

E-ISSN 2717-6967

İSLAM TETKİKLERİ DERGİSİ

CİLT VOLUME 12

SAYI ISSUE 1

YIL YEAR 2022



Dizinler / Indexing and Abstracting

TÜBİTAK-ULAKBİM TR Dizin

Directory of Open Access Journals (DOAJ)

SOBİAD

Sahibi / Owner

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

Sorumlu Müdür / Responsible Manager

Dr. Osman Sacid ARI
İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İstanbul, Türkiye
Istanbul University, Faculty of Theology, Istanbul, Türkiye

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

Doç. Dr. 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

Doç. Dr. 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

Kitap İnceleme Editörü / Book Review Editor

Mustafa TAŞ – Sakarya Üniversitesi, Hukuk Fakültesi, İslam Hukuku ABD, Sakarya, Türkiye – mustafatas@sakarya.edu.tr

Editöryal Asistanlar / Editorial Assistants

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 ALIBASİC** – Saraybosna Üniversitesi, İslam Araştırmaları Fakültesi, Saraybosna, Bosna
– ahmetalibasic@yahoo.com
- Dr. Andreas GEORKE** – Edinburgh Üniversitesi, İslami ve Ortadoğu Araştırmaları, Edinburgh, İngiltere
– a.goerke@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 AKIBA** – 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
- Doç. Dr. Mustafa Macit KARAGÖZOĞLU** – Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye
– mkaragozoglumarmara.edu.tr
- Prof. Dr. Teruaki MORIYAMA** – 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

- Gelmezsem İrâdetin Elinde Olsun: Osmanlı Aile Hukukunda Tefvîz-i Talâkın Fetvalara Yansıyan Hükümleri ve Mezhep-içi Çözüm Yolu Olarak İşlevi
Let Your Will be in Your Hand if I Don't Come: The Provisions of Tafwîz al-Talaq Reflected in Fatwas in Ottoman Family Law and Its Function as an Intra-Madhab Remedy
Muharrem Midilli 1
- Bilimlerin Sayısını Çoğaltmak: Bilimler Tasnifinin Mantıkî/Burhanî Temelleri ve Bilimlerin Birbirinden Ayrışması
Increasing the Number of Sciences: Logical Foundations of the Classification of the Sciences and the Separation of the Sciences
Eşref Altaş 29
- Memlûkler Dönemi Hanefî Usul Literatürü
Hanafi Usul Literature in Mamluk Period
Tuncay Başoğlu 55
- Muhaddis Bir Kelâmçı: Şemseddin el-Kirmânî ve el-Mevâkif Şerhi
(Bilgi ve Nazar Bahsi Özelinde Bir Değerlendirme)
A Muḥaddith Theologian: Shamsaddin al-Kirmânî and His Commentary on al-Mawâqif (A Study on the Subject of Knowledge and Reasoning)
Bilal Taşkın, Muhammet Emin Efe..... 93
- The Similarities Between al-Ghazâlî's Science of the Hereafter and Rasâil Ikhwân al-Safâ
Gazâlî'nin Ahiret İlmi ve İhvân-ı Safâ Risâleleri Arasındaki Benzerlikler
Abdullah Özkan 107
- İbn Sellâm el-Cumahî'nin Arap Edebi Eleştirisine Katkısı: Tabakât Özelinde Bir Analiz
Ibn Sallam al-Jumahi's Contribution to Arabic Literary Criticism: An Analysis in the Context of "Tabaqat"
Yusuf Seller 127
- The Islamic Manuscripts Oskar Rescher Sold to the Leipzig University Library between 1925-1934
Osman Reşer'in 1925-1934 Yılları Arasında Leipzig Üniversitesi Kütüphanesi'ne Sattığı İslam Yazmaları
Güler Doğan Averbek, Beate Wiesmüller..... 157
- Kelâm İlminde Havâtîr Kavramının Yeri
The Concept of Khawatir in Discipline of Kalâm
Büşra Nur Hatipoğlu Yakut..... 187

