from whom he received education—is unknown and “kalbu'l-ketîbe” reserved for the sufis (mystics) of the time. *Ketâ'ib* claims originality based on the teacher-student criterion when determining the strata. He also asserts to provide more satisfactory and authentic information about the names whose biographies are presented.

The purpose of the study is to provide an example of Kefevî's work in terms of content and procedure based on Chapter 10. Chapter 10 was selected because it contains the stratum including the *ulama* who came to Aleppo and Damascus from Central Asia during the Seljuk period. The *ulama* constructed the Hanafi-Maturidi identity in this region in conjunction with a number of scholars from Transoxiana. Thus, this study presents the contributions of jurists from the Transoxiana *fiqh* basin to the Hanafi sect, from the viewpoint of Kefevî, who was an Ottoman scholar. In addition, it attempts to establish a model for the procedure and method applied in the work.

After analyzing the life of Kefevî in the article, his work was introduced and *Ketâ'ib* was compared with the *tabakât* books belonging to Tâşköprizâde (d. 968/1561) and Kınalızâde (979/1572) who are his coevals. The *eş-Şekâik*, written by Tâşköprizâde, served more limitedly in terms of time and space to the *tabakât* tradition because of its classification of the *ulama* and sheikhs—particularly according to the reigns of the Ottoman sultans and the regions

under Ottoman domination. The *Tabakâtu'l-Hanefiyye*, written by Kınalızâde, included the biographies of 275 jurists—which is limited in comparison to *Ketâ'ib*—by considering the “famous ones” of Hanafî legal authorities. In its “concise” nature was absolute in terms of time, since it determines whose word is more credible in the conflict of opinions.

Ketâ'ib is the primary source of our study due to its unique place among similar literature. First, the names of all fuqaha and sufis contained in *Ketîbe* were mentioned. Second, the following 10 people were described together with their scientific sequence, by taking into account both their service to the legal science along the historical plane and also the content of the knowledge presented by Kefevî. The list fuqaha incudes: Burhâneddîn el-Belhî (d. 548/1153), Ebû Bekir el-Belhî (d. 553/1158), Kâsânî (d. 587/1191), Sadruşşehîd b. Mâze (d. 536/1141), Kivâmüddîn es-Saffârî (d. 576/1180), Raduyyiddîn es-Serahsî (d. 571/1176), Alâüddîn Ebû Hâmid Muhammed el-Üsmendî (d. 552/1157), el-Bakkâlî (d. 576/1181), Ebu'l-Fadl el-Kirmânî (d. 543/1149), and Zahîruddîn el-Hasan el-Merginânî (d. 600/1203). Lastly, the judicial decisions—the scientific opinions and court decisions expressing the contribution to the doctrine by these ulama—were examined.

This study suggests that each scientific generation has been imagined together with its fuqaha and sufis; although mentioning only certain teachers and students of the discussed scholar provides valuable information alone, scientific sequences which imply that the deep-rooted Hanafî judicial tradition that lasts for ages cannot be appreciated fully without its scientific sequences are also included. The promise in the preface about beyond semi-stereotyped expressions relating to the titles, birth places, death dates, and scientific activities of those about whom information have been provided. This was fulfilled with remarkable information communicated by scholars and many of the ulama together with various issues reported by them in famous fatwa books. The discussion of the fuqaha (only in terms of Islamic law) was deliberately avoided, and it was emphasized that each of the aforementioned ulama is a true believer who is ascetic, pious, committed to rectitude, reached moral perfection and who perform Salah and read the Quran frequently. Moreover, the proficiency of speech and skill of debate distinguishing scholars were also added. This attempted to indicate that these disciplines form the identity of the Muslim scholar without sacrificing one against the other.

On the other hand, the fact that Kefevî, who is known for attaching importance to scientific sequences, begins biographies with prophets renders it possible to defend the thesis that both scholars have a part of wisdom of God who is eternal and everlasting through such messengers and, therefore, each faqih actually constitutes a part of a whole on teacher-student level. In consideration of his Sufi disposition, it is evident that he followed this format through his influence by the sequence tradition—highly minded in Sufism.

Giriş

Ketâ'ibü'l-a'lâmi'l-ahyâr İslam yazım geleneğinde *tabakât* olarak adlandırılan telif türünde farklı bir bakış açısını temsil eden özgün bir eser niteliği taşımaktadır. Aslında bir Hanefî fukahâ tabakâtı olan eserde Hanefî olma şartı aranmaksızın dönemin mutasavvıflarının da incelenmesi, fakihlerin üstadlar zinciri vasıtasıyla Ebû Hanîfe ile ilişkilendirildiği “an‘ane”lerle kurumsal bir yapı olan mezhepteki hiyerarşik konularının gösterilmesi ve kişisel ve profesyonel referanslarla biyografisi sunulan isimlerin daha iyi tanıtılmasına hizmet edecek orijinal bilgilere yer verilmesi eserin daha geniş bir zeminde incelenmesi gerekliliğine işaret eden önemli hususlardır.

10. ketîbe ise Selçuklular döneminde Orta Asya'dan Halep ve Şam'a gelerek bu bölgede Hanefî-Maturîdî kimliğini inşa eden ulemânın yer aldığı tabakadır. İslam'a Hanefî âlimler vasıtasıyla girdikleri için İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'ye derin bir saygı ve bağlılık duyan Selçuklu sultanları, Halep ve Şam'ı hakimiyetleri altına aldıkları hicri V. asrın ikinci yarısından itibaren Hanefî öğretisi üzerine eğitim veren medreseler açıp buralara Hanefî pek çok müftü, müderris, kadı tayin ederek mezhebin gelişmesine büyük katkı sağlamışlardır.¹ Bu âlimlerden Şam asıllı Hanefî-Maturîdî ulemânın hocası da sayılan Burhâneddîn el-Belhî (ö. 548/1153), Ebû Bekir el-Belhî (ö. 553/1158) ve Kâsânî (ö. 587/1191) gibi önemli isimlerin yanında² Sadruşşehîd b. Mâze (ö. 536/1141), Kıvâmüddîn es-Saffârî (ö. 576/1180), Raduyyiddîn es-Serahsî (ö. 571/1176), Alâüddîn Ebû Hâmid Muhammed el-Üsmendî (ö. 552/1157), el-Bakkâlî (ö. 576/1181), Ebu'l-Fadl el-Kirmânî (ö. 543/1149), Zahîrûddîn el-Hasan el-Mergînânî (ö. 600/1203) gibi diğer birçok temsil gücü yüksek Mâverâünnehirli âlimin biyografisine ulaşabildiğimiz bu ketîbe, eserde uygulanan usul ve esasa bir model teşkil etmesinin yanında Mâverâünnehir fıkıh havzasından olan hukukçuların Hanefî mezhebine olan katkısını bir Osmanlı âlimi olan Kefevî'nin gözünden bize sunması açısından da önemlidir. Nitekim erken dönem Hanefî mezhebi üzerine önemli çalışmalarıyla bilinen Murteza Bedir *Buhara Hukuk Okulu: Vakıf Hukuku Bağlamında X-XIII. Yüzyıl Orta Asya Hanefî Hukuku Üzerine Bir İnceleme* isimli kitabında mezhep gelişimini; Bağdat, Mâverâünnehir, Memlûk ve Osmanlı safhaları şeklinde dörtlü bir tasnife tabi tutarak Mâverâünnehir'i okuyucusuna “hukuk doktrini ve teorisinin klasik yapısının oluşumunda en etkili” devir olarak tanıtmış ve “Buhara hukuk okulu” diye ifade ettiği bu hareketi Osmanlı hukuk okulunun oluşumunda etkisi tartışılmaz olarak addetmiştir.³ Tespit edebildiğimiz kadarıyla konuyla yakından irtibatı kurulabilecek tek çalışma Yusuf Doğan'ın “Kefevî'nin Ketâib'inin Dördüncü Cildinin Tahkiki ve Bu Çerçeve Hanefî Mezhebinin II. Buhârâ Dönemi” isimli doktora tezidir.⁴ Doğan ağırlıklı olarak Buhara-Mâverâünnehirli âlimlerin yer aldığı ve dördüncü cildin kendisinden oluştuğu 11-12-13.

1 Ahmet Ak, “Maturîdîliğin Halep ve Şam'a Gelişi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2016), 119-121.

2 Ak, “Maturîdîliğin Halep ve Şam'a Gelişi”, 129/133-134.

3 Murteza Bedir, *Buhara Hukuk Okulu: Vakıf Hukuku Bağlamında X-XIII. Yüzyıl Orta Asya Hanefî Hukuku Üzerine Bir İnceleme*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 18.

4 Yusuf Doğan, *Kefevî'nin Ketâib'inin Dördüncü Cildinin Tahkiki ve Bu Çerçeve Hanefî Mezhebinin II. Buhârâ Dönemi* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020).

ketîbeleri inceleyerek “bir tahkik ve içerik analizi” yapmıştır.⁵ Yazarın bu konuda “Hanefî Mezhebinin Teşekkülünde Buhara Dönemi (Kefevî'nin “*Ketâibu a'lâmi'l-ahyâr min fukahâ'i mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*” Adlı Eseri Özelinde)” adıyla 2018’de sunduğu bir tebliği de vardır.⁶ Burada da 11-12-13. ketîbelerdeki 136 Buhara-Mâverâünehirli fakihten belirlediği 24 ismin hayatı, eserleri ve fetvalarını inceleyerek Buhara dönemi fıkıh karakterini çıkarmayı hedeflemiştir. Gerek ulaşılmak istenen amaç gerekse inceleme konusu olarak seçilen ketîbelerin başka olması çalışmalarımızı birbirinden farklı kılmaktadır.

Makalede önce Kefevî'nin hayatı ve eseri hakkında bilgi verilip 10. ketîbede yer alan tüm fakih ve mutasavvıfların isimleri zikredilecek, sonra ana liste fakihlerden gerek Kefevî'nin sunduğu bilginin doyuruculuğu gerekse tarihsel düzlemde hukuk bilimine olan hizmeti dikkate alınarak öne çıktığı takdir edilen âlimler ilmî silsileleriyle birlikte işlenecektir. Son olarak da biyografisine yer verilen bu ulemânın doktrine sunduğu katkıyı ifade eden kimi zaman bilimsel görüş kimi zaman içtihat (mahkeme kararları) niteliğindeki yargısal kararları incelenecektir.

1. Kefevî'nin Hayatı

Tam adı Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî olan, Kırım’ın Kefe şehrine nispet edilen müellif ilk eğitimini memleketinde aldıktan sonra Ahmed Şemseddîn, Abdurrahmân Efendi ve Muhammed Abdülvahab’dan ilim tahsil etmiş, tasavvufî terbiyesini ise Kadirî Tarikatı’nda tamamlamıştır. Molla Gürânî Medresesi müderrisliği, Sinop ve Gelibolu’da kadılık ve emvâl müfettişliği gibi görevlerde bulunan Kefevî, Şeyhülislâm Kadızâde Ahmed Efendi’nin döneminde Gelibolu kadılığından azledilince İstanbul’a dönmüş ve burada 990/1582 yılında vefât etmiştir.⁷

2. Ketâ’ibü’l-A’lâmi’l-Ahyâr

Kefevî bulunduğu meclislerde ne zaman söz İslam dininin fakihleri ve âlimlerinden Hanefî fakih ve âlimlerinin hikayeleri ve onlar hakkında nakledilen rivayetlere gelse topluluğun çoğunun öğrenciyi hocadan, taklid ehlini ictihad ehlinden ayıramadıklarını gördüğü için bu kitabı yazmaya karar verdiğini anlatır. Müttekaddimîn, müteahhirîn, müctehid, mukallid Hanefî âlimlerini rivayet ve isnatlarıyla asır ve tabakalarına göre bu kitapta toplayan Kefevî, bununla yetinmeyerek meşhur fetva kitaplarında onlardan nakledilen değişik meseleler ile ulemânın çoğundan ve kendi zamanındaki ilim erbabından işitilmiş onlar hakkındaki dikkat çekici bilgilere de yer vereceğini söylemiştir.⁸ Özellikle eserin sonuna doğru zenginleşen bilgi birikimi ile; âlimlerin aldığı ilmî-idari görevler, maaşları, diğer erkânla olan münasebetleri,

5 Doğan, *Kefevî'nin Ketâib'inin Dördüncü Cildinin Tahkiki*, 23.

6 Yusuf Doğan, “Hanefî Mezhebinin Teşekkülünde Buhara Dönemi (Kefevî'nin “*Ketâibu a'lâmi'l-ahyâr min fukahâ'i mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*” Adlı Eseri Özelinde)”, *Uluslararası Geçmişten Günümüze Sinop'ta Türk-İslâm Kültürü Sempozyumu Bildiriler Kitabı I* (2018), 105-120.

7 Huzeyfe Çeker, *Hanefî Mezhebinde Biyografi Geleneği*, (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Kültür Yayınları, 2018), 269; Nuran Döner ve Yalçın Topçu, “Mahmûd Kefevî'nin Ketâibu A'lâmi'l-Ahyâr'ında Tasavvuf-Fıkıh İlişkisi”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/15 (2019), 135.

8 Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, *Ketâ'ibü'l-a'lâmi'l-ahyâr min fukahâ'i mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, (İstanbul: İrşad Kitabevi, 2017), 1/33-34.

azil sebepleri gibi döneme ait pek çok özel bilgi sebebiyle 15 ve 16. yy. Osmanlı ilim hayatı açısından örneğine az rastlanır bir kaynak niteliği taşır.⁹

Tabakât eserlerinde kimileri tabakayı on yıllık kimileri bir asırlık kıstaslara göre ayırırken kimileri ise “ilmi kuşak-nesil” anlamında kullanmıştır. Kefevî “ilmi kuşak-nesil” anlamında kullananlardandır.¹⁰ 22 ketîbeye ayırdığı eserinde toplam 698 biyografiye yer vermiştir.¹¹ İnsanların hoca-talebe ilişkisinden gâfil olmalarını kitabın telif etme nedenlerinden biri olduğunu bizzat dile getiren Kefevî, biyografilerin hangi tabakada yer alacağını oldukça önem atfettiği bu hoca-talebe ilişkisine göre belirlemiştir.¹² Eser, silsileleri yani ders aldığı hocası hakkında bilgi bulunan fakihlerin zikredildiği “ketîbe”, kendisinden ilim tahsil ettiği ilmî tabaka bilinmeyen âlimlerin yer aldığı “müteferrikât”¹³ ve zamanın mutasavvıflarına ayrılan “kalbu'l-ketîbe” bölümlerinden oluşmaktadır.¹⁴ Bu üçlü tasnif, Kefevî'nin genel anlamda Hanefî mezhebinin, özelde ise Osmanlı ulemâ hiyerarşisinin tarihine ilişkin anlatısında mühim bir vazife görmesi açısından önemlidir.¹⁵ Osmanlı'da Taşköprizâde'nin *eş-Şekâiku'n-Nûmâniyye*'si¹⁶ ile başlayan fakihlerle birlikte sufi biyografilerine de yer verme usulünün¹⁷ benimsendiği bu eserde biyografisine yer verilen fakihler Hanefî mezhebine mensupken mutasavvıflarda böyle bir kriter gözetilmemiştir.¹⁸

Fukahâ tasnifi İbn Kemal Paşazâde'nin (ö. 940/1534) genel kabul gören yedili tasnifiyle¹⁹ cümle dizilişi ve ana fikir bakımından uyumlu olmakla birlikte sistematik olarak bazı farklılıklar göstererek Kefevî tarafından beş tabakada ele alınmıştır.²⁰ “Mütekaddimîn” diye ifade ettiği birinci mertebeyi kendi içinde ictihadın iki tabakasından ikincisi olarak zikretmiştir. Bu tabaka Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed gibi Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinden teşekkül ederken ilkini Ebû Hanîfe ve diğer üç mezhep imamının olduğu şeriatte müctehid âlimler oluşturmaktadır. Tasnifin geri kalanı ise; müteahhirînin büyükleri, mukallid fukahâdan tahriç ehli, tercih ehli ve kuvvetli görüşü zayıftan, zâhiru'r-rivâyeyi nâdiru'r-rivâyeden ayırabilen

9 Çeker, *Biyografi Geleneği*, 272.

10 Çeker, *Biyografi Geleneği*, 21.

11 Mustafa Yavuz, *Kefevî'nin Ketâib'inin İkinci Bölümünün Tenkitli Neşri ve Bu Bölüm Çerçevesinde Hanefî Mezhebinin Teşekkülü* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 32.

12 Çeker, *Biyografi Geleneği*, 272.

13 Kefevî, *Ketâ'ibü'l-a'lâmi'l-ahyâr*, 2/9.

14 Mustafa Yavuz, “Kefevî'ye göre Hanefî Mezhebinin Teşekkülü”, *Uluslararası Geçmişten Günümüze Sinop'ta Türk-İslam Kültürü Sempozyumu Bildiriler Kitabı 1* (2018), 121.

15 Guy Burak, *The Second Formation of Islamic Law: The Hanafî School in The Early Modern Ottoman Empire*, (New York: Cambridge University Press, 2015), 83.

16 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 2/1057; Serkis, *Mu'cem*, 2/1221-1222.

17 Yavuz, *Kefevî'nin Ketâib'i*, 36.

18 Kâşif Hamdi Okur, “Bir Osmanlı Fakihinin Gözüyle Osmanlı Fukahâsı: Kefevî'nin Ketâib'i Üzerine Bir Değerlendirme”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/23 (2014), 363-364.

19 Ahmet İnanır, *İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslâm Hukuku* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 83-84; Hasan Özer, “İbn Kemâl ve Tabakâtü'l-Fukahâ Adlı Eseri”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 14 (2009), 370-374.

20 Murat Şimşek, *İmam Ebû Hanîfe ve Hanefîlik*, (Konya: Haciveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2019), 151.

mukallid tabakası şeklindedir. Hanefî âlim tasnifini burada bitiren Kefevî bu tabakadan aşağı olanları ise zamanlarının fakih ve âlimlerini taklit etmeleri gereken ve ancak onlardan hikâye şeklinde aktararak fetva verebilmeleri câiz olan nâkıs avâmdan kimseler olarak nitelemiştir.²¹

Fakihlere dair bu sınıflandırmasının akabinde Kefevî, 13. yy. ve sonrası için Hanefî hukuk okulunun geçmişinde mezheb merkezinin değişimiyle sonuçlanan esaslı tarihi gelişmelere vurgu yaptığı, âlimlerin sınıflandırılmasında genel anlamda bu olayların da etkili olduğu imasını taşıyan oldukça tutarlı bir mazi anlatımına yer verir.²² Hanefî âlimlerin hilâfet ve ilim merkezi Bağdat'tan, Belh, Horasan, Semerkand'a, Isbahan, Tûs, Zencan, Esterâbâd, Merginân'dan, Hârizm, Gazne, Kirmân ve Mâverâünnehir'in tamamı ve Hint beldelerine kadar pek çok şehir ve beldele yayıldığını söyleyen Kefevî, Ebû Hanîfe'nin ilmini tasnif ve imlâ yoluyla hazırladıkları sayısız eserle neşredip Nevâzillerde pek çok meseleyi bir araya getirip fetva vererek âlemin nizâmının ve ahâlinin düzeninin en güzel şekliyle kalmasına hizmet ettiklerini, ancak bu durumun Cengiz Han'ın (1206-1227) Hârizm'i işgal etmesine kadar sürdüğünü belirtmiştir. Sultanını öldürüp, âlimlerini katleden, şehri harabeye çeviren Cengiz Han'ı oğullarının takip ettiğini, torunu Hülâgû'nün (1256-1265) de Halife Müsta'sım (1242-1258) zamanında Bağdat'a saldırdığını, Halife başta olmak üzere âlim ve Müslümanlardan kim varsa katlettiğini belirterek, ilmin bu dönemde gerilediğini, hayatta kalan ahâlinin ise Mısır ve Şam'a hicret etmek zorunda kaldığını eklemiştir. Burada da düzenin Çerkez sultanlarının saldırılarıyla bozulması sebebiyle ilim ehlinin Rûm beldelerine göç ettiğini ve Osmanlı hâkanlarının ulemâ ve fukahâyâ olan ikram ve ihtimamları sebebiyle âlimlerin sayısının defter ve divânlarla tespit edilemeyecek noktaya ulaştığı bilgisini vermiştir.²³

Eserini unvân, burhân, sultân, erkân ve ketâ'ib başlıklı beş bölüme ayıran müellif; Hanefî hukuk okulunun tarihini -İslâmî perspektifin geliştirdiği- dünya tarihi ana yapı iskeletinde konumlandırmayı hedeflediğinden biyografileri ilk peygamber olan Hz. Âdem ile başlatıp diğer peygamberler, sahâbe, tâbiûn ve müctehid imamlar ile devam ettirdikten sonra asıl gaye olan Hanefî âlimlerin biyografilerine yer vermiştir.²⁴ Peygamberler gönderip, şeriatlar vaz' ederek, indirdiği ayetlerle helali haramdan ayırmak suretiyle hüküm verenlerin ilkinin ve dahi ilk "kadî"ın yüce Allah'ın kendisi olduğu beyanında bulunup Hz. Âdem ve ondan sonra gelen bütün peygamberlerin de yeryüzünün imarı, insanların idaresi ve ilahî emirlerinin tatbiki bakımından yaratıcının yer yüzündeki halifesi olarak görevlendirildiğini ifade etmiştir.²⁵

21 Kefevî, *Ketâ'ibü'l-a'lâmi'l-ahyâr*, 1/39-41.

22 Burak, *The Second Formation of Islamic Law*, 81-82.

23 Kefevî, *Ketâ'ibü'l-a'lâmi'l-ahyâr*, 1/41-44.

24 Çeker, *Biyografi Geleneği*, 270; Doğan, *Kefevî'nin Ketâib'inin Dördüncü Cildinin Tahkiki*, 71; Burak, *The Second Formation of Islamic Law*, 81.

25 Kefevî, *Ketâ'ibü'l-a'lâmi'l-ahyâr*, 1/59-60.

Eserinde Kuraşî'nin (ö. 775/1373) *el-Cevâhiru'l-mudiyye*²⁶ ve İbn Kutluboğa'nın (ö. 879/1474) *Tâcu't-terâcim*'i²⁷ başta olmak üzere pek çok tabakât-tarihi eserden yararlanan Kefevî Osmanlı âlimlerinin biyografileri için çağdaşı Tâşkoprîzâde'nin (ö. 968/1561) *eş-Şekâik*'inden de önemli ölçüde istifade etmiştir.²⁸ *Şekâik* ve Kefevî'nin de kitabında ilminden bizzat istifade ettiğini söylediği²⁹ Kınalızâde'ye ait (ö. 979/1572) *Tabakâtu'l-Hanefiyye*³⁰ 16. yy.'da kaleme alınmış diğer iki önemli terceme-i hâl eseridir. *Şekâik Ketâ'ib*'e göre ulemâ ve meşâyihî münhasıran Osmanlı hakimiyeti altındaki bölgelere ve Osmanlı sultanlarının hükümdarlık dönemlerine göre sınıflandırmış olması sebebiyle tabakât geleneğine zaman ve mekân bakımından daha sınırlı bir hizmette bulunmuştur.³¹ *Tabakâtu'l-Hanefiyye* ise her ne kadar zaman bakımından mutlak olsa da müellifinin de mukaddimedede belirttiği gibi “muhtasar” mahiyette ve Hanefî hukuk otoritelerinin “meşhurları” gözetilerek kaleme alınmış bir eserdir.³² Kınalızâde'nin bu seçiciliğine gerekçe olarak içtihat farklılıklarının derinleşmesi halinde fakihî en bilgili ve en dindar âlimin görüşünü tercihe götürebilecek, işletilebilir bir mekanizma yaratma isteği gösterilebilir. Eser, tearuz halinde kimin sözünün daha muteber olduğunu bilmeye duyulan ihtiyaç sebebiyle âlimleri mertebelerine göre taksim ederek rivâyet ve dirâyet yönünden hangi bilginin ictihadına öncelik verileceğinin bilgisini vermeyi amaçlamaktadır.³³ Bu itibarla fukahâ, İbn Kemal Paşazâde'nin müctehidlere dair yaptığı tasnifle birebir örtüşür şekilde yedi tabakaya ayrılarak; dinde müctehid, mezhepte müctehid, meselede müctehid, mukallitlerden tahriç ehli, mukallitlerden tercih ehli, mukallitlerden temyiz ehli ve nihayet temyize güç yetiremeyen mukallitler şeklinde taksim edilmiştir.³⁴ Böylece *-Ketâ'ib*'e göre oldukça az sayıdaki- 275 hukukçunun ilmi mertebeleri ve doktrindeki yerleri; mesleki bilgi ve anlayışları, gayret ve çalışkanlıkları ve etik değerleri üzerinden gösterilmeye çalışılmıştır.³⁵

Kendisinden kısa bir süre önce telif edilen Kınalızâde'nin *Tabakât*'ına göre çok daha geniş hacimli olmasına ek olarak *Ketâ'ib* ise, Hanefî mezhebinin şeceresini çıkarma amacına matuf bir eserdir. Hatta biyografilere Hz. Âdem'den başlayıp Kur'ân-ı Kerim'de adı geçen diğer peygamberlerin, Hz. Peygamber'in, ashabından yirmi yedisinin ve dahi

26 Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an üsâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, (Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941), 2/1098; Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdülhay el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, (Mısır: Dâru's-Saâde, 1324), 99.

27 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 1/269; Yûsuf b. İlyân b. Musâ Serkîs, *Mu'cemu'l-matbûati'l-arabiyye ve'l-muarrabe*, (Mısır: Matbaatu Serkîs, 1928), 1/216.

28 Okur, “Kefevî'nin Ketâib'i Üzerine Bir Değerlendirme”, 364.

29 Kefevî, *Ketâ'ibü'l-a'lâmi'l-ahyâr*, 2/501.

30 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 2/1098.

31 Ahmet Hamdi Furat, “Ketâ'ib'in Bir Kaynağı Olarak Şekâik (18. Kefîbe Üzerinden Bir Değerlendirme)”, *İslam Telif Geleneğinde Biyografi Yazıcılığı*, ed. Ahmet Hamdi Furat v.dğr. (İstanbul: Sır ve Hikmet Yayınları, 2016), 513; Burak, *The Second Formation of Islamic Law*, 95.

32 Ali b. Emrullah Kınalızâde, *Tabakâtu'l-Hanefiyye*, thk. Salâh Muhammed Ebu'l-Hâc (Yy: Merkezü'l-Ulemâ li'd-Dirâsât ve Tikniyyeti'l-Mâlumât,ty), 32.

33 Nazım Büyükbâş, “Hanefî Tabakât Kitapları Arasında Kınalızâde'nin Tabakâtu'l-Hanefiyyesi'nin Yeri”, *Bilimname: Düşünce Platformu* 28 (2015), 251.

34 Büyükbâş, “Hanefî Tabakât Kitapları Arasında Kınalızâde'nin Tabakâtu'l-Hanefiyyesi'nin Yeri”, 257-259.

35 Burak, *The Second Formation of Islamic Law*, 74-75.

diğer mezhep imamlarının da tercüme-i hallerine yer verdikten sonra Ebû Hanîfe'den itibaren kendi devrine kadar olan Hanefî ulemâyı incelediği için sadece Hanefî okulunun değil nihai tahlilde tüm insanlık hukuk tarihinin şeceresini resmettiğini söylemek abartılı bir yorum olmayacaktır.³⁶ Bu bakımdan Kınâlızâde'nin hukuki güvenlik ve istikrar kaygısıyla şekillendirdiği eserinden farklı olarak Kefevî bir asrı fakihî ve sūfisiyle beraber okuduğu Ketîbe, Müteferrikât ve Kalbü'l-ketîbe şeklinde üç alt başlık halinde dermeyan etmiştir.³⁷

3. 10. Ketîbe'de Yer Alan Âlimler

Bu dönem Sadruşşehîd b. Mâze'nin vefatıyla başlar ve Abdülkâdir Geylânî (ö. 561/1165-66) ile sona erer. 25 isim ana listede, 12 isim tâlî listede ve 3 isim kalbü'l-ketîbede yer alır

Ketîbe'deki âlimler (ana liste): Sadruşşehîd b. Mâze (ö. 536/1141), Sadrussaîd b. Mâze (ö. 551-559/1156-1163), Zahîruddîn el-Hasan el-Mergînânî (ö. 600/1203), Burhân el-Belhî (ö. 548/1153), Muhammed b. Mes'ûd el-Küşânî (ö. 552/1157), Ali b. Mevcût el-Küşânî (ö. 557/1162), Hasan b. Nasr el-Keşşîni (ö. 557/1162), Cemâlüddîn er-Rîğzemûnî (ö. 473/1081), Ebu'l-Fadl el-Kirmânî (ö. 543/1149), Kâdî es-Sedîd es-Sâyiğî (ö. ?), Ebû'l-Leys ibn Ebî Hafsî'n-Neseî (ö. 552/1158), el-Bakkâlî (ö. 576/1181), Ali el-Mutarriżî (ö. 610/1213), Dıyâüddîn el-Bendenîcî (ö. ?), el-Kâsânî (ö. 587/1191), Kıvâmüddîn Ahmed el-Buhârî (ö. ?), Ebû Sa'd el-Kaysî el-Heravî (ö. 537/1143), Alâüddîn Ebû Hâmid Muhammed Üsmendî es-Semerkindî (ö. 552/1157), Kıvâmüddîn es-Saffârî (ö. 576/1180), Raduyiddîn es-Serahsî (ö. 571/1176), Zahîr Ebu Bekir el-Belhî (ö. 553/1158), Burhâneddîn ed-Dihkân (ö. ?), Ahmed b. Mûsâ el-Keşşî (ö. 550/1155), Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî (ö. 568/1173), Abdülmelik b. İbrâhim el-Hemedânî (ö. 489/1096).

Müteferrikât (tâli liste): Minhâcü'ş-Şerîa Muhammed b. Muhammed (ö. ?), Nâsirüddîn Ebu'l-Kâsım Muhammed (ö. 556/1161), İzzüddîn el-Kindî (ö. ?), Habîb b. Ömer el-Fergânî (ö. ?), Alâüddîn ez-Zâhid (ö. 546/1152), Necmü'l-Eimme el-Buhârî (ö. ?), Dıyâü'l-İslâm Ömer el-Bistâmî (ö. ?), Muhammed el-Bistâmî (ö. 551/1157), Cemâlüddîn el-Mutahhar b. el-Hüseyn el-Yezdî (ö. 591/1195), Ebu'l-Ğanâim Şucâ' el-Bağdâdî (ö. 557/1162), Şerefü'l-Eimme el-Mekkî (ö. ?), Ebu Bekir el-Gazzâz (ö. ?).

Kalbü'l-ketîbe: Abdülkâhîr es-Sühreverdî (ö. 563/1167), Ârif Rivgerî (ö. 634/1236-1237), Abdülkâdir el-Geylânî (ö. 561/1165-1166).

36 Doğan, *Kefevî'nin Ketâib'inin Dördüncü Cildinin Tahkiki*, 71.

37 Burak, *The Second Formation of Islamic Law*, 83.

4. Ketûbe'de Öne Çıkan Fakihler

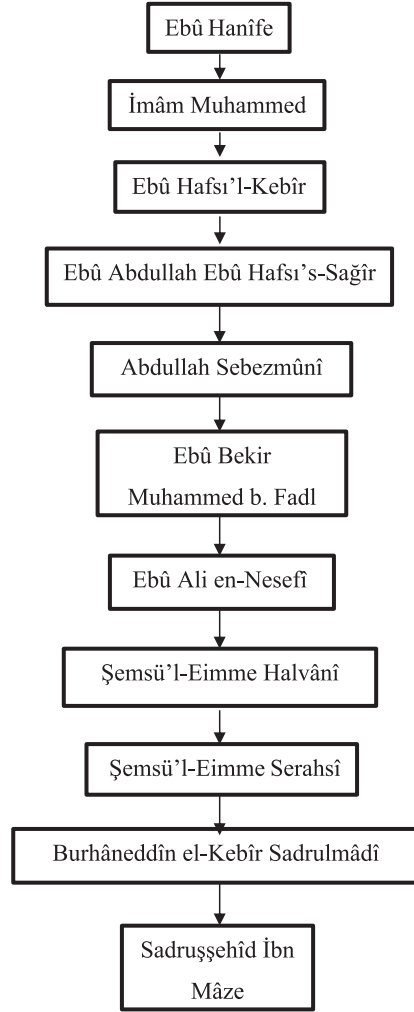
4.1. Sadruşşehîd b. Mâze (ö. 536/1141)

Adı Hüsâmüddîn Ömer b. Abdülazîz b. Ömer b. Mâze olup künyesi Ebu Muhammed'dir. 483 yılında doğan Sadruşşehîd 536 senesinde Semerkant'taki Katvan savaşında şehit düşmüştür. Önce buraya gömüldüğünü sonra ise Buhara'ya nakledildiğini söyleyen Kefevî, Şâfiî âlim Subkî'nin (ö. 771/1370) onu Şâfiî zannederek tabakâtında yer verdiğine ve bazı insanların da bu zannı paylaştığına işaret etmektedir.³⁸

Usûl ve furu âlimi olup hem şer'î hem aklî ilimlerde temâyüz eden Sadruşşehîd; hilâf, münâzara ve edeb disiplinlerinde de önemli bir mevki edinmiştir. Kefevî Sadruşşehîd'in ulemâ ve devlet büyükleriyle münâzaralar yaptığını, hasmı hezimete uğrattığını, babasının zamanındaki önde gelen kişilere üstünlük sağladığını ve tüm bunları güzel söz ve açık bir ifade kabiliyetiyle başardığını belirtmiştir.

Kendisinden ilim tahsil edenler arasında oğlu Şemsüddîn Muhammed, *el-Hidâye*³⁹ müellifi Burhâneddîn Ali b. Ebî Bekir (ö. 593/1197), *el-Muhîr*⁴⁰ sahibi Radyyyüddîn es-Serahsî (ö. 571/1176) gibi önemli Hanefî âlimleri yer almaktadır.⁴¹

İlmî birikimini aldığı isimler şöyledir⁴²:



38 Kefevî, *Ketâ'ibü'l-a'lâmi'l-ahyâr*, 1/446.

39 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1250; Kınalızâde, *Tabakâtu'l-Hanefiyye*, 371.

40 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1620; Kınalızâde, *Tabakâtu'l-Hanefiyye*, 162-163.

41 Kefevî, *Ketâ'ibü'l-a'lâmi'l-ahyâr*, 2/451.

42 Kefevî, *Ketâ'ibü'l-a'lâmi'l-ahyâr*, 2/445-446.

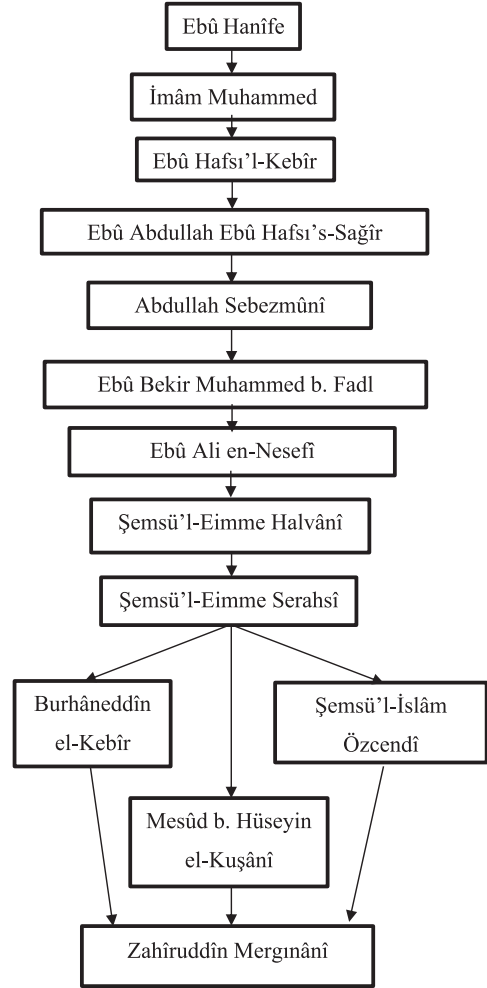
4.2. Zahîruddîn el-Hasan el Mergînânî (ö. 600/1203?)⁴³

İsmi Hasan b. Ali b. Abdilaziz Zahîruddîn el-Mergînânî olan âlimin lakabı Ebu'l-Mehâsin'dir.⁴⁴ Kefevî fakihler içinde "Kaddesallahu Teâlâ sirrahu'l azîz" ifadesini yalnızca burada kullanır.⁴⁵

Kâdîhân diye bilinen Fahrüddîn Hasan b. Mansûr b. Mahmûd el-Özcendî (ö. 592/1196), *el-Fevâid ez-Zahîriyye*⁴⁶ müellifi Zahîruddîn el-Buhârî (ö. 619/1222) ve *el-Hulâsâ fi'l-fetâvâ*⁴⁷ yazarı Tâhir b. Ahmed el-Buhârî (ö. 542/1147) kendisinden ilim tahsil etmiştir.

Usûl, furu, akîlî ve naklî tüm ilimlerle iştigal edip hem müftü hem edip hem fakih hem de muhaddis olduğunu söyleyen Kefevî onu Müslümanların imamı, hadisçilerin dayanağı, muhakkiklerin hocası, kendi zamanında fetva ameliyesinin başı olacak kadar fetvada önde gelen, halifelerin kendisine kıymet verdiği sultanların kendisine başvurduğu kişi şeklinde vasıflandırmıştır.⁴⁸

İlmi silsilesi şöyledir:



43 Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, (Beyrût: Mektebetü'l-Müsennâ, ty), 3/263.

44 Kefevî, *Ketâ'ibü'l-a'lâmi'l-ahyâr*, 2/455-456.

45 Diğer iki kullanımı kalbü'l-ketibe'de yer alan Hâce Ârif Rîvergî ve Abdülkâdir Geylânî içindir. bkz. Kefevî, *Ketâ'ibü'l-a'lâmi'l-ahyâr*, 2/542/543.

46 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1298; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 8/303.

47 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/ 718.

48 Kefevî, *Ketâ'ibü'l-a'lâmi'l-ahyâr*, 2/456-460.

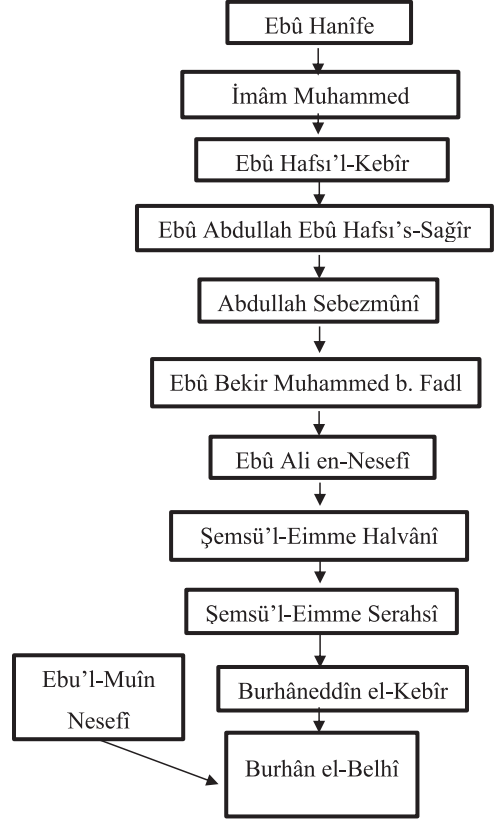
4.3. Burhân Belhî (ö. 548/1153)

İsmi Ali b Hasan b. Muhammed b. Ebu Ca'fer el-Belhî olup künyesi Ebu'l-Hasan Zâhid'dir

Buhara'da Burhâneddîn el-Kebîr'den ilim tahsil ederek usûl ve fûruda temayüz ettiğini ve ilimlerin çoğunu tahsil ettiğini söyleyen Kefevî, Ebu'l-Muîn en-Neseî' den (ö. 508/1115) de ders aldığını eklemiştir. Sonra Şam'a göç eden âlim Selçuklular tarafından inşa edilen Sâdiriyye, Emîniyye, Tarhâniyye, Halâviyye ve Mescid-i Hâtûn gibi medreselerde hocalık yapmıştır ki Sâdiriyye medresesi dışındakilerin ilk müderrisi kendisidir.⁴⁹ 548 yılında Şâban ayında vefat eden Burhân Belhî Şam'daki Babu's-Sağîr'in oraya defnedilmiştir.⁵⁰

İbn Asâkir'den (ö. 571/1176) nakledildiğine göre Burhân Belhî Dımaşk'taki Sâdiriyye medresesine geldiğinde hilafıyyât konusunda münâzarada bulunup oldukça veciz ifadelerle yerinde bir vaaz verince dinleyenlerin takdirini toplamış bu da oranın müderrisi olan Ali b. Mekkî el-Kâsânî'nin (ö. 537/1143) onu kıskanmasına sebep olmuş, Hanbelîler de ona karşı taassup sergilemişlerdir.⁵¹ İbn Kâdı el-Asker'den nakledilene göre ise Belhî, Burhânu'l-eimme İbn Mâze'nin *et-Tarika*'sını elinde bir nüsha olmadan iki kere ezberden zikretmiş ve Şam'da onun üzerine talik yapılmıştır. Sonradan nüshasıyla karşılaştırıldığında mana bakımından tek bir hatanın bile olmadığı görülmüştür.⁵²

İlmi birikiminin kendisine dayandığı kişiler şöyledir:⁵³



49 Cengiz Tomar, "Şam", *DİA*, (İstanbul: TDV, 2010), XXXVIII/312.

50 Kefevî, *Ketâ'ibü'l a'lâmi'l-ahyâr*, 2/462-464.

51 Ebu'l Kâsım Ali b. Hasen İbn Asâkir, *Târihu Dımeşk*, thk. Amr b. Garâme el-Amrî (Yy, Dâru'l-Fikr, 1995), 41/339.

52 Kefevî, *Ketâ'ibü'l a'lâmi'l-ahyâr*, 2/463.

53 Yukarıda zikredildiği gibi Burhân el-Belhî Ebu'l-Muîn en-Neseî'den de ders almıştır. Fakat ilim silsilesi belli olmadığından 8. Ketibe'de müteferrikât içinde zikredilmiştir.

4.4. Ebu'l-Fadl Kirmânî (ö. 543/1149)

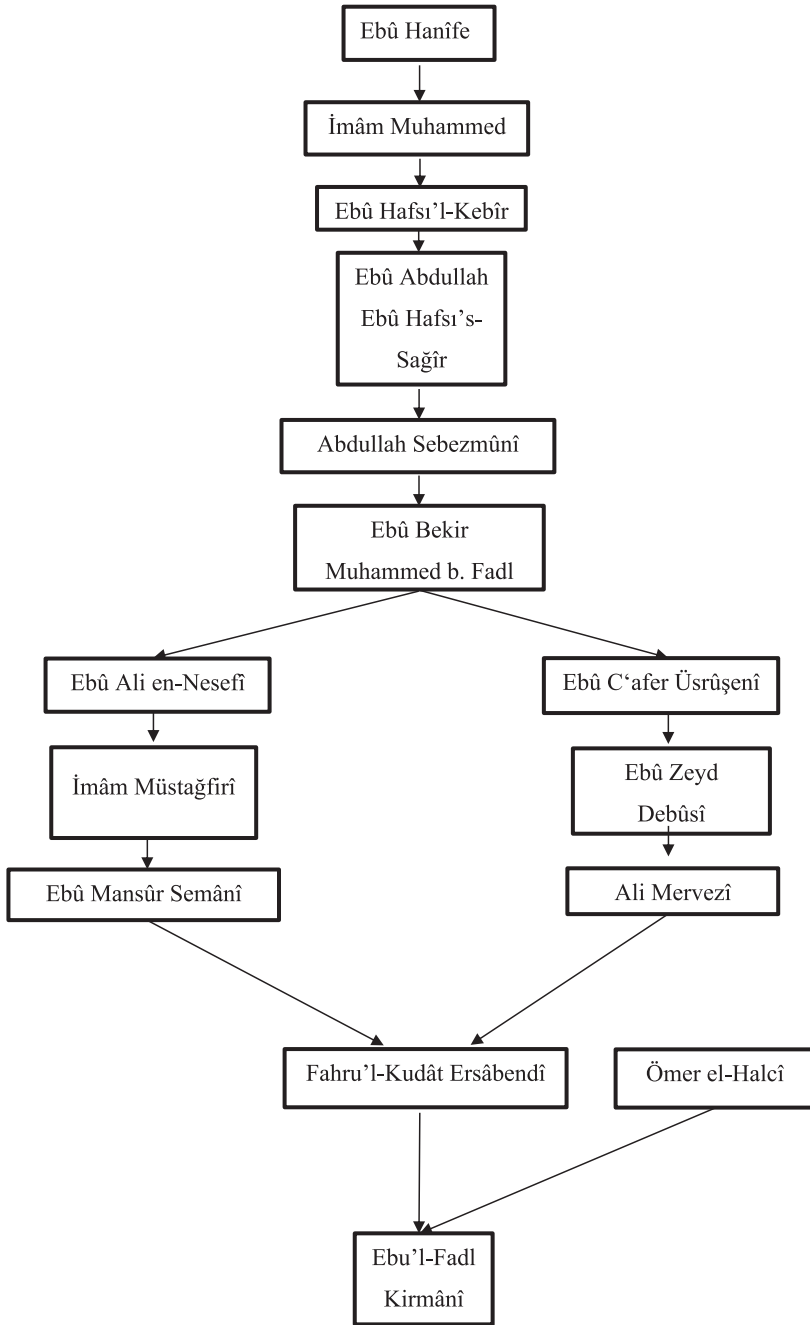
Kefevî adı Abdurrahmân b. Muhammed b. Emîrveyh b. Muhammed el-Kirmânî, künyesi Ebu Fadl olan âlimin edep ve fazilet bakımından asrında bir benzerinin olmadığı zamanındaki ahali tarafından da ikrar edildiğini ve mezhebin Horasan'daki riyasetinin kendisine ulaştığını söylemiştir.⁵⁴

Kefevî Kirmân'da 457 yılında doğan âlimin usûl, furu, hadis, tefsir, makul, menkul ilimlerde tam bir yetkinliğinin olmasının yanında cedelde de açık bir ifade kabiliyeti ve kelamda maharetinin olduğundan bahsederek, Merv'de havas ve avam tarafından tam bir kabul gördükten sonra talebelerinin değişik yerlere yayıldığını ve tasniflerinin Horasan ve Irak'ta da bilinir hale geldiğini belirtip Abdülgafûr b. Lokmân el-Kerderî (ö. 562/1162), Ebu'l-Feth Muhammed b. Yûsuf el-Kantarî es-Semerkindî ve Bedrüddîn el-Allâme Ömer b. Abdilkerîm el-Verseki'nin de (ö. 594/1198) kendisinden ilim tahsil edenler arasında olduğunu söylemiştir. 453 senesinde doğan âlim 543 yılında Merv'de vefat etmiştir.

İlmî silsilesi şöyledir⁵⁵:

54 Kefevî, *Ketâ'ibü'l-a'lâmi'l-ahyâr*, 2/472.

55 Kefevî Kirmânî'nin Merv'e gelip Ersâbendi'den ders almadan önce Belh'de Ömer Halci'de "Ta'likatü'l-mezhap"i okuduğunu, ondan ayrılmadığını hatta en örnek öğrencisi olduğunu söylemiş, fakat Halci'nin ilmî silsilesine yer vermemiştir. Kefevî, *Ketâ'ibü'l-a'lâmi'l-ahyâr*, 2/471.



4.5. Kâsânî (ö. 587/1191)

Melikü'l-Ulemâ diye anılan Alâüddîn Ebu Bekir b. Mes'ûd b. Ahmed al-Kâsânî *Tuhfetü'l-fukahâ* sahibi Alâeddîn es-Semerkindî'den ilim tahsil etmiş ve onun âlim ve fakih olan kızıyla evlenmiştir. Hocasıyla *Tuhfetü'l-fukahâ*⁵⁶ dışında başka usûl ve fûru kitapları da okumuştur. *el-Bedât*'nin⁵⁷ mukaddimesinde Kâsânî, bu alanda eski ve yeni pek çok eser yazıldığını fakat hocası Alâeddîn es-Semerkindî dışındaki âlimlerin tertibe pek önem vermediklerini, ancak eser yazmaktan asıl maksadın ilim yolunu ilim talebelerine kolaylaştırmak ve onu anlaşılmaya daha müsait hale getirmek olduğunu belirterek bunun da ancak meselelerin genel kaide ve esaslara dayalı olarak incelenmesiyle mümkün olacağını söylemiştir.⁵⁸

el-Cevâhir el-Mudiyye'de⁵⁹ zikredildiğine göre Kâsânî Rum Meliki II. Kılıçaslan (1155-1192) tarafından Halep'e Melik Nureddîn Mahmud Zengi'nin (1146-1174) yanına elçi olarak gönderilmiştir. Sebebi ise onun iki müctehidin farklı hüküm vermeleri halinde ikisi de isabet etmiş midir yoksa biri hata mı etmiştir, konusu üzerinde münâzarada bulunmasıdır. Karşısındaki fakih Ebû Hanîfe'den nakledilen görüşe göre her ikisi de isabet etmiştir derken, Kâsânî Ebû Hanîfe'den nakledilen doğru görüşe göre müctehid hata da eder isabet de, oysa hakikat tektir, demiştir. Mutezile mezhebinin görüşünün de bu yönde olduğu aralarında geçince Kâsânî tokmağıyla ona vurmaya kalkışmıştır. Bunun üzerine Melikin "*Bu fakihlere bir iftiradır, uzaklaştırın bu adamı!*" demesi üzerine vezir onun muhterem ve önemli biri olduğunu belirterek bilakis onun elçi olarak Melik Nûriddîn Mahmûd Zengi'ye gönderilmesinin daha iyi olacağını söylemiştir. Kendisinden önce Halep'e gelip Zengî tarafından Halâviyye medresesinde görevlendirilen Radiyyüddîn Serahsî azledilince fukahânın talebi üzerine onun yerine Kâsânî tayin edilmiştir.⁶⁰

Kefevî'nin aktardığına göre Kâsânî oraya varınca bu âlimler kendisine gelerek bir mesele hakkında soru sormuş, fakat o "*Ashâbımızın ihtilaf ettiği bir meselede görüş bildirmem!*" deyip "*Ashâbımızdan filân şöyle fetva verdi, filân şu görüşü beyan etti.* demekle yetinmiştir. Bunun üzerine daha pek çok mesele sormalarına rağmen her seferinde aynı cevabı almışlar ve sonunda hakkında Ebû Hanîfe'nin ashâbının daha önceden görüş bildirmedığı bir mesele bulamayınca dağılmak zorunda kalmışlardır. 587 senesinde vefat eden Kâsânî, eşinin kabrinin yanına Halep'te Halil İbrâhim Makâmî'nin içine defnedilmiştir. Yerli halktaki yaygın inanca göre onların kabirlerinin başında edilen dua makbuldür.⁶¹

56 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/371; Ebu'l-Adl Zeynüddîn Kâsım İbn Kutluboğa, *Tâcü'l-terâcim*, thk. Muhammed Hayr Ramadân Yûsuf (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1992), 252.

57 Serkîs, *Mu'cem*, 2/1047; İbn Kutluboğa, *Tâcü'l-terâcim*, 328.

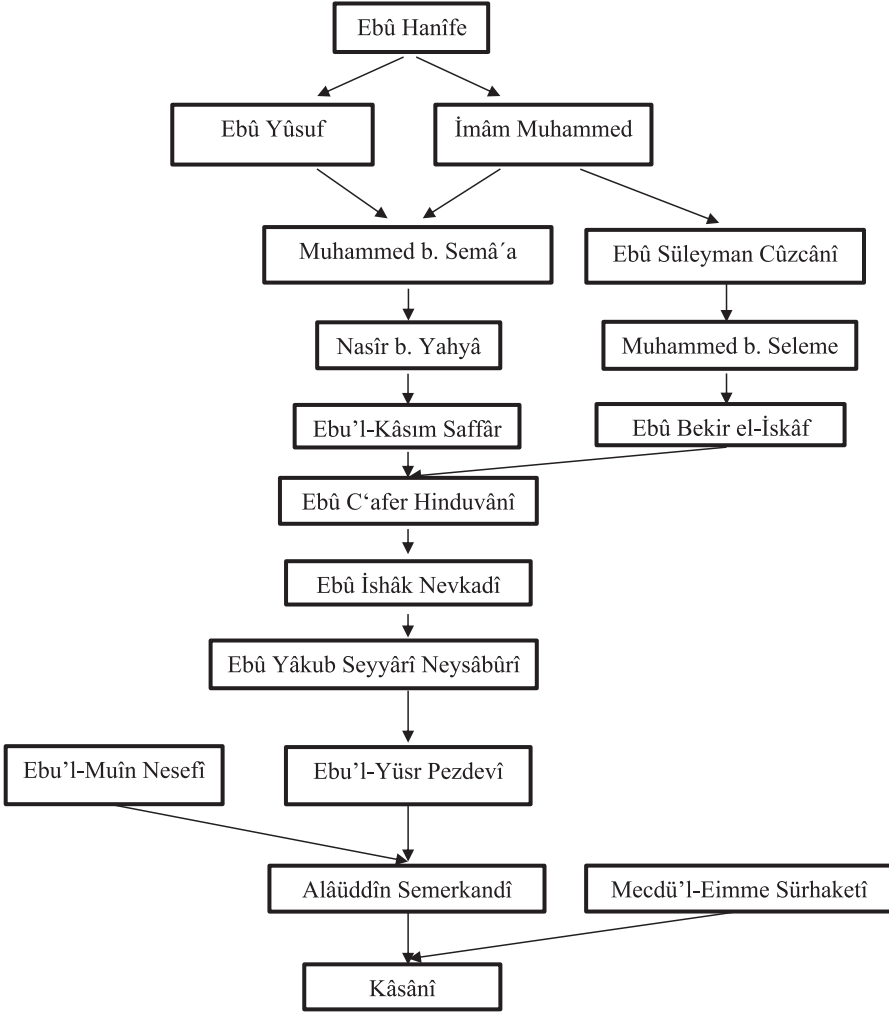
58 Kefevî, *Ketâ'ibü'l-a'lâmi'l-ahyâr*, 2/485-486.

59 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/616; Kınalızâde, *Tabakâtu'l-Hanefiyye*, 514.

60 Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, (Yy, Mir Muhammed Kütüphanesi, ty), 2/244-245.

61 Kefevî, *Ketâ'ibü'l-a'lâmi'l-ahyâr*, 2/487-488.

İlim tahsil ettiği kişiler şöyledir⁶²:



62 Kefevî, *Ketâ'ibü'l-a'lâmi'l-ahyâr*, 2/484-507; Mecdü'l-Eimme es-Sürhaketî kendisinden ilim tahsil ettiği kişiler bilinmediği için 8. Ketibe'de müteferrikât içinde zikredilmiştir. bkz. Kefevî, *Ketâ'ibü'l-a'lâmi'l-ahyâr*, 2/306; Ebû C'âfer Hinduvânî'nin Ebû Bekir el-İskâf'dan da ilim aldığı hakkında bkz. Kefevî, *Ketâ'ibü'l-a'lâmi'l-ahyâr*, 2/ 364.

4.6. el-Bakkâlî (ö. 576/1181)

İsmi Muhammed b. Ebi'l-Kâsım b. Bâbcûk el-Hârizmî, künyesi Ebu'l-Fadl ve lakabı Zeynü'l-Meşâyih olan Bakkâlî, Nahiv kitabı *Kitâbu'l-Âdemî*⁶³yi ezberlediği için el-Âdemî olarak da bilinir.

Kefevî onun fakih, münâzaracı olmasının yanında beyân ve meânilerde uzman zeki bir nahivci ve Arapça konusunda âlimlerin büyüklerinden olan bir hüccet olduğunu söylemiştir. İlmîni Zemâhşerî'den almış, ondan sonra da halkasının başına geçmiştir. Kefevî Ebû Nasr el-Hâlid'den de ders aldığını söylemekle birlikte Zemâhşerî gibi onun da ilim silsilesini vermemiştir.⁶⁴

Alâüddîn Sedîd b. Muhammed el-Hayyâtî ve Fahru'l-Meşâyih Abdullah b. İmrân el-İmrânî (ö. 560/1165) ve daha niceleri de kendisinden ders almıştır.

Çok sayıda kitap telif eden âlim Cürcâniyye'de 576'da vefat ettiğinde 90 yaşını aşkındır.⁶⁵

4.7. Alâüddîn Ebu Hâmid Muhammed Üsmendî (ö. 552/1157)

Semerkan'dın köylerinden biri olan Üsmend'e nisbet edilen Ebu'l-Feth künyeli Alaüddîn Muhammed b. Abdilhamîd b. Hasan b. Hüseyin el-Üsmendî es-Semerkanî için Kefevî; fakihlerin üstadı, usûl ve furuda otorite, olağanın üstünde zekâ sahibi, bir meclise geldiğinde zorlu meselelerde kendisine güvenilir işaret edilen önde gelen bir münazaracı olduğunu söylemiştir. Hilaf ilminde eser telif etmiş tefsirde ise imla ettirmiştir. Kefevî yanında ilim tahsil ettiği, fıkıh kendisinden öğrendiği kişi olarak ise sadece Seyyidü'l-İmâm el-Eşref'in (Eşref b. Muhammed el-Alevî) ismini zikretmiştir.

*el-Furûk*⁶⁶ sahibi Ebu'l-Muzaffer el-Kerâbisî (ö. 570/1174-75) ve *el-Hidâye* müellifinin oğlu Nizâmüddîn Ömer talebeleri arasındadır.

488 senesinde doğan âlim ömrünün son döneminde münazara ve cedeli terkedip zühd hayatını tercih ettikten sonra 552 yılında 64 yaşındayken vefat etmiştir.⁶⁷

63 İbn Kutluboga, *Tâcü'l-terâcim*, 271.

64 Kefevî, *Ketâ'ibü'l-a'lâmi'l-ahyâr*, 2/ 483; Kefevî ilmî silsilesi bilinmediği için Zemâhşerî'ye dokuzuncu ketibenin müteferrikât kısmında yer vermiştir. Bkz. Kefevî, *Ketâ'ibü'l-a'lâmi'l-ahyâr*, 2/422.

65 Kefevî, *Ketâ'ibü'l-a'lâmi'l-ahyâr*, 2/478-483.

66 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1257; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 2/ 247.

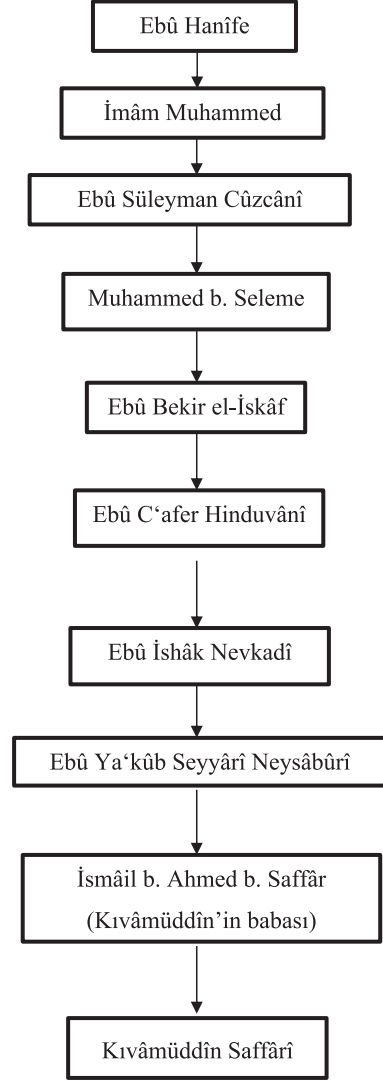
67 Kefevî, *Ketâ'ibü'l-a'lâmi'l-ahyâr*, 2/492-493.

4.8. Kıvâmüddîn Saffârî (ö. 576/1180)

493 senesinin Zilhicce ayında doğan Ebu'l-Mehâmid künyeli Kıvâmüddîn lakaplı Hammâd b. İbrahim b. İsmâil es-Saffârî el-Buhârî'nin babası, dedesi, babasının dedesi ve hatta dedesinin dedesi de ilim ve takva dolu bir aileye mensup olup Hanefî âlimlerin büyüklerindedir. Cuma günü hutbeyi başkası okur fakat namazı Kıvâmüddîn Hammâd kıldırırdı. Çünkü Buhara ehlinin âdetine göre bir hatîb ancak ahâlînin en bilgisi ve en doğru yolda olanıysa kendilerine imamlık yapabiliirdi.

Fazilet sahibi bir aileden gelen, usul ve furu dinî ilimlerin tamamında asrında tek, zühd ve verâ sahibi, sohbeti tatlı, kendisiyle zaman geçirilmesi hoş olan bu âlim güzel hikayeler anlatır, güzel karşılanan şiirler söyler, şiirden rivayetlere, meselelerden nüktelere pek çok şeyi ezberinde tutardı. *Ta'limü'l-müte'allim*⁶⁸ müellifi Burhaneddîn Zernûcî (ö. 593/1196) ve *el-Hulâsa* sahibi İftihârüddîn Tâhir b. Ahmed (ö. 542/ 1147) kendisinden ders almıştır.⁶⁹

İlmî silsilesi şöyledir:



68 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/425; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 3/43.

69 Kefevî, *Ketâ'ibü'l-a'lâmi'l-ahyâr*, 2/495-496.

4.9. Radyüddîn Serahsî (ö. 544/1149)

İsmi Muhammed b. Muhammed b. Muhammed lakabı Radyüddîn es-Serahsî olan âlim *el-Muhîtü's-Serahsî*⁷⁰ eserinin sahibidir. Aklî ve naklî ilimlerde derinleşmiş fazilet sahibi biridir. Kefevî Radyüddîn Serahsî'nin aslında 11. ketîbede yer alması gerekirken zamanının ilerisinde olup, dokuzuncu hatta sekizinci ketîbedeki ricâlin hizmetine eriştiği için burada zikredildiğini söylemiştir.

Haleb'e gelip Nûriyye'de ve el-Gaznevî'den sonra Halâviyye'de ders verdi. İftihârüddîn el-Hâşimî'nin başını çektiği bir grub kendisine karşı taassup göstererek onun ilimde yetersiz olduğunu ve Muhît adlı eserin kendisinin olmayıp hocası tarafından yazıldığını iddia etmişlerdir. Hatta Nûreddîn Mahmut Zengî'ye yazdıkları bir pusulada onun çok sayıda dilbilgisi hatasına düştüğünü örneklerle anlatmışlardır. Bunun üzerine Zengî tarafından müderrislik görevinden azledilen Serahsî'nin yerine Kasânî getirilmiştir. Serahsî ise Hâtûniyye Medresesi'ne müderris tayin edilmiştir. Serahsî hastalandığında *el-Muhît*'in kapağını yırtarak altı yüz dinar çıkarmış ve bunun medresedeki fakihlere infâk edilmesini vasiyet etmiştir.⁷¹

Kefevî burada bir vesileyle Kınalızâde diye bilinen Ali b. Emrillâh İbnü'l-Hinnâî ile aralarında sevgi ve dostluk olduğundan ve her onu ziyaret ettiğinde kendisinden değişik meseleler ve ilgi çekici anekdotlar öğrendiğinden bahsetmiştir. Bu bakımdan Kınalızâde'nin Kefevî'nin mukaddime de söz ettiği âlimler hakkında çok bilinmeyen

ilgi çekici hikâyeleri kendisinden işittiği “zamanının ilim erbabı”yla kastettiği kişilerden biri olduğunu düşünmek mümkündür.⁷²

İlmî silsilesi şöyledir:



70 Kehmâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 11/ 278; Kâtib Çelebi, *Kesfü'z-zunûn*, 2/ 1620.

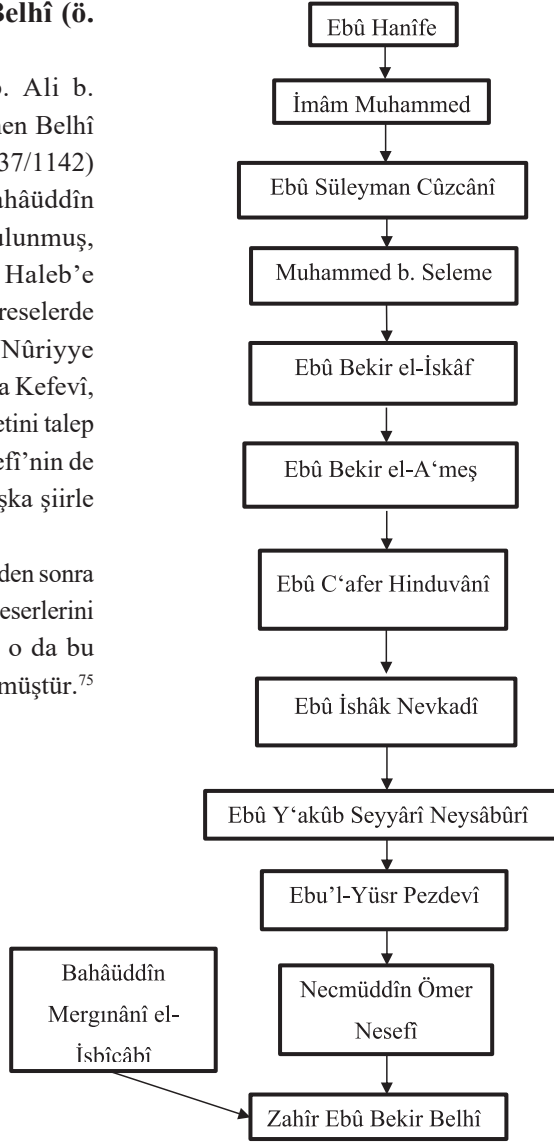
71 Kefevî, *Ketâ'ibü'l-a'lâmi'l-ahyâr*, 2/498-499.

72 Kefevî, *Ketâ'ibü'l-a'lâmi'l-ahyâr*, 2/501.

4.10. Zahîr Ebû Bekir el-Belhî (ö. 553/1158)⁷³

İsmi Ebû Bekir b. Ahmed b. Ali b. Abdülazîz olup, ez-Zahîr diye bilinen Belhî Necmüddîn Ömer Nesevî'den (ö. 537/1142) ders almış, 500 yılından sonra Bahâüddîn Mergînânî'den fıkıh tahsilinde bulunmuş, Muhammed b. Zengî döneminde Haleb'e gelmiş sonra Dimeşk'de çeşitli medreselerde hocalık yapmıştır. Kitaplarını el-Nûriyye Medresesine vakfeden âlim hakkında Kefevî, onun Ebû Hafs Ömer Nesevî'nin icazetini talep ettiği için ona bir şiir yazdığını, Nesevî'nin de ona icazet verdiğini beyan ettiği başka şiirle karşılık verdiğinden bahsetmiştir.⁷⁴

Burhâneddîn el-Belhî'nin ölümünden sonra Ömer en-Nesevî'nin akâidini ve diğer eserlerini okutma görevi kendisine verilmiş o da bu görevi vefat edinceye kadar sürdürmüştür.⁷⁵



73 el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, 4/104-105.

74 Kefevî, *Ketâ'ibü'l-a'lâmi'l-ahyâr*, 2/505-506.

75 Ak, "Maturîdiliğin Halep ve Şam'a Gelişi", 131.

5. 10. Ketîbe'de Zikredilen Bazı Fıkhî Meseleler

5.1. Emr-i bi'l-Ma'rûf Meselesi

Sadruşşehîd İbn Mâze'nin *el-Vâkıât*⁷⁶ isimli eserinde şöyle bir mesele yer almaktadır: Bir kimse başkasının üstünde bir dirhem büyüklüğünden fazla pislik gördüğünde o kişiye bunu haber vermesi halinde pislîği temizleyeceği fikri kendisinde ağır basarsa haber vermekten kaçınma imkânı yoktur, çünkü haber ona fayda verecektir. Fakat sözüne ehemmiyet vermeyeceğini düşünürse haber vermekten sakınabilir. Zira haber vermenin bir faydası olmayacaktır. Buradan hareketle âlimlerimiz emr-i bi'l-ma'rûfa da bu şekilde bir yol izlenmesi gerektiğini, söylenmesi halinde karşı tarafın dinleyeceğini düşündüklerinde kendilerine ma'rûfu emretmenin vacip olacağını aksi halde ise olmayacağını söylemişlerdir.⁷⁷

“Dinde şu olsaydı iman etmezdim!” Meselesi

Zahîruddîn el-Buhârî'nin *el-Fetâvâ*⁷⁸ kitabının siyer bölümünde şu mesele yer almaktadır: Kişi “Eğer filan peygamber olsaydı iman etmezdim!” veya “Allah şunu emretseydi yapmazdım!” yahut “Kible şu tarafa doğru olsaydı namaz kılmazdım!” dese kâfir olur.⁷⁹

Haraç ve Öşür Vergilerinin Mükelleften Düşürülüp Düşürülemeyeceği Meselesi

Cevâhiru'l-Fetâvâ'da Ebu'l-Fadl el-Kirmânî'nin *Fetâvâ*⁸⁰ isimli eserinden nakille şu mesele yer almaktadır: Arazisi sebebiyle haraç mükellefi biri aynı zamanda haracın sarf edildiği kişilerden biriye ve devlet başkanı kendisinden haraç almasa, el-Kirmânî'ye göre kişinin yapmakla yükümlü tutulduğu şey Allah'la arasında olan münasebet sebebiyle lehine gerçekleşen bir vucûbiyete bedel olamaz. İmam Muhammed'in de bu yönde görüş bildirdiği söylenirken Ebû Yûsuf'a göre bu câizdir.

Fakat devlet başkanı kişiden öşrü kaldırırsa bu ittifakla câiz değildir. Zira öşürde fukarâ hakkının taalluku söz konusudur. Haraçta devlet başkanının böyle bir tasarrufta bulunabileceğinin caizliğine dair rivayet onun “câize” statüsünde olmasına dayandırılır. İster kendi arazisinden alınan haraç ona tekrar iade edilsin ister başkasından alınmış haraç ona verilsin, sonuçta o kişi haraca ehil olduğu için câizdir. Caiz olmadığına dair rivayete göre ise haraç toprağın sadakası mesabesinde dir ve tüm Müslümanlar için bir yükümlülüktür. Bu nedenle kişinin bundan ayrı tutulması câiz değildir.⁸¹

76 Hayreddîn b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Fâris ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, (Yy, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 5/51; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1619.

77 Kefevî, *Ketâ'ibü'l-a'lâmi'l-ahyâr*, 2/447; *Tebyînü'l-Hakâik*'te meselenin ez-Zahîriyye'de geçtiği nakledilmektedir. bkz. Fahreddîn Osman b. Ali b. Mihcen ez-Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik şerhu kenzi'd-dekâik ve haşiyetü's-Şilbî*, (Kâhire: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1313), 1/74.

78 Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 8/303; Abdüllatif b. Muhammed Riyad Zâde, *Esmâül'l-kütüb*, (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1983), 221.

79 Kefevî, *Ketâ'ibü'l-a'lâmi'l-ahyâr*, 2/450-451; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatib eş-Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc ilâ marifeti meâni' elfâzi'l-minhâc*, (Yy, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994), 5/429.

80 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/615.

81 Kefevî, *Ketâ'ibü'l-a'lâmi'l-ahyâr*, 2/474.

Yatsı Namazının Vakti Yoksa Yatsı Namazının Kılınp Kılınmayacağı Meselesi

Zâhidî'nin (ö. 658/1259) Kudûrî'nin şerhindeki anlatımına göre es-Sadr Burhânü'l-Eimme zamanında verilen fetvaya göre beldelerinde yatsı vaktinin girmediğini söyleyerek yine de yatsı kılmaları gerekir mi diye soru soran ahâliye kılmalarının gerekmediği söylenmiş ve Zâhiruddîn Mergînânî'nin de fetvayı buna göre verdiği aktarılmıştır.

Benzer soru Şemsü'l-eimme Halvânî'ye de senenin en kısa gecelerinde şafak kaybolmadan önce fecrin doğduğu şehirlerde yatsı namazının kılınp kılınmayacağı şeklinde sorulmuş o ise kılınacağını söylemiştir. Aynı soru Bakkâlî'ye de yöneltilmiş ve onun vucûbun ortadan kalkacağı şeklinde verdiği fetva Halvânî'ye ulaştınca kendisine Harezmi caminde şu soruyu sormak üzere birini göndermiştir: “Beş vakit namazdan birini ortadan kaldıran biri hakkında ne söylersin, küfre düşer mi?” Buna karşılık “Dirsekleriyle birlikte eli veya topukları da dahil ayakları kopmuş birinin abdestteki farzı kaçtır?” diye soran Bakkâlî'nin kendisine “Dördüncü mahallin olmaması sebebiyle üçtür.” karşılığı verildiğinde “İşte beş vakit namazda böyledir.” şeklindeki cevabı Halvânî'ye ulaştınca bu cevabı güzel bularak bu konuda ona uymuştur. Kefevî'ye göre ise bu olay Bakkâlî ile Burhâneddîn el-Kebîr arasında cereyan etmiştir. Çünkü Bakkâlî Necmüddîn Ömer Neseî ile muasır olup 460-470 arası doğmuş ve 530-540 arasında vefat etmiştir. Burhâneddîn el-Kebîr onun asrında yaşayan âlimlerdendir. Halvânî ise 448'de vefat etmiştir. Kefevî bununla beraber kıssada geçen Bakkâlî'nin, zikrettiği Bakkâlî'den önce yaşamış başka bir Bakkâlî olma ihtimalinin de mümkün olduğunu eklemiştir.⁸²

Bir Vakfın Varlığına Yaygın Duyum (tesâmu‘) Yoluyla Şahitlik Meselesi

Fetâvâ Kâdihân'ın⁸³ “vakıf” bölümünde şöyle bir mesele nakledilmektedir: Eğer insanlar tesâmu‘ yoluyla bir vakfın varlığına şahitlik ederlerse âlimlerin çoğunluğuna göre eğer vakıf Amr b. Âs'ın vakıflarında olduğu gibi kadîm ve meşhur ise bu türden bir şahitlik câizdir. Ebû Bekir Belhî'ye göre ise vakıf bilinen bir vakıf bile olsa tesâmu‘ yoluyla şahitlik caiz değildir. Öte yandan şahitliğin vakfın şartları, yeri ve yönü hakkında olması halinde Şemsüleimme Serahsî'ye göre tesâmu‘ yoluyla şahitlik câiz olmaz. İmâm Zâhiruddîn Mergînânî de böyle fetva vermiştir.⁸⁴

Şevval Ayında Altı Günlük Orucun Hükmü Meselesi

el-Fetâvâ ez-Zahîriyye'de şöyle nakledilmektedir: Ebû Hanîfe'ye göre ister üst üste ister farklı zamanlarda olsun Şevval'den altı gün oruç tutmak mekruhtur. Ebû Yûsuf ise farz olan

82 Kefevî, *Ketâ'ibü'l-a'lâmi'l-ahyâr*, 2/480; Kaynaklarda Kefevî'nin iddiasını destekler bir bilgiye rastlanmamıştır. Bk. Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsî İbn Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, (Dâru'l-Fikr), 1/224; ez-Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, 1/81; Mehmed b. Ferâmurz Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükâm şerhu ğureru'l-ahkâm*, (Dâru İhyâi'l-Kütübü'l-Arabîyye), 1/52; Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilazîz İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr alâ'd-dürri'l-muhtâr*, (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1992), 1/362; Ebû Tayyib Muhammed Sıddık Hân b. Hasen b. Ali el-Kannevci, *Lüktatü'l-aclân mimma temessü ilâ marîfetihî hâcetü'l-insân*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1985), 197.

83 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1227.

84 Kefevî, *Ketâ'ibü'l-a'lâmi'l-ahyâr*, 2/456-457.

oruçla karışır korkusuyla hemen ramazana mütâkip tutulmasının mekruh olduğunu söylemiştir. Hanefî ulemadan bazısına göre ise âlimler bu orucu gizli tutmalı, halkı ise bundan menetmelidir. Kasânî için mekruh olan ise Ramazan Bayramının ilk gününde başlamaktır. Fakat bayramda tutmaz daha sonraki günler bu altı günü tutarsa mekruh olmadığı gibi müstehap ve sünnettir.⁸⁵

Yirmi Rekâttan Fazla Teravih Kılınması Meselesi

Hulâsatü'l-fetâvâ'da⁸⁶ kişi eğer cemaatle yirmi rekâttan fazla kılsa cemaatle nafîle namaz kılmak mekruh olduğundan bize göre hoş görülmez, denilmiştir. Kişinin teravihi cemaatle kılmayı bırakıp evde kılması meselesinde ise ihtilafa düşmüşlerdi. Bazıları sünneti terkettiği için kötü bir şey yapar demiştir ki İmâm Zahuriddîn Mergînânî de bu görüştedir. Sadruşşehîd'e göre ise kötü olan cami cemaatinin tamamının cemaati terk etmesidir. O takdirde sünnetin terkiyle kötü bir şey yapmış olurlar.⁸⁷

Hatim Duasının Hükümü Meselesi

Sadruşşehîd İbn Mâze'nin *el-Vâkıât* isimli eserinde şöyle bir mesele yer almaktadır: Ramazan ayında cemaatle namaz içinde hatim duası yapmak mekruhtur. Çünkü ne Hz. Peygamber'in ne de onun ashâbının böyle yaptığına dair bir rivayet vardır. Bunun için Ebu'l-Kâsım, eğer insanlar "*Dua etmekten bizi men ettiler.*" demeyecek olsalar onları bundan men ederdim, demiştir. Fakat bu şekilde fetva vermeyiz, zira avâma anlamayacakları şeyler söylenmemelidir.⁸⁸

Bâkir Diye Evlenilen Kadının Dul Olduğunun Ortaya Çıkması Halinde Mehir Meselesi

Bâkire diye evlenilen kadının bâkire olmadığı ortaya çıksa mehrin muaccel olarak verildiği varsayımında kadının misline ödenecek muaccel mehrin fazlasından geri dönülebilir mi? *el-Muhîd* sahibine göre dönmesi gerekir. Yine koca evlendikten sonra çok sayıda malı mehri muaccel yoluyla verdikten sonra kız tarafı büyük bir çeyiz vaadinde bulunmasına rağmen bunu yerine getirmemişse kocanın bu çeyizi talep etme hakkı olduğu gibi o kadının benzerine ödenecek muaccelin üstünde verdiği fazlalıktan geri dönme yetkisi de vardır.

Fakat İmâm Zahirüddîn Mergînânî'nin *el-Fevâid*'indeki görüşe göre her iki durumda da fazla verdiği mehirden dönmez, denilmiştir. Zira nikah akdinden maksat mali gayeler değildir.⁸⁹ Yine *el-Fetâvâ el-kübrâ*'da⁹⁰ da bâkir diye evlenilen kadının böyle olmadığına ortaya çıkması halinde mehrin eksiksiz verilmesi gerektiğine hükmedilmiştir. Çünkü bâkir olmak nikahta gereken bir vasıf değildir.⁹¹

85 Kefevî, *Ketâ'ibü'l-a'lâmi'l-ahyâr*, 2/489.

86 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/718; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 5/33.

87 Kefevî, *Ketâ'ibü'l-a'lâmi'l-ahyâr*, 2/458.

88 Kefevî, *Ketâ'ibü'l-a'lâmi'l-ahyâr*, 2/448.

89 Ahmed b. Muhammed b. Muhammed es-Sekafî el-Halebî İbnü's-Şihne, *Lisânu'l-hükkâm fî marifeti'l-ahkâm*, (Kâhire: el-Bâbü'l-Halebî, 1973), 321.

90 İbn Kutluboğa, *Tâcü'l-terâcim*, 217; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 7/291.

91 Kefevî, *Ketâ'ibü'l-a'lâmi'l-ahyâr*, 2/459-460.

Yezîd b. Muâviye'ye Lanet Etme Meselesi

el-Hulâsa' da Yezîd b. Muâviye'ye de el-Haccâc'a da lanet edilmesi uygun değildir. Tâhir b. Ahmed Kıvâmüddîn es-Saffârî'nin babasının buna cevaz verdiğini, Muâviye'ye lanet edilmemesi gerektiğini fakat Yezîd'e lanette bir beis olmadığını söylediğini nakletmiştir.⁹²

Kadının Boşandıktan Sonra Çocuğu Alıp Başka Yere Gitmesi Meselesi

el-Fetâvâ ez-Zahîriyye' de şöyle nakledilmektedir: Kadın çocuğunu alıp şehirden bir köye gitmek isterse nikah akdi de o köyde gerçekleşmişse gitmesi caizdir. el-Bakkâlî ise kadının herhangi bir şekilde çocukla şehirden köye gitmesinin câiz olmadığını söylemiştir. Dârü'l-harbe gitmesi ise nikah akdi orada gerçekleşmiş olsa bile söz konusu değildir. Şehrin içinde bir yerlere gitmesi meselesi ise baba için ziyaretten sonra gece olmadan aynı gün evine dönmesi mümkün olmayacak bir mesafe bile olsa câizdir.⁹³

Bey' bi'l-Vefâ'nın Feshedilmesi Halinde Müşterinin Mahsulden Pay Alıp Alamayacağı Meselesi

Fusûlü'l-Îmâdiyye' de⁹⁴ şu mesele yer almaktadır: Vefâen (Bey'u'l-câiz) satılan bir bahçede bir sene geçtikten sonra akit feshedilirse, bu bir senelik süre zarfı için müşterinin mahsulden pay alması câiz midir, sorusuna Şeyhülislâm Burhâneddîn almasının câiz olduğunu; mahsulün bir seneyi temsilen on iki parçaya bölüneceğini ve o seneden malın elinde bulunduğu aylara denk düşen hisseyi alacağını söylemiştir. Cevap ürün çıksın çıkmasın değişmeyecek, her iki durumda da müşteri pay alacaktır. Alâüddîn Semerkandî ise mahsulün ortaya çıkmış olmasıyla olmamasını birbirinden ayırarak, ancak fesih anında ürünün var olması halinde mahsulün pay edilebileceğini beyan etmiştir.⁹⁵

Uyuyan Birinden Secde Âyetini Duyan Kişinin Secde Yapıp Yapmayacağı Meselesi

el-Üsrûşenî (ö. 637/1240) *Câmi'u ahkâmi's-sığâr*⁹⁶ isimli eserinde uyuyan bir kişi uykusunda secde âyetini okur ve bunu da bir kişi duyarsa o kişiye tilâvet secdesinin gerekeceğini söylemiştir. Fakat Şeyhülislâm Burhâneddîn, *Minhâcü's-Şeria'* dan öğrendiklerine göre akıl sağlığı yerinde olmayan veya uyuyan birinden secde âyetlerinin duyulması halinde secde yapılmasının gerekmeyeceğini, zira secdenin gerekliliğinin sahih bir tilâvete bağlı olduğunu, sahih tilâvetinse ancak temyizle mümkün olduğunu belirtmiştir.⁹⁷

92 Kefevî, *Ketâ'ibü'l-a'lâmi'l-ahyâr*, 2/496; İbnü's-Şihne, *Lisânu'l-hükkâm*, 416.

93 Kefevî, *Ketâ'ibü'l-a'lâmi'l-ahyâr*, 2/481-482..

94 Riyad Zâde, *Esmâül'l-kütüb*, 226.

95 Kefevî, *Ketâ'ibü'l-a'lâmi'l-ahyâr*, 2/493.

96 İbn Kutluboğa, *Tâcü'l-terâcim*, 279; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/1.

97 Kefevî, *Ketâ'ibü'l-a'lâmi'l-ahyâr*, 2/513.

Sonuç

Hem bir ilmiye mensubu hem de bürokrat olan Kefevî eseri *Ketâ'ib*'i farklı kaygıların ürünü olarak iddiası olan bir yöntem ve içerikle kaleme almıştır. Temelinde esaslı bir İslâm medeniyeti ve Müslüman âlim tasavvuru bulunan bu usul ve muhtevadaki farklılık onu literatürdeki benzerlerinden ayrı bir yere koyacak kadar etkilidir. Her bir ilmî kuşak, fakihî ve mutasavvıfî ile birlikte düşünülmüş, ele alınan âlimin yalnızca belli başlı hoca ve talebelerini zikretmekle yetinmek her ne kadar tek başına değerli bir bilgi sağlasa da ilmî silsileleri olmadan asırlara dayanan köklü Hanefî hukuk geleneğinin tam olarak takdir edilemeyeceği imasını taşıyan “an‘ane” lere yer verilmiş ve bilgisi verilen isimlerin unvanları, doğum yerleri, vefat tarihleri, ilmî faaliyetlerine dönük yarı kalıplaşmış ifadelerden daha fazlasına dair mukaddime edilen vaat, haklarında verilen ilgi çekici anekdotlar ve doktrine sağladıkları katkıyı gösteren hukuksal problemlere yönelik geliştirilmiş bilimsel görüş ve kanırlarla yerine getirilmiştir.

Ketîbedeki ulemâdan tazimle söz eden Kefevî, eserini kronolojik sıraya göre tertip etmesine rağmen Radiyyüddîn es-Serahsî örneğinde bu kuralı bozmuş, ilmi kimden tahsil ettikleri bilindiğinden kendilerine ana listede yer verdiği Bakkâlî ve Üsmendî'nin hocaları tâli listede (müteferrikât) yer alan isimler olduğu için onlar hakkında an‘aneli nakilde bulunmamış ve Kınalızâde Ali Efendi hakkında fukahâya dair merak uyandıran olay ve hikayeleri kendisinden işittiği bilgi kaynaklarından biri olduğunu düşündürtecek bir beyanda bulunmuştur.

Kefevî'nin fakihlerin biyografilerini bitirdikten sonra her bir ketîbeyi dönemin tasavvuf ehliyle tamamlaması İslam düşünce geleneğinin bütüncül bir bakış açısıyla okunması gerektiğine olan inancını gösterir niteliktedir. Fakihleri sadece fikhî kimlikleriyle ele almaktan bilinçli olarak kaçınarak onların aynı zamanda zâhid, takvâ ehli, fazilet sahibi, ahlâki kemâle erişmiş, çokça namaz kılıp Kur‘ân okuyan, güzel ahlak sahibi birer mümin olduklarını bilhassa vurgulamıştır. Hatta buna, naklettiği bazı âlimlerin temayüz ettiği kelam ehliyetini ve cedel maharetini de ekleyerek tüm bu disiplinlerin biri diğerine feda edilmeden Müslüman bir âlimin kimliğini meydana getirdiğini göstermeye çalışmıştır.

Diğer taraftan ilim silsilelerini ne kadar önemseydiğini bildiğimiz Kefevî'nin biyografileri peygamberlerle başlatması hem âlimlerin bu elçiler vasıtasıyla ezeli ve ebedî olan Yaradan'ın ilminden bir parçaya sahip olduğunu ve böylece aslında her fakihin hoca-öğrenci düzleminde bir bütünün parçasını teşkil ettiğini göstermeyi hedeflediği şeklindeki tezi hem de sahip olduğu sufi meşrepten hareketle tasavvufta oldukça önemsenen silsile geleneğinden etkilenecek böyle bir yol izlemiş olabileceği fikrini savunulabilir bir iddia haline getirmiştir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynakça/References

- Ak, Ahmet. "Maturîdiliğin Halep ve Şam'a Gelişi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2016), 119-138.
- Bedir, Murteza. *Buhara Hukuk Okulu: Vakıf Hukuku Bağlamında X-XIII. Yüzyıl Orta Asya Hanefî Hukuku Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- Burak, Guy. *The Second Formation of Islamic Law: The Hanafî School in The Early Modern Ottoman Empire*. New York: Cambridge University Press, 2015.
- Büyükbâş, Nazım. "Hanefî Tabakât Kitapları Arasında Kınalızâde'nin Tabakâtu'l-Hanefiyyesi'nin Yeri". *Bilimname: Düşünce Platformu* 28 (2015), 247-262.
- Çeker, Huzeyfe. *Hanefî Mezhebinde Biyografi Geleneği*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Kültür Yayınları, 2018.
- Doğan, Yusuf. *Kefevî'nin Ketâib'inin Dördüncü Cildinin Tahkiki ve Bu Çerçeve de Hanefî Mezhebinin II. Buhârâ Dönemi*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- "Hanefî Mezhebinin Teşekkülünde Buhara Dönemi (Kefevî'nin "Ketâibu a'lâmi'l-ahyâr min fukahâ'i mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr" Adlı Eseri Özelinde)". *Uluslararası Geçmişten Günümüze Sinop'ta Türk-İslâm Kültürü Sempozyumu Bildiriler Kitabı I* (2018), 105-120.
- Döner, Nuran ve Topçu, Yalçın. "Mahmûd Kefevî'nin Ketâibu A'lâmi'l-Ahyâr'ında Tasavvuf-Fıkıh İlişkisi". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/15 (2019), 135-156.
- Furat, Ahmet Hamdi. "Ketâ'ib'in Bir Kaynağı Olarak Şekâik (18. Ketibe Üzerinden Bir Değerlendirme)", *İslam Telif Geleneğinde Biyografi Yazıcılığı*. Ed. Ahmet Hamdi Furat v.dğr., 507-515. İstanbul: Sır ve Hikmet Yayınları, 2016.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilâziz. *Reddü'l-muhtâr alâ'd-dürri'l-muhtâr*. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1992.
- İbn Asâkir, Ebu'l Kâsım Alî b. Hasen. *Târihu Dimeşk*. thk. Amr b. Garâme el-Amrî. 80 Cilt. Yy: Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbn Hümâm, Kemâlüddin Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsî. *Fethü'l-kâdir*. 10 Cilt. Yy: Dâru'l-Fikr, ty.
- İbn Kutluboğa, Ebu'l-Adl Zeynüddin Kâsım. *Tâcü'ÿ-terâcim*, thk. Muhammed Hayr Ramadân Yûsuf. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1992.
- İbnü'ş-Şihne, Ahmed b. Muhammed b. Muhammed es-Sekafî el-Halebî. *Lisânu'l-hükkâm fî marifeti'l-ahkâm*. Kâhire: el-Bâbü'l-Halebî, 1973.
- İnanır, Ahmet. *İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslâm Hukuku*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- el-Kannevcî, Ebû Tayyib Muhammed Sıddık Hân b. Hasen b. Ali. *Lüktatü'l-aclân mim mâ temessü ilâ marifetihi hâceti'l-insân*. Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1985.
- Kâtib Çelebi, Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zunûn 'an üsâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*, 6 Cilt. Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941.
- Kefevî, Mahmûd b. Süleyman. *Ketâ'ibü'l a'lâmi'l-ahyâr min fukahâ'i mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*. 6 Cilt. İstanbul: İrşad Kitabevi, 2017.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifin*. 13 Cilt. Beyrût: Mektebetü'l-Müsennâ, ty.
- Kınalızâde, Ali b. Emrullah. *Tabakâtu'l-Hanefiyye*. thk. Salâh Muhammed Ebu'l-Hâc. Yy: Merkezü'l-Ulemâ li'd-Dirâsât ve Tikniyyeti'l-Mâlûmât, ty.

- el-Kureşi, Ebü Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed. *el-Cevâhiru 'l-mudîyye fî tabakâti 'l-Hanefiyye*. 2 Cilt. Yy, Mir Muhammed Kütüphanesi, ty.
- el-Leknevî, Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdülhay. *el-Fevâidü 'l-behiyye fî terâcimi 'l-Hanefiyye*. Mısır: Dâru's-Saâde, 1324.
- Molla Hüsrev, Mehmed b. Ferâmur. *Dürerü 'l-hükkâm şerhu ğureru 'l-ahkâm*. 2 Cilt. Yy: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ty.
- Okur, Kâşif Hamdi. “Bir Osmanlı Fakîhinin Gözüyle Osmanlı Fukahâsi: Kefevî'nin Ketâb'ini Üzerine Bir Değerlendirme”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/23 (2014), 361-377.
- Özer, Hasan. “İbn Kemâl ve Tabakâtü'l-Fukahâ Adlı Eseri”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 14 (2009), 353-374.
- Riyad Zâde, Abdüllatif b. Muhammed. *Esmâül 'l-kütüb*. Dımeşk: Dâru'l-Fikr, 1983.
- Serkis, Yûsuf b. İlyân b. Musâ. *Mu'cemu 'l-matbûâti 'l-arabiyye ve 'l-muarrabe*. 2 Cilt. Mısır: Matbaatu Serkis, 1928.
- Şimşek, Murat. *İmam Ebü Hanîfe ve Hanefîlik*. Konya: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2019.
- eş-Şirbinî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Muğni 'l-muhtâc ilâ marifeti meânî elfâzi 'l-minhâc*. 6 Cilt. Yy, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Yavuz, Mustafa. *Kefevî'nin Ketâbi'nin İkinci Bölümünün Tenkitli Neşri ve Bu Bölüm Çerçevesinde Hanefî Mezhebinin Teşekkülü*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- “Kefevî'ye göre Hanefî Mezhebinin Teşekkülü”. *Uluslararası Geçmişten Günümüze Sinop'ta Türk-İslam Kültürü Sempozyumu Bildiriler Kitabı* 1 (2018), 121-134.
- ez-Zirikli, Hayreddîn b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Fâris. *el-A 'lâm*. Yy, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.
- ez-Zeylaî, Fahreddîn Osman b. Ali b. Mihcen. *Tebyînü 'l-hakâik şerhu kenzi 'd-dekâik ve haşiyetü 's-Şilbî*. Kâhire: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1313.

Taşradan Dersaadet'e Uzanan Bir Zincir: Osmanlı Devleti'nde 1846 Sonrası Ceza Journalleri

A Chain Extending from the Periphery to Dersaadet: Criminal Journals in the Ottoman Empire after 1846

Kübra Nugay¹ 



Öz

1839 tarihinde Tanzimat Fermanı'nın ilanından sonra Osmanlı Ceza Hukukunda iki önemli değişim dikkat çekmektedir. Bunlardan birincisi, 1840 tarihli Ceza Kanunu ile başlayan kanunlaştırma çalışmaları (1840 tarihli Ceza Kanunu'nu daha sonra 1851 ve 1858 tarihli Ceza Kanunları izlemiştir), ikincisi ise ceza kanununda belirtilen suçlara dair ceza davalarının Şeriat Mahkemeleri'nden ayrı, taşrada kurulan meclislerde görülmeye başlanmasıyla taşradan merkeze uzanan aşamalı yeni bir ceza yargılama sisteminin inşa edilmesidir (Nitekim bu yeni ceza yargılama sistemi 1864 tarihinde kurulan Nizamiye Mahkemelerine zemin teşkil etmiştir). Ceza hukuku alanında yaşanan bu önemli değişimler detayda birçok değişimi de beraberinde getirmiştir. Suç işleyen kimselerin isimlerinin, suçlarının ve suça dair davalarının görüldüğü meclis tarafından takdir edilen cezalarının bendler halinde yazıldığı *ceza jurnalleri* bunlardan biridir. Bu çalışmada, ilk olarak Tanzimat sonrası düzenlenmeye başlanan ceza jurnallerinin tarihi sürecine, yapısal özelliklerine, önemli değişimler yaşayan ceza hukuku içerisindeki işlevine odaklanılacaktır. Esasında 1840 sonrası dönemde yaşanan değişimin küçük bir unsuru olan ceza jurnallerinden yola çıkarak bu dönemde Osmanlı Ceza Hukukunun yaşadığı büyük değişimi anlamak için farklı bir yöntem denenecektir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Osmanlı Ceza Hukuku, Tanzimat Dönemi, Değişim, Merkezileşme, Jurnal

ABSTRACT

Two critical changes are remarkable in Ottoman criminal law after the proclamation of the Tanzimat Edict in 1839. The first of these is the codification studies that started with the Penal Code of 1840 (followed by the 1851 and 1858 Penal Codes). The second is the formation of a new criminal jurisdiction system, which gradually extends from the periphery to the center. Penal Code-defined criminal cases started to be heard in the councils established in the periphery, separate from sharia courts. (Thus, this new criminal jurisdiction system formed the basis for the Nizamiye courts, established in 1864.) These critical changes in the area of criminal law have

Sorumlu yazar/Corresponding author:
Kübra Nugay (Bağımsız araştırmacı),
İstanbul, Türkiye
E-posta: kbr_ngy@hotmail.com
ORCID: 0000-0002-0773-0335

Başvuru/Submitted: 31.07.2021
Revizyon Talebi/Revision Requested:
11.08.2021
Son Revizyon/Last Revision Received:
18.08.2021
Kabul/Accepted: 23.08.2021

Atıf/Citation: Nugay, Kübra. Taşradan Dersaadet'e Uzanan Bir Zincir: Osmanlı Devleti'nde 1846 Sonrası Ceza Journalleri. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 11/2, (Eylül 2021): 913-939.
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2021.977134>

brought many changes in detail. One such change is *the criminal journals*, in which names of offenders, their crimes, and the punishments determined by the councils where the criminal case is heard were written in paragraphs. This study focuses on the historical process and the structural features of criminal journals, initially written after the Tanzimat (by the councils), and their function in criminal law, having experienced crucial changes. Different methods will be tried, such as understanding the significant changes experienced in Ottoman criminal law in this period, starting with the criminal journals, which are a limited element of the change experienced in the post-1840 period.

Keywords: Islamic Law, Ottoman Criminal Law, Tanzimat Era, Transformation, Centralization, Journal

EXTENDED ABSTRACT

The Ottoman Empire witnessed a significant transformation in criminal law after the proclamation of the Gülhane Imperial Edict dated November 3, 1839. This transformation falls under two main headings: (1) the codification in the field of criminal law and (2) the new criminal jurisdiction system formation. These two impactful changes in the field of criminal law since 1840 mentioned above have led to the restructuring of many institutions, structures, and assignments belonging to the classical period. They also led to the formation of new unprecedented implementations. We will attempt to understand the significant change in Ottoman criminal law through the changes experienced by one element in the process. In addition, we will also see the point reached by Ottoman criminal law in the first quarter of the 20th century was the end point that the criminal law system, which started after the Tanzimat and consisted of many interconnected elements, came over a long period. We will address when and how the criminal journals were prepared, how they were delivered from the periphery to the center and their function in the new criminal jurisdiction system after 1840. We will also discuss why these journals were necessary. As far as we know, there has never been an independent study on criminal journals, which were seen first in the post-Tanzimat period. The only person who has mentioned them in the domestic and foreign literature is Sedat Bingöl. Sedat Bingöl mentioned these journals, albeit briefly, in his work on the Nizamiye courts, but did not give detailed information or examples on their features. Therefore, we believe this study makes a significant contribution to the relevant literature. It provides detailed information on the criminal journals implemented for the first time in the Ottoman criminal law after 1840 and thus enabling a better understanding of criminal law of that period.

Giriş

Osmanlı Devleti, 3 Kasım 1839 tarihli Güllhâne Hatt-ı Hümayûnu'nun ilanından sonra ceza hukuku alanında önemli ölçüde değişime sahne olmuştur. Bu değişimi genel olarak iki ana başlıkta sunmak mümkündür. Bunlardan ilki ceza hukuku alanında kanunlaştırmaya gidilmesi, ikincisi ise yeni bir ceza yargılama sisteminin kurulmasıdır. Tanzimat Fermanı'nın mukaddemesinde, yüz elli senedir devletin *zaaf ve fakr* içinde bulunduğu ve bunun sebebi olarak *şer'-i şerif ve kanûn-ı münife imtisâl olunmaması* gösterilmiş ve bu durumdan kurtulmak için çarenin *kavânîn-i cedîde vaz'* etmek olduğu ifade edilmişti. Fermanın içeriğinde *vaz'* edilecek yeni kanunlarda yer alacak maddeler *emniyet-i can, mahfûziyet-ı ırz u nâmûs u mâl ve ta'yîn-i vergi ve asâkîr-i mukteziyyenin sûret-i celb ve müddet-i istihdâmı* şeklinde beş ana başlıkta toplanmıştır.¹ Fermana göre bu kanunî düzenlemeler yapılmadıkça devletin eski kuvvetini elde etmesi, huzura kavuşması, asayiş sağlanması mümkün olmayacaktır. Fermanın devamında bu kanunların din, devlet ve milletin ihyası için *vaz'* olunacağı, bu nedenle gerek Padişah tarafından gerekse dönemin ulema ve vekilleri tarafından kanunun hilâfına hareket edilmeyeceğine dair Hırkâ-i Şerif odasında söz verildiği ifade edilmiş, eğer hilâfına hareket eden olur ise “kabahat-ı sâbitelerine göre te'dibât-ı lâyıkalarnının hiç rütbeye ve hatır ve gönle bakılmayarak icrâsı zımında mahsûsan cezâ kânunnâmesi dahi tanzim ettirilsin” denilerek tanzim edilecek ceza kanununa göre cezalandırılacakları söylenmiştir.² Yaklaşık altı ay sonra 3 Mayıs 1840 (Gurre-i Rebülevvel 1256) tarihinde fermanla çare olarak görülen kanunnamenin hazırlandığı görülür, dikkat çeken nokta ise fermanla ele alınan beş madde (askere alma ile ilgili düzenleme hariç) birleştirilerek tek bir kanun olarak ceza kanunu halinde düzenlenmiş olmasıdır. Bu durum, birçok konuya dair düzenlemeleri içeren Osmanlı kanunname³ geleneğinin bir tezahürü olarak görülebilir.⁴ Ancak bu son kanunu, kanunname geleneğinden ayıran önemli bir fark vardır: Bir “ceza” kanunu olarak düzenlenmesidir. Bu farklılığın cevabını, Osmanlı Devleti'nin kendi iç sebeplerinde ve ihtiyaçlarında aramak gerektiği gibi, kendi sınırlarının dışında diğer ülkelerde yaşanan benzer süreçlerde de aranmalıdır.⁵ Nitekim ceza

1 Bakınız: Güllhâne Hatt-ı Hümayûnu, *Düstûr I. Tertip* (Dersaadet, Matbaa-i Âmiri, 1282), 4.

2 Güllhâne Hatt-ı Hümayûnu, *Düstûr I. Tertip*, 4.

3 Uriel Heyd, “Eski Osmanlı Ceza Hukukunda Kanun ve Şeriat”, *Türk Hukuk ve Kültür Tarihi Üzerine*, tr.: S. Eroğlu (Ankara: Ankara Okulu, 2014), 49-72.

4 Kanunnamenin içeriğine bakıldığında dikkat çeken en önemli husus, Tanzimat ile yapılan düzenlemelerin kanunname maddeler halinde verilmesi ve maddelerin altında bu düzenlemelere muhalif hareket edenlere ceza tayin edilmesidir. Aslında böylece yeni suç tanımları yapılmış, suç alanı genişletilmiştir. Ama buradan çıkarılacak asıl sonuç, yapılan düzenlemelerin kanunname haline getirilmesi Osmanlı kanunname geleneğini yansıtan bir durum olması ile birlikte kanunnamenin bir “ceza” kanunu adıyla ve içeriğinde ele alınan düzenlemelerin yaptırma bağlanarak ifade edilmesidir. Bu durum Osmanlı kanunname geleneğinde olmayan yeni bir uygulamayıdır.

5 Esasında bu yüzyılda birçok ülkede olan şeydu: Devlet tarafından çeşitli gerekçelerle yapılan önemli düzenlemelerin itirazsız uygulanabilirliğini sağlamak için aksine hareket edilmesi halinde uygulanacak cezaî yaptırımlara başvurmaktır. Osmanlı Devleti de Tanzimat ile birçok alanda başladığı düzenlemelerin, itiraz edilmeden uygulanmasını sağlamak için cezaî yaptırımdan faydalanacaktır. 1840 yılında hazırlanan Ceza Kanunu ve arka planı hakkında daha ayrıntılı bilgi için bakınız: Kübra Nugay, *XIX. Yüzyıl Ortak Ceza Hukuku Dilinin Oluşumu: Osmanlı'da Ta'zirin Kalkması* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 11-61.

alanında kanunlaştırmaya gidilmesinin arkasında yatan sebep tamamen Osmanlı'ya özgü olsa da form olarak XVIII. yüzyıldan itibaren özellikle İngiltere ve Fransa başta olmak üzere dönemin önemli güçlerinin sömürgelerinde ceza alanında kanunlaştırmaya gitmeleri ve yeni ceza yargılama sistemi kurmaları konusundaki benzerlik dikkat çekicidir. 1840 Ceza Kanunu ile amaç, içeriğindeki maddeler ve dönemin şartları birlikte değerlendirildiğinde Tanzimat ile birçok alanda yapılan yeni düzenlemeleri korumak ve muhafaza etmektir. 1840 tarihli Ceza Kanûnnâme-i Hümâyûnu'nu 1851 tarihli Kanûn-ı Cedîd izlemiş, son olarak bu iki ceza kanununu ilga eden ve onların amacından tamamen farklı 1858 tarihli Ceza Kanûnnâme-i Hümâyûnu vaz' edilmiştir.

Tanzimat sonrası Osmanlı Ceza Hukuku alanında görülen ikinci önemli değişim 1840 yılından itibaren Dersaadet'te Meclis-i Vâlâ, taşrada ise meclislerden oluşan yeni bir ceza yargılama sisteminin oluşmasıdır. Esasen bu yargılama sistemi, yeni oluşturulan idarî teşkilatın içerisine yerleştirilmiş, Şeriat Mahkemesi bünyesinden ayrı, ancak davaların muhassıl, mal müdürü, kocabaşı, metropolit gibi birçok farklı kişiden oluşan meclis üyeleri önünde *marifet-i şer'le*⁶ görüldüğü, kendine has vaz' edilmiş ceza kanunlarına göre hükmün verildiği,⁷ 1864 yılında kurulacak olan Nizamiye Mahkemesi sisteminden farklı ancak bu mahkemelerin kurulması için de yolu açan bir yapıya sahipti. 1840 ve daha sonra 1851 tarihli Ceza Kanunlarında tanımlanmış suçlara dair davalarının görüldüğü bu meclislerde gerek davaların görülme şekli gerekse karara bağlanma sürecinde birçok yeniliğe ve değişime, hiyerarşik ve aşamalı bir ceza yargılama sistemine şahit olunmuştur. Nitekim bu yapı 1864 tarihinde Vilâyet Nizamnâmesi ile Nizamiye Mahkemeleri kurulana kadar devam etmiştir. Nizamiye Mahkemeleri kurulduktan sonra ise o dönem yürürlükte olan 1858 tarihli Ceza Kanunu burada görülen davalarda uygulanmıştır.

1840 yılından itibaren ceza hukuku alanında yukarıda işaret edilen bu iki önemli değişim, klasik döneme ait birçok yapı, kurum ve görevlerin de değişerek yeniden tanımlanmasına, yeni görev ve uygulamaların oluşumuna neden olmuştur. Bu çalışmada, bu yeni uygulamalardan biri olan ve Tanzimat sonrası ceza hukuku alanında daha önce var olmayan *ceza journallerine* odaklanarak detayda yer alan bir unsurun süreç içerisinde yaşadığı değişim üzerinden Osmanlı Ceza Hukukunun geçirdiği büyük değişim anlaşılmasına çalışılacaktır. Ayrıca Osmanlı Ceza Hukukunun XX. yüzyılın ilk çeyreğinde ulaştığı noktanın, Tanzimat sonrası başlayan ve birbiriyle bağlantılı birçok unsurdan oluşan ceza hukuku sisteminin, uzun bir sürecin sonunda değişerek geldiği son nokta olduğu görülecektir. Bu bağlamda, ceza journallerinin ne zaman ve nasıl hazırlandığı, hangi basamaklardan geçerek merkeze ulaştırıldığı, 1840 sonrası uygulamaya konulan yeni ceza yargılama sistemi içerisindeki yeri ve bu jurnallere neden ihtiyaç duyulduğu

6 1840 Ceza Kanûnnâme-i Hümâyûnu 1. Fasil, 4. Madde.

7 Kanunun nerelerde uygulanacağı, 1840 tarihli Ceza Kanununa dair hatt-ı hümâyûnda işaret edilmiştir: "...kâffe-i mehâkimde ve Memâlik-i Devlet-i Aliyyemizin meşveret meclislerinde ve sâir iktizâ iden yerlerde bulunup da mevâdd-ı kanûniye ve nizâmiyede ona mürâcaat olunmak lâzım geleceğinden bu hususun dahi icrâ-yı iktizâsına ibtidâr olunsun ve bazı zeyl ve ilâvesi muktezi olan şeyler oldukça onun dahi icâbına bakılsın". *Ceza Kanunname-i Hümâyûnu*, (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Esad Efendi, 1877).

gibi konular ele alınacaktır. Esasında jurnal denildiğinde ilk akla gelen II. Abdülhamid döneminde çeşitli kesimler hakkında istihbarat ve gizli bilgi toplamak ise de⁸ *jurnal* ve hatta *jurnal defterleri* ifadelerinin bu anlamdan farklı olarak Tanzimat'ın ilanından önce de birçok amaçla çeşitli birimlerden merkeze gönderilen bilgilendirme yazılarını ifade etmek için kullanıldığı görülür.⁹ Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi belgeleri arasında Tanzimat'ın ilanından sonrası için yaptığımız taramada bazı zabıta vukuatlarının, kazalarda meydana gelen vukuatların, doğanların-ölenlerin, evlenenlerin, gelip-gidenlerin yazıldığı, Anadolu'dan ve Rumeli'den Dersaadet'e gelen ve taşraya giden kişilerin isimlerinin kaydedildiği, çeşitli tayinlerin kaydının tutulduğu, kahvehanelerde söylenen ve halk arasında dolaşan bazı dedikoduların yazıldığı, Bâb-ı Seraskeri'den, İhtisâb'dan, Bâb-ı Müşîr'den, Meclis-i Tahaffuz'dan, Karantina Nezareti tarafından çeşitli hadiselerin mutad şekilde yazılarak Sadarete gönderildiği yazılar için de jurnal ifadesinin kullanıldığı görülmüştür.¹⁰ Tanzimat sonrası hazırlanan bu tarz jurnallerle ilgili olarak Cengiz Kırılı, İ. Hakkı Aksoyak, Abdülkerim Abdülkadiroğlu tarafından çeşitli çalışmalar hazırlanmıştır, ancak bu konuda arşiv belgelerini kullanarak ve pratik uygulamadan da faydalanarak yapılan en detaylı teorik çalışmanın Mehmet Zahit Yıldırım tarafından yapıldığı söylenebilir. Bu eserde jurnal, 1835 tarihinde II. Mahmud tarafından kurulan Jurnal Teşkilatının görevlilerinin buldukları yerleşim biriminde meydana gelen günlük hayatın her alanına ait bilgilerin kaydedildiği defterler olarak tanımlanmıştır. Teşkilatın kurulma amacı, memleketin ve milletin nizam ve düzeninin sağlanmasının halkın refah içerisinde bulunmasına bağlı olduğu, refah içerisinde olmayanların da durumlarının bilinmesi gerektiği şeklinde açıklanmıştır. Kaza, sancak ve eyaletlerde maaşlı jurnal katipleri görevlendirilmiş, bu katipler gerek resmî kurumlardan aldıkları bilgileri gerekse gördükleri-duydıkları bilgileri bu defterlere kaydetmiş ve merkeze sunmuşlardır.¹¹

8 Bu konuda yapılan çalışmalardan birkaçı şu şekildedir: Reşat Koçu, *Tarihimize Garip Vakalar* (İstanbul: Doğan Kitabevi, 2005); Faiz Demiroğlu, *Abdülhamid'e Verilen Jurnaller (50 Yıldır Neşredilmeyen Vesikalar)* (İstanbul: Tarih Kütüphanesi, 1955); Süleyman Kani İrtem, *Abdülhamid Devrinde Hafiyelik ve Sansür*, haz: Osman Selim Kocahanoğlu (İstanbul: Temel Yayınları, 1999); Mehmet Ali Beyhan, *II. Abdülhamid Döneminde Hafiyete Teşkilat ve Jurnaller*, Türkler (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 12/940.

9 Örneğin; İstanbul'da çeşitli semtlerde çıkan yangınlara dair ihbar jurnalleri için bakınız: Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Topkapı Sarayı Müze Arşivi (TS.MA.e)*, No. 700, Gömlek No. 19; Girid'e ait jurnaller için bakınız: Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Hatt-ı Hümayunu (HAT)*, No. 394, Gömlek No. 20829; Dersaadet ve bilâd-ı selase nüfusunun bir aylık jurnali için bakınız: Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Hatt-ı Hümayunu (HAT)*, No. 1268, Gömlek No. 49090; İstanbul'da bulunan asâkir-i muntazama alaylarına dair jurnaller için bakınız: Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Cevdet-Maliye (C..ML..)*, No. 375, Gömlek No. 15435.

10 Bu konuda daha fazla ayrıntı için Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi'nde "jurnal" kelimesi ile tarama yapmak yeterli olacaktır.

11 Mehmet Zahit Yıldırım, *Osmanlı Devleti'nde Jurnal Teşkilatı* (İstanbul: AKY Basım, 2012), 1-18, 85-93; Cengiz Kırılı, *Sultan ve Kamuoyu, Osmanlı Modernleşme Sürecinde "Havadis Jurnalleri" (1840-1844)* (İstanbul: Türkiye İş Bankası, 2009), 1-13; Cengiz Kırılı, "Kahvehaneler ve Hafiyeler: 19. Yüzyıl Ortalarında Osmanlı'da Sosyal Kontrol", *Toplum ve Bilim* 83 (1999/2000), 58-79; *Kastamonu jurnal defteri (1254-1255/1838-1839)*: Metin ve Tıpkıbasım, haz. Abdülkerim Abdülkadiroğlu, İ. Hakkı Aksoyak, Necip Fazıl Duru, (Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 1998).

İlk defa Tanzimat sonrası dönemde rastlanan ceza Journalleri hakkında bildiğimiz kadarıyla şimdiye kadar müstakil bir çalışma olmayıp, yerli ve yabancı literatürde bu konuya değinen tek kişi Sedat Bingöl'dür. Sedat Bingöl Nizamiye Mahkemeleri ile ilgili çalışmasında kısa da olsa bu Journallere değinmiş, ancak mahiyeti hakkında detaylı bilgi ve örnek vermemiştir.¹² Dolayısıyla bu çalışmanın, gerek 1840 sonrası Osmanlı Ceza Hukukunda ilk defa uygulanan ceza Journalleri hakkında ayrıntılı bilgi sunacak olması ve gerekse özellikle bu şekilde Journallerin hazırlanma gerekçelerinin işaret ettiği gerçeğin dönemin ceza hukukunu daha iyi anlama konusunda ışık tutacak olması gibi nedenlerden dolayı ilgili literatüre önemli bir katkı sunacağı kanaatindeyiz.

1. Yeni Bir Usul: Ceza Journallerinin Tarihi ve Yapısı

Osmanlı Ceza Hukukunda Tanzimat'ın ilanından sonra başlayan kanunlaştırma ve Şeriat Mahkemeleri'nden ayrı yeni bir ceza yargılama sistemi inşa edilmesi şeklinde görülen önemli ve büyük değişim, içerisinde birçok detay unsurun da değişimini ve yeniden yapılandırılmasını ya da yeni birçok unsurun oluşumunu beraberinde getirmiştir. Bu yeni unsurlardan biri olan ceza Journalleri üzerinden Osmanlı Ceza Hukukunun geçirdiği büyük değişime dair bir fikir edinmeyi amaçlayan bu çalışmada ceza Journallerinin içeriğini ve şekilsel özelliğini anlamakla işe başlanacaktır. Ceza Journallerinin Dersaadet'te ve taşrada farklı zaman dilimlerinde hazırlanmaya başlanması, ayrıca farklı meclisler tarafından hazırlanarak farklı aşamalardan Meclis-i Vâlâ'ya gönderilmesi nedenlerinden dolayı ayrı başlıklarda ele alınacaktır.

1.1. Dersaadet'te Hazırlanan Ceza Jurnalı

Suç işleyen kimselerin isimlerinin, suçlarının ve suça dair davanın görüldüğü meclis tarafından takdir edilen cezasının bendler halinde yazıldığı Journallere ilk olarak 1846 (h.1262) senesinde Dersaadet'te rastlanmaktadır. Dersaadet'te bu süreçte var olan ceza yargılama sistemine bakıldığında, 1840 tarihi sonrası taşrada kurulan meclis sisteminden farklı ancak benzer şekilde aşamalı ve Şeriat Mahkemeleri'nden ayrı olması bakımından yine benzer bir yapının inşa edildiği görülecektir.¹³ 1846'da Dersaadet'te *Zaptiye Müşirliği* ve bunun çatısı altında *Zaptiye Meclisi* kurulmuş ve bu yapı 1864'e kadar devam etmiştir. Esasında bu sürecin de kendi içerisinde iki evreye ayrıldığı görülmektedir: 1854'e kadar devam eden *Zaptiye Meclisi*

12 Sedat Bingöl, *Tanzimat Devrinde Osmanlıda Yargı Reformu: Nizamiye Mahkemelerinin Kuruluşu ve İşleyişi 1840-1876* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 2004), 68.

13 1846'dan sonra Dersaadet'te işlenen bir katl suçunun muhakemesi ve hükme bağlanma aşamaları ise şu şekildedir: 1-Zaptiye Meclisi'nde (1854'ten sonra Meclis-i Tahkik'te) suçluların istintâk ve muhakemelerinin yapıldığı, ceza süresini bildiren i'lâm ve mazbatanın hazırlandığı, 2-Hazırlanan i'lâm ve mazbatanın Meclis-i Vâlâ'ya gönderildiği, 3-Meclis-i Vâlâ'ya gelen i'lâm ve mazbatanın görüşülerek dava hakkında karar ve hükmün verildiği, 4-Verilen hükmün Sadarete gönderildiği ve burada onaylandığı (bazen çeşitli sebeplerden dolayı onaylanmadığı da görülür) 5- Sadareten aynı yol ile aynı basamaklardan sırayla yazışmalar yapılarak hükmün mahalline bildirildiği görülür. Ayrıntılı bilgi için bakınız: Kübra Nugay, XIX. Yüzyıl Ortak Ceza Hukuku Dilinin Oluşumu: Osmanlı'da Ta'zirin Kalkması, 81-84.

bu tarihte kapanarak yerine başka bir meclis açılmıştır. 1846 tarihine kadar Dârü'l-Hilâfeti'l-Aliyye muhafızlığına verilen bu görev, askerî memurları fazlaca meşgul etmesi nedeniyle görevlerini ertelemelerine neden olmuş, bundan dolayı bu iki görevin birbirinden ayrılması gerektiğine karar verilmiştir. Böylece 1846 yılında *Zaptiye Müşirliği*,¹⁴ yine aynı yıl Zaptiye Müşirliğine bağlı olarak Dersaadet'te *Zaptiye Meclisi* kurulmuştur.¹⁵ Bu meclis 1854 yılına kadar görevine devam etmiş, bu tarihte lağvedilerek yerine *Zaptiye Nezareti*'ne bağlı iki meclis kurulmuştur.¹⁶ Bunlardan ilki *Divân-ı Zaptiye* olup bu meclis, her türlü kabahat ve cünhanın, üç ay hapis veya on mecdiye altın para cezası alınacak derecedeki davaların muhakemesini yapmakla ve bunların hükmünü vermekle görevliydi. İkinci meclis olan *Meclis-i Tahkik* ise *Divan-ı Zaptiye*'ye havale olan davaların üzerindeki cünha ve her türlü cinâyât davalarının yalnız tetkik ve muhakemesini yapmakla görevliydi, hüküm için dava i'lâm ve mazbataları Meclis-i Vâlâ'ya havale ederdi.¹⁷ Nizamiye Mahkemeleri kurulana kadar da bu iki mahkeme Dersaadet'te görevlerine devam etmişti.¹⁸ Ceza yargılamasındaki değişime bakıldığında tarihî olarak bu süreçlerden geçen Dersaadet'te bir kimse suç işlediğinde davası Zabtiye Meclisi'nde görülürdü. Her bir davanın süreci işlenen suçun büyüklüğüne göre farklı aşamalardan geçerek hükme bağlanmaktaydı. Ancak Zabtiye Meclisi'nde aynı tarih aralığında görülen tüm davalar jurnal halinde hazırlanarak Zabtiye Müşiri'ne oradan da Meclis-i Vâlâ'ya gönderilmekteydi. Suçluların isimlerinin, işledikleri suçların ve buna dair verilen hükümlerin kaydedildiği bir ceza journali ile kastedilen şudur:

- 1- Journalin başında -genelde- Meclis-i Zabtiye'de görülen ve journalin içeriğinde bulunan davaların tarihlerini içine alan genel bir tarih aralığını bildiren yazı yer almaktadır.
 - 2- Dersaadet'in çeşitli mahallerinde işlenen suçlar ve bu suçları işleyen kimselerin isimleri siyah yazı ile bendler halinde yazılmaktadır.
 - 3- Her bir bendin üzerinde suçlu hakkında verilen hüküm kırmızı ve eğik bir yazı ile yazılmaktadır.
 - 4- Journalin sonunda üst makama hitaben journalin sunulduğunu belirten bir yazı, journalin hazırlandığı tarih ve Umûr-ı Zabtiye Meclisi mührü yer almaktadır.
- Dersaadet'te Zabtiye Meclisi'nde hazırlanan bir jurnal örneği şu şekildedir:

14 *Takvîm-i Vekâyi*, (18 Safer 1262/1846), 297.

15 *Takvîm-i Vekâyi*, (22 Rebülevvel 1262/ 1846), 300.

16 *Zabtiye Meclisi*'nin lağv edilmesinin sebebi; kurulan meclislerde kimsenin haksızlığa uğratılmaması için *Meclis-i Âli-i Tanzimat* tarafından bir Muhâkemât Nizamnamesi hazırlanmakta olduğu ancak bunun henüz tamamlanmasının zaman alacak olması, aynı zamanda bir kabahat işleyen ile katil ve hırsızların Bâb-ı Zabtiye'de aynı hapisanede bulundurulmaları, ayrıca cezası gereği birkaç gün hapis cezasına müstahak olanların istintak ve muhakemelerinin icrasına kadar birkaç ay hapiste beklemek zorunda olmaları gibi nedenlerle uzun zamandır bilinen ve zabtiye müşiri tarafından da defaatle dile getirilen bu gibi sorunlara acilen tedbir alınması gerektiğinden *Zabtiye Meclisi*'nin ilgasıyla bu iki meclisinin açılmasına karar verilmiştir. Osman Nuri Ergin, *Mecelle-i Umur-ı Belediye: Tarih-i Teşkilat-ı Belediye* (İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1922), 890.

17 Osman Nuri Ergin, *Mecelle-i Umur-ı Belediye*, 890-891.

18 E. Engelhardt, *Tanzimat ve Türkiye*, çev. Ali Reşad (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999), 60; J.H.A. Ubicini, *Türkiye 1850* (İstanbul: Tercüman Gazetesi, 1977), 170.

Jurnalın üst yazısı: “İki yüz altmış iki senesi mâh-ı cemâziyelevvelin yirmi üçüncü salı günü zîrde muharrerü'l-esâmî eşhâsın mürtekeb oldukları töhmet ve cünhalarına mebnî ahz ü kirkfet olunarak Bâb-ı Zabtiyeye bi'l-vürüd meclisce fasl ve ru'yet kılınan keyfiyet-i vâkıa ve husûsât-ı sâirelerini mübeyyin hülâsa vechle defteridir ki ber vech-i atî zikr ü beyân kılınur.” (Siyah yazı ile yazılmıştır.)

Bend halinde yazılan suç ve suçlunun ismi: “Mevlevîhâne kapısı civârında Mimâr Sinân mahallesi sâkinlerinden Bekçi Mustafa ve kayın birâderi Sadullah ahz ü i'tâdan dolayı birbirleriyle münâzaa itmiş olduklarından ahâli-i mahalle karavula virüb göndermiş olduğu.” (Siyah yazı ile yazılmıştır.)

Davanın hükmü: “Huzûr-ı Şer'-i şerîfe bi'l-irsâl beynleri bulunarak saluverilmiş olduğu.” (Bendin üst kısmında, eğik ve kırmızı yazı ile yazılmıştır.)

Diğer bir bendde yer alan suç ve suçlunun ismi: “Üsküdar'da Şemsipaşa'da sâkin tebaadan Hâfız Ağa medîne-i mezkûrda Şeyh Câmîi civârında Aişe Hatun'un hanesine girmiş olduğu gece saat iki karârlarında ahâli-i mahalle bâsub göndermiş olduğu.” (Siyah yazı ile yazılmıştır.)

Davaya ait hüküm: “Ta'zîr-i şer'î bi'l-icrâ sebîl-i tahliye kılınmış olduğu” (Bendin üst kısmında, eğik ve kırmızı yazı ile yazılmıştır.)¹⁹

Jurnalın sonunda yer alan yazı: “Bâlâda bend bend beyân olunan husûsât Bâb-ı Zabtiye'de tarih-i mezkûrda vukua gelen mesâlih olduğundan keyfiyet ma'lûm-ı âlileri buyurulmak üzere işbu mahâl-i şer'e bildirilüb temhir bulunduğu.” (23 Cemâzilevvel 1262, Umûr-ı Zabtiye Meclisi mührü- Siyah yazı ile yazılmıştır.)²⁰ (Jurnal için bakınız: Ek-1.)

Bâb-ı Zabtiye'den gönderilen jurnallerin hemen hepsinde yukarıda zikredilen şekilsel özelliklere dikkat edildiği gözlemlenmiştir.

1.2. Taşradan Gönderilen Ceza Jurnalı

Dersaadet'te uygulanan ceza jurnalı usulü, 1849 yılında düzenlenen *Eyâlet Meclisleri Nizâm-nâmesi*²¹ ile taşrada yer alan meclislerde de uygulanmaya başlanmıştır. Tanzimat sonrası taşrada 1840 yılında *Muhassıllık Meclisleri* adında inşa edilen ve çeşitli suçlara ilişkin davaları görme yetkisi de verilen bu meclisler, iki yıl sonra 1842 yılında muhassıllığın kaldırılarak iltizama dönüştürülmesi ile ismi *Memleket Meclisleri* olarak değiştirilmiş, bu meclislerin adı değiştirilse de ceza davalarını görme yetkisi devam etmiştir. Zamanla uygulamada çıkan bazı sorunlar

19 Jurnalde yukarıda ifade edilen iki bend haricinde birçok bend ve üzerlerinde hükümleri vardır. Burada örnek olması açısından ilk iki bend ve hükmü yukarıda ifade edilmiştir.

20 Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Sadâret-Mektûbî Evrakı (A.Ş.MKT.)*, No. 42, Gömlek No. 52, 2; Benzer bir jurnal için bakınız: Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Cevdet-Zabtiye (C..ZB..)*, No: 72, Gömlek No: 3586, 1.

21 Bu nizamnameyle birlikte umumî bir talimatname ve tüm memurlara, umûr-ı mülkiye ve zaptiye memurlarına, mal memurlarına, hükkâm-ı şer'e, meclis azalarına, kaza müdürlerine ayrı ayrı yeni talimatnameler hazırlanarak görevleri ayrıntılı şekilde tarif edilmiştir. (Nizâm-nâmenin tam metni için bakınız: Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Bâb-ı Âsâfî- Divân-ı Hümâyûn Sicilleri Nizâmât Defterleri (A.(DVNSNZAM.d)*, No.00044, 56-75. Bu talimatnameler ve meclis nizamnamesi 1864 yılında çıkarılan *Vilayet Nizamnamesine* kadar geçerli olmuştur. Musa Çadircı, *Tanzimat Sürecinde Türkiye Ülke Yönetimi* (İstanbul: İmge Yayınevi, 2017), 62.

nedeniyle o zamana kadar taşra teşkilatında yapılan değişiklikler ve görülen eksiklikler 1849 senesinde hazırlanan *Eyâlet Meclisleri Nizâm-nâmesi* ile yeniden düzenlenmişti. Nizâm-nâmenin “Umûr-ı zâbıtâ ve kanûniyeye dâir mevâddır” adlı Faslı Sâmin (8. Faslı) 60. Maddesinde;

“Erbâb-ı cünhadan mahallince te’dibleri lâzım gelen eşhâsın isim ve şöhet ve keyfiyet-i cünha-ı sâbiteleri bend bend yazılarak ol bâbda kanûnnâmeğe tatbîkan tezekkür ve tensîb olunan suver-i cezâiyeleri her birerlerinin üzerlerine sürhile şerh virilerek beher mâh Bâb-ı Âliye takdîm olunmak üzere tanzîm olunacak jurnali meclisce bi’l-temhîr takdîm olunacaktır.”²²

şeklinde ifade edildiği üzere meclislere burada gördükleri ceza davalarında yer alan suçların isimlerini, şöhetlerini, suçlarını bendler halinde yazarak her bir bendin üzerine yürürlükte olan ceza kanununa uygun olarak tayin edilen cezası da yazılarak her ay bir jurnal hazırlamaları talimatı verilmiştir. Nitekim Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi’nde yer alan belgelere bakıldığında 1849 (h. 1265) tarihinden itibaren taşradan gönderilen yüzlerce jurnale rastlamak mümkündür.²³

Taşradan gelen jurnallerin yapısı şu şekildedir:

- 1- Jurnalın başında davaların görüldüğü meclisin ismi ve jurnalın içeriğinde yer alan davaların tarihlerini içine alan genel bir tarih aralığını bildiren yazı yer almaktadır.
- 2- Mezkûr meclisin bulunduğu eyalet veya bağlı kazalarda işlenen suçlar ve bu suçları işleyen kimselerin isimleri siyah yazı ile bendler halinde yazılmaktadır.
- 3- Her bir bendin üzerinde suçlu hakkında verilen hüküm kırmızı ve eğik yazı ile yazılmaktadır.
- 4- Jurnalın sonunda üst makama hitaben jurnalın sunulduğunu belirten bir yazı, jurnalın hazırlandığı tarih ve meclis üyelerinin mühürleri yer almaktadır.²⁴

Örneğin; 21 Muharrem 1266 tarihinde Edirne Meclisi’nden gönderilen bir ceza jurnali şöyledir:

Jurnalın üst yazısı: “İşbu altmış beş senesi ağustosunun on beşinci gününden eylül gâyesine kadar bir buçuk mâh zarfında Edirne Eyâleti’nde zuhûr idüb eyâlet-i mezkûre meclisinde murâfaa ve muhakemeleri bi’r-ru’ye Kanûn-ı Ceza hükmüne tevfikân cezâları icrâ olunmak üzere mazbataları tanzim olunmuş olan erbâb-ı cünha jurnâlidir.” (Siyah yazı ile yazılmıştır.)

22 Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Bâb-ı Âsâfi- Divân-ı Hümayûn Sicilleri Nizâmât Defterleri (A.DVNSNZAM.d)*, No.00044, 73.

23 Örneğin; Edirne Eyâlet Meclisinden gönderilen jurnal için bakınız: Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Sadâret- Mektubî Kalemi Umum Vilâyât (A.)MKT.UM*, No. 2, Gömlek No. 61, 2-4; Kürdistan Meclis-i Kebîri’nden gönderilen jurnal için bakınız: Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Meclis-i Vâlâ (MVL)*, No. 203, Gömlek No. 79, 3-6; Tırhala Meclisi’nden gönderilen jurnal için bakınız: Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Meclis-i Vâlâ (MVL)*, No. 207, Gömlek No. 60, 1; Selanik Meclisi’nden gönderilen jurnal için bakınız: Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Meclis-i Vâlâ (MVL)*, No. 207, Gömlek No. 77, 1.

24 Edirne Meclisi’nden gönderilen bir jurnal olup, mezkur belge için bakınız: Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Meclis-i Vâlâ (MVL)*, No. 2, Gömlek No. 61, 2-3. Bazı jurnallerde istenilen şekilde düzene uyulmadığı da gözlenir. Örneğin; Tırhala Meclisi’nden gönderilen jurnalda işlenen suçlar için tayin edilen cezaları bendin devamında siyah yazı ile yazılmıştır. Mezkûr jurnal belgesi için bakınız: Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Meclis-i Vâlâ (MVL)*, No. 207, Gömlek No. 60, 1; Yenipazar Meclisi’nde gönderilen jurnalda de yine bu şekilde riayet edilmediği görülmüş, belge için bakınız: Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Sadâret- Mektubî Kalemi Umum Vilâyât (A.)MKT.UM*, No. 242, Gömlek: 42.

Bend halinde yazılan suç ve suçlunun ismi: “Keşân Kazası mütemekkinlerinden terzi Nikola ile bakkal Dimitri'nin yedi mâh mukaddem dükkanlarından leylan sirkat olunan beş bin kadar kuruşluk mal ve eşyanın sârikleri el-yevm Keşân'da bulunan kasab Yani ve ... olduğunu bi'l-ihbâr-ı celile murâfaaları icrâ ve ihkâk-ı hak olunması hususu istidâ olunmuş olmağla merkûmlar kazâ-i mezbûr tarafından celb ve istintâk olunduklarında madde-i sirkati eğerçi inkâra tasaddî eylemiş ise de beyân ve ifâdelerinde tezat vukûyla zan ve şübühât-ı kaviyye hâsıl olarak merkûmların sâbıkaları dahi haber virilmiştir.” (Siyah yazı ile yazılmıştır.)

Davanın hükmü: “Mâl-ı mesrûku haber virmek ihâfesiyle merkûmların haklarında vâki' olunan zan ve şüphe zâil oluncaya kadar bir müddetcek habsleri tensib ve mazbatası virilmiştir.” (Bendin üst kısmında, eğik ve kırmızı yazı ile yazılmıştır.)

Jurnalın sonunda yer alan yazı: “Deâvi-i resmiyye mahkemeye havale olunmakta olduğu halde meclisce ru'yet olunan bazı ahz ü i'tâ misillü deâvinin murâfaaları icrâ olunub ber vech-i ta'limât-ı seniyye i'lâm ve mazbataları tanzîm olunan mevâddan mâ adâ ashâb-ı cünhadan olmak üzere müddet-i mezkûrede meclisce bi'r-ru'ye iktizâ iden mazbataları virilmiş olan işbu on beş mevâddın dahi icâb-ı hâli ve iktizâ-yı mevkiatbiken meclisce tensib olunan cezâları sürhile bâlâlarına tahrîr ve işâret olunmağla zirî dahi bu vechle şerh ve temhîr ve hâkipây-i âliye takdim kılınmıştır ol-bâbda emr ü fermân hazret-i veliyyü'l-emrindir.” (22 Muharrem 1266- Meclis üyelerinin mühürleri vardır.)²⁵ (Jurnal için bakınız: Ek-2)

Taşradan gönderilen ceza journalerinin hemen hepsinde yukarıda zikredilen şekilsel özelliklere uyulduğu gözlemlenmiştir.

2. Taşrada Bir Davanın Karara Bağlanma Süreci ve Ceza Journallerinin İşlevi

Tanzimat'ın ilanı sonrası değişen ceza yargılama sistemi ile taşrada vuku bulan bazı suçlara²⁶ ait davaların, görülmeye başlanmasından haklarında hükmün sabit olmasına kadar geçen süreçte birtakım aşamalardan geçtiğine tanık olunmuştur. Eyaletlerdeki Meclis-i Kebirler ile Dersaadet'teki Meclis-i Vâlâ, davanın karara bağlanmasında etkili iki organ haline gelmiştir. Taşrada bulunan Meclis-i Kebirlerde dava ile ilgili gerekli tetkikat ve istintaklar yapıp dava şer'î usule göre görülür ve karara bağlanırdı. Bunun sonucunda hazırlanan i'lâm ve meclis mazbatası eyalet valisinin olayı özetleyen tahrîri ile bir üst derecedeki Meclis-i Vâlâ'ya gönderilirdi. Meclis-i Vâlâ ise dava evraklarını öncelikle Fetvahaneye gönderir, Fetvahane Eyalet Meclisinde görülen davanın şer'î usule uygun olarak görülüp görülmediğini, dava i'lâmında şer'an bir eksiklik olup olmadığını kontrol eder, buna dair bir ilam yazar ve Meclis-i Vâlâ'ya sunardı. Meclis-i Vâlâ Fetvahanenin verdiği i'lâmı, taşradan gelen i'lâm ve mazbataları inceleyerek kararı onaylar veya bazen yeni tetkikler ve istintaklar yapılmasını ister ve kararı o zamana kadar erteleyebilir ya da verilen kararı değiştirerek farklı bir karar verebilirdi.²⁷

25 Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Sadâret- Mektubî Kalemi Umum Vilâyât (A.}MKT.UM)*, No. 2, Gömlek No. 61, 2-4.

26 Bununla, 1840 ve 1851 tarihli Ceza Kanunlarında belirtilen suçlar kastedilmektedir.

27 Ayrıntılı bilgi için bakınız: Kübra Nugay, *XIX. Yüzyıl Ortak Ceza Hukuku Dilinin Oluşumu: Osmanlı'da Ta'zirin Kalkması*, 79-80, 95-96.

Tanzimat sonrası düzenlenen bu yeni yargılama sisteminde dikkat çeken özelliklerin başında, davanın görülmeye başlanmasından hükme bağlanmasına kadar geçen sürecin, taşradan Dersaadet'e uzanan hiyerarşik basamaklar şeklinde yapılandırılması gelir.²⁸ Gerek Dersaadet'te gerekse taşrada işlenen suçların davalarının görülmesinde ve karara bağlanmasında, bu şekilde hiyerarşik aşamaların inşa edilmesinin sebebinin, merkezin ceza hukukunu kullanarak taşra üzerindeki kontrol mekanizmasını kuvvetlendirmek istemesi olduğu yorumu yapılabilir. Nitekim bu konuda önemli bir çalışmaya sahip olan Omri Paz, Osmanlı'nın Tanzimat'ın erken döneminde böyle bir ceza yargılama sistemi geliştirmesinde dahili etkenlerin ön planda olduğunu, taşrayı kaybetmemek adına Tanzimat sonrası merkezileşen ve müdahaleci bir devlet politikası izlediğini, bunun gereği olarak da yeni bir ceza yargılama sistemine ve ceza kanununa ihtiyaç duyduğunu söyler.²⁹ Bu dönemde, Osmanlı'ya bağlı hidivlik statüsü verilen Mısır'ın, kendi içerisinde Osmanlı'dan farklı ancak benzer yeni ceza yargılama sistemi inşa etmesinin arkasında yatan sebepleri Rudolph Peters şu şekilde açıklamıştır: Yerel idarî meclislerin kurulması ve bunlara suçluları muhakeme yetkisinin verilmesiyle yerel yöneticilerin keyfi ve sınırsız güçleri kısıtlanmış olacaktı, ayrıca bu yetkinin sınırı ceza kanunları ile belirgin hale getirilecekti. Aldıkları kararlar yönetim merkezine gönderilerek onaylanması istenecek, böylece merkez Kahire'nin, çevre şehirler üzerindeki kontrol gücü artırılmış olacaktı.³⁰ Osmanlı'nın da Mısır'dakine benzer nedenlerle taşranın en küçük birimlerine dahi meclisler kurarak özellikle XVIII. yüzyıl taşrası, âyan ve voyvodaların artan şekilde halka zulümlerine, merkezden gönderilen emirlere karşı hareketlerine, kendi menfaatleri söz konusu olduğunda gerekirse eşkiya ile iş birliği yaptıklarına şahit olunmuştur.³¹ Bu durum merkezin taşra üzerindeki hakimiyetinin azalmasına, taşrada önemli bir olay olduğunda müdahale edememesine ve yerel güçlerin kontrolü ele geçirmelerine neden olmuştur. 1808 tarihli Sened-i İttifâk bunun en açık örneğidir. Diğer taraftan milliyetçilik akımları sonrası 1812 tarihinde Yunan İsyanı ile Osmanlı'dan ilk kopuşun yaşanması, bu konuda devleti yeni tedbirler almaya sevk etmiştir. Bu anlamda taşrada kurulan meclislerle taşrayı kontrol altına almak, yerel güçlerin de dahil edildiği bu meclislere ceza davası görme yetkisi verilerek onları devlet sistemine dahil etmek amaçlanmıştır. Bir ceza davasının yerel mecliste görülmesinden merkezde hükme bağlanmasına kadar izlenen çeşitli hiyerarşik aşamalar tam olarak merkezin taşrayı ve yerel güçleri kontrol etme, kontrol altında tutma isteğinin tezahürüdür, yorumu yapılabilir.

Ceza kanunları ve yargılama sisteminde görülen bu önemli iki değişimin pratikte beklendiği şekilde uygulanmasını ve bu yeni sistemin aksamadan işlerliğini sağlamak adına çeşitli önlemler alındığı görülür. Ceza jurnallerini alınan bu önlemler kapsamında değerlendirmek mümkündür.

28 Bu konuda "hiyerarşik" ifadesinin ilk kullanımı Omri Paz'a aittir.

29 Omri Paz, "Documenting Justice: New Recording Practices and the Establishment of an Activist Criminal Court System in the Ottoman Provinces (1840-late 1860s)", *Islamic Law and Society* 21 (2014), 84-87.

30 Rudolph Peters, "Administrators and Magistrates: The Development of a Secular Judiciary in Egypt, 1842-1871", *Die Welt des Islams New Series* 39/ 3 (1999), 392-393.

31 Kal'a-bend defterlerinde bunlarla ilgili çok sayıda örneğe rastlamak mümkündür.

Özellikle 1849 yılında Eyâlet Meclisleri Nizâm-nâmesi 60. Madde ile taşradaki meclislerden her ay hazırlanarak Meclis-i Vâlâ'ya göndermeleri istenen ceza journallerinin üst kısmında ve bazılarının son kısmında yer alan "...eyâlet-i mezkûre meclisinde murâfaa ve muhakemeleri bi'r-ru'ye Kanûn-ı Cezâ hükmüne tevfiikan cezâları icrâ olunmak üzere mazbataları tanzim olunmuş olan erbâb-ı cünha jurnâlidir" şeklindeki ifadeden de anlaşılacağı üzere bu jurnaller, içeriğinde bendler halinde yazılan suçlar için belirlenen cezaların ceza kanununa uygun olarak tayin edilmesini sağlamak ve meclisler tarafından uygulandığını göstermek amacıyla hazırlanmaktadır. Nitekim hazırlanan bu jurnaller ve meclis mazbatası, eyâlet valisinin veya sancak kaymakamının tahriri ile birlikte Sadarete sunulmak üzere posta yoluyla Meclis-i Vâlâ'ya gönderilmekte ve burada jurnalde yazılı olan hükümlerin ceza kanununa uygun olarak tayin edilip edilmediği incelenerek her bir bend hakkında açıklamanın yapıldığı bir mazbata (bazen ise bir şukka) hazırlanır ve aynı yolla ilgili yerel meclise gönderilirdi. Böylece Meclis-i Vâlâ tarafından ceza kanununa uygun olarak ceza tayin edilen ve edilmeyen bendler belirlenerek uygun olmayan bendler için verilmesi gereken hüküm belirtilirdi.³² (Örnek bir jurnal, meclis mazbatası, vali tahriri ve Meclis-i Vâlâ'dan gönderilen mazbata veya şukka için bakınız: Ek-3, Ek-4, Ek-5, Ek-6)

Yeni ceza yargılama sistemi içerisinde taşrada bir mecliste görülen davada yeni yürürlüğe konulan ceza kanunun uygulanmasını sağlamak veya nasıl uygulandığını kontrol etmek amacıyla devreye konulan jurnallerden beklenen verimin alındığını söyleyebiliriz. Zira ceza jurnallerinin taşradaki eyaletlerde uygulanmaya başlandığı ilk dönemlerde Meclis-i Vâlâ'ya gönderilen jurnallerin geri iade edildiği görülür. Bunun nedeni işlenen suçlar hakkında verilen cezaların kanunnameye uygun hüküm verildiği söylense de tam olarak kanunnameye uygun cezaların tayin edilmemesi, kanunnamenin uygulanmamasıdır. Örneğin 1851 (h. 1267) senesinde Edirne Meclisi'nden gönderilen ceza jurnali Meclis-i Vâlâ tarafından incelenerek jurnaldeki birçok suç hakkında tayin edilen cezanın kanuna uygun olmadığı tespit edilmiştir.³³ Ancak zaman içerisinde ceza kanununa uygun ceza tayin edilmeye başlandığı, dolayısıyla Meclis-i Vâlâ tarafından gönderilen mazbatada kanuna uygun olmayan cezaların ifade edildiği bend

32 Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Sadâret- Mektûbî Kalemi Umum Vilâyât (A.)MKT.UM*, No. 00236, Gömlek No. 00026, 001, 001.

33 "Edirne Meclisinde ru'yet ve icrâ olunan bazı mevâd-ı haffiye-i kanûniyeye şâmil usûl-i vechle tevârüd idülüb Meclis-i Vâlâya i'tâ buyurulan jurnallerden geçen altmış yedi senesi zilhiccesi selhinde muharrer ashâb-ı cünhadan bazılarının tahdîd olunan cezâları yolunda ise de ekserîsinin hükmü usûl-i kanûna tevâfuk itmediğinden iktizâları bend-i bâlâlarına siyâh mürekkebe ile işaret kılınmış olduğundan jurnal-i mezkûrun emir-nâme-i sâmi-i vekâletpenâhileriyle mahalline irsâli Meclis-i Vâlâda tezkere kılınmış ise de ol-bâbda tevcîyle emr ü irâde-i seniyye-i vekâletpenâhileri müteallik buyurulmak ise ona göre icrâ-yı icâbî bâbında emr ü ferman hazret-i men lehu'l-emrindir." 29 Safer 1268 (Meclis-i Ahkâm-ı Adliye Mührü) Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Sadâret-Mektubî Kalemi Meclis-i Vâlâ Evrakı (A.)MKT.MVL*, No. 48, Gömlek No. 94.

sayısında azalma olduğu görülmektedir.³⁴

Süreç içerisinde ceza jurnalleri ile ilgili karşılaşılan birtakım sorunlar da olmuştur. Bunlardan en önemlisi jurnallerin zamanında gönderilmemesi ya da hiç gönderilmemesi sorunudur. Örneğin; Rumî takvime göre 1270 (m. 1854) senesinde Kastamonu Meclisi'nden Meclis-i Vâlâ'ya gönderilen jurnallerden birinde Ağustos ayı başından Teşrinievvel ayı sonuna kadar üç ay zarfında Kastamonu Sancağı'nda vuku bulan suçların ve cezalarının yazıldığı görülür, oysa 1849 yılında gönderilen talimatnamede bir aylık sürede işlenen suçların yazılması istenmiştir.³⁵ Yine Rumî takvime göre 1271 (m. 1855) senesinde Rodos Meclisi'nden Meclis-i Vâlâ'ya gönderilen bir jurnalin Nisan ayı başından Eylül ayı sonuna kadar beş ay zarfında vuku bulan olayları içerdiği görülmüştür.³⁶ Yani vuku bulan hadiseler, işlenen suçlara dair yürütülen muhakeme ve tayin edilen ceza hakkında Dersaadet'e geç bilgi verildiği görülür.

Ceza jurnalleri ile ilgili yaşanan sorunlardan bir diğeri Meclis-i Vâlâ'ya ulaşan mezkûr jurnallerde yer alan suçlar için tayin edilen cezaların dönemin mevcut ceza kanununa uygunluğunun Meclis-i Vâlâ tarafından incelenmesinin ve hazırlanan bu mazbatanın yerel

34 “Yetmiş senesi mah-ı ağustos ibtidâsından sene-i merkûme teşrinievvelî ğayetine deĝin üç mah zarfında Kastamonu Sancağında vukû' bulub liva-yı mezkûr meclis-i kebîrinde muhakemeleri icrâ olunan bazı ashâb-ı cünhanın derece-i töhmet ve kabahatlarına göre haklarında tahdîd olunan müddet-i cezâlarını mübeyyin zirî mazbatalu gelen jurnal Meclis-i Vâlâya lede'l havâle içlerinden Çayırıc divânî ahâlisinden Dolabcı oĝlu Abdullah ile İhsangazi divandan Şaban oĝlu Süleymanın kızlarının bikrini izâle itmiş olan Çâyır divanî ahâlisinden Köresinin oĝlu Mehmed ile Merkûze kazasına tabi Akkaya divanî sâkinlerinden vali Osman oĝlu Mehmedin tahdîd olunan müddet-i cezaîyeleri töhmet vakıalarına cezâyı kâfi olamadığı gibi Topcu mahallesi sâkinlerinden Börekçi Ahmedin oĝlu Satının ırzına tasallut iden Sofiler Mahallesinden Kalbak oĝlu Hafız Mehmed ve Hüccac oĝlu Mehmed Kâmil ve Yâsin oĝlu Mehmed ile Eztava kazasına tabi Şeyh Emrullah Divani ahâlisinden Kadir oĝlunun kızı Fatma nam hatunu fîl-i şeni' kasdıyla cebren daĝa götürmüş olan Çolak kadı oĝlu Osman ile Akbaş oĝlu Mehmed ve Kız oĝlu Mahmud nam şahıslar hakkında deĝnek darbı gibi tertib ve icra olunan cezalardan görüldüğünden izâle-i bikr fezahata ictisâr iden merkumân Köresinin oĝlu Mehmed ile Osman oĝlu Mehmedin ber müceb-i kanun-ı ceza mahbusiyetleri tarihinden itibaren birer sene ve kusurlarının dahi altışar mah müddetle vaz-ı pranga olunarak hitâm-ı müddetlerinde kavi kefiller alınıp sebillerine tahliyesi ve bunlardan mâ adâ mücriminin te'dib ve terbiyeleri ... bende olduğundan iktizâlarının icrâsı lâzım geleceği meclis-i mezkûrdan bâ mazbata ifade olunmuş ve mezkûr jurnal leffen gönderilmiş olmaĝla ber minval-i muharrer iktizasının icrâsı husûsuna himmet buyurmaları siyakında şukka” (13 Cemaziyelahir 1271) Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Sadâret-Mektubî Kalemi Meclis-i Vâlâ Evrakı (A.ġMKT.MVL)*, No. 00071, Gömlek No. 00007, 001, 001; Başka bir mazbata ise şu şekildedir: “Kastamonu Eyaletinde 75 senesi teşrinievvelinin ibtidâsından kanunievvelî ğayetine deĝin vukû' bulan cünha ve kabahat ashâbının derece-i töhmetleriyle haklarında tahdîd ve icrâ kılınan cezâ ve muameleyi mutazammın vârid olan tahrirât saadetleriyle Kastamonu Meclisinin zirî mazbatalu yirmi sekiz bend bir kıt'a jurnal Meclis-i Vâlâya lede'l havâle jurnal-i mezkûrde muharrer icraatın cümlesi yolunda ve muvâfik-i kanun olub fakat on yedinci bendinde muharrer ... eşhasın mücâzatları Kanûn-ı Cezânın 201. maddesine tatbik kılınmış ise de bunlar hakkında emsaline tevfiken muamele olunmasının ve yirmi beşinci bendinde gösterilen noksan inzârının zabtı lâzım geleceğinin ve mevâdd-ı sâirenin dahi ber müceb-i istizan icrâ-yı iktizâlarının savb-ı saadetlerinden bildirilmesi meclis-i mezkûrdan bâ mazbata ifade olunmuş ve zikr olunan jurnal leffen iade kılınmış olmaĝla ber minval-i muharrer iktizâlarının ifâsı husûslarına himmet eylemeleri lâzım geleceği beyanına şukka” (5 Ramazan 1276) Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Sadâret-Mektubî Kalemi Meclis-i Vâlâ Evrakı (A.ġMKT.MVL)*, No. 115, Gömlek No. 76.

35 Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Sadâret-Mektubî Kalemi Meclis-i Vâlâ Evrakı (A.ġMKT.MVL)*, No. 00071, Gömlek No. 00007, 001, 001.

36 Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Sadâret-Mektubî Kalemi Meclis-i Vâlâ Evrakı (A.ġMKT.MVL)*, No. 78, Gömlek No. 90.

meclise gönderilmesinin zaman almasıdır. Bu durum, ceza davalarının hükme ulaşma süresinin uzaması anlamına gelmektedir. Örneğin 1271 senesi Nisan ayından Eylül ayına kadar Rodos Meclis-i Kebîri'nde görülen davalara dair hazırlanan jurnal Eylül ayı sonunda Meclis-i Vâlâ'ya gönderilmiş, Meclis-i Vâlâ tarafından incelenen jurnale yazılan mazbata ise yerel meclisin bağlı olduğu Cezâyir Vâlisi'ne 12 Eylül 1272 tarihinde ulaşmıştır. Yani jurnalde yer alan suçlar için tayin edilen cezaların gözden geçirilip ceza kanununa uygun ceza tayin edilip edilmediğinin kontrol edilmesi ve bunun yerel meclise bildirilmesi ancak bir yıl sonra mümkün olmuştur. Bu durum, taşrada meydana gelen bir vukuata merkezin müdahale etme imkânının halen zor olduğu ve işlenen suç karşısında verilen cezanın incelenerek onaylanmasının uzun zaman alması nedeniyle adaletin geç tecelli ettiği anlamına gelmektedir. Bu ise özellikle XIX. yüzyılda kendini daha belirgin şekilde gösteren Osmanlı'nın taşrayı elde tutma isteğinin ve merkezîleşme politikasının henüz beklenen seviyede olmadığını göstermektedir. Esasen taşradan gönderilen jurnaller posta yoluyla gönderilmekteydi ve Osmanlı Devleti daha II. Mahmud döneminde merkezîleşme siyasetinin gereği olarak iletişim ve ulaşım vasıtalarının artırılmasına, posta teşkilatının kurulmasına önem veriyordu. İlk olarak 1 Kasım 1831 tarihinde yayınlanan devletin resmî gazetesi olan *Takvîm-i Vekâyi* ile tebaa üzerinde etkili olmayı, yönetenle yönetilen arasında hızlı iletişim imkanına sahip olmayı hedeflemiştir.³⁷ Bundan bir sene sonra posta hizmetinin kurulması için teşebbüslere başlamış, ancak sekiz sene sonra 23 Ekim 1840 tarihinde Posta Nezareti kurulmuştu. Öncelikle merkezdeki teşkilat yapılandırılmış, daha sonra taşrada gerekli düzenlemeler yapılmış ve 1849 yılına kadar çalışmalar devam etmiştir, neredeyse tüm taşrada posta hizmeti verilir hale gelmiştir.³⁸ Ancak 1854 yılında Basra Eyalet mustasarrıfı Muhammed Yasin'in Sadarettten gönderilen emirnameye cevaben Basra'ya halen posta hizmetinin ulaşmaması nedeniyle eyaletten gönderdikleri jurnallerin vaktinde Dersaadet'e ulaştıramadıklarını dile getirmesi, Osmanlı'nın posta teşkilatı kurulduktan uzun süre sonra dahi Basra gibi uzak eyaletlerle aralarında haberleşme konusunda halen sıkıntılar

37 Nesim Yazıcı, "Tanzimat Döneminde Osmanlı Haberleşme Kurumu", *150. Yılında Tanzimat*, haz: Hakkı Dursun Yıldız (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992), 142.