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Eski Anadolu Türkçesi Tıp Metinlerinin Telif Sebepleri <i>Copyright Reasons of Ancient Anatolian Turkish Medical Texts</i> Nuray Demir Öztürk	217
Cemâleddin Mahmûd el-Konevî'nin Hayatı, Eserleri ve Müntehabü Vakfey Hilâl ve'l-Hassâf İsimli Muhtasarı <i>Biography of Jamal al-din Mahmoud Qunawî and His Works and His Mukhtasar Named</i> <i>Muntakhab Waqfay Hilâl wa'l-Khassâf</i> Yasin Erden	235
Mehmed Esad Yesârî'nin İstanbul'da Bulunan Kitâbeleri <i>Inscriptions of Mehmed Esad Yesari in Istanbul</i> Mustafa Sürün	293
Hutbelerde Fıkıh Eğitiminin İmkânı (Fetva Kullanımı Özelinde) <i>The Possibility of Fiqh Education in the Khutbas (Particularly in the Usage of Fatwa)</i> Abdullah Sacid Öksüz	369
Şeyh Ali el-Bistâmî Musannifek'in "Tuhfe-i Mahmûdî/Tuhfetü'l-Vüzerâ" Adlı Eserinde Bulunan Otobiyografik Kısımın Tercüme Ve Değerlendirmesi: Klâsik Bir Özgeçmiş Örneği <i>The Review and Translation of the Autobiographic Section of Sheikh Ali al-Bistâmi Musannifak's</i> <i>Work Named "Tuhfa-i Mahmûdî/Tuhfa al-Vuzara": A Classical Resume Sample</i> Ümit Karaver, Muhammed Taki Hüseyini	397
Doketik Kristoloji ve Kur'an <i>Docetic Christology and the Qur'an</i> Şinasi Gündüz	441
Sevâkin'de Osmanlılara Atfedilen İki Ev Örneği <i>Examples of Two Ottoman Houses in Suakin Island</i> Güneş Alçı, Nurettin Gemici	473

Araştırma Notu / Research Note

Bir Neşrin Mâverâsı: Taharrîden Tespite, Yazımdan Yayıma Hüseyin Avni Arapkirî'nin Hadis Tarihi Ders Notları: <i>Buğyetu'l-Hasîs fi Târîhi İlmi'l-Hadîs</i> <i>The Background Of A Book: Seeking, Finding, Writing and Publishing</i> <i>Ûseyin 'Avnî 'Arapkirî's Buğyatu al-Hasîs fi Târîhi Ilm al-Hadîth</i> Nilüfer Kalkan Yorulmaz	519
---	-----

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Kitap Değerlendirmesi / Book Review

"Müfessir Tâhir b. Âşur'un Tefsir İlmine Dair Görüşleri" Üzerine Bir Değerlendirme <i>An Evaluation on "Mufessir Tahir ibn Ashur's Opinions on Tafsir Science"</i> Hatice Bektaş	531
Mısır Mitolojisinde Hz. Musa'nın İzleri <i>In Egyptian Mythology, Traces of Prophet Moses</i> Huriye Abaydın	537
Türkiye'de Sekülerleşme Süreçleri ve Devletin Kimlik Politikaları <i>Secularization Processes in Turkey and Identity Policies of the State</i> Feyza Nur Kaleci	543
Joseph Fletcher'in "Durum Ahlakı" Bağlamında Ötanazinin Ahlakiliği <i>The Morality of Euthanasia in the Case of Joseph Fletcher's "Situation Ethics"</i> Şeyma Ülger	551

SUNUŞ / PREFACE

4 Mart 2022 tarihli Resmi Gazete'de yayımlanan Cumhurbaşkanlığı Kararnamesi ile İstanbul Üniversitesi İslam Tetkikleri Enstitüsü 1933 yılında tesis edildiği tarihteki ismiyle ihyâ edilmiştir. İhyâ tarihi yeni olsa da aslında İstanbul Üniversitesi'nin kıdemli bir müessesesi olan Enstitü'nün tarihçesini özetlemenin değerli okuyucularımız için faydalı olacağına inanıyorum.

Enstitümüz, 1933 yılında İstanbul Darülfünunu İlahiyat Fakültesi'nin kapatılması üzerine İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde tesis edilmiş, fakat ilerleyen yıllarda emeklilikler ve çeşitli diğer sebeplerle işlevsiz hale gelmişti. 1953 yılında Enstitü, bu sefer İslam Araştırmaları Enstitüsü ismiyle Prof. Dr. Zeki Velidi Togan tarafından yeniden kuruldu. Bünyesinde Prof. Dr. Salih Tuğ, Prof. Dr. Fuat Sezgin, Prof. Dr. Yusuf Ziya Kavakçı gibi önemli isimleri barındıran Enstitü, İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi'ni de neşre başladı. Ayrıca İslam Araştırmaları Kütüphanesi de tesis edildi.