38 Nesim Yazıcı, "Tanzimat Döneminde Osmanlı Haberleşme Kurumu", 146-161.

yaşadığı anlamına gelmektedir.³⁹

Taşradaki meclislerde görülen ceza davalarında ceza kanununun uygulanıp uygulanmadığını, dahası doğru uygulanıp uygulanmadığını takip etmeyi sağlayan ceza jurnallerinin, zamanla bu işlevinin yanında taşra ile Dersaadet arasında bir haberleşme zinciri görevini de üstlendiği hatta bu yönünün daha ön plana çıktığı görülür. Ancak yukarıda da bahsedildiği üzere süreç içerisinde bu jurnallerin geç gönderilmesi ya da hiç gönderilmemesi söz konusu olmaya başlamış, dolayısıyla taşra ile Dersaadet arasındaki bu haberleşme zincirinde kopukluklar oluşmuştur. Nitekim bu durum bir süre sonra artarak devam etmiş olsa gerekir ki; 1856 (h. 8 Şaban 1272) tarihinde Meclis-i Âli-i Tanzimat'ta karar alınmış ve Padişahın irâde-i seniyyesi

39 “Ma’rûz-ı çâker-i kemînelerdir ki,

Vukûât-ı mahalliyenin beher hafta veyahud on beş günde bir def’a jurnal şeklinde olarak bend bend tahrîr ve üzerlerine muhâkemât-ı mukteziyelerin ne suretle rivayet ve tesviye bulunduğu işâret ve tezbîr kılınarak takdîm kılınması Meclis-i Âli-i Tanzimât kararı ve irâde-i seniyye-i cenâb-ı tâcîdarî iktizâ-yı âliyesinden bulunduğu beyân-ı vâlâsıyla icâb-ı hâlin icrâsı husûsuna mübâderet ... irâdesini havî 8 Şaban 1272 tarihiyle karîn hâme-erâyı ta’zîm ve tekrîm olan emimâme-i sâmi ... meal-i ulyâsı rehin-i îkân-ı çâkerânem olmuştur bâbından müstâğni olduğu vech üzere Basra Eyâletine şimdiye kadar posta tertîb ve teşkil olunmamış olmasıyla musâlaha-ı mühimme ve husûsât-ı mülkiyye dâir Dersaadet’e takdîm kılınmakta olan ma’rûzât ve muharrerât-ı çâkerânem gâh sâi ve gâh yolcu ve bazen bi’t-tesâdüf İngiltere Devleti fehâmetinin olub Basra’dan Bağdat’a işlemekte olan ve ... vâsıtasıyla Bağdat’a ve Bağdat’tan posta ile Dersaadet’e takdîm kılınmakta olmasına mebnî husûsât-ı mezkûrenin ol vechle vakt ve zamânında arz ve işârına bil kadr muvakkat hâsıl olamamış ve mamafih tıbb irâde ve ferman buyurulduğu vechle bundan böyle elden geldiği merteye icâb-ı hâlin sûrat icrâsına mübâderet kılınacağı derkâr bulunmuş olduğu ... âli vekâletpenâhileri buyuruldukda ol bâbda ve herhâlde emr ü fermân hazret-i men lehü’l- emrindir.” Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Sadâret-Mektubî Kalemî Nezâret ve Devâir (A.)MKT.UM*, No. 239, Gömlek No. 15.

ile Sadarettten eyalet valilerine ve sancak kaymakamlarına bir emirname⁴⁰ gönderilmiştir. Buna göre gerektiğinde her hafta veya on beş günde, bir şey vaki olmazsa “vukuât-ı mülkiye ve cinâyât-ı cesîmeye dâir bir şey zuhûr itmedi” şeklinde bir ay zarfında Sadarete haber verilmesi vali, mutasarrıf ve kaymakamlara emredilmiştir. Emirnamede taşrada meydana gelen önemli vukuatların ve suçların Dersaadet'e jurnaller halinde bildirilmesi için posta teşkilatı kurulduğunu ancak eyalet ve sancaklarda bu işle görevli olan memurların jurnalleri geç hazırlayıp gönderdiklerinden, hatta bazı meclislerin hiç göndermediğinden bahsetmektedir. Bu noktada ilgili memurların görevlerini yapmamaları halinde bundan mesul tutulacakları ifade edilmiştir. Bu emirnamenin gönderilmesi üzerine tüm eyalet valilerinden ve sancak kaymakamlarından emirnamenin gereğinin yapılacağına dair şukkalara gönderildiği görülür.⁴¹ (Örnek bir şukka

40 “Hamd olsun memâlik-i mahrûse-i hazret-i şâhânenin vüs’ati cihetiyle vukuâtı dahi eksik olmayub şâyân-ı dikkat olan vukuâtın vakt ve zamanıyla bu tarafça bilinmesi lâzım gelerek halbuki şây-e-i şevketvâye-i hazret-i şâhânenin tesrî’-i mûhâberât zımında posta usûlü dahi vaz’ ve icrâ kılınmış olmasıyla bu vâsıta ile gerek mevâdd-ı mühimme ve gerek vukuat-ı cesîmenin derhâl bu tarafa işârî lâzimedenden ve bu ise müstahdem-i me’mûriyet olan mevâddan iken ekserlerde bu maddelerde takayyüd olunmamasından dolayı hîn-i vukuatta işâr olunmayub sonralarda yazılmakta ve bazı mahallerden hiç iş’âr olunmayarak ekseriya cânib-i ecânebden mübâlağalıca ifâde ve rivâyet olunmakta ve adem-i ma’lûmât ve istilât cihetiyle tekzîb ve tasdik ve bir madde hakkında olan teşebbûsâta dâir bunlara vuku’-ı sahîha üzere lâ yekau cevâb virilmeyüb mücib-i hacâlet olmakda ve bunun üzerine sonra böyle şeylerin taşralarda derhâl yazılmamasının sebebleri dahi mesâlih-i vâkıanın iktizâsına göre ya muhakemesine veyahud tahkîkine mübâşeret ile ba’dehu yazılmak üzere ... ta’lik olunmasından ve bir de dâhil-i eyâlet ve livada öyle bir hilâf-ı marzî şey vuku’u merkez hükûmetin şâyet adem-i dikkat ile müsâmahasına mahmûl olub da mes’uliyetini mücib olduğu mütalaât-ı vâhiyeye sapılması ihtimâlinde neş’et itmesiyle bundan böyle umûr-ı mühimme-i mülkiyeye cinâyât-ı cesîmeye dâir vukuat zuhurunda tafsilâtı ba’dehu yazılmak üzere ol emirde jurnal şeklinde olarak sathîce vukuat-ı mülkiye veyahud cinâyât-ı cesîmeden şöyle bir şey zuhûr itmişdir yollu yazılıb meselâ katl maddesine dâir ise filan falancayı cerh veya katl eylemişdir veyahud şu yerde kat’ olunmuşdur ve böyle bir husûs vuku’ bulmuşdur deyu bend bend tahrîr ve üzerlerine dahi muhakemesine mübâşeret olunmuş ise muhakemesinin icrâsına başlanmışdır ve tahkîk olunacak husûs olduğu halde tahkîkine teşebbûs kılınmışdır veya ... tahkîkdir deyu işâret olunub vukuâtın iktizâsına göre beher hafta veya üç beş günde ve bir şey vâki olmaz ise vukuât-ı mülkiye ve cinâyât-ı cesîmeye dâir bir şey zuhûr itmedi deyu nihâyet bir ay zarfında bu tarafa işârî zımında iktizâ iden mahaller vülât-ı a’zâm ve mutasarrıfın-ı kirâm ile liva kaymakamlarına tahrîrât-ı sâmiye tasfirî ve tafsilât-ı icrâiyesi ba’dehu yazılmak üzere ol emirde bâlâda gösterilen usûle tatbiken maddesinin sathîce olarak evkât-ı mahdûdesinde Dersaadet’e bildirilmeyüb de sonra ahar tarafdan işidilür ise ol mahal me’mûrinin mes’ûl ve muateb olması lâzım geleceğinden burasının dahi tasfir olunacak tahrîrât-ı sâmiyeye derç ve ilavesi ve mevâd ve husûsât-ı vâkıanın sür’atle tesvîyesi iktizâ-yı halden bulunduğundan bu tarafça bir ay evvel kesb-i ma’lûmât olmak ve iktizâsına bakılmak üzere dâhil kılınmada üç beş efendiden mürekkeb jurnal olması nâmiyla bir oda yapılarak taşralardan gelecek jurnallerin orada kaydedilmesi ve bunlardan pek mühim ve müsta’cil olanların hemân birer suretlerinin yazdırılarak kaydeden evvel müteallik olduğu mahalle virdirilmesi ve sonra karar icrâiyete dâir usûlü üzere Meclis-i Vâlâ’ya gelecek tahrîrât-ı resmîye üzerine işbu kuyûdun tashîh olunması suretinin icrâsı Meclis-i Âli-i Tanzimatdan tezkere ve tensib olunarak müteallik buyuruldu su irâde-i seniye mücebince keyfiyet bâ tahrîrât-ı sâmi lâzım gelenlere bildirilmiş olmağla ber manzûr-ı irâde-i seniye işbu jurnal odasının teşkilîyle teferruatının icrâsına himmet olunmak üzere işbu ilm ü haber terkîm ve imlâ ve dâhiliye kitâbeti tarafına i’tâ olundu” (27.8.1272) Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Sadâret-Mektubî Kalemi Nezâret ve Devâir (A.İMKT.NZD)*. No. 184, Gömlek No. 19.

41 Çeşitli eyaletlerden ve sancaklardan gönderilen şukkalara dair belgeler için bakınız: Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Meclis-i Vâlâ (MVL)*, No. 218, Gömlek No.64; Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Meclis-i Vâlâ (MVL)*, No. 218, Gömlek No.31; Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Meclis-i Vâlâ (MVL)*, No. 187, Gömlek No. 68; Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Meclis-i Vâlâ (MVL)*, No. 218, Gömlek No. 68; Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Meclis-i Vâlâ (MVL)*, No. 218, Gömlek No. 94; Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Meclis-i Vâlâ (MVL)*, No. 237, Gömlek No. 69;

için bakınız: Ek-7). Nitekim 1856 (1272) tarihindeki bu emirnameden sonra eyaletlerden ve sancaklardan düzenli şekilde jurnallerin gönderildiğini görmek mümkündür. Yine emirnamede belirtildiği üzere jurnal takdimi için kayda değer bir suç işlenmediği durumlarda böyle suçların zuhur etmediğini haber veren bir yazının gönderilmesi istenmişti. Emirnamedeki bu emre uygun olarak bazı meclislerden Sadarete bu içerikte yazıların gönderildiği görülür.⁴² Eyaletlere gönderilen bu emirnamelerde ayrıca eyalet müşirlerden, mühlak liva kaymakamlarına ve kaza müdürlerine, buldukları sancaklarda meydana gelen vukuat ve suçlar hakkında jurnaller hazırlayarak çeşitli tarihlerde Sadarete göndermeleri gerektiğinin haber verilmesi istenmiştir.⁴³ Böylece taşradaki en küçük idarî birimden doğrudan merkeze kadar uzanan bir haber ağı geliştirilerek bu birimler üzerinde devlet, tam bir hakimiyet kurmak ve en küçük suçu ve buna verilen cezayı bile takip ederek hem asayiş hem adaleti temin etmek, ayrıca isyana teşvik edici en küçük hareketlenmeyi dahi takip ederek, bunların önüne geçmek istemiştir. Ayrıca mezkûr emirnamede zikredilen bir diğer önemli husus, taşradan gelen ceza jurnalleri için Dahiliye Kalemine bağlı bir jurnal odası oluşturularak burada görev yapmak üzere üç neferin tayin edilmesi kararının Meclis-i Âli-i Tanzimat tarafından alınmasıdır. Böylece özellikle acil olan jurnaller evraklara kayıttan önce cevaplandırılarak ilgili mahalle gönderilmesi mümkün hale gelecekti.

Sonuç

1839 yılında Gülhane Hatt-ı Hümayûnu'nun ilanından sonra Osmanlı Devleti, ceza hukuku alanında önemli değişimlere sahne olmuştur. Bunları, kanunlaştırma ve yeni yargılama teşkilatı şeklinde iki ana başlıkta ifade etmek mümkündür. Bu önemli değişim süreci birçok yeni yapı, görev ve uygulamanın oluşumunu da beraberinde getirmiştir. Bu yeni uygulamalardan biri de ceza jurnalleridir. Esasen bendler halinde yazılmış bir haberleşme usulü olan jurnaller, Tanzimat öncesi klasik dönemde de görülmekle birlikte ceza jurnalleri ilk defa Tanzimat'ın ilanı sonrasında uygulanmaya başlanmıştır. Özellikle taşradaki meclislerde 1849 (h. 1265) tarihinden sonra hazırlanarak Dersaadet'e gönderilen bu jurnallerin, ceza hukukunun geçirdiği değişim süreci içerisindeki işlevini yeni vaz' edilen ceza kanunlarının (1840, 1851 ve 1858) işlenen suçlara tatbik edilip edilmediğini izlemek olarak görmekteyiz. Zaman zaman uygulamada çeşitli sebeplerden dolayı aksamalar yaşansa da ceza jurnallerinden istenilen faydanın elde edildiği, ceza kanunlarının taşrada uygulandığı görülür. Süreç içerisinde ceza jurnallerinin önemli bir fonksiyonu daha ortaya çıkmıştır: Dersaadet, hazırlanan bu jurnaller vasıtasıyla taşradaki eyalet ve sancaklarda vuku bulan önemli olaylardan ve işlenen her türlü suçtan haberdar olmaktadır.

42 Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Sadâret-Mektûbî Kalemi Nezâret ve Devâir (A.)MKT.UM*, No.248, Gömlek No.90.

43 Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Sadâret- Mektûbî Kalemi Umum Vilâyât (A.)MKT.UM*, No. 00242, Gömlek No. 00042, 001, 001; Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Sadâret- Mektûbî Kalemi Umum Vilâyât (A.)MKT.UM*, No. 00241, Gömlek No. 00092, 001,001; Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Meclis-i Vâlâ- Meclis-i Vâlâ Evrakı (MVL)*, No. 00224, Gömlek No. 00092, 001, 001.

Taşrada kurulan meclislerde yerel önde gelenlerin görevlendirilmesi ve bu meclislere çeşitli suçlara dair davaları görme yetkisinin verilmesi sayesinde yerel güçlerin bağımsız hareket etmeleri engellenerek Dersaadet kontrolünde devlete hizmet etmeleri sağlanmış, bu meclislere verilen ceza davalarını görme yetkisi ile de özellikle ceza davalarında kayırmaların önüne geçerek taşrada asayişini sağlamak istenmiştir. Bu noktada ceza Journalleri taşranın en uzak biriminden Dersaadet'e uzanan bir haberleşme zinciri olup, bu Journallerin özellikle ceza hukuku alanında hazırlanmasına önem verilmesi, devletin XIX. yüzyılda öne çıkan merkezileşme siyasetinde ceza hukuku faktöründen de faydalanmak istediği şeklinde yorumlanabilir. Bu çalışmada, Tanzimat'ın ilanı sonrası ceza Journallerinin uygulandığı dönemin ceza kurumları, yapıları, devrede olan ceza kanunları ile olan ilişkisi de ortaya konarak dönemin değişen ceza hukuku yapısı farklı bir perspektiften anlaşılmasına çalışılmıştır.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynakça/References

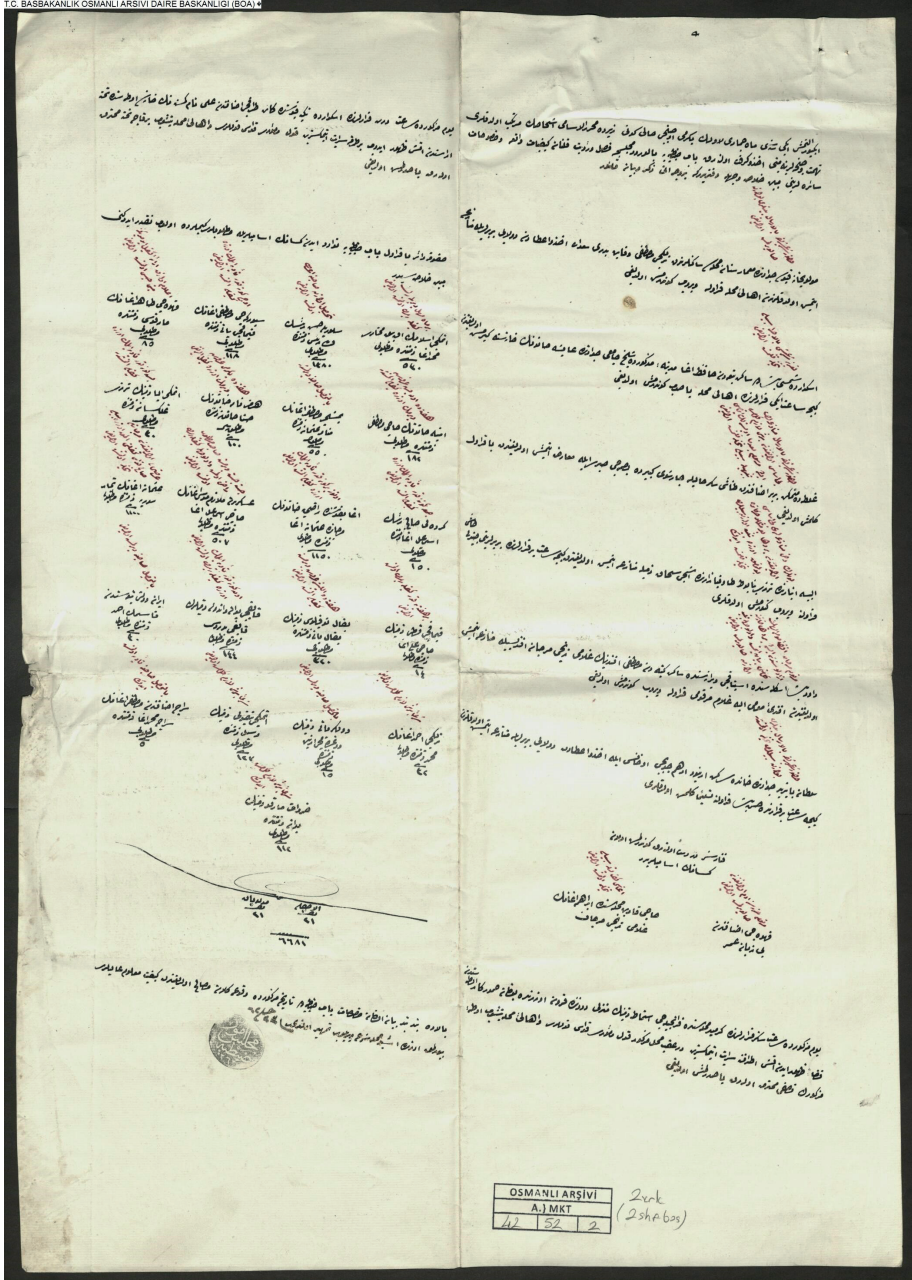
- BOA, Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi. *Topkapı Sarayı Müze Arşivi (TS.MA.e)*, No. 700, Gömlek No. 19.
- BOA, Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi. *Hatt-ı Hümayunu (HAT)*, No. 394, Gömlek No. 20829.
- BOA, Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi. *Hatt-ı Hümayunu (HAT)*, No. 1268, Gömlek No. 49090.
- BOA, Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi. *Cevdet-Maliye (C..ML..)*, No.375, Gömlek No. 15435.
- BOA, Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi. *Sadâret-Mektûbî Evrakı (A.}MKT.)*, No. 42, Gömlek No. 52, 2.
- BOA, Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi. *Cevdet-Zabtiye (C..ZB..)*, No: 72, Gömlek No: 3586, 1.
- BOA, Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi. *Bâb-ı Âsâfi- Divân-ı Hümayûn Sicilleri Nizâmât Defterleri (A.(DVNSNZAM.d)*, No. 00044, 56-75.
- BOA, Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi. *Sadâret- Mektubi Kalemi Umum Vilâyât (A.}MKT.UM)*, No. 2, Gömlek No. 61, 2-4.
- BOA, Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi. *Meclis-i Vâlâ (MVL)*, No. 203, Gömlek No. 79, 3-6.
- BOA, Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi. *Meclis-i Vâlâ (MVL)*, No. 207, Gömlek No. 60, 1.
- BOA, Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi. *Meclis-i Vâlâ (MVL)*, No. 207, Gömlek No. 77, 1.
- BOA, Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi. *Meclis-i Vâlâ (MVL)*, No. 2, Gömlek No. 61, 2-3.
- BOA, Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi. *Meclis-i Vâlâ (MVL)*, No. 207, Gömlek No. 60, 1.
- BOA, Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi. *Sadâret- Mektubi Kalemi Umum Vilâyât (A.}MKT.UM)*, No. 242, Gömlek: 42.
- BOA, Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi. *Sadâret- Mektubi Kalemi Umum Vilâyât (A.}MKT.UM)*, No. 2, Gömlek No. 61, 2-4.

- BOA, Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi. *Sadâret- Mektûbî Kalemi Umum Vilâyât (A.)MKT.UM*, No. 00236, Gömlek No. 00026, 001 ,001.
- BOA, Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi. *Sadâret-Mektubî Kalemi Meclis-i Vâlâ Evrakı (A.)MKT.MVL*, No. 48, Gömlek No. 94.
- BOA, Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi. *Sadâret-Mektubî Kalemi Meclis-i Vâlâ Evrakı (A.)MKT.MVL*, No. 00071, Gömlek No. 00007, 001.
- BOA, Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi. *Sadâret-Mektubî Kalemi Meclis-i Vâlâ Evrakı (A.)MKT.MVL*, No. 115, Gömlek No. 76.
- BOA, Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi. *Sadâret-Mektubî Kalemi Meclis-i Vâlâ Evrakı (A.)MKT.MVL*, No. 78, Gömlek No. 90.
- BOA, Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi. *Sadâret-Mektubî Kalemi Nezâret ve Devâir (A.)MKT.UM*, No.239, Gömlek No. 15.
- BOA, Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi. *Sadâret-Mektubî Kalemi Nezâret ve Devâir (A.)MKT.NZD*. No. 184, Gömlek No. 19.
- BOA, Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi. *Meclis-i Vâlâ (MVL)*, No. 218, Gömlek No. 64.
- BOA, Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi. *Meclis-i Vâlâ (MVL)*, No. 218, Gömlek No. 31.
- BOA, Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi. *Meclis-i Vâlâ (MVL)*, No. 187, Gömlek No. 68.
- BOA, Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi. *Meclis-i Vâlâ (MVL)*, No. 218, Gömlek No. 68.
- BOA, Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi. *Meclis-i Vâlâ (MVL)*, No. 218, Gömlek No. 94.
- BOA, Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi. *Meclis-i Vâlâ (MVL)*, No. 237, Gömlek No. 69.
- BOA, Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi. *Sadâret-Mektubî Kalemi Nezâret ve Devâir (A.)MKT.UM*, No. 248, Gömlek No. 90.
- BOA, Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi. *Sadâret- Mektûbî Kalemi Umum Vilâyât (A.)MKT.UM*, No. 00242, Gömlek No. 00042, 001, 001.
- BOA, Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi. *Sadâret- Mektûbî Kalemi Umum Vilâyât (A.)MKT.UM*, No. 00241, Gömlek No. 00092, 001,001.
- BOA, Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi. *Meclis-i Vâlâ- Meclis-i Vâlâ Evrakı (MVL)*, No. 00224, Gömlek No. 00092, 001, 001.
- Beyhan, Mehmet Ali. "II. Abdülhamid Döneminde Hafife Teşkilatı ve Jurnaller". *Türkler*. Ankara: Yeni Türkiye Yayınlar, 2002.
- Bingöl, Sedat. *Tanzimat Devrinde Osmanlıda Yargı Reformu: Nizamiye Mahkemelerinin Kuruluşu ve İşleyişi 1840-1876*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 2004.
- Ceza Kanunnâme-i Hümayını*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Esad Efendi, 1877.
- Çadırcı, Musa. *Tanzimat Sürecinde Türkiye Ülke Yönetimi*. İstanbul: İmge Yayınevi, 2017.
- Demiroğlu, Faiz. *Abdülhamid'e Verilen Jurnaller (50 Yıldır Neşredilmeyen Vesikalar)*. İstanbul: Tarih Kütüphanesi, 1955.
- Düstür I. Tertib*. Dersaadet, Matbaa-i Âmire, 1282.
- Engelhardt, Edouard-Philippe. *Tanzimat ve Türkiye*. trc: Ali Reşad. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999.
- Ergin, Osman Nuri. *Mecelle-i Umur-ı Belediye: Tarih-i Teşkilat-ı Belediye*. İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1922.

- Heyd, Uriel. "Eski Osmanlı Ceza Hukukunda Kanun ve Şeriat". *Türk Hukuk ve Kültür Tarihi Üzerine*. trc. S. Eroğlu. Ankara: Ankara Okulu, 2014.
- İrtem, Süleyman Kani. *Abdülhamid Devrinde Hafiyelik ve Sansür*. Haz. Osman Selim Kocahanoğlu. İstanbul: Temel Yayınları, 1999.
- Kastamonu jurnal defteri (1254-1255/1838-1839): Metin ve Tıpkıbasım*. haz. Abdülkerim Abdulkadiroğlu, İ. Hakkı Aksoyak, Necip Fazıl Duru. Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 1998.
- Kırlı, Cengiz. "Kahvehaneler ve Hafiyeler: 19. Yüzyıl Ortalarında Osmanlı'da Sosyal Kontrol". *Toplum ve Bilim* 83 (1999/2000), 58-79.
- Kırlı, Cengiz. *Sultan ve Kamuoyu, Osmanlı Modernleşme Sürecinde "Havadis Journalleri" (1840-1844)*. İstanbul: Türkiye İş Bankası, 2009.
- Koçu, Reşat. *Tarihimizde Garip Vakalar*. İstanbul: Doğan Kitabevi, 2005.
- Nugay, Kübra. *XIX. Yüzyıl Ortak Ceza Hukuku Dilinin Oluşumu: Osmanlı'da Ta'zirin Kalkması*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Paz, Omri. "Documenting Justice: New Recording Practices and the Establishment of an Activist Criminal Court System in the Ottoman Provinces (1840-late 1860s)". *Islamic Law and Society* 21/1-2 (2014), 81-113.
- Peters, Rudolph. "Administrators and Magistrates: The Development of a Secular Judiciary in Egypt, 1842-1871". *Die Welt des Islams New Series* 39/ 3 (1999), 378-397.
- Takvîm-i Vekâyi*, (22 Rebülevvel 1262/ 1846).
- Yazıcı, Nesim. "Tanzimat Döneminde Osmanlı Haberleşme Kurumu". *150. Yılında Tanzimat*. haz. Hakkı Dursun Yıldız. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992.
- Yıldırım, Mehmet Zahit. *Osmanlı Devleti'nde Jurnal Teşkilatı*. İstanbul: AKY Basım, 2012.

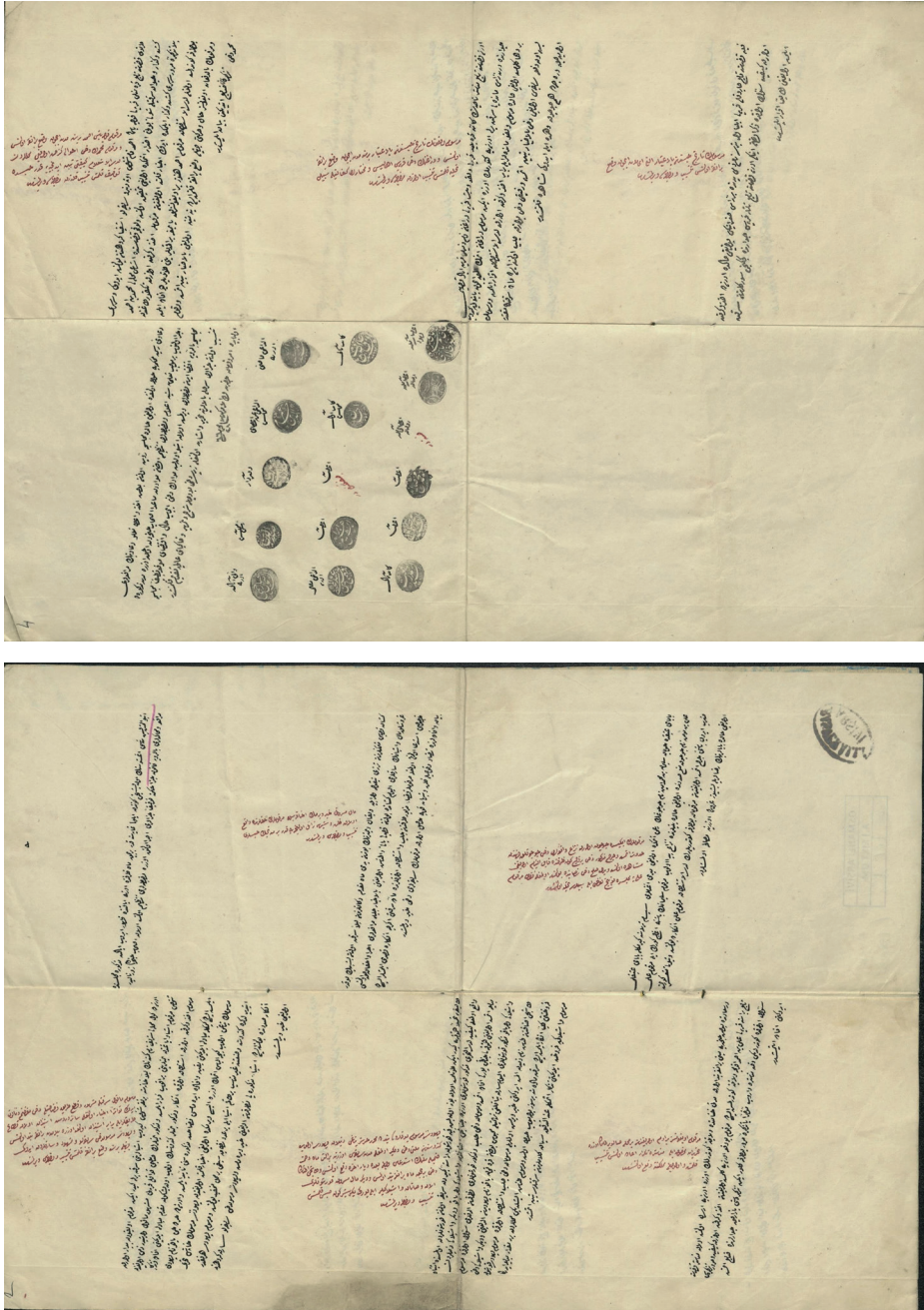
Ekler

T.C. BASBAKANLIK OSMANLI ARŞIVI DAİRE BASKANLIĞI (BOA)



A.1.MKT.00042.00052.002

Ek-1: Bâb-ı Zabtiye’den gönderilen jurnal örneği



Ek-2: Taşradan gönderilen jurnal örneği

۱۷۰۱



دوخته و مکمل و حیات جبرستی بر حقیقت بود در دست کسی بر که حکایتی عادی بود نظری از دسترس جانی بالترکیم برست او و منور و بیادین
چنانچه در این اطمینان بود از این دو طرفه در وجه ضمیمه در دسترس شمیمه او در صورت مکرر بود

Handwritten notes in Ottoman Turkish script, likely a list or detailed account.

بگویم فقط شسته تا شیمه فرسی منور و جانی در صورت کسی بر که حکایتی عادی بود نظری از دسترس جانی بالترکیم برست او و منور و بیادین

Handwritten notes in Ottoman Turkish script, likely a list or detailed account.

فقط مکرر در صورت کسی بر که حکایتی عادی بود نظری از دسترس جانی بالترکیم برست او و منور و بیادین

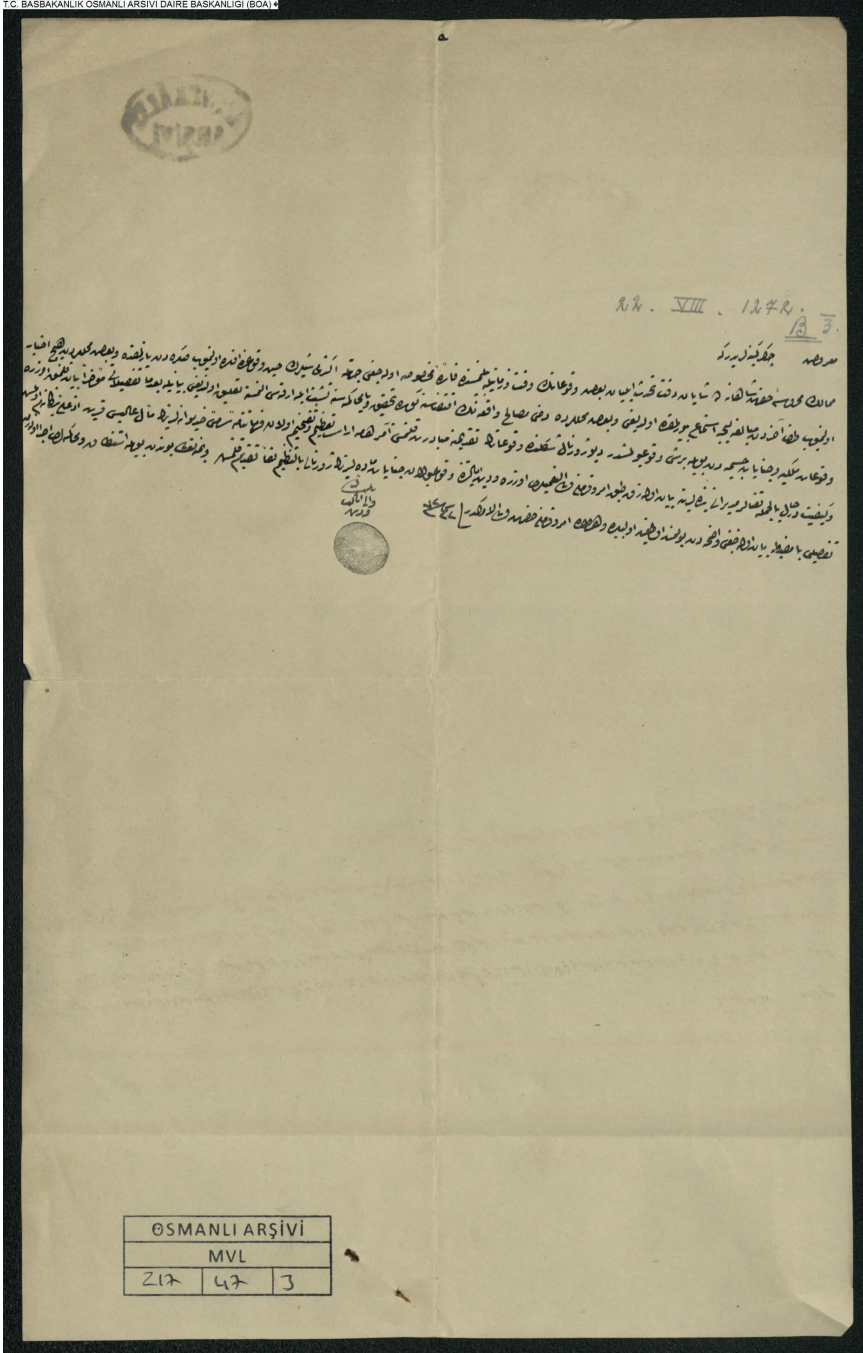
Handwritten notes in Ottoman Turkish script, likely a list or detailed account.

تشریحی از یادگار سلووی بیاید و در صورت کسی بر که حکایتی عادی بود نظری از دسترس جانی بالترکیم برست او و منور و بیادین
فقط مکرر در صورت کسی بر که حکایتی عادی بود نظری از دسترس جانی بالترکیم برست او و منور و بیادین
دوخته و مکمل و حیات جبرستی بر حقیقت بود در دست کسی بر که حکایتی عادی بود نظری از دسترس جانی بالترکیم برست او و منور و بیادین
چنانچه در این اطمینان بود از این دو طرفه در وجه ضمیمه در دسترس شمیمه او در صورت مکرر بود

OSMANLI ARŞİVİ
MVL
217 | 47 | 2
Zurk (Zahf 509)

MVL.00217.00047.002

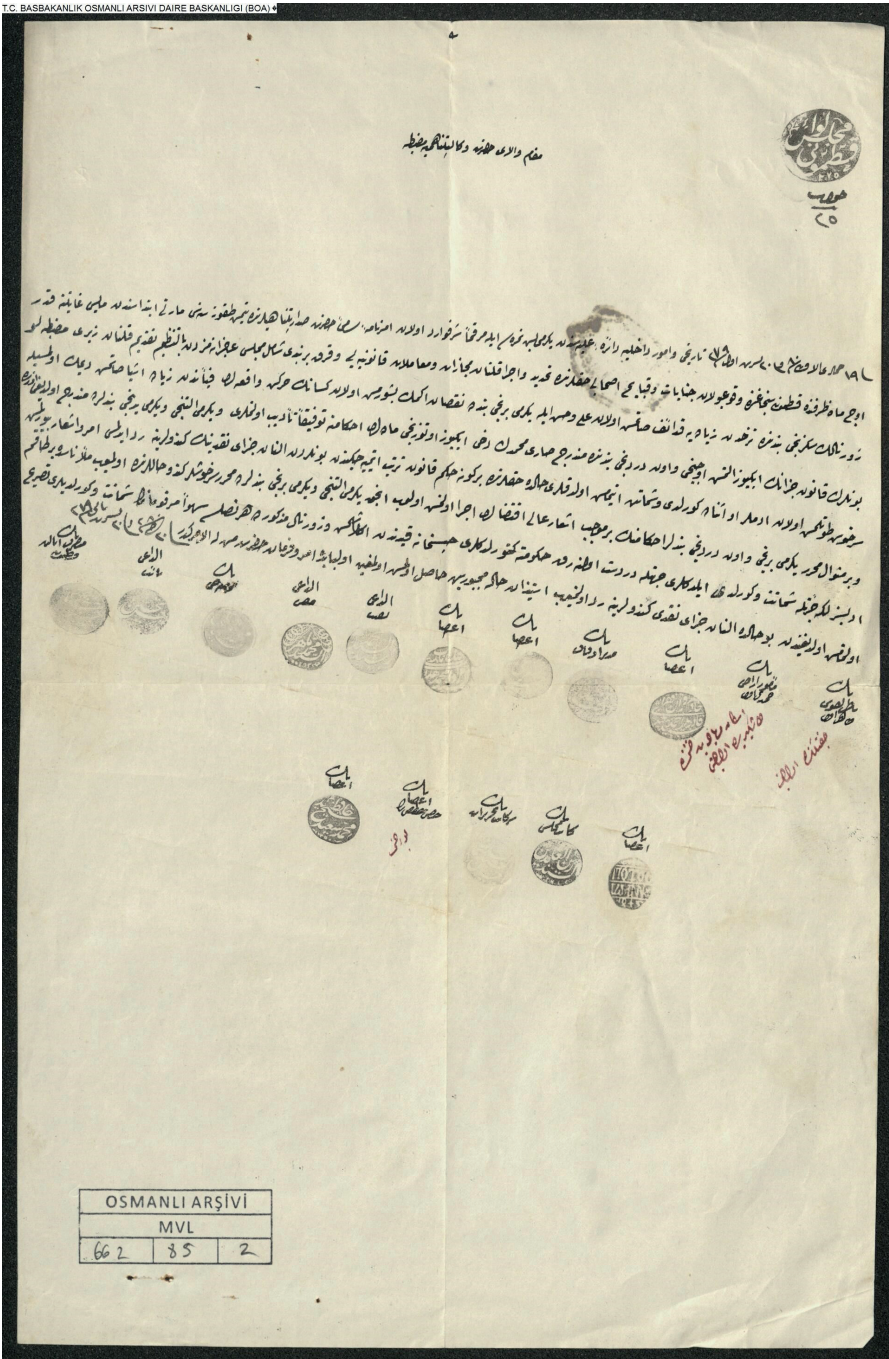
Ek-3: Taşradan gönderilen bir jurnal



MVL.00217.00047.003

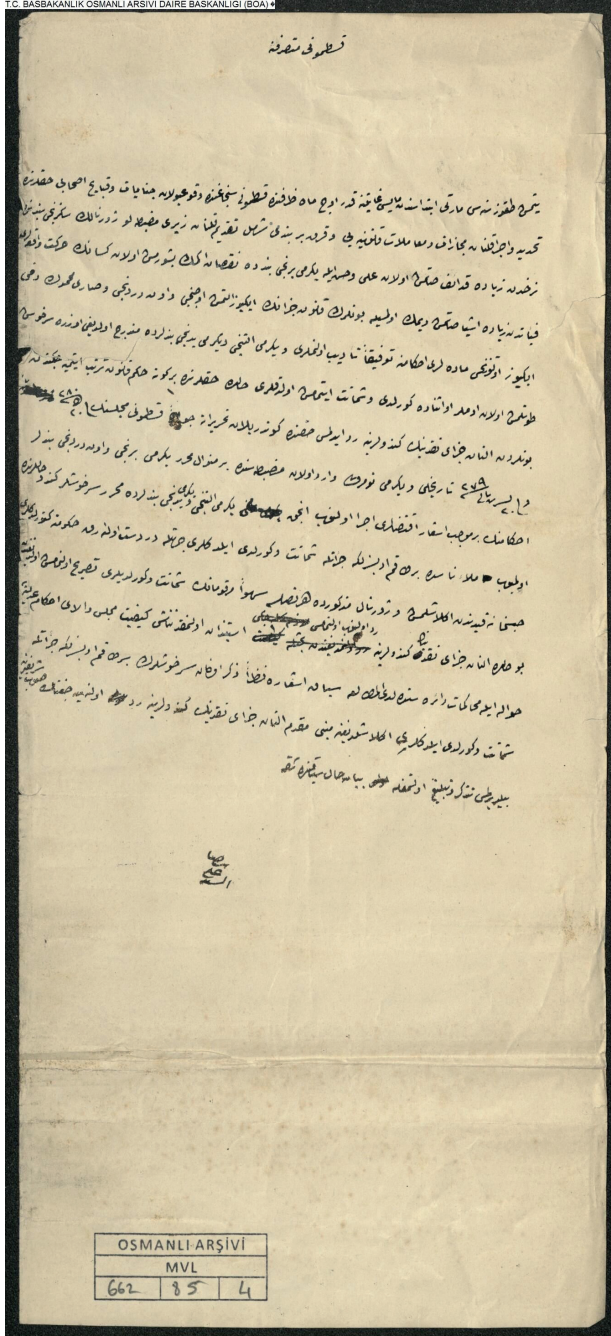
Ek-4: Taşrada bir mecliste hazırlanan jurnale ilgili eyalet valisinin yazdığı tahrir

T.C. BASBAKANLIK OSMANLI ARŞIVI DAİRE BASKANLIĞI (BOA)



MVL.00662.00085.002

Ek-5: Taşrada bir mecliste düzenlenen jurnale ilgili meclisin hazırladığı mazbata



Ek-6: Taşradan gönderilen jurnalın Meclis-i Vâlâ tarafından incelenerek ilgili yerel meclisin bulunduğu eyalet mutasarrıfına/valisine gönderdiği mazbata

T.C. BASBAKANLIK OSMANLI ARŞIVI DAİRE BASKANLIĞI (BOA)

مردودہ جگہ پر لکھا

صوبہ تبتہ سولت نیم نال اسی کا کہ مصلح و مدبر ہونے پر وقار و پرہیزگاری حاصل فرما و ارضیہ و نظریہ مملکت و امنیت لادہ فہم و حضورتہ عباد
وقتہ و زمانہ رویت و تدبیر و قانع و مدبر و سازگار و مقرر الٰہی و حرکت و ادارہ کی کیفیت بہراولیٰ پرکھ کر کہ درمیانہ نیک تقدیر و بوسنتا و حجتہ
فوق العادہ برسی ظاہر و پیر سرکت اعنائیہ وارہ صرہ قاتمقلدہ اورینہ مملکت و کار و ادارہ پرہ بکونہ سوی ادارہ وقتہ فوریہ کو دراصل مخلصین
دائما وقتہ و نظریہ کی کیفیت زیر ادارہ سے بصرہ و مصلح مقررین تبتہ اکیہ تقاضیہ پرہ بینہ راست الٰہیہ تبتہ و دانش اسی طرح تبتہ فوریہ
ادارہ سر فوار و اینسہ برتھما تبتہ علیہ حیاتہ اصفانہ الٰہی علیہ معلوم جگہ پر اوسہ و ارضیہ وقتہ صحتہ زیر اولیٰ اوزرہ کو امدادہ و کار
ارونہ مقرر الٰہیہ کی اتصال اسباب جملہ و ارضیہ و قانع و مدبر لکھ جگہ پرہ سارہ ناک و اتمام جگہ پرہ حال و حرکتہ صورت ادارہ زیر
تقصہ و تجسہ اور اہم لیس و ظہر صرف تقدیر و قدر و ارضیہ مصلح معاد زہد و حق طبعہ اور و فخر اصحابہ علیہ الشہرہ اولیہ زلزلہ وقتہ صلا
عباد و وقتہ احوال بولہ انصاف و اہم و ساریہ عدالتیہ حیاتہ علی اللہ پرہ اسی سببہ ادارہ با لہیہ اقامہ تا مابعد و بعدہ لادہ سببہ ارضیہ و ارض
حقتہ سگنائیہ ناجیہ و عدالتہ فہمہ و حجتہ اوقاف ارضیہ حقیقتیہ اقامہ بولہ و کیفیت ادارہ کی کیفیت مہر ہر اوج پرہ کہ اوزرہ لادہ لکھ تقدیر
تقدیر عدالتہ تانکیستہ ناجیہ پرہ ہر اوج پرہ ارضیہ و عدالتہ حجتہ اوقاف ارضیہ حقیقتیہ اقامہ بولہ و کیفیت ادارہ کی کیفیت مہر ہر اوج پرہ کہ اوزرہ لادہ لکھ تقدیر
و بوسنتا و حجتہ بولہ لادہ سببہ ارضیہ و عدالتہ حجتہ اوقاف ارضیہ حقیقتیہ اقامہ بولہ و کیفیت ادارہ کی کیفیت مہر ہر اوج پرہ کہ اوزرہ لادہ لکھ تقدیر
و بوسنتا و حجتہ بولہ لادہ سببہ ارضیہ و عدالتہ حجتہ اوقاف ارضیہ حقیقتیہ اقامہ بولہ و کیفیت ادارہ کی کیفیت مہر ہر اوج پرہ کہ اوزرہ لادہ لکھ تقدیر

۱۸

۱۸

OSMANLI ARŞIVI		
A.} MKT.UM		
237	69	1

A.} MKT.UM.00237.00069.001

Ek-7: Emirname üzerine Trablusgarp Valisi'nin gönderdiği tahrir

Büyük Ayasofya’da Padişah Türbeleri

Ayasofya Complex and the Tombs of Ottoman Sultans

Mustafa L. Bilge¹ 



ÖZ

Türbeler İslâm dünyasının hemen her tarafında bulunan yapılı kabirlerdir. Bu kabirlerin üstleri çoğunlukla kubbeli mimari tarzı ile kapatılarak hem ölüler korunmuş hem de ziyaret edenlere kolaylıklar sağlanmıştır. Bu türbelerin bakımları ve Kur’an okuma gibi hizmette bulunanlara yapılacak ödemeler için birtakım vakıflar oluşturulmuştur. Bu vakıflara gelir getirmek üzere akarlar (mukâta’at) bağlanmış, bunların düzenli olarak toplanması ve sonrasında toplanan gelirlerin gerekli yerlere sarf edilmeleri için yöneticiler (mütevellî) belirlenmiştir. Vakıflara bağlı gelirlerin toplanması ve vakıf sahibinin tek tek belirlediği şartlar (şart-ı vâkîf) doğrultusunda gösterilen yerlere ödemelerin yapılması mütevellînin en önemli görevleri arasındadır. Vâridât veya ithâlât olarak adlandırılan gelirlerin mesârifât veya ihrâcât olarak adlandırılan giderlerden fazla olması durumunda vakıf sahipleri değişik sarf yerleri önermişlerdir. Mesela burada söz konusu türbelerin dışında bazı yerlere yardım yapılması hususu üzerinde durulmuş ve değişik ödeme yerleri gösterilmiştir. Bu makalede incelediğimiz Ayasofya Külliyesi içinde bulunan “Padişah Türbeleri” de gelirleri giderlerinden fazla olan vakıflar arasında yer alırlar. Ayasofya Camii yanında açık bir şekilde göze çarpan kubbeli türbelerde Osmanlı hanedanından bazı isimler görülür. Kısaca ifade etmek gerekirse burası 46 yıl boyunca Osmanlı tahtında hüküm sürmüş olan Kanûni Sultan Süleyman’ın (926-974/1520-1566) oğlu, torunları ve onlarla ilişkili hanedan üyelerinin türbelerinin toplu olarak bulunduğu bir yerdir. Bunlar sırasıyla, 8 yıl tahta bulunan oğlu Sultan II. Selim (974-982/1566-1574), 21 yıl kadar tahta kalan torunu Sultan III. Murad (982-1003/1574-1595) ve 1003-1012/1595-1603 yılları arasında 9 yıl Osmanlı tahtında hüküm sürmüş olan Sultan III. Mehmed’dir. Ayrıca bunların yanı sıra makale metninde belirtilen diğer padişahlar, vâlîde sultanlar ve bazı şehzadeler yatarlar. Bunların adları ana metinde verilir. Çalışmada kaynak teşkil eden bilgiler Osmanlı Devleti’ne dair tarihlerde ve arşiv belgelerindeki kayıtlar bir araya getirilerek toplanmıştır. Ayrıca Osmanlı teşrifât kuralları gereği ziyaretleri gereken türbelerin önemi (meselâ kılıç kuşanmalarda ve muayyen günlerde yapılan ziyaretlerde) belirtmeye çalışılmış ve diğer yandan İslâm inancında türbe ziyaretleri konusundaki görüşler de tartışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ayasofya, Türbe, Padişah Türbeleri

Sorumlu yazar/Corresponding author:
Mustafa L. Bilge (Prof. Dr.),
İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), İstanbul,
Türkiye
E-posta: mlbilge@gmail.com
ORCID: 0000-0002-9750-1850

Başvuru/Submitted: 13.08.2021
Revizyon Talebi/Revision Requested:
01.09.2021
Son Revizyon/Last Revision Received:
09.09.2021
Kabul/Accepted: 09.09.2021

Atıf/Citation: Bilge Mustafa L. Büyük Ayasofya’da Padişah Türbeleri. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 11/2, (Eylül 2021): 941-974. <https://doi.org/10.26650/iuitd.2021.982601>

ABSTRACT

After the conquest of the city of Constantinople, the Ottoman's first course of action was to change its name to "Istanbul," followed by converting the famous Church of the Hagia Sophia into a mosque, changing its name to the Turkish version of "Ayasofya." At one time, Hagia Sophia was the leading Metropolitan Church of the Eastern Christendom, and it was built by King Justinian in 537 during the Byzantine Empire. This conversion was called the "right of the sword." According to the Ottoman war rule, when a city is taken after strong military resistance, it was a show of power to convert its biggest church to a mosque, which was commemorated by the preacher going up the pulpit (*minber*) on Fridays bearing a wooden sword in their hands. After this conversion, Sultan Mehmed erected mighty buttresses against the south wall, where he also built the first of the high and slim minarets. Furthermore, the place has been highlighted with more restorations and annexation of several other institutions like the *Madrasah*. As a matter of fact, the place has been considered an Islamic cultural complex with a mosque at its center. The same importance has been given by adding some more institutions there during the reigns of the following sultans. For instance, Sultan Selim II the conqueror, the son of Sultan Süleyman the Magnificent, erected the two buttresses against the north and the second minaret on the north-east corner, and his son Sultan Murad III, built the other two. Sultan Murad also undertook repairs to the mosque. Sultan Mahmud I established a library and a soup kitchen (*Imarethane*). Today, many rare books are housed in a separate section at the famous Süleymaniye Library in Istanbul. Another interesting fact is that starting from Fatih Sultan Mehmed the Conqueror, sultans prefer to have their tombs to be buried in Istanbul. In the second half of the 16th century, the yard of the mosque was turned into a quarter for sultans' tombs. Sultan Selim II, his son Sultan Murad III, and his grandson Sultan Mehmed III were all buried there. Dethroned Sultan Mustafa I and his nephew Sultan Ibrahim were also buried there. Apart from these sultans, some members of the Ottoman royal family, including their wives and children, were also buried there, for instance, the Walide Safiya Sultan, the mother of Sultan Ahmad I, who was the founder of the famous Sultan Ahmad Mosque and the wife of Sultan Mehmed III.

Keywords: Hagia Sophia, Tomb, Sultan Tombs

EXTENDED ABSTRACT

Ayasofya was originally a church built by the Byzantine Emperor Justinian, and it was at one time the leading Metropolitan Church of the Eastern Christendom. The church was built and opened to service on 27 December 537 and was in service until 1453 when the Ottomans conquered the city and converted it into a mosque. As the ancient Byzantine churches faced toward the city of Jerusalem, the Muslims turned their faces during their prayers toward Mecca, so the necessary arrangements were made inside the newly converted mosque. An interesting fact is that it was only during the reign of Sultan Murad III that he gilded a half-moon, which then crowned the dome, at a great expense; it has a diameter of 50 ells and replaced the cross atop the dome. Another reason for the renovation was that Muslims did not care about praying in a place that had a cross at its top for so many years. We understand that they neither thought of changing the name of Ayasofya nor the cross on top of the dome. During the conquest of Jerusalem, the advisors of the second Caliph, Omar b. al-Khattab, reminded him about the time of praying. They looked for a suitable place and ultimately, they offered prayers inside the church. He said there is no harm in praying there but regardless, they prayed in another place where a mosque was built later. So, we understand that the direction and not the place is important because Prophet Muhammad (pbuh.) declared that wherever it is clean

is considered suitable for prayer. Therefore, Ottomans used the church buildings for praying simply by arranging the Qibla direction properly toward Mecca. They did not bother changing their original names. Even when the Island of Cyprus was conquered (from the Venetians in 1571), two main churches with the name of Ayasofya were converted into mosques keeping their original names. Therefore, undertaking a study on them in the Ottoman archives requires researching through their original names—Ayasofya-i Kabeer and Ayasofya-i Sageer. Similar examples of this implementation can be found in many other cities of Anatolia.

The conqueror of İstanbul, Fatih Sultan Mehmed, was buried at the courtyard of the mosque that he built, which was later known as the Fatih area. His son, Sultan Bayezîd II, was also buried at the nearby Bayezîd complex, which includes a mosque, medrese, library, and an imaret. The Fatih Mosque is considered to be an entire complex with its Medrese of Sahn-ı Semân and other institutions and facilities, which are there apart from the mosque. Sultan Selim, the conqueror of Egypt, who had control of Hidjaz, including Haramain, at Mecca and Madina, was also buried at Istanbul near his mosque, and a complex in the area called Sultan Selim is not far from the Fatih Mosque. As for his son, Sultan Süleyman al-Kanûnî is also buried in his tomb near the Süleymaniye complex, which includes a mosque, medrese, and other institutions including the Süleymaniye Library with its worldwide reputation of housing rare manuscripts of the Islamic civilization.

This is followed by the sultans' tombs in the courtyard of Ayasofya. Tombs are defined as "Turba" in Turkish. Simply put, they are graves, especially a large decorative one built to have a large space inside where the dead are placed. The Turkish and English Lexicon by Redhouse gives the following meanings for the word "Türbe": a grave, a tomb, especially a mausoleum (see; Redhouse Lexicon, Constantinople, 1890, p. 528). In another explanation, "Türbe" or "Kubbe" is a term which comes to acquire the sense of tomb or mausoleum in Islamic funerary architecture (see; T Leisten, "Turba," *The Encyclopedia of Islam*, new edition, vol. X, Leiden, Brill, 2000, p. 673-5). In the second half of the 16th century, the place next to the southern part of the Ayasofya Mosque ("Kurb-i Ayasofya" as it is described in the archival records) was converted into a mausoleum for the sultans. In this group, there are three tombs in that cemetery and two burial places for two other sultans and their relatives. The oldest among them is that of Sultan Selim II; followed by the tomb of his son, Sultan Murad III, and his grandson, Sultan Mehmed III, and his 19 brothers who had been killed according to the "Kanunname of Sultan Mehmed II." The other two places belong to Sultan Mustafa I and Sultan Ibrahim, who was his nephew. He was likewise buried there. They almost took refuge under the banner of the Ayasofya Mosque. It was like a remembrance of the conquest of their great grandfathers in the city of Istanbul. While they were buried at the same place, the following sultans were buried at their own tombs, mostly next to the complexes built by them. For example, Sultan Ahmed I was buried near his mosque at Sultanahmed (previously called At Meydanı), and Sultan Mustafa III was buried next to Laleli Mosque with his son Sultan Selim III and with other members of the Ottoman family.

- 1) The Tomb of Sultan Selim II: Sultan Selim II died at the age of 50 on 28 Shaban, 982/13 December, 1574. He was the first Ottoman sultan to die in Istanbul, the capital of the Ottoman Empire. A complex was built for him in Edirne in the years 972–982/1564–1575; it took about 10 years for the construction to be completed; the chief Ottoman court architect Sinan (1538–1588) was determined to surpass the dome of Ayasofya. Although they had approximately the same diameter, but its steeper profile makes it higher when measured from the base of the dome. Sinan used İznik tiles in both the mosque and tomb.
- 2) The Tomb of Murad III: When his father Sultan Selim died (1574), he was succeeded by his son Murad III (982–1003/1574–1595).
- 3) The Tomb of Mehmed III: When his father Sultan Murad III died (1595), he became the Sultan of the Ottoman Empire as the 13th Ottoman Sultan (1003–1012/1595–1603). Following his father's funeral on 16 Djumada al-Awal/27 January, it was very unfortunate that the very next day his 19 brothers died and were laid to rest beside their father, Sultan Murad III. Their names have been provided in the Ottoman History of Solâk-zâde (see; Solâk-zâde, Târîh, Istanbul, 1297, pp.620-83). Sultan Mehmed was buried at the same cemetery and in the tomb constructed for him.
- 4) The other two graves of the sultans there are as follows:
 - A) The first one is of Sultan Mustafa I (who died in 1032/1623). He served his country twice (at different times) as the Sultan of the Empire. The first time, his reign lasted for 3 months only (from 22.11.1617 to 26.02.1618), and the second time, it lasted for slightly more than a year (from 19.05.1622 to 10.09.1623).
 - B) The other grave is of Sultan Ibrahim (who died in 1058/1648). He was the Ottoman sultan for eight years (from 08.02.1640 to 08.08.1648), following Sultan Murad IV.

There is an *awqaf* prepared for the maintenance of the tombs and for regular payments for the religious duties held there. The aim of this *awqaf* was to keep the tombs and some other mosques all over Istanbul in good condition. According to *awqaf*, neighboring Ayasofya Mosque, Fethiye Cami Mosque, Gül Cami Mosque, and others were taken care of. A part of this article is therefore dedicated to the Ottoman archival materials to show how the maintenance of the mosques converted from churches was carried out.

Most of the old church buildings have been taken over and protected by endowments made to strengthen their construction and support their function as the houses of God. Like in the case of Ayasofya, many other old churches have always been used as religious centers. The *awqaf* of the sultans' tombs, which is adjacent to the main building of Ayasofya Mosque, and the main *awqaf* of Ayasofya itself has, in a way, protected and salvaged the property from being damaged or ultimately destroyed.

Awqaf usually includes three important points. They should have some revenue-generating properties for themselves. The financial incomes and expenditures of the *awqaf* budget should be the responsibility of the independent managers called “Mutawalli.” Therefore, the mutawallis hold a significant position in the *awqaf* system. The generated income is paid to the places indicated by “Waqf owners” and called “Shart-ı Wâqif,” which means the aims and conditions put forward by the designers of *awqaf*. It is quite interesting to find the name of Djarba Island off Tunis among the revenue-generating properties of these *awqaf* tombs together with many others (see, Ottoman Archive, COA. MAD.d.6040, where the income to the Waqf is seen as 5.000 qurush by 1052–1053/1640–1653. This financial report covers a long period of about 13 years).

Giriş

Türbeler, vefat eden bir kişinin defnedildiği yerde ve genelde kubbeli olarak yapılan kapalı yapılardır. Osmanlı Devleti'nde başta padişahlar ve hanedan mensupları olmak üzere toplumun ileri gelenleri ve sadrazamlar gibi bazı devlet ricali , a'yân ve ileri gelenler ile ulema ve meşayih genelde camilerin veya tekkelerin hazirelerinde defnedilmişlerdir. Bu yapılar arasında padişahlar için hazırlanan türbeler seçilen yerler ve yapı şekilleri açısından diğerlerinden oldukça farklıdır. Bunları arasında padişahlar hayatta iken kendileri tarafından yaptırılanlar olduğu gibi vefatları sonrasında onlar için hazırlananlar da vardır. Genelde padişahlar veya sadrazamlar gibi üst düzey devlet görevlileri, çoğunlukla İznik, Bursa, İstanbul gibi pâyitaht şehirlerde görüldüğü üzere kendi yaptırdıkları camilerin uygun bir kısmında belirlenen yerlere özel türbelerini yaptırmışlardır. Ancak önceki başşehirlerden İznik ve Bursa dışında Edirne'de veya bugün Türkiye Cumhuriyeti sınırlarının dışında kalmış olan Rumeli, Kuzey Afrika ve Suriye bölgesindeki şehirlerde de benzer türbelere rastlanır. İlk dönem Osmanlı padişahlarından I. Murad, Yıldırım Bayezid ve Çelebi Mehmed'in türbeleri Bursa'da bulunurken, Fatih Sultan Mehmed'den itibaren padişahların türbeleri İstanbul'da yer almaktadır.

İstanbul'da Bulunan Bazı Padişah Türbeleri

Fatih, Sultan Selim, Süleymaniye, Sultan Ahmed ve Laleli (Sultan III. Mustafa) camilerinin yanlarındaki türbelerde adı geçen camileri yaptıran padişahların türbeleri bulunmaktadır. Laleli Camii'ni yaptıran Sultan III. Mustafa türbesinde oğlu Sultan III. Selim'in türbesinin bulunması gibi, aynı mekanı paylaşan padişah türbeleri de vardır. Bunlar yanında İstanbul'da Eyüp semtinde Ebû Eyyüb el-Ensârî, Beşiktaş'ta Yahya Efendi, Üsküdar'da Aziz Mahmûd Hüdâî hazretlerinin türbeleri ve Beykoz'da Hz. Yûşâ türbesi zaman içinde İstanbul'da buldukları semtlere adlarını vererek bu semtlerle bütünleşmişlerdir. Ayrıca Gedik (Ahmed) Paşa, Cerrah (Mehmed) Paşa, Atik Ali Paşa gibi Osmanlı Devleti'ne en üst düzeyde hizmet vermiş kişilerin adları da İstanbul'un çeşitli semtlerinde halen yaşamaya devam etmektedir. Sultan IV. Murad dönemi sadrazamlarından ve Sultan I. Ahmed'in kızı Hanzâde Sultanla evlenerek dâmâd-ı şehriyârî olan Bayram Paşa'nın türbesi ve medresesi Haseki semtinde bulunmasına rağmen bu semt, bölgede bulunan ve külliyesiyle öne geçen Kanûnî'nin zevcesi <Büyük> Haseki Sultanın adıyla anılır. Osmanlı topraklarında bulunan bu sayısız türbe halk arasında hürmetle anılır ve sıklıkla ziyaret edilerek şehir ve sakinlerinin manevî hayatı için büyük önem taşırlar. İstanbul'un çeşitli bölgelerinde yer alan bu türbeler, her biri bir ziyaret mekanı olarak dinî hayatın önemli bir parçası olmayı sürdürmektedirler. Bu tür türbe ziyaretlerine fevkalâde önem verilmiş ve bu konu Osmanlı medeniyetinin önemli hususiyetlerinden birini teşkil etmiştir. Mesela Osmanlı Devleti'nde tahta yeni çıkan padişahlar için "cülûs" sonrasında birtakım seremoniler icra edilirdi. Bunlar sırasıyla "bey'at" denilen padişaha bağlılık arzı ve hemen sonrasında en kısa zaman içinde yapılan "taklîd-i seyf", "takallüd-i seyf" veya "ta'lik-i seyf" de denilen "kılıç kuşanma" merasimleridir. Osmanlı teşrifatında çok önemli yeri olan bu kılıç kuşanma alayı

Eyüp'te Hz. Halid Ebû Eyyûb el-Ensârî türbesinin ziyareti ile son bulurdu.¹ Genelde bu tür kılıç kuşanma merasimleri sırasında önce Fatih Sultan Mehmed'in türbesi ziyaret edilir ve son ziyaret olan Eyüpsultan semtinde ziyaret tamamlandıktan sonra alay tamamlanarak Topkapı Sarayı'na dönülürdü. Sultan I. Abdülhamid bu yolu seçerken (bk. COA.TS.D.1054 ek-1, tarih; 1187/1774 yılı, cülûs-ı hümayûnun 7. gününde). Sultan II. Abdülhamid'in gidişte deniz yolunu ve dönüşte kara yolunu tercih ettiği görülmüştür (COA.İ.DH.730/50882 tarih, 1293/1876). Bütün bu bilgiler ışığında, türbe ziyaretlerinin hem Osmanlı teşrifâtında hem de halk arasında siyâsî ve mânevî bir değere sahip olduğu görülmektedir. Yapıları açısından her biri birer sanat eseri olan bu türbelere kimi zaman "türbe-i 'azîme" (muhteşem türbe) gibi sıfatlar eklendiği de görülmüştür. (bk. Yakut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, Beyrut, c. 3, s. 46-7).

Maksadını Aşan Türbe Ziyaretleri

İslâmî inançta zaman içinde gelişen yanlış uygulamalar dolayısıyla türbelere yapılan ziyaretler sırasında amaçlarını aşan talepler bid'at olarak değerlendirilmesine rağmen, Eyüp Sultan Türbesi gibi bazı türbelerde "hâcet pencereleri" denilen özel dua alanları bulunmaktadır. Burada itikadî açıdan çok ince bir durum söz konusudur. Şayet orada medfun bulunan zattan bir şey talep ediliyorsa bu durum İslâm inancı açısından doğru değildir. Zira Allah, kullarına ibadet ve her türlü istekler için kendisine yönelmelerini ve asla başka kapılar arayışı içinde olmamalarını emreder. Bu gibi anlayışlar ve uygulamalar ilk başta zararsız gibi görünen türbe ziyaretlerini amaçlarının dışına taşıyarak hedeflerinden saptırır ve zararlı şekle sokar. Özellikle Ramazan aylarında sıklıkla ortaya çıkan "Helvacı Baba", "Sirkeci Baba" gibi kimselerin ruhlarından istimdat konusu fevkalade sakıncalıdır. Türbe ziyaretlerinin ülkemizde genellikle orada yatan merhumun aracılığı ile bir konu hakkında talepte bulunma şekliyle yapıldığı bilinmektedir. Böylesi bir anlayışın gerçek İslâmî değerler içinde yeri olmamasına rağmen günümüzde devam ettiği görülmektedir. Kur'an-ı Kerim'de Allah Teâlâ başka mercilerden istenilen yardımların yanlış olacağını, ibadetlerin ve isteklerin sadece Allah'a karşı yapılması gerektiği hususuna birçok yerde işaret eder. Bu önemli konuya Fâtiha sûresinde çok açık bir biçimde vurgu yapılmıştır: "Sadece sana ibadet eder ve yalnız senden isteriz."² Dolayısıyla taleplerin sadece Allah tarafından karşılanabileceği ve bu konuda başka bir muhatabın olmadığı, verdiği nimetlerle insanları rahatlatan, onları her türlü sıkıntı ve dertten kurtaranın sadece Allah Teâlâ olduğu açıkça belirtilmektedir.³

Buraya kadar zikredilenler ışığında, İstanbul'un ve Anadolu'nun hemen her şehrinde birer câzibe merkezi olan bu kabir ve türbe ziyaretlerinin mutlaka bu iman prensipleri ışığı altında yapılması gerektiği ifade edilmiştir.⁴

1 Necdet Sakaoğlu, "Kılıç Alayları", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 4/555-7.

2 Fâtiha 1/5.

3 En'am sûresi 6/6.

4 Süleyman Toprak, "Kabir ziyaretleri ile ilgili yanlış hareketler ve sebepleri", *Geçmişten Günümüze Mezarlık Kültürü ve İnsan Hayatına etkileri Sempozyumu* (İstanbul, 1999), 327-342; ayrıca bk. Mehmet Şener, "Kabir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 24/35-37.

İslâm İnançına Göre Türbe Ziyaretleri

Osmanlı döneminde devlet topraklarının hemen her bölgesinde türbeler başlıca ziyaret mekânları olarak kabul edilmiş, hatta adreslerini gösteren özel haritalar bile bastırılmıştır. Bütün bunların başında hiç şüphesiz Ayasofya Külliyesi'nde bulunan padişah türbeleri gelmektedir. Burada ifade edilmelidir ki kabirlerin türbe haline getirilerek birer ziyaretgâh haline dönüştürülmesine Osmanlı Devleti'nden çok önceleri İslâm beldelerinde tesadüf edilmektedir. Özellikle Kahire, Şam ve Bağdat gibi önemli şehirlerde günümüze ulaşmış ve güncelliklerini koruyan önemli türbeler bulunur. Kahire'de Fâtımiler dönemine ait meşhur Halife el-Muîz için 973 yılı sonrasında vücuda getirilmiş olan “türbetü'l-za'ferân”, Şam'da Nureddin Zengî'nin meşhur türbesi bu bağlamda verilebilecek ilk örneklerdendir.⁵ Tarihte ve günümüzde inşa edilen bu mezar ve türbelerin ziyaretleri konusunun nasıl yapılması gerektiği hususu üzerinde çeşitli görüşler ortaya konmuştur. Şirke düşme korkusundan uzak durulmak şartı ile bu mekânların ziyaretlerinde bir yanlış olmayacağı görüşü ağırlık kazanmaktadır. Nitekim bu konu, Hz. Peygamber'den (s.a.v.) naklen günümüze ulaşmış bulunan güvenilir hadis kaynaklarında genelde “Cenâiz” başlığı altında ele alınmıştır. Burada vurgulanan esas, bu tür kabir veya türbe ziyaretlerinin ziyaretçilere ölümü hatırlattığı noktası olmuştur.⁶

Hac ibadetini yerine getirmek amacıyla yola çıkanların güzergâh üzerinde ziyaret edecekleri meşhur türbeler için özel olarak Hac Rehberi türünden eserlerin yazıldığı da bilinmektedir.⁷ Osmanlı topraklarında kabirlerin türbe haline konarak birer ziyaretgâh durumunda ortaya çıkmaları üzerinde, önceki dönemlerde İslâm dünyasındaki uygulamaların etkileri açıkça görülmektedir. İslâm öncesi muhteşem kabirlerin ve türbelerin yapıldığını ve bir bakıma yaşayanların hayat şartlarının çok üstünde bir durumda hazırlıkların yapıldığı görülmektedir. Buna, aslında her biri birer mezar ve türbe mahiyetinde yapılar olan Mısır'daki piramitler örnek olarak gösterilebilir.

Ayasofya'da Teşekkül Eden Sultan Türbeleri

Fatih Sultan Mehmed'in fethi ile Osmanlı Devleti'nin başkenti yapılan İstanbul'da sultanlara ait hemen bütün kabir veya müstakil halinde defnedildikleri türbeleri bu şehirde bulunmaktadır. Fatih Sultan Mehmed'in kendi türbesi ve Eyüp Sultan Ebû Eyyub el-Ensarî türbeleri İstanbul'da yapılan cami ve türbelerin ilklerini teşkil eder. Sonrasında gelen padişahların bu şehirde yaptıkları cami veya daha geniş çapta külliyelerin civarında türbeler yaptırdıkları bilinmektedir. Ancak Sultan II. Mahmud gibi cami çevresinde bulunmayan sadece türbe sahipleri de vardır. Fatih'in oğlu II. Bayezid, onun oğlu I. Selim ve yine onu takiben Osmanlı tahtına geçen oğlu Kanûni Sultan Süleyman, yaptıkları cami ve diğer eserlerden oluşan külliyesi ile İstanbul'u âdeta bir İslâm Eserleri Müzesi şekline dönüştürmüşlerdir. Bu padişahlar öldüklerinde, geride bıraktıkları bu hayır eserlerinin yakınlarında hazırlanan türbelerinde defnedilmişlerdir.

5 T. Leisten, Turba, *Encyclopaedia of Islam, New Edition* (Leiden, 2000), 10/673-5).

6 Müslim, “Cenâiz”, 108; Ebû Dâvûd, “Cenâiz”, 81.

7 İbnü'z-Zeyyât, *el-Kevâkibü'l-seyyâre fî tertîbi'z-ziyâre*, nşr. K. M. el-Receb (Bağdat: ts.).

Padişah türbeleri açısından en önemli merkezlerden biri de Ayasofya Camii bitişiğindeki türbeler mekânıdır. Önceleri Kanunî'nin oğlu Sultan II. Selim ve torunları III. Murad ve yine sonrasında onun oğlu Sultan III. Mehmed ile başlayan bu birleşme daha sonraları Sultanlar I. Mustafa ve İbrahim gibi diğer padişahların eklenmeleri ile genişlemiştir. Şehzâdelerin de definleri sonrasında Osmanlı hânedânına bağlı hanım sultanlar ve valide sultanlar gibi diğer hânedân mensuplarının defnedildikleri merkez haline gelmiştir. Sultan III. Mehmed'in türbesi burada iken, oğlu I. Ahmed kendisine özel ve oldukça iddialı bir cami olan Sultanahmed Camiini yaptırarak türbesini de oraya eklemiştir. Laleli Camiini yaptıran Sultan III. Mustafa buradaki türbesine defnedildiği gibi, daha sonra oğlu Sultan III. Selim de buraya defnedilmiştir. Yani anlaşıldığı üzere türbelerin kuruluşları sonrasında ve zamanla etrafta birtakım kümeleşmelerin oluştuğu görülmektedir. Bu yeni oluşan gözde türbe mekânlarına zamanla eklenen kütüphaneler ve imarethaneler neticesinde buraların İstanbul'da birer câzibe merkezleri haline geldikleri görülür. Bu eserlerin buldukları yerlere verdikleri isimler günümüzde de buldukları semtlerin adlarını oluşturmaktadır.

Osmanlı İstanbulu

Fatih Sultan Mehmed döneminde hocası meşhur Akşemseddin hazretlerinin işaretleri ile İstanbul'a kazandırılan Ebû Eyyûb el-Ensârî Camii ve Türbesi yanında Fatih Camii ve medreselerden oluşan külliyesi şehre uzak mesafelerden ilim adamlarını cezbeden ilim merkezleri haline geldi. Buhara ve Semerkant'tan Ali Kuşçu ve emsali alimler İstanbul'a geldiler. Onların gelmesiyle bu merkezlerin değeri de artmış oldu. Öte yandan şehrin merkezinde yer alan Ayasofya Camii ve medreselerinden oluşan külliyelere daha sonra gelen padişahlar döneminde ilaveler ve restorasyonlar yapılması ile hizmet süregeldi. Sultan I. Mahmud döneminde Ayasofya Külliyesine eklenen kütüphane ve imarethane (aşevi) ve yine Fatih Camii yanına eklenen kütüphane ve içine konulan değerli eserler bu hizmetler arasındadır. Fatih ve Ayasofya Camilerine eklenen kütüphanelerin ve Ayasofya Camii yanına eklenen imarethaneler sonradan 1153 /1741 ve 1155/1743 yıllarında Sultan I. Mahmud döneminde (1143/1730- 1168/1754) yaptırılmıştır.⁸ Bu eserlere yapılan inşaat alanındaki güçlendirme ve tamirlerin yetersiz kalması durumunda yeniden inşa edilmiş olmaları son derece dikkat çekicidir. Mesela Sultan III. Mustafa döneminde meydana gelen depremde büyük hasar gören Fatih Camii ve Türbesi baştan sona yeniden inşa edilirken Eyüp Camii de türbesi ile birlikte oğlu Sultan III. Selim zamanında aynı şekilde yeniden yapılmıştır. Kısacası cami, medrese, kütüphane ve aşevlerinden oluşan külliyeler daima birer türbe ile taçlandırılmış ve tam olarak birer İslam Kültür Merkezi haline getirilmiştir.⁹

8 COA. TS. E. 531/10; COA. TS. D. 2384 ve D. 987.

9 Lütfü Paşa, *Tevârîh-i Âl-i Osman* (İstanbul: Matbaa-yı Âmire, 1341), 426-427.

Osmanlı Devleti Öncesi Türbe Uygulamaları

Türbelerle ilgili İslâm coğrafyasının değişik bölgelerde ve değişik adlar altında uygulamaların bulunduğu bilinmektedir. Diğer bir deyişle Osmanlı Devleti'nin ortaya çıkmasından önce de İslam devletleri ve toplumlarında kabirlere itina edilmiş ve hatta üzerlerine değişik boyutlarda türbeler yapılmıştır. Kümbet, makam, meşhed, buk'a, bakî', darîh, kubbe ve ravza gibi adlar farklı İslam beldelerinde türbe karşılığında kullanılan kelimelerdir. Uygulamaların başlangıcı Abbasî hilâfeti dönemine kadar gitmektedir. Kubbetü's-Suleybiye ve yine Abbasî döneminde olmak üzere Buhara'da Sâmânîlerden İsmail b. Ahmed için yaptırılan kubbe uygulaması görülmektedir. Bu tür uygulamaları Karahanlılar, Gazneliler, Büyük Selçuklular, Anadolu Selçukluları, İlhanlılar ve Karamanoğulları dönemlerinde de görmek mümkündür. Anadolu Selçukluları'ndan günümüze ulaşan en eski türbe İzzeddin Keykavûs'un Sivas'ta yaptırdığı medresenin bir odasında oluşturulan türbesidir.¹⁰ Osmanlı Devleti dışında kalan İslâm coğrafyasında meselâ Mısır'da Fatımîler döneminden başlayarak köklü bir türbe uygulamalarına şahid oluyoruz. Sultâniye ve el-Melikü'l-Eşref İnal örnekleri medrese, ziyaretgâh ve tekke eserlerini ortaya koymaktadır. Bâbü'l-vezîr'de bulunan meşhur Memlük sultanı Kayıtbay (1468-1496) Türbesi¹¹ ve yine Kahire'de bulunan Sultan Hasan Külliyesi şehir merkezindeki medrese ve türbe kombinasyonu, sanki Ayasofya Cami-Medrese-Türbe kombinasyonu uygulamasına örnek teşkil ettiği fikrini uyandırmaktadır.

İstanbul'un Fethinde Önce Osmanlı Hanedan Türbeleri

Fatih Sultan Mehmed döneminde İstanbul'un fethi ile Osmanlı başkenti İstanbul'a taşındır. Ancak bundan önce başkent olarak kullanılan İznik ve Bursa, birçok hanedan türbesini barındırır. Özellikle Bursa bu hususta öne çıkmaktadır. Nitekim Osmanlı Devleti'nin kurucusu Osman Gazi'nin türbesi ve yine Yıldırım Bayezîd Külliyesi'nde yer alan türbesi, Çelebi Mehmed'in kendi adına yaptırdığı ve günümüzde Yeşil Türbe olarak bilinen türbesi ve yine Sultan I. Murad'ın (Çekirge'de) ve Sultan Fatih'in babası II. Murad'ın külliyesinde bulunan türbeleri Bursa şehrine damgalarını vurmuşlardır. Fatih dönemi ile birlikte padişahlar yönetim merkezlerini Yeni Saray olarak da bilinen Topkapı Sarayı'na taşımışlar ve vefatları sonrasında türbelerini de bu şehrin değişik kesimlerine kondurmuşlardır. Çoğunlukla yaptırdıkları cami, medrese ve kütüphane gibi külliyelerin bir kısmına da türbelerini yerleştirmişlerdir. Daha sonra gelen diğer hanedan mensupları da kendilerinden önce yaptırılmış olan ve İstanbul'un değişik semtlerinde bulunan bu türbelere defnedilmişlerdir. Fatih'in oğlu Sultan II. Bayezîd'in İstanbul'un tam ortasında bulunan cami, medrese ve kütüphaneden oluşan külliyesi sonrasında oğlu I. Selim ve yine onun oğlu Kanuni Sultan Süleyman sonrasında oğlu Sultan II. Selim'in

10 İsmail Orman, "Türbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 41/466.

11 Doris Behrens Abousseif, "Kayıtbay Külliyesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 25/82-2; ayrıca bk. L. A. Mayer, *The Buildings of Qayıtbay as described in his Endowment Deeds* (London, 1938).

türbesinin Ayasofya külliyesi yanında bulunması ile ağırlık bu defa bu bölgeye kaymış ve oğlu III. Murad ve sonradan onun da oğlu III. Mehmed'in türbeleri ile burası adeta Osmanlı sultanları ve hanedan mensuplarının toplu kabristanı haline gelmiştir. Sonradan gelen diğer iki padişah ile birçok hanedan mensubu buraya gömülmüştür. Bu arada Eyüp bölgesinde medfun bulunan sahabeden Ebû Eyyüb el-Ensari'ye Sokollu Mehmed Paşa gibi birçok devlet ricali ve ulemanın komşu olmayı tercih etmesiyle burası da türbeler açısından öne çıkan semtler arasında yer almıştır. Yine önemli semtlerden biri de Üsküdar'dır. Kanûnî Sultan Süleyman'ın kızı Mihrimah Sultan adına yaptırdığı cami ile bu ilçeyi tercih etmesinin hemen arkasından Nurbânu ve Gülnüş Emetullah burada Üsküdar'ın en merkezî bölgelerinde Atîk Valide ve Cedid Valide olarak bilinen camileri ve türbelerini tesis ettiler. Sultan III. Mustafa da annesi ve eşi için Ayazma Camii olarak bilinen camiye yaptırmıştır. Böylece sanki Üsküdar yakasında daha çok valide sultanların eserlerinin yer aldığı söylenebilir. Ancak İstanbul'un Avrupa yakasında Haseki Camii külliyesi gösteriyor ki İstanbul bir bütün olarak düşünülmüş, Avrupa ve Asya yakaları asla biri diğeri üzerine üstün kılınarak birbirinden ayrı tutulmamıştır.¹²

Türbeler İçin Kurulan Vakıfların Gelir Gider Tablolarını Gösteren Arşiv Kayıtlarından Örnekler

Bu konu da türbelerle ilgili diğer benzer uygulamalar gibi Osmanlı öncesi diğer İslâm devletlerinde uygulanmış ve türbeler için özel vakıflar tesis edilmiştir. Esasen vakıflarda gerekli olan temel esaslar açısından bir incelemeye tabi tutulduğunda bu uygulamaların diğer "Külliye" vakıflarından pek farklı olmadığı görülür. Önce bu vakıflarda Haremeyn'e bazı muayyen meblağların gönderilmesi şartı dolayısıyla bunların bilindiği şekli ile "Haremeyn Vakıfları" olarak kabul edildiği ve o şekilde muamele görüldükleri ifade edilmelidir. Bundan anladığımız birinci mana bu evkafın sarayda Haremeyn vakıflarının en yüksek seviyede kontrollerinin "Nâzır" olarak Dârüssaade Ağaları'nın ofisinde yapılmış olduklarıdır. Bu hususta çeşitli muhasebe raporlarından anlaşılmasının yanında müstakil bir arşiv belgesindeki ifadeler bunu kanıtlamaktadır:

(Haremeyn Hazinesinden verile !)

(İstanbul'da Ayasofya-i Kebîr Cami'-i Şerîfi kurbünde vâkı' merhûmûn ve mağfûrun lehüm Sultan Mehmed Han ve Sultan Selîm Han ve Murad Han (tâbe serâhum) evkâf-ı mülhakâtından Fethiye Cami'-i Şerîfinin mahfil-i hümayûn etrafındaki kurşun püşîdeli derelerin çatısı ve 4 adet havale camları mahfil-i hümayûn-ı mezkûrun üzerinin çatısı ve Cami'-i mezkûrun iktizâ eden ta'mîr u termîmine 1.131.5 kuruş ve Üsküdar'da vâkı' merhûme vâlide sultan , vâlide-i sultan Ahmed Han (tâbe serâhâ) nın Cami'-i Şerîfeleri (burada kastadilen Sultan IV.Mehmed'in eşi, Sultanlar III. Ahmed ve II. Mustafa'nın anneleri olan Vâlide Sultan Gülnüş Emetullah ve onun camii olan Üsküdar Vâlide-i Cedîd Camiidir.) ve Sebilhâne-i Latîfeleri ve memşâları

12 İsmail Orman, "Türbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 41/464-6; Hakkı Önkal, *Osmanlı Hânedan Türbeleri* (Ankara: 1992).

su yolları tamîr ve termîmine dahî 1.085.5 kuruşun cem'an 2.217 kuruş harc u sarf olunduğu ma'lûm-ı hümayûnları buyurulduktaki meblağ-ı mezkûr Haremeyn-i Şerîfeyn Hazînesine teslim olunan mu'accelât-ı evkâf-ı mezkûreden i'tâsı husûsu muvâfık-ı rızâ-yı mülûkâneleri ise olbâbda ve her halde emr u fermân veliyyü'l-emir Efendimiz hazretlerindedir.¹³

Ayasofya'nın hemen yanında ve adeta avlusunda yer alan bu türbeler arşiv belgelerinde “der kurbu” veya “der nezd-i” gibi tanımlamalarla anlatılır. Önceleri arşiv kayıtlarında Ayasofya'nın yakınında şekli ile yer alan söz konusu “türbeler” zaman içinde ve özellikle Sultan I. Mahmud döneminde 24 Muharrem 1153/21 Nisan 1740 tarihinde açılan kütüphane¹⁴ ve imarethane¹⁵ gibi ek binalar ve etrafa çekilen dış duvarlar neticesinde bir “Küllîye” haline gelmiş ve türbeler ortaya çıkan Ayasofya Külliyesi avlusu içinde kalmışlardır. Ayasofya Medresesi ise Fatih Sultan Mehmed'in Fatih'te kurduğu Semâniye Medreseleri öncesinde kurmuş olduğu bir medrese olarak bilinir.¹⁶ Bu araştırmada konu edilen türbelerde her biri Osmanlı Devleti'nin yükselme döneminde önemli rol oynamış ve muayyen bir süre hüküm sürmüş olan padişahlar ve yakınlarına özel kalmıştır. Nitekim Sultan III. Mehmed'in oğlu Sultan I. Ahmed ayrı bir yerde yaptırdığı Sultanahmed Camii'nin yanındaki türbesine defnolunmuştur. Böylece bu türbeler üç adet ile sınırlı kalmış, ancak sonradan yeni bazı definler olmuştur. Bu durum Kanûnî Sultan Süleyman soyundan gelen hanedanın bir nevi yakın vârisleri veya İstanbul'da kendilerine özel bir camileri olmaması ile açıklanabilir.

Türbelerde medfûn bulunan Osmanlı padişahlarının Osmanlı coğrafyasının hemen her yerinde sayısız eserleri olduğu gibi özellikle Hicaz'da kısaca Haremeyn adı ile bilinen Mekke-i Mükerrerme ve Medîne-i Münevvere'de sayısız hayır eserleri bulunmaktadır. Mekke'de Kâbe'de ve hac ve umre mekânlarında, Medine'de Peygamberimizin kabrinin bulunduğu “Ravza-i Nebî” olarak geçen yerdeki Harem-i Nebevî'de Osmanlı padişahları adeta hizmet yarışına girmişler ve Hz. Peygamberin kabrinin bulunduğu Ravza yani türbeye paha biçilmez hediyeler ve altın avizeler göndermişlerdir.

Türbeler ve Padişahların Kılıç Kuşanma Teşrifatındaki Yerleri

Osmanlı tarihleri kendi dönemlerindeki olayları anlatırken şayet yeni bir padişah cülûsu oldu ise hemen peşinden yapılması gelenek haline gelmiş olan bu tür kılıç kuşanma merasimlerinin bir parçası olarak ziyaret edilen türbeleri anlatırlar. Söz konusu türbelerin vakfiyelerinde “şart-ı vâkıf” olan konular arasında Haremeyne gönderilen kıymetli hediyelerden bahisler vardır. Meselâ Şem'dânî-zâde Süleyman Efendi tarihinde şöyle tarif eder ; “Bir altın tahta üzerine bir kebîr elmas ve etrafına andan cücük sekiz elmas, onun etrafına 14 yakut , onun etrafına yine 37 elmas taştan bir “Âvîze-i Latîfe” icâd ve takdîr-i bahâsından cevheriler (kuyumcular ve

13 COA. HAT. 1501/63.

14 İsmail E. Erünsal, *Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri* (Ankara: 2008), 213.

15 COA. TS. E. 531/10, tarih 1153/1740.

16 Erünsal, *Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri*, 97; Cahid Baltacı, *XV/XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri* (İstanbul: 1976), 474.

mücevherciler) âciz ve tâcirler kıymetinden kâsır (anlamakta yetersiz) <kaldıkları> bir levha-i bî-bedel “Ravza-i Mutahhara-yı Hayrî”l-enâm dergâhına yâdigâr edip Cami sahibi Sultan Ahmed < I.Ahmed> ve karındaşı Sultan Murad-ı Râbi’ <IV.Murad> hazretlerinin Âvîzelerine sâlis kıldı. Yani burada işaret edilen Sultan I. Mahmud’un (1730-1754) kendinden önce Ravza-yı mutahharaya kıymetli hediyeler gönderen Sultan I. Ahmed (1603-1617) ve Sultan IV. Mehmed (1648-1687) den sonra bu konuda üçüncü olduğu belirtilmektedir.¹⁷

Ayasofya’da Padişah Türbeleri ve Haremeyn İlişkisi

Hicaz ve Haremeyn idaresini Osmanlı Devleti yönetimine bağlayan Sultan I. Selim (1512-1520) sonrasında Osmanlı padişahları oralara hizmet yarışına girmişler ve kendilerine “Hâdimu’l-Haremeyn eş-Şerîfeyn” lakabını vererek oraların hizmetkârlığı ile şeref duymuşlardır. Haremeyn’e hizmet yarışında yerini alan ve onun neslinden gelen söz konusu padişahların türbe vakfiyelerinde bu konuya yer verilmiştir. Burada medfun padişahlardan sonra gelenler arasında III. Mehmed’in oğlu Sultan I. Ahmed ve onları takip eden hemen bütün padişahlar bu tür hizmetlere katılmışlardır. Bu durumu vakfiyelerinin muhasebe raporlarındaki göndermelerden ve de tüm Haremeyn vakıfları gibi onların da mütevellî üstü “Nâzır”ların sarayda “Dârüssaade Ağaları”na bağlı olmalarından anlıyoruz (bk. Sultan I. Ahmed dönemi Hicrî 1016/Milâdî 1607 tarihli muhasebe raporu; COA. TS. D. 3693 ek-5 ve D. 1818 numarada bulunan 1014/1605 tarihli ve mütevellî İskender Bey tarafından Dârüssaade Ağası Mustafa Ağa’ya sunulan vakıf muhasebe raporu. Genelde mütevellîlerin bu örnekte olduğu gibi Sultan-zâde beylere tevdi edildiğini öğreniyoruz.¹⁸ Tarih olarak 1106-1115/1695-1703 yılları arası gibi 9 yıl kadar uzunca bir dönemi kapsayan bu raporda mütevellî olarak Safiye-Sultan-zâde Mehmed Bey, Nâzır olarak ise Dârüssaade Ağası Hacı Hasan Ağa görülüyor. Bu tarihler bize Sultan II. Mustafa’nın sonu ve Sultan III. Ahmed’in tahta oturduğu 1703 yılını hatırlatıyor. Nitekim III. Ahmed döneminin başlaması üzerine 2 yıllık yani 1703-1705 yılları arasını içine alan Hicrî 1117 tarihli bir diğer muhasebe raporu COA. TS. E. 35/23 numarada karşımıza çıkıyor). Padişahları örnek alan Haremeyn muhabetine sahip devlet adamları, ulemâ ve şeyhler gibi toplumun ileri gelenlerinin de bu yarışa katılmalarının neticesinde ortaya “Haremeyn Vakıfları” kavramının bir müessese olarak ortaya çıktığı görülüyor. Bunların vakfiyelerinin bulunduğu kısım, muhasebelerinin görülmesi ve yönetimiyle ilgili diğer hususlar sarayda “Dârüssaade Ağalarının” genel yönetimi altında ve kendine bağlı yazıcılar marifeti ile sürdürülmüştür. Her sene düzenlenen “İhrâc-ı Surre” günlerinde yani surrelerin son hazırlıklarının tamamlanarak Hicaz’a doğru çıkma törenleri sırasında düzenlenen seremonilerde baş rolü üstlenenler yine bu ağalar olmaktadır. Ayrıca önceki sene içinde Haremeyn’e vakfedilen para ve eşya bu ağalar nezaretinde “Haremeyn Hazinesine” konular ve surre denkleştirilmesi dönemlerinde oradan alınarak surreye eklenirdi. Para vakıfları olduğunda o meblağlar çalıştırılmak ve nemalandırılmak üzere mütevellîler

17 Şem’dânî-zâde Fındıklılı Süleyman Efendi, *Mür’i’i-Tevârîh*, haz. Münir Aktepe (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1980), 1/98.

18 COA. TS. E. 50/14.

tarafından son dönemlerde uygulandığı şekli ile “Darphane” ye gönderilir ve biriken nemalar oradan teslim alınarak “surre”ye katılırdı. Bu görev de yine Dârüssaade Ağası ve ona bağlı ofisin göreviydi. Günümüzde Cumhurbaşkanı genel sekreterliğine denk olan bu “Dârüssaade Ağaları”nın ofisleri sarayda bulunur ve tüm yıl süresince çalışmalarına devam ederlerdi. Yani çalışmaları sadece “surre” vakitleri ile sınırlı değildi. Zira çok sayıda olan Haremeyn vakıflarının kontrol için bu ofise gelmeleri mütevellilerin muhasebe raporlarını düzenledikleri tarihlere bağlı olarak değişken olur ve dolayısıyla aynı tarihte olmazlardı. Böylece söz konusu “Haremeyn Vakıflarının” vakfiye gereği Haremeyn için yapılan kesintiler yine “Dârüssaade” yönetiminde bulunan “Haremeyn Hazinesine” konulur ve gelecek surre dönemi için muhafaza edilirdi. Bu durum bir noktada “Surre Kesintisi” olan paranın hazır bulundurulması demek olurdu. Bazen Padişahın bu hazineden acil bir yere sarf edilmek üzere ve belirli bir süre için para alınmasını emrettiği olurdu. Ayrıca bunların bir görevleri de Haremeyn için düzenlenen para vakıflarının paralarını işletmekle görevli olan mütevellilerin işletilmelerinin kontrol edilmesi olurdu. Elde edilen nemalar ile vakıf sahiplerinin “şart-ı vâkîf” denilen istekleri yerine getirilirdi. Cevdet Paşa tarafından düzenlenen ve kanun maddelerini içeren hukuk kodunda aynen şöyle der; (Şart-ı Vâkîf, Nass-ı Şer’î hükmündedir). Vakıf sahibinin vakfiyelerinde belirtilen hususlar aynen Nass-ı Şâri’ gibi yani Allah’ın hükmü gibi değerlendirilmeli ve bu yazılan şartlara mutlaka uyulmalı idi.

Sonraki Padişahların Ayasofya’ya Bakışları

Kültür alanında anılan padişahlar arasında adı ön sıralarda geçen ve tam 24 yıl Osmanlı tahtında oturan Sultan I. Mahmud’un (ö. 1754) İstanbul’da fethin sembolü olan Ayasofya Camii’nin gerçek bir kültür merkezi haline dönüştürülmesinde büyük rol oynamış ve oraya mükemmel bir kütüphane ile bir de imarethane eklemiştir (bk. COA. TS. D. 3153 ve 4823). Ayrıca bilindiği üzere Fatih Caminin kütüphanesi de ona ait olduğu gibi kendinden sonra gelen Sultan III. Osman adı ile anılan Nuruosmaniye Camii’nin ve kütüphanesinin de gerçek bânîsi odur. Tam bir kültür adamı olan Sultan I. Mahmud ve diğer padişahlar hakkında Osmanlı Tarihleri bu hayır eserlerinin haberleri ile doludur. Nitekim Mürî’ü’l-tevârih adlı eserde müellif Sultan I. Mahmud’un kültür alanındaki hizmetlerini anlatırken şöyle der: “Şehriyâr-i azîmüştân Mahmud Han hazretleri 1739 yıllarında Ayasofya Camii’nde “Buhârî-yi Şerîf hatmi” âsâr-ı cemîle ve celîlesini vaz’ buyurmuştu. Bundan 10 sene kadar sonra yani 1749’larda Fatih Camii’nde bina buyurdıkları kütüphanede her gün 20’şer akçe ile Buhârî okuyucusu 10 kişi ayda bir hatm-i Buhârî etmek üzere tayin ve ilk olarak yapılan hatmi için bizzat padişâh-ı merkûmun câmi-i merkûmda hatm için yaptırılan sebîkeye (özel bölüme) teşrîf etmiş ve öğle namazını edâ ettikten sonra hatimle birlikte yapılan dualara katılarak hocalara kürkler ve hil’atler ilbâs olunduğu (giydirildiği) bildirilmektedir.¹⁹ Ayasofya gibi bir mabed-i kadîmin medresesine hizmet veren bir imaretin bulunmayışı I. Mahmud’u üzmüş ve bu eksikliğin derhal giderilmesi

19 Şem’dânî-zâde, *Mür’î’-Tevârih*, 1/148.

hususunda emir vermişti. Osmanlı tahtına cülûs eden padişaha ilk olarak devlet ricali sırasıyla bi'at ederler ve ancak halkın da padişahı görmesi kılıç kuşanma sırasında olurdu. Daha sonra Cuma selamlıkları, binişler ve göçler padişahın saraydan ayrılarak halk ile beraber olduğu nadir zamanlar arasında kaydedilmiştir.

Ayasofya Padişah Türbelerinde Kimler Yatmaktadır?

Bu kabirler sırasıyla sultanlar II. Selim (974-982/1567-1574), III. Murad (982-1003/1574-1595) ve III. Mehmed (1003-1012/1595-1604) gibi padişahlara ait olmaları dolayısıyla her birinin türbe bakımlarının özenle yapılması hususu ile ilgili olarak vakfiyeler düzenlenmiştir. Binalar ise her biri Osmanlı medeniyetinin mimari alanındaki sanat örneği olarak görkemli duruşları ile Büyük Ayasofya Külliyesi'nin bekçilik görevini üstlenmişlerdir.

Osmanlı arşivlerinde bu üç padişahın türbeleri ile ilgili olarak birçok belgeye rastlanır. Bu belgelerden öğrendiğimiz bir bilgi de Osmanlı padişahlarından Sultan II. Mustafa (1105-1115/1694-1703) ile Sultan İbrahim'in (1049-1058/1639-1648) kabirlerinin de burada bulunduğudır. Osmanlı Devleti'nin bu üyeleri padişahlık tahtına oturmuş olanlardır. Ancak bunlar dışında burada daha bir çok hanedan mensubu çocuklar ve hanımların medfun oldukları bilinir. Mesela bunlar arasında henüz şehzâde iken bu dünyaya veda eden, türbe sahibi padişahların valideleri veya eşleri bulunmaktadır. Örnek olarak Sultan III. Mehmed'in eşi olan ve Sultan I. Ahmed'in annesi olmak üzere vakıflarında Valide Handan Sultan adı ile bilinen Valide Sultan da burada yatmaktadır. Çoğunlukla onların kurdukları vakıflar ve beraberinde muhasebe raporları onlar hakkındaki bilgilerimizi genişletmemize yardımcı olurlar. Bu kıymetli kayıtların bulunduğu belgeler ayrıca bizlere vakfa gelir temin etmek gayesiyle vakfedilen yerler, şart-ı vakıflarda adları yazılan görev ve kişiler o dönemlerle ilgili geniş bilgiler sunarlar.

Türbelerde yatanlarla ilgili en derli toplu bilgiyi yine Topkapı Sarayı arşivindeki bir belgede görmekteyiz. Osmanlı arşivinde bulunan²⁰ numaralı belge bizlere sandukaların üzerine konulan pûşideler ve dolayısıyla türbelerde bulunanlar hakkında bilgi vermektedir. Örtü manasına gelen söz konusu pûşideler Osmanlı döneminde kabirlerin üzerine örtülür ve zaman zaman değiştirilirdi. Nitekim Mekke-i Mükerrreme'de Ka'be-yi Muazzama'ya ve Medine-i Münevvere'de bulunan Ravza-i Mutahhara'ya "pûşide" adı altında örtüler gönderilirdi. Bu belgede şu ifadeler yer alır ; "Ayasofya-i Kebîr Câmî-i Şerîfi ittisâlinde vâkı' (cami bitişiğinde bulunan) türbeler derûnunda (türbeler içinde) şehzâdegân ve selâtîn hazerâtı sandukaları üzerlerinde olup fersûde ve muhtâc-ı tecdîd olan pûşidelerin 'adedi :

- 1) Sultân Selîm Hân (II. Selîm) hazretlerinin türbe-i şerîflerinde; 3 sanduka-i kebîr <ve> 37 sanduka-i sagîr, <toplam> 40 <sandukadır>;
- 2) Sultân Murâd Hân-ı Sâlis (III. Murad) hazretlerinin türbe-i şerîfinde olan selâtîn sandukaları; 4 sanduka-i kebîr <ve> 47 sanduka-i sagîr <toplam> 51 <sandukadır>;
- 3) Sultân Mehmed (III. Mehmed) Hân hazretlerinin türbe-i şerîfinde; 7 sanduka-i kebîr

20 COA. TS. E. 563/14.

- <ve> sanduka-i sagîr <toplam> 14 <sandukadır>,
 4) Türbe-i şehzâdegân ; 5 sagîr sanduka,
 5) Toplam 14 kebîr <ve> 96 sagîr <olmak üzere> 110 <sandukadır>.
 6) Sultân Mustafa ve Sultân İbrahim Hân hazerâtı şerifesinin Ka'be örtüleri cedîd olup fakat etrafları olan süfları fersûde olmakla tagyîri <değiştirilmeleri> , 8 kebîr sanduka, 6 sagîr sanduka".²¹

Diğer bazı bilgi kaynakları bizlere türbelere sonradan defnedilen Osmanlı hanedanı mensupları ile ilgili bilgiler sunarlar. Ancak genel olarak, burada bulunan padişahların hanımları yani aynı zamanda bir sonraki padişahın anneleri (vâlide sultanlar) de buraya defnedilmişlerdir. Bunlara örnek olarak Nurbânû Sultan, Safiye Sultan ve Handan Sultan gibi vâlide sultan olarak bilinen birinci derecede hanedan mensuplarının adları zikredilebilir.

Sultan II. Selim'in eşi olan Nurbânû Sultan oğlu Sultan III. Murad'ın sağlığında vefat etmiş ve onun emri ile kocası Sultan Selim'in yanına defnedilmişti. Padişah III. Murad'ın annesi olması dolayısıyla daha çok "Vâlide Sultan" olarak bilinmiştir. Kayıtlar onun kocasının türbesine gömülen ilk padişah eşi olduğunu bildirmektedir.²²

Sultan III. Murad'ın eşi olan Safiye Sultan aynı zamanda sonradan gelen padişah III. Mehmed'in annesi olmasından dolayı daha çok "Vâlide Sultan" olarak bilinmektedir. Ocak 1619 tarihinde vefat eden eşi Sultan III. Murad'ın yanına gömülmüştür. Dolayısıyla padişah türbelerinin komşusu olmuştur.²³

Sultan III. Mehmed'in eşi Handan Sultan, Sultanahmed Camii'ni yaptıran Sultan I. Ahmed'in annesi olması dolayısıyla daha çok "Valide Handan Sultan" adı ile bilinmektedir. Vakıfları ile ilgili arşiv kayıtlarında daima bu şekli ile geçer. 1605 yılında vefat eden Valide Handan Sultan, eşi III. Mehmed'in Ayasofya'daki türbesine gömülmüştür. Oğlu Sultan Ahmed'in yaptırmış olduğu Sultanahmed Camii'nin inşaatı henüz o tarihte bitmemiş olmasının bunda belirleyici olduğu düşünülebilir. Ancak bu tarihten sonra Ayasofya türbelerine defnedilen Valide sultan olmamıştır.

Türbe Vakıfları Gelir Gider Muhasebesi (Muhâsebe-i Vâridât ve Masârifât) Arasında Bulunan Bazı İlginç Bilgiler

Bu kısımda mütevellilerin hazırlayarak Nâzır Efendi'ye kontrol için sundukları yıllık muhasebe raporlarından bir kısmını sunacağız. Söz konusu muhasebe rapor örneklerinin

21 bk. COA. TS. E. 563/14.

22 İlhan Şahin, "Nurbânû Sultan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 33/251; A. Skilliter, "Three Letters of the Venetian Sultana Nûr Bânû and her Kira to Venice", *Studia Turcologica, Memoriae Alexii Bombaci Dicata* (Napoli 1982), 515-536.

23 Ali Akyıldız, "Safiye Sultan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 37/472; Özlem Kumrular, *Haremde Taht Kuranlar; Nurbânû ve Safiye Sultan, Doğan Kitap* (İstanbul: 2017); L. P. Peirce, *Harem-i Humâyûn, Osmanlı İmparatorluğunda Hükümranlık ve Kadınlar* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996); S. A. Skilliter, "Three Letters from the Ottoman Sultana Safiye to Queen Elizabeth I.", *Documents from Islamic Chanceries, Oriental Studies III*, ed. S. M. Stern (Oxford: 1965), 144 vd.

verilişinde kronolojik sıraya özen gösterdik. Bir vakfın gelirleri ve giderleri hakkında en sağlıklı bilgilerin bulunacağı kayıtların muhasebe raporları olmaları dolayısıyla bunların aralarından bazı örneklere yer verilecektir.²⁴

1) Kurulan vakıfların gelirler kısmında bulunan mukata'ât (gelir temin etmek vakfedilen yerler) arasında Cerbe Adası'nın²⁵ ve Prevadi'nin (bk. COA. TS. E. 842/20; E. 842/36; E. 842/49; 844/26) bulunması dikkatimizi çekiyor. Prevadi Yeni Pazar'daki evkafın adları için²⁶ ve Prevadi kazasındaki köprü geçidi gelirleri için²⁷ muhtelif belge kayıtlarına bakılabilir .

2) Giderler arasında ise en dikkat çekici olanı, şart koşulan “Bedel Hac” konusudur ve bu görev için tayin edilen kişiye her yıl bir miktar ödeme yapıldığı görülür. Böylece her yıl hac döneminde bir veya birkaç kişi vakıf sahibi adına bedel hac yapmak üzere Hicaz topraklarına gönderilirdi.

3) Türbe onarımlarına ve hizmetlilerine (mesela türbelerdeki görevlilerin değişim beratları için bk. COA. TS. E. 722/28 ve E. 735/15 ve türbede Kur'an okuyucuları için kadı ilamı ile görev tevcihi için bk. COA. TS. E. 892/35) gibi yapılan harcamalar dışında diğer önemli bir masraf gideri de yan tarafta bulunan Büyük Ayasofya Camii'nin bazı ihtiyaçlarının giderilmesi olarak görülüyor. Ayasofya Camii'nin bazı ihtiyaçları yanında özellikle İstanbul'da kiliseden çevrilen diğer bazı camilere yapılan nakdî destekler dikkat çekiyor.

4) Bu kısımda yer alan camiler arasında İstanbul'da Fatih İlçesinde bulunan iki cami için ve bunlar için yapılan harcamalar görülmektedir. Bunlardan biri Draman semtindeki kiliseden çevrilen “Fethiye Cami”, bir diğeri de Ayvansaray semtinde bulunan “Hoca Ali Camii”dir. Ayrıca aynı grupta yer alan camiler arasında Unkapanı semtinde bulunan “Gül Camii” adı bulunmaktadır. Dikkat çeken bir husus da Sultan II. Selim Han tarafından hayatta iken adı geçen Hoca Ali mescidinin bir minber ilavesi ile cami haline çevrilmesi konusunun kayıtlarda görülmesidir.

Vakfın ana gelir kaynakları arasında anılan “Cerbe” Adası gelirlerinden her sene vakfa önemli miktarda gelir geldiği belgelerde tespit edilmektedir.²⁸ Tunus civarında bulunan bu adanın Kanûnî Sultan Süleyman döneminde 1560 yılında Piyâle Paşa öncülüğünde Osmanlı Devleti topraklarına katıldığı yani “Memâlik-i Mahrûse-i Osmaniyye” hudutları içine alındığı bilinir. Dönemin sadrazamı ve padişahın damadı, İstanbul Eminönü'ndeki meşhur camisi ile bilinen Rüstem Paşadır.

Elimizde bulunan muhasebe raporlarının her biri söz konusu türbeler ile ilgili verdikleri bilgiler değişik tarihler taşımaktadır. Bunlar arasında öncülerden biri Sultan I. Ahmed dönemine

24 COA. TS. E. 887/27, tarih 1008; E. 887/61, tarih 1058; E. 888/67, tarih 1017; D. 1414; D. 1785, tarih 1079; D. 1778, D. 1494 ve D. 1432 ve daha birçok belge.

25 COA. TS. E. 528/47, tarih 1063; MAD. D. 6040 vd.

26 COA. TS. D. 8385 ve D. 1428.

27 COA. TS. D. 1627 ve D. 1647.

28 COA. MAD d. 6040. Maliyeden müdevver defteri toplam 56 sayfa olup 1052-1063 yıllarını kapsamakta ve türbelerle ilgili gayet enteresan bilgiler vermektedir.

ait olması bakımından ayrı bir önemi haizdir.²⁹ Sultan I. Ahmed son türbe sahibi III. Mehmed'in oğlu ve ondan sonra gelen padişah olması dolayısıyla onun dönemini gösteren bu belge ayrı bir önem taşır. Bu arada şu noktanın da altını çizmek gerekir ki bölgede türbe sahipleri olarak görülen kurucu sultanların öncülük ettikleri bu oluşumlar zamanla yeni definlerin eklenmesiyle bir hayli gelişme göstermiştir. Yani başta sadece padişahların defin mahalli olarak oluşturulan bu türbeler sonraları onların yakınlarının da gömülmesi ile kabir sayıları yukarıda verilen seviyelere ulaşmıştır. Ayrıca, "türbe" vakıfları ayrı ayrı kurulmuş olmakla birlikte yönetimleri açısından aynı müteveli tarafından yönetilmiş ve muhasebeleri beraberce aynı raporda sunulmuştur. Nitekim bu uygulamaya benzer aile vakıflarının müteveli muhasebe raporlarının müşterek şekillerine şahit oluyoruz. Meselâ Rüstem Paşa ve Mihrimah Sultan ve kızları Mihrimah Sultanın vakıfları müşterek muhasebe raporları aynı şekilde kayıtlarda müşterek olarak görülür. Yine bu mekana daha sonra gömülmüş olan Sultan III. Mehmed'in eşi Handan Sultana ait vakıf muhasebe kayıtları oğlu Sultan I. Ahmed'in evkafı ile müşterek olarak tetkike sunulmuştur. Bu açıdan değerlendirildiğinde vakıfların başlangıç tarihlerine yakın olan bu tür muhasebe raporlarına ayrı bir önem katar.

Burada kısa bir alıntı yaptığımız evkafta görülen gelirler kısmı "Mahsûlât", giderler kısmı ise "İhrâcât" olarak ifade edilmekte ve şöyle denilmektedir:

"Mahmiye-i İstanbul'da Ayasofya-i Kebîr Câmî'-i Şerîf kurbünde medfûn olan merhûmân ve mağfûrân Sultan Selîm Hân ve Sultân Murâd Hân ve Sultân Mehmed Hân -tâbe serâhum-hazretlerinin türbe-i şerîfleri evkâfına hâlâ mütevellî olup Dergâh-ı 'Âlî Bevvâblarından "İskender Bey" kullarının sene 1015 Zilka'desi guresinden, sene 1016 Şevvâli gâyetine (1607 senesi Şubat sonlarından-1608 senesi Şubat ortalarına) varınca muhasebesidir ki zikrolunur."

Anlaşıldığına göre hazırlanan bu muhasebe raporu 1607-1608 süresi içinde bir yıllık bir süreyi içine almış ve türbelerde son defnedilen Sultan III. Mehmed'in vefatından dört yıl sonrasında oğlu olan Sultan I. Ahmed döneminde tutulmuştur. Bu şekliyle türbeler evkafı ile bir hayli aydınlatıcı bir tablo sunmaktadır. Hemen bir yıl sonraki muhasebe tablosu da elimizde olması dolayısıyla gelir gider tablolarının karşılaştırılabilmesi bilgilerimizi daha değerli kılmaktadır. İkinci muhasebe raporu 1016-1017/1608-1609 yılları arasında Şubat'tan Şubat'a olarak geçmiş bir yılı içine alır. İkinci raporda müteveli olarak yine İskender Bey görülürken son kontrol makamında oturan şahsın yine Topkapı Sarayı'nın Dârüssa'âde Ağası ve "İftihârü'l-Havâs ve'l-Mukarrabîn" olarak tanımlanan Mustafa Ağa karşımıza çıkmaktadır. Bu şahıs, Sultan I. Ahmed döneminin gerçekten güçlü ve güvenilir adamlarından biri olduğu bilinmektedir. Hatta aynı kişi 1025/1616 yılında padişahın Mısır'daki özel emlakıyla hac yolcularına kolaylıklar sunan bir vakıf kurduğundan kendisine vekalet verilmiş ve onun eliyle bu vakıf Kahire'de mahkeme-i şer'iyede tescil ettirilmiştir.

Bu tür muhasebe kayıtlarında bir önceki dönemden bakiye kalan miktar ile yeni sunulan rapor arasına mukayeseli bir şekilde bakıldığında mesela 1015-6 yılındaki birinci raporda

29 COA. TS. D. 1494 / ek-4.

yedek akçe “20 yük 26.086 akçe” gözükmekte olan miktar 1016-7 yılında “24 yük 8.692” akçe olarak gözükmekte ve bunlar sunulan yeni yılın gelirlerinin katılmasıyla birincisi “44 yük 61.517” akçeye, ikincisi ise “42 yük 42.890” akçe varmaktadır. Yani her iki yılda sunulan raporlarda bir önceki yıldan kalan bakiye miktarlarının titizlikle yeni yıl gelirlerine eklenmiş olduğu görülür.

Vakıfların Çalışma Sistemleri Hakkında Arşiv Belgelerinin Değerlendirilmesi

Elimizdeki belgelere göre Sultan I. Ahmed döneminde kalan 1606-1609 yılları arasında türbeler vakıflarının “mütevellisi” İskender Bey “nâzırı” ise Dârüssaade Ağası olan Mustafa Ağa’dır. Nâzırların Dârüssaade Ağaları olması için iki sebep aramak gerekir. Birincisi söz konusu vakıfların padişahlarla irtibatlı olması, diğeryise yine bu vakıfların Haremeyn’e bir kısım meblağ gönderilme şartları ve dolayısıyla yıllık “surre”ye katılmalıdır. Bilindiği üzere Haremeyn vakıflarının “Nâzırları” Dârüssaade Ağalarıdır. Vakıf mallarının yöneticileri yani “Mütevelliler” ise “Bey” sıfatlarından anlaşıldığı üzere sultan hanımların oğulları yani torunlarıdır. Nitekim 1115 tarihinde sunulan diğer bir muhasebe raporunda³⁰ mütevelli olarak görülen Mehmed Bey’in Safiye Sultan’ın oğlu olduğu anlaşılıyor. Gelirlerden ilk pay cüz okuyanlar ve diğer din görevlilerine ayrılırken bir kısım da bakımlara ayrılmaktadır. Bunların içinde bina bakımları ve örtülerin yenilenmesi gibi iç dekorasyonları söz konusudur. Daha sonra civar camilerin bakımlarına sıra gelir ki bunların başında mekan sahibi gibi duran Ayasofya Camii’-i Kebîri gelir. Daha sonra özellikle kiliseden çevrilme camilere öncelik verilerek İstanbul’un değişik semtlerinde bulunan birkaç camiye yardım yapılır. Bunlar Draman semtindeki Fethiye Camii, Unkapanı semtindeki Gül Camii ve yine Ayvansaray’daki Hoca Ali Camii’dir. Hoca Ali Camii vaktiyle küçük bir mescit iken Sultan II. Selim tarafından minber ilâvesi ile camiye dönüştürülmüştür. Birkaç kiliseden camiye çevirme olayı da Sultan III. Murad döneminde olmuştur.³¹ Konuyla ilgili tespit edebildiğimiz belgeleri şöyle sıralayabiliriz: COA. TS. D. 3573; D. 3693; D. 3736, D. 3777; D. 3946; D. 3990 (ekler 1-3-4-5-6-7-8-9); D. 3993; 4304; D. 4311; 4294; D. 4818; ve COA. TS. E. 897/67 (T. 1277); E. 920/5; E. 1122/2; E. 1122/10; E. 1122/59; E.1126/25; E. 1195/60 (T. 1255); E. 1197/4 (T. 1148); E. 1202/18 (T. 1099); E. 35/23 (T. 1117 yılına ait bir yıllık muhasebe raporu); E. 50/14 (T. 1115 yılı muhasebe raporu: mütevelliler Safiye Sultanzâde Mehmed Bey ile Hacı Hasan Ağa, yıllar 1106-1115); E. 87/15 (T. 1092 yılı muhasebe raporu); E. 88/24 (T. 1124 yılına ait muhasebe raporu); E. 215/31 (T. 1034 yılı türbede cüz okuyanlar (cüzhân) değişimi); E. 528/47 (Türbe vakıf gelirleri arasında Cerbe Adası’nın 1063 yılı mahsulatı); E. 528/69 (1 sayfalık belgede İstanbul’da eserlerin tamiratı kaydı var.); E. 544/50 (T. 1214 yılı); E. 563/14 (T. 1317 yılında türbelerde yapılan sanduka ve pûşideler (örtüler) tamiratı); E. 617/1 (T. 1058 yılı genel mukâtaât ücretleri tahsilatı); E. 722/28 (T. 1008 yılı türbe görevlileri değişimi beratı); E. 735/15 (T. 1032 yılı türbe görevlileri değişim

30 COA. TS. E. 50/14).

31 COA. TS. D. 9146; D. 9129; D. 8002; D. 8035 ve diğerleri.

beratı); E. 765/2 (T. 1099 yılı Büyük Ayasofya evkafına bağlı mülhak vakıflar ve şehzâdegân türbeleri); E. 802/10 (T. 1121 yılında Padişah III. Ahmed'e arz edilen bazı masraf kalemleri); E. 814/36 (çeyizlerden ve türbe evkafından, şeyhlere ve müderrislere yapılan ödemelerden bahseder); E. 842/20 (T. 1035 yılında Prevadi mukâtaası mültezimi hakkında bilgi içeren bir belgedir); E. 842/36; E. 842/49; E. 844/26; E. 892/35 (T. 1000 yılında yani Sultan III. Murad döneminde babası Sultan II. Selim'in türbesinde cüz okuyucusu ile ilgili kadı i'lâmı ve görev tevcihi ile ilgili) ve yine COA. EV. HMH d. 66; 69; 437; 893. COA. HMK. SR. 2506. Şimdi, konumuz hakkında bilgilerimizi daha genişletmek amacıyla sunulan bu belgeler arasından bazı örnekler üzerinde daha detaylı bir şekilde duracağız. Bu makalenin yoğunlaştığı yıllar içindeki gelişmeleri görebilmek için mümkün mertebe kronolojik sırayı takip edeceğiz.

Sultan I. İbrahim döneminde (1049-1058/1640-1648) başlayarak, Sultan IV. Mehmed döneminde (1058-1099/1648-1687) devam eden ve 1052-1063 tarihleri arasını içine alan COA. MAD. 6040 numaralı maliyeden müdevver kayıtlarında "Ayasofya-i Kebîr kurbünde" diyerek başlayan ve 60 sayfa kadar devam eden uzunca bir belgeden bazı önemli noktaları buraya almak konumuzun anlaşılması açısından yararlı olacaktır.

"Arz-ı bende-i bî-mikdâr budur ki; Ayasofya-i Kebîr kurbünde vakı' merhûm ve mağfûrun leh Sultan Mehmed Hân (III. Mehmed) tâbe serâhunun türbe-i şerifleri evkâfından cezîre-i Cerbe mahsûlünden 1047 senesinden (yani IV. Murad zamanı Sadrazam Bayram Paşa döneminden) kalan 5.000 kuruş gelip rikâb-ı hümâyûn-ı sa'âdet-makrûnlarına teslim olunmağın, teslimine Hatt-ı Hümâyûn-ı sa'âdet-makrûnları ricâ olunur. Bâkî emr u fermân 'azametlü ve şevketlü Pâdişâhımdır." İşbu kaydın altında 1052/1643 senesi görülmektedir.³²

Anlaşıldığı kadarı ile burada geçmiş senelerin gelirleri yeni senenin ödemeleri için devreye sokulmuştur. Bunlardan biri olan 1049/1639 senesine ait "Avâ'id Akçesi"nden gelen 5 yük akçe gelirden yapılan harcamalar arasında şunları görüyoruz: Devâm-ı Devlet-i Pâdişah için okunan en'âm-ı şerif görevlilerine ödenen meblağları ve diğer harcamalar.. (adı geçen belge, s. 6) 1050/1640 senesi harcamaları arasında 2 yük 72.000 akçe sarfi ile Şehzâde Sultan Mehmed Han hazretlerinin şadırvanının yeniden inşa edilmesi (adı geçen belge, s. 8). Yine aynı sayfada Sarıca Camii Şerifi'nin kubbesi tamirine 50.000 akçe harcadığı kaydı görülür. Bu harcamalar faslı bir hayli devam etmektedir. Mesela okunan mevlid-i şerife için bir yük, İstavroz Sarayı'nın eskiyen hasırlarının değiştirilmesine 37.600 akçe, Yanan Fethiye Camii'nin tamirine Sultan II. Selim'in türbe vakfından olmak üzere 4 yük 58.852 akçe, bütçede geri kalan 100.000 akçe Şam-ı Şerif'te bulunan Sultan Süleyman Camii tamirine verilmiştir. Bu bilgiler belgemizin (MAD. 6040) 12. sayfasında tekrar edilmekte olup Fethiye Camii için 458.852 akçe olarak gösterilir. Bu da bize her 100.000 akçenin bir yük olduğu hesabını teyit etmektedir. Şam'daki cami için harcanan rakam ise aynı şekilde 100.000 olarak gösteriliyor ki, bu da bir yük olmaktadır. Yine İstanbul'da bulunan merhûm ve mağfûrun leh Sultan Bayezid-i Veli'nin (II. Bayezid) yeniden inşa olunan şadırvanına (adı geçen belge, s. 9), Ayasofya-i Kebîr Camii'nin tamirine,

32 COA. MAD. 6040, s. 6.

Edirne’de bulunan merhûm ve mağfûrun leh Sultan Murad Han’ın (II. Murad) tamir olunan köprüsü için 6 yük 50.000 akçe sarf olunmuştur. (adı geçen belge, s. 10). Gelmesi gerektiği halde geciken Cerbe Adası ve Kuds-i Şerîf ve Halep’ten gelecek gelirler geldiklerinde rikâb-ı hümâyûna teslim edilecektir (belge tarihi 1052/1642 olup padişah I. İbrahim’dir).

Sultan I. Mahmud’un (1143-1168/1730-1754), Ayasofya Külliyesi’ne eklediği kütüphane ve nefis yazmalar. Kütüphane yapılışı T. 1152/ 1739

COA. TS. D. 1778; D. 3864; D. 70; D. 3153 (T. 1152); D. 2399; D. 2384; D. 1498; D. 4823; D. 3573; D. 3974; D. 3693; D. 3649; D. 3946 (6 eki var. Yazı okunaklı); D. 4311 (3 eki var); D. 3990; TS. D. 9129.

COA. EV. HMH. 21643 (T. 1173)

COA. EV. BRT. 82/ 25 (T. 1264); EV. BRT. 282/1 (T. 1306)

COA. AE. SAMD III. 73/7328 (T. 1127) ve AE. MST. 8/524.

COA. EV. d. 34811; 16963; 19990 (Vakıflar; I. Ahmed; Ayasofya, II. Bayezid); 38433; D. 21967.

COA. C. EV. 131/6544; 133/6624; 183/9123; 463/23433; 613/30946; 287/14619 (T. 1251); 467/23637.

COA. Y. PRK. ZB. 14/65 (Tarih 1312 de vefat eden Sultan II. Abdülhamid’in Mabeyn Baş Kâtibi Süreyya Paşa’nın cenaze namazı Büyük Ayasofya Camii’nde kılındı ve sonrasında Divanyolunda Sultan II. Mahmud türbesine defnedildi).

Türbelerde Yatanlar ve Türbe İçi Hizmetliler ile İlgili Belgeler

COA. EV. HMH d. 66 (T. 1072); 69 (T. 1031bk. ek-sh. 4); 437; 893; 21643.

COA. TS. D. 3946 (T. 1081; 1090; 1097) .

COA. İ. EV. 68/7406 (T. 1127).

COA. EV. HMK. SR. d. 3799 (T. 1253).

COA. YB. 04 1/21 (T. 1016) ve 1/55.

COA. TS. E. 722/28 tarih 1008; TS. E. 722/28 tarih 1008; TS. E. 735/15 tarih 1032; TS. E. 887/27 tarih 1008; TS. E. 887/61 tarih 1058; TS. E. 888/67 tarih 1017; TS. E. 892/35 tarih 1000. Bu belgelerde türbelerde cüz okuma görevi dolayısıyla kadı i’lâmî ve berat verilenlerin adları bulunmaktadır.

Türbelerde Medfun Bulunanlar

Osmanlı tahtına oturmuş olan 5 padişahın burada medfun bulunduğu kayıtlarda geçmekte olup bunun dışında padişah eşlerinden de burada defnedilenler bulunmaktadır. Vâlîde Nurbânû Sultan, Safiye Sultan ve bazı şehzâdeler türbelerde yatanlar arasındadır.

Türbelerde medfun bulunanların birincisi Kanûnî Sultan Süleyman’ın oğlu Sultan II. Selim’e (ö. 1574) aittir. Sonradan inşa edilen diğer padişah türbeleri, minareler, medreseler,

kütüphaneler ve imaretlerin hepsi Büyük Ayasofya Külliyesi'nin birer parçasını oluşturmuşlardır. Sultan II. Selim döneminde İstanbul'da etkili olan veba salgını sırasında Ayasofya Camii'nin etrafındaki çarpık yapılaşmanın düzeltilmesi emredildi. Düzenleme sırasında plansız yapılan binaların çoğu yıkıldı. Bunlar Ayasofya Camii'nin duvarlarına bitişik hale gelmişler ve Kâtip Çelebi'nin tanımlaması ile camiye kapatılmışlardı. Bu durum camiye de tehlikeye sokuyor ve bu kadar sık yapılaşma veba için de tehdit oluşturuyordu. Bu münasebetle 40 zira' gibi bir mekan açıldı ve çarpık yapılaşmadan temizlenmiş oldu. Bu sırada caminin duvarları da güçlendirildiği gibi camiye iki yeni minare ve iki medrese yapıldı. Bu düzenlemenin, gelecekte yapılması düşünülen türbelere bir noktada yer açabilmek hedefini de taşıdığı düşünülebilir.

İkinci türbede medfun bulunan Sultan III. Murad (ö. 1595) Sultan II. Selim'in oğlu ve Kanunî Sultan Süleyman'ın torunu olup (1574-1595) yılları arasında Osmanlı tahtında bulunmuştur. Kanunî Sultan Süleyman döneminden başlayarak bu üç padişah döneminin ortak yönlerinden biri de Osmanlı Devleti'nde padişaktan sonra devletin en yetkili pozisyonunda bulunan tecrübeli Sadrazam Sokollu Mehmed Paşa'nın bu üç padişah dönemin de de görevde kalmış olmasıdır. Uzun seneler boyunca Devlet-i 'Aliyyenin hizmetinde bulunan bu bilge sadrazam, Kanunî Sultan Süleyman ve II. Selim'in vefatlarında çıkması muhtemel bir karışıklığa meydan vermeden süreci maharetli ve tedbirli bir şekilde yönetmedeki üstün başarısı ile anılır. Son olarak beş yıl gibi bir süre de Sultan III. Murad döneminde bu görevde bulunmuştur.

Ayasofya Camii yakınında üçüncü özel türbede medfun bulunan padişah ise Sultan III. Murad'ın oğlu Sultan III. Mehmed'dir (ö. 1603). Sultan III. Mehmed de Osmanlı tahtında dokuz yıl kalmıştır. Kaynaklarda, bu üç padişah dışında I. Mustafa ve I. İbrahim'in de aynı yerde defnedildiği belirtilmektedir. Bunların yanında, Sultan I. Ahmed'in annesi Valide Handan Sultan, eşi olan Sultan III. Mehmed'in kabri yanına gömülmüştür. Bu hususta şu belgeler bakılabilir: 1017/1609 tarihli muhasebe raporu³³, 1124/1712 tarihli vakıf muhasebe raporu³⁴ ve 1096/1685 tarihli vakıf muhasebe raporu.³⁵ Yine aynı şekilde Sultan II. Selim türbesinde İsmihan Kaya Sultan gömülmüştür. Hem Handan Sultan ve hem de İsmihan Kaya Sultan'ın ayrı vakıfları oldukları da görüldüğünde netice olarak Ayasofya avlusunda bulunan padişah türbeleri arasında bilinen üç padişah yanında daha birçok Osmanlı hanedan mensuplarının kabirlerinin bulunduğunu öğreniyoruz.

Aynı şekilde Ayasofya Cami-i Kebîri Külliyesi içinde bulunan Sultan I. Mahmud Kütüphanesi ve İmarethanesi mevcut külliye eklendiği gibi diğer bölümleri ve bu arada ana caminin güçlendirilmesi gibi birçok yapısal faaliyetler ve meşhur Ayasofya Medresesi de zaman içinde bu külliye kendilerine yer bulmuşlardır.³⁶

Sultan I. Mahmud (1143-1168/1730-1754) döneminde Ayasofya Camii yanına yapılan binalardan İmâret-i Âmire (Aşevi) ile ilgili belgede (COA. TS. E. 531/10) şu ifadeler yer verilmektedir:

33 COA. TS. D. 1494 /ek-4).

34 COA. TS. E. 35/40).

35 COA. TS. E. 87/46).

36 (EI, adı geçen madde, s. 774).

“Arz-ı bendeleri budur ki; Cânib-i Hümâyûn Şehinşâhîlerinden Ayasofya-i Kebîr Cami’-i Şerîfi kurbünde hasbeten li-veçhillâh-i Te’âlâ müceddeden binâsı Fermân-ı Hümâyûn buyurulan “İmâret-i ‘Âmire” için iştirâ olunan (satın alınan) 4 bâb hânenin bahâsı 20.750 kuruşa bâliğ olup meblağ-ı mezbûrun 10.000 kuruşu <1> 153 senesine mahsûb Haremeyn-i Şerîfeyn Hazînesinden Rikâb-ı Humâyûn-ı ‘Înâyet-Makrûnlarına teslîmi mu’tad olan “Zevâ’id-i Evkâf Akçesinden” ve 2.106 kuruşu dahî <1>155 senesine mahsûben hakk-ı tevliyetleri akçesinden 4.862.5 kuruşu dahî “Kütüphâne-i Hümâyûn-ı Behmenleri” evkâf-ı şerîfeleri mukâta’alarından “Fethü’l-İslâm Mukâta’asının” <1>153 senesi malı olmak üzere Vidin Defterdârından istirdâd olunan (geri alınan) akçeden mahsûb olunduktan sonra tekmîline (tamamlanmasına) yalnız 3.781.5 kuruş dahî iktizâ etmekle meblağ-ı mezbûr dahî mukâta’a-yı merkûmun <1>155 senesi malından edâ ve mahsûb olunmak Fermân-ı Hümâyûn buyurulur ise mübârek Hatt-ı Humâyûn-ı Şevket-makrûnları erzânî buyurulmak bâbında emr ü fermân şevketlü, kerâmetlü, mehâbetlü, kudretlü, efendim pâdişâhım hazretlerindir.”

Yirmi dört yıl Osmanlı Devleti’ni yöneten ilim ve kültür aşığı Sultan I. Mahmud, Fatih Sultan Mehmed tarafından kılıç hakkı olarak camiye çevrilen Ayasofya’nın İstanbul’da ilmin merkezi ve simgesi olması için bir kütüphane ve bir de imâret-i ‘âmire yapılması için yeterli genişliği elde edebilmek hedefi ile civardaki evleri istimlâk edebilmek için gereken fermanı çıkarmaktan geri durmamıştır. Ecdadı arasında olan Sultan I. Ahmed Camii yapılışında gördüğümüz şekli ile bu tür yapılara yer açabilmek gayesiyle satın alma veya istibdâl (değişim) gibi yollara baş vurulmuş ve yapılacak yapılara yeterli yer temin etme yoluna gidilmiştir.

Aynı metoları kullanarak kütüphane ve cami gibi birçok hayır eseri yapmaya muvaffak olan Sultan I. Mahmud, Fatih Camii yanındaki kütüphaneyi yaptırtmasının yanında bugün Nûruosmaniye Camii olarak bilinen camiye de yaptırmış ancak ömrü vefa etmediği için açılışı kendi döneminde yapılamadığından bu muhteşem esere kendisinden sonra Osmanlı tahtına oturan III. Osman’ın adı verilmişti. Bu caminin bünyesinde de bir kütüphane bulunduğu hatırlanmalıdır. Sultan I. Mahmud, Ayasofya Camii yanında bir kütüphane yaptırmayı ihmal etmemiş ve içini değerli yazma eserlerle doldurmuştu. İmarethane ve kütüphane ekleriyle Ayasofya tam bir külliye ve ilim merkezi olma hüviyetine kavuştu. Sultan I. Mahmud döneminde ilme, kitaba ve kütüphane yapımına büyük önem veren bir padişah olarak tanınmış ve o şöhreti ile tarihe geçmiştir.³⁷ Kütüphane ve imaret inşaatları ve buralara sonradan yapılan harcamalarla ilgili olarak arşivde birçok belge olduğu bilinmektedir.³⁸

Türbeler İçin Hazırlanan Vakıflar ve Bunlarla İlgili Kayıtlar

Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi’nde Hatt-ı Hümâyûn belgeleri arasında bulunan bir belgede (HAT. 1501/63) yapılacak olan masrafların baş tarafında padişah hattı ile “Haremeyn hazinesinden verile” şeklinde bir not vardır ve aşağı tarafında şöyle denilmektedir:

37 Bk. İsmail E. Erünsal, *Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri* (Ankara, 2008), 213-7.

38 Örnek için bk. COA. TS. D. 3914.

“Haremeyn evkâfından İstanbul'da Ayasofya-i Kebîr Cami'-i Şerîfi kurbünde vâkı' merhûmun ve magfûrun lehum Sultan Mehmed Hân (III. Mehmed) ve Sultan Selîm Hân (II. Selîm) ve Murâd Hân (III. Murâd) tâbe serâhum evkâfî mülhakâtından “Fethiye Cami'-i Şerîfinin” Mahfil-i Hümâyûn etrâfındaki kurşun puşîdeli dereler ve çatısı ve dört 'aded havâle camları ve Mahfil-i Hümâyûn-ı mezkûrun üzerinin çatısı ve câmi'-i mezkûrun iktizâ eden yerin ta'mîr u termîmine 1131.5 kuruş kuruş ve Üskûdâr'da vâkı' merhûme Vâlide Sultan, Vâlide-i Sultan Ahmed Hân tâbe serâhânın câmi'-i şerîfeleri ve sebilhâne-i latîfeleri ve memşâları su yolları ta'mîr u termîmine dahî 1085.5 kuruş ki cem'an 2217kuruş harc u sarf olunduğu ma'lûm-ı hümâyûnları buyuruldukte meblağ-ı mezkûr Haremeyn hazînesine teslîm olunan mu'accelât-ı evkâf-ı mezkûreden i'tâsı hususu muvâfık-ı rızâ-yı mülûkâneleri ise ol bâbta ve her halde emr u fermân veliyyü'l-emr Efendimiz hazretlerindir.”

Bu belgeden birçok noktaya dikkat çekildiği anlaşılmaktadır. Bunlar sırasıyla söz konusu vakfın Haremeyn evkafı arasında bulunması ve bu vakıf gelirlerinden civar camilerde gerekli yerlerin tamirlerinin yaptırılmaları görülüyor. Bu camiler İstanbul, Fatih, Draman'da bulunan Fethiye Camii ve Üskûdar'da bulunan Sultan III. Ahmed'in annesi Gülnûş Emetullah'a ait ve Valide-i Cedîd adı ile anılan camilerdir. Zaman zaman Büyük Ayasofya Camii için de bazı masrafların yapıldığı bilinmektedir. Şimdi bu civar camiler arasına iki yeni mekânın daha katıldığını görüyoruz.

Benzer bir belge de yine arşivde Hatt-ı Hümâyûn tasnifinde görülmektedir.³⁹ Bu belge de yine “manzûrum olmuştur!” ifadesi ile başlamakta ve şöyle devam etmektedir: “İşbu takrîr mücibince meblağ-ı mesârif-i mezbûr 18.600 şu kadar kuruş Haremeyn hazinesinden mâl-ı mu'accelât-ı evkâftan i'tâsıyla mahalline kayd oluna!”. Belgenin esas metni şu şekilde devam etmekte ve bize Türbeler Vakıfları hakkında bazı yeni bilgiler vermektedir.

“Haremeyn-i muhteremeyne tâbi' evkâfdan İstanbul'da Cami'-i Şerîf-i Ayasofya-i Kebîr kurbünde vâkı' türbehâ-i merhûmûn ve magfûrun lehum Sultan Selîm Hân (II. Selîm), Sultan Murad Hân (III. Murad) ve Sultan Mehmed Hân (III. Mehmed) tâbe serâhum evkâf-ı mülhakâtından “Gül Camii” şerîfî minâresi mâ'il-i inhidâm olduğundan kal'-u inşası hususunu ahâlisi mübârek rikâb-ı kamertâb-ı mülûkânelerine sundukları arzuhalleri ile bâ Fermân-ı 'Âlî Haremeyn-i Şerîfeyn müfettişi Efendi dâ'ileri ve m'imâr-ı hâssa kulları ma'rifetleri ile 21.433.5 kuruş masârif ile husûle geleceği, ba'de'l-keşf tecdîdi husûsu pâye-i serîr-i saltanat-masîr-i cenâb-ı cihândârîlerinden bundan akdem lede'l-istizân şeref-bahş-ı sahîfe-i sudûr buyurulan mübârek Hatt-ı Şerîf-i şevket redîf-i şâhâneleri mücibince minâre-i mezkûr kal' birle defter-i keşifde tenzîl olunan enkâz-ı mahlû'a iktizâsı veçhi ile ilâve olunarak ber veçh-i dikkat müceddeden inşâ ve Câmi'-i Şerîf-i mezkûr dahî muhtâc olduğu üzere ta'mîr u termîm ve bu evânda resîde-i hüsn-i hitâm olmakdan nâşî tekrâr bâ Fermân-ı 'Âlî mûmâ ileyhimâ kulları ma'rifetleri ile keşf ü mu'âyene olundukda 20.103 kuruş masârif ile husûle geldiği keşf olunmuş ise de keşfinden 1761 kuruş noksanı ile 18.342 kuruş mesârif ile husûle gelerek

39 COA. HAT. 1513/36.

mebâliğ-i mezbûrdan fesh olunan iskele enkâz bahâsı 341 kuruş tenzîl olundukda 18.001 kuruş mahfel-i humâyûn derûn-ı feyz-i meşhûn ve bi-dûnuna ferş olunan cedid hasîr-i Mısırî bahâsı 354 ve keşf-i evvel ve sâni için verilmiş olan 263 kuruşuna cem'an gerek minâre ve gerek minâre ve gerek Câmî'-i Şerîf-i mezbûrlar ber-mûceb-i defter-i müfredât 18.618 kuruş mesârif ile husûle geldiği takdîm-i 'atebe-i 'ulyâ-yı mülûkâneleri kılınan mumzâ defter-i keşf ü müfredâtından manzûr ve ma'lûm-ı humâyûn-ı cihânbanîleri buyuruldukda meblağ-ı mesârif-i mezkûr 18.618 kuruşun Hazîne-i Haremeynden mâl-i mu'accelât-ı evkâfdan i'tâ ve mahalline masraf kaydolunması husûsu muvâfık-ı rızâ-yı Hümâyûn-ı Tâcdârîleri buyurulur ise ol bâbda ve her halde emr u fermân veliyyü'l-emir efendimiz hazretlerindedir.”

Baş tarafında bulunan Hatt-ı Hümâyûnlu takrirden oluşan bu belgeden öğrendiklerimiz sadece konumuz olan Ayasofya-i Kebir avlusundaki türbe vakıflarının Haremeyn-i Muhteremeyne tâbî evkaftan olduğu gerçeği ile sınırlı değildir. Ancak, bu bilgiye dayanarak bu türbe vakıflarının Haremeyn vakıflarına bağlı olduğu anlaşılmaktadır. Vakıf mütevellilerinin seçiminden başlayarak hesap kontrolleri bakımından Saray-ı Hümâyûnla ilişkisi, Surreye katkıları dolayısıyla Haremeyn halkı ile olan temasları ile bu vakıfların gayet özel vakıflar oldukları anlaşılmaktadır. Nitekim Ayasofya'da padişah türbelerinde yatanların vakıflarından bir pay her sene Haremeyn'e giden “Surre-i Hümâyûn” a eklenir ve bu olay aynı şekilde yıllar boyu sürdürülürdü. Bunlara bir misal olmak üzere türbede eşi Sultan III. Murad'ın yanı başında yatan Valide Safiye Sultan'ın her sene surreye eklenen katkısının ve Osmanlı arşivinde bulunan 1253/1837 tarihli “Surre defterinin”⁴⁰ tarafımdan yapılan Arapça neşrine bakılabilir. Haremeyn'e gönderilmesi arzu edilen meblağlar yıl boyu tahsil edilerek Dârüssa'âde⁴¹ Ağası nezdinde bulunan “Haremeyn hazinesi”ne kaydedilirler. Haremeyn kasası diyebileceğimiz bu hazinenin en çok kullanıldığı dönem “İhrâc-ı Surre” dönemidir. Değişik kaynaklardan gelen paralar önceleri bu kasaya konur ve sonradan “Surre bağlanması” denilen dönemde oradan çıkarılır özel şekilde hazırlanır ve bir araya getiriler ve nihayet bu hazırlıklar sonucunda yola çıkarılırlar. Vâlîde Safiye Sultan'ın surre defteri tetkik edildiğinde surrenin salt sadakadan ibaret olmadığı, ancak orada istenilen görevleri yerine getirenlere yapılan ödemeler listesi olduğu görülür. Surrelerin muhtevasının ne olduğunun tam olarak anlaşılabilmesi için surre defterlerinin dikkatle incelenip Hicaz bölgesinde kimlere verildiklerini, bir diğer deyişle muhataplarının kimler olduklarını ve onlara bu surrelerin ne gibi hizmetler karşılığında verildiklerini bilmek faydalı olacaktır.

Zengin gelirlere sahip olan söz konusu “Türbe” vakıflarından zaman zaman bazı harcamaların belirli cami vb. değerli yapılarda ortaya çıkan hasarların tamirleri için sarf edildiklerini biliyoruz. Padişahın bilgisine sunulan yukarıdaki raporda “Gül Camii” ve “Fethiye Camii” adlarını görüyoruz. Bu camilerde ve minarelerinde ortaya çıkan hasar tamirleri için gerekli masraflar padişahın müsaadesi ile Haremeyn hazinesinden alınmaktadır. Buradan da anlaşıldığı kadarı ile Haremeyn Vakıfları kesintilerine mahsus olan Haremeyn hazinesi bu ve benzeri acil ihtiyaç

40 COA. EV. HMK. SR. d. 3806.

41 “Defter el-Surre el-Osmâniyye el-Şerife el-Muhassasa li-ahâli el-Medine el-Münevvere ‘An Evkâf el-Merhûme ve'l-Magfûr lehâ Safiyye Sultân”, trc. ve thk. Mustafa L. Bilge (İstanbul: Dâr al-Usool al-Elmiyah, 2016).

durumlarında yapılması gerekli ödemeler için padişahın müsaadesi şartı ile kullanılabilir. Bu tür tamir finansmanları sadece bu iki cami ile sınırlı değildir. Farklı eserlere yapılması gerekli olan tamirat ve onların finansmanları arasında Ayasofya-i Kebîr Camii de görülmektedir. Ancak vakfiyelerde bu ve benzeri yapıların adlarının bulunması halinde müteveli kararı bu harcamaların yapılabilmesi için yeterlidir. Diğer bir ifade ile normal ödemelerin şart-ı vâkîf gereği yapılmış olmaları gereklidir. Vakıf şartları arasında bulunan bu tür müteveli oluru ile yapılan ödemeler için daha herhangi özel bir müsaadeye ihtiyaç duyulmaksızın doğrudan “Dârüssa’âde Ağası” tarafından onaylanır. Bunların izleri arşivlerimizde bulunan “Vakıf Muhasebe Raporları” ışığında rahatlıkla takip edilebilmektedir. Şimdi aşağıda gelecek olan bölümde kronolojik olarak bazı vakıf muhasebe raporları vereceğiz. Oralarda göreceğimiz örnekler konumuz olan Ayasofya avlusunda bulunan padişah türbeleri hakkında bilgilerimizi artıracaktır. Padişah türbelerine ait vakıflar tarafından finanse edilecek olan cami tamiratları veya vazifelilere yapılacak ödemeler için önemli olan (EV. HMM. d.) fonudur. Bu fonda bulunan 66 numaradaki defterin baş tarafına eklenmiş olan “Fihris-i Evkâf-ı Mezkûrîn” listesinde bakıldığında şu ek bilgilerden yararlanmak mümkün olmaktadır:

- 1) Vazîfe Hôrân-ı Evkâf-ı Câmî’-i Şerîf-i Ayasoya-i Kebîr,
- 2) Vazîfe Hôrân-ı Evkâf-ı Türbe-i merhûm Sultân Selîm Hân der-nezd-i Câmî’-i mezbûr,
- 3) Vazîfe Hôrân-ı Evkâf-ı Türbe-i merhûm Sultân Murâd Hân der-nezd-i Câmî’-i mezbûr,
- 4) Vazîfe Hôrân-ı Evkâf-ı Türbe-i merhûm Sultân Mehmed Hân der nezd-i Câmî’-i mezbûr,
- 5) Vazîfe Hôrân-ı Câmî’-i Şerîf-i Fethiye ma’a Câmî’-i Şerîf-i Gül,
- 6) Vazîfe Hôrân-ı Câmî’-i Şerîf-i Hoca ‘Âli,
- 7) Vazîfe Hôrân-ı Câmî’-i Şerîf-i Sultân Ahmed Hân,
- 8) Vazîfe Hôrân-ı Şehzâdegân der Türbe-i Sultân Selîm Hân,
- 9) Vazîfe Hôrân-ı Vâlide-i Sultân-ı Selîm Hân,
- 10) Vazîfe Hôrân-ı Vâlide Handân Sultân,
- 11) Vazîfe Hôrân-ı ‘Âişe Sultân bint-i Sultân Murâd Hân,
- 12) Vazîfe Hôrân-ı Hatîce Sultân ve Emîne Hâtûn,
- 13) Vazîfe Hôrân-ı Câmî’-i Şerîf-i Şehzâde Sultân Mehmed Hân,
- 14) Vazîfe Hôrân-ı mürtezaka-i Sultân Ahmed der beşik kubbe, ‘an vakf-ı Şehzâde Sultân Mehmed Hân,
- 15) Vazîfe Hôrân-ı mürtezaka-i Sebîl-i Sultân Ahmed Hân der Medîne-i Münevvere,
- 16) Vazîfe Hôrân-ı mürtezaka-i âhar İhvânân-ı ruh-ı merhûm ve mağfûrun leh Şehzâde Sultân Mehmed Hân der Türbe-i Şerîf-i merhûm ve mağfûrun leh Sultân Ahmed Hân.

Buradaki fihristten görüldüğü kadarı ile türbe vakıflarından birçok mekân ve kişilerin istifade ettiği görülmektedir. Bildiğimiz kadarı ile burada adları geçmeyen fakat bizim başka kaynaklardan tespit edebildiğimiz birçok Osmanlı hanedanı mensupları bulunmaktadır. Mesela Sultan II. Selim’in eşi Nurbânû ve Sultan III. Murad’ın eşi Safiye Sultanları listede bulamazken Sultan III. Mehmed’in eşi Valide Handan Sultan’ın adını bulabilmekteyiz.

Türbelerin Muhasebe Raporlarından Örnekler

Vakfiye metninde adı geçen yer ve eser adları; vakfiyelerde adları geçen mukâtaât yerler arasında Osmanlı topraklarında bulunan birçok yer Türkiye Cumhuriyeti sınırları dışında kalmış olsa da, vakfiyelerde toplanan gelirlerin sarf edilmesi öngörülen cami ve köprüler gibi eserlerden çoğunun günümüzde ayakta durmakta ve hizmetlerine devam ettiği görülmektedir.

Vakıf muhasebe raporlarında gelirler arasında ve giderler arasında adları geçen eserler hakkında bilgiler şu şekilde özetlenebilir:

Cerbe Adası

Vakıf gelirleri arasında göze çarpan yerlerden biri Tunus kıyılarındaki Cerbe Adası'dır. Akdeniz'de hakimiyet kuran güçler için stratejik öneme sahip olmuş bir ada olan Cerbe, tam olarak Tunus kıyılarında Gabes körfezinde ve ana karadan sadece 2 km uzaklıkta bulunmaktadır. Kuzey Afrika kıyılarında gelişen Osmanlı hakimiyeti içerisinde 1560 yılında Osmanlı yönetimine bağlanmıştır. Osmanlı Devletinin Cerbe Adası'nın hâkimi Ebu Zekerriyya ile teması XV. yy. sonları ve XVI. yy. başlarında Sultan II. Bayezid dönemine dayanmaktadır. Ebu Zekerriyya, padişaha bir mektup göndererek Trablusgarb'ı ele geçiren düşmana karşı II. Bayezid'den yardım talep etmiştir. O sıralarda Osmanlı sultanları henüz hilâfetle anılmamalarına rağmen Ebu Zekerriyya ona bir elçi ve hediyeler beraberinde gönderdiği mektubunda "Siz bizim halifemizsiniz" diyerek ondan yardım talebinde bulunmuştur.⁴² Bunun üzerine Kapudân-ı Deryâ Piyâle Paşa kumandasındaki 120 gemiden oluşan Osmanlı donanması İstanbul'dan yola çıkmış yolda Mora Yarımadasından bulunan Modon üssünden sonra Rodos ve Midilli adalarından katılan kuvvetlerle 14 Mayıs 1560'ta Venedik ağırlıklı Haçlı güçlerinin elinden adayı almıştır.⁴³ Harp neticesinde Osmanlı topraklarına katılan yerlerde gelirin önemli bir kısmının "Has" adı ile padişaha ait olduğu bilinir. Cerbe de bunlardan biri olmak dolayısıyla fetih sonrası Trablusgarp Beylerbeyliği'ne bağlanmıştır. İstanbul'a dönen Piyale Paşa, Kanunî Sultan Süleyman ve devlet erkânı tarafından büyük bir coşku ile karşılanmış ve o dönemde şehzâde olan Selim'in (sonradan padişah olan Sultan II. Selim) kızı Gevherhân Sultanla evlendirilmiştir. Böylece padişah bu seferden duyduğu sevinç sonrasında Piyale Paşa'yı hanedana damat olarak onu da ödüllendirmiştir. İşte bu adada Osmanlı padişahlarına bağlı olan "Has" gelirlerinin Sultan II. Selim'in Büyük Ayasofya Camii avlusunda bulunan Türbe vakfiyesinde yer aldığını görüyoruz. Nitekim incelenen vakıf muhasebe raporlarının gelirler bölümünde Cerbe Adası Has gelirlerinin önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. Cerbe Adası Osmanlı sınırları içinde olduğu dönemde 1856-1864 yılları arası ve yine 1868-1887 yılları arasında Tunus Eyâleti Salnâmelerinde "Kaza" olarak görülmektedir.⁴⁴ Cerbe Adası ile başlayan Avrupa Haçlı seferi Kanuni döneminde İran seferi (Bağdat fethi) meşguliyeti sırasında alınan bir kararla uygulamaya konuldu. Büyük Amiral Barbaros Hayrettin Paşa tarafından ilk defa

42 COA. TS. E. 9212.

43 Bk. Abdülkadir Özcan, "Cerbe", TDVİA, (İstanbul 1993), 7/391-2.

44 Tahir Sezen, *Osmanlı Yer Adları, Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü* (Ankara: 2017), 152.

1534 yılında Osmanlı topraklarına katılan Tunus seferi sonrasında Kanuni Sultan Süleyman'ın Bağdat seferi meşguliyetini fırsat bilerek Alman, Portekiz, Napoli, Ceneviz- Papalık askerleri ve Malta Şövalyeleri beraberce Tunus'u geri alma girişiminde bulundular. Malta Şövalyeleri Kanunî'nin 1522'de Rodos'u alması üzerine Malta'ya geçen şövalyelerdi. 1535 yılında 24.000 kişilik bir Haçlı ordusu toplu halde Barselona'dan Tunus'a hareket etti. Andrea Doria komutasındaki bu Haçlı ordusu 300 parça tekneden oluşuyordu. 1538 yılında Osmanlı Deniz kuvvetlerinin elde ettiği başarı gerçekte bu uzun kapışmanın bir parçasını teşkil eder. 1559 yılında Andrea Doria 109 tekne ve 14.000 kişilik bir askeri güçle Cerbe Adasını ele geçirmişti. Bir sene sonra yani 1560 yılında adanın Venediklilerden alınarak Osmanlı topraklarına katıldığı bilinmektedir. Cerbe Adası'nın fethinden ancak 14 yıl gibi bir aradan sonra yani 1574 yılında Tunus tümü ile ancak Osmanlıya bağlanmış oldu. Böylece Kanunî Sultan Süleyman döneminde başlayan bu adalar fetihleri meselesi oğlu Sultan II. Selim döneminde tamamlanmış oldu. İşte bu mücadeleler ve fetihler sonrasında padişahın hasları arasına giren Cerbe Adası gelirleri onun Türbesi için tesis ettiği vakfın gelirleri arasında karşımıza çıkmıştır. Adalar fethi konusu sona ermesi ile Akdeniz ticaret yollarında Osmanlı Devleti lehinde büyük bir üstünlük kazanılması yanında sıkıntılı olan hac yolları da tehditlerden uzak bir konuma kavuşmuş olduğu gerçeği asla unutulmamalıdır. Bu gayretleri sadece ticarî konularla sınırlı olarak açıklamaya çalışmak Osmanlı Devleti'nin fetihlerde sahip olduğu esas itici ruhu göz ardı etmek olur. Hilafet şerefine ulaşan Osmanlı padişahları bu makamın ana vecibelerinden olan hac yollarının emniyetini temin etme konusuna gerekli hassasiyeti göstererek dîni vecibelerini yerine getirmeye çalışmışlardır.⁴⁵

Pravadi

Günümüzde Bulgaristan'ın kuzey doğu bölgesinde kalan Provardia kenti Osmanlı döneminde Prevadi veya bazı belgelerde görüldüğü şekli ile Prevadi olarak bilinmekteydi. Nitekim arşiv kayıtlarında bu iki şekli ile geçer. Pravadi Kalesi ise Taşhisar Kalesi olarak bilinirdi. Varna şehri yakınlarında bulunan Pravadi Karadenize dökülen İridere nehrinin havzasında kurulmuştur. 1388 yılında Çandarlı Ali Paşa komutasında geliştirilen seferde Timurtaş oğlu Yahşi Bey tarafından Osmanlı idaresi altına alındı. Osmanlı döneminde Niğbolu Sancağı'na bağlı iken XVI. yy'da Silistre Sancağı'na bağlanmıştır.⁴⁶ Edirne ve Paşa Livası adlı eserinde Padişah Hasları hakkında zengin bilgiler sunan M. Tayyib Gökbilgin, Silistre Livası'ndan bahsederken (Silistre, Akkerman, Kili, Ahyolu, Hırsova ve Varna sonrasında Pravadi'yi sayar.⁴⁷ Yine aynı eserde Gazi Çoban Mustafa Paşa'nın Üsküp'teki cami ve imaretinden bahsettikten sonra Gebze ve Eskişehir'deki tesisleri için belirlediği vakıf yerler arasında Silistre'de Defterdâr Abdüsselâm

45 Cerbe Adası ve peşinden Tunus'un fethi ile ilgili geniş bilgi için İsmail Hami Danişmend'in *Osmanlı Tarihi Kronolojisi* adlı eserinin II. cildine bakılabilir.

46 Ayşe Kayapınar, "Osmanlı Döneminde Rumelide bir Nahiye Merkezi: Pravadi", *Tarih İncelemeleri Dergisi*, XXX/I, 2015, 121-148.

47 M. T. Gökbilgin, *XV. ve XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livası; Vakıflar-Mülkler-Mukâataalar* (İstanbul: 1952), 534.

Bey'den alınan hamam ve Pravadi'de bulunan arazi gelmektedir.⁴⁸ Yine aynı eserde Edirne'deki II. Bayezid Külliyesi vakıfları konusunda İstanbul ve Edirne hudutları dahilinde belirlenen sayısız yerler arasında Üsküdar (Rumeli'de), Fikeli (Vize'de) ve Pravadi nahiyeleri arasında Kırık, Çaşnığır, Çengellü, Karagüllü (veya Karagöllü), Hacı Umur ve Muradcılar gibi yerleri sayar.⁴⁹ Pravadi, M. T. Gökbilgin'in 20 numaralı tapu defteri, varak 21'e dayanarak verdiği kısa tarifile "Edirne'de Pravadi nahiyesinde" olarak anlatılır.⁵⁰ Yine öğrendiğimize göre Sultan II. Murad Edirne'de Pravadi nahiyesinde bulunan Kayapa köyünü Sekbanbaşı ve Yeniçeri Ağası olan Murad Bey'e temlik etmiştir.⁵¹

Abdurrahman Hibrî Efendi Edirne Tarihi ile ilgili Enîsü'l-müsâmirîn adlı eserinin üçüncü bölümünde burası hakkında şu bilgileri vermektedir: "Kendüler bunu Mevlevîhâne olmak üzere bina edip hattâ semâ ve safâ demlerinde şerbet akması için lüleler vazolunmuş (konulmuş) <öyleki> el'an bazısı mevcuddur. Ba'de zaman cami'-i şerîf oldukda pîşgâhında bir gayri Mevlevîhâne binâ etmişlerdir. Ve imâret-i 'âmiresinin ni'met-i pür-lezzeti gâyet vefret üzredir." Cami ve imarethane diğer kaynaklarda da yer almıştır.⁵² Yapılışı ile ilgili olarak kaynakların Hicrî 839 ile 843 tarihlerini verdikleri bu imaretteki yağcılarının statüleri özel bir kanunnâme ile belirlenmiştir (bk. Ömer Lütfü Barkan, Kanunlar'dan naklen M. T. Gökbilgin, adı geçen eser, s. 209). Pravadi ve civar kazalarının ekserisi yörük olan halkı ise buraya bağlanmışlardır. Yani konuyu biraz daha açmamız gerekirse Edirne'de ve civarı pazar yerlerinde satılan yağ ve perakende şeylerden alınan resimlerin mukâtaası kastedilmektedir. Söz konusu edilen bu yerler arasında Pravadi yanında Silivri, Babaeski, Tekfurdağı (Tekirdağ), Çorlu, Vize ve diğerleri görülür ve onlar için "Muhasebe-i rüsum-ı Yağcıyân, bağcıyân ve küreciyân" veya "mahsül-i ihtisâb ma'a revgan ve serçin" gibi ifadelerle anlatılmıştır.⁵³ Pravadi, anlaşıldığı kadarı ile Sultan II. Murad dahil olmak üzere kendinden sonra gelen hemen hemen bütün padişahların tesis ettikleri vakıfları gelirler hanesinde görülmüştür. Nitekim Edirne Paşa Livası adlı eserde muhtelif sayfalarda geçmesinin yanında bu eserin son tarafında neşredilmiş olan Sultan II. Bayezid vakfiyesinde muhtelif yerlerinde rastlanır.⁵⁴ Sultan III. Mustafa döneminde 1173/1760 senelerinde Pravadi ve beraberinde Yenipazar mevcut vakıflar arasında görülmektedir.⁵⁵ Pravadi, Sultan II. Selim'in Edirne'de yaptırdığı camiye bağlanan gelirler arasında da görülmektedir.⁵⁶ Bu şekilde nesilden nesile aktarılan ve özellikle padişah vakfiyelerinin gelirler kısmında önemli bir yer tutarak karşımıza çıkan Pravadi nihayet konumuz olan "Padişah Türbeleri"ne gelir

48 M. T. Gökbilgin, *XV. ve XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livası*, 524-5.

49 M. T. Gökbilgin, *XV. ve XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livası*, 363.

50 M. T. Gökbilgin, *XV. ve XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livası*, Bâyezid II Vakfiyeleri, 24, 240.