1982'de İslam Araştırmaları Merkezi'ne çevrilerek Enstitü statüsünü kaybetti. 2018 yılındaki yönetmelik değişikliğine kadar Edebiyat Fakültesi'nde faaliyetlerine devam eden Merkez, bu tarihte Rektörlük bünyesine alınmıştır. Yönetmelik değişikliklerinden biri de müdürün İlahiyat Fakültesi öğretim üyelerinden olma şartıydı. Bu değişikle beraber Prof. Dr. Ahmet Hamdi Furat ilk müdür olarak atanmıştır.

Bu yeni süreçteki faaliyetlerden biri de İslam Tetkikleri Dergisi'nin ihyâ edilmesi olmuştur. İhyâ edilen derginin ilk sayısı 2020 Mart ayında neşredilmiştir. Enstitü'nün bir başka değeri olan kütüphanesi de 9 Aralık 2021 tarihinde Kuyucu Murat Paşa Medresesi'nde yeniden açılmıştır. Yukarıda da belirtildiği üzere 4 Mart 2022 tarihinde İslam Tetkikleri Enstitüsü yeniden açılmış ve ilk müdürü olarak İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi sabık dekanı ve aynı zamanda İslam Araştırmaları Merkezi'nin yönetim kurulu üyesi olan değerli hocamız Prof. Dr. Mürteza Bedir atanmıştır.

Bu tarihçeden sonra elinizdeki sayı ile ilgili bazı bilgiler vermek istiyorum. Dergimizin bu yeni sayısı 2020 yılındaki ihyâdan sonra beşinci sayısıdır. Editörlüğünü Dr. Osman Sacid Arı'nın yaptığı bu sayıda 15 araştırma makalesi, 1 araştırma notu, 4 kitap değerlendirmesi yer almaktadır. Özverili ve dakik çalışmaları sebebiyle editörümüze ve yayın sürecinde ekibe katılan Mustafa Taş'a teşekkürlerimi buradan ifade etmek isterim.

Dergimizin son beş sayılık süreçte -kısmen de olsa- yeni kurulan bir derginin tutunma sürecindeki sıkıntıları yaşadığını belirtmek isterim. Bu süreçte pek tabii ki en büyük destekçimiz Dergimizin 1953 yılına uzanan şerefli mazisi olmuştur. Mezkur maziye gerek yazılarıyla gerekse derginin editörlük veya idari işlerini üstlenerek inşa edenlerden Hakk'ın rahmetine kavuşanların ruhlarının şad olmasını niyaz eder, berhayat olanlara uzun ömürler dileriz. Bu süreçte Rektörlüğümüzün akademik dergilerin geliştirilmesi projesinin desteğini de sürekli hissettik. Bu bakımdan Rektörümüz Prof. Dr. Mahmut Ak'a şükran borçluyuz. Diğer taraftan dergimizin ihyası ile editörlüğü üstlenen ve ilk üç sayıyı yayıma hazırlayarak derginin kısa sürede ivme kazanmasını ve indekslere kabulünü sağlayan

SUNUŞ / PREFACE

Dr. Öğr. Üyesi Nilüfer Kalkan Yorulmaz'a da teşekkür borçluyuz. Dergimizin son iki sayısının editörlüğünü Osman Sacid Arı üstlenmiştir. Kendisine ve ekibine olan teşekkürlerimizi burada yinelemek isterim. Yine bu süreçte derginin çeşitli kurullarında çalışan, hakemlik yapan değerli akademisyenlere de şükranlarımızı sunmak isterim.

Hasılı, 4 Mart 2022 tarihinde başlayan bu yeni sürecin bir gereği ve tarihsel sürekliliğin devamı için bu sayının yayınlanmasından sonra Dergimiz İslam Tetkikleri Enstitüsü bünyesinde yayım hayatına devam edecektir. Bu yeni sürecin hayırlara vesile olması Cenab-ı Hak'tan niyazımdır.

Merkez müdürü olarak atandığım Ocak 2019'da iki şeyin gerçekleştiğini görmek üzere dua etmiştim. Bunlardan birincisi İslam Tetkikleri Dergisi'nin ihyası, ikincisi ise Enstitü Kütüphanesi'nin yeniden açılması idi. Bu duamı kabul buyuran Yüce Rabbime ne kadar şükr etsem azdır.