51 M. T. Gökbilgin, *XV. ve XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livası*, 224-6.

52 Münecceimbaşı, *Sahâifü'l-Ahbâr*, 3/353.

53 Bk. İnkılâp Kütüphanesi, Cevdet Yazmaları, 0.91, s. 637'den naklen M. T. Gökbilgin, *XV. ve XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livası*, 112

54 Bk. M. Tayyib Gökbilgin, *XV. ve XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livası*, 80, 112, 182, 209, 224-6, 359, 363 ve 525, ayrıca bk. aynı eserin son kısmında neşredilen II. Bayezid Vakfiyesinin 20-4 arası sayfaları.

55 COA. TS. D. 1428.

56 Hicrî 1007 tarihli COA. TS. D. 1647 ve D. 1627 numaralı belgeler.

temini gayesi ile belirlenen vakıf yerler arasında yer almaktadır. Bu durum değişik senelerde mütevelliler tarafından hazırlanarak sunulan gelir-gider tablolarında mevcuttur. Her ne kadar Gökbilgin hocamızın Edirne Paşa Livası eserinde “Pravadi” olarak yazılmış ve sonraki çalışmalarda bu şekil benimsenmiş ise de bazı kayıtlarda “Prevadi” şeklinde okunabileceği de dikkate alınmalıdır.⁵⁷

Gül Camii

İstanbul'un değişik semtlerinde bulunan ve bakımları vakıf giderleri arasında görülen camilerden biri de Gül Camii'dir. İstanbul'un Haliç kıyısında, Aykapı semtinde bulunan cami, kiliseden çevrilen camiler arasındadır.⁵⁸ 953/1546 tarihli İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri'nin s. 3'teki 3 numaralı dipnotunda yer alan bilgiler dikkat çekicidir: “Kiliseden bozma Gül Camii Tersanenin deposu iken Sultan III. Selim zamanında camiye çevrildiği söylenirse de bu defterde (İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri) XVI. asırda cami yapılıp mahallesi bulunduğu anlaşılıyor. Ayrıca Ayasofya Vakıfları Tahriri Defterinde 926/1519 tarihli şöyle bir ifadeye rastlanır: el-Cami'u'l-hâdis el-ma'rûf bi-Gül Camii, yani Gül Camii olarak bilinen camii. Bu tarihten anlaşıldığı kadarıyla 926/1519 senesinde ve hatta daha gerilere gidilerek (Belediye Kütüphanesi, Muallim Cevdet Yazmaları No. 93'teki 4 yıllık icmal defterinden, 5 Cemaziyelahr 895/26 Nisan 1490'ta bu binanın camii haline ifrağına (dönüştürülmesine) başlanılıp altı ay sonra bitirildiği anlaşılmaktadır. Gayet mufassal malzeme ve işçilik sarfiyatı bu defterde gösterilmiş, muhasebe icmalı 896/1491'de bağlanmıştır. Bk. 1598 vakfiye). Nitekim bizim buradaki makalemizde belirtilen Padişah Türbeleri Vakıf muhasebelerinde belirtilen kayıtların tutulduğu tarihlerde “Gül Camii”nin cami olarak hizmette bulunduğu görülmektedir.

Fethiye Camii

İstanbul'da bulunan Fethiye Cami adı, Kalenderhâne Camii, Molla Fenarî İsâ, Kâriye, Küçük Ayasofya ve Büyük Ayasofya Camii gibi kiliseden çevrilmiş camiler arasında geçer.⁵⁹ Aslı Bizans döneminden kalma bir kilise olan Fethiye Camii Türk ve yabancı birçok araştırmacının ilgisini çekmiştir. Merhum Semavi Eyice hocamızın tespitine göre burası ilk yapıldığında Hz. Meryem adına kurulmuş olan Teotokostis Pammakaristos Manastırı'nın kilisesiydi. İstanbul'un fethi sonrasında Fatih Sultan Mehmed'in Ortodoksların başına Patrik olarak tayin ettiği II. Gennadios Skolarius önce Fatih Camii yerindeki 12 Havari (Hagioi Apostoloi) Kilisesi'ne yerleşmişken 1455 yılında yani fethihten 2 yıl sonra o sırada kadınlar Manastırı olan T. Pammakaristos Manastırı'na geçmeyi istemiş ve Fatih Sultan Mehmed'in fermanıyla

57 COA. TS. D. 8385 ve D. 1428.

58 Semavi Eyice, “Gül Camii”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 14/223-5; *953/1546 Tarihli İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri*, nşr. Ömer Lütfü Barkan- Ekrem Hakkı Ayverdi (İstanbul: 1970), 3 (not 3), 269; Ayvansarayî, *Hadikatü'l-Cevâmi'*, 1/186; H. Schfer, *Die Gül Camii in Istanbul, Ein Beitrag zur mittel-Byzantinischen Kirchen Architektur*, (Tübingen, 1973).

59 Semavi Eyice, “Fethiye Camii”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 12/460-2.

Patrikhane buraya taşınmıştır. Bu dönemde burada yaşayan rahibeler de hemen yakınında olan İoannes Prodromos Manastırı'na geçmişlerdir. Böylece bu tarihten başlamak üzere yaklaşık bir buçuk asır Patrikliğe ev sahipliği yapmış ve hatta bu süre içinde Fatih bizzat burayı ziyaret ederek Gennadios ile Hristiyanlık üzerine ünlü tartışmasını yapmıştır. Nitekim Ömer Lütfü Barkan ve Ekrem Hakkı Ayverdi tarafından neşredilen 953/1546 tarihli İstanbul Vakıfları Tahrir Defterinde Gül Camii görülürken Fethiye henüz çevrilmemiş olması dolayısıyla Fethiye Camii kaydı görülmez. Zira o dönemlerde orası kilise ve Patrikhanenin geçici merkezidir. Yavuz Sultan Selim döneminde kilisenin aynı hüviyetini korumakta olduğu Despot Tomas'ın torununun buraya defnedildiğinden anlaşılmaktadır. Nitekim Sultan III. Murad döneminde, 1578 yılında bir elçilik heyeti ile İstanbul'a gelen Stephan Gerlach Patrihane'yi ziyaret ederek gördüklerini anlatmıştır. Yine aynı senelerde İstanbul'a gelen elçilik papazı Salomon Schweigger buranın tariflerini yapmıştır.

Sultan III. Murad döneminde (1574-1595) civarda gelişen yerleşimler dolayısıyla çevresi Türk mahalleleri ile sarılan kilise 1590 yıllarına doğru Gürcistan ve Azerbaycan fetihlerini çağrıştırmak üzere "Fethiye" adı ile camiye çevrilmiş ve bu yeni durumda Patrikhane önce Aya Dimitri Kilisesine, daha sonra ise 1612 yılında ise bugün bulunduğu Balat semtinde Haliç kıyısına nakledilmiştir. Böylece Patrikhane'nin bugünkü yeni yerine geçme operasyonu Sultanahmet Camii'nin bânisi Sultan I. Ahmed döneminde (1603-1617) gerçekleşmiştir. 1936-8 yıllarında Vakıflar İdaresi tarafından restore edildikten sonra herhalde Büyük Ayasofya Camii ile aynı kaderi paylaşarak Müze haline getirilmiştir. Tekrar cami olarak ibadete açılması 1960'lı yıllarda olmuştur. Uzun yıllar boyunca müdahalelerle binaya kazandırılan ekler orijinal kilise mimarisine çevrilerek binanın ek şapeli Amerikan Bizans Enstitüsü tarafından orijinal haline kavuşturulup müzeler idaresine bağlanmıştır.⁶⁰ Günümüzde Vatan Caddesi'ndeki Molla Fenârî İsa, Edirnekapı'daki Kâriye ve Sultanahmet'teki Büyük Ayasofya ibadethaneleri gibi her iki din mensupları için açık tutulmaya gayret sarf edilmektedir. Anlaşıldığı kadarı ile Amerika merkezli bu adı geçen müessese başta olmak üzere birçok müessese İstanbul'da bulunan ve camilere çevrilmiş olan Bizans dönemi kiliseleri üzerinde çalışmalar sürdürmektedirler. Daha genel anlamda ifade etmek gerekirse, vaktiyle Osmanlı hakimiyeti altında bulunmuş olan ülkelerde camilere çevrilmiş olan kiliseler üzerinde çalışmalar yürütülmekte ve uygun dönemlerde bunların tekrar kilise haline getirilmeleri, değilse de müzeye çevrilmeleri için zemin hazırlamaktadırlar. Ne var ki bu tür kiliselerden bir kısmı para ile satın alınarak camiye dönüştürülmüştür. Nitekim bu gün hâlâ cami olarak hizmet veren İstanbul'daki "Küçük Ayasofya Camii" böyle bir olaya konu olmuş ve Hicri 916/M. yılında Dârüssaade Ağası Hüseyin Ağa tarafından mahkeme yolu ile satın alınarak camiye çevrilmiştir. Vakfiyesinde (bk. COA. TS. D. 6977, 42 sayfa ve Arapça) "vasıta-i şer' ile Hristiyanlardan satın alınarak işbu kilise camiye ifrâğ edilmiştir" denilmektedir. Ayrıca bu cami hakkında karşılaştırma ve daha geniş bilgi için yine Osmanlı arşivine nakledilmiş olan Topkapı Sarayı belgelerine bakılabilir.⁶¹

60 Semavi Eyice, "Fethiye Camii", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 12/461.

61 COA. TS. D. 7078; D. 6990 ve D. 6996.

Hoca Ali Camii

Fatih ilçesi sınırlarındaki Ayvansaray taraflarında gördüğümüz bu cami de padişah türbelerinin vakfiyesinde yer almakta ve Draman'daki Fethiye ve Unkapanı tarafındaki Gül Camii gibi üçüncü bir cami olarak burası için de masraflar bölümünde harcama görülmesi ile bakımının üstlenildiği anlaşılmaktadır. Bütün bu camiler yanında ve belki de en başta türbelerin yakınında bulunan Ayasofya Camii bakım masrafları yer almaktadır. Tarihçesine dayanarak Hoca Ali Camii'nin tüccardan Hoca Ali Çelebi tarafından tahminen XVI. yy.'da mescit olarak yapıldığı söylenebilir. Ancak yine de inşa tarihi ile ilgili elimizde kesin bir bilgi olarak bulunmamaktadır. Bundan dolayıdır ki bu camiinin Ayasofya'daki padişah türbeleri ile bir ilişkisini kurmak mümkün görülmemektedir. Ancak sonradan Sultan II. Selim tarafından mescide bir minber eklenmesi neticesinde camiye çevrilmiş olması bu ilişki hakkında bize bir ip ucu verir. Hoca Ali Camii'nin bakım masraflarının türbe vakfi muhasebelerinde görülüyor oluşu bununla ilgili olsa gerektir.

Türbelerin gelir kaynaklarını oluşturan vakıf mukâta'aları arasında geçen yerlerden biri olarak karşımıza çıkan "Menlik", Osmanlı Devleti dönemine Rumeli Eyaleti'nde 1486-1699 yılları arasında Köstendil Sancağı'na bağlı kaza olarak görülmektedir. 1855-1866 yılı ve 1867-1912 gibi daha sonraki yıllara ait Salnâmelerde ise Menlik, Selânik vilâyetine ve Siroz Sancağı'na bağlı bir kaza olarak karşımıza çıkmaktadır.⁶² Bu kazanın vakfiyelerde en çok geçen köyler arasında olduğunu Gökbilgin'in Edirne ve Paşa Livası adlı eserinden öğreniyoruz.⁶³

Sonuç

İstanbul'u Bizans'tan alarak Osmanlı başkenti haline getiren Fatih Sultan Mehmed şehri tam bir imar ve kültür değişimine tabi tuttu. Kendi adı ile anılan Fatih Camii ve yan eserleri ile birlikte külliyesinin yanında diğer bir külliye olarak Ayasofya'yı seçti. Kilisenin camiye çevrilmesinin ardından medreseler, kütüphane ve imarethane gibi eserlerin ilave edilmesi birbirini takip etti ve burası da dinî ve ilmî havası ile tam bir kültür merkezine dönüştü. Cami ekindeki eserlerden bir kısmı kendi döneminde yapılırken bir kısmı da sonraki padişahların hizmetleri olarak tarihe geçti.

Fatih döneminde imparatorluğun her tarafından gelenler yanında Ali Kuşçu gibi diğer İslam beldelerinden gelen çeşitli ilim dallarından âlimler şehirde hızla gelişen kültür seviyesinin daha yukarı seviyelere çıkmasını hızlandırdı. Öte yandan padişahları da kurdukları türbelerinin vakıfları yoluyla bu gelişme yarışına devam ettiler. Vakıflarına bağlanan zengin gelir kaynakları kısa zamanda büyük hizmetlere aracı oldu. Başta komşu Ayasofya Camii olmak üzere İstanbul'un çeşitli semtlerinde bulunan çoğunlukla kiliselerden çevrilmiş olan camiler bu vakıf gelirlerinden nasiplerini aldılar. Vakıf gelirlerinden bir pay da her sene Hicaz'a doğru yola çıkan "Surre" alayına eklendi ve böylece bu vakıflar "Haremeyn Evkafı" arasına katılmış oldu. Muhasebe raporları Sarayda "Dârüssaade Ağası" ofisinin kontrolüne girdi.

62 Bk. Tahir Sezen, *Osmanlı Yer Adları* (Ankara: Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 2017), 544.

63 (age., s. 74 ve 138-9).

Önceleri Kanunî Sultan Süleyman'ın oğlu Sultan II. Selim türbesi ile başlayan bu hareket kısa zamanda onun oğlu Sultan III. Murat ve arkasından onun oğlu Sultan III. Mehmed'in türbeleri ile genişledi. Valide sultanlardan Nurbânû Sultan, Safiye Sultan ve Handan Sultanların buraya gömülmesi ve daha sonraki dönemlerde Sultan I. Mustafa ve Sultan İbrahim'in de buraya getirilmesi ile padişah türbeleri tam bir Osmanlı Devlet Mezarlığı haline geldi. Bu arada aynı türbelerde genç hanedan üyesi olan şehzâdeler de defnedildi.

Türbelerin bakımları ve oralarda dinî okumalar (Kur'an'dan cüzler şeklinde hatim indirenler) ve İstanbul'un değişik bölgelerindeki camilerin bakımları ve hizmetlilerinin ödemeleri vakıf yöneticileri (mütevelliler) tarafından yönetilirken yıllık muhasebe raporları da "Nâzır" olarak Topkapı Sarayı'nda bulunan "Dârüssaade Ağaları" tarafından kontrol edildi. Netice olarak padişah türbelerinin sahip olduğu bu özellikler, bağlı vakıfların düzenli işleyişini ve gelirler-giderlerin titizlikle sürdürülmesini temin eden önemli bir nokta oldu.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynakça/References

- Abousseif, Doris Behrens. "Kayıtbay Külliyesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/82-2.
- Akyıldız, Ali, "Safiye Sultan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 37/472.
- Baltacı, Cahit. *XV/XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri*. İstanbul, 1976.
- Erünsal, İsmail. *Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri*. Ankara, 2008.
- Eyice, Semavi. "Fethiye Camii", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/460-462.
- Eyice, Semavi. "Gül Cami". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/223-225.
- Eyice, Semavi. *953/1546 Tarihli İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri*. nşr. Ömer Lütfü Barkan-Ekrem Hakkı Ayverdi. İstanbul, 1970.
- Gökbilgin, M. T. *XV. ve XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livası; Vakıflar-Mülkler-Mukâtaalar*. İstanbul, 1952.
- İbnü'z-Zeyyât. *el-Kevâkibü'l-seyyâre fi tertibi'z-ziyâre*, nşr. K. M. el-Receb. Bağdat: ts..
- Kayapınar, Ayşe. "Osmanlı Döneminde Rumelide bir Nahiye Merkezi: Pravadı", *Tarih İncelemeleri Dergisi* XXX/I (2015), 121-148.
- Kumrular, Özlem. *Haremde Taht Kuranlar; Nurbânû ve Safiye Sultan*. İstanbul: Doğan Kitap, 2017.
- Leisten, T. "Turba". *Encyclopaedia of Islam* (New Edition). Leiden, 2000.
- Lütfü Paşa, *Tevârih-i Âl-i Osman*. İstanbul: Matbaa-yı Âmire, 1341.

- Mayer, L. A. *The Buildings of Qayitbay as described in his Endowment Deeds*. London, 1938.
- Mehmet. “Kabir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (2001). 24/35-37.
- Orman, İsmail. “Türbe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012). 41/464-466.
- Önkal, Hakkı. *Osmanlı Hânedan Türbeleri*. Ankara: 1992.
- Özcan, Abdülkadir. “Cerbe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993). 7/391-392.
- Sakaoğlu, Necdet. “Kılıç Alayları”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002). 25/408-410.
- Schfer, H. Die. *Gül Camii in Istanbul, Ein Beitrag zur mittel-Byzantinischen Kirchen Architektur*. Tübingen, 1973.
- Sezen, Tahir. *Osmanlı Yer Adları*. Ankara: Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 2017.
- Skilliter, S. A. “Three Letters from the Ottoman Sultana Safiye to Queen Eizabeth I.”. *Documents from Islamic Chanceries, Oriental Studies III*. ed. S. M. Stern. Oxford, 1965.
- Skilliter, S. A. “Three Letters of the Venetian Sultana Nûr Bânû and her Kira to Venice”, *Studia Turcologica, Memoriae Alexii Bombaci Dicata*. Napoli, 1982.
- Şahin, İlhan. “Nurbânû Sultan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2012). 33/250-251.
- Şem’ dâni-zâde Fındıklılı Süleyman Efendi, *Mür’i’t-Tevârih*. haz. Münir Aktepe. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1980.
- Toprak, Süleyman. “Kabir ziyaretleri ile ilgili yanlış hareketler ve sebepleri”. *Geçmişten Günümüze Mezarlık Kültürü ve İnsan Hayatına etkileri Sempozyumu*. İstanbul, 1999.

Ca'fer b. Ebû Bekir b. Ca'fer el-Lebenî ve Tömbeki Şişesindeki Su ile Abdest Câiz Olup Olmadığı Hakkındaki Risâlesi

Hilal Özkan¹ 



Sorumlu yazar/Corresponding author:

Hilal Özkan (Doktora Öğrencisi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Hukuku Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye
E-posta: hilal.ozkan@ogr.iu.edu.tr ORCID: 0000-0002-7279-4976

Başvuru/Submitted: 09.02.2021 • **Revizyon Talebi/Revision Requested:** 12.03.2021 • **Son Revizyon/Last Revision Received:** 27.08.2021 •
Kabul/Accepted: 27.08.2021

Atıf/Citation: Özkan, Hilal. Ca'fer B. Ebû Bekir B. Ca'fer El-Lebenî ve Tömbeki Şişesindeki Su ile Abdest Câiz Olup Olmadığı Hakkındaki Risâlesi. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 11/2 (Eylül 2021): 975-985.
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2021.877619>

Giriş

Bu çalışmanın konusu 19. asırda yaşamış müelliflerden biri olan Ca'fer b. Ebû Bekir b. Ca'fer el-Lebenî'nin, Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonunda 1007 numarada “Tömbeki¹ şişesindeki su ile abdest câiz olup olmadığı” ismiyle kayıtlı olan risâlesinin metin ve muhteva yönünden tetkik edilmesidir. Çalışmamızda Ca'fer el-Lebenî'nin hayatı, ilmi kişiliği ve yazdığı eserler hakkında bilgi verilmiş, kendisine sorulan tömbeki şişesindeki su ile abdest almanın câiz olup olmadığı sorusuna dair verdiği olumlu cevabı delilleriyle birlikte açıklanmıştır.

A. Müellifin Hayatı ve Eserleri

Müellif ismini eserinde Ca'fer b. Ebû Bekir b. Ca'fer Lebenî olarak zikretmiştir. el-Lebenî künyesiyle ilgili olarak Abdullah b. Muhammed Gâzî eserinde Ca'fer el-Lebenî'nin kendi el yazısından okuduğu “Ecdadımızın niçin el-Lebenî künyesiyle meşhur olduğunu bilmiyorum. Biz aslen Fetten (Patan) Hintlilerindeniz. Cidde'de Hintlilerin olduğu kasabada bulunan 1040

1 Özellikle İran'da yetişen Türkiye'de de Hatay ve Konya illerinde yetiştirilen, nargileyle içilen bir tütün çeşididir.

tarihli evimizin tapusunda ve 1068 tarihli vakfiyenin belgesinde yazan Sıddık b. Kemâl el-Fettenî el-Bezzâz ismi bunu göstermektedir” ibarelerine yer vermiştir.²

Ca'fer el-Lebenî 1282/1864 yılında Mekke'de doğmuştur. Mescid-i Harâm ulemasından ders almış ve kendisi de burada uzun süre ders vermiştir. Şeyh Arabî Sicinî³ ve Şeyh Abbas b. Abdülcebbar⁴ öğrencileri arasında zikredilmiştir. Sakin tabiatlı, edepli ve hoş sohbet olmasıyla tanınmıştır. Hanefî fıkıhındaki derin bilgisinden dolayı “küçük Ebû Hanife” lakabıyla çağrılmış, ilimde râsih olanların anlayabileceği nitelikte dersler vermiştir. Osmanlı döneminde kâtip, başkâtip ve kadı naipliği gibi görevler üstlenmiştir. Mısır, İstanbul ve Şam'a seyahat etmiş daha sonra Medine'ye dönmüştür. Medine ve Hayber'de kadılık yapmış Mekke kadı nâibi iken 2 Şaban 1340/1922 yılında vefat etmiştir.⁵ Bunlara ek olarak Rıza b. Muhammed Safiyyuddin es-Senûsî'nin *Devru 'ulema-i Mekkete'l-Mükerrema* isimli eserinde küçük yaşta ilim öğrendiği, Mescid-i Harâm'da, fıkıh ve hadis derslerinin yanında Tirmizî'nin *Şemâil* adlı eserinden siyer dersleri verdiği bilgilerine yer verilmiştir.⁶ Ayrıca Abdullah Mirdâd Ebû'l-Hayr (ö. 1343/ 1925) Tirmizî'nin *Şemâil*'ini İbrâhîm el-Bâcûrî'nin (ö. 1277/1860) üzerine yazdığı hâşiyesi ile birlikte Ca'fer el-Lebenî'den okuduğunu ve kendisinden rivayetleri hususunda icâzet istediğini, Ca'fer el-Lebenî'nin de kendi el yazısı ile ona icâzet yazdığını ifade etmiştir.⁷ Müellifin vefat tarihi ez-Ziriklî ve Kehhâle'de h.1342 olarak kaydedilmiştir.⁸ Ayrıca hayatı Said el-Malikî tarafından 2013 yılında neşredilen *Edîbü Mekke Ca'fer Lebenî* isimli kitaba konu olmuştur.

Kaynaklar incelenerek müellifin bu risâle dışında sekiz eserinin daha olduğu bilgisine ulaşılmıştır. Bu eserlerden üzerinde çalıştığımız metne ek olarak müellife ait *el-Hadîş zû şücûn* ve *İrşâdü'l-halâ'ik li-müstaşseni't-tarâ'ik* isimli iki yazmasının mikrofilmli de elde edilmiş, diğerlerinin ise kütüphane kayıtlarına ve eserler hakkında ulaşılabildiğimiz bazı ek bilgilere yer verilmekle iktifa edilmiştir.

- 2 Abdullah b. Muhammed Gâzî, *Nazmu'd-dürer fi ihtisâri neşri'n-nûr ve'z-zehr fi terâcimi efâdili ehli Mekke mine'l-karni'l-âşir ile'l-karni'r-râbi' aşar*. thk. Abdulmelik b. Abdullah b. Dehîş (Mekke: 1435/2014), 171.
- 3 Arabî b. Muhammed Salih Sicinî 1296 / 1879 yılında Mekke'de doğdu. Aralarında Ca'fer el-Lebenî'nin de bulunduğu pek çok hocadan Arapça, tefsir, hadis gibi dersler aldı. Ferâiz ilminde ilerleyerek miras meselelerinin çözüm merci'i oldu. Türkiye ve Mısır'a seyahat etti. H. 1344 yılında beytü'l-mal eminliği yaptı. 1379/1959 yılında Mekke'de vefat etti (Abdülcebbar, 1986, 190-192).
- 4 Abbas b. Abdülcebbar 1319/ 1901 yılında doğdu. Dönemin seçkin alimlerinden ders aldı. Kral Abdülaziz döneminde Mescid-i Haram da imamlık ve müderrislik yaptı. Mekke'de 1388/ 1968 yılında vefat etti (el-Muallimî, 2000, 652-653).
- 5 Ömer Abdülcebbar, *Siyer ve terâcimi ba'di 'ulemâinâ fi'l-karni'r-râbi' a' aşar* (Cidde: 1403/1986) 86-87; Abdullah b. Abdurrahman el-Muallimî, *A'lamu'l-Mekkîyyîn* (Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslamî, 1421/2000), 820.
- 6 Rıza bin Muhammed Safiyyuddin es-Senûsî, *Devru ulema-i Mekkete'l Mükerrema*, 60.
- 7 Ebû'l-Hayr Abdullah Mirdâd, *el-Muhtasar min kitâbi neşr'in-nevr ve'z-zehr fi terâcimi efâzili Mekke mine'l-karni'l-âşir ile'l-karni'r-râbi' aşar*. thk. Muhammed Saîd el-Âmûdî (Cidde: Âlemü'l-Ma'rife, 1986), 158.
- 8 Ebû Gays Muhammed Hayrûddin b. Mahmud b. Muhammed b. Ali b. Fâris ez-Ziriklî, *el-A'lâm kâmusu terâcimi li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâi mine'l-Arabi ve'l-muste'ribine ve'l-müsteşrikîn* (Beyrut: Dar'ul İlm li'l-Melâyin, 2002), 2/122; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1992), 1/487.

a. *İrşâdü'l-halâ'ik li-müstahseni't-tarâ'ik* :1307 tarihli eser Ebû Tâlib Fahrüddîn Ahmed b. Alî ibn Fasîh el- Hemedânî'ye (ö. 755/1354) ait Ebû'l-Berekât en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) Hanefî fikhına dair kaleme aldığı eserinin manzum hale getirilmiş şekli olan *Müstahsenü't-tarâ'ik fi nazmi kenzi'd-dekâik* isimli eserin şerhi olup, Mektebetü Mekke Yazmalar Bölümü'nde 107 numarada kayıtlıdır.⁹ *Meşâdiru'd-dirâsâti'l-İslâmiyye*'de eserin aynı kütüphanede 101 numarada kayıtlı bir nüshasının daha olduğu bilgisine yer verilmiştir.¹⁰ Muhammed Hayr b. Ramazan, Ömer Abdülcebbar, Abdullah el-Muallimî ve Senûsî eserin ismini “*Şerhu nazmi'l-kenz li ibni'l-Faşih*” olarak kaydetmişlerdir.¹¹

b. *Buğyetü'l-mübtedî fi 'ulûmi'd-dîn*¹²: 1303 tarihli eser Mektebetü Mekke Yazmalar Bölümü'nde, ta'lik hattıyla siyah ve kırmızı mürekkep kullanılarak yazıldığı, kenarlarında düzeltmeler mevcut olduğu, müellifin müsvedde olarak yazdığı bir eser olabileceği bilgileri ile 120 numarada kayıtlıdır.¹³

c. *Hâşiyetü 'alâ'l-menheli'r-râik bi-şerh-i kenzi'd-dekâik*: İsminden de anlaşılacağı üzere Mustafa et-Tâî'ye ait *Menheli'r-râik bi-şerh-i kenzi'd-dekâik* isimli eserin haşiyesidir. Mektebetü Mekke Yazmalar Bölümü'nde 80 numarada kayıtlıdır.¹⁴ Muhammed Hayr b. Ramazan, Ömer Abdülcebbar ve Abdullah el-Muallimî tarafından eserin ismi “*el-Hâşiyetü't-Tâî 'alâ metni'l-kenz*” olarak 3 ciltten oluştuğu bilgisi ile birlikte kaydedilmiştir.¹⁵

9 Abdulvehhâb İbrahim Ebû Süleyman vd. *Fihrisu Mahtûtât-ı Mektebeti Mekkete'l-Mükerrreme* (Riyad: Mektebetü'l-Melik Fahad, 1418/1997), 119; *Hizânetü't-turâs, Fihrisü'l-mahtûtât* (Riyad: Merkezi'l-Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, ts.), 104/750.

10 Yusuf Abdurrahman el-Maraşlı, *Mesâdiru'd-dirâsâti'l-İslâmiyye* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2020), 3/117.

11 Muhammed Hayr Ramazan, *Mu'cemu'l-müellifini'l-muasirîn* (Riyad: Mektebetü'l-Melik Fahad, 1425/2004), 1/148; Abdülcebbar, *Siyer ve terâcimü ba'di 'ulemâinâ fi'l-karni'r-râbi' 'aşar*, 87; es-Senûsî, *Devru ulema-i Mekkete'l-Mükerrreme*, 60; el-Muallimî, *A 'lamu'l-Mekkîyyîn*, 820.

12 Ramazan, *Mu'cemu'l-müellifini'l-muasirîn* 1/148; Abdülcebbar, *Siyer ve terâcimü ba'di 'ulemâinâ fi'l-karni'r-râbi' 'aşar*, 86; el-Muallimî, *A 'lamu'l-Mekkîyyîn*, 820.

13 Abdulvehhâb İbrahim Ebû Süleyman vd. *Fihrisu Mahtûtât-ı Mektebeti Mekkete'l-Mükerrreme*, 129-130; *Hizânetü't-turâs, Fihrisü'l-mahtûtât*, 104/759.

14 Abdulvehhâb İbrahim Ebû Süleyman vd. *Fihrisu Mahtûtât-ı Mektebeti Mekkete'l-Mükerrreme*, 158; *Hizânetü't-turâs, Fihrisü'l-mahtûtât* (Riyad: Merkezi'l-melik Faysal li'l-buhûs ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, ts.), 104/796.

15 Ramazan, *Mu'cemu'l-müellifini'l-muasirîn*, 1/148; Abdülcebbar, *Siyer ve terâcimü ba'di 'ulemâinâ fi'l-karni'r-râbi' 'aşar*, 87; el-Muallimî, *A 'lamu'l-Mekkîyyîn*, 820.

d. *el-Hadîş zû şücûn*¹⁶: İbn Zeydûn'un¹⁷ hapisteyken affedilmek için Ebû'l-Hazm Cevher'e¹⁸ hitaben yazdığı, cahiliye devrinde ve İslâmî dönemde meydana gelen bazı olaylara yer verdiği *Risâletü'l-ciddiyye* isimli eserinin şerhidir. Musannif eseri kırmızı ve siyah mürekkep kullanarak nesih hattı ile 1331 de yazmış olup, kenarlarında düzeltmeler ve şerhler mevcuttur. Mektebetü Mekke Yazmalar Bölümü'nde 33 numarada kayıtlı olan eserin¹⁹ Said el-Mâlikî tarafından tahkiki yapılmış ve 2014 yılında neşredilmiştir.

e. *Def'u ş-şiddeti bi-cevâzi te'hîri'l-âfâki'l-ihrâm ilâ Cidde*²⁰: *Hizânetü't-turâs, Fihrisü'l-mahtûât*'ta eserin Mektebetü'l-Ezher Yazmalar Bölümü'nde 2888 numarada kayıtlı olduğu bilgisi yer almıştır.²¹

f. *Târîhu'avâili Mekke: ez-Ziriklî, Ömer Abdülcebbar ve Senûsî'nin müellife atfettikleri eserdir.*²²

g. *Risâle fi mes'eleli lakabi'l-imâm: Muhammed Hayr b. Ramazan ve Ömer Abdülcebbar'ın müellife atfettikleri eserdir.*²³

h. *el-'Ukudu'l-Mütele'lie: Ebû'l-Velid İbnü'ş-Şihne'ye (ö. 815/1412) ait tasavvuf, usûl-i*

-
- 16 Ramazan, *Mu'cemu'l-müellifini'l-muasirin* 1/148; Abdülcebbar, *Siyer ve terâcimü ba'di 'ulemâinâ fi'l-karni'r-râbi'a 'aşar*, 87; es-Senûsî, *Devru ulema-i Mekkete'l Mükerrreme*, 60; el-Muallimî, *A'lamu'l-Mekkîyyîn* 820.
- 17 Ebû'l Velid Ahmed b. Abdillah b. Gâlib el-Mahzûmî el-Endelûsî 394/1004 yılında Kurtuba'da doğdu. Müslümanların İspanya'yı fethi ile oraya yerleşen Benî Mahzûm Araplarındandır. Anne ve baba tarafından Endülüs Emevî devletinde yüksek görevlerde bulunmuş seçkin bir aileye mensuptur. Baba ve dedesinin de içinde bulunduğu birçok hocadan Arap dili ve edebiyatı, tefsir, hadis, fıkıh gibi dersleri aldı. Endülüs Emevî Devletinin çöküşünden sonra meydana gelen ayaklanmalarda Cevher ailesini destekledi. Ayaklanmalar neticesinde Kurtuba Ebû'l-Hazm Cevher'in hâkimiyeti altına girince İbn Zeydûn da vezir oldu. Emevîleri tekrar yönetime getirmeyi amaçlayan hazırlıklarda bulunduğu iftirasıyla hapsedildi. Hükümdarın affına mazhar olabilmek için hapiste hükümdara şiirler ve risaleler yazdı. Affedilmeyeceğini anlayınca hapisten kaçtı. Ebû'l Hazm'ın ölümünden sonra yerine geçen oğlu Ebû'l-Velid Cevher zamanında tekrar vezir olarak atandı. İftiralar neticesinde Kurtubayı terkederek İşbiliye'ye geldi ve burada İşbiliye hükümdarı Mu'tazid-Billah tarafında saraya kabul edilerek baş vezirliğe kadar yükseltildi. Kurtuba ele geçirilip Abbâdiler'in başşehri olunca İşbiliye'de meydana gelen kargaşayı bastırmak üzere görevlendirildi. Rahatsızlığı ve yaşlılığı sebebiyle görevden affını istese de bu kabul görmedi. İşbiliye'ye gidince rahatsızlığı arttı ve birkaç gün sonra 463/1071 yılında vefat etti. Devlet adamlığının yanında şair vasfıyla da tanınan İbn Zeydûn'un *Divân, er-Risâletü'l-hezliyye, er-Risâletü'l-ciddiyye* ve *er-Risâletü'l-Bekriyye* gibi eserleri bulunmaktadır (Er, 1999, 20/ 464-466).
- 18 Ebu'l-Hazm Cevher b. Muhammed b. Cevher 364/974 yılında doğdu. VIII yüzyılın ilk yarısında Endülüs'e gelen ve Emevî yönetiminde önemli görevlerde bulunan bir aileye mensuptur. Muhammed b. Cevher Emevî yönetiminde önemli görevler aldıktan sonra Hammûdiler döneminde vezirlik makamına kadar yükseldi. Son Endülüs Emevî halifesi III. Hişam'ın azledilmesine aracılık yaptı ve halkın talebi üzerine Kurtuba merkez olmak üzere Cevherî yönetimini kurdu. Siyasî karışıklıklar sebebiyle iyice yıpranmış olan Kurtuba'da huzur ve asayiş yeniden temine çalıştı. Yaklaşık 12 yıl süren hükümdarlık dönemi 435/1043 yılında vefat etmesiyle sona erdi (Küçükspahioğlu vd., 2018, 4/ 129-130).
- 19 Abdulvehhâb İbrahim Ebû Süleyman vd. *Fihrisu Mahtûât-ı Mektebeti Mekkete'l-Mükerrreme*, 425; *Hizânetü't-turâs, Fihrisü'l-mahtûât*, 72/371.
- 20 ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, 2/122; Abdülcebbar, *Siyer ve terâcimü ba'di 'ulemâinâ fi'l-karni'r-râbi'a 'aşar*, 87; el-Muallimî, *A'lamu'l-Mekkîyyîn*, 820.
- 21 *Hizânetü't-turâs, Fihrisü'l-mahtûât*, 102/393;
- 22 ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, 2/122; Abdülcebbar, *Siyer ve terâcimü ba'di 'ulemâinâ fi'l-karni'r-râbi'a 'aşar*, 86; es-Senûsî, *Devru ulema-i Mekkete'l Mükerrreme*, 60; el-Muallimî, *A'lamu'l-Mekkîyyîn*, 820.
- 23 Ramazan, *Mu'cemu'l-müellifini'l-muasirin*, 1/148; Abdülcebbar, *Siyer ve terâcimü ba'di 'ulemâinâ fi'l-karni'r-râbi'a 'aşar*, 86; el-Muallimî, *A'lamu'l-Mekkîyyîn*, 820.

fıkıh, nahiv, mantık, belagat, ferâiz, tıp, usûlu'd-din, icma ve sîretü'r-resûl olmak üzere on ilmi konuyu kapsayan 1000 beyitlik *Manzûme fi'l-'ulûm* isimli manzumesinin²⁴ ilmü'l-me'ânî ve'l-beyân bölümünün şerhidir.²⁵

B. Risâlenin Tertibi ve Muhtevası

İmkanlarımız ölçüsünde yaptığımız araştırmada Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonunda kayıtlı olan eserin ikinci bir nüshasına ulaşılammış olup elimizdeki nüsha üzerinde inceleme yapılmıştır. Ayrıca eserin sadece mikrofilmli elde etmemiz hasebiyle keyfiyeti hakkında geniş bilgiler verme imkânımız bulunmamaktadır.

Nüsha nesih hattıyla, genelde okunaklı bir şekilde üç varak yirmi bir satır olarak kaleme alınmıştır. Dili Arapça olmakla birlikte eserin satır sonları ve başları aynı hizadadır. Sayfa geçişlerinde sol tarafta yer alan sayfanın ilk kelimesi sağdaki sayfanın alt tarafına yazılmış ve eserde herhangi bir süsleme yapılmamıştır. Nüshada yanlış yazılma sebebiyle birkaç yerde üzerine çizme, karalama ve tashih etme mevcuttur. Risâlenin ölçüleri 239x180 mm ile 180x110 mm olup telif veya istinsah tarihi, ferağ, temellük ve tesâhüb kayıtları, fevâid bölümü yer almamıştır. Bu sebeple de bizde risâlenin yazılış tarihi hakkında herhangi bir kanaat oluşmamıştır.

Klasik mukaddime formuna sahip olan bu eser herhangi bir bölüme ayrılmadan tek bir konunun ele alınması üzerine hamdele ve salvele ile başlamış, veba'd ifadesiyle müellif kısa bir dua cümlesinin ardından ismini Ca'fer b. Ebû Bekir b. Ca'fer Lebenî olarak zikretmiş ve eseri yazma amacını açıklamıştır. Bu bağlamda, kendisine sorulan tömbeki şişesindeki su ile abdest almanın câiz olup olmadığı sorusuna verdiği olumlu cevabın nakledilen bazı kişiler tarafından reddedildiğini, bunun üzerine vardığı kanaatin delillerini sunmak, konuyu açıklığa kavuşturmak, akıllardaki soruları gidermek amacıyla bu risâleyi kaleme aldığını ifade etmiştir.

Risâlenin, sorulan soru ve muhtevası dikkate alındığında fikhın ibadetler bölümünün taharet bahsi ile alakalı olduğu görülmektedir. Ayrıca müellifin kendi adını risâlede bizzat zikretmesi ve isminin geçtiği bibliyografik eserlerin taranması neticesinde risâlenin Ca'fer el-Lebenî'ye aidiyetine dair herhangi problemin bulunmadığı da ortadadır.

Müellif yazdığı risâlede birçok kaynağa müracaat etmiştir. ez-Zeylaî'nin (ö. 710/1310) *Tebyînü'l-hakâik*'inden, Molla Hüsrev'in (ö. 885/1480) *Dürerü'l-hükkam fi şerhi gureri'l-aşkâm*'inden, miladi 1664-1672 yılları arasında yazılan *el-Fetavâ'l-hindiyye*'den ve İbn Âbidin'in (ö. 1252/1836) *Reddü'l-muhtâr*'inden doğrudan iktibaslar yaparak, verdiği olumlu cevaba deliller getirmiştir. Müellifin görüşüne dayanak oluşturduğu bu deliller özet olarak şu şekildedir:

24 Şükrü Özen, "İbnü'ş-Şihne, Ebü'l-Velîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/222-224.

25 Abdülcebbar, *Siyer ve terâcimü ba'di 'ulemâinâ fi'l-karni'r-râbi'a 'aşar*, 86; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, 2/122; el-Muallimî, *A'lamu'l-Mekkîyyîn*, 820.

-Bu suyla abdestin câiz olmayacağını söyleyenler,²⁶ bu görüşlerini suyun vasıflarının değişmesi veya nargile şişesine konularak mutlak olma vasfını kaybetmesi üzerine temellendirmişlerdir. Ancak suyun bahsi geçen şişeye konulması onu bir su çeşidi olarak kayıtlılandırır. Zira suya temiz bir madde karıştığı zaman beklemekle koksa bile ona üstün gelmedikçe o su mutlak olmaktan çıkmaz ve onunla temizlik câiz olur.

-Tahavi'nin şerhinde işaret ettiği üzere suyun akıcılığını korumak şartıyla sonbaharda ağaçların yaprakları havuzlara dökülür, havuzların suyunu renk, tat ve koku bakımından değiştirir ancak bu suyla abdest almak kerih görülmezdi.

-Safran, çöven otu, sedir yaprağı gibi bir maddenin karıştığı su, akıcılığı ve ismi bâki kalmak şartı ile mutlak sudur ve bununla abdest almak câizdir. Bu hususta bazı âlimler avuca alınan suda yaprakların rengi belli olursa onunla abdest alınmayacağını ifade etmiştir. Yine aynı şekilde İbn Âbidîn de bu bitkilerin aşırı renk verip yazı yazmaya elverişli bir hal aldığına mutlak olmaktan çıkacağını ve bununla abdestin câiz olmayacağını dile getirmiştir.

Müellif Hanefî âlimlerin görüşlerine yer vermekle birlikte Şâfîilerden de şöyle bir nakilde bulunmuştur:

Şâfîilere göre suya safran gibi zorunlu olmayan bir madde karıştığı zaman onunla abdest almak câiz değildir. Zira temiz bir madde ile karışan suyun mukayyed olup olmayacağı hususunda İmam Şâfîî, bu su "safranlı su" olarak isimlendirildiği için mukayyed olarak vafedilmesinin daha uygun olacağını ifade etmiştir.

Fakat müellif burada karışan madde fazla olmadıkça bu karışımın su olmaktan çıkmayacağını ve "su" olarak adlandırılacağını belirtmiş, risâlenin sonunda vardığı neticeyi şu şekilde zikretmiştir:

Risâlenin yazımına konu olan su bekletildiği yani kullanılmayıp nargile içinde kalarak değiştiği zaman bununla abdest alınmasının câiz olduğuna dair hiçbir şüphe bulunmamaktadır. Zira bekletilerek değişme bu suya zarar vermez. Şayet içerken dumanın karışması ile değişiminin olacağı düşünülürse, dumanın renk verme özelliği yoktur ve duman câmid bir maddedir. Câmid olan bir madde ise suya karıştığı zaman onu koyulaştırmadığı ve ismini değiştirmedeği sürece suyun mahiyetine herhangi bir zarar vermez. Müellif bütün bu açıklamalardan sonra "hakikatini Allah bilir" kaydını düşerek hamdele ve salvele ile risâlesini sonuçlandırmıştır.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

26 Abdurrahmân b. Muhammed b. İvaz el-Cezîrî, *el-Fıkh ale'l-mezahibi'l-erbaa*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 2003), 1/36.

Kaynakça/References

- Abdülcebbar, Ömer. *Siyer ve terâcimü ba'di 'ulemâinâ fi'l-karni'r-râbi'a 'aşar*. Cidde: 3. Basım, 1403/1986.
- el-Cezîri, Abdurrahmân b. Muhammed b. İvaz. *el-Fıkh ale'l-mezahibi'l-erbaa*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 2003.
- Er, Rahmi. "İbn Zeydün". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/ 464-466. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Gâzi, Abdullah b. Muhammed. *Nazmu'd-dürer fi ihtisâri neşri'n-nûri ve'z-zehr fi terâcimi efâdili ehli Mekke mine'l-karni'l-âşir ile'l-karni'r-râbi'aşer*. Mekke:1435/2014.
- Hizânetü't-turâs, Fihrisü'l-mahtûtât*. Riyad: Merkezu'l-melik Faysal li'l-buhûs ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, ts.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifîn*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1992.
- Küçüksipahioğlu, Birsal vd. "Endülüs'te Mülükü't-Tavâif Dönemi", *İslam Tarihi ve Medeniyeti -4- Endülüs*. ed. Mehmet Özdemir. 4/ 129-130. 15 Cilt. İstanbul: Siyer Yayınları, 2018.
- el-Maraşlı, Yusuf Abdurrahman. *Mesâdiru'd-dirâsâti'l-İslâmiyye*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2020) 3/117.
- Mirdâd, Ebü'l-Hayr Abdullah. *el-Muhtasar min kitâbi neşr'in-nevr ve'z-zehr fi terâcimi efâzili Mekke mine'l-karni'l-âşir ile'l-karni'r-râbi'aşer*. thk. Muhammed Saïd el-Âmûdî. Cidde: Âlemü'l-Ma'rife, 1986.
- el-Muallimî, Abdullah b. Abdurrahman. *A'lamu'l-Mekkîyyîn*. Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 1421/2000.
- Özen, Şükrü. "İbnü'ş-Şihne, Ebü'l-Velid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/222-224. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Ramazan, Muhammed Hayr. *Mu'cemu'l-müellifni'l-muâsirîn*. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'l Melik Fahad, 1425/2004.
- Senûsî, Rıza bin Muhammed Safiyyuddin. *Devru ulema-i Mekke-i Mükerrerme*.
- Ebû Süleyman, Abdulvehhâb İbrahim vd. *Fihrisu Mahtûtât-ı Mektebeti Mekketi'l-Mükerrerme*. Riyad: Mektebetü'l Melik Fahad, 1418/1997.
- Zirikli, Ebû Gays Muhammed Hayrüdî b. Mahmud b. Muhammed b. Ali b. Fâris, *el-A'lâm Kâmûsu terâcimi li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâi mine'l-Arabi ve'l-muste'ribîne ve'l-müsteşrikîn*. 8 Cilt. Beyrut: Dar'ul İlmi li'l-Melâyîn, 15. Basım. 2002.

RİSÂLENİN ARAPÇA METNİ

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.
وبعد فيقول العبد الحقير ذو العجز والتقصير المحتاج إلى رحمة ربه الغني جعفر بن أبي بكر بن جعفر لبني غفر الله له ولوالديه ومشايخه ومن أحسن اليه..

قد جرى ببعض أندية المذاكرة ذكر ماء الشيشة أعنى الماء الذي يوضع في جوزة التنباك لأجل شربه فإنه تتغير أوصافه الثلاث من بعض الإخوان هل يجوز الوضوء به؟ فأجبتُه بنعم. بناء على ما سمعته فنقل ذلك إلى بعض الناس فأنكره أشد الإنكار فأخبرني السائل بذلك فأحببت أن أذكر ما استند إليه ليتضح الحال ويطيح الإشكال فأقول وبالله التوفيق لا شبهة أن من ادعى عدم جواز الوضوء به يبنى ذلك على تغيير أوصافه أو توهم أن إضافته إلى الشيشة قيدته، لا سبيل إلى الأول لتصريحهم بأن الماء إذا تغيرت أوصافه بطاهر أو أنتن بالمكث يجوز التطهر به..

ففي الدرر والغرر ما نصه "أو غير أوصافه مكث أو طاهر جامد احتراز عن المائع وسيأتي بيانه وقد وقعت عبارة كثير من المشايخ هكذا أو غير أحد أوصافه مكث طاهر، فتوهم بعض شراح الهداية أن لفظ الأحد احتراز عما فوقه حتى قال: إذا غير الوصفين لم يجز الوضوء به وليس كذلك لما في الينابيع، لو نفع الحمص والبقلاء فتغير لونه وطعمه وريحه يجوز الوضوء به، وقال في النهاية المنقول عن الأساتذة جوازه حتى أن أوراق الأشجار وقت الخريف تقع في الحياض فتغير ماءها من حيث اللون والطعم والرائحة، ثم إنهم يتوضؤون بها من غير تكثير وأشار الطحاوي إليه، ولكن شرطه أن يكون باقيا على رفته أما إذا غلب عليه غيره و صار به تخينا فلا يجوز كما سيأتي". 27 {انتهت عبارة الدرر} .

وفي الدر المختار عند قول التنوير وكذا يجوز بماء خالطه طاهر جامد كاشنان وزعفران وفاكهة وورق شجر في الأصح إن بقت رفته ما نصه وإن غير كل أوصافه. 28 {انتهى}.

وأقرأها في رد المختار وأيدها بما في النهر 29 عن النهاية وكذا في البحر 30 والزيلعي عند قول الكنز لا بماء تغير بكثرة الأوراق وكذا استدرك بها شارح المنية على ما في التتمة من عدم الجواز إذا ظهر لون الأوراق بالكف. 31
وفي الفتاوى الهندية فإن تغيرت أوصافه الثلاث بوقوع أوراق الأشجار فيه وقت الخريف فإنه يجوز به الوضوء عند عامة اصحابنا رحمهم الله تعالى كذا في السراج الوهاج والتوضؤ بماء الزعفران والزرذوق والعصفور يجوز إن كان رقيقا والماء غالب وإن غلبت حرته و صار تماسكا لا يجوز التوضؤ كذا في فتوى قاضي خان إذا طرح الزاج والعفص في الماء جاز الوضوء به إن كان لا ينقش إذا كذب فإذا نقش لا يجوز كذا في البحر الرائق نقلا عن التجنيس. 32 {انتهى} .
وأما إضافة الماء المذكور إلى الشيشة للتعريف أي لتعريف نوع من الماء لا للتقيد، لتصريحهم بأن الماء إذا اختلط بطاهر لا يخرج عن الإطلاق ما لم يغلغ عليه. فقد قال البحر في الرد على الشافعية في قولهم إن الماء إذا اختلط بما يستغنى عنه كزعفران لا يجوز به الوضوء وأصل هذا الخلاف أن الماء الذي اختلط به طاهر هل صار مقيدا أم لا؟ فقال الشافعي ومن وافقه: تقيد، لأنه يقال له ماء الزعفران ونحن لا ننكر أنه يقال ذلك، ولكن لا يتمتع ما دام المخالط مغلوبا، أن يقول القائل هذا ماء من غير زيادة. {انتهى}.

فأنت تراه قد جعل الأمر منوطا بالغلبة وعدمها لا بمجرد أنه يقال ماء كذا، ودعوى أن هذا الماء لا يتبادر إلى الفهم بمجرد قولنا ماء عند العالم بحاله ممنوعة، إذ ما الفرق بينه وبين ماء الزعفران إذا تغيرت أوصافه الثلاث ولو سلمت فذاك من عرف حدث الآن وليست هذه المسألة مما يبنى على العرف كما في الأمداد مع (ما) يلزم على ذلك من عدم جواز الوضوء بكثير من المياه التي صرحوا بجواز الوضوء بها، وتقدمت في عبارة الفتاوى الهندية وغيرها منها ماء الزردج أعنى الماء الذي يقع فيه العصفور وي طرح ولا يصبغ به فقد أفاد شارحا المنية العلامة ابن أبي حاج والعلامة إبراهيم الحلبي

27 در الحکام شرح غرر الاحکام لملا خسرو، ۲۱/۱.

28 الدر المختار شرح تنوير الابصار وجامع البحار لبعلاء الدين الحصكفي، ص ۳۱.

29 النهر الفائق شرح كنز الدقائق لسراج الدين عمر بن إبراهيم بن نجيم الحنفي.

30 البحر الرائق شرح كنز الدقائق لبن نجيم المصري.

31 رد المختار على الدر المختار لابن عابدين، ۸۷/۱.

32 الفتاوى الهندية للجنة علماء برئاسة نظام الدين البلخي، ۲۱/۱.

جواز الوضوء بها فهل يقول قائل إنها تتبادر إلى الفهم لأن بمجرد قولنا ماء كلاً بل إن اسم الماء زال عنها الآن فإنه يقالها الزيادة كما لا يخفى، على أن العلماء رحمهم الله تعالى مع ذكر التعاريف للماء المطلق لم يتركوا معرفة ذلك لأرائنا وعرفنا، بل جعلوا لذلك ضوابط يعرف بها كل من المطلق والمقيد..

قال العلامة ابن عابدين في رد المختار: "علم أن العلماء اتفقوا على جواز رفع الحدث بالماء المطلق وعلى عدم جوازه بالماء المقيد ثم الماء إذ اختلط بظاهر لا يخرج عن صفة الإطلاق ما لم يغلب عليه وبين الغلبة اختلفت فيها عبارات علمائنا (فقهاءنا) وقد اقتحم الإمام فخر الدين الزيلعي التوفيق بضابط مفيد أقره عليه من بعده من المحققين كابن الهمام وابن أمير حاج وصاحب الدرر والبحر والنهر والمصنّف والشارح وهو ما ذكر الشارح بأوجز عبارة وأطف إشارة". 33 {انتهى}. ونص عبارة الزيلعي بعد ما نقل الاختلافات عن الفقهاء: "وهكذا جاء الاختلاف في هذا الباب كما ترى فلا بد من ضوابط وتوفيق بين الروايات فنقول إن الماء إذا بقي على أصل رفته ولم يزل عنه اسم الماء جاز به الوضوء وإن زال وصار مقيداً لم يجز، والتقييد يحصل بأحد أمرين: إما بكمال الامتزاج أو بغلبة الممتزج، وكمال الامتزاج بأحد أمرين: بالطبخ بعد خلطه بشيء طاهر لا يقصد به المبالغة في التنظيف أو بتشرب النبات من حيث لا يخرج منه الأبعاج وإن كان يخرج بغير علاج لم يكمل امتزاجه فجاز الوضوء به كالماء الذي يقطر من الكرم، وغلبة الممتزج تكون بالاختلاط من غير طبخ ولا بتشرب نبات، ثم هذا المخالط له لا يخلو إما أن يكون جامداً أو مائعاً فإن كان جامداً فما دام يجري على الأعضاء فالماء هو الغالب وإن كان مائعاً فلا يخلو إما أن يكون مخالفاً للماء في الأوصاف كلها من اللون والطعم والرائحة أو من بعضها أو لا يكون، فإن لم يكن مخالفاً له في شيء منها كالماء المستعمل على قول من يقول إنه طاهر على ما هو الصحيح وغيره من المائعات التي لا تخالف الماء في الوصف تعتبر بالأجزاء وإن كان مخالفة فيها فإن غير الثلاث أو أكثرها لا يجوز الوضوء به وإلا جاز وإن خالفه في وصف واحد أو وصفين تعتبر الغلبة من ذلك الوجه كاللبن مثلاً يخالفه في اللون والطعم فإن كان لون اللبن أو طعمه هو الغالب فيه لم يجز، وإلا جاز وكذا ماء الطبخ بخالفه في الطعم فتعتبر الغلبة فيه بالطعم". 34 {انتهى} ثم وقف بين العبارات الواردة عن فقهاءنا رحمهم الله تعالى ونظر في البحر في عدم التفرقة في عبارة الزيلعي بين القاطر بنفسه والمستقطر من الكرم ونحوه وصحح أن المختار عدم الفرق في عدم جواز الوضوء به وزاد عدم زوال الاسم أي فيقال كما في الدر فلو جامداً فيثخانة ما لم يزل الاسم. كنبذ تمر قال ابن عابدين ومثله الزعفران إذا خالط الماء وصار بحيث يصيبه به فليس بماء مطلق من غير نظر إلى الثخانة وكذا إذا طرح فيه الزاج أو العفص وصار بحيث يصيب به لزوال اسم الماء عنه أفاده في البحر وسينبه عليه الشارح 35 {انتهى}. والمراد بزوال الاسم أن يصير نبيذاً أو شراباً أو سويفاً أو صباغاً لا مجرد الإضافة كما هو ظاهر وإلا لا تنتقض بنحو ماء الزعفران والزردج إلى آخره. فاعرف أولاً إذا علم ذلك وتقرر فالماء المسؤول عنه إذا كان تغييره بالمكث أي بمكثه في الشبثية من غير استعمال فهذا لا شبهة في جواز الوضوء به لأن التغيير بالمكث لا يضر وإن كان تغييره بسبب مخالطته للدخان عند الشرب فالدخان من الجامدات على ما فيه من المناقشة وقد علم أن الاختلاف بجامد لا يضر ما لم يثخن أو يزول عنه الاسم وليس يوجد واحد منهما، وكذا لم يبلغ حداً يصيب به، وأما كونه يبقع إذا جاء على الثوب فهذا القدر موجود في غيره مما تقدم.

إلى هنا بلغ الفهم القاصر، فإن المدعي أن الدخان مانع فدون ذلك يقف القلم وكذلك إذا ادعى نجاسة التنباك والله أعلم بحقيقة الحال وإليه المال. والحمد لله على كل حال وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم والحمد لله رب العالمين.

33 رد المختار على الدر المختار لابن عابدين، ٨٧/١.

34 تبين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي لفخر الدين الزيلعي، ٢٠/١.

35 رد المختار على الدر المختار لابن عابدين، ٨١/١-٨٢.

المصادر

- تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي؛

عثمان بن علي بن محجن البارعي فخر الدين الزيلعي الحنفي (ت. ١٣٤٣هـ/١٣٤٣م).
الحاشية شهاب الدين احمد بن محمد بن احمد بن يونس بن اسمائل بن يونس الشلبي، المطبعة الكبرى الاميرية، القاهرة
١٣١٣هـ.

-درر الحكام شرح غرر الاحكام؛

محمد بن فرامرز بن علي الشهير بملا خسرو (ت. ٨٨٥هـ/١٤٨٠م).
دار احياء الكتب العربية، د.ت، د.م.

- الدر المختار شرح تنوير الابصار وجامع البحار؛

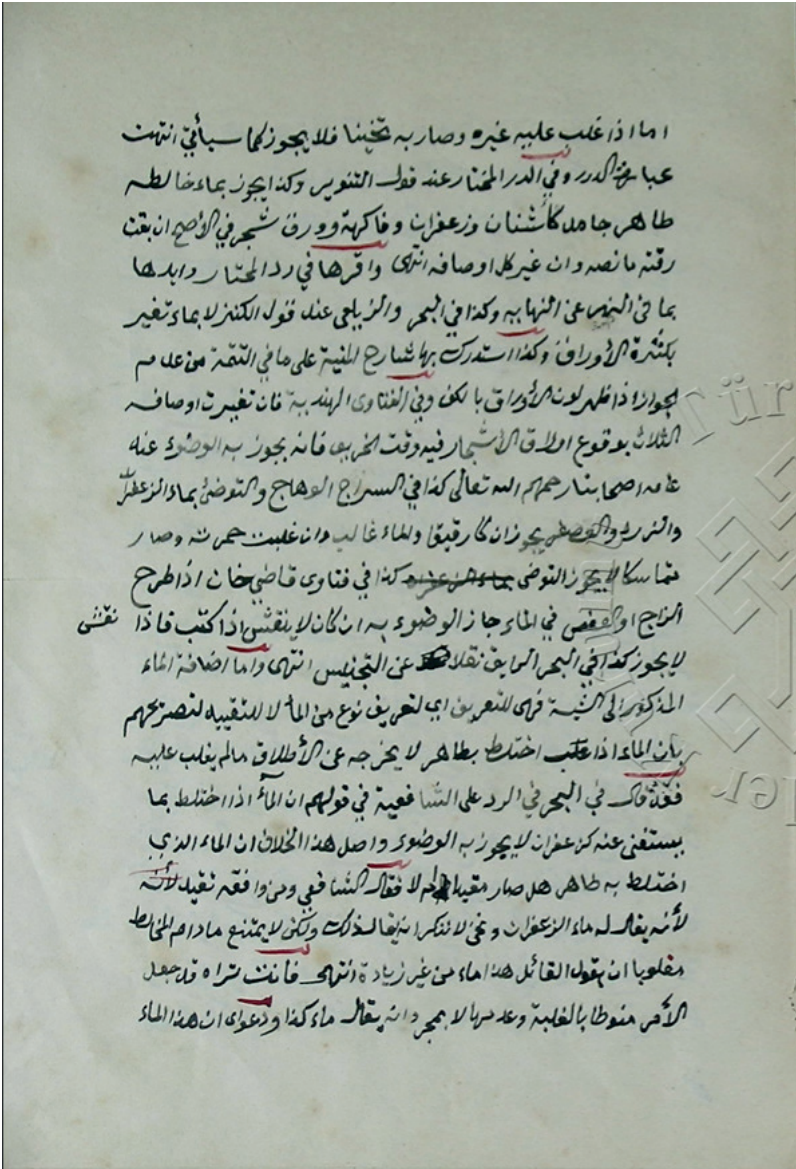
محمد بن علي بن محمد الحصني المعروف بعلاء الدين الحصكفي الحنفي (ت. ١٠٨٨هـ/١٦٧٧م).
تحقيق عبد المنعم خليل ابراهيم، دار الكتب العلمية، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م، د.م.

-رد المختار على الدر المختار؛

محمد امين بن عمر بن عبد العزيز عابدين دمشقي الحنفي (ت. ١٢٥٢هـ/١٨٣٦م).
دار الفكر، بيروت ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

-الفتوي الهنديّة؛

للجنة علماء برئاسة نظام الدين البلخي.
دار الفكر، ١٤١٢هـ، د.م.

Örnek Varak:^{36*}

36 * Ca' fer b. Ebu Bekir el-Lebenî, Tömbeki Şişesindeki su İle Abdest Câiz Olup Olmadığı (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 1007), 2ª.

كتاب الكسب للإمام الغزالي
دراسة وتحليل في ضوء التطبيق الاقتصادي المعاصر

Kitab al-Kasb by Imam Al Ghazali Study and Analysis in Light of
Contemporary Economic Application

Heba Mohammad Alshorman¹ , Abdalnasar Abu Albasal² 



¹Sorumlu yazar/Corresponding author:

Heba Alshorman, Yarmouk University, Irbid, Jordan

E-posta: hebamshorman96@gmail.com ORCID: 0000-0002-5599-9347

²Abdalnasar Abu Albasal, Yarmouk University, Irbid, Jordan

ORCID: 0000-0002-0455-9907

Başvuru/Submitted: 11.02.2021 • Revizyon Talebi/Revision Requested: 10.08.2021 • Son Revizyon/Last Revision Received: 16.08.2021 •

Kabul/Accepted: 16.08.2021

Atıf/Citation: Alshorman, Heba Mohammad & Abu Albasal, Abdalnasar. Kitab al-Kasb by Imam Al Ghazali Study and Analysis in Light of Contemporary Economic Application. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 11/2 (Eylül 2021): 987-1011.
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2021.878420>

ABSTRACT

This research deals with the study and analysis of "Kitab Alkasb" from the book "Ihya Ulum al-Deen" of Al-Ghazali, and aims objectively to identify the controls contained in the book, extrapolating and analyzing in the light of the contemporary Islamic economic application in light of what the economy has reached today.

This research referred to al-Ghazali's most important statements concerning earnings, its controls and methods, and presented it to the economic realities that we live today, by presenting contemporary economic applications related to the controls and provisions he referred.

This research concluded to a set of results, and its total, that the book of Alkasb of Al-Ghazali forms a rich and important base that will control the behavior of the customers in the market and provide them with what they care about in daily transactions, as well as establish a strong structure that regulates and controls market practices, in addition to the fact that the economic relations of individuals in the market depend on the existence of cooperative motives based on the base of The deen (religion) is naseehah (advice, sincerity), and the application of this rule and the following market controls, which would achieve fair competition among the customers, It brings the market to a better position than full competition.

Keywords: Al-Ghazali, Al-kasb, Selling, Riba, advice, sincerity

* جامعة اليرموك، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، قسم الاقتصاد والمصارف الإسلامية

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والعاقبة للمتقين، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، صلى الله وسلم عليه وعلى آله وأصحابه أجمعين. أما بعد:

جاءت الشريعة الإسلامية لتحقيق الحياة الكريمة للإنسان؛ فوضعت جملة من التشريعات والقواعد لتبين من خلالها ما فيه مصلحة وما فيه ضرر، والقصد من هذه التشريعات والأوامر والنواهي حفظ الضروريات الخمس، ومنها حفظ المال، الذي به قوام الحياة ولذلك يسعى الإنسان لتحصيله بما يتاح له من وسائل الكسب.

فقد حث الإسلام على طرق الكسب المشروعة المنضبطة بضوابط الشريعة الإسلامية، ودعانا للالتزام بها كي نستقيم أمورنا وتوازن في ميزان صحيح لا رجحان فيه لكفة دون كفة، وعلى ذلك نظمت الشريعة الإسلامية طرق الكسب وأولتها عناية وراعت المصالح والمفاسد في هذا الأمر، والناظر للأمر الواقع اليوم وكيف وازنت بين العامل الديني والأخلاقي والأثر الاقتصادي، يعلم جيداً أن شريعتنا نظمت طرق الكسب بشكل صحيح، كيف وهو تشريع رباني لا ريب فيه. كما أولى الفقهاء والأئمة اهتماماً بالعمل والحث عليه وعقدوا لذلك كتباً وأبواباً في مصنفاتهم، لما له من أبعاد دينية ودنيوية وآثار اجتماعية واقتصادية، ورحم الله الإمام الغزالي حيث كتب في هذا الموضوع فخصص في كتابه إحياء علوم الدين كتاباً للكسب، بحث فيه على الكسب وفضله ويذكر فيه وسائل التكسب وشروطها وضوابط العمل في السوق ﷺ؛ وذلك للحصول على المال وحفظه دون التعدي على حقوق الآخرين والاضرار بهم. ولما كانت مساهمة الغزالي غنية في مجال الكسب، ولما لهذا الموضوع من أهمية في الجانب الاقتصادي العملي المتعلق بممارسات وسلوك المتعاملين في السوق؛ جاء هذا البحث ليسلط الضوء على أهم ما ورد عند الإمام الغزالي في هذا الجانب. وتتمثل مشكلة الدراسة في الوقوف الموضوعي على الضوابط الواردة في كتاب الكسب للغزالي؛ استقراء وتحليل في ضوء التطبيق الاقتصادي الإسلامي المعاصر، من خلال اسقاط ما أورده الغزالي في كتاب الكسب على المعاملات الاقتصادية المستجدة، وذلك بالإجابة على الأسئلة التالية:

- ما ضوابط العقود المذكورة عند الغزالي في كتاب الكسب؟
- ما التطبيقات المعاصرة للعقود المذكورة عند الغزالي في كتاب الكسب؟
- ما المعيار المتبع لتحقيق المصلحة العامة ولحماية المتعاملين في السوق عند الغزالي؟

ويكمن هدف الدراسة في تحقيق الآتي: الوقوف على الضوابط الواردة في كتاب الكسب للغزالي استقراء وتحليل في ضوء قواعد الاقتصاد الإسلامي وفي ظل ما وصل إليه الاقتصاد اليوم. وبيان ضوابط العقود التي وردت في كتاب الكسب والوقوف على التطبيقات المستجدة والمعاصرة لهذه العقود. وبيان ضوابط الكسب المتعلقة بالمصلحة العامة عند الغزالي وما يقابلها في الواقع الاقتصادي المعاصر. وبيان معيار حماية المتعاملين في السوق عند الغزالي وتحليله اقتصادياً. وتنبثق أهمية الدراسة في كونها تسعى إلى تحليل كتاب الكسب تحليلًا اقتصادياً معاصراً في ضوء التطبيق الاقتصادي الإسلامي المعاصر، وذلك لأهمية الدور الحيوي والعام للكسب في حياة الفرد والمجتمع، ولإبراز مساهمة الإمام الغزالي في الجانب الاقتصادي العملي المتعلق بالضوابط والقواعد الناظمة لممارسات المتعامل في السوق، ليستفيد من هذه الدراسة المسلمين في معاملاتهم اليومية، والباحثين المهتمين بدراسة العلم الشرعي عامة والاقتصاد الإسلامي خاصة. واعتمدت الباحثة على الأسلوب الاستقرائي التحليلي من خلال تتبع وجمع الأفكار الواردة في كتاب الكسب للغزالي من كتابه إحياء علوم الدين، وربطها بالدراسات الاقتصادية الإسلامية المعاصرة.

الدراسات السابقة: من خلال البحث في المصادر العلمية وقواعد البيانات وفي حدود علم الباحثة توصلت إلى الدراسات الآتية: أولاً: دراسة السناني "2016": "طرق الكسب عند الإمام الغزالي وآثارها الاقتصادية من خلال كتابه إحياء علوم الدين."¹ هدفت هذه الدراسة إلى التوصل لصيغ تضيف على الكسب مشروعية وآثار إيجابية وفقاً لفكر الإمام الغزالي من كتابه إحياء علوم الدين، ووضع منهج لتحديد طرق الكسب المشروعة من خلال كتابه، حيث شملت الدراسة الحديث عن ضوابط الكسب في العقود عند الغزالي، والآثار الاقتصادية المترتبة عليها. ثانياً: دراسة الحوراني "1997": "الفكر الاقتصادي

1 السناني، محمد، طرق الكسب عند الإمام الغزالي وآثارها الاقتصادية من خلال كتابه إحياء علوم الدين، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، 2016.

عند الإمام الغزالي²¹ هدفت هذه الدراسة الى استكمال بناء نظرية إسلامية معاصرة في المجال الاقتصادي وإحياء جانب مهم من جوانب تاريخ الفكر الاقتصادي الإسلامي على ضوء مساهمة الإمام الغزالي، والوقوف على اسهامات الغزالي الاقتصادية من خلال الرجوع الى جميع مصنفاته، بالإضافة الى تأكيد الدلالة على احاطة الإسلام بجميع قضايا الحياة ومنها الاقتصادية كما هدفت الى تقديم صورة اقتصادية لدى أحد علماء المسلمين غير مسبوقه في تاريخ الفكر الاقتصادي من بداياته في عهد مدرسة الاكوييني وحتى تاريخ هذه الدراسة. كما خلصت هذه الدراسة الى ما يتجاوز الخمسين نتيجة؛ حيث كان أبرزها حول تناول الغزالي لمفاهيم الكسب والعمل والنقود والسوق والدخل والإنتاج وظاهرة الفقر في مجال التنمية. وتتميز هذه الدراسة في انفرادها بتحليل كتاب الكسب خاصة من كتاب احياء علوم الدين للغزالي، واسقاط ما ورد فيه على التطبيقات الاقتصادية المعاصرة، بالإضافة الى الوقوف على معيار حماية المتعاملين في السوق وتحليله تحليلًا اقتصاديًا؛ وهذا -وفي حدود علم الباحث- ما لم تعكسه الدراسات السابقة المتعلقة بموضوع الدراسة.

مبحث تمهيدي

أولاً: التعريف بالإمام الغزالي: هو حجة الإسلام زين الدين أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الطوسي، الشافعي، الغزالي ولد بطوس سنة 450هـ³. وتوفي في الرابع عشر جمادى الآخرة بطابران، قصبه بلاد طوس، وله خمس وخمسون سنة⁴. أحد الأعلام؛ "اشتغل في مبدأ أمره بطوس على يد أحمد الرانكاني"⁵، ثم تلمذ لإمام الحرمين (الجويني)، وولاه نظام الملك تدریس مدرسته ببغداد، وخرج له أصحاب، وصنف التصانيف. كان والده يغزل الصوف ويبيعه، فلما احتضر أوصى به وبأخيه أحمد الى صديق صوفي صالح، فعلمهما الخط وادبهما، ثم نفذ منه ما خلفه أبوهما، وتعدر عليه القوت، فصار الغزالي الى المدرسة يطلب العلم لتحصيل القوت، فاشتغل بها مدة ثم ارتحل الى أبي نصر الإسماعيلي بجرجان، ثم الى امام الحرمين بنيسابور، فاشتغل عليه ولازمه حتى صار أنظر أهل زمانه⁶. قال ابن خلكان في كتابه وفيات الاعيان: لم يكن للشافعية في آخر عصره مثله⁷. فيقول عنه ابن كثير في "البدایة والنهاية": برع في علوم كثيرة وله مصنفات منتشرة في فنون متعددة، وكان من أذكیاء العالم في كل ما يتكلم به⁸. "فقد برع الغزالي في المذهب والخلاف والجدل والأصليين، والمنطق، وقرأ الحكمة والفلسفة، وأحكم على ذلك وصنف في كل فن من هذه العلوم كتباً، أحسن تأليفها وأجاد وضعها"⁹؛ فله في المذهب "الوسيط" و"البسيط" و"الوجيز" و"الخلاصة"، وفي سائر العلوم "كتاب احياء علوم الدين"¹⁰. وفيما ذكر أنه لم يكن الغزالي يقصر همه على الدروس الدينية، بل أولى جانباً كبيراً من عنايته لدراسة اللغتين الفارسية والعربية¹¹.

ثانياً: التعريف بكتاب احياء علوم الدين، وكتاب الكسب:

1- التعريف بكتاب احياء علوم الدين. يقول ابن خلكان: اشتغل الغزالي بنفسه وصنف الكتب المفيدة في عدة فنون ومنها كتاب احياء علوم الدين وهو من أنفس الكتب وأجملها¹² وإن قيمة كتاب الاحياء ليست في مادته وحدها، وإنما تكمن في عرض تلك المادة وتوظيفها وكيفية استثمارها فهو في الاحياء يربط بين علم الفقه فيشرح كيفية أداء فروض الدين العملية من طهارة وصلاة وصوم وزكاة وحج أداء جسمانيا واجتماعيا، والثاني علم المعاملة فيشرح فيه كيفية أداء تلك الفروض

2 الحوراني، ياسر، **الفكر الاقتصادي عند الإمام الغزالي**، رسالة دكتوراة، جامعة أم درمان الإسلامية، السودان، 1997.

3 الذهبي، شمس الدين، **سير أعلام النبلاء**، ج19، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1984، ص-322ص323.

4 العكري، شهاب الدين، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، ج5، دار ابن كثير، دمشق، ط1، 1989، ص18.

5 ابن خلكان، شمس الدين، **وفيات الاعيان وأنباء أبناء الزمان**، ج4، دار صادر، بيروت، 1978، ص216.

6 العكري، مرجع سابق، ص19.

7 ابن خلكان، مرجع السابق، ص216.

8 الغزالي، **احياء علوم الدين**، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، ط1، 1988، ص28-30.

9 السبكي، تاج الدين، **طبقات الشافعية الكبرى**، ج6، دار احياء الكتب العربية، القاهرة، ص196.

10 المرجع السابق، ص191.

11 دنيا، سليمان، **الحقيقة في نظر الغزالي**، دار المعارف، القاهرة، 1965، ص19.

12 ابن خلكان، مرجع سابق، ص217.

نفسها أداء روحياً بحيث يصبح الفقه فقهاء، فقه المعاملة الجسمانية، وفقه المعاملة القلبية الروحية.¹³ ويقول الغزالي في مقدمة الأحياء ان ما يميز هذا الكتاب عما صنفه الناس في بعض معانيه خمسة أمور وهي: "حل ما عقده وكشف ما أجملوه"، و"ترتيب ما بددوه ونظم ما فرقوه"، و"إيجاز ما طولوه وضبط ما قرروه"، حذف ما كرروه وأثبت ما حرروه"، و"وتحقيق أمور غامضة اعتاصت على الأفهام". وبالرغم من أهمية كتاب الأحياء وقيمتها العلمية، فقد وجه العلماء نقد لكتاب الأحياء وأكثر هذا النقد يدور حول الأحاديث النبوية التي أوردها المصنف وما في بعضها من ضعف وغباء. وقسم الغزالي كتابه إلى أربعة أرباع رئيسية؛ الربع الأول في العبادات، والثاني في العادات والثالث في المهلكات والرابع في المنجيات، يندرج تحت كل ربع عشرة كتب، وكل كتاب مقسم بالتالي إلى أبواب، والأبواب محتوية على فصول. وانتهج الغزالي في كل باب من الأبواب منهجية متناسقة ترتبط بوحدة الموضوع محل البحث، وتقوم هذه المنهجية على الابتداء بالمقدمة متضمنة الحمد والتناء مع الإشارة إلى حقيقة الموضوع ومقاصده، ثم إيراد الشواهد القرآنية والأحاديث النبوية والأخبار والآثار المروية عن الصحابة والسلف، ثم يدخل بعد ذلك إلى أعماق الموضوع.¹⁴

2- كتاب الكسب. وأما كتاب "آداب الكسب والمعاش" فهو الكتاب الثاني في ربع العادات، من كتاب أحياء علوم الدين، وقد قسم إلى خمسة أبواب: منها في "فضل الكسب والحث عليه"، ويستند الغزالي فيه إلى ما ورد في القرآن الكريم والأخبار والآثار من نصوص تحث على الكسب والسعي في طلب الرزق، وفيه يقول الغزالي: "وليكن العقد الذي به الاكتساب جامعاً لأربعة أمور: الصحة والعدل والإحسان والشفقة على الدين"¹⁵ وقد عقد لكل واحداً من هذه الأسباب باباً؛ وابتدئ بذكر أسباب الصحة في الباب الثاني وهو في "علم الكسب وبيان شروط الشرع في صحة هذه التصرفات التي هي مدار المكاسب في الشرع"، وقد أفرد الغزالي هذا الباب لستة عقود لقوله: "وعلم العقود كثير، ولكن هذه العقود الستة لا تنفك المكاسب عنها وهي: البيع، والربا، والسلم، والاجارة، والشركة، والقراض"¹⁶، ويليه الباب الثالث في "بيان العدل واجتناب الظلم في المعاملة" وقد قام الإمام الغزالي بتقسيم هذا الباب بالنظر إلى الظلم الذي يستتبع به الغير، مع العلم أن المعاملة قد تجزئ على وجه الصحة والانعقاد بناءً على ما يقرره المفتي، أما الباب الرابع ففي "الإحسان في المعاملة"، والأخير في "شفقة التاجر على دينه فيما يخصه ويعم آخرته".

3- مفهوم الكسب، وأهميته. والكسب في اللغة: مأخوذ من كسبه بكسبه كسبا، وكسب واكتسب: طلب الرزق وكسبه جمعه، وكسب فلاناً مالاً: كأكسبه إياه فكسبه هو، وفلان طيب المكسب والمكسب والمكسبة والكسبة أي: طيب الكسب.¹⁷ وللعلماء في تعريف الكسب أقوال متعددة؛ وما يهمنا في هذا السياق هو المعنى الذي يدور حوله موضوع كتاب الكسب وهو "السعي في طلب الرزق وجمع المال لكفاية الرجل عن المسألة"، وقد ذكر الغزالي من الأخبار والآثار ما يدل على هذا. وقد أشار الغزالي إلى أهمية الكسب في مجمل ما ورد في الباب الأول "فضل الكسب والحث عليه"، ففصلها فيما يلي.

1- الكسب والسعي في طلب الرزق يحد من البطالة والجوع.

2- وفيه الاستعانة عن الناس والتعفف عن المسألة.

فيقول الغزالي: "فالتجارة تعففاً عن السؤال أفضل، وكان يعطى من غير سؤال؛ فالكسب أفضل".¹⁸ فقد ذكر التجارة كوجه من وجوه الكسب، فهي أولى من البطالة ومن الاشتغال بالعبادات البدنية، فتكمن أهمية الكسب في تأمين الكفاية بدلاً من أن يظهر الإنسان للناس فقره وحاجته من أجل أن يعطى المال، فهذا مذموم، فلا يجوز الاتكال على الغير بحجة الانشغال بالعبادة؛ قال ﷺ: "والذي نفسي بيده لأن يأخذ أحدكم حبله، فيخترط على ظهره خير له من أن يأتي رجلاً، فيسأله أعطاه".

13 سالمين، هند، المنحى الفقهي للإمام الغزالي في كتابه أحياء علوم الدين في العبادات والعادات "دراسة فقهية مقارنة"، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 2003، ص29-30.

14 الحوراني، مرجع سابق؛ ص85.

15 الغزالي، أحياء علوم الدين، ج3، ربع العادات، دار المنهاج للنشر والتوزيع، جدة، ط1، 2011، ص250. (الغزالي أينما وردت: أحياء علوم الدين).

16 المرجع السابق، ص252.

17 القاموس المحيط، الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب، مؤسسة الرسالة، بيروت، ص167.

18 الغزالي، الأحياء، ص274.

أو مَنَعَهُ.¹⁹ والعمل في التجارة -على سبيل المثال- من شأنه أن يحد من البطالة، فلا ينحصر العمل فقط في مؤسسات الدولة الحكومية وغيرها من المنشآت الخاصة.

توفير حد الكفاية: وقد أشار الغزالي إلى أنه للإنسان أن يطلب الكفاية، أو ما يزيد عن كفايته وكفاية من هو مسؤول عنهم، ولا يكون الاستكثار من أجل ادخار المال وحبسه وعدم صرفه إلى الخيرات والصدقات.²⁰ فمن أولويات الاقتصاد الإسلامي توفير حد الكفاية المخالف لحد الكفاف لكل فرد من أفراد المجتمع، وقد عبر رسول الله ﷺ عن حد الكفاية بقوله إنه توفير القوام من العيش، أي ما تستقيم به حياة الفرد، ويكون ذلك بإشباع احتياجاته التي تجعله يعيش في مستوى المعيشة السائد. فحد الكفاية في منظور المعاصرين الذي بني استناداً على آراء الفقهاء في بيان مفهوم وتقدير حد الكفاية؛ يتسع ليشمل كل وسائل الحياة والمعيشة لاسيما العلاج والتعليم والمناحي الاجتماعية كالزواج وغيره بما يجعل الإنسان غير محتاج ولا عاجز لأحد.²¹

المبحث الأول: ضوابط العقود فيما ذكر عند الغزالي، وتطبيقاتها المعاصرة:

تمهيد: أولت الشريعة الإسلامية اهتماماً للكسب والعمل؛ فنظمت مجموعة من العقود، وجعلت منها طرقاً للكسب، كما وضعت لها ضوابطاً واحكاماً تكفل حق جميع الأطراف فيها، فاهتم العلماء والفقهاء بهذه العقود وجعلوا لها أبواباً وكتباً في مصنفاتهم ومؤلفاتهم. وقد اهتم الغزالي بعلم الكسب، وخصص له الباب الثاني في كتاب الكسب والمعاش من مصنف الإحياء، وعدّ تحصيل علم هذا الباب فريضة على كل مسلم مكتسب؛ وعلل ذلك بقوله: "لأن طلب العلم فريضة على كل مسلم، وإنما هو طلب العلم المحتاج إليه، والمكتسب يحتاج إلى علم الكسب".²²

ويقصر في هذا الباب على ستة عقود، يوضح أركانها ويشرح ضوابطها، ويبين شروط الشرع في صحتها، ويعلل سبب إفراده لهذه العقود دون غيرها؛ بأنها مدار المكاسب في الشرع؛ وقد أشار لذلك بقوله: "وعلم العقود كثير، ولكن هذه العقود الستة لا تنفك المكاسب عنها وهي: البيع، والربا، والسلم، والاجارة، والشركة، والقراض".²³ وفيما يلي بيان لشروط هذه العقود عند الغزالي، وتطبيقاتها المعاصرة:

المطلب الأول: ضوابط البيع وأحكام الربا من خلال كتاب الكسب: يعد البيع من أهم مجالات التعامل التجاري في

الاقتصاد، فهو اللبنة الأساسية والمحرك للنشاط الاقتصادي في السوق وقد أكدت الشريعة الإسلامية على جوازها ضمن ضوابط وشروط معينة، فقال تعالى: "وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا"²⁴، وأما الربا فهو المحرك الرئيسي للالتزامات الاقتصادية، فهو بمثابة أداة تؤثر سلباً على النهوض بالعمليات الاستثمارية في مجالات الإنتاج المتعددة، وهو إذا وقع في مبادلة بطعام أو نقد، فإنما هو انحراف عن غاية البيع الصحيح ومقصده.

وأركان وضوابط عقد البيع عند الغزالي²⁵:

- أ. الركن الأول: العاقد، اشترط الغزالي على التاجر في البيع ألا يعامل أربعة "الصبي، والمجنون، والعبد والاعمى".
- ب. الركن الثاني: في المعقود عليه، وقد عرفه بقوله: "وهو المال المقصود نقله من أحد العاقدين إلى الآخر ثمناً كان أو ثمناً"؛ واشترط فيه ستة شروط وهي:

1. ألا يكون نجساً في عينه؛ ومثاله عنده: الكلب والخنزير والخمر، والايواني المتخذة من العاج.
2. أن يكون منتقياً به، فلا يجوز مثلاً بيع الحشرات، والحية والفأرة، والمزامير والعود، وغيرها من الآلات الموسيقية.

19 صحيح البخاري، كتاب الزكاة، باب الاستغفار عن المسألة، حديث رقم 1421.

20 الغزالي، مرجع سابق، ص 249.

21 انظر: قنديل، محمد، حد الكفاية وأثره في تحقيق المصالح، مجلة كلية الشريعة والقانون، طنطا، ج 35، ع 2، ص 50، 2020م، بتصرف.

22 الغزالي، الإحياء، ص 251.

23 المرجع السابق، ص 252.

24 سورة البقرة، الآية 275.

25 انظر: الغزالي، الإحياء، ص 253-260.

3. أن يكون مملوكاً للعاقد، فلا يجوز أن يشتري من غير المالك؛ إلا أن يأذن المالك لغيره بالتصرف بالمعقود عليه.
4. أن يكون المعقود عليه مقدوراً على تسليمه شرعاً وحساً، ومثال ما لا يقدر على تسليمه حساً؛ السمك في الماء، وأما ما لا يقدر على تسليمه شرعاً، فمثاله عنده؛ كالمروهون والموقوف.
5. أن يكون المبيع معلوم "العين"؛ فلا يجوز أن يبيع شائعاً، و"القدر"؛ فإنما يكون بالكيل أو الوزن أو أن يخمنه بالنظر إذا كان ذلك كافياً في معرفة المقدار، وأما العلم "بالوصف"؛ فيحصل بالرؤية فلا يصح بيع الغائب إلا إذا سبقت رؤيته منذ مدة لا يغلب التغير فيها.
6. أن يكون المبيع مقبوضاً؛ فقد نهى رسول الله ﷺ عن بيع ما لم يقبض؛ ويستوي فيه العقار والمنقول.

ج. الركن الثالث: لفظ العقد، ولا بد فيه من اتصال الإيجاب بالقبول؛ بلفظ يدل على المقصود صراحة أو كناية.

الربا في نظر الغزالي: يشير الغزالي في الوسيط إلى أن الربا في النقدين عند الشافعية، معلل بكونهما (الذهب والفضة) جوهرين الإثمان، ويتعدى ذلك إلى الحلبي وكل ما يتخذ منها.²⁶ وركز في كتاب الكسب على ما يجب على التاجر الحذر منه عند بيع حلي الذهب والفضة ومبادلتهما حتى لا يقع في الربا والحرام وهو لا يدري؛ فقال: "وقد حرمه الله تعالى، وشدد الأمر فيه، ويجب الاحتراز منه على الصيرافة المتعاملين على النقدين، وعلى المتعاملين على الأطلعمة؛ إذ لا ربا إلا في نقد أو طعام، وعلى الصيرفي أن يحترز من النسبية والفضل."²⁷

وبدأ بالإشارة إلى ربا النسبية؛ ونبه إلى ما يجب الحذر منه حتى لا يقع التاجر أو الصيرفي فيه:

1. "الأبيع شيئاً من جواهر النقدين، بشيء من جواهر النقدين إلا يدا بيد، وهو أن يجري التقابض بالمجلس، وهذا احتراز من النسبية."²⁸ وأما الفضل فنبتّه فيه إلى ثلاثة أمور:
2. في بيع المكسر بالصحيح، فلا تجوز المعاملة فيهما إلا مع المماثلة.
3. في بيع الجيد بالرديء؛ فلا يجوز أن يشتري ذهباً رديئاً بجيد مع التفاوت في الوزن.
4. في المركبات من الذهب والفضة، فكل حلي مركب من الذهب والفضة لا يجوز شراؤه لا بالذهب ولا بالفضة.

التطبيقات المعاصرة لبيع الذهب والفضة: أثبت الذهب مكانته على مر العصور، ولم يتوقف الناس عن تداوله بكافة أشكاله؛ فمع تطور أشكال النقود، والتحول إلى النقود الورقية، فقد أصبح اقبال عامة الناس على الاحتفاظ به مصوغاً (حلي)، أكثر من اقبالهم عليه كونه نقداً؛ حيث تكثر محلات الصاغة، وأشكال الحلبي من الذهب الخالص، والذهب المزين بالخرز وغيره؛ ومع تطور أشكال المعاملات، ذهب البعض إلى بيع وشراء الذهب بصور متعددة قد تقضي إلى نوع من أنواع الربا ومن هذه الصور ما يلي:

- أ. **الصورة الأولى:** بيع حلي الذهب والفضة مؤجلاً؛ فقد يشتري أحدهم ذهباً بالنقود مع بقاء شيء من ثمنه في ذمته ومثاله: اشترى رجل حلياً بقيمة ألف دينار؛ فدفع من ثمنه تسعمائة دينار، وبقي مئة دينار، يحضرها بعد ساعة أو في اليوم التالي.²⁹
 - ب. **الصورة الثانية:** بيع الذهب بالتقسيط أو بالدين، وصورة المسألة؛ اشترى شخص ذهباً -حلي أو سبائك-، على أن يدفع كل شهر جزءاً من ثمنه، كأن يشتري ذهباً بمبلغ ثلاثة آلاف دينار؛ على أن يدفعها مقسطة لمدة عشرة أشهر، ويكتب بذلك شيكات أو كمبيالات أو غيرها، وقد يدفع جزءاً من المبلغ دفعة أولى.³⁰
- وحكم الصورتين السابقتين استناداً على رأي الغزالي، عدم الجواز وذلك لاشتراطه التقابض في المجلس عند بيع شيء من جواهر النقدين (الذهب والفضة)، ولقوله ﷺ " لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا مثلاً بمثل... ولا تبيعوا منها غائباً بناجز."³¹ وعند الشافعية: "لا يجوز التفرق قبل القبض، ولا يجوز اسلام أحدهما بالآخر ولا بيع أحدهما بالآخر إلى أجل"³².

26 الغزالي، الوسيط في المذهب، ج3، دار السلام للطباعة والنشر، الأزهر، ط1، 1997م، ص46.

27 الغزالي، الإحياء، ص266.

28 الغزالي، الإحياء، ص266.

29 حسين، صدام عبد القادر، بيع الذهب والفضة وتطبيقاته المعاصرة في الفقه الإسلامي، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، عمان، 2003م، ص134.

30 المرجع السابق، ص135.

31 صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب بيع الفضة بالفضة، حديث رقم 2094.

32 العمراني، يحيى بن أبي الخير، البيان في المذهب الشافعي، ج5، دار المنهاج، جدة، ط1، 2000م، ص172.

ج. الصورة الثالثة: بيع الذهب عن طريق الانترنت أو وسائل الاتصال والتواصل الحديثة؛ فقد شاع في هذا الوقت اجراء المعاملات التجارية عن طريق مواقع التواصل الاجتماعي، سواء كان ذلك عن طريق المكالمات الصوتية أو المحادثات الكتابية؛ ومثاله: ان يعرض بائع صوراً لحلي من الذهب ويذكر صفاتها بشكل دقيق وواضح، فيتصل أحد المشتريين بالبائع ليشتري السلعة؛ فيحول ثمنها (بواسطة تطبيقات الدفع الالكترونية المربوطة بالحساب البنكي للمشتري)، ويعد هذا الإيداع قبضاً حكماً؛ وعليه فقد وقع التقابض هنا من جهة واحدة، والبائع يحتاج الى زمن حتى يقوم بإيصال السلعة (الحلي من الذهب) للمشتري، وبما أن النقود الورقية التي هي أحد البدلين تشترك بعلة الثمنية مع الذهب والفضة، فالبيع هنا غير صحيح لعدم التقابض، حيث اشترطه الغزالي وهو شرط لا يتخلف في المذهب الشافعي أيضاً.³³

د. الصورة الرابعة: بيع الحلي الجديد بالقديم، مع المفاضلة؛ وصورته ما يفعله الكثير من الصاغة حيث يقوم التاجر بوزن القطعة الجديدة من الحلي مع إضافة ثمن المصنوع، ومثاله: أن يقوم البائع بحساب ثمن عقد جديد من الذهب على أساس وزنه ومصنوعته؛ فإذا كان وزنه عشرين غرام ويضيف اليه واحد غرام بدل المصنوع، فإذا كان وزن العقد القديم - وهو الثمن في مثالنا هذا- عشرين غراماً؛ يصبح مقدار التفاوت بين العقدين ما يعادل واحد غرام من الذهب؛ فالبائع يهمل ثمن المصنوع في الحلي القديم؛ وبذلك يطلب تكملة ثمن العقد الجديد ذهباً أو نقداً.³⁴ يشير الغزالي الى أنه لا يجوز ان رديناً بجيد دونه في الوزن، أو جيد برديء وفوقه في الوزن، فلا اعتبار للجودة عند المبادلة في نفس الجنس؛ وعليه مذهب الشافعية.³⁵ وعليه لا يجوز البيع في هذه الحالة وذلك لعدم تحقق المماثلة في بيع حلي الذهب بالذهب.

هـ. الصورة الخامسة:³⁶ بيع الذهب المكسور بالصحيح، وصورته: صاحب متجر ذهب أراد أن يشتري حلياً فذهب إلى تاجر الحلي بالجملة أو إلى صانع الحلي واختار الحلي الذي يرغبه ودفع ثمنه سبائك ذهب أو ذهباً مكسوراً. ويتم البيع فيه بأكثر من طريقة، ومنها أن يكون وزن الذهب المكسور أكثر من وزن الحلي، والزيادة تكون مقابل الصنعة، وفارق العيار إن وجد، أو أن يكون وزن الذهب المكسور مساوياً لوزن الحلي، ويدفع نقوداً ورقية في مقابلة المصنوعية وفارق العيار إن وجد. والبيع بالصورة السابقة؛ وان تعددت طرقه فهو غير جائز لعموم الأحاديث الواردة في تحقيق شرط المماثلة عند مبادلة الذهب بالذهب والفضة بالفضة؛ فلا تجوز المفاضلة في بيع المكسور بالصحيح وقد نبه الغزالي لذلك بقوله: "فلا تجوز المعاملة فيها إلا مع المماثلة"³⁷؛ أي المكسر والصحيح.

المطلب الثاني: التطبيقات المعاصرة لعقدي "السلم والإجارة" والضوابط المتعلقة بهما:

أولاً: مفهوم السلم وشروطه من خلال كتاب الكسب: الأصل في السلم حديث رسول الله ﷺ: "من أسلف في شيء ففي كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم"³⁸، والسلف يقع على القرض وعلى السلم، وهو أن يسلف عوضاً حاضراً في عوض موصوف في الذمة، والمراد بالخبر هو السلم.³⁹ والسلم اصطلاحاً: بيع أجل بعاجل، وهو نوع من البيع يدفع فيه الثمن حالا، ويسمى "رأس السلم"، ويؤجل فيه المبيع الموصوف في الذمة، ويسمى "المسلم فيه"، ويسمى البائع "المسلم إليه"، والمشتري "المسلم"، أو "رب السلم"، ويسمى السلم كذلك سلفاً.⁴⁰ فالسلم نوع من أنواع البيع؛ وأركانه أركان البيع، وله شروط خاصة زائدة عن شروط البيع يجب أن يراعيها أطراف عقد السلم، والحديث عن شروط السلم هنا مبني على رأي الغزالي في السلم، وما أشار إليه من شروط ليكون العقد صحيحاً، وهي عنده "عشرة شروط"⁴¹ يجب على التاجر مراعاتها: الشرط الأول: أن يكون رأس المال معلوماً علم مثله؛ وفي حال تعذر تسليم المسلم فيه تمكن من الرجوع إلى قيمة رأس المال.

33 انظر: بن باز، هند عبد العزيز، **بيع الذهب بالأجل وصورة المعاصرة**، مركز التميز البحثي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ص24.

34 انظر: حسين، مرجع سابق، ص130.

35 انظر: الغزالي، **الإحياء**، ص266. والبيان في المذهب الشافعي، ص176.

36 انظر: حسين، مرجع سابق، ص131.

37 الغزالي، **الإحياء**، ص266.

38 صحيح البخاري، كتاب السلم، باب السلم في وزن معلوم، حديث رقم 2152.

39 العمراني، **البيان في المذهب الشافعي**، ص394.

40 أبو العز، علي، **عقود التمويل الإسلامي تنبيهات وملاحظات شرعية**، دار النفائس، عمان، ط1، 2019م، ص234.

41 الغزالي، **الإحياء**، ص270-272: شروط السلم.

الشرط الثاني: أن يسلم رأس المال في مجلس العقد قبل التفرق، فإن تفرقا قبل القبض انفسخ السلم.
الشرط الثالث: أن يكون المسلم فيه مما يمكن تعريف أوصافه؛ ومثاله عند الغزالي: الحبوب والحيوانات والمعادن والقطن والإبريسم والصوف. وأما والسلم في الحيوان فهو عند الشافعية جائز وذلك بدليل قولهم: كل حيوان جاز بيعه، وضبطه بالصفة، كالرقيق والأنعام والخيل والبغال والحمير جاز السلم عليه، وبه قال من الصحابة: علي، وابن عمر وابن عباس، ومن التابعين: سعيد بن المسيب، والحسن البصري، والنخعي، ومن الفقهاء مالك وأحمد⁴².

الشرط الرابع: أن يكون المسلم فيه معلوما علما يرفع الجهالة والغرر؛ فالوصف هنا هو القائم مقام الرؤية في البيع.
الشرط الخامس: أن يجعل الأجل معلوما ان كان مؤجلا؛ فلا يجب أن يقول إلى الحصاد أو إلى وقت إدراك الثمار؛ بل يجب ان يحدد بالأشهر والأيام؛ وذلك لأن الإدراك (نضج الثمار) قد يتقدم أو يتأخر.

الشرط السادس: أن يكون المسلم فيه مقدور على تسليمه في محله، ويمكن وجوده غالبا، فلا يجوز مثلا أن يسلم في العنب إلى أجل لا يدرك فيه.

الشرط السابع: أن يتم تعيين مكان التسليم وتحديده، حتى لا يقع النزاع والخلاف بين أطراف العقد.
الشرط الثامن: ألا يعلقه بمعيّن؛ أي لا يجوز أن يقول من ثمرة هذا البستان؛ أو من ثمرة شجرة معينة، فإن ذلك يُبطل كونه دينًا؛ "لأن ما يظهر من ثمرة الشجرة متعين لملكه؛ وحق الدين أن يسترسل في الذمة، بالإضافة إلى ظهور الغرر بتوقع الجائحة في البستان المعين"⁴³.

الشرط التاسع: ألا يسلم في شيء نفيس عزيز الوجود؛ ومثاله: اللآلي والجواهر والياقوت، أو غير ذلك مما لا يقدر عليه غالبا.

الشرط العاشر: ألا يسلم في طعام إذا كان رأس المال طعاما، سواء كان من جنسه أو لم يكن، ولا يسلم في نقد إذا كان رأس المال نقدا؛ حتى لا يقع في الربا.

التطبيقات المعاصرة لعقد السلم: تطبيق عقد السلم في المجال الزراعي: يعتبر نطاق التعامل المشروع لعقد السلم في المجال الزراعي واسعاً جداً فيمكن تطبيقه في المصارف الإسلامية، وفي المؤسسات الداعمة للتنمية الزراعية وكذلك في حال تمويل الأفراد للأفراد في مجال الإنتاج الحيواني والنباتي. وصورته في المجال الزراعي: تقديم مستلزمات الإنتاج لبعض الآلات والأسمدة؛ إلا انه يجب مراعاة الشروط الشرعية هنا؛ "فلا يجوز تسليم تقاوي قمح من منتجات المزرعة، أو غيرها فإنه غير جائز، لأنه من جنسه ومطعم ويكال ويوزن، ولا تختلف منافعه، وهي علل الربا باتفاق الفقهاء"⁴⁴، وإلى ذلك أشار الغزالي في قوله: "ألا يسلم في طعام إذا كان رأس المال طعاما، سواء كان من جنسه أو لم يكن."⁴⁵ ويوفر السلم للمزارع السيولة النقدية لشراء المواد الأولية ومستلزمات الإنتاج وكل ما يحتاج إليه من تمويل لإنتاجه الزراعي وبطريقة مشروعة، كما يضمن لهم تسويق وتصريف المحصول، كما أنه يمكن الممول من الحصول على الإنتاج (المحصول) بثمن مناسب وأرخص نسبيا من ثمن المحصول في وقته. وكذلك يرى الغزالي جواز السلم في الحيوانات، ويمكن تطبيق ذلك من خلال تقديم الاعلاف أو أدوات بيطرية أو خدمات فهذا جائز ولا اشكال فيه لاختلاف البدلين في الجنس، أما لو أسلم حيوانات صغيرة لياخذ منها كبيرة سلما أو العكس، فإن الأمر يختلف لدى الفقهاء بحسب علة تحريم الربا لديهم، ويرى الشافعية جواز السلم في الحيوانات الصغيرة، قال الشافعي رحمه الله: "وَلَا بَأْسَ بِالْبَيْعِ بِالْبَيْعِزِّينِ مِثْلِهِ وَأَكْثَرَ يَدًا بِيَدٍ وَنَسِيئَةً فَإِذَا تَنَحَّى عَنْ أَنْ يَكُونَ فِي مَعْنَى مَا لَا يَجُوزُ الْفَضْلُ فِي بَعْضِهِ عَلَى بَعْضٍ فَالْتَفُدُّ مِنْهُ وَالذَّيْنُ سِوَاهُ"⁴⁶.

أو إبرام عقد السلم على منتجات جهة معينة: ان أساس إبرام عقد السلم على منتجات جهة معينة، يرتبط أساسا بشرط القدرة على التسليم، وصورته عند الغزالي: "ان يقول: من حنطة هذا الزرع أو ثمرة هذا البستان"⁴⁷، وهذا لا يجوز لسببين؛

42 العمراني، البيان في المذهب الشافعي، ص398.

43 الغزالي، الوسيط في المذهب، ص434-435.

44 عمر، محمد عبد الحلیم، الإطار الشرعي والاقتصادي والمحاسبي لبيع السلم في ضوء التطبيق المعاصر، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، جدة، 2004م، ص55.

45 الغزالي، الإحياء، ص272.

46 الشافعي، الأم، ج4، دار الوفاء للطباعة والنشر، المنصورة، ط1، 2001، ص70.

47 الغزالي، الإحياء، ص272.

ففي حال تم تحديد المنتجات المسلم فيها بإنتاج مزرعة معينة فقد تصيبها آفة ويتعذر التسليم، وهذا غرر لا حاجة إليه في عقد السلم⁴⁸، وقد حل الغزالي الاشكال في المسألة حيث أضاف أنه يستطيع أن يحدد المسلم فيه من انتاج بلد أو قرية كبيرة، أما السبب الثاني في عدم الجواز فهو لأن ذلك -تحديد منتجات جهة معينة- كمزرعة أو مصنع محددين يناقض شرط ثبوت المسلم فيه ديناً في الذمة؛ لأن السلم يكون في دين موصوف في الذمة لا في شيء بعينه، وهذا ما أشرنا إليه في شروط الغزالي لعقد السلم.

أو تطبيق عقد السلم في المجال الصناعي: كما هو الحال في المجال الزراعي؛ يعد مجال التعامل بعقد السلم في المجال الصناعي واسعاً جداً؛ فالسلم جائز في المنتجات الصناعية المختلفة مع مراعاة الشروط الشرعية لصحة العقد في المجال الصناعي، في كون السلعة مما يمكن ضبط وصفه وكون المسلم فيه محدد قدراً ووصفاً، وصورته: أن يقوم المصرف الإسلامي أو أصحاب رؤوس الأموال بتمويل الصناع والحرفيين عن طريق إعطائهم ما يحتاجون إليه من مواد ومستلزمات أولية -كآلة قص أو خياطة أو دهان - للقيام بأعمالهم الصناعية ك رأس مال لعقد السلم، على أن يكون المسلم فيه من جنس لا تجمع مع رأس المال علة ربا الفضل، كالأحذية أو النسيج.⁴⁹ وقد أجاز الغزالي كما أشير سابقاً الى جواز السلم في الصوف والقطن والحريير (النسيج)، إلا أنه وعلى شرط الغزالي لا يجوز السلم في الخفاف والنعال (الأحذية)؛ وذلك لكونه لا يجيز السلم في "المعجنات والمركبات"⁵⁰؛ أي ما تختلف اجزأؤه.

ثانياً: مفهوم الاجارة وشروطها من خلال كتاب الكسب: الأصل في الاجارة قوله تعالى: (قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ)⁵¹. والاجارة لغة: من أجر يأجر، والأجر الجزاء على العمل والجمع أجور، ومنه سمي الثواب أجر، وهي كراء الأجير وهو ما يعطى مقابل العمل.⁵² أما اصطلاحاً: فهي عقد على منفعة بعوض، أو تملك منفعة بعوض.⁵³ وأما أركان عقد الاجارة فهي عند الغزالي الأجرة والمنفعة، وأما العاقد والصيغة، فيعتبر فيه ما ورد عنده في اركان البيع؛ وقد ذكر الغزالي عن عقد الاجارة في كتاب الكسب جليات الاحكام التي ينبغي معرفتها ومراعاتها وهي شروط مسائل يجب مراعاتها في الأجرة والمنفعة حتى يكون العقد صحيحاً، وفيما يلي التفصيل:

شروط الأجرة:⁵⁴ والأجرة كالثمن؛ فإذا كانت الأجرة عينا؛ فينبغي أن تكون معلومة وموصوفة، أما إذا كانت ديناً يثبت في الذمة فيجب بيان صفتها و قدرها و جنسها ونوعها أيضاً. ولا يجوز أن تعين الأجرة على أساس مجهول، وقد نبه الغزالي لذلك بقوله: "وليجتز في الأجرة-عن أمور جرت العادة بها، وذلك مثل كراء الدار بعمارتها بذلك باطل؛ إذ قدر العمارة مجهول.⁵⁵ كما اشترط الغزالي ألا تكون الأجرة مما يتوقف حصوله على عمل الأجير وصورته عنده: "استئجار السلاخ على أن يأخذ الجلد بعد السلاخ، أو استئجار الطحان بالنخالة أو ببعض الدقيق"⁵⁶. وأنه يجب أن يحدد في اجارة البيوت والمحال وغيرها المدة مع الأجرة فلا يكفي أن يقول، لكل شهر كذا، دون أن يحدد عدد الأشهر فبذلك تكون المدة مجهولة ولا تتعقد الاجارة في هذه الحالة عنده.

شروط المنفعة المقصودة بالاجارة:⁵⁷

أ. أن تكون المنفعة متقومة؛ بأن يكون فيها كلفة وتعب، ويكون العمل (المنفعة) مباح ومعلوم، فلا يجوز أن يستأجر التاجر ببياعاً على أن يتكلم بكلمات معينة يروج بها السلعة.

48 انظر: الشديقات، زيد قاسم، عقد السلم كأداة لتمويل المشروعات الصغيرة والمتوسطة وتطبيقاته المعاصرة، رسالة ماجستير، جامعة آل البيت، المفرق، 2018، ص66، بتصرف.

49 انظر: الزهراني، جمعة بنت حامد، عقد السلم وتطبيقاته المعاصرة (دراسة فقهية)، مجلة كلية الشريعة والقانون، ع30، ج1، 2015م، ص77.

50 الغزالي، الإحياء، ص270.

51 سورة القصص، الآية 26.

52 انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج4، ص10-9.

53 السعد، أحمد، فقه المعاملات، ج1، دار الكتاب الثقافي، اربد، 2011م، ص137.

54 انظر: الغزالي، الإحياء، ص273، بتصرف.

55 الغزالي، الإحياء، ص273.

56 المرجع نفسه.

57 الغزالي، الإحياء، ص274-277.

- ب. ألا تتضمن الاجارة استيفاء عين مقصودة؛ أي أن يستأجر البستان لثمارة، أو المواشي للبنها، وذلك لأن المقصود من الاجارة بيع منفعة لا بيع عين، والثمار واللبن أعيان فلا تُستحق بعقد الاجارة.
- ج. أن يكون العمل مقدورا على تسليمه حسا وشرعا: فلا يجوز استئجار شخص ضعيف على عمل لا يقدر على القيام به، كاستئجار الأخرس على التعليم (فهذا عمل غير مقدور على تسليمه حسا)، وما يحرم فعله شرعا يمنع تسليمه فلا يجوز استئجار الصانع على صيغة الأواني من الذهب والفضة.
- د. ألا يكون العمل واجبا على الأجير، فلا يجوز أخذ الأجرة على العبادات التي لا نيابة فيها كالصلاة، ويجوز عن الحج وغسل الميت، ويجوز الاستئجار على تعليم القرآن وغيره من المسائل المباح تعلمها.
- هـ. أن يكون العمل والمنفعة معلوما، فلا يجوز اهمال التفاصيل المتعلقة بالعمل والتي من شأنها أن تثير الخصومة في العادة؛ فالخياط يعرف عمله بالتحديد في الثوب، واستئجار الدواب للتحميل عليها يُعرف بمقدار المحمول عليها وبمقدار المسافة.
- واكتفى الغزالي بذكر هذه الشروط في كتاب الكسب من كتاب احياء علوم الدين.

التطبيقات المعاصرة لعقد الاجارة:

الاجارة المنتهية بالتمليك: يعتبر عقد الاجارة المنتهية بالتمليك من العقود المعاصرة ومن النوازل الفقهية التي انتشرت في عصرنا الحالي انتشارا كبيرا، وهي: اجارة يقترن بها الوعد بتمليك العين المؤجرة الى المستأجر في نهاية مدة الاجارة أو في أثنائها.⁵⁸ ويلاحظ على تطبيق هذا العقد في المصارف والمؤسسات المالية الاسلامية جملة من الملاحظات الشرعية، ومنها: إلزام المستأجر بتولي أعمال الإصلاح والصيانة الأساسية على نفقته الخاصة، فلا يجوز أن ينص في عقد الاجارة على إلزام المستأجر بدفع نفقات الصيانة الأساسية التي يتوقف عليها الانتفاع بالعين المؤجرة؛ فهذه الصيانة تلزم المؤجر المالك (المؤسسة).⁵⁹ وقد يكون قدر الصيانة مجهول كما أشار الغزالي في شروط الأجرة، فيجب أن يتم تقبيد هذا الأمر لدفع أي نزاع محتمل.

اجارة الأرحام: إن العامل الاقتصادي، هو السبب الذي تلجأ من أجله المرأة الى تأجير رحمة في بعض الدول التي أضفت صبغة شرعية على هذا العقد، كالهند وأميركا وبولندا وغيرها من الدول التي ظهرت فيها تجارة "تأجير الأرحام"، حيث تلجأ بعض النساء عاطلات عن العمل الى ذلك من أجل حل مشكلة البطالة⁶⁰، وتتمثل صورته في زرع بويضة ملقحة من طرف الزوج في رحم امرأة أجنبية، ويلجأ الى هذه الطريقة في حالات مختلفة كعمالة الزوجة من أمراض خطيرة في فترة الحمل، ويطلق على هذه الصورة: الأم بالوكالة أو الأجنة بالوكالة⁶¹، واي كان المسمى او السبب فإن مثل هذه العقود محرمة شرعا وممنوعة منعا باتا. وأشار الإمام الغزالي الى النهي عن اجارة الفحل للضراب، حيث يحرم فعله شرعا ويمنع تسليمه، ومنه ومن باب أولى تحرم اجارة الأرحام، وذلك لما يترتب عليها من مشاكل اجتماعية ومخالفات شرعية.

المطلب الثالث: التطبيقات المعاصرة لعقدي "القراض والشركة" والضوابط المتعلقة بهما

أولاً: مفهوم القراض وشروطه من خلال كتاب الكسب: القراض والمضاربة: لفظان يستعملان في عرف الفقهاء في عقد، وهو اصطلاحاً: أن يدفع انسان مالا الى غيره ليتجر فيه على أن يكون الربح بينهما على حسب ما يشترط، والمشهور أن

58 أبو العز، مرجع سابق، ص161.

59 المرجع السابق، ص186.

60 جبر، كريمة عبود، استئجار الأرحام والآثار المترتبة عليه، مجلة أبحاث كلية التربية الأساسية، ج9، ع3، جامعة الموصل، 2010م، ص243.

61 سطحي، سعاد، عقد الاجارة وبعض تطبيقاته الفقهية المعاصرة، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، ص18.

القراض لغة أهل الحجاز.⁶² وتعرف المضاربة أيضاً: بأنها اتفاق بين طرفين يبذل أحدهما فيه ماله ويبدل الآخر جهده ونشاطه في الاتجار والعمل بهذا المال، على أن يكون ربح ذلك بينهما على حسب ما يشترطان، من النصف أو الثلث أو الربع، أما إذا خسرت الشركة فإنها تكون على صاحب المال وحده ولا يتحمل عامل المضاربة شيئاً منها مقابل ضياع جهده وعمله.⁶³ أما الحديث عن أركان وشروط عقد المضاربة، فمبنيًا على رأي الغزالي فيه من خلال كتاب الكسب وفيما يلي التفصيل:⁶⁴ الركن الأول: رأس المال، وشرطه أن يكون نقداً معلوماً مسلماً إلى العامل، ولا يجوز أن يكون رأس المال من الفلوس والعروض؛ وذلك لأن التجارة تضيق فيها، كما يشير الغزالي إلى أنه لا يجوز أن يكون قدر رأس المال قليلاً "لا يجوز على صرة من الدراهم"، وذلك لأن قدر الربح لا يتبين فيها، ولا يجوز أن يشترط المالك التصرف لنفسه لأنه بذلك يضيق على المضارب في العمل.

الركن الثاني: الربح، وشرطه أن يتم تقديره بمقدار شائع من الربح ان تحقق؛ (معلوماً بالجزئية، بان يكون الثلث أو النصف أو ما شاء)، ولا يجوز أن يكون مقداراً ثابتاً (لك من الربح مئة والباقي لي.)، فقد يكون الربح أقل من مئة.

الركن الثالث: العمل الذي على العامل، وشرطه ان يكون تجارة غير مضيقية (غير مقيدة) بتعيين أو تأقيت، ولا يصح عقد المضاربة عند الغزالي في الحالات التالية: أن يشترط رب المال على المضارب أن يعمل بما يخرج المضاربة عن كونها في التجارة والبيع والشراء وما يقع في ضرورياتها (لواحق التجارة، كالنقل)، كأن يطلب منه أن القمح ليخزبه (الخبز) ويتقاسمان الربح أو ان يشتري المواشي للنسل (رعاية المواشي) فيتقاسمان نسلها؛ لأن هذه حرف. وأن يشترط على المضارب ألا يشتري الا من فلان، أو الا يتاجر الا في سلعة محددة مع تاجر محدد، أو شرط من شأنه أن يضيق باب التجارة. وليس للعامل أن يسافر بمال المضاربة الا بإذن المالك، وان فعل فقد اعتدى وعليه ضمان الاثمان والاعيان جميعاً. وإذا سافر العامل (المضارب) بإذن رب المال؛ فإن نفقة نقل وحفظ المال، وكل النفقات التي لا يعتاد التاجر على مثلها تكون على رأس المال، أما العمل اليسير المعتاد فيكون على المضارب، ونفقة العامل في السفر على رأس المال؛ إذا كان سفره من أجل المضاربة تحديداً. وفي حالة أراد المالك فسخ العقد، فله ذلك وقد ذهب الغزالي إلى أن حالة رأس المال عند الفسخ لا تخرج عن ثلاث: فسخ في حالة والمال كله نقد. أو فسخ في حالة كان عروضاً ولا ربح فيه، فليس لرب المال أن يطلب من العامل أن يرده نقداً، وإذا طلب العامل رده نقداً ورفض المال؛ فيتبع رأي المالك، الا إذا وجد العامل زبونا يظهر بسببه ربح على رأس المال. وأما إذا كان قد حقق ربحاً، فيجب تمييز الفاضل عن رأس المال، ويشتركان فيه حسب الاتفاق بينهما. فإذا حال حول الزكاة على المال وتحققت الشروط فيه، وكان قد ظهر من الربح شيء، فإن زكاة نصيب العامل على العامل، وذلك لأنه يملك الربح بظهوره.

التطبيقات المعاصرة لعقد القراض (المضاربة) إن الفقه الإسلامي قادر على استيعاب كل صور المعاملات الجديدة التي لا تحل حراماً ولا تحرم حراماً، وجاءت صكوك المضاربة من صور النشاط الاقتصادي الحديث، وتعرف صكوك المضاربة على أنها: هي وثائق مضاربة تمثل مشروعات تدار على أساس المضاربة بتعيين مضارب من الشركاء لإدارته، وهي عبارة عن عقد يتم بموجبه تقديم مال من رب المال ليتاجر فيه الآخر الذي ليس برب المال، ويمكن أن يتم عقد صكوك المضاربة بين اثنين فأكثر.⁶⁵ وتتمثل حقيقة هذه الصكوك في صورة عقد المضاربة، حيث يعتبر حملة الصكوك، أرباب الأموال، وأما المضارب المشترك فهو الجهة المسؤولة عن الصكوك، وتكون نسبة الربح شائعة ومعلومة لطرفي العقد؛ وتعتبر هذه الصكوك تجربة رائدة للمصارف الإسلامية المعاصرة ومن صورها: صكوك المضاربة مخصصة أو المحددة لمشروع معين، ويتعامل المضارب فيها على أساس المضاربة المقيدة، وتكون لمشروع معين، أو محدد لمدة زمنية، حيث تقدر قيمة المشروع، ويقسم إلى صكوك متساوية القيمة، ثم يقوم المضارب بطرحها في السوق، ثم يقوم باستثمار قيمة هذه الصكوك في نفس المشروع، فإن تحققت أرباح توزع في نهاية المدة المحددة للمشروع، أو بانتهاء المشروع، وان وقعت

62 حاشية الإحياء، ص278.

63 الأمين، حسين، المضاربة الشرعية وتطبيقاتها الحديثة، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، جدة، 2001م، ص19.

64 انظر: الغزالي، الإحياء، 278-280، بتصرف.

65 انظر: الغزالي، سامح، معوقات اصدار الصكوك الإسلامية كأداة لتمويل المشروعات الاقتصادية، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية، غزة،

2015، ص25، بتصرف.

خسارة توزع على أرباب الأموال كل حسب ما يملك من صكوك، ويد المضارب المشترك يد أمانة، ولا يضمن إلا بتعد أو تقصير.⁶⁶ ويقوم طرح مثل هذه الصكوك على دراسة الجدوى الاقتصادية والتي من شأنها ان تحدد المشروع المناسب وتضع التقديرات الدقيقة للمدة اللازمة لانتهاء المشروع دون ان تضيق بالوقت على المضارب (الجهة المسؤولة عن الصكوك)، هذا ويرافق اصدار مثل هذه الصكوك نشرات تعريفية بالمشروع وحيثياته.

ثانياً: مفهوم الشركة وشروطها من خلال كتاب الكسب: فالشركة في اللغة: بكسر الشين وسكون الراء، أو بفتح الشين وكسر الراء هي مخالطة الشريكين⁶⁷، قال تعالى: ﴿فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ﴾⁶⁸. الشركة اصطلاحاً⁶⁹: عرف الشافعية الشركة بأنها: ثبوت الحق في شيء لاثنتين فأكثر على جهة الشبوع. وعرفها الحنفية بأنها: عبارة عن اختلاط النصيبين فصاعدا بحيث لا يعرف أحد النصيبين من الآخر. وعرفها المالكية بأنها: إذن كل واحد من الشريكين لصاحبه في التصرف في ماله أو ببذنه لهما. وعرفها الحنابلة بأنها: نوعان: اجتماع في استحقاق أو في تصرف، والنوع الأول: شركة في المال، والنوع الثاني: شركة عقود.

أنواع الشركات عند الغزالي، وصحتها: وقد أشار الغزالي في كتاب الكسب الى أربعة أنواع من الشركات؛ ثلاثة منها عنده باطلة؛ وهي على النحو التالي⁷⁰:

أ. شركة المفاوضات: وصورتها عنده، أن يقول الشريكين تفاوضنا لنشترك في كل ما لنا وما علينا، ومال كل منهم متميز عن الآخر؛ أي غير مختلطين. وفي هذه الشركة قال الامام الشافعي في الأم: " شركة المفاوضات باطل، ولا أعرف شيئاً من الدنيا يكون باطلاً ان لم تكن شركة المفاوضات باطلاً"⁷¹.

ب. شركة الأبدان: وصورتها عنده، أن يتشارط الشريكين الاشتراك في أجره العمل. وهي باطلة؛ لعدم المال فيها ولما فيها من الغرر إذ لا يدري أن شريكه يكسب أم فكل واحد منهما متميز ببذنه ومنافعه فيختص بفوائده⁷².

ج. شركة الوجوه: وصورتها عنده، أن يكون لأحد الشريكين الجاه والقبول عند التجار فيكون من جهته التنفيذ، ومن جهة غيره العمل، وهي أيضا باطلة.

د. وإنما الصحيح عند الغزالي الشركة الرابعة، المسماة شركة العنان: وصورتها عنده: أن يختلط مال الشريكين بحيث يتعدن التمييز الا بالقسمة، وهي الشركة الصحيحة عنده. وشركة العنان صحيحة بالإجماع، وهي أن يشتركا في مال لهما ليتجرا فيه⁷³. وتعرف شركة العنان بأنها: اشتراك اثنان أو أكثر بمال معلوم من كل شريك بحيث يحق لكل منها التصرف في مال الشركة، والربح بينهما بحسب الاتفاق والخسارة بقدر الحصة في رأس المال، وهي جائزة بإجماع الفقهاء؛ وإنما اختلفوا في بعض شرطها⁷⁴. واشترط الغزالي لشركة العنان شروطاً هي كما يلي: خلط المالين، بحيث يتعدن التمييز الا بالقسمة. وأن يكون كل واحد منهما أهلاً للوكالة فيأذن لصاحبه في التصرف، وبغزله يمنع من التصرف. وأن يكون توزيع الربح والخسارة فيها على قدر المالين، ولا يجوز ان يغير ذلك بالشرط. ويجوز عقد الشركة على العروض المشتركة ولا يشترط النقد، بخلاف القراض.

التطبيق المعاصر لعقد الشركة: الشركة المساهمة: خرج بعض العلماء المعاصرين الشركة المساهمة على أنها شركة العنان بناء على التشابه بينهما في بعض الخصائص، وتعرف الشركة المساهمة على أنها الشركة التي ينقسم رأس مالها إلى أسهم متساوية القيمة، وقابلة للتداول، ولا يسأل الشركاء فيها إلا بقدر قيمة أسهمهم، ولا يجوز أن يقل عدد الشركاء فيها عن

66 انظر: النجار، طلال أحمد، المضاربة المشتركة ومدى تطبيقها في المصارف الإسلامية في فلسطين-مواقفها وتطويرها-، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية، غزة، 2002، ص125-133.

67 ابن منظور، لسان العرب، ج10، دار صادر، بيروت، ص448

68 سورة النساء، الآية 12.

69 الشريبي، مغني المحتاج في معرفة معاني ألفاظ المنهاج، ج3، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000م، ص221.

70 انظر: الغزالي، الإحياء، ص281-283، بتصرف.

71 الشافعي، الأم، ج4، ص487.

72 انظر: الشريبي، مرجع سابق، ص223.

73 الشريبي، المرجع السابق، ص223.

74 القضاء، منصور، أحكام شركة العنان في الفقه الإسلامي وتطبيقاتها في المصارف الإسلامية، جامعة اليرموك، 2018م، ص9.

خسة.⁷⁵ صكوك المشاركة: هي وثائق متساوية القيمة تصدر لاستخدام حصيلتها في إنشاء مشروع، أو تمويل نشاط على أساس المشاركة، ويصبح المشروع ملكاً لحامل الصكوك، وتدار صكوك المشاركة على أساس الشركة، وتنقسم صكوك المشاركة على قسمين هما: المشاركة بين المستثمرين والمشاركة بين المصدر للصكوك والمستثمرين.⁷⁶

المبحث الثاني: ضوابط الكسب المتعلقة بالمصلحة العامة عند الغزالي، وتطبيقاتها المعاصرة:

تمهيد: اعتنى الإسلام بالمعاملات المالية، وبيّن الجائز منها والممنوع، كما اهتم بماهية المعاملة وما اشتملت عليه، فقد تجزئ المعاملة على وجه الصحة والانعقاد؛ في حين أنها تنطوي على ضرر يلحق بالمعاملين في السوق، وإلى هذا أشار الغزالي في قوله: "ان المعاملة قد تجري على وجه يحكم المفتي بصحتها وانعقادها، ولكنها تشتمل على ظلم يتعرض به المعامل لسخط الله تعالى، إذ ليس كل نهي مقتضياً فساد العقد، وهذا الظلم نعني به ما يستتسر به الغير."⁷⁷ وقد قسم الغزالي هذا الظلم الى قسمين؛ قسم يعم ضرره على طرفي المعاملة ومجموع المتعاملين في السوق، وقسم يختص ضرره بأحد طرفي المعاملة. فيرى الغزالي أن الاحتكار ظلم عام، وذلك لما فيه من تضيق على الناس وما ينجم عنه من آثار اقتصادية واجتماعية؛ فاتفق الفقهاء على أن الحكمة من تحريمه؛ رفع الضرر عن عامة الناس، وقد ورد ما يدل على حرمة وعقوبته وكيفية التعامل مع المحتكرين وسلعهم.

وكذلك مسألة تزييف النقود التي اعتبرها الغزالي مما يتضرر به العامة؛ فهي أيضاً من المسائل التي حظيت باهتمام الشرع الإسلامي الحنيف، حيث كان السبق للإسلام في جعل سك النقود واصدارها في يد الدولة؛ خوفاً من التلاعب والغش فيها؛ الا انه وبالرغم من ذلك تتعرض النقود بجميع أشكالها للغش والتزوير منذ ظهورها. وهذا المبحث يتناول مسألتَي الاحتكار وتزييف النقود من خلال كتاب الكسب؛ لعرضهما على الواقع الاقتصادي المعاصر، وبيان رأي الغزالي في ضوابط الكسب المتعلقة بالمصلحة العامة.

المطلب الأول: الاحتكار مفهومه وضوابطه من خلال كتاب الكسب

أولاً: تعريف الاحتكار: الاحتكار في اللغة: الحكر: ادخار الطعام للتربص، وصاحبه محتكر، والاحتكار جمع الطعام ونحوه مما يؤكل واحتياسه انتظار وقت الغلاء به.⁷⁸ والاحتكار اصطلاحاً: أما الاحتكار اصطلاحاً فله تعريفات كثيرة، نختار منها تعريف الدكتور فتحي الدريني، فهو "حبس مال أو منفعة أول عمل أو منفعة والامتناع عن بيعه وبذله حتى يغلو سعره؛ غلاء فاحش غير معتاد بسبب قلته أو انعدام وجوده في مطنانه، ومع شدة حاجة الناس أو الحيوان أو الدولة اليه."⁷⁹ ويستخلص من هذا التعريف أن الاحتكار يشمل كل ما في احتياسه اضرار بالناس، وهذا بإطلاقه يشمل كل شيء من المواد الغذائية والثياب والأدوية والمنافع، كما أنه يشمل ما يتضرر الحيوان أيضاً بحبسه، ولا يفيد التعريف مصدر الأموال المحتكرة ان كانت محلية أو مستوردة، فالحاجة هي علة تحريم الاحتكار، فليس كل ظرف يكون فيه حبس الأشياء وإنما يكون احتكاراً في ظرف الحاجة الذي يقع فيه الضرر، فإذا لم يوجد مثل هذا الظرف كان الادخار احتياساً مباحاً، لأنه تصرف في حق الملكية بل قد يكون واجباً إذا كان اختزاناً احتياطياً، كما أن الحاجة أيضاً هي مناط تحريم الاحتكار وتشريع أحكامه.⁸⁰

ثانياً: الاحتكار في نظر الغزالي: أشار الغزالي بداية الى أن هدف المحتكر يكمن في انتظار ارتفاع الأسعار؛ "فبائع الطعام ينتظر به غلاء الأسعار، وهو ظلم عام، وصاحبه مذموم في الشرع."⁸¹ وقد استدل بحديث رسول الله ﷺ: "من احتكر الطعام أربعين يوماً فقد برئ من الله وبرئ الله منه."⁸² فالاحتكار مما يتضرر مجموع المتعاملين في السوق بسببه،

75 السيف، حسان، أحكام الائتتاب في الشركات المساهمة، المكتبة الشاملة الحديثة، ص43.

76 الغزالي، سامح، مرجع سابق، ص24.

77 الغزالي، الإحياء، ص284.

78 ابن منظور، لسان العرب، ج4، دار صادر، بيروت، ص208.

79 الدريني، فتحي، بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، ج1، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 2008م، ص411.

80 انظر: المرجع السابق، ص411، يتصرف.

81 الغزالي، الإحياء، ص284.

82 كتاب العلل، برقم 1174، كتاب الجرح والتعديل (347/9)، كلاهما لابن أبي حاتم، واسناده ضعيف.

ففي تحريمه إزالة للضرر عن الناس ومحافظة على المستوى العام من المعروض والأسعار، أما فيما يتعلق بذكره للطعام دون غيره من السلع، فذلك لشدة حاجة الناس إليه، فقد سبقت الإشارة إلى أن الحاجة هي علة تحريم الاحتكار والسبب وراء تشريع أحكامه. وعليه فإن احتكار كل ما يحتاجه الناس في حياتهم، ولا تستقيم معيشتهم إلا به حرام، كالتدقيق والأرز وغيرها من أصناف الطعام الرئيسية التي تدخل في تصنيف السلع الضرورية، ففي التبرير الاقتصادي لشروط الاحتكار المحرم، يلاحظ أن شرط أن تكون السلعة من الضروريات أو من أهم الحاجيات يتعلق بالطلب على السلعة، ويعني أنه قليل المرونة السعرية كما هو معلوم اقتصادياً في شأن الضروريات وما يدانيها، ومعلوم تحليلياً أن نقص عرض السلعة بمقدار معين (يساوي ما يشتريه المحتكر ويحبسه)؛ يزيد سعر السوق أكثر كلما كانت المرونة السعرية أقل، فالمحتكر يسلكه المتمثل في شراء السلع وحبسها يؤدي إلى رفع السعر بشكل كبير.⁸³ وأما فيما يتعلق باستدلال الغزالي بأحدية قيدت مدة الاحتكار بأربعين يوماً، فقد ذهب بعض الفقهاء إلى اشتراط مدة "أربعين يوماً" على الاحتكار ليعتبر محرماً؛ آخرون اشتراطوا مدداً أقل. فاختلف الفقهاء على أربعة أقوال:

القول الأول: أن أقل مدة الاحتكار أربعون يوماً اعتماداً على ظاهر حديث ابن عمر.

القول الثاني: أن أقل مدة الاحتكار شهر لأن ما دونه عاجل.

القول الثالث: أن الاحتكار احتكار طالته المدة أم قصرت، ذلك أن التقييد الوارد في الحديث لا يراد بها لتحديد، وإنما

المراد جعل المحتكر احتكار حرفة يقصد بها نفع نفسه، وإلحاق الضرر بغيره.

القول الرابع: أن المحتكر إنما يكون أثماً ديانة بنفس الاحتكار، طالته المدة أم قصرت.

وما ذهب إليه جمهور الفقهاء هو أنه لا مدخل للمدة في أصل مفهوم الاحتكار ولا في التعليل بالضرر؛ ولما ورد في

الأحاديث من تحديد للمدة بأربعين يوماً، فهو محمول على الفترة التي يغلب على الظن تحقق الضرر فيها لا للتقييد، لأن

العلة كما ذكر سابقاً هي حقيقة الضرر فإن وقع استوجب الحكم طالته المدة أم قصرت.⁸⁴

ثالثاً: النهي عن الاحتكار عند الغزالي مطلق؛ ويتعلق النظر به في مسألتين:

1- الجنس؛ يقول الغزالي: "فيطرد النهي في أجناس الأقوات، أما ما ليس بقوت ولا معين على القوت، كالأدوية والعقاقير والزعفران وأمثاله؛ فلا يتعدى النهي إليه وإن كان مطعوماً، وأما ما يعين على القوت؛ كاللحم والفواكه وما يسد مسداً يعني عن القوت في بعض الأحوال وإن كان لا يمكن مداومة عليه، فهذا في محل النظر، فمن العلماء من طرد التحريم في السمن والعسل والشيرج والجبن والزيت وما يجري مجراه."⁸⁵ ومن خلال النظر إلى القول السابق؛ فإن الغزالي يرى أن الأصل في تحريم الاحتكار ينحصر في أجناس الأقوات، ولا يرى أن تحريم الاحتكار يتعدى إلى الأدوية؛ ولكن من المعلوم أن حاجة الناس في السابق إلى الطعام كانت أشد من حاجتهم للسلع الأخرى، فقيد الغزالي الاحتكار في القوت، وذلك لأن الضرر حتماً يتحقق بحبسه.

أما الواقع العملي اليوم فيفرض إطلاق الحكم على كل ما يحتاجه الناس من قوت وغيره، لأن العلة من منع الاحتكار هي دفع الضرر عن الناس وهذا متحقق سواء كان محل الاحتكار قوتاً أو غيره⁸⁶، فإن ضرر احتكار الدواء في عصرنا، إنما هو ضرر بالغ مؤثر، يورق حياة الناس؛ لذا فإن تحقيق المنافع اليوم يقتضي منا القول بقتضي القول بتحريم احتكار الدواء، فإنه لم تكن للدواء المكانة التي للدواء في عصرنا، فقد تغير الحال وصار الضرر المتحقق في احتكار الدواء ضرراً مؤثراً معهوداً؛ وما يؤيد القول بتحريم احتكار الدواء ما قول الذي سبقت الإشارة إليه: "وأما ما يعين على القوت... فهذا في محل النظر."⁸⁷

83 انظر: مندور، عصام، الاحتكار وتطبيقاته المعاصرة بين الاقتصاد الإسلامي والوضعي دراسة للأسباب والآثار والعلاج، مجلة الدراسات التجارية المعاصرة، ج2، 2016، ص129-127، بتصرف.

84 انظر: الدريني، مرجع سابق، ص448. وعرفة، أحمد، الاحتكار دراسة فقهية مقارنة، جامعة الأزهر.

85 الغزالي، الإحياء، ص278.

86 علي، محمد رافع، الاحتكار وأحكامه في الشريعة الإسلامية: دراسة فقهية مقارنة، رسالة ماجستير، جامعة قارون، ليبيا، 2010م، ص24.

87 انظر: مرحبا، إسماعيل غازي، احتكار الدواء في ضوء المستجدات المعاصرة، مجلة العلوم الشرعية، ج8، 2015، ص36.

2- الوقت: يقول الغزالي: " فيحتمل أيضا طرد النهي في جميع الأوقات.... ويحتمل أن يخصص بوقت قلة الأطعمة وحاجة الناس إليه، حتى يكون في تأخير يبيعه ضرر ما، فأما إذا اتسعت الأطعمة وكثرت، واستغنى الناس عنها، ولم يرغبوا فيها الا بقيمة قليلة، فانتظر صاحب الطعام ذلك ولم ينتظر قطعا، فليس في هذا اضرار. وإذا كان الزمان زمان قحط، كان في ادخار العسل والسمن والشيرج وأمثالها اضرار، فينبغي أن يقضى بتحريمه، ويعول في نفي التحريم واثباته على الضرر؛ فإنه مفهوم قطعاً من تخصيص الطعام.⁸⁸ أما فيما يتعلق بالوقت الذي يقع فيه الاحتكار فيشترط الغزالي للنهي عن الاحتكار، وقوعه في وقت الشدة والضرورة وحاجة الناس إليه؛ لا في وقت السعة ووفرة الأطعمة وكثرتها. وقد محص الفقهاء ما يؤدي عادة إلى التضييق على الناس فنصوا عليه وجعلوه من شروط تحريم الاحتكار فاشتراطوا من حيث الزمان، أن يشترى المحتكر ويحتبس "وقت الغلاء" والضرورة"، لا وقت الوفرة والسعة.⁸⁹ وفي قوله: "وإذا كان الزمان زمان قحط...، دليل على أنه قد تدعو الحاجة إلى تحريم احتكار ما لم يكن محرماً احتكاره من قبل، "كان في ادخار العسل والسمن والشيرج وأمثالها اضرار، فينبغي أن يقضى بتحريمه". فالأزمات والظروف الاقتصادية تجعل للعامّة حقاً يتعلق بما عند المالكين وحكم الاحتكار يعم التجار وغيرهم في الظروف الاستثنائية كالجروب والكوارث والمجاعة والغلاء، فإذا جاز للشخص أن يدخر مؤنة عياله سنة كاملة عملاً بما ثبت من فعل الرسول ﷺ فذلك محمول على الأحوال العادية حيث لا ضرر فيه على أحد، أما في الظروف الاستثنائية-وهي متفاوتة في الشدة- فلا يجوز له ذلك، لأنه يعتبر محتكر ويجبر على اخراج ما احتكره إلى السوق؛ ليستوي هو وغيره في أخذ كفايته كل يوم، هذا فضلاً عما يجب أن تتخذه الدولة الإسلامية من التدابير والإجراءات الاقتصادية لتفريغ الأزمة وكسر الاحتكار، كالاستيراد والمنافسة المشروعة وغير ذلك من الإجراءات الناجعة التي تقتضيها سياسة التشريع.⁹⁰ وعليه فإن الاستناد إلى أن الحاجة هي علة تحريم الاحتكار بالإضافة إلى تغير الأحوال والظروف الاقتصادية وظهور الأزمات والكوارث، وتغير الحاجات الإنسانية، أدى بدوره إلى إعادة النظر في مفهوم الاحتكار وما ينطبق عليه.

رابعاً: التطبيق المعاصر لمفهوم الاحتكار عند الغزالي: تزامناً مع هذا البحث، يمر العالم بأزمة تفشي وباء كورونا المستجد (كوفيد 19) التي فتحت الباب أمام المزيد من الاحتكار بسبب كثرة الطلب على الكمادات ومستلزمات الوقاية الطبية من قبل الناس للحماية من فيروس كورونا، والتي نفذت من الأسواق في الكثير من الدول، ففي بداية هذه الأزمة كان هناك ارتفاعاً على أسعار الكمادات ومواد التعقيم، كما استغل البعض الظرف ببداية الأزمة فأصبح هناك نقص بالكمادات حيث بدأت ظواهر بجمع الكمادات من السوق المحلي، لبيعها بسعر أعلى أو لتصديرها. أي أنه وفي ظل هذه الجائحة أصبح احتكار مثل هذا النوع من السلع مما يتضرر الناس بحبسه، وكذلك تصديرها للخارج فهو في معنى الاحتكار إذا أضر بالناس. هذا ولم تكن هذه السلع في قائمة ما يحتاجه المستهلك، ولكن الحاجة إليها دعت بعض تجار الأزمات إلى جمعها؛ لتصريفها حين تشح من السوق وذلك لمضاعفة الربح، وبناء عليه: قامت المؤسسات المعنية من خلال تدابيرها بكسر احتكار الكمادات، ففي المملكة الأردنية الهاشمية نسقت مؤسسة الغذاء والدواء باتخاذ أشد الإجراءات بحق المتلاعبين بأسعار الكمادات أو احتكارها، ونسقت مباشرة مع مستثمرين لبدء التصنيع وقدمت لهم التسهيلات على الأرض، كما قامت باتخاذ قرار بمنع التصدير وتبعه إجراء آخر بمنع تصدير المواد والمستلزمات الخاصة.⁹¹ وكما حذرت وزارة التجارة السعودية جميع المستوردين المخالفين الذين يخزنون كميات كبيرة بهدف بيعها لاحقاً من هذه الممارسات، ودعتهم إلى ضخ الكميات بالسوق حسب التنسيق مع هيئة الغذاء والدواء، كما سنت دول الخليج قوانين خاصة لمن قام باحتكار أو تخزين المستلزمات الطبية؛ بهدف توفيرها في الأسواق وعدم رفع أسعارها بما يؤثر على تفشي فيروس كورونا فيها، فحددت وزارة الصحة الكويتية أسعار بيع الكمادات الطبية مع بداية أزمة كورونا وذلك لضمان عدم التلاعب بالأسعار، وأسدرت وزارة الصناعة

88 الغزالي، الإحياء، ص287.

89 الزرقاء، أنس، الأسواق المعاصرة غير التنافسية بين الفقه والتحليل الاقتصادي، مجلة جامعة الملك عبد العزيز: الاقتصاد الإسلامي، ج19، ع2، 2006م، ص18

90 الدريني، مرجع سابق، ص473-474.

91 الصباحين، حازم، جريدة الدستور، نشر في الأحد 8 آذار 2020.

والتجارة والسياحة البحرينية قراراً يقضي بتحديد أسعار بيع الكمادات الطبية؛ لتفادي التلاعب في أسعارها خلال الفترة الاستثنائية التي يمر بها العالم، ولضمان توفرها للجميع.⁹²

المطلب الثاني: ضوابط التعامل بالنقد المزيف "العملة المزورة"

فمن خلال كتاب الكسب: أشار الغزالي في باب "في بيان العدل واجتناب الظلم في المعاملة"، الى مسألة ترويج الزيف من الدراهم، وهي من المسائل التي يعم ضررها في السوق وبين المتعاملين؛ وذلك لأن النقد يتردد في أيدي الناس ويتداول في الكثير من المعاملات؛ لحديث الرسول ﷺ: (مَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً حَسَنَةً فَعَمِلَ بِهَا بَعْدَهُ كُتِبَ لَهُ مِثْلُ مَنْ أَعْمَلَ بِهَا، وَلَا يَنْقُصُ مِنْ أَجْرِهِمْ شَيْءٌ، وَمَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً سَيِّئَةً فَعَمِلَ بِهَا بَعْدَهُ كُتِبَ عَلَيْهِ مِثْلُ مَنْ أَعْمَلَ بِهَا، وَلَا يَنْقُصُ مِنْ أُجْرِهِمْ شَيْءٌ)⁹³.

أولاً: الفرق بين تعريف النقد والعملة: النقود في اصطلاح الفقهاء: فتطلق على كل ما يكون مقبول قبولاً عاماً كوسيط، ومقياس لقيمة السلع والخدمات، سواء أكان من المعادن أم من النقود الورقية أم من غيرها أو بعبارة أخرى يمكن القول بأن النقود هي الأثمان، بخلاف العروض والسلع.⁹⁴

أما العملة في الاصطلاح: فهي كل ما تعتبره السلطة الحاكمة نقوداً وتضفي عليه قوة القانون صفة ابراء الذمة، فتلقى قبولاً عاماً.⁹⁵ ومنه يعتبر تعريف النقود أشمل وأعم من تعريف العملة لذا يندرج تحت تعريف النقود أي مادة كانت نقداً أصيلاً أم اصطلاح عليه الناس على تسميتها بذلك، خلافاً للعملة التي لا تكون نقداً الا باكتسابها الشرعية القانونية، لذلك تعتبر النقود عموم وعلامة خصوص، فكل نقد عملة وليس كل عملة نقد.

ثانياً: مفهوم تزيف النقود عند الغزالي: والمقصود بالزيف من الدراهم عند الغزالي؛ ما يسمى اليوم بالعملة المزورة، والنقد المشوش⁹⁶؛ وأشار الى ذلك بقوله "أن الزيف يعني به ما لا نقرة فيه أصلاً، بل هو مموه"، وقد وضع الغزالي ضوابط للتعامل مع مثل هذه النقود إذا وقعت في يد التاجر أو المتعامل، حتى لا تبق في حيز التداول في السوق ويعم ضررها على جميع المتعاملين فيه، وفيما يلي جملة هذه الضوابط:

"فينبغي أن يطرحه في بئر.... وإن أفسده بحيث لا يمكن التعامل به جاز"⁹⁷، أي أنه إذا ورد عليه شيء من النقود المزورة؛ عليه أن يتلفها بأي وجه كان؛ كحرق العملات المزورة اليوم، أو تمزيقها بحيث لا تمتد لها الأيدي. و "أنه يجب على التاجر تعلم النقد، لا ليستقصي لنفسه، ولكن لئلا يسلم الى مسلم زيفاً وهو لا يدري، فيكن أتماً بتقصيره في تعلم ذلك العلم، فكل علم عمل به يتم به نصح المسلمين فيجب تحصيله، ولمثل هذا كان السلف يتعلمون علامات النقد؛ نظراً لدينهم لا لدنياهم"⁹⁸، و"يستدل من هذا النص على عدم عذر التاجر لتركة العلم المتعلق بعمله، وان كان هذا التصور ضماناً لأمانة العمل واتقانه فهو يحسن من أداء العامل ويزيد من إنتاجيته"⁹⁹، وبذلك يجب على التاجر المسلم معرفة الفروقات بين النقود المزيفة والنقود السليمة؛ حتى لا يكون أتماً بتقصيره في تعلم ذلك العلم. وأنه إذا علم التاجر أن نقود المتعامل زائفة، وأخذها ليروجها لغيره فقد أثم؛ وان قبلها ليتخلص منها فهو داخل في بركة دعاء الرسول ﷺ: "رَجِمَ اللَّهُ رَجُلًا سَمَحًا إِذَا بَاعَ، وَإِذَا اشْتَرَى، وَإِذَا اقْتَصَى."¹⁰⁰

وفي معرض الحديث عن النقد المموه، أشار الغزالي الى أنه يرى الرخصة في التعامل بالدنانير المخلوطة بالنحاس إذا كانت نقد البلد، سواء علم مقدار أو نسبة الغش فيها أو لم يعلم "مقدار النقرة"، أما إذا لم يكن ذلك نقد البلد فلا يجوز التعامل

92 <http://khaleej.online/X8xb9q>.

93 صحيح مسلم، كتاب العلم، باب من سن سنة حسنة أو سيئة ومن دعا الى هدى، حديث رقم 4959.

94 شبير، محمد، المدخل الى فقه المعاملات المالية، دار النفائس، عمان، 2010، ط2، ص97.

95 النجار، أحمد هشام، العملات الافتراضية المشفرة: دراسة شرعية اقتصادية محاسبية، رسالة ماجستير، جامعة آل البيت، المفرق، 2019، ص16.

96 حاشية كتاب الإحياء، ص288.

97 الغزالي، الإحياء، ص289.

98 المرجع السابق، ص289.

99 الحوراني، مرجع سابق، ص220.

100 صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب السهولة والسماحة في الشراء والبيع، حديث رقم 1992.

به، وإذا كانت نسبة الغش في قطعة النقد التي يملكها المتعامل تختلف عما هو عليه نقد البلد، فيجب عليه أن يخبر بذلك.

ثالثاً: المفهوم المعاصر لتزييف النقود "تزوير العملات": لقد كان الفقه سابقاً لإزالة الأشكال الواردة في تحديد مفهوم التزييف؛ حيث أورد عدة تعاريف تتشابه جميعها في اعتبار التزييف أنه: الإنقاص من قيمة الشيء محل الجريمة بغرض تضليل وإخفاء القيمة الحقيقية له، وهو بذلك يمس قيمة ووزن النقود الحقيقية بغرض الترمويه والتضليل عن حقيقتها.¹⁰¹ أما التزوير فيعرف عموماً بأنه: تغيير الحقيقة بتحسين الشيء ووصفه بخلاف صفته، حتى يخيل إلى من سمعه أو رآه أنه بخلاف ما هو به، بقصد الغش، مما يترتب عليه ضرر وظلم.¹⁰² وفي حين لم يضع قانون العقوبات الأردني تعريف واضح لتزييف العملة؛ فيمكن تعريف التزييف على وجه عام بأنه: "كل اصطناع لعملة تقليدية لعملة صحيحة، وكل تلاعب في قيمة عملة صحيحة."¹⁰³ ويقترح أحد الباحثين¹⁰⁴ تعريفاً شاملاً للتزييف يجمع بين النقود المعدنية والورقية وغيرها، فيعرف التزييف على أنه "تغيير يطرأ على صورة النقود، أو جوهرها بقصد الترمويه؛ ينقص من قيمتها"¹⁰⁵. وقد علل لذلك بعد استناده في تعريف تزييف النقود إلى ما ذكره الغزالي "بل هو مموه"؛ أي يظهر بخلاف ما هو عليه إلى أن النقود الورقية لم تكن عند المتقدمين كالغزالي؛ لكن جريمة غش النقود وتزييفها جريمة قديمة قدم العملة نفسها، ولم تسلم الدولة الإسلامية التي كانت تتمتع بنقد إسلامي عالمي من هذا، وقد وضعت العقوبات التي تردع من يقوم بالتزييف وتزوير العملة، ومع ظهور العملة الورقية وانتشارها انتشاراً واسعاً كوسيلة رئيسية في المبادلات ولأنها أصبحت أكثر قيمة وأوسع انتشاراً من العملة المعدنية؛ انتشر تزييفها انتشاراً بالغا وخطيراً.¹⁰⁶ ويشترط في التزييف ما يكفي من التشابه بين النقود الحقيقية والنقود المزيفة لقبولها في التعامل وانخداع المتعاملين فيها، وما بهم اليوم في مجال التزييف ما يتعلق بتزييف النقود الحكومية أي العملة التي تصدرها الدولة بنفسها، أو تصدرها جهة أخرى بناء على ترخيص من الدولة؛ والعملات الورقية هي الأكثر تزويراً في الوقت الحالي. ونظراً للتقدم التقني والفني في مجال الحاسوب والآلات الذي يشهده العالم اليوم، فإن وسائل وطرق التزييف قد تطورت بشكل كبير؛ بالإضافة إلى تطور مهارات الشخص الذي يقوم بهذه العملية، حتى يصل بالعملة التي يقوم بتزويرها إلى أقرب ما يكون من العملة السليمة، فقد جاءت دعوة الغزالي واضحة للتجار لتعلم هذه العلامات، فاعتبر كل تاجر لا يتعلم هذا العلم أثماً ومقصراً فقال: "أنه يجب على التاجر تعلم النقد، لا ليستقصي لنفسه، ولكن لنلا يسلم إلى مسلم زيفاً وهو لا يدري.... ولمثل هذا كان السلف يتعلمون علامات النقد؛ نظراً لدينهم لا لديناهم"¹⁰⁷. وعليه فإنه يجب عند امتحان التجارة ومزاولتها تعلم النقد ومعرفة المزيف من السليم؛ فمع هذا التطور الكبير فقد أصبح لزاماً على المتعامل في السوق أياً كانت صفته أن يتعلم علامات العملة الصحيحة ويميزها عن المزورة، فكل علم يتم به صالح المسلمين، يجب تعلمه.

ومن أبرز هذه العلامات كما جاءت في "موسوعة الفقه والقضاء في الطب الشرعي"¹⁰⁸:

1- قياس أبعاد الورقة والإطار المطبوع فيها؛ فالمعروف أن لكل عملة ورقية من نفس الفئة والاصدار والمجموعة أبعاداً خاصة بها يحاول المزيف أن يحاكيها في الأوراق التي يصطنعها.

2- كما أن ملمس الورقة فضل كبير في التمييز بين العملات الصحيحة والمزيفة حيث تتميز الأوراق الصحيحة بملمس خاص يستطيع من يتداول أوراق العملة أن يميز عن طريقه بسهولة بين الصحيح والمزيف، وكذلك لمسك ورقة العملة دور في كشف العملات المزورة؛ حيث تؤخذ عدة قراءات من أماكن مختلفة لا تقل عن أربع قراءات من أركان الورقة الأربعة ويؤخذ متوسطها. ولكل ورقة عملة صحيحة لون خاص بها ويرجع إلى صقلها والمواد التي استعملت فيه، كما يؤخذ بعين الاعتبار تغير اللون الناشئ من تداول الورقة بين الأيدي، وبين التغير الذي يحدث من عملية التصنيع غير الحقيقي. ويضاف إلى ذلك عيوب الكتابة والرسوم والطباعة؛ وعلامة الضمان وهي عبارة عن خط مستقيم رأسي الوضع، يصل بين حافتي

- 101 عمر، تعاملات، جريمة تزوير النقود في التشريع الجزائري، مجلس قضاء ورقلة، الجزائر، 2006م، ص26.
 102 برهان، سامر، أحكام جرائم التزوير في الفقه الإسلامي، رسالة ماجستير، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، 2010م، ص11.
 103 إسماعيل، علي سيد، أحكام النقود المزيفة في الاقتصاد الإسلامي والقانون، دار التعليم الجامعي، الإسكندرية، 2018م،
 104 سميران، محمد علي، أستاذ دكتور، جامعة ال البيت، دراسات فقهية.
 105 انظر: سميران، النقود المزيفة: أحكامها وآثارها الاقتصادية في الفقه الإسلامي، الدليل الإلكتروني للقانون العربي، عمان، 2000م، ص6-7.
 106 انظر: إسماعيل، المرجع السابق، ص70-74.
 107 الغزالي، الإحياء، ص289.
 108 الطباخ، شريف، وجمال أحمد، موسوعة الفقه والقضاء في الطب الشرعي، ج4، المركز القومي للإصدارات القانونية، القاهرة، 2006م.

الورقة السفلى والعليا ومندمج في عجبتها، لا يرى له لون على كل من سطحي الورقة، لكنه يرى جيدا عن تعريضها للضوء النافذ، أما النقود المزيفة فلا يرى لها علامة ضمان.¹⁰⁹ أما بالنسبة للعملة الأردنية؛ فتحتوي العملات الاردنية على ثماني علامات امنية تتيح تمييز العملة المزورة عن الحقيقية بحسب الاعلانات الارشادية المنشورة على الموقع الالكتروني للبنك المركزي الأردني:¹¹⁰

العلامة المائية: تحتوي على صورة مطابقة لصورة الملك الظاهرة على كل فئة من فئات النقد.
علامة التطابق: يظهر تصميم اعلى يسار الورقة يكتمل شكله عند النظر الى الورقة بمواجهة مصدر ضوئي.
طباعة بارزة خشنة في اماكن متعددة.
هولوجرام¹¹¹ على شكل زخارف بطباعة بارزة فوقه لفئة الخمسين دينار.
هولوجرام على شكل زخارف بطباعة بارزة فوقه لفئة العشرين دينار.
فويل فضي لامع على شكل زخارف اسلامية.
خيوط آمني متقطع ومتداخل في الورقة.
علامة بارزة لتميز فئة ورقة النقد للمكوفين.

المبحث الثالث: معيار حماية المتعاملين في السوق عند الغزالي:

المطلب الأول: معيار الدين النصيحة، وتطبيقاته الاقتصادية: شرع الإسلام البيع والشراء، وأتاح للمتعاملين في السوق حرية ذلك، في ظل الضوابط التي تضمن الحفاظ على سلامة المعاملة وخلوها من كل ما قد يقدح بصحتها وان بدت في ظاهرها صحيحة، ومن هذه الضوابط تقديم النصح الى المتعامل في السوق (المستهلك)، حتى لا يلحق به الضرر نتيجة عدم معرفته بأحوال السوق وأسعار السلع والخدمات، ويعد هذا الضابط (النصيحة) بمثابة معيار ثابت يضمن نزاهة المنافسة في السوق، دون أن يكون الربح على حساب استغلال جهل المستهلك. وقد أشار الغزالي لذلك بقوله: " فكل ما يستنصر به المعامل فهو ظلم، وإنما العدل ألا يضر بأخيه المسلم. والضابط الكلي فيه: ألا يجب لأخيه إلا ما يجب لنفسه، فكل ما لو عومل به شق عليه، وثقل على قلبه، فينبغي ألا يعامل غيره به، بل ينبغي أن يستوي عنده درهمه ودرهم غيره، قال بعضهم، من باع أخاه شيئا بدرهم، وليس يصلح له لو اشتراه لنفسه إلا بخمسة دوانق، فإنه قد ترك النصح المأمور به في المعاملة، ولا يجب لأخيه ما يجب لنفسه."¹¹²

أولاً: التطبيق معيار الدين النصيحة في السوق عند الغزالي: من خلال النظر الى ما أشار اليه الغزالي يتبين أن معيار المعاملة في السوق عنده والضابط الكلي فيها يتمثل في تقديم النصح للمتعاملين وتوفير المعلومات الكاملة عن السلع والخدمات فيه، فيجب على التاجر مثلاً أن ينظر للسلعة كما لو أنه يريد لها لنفسه، وأن يقدم النصيحة للمستهلك من خلال خبرته ومعرفته، وألا يكتفم معلومة يعرفها عن أحوال السوق، قد يؤدي كتمانها الى وقوع الضرر وتحقق الخسارة. فالسوق الإسلامية تعمل في جو من البر والتقوى والتواصي والتناصح والرقابة والتوجيه، على عكس السوق في الأنظمة الاقتصادية الأخرى التي تعمل على أساس تحقيق الربح وتعظيمه دون النظر الى مصلحة المتعاملين ككل، والتاجر في الاقتصاد الإسلامي يلتزم في تعامله مع المستهلك بمجموعة من الأخلاق الإسلامية التي أمر بها الإسلام في سبيل توفير الحماية للمستهلك، فقد وفر الإسلام الوسائل الكفيلة لحماية المستهلك من الاحتكار في الاقتصاد الإسلامي، كالتشجيع على المنافسة الشريفة من خلال نقشي النصيحة والصدق في السوق بين المتعاملين؛ فإذا تناصح المتعاملون وصدقوا في كل معاملتهم لا يخافون في ذلك الا نقشي العلم الكامل بكل ما يجري في السوق فلا يستطيع أحد أن يفرض سعرا خاصا لسلعته مستغلا جهالة الطرف الأخر

109 انظر: إسماعيل، مرجع سابق، ص 81.

110 البنك المركزي الأردني، <https://www.cbj.gov.jo/Pages/viewpage.aspx?pageID=50>

111 الهولوجرام: صور ثلاثية الابعاد.

112 الغزالي، مرجع سابق، ص 292.