Prof. Dr. Ahmet Hamdi Furat

İstanbul Üniversitesi, İslam Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi Müdürü

29.03.2022

(Bu tarih itibarıyla İstanbul Üniversitesi İslam Araştırmaları Merkezi'nin kapanma süreci devam etmektedir)

Gelmezsem İrâdetin Elinde Olsun: Osmanlı Aile Hukukunda Tefvîz-i Talâkın Fetvalara Yansıyan Hükümleri ve Mezhep-içi Çözüm Yolu Olarak İşlevi

Let Your Will be in Your Hand if I Don't Come: The Provisions of Tafwîz al-Talaq Reflected in Fatwas in Ottoman Family Law and Its Function as an Intra-Madhab Remedy

Muharrem Midilli¹ 



Teşekkür: Bu çalışma TÜBİTAK Kariyer Geliştirme Programı (3501) kapsamında yürüttüğüm 119K818 numaralı proje çalışmalarından üretilmiştir. Destekleri için TÜBİTAK'a teşekkür ederim.

'Sorumlu yazar/Corresponding author:
Muharrem Midilli (Dr. Öğr. Üyesi),
Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Trabzon, Türkiye
E-posta: muharrem_midilli@trabzon.edu.tr
ORCID: 0000-0002-4502-3447

Başvuru/Submitted: 22.12.2021
Revizyon Talebi/Revision Requested:
24.01.2022
Son Revizyon/Last Revision Received:
09.02.2022
Kabul/Accepted: 14.02.2022

Atf/Citation: Midilli, Muharrem. Gelmezsem İrâdetin Elinde Olsun: Osmanlı Aile Hukukunda Tefvîz-i Talâkın Fetvalara Yansıyan Hükümleri ve Mezhep-içi Çözüm Yolu Olarak İşlevi. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 12/1, (Mart 2022): 1-27.
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2022.1039770>

ÖZ

Bu çalışma Osmanlı aile hukukunda tefvîz-i talâkın fetvalara yansıyan hükümlerine ve mezhep içi çözüm yolu olarak işlevine odaklanmaktadır. Amaç kocanın boşama yetkisini karısına devretmesi anlamına gelen tefvîz-i talâkın gerçek hukuki hayattaki görünümünü tasvir etmek ve bazı aile hukuku sorunlarının giderilmesinde mezhep içi bir yol olarak icra ettiği fonksiyonu göstermektir. Osmanlı aile hukukunun Hanefi mezhebi tarafından sıkı bir şekilde kontrol edilmesi kocanın gaipliği, evlilik içi şiddet ve çok eşlilik gibi durumlarda bazı sorunların yaşanmasına neden olmuştur. Mecmularda yer alan pek çok fetva tefvîz-i talâkın bu sorunların mezhep içinde giderilmesine hizmet ettiğini göstermektedir. Osmanlı fetvalarında boşama yetkisini devretmek üzere genellikle "İrâdetin elinde olsun" ifadesi kullanılır. Müftüler devredilen yetkinin boşama hükmü meydana getirmesi için kabulün zamanında ve uygun lafızlarla yapılmasını önemle vurgularlar. Yetki devrinin mezhep sınırları içinde halletmek üzere en fazla yöneldiği sorun kocanın gaipliğidir. Yolculuğa çıkmak üzere olan birçok kişi karısına söz verdiği süreye kadar dönmezse boşama yetkisini kullanabileceğini söyler. Bazı kadınlar kocalarının nikâhtan sonra yeni bir eş almasına mani olmak için boşama yetkisinin kendilerine tevdi edilmesini şart koşar. Boşama yetkisi evlilik içi şiddete uğrama endişesi bulunan kadınlar tarafından da talep edilir. Temel veri kaynağı olarak müftülere bizzat sorulmuş fetvaları kullanan bu çalışmanın literatürdeki mevcut doktrin incelemelerini tarihsel hukuk uygulamaları yönünden geliştireceği ve tamamlayacağı ümit edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı Aile Hukuku, Tefvîz-i Talâk, Fetva, Müftü, Mezhep İçi Çözüm Yolu