أو مدعياً بأن هذه السلعة لها مزايا.¹¹³ وعليه فإن توفر المعلومات الكاملة في السوق الإسلامية من خلال ما يقدمه المتعاملين من النصح لبعضهم البعض للكشف عن المعلومات المتعلقة بالسلعة يقودنا إلى تحقيق شرط من شروط المنافسة الكاملة في السوق، وهو المعرفة التامة بأحوال السوق وتوفر المعلومات عن السلع والخدمات.

فقد أوجب الشرع الإسلامي على رواد السوق صفاتاً وأدباً وأخلاقاً عليهم التحلي بها، ومنها النصح لقول رسول الله ﷺ: "الدين النصيحة"¹¹⁴؛ فبالنصح تجاوز الإسلام ما وصلت إليه الأمم في أدبياتها المحاسبية، لأن النصيحة تعني تجاوز حد الإفصاح الذي يقصد به عدم إخفاء بيانات قد تؤدي بالطرف الآخر إلى اتخاذ قرارات خاطئة؛ فالمسلم مأمور بإبداء النصح، وفي هذا دعم للسلوك الفردي من خلال إبداء رأيه على شكل اقتراحات وهذه درجة أعلى في سلم الصدق والإفصاح.¹¹⁵ "فتعاليم الإسلام في هذا الصدد واضحة وموجزة: (الدين النصيحة-الدين المعاملة)، ومسلك المسلم في التعامل مع أخيه المسلم وفي إبداء النصح له، ركن من أركان إسلامه، ونستطيع أن نتصور مقتضيات هذا الركن في مجال التنافس: فمثلاً يجب على المسلم إذا رأى خسارة لا مرد لها ستحقيق بمنافسه من جراء سبق أحرزها في ميدان الإنتاج المشترك بينهما، أن يبرئ ذمته بإسداء النصح له بأن يغير من طريقة انتاجه أو يدعو إلى مشاركته أو يدعو إلى مباشرة عمل آخر، ولا يجوز أن يكيد له في السر والعلن ليخرجه من السوق ويستأثر وحده بمغانمها فهذا ما لا تجيزه روح التنافس الإسلامي.¹¹⁶

ثانياً: العلاقة بين النصيحة ونظام الحسبة في السوق: يشير أحد الباحثين إلى أن النصيحة جزء من الحسبة، وأن مفهوم الحسبة يشمل مفهوم النصح، حيث تقوم الحسبة بالأساس على إنفاذ مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فيرتبط مفهوم الحسبة بمفهوم النصيحة، على اعتبار أن النصيحة من أدوات المحتسب، وإحدى مراحل الحسبة، وتختلف الحسبة عن النصيحة في أن الأولى تعد وظيفة ومؤسسة عرفتها الدولة الإسلامية، والمحتسب هو صاحب هذه الوظيفة، المعين من قبل الدولة بأجر، أما في حالة النصيحة، فالأمر ليس كذلك، حيث إن النصيحة ليست وظيفة، وإنما هي مهمة يقوم بها الناصح، دون تكليف من جهة محددة.¹¹⁷ فيتطلب الحديث عن المنافسة في السوق الإسلامية الحديث بالضرورة عن الهيئة الإسلامية المستخدمة للتنظيم السوقي، أي مؤسسة الحسبة، حيث تعمل الحسبة على توفير الحماية للمستهلك من خلال الرقابة على التجار ومدى التزامهم بالشريعة الإسلامية في معاملاتهم مع جمهور المستهلكين؛ من خلال منع المعاملات المحرمة كالربا والنجش، ومنع منكرات السوق كالكذب وإخفاء العيوب، وكذلك مراقبة أسعار السلع للتأكد من عدم انحرافها عن الأسعار المحددة بمعرفة ولي الأمر، وإجبار البائعين على المنافسة الشريفة ومنع التجار من الاحتكار لما في ذلك من ضرر بين على المستهلكين، بالإضافة إلى منع غش النقود وتزييفها لما في ذلك ضرر على مالية الدولة، وزرع ثقة المستهلكين.¹¹⁸ إن تقشي النصيحة في السوق الإسلامية على اعتبارها المرحلة الأولى من مراحل الحسبة، من شأنه أن يوفر الحماية للمتعاملين في السوق، من خلال إطلاعهم الكامل على كل ما يتعلق بظروف السوق الاقتصادية، وأسعار السلع والخدمات، وأنواعها، وما يميز السلع عن بعضها، ومدى توفر السلع بالسوق، حتى يتحقق ركن الرضا بالمعاملة ويكون للمشتري والبائع الحرية الكاملة في اتخاذ القرار الاقتصادي الذي يناسبه بناء على معطيات السوق المتوفرة لجميع المتعاملين فيه بنفس المستوى، دون إخفاء أو تلاعب بمعلومات السوق. فتطبيق جملة قاعدة الدين النصيحة في السوق وما ينفرع عنها من ضوابط، يقود إلى ضبط هيكل السوق الإسلامية، وفيما يلي عرض لهذه الضوابط كما فصلها الغزالي في كتاب الكسب:

المطلب الثاني: الضوابط المتفرعة عن معيار الدين النصيحة: تنضبط المعاملات في الشريعة الإسلامية بمجموعة من الضوابط التي من شأنها أن تدفع الضرر عن المتعامل في السوق، وقد أشار الغزالي لهذه الضوابط مفصلة بعد أن أجملها في ضابط كلي على النحو التالي: "فأما تفصيله ففي أربعة أمور: ألا يثني على السلعة بما ليس فيها، وألا يكتف من عيوبها

113 انظر: حسين، محمد علي، آليات حماية المستهلك في الاقتصاد الإسلامي، رسالة ماجستير، جامعة أم درمان الإسلامية، السودان، 2014م، ص229-246، بتصريف.

114 صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان أن الدين النصيحة، حديث رقم 111.

115 انظر: قنطقجي، سامر، مفهوم السوق في الفقه الإسلامي، جامع الكتب الإسلامية، سلسلة فقه المعاملات، 2ع، 2011م، ص9.

116 العربي، محمد، الملكية الخاصة وحدودها في الإسلام، المجلس الأعلى للدراسات للشؤون الإسلامية، القاهرة، 34ع، 1964، ص42.

117 عزب، هيام عبد الفتاح، تأسيس مفهوم النصيحة في الفكر السياسي الإسلامي "رؤية تحليلية مقارنة"، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، 2012، ص22.

118 انظر: حسين، محمد علي، مرجع سابق، ص181-183.

وخفايا صفاتها شيئاً أصلاً، وألا يكتم في وزنها ومقدارها شيئاً، وألا يكتم من سعرها ما لو عرفه المعامل... لا تمتنع عنه." 119
أولاً: "ترك الثناء، فإن وصفه للسلعة بما ليس فيها فهو كذب." 120. ويعد هذا الأسلوب في الترويج للسلعة من أساليب التفرير بالمستهلك من أجل أن يُصرف المنتج أو التاجر مبيعاته بالسعر الذي يريده، دون أن ينظر إلى مصلحة المستهلك وفي هذا كذب وظلم، وقد يصل الأمر بمثل هؤلاء التجار إلى الحلف، وهذا ما حذر منه رسول الله ﷺ في قوله: "الحلف مُنْفَقَةٌ لِلسَّلْعَةِ، مُمَجَّعَةٌ لِلْبُرْكَه" 121. وقد أخذ الفقه الإسلامي عدة تدابير في مجال حماية المستهلك، ومنها كراهية الحلف على البيع؛ فقد كره الرسول ﷺ وخبر أنه يحق البركة وإن كان تنفق به السلعة كونه مظنة لتفرير المتعاملين 122، ويشير الغزالي لذلك بقوله: "ولا ينبغي أن يحلف عليه البتة؛ فإنه إن كان كاذباً فقد جاء باليمين الغموس" 123.

أولاً: التطبيق المعاصر لمفهوم الغزالي في الثناء على السلع والخدمات: تقدم بعض الشركات والمصانع اليوم على الترويج للسلع والخدمات عن طريق الدعاية الكاذبة، والإعلانات التي قد تحتوي على معلومات مضللة وغير صحيحة، فتظهر السلعة بغير صورتها الحقيقية نتيجة لاستخدام التقنيات التكنولوجية الحديثة في تقديم إعلان يجذب جمهور المتعاملين ويغريهم بالقبول على شراء السلعة أو طلب الخدمة، فيجدها على غير ما بدت عليه في الإعلانات؛ "فنعصر المعلوماتية الذي نعيشه أثر تأثيراً كبيراً على نمط الحياة الإنسانية، وألقى بظلاله على كل المعاملات وبالأخص المعاملات التجارية، إذ ترتب على تقدم وسائل التكنولوجيا ظهور تطور كبير في طرق الاعلام وتوزيع المنتجات، ووسائل الدعاية والترويج لها" 124. "والمعاملات التجارية في الإسلام -والتي يعد الإعلان التجاري واحد منها- مبنية على التناصح والوضوح لقوله ﷺ "الدين النصيحة"؛ ومن أجل ذلك يجب على المعلن أن يتجنب الغش والتدليس في إعلانه، وذلك كأن يدعي ميزة في السلعة أو الخدمة أو المنشأة المعلن عنها مع أنها ليست فيها أو يظهر السلعة بالمظهر الحسن على شاشة التلفاز أو الانترنت أو اللوحات الاعلانية أو صفحات الجرائد من خلال الاستعانة بالتقنيات الفنية، مع أن الأمر ليس كذلك" 125، فإن احتواء الإعلان على معلومات كاذبة، يغري بالمشتري كي يقدم على الشراء ظاناً أن ذلك في مصلحته وهو بخلاف ذلك، فالمبالغة في الاطراء بالسلعة ووصفها بصفات ربما تكون حقيقية لكنها مبالغ فيها، يؤدي إلى اغراء المستهلكين 126، مما يؤثر سلبيًا على نمطهم الاستهلاكي، ويدفعهم إلى شراء ما لا يحتاجونه حقاً، وهذه ليست الغاية المنشودة من الإعلان في الاقتصاد الإسلامي، فلا ينبغي أن يكون الإعلان مغري ومؤثر بل يجب أن يكون صادقاً وموضوعياً فيكون الهدف منه ارشاد المستهلكين إلى هذه السلعة وبيان فوائدها وخصائصها بمصادقية عالية، بعيداً عن المبالغة والكذب والخداع لترويج هذه السلعة أو الخدمة 127.

ثانياً: "أن يظهر جميع عيوب المبيع، خفيها وجليها، ولا يكتم منها شيئاً" 128؛ وأراد الغزالي بذلك النهي عن أحد أساليب الغش، وهو إخفاء عيوب السلعة حتى يصرّفها البائع دون أن يعلم المشتري ما يخفي من عيوبها، فيجدها فرصة ليطلب به السعر الذي يريده مستغلاً جهل المشتري بعيوب وخفايا السلعة، ومثال ذلك ما ذكره الغزالي في النهي عن عرض الثياب في الأماكن المظلمة، وإن فعل التاجر ذلك فقد ترك النصيحة المأمور بها في المعاملة.

وقد تعرضت السنة النبوية لموضوع حماية المستهلك من خلال الرقابة على البائع ومنعه من الغش وكتمان عيوب السلع، "فعلن أبي هريرة: أن رسول الله مر على صبرة طعام، فأدخل يده فيها، فنالت أصابعه بللاً، فقال: ما هذا يا صاحب

119 الغزالي، مرجع سابق، ص 292.

120 المرجع السابق، ص 292.

121 صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب {يمحق الله الربا ويربي الصدقات والله لا يحب كل كفار أثيم} [البقرة: 276]، حديث رقم 2003.

122 انظر: عبود، سالم محمد، حقوق المستهلك ومنهجية حمايته مدخل حضاري مع الإشارة للعراق، مركز بحوث السوق وحماية المستهلك، جامعة بغداد، ص 17-18، بتصرف.

123 الغزالي، مرجع سابق، ص 293.

124 صالح، زاهر، حماية المستهلك في الفقه الإسلامي: دراسة مقارنة، أطروحة دكتوراة، جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، السودان، 2017، ص 95.

125 المناصير، علي، الإعلانات التجارية مفهومها وأحكامها في الفقه الإسلامي، أطروحة دكتوراة، الجامعة الأردنية، عمان، 2007م، ص 121.

126 انظر: صالح، زاهر، مرجع سابق، ص 109.

127 انظر: الصلاحين، عبد المجيد، الإعلانات التجارية أحكامها وضوابطها في الفقه الإسلامي، مجلة الشريعة والقانون، الجامعة الأردنية، ع 21، 2004، ص 26-28، بتصرف.

128 الغزالي، مرجع سابق، ص 295.

الطعام؟، قال: أصابته السماء يا رسول الله! قال: أفلا جعلته فوق الطعام كي يراه الناس، من غش فليس مني.¹²⁹؛ وعليه فإنه يجب على التاجر أن يظهر كل العيوب في السلعة وبينه المشتري على وجودها، ليتخذ قراره الاستهلاكي وهو على علم تام بحقيقة السلعة، وإن حاول التاجر كتم عيوب السلعة فقد وقع في الغش، ويعتبر الغش التجاري اليوم من أسوأ الممارسات الضارة التي يتعرض لها المستهلك، وأكثرها شيوعاً في مجال البيع والشراء، وهو حرام لما فيه من اعتداء سافر على حقوق المستهلكين، فهو حرمان لهم من استهلاك سلعة أو خدمة بجودة ومواصفات عالية، مما يؤثر سلباً على صحة المستهلك ويهدد سلامته.¹³⁰

ثالثاً: "ألا يكتف في المقدار شيئاً وذلك بتعديل الميزان والاحتياط فيه، وفي الكيل فينبغي أن يكيل كما يكتال"¹³¹. قال الله تعالى: ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ﴾ الَّذِينَ إِذَا أَكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ ﴿١٦٦﴾ وَإِذَا كَالُواهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ ﴿١٦٧﴾، ويستدل من خلال هذه الآيات أن القرآن الكريم فرض حماية المستهلك في مرحلة الشراء، فهى عن التطفيف في الكيل والميزان؛ لما لهذا الأمر من أهمية بالنسبة للمستهلك، فقد لا يلاحظ المستهلك هذا النوع من التطفيف فيقع ضحية لغش البائع أو التاجر¹³³، فأولت الشريعة الإسلامية عناية للمكاييل والموازين؛ لإقامة نظام اقتصادي قوي يتجنب فيه الناس أكل أموال بعضهم البعض بالباطل، ويقف فيه ظهور الازمات والمشاكل الاقتصادية.

وأشار الغزالي إلى مثالا في الاحتراز من التطفيف فذكر انه: "نظر فضيل إلى ابنه وهو يغسل دينارا يريد أن يصرفه، ويزيل تحكيلاً وينقيه حتى لا يزيد وزنه بسبب ذلك، فقال: يا بني؛ فعك هذا أفضل من حجتين وعشرين عمره."¹³⁴ وفي ذلك إشارة إلى تأثير التطفيف على سعر الصرف، فإن زيادة وزن الدينار في المثال السابق، سوف تؤدي ولو بقدر بسيط إلى تغير في وزنه، وتغير قيمته، ومن ثم تغير في سعر صرفه مما يؤدي حتماً إلى تغير في أسعار السلع المقومة به وذلك نتيجة لتغير القيمة الحقيقية له، وهذا بدوره يؤثر على الاستقرار الاقتصادي، على اعتبار أن النقود تساهم بصورة رئيسة في ثبات مستوى الأسعار.¹³⁵ ويتمثل ذلك في التطفيف في العملة في ظل نظام قاعدة الذهب، حيث تكون العملة نفسها من الذهب، أو ترتبط قيمتها بالذهب، ويحدث التطفيف والتلاعب إذا قامت الدولة بطباعة النقود دون زيادة كمية الذهب عندها، فيرتب على هذه الزيادة فوائد قصيرة الأجل وأضرار كارثية في الأجل الطويل؛ وذلك لأن سعر العملة سينخفض نتيجة لانخفاض مقدار ما تمثله من الذهب، وانخفاض سعر صرف العملة يؤدي إلى زيادة صادراتها نتيجة لانخفاض أسعار منتجاتها بالنسبة للدول الأخرى، من جانب سيؤدي ذلك مبدئياً إلى زيادة إنتاج الدولة وزيادة الاحتياطي من عملات الدول الأخرى، ومن جانب آخر فإن طباعة العملة بشكل غير عادل تؤدي إلى نقص قيمة الأموال المتداولة في أيدي الناس (المحليين) دون تقصير منهم أو تعرضهم لخسارة فعلية في تجارتهم، وكذلك الأمر في نظام العملات القائم على سعر الصرف الحر؛ غير المقيد بالذهب، فإن التلاعب في قيمة العملة أصبح أكثر سهولة بسبب غياب الضوابط لقيم العملات (الذهب).¹³⁶ "وكل من خلط بالطعام تراباً ثم كاله، فهو من المطففين في الكيل، وكل قصّاب وزن مع اللحم عظماً لم تجر العادة بمثله، فهو من المطففين في الوزن، وقس على هذا سائر التقديرات".¹³⁷ ومثاله اليوم التطفيف في الصناعات الغذائية، ويحدث هذا التطفيف من جهة المنتج رغبة منه في تقليل تكلفة المواد المصنوعة؛ رغبة منه في زيادة الأرباح، متجاهلاً صحة وسلامة المستهلك. ومن صور، عدم تنقية الحبوب وغربلتها من الطين والغبار قبل طحنها أو خلط دقيق القمح بدقيق البقول، وعدم التقيد بالوزن المحدد للخبز والكمية المحدد للمخبز مما يؤدي إلى ارتفاع الطلب، وزيادة الأسعار، وكذلك خلط اللحوم الجيدة بالرديئة وزيادة العظم والشحم عند البيع، ومن صور، أيضاً عدم تحلية المياه وتنقيتها تنقية صحيحة، واحتساب أوزان العبوات (في

129 صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب قول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ غَشَّنَا، حديث رقم 176.

130 انظر: الصغير، حميد، أصول حماية المستهلك في الفقه الإسلامي وآلياتها (القرآن والسنة نموذجان)، شبكة الألوكة، 2015، ص104، بتصرف.

131 الغزالي، مرجع سابق، ص301.

132 سورة المطففين، الآيات 1-3.

133 حسين، محمد علي، مرجع سابق، ص135-136.

134 الغزالي، مرجع سابق، ص302.

135 انظر، الهدار، محمود رجا، التطفيف وأثره على الاستقرار الاقتصادي، رسالة ماجستير، جامعة آل البيت، المفرق، 2018، ص39، بتصرف.

136 انظر: المرجع السابق، ص44-55.

137 الغزالي، مرجع سابق، ص304.

المواد الغذائية المعلبة) في الوزن الصافي للعبوة، أو التقليل من سعة العبوة مع بقاء سعرها كما هو.¹³⁸ وهذا بدوره يزعزع ثقة المستهلك في الإنتاج، ويقلل من جودة المواد المصنعة فتتأثر على المدى البعيد صحة المستهلك الذي عادة ما يكون عاملاً، مما يؤدي إلى التقليل من إنتاجيته والتأثير على الإنتاج ككل.

رابعاً: "أن يصدق في سعر الوقت ولا يخفي منه شيئاً."¹³⁹ وقد فصل الغزالي في هذا، فذكر بدايةً تلقي الركبان فعرفه بقوله: "أما تلقي الركبان فهو أن يستقبل الرفقة ويتلقى المتاع، ويكذب في سعر البلد."¹⁴⁰ فقد قال ﷺ: "لَا تَلْقُوا الرُّكْبَانَ"¹⁴¹. ثم أشار لمسألة بيع الحاضر للبادي بقوله: "ونهى أيضاً أن يبيع حاضر لباد؛ وهو أن يقدم البدوي البلد ومعه قوت يريد أن يسارع إلى بيعه، فيقول له الحضري: اتركه عندي حتى اغالي في سعره، وهذا في القوت محرم، وفي سائر السلع خلاف، والأظهر تحريمه؛ لعموم النهي ولأنه تأخير للتضييق على الناس على الجملة من غير فائدة للفوضلي المضيق."¹⁴² فالإسلام وتحقيقاً منه لمصلحة المستهلكين قد عمل على النهي عن جميع الممارسات التي قد تؤدي إلى وقوع الاحتكار؛ مثل النهي عن تلقي الركبان وهو أن يقف الشخص خارج السوق أو البلدة لاستقبال السلع قبل أن تصل إلى السوق، فيشتريها من التجار لبيعها بسعر أعلى فيغيب البائع لعدم معرفته بسعر ما أحضره من سلع في السوق، ويضر أهل السوق برفع الأسعار عليهم، وكذا النهي عن بيع الحاضر للبادي؛ وصورته في هذا السياق أن "يتولى شخص من سكان الحضر السلعة التي يأتي بها البدوي من البادية بقصد بيعها دفعة واحدة، فيبيعها له الحضري تدريجياً فيضيق على الناس ويرفع ثمن السلعة"¹⁴³؛ فمنع التلقي ومنع بيع الحاضر للبادي من شأنه أن يرفع الضرر عن البائع (جانب العرض) وذلك لجهالته بالسعر المتعارف عليه في السوق، وكذلك يرفع الحرج عن المشتري (جانب الطلب)؛ لأنه يتضرر إذا قام المتلقي أو الحضري بحبس السلع واحتكارها، أو إذا قام ببيعها في السوق ليحصل على ربح فاحش غير معقول.¹⁴⁴ وفي النهي عن تلقي الركبان تقليل للوساطة بين المنتج والمستهلك، فتعدد الوسطاء وزيادة الأيدي التي تتداول السلع، يعكس سلباً على أسعارها، مما يضعف القدرة الشرائية للمستهلكين، فيحد من نشاطهم الاستهلاكي، وفي ذلك أضرار بمصالح المستهلكين وحقوقهم في أن تكون السلع والبضائع في متناول الجميع كل حسب طاقته وقدرته، لضمان التوزيع العادل لكل ما هو معد للاستهلاك¹⁴⁵، فالضرر اليوم لا ينحصر فقط في حبس الطعام كما أشرنا سابقاً.

ولمعالجة مثل هذه الممارسات، فقد حث الرسول ﷺ على الجلب إلى الأسواق، ووعد الجالب بالرزق، ولكسر دائرة الاحتكار وتشجيع الاستيراد وال جلب إلى السوق؛ فإنه يجب على مسؤولي السوق تمكين التجار من دخوله لمعرفة مستويات الأسعار، وذلك لتحقيق الوسطية بين مصلحة المستهلكين والتجار، وللحفاظ على سعر المعروف من الناتج المحلي، فالمبالغة باستيراد السلع من الخارج، أو ما يسمى بسياسة الإغراق ستضر لا محالة بالصناعات المحلية، كما أن دخول الحكومات كمنافس للتجار المحتكرين لاستيراد سلعة معينة يحمي المستهلك من أضرار الاحتكار، ومطامع التجار واستغلالهم.¹⁴⁶ كما أشار الغزالي إلى النهي عن النجش على اعتبار أنه من "المناهي التي تدل على أنه لا يجوز أن يلبس على البائع والمشتري في سعر الوقت ويكتم أمراً لو علمه لما أقدم على العقد"¹⁴⁷، فقد عرف النجش بقوله: "وهو أن يتقدم إلى البائع بين يدي الراغب المشتري، ويطلب السلعة بزيادة وهو لا يريد بها وإنما يريد تحريك رغبة المشتري فيها، فهذا إن لم تجر مواطأة من البائع فهو فعل حرام من صاحبه."¹⁴⁸

وصورته عند الغزالي؛ أن يزيد ثمن السلعة من لا يريد شراءها ليغري المشتري بالزيادة، فيدفع المشتري الثمن ظناً منه أنه قد حصل على السلعة بسعر تستحقه، ومن صورته أيضاً أن يتظاهر من لا يريد الشراء بإعجابه بالسلعة وخبرته بها

138 انظر: المصباحي، علي محمد، **التطفيف: صورته وأحكامه**، رسالة دكتوراه، جامعة أم درمان الإسلامية، السودان، 2009، ص 195-194، بتصرف.

139 الغزالي، مرجع سابق، ص 304.

140 المرجع السابق، ص 304.

141 **صحيح البخاري**، كتاب البيوع، هل يبيع حاضر لباد بغير أجر، وهل يعينه أو ينصحه، حديث رقم 2074.

142 الغزالي، مرجع سابق، ص 304.

143 حسين، محمد علي، مرجع سابق، ص 245.

144 انظر: حسين، محمد علي، مرجع سابق، ص 244-245، بتصرف.

145 انظر، الصغير، مرجع سابق، ص 142.

146 انظر: حسين، محمد علي، مرجع سابق، ص 249-250.

147 الغزالي، مرجع سابق، ص 305.

148 المرجع السابق، ص 305.

ويمدحها ليغر المشتري فيرفع ثمنها، أو أن يدعي صاحب السلعة ادعاء كاذباً أنه دفع فيها ثمناً معيناً ليدلس على من يسوم.¹⁴⁹

التطبيق المعاصر للنجش: النجش في المزاد العلني: ما يفعله الكثير من السماسرة بالاتفاق مع البائع في بيع المزداد العلني؛ فيرفع الناجش من ثمن السلعة فيظن الذي يريد السلعة أنها تستحق ذلك السعر فيزيد الناجش السعر حتى إذا كان السعر مرتفعاً توقفت، وذهب المساومون فيلزم المشتري الشراء بسعر لا تستحقه السلعة.¹⁵⁰

النجش في بيع الأسهم: من خلال اتفاق بعض المضاربيين من خلال التوصيات على شراء سهم من الأسهم المدرجة بغرض رفع قيمته إلى حد معين ثم يبيعه بكميات كبيرة من خلال هذه المجموعات، وهذا البيع صوري؛ فلا رغبة للمشتري (المضارب) بالاحتفاظ بالسهم، وإنما الهدف من هذا هو أن يتوهم المتعاملين أن هناك تغيرات سعرية حدثت للسهم، وسواء كان الناجش والمخادع في السعر شخصاً لا يريد السهم، فيزيد فيه، أو كان البائع نفسه فهو نوع من أنواع الخداع والنجش والتغيير المجمع على تحريمه، فهو يضر بأحد المتعاقدين على سبيل الخديعة.¹⁵¹

النجش في الإعلان التجاري: ما يلجأ إليه البعض في الإعلانات التجارية عند استضافة أشخاص معينين على اعتبار أنهم زبائن أو مستهلكين للسلعة المعلن عنها، يتم استخدامهم لمدح السلعة، والثناء عليها بعد إيهام المستهلك بأنه يرغب بشراء السلعة دائماً وذلك لأنه قد استهلكها من قبل، وعادة لا يكون الأمر كذلك.¹⁵²

الخاتمة

الحمد لله في البدء والختام، والصلاة والسلام على رسوله، وعلى آله وأصحابه الكرام. وبعد أن أتممت دراسة وتحليل كتاب الكسب من كتاب احياء علوم الدين للإمام الغزالي -رحمه الله- فهذه أهم النتائج والتوصيات:

أولاً: النتائج:

1. يشكل كتاب الكسب للإمام الغزالي قاعدة غنية ومهمة من شأنها أن تضبط سلوك المتعاملين في السوق وأن ترفدهم بما يهمهم في المعاملات اليومية، كما أنها تؤسس لهيكل قوي ينظم ويضبط ممارسات السوق.
2. تشهد المعاملات الاقتصادية في الإسلام تطوراً مستمراً وواسعاً، ومن شأن هذا التطور أن يوقع المتعاملين في مخالفات شرعية إن لم يبق منضبطاً في إطار القواعد والثوابت التي نص عليها الفقهاء، فتغير شكل بعض المعاملات لا يعني تغيير أحكامها الاصلية، فبيع الحلي عن طريق مواقع التواصل الحديثة والشبكة العنكبوتية بدفع الثمن معجلاً واستلام الحلي من الذهب والفضة، يعد صورة من صور الربا الذي يشترط فيه التقابض، والمخرج من هذا الوكالة، بأن يقبض الوكيل السلعة فوراً بعد دفع ثمنها.
3. تعتمد علاقات الافراد الاقتصادية في السوق على وجود الدوافع التعاونية المبنية على قاعدة الدين النصيحة، وتطبيق هذه القاعدة وما يتفرع عنها من ضوابط في السوق، من شأنه أن يحقق المنافسة الشريفة بين المتعاملين، ويصل بالسوق إلى ما هو أفضل من وضع المنافسة التامة.
4. من خلال التقدم التكنولوجي اليوم في وسائل التواصل الاجتماعي وغيرها من الوسائل المعاصرة استطاع البعض أن يتلاعب بمواصفات المنتج من خلال التسويق والاعلان.

ثانياً: التوصيات:

- 1) ضرورة اجراء البحوث والدراسات الاقتصادية المبنية على فكر فقهاء المسلمين عامة لبناء نظرية اقتصادية متكاملة في الاقتصاد الإسلامي.
- 2) إعادة النظر في المفاهيم الفقهية الاقتصادية المرتبطة بالمستهلكين والمنتجين والسوق من خلال توسيع هذه

149 الداود، فهد بن عبد العزيز، خيار الغين وتطبيقاته المعاصرة، مجلة البحوث الإسلامية، ع114، الرياض، ص382.

150 المصباحي، علي محمد، مرجع سابق، ص144.

151 انظر: الداود، مرجع سابق، ص399-340، بتصرف.

152 انظر: الصالحين، مرجع سابق،

- المفاهيم لتشمل كل ما يمكن أن يندرج تحتها، مثل الاحتكار والنجش، وغيرها.
- (3) مراقبة المعاملات الاقتصادية المستجدة وكذلك المعاملات التي تتم من خلال التعامل الإلكتروني لضمان سلامتها من المخالفات، والتأكيد على مراعاة ضوابط السلامة الشرعية.
- (4) التأكيد على ضرورة تطبيق نظام الحسبة بنظامه الجديد والمعاصر المبني على أصل شرعي من خلال مؤسسات حماية المستهلك، ليراقب الحركة السلعية في الأسواق العادية والإلكترونية لتحقيق معاني الصدق والشفافية والأمانة في الإعلان والترويج للسلع والخدمات حسب الضوابط الشرعية.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The authors have no conflict of interest to declare.

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

References

قائمة المصادر والمراجع.

- القرآن الكريم.
- صحيح البخاري.
- صحيح مسلم.
- الغزالي، احياء علوم الدين، ج3، ربع العادات، دار المنهاج للنشر والتوزيع، جده، ط1، 2011م. (المرجع الرئيسي).
- إسماعيل، علي سيد، أحكام النقود المزيفة في الاقتصاد الإسلامي والقانون، دار التعليم الجامعي، الإسكندرية، 2018م.
- الأمين، حسين، المضاربة الشرعية وتطبيقاتها الحديثة، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، جدة، 2001م.
- بن باز، هند عبد العزيز، بيع الذهب بالأجل وصوره المعاصرة، مركز التميز البحثي، جامعة الامام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض.
- برهان، سامر، أحكام جرائم التزوير في الفقه الإسلامي، رسالة ماجستير، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، 2010م.
- حسين، صدام عبد القادر، بيع الذهب والفضة وتطبيقاته المعاصرة في الفقه الإسلامي، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، عمان، 2003م.
- حسين، محمد علي، آليات حماية المستهلك في الاقتصاد الإسلامي، رسالة ماجستير، جامعة أم درمان الإسلامية، السودان، 2014م.
- جبر، كريمة عبود، استئجار الأرحام والآثار المترتبة عليه، مجلة أبحاث كلية التربية الأساسية، ج9، ع3، جامعة الموصل، 2010م.
- ابن خلكان، شمس الدين، وفيات الاعيان وأنباء أبناء الزمان، ج4، دار صادر، بيروت، 1978.
- دنيا، سليمان، الحقيقة في نظر الغزالي، دار المعارف، القاهرة، 1965.
- الداود، فهد بن عبد العزيز، خيار الغين وتطبيقاته المعاصرة، مجلة البحوث الإسلامية، ع114، الرياض.
- الدريني، فتحي، بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، ج1، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 2008م.
- الذهبي، شمس الدين، سير أعلام النبلاء، ج19، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1984.
- الزرقا، أنس، الأسواق المعاصرة غير التنافسية بين الفقه والتحليل الاقتصادي، مجلة جامعة الملك عبد العزيز: الاقتصاد الإسلامي، ج19، ع2، 2006م.
- الزهراني، جمعة بنت حامد، عقد السلم وتطبيقاته المعاصرة (دراسة فقهية)، مجلة كلية الشريعة والقانون، ع30، ج1، 2015م.
- سالمين، هند، المنحى الفقهي للإمام الغزالي في كتابه احياء علوم الدين في العبادات والعادات "دراسة فقهية مقارنة"، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 2003.
- السبكي، تاج الدين، طبقات الشافعية الكبرى، ج6، دار احياء الكتب العربية، القاهرة، ص196.
- سطحي، سعاد، عقد الاجارة وبعض تطبيقاته الفقهية المعاصرة، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة.
- السعد، أحمد، فقه المعاملات، ج1، دار الكتاب الثقافي، اربد، 2011م.
- سميران، محمد علي، النقود المزيفة: أحكامها وآثارها الاقتصادية في الفقه الإسلامي، الدليل الإلكتروني للقانون العربي، عمان، 2000م.
- السيف، حسان، أحكام الائتلاف في الشركات المساهمة، المكتبة الشاملة الحديثة.
- الشافعي، الام، ج4، دار الوفاء للطباعة والنشر، المنصورة، ط1، 2001.

- شبير، محمد، المدخل الى فقه المعاملات المالية، دار النفائس، عمان، ط2، 2010م.
- الشديفات، زيد قاسم، عقد السلم كأداة لتمويل المشروعات الصغيرة والمتوسطة وتطبيقاته المعاصرة، رسالة ماجستير، جامعة آل البيت، المفرق، 2018م.
- الشربيني، مغني المحتاج في معرفة معاني ألفاظ المنهاج، ج3، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000م.
- صالح، زاهر، حماية المستهلك في الفقه الإسلامي: دراسة مقارنة، أطروحة دكتوراة، جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، السودان، 2017م.
- الصغير، حميد، أصول حماية المستهلك في الفقه الإسلامي وآياتها (القرآن والسنة-نموذجان)، شبكة الألوكة، 2015م.
- الصلاحين، عبد المجيد، الإعلانات التجارية أحكامها وضوابطها في الفقه الإسلامي، مجلة الشريعة والقانون، الجامعة الأردنية، ع21، 2004م.
- الطباخ، شريف، وجمال أحمد، موسوعة الفقه والقضاء في الطب الشرعي، ج4، المركز القومي للإصدارات القانونية، القاهرة، 2006م.
- عبود، سالم محمد، حقوق المستهلك ومنهجية حمايته مدخل حضاري مع الإشارة للعراق، مركز بحوث السوق وحماية المستهلك، جامعة بغداد.
- العربي، محمد، الملكية الخاصة وحدودها في الإسلام، المجلس الأعلى للدراسات للشؤون الإسلامية، القاهرة، ع34، 1964م.
- عزب، هيام عبد الفتاح، تأصيل مفهوم النصيحة في الفكر السياسي الإسلامي "رؤية تحليلية مقارنة"، جامعة الامام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، 2012م.
- أبو العز، علي، عقود التمويل الإسلامي تنبيهات وملاحظات شرعية، دار النفائس، عمان، ط1، 2019م.
- العكري، شهاب الدين، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ج5، دار ابن كثير، دمشق، ط1.
- عمر، تعاملت، جريمة تزوير النقود في التشريع الجزائري، مجلس قضاء ورقلة، الجزائر، 2006م.
- عمر، محمد عبد الحليم، الإطار الشرعي والاقتصادي والمحاسبي لبيع السلم في ضوء التطبيق المعاصر، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، جدة، 2004م.
- العمراني، يحيى بن أبي الخير، البيان في المذهب الشافعي، ج5، دار المنهاج، جدة، ط1، 2000م.
- علي، محمد رافع، الاحتكار وأحكامه في الشريعة الإسلامية: دراسة فقهية مقارنة، رسالة ماجستير، جامعة قاروينس، ليبيا، 2010م.
- الغزالي، احياء علوم الدين، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، ط1، 1988.
- الغزالي، الوسيط في المذهب، ج3، دار السلام للطباعة والنشر، الأزهر، ط1، 1997م.
- الغزالي، سامح، معوقات اصدار الصكوك الإسلامية كأداة لتمويل المشروعات الاقتصادية، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية، غزة، 2015م.
- الفيروز أبادي، القاموس المحيط، محمد بن يعقوب، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- القضاة، منصور، أحكام شركة العنان في الفقه الإسلامي وتطبيقاتها في المصارف الإسلامية، جامعة اليرموك، 2018م.
- قنديل، محمد، حد الكفاية وأثره في تحقيق المصالح، مجلة كلية الشريعة والقانون، طنطا، ج35، ع2، 2020م.
- قنطججي، سامر، مفهوم السوق في الفقه الإسلامي، جامع الكتب الإسلامية، سلسلة فقه المعاملات، ع2، 2011م.
- مرحبا، إسماعيل غازي، احتكار الدواء في ضوء المستجدات المعاصرة، مجلة العلوم الشرعية، ج8، ع3، 2015م.
- المصباحي، علي محمد، التطفيف: صورته وأحكامه، رسالة دكتوراه، جامعة أم درمان الإسلامية، السودان، 2009م.
- المناصير، علي، الإعلانات التجارية مفهومها وأحكامها في الفقه الإسلامي، أطروحة دكتوراة، الجامعة الأردنية، عمان، 2007م.
- مندور، عصام، الاحتكار وتطبيقاته المعاصرة بين الاقتصاد الإسلامي والوضعي دراسة للأسباب والآثار والعلاج، مجلة الدراسات التجارية المعاصرة، ع2، 2016.
- النجار، أحمد هشام، العملات الافتراضية المشفرة: دراسة شرعية اقتصادية محاسبية، رسالة ماجستير، جامعة آل البيت، المفرق، 2019م.
- النجار، طلال أحمد، المضاربة المشتركة ومدى تطبيقها في المصارف الإسلامية في فلسطين-معوقاتها وتطويرها-، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية، غزة، 2002م.
- الهدار، محمود رجاء، التطفيف وأثره على الاستقرار الاقتصادي، رسالة ماجستير، جامعة آل البيت، المفرق، 2018م.

التقريب المختصر لمسألتي تعجيل وتأجيل الزكاة مع بيان الحكم والأثر

A Brief Approximation of The Issues of Accelerating and Deferring Zakat, with an Explanation of The Ruling and The Effect

Mohanad Mustafa Aqaileh¹ , Ibrahim Abdalhaleem Obada² 



¹Sorumlu yazar/Corresponding author:

Mohanad Aqaileh, Yarmouk University, Irbid, Jordan

E-posta: mohanadaqaileh1@gmail.com ORCID: 0000-0003-4701-7777

²Ibrahim Abdalhaleem Obada, Yarmouk University, Irbid, Jordan

ORCID: 0000-0003-3519-8507

Başvuru/Submitted: 07.02.2021 • Revizyon Talebi/Revision Requested: 10.08.2021 • Son Revizyon/Last Revision Received: 16.08.2021 •

Kabul/Accepted: 16.08.2021

Atıf/Citation: Aqaileh, Mohanad Mustafa & Obada, Ibrahim Abdalhaleem. A Brief Approximation of The Issues of Accelerating and Deferring Zakat, with an Explanation of The Ruling and The Effect. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 11/2 (Eylül 2021): 1013-1023.

<https://doi.org/10.26650/iuitd.2021.876089>

المخلص:

لقد بين هذا البحث من خلال أهداف الدراسة، حكم تعجيل وتأجيل الزكاة، وهو من القضايا الفقهية المهمة اليوم، رغم أن التأصيل في المسألتين قديم، ولكن النوازل المعاصرة تحتاج لمتابعة مستمرة، وخصوصاً في ظل ظهور الأزمات الاقتصادية المتلاحقة في السنوات الأخيرة.

واتبع الباحث المنهج الاستقرائي الوصفي، تناول من خلالها مبحثين رئيسيين تحدثنا عن نبذة في مفهومي التعجيل والتأجيل، ثم ذكر أدلة المانعين وأدلة المجيزين، والآثار الاقتصادية والاجتماعية لهما، وتطرق في البحث لأهمية تعجيل الزكاة في ظل الأزمات الاقتصادية، ومنها أزمة كورونا التي يعيشها العالم اليوم.

كما توصل البحث إلى أن تعجيل الزكاة وتأجيلها، يؤثران في النمط الاستهلاكي المعتاد، ويضاف إلى ذلك ضرورة النظر في البدائل التي قد يتبعها ولي الأمر أو الجهات المختصة في تنظيم النشاط الاقتصادي على المستوى المحلي.

كما تتجلى أهمية تعجيل الزكاة وتأثيرها القوي في ظل الحاجة الماسة لها، فتعتبر ركيزة أساسية ومهمة وأداة فعالة في النظام المالي. هذا ما حاول أن يبينه الباحث، في ذكر نقاط مختصرة ودقيقة للغاية، والموازنة بين الجانب الشرعي

للمسائلتين والجانب الاقتصادي. وخلصت الدراسة إلى أن تعجيل الزكاة اليوم أمرٌ مهم، وأداة قوية ومؤثرة في ظل الأزمة التي يشهدها العالم.

الكلمات المفتاحية:

الزكاة، تعجيل، تأجيل، أحكام، آثار.

المقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين سيدنا محمد ﷺ وعلى آله الطاهرين وأصحابه الذين عملوا على نشر هذا الدين بالحجة والدليل الواضح المبين أما بعد:

فرض الله سبحانه وتعالى على عباده الزكاة، ليطهرهم بها فقد قال سبحانه وتعالى في كتابه العزيز: (خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ) [التوبة: 103]. وقد شددت الشريعة الإسلامية على فريضة الزكاة، وعنيت بها عناية قوية، مما قد يتخلص المجتمع من الاكتناز وتكدس الثروة في أيدي طبقة معينة لا تراعي المصلحة العامة وبالأخص مصلحة الفقير، وحثت على تأديتها لمصارفها المعروفة عند اكتمال شروطها المنصوص عليها في الكتاب والسنة النبوية المطهرة.

ونظراً للمستجدات المعاصرة، وما يتطلبه الوضع الاقتصادي الراهن من ظروف صعبة قد أثرت على الطبقة الفقيرة والمجتمع ككل، قد ظهرت دراسات عدة تبحث في قضيتين مهمتين ألا وهما تعجيل وتأجيل الزكاة، حسب ما تقتضيه الضرورة وتستدعيه الحاجة، مع مراعاة مسألة الحول الزمني الذي يعتبر شرطاً أساسياً من شروط الزكاة.

وقد تقتضي المصلحة العامة وحاجيات المجتمع لذلك، ولا ننسى أن الشريعة الإسلامية جاءت لتراعي تلك المصالح، وتقدم أنموذجاً متكاملماً في الإدارة الاقتصادية التي لطالما تحدث بها الكثير من أصحاب النظريات المختلفة، ولكن نشاهد أن شريعتنا رسمت لنا طرق مختلفة تماماً وواقعية ملموسة تساهم في حل كل الإشكالات التي تعترضنا.

وتتمثل مشكلة البحث في بيان حكم تعجيل وتأجيل الزكاة والآثار الاقتصادية والاجتماعية لهما، من خلال الإجابة على عدد من الأسئلة هي:

1. ما مفهوم تعجيل وتأجيل الزكاة؟
2. ما أدلة المجيزين والمانعين لتعجيل وتأجيل الزكاة؟
3. ما حكم تأخير الزكاة عن وقت وجوبها؟
4. ما الآثار الاقتصادية والاجتماعية لتعجيل وتأجيل الزكاة؟

وهدف الدراسة تكمن في بيان حكم تعجيل الزكاة، والخلاف الفقهي بين العلماء، والرأي الراجح في المسألة. وبيان حكم تأجيل الزكاة والخلاف الناشئ بين العلماء، والرأي الراجح في المسألة. وبيان الآثار الاقتصادية والاجتماعية، لمسألتي تعجيل وتأجيل الزكاة. وبيان أهمية تعجيل الزكاة في ظل أزمة كورونا.

وتأتي أهمية الدراسة في هذا البحث من خلال ما يلي:

1. تبين هذه الدراسة الحكم الشرعي لمسألتي تعجيل وتأجيل الزكاة، وذكر محل الخلاف بشكل مختصر ومبسط.
2. يستفيد من هذه الدراسة طلاب العلم الشرعي والاقتصادي لزيادة المعرفة وفتح آفاق البحث في هذا الموضوع.
3. يستفيد من هذه الدراسة المؤسسات المالية الزكوية وصانعي القرار لمعرفة أهمية تعجيل الزكاة وأثرها الاقتصادي على المجتمع.

ولقد أجري هذا البحث في جامعة اليرموك مدينة اربد/ الاردن عام 1441 هـ _ 2020م.

حيث اعتمد الباحث المنهج الاستقرائي الوصفي من خلال الرجوع إلى الكتب والأبحاث التي تحدثت عن الموضوع والتعرف على أهمية الزكاة في المجتمع المسلم.

الدراسات السابقة

من خلال البحث في المصادر العلمية وقواعد البيانات وفي حدود علم الباحث هذه أبرز الدراسات السابقة:

1. دراسة شويعر (2016) ” التوقيت الحولي في الزكاة وما يترتب عليها من آثار“¹. تناولت الدراسة شرائط الزكاة وهو شرط إتمام الحول، في أهم المسائل المتعلقة بائنتراط الحول في أهم ما ذكره الفقهاء، والفروع المترتبة عليها، والنوازل المعاصرة المتعلقة بهذا الشرط الأصل في الزكاة، وتعامل بعض الأشخاص بالسنة الشمسية، كما تناولت مسألة رواتب الموظفين وحولان الحول عليها والخلاف فيها، ومسألة تحويل العملات وهل يقطع الحول، وفي انتهاء الحول وما يترتب عليه من أحكام، وتعجيل الزكاة وما يترتب عليها من آثار، وأيضاً مسألة تأخير الزكاة عن وقت وجوبها وما يترتب عليها من آثار، وتناول أيضاً خلاف في ابتداء الحول في بعض الأموال ومنها نماء المال، وعروض التجارة بسبب غير الشراء، والعروض التي يملكها للقنية ثم ينوي بها التجارة، والتي يملكها للتجارة ثم ينوي بها القنية، وغيرها من الأمور المعاصرة والمستجدة.
2. دراسة الخطيب (2012) ” نقل الزكاة وإمكانية تعجيلها أو تأخيرها“². تناولت الدراسة محلية صرف أموال الزكاة، وكيفية أداء الزكاة المدخرة في البنوك الأجنبية في الغرب، وبيان حكم نقل الزكاة، وقرارات الندوة الثانية لقضايا الزكاة المعاصرة في الكويت، وحكم تعجيل الزكاة، والمدة التي يجوز فيها تعجيل الزكاة، وحكم تأجيل الزكاة والأسباب الوجيهة لذلك.
3. دراسة الداية (2008) ” حكم إخفاء الزكاة وتأخيرها“³. تناولت الدراسة أهمية الزكاة، وحكمة مشروعيتها، والترهيب من منعها، وحكم إخفاء الزكاة، ومذاهب العلماء فيه، وأدلة كل مذهب، ومناقشات الاستدلال بها، وذكر الرأي الراجح عند الباحث، مع ذكر مسوغات الترجيح.

إضافة الدراسة:

أهم ما يميز هذه الدراسة عن باقي الدراسات، أنها تحدثت عن مسألتي تعجيل وتأجيل الزكاة بشكل عام ومختصر (نظرة شمولية)؛ فيستطيع القارئ أن يميز الفرق بين التعجيل والتأجيل من خلال عرض ملخص، يتضمن الأدلة والأحكام، ثم ذكر الآثار على كلتا المسألتين، فقد قام البحث بتغطية الموضوع تغطيةً إجمالية يستفيد منها القارئ ويحصر الأفكار في نقاط معينة سعت الدراسة لتغطيتها.

المبحث الأول: تعجيل الزكاة، الآراء الفقهية والآثار الاقتصادية والاجتماعية.

المبحث الثاني: تأجيل الزكاة وآثارها الاقتصادية والاجتماعية

المبحث الأول: تعجيل الزكاة، الآراء الفقهية والآثار الاقتصادية والاجتماعية.

1. نبذة عن تعجيل الزكاة.
2. أدلة المجيزين لتعجيل الزكاة.
3. أدلة المانعين لتعجيل الزكاة.
4. الترجيح.
5. الآثار الاقتصادية والاجتماعية لتعجيل الزكاة.
6. تعجيل الزكاة في ظل أزمة كورونا.

أولاً: نبذة عن تعجيل الزكاة: لقد فرض الله سبحانه وتعالى الزكاة بين المسلمين، وأمر الأغنياء بأن يخرجوا من أموالهم صدقة تزكيتهم وتطهرهم، وحتى لا تمتلئ قلوب الفقراء حقداً وحسداً عليهم، فقد قال سبحانه وتعالى في كتابه العزيز: (خُذْ مِنْ

1 الشويعر، عبد السلام، التوقيت الحولي في الزكاة وما يترتب عليها من آثار، مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، 2016.

2 الخطيب، محمود، نقل الزكاة وإمكانية تعجيلها أو تأخيرها، وزارة الأوقاف والشؤون والمقدسات الإسلامية، 2012.

3 الداية، سليمان بن نصر بن أحمد، حكم إخفاء الزكاة وتأخيرها، جامعة الأقصى، ج12، ع2، 2008.

أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلَّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ⁴ وهذا يحقق العدالة الاقتصادية والاجتماعية في المجتمع المسلم.

والأصل أن الزكاة تُخرج في موعدها المحدد عند اكتمال شروطها المنصوص عليها في الكتاب والسنة النبوية، ومن تلك الشروط حولان الحول، وقد يحدث طارئ معين يستوجب على المجتمع أو الأفراد تعجيل تلك الزكاة قبل حولان حولها، ولتعجيل الزكاة قبل الحول الزمني المحدد لها يجب توفر شرط النصاب، فلا زكاة دون بلوغ النصاب إن كان عند حولان الحول أو قبل حولان الحول، وذكر ابن قدامة تلك المسألة في كتابه المغني فقد قال: (ولا يجوز تعجيل الزكاة قبل ملك النصاب، بغير خلاف علمناه، ولو ملك بعض نصاب، فعجل زكاته أو زكاة نصاب، لم يجز، لأنه تعجل الحكم قبل سببه. وإن ملك نصاباً فعجل زكاته وزكاة ما يستفيده، وما ينتج منه، أو يربحه فيه، أجزاءه عن النصاب دون الزيادة)⁵. فإذا كان السبب في عدم جواز التعجيل قبل ملك النصاب، وهو أنه تعجل الحكم قبل سببه، فلا يجوز تعجيل الزكاة قبل بلوغ نصابها الذي هو سبب لإخراجها، وذلك بإجماع الفقهاء، وهنا ننظر في المسألة، فقد تقرر أن تعجيل الزكاة دون بلوغ نصابها لا يجوز بالإجماع، فإذا بخصوص تعجيل الزكاة قبل موعدها المحدد عند اكتمال نصابها؟ هذه المسألة بحاجة لتتبع آراء الفقهاء وما اعتمدوا عليه من أدلة في إخراج الزكاة قبل الموعد المحدد لوجوبها.

ثانياً: أدلة المجيزين لتعجيل الزكاة: بعدما ذكرنا في المطلب الأول أن التعجيل للزكاة لا يجوز بالإجماع قبل بلوغ نصابها، اختلف الفقهاء في تعجيل الزكاة قبل مضي الحول في الأموال الحولية بعد بلوغ نصابها، وذهب الفقهاء في هذا إلى قسمين: قسم يجيز تعجيل الزكاة وقسم لا يجيز التعجيل بناءً على الأدلة الشرعية واستنباطهم للأحكام الفقهية، وفي هذا المطلب أسوق لكم أدلة المجيزين لتعجيل الزكاة.

وذهب لجواز تعجيل الزكاة عن الحول جمهور الفقهاء من الحنابلة⁶، الحنفية⁷، والشافعية³، وهو قول عند المالكية واختار هذا القول شيخ الإسلام ابن تيمية⁴.

الدليل الأول: حديث علي بن أبي طالب رضي الله عنه (أن العباس بن عبد المطلب عم رسول الله ﷺ، سأل الرسول عليه الصلاة والسلام في تعجيل صدقته قبل أن تحل، فرخص له في ذلك)⁸. وذكر الشيخ الألباني في إرواء الغليل من طريق علقمة عن عبد الله عن الرسول ﷺ: (إن عم الرجل صنو أبيه، وأن النبي ﷺ تعجل من العباس صدقة عامين في عام)⁹ ورغم أنهم قالوا إن الحديث مرسل، إلا أن الشيخ الألباني قال: وهو الذي نجزم به لصحة سندها مرسلًا وهذه شواهد لم يشتد ضعفها فهو يتقوى بها ويرتقي إلى درجة الحسن على أقل الأحوال¹⁰.

ووجه الدلالة: أن النبي ﷺ قبل من عمه العباس تعجيل الزكاة، وأدنى درجات فعل النبي ﷺ الجواز.

الدليل الثاني: أيضاً ما ورد في حديث أبو هريرة رضي الله عنه قال: (بعث رسول الله ﷺ عمر على الصدقة، فقيل: منع ابن جميل وخالد والعباس عم رسول الله ﷺ، فقال ﷺ: ما ينقم ابن جميل إلا أنه كان فقيراً فأغناه الله! وأما خالد، فإنكم تظلمون خالدًا، قد احتبس أذراعه وأعتاده في سبيل الله، وأما العباس فهي على ومثلها معها)¹¹ والشاهد من الحديث هو قوله ﷺ: (فهي على ومثلها معها) ومعناه: أنه قد تسلف منه صدقة سنتين، فصارت ديناً عليه، وقيل: قبض منه صدقة عامين، العام الذي شكى فيه العامل، وتعجيل صدقة عام ثانٍ¹².

- 4 سورة التوبة، آية 103
- 5 ابن قدامة، عبد الله بن أحمد، المغني، 1388هـ، مصر، القاهرة، مكتبة القاهرة، ج2، ص471.
- 6 مرجع سابق، المغني، ج4، ص79.
- 7 ابن عابدين، محمد أمين، حاشية ابن عابدين، 1412هـ، بيروت، دار الفكر، ج2، ص293.
- 8 احمد، بن حنبل، مسند الإمام أحمد، 1420هـ، جماعة مؤسسة الرسالة، ج2، ص192.
- 9 الألباني، محمد ناصر الدين، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، 1405هـ، ط2، بيروت، المكتب الإسلامي، ج3، ص349.
- 10 العامر، صالح بن عبد اللطيف، أحكام تعجيل الزكاة، 2015، السعودية، الإمام محمد بن سعود، جامعة مجلة الجمعية الفقهية السعودية، ص17.
- 11 مرجع سابق، إرواء الغليل، ج3، ص350.
- 12 الشويرع، عبد السلام، التوقيت الحولي في الزكاة وما يترتب عليها من آثار، مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، سنة16، ص15.

الدليل الثالث: أن سبب وجوب الزكاة ملك النصاب، فيجوز إخراج الزكاة بعد وجود سببها، فالنبي ﷺ جعل السبب وجود النصاب، والحوال وصفه، لأنه يقوم به كما تقوم الصفة بالوصوف ولا تقوم الصفة بنفسها¹³.
 إذن لتوفر السبب جاز التعجيل، كتعجيل الدين قبل موعد أجله، وكفارة اليمين بعد الحلف وقبل الحنث.
الدليل الرابع: ولأن الزكاة حق مالي أجل وفقاً بصاحب المال، فجاز تعجيله لها قبل ملهها، كالدين المؤجل¹⁴.
الدليل الخامس: أن كفارة القتل الخطأ تجب بالموت، ولكن إن أخرجها بعد الجرح، وقبل الموت أجزأت، فكذاك تعجيل الزكاة إن أخرجها قبل الحول¹⁵.

بقي أن نناقش مسألة وردت عند المجيزين لتعجيل الزكاة، ألا وهي المدة التي يجوز فيها تعجيل الزكاة، فبعضهم أجاز أن تعجل الزكاة لأكثر من سنة، وعند بعضهم يجوز تعجيل الزكاة لأيام يسيرة أو قريبة، والبعض لم يجوز الزكاة لأكثر من عام واحد، وقال بعضهم أنه يجوز تعجيل الزكاة لحوالين أو أقل، وسبب هذا الاختلاف ذكره ابن رشد في كتابه بداية المجتهد ونهاية المقتصد، فقد قال: "وسبب الخلاف هل هي عبادة، أو حق واجب للمساكين، فمن قال: عبادة، وشبهها بالصلاة، لم يجز إخراجها قبل الوقت، ومن شبهها بالحقوق الواجبة المؤجلة، أجاز إخراجها قبل الأجل على جهة التطوع¹⁶ «». ولعل سبب الخلاف مبني على القاعدة الفقهية أن تقديم الشيء على سببه ملغي، وعلى شرطه جائز¹⁷.
 وهذا النقاش الواسع الذي دار بين هؤلاء الفقهاء -رحمهم الله- اختلفهم في مدة تعجيل الزكاة، هو كما قلنا مبني القاعدة الفقهية السابقة، وأيضاً على فهمهم للنصوص الواردة في السنة النبوية المطهرة، وتضعيف بعضهم لأحاديث يراها البعض صحيحة أو حسنة من طرق أخرى تقوي بعضها بعضاً.

ثالثاً: أدلة المانعين لتعجيل الزكاة

الدليل الأول: قوله ﷺ: «لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول»¹⁸ وهذا الحديث رواه أبو داود¹⁹ من رواية الحارث الأعور عن علي والحارث هذا وهما الجمهور ورواه الدارقطني من رواية أنس وعائشة وابن عمر بإسناد ضعيف²⁰.
الدليل الثاني: أن تعجيل الزكاة تقديم لها على بعض شروط وجوبها، كما لو قدمها على النصاب²¹. وحكي عن الحسن أنه لا يجوز وبه قال ربيعه ومالك وداود الظاهري، حيث لا يجوز تقديم الزكاة قبل تمام الحول وهو من شروط الزكاة، ووقت الزكاة حلول الحول²².
 ولكن هذا الدليل الذي استدلوا به المانعين يرد عليه، بأن النصاب كان سبب رئيسي لوجوب الزكاة وإخراجها لذلك لا يجوز إخراج الزكاة قبل اكتمال نصابها، أما عندما يكتمل النصاب يصبح هذا السبب موجوداً، فأصبح الأداء هنا للزكاة بعد وجود السبب.

الدليل الثالث: قياس تعجيل الزكاة عن وقت وجوبها على تعجيل الصلاة قبل وقتها، حيث إن لكل منهما وقتاً حدده الشرع، فكما لا يصح تقديم الصلاة على وقتها، فلا يصح تقديم الزكاة عن وقت وجوبها²³.
 ويرد على هذا القول، بأن الزكاة حق مالي تختلف اختلافاً كلياً عن الصلاة أو الصيام، فالصلاة هي عبادة بدنية والصيام كذلك أيضاً، أما الزكاة فهو كما قلنا حق مالي إذا تمت تأديته إلى مستحقه يسقط مباشرة عن المكلف، فله أن يخرج الزكاة قبل حلول الحول مع وجود النصاب وتبرئ ذمته، أما الصلاة لا تسقط عن المكلف إذا أداها قبل وجوبها، فهذا القياس غير صحيح.

- 13 الجذعاني، حامد بن حبيدان، التعجيل في إخراج الزكاة -دراسة فقهية-، مكة المكرمة، جامعة أم القرى، ص22+23.
- 14 مرجع سابق، التوقيت الحولي في الزكاة، ص16.
- 15 مرجع سابق، التعجيل في إخراج الزكاة، ص23.
- 16 ابن رشد، محمد بن أحمد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، 1425هـ، القاهرة، دار الحديث، ج2، ص36.
- 17 مرجع سابق، التعجيل في إخراج الزكاة، ص21.
- 18 ابن ماجه، سنن ابن ماجه، باب من استفاد مالا، (دب)، مكتبة دار احياء الكتب العربية، ج3، رقم الحديث: 1792، ص257.
- 19 أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الزكاة، باب في زكاة السائمة، 1430هـ، دار الرسالة العلمية، ط1، ج2، رقم الحديث: 1572، 1573، ص156.
- 20 الدارقطني، سنن الدارقطني، كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة بالحول، 1424هـ، مؤسسة الرسالة، ط1، ج2، رقم الحديث: 1887، 1889، 1891، ص467-469.
- 21 مرجع سابق، التعجيل في إخراج الزكاة، ص25.
- 22 الخطيب، محمود، نقل الزكاة وإمكانية تعجيلها أو تأخيرها، 2012، وزارة الأوقاف والشؤون والمقدسات الإسلامية، ص7.
- 23 مرجع سابق، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ص38.

رابعاً: الترجيح: ويمكن القول، بجواز تعجيل الزكاة كما ورد عند المجيزين لتعجيل الزكاة، ومن خلال النظر في الأدلة التي ساقها المجيزين، وهم الجمهور من الحنفية والشافعية والحنابلة وقول عند المالكية، تبين بأن تعجيل الزكاة فيه ما فيه من الحرص على مصالح الفقراء وتيسير أمورهم، وشريعتنا الإسلامية جاءت لتراعي مصالح المجتمع وتحقق متطلباته التي تتوافق مع الشرع.

وكما ذكر الشيخ محمد بن العثيمين في الشرح الممتع: أن تعجيل الزكاة من أهل الزكاة، وتأخيرها إلى أن يتم الوجوب من باب الرفق بالمالك، وإلا وجب عليه أن يخرج زكاته من حين ملك النصاب، كما وجب عليه إخراج زكاة الزرع من حين حصاده، فإذا كان هذا من باب الرفق بالمالك، ورضي لنفسه بالأشد، فلا مانع²⁴. لذلك تعجيل الزكاة قبل وقت وجوبها يعد من باب الرفق بالمالك، وهنا المالك لهذا المال رضي لنفسه بالأشد أولاً وهو إخراج الزكاة قبل موعد وجوبها. والوقت إذا دخل في الشيء رفقاً بالإنسان، كان له أن يعجله ويترك الإرفاق بنفسه، كالدين المؤجل، وكمن أدى زكاة مال غائب، وإن لم يكن على يقين من وجوبها، ومن الجائز أن يكون المال تالفاً في ذلك الوقت، وأما الصلاة والصيام للذين قارنوا الزكاة فيهما، هما تعبد محض، والتوقيت فيهما غير معقول، فيجب أن يقتصر عليه. وأما المدة التي يجوز فيها تعجيل الزكاة، وعليه يمكن القول والله أعلم، أنه يجوز تعجيل الزكاة لمدة عامين، لحديث العباس رضي الله عنه عندما أذن له النبي ﷺ بتعجيل زكاته لمدة عامين²⁵.

خامساً: الآثار الاقتصادية والاجتماعية لتعجيل الزكاة: لتعجيل الزكاة قبل وقت وجوبها آثار اقتصادية واجتماعية تؤثر

على المجتمع ككل وعلى الأفراد بشكل خاص، ومن تلك الآثار ما يلي:

1. تقديم الزكاة قبل وقت وجوبها فيه مصلحة تقتضيه حاجات الناس إليها، أو حاجة ولي الأمر لسد حاجات ملحة وضرورية، فتقديمها من الأمور الفاضلة.
2. في تعجيل الزكاة إرفاق بالمكلف، يتيح الشرع للمكلف إخراج زكاته قبل وقت وجوبها، وصاحب الزكاة الذي يحمل هذا الثقل على نفسه يستطيع أن يؤدي هذه العبادة مبكراً، مع بقاء الأجر والثواب كاملاً.
3. بعضهم تكون زكاته بعد حلول شهر رمضان، ولكن يعجل في إخراج زكاته ليدرك فضيلة الزكاة في شهر رمضان المبارك.
4. يزيد عند الفقراء الميل الحدي للاستهلاك، ويؤدي بدوره إلى زيادة الطلب الفعال، الأمر الذي يترتب عليه زيادة في الإنتاج²⁶، ولا شك أنه وفي ظل الأزمات الاقتصادية يزيد الميل الحدي للاستهلاك، الأمر الذي يتطلب دفع النقود إليهم لتفعيل طلبهم الاستهلاكي.
5. يترتب على تعجيل الزكاة في ظل الأزمات زيادة في الاستثمار، الأمر الذي يؤدي إلى إنقاذ المجتمع الاقتصادي من الآثار المترتبة على الأزمات كالبطالة والفقر وغيرها.
6. تحقق معنى التكافل الاجتماعي، مما يحقق المصالح المشتركة فيما بينهم، وأن يكونوا يداً واحدة ضد المعوقات الفردية والجماعية التي تواجههم.
7. نضمن في ظل الأزمات الاقتصادية توفير حد الكفاية بشكل أسرع لجميع أفراد المجتمع.
8. يمكن للدولة أن تستخدم وسيلة تعجيل الزكاة بغية التأثير التخفيضي على الكتلة النقدية المتداولة للحد من الآثار السلبية للتضخم²⁷.

سادساً: تعجيل الزكاة في ظل أزمة كورونا: تزامناً مع هذا البحث ظهر لدينا في العالم أزمة وبائية تستدعي منا أن نتكلم

فيها، وخصوصاً أن تلك الأزمة لها آثار اقتصادية كبيرة على المستوى المجتمعي والمستوى الفردي، وكانت الزكاة أداة

24 العثيمين، محمد بن صالح، الشرح الممتع على زاد المستقنع، 1422، دار ابن الجوزي، ط1، ج6، ص217

25 مرجع سابق، مسند الإمام أحمد، ص192.

26 مرجع سابق، اللاوي، ص13.

27 مرجع سابق، اللاوي، ص13.

إنقاذ من الوضع الراهن، ولطالما كنا كثيراً ننادي بتفعيل دور الزكاة في المجتمع بشكل أوسع، وكُنّبت العديد من الأبحاث في السنين الماضية التي تحت على تفعيل دور الزكاة. واليوم يظهر هذا الوباء العالمي (كورونا) حدث لدينا فقر طارئ وبطالة طارئة، فأصحاب العمل الخاص ذوي الدخل المنخفضة التي لم تصل دخولهم في الوضع الطبيعي حد الكفاية اليوم يتعرضون لبطالة طارئة أوقفهم عن العمل، بسبب تلك الأزمة التي تجتاح العالم.

ونظراً لما سبق قررت بعض الدول تعجيل دفع الزكاة وتوجيهها بالدرجة الأولى للفقراء، وتحمل العبء الكبير مع الدولة لمواجهة أزمة كورونا العالمية.

ومن هذه الدول التي أصدرت فتوى بتعجيل الزكاة المملكة الأردنية الهاشمية، فصدر عن دائرة الإفتاء العام بتاريخ 24/3/2020 م القرار الآتي:

«وبسبب الظروف التي نعيشها هذه الأيام، حيث يعيش فريق من الناس دون عمل أو مال، ولا قدرة لهم على تحقيق احتياجاتهم الأساسية، نرى أن يبادر أصحاب الأموال ممن أنعم الله عليهم، بإخراج زكاة أموالهم، وإن لم يحل الحول عليها، ولا نرى تأخير لها لرمضان، حيث تمس الحاجة إليها في هذه الظروف»²⁸.

أكدت أيضاً دائرة الإفتاء أن الدعوة بتعجيل الزكاة كانت لمن ملك النصاب، وجاء في نص الفتوى: «وتجب الزكاة على من ملك نصاباً زكواً، وحال الحول على ملكه له»²⁹.

ومن الدول التي أصدرت فتوى بتعجيل الزكاة أيضاً، دولة الجزائر الشقيقة بتاريخ 2/4/2020، وجاء في نص الفتوى ما يلي:

« إن الأصل في إخراج زكاة الثروة النقدية والحيوانية أن يكون بعد بلوغ النصاب، ودوران الحول (السنة)، غير أنه إذا عرضت حاجة تقتضي تعجيل الزكاة جاز تعجيلها، لما ثبت عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه: أن العباس رضي الله عنه سأل النبي ﷺ في تعجيل صدقته قبل أن تحل، فرخص له في ذلك، [أخرجه أحمد والترمذي]. وبناء عليه فإنه يجوز تقديم الزكاة وإخراجها قبل حلول موعدها (أي الحول)، وفي ذلك ما لا يخفى من المصلحة الظرفية التي تعود على فئة من المواطنين، بمساعدتهم على تجاوز صعوبات الحجر الصحي الذي فرض بسبب الوضعية الاستثنائية»³⁰.

وتطرق أيضاً دائرة الإفتاء الأردنية لأهم مصارف الزكاة في هذه الأيام في فتوى لها بتاريخ 2/4/2020 م وفيها:

« وقد بين الفقهاء أوصاف من يعطى من الزكاة وخاصة الفقراء والمساكين وهم: كل من ليس له مال أو عمل يدر له مالاً يكفي احتياجاته الأساسية من مأكلاً ومشرباً ومسكناً بالحد اللائق بأمثاله، وما يحقق لهم الكفاية دون حاجة إلى أحد وبدون تفتير على أنفسهم. وبناءً على ما تقدم، فكل من اتصف بواحدة من هذه الأوصاف أو أكثر، جاز إعطاؤه من مال الزكاة، وأما من لم يتصف بأي منها فلا يجوز إعطاؤه من مال الزكاة، ولكن يجوز إعطاؤه من الصدقات والهبات فهذه بابها أوسع والله سبحانه وتعالى يتقبل من المحسنين والمتصدقين، والله أعلم»³¹.

وفي نهاية هذا المطلب نسأل الله سبحانه وتعالى أن يرفع عنا هذا البلاء وأن يرحمنا برحمته، وأن يعيد الأمن والاستقرار لسائر البلاد هو مولانا فنعم المولى ونعم النصير.

المبحث الثاني: تأجيل الزكاة وأثارها الاقتصادية والاجتماعية

- 1- نبذة عن تأجيل الزكاة.
- 2- أدلة المجيزين لتأجيل الزكاة.
- 3- أدلة المانعين لتأجيل الزكاة.
- 4- الأثار الاقتصادية والاجتماعية لتأجيل الزكاة.

28 دائرة الإفتاء الأردنية، جواز إخراج زكاة المال قبل حلول الحول، رقم فتوى: 3566، 2020. <https://www.aliftaa.jo/Question2.aspx?QuestionId=3566#.XpTeSJM8aDY>

29 مرجع سابق، دائرة الإفتاء الأردنية.

30 الجمهورية الجزائرية، وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، جواز تعجيل زكاة المال، 2020.

31 مرجع سابق، دائرة الإفتاء الأردنية، الزكاة لمن لا عمل له ولا مال يسد حاجته، فتوى: 3568، 2020.

<https://www.aliftaa.jo/Question2.aspx?QuestionId=3568>

أولاً: نبذة عن تأجيل الزكاة: تأجيل الزكاة من القضايا المهمة التي ناقشها العلماء، وكُتبت أبحاث عدة في هذا الموضوع، حتى يتبين للناس ماهية التأجيل، وحكمه الشرعي بناءً على الأدلة الواردة في القرآن والسنة النبوية المطهرة، واختلف العلماء في هذا الحكم وخصوصاً أن فريضة الزكاة الأصل فيها، إخراجها في وقت وجوبها إذا حال عليها الحول، ونظروا لبعض الحالات الفردية التي لم يتيسر لهم إخراج زكاتهم عند حولان حولها، وأيضاً كانت الغاية من تأدية الزكاة في وقت وجوبها، تقديم المعونة لآلاف الأسر المحتاجة لضعف مواردهم المالية، وبقية المصارف الأخرى للزكاة، فشرع الزكاة لغاية معينة، وهي انتقال تلك الأموال للوعاء الزكوي من أيدي الأغنياء إلى أيدي الفقراء، وهذا الانتقال يتحقق عند موعد وجوبها. وبالنظر للمبحث السابق، وهو تعجيل الزكاة، نرى أن الغاية تحققت من الزكاة في تأديتها، حتى قبل حولان الحول، لأنها وصلت لأيدي المستهدفين من الزكاة، وهذا ما دفع البعض من الدول في ظل وجود الأزمات، المطالبة بتعجيل الزكاة. أما تأجيل الزكاة هل يحقق تلك الغاية؟

إذن هذا الموضوع بحاجة أيضاً لتتبع آراء الفقهاء، والأدلة التي اعتمدوا عليها في تخريج المسألة وبيان حكمها، ونحن بحاجة أيضاً أن ننظر في أبعادها الاقتصادية والاجتماعية على مستوى الفرد والمجتمع، فنحن اليوم بأمر الحاجة عن ما مضى أن نتطرق لهذه المسألة ونطرحها على طاولة البحث، لأن الزكاة في ظل الأزمات الاقتصادية التي نعيشها أو التي سنعيشها أصبحت جانباً مهماً وركيزة أساسية، وكانت غير مفعلة بالشكل المطلوب، واليوم تدعو الحكومات والمؤسسات لتفعيل دور الزكاة لما تواجهه من ظروف اقتصادية صعبة، ولهذا قضية تأجيل الزكاة يُنظر إليها بعين الاعتبار، وقبل ذلك يُنظر للموقف الشرعي في هذه المسألة حتى تتضح الصورة بشكلها الكامل أمام المزمكي.

ثانياً: أدلة المجيزين لتأجيل الزكاة: اختلف العلماء في حكم من بلغ النصاب ماله وحال عليه الحول، ثم بعد ذلك قام بتأخير دفع الزكاة إلى مستحقيها، فرأى بعض الفقهاء الجواز، ومنهم الإمام أبو حنيفة³². ورأى بعضهم المنع لما اعتمدوا عليه من النصوص الواردة في القرآن والسنة، ومن الأدلة التي استشهدوا بها المجيزين ما يلي:

الدليل الأول: أن الأمر بأداء الزكاة في قوله تعالى: «وآتوا الزكاة»³³، وقوله: «وآتوا حقه يوم حصاده»³⁴ على التراخي لا على الفور³⁵. ومعنى أنها على التراخي، أي أن المكلف له أن يؤدي الزكاة متى شاء، فمعه منذ وقت وجوبها حتى آخر عمره، وهذا هو الأمر المطلق التي قصدته الحنفية.

فذهب الحنفية إلى أن صيغة الأمر المطلق عن التقييد الزمني لا تدل على الفور القاضي بطلب الإتيان، وامتنال الفعل عقب ورود الأمر، ولا تدل على التراخي، إنما صيغة الأمر موضوعة لطلب الفعل، وإيجاد حقيقته واقعاً، فهي إذن لمطلق الطلب، من غير تقييد بفور أو تراخ³⁶. وبسبب إطلاق الطلب الذي قالوا به الحنفية، وعدم تقييده بالفور أو التراخي، ذهبوا إلى أنه على سبيل التراخي لا على الفور.

الدليل الثاني: أيضاً من الأمور التي استدلوا بها، هلاك المال بعد حولان الحول عليه وبلوغه النصاب، لا يضمن المكلف، حتى ولو كانت الزكاة على الفور. بخلاف صوم رمضان فإنه مطلوب فوراً رؤية هلاله، لذلك من آخر صومه وجب عليه قضاؤه³⁷.

ثالثاً: أدلة المانعين لتأجيل الزكاة

الدليل الأول: قوله تعالى: «وآتوا الزكاة»³⁸، وقوله: «وآتوا حقه يوم حصاده»³⁹. أن الأمر فيهما محمول على الفور،

32 ابن عابدين، حاشية رد المحتار على الدر المختار، ج2، عالم الكتب، مصر، 1423هـ، ص271.

33 سورة الأنعام، آية3.

34 سورة الأنعام، آية43.

35 الداية، سلمان، حكم إخفاء الزكاة وتأخيرها، جامعة الأقصى، ج12، ع2، 2008، ص16.

36 المرجع السابق، ص16.

37 مرجع سابق، الشويخ، ص32، بتصرف.

38 سورة الأنعام، آية3.

39 سورة الأنعام، آية43.

وكذلك في كل أمر مطلق عن قيد التأقيت، أو التحديد بزمن معين، وهو مذهب أكثر المالكية، والحنابلة، وبعض الشافعية وهو من المختار عندنا⁴⁰.

إن تأدية الزكاة تكون على الفور، وليس المقصود في الآيات الكريمة التراخي، كما قال الحنفية، ودلت على أن العبادات تفيد الفورية حديث النبي ﷺ في صلح الحديبية، عندما أمر أصحابه أن يقوموا فينحروا ثم يحلقوا، ثم بعد ذلك ما قام منهم رجل واحد، وعندما ذكر ما حدث لأم سلمة رضي الله عنها، أشارت عليه أن يقوم فينحروا ويحلق دون أن يكلمهم. فخرج فلم يكلم أحداً منهم حتى فعل ذلك نحر بدنه ودعا حالفه فحلقه فلما رأوا ذلك قاموا فنحروا وجعل بعضهم يحلق بعضاً⁴¹.

والذي نستدل به هنا أن النبي ﷺ غضب عند عدم قيامهم للنحر والحلق، وهذا يفيد الفورية في أمر النبي ﷺ، الذي أمرهم به. **الدليل الثاني:** أيضاً قوله تعالى: (والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فيبشروهم بعذاب أليم)⁴² استدلوها من هذه الآية الكريمة، أن تأخير الزكاة بدون عذر يكون اكتناز، وهذا الأمر محرم لا يقبل من صاحبه، والصدقة تأخيرها مذموم وفيه ماطلة بالنسبة لمستحقيها.

الدليل الثالث: عن عائشة رضي الله عنها قالت: سمعت رسول الله ﷺ يقول: (ما خالطت الصدقة مالا قط إلا أهلكته)⁴³. وهذا فيه دلالة على أن تأخير الزكاة بعد وجوبها، يكون مهلكاً للمال، ومفسداً له، ولا يكون هذا الأثر إلا على أمر محرم⁴⁴. **الدليل الرابع:** أن المقصود من الزكاة دفع حاجة الفقير، وهي معجلة، فمتى لم تجب على الفور لم يحصل المقصود من الإيجاب على وجه التمام⁴⁵.

الترجيح: الذي أراه والله أعلم، أن تأجيل الزكاة لغير عذر أمر لا يجوز شرعاً، وبهذا يكون قد أحرى عبادة كلفه الله سبحانه وتعالى بها، وأرى أن أدلة المانعين للتأخير أقوى بالحجة والبيان، وقد تقوت عبادة الزكاة ودفعها لمستحقيها المكلف بحال موته، مما يترتب على تفريطه هذا غضب الله وعذابه. وبسبب تقصيره أيضاً قد يتعرض هذا المال للتلف، وعلى رأي المجيزين أنه لا يضمن هذا المال، ولكن الصحيح أنه يضمن هذا المال لأنه ناتج عن تقصيره وتفريطه في عدم دفع الزكاة عند وقت وجوبها. أما في حالة وجود العذر لتأجيل الزكاة، فالضرورة تقدر بقدرها، ويرجع بهذا لأهل الاختصاص، كعدم وجود مستحقيها مثلاً أو إخراجها لفقراء أشد فقراً من غيرهم لوقت يسير، أما أن يؤخذ الحكم على إطلاقه هكذا فلا يجوز، لأن الزكاة عون مالي قوي للمستحقين من الفقراء والمساكين والمحتاجين، يستحقونها عند حلولها، حتى يحصنوا أنفسهم من مديديهم للناس، ولا شك أيضاً أن إخراج الزكاة في وقتها أنفع للمكلف من تراكم الواجبات عليه، ومن عجزه مستقبلاً عن ادائها.

رابعاً: الآثار الاقتصادية والاجتماعية لتأجيل الزكاة

1. عدم دفع أموال الزكاة بطريقة منظمة وعادلة يساهم في زيادة معدلات الفقر، وهذه الغاية التي لطالما سعت الزكاة للحد منها، وهي الهدف الأساسي والغاية المثلى من فرضها للمصارف الثمانية، ومنهم الفقراء في الدرجة الأولى.
2. قد ينشأ عن تأجيل الزكاة، انتشار البغضاء بين الفقير والغني، لأن الفقير سيشتد وقتها بأنه مُنع من حق له ضمنته الشريعة الإسلامية.
3. أيضاً الزكاة تعد دورية، ففي كل سنة يعتاد الفقير على أخذها من المكلف، وتأخير الزكاة عن وقتها يُحدث خلل في النمط الاستهلاكي لمستحقيها.

40 مرجع سابق، حكم إخفاء الزكاة وتأخيرها، ص17.

41 العسقلاني، أحمد بن علي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، 1407، دار الريان للتراث، ج5، ص388.

42 سورة الأنعام، آية34.

43 الشوكاني، محمد بن علي، نيل الأوطار، 1413، دار الحديث، مصر، ط1، ج4، ص177.

44 مرجع سابق، التوقيت الحولي في الزكاة، ص30.

45 مرجع سابق، التوقيت الحولي في الزكاة، ص31.

4. قد يؤدي تأخير الزكاة عن وقتها، لاختلاط الأموال بعضها ببعض، فيصبح من الصعب على صاحبها أن يفرق بين المال المستحق للزكاة وباقي أمواله الأخرى.
 5. في حالة الضرورة بدلاً من أن نلجأ لتأخير الزكاة، نتجه لتغيير نسبة نقدية الزكاة، وهذه نرجع فيها لولي الأمر؛ وذلك (أن لولي الأمر أن يجمع الزكاة نقداً في ظروف اقتصادية معينة ويستطيع جمعها أعياناً في ظروف اقتصادية أخرى)⁴⁶. وهذا تعريف تغيير نسبة نقدية الزكاة، وقال أيضاً: (ففي حالة التضخم يمكن لولي الأمر أن يجمع الزكاة نقداً عن جميع الأموال الزكوية...) ⁴⁷، وقال: (وفي حالة الانكماش فإن ولي الأمر يأخذ الزكاة على شكل سلع عينية ويوزعها على المحتاجين).⁴⁸
 6. تأخير الزكاة، يعد مهلكاً للمال ومفسداً له، ويجني على صاحبه جنابة عظيمة، لأنه إن أخر الزكاة لغير عذر، لم يحقق الغاية التي شرعت لها الزكاة، أما في حالة العذر فقلنا سابقاً الضرورة تقدر بقدرها، كما حدث عام الرمادة.
- هذه الآثار التي تم ذكرها تبين الأمور السلبية التي تلحق بتأخير الزكاة.

الخاتمة

الحمد لله في البدء والختام، والصلاة والسلام على رسوله، وعلى آله وأصحابه الكرام. وبعد فهذه أهم النتائج التي تم التوصل إليها في هذا البحث:

1. أن الراجح في مسألة تعجيل الزكاة بعد بلوغ النصاب هو الجواز، أما قبل بلوغ النصاب فلا يجوز.
2. تعجيل الزكاة في ظل وجود الأزمات الاقتصادية، أمرٌ مهم لا بد منه، وأن السبب الداعي لتعجيل الزكاة، الفقر الطارئ والبطالة الطارئة.
3. تعجيل الزكاة قبل وقت الوجوب، لها آثار اقتصادية واجتماعية، تؤثر على المجتمع ككل، وعلى الأفراد بشكل خاص، وتبين أن تلك الآثار تعد إيجابية وذات أهمية كبيرة.
4. بيان أهمية تعجيل الزكاة، في ظل أزمة كورونا التي يتعرض لها العالم اليوم بشكل كبير.
5. تعجيل الزكاة قبل وقت وجوبها يعد من باب الرفق بالمكلف، وهنا المكلف لهذا المال رضي لنفسه بالأشد ألا وهو إخراج الزكاة قبل موعد وجوبها.
6. جواز تعجيل الزكاة لمدة عامين، استدلالاً بحديث العباس رضي الله عنه، عندما رخص له النبي ﷺ، بتعجيل زكاته عن عامين.
7. تأجيل إخراج الزكاة بعد حلول الحول عليها، وبلوغها النصاب، أمرٌ محرم، لغير عذر شرعي، أما في حالة وجود العذر، فالضرورة آنذاك تقدر بقدرها، كما حصل عام الرمادة.
8. تبين أن لتأجيل الزكاة آثار اقتصادية واجتماعية سلبية على المجتمع ككل، وعلى الأفراد بشكل خاص، وتحدث خلل في النمط الاستهلاكي لمستحقيها.
9. ويقترح في حال دعت الضرورة الاقتصادية إلى تأخير الزكاة، أن نتجه إلى تغيير نسبة نقدية الزكاة، بدلاً من تأخيرها.

هذه أهم النتائج التي تم التوصل إليها، من خلال هذا البحث، فإن أحسنت في هذا البحث، فمن توفيق الله، وإن أسأت وأخطأت، فمني ومن الشيطان، وأسأل الله أن يقينا شرور أنفسنا، وأن يغفر ذنوبنا، ويستر عيوبنا، ويقبل توبتنا، إنه قريب مجيب، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

46 عبادة، إبراهيم عبد الحلیم، السياسة النقدية ضوابطها وموجهاتها في اقتصاد إسلامي، 2011، اردب، جامعة اليرموك، ص18.

47 مرجع سابق، السياسة النقدية ضوابطها وموجهاتها في اقتصاد إسلامي، ص18.

48 المرجع السابق

التوصيات:

- ضرورة محاكاة الجهات المختصة لتعجيل الزكاة في ظل الأزمات الاقتصادية، وخصوصاً في ظل ما خلفته أزمة كورونا.
- ضرورة تفعيل آلية تعجيل الزكاة كأداة من أدوات السياسة النقدية، وذلك لما تتركه من آثار إيجابية على الاقتصاد الكلي في ظل الجوائح؛ كجائحة كورونا.
- مراجعة مسائل تأجيل اخراج الزكاة والنظر فيها ومراعاة وجود الأعداء والضرورات من خلال إعادة قراءة فقه الجوائح في ضوء الوضع الراهن.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The authors have no conflict of interest to declare.

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

References

قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- ابن قدامة، عبد الله بن أحمد، المغني، 1388هـ، مصر، القاهرة، مكتبة القاهرة، ج2.
- ابن عابدين، محمد أمين، حاشية ابن عابدين، 1412، بيروت، دار الفكر، ج2.
- ابن تيمية، أحمد عبد الحلیم، مجموع الفتاوى، 1416، المدينة، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
- أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد، 1420، جماعة مؤسسة الرسالة، ج2.
- العسقلاني، أحمد بن علي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، 1407، دار الريان للتراث، ج5.
- ابن عابدين، محمد أمين، حاشية رد المحتار على الدرر المختار، 1423، مصر، عالم الكتب، ج2.
- الألباني، محمد ناصر الدين، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، 1405، بيروت، المكتب الإسلامي، ج3.
- ابن رشد، محمد بن أحمد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، 1425، القاهرة، دار الحديث، ج2.
- ابن ماجه، سنن ابن ماجه، باب من استفاد مالا، (د.ت)، مكتبة دار احياء الكتب العربية، ج3.
- أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الزكاة، باب في زكاة السائمة، 1430هـ، دار الرسالة العلمية، ط1، ج2.
- الدارقطني، سنن الدارقطني، كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة بالحول، 1424هـ، مؤسسة الرسالة، ط1، ج2.
- الشويخ، عبد السلام، التوقيت الحولي في الزكاة وما يترتب عليها من آثار، مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، 2016.
- الداية، سليمان بن نصر بن أحمد، حكم إخفاء الزكاة وتأخيرها، 2008، جامعة الأقصى، ج12، ج2.
- الثوكاني، محمد بن علي، نيل الأوطار، 1413، مصر، دار الحديث، ط1، ج4.
- العامر، صالح بن عبد اللطيف، أحكام تعجيل الزكاة، 2015، السعودية، مجلة الجمعية الفقهية السعودية.
- الجدعاني، حامد بن حميدان، التعجيل في إخراج الزكاة - دراسة فقهية، مكة المكرمة، جامعة أم القرى.
- عبادة، إبراهيم عبد الحلیم، السياسة النقدية ضوابطها وموجهاتها في اقتصاد إسلامي، 2011، اربد، جامعة اليرموك.
- اللاوي، عقبة، فوزي محيريق، نمذجة الآثار الاقتصادية للزكاة، 2011.
- الخطيب، محمود، نقل الزكاة وإمكانية تعجيلها أو تأخيرها، 2012، وزارة الأوقاف والشؤون والمقدسات الإسلامية.
- العثيمين، محمد بن صالح، الشرح الممتع على زاد المستقنع، 1422، دار ابن الجوزي، ط1، ج6.
- الشربيني، محمد بن أحمد، مغني المحتاج، بيروت، دار الكتب العلمية، ج2.
- دار الإفتاء الأردنية، جواز إخراج زكاة المال قبل حلول الحول:
- <https://www.aliftaa.jo/Question2.aspx?QuestionId=3566#XpTeSjM8aDY>
- وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، الجزائر، جواز تعجيل الزكاة:
- <https://www.aliftaa.jo/Question2.aspx?QuestionId=3568>

Bekir Kuzudişli, *Hadis Rivayetinde Bağlam: Sebebü İrâdi'l-hadîs*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2020 (ISBN: 978-975-2484-55-9)

Bekir Kuzudisli, *Context in Hadith Narration: Sababu Irad al-Hadith*, Klasik Yayinlari 2020

Ahmet Eşer¹ 



Sorumlu yazar/Corresponding author:

Ahmet Eşer (Arş. Gör. Dr.), Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, Balıkesir, Türkiye
E-posta: ahmet_esher@hotmail.com
ORCID: 0000-0003-4948-8337

Makale Geliş: 25.08.2021

Revizyon Talebi/Revision Requested:
02.09.2021

Son Revizyon/Last Revision Received:
06.09.2021

Kabul/Accepted: 09.09.2021

Atıf/Citation: Eşer, Ahmet. Bekir Kuzudişli, *Hadis Rivayetinde Bağlam: Sebebü İrâdi'l-hadîs*, İstanbul: Klasik Yayınları. *İslam Tetkikleri Dergisi- Journal of Islamic Review* 11/2, (Eylül 2021): 1025-1028.
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2021.986986>



Anahtar Kelimeler: Hadis, İradu'l-Hadis, Rivayet
Keywords: Hadith, Irad al-Hadith, Riwayat

Hadis tarihine dair çalışmalar, isnad kullanımında yaşanan dönüşüm dikkate alınmak suretiyle temel metinlerin derlendiğine işaret amacıyla tasnif öncesi ve sonrası şeklinde bir ayrıma tabi tutularak birçok çalışmaya konu olmuştur. Buna rağmen I/VII. asır ise günümüze ulaşan kaynakların azlığı sebebiyle dönemi yorumlamada yaşanan bazı sınırlılıklara sahip olduğu için nispeten yüzeysel anlatılmaktadır. Hâlbuki bir hadisin sahâbeden tâbiûn tabakasına geçişi yani rivayeti, genelde hadis tarihini ve özeldde ise sünnetin nakledilme serüvenini kavramada son derece önemlidir.

I/VII. asır hadis rivayetini ve ilgili dönemin yapısını anlamada önemli bir role sahip olduğu görülen *sebebü îrâdî'l-hadise* (hadisin rivayet sebebine) dair bilgiler, incelediğimiz kitabın hareket noktasıdır. Tanıtılan eserin başlığında, hem muhtevasını yansıtmak hem de hadis ilmi denilince rivayetlerin sebeplerine dair ilk zihne gelen “*sebebü vürûdî'l-hadis*” terkiibinden ayırmak amacıyla “*sebebü îrâdî'l-hadis*” kullanımı tercih edilmiştir.

Mezkûr kitap, giriş ve üç bölüm olarak tasnif edilmiştir. Girişte (s. 13-28), eserin metodu ve kaynakları ile çalışmanın odaklandığı “bağlam” ve “*sebebü îrâdî'l-hadis*” kavramları vurgulanmaktadır.

Sebebü Îrâdî'l-Hadis Işığında Hadis Tarihini Yeniden Okumak başlıklı birinci bölümde (s. 29-100), bizzat hadis metinlerinden diğer bir ifadeyle bu metinlerin girişinde yer alan *sebeb-i îrâdlar* incelenmektedir. Hadislerin rivayet sebeplerinin I/VII. asır hadis rivayetini anlamadaki fonksiyonunu ortaya koymayı hedefleyen eser, ilk dönem hadis tarihini tedvin öncesi ve sonrası şeklinde ikili bir tasnife tabi tutularak irdelemektedir. Konunun daha iyi anlaşılması amacıyla ilk olarak, erken dönem hadis rivayetinde bir dönüm noktası teşkil eden tedvin faaliyeti ve sistemli hadis rivayeti incelenmektedir. Ardından tedvin öncesi rivayet şekilleri ise *sebebü îrâdî'l-hadis* yani hadis rivayetinde bağlam başlığı altında ele alınmaktadır. İlk asırda hadisler, genel olarak olaylar meydana geldikçe rivayetlerin zihinde canlanması neticesinde ihtiyaca binaen veya yarı sistemli tarzda ilim halkalarında nakledilmektedir. Tedvin sonrasında ise söz konusu hadisler artık belli kural ve kaideler çerçevesinde hadis halkalarında sistemli olarak rivayet edilmeye başlanmıştır. Bu evre, rivayet anlayışının netleştirilmesi için ilk defa bir teklif mahiyetinde “sistemli hadis rivayeti”, “ihtiyaca binaen hadis rivayeti” ve “yarı sistemli hadis rivayeti” kavramlarıyla ifade edilmiştir. Müksirûn ve mükillûn sahâbilerden hareketle tahlil edilen yarı sistemli hadis rivayeti, tedvin öncesindeki rivayet ortamının yapısını ortaya koymak üzere seçilmiştir.

İhtiyaç Anında Rivayette Bulunan Sahâbileri Hadis Nakline Sevmeden Etkenler (s. 101-192) başlığı taşıyan ikinci bölüm, I/VII. asırda hadis rivayetine vesile olan konulara ayrılmıştır. İdarecilik görevi, fitne olayları, zihne takılan çeşitli sorular, ibadetler ve günlük olaylar ile hatıralar bu bağlamda zikredilen hususlardandır. Sistemli hadis rivayeti dikkate alındığında bir sahâbînin idareci olması veya patlak veren fitne hadiseleri ilk bakışta ilim elde etme/nakletme açısından bir engel gibi görünse de aslında bunların hadislerin sahâbeden tâbîûna geçişinde rivayet edilmesine zemin hazırlayan etkenler olduğu söylenebilir. Bu bağlamda hilafet/idare makamına gelen bir sahâbînin, sistematik hadis rivayeti dikkate alındığında normal şartlarda meşguliyeti sebebiyle hadis naklinden uzak kalacağı düşünülürken ihtiyaca binaen hadis rivayeti söz konusu olduğunda bunun tam tersinin gerçekleştiği görülmektedir. Örneğin Hz. Osman’ın naklettiği hadislerin büyük kısmının hilafeti döneminde kendisine arz edilen meselelere binaen zikredilmesi veya fitne olaylarının yaşanan olumsuz hadiselerle çözüm getirme hedefinden hareketle birçok hadisin rivayetine zemin oluşturduğu ifade edilebilir. Ancak burada ilgili sahâbenin öncelikli amacının, merfû bir hadis rivayetinden ziyade bir sorunu çözme, sorulan bir soruya fetva verme ve hac ya da oruç gibi bir ibadeti yerine getirme gayreti olduğu ifade edilmelidir.

I/VII. asrın ikinci yarısına gelindiğinde geçen zaman diliminde sahâbîlere yöneltilen soruların farklılaştığı, fikhî soruların yanı sıra Resûl-i Ekrem (s.a.v.) ile yaşanan şahsi ve duygusal hadiselerin ön plana çıktığı ve bunun benzer şekilde bunun maddî hatıralara da yansıdığı görülmektedir. Rasûlullah'ın bardağı, elbisesi, saç teli, na'linleri gibi maddî hatıralara dair anekdotlar ve Hz. Peygamber'le yapılan bir savaşla alakalı hatıralardan hareketle dolaylı bazı meselelerin nakledilmesi bu kapsamda zikredilebilecek örneklerdendir.

Sebebü İrâdî'l-Hadîs Bilgileri Işığında I/VII. Asırda Hadis Meselelerine Yeniden Bakış (s. 193-287) unvanıyla ele alınan üçüncü bölümde, bazı hadis meselelerinin gözden geçirilmesi hedeflenmektedir. Bu kapsamda sahâbe algısında yaşanan değişim, hadis rivayetinin psikolojik boyutu ve hadis rivayetinde yerellik unsuru gibi konular incelenmektedir.

Büyük sahâbîler zamanında şahit isteme, Kurân'a veya Hz. Peygamber'in (a.s.) uygulamalarına arz ederek bunlara aykırı olanlara itiraz etme gibi uygulamaların, fitne olayları ve toplumda farklı fikirlerin yayılması gibi etkenlerle yaşanan güven kaybı neticesinde "Sen bunu Resûlullah'tan işittin mi?" şeklinde bir kaynak sorgulamasına dönüştüğü söylenebilir. Bu tür sorgulamaların yaygınlaşması, Enes b. Mâlik (r.a.) ve Ebû Saîd el-Hudrî (r.a.) başta olmak üzere sahâbîleri rahatsız edip öfkelenirmiştir. Bununla birlikte ilgili soruların, kimi zaman da meselenin herkes tarafından bilinmeyecek bir hususta olması veya söz konusu sahâbînin meşhur olmaması gibi sebeplerden de kaynaklandığı bilinmelidir. Bu ihtimaller gündeme geldiğinde ise, bazen hadisi işiten başka bir sahâbînin desteği/shahitliği bazen de bir tâbîinin başka bir sahâbîye ilgili hadisi sorması yoluyla teyid edilerek rivayet etrafından ortaya çıkan sıkıntı bertaraf edilmiştir.

Hz. Peygamber döneminde yaşanan bazı olumsuz hadiselerin I/VII. asırdaki anlatımlarında muhataplar ve aileleri henüz hayatta oldukları için kalıcı tesirleri olabileceği endişesiyle onları incitmek adına bazı sahâbîlerin her şeyin ayrıntısıyla anlatılmasına mesafeli yaklaşımları anlaşılmaktadır. Birçok hususta sadece olay anlatılıp menfi konumdaki kişilerin yalnızca "bir adam" ifadesiyle kimliğinin gizlenmesi de aynı gayeye matuftur. Mesela Tahrim suresinde kalpleri kayan iki hanımın kim olduğu veya Vahşi'nin Hz. Hamza'yı nasıl şehit ettiği gibi nispeten özel ya da münafıkların isimlerinin tek tek sayılmaması tarzındaki görece genel konularda bu durumun yansımaları açıkça görülmektedir. Benzer şekilde hanımların özel durumları ve aile hayatına dair mahrem konulara dair yapılan sorgulamalar da aile hayatına dair özel bazı noktaları ortaya çıkaracağı veya Hz. Peygamberin eşlerinin meselenin tarafı olması gibi nedenlerde psikolojik yönü ağır basan mevzulardır.

Hadis rivayetinde yerellik ifadesiyle ise çeşitli hadislerin ilk asırda büyük ölçüde belirli aileler, kabileler veya şehirlerde meşhur olması ve söz konusu rivayetlerin yoğun şekilde onlar tarafından nakledilmesi kastedilmektedir. Örneğin Medinedeki Ensar ve Muhacirler ile Eş'ariler'den veya Medine dışından gelen Abdülkays heyetinden kendileriyle alakalı rivayetler, nispeten daha uzun ve ayrıntılı nakledilmektedir. Bunların bizzat olayı yaşayan gruplar olması bu durumu makul kılarken fetihlerin ardından farklı bölge ve şehirlere dağılan sahâbîlerin ilminin/

riwayetlerinin, ikamet ettikleri bölgede toplanması ve daha çok orada meşhur olması tabii bir gelişme olarak kaydedilmelidir. Bu çerçevede Hicaz ve Irak bölgeleri öne çıkarken isnadların artık; “Haremeyn isnadları”, “Yemen isnadları”, “Şam isnadları” ve “Irak isnadları” şeklinde şehirlere nispet edildiği görülmektedir. Hadis rivayet tarihi dikkate alındığında tabii görülen bu durumun, hac ve umre maksadıyla Hicaz’a yapılan seyahatler veya rihlelerin sistematik hale gelmesiyle bölgeler arasındaki rivayet farkının azalarak hemen her coğrafyada mezkûr hadislerin yaygınlık kazandığı söylenebilir.

Bazı hadisler, bir sahâbîden birçok râvi kanalıyla nakledilirken kimi zaman da sadece bir kişi vasıtasıyla rivayet edildiği yani çoklu ve tekli isnadlarla kaydedilmiştir. Teferrüd diye isimlendirilen bu durum, isnadın aslu’s-sened denilen sahâbî tarafıyla yani rivayetlerin sahâbî tabasından tâbiûna intikaliyle ilgilidir. Bu durum I/VII. asırdaki hadis rivayetinin genel yapısıyla alakalıdır. O sebeple Zehebî’nin belirttiği gibi tâbiûn ve etbâu’t-tâbiîn tabakasındaki tekli rivayetler sahih ve sahih-garîb diye isimlendirilmiştir. Tedvin sonrası sistemli hadis nakline geçildiği etbâu’t-tâbiûnun öğrencilerinden itibaren ise artık garîb-ferd sayılan mezkûr rivayetlere şüphe ile yaklaşmıştır. Dolayısıyla bir hadis için garîb oluş doğrudan sıhhate engel değilse de teferrüd olgusuyla ilgili I/VII. asırdaki rivayetin yapısını ve tedvinden sonra ferd rivayetlere bakışı bilmek önem arz eder.

Nihayetinde hadis rivayetinde bağlam/sebeb-i îrâda dair tanıtılan bu çalışmanın en önemli katkısı, bizzat hadis metinlerinden hareketle rivayetlerin sahâbîden tâbiûna intikal olgusunu zihinlerde netleştirmesidir. Bu kapsamda tedvin/sistemli hadis rivayeti öncesi hadis rivayet tarihinde nispeten kapalı olan I/VII. asrın ilk yarısı ile ikinci yarısında yaşanan dönüşüm, “yarı sistemli hadis rivayeti” ve “ihtiyaca binaen hadis rivayeti” şeklinde bir ayrıma tabi tutularak incelenmiştir. Müellif bunu yaparken tedvin sonrası sistemli hadis rivayetinde, bazı hadislerin belli bölgelerde şöhret bulması, idareci olma ve fitne olayları gibi etkenlerin hadis halkası kurmaya engel olduğu yaklaşımının her zaman geçerli olmadığını ifade eder. Ona göre ilk bakışta dezavantaj gibi görünen söz konusu etkenler, aslında tedvin öncesi rivayet tarihinin tabii akışına uygundur ve bizzat bunlar, birçok rivayetin nakledilmesine zemin hazırlamıştır. Böylece bir olgunun, dönemin şartları gereğince farklı yorumlanabileceği ve bir rivayetin/sebeb-i îrâdın bazen üç dört açıdan delil olarak kullanılabilmesi bu çalışmadan elde edilen diğer katkılardır. Eserin satır arasında sebeb-i îrâda dair örneklerin artacağı ve konunun farklı boyutlarıyla ele alınacağı müellifin bir başka bir çalışmasının müjdesinin verilmesi de ilgili literatürü zenginleştirecek bir haber olarak kaydedilmelidir (s. 134).

Tanım

İslam Tetkikleri Dergisi, İslam Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi'nin yayınıdır. Açık erişimli, hakemli, yılda iki kere Mart ve Eylül aylarında yayınlanan bilimsel bir dergidir. 1953 yılında kurulmuştur. Dergiye yayınlanması için gönderilen bilimsel makaleler Türkçe, İngilizce ya da Arapça olmalıdır.

Amaç ve Kapsam

İslam Tetkikleri Dergisi, İslami ilimler alanında ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmalarını yayımlayarak İslami ilimler alanındaki bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.

İslam Tetkikleri Dergisi, Temel İslam Bilimleri, Felsefe ve Din Bilimleri ile İslam Tarihi ve Sanatları gibi İslami ilimler alanındaki disiplinler, interdisipliner ve multidisipliner metotları benimseyen ulusal ve uluslararası bilimsel çalışmalarına yer veren kör-hakemli bir dergidir.

İslam Tetkikleri Dergisi, Türkçe, İngilizce ve Arapça dillerinde yazılmış araştırma makalesi, araştırma notu, kitap değerlendirmesi, sempozyum tanıtımı, yazma eser tanıtımı türünde yapılan çalışmalarını yayımlamaktadır.

Tarihçe

1933 yılında İstanbul Dârülfünun'u İlahiyat Fakültesi'nin kapatılmasıyla Edebiyat Fakültesi bünyesinde kurulan İslam Tetkikleri Enstitüsü 1941 yılında kapatılmış ve 1953 yılında Müdürü Zeki Velidi Togan ve Müdür Yardımcısı Fuat Sezgin olmak üzere tekrardan faaliyete geçmiştir. 1982 yılında ismi Araştırma Merkezi olarak değiştirilen Enstitü 2018 yılında İstanbul Üniversitesi Rektörlüğü'ne bağlanmıştır. Tüm faaliyetlerinin yanında gerek Enstitü gerekse Merkez olarak kurum, bünyesinde hakemli bilimsel bir dergi faaliyetini de sürdürmüştür.

1953-1982 yılları arasında İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi, 1982-1995 yılları arasında ise İslam Tetkikleri Dergisi ismiyle dokuz cilt ve on dört farklı sayı yayınlanmıştır. 2020 Mart ayı itibarıyla yeniden yayını hayatına başlamıştır.

Editorial Politikalar ve Hakem Süreci**Yayın Politikası**

Dergi yayını etiğinde en yüksek standartlara bağlıdır ve Committee on Publication Ethics (COPE), Directory of Open Access Journals (DOAJ), Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA) ve World Association of Medical Editors (WAME) tarafından yayınlanan etik yayıncılık ilkelerini benimser; Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing başlığı altında ifade edilen ilkeler için: <https://publicationethics.org/resources/guidelines-new/principles-transparency-and-best-practice-scholarly-publishing>

Gönderilen makaleler derginin amaç ve kapsamına uygun olmalıdır. Orijinal, yayınlanmamış ve başka bir dergide değerlendirme sürecinde olmayan, her bir yazar tarafından içeriği ve gönderimi onaylanmış yazılar değerlendirmeye kabul edilir.

Makale yayınlanmak üzere Dergiye gönderildikten sonra yazarlardan hiçbirinin ismi, tüm yazarların yazılı izni olmadan yazar listesinden silinemez ve yeni bir isim yazar olarak eklenemez ve yazar sırası değiştirilemez.

İntihal, duplikasyon, sahte yazarlık/inkar edilen yazarlık, araştırma/veri fabrikasyonu, makale dilimleme, dilimleyerek yayın, telif hakları ihlali ve çıkar çatışmasının gizlenmesi, etik dışı davranışlar olarak kabul edilir. Kabul edilen etik standartlara uygun olmayan tüm makaleler yayından çıkarılır. Buna yayından sonra tespit edilen olası kuraldışı, uygunsuzluklar içeren makaleler de dahildir.

İntihal

Ön kontrolden geçirilen makaleler, iThenticate yazılımı kullanılarak intihal için taranır. İntihal/kendi kendine intihal tespit edilirse yazarlar bilgilendirilir. Editörler, gerekli olması halinde makaleyi değerlendirme ya da üretim sürecinin çeşitli aşamalarında intihal kontrolüne tabi tutabilirler. Yüksek benzerlik oranları, bir makalenin kabul edilmeden önce ve hatta kabul edildikten sonra reddedilmesine neden olabilir. Makalenin türüne bağlı olarak, bunun oranın %15 veya %20'den az olması beklenir.

Çift Kör Hakemlik

İntihal kontrolünden sonra, uygun olan makaleler baş editör tarafından orijinallik, metodoloji, işlenen konunun önemi ve dergi kapsamı ile uyumluluğu açısından değerlendirilir. Editör, makalelerin adil bir şekilde çift taraflı kör hakemlikten geçmesini sağlar ve makale biçimsel esaslara uygun ise, gelen yazıyı yurtiçinden ve /veya yurtdışından en az iki hakemin değerlendirmesine sunar, hakemler gerek gördüğü takdirde yazıda istenen değişiklikler yazarlar tarafından yapıldıktan sonra yayınlanmasına onay verir.

Genel İlkeler

Daha önce yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere başka bir dergide halen değerlendirmede olmayan ve her bir yazar tarafından onaylanan makaleler değerlendirilmek üzere kabul edilir.

Ön değerlendirmeyi geçen yazılar iThenticate intihal tarama programından geçirilir. İntihal incelemesinden sonra, uygun makaleler Editör tarafından orijinaliteleri, metodolojileri, makalede ele alınan konunun önemi ve derginin kapsamına uygunluğu açısından değerlendirilir.

Bilimsel toplantılarda sunulan özet bildiriler, makalede belirtilmesi koşulu ile kaynak olarak kabul edilir. Editör, gönderilen makale biçimsel esaslara uygun ise, gelen yazıyı yurtiçinden ve /veya yurtdışından en az iki hakemin değerlendirmesine sunar, hakemler

gerek gördüğü takdirde yazıda istenen değişiklikler yazarlar tarafından yapıldıktan sonra yayınlanmasına onay verir.

Makale yayınlanmak üzere dergiye gönderildikten sonra yazarlardan hiçbirinin ismi, tüm yazarların yazılı izni olmadan yazar listesinden silinemez ve yeni bir isim yazar olarak eklenemez ve yazar sırası değiştirilemez.

Yayına kabul edilmeyen makale, resim ve fotoğraflar yazarlara geri gönderilmez. Yayınlanan yazı ve resimlerin tüm hakları dergiye aittir.

Telif Hakkında

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını Creative Commons Atıf-GayrıTicari 4.0 Uluslararası (HYPERLINK “<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr>” CC BY-NC 4.0) <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr> olarak lisanslıdır. CC BY-NC 4.0 lisansı, eserin ticari kullanım dışında her boyut ve formatta paylaşılmasına, kopyalanmasına, çoğaltılmasına ve orijinal esere uygun şekilde atıfta bulunmak kaydıyla yeniden düzenleme, dönüştürme ve eserin üzerine inşa etme dâhil adapte edilmesine izin verir.

Açık Erişim İlkesi

İslam Tetkikleri Dergi’si açık erişimlidir ve derginin tüm içeriği okura ya da okurun dahil olduğu kuruma ücretsiz olarak sunulur. Okurlar, ticari amaç haricinde, yayıncı ya da yazardan izin almadan dergi makalelerinin tam metnini okuyabilir, indirebilir, kopyalayabilir, arayabilir ve link sağlayabilir. Bu HYPERLINK “<https://www.budapestopenaccessinitiative.org/translations/turkish-translation>” BOAI açık erişim tanımıyla uyumludur.

Derginin açık erişimli makaleleri Creative Commons Atıf-GayrıTicari 4.0 Uluslararası (HYPERLINK “<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr>” CC BY-NC 4.0) (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr>) olarak lisanslıdır.

İşleme Ücreti

Derginin tüm giderleri İstanbul Üniversitesi tarafından karşılanmaktadır. Dergide makale yayını ve makale süreçlerinin yürütülmesi ücrete tabi değildir. Dergiye gönderilen ya da yayın için kabul edilen makaleler için işleme ücreti ya da gönderim ücreti alınmaz.

Hakem Süreci

Daha önce yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere başka bir dergide halen değerlendirmede olmayan ve her bir yazar tarafından onaylanan makaleler değerlendirilmek üzere kabul edilir. Gönderilen ve ön kontrolü geçen makaleler iThenticate yazılımı kullanılarak intihal için taranır. İntihal kontrolünden sonra, uygun olan makaleler baş editör tarafından orijinallik, metodoloji, işlenen konunun önemi ve dergi kapsamı ile uyumluluğu

açısından değerlendirilir. Baş editör, makaleleri, yazarların etnik kökeninden, cinsiyetinden, cinsel yöneliminden, uyruğundan, dini inancından ve siyasi felsefesinden bağımsız olarak değerlendirir. Yayına gönderilen makalelerin adil bir şekilde çift taraflı kör hakem değerlendirmesinden geçmelerini sağlar.

Seçilen makaleler en az iki ulusal/uluslararası hakeme değerlendirmeye gönderilir; yayın kararı, hakemlerin talepleri doğrultusunda yazarların gerçekleştirdiği düzenlemelerin ve hakem sürecinin sonrasında baş editör tarafından verilir.

Hakemlerin değerlendirmeleri objektif olmalıdır. Hakem süreci sırasında hakemlerin aşağıdaki hususları dikkate alarak değerlendirmelerini yapmaları beklenir.

- Makale yeni ve önemli bir bilgi içeriyor mu?
- Öz, makalenin içeriğini net ve düzgün bir şekilde tanımlıyor mu?
- Yöntem bütünlüklü ve anlaşılır şekilde tanımlanmış mı?
- Yapılan yorum ve varılan sonuçlar bulgularla kanıtlanıyor mu?
- Alandaki diğer çalışmalara yeterli referans verilmiş mi?
- Dil kalitesi yeterli mi?

Hakemler, gönderilen makalelere ilişkin tüm bilginin, makale yayınlanana kadar gizli kalmasını sağlamalı ve yazar tarafında herhangi bir telif hakkı ihlali ve intihal fark ederlerse editöre raporlamalıdır. Hakem, makale konusu hakkında kendini vasıflı hissetmiyor ya da zamanında geri dönüş sağlaması mümkün görünmüyorsa, editöre bu durumu bildirmeli ve hakem sürecine kendisini dahil etmemesini istemelidir.

Değerlendirme sürecinde editör hakemlere gözden geçirme için gönderilen makalelerin, yazarların özel mülkü olduğunu ve bunun imtiyazlı bir iletişim olduğunu açıkça belirtir. Hakemler ve yayın kurulu üyeleri başka kişilerle makaleleri tartışamazlar. Hakemlerin kimliğinin gizli kalmasına özen gösterilmelidir.

Yayın Etiği ve İlkeler

İslam Tetkikleri Dergisi, yayın etiğinde en yüksek standartlara bağlıdır ve Committee on Publication Ethics (COPE), Directory of Open Access Journals (DOAJ), Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA) ve World Association of Medical Editors (WAME) tarafından yayınlanan etik yayıncılık ilkelerini benimser; Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing başlığı altında ifade edilen ilkeler için: <https://publicationethics.org/resources/guidelines-new/principles-transparency-and-best-practice-scholarly-publishing>

Gönderilen tüm makaleler orijinal, yayınlanmamış ve başka bir dergide değerlendirme sürecinde olmamalıdır. Her bir makale editörlerden biri ve en az iki hakem tarafından çift

kör değerlendirmeden geçirilir. İntihal, duplikasyon, sahte yazarlık/inkar edilen yazarlık, araştırma/veri fabrikasyonu, makale dilimleme, dilimleyerek yayın, telif hakları ihlali ve çıkar çatışmasının gizlenmesi, etik dışı davranışlar olarak kabul edilir.

Kabul edilen etik standartlara uygun olmayan tüm makaleler yayından çıkarılır. Buna yayından sonra tespit edilen olası kuraldışı, uygunsuzluklar içeren makaleler de dahildir.

Araştırma Etiği

İslam Tetkikleri Dergisi araştırma etiğinde en yüksek standartları gözetir ve aşağıda tanımlanan uluslararası araştırma etiği ilkelerini benimser. Makalelerin etik kurallara uygunluğu yazarların sorumluluğundadır.

- Araştırmanın tasarlanması, tasarımın gözden geçirilmesi ve araştırmanın yürütülmesinde, bütünlük, kalite ve şeffaflık ilkeleri sağlanmalıdır.
- Araştırma ekibi ve katılımcılar, araştırmanın amacı, yöntemleri ve öngörülen olası kullanımları; araştırmaya katılımın gerektirdikleri ve varsa riskleri hakkında tam olarak bilgilendirilmelidir.
- Araştırma katılımcılarının sağladığı bilgilerin gizliliği ve yanıt verenlerin gizliliği sağlanmalıdır. Araştırma katılımcıların özerkliğini ve saygınlığını koruyacak şekilde tasarlanmalıdır.
- Araştırma katılımcıları gönüllü olarak araştırmada yer almalı, herhangi bir zorlama altında olmamalıdır.
- Katılımcıların zarar görmesinden kaçınılmalıdır. Araştırma, katılımcıları riske sokmayacak şekilde planlanmalıdır.
- Araştırma bağımsızlığıyla ilgili açık ve net olunmalı; çıkar atışması varsa belirtilmelidir.
- Deneysel çalışmalarda, araştırmaya katılmaya karar veren katılımcıların yazılı bilgilendirilmiş onayı alınmalıdır. Çocukların ve vesayet altındakilerin veya tasdiklenmiş akıl hastalığı bulunanların yasal vasisinin onayı alınmalıdır.
- Çalışma herhangi bir kurum ya da kuruluşta gerçekleştirilecekse bu kurum ya da kuruluştan çalışma yapılacağına dair onay alınmalıdır.
- İnsan ğesi bulunan çalışmalarda, “yöntem” bölümünde katılımcılardan “bilgilendirilmiş onam” alındığının ve çalışmanın yapıldığı kurumdan etik kurul onayı alındığı belirtilmesi gerekir.

Yazarların Sorumluluğu

Makalelerin bilimsel ve etik kurallara uygunluğu yazarların sorumluluğundadır. Yazar makalenin orijinal olduğu, daha önce başka bir yerde yayınlanmadığı ve başka bir yerde,

başka bir dilde yayınlanmak üzere değerlendirmede olmadığı konusunda teminat sağlamalıdır. Uygulamadaki telif kanunları ve anlaşmaları gözetilmelidir. Telife bağlı materyaller (örneğin tablolar, şekiller veya büyük alıntılar) gerekli izin ve teşekkürle kullanılmalıdır. Başka yazarların, katkıda bulunanların çalışmaları ya da yararlanan kaynaklar uygun biçimde kullanılmalı ve referanslarda belirtilmelidir.

Gönderilen makalede tüm yazarların akademik ve bilimsel olarak doğrudan katkısı olmalıdır, bu bağlamda “yazar” yayınlanan bir araştırmanın kavramsallaştırılmasına ve dizaynına, verilerin elde edilmesine, analizine ya da yorumlanmasına belirgin katkı yapan, yazının yazılması ya da bunun içerik açısından eleştirel biçimde gözden geçirilmesinde görev yapan birisi olarak görülür. Yazar olabilmenin diğer koşulları ise, makaledeki çalışmayı planlamak veya icra etmek ve / veya revize etmektir. Fon sağlanması, veri toplanması ya da araştırma grubunun genel süpervizyonu tek başına yazarlık hakkı kazandırmaz. Yazar olarak gösterilen tüm bireyler sayılan tüm ölçütleri karşılamalıdır ve yukarıdaki ölçütleri karşılayan her birey yazar olarak gösterilebilir. Yazarların isim sıralaması ortak verilen bir karar olmalıdır. Tüm yazarlar yazar sıralamasını Telif Hakkı Anlaşması Formunda imzalı olarak belirtmek zorundadırlar.

Yazarlık için yeterli ölçütleri karşılamayan ancak çalışmaya katkısı olan tüm bireyler “teşekkür / bilgiler” kısmında sıralanmalıdır. Bunlara örnek olarak ise sadece teknik destek sağlayan, yazıma yardımcı olan ya da sadece genel bir destek sağlayan, finansal ve materyal desteği sunan kişiler verilebilir.

Bütün yazarlar, araştırmanın sonuçlarını ya da bilimsel değerlendirmeyi etkileyebilme potansiyeli olan finansal ilişkiler, çıkar çatışması ve çıkar rekabetini beyan etmelidirler. Bir yazar kendi yayınlanmış yazısında belirgin bir hata ya da yanlışlık tespit ederse, bu yanlışlıklara ilişkin düzeltme ya da geri çekme için editör ile hemen temasa geçme ve işbirliği yapma sorumluluğunu taşır.

Editör ve Hakem Sorumlulukları

Baş editör, makaleleri, yazarların etnik kökeninden, cinsiyetinden, cinsel yöneliminden, uyruğundan, dini inancından ve siyasi felsefesinden bağımsız olarak değerlendirir. Yayına gönderilen makalelerin adil bir şekilde çift taraflı kör hakem değerlendirmesinden geçmelerini sağlar. Gönderilen makalelere ilişkin tüm bilginin, makale yayınlanana kadar gizli kalacağını garanti eder. Baş editör içerik ve yayının toplam kalitesinden sorumludur. Gereğinde hata sayfası yayınlamalı ya da düzeltme yapmalıdır.

Baş editör; yazarlar, editörler ve hakemler arasında çıkar çatışmasına izin vermez. Hakem atama konusunda tam yetkiye sahiptir ve Dergide yayınlanacak makalelerle ilgili nihai kararı vermekle yükümlüdür.

Hakemlerin araştırmayla ilgili, yazarlarla ve/veya araştırmanın finansal destekçileriyle çıkar çatışmaları olmamalıdır. Değerlendirmelerinin sonucunda tarafsız bir yargıya varmalıdırlar. Gönderilmiş yazılara ilişkin tüm bilginin gizli tutulmasını sağlamalı ve yazar

tarafında herhangi bir telif hakkı ihlali ve intihal fark ederlerse editöre raporlamalıdır. Hakem, makale konusu hakkında kendini vasıflı hissetmiyor ya da zamanında geri dönüş sağlaması mümkün görünmüyorsa, editöre bu durumu bildirmeli ve hakem sürecine kendisini dahil etmemesini istemelidir.

Değerlendirme sürecinde editör hakemlere gözden geçirme için gönderilen makalelerin, yazarların özel mülkü olduğunu ve bunun imtiyazlı bir iletişim olduğunu açıkça belirtir. Hakemler ve yayın kurulu üyeleri başka kişilerle makaleleri tartışamazlar. Hakemlerin kimliğinin gizli kalmasına özen gösterilmelidir. Bazı durumlarda editörün kararıyla, ilgili hakemlerin makaleye ait yorumları aynı makaleyi yorumlayan diğer hakemlere gönderilerek hakemlerin bu süreçte aydınlatılması sağlanabilir.

Yazıların Hazırlanması

Dil

Derginin yayın dili Türkçe, İngilizce ve Arapça'dır.

Yazıların Hazırlanması ve Yazım Kuralları

Aksi belirtilmedikçe gönderilen yazılarla ilgili tüm yazışmalar ilk yazarla yapılacaktır. Makale gönderimi online olarak <https://dergipark.org.tr/tr/pub/iuislamtd> adresinden erişilen <https://dergipark.org.tr/tr/login> üzerinden yapılmalıdır. Gönderilen yazılar, makale türünü belirten ve makaleyle ilgili detayları içeren (bkz: Son Kontrol Listesi) Kapak Sayfası; editöre mektup, yazının elektronik formunu içeren Microsoft Word 2003 ve üzerindeki versiyonları ile yazılmış elektronik dosya ve tüm yazarların imzaladığı Telif Hakkı Anlaşması Formu eklenerek gönderilmelidir.

1. Yazılar Makale Şablonu kullanılarak hazırlanmalıdır. Makale ana metninde, çift taraflı kör hakemlik süreci gereği, yazarın / yazarların kimlik bilgileri yer almamalıdır.
2. Türkçe ve İngilizce olarak 150-250 kelime arasında öz olmalıdır. Öz anlaşılır ve de dilbilgisi açısından doğru olmalıdır.
3. Türkçe özün altında çalışmanın içeriğini temsil eden 5 Türkçe anahtar kelime olmalıdır. İngilizce özün altında içeriği temsil eden 5 İngilizce anahtar kelime olmalıdır.
4. Çalışmaların başlıca şu unsurları içermesi gerekmektedir: Türkçe başlık, öz ve anahtar kelimeler; İngilizce başlık, öz ve anahtar kelimeler; ana metin bölümleri, kaynaklar, tablolar ve şekiller.

Makale Türleri

Araştırma Makaleleri: Orijinal araştırma makaleleri derginin kapsamına uygun konularda önemli, özgün bilimsel sonuçlar sunan araştırmaları raporlayan yazılardır. Orijinal araştırma makaleleri, Öz, Anahtar Kelimeler, Giriş, Yöntem, Bulgular, Tartışma, Sonuçlar, Kaynaklar bölümlerinden ve Tablo, Grafik ve Şekillerden oluşur. Öz aşağıda belirtildiği gibi

yapılandırılmış olmalıdır. Özden sonra Giriş, Yöntem, Bulgular, Tartışma ve Sonuç bölümleri yer almalıdır.

Öz: Türkçe yazıların İngilizce özetlerinde mutlaka İngilizce başlık da yer almalıdır. Araştırma yazılarında Türkçe ve İngilizce özetler 150-250 kelime arasında olmalı ve aşağıdaki şekilde yapılandırılmalıdır:

Amaç/Aim: Yazının birincil ve asıl amacı;

Yöntem(ler)/Method(s): Veri kaynakları, çalışmanın iskeleti, çalışmaya katılanlar, görüşme/değerlendirmeler ve temel ölçümler;

Bulgular/Results: Ana bulgular;

Sonuç(lar)/Conclusion(s): Çıkartılacak sonuçlar belirtilmelidir.

Anahtar Kelimeler

Giriş: Giriş bölümünde konunun önemi, tarihçe ve bugüne kadar yapılmış çalışmalar, hipotez ve çalışmanın amacından söz edilmelidir. Hem ana hem de ikincil amaçlar açıkça belirtilmelidir. Sadece gerçekten ilişkili kaynaklar gösterilmeli ve çalışmaya ait veri ya da sonuçlardan söz edilmemelidir. Giriş bölümünün sonunda çalışmanın amacı, araştırma soruları veya hipotezler yazılmalıdır.

Yöntem: Yöntem bölümünde, veri kaynakları, hastalar ya da çalışmaya katılanlar, ölçekler, görüşme/değerlendirmeler ve temel ölçümler, yapılan işlemler ve istatistiksel yöntemler yer almalıdır. Yöntem bölümü, sadece çalışmanın planı ya da protokolü yazılırken bilinen bilgileri içermelidir; çalışma sırasında elde edilen tüm bilgiler bulgular kısmında verilmelidir.

Bulgular: Ana bulgular istatistiksel verilerle desteklenmiş olarak eksiksiz verilmeli ve bu bulgular uygun tablo, grafik ve şekillerle görsel olarak da belirtilmelidir. Bulgular yazıda, tablolarda ve şekillerde mantıklı bir sırayla önce en önemli sonuçlar olacak şekilde verilmelidir. Tablo ve şekillerdeki tüm veriyi yazıda vermemeli, sadece önemli noktaları vurgulanmalıdır.

Tartışma: Tartışma bölümünde o çalışmadan elde edilen veriler, kurulan hipotez doğrultusunda hipotezi destekleyen ve desteklemeyen bulgular ve sonuçlar irdelenmeli ve bu bulgu ve sonuçlar literatürde bulunan benzeri çalışmalarla kıyaslanmalı, farklılıklar varsa açıklanmalıdır. Çalışmanın yeni ve önemli yanları ve bunlardan çıkan sonuçları vurgulanmalıdır. Giriş ya da sonuçlar kısmında verilen bilgi ve veriler tekrarlanmamalıdır.

Sonuçlar: Çalışmadan elde edilen sonuçlar belirtilmelidir. Deneysel çalışmalar için ana bulguları kısaca özetleyerek tartışmaya başlamak, daha sonra bu bulgular için olası mekanizmaları veya açıklamaları ortaya koymak, sonuçları diğer ilgili çalışmalarla

karşılaştırmak, çalışmanın sınırlarını belirtmek, gelecekteki araştırmalar ve uygulamalar için bulguların işaret ettiği olası çıkarımlara değinmek yararlı olacaktır. Sonuçlar, çalışmanın amaçları ile bağlantılı olmalıdır, ancak veriler tarafından yeterince desteklenmeyen niteliksiz ifadeler ve sonuçlardan kaçınılmalıdır. Yeni hipotezler gerektiğinde belirtilmeli, ancak açıkça tanımlanmalıdır.

Şekil, Resim, Tablo ve Grafikler: Yazı içindeki şekil, resim, tablo ve grafikler Arap sayıları ile numaralandırılmalıdır. Şekillerin metin içindeki yerleri belirtilmelidir.

Derleme: Yazının konusunda birikimi olan ve bu birikimleri uluslararası literatüre yayın ve atıf sayısı olarak yansıtmış uzmanlar tarafından hazırlanmış yazılar değerlendirmeye alınır. Yazarları dergi tarafından da davet edilebilir. Bir bilgi ya da konunun varlığı son düzeyi anlatan, tartışan, değerlendiren ve gelecekte yapılacak olan çalışmalara yön veren bir formatta hazırlanmalıdır. Derleme yazısı, başlık, öz ve anahtar kelimeler, ana metin bölümleri ve kaynaklardan oluşmalıdır.

5. Yayınlanmak üzere gönderilen makale ile birlikte yazar bilgilerini içeren kapak sayfası gönderilmelidir. Kapak sayfasında, makalenin başlığı, yazar veya yazarların bağlı oldukları kurum ve unvanları, kendilerine ulaşılacak adresler, cep, iş ve faks numaraları, ORCID ve e-posta adresleri yer almalıdır (bkz. Son Kontrol Listesi).

6. Referanslar İSNAD 2 stiline uygun olarak hazırlanmalıdır.

Kaynaklar

Referans Stili ve Formatı

İslam Tetkikleri Dergisi, metin içi alıntılama ve kaynak gösterme için İSNAD atıf sistemini 2. edisyonunu. edisyonunu benimser. İSNAD 2. Edisyon hakkında bilgi için: <https://www.isnadsistemi.org/>

Kaynakların doğruluğundan yazar(lar) sorumludur. Tüm kaynaklar metinde belirtilmelidir. Kaynaklar aşağıdaki örneklerdeki gibi gösterilmelidir.

Son Kontrol Listesi

Aşağıdaki listede eksik olmadığından emin olun:

- Editöre mektup
 - ✓ Makalenin türü
 - ✓ Başka bir dergiye gönderilmemiş olduğu bilgisi
 - ✓ Sponsor veya ticari bir firma ile ilişkisi (varsa belirtiniz)
 - ✓ Kaynakların İSNAD2'ye göre belirtildiği
 - ✓ İngilizce yönünden kontrolünün yapıldığı
 - ✓ Yazarlara Bilgide detaylı olarak anlatılan dergi politikalarının gözden geçirildiği

- Telif Hakkı Anlaşması Formu
 - Daha önce basılmış materyal (yazı-resim-tablo) kullanılmış ise izin belgesi
 - Kapak sayfası
 - ✓ Makalenin kategorisi
 - ✓ Makale dilinde ve İngilizce başlık
 - ✓ Yazarların ismi soyadı, unvanları ve bağlı oldukları kurumlar (üniversite ve fakülte bilgisinden sonra şehir ve ülke bilgisi), e-posta adresleri
 - ✓ Sorumlu yazarın e-posta adresi, açık yazışma adresi, iş telefonu, GSM, faks nosu
 - ✓ Tüm yazarların ORCID'leri
 - ✓ Finansal destek (varsa belirtiniz)
 - ✓ Çıkar çatışması (varsa belirtiniz)
 - ✓ Teşekkür (varsa belirtiniz)
 - Makale ana metni
- Önemli: Ana metinde yazarın / yazarların kimlik bilgilerinin yer almaması gerekir.
- ✓ Türkçe ve İngilizce başlık
 - ✓ Özetler: 150-250 kelime Türkçe ve 150-250 kelime İngilizce
 - ✓ Anahtar Kelimeler: 5 adet Türkçe ve 5 adet İngilizce
 - ✓ Makale ana metin bölümleri
 - ✓ Finansal destek (varsa belirtiniz)
 - ✓ Çıkar çatışması (varsa belirtiniz)
 - ✓ Teşekkür (varsa belirtiniz)
 - ✓ Son notlar (varsa belirtiniz)
 - ✓ Kaynaklar
 - ✓ Tablolar-Resimler, Şekiller (başlık, tanım ve alt yazılılarıyla)

Description

Journal of Islamic Review - İslam Tetkikleri Dergisi is the publication of Research and Application Center of Islamic Studies of Istanbul University. It is an open access, scholarly, peer-reviewed journal published biannually in March and September. The journal was founded in 1953. Manuscripts submitted for publication should be in Turkish, English or Arabic.

Aim and Scope

The Journal of Islamic Review, is a double-blinded peer-reviewed journal that includes national and international scientific studies that apply disciplinary, interdisciplinary and multidisciplinary methods in the field of Islamic sciences such as Major Islamic Sciences, Philosophy and Religious Sciences, and Islamic History and Arts.

The Journal of Islamic Review is a double-blinded peer-reviewed journal that includes disciplinary, interdisciplinary and multidisciplinary national and international scientific studies in the field of Islamic sciences such as Major Islamic Sciences, Philosophy and Religious Sciences, and Islamic History and Arts.

The journal publishes research papers, research notes, book reviews, symposium promotions and manuscripts. Articles submitted to the Journal of Islamic Studies are evaluated according to the double blind review system.

Brief History

With the closure of İstanbul Dârülfünun (University) Faculty of Theology in 1933, the Institute of Islamic Studies, established within the Faculty of Literature, was closed down in 1941, and it was reopened again in 1953 with its Director Zeki Velidi Togan and Deputy Director Fuat Sezgin. The Institute, whose name was changed to Research Center in 1982, became affiliated to the rectorate of Istanbul University in 2018. In addition to all its activities both as an Institute and as a Center, the institution continued to publish a peer-reviewed scientific journal within its body.

Nine volumes and fourteen issues were published with the name of “Journal of the Institute of Islamic Studies” between 1953 and 1982 and the “Journal of Islamic Studies” between 1982 and 1995. The Journal of Islamic Studies, which will be published again as of March 2020, aims to publish studies in the field of Islamic Sciences and to present them to researchers.

Editorial Policies and Peer Review Process**Publication Policy**

The journal is committed to upholding the highest standards of publication ethics and pays regard to Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing published by the Committee on Publication Ethics (COPE), the Directory of Open Access

Journals (DOAJ), the Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA), and the World Association of Medical Editors (WAME) on <https://publicationethics.org/resources/guidelines-new/principles-transparency-and-best-practice-scholarly-publishing>

The subjects covered in the manuscripts submitted to the Journal for publication must be in accordance with the aim and scope of the Journal. Only those manuscripts approved by every individual author and that were not published before in or sent to another journal, are accepted for evaluation.

Changing the name of an author (omission, addition or order) in papers submitted to the Journal requires written permission of all declared authors.

Plagiarism, duplication, fraud authorship/denied authorship, research/data fabrication, salami slicing/salami publication, breaching of copyrights, prevailing conflict of interest are unethical behaviors. All manuscripts not in accordance with the accepted ethical standards will be removed from the publication. This also contains any possible malpractice discovered after the publication.

Plagiarism

Submitted manuscripts that pass preliminary control are scanned for plagiarism using iThenticate software. If plagiarism/self-plagiarism will be found authors will be informed. Editors may resubmit manuscript for similarity check at any peer-review or production stage if required. High similarity scores may lead to rejection of a manuscript before and even after acceptance. Depending on the type of article and the percentage of similarity score taken from each article, the overall similarity score is generally expected to be less than 15 or 20%.

Double Blind Peer-Review

After plagiarism check, the eligible ones are evaluated by the editors-in-chief for their originality, methodology, the importance of the subject covered and compliance with the journal scope. The editor provides a fair double-blind peer review of the submitted articles and hands over the papers matching the formal rules to at least two national/international referees for evaluation and gives green light for publication upon modification by the authors in accordance with the referees' claims.

General Principles

Only those manuscripts approved by its every individual author and that were not published before in or sent to another journal, are accepted for evaluation.

Submitted manuscripts that pass preliminary control are scanned for plagiarism using iThenticate software. After plagiarism check, the eligible ones are evaluated by editor-in-chief for their originality, methodology, the importance of the subject covered and compliance with the journal scope.

Short presentations that took place in scientific meetings can be referred if indicated in the article. The editor hands over the papers matching the formal rules to at least two national/international referees for evaluation and gives green light for publication upon modification by the authors in accordance with the referees' claims. Changing the name of an author (omission, addition or order) in papers submitted to the Journal requires written permission of all declared authors. Refused manuscripts and graphics are not returned to the author.

Copyright Notice

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International license (CC BY-NC 4.0) (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) and grant the Publisher non-exclusive commercial right to publish the work. CC BY-NC 4.0 license permits unrestricted, non-commercial use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.

Open Access Statement

The journal is an open access journal and all content is freely available without charge to the user or his/her institution. Except for commercial purposes, users are allowed to read, download, copy, print, search, or link to the full texts of the articles in this journal without asking prior permission from the publisher or the author. This is in accordance with the HYPERLINK “<https://www.budapestopenaccessinitiative.org/read>” BOAI definition of open access.

The open access articles in the journal are licensed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (HYPERLINK “<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.en>” CC BY-NC 4.0) license. (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.en>)

Article Processing Charge

All expenses of the journal are covered by the Istanbul University. Processing and publication are free of charge with the journal. There is no article processing charges or submission fees for any submitted or accepted articles.

Peer Review Process

Only those manuscripts approved by its every individual author and that were not published before in or sent to another journal, are accepted for evaluation.

Submitted manuscripts that pass preliminary control are scanned for plagiarism using iThenticate software. After plagiarism check, the eligible ones are evaluated by Editor-in-Chief for their originality, methodology, the importance of the subject covered and compliance with the journal scope. Editor-in-Chief evaluates manuscripts for their scientific

content without regard to ethnic origin, gender, sexual orientation, citizenship, religious belief or political philosophy of the authors and ensures a fair double-blind peer review of the selected manuscripts.

The selected manuscripts are sent to at least two national/international referees for evaluation and publication decision is given by Editor-in-Chief upon modification by the authors in accordance with the referees' claims.

Editor-in-Chief does not allow any conflicts of interest between the authors, editors and reviewers and is responsible for final decision for publication of the manuscripts in the Journal.

Reviewers' judgments must be objective. Reviewers' comments on the following aspects are expected while conducting the review.

- Does the manuscript contain new and significant information?
- Does the abstract clearly and accurately describe the content of the manuscript?
- Is the problem significant and concisely stated?
- Are the methods described comprehensively?
- Are the interpretations and conclusions justified by the results?
- Is adequate references made to other Works in the field?
- Is the language acceptable?

Reviewers must ensure that all the information related to submitted manuscripts is kept as confidential and must report to the editor if they are aware of copyright infringement and plagiarism on the author's side.

A reviewer who feels unqualified to review the topic of a manuscript or knows that its prompt review will be impossible should notify the editor and excuse himself from the review process.

The editor informs the reviewers that the manuscripts are confidential information and that this is a privileged interaction. The reviewers and editorial board cannot discuss the manuscripts with other persons. The anonymity of the referees is important.

Publication Ethics and Publication Malpractice Statement

Journal of Islamic Review - İslam Tetkikleri Dergisi is committed to upholding the highest standards of publication ethics and pays regard to Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing published by the Committee on Publication Ethics (COPE), the Directory of Open Access Journals (DOAJ), to access the Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA), and the World Association of Medical Editors (WAME) on <https://publicationethics.org/resources/guidelines-new/principles-transparency-and-best-practice-scholarly-publishing>

All parties involved in the publishing process (Editors, Reviewers, Authors and Publishers) are expected to agree on the following ethical principles.

All submissions must be original, unpublished (including as full text in conference proceedings), and not under the review of any other publication synchronously. Each manuscript is reviewed by one of the editors and at least two referees under double-blind peer review process. Plagiarism, duplication, fraud authorship/denied authorship, research/data fabrication, salami slicing/salami publication, breaching of copyrights, prevailing conflict of interest are unethical behaviors.

All manuscripts not in accordance with the accepted ethical standards will be removed from the publication. This also contains any possible malpractice discovered after the publication. In accordance with the code of conduct we will report any cases of suspected plagiarism or duplicate publishing.

Research Ethics

Journal of Islamic Review - İslam Tetkikleri Dergisi adheres to the highest standards in research ethics and follows the principles of international research ethics as defined below. The authors are responsible for the compliance of the manuscripts with the ethical rules.

- Principles of integrity, quality and transparency should be sustained in designing the research, reviewing the design and conducting the research.
- The research team and participants should be fully informed about the aim, methods, possible uses and requirements of the research and risks of participation in research.
- The confidentiality of the information provided by the research participants and the confidentiality of the respondents should be ensured. The research should be designed to protect the autonomy and dignity of the participants.
- Research participants should participate in the research voluntarily, not under any coercion.
- Any possible harm to participants must be avoided. The research should be planned in such a way that the participants are not at risk.
- The independence of research must be clear; and any conflict of interest or must be disclosed.
- In experimental studies with human subjects, written informed consent of the participants who decide to participate in the research must be obtained. In the case of children and those under wardship or with confirmed insanity, legal custodian's assent must be obtained.

- If the study is to be carried out in any institution or organization, approval must be obtained from this institution or organization.
- In studies with human subject, it must be noted in the method's section of the manuscript that the informed consent of the participants and ethics committee approval from the institution where the study has been conducted have been obtained.

Author Responsibilities

It is authors' responsibility to ensure that the article is in accordance with scientific and ethical standards and rules. And authors must ensure that submitted work is original. They must certify that the manuscript has not previously been published elsewhere or is not currently being considered for publication elsewhere, in any language. Applicable copyright laws and conventions must be followed. Copyright material (e.g. tables, figures or extensive quotations) must be reproduced only with appropriate permission and acknowledgement. Any work or words of other authors, contributors, or sources must be appropriately credited and referenced.

All the authors of a submitted manuscript must have direct scientific and academic contribution to the manuscript. The author(s) of the original research articles is defined as a person who is significantly involved in "conceptualization and design of the study", "collecting the data", "analyzing the data", "writing the manuscript", "reviewing the manuscript with a critical perspective" and "planning/conducting the study of the manuscript and/or revising it". Fund raising, data collection or supervision of the research group are not sufficient roles to be accepted as an author. The author(s) must meet all these criteria described above. The order of names in the author list of an article must be a co-decision and it must be indicated in the Copyright Agreement Form. The individuals who do not meet the authorship criteria but contributed to the study must take place in the acknowledgement section. Individuals providing technical support, assisting writing, providing a general support, providing material or financial support are examples to be indicated in acknowledgement section.

All authors must disclose all issues concerning financial relationship, conflict of interest, and competing interest that may potentially influence the results of the research or scientific judgment.

When an author discovers a significant error or inaccuracy in his/her own published paper, it is the author's obligation to promptly cooperate with the Editor to provide retractions or corrections of mistakes.

Responsibility for the Editor and Reviewers

Editor-in-Chief evaluates manuscripts for their scientific content without regard to ethnic origin, gender, sexual orientation, citizenship, religious belief or political philosophy of the authors. He/She provides a fair double-blind peer review of the submitted articles for

publication and ensures that all the information related to submitted manuscripts is kept as confidential before publishing.

Editor-in-Chief is responsible for the contents and overall quality of the publication. He/She must publish errata pages or make corrections when needed.

Editor-in-Chief does not allow any conflicts of interest between the authors, editors and reviewers. Only he has the full authority to assign a reviewer and is responsible for final decision for publication of the manuscripts in the Journal.

Reviewers must have no conflict of interest with respect to the research, the authors and/or the research funders. Their judgments must be objective.

Reviewers must ensure that all the information related to submitted manuscripts is kept as confidential and must report to the editor if they are aware of copyright infringement and plagiarism on the author's side.

A reviewer who feels unqualified to review the topic of a manuscript or knows that its prompt review will be impossible should notify the editor and excuse himself from the review process.

The editor informs the reviewers that the manuscripts are confidential information and that this is a privileged interaction. The reviewers and editorial board cannot discuss the manuscripts with other persons. The anonymity of the referees must be ensured. In particular situations, the editor may share the review of one reviewer with other reviewers to clarify a particular point.

Manuscript Organization

Language

The language of the journal is both Turkish, English and Arabic.

Manuscript Organization and Submission

All correspondence will be sent to the first-named author unless otherwise specified. Manuscript is to be submitted online via <https://dergipark.gov.tr/login> that can be accessed at <https://dergipark.org.tr/en/pub/iuislamtd> and it must be accompanied by a Title Page specifying the article category (i.e. research article, review etc.) and including information about the manuscript (see the Submission Checklist) and cover letter to the editor. Manuscripts should be prepared in Microsoft Word 2003 and upper versions. In addition, Copyright Agreement Form that has to be signed by all authors must be submitted.

1. Manuscripts should be prepared using the Article Template. Due to double blind peer review, manuscript file must not include any information about the author.

2. The abstract must be between 150–250 words and written as one paragraph. Please ensure that abstract reads well and is grammatically correct.
3. Underneath the abstract, 5 keywords that inform the reader about the content of the study should be specified.
4. The manuscripts should contain mainly these components: title, abstract and keywords; sections, references, tables and figures.

Article Types

Research Article: Original research articles report substantial and original scientific results within the journal scope. Original research articles are comprised of Abstract, Key Words, Introduction, Methods, Results, Discussion, Conclusion, References and Figures, Tables and Graphics. The abstract must be structured as in below. The abstract must be followed by Introduction, Method, Results, Discussion and Conclusions.

Abstract: The abstracts in the language of the article and in English must be between 150-250 words and structured as follows: aim, method, results, and conclusions.

Aim; the primary purpose of the article;

Method; data sources, design of the study, participants, interventions, and main outcome measures;

Results; key findings;

Conclusions; Conclusions derived from the study should be stated.

Keywords

Introduction: This section must contain a clear statement of the general and specific objectives as well as the hypotheses which the work is designed to test. It should also give a brief account of the reported literature. The last sentence should clearly state the primary and secondary purposes of the article. Only, the actual references related with the issues have to be indicated and data or findings related with the current study must not be included in this section.

Methods: This section must contain explicit, concise descriptions of all procedures, materials and methods (i.e. data sources, participants, scales, interviews/reviews, basic measurements, applications, statistical methods) used in the investigation to enable the reader to judge their accuracy, reproducibility, etc. This section should include the known findings at the beginning of the study and the findings during the study must be reported in results section.

Results: The results should be presented in logical sequence in the text, tables, and figures, giving the main or most important findings first. The all the data in the tables or figures should not be repeated in the text; only the most important observations must be emphasized or summarized.

Discussion: The findings of the study, the findings and results which support or do not support the hypothesis of the study should be discussed, results should be compared and contrasted with findings of other studies in the literature and the different findings from other studies should be explained. The new and important aspects of the study and the conclusions that follow from them should be emphasized. The data or other information given in the Introduction or the Results section should not be repeated in detail.

Conclusions: Conclusions derived from the study should be stated. For experimental studies, it is useful to begin the discussion by summarizing briefly the main findings, then explore possible mechanisms or explanations for these findings, compare and contrast the results with other relevant studies, state the limitations of the study, and explore the implications of the findings for future research and practice. The conclusions should be linked with the goals of the study but unqualified statements and conclusions not adequately supported by the data should be avoided. New hypotheses should be stated when warranted, but should be labeled clearly as such.

Figures, Tables and Graphics: Figures, Tables and Graphics should be numbered in Arabic numerals in the text. The places of the figures, tables and graphics should be signed in the text.

Review Article: Reviews prepared by authors who have extensive knowledge on a particular field and whose scientific background has been translated into a high volume of publications with a high citation potential are welcomed. These authors may even be invited by the journal. Reviews should describe, discuss, and evaluate the current level of knowledge of practice and should guide future studies. Review article should contain title, abstract and keywords; body text with sections, and references.

5. A title page including author information must be submitted together with the manuscript. The title page is to include fully descriptive title of the manuscript and, affiliation, title, e-mail address, ORCID, postal address, phone, mobile phone and fax number of the author(s) (see The Submission Checklist).

6. References should be prepared as ISNAD 2th edition.

References

Reference Style and Format

Journal of Islamic Review - İslam Tetkikleri Dergisi complies with ISNAD style 2th Edition for referencing and quoting. For more information: <https://www.isnadsistemi.org/en/>

Accuracy of citation is the author's responsibility. All references should be cited in text. Reference list must be in alphabetical order. Type references in the style shown below.

Submission Checklist

Ensure that the following items are present:

- Cover letter to the editor
 - ✓ The category of the manuscript
 - ✓ Confirming that “the paper is not under consideration for publication in another journal”.
 - ✓ Including disclosure of any commercial or financial involvement.
 - ✓ Confirming that last control for fluent English was done.
 - ✓ Confirming that journal policies detailed in Information for Authors have been reviewed.
 - ✓ Confirming that the references cited in the text and listed in the references section are in line with ISNAD 2.
 - Copyright Form
 - Permission of previous published material if used in the present manuscript
 - Title page
 - ✓ The category of the manuscript
 - ✓ The title of the manuscript
 - ✓ All authors’ names and affiliations (institution, faculty/department, city, country), e-mail addresses
 - ✓ Corresponding author’s email address, full postal address, telephone and fax number
 - ✓ ORCID^s of all authors.
 - ✓ Grant support (if exists)
 - ✓ Conflict of interest (if exists)
 - ✓ Acknowledgement (if exists)
 - Main Manuscript Document
- Important: Please avoid mentioning the author(s) names in the manuscript
- ✓ The title of the manuscript
 - ✓ Abstract (150-250 words)
 - ✓ Key words: 5 words
 - ✓ Body text sections
 - ✓ Grant support (if exists)
 - ✓ Conflict of interest (if exists)
 - ✓ Acknowledgement (if exists)
 - ✓ References
 - ✓ All tables, illustrations (figures) (including title, explanation, captions)

COPYRIGHT AGREEMENT FORM / TELİF HAKKI ANLAŞMASI FORMU



Istanbul University
İstanbul Üniversitesi

Dergi Adı: İslam Tetkikleri Dergisi
Journal name: Journal of Islamic Review

Copyright Agreement Form
Telif Hakkı Anlaşması Formu

Sorumlu Yazar <i>Responsible/Corresponding Author</i>	
Makalenin Başlığı <i>Title of Manuscript</i>	
Kabul Tarihi <i>Acceptance Date</i>	
Yazarların Listesi <i>List of Authors</i>	

Sıra No	Adı-Soyadı <i>Name - Surname</i>	E-Posta <i>E-Mail</i>	İmza <i>Signature</i>	Tarih <i>Date</i>
1				
2				
3				
4				
5				

Makalenin türü (Araştırma makalesi, Derleme, v.b.) <i>Manuscript Type (Research Article, Review, etc.)</i>	
--	--

Sorumlu Yazar:
Responsible/Corresponding Author:

Çalıştığı kurum	<i>University/company/institution</i>
Posta adresi	<i>Address</i>
E-posta	<i>E-mail</i>
Telefon no; GSM no	<i>Phone; mobile phone</i>

Yazar(lar) aşağıdaki hususları kabul eder
Sunulan makalenin yazar(lar)ın orijinal çalışması olduğunu ve intihal yapmadıklarını,
Tüm yazarların bu çalışmaya aslı olarak katılmış olduklarını ve bu çalışma için her türlü sorumluluğu aldıklarını,
Tüm yazarların sunulan makalenin son halini gördüklerini ve onayladıklarını,
Makalenin başka bir yerde basılmadığını veya basılmak için sunulmadığını,
Makalede bulunan metnin, şekillerin ve dokümanların diğer şahıslara ait olan Telif Haklarını ihlal etmediğini kabul ve taahhüt ederler.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ'nin bu fikri eseri, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı ile yayınlamasına izin verirler.
Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı, eserin ticari kullanım dışında her boyut ve formatta paylaşılmasına, kopyalanmasına, çoğaltılmasına ve orijinal esere uygun şekilde atıfta bulunmak kaydıyla yeniden düzenleme, dönüştürme ve eserin üzerine inşa etme dâhil adapte edilmesine izin verir.
Yazar(lar)ın veya varsa yazar(lar)ın işverenin telif dâhil patent hakları, fikri mülkiyet hakları saklıdır.
Ben/Biz, telif hakkı ihlali nedeniyle üçüncü şahıslarca vuku bulacak hak talebi veya açılacak davalarda İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ ve Dergi Editörlerinin hiçbir sorumluluğunun olmadığını, tüm sorumluluğun yazarlara ait olduğunu taahhüt ederim/ederiz.
Ayrıca Ben/Biz makalede hiçbir suç unsuru veya kanuna aykırı ifade bulunmadığını, araştırma yapılrken kanuna aykırı herhangi bir malzeme ve yöntem kullanılmadığını taahhüt ederim/ederiz.
Bu Telif Hakkı Anlaşması Formu tüm yazarlar tarafından imzalanmalıdır/onaylanmalıdır. Form farklı kurumlarda bulunan yazarlar tarafından ayrı kopyalar halinde doldurularak sunulabilir. Ancak, tüm imzaların orijinal veya kanıtlanabilir şekilde onaylı olması gerekir.

The author(s) agrees that:
The manuscript submitted is his/her/their own original work and has not been plagiarized from any prior work,
all authors participated in the work in a substantive way and are prepared to take public responsibility for the work,
all authors have seen and approved the manuscript as submitted,
the manuscript has not been published and is not being submitted or considered for publication elsewhere,
the text, illustrations, and any other materials included in the manuscript do not infringe upon any existing copyright or other rights of anyone.
ISTANBUL UNIVERSITY will publish the content under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license that gives permission to copy and redistribute the material in any medium or format other than commercial purposes as well as remix, transform and build upon the material by providing appropriate credit to the original work.
The Contributor(s) or, if applicable the Contributor's Employer, retain(s) all proprietary rights in addition to copyright, patent rights.
I/We indemnify ISTANBUL UNIVERSITY and the Editors of the Journals, and hold them harmless from any loss, expense or damage occasioned by a claim or suit by a third party for copyright infringement, or any suit arising out of any breach of the foregoing warranties as a result of publication of my/our article. I/We also warrant that the article contains no libelous or unlawful statements and does not contain material or instructions that might cause harm or injury.
This Copyright Agreement Form must be signed/ratified by all authors. Separate copies of the form (completed in full) may be submitted by authors located at different institutions; however, all signatures must be original and authenticated.

Responsible/Corresponding Author; <i>Sorumlu Yazar;</i>	Signature / İmza	Date / Tarih
	/...../.....

COPYRIGHT AGREEMENT FORM / TELİF HAKKI ANLAŞMASI FORMU



Istanbul University
İstanbul Üniversitesi

Journal name: Journal of Islamic Review
Dergi Adı: İslam Tetkikleri Dergisi

Copyright Agreement Form
Telif Hakkı Anlaşması Formu

Responsible/Corresponding Author <i>Sorumlu Yazar</i>	
Title of Manuscript <i>Makalenin Başlığı</i>	
Acceptance date <i>Kabul Tarihi</i>	
List of authors <i>Yazarların Listesi</i>	

Sıra No	Name - Surname <i>Adı-Soyadı</i>	E-mail <i>E-Posta</i>	Signature <i>İmza</i>	Date <i>Tarih</i>
1				
2				
3				
4				
5				

Manuscript Type (Research Article, Review, etc.) <i>Makalenin türü (Araştırma makalesi, Derleme, v.b.)</i>	
--	--

Responsible/Corresponding Author:
Sorumlu Yazar:

University/company/institution	<i>Çalıştığı kurum</i>	
Address	<i>Posta adresi</i>	
E-mail	<i>E-posta</i>	
Phone; mobile phone	<i>Telefon no; GSM no</i>	

The author(s) agrees that:
The manuscript submitted is his/her/their own original work, and has not been plagiarized from any prior work, all authors participated in the work in a substantive way, and are prepared to take public responsibility for the work, all authors have seen and approved the manuscript as submitted, the manuscript has not been published and is not being submitted or considered for publication elsewhere, the text, illustrations, and any other materials included in the manuscript do not infringe upon any existing copyright or other rights of anyone. İSTANBUL UNIVERSITY will publish the content under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license that gives permission to copy and redistribute the material in any medium or format other than commercial purposes as well as remix, transform and build upon the material by providing appropriate credit to the original work.
The Contributor(s) or, if applicable the Contributor's Employer, retain(s) all proprietary rights in addition to copyright, patent rights. I/We indemnify İSTANBUL UNIVERSITY and the Editors of the Journals, and hold them harmless from any loss, expense or damage occasioned by a claim or suit by a third party for copyright infringement, or any suit arising out of any breach of the foregoing warranties as a result of publication of my/our article. I/We also warrant that the article contains no libelous or unlawful statements, and does not contain material or instructions that might cause harm or injury. This Copyright Agreement Form must be signed/ratified by all authors. Separate copies of the form (completed in full) may be submitted by authors located at different institutions; however, all signatures must be original and authenticated.

Yazar(lar) aşağıdaki hususları kabul eder
Sunulan makalenin yazar(lar)ın orijinal çalışması olduğunu ve intihal yapmadıklarını,
Tüm yazarların bu çalışmaya aslı olarak katılmış olduklarını ve bu çalışma için her türlü sorumluluğu aldıklarını,
Tüm yazarların sunulan makalenin son halini gördüklerini ve onayladıklarını,
Makalenin başka bir yerde basılmadığını veya basılmak için sunulmadığını,
Makalede bulunan metnin, şekillerin ve dokümanların diğer şahıslara ait olan Telif Haklarını ihlal etmediğini kabul ve taahhüt ederler.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ'nin bu fikri eseri, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı ile yayınlamasına izin verirler. Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı, eserin ticari kullanım dışında her boyut ve formatta paylaşılmasına, kopyalanmasına, çoğaltılmasına ve orijinal esere uygun şekilde atıfla bulunmak kaydıyla yeniden düzenleme, dönüştürme ve eserin üzerine inşa etme dâhil adapte edilmesine izin verir.
Yazar(lar)ın veya varsa yazar(lar)ın işverenin telif dâhil patent hakları, fikri mülkiyet hakları saklıdır.
Ben/Biz, telif hakkı ihlali nedeniyle üçüncü şahıslarca vuku bulacak hak talebi veya açılacak davalarda İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ ve Dergi Editörlerinin hiçbir sorumluluğunun olmadığını, tüm sorumluluğun yazarlara ait olduğunu taahhüt ederim/ederiz.
Ayrıca Ben/Biz makalede hiçbir suç unsuru veya kanuna aykırı ifade bulunmadığını, araştırma yapılırken kanuna aykırı herhangi bir malzeme ve yöntem kullanılmadığını taahhüt ederim/ederiz.
Bu Telif Hakkı Anlaşması Formu tüm yazarlar tarafından imzalanmalıdır/onaylanmalıdır. Form farklı kurumlarda bulunan yazarlar tarafından aynı kopyalar halinde doldurularak sunulabilir. Ancak, tüm imzaların orijinal veya kanıtlanabilir şekilde onaylı olması gerekir.

Responsible/Corresponding Author; <i>Sorumlu Yazar;</i>	Signature / İmza	Date / Tarih
	/...../.....