ABSTRACT

This study focuses on the provisions of the tafwîz al-talaq as reflected in the fatwas and the function of the tafwîz al-talaq as a remedy within the madhhab in Ottoman family law. It aims to demonstrate the practical forms of the tafwîz al-talaq, which is the husband's delegation of the right to

divorce his wife, and describe the functions it performed as an intra-madhhab way of resolving some family law problems. The strict implementation of Ottoman family law by the Hanafi madhhab has caused some problems in some cases, such as the absence of the husband, domestic violence, and polygamy. Numerous fatwas in the collections indicate that the delegation of the right to divorce serves to solve these problems within the madhhab. In the Ottoman fatwas, the phrase "Let your will be in your hand" is generally used to delegate the right to divorce. Muftis emphasize that the wife should accept and exercise the authority on time using appropriate words so that the delegated divorce leads to the separation. The most common problem that the delegation of the right to divorce solves within the boundaries of the madhhab is the absence of the husband. Many husbands who are about to go on a journey tell their wives that if they don't come back by the promised time, their wives may exercise the right to divorce. In some cases, women require that the right to divorce be delegated to them to prevent their husbands from remarrying. In other instances, the right to divorce is requested by women who are worried about marital violence. This study, which uses the fatwas as the main data source, will improve and complement the extant doctrinal studies in the literature on historical family law practices.

Keywords: Ottoman Family Law, Tawfîz al-Talaq, Fatwa, Mufti, Intra-Madhhab Remedy

EXTENDED ABSTRACT

It is widely known that Ottoman legal life was largely controlled by the Hanafi madhhab. Fatwas and court decisions indicate that the madhhab was practiced very strictly since the second half of the 16th century in Anatolia and Rumelia. This strict practice has caused some problems in various fields of law, especially in family law. The Ottoman woman who does not have the right to divorce and has very limited power to file a divorce case, suffered from adverse marital situations, such as absence of the husband and failure to provide alimony, the husband being too ill to fulfil the requirements of the marriage, violence perpetrated by the husband on the wife, and the husband remarrying. At the beginning of the 20th century, there were attempts to resolve these problems by implementing the opinions of other madhhabs. However, in the Hanafi legal tradition, there were already some remedies to solve these problems. The tawfîz al-talaq, which is the delegation by the husband of the right to divorce to his wife, is one of the most widely used remedies. This study focuses on the provisions on tawfîz al-talaq as reflected in the fatwas and the performance of the tawfîz al-talaq as a legal remedy within the madhhab. This study aims to demonstrate the practical forms of the tawfîz al-talaq and to describe its functions as an intra-madhhab way of resolving some family law problems. Numerous fatwas in the collections indicate that the tawfîz al-talaq has practical importance in the daily legal life. The most common form for the delegation of the right to divorce that is used in the Ottoman fatwas is al-amr bi al-yad. This form is often expressed as "İrâdetin elinde olsun," which means "Let your will be in your hand." The Ottoman muftis state that the husband cannot withdraw the right to divorce that he delegates, and the wife who exercise the right to divorce can receive her dowry. The woman has no obligation to exercise the authority to divorce transferred to her. Certainly, in many fatwas, it is noticed that the woman does not exercise her authority to divorce. In the fatwas, it is stated that the women should exercise of the authority to divorce with the suitable formulas in terms of quality and

quantity. A constant reminder is that the power to divorce should be exercised timely. These constant reminders indicate that there are common problems in the exercise of the power of the delegated divorce.

Many fatwas in the collections indicate that tafwīz al-talaq has been used as a solution in some family law problems arising from the strict practice of the Hanafī madhhab. The most common problem that fatwas tend to solve is the absence of the husband. In the Hanafī/Ottoman family law, the husband's absence or failure to provide alimony is not a ground for divorce. The woman can apply to the court for alimony. However, she cannot remarry unless she receives news of the death her husband or a divorce. Women were able to apply to Shāfiī judges for divorce owing to the absence of alimony but only until the first half of the 16th century. Moreover, the divorce oath played an important role in the elimination of grievances. The husband who was about to go on a journey, took an oath that his wife would be divorced if he did not come back until a certain time. If the deadline had arrived and the husband had not returned, his wife was considered divorced. In addition, numerous fatwas in the collections mention that some husbands who were about to go on a journey transferred the right to divorce to their wives, contingent on not returning within a certain period. When the period expires and the husband had not returned, the wife may exercise the right to divorce. However, in many fatwas, it is observed that the delegations become null and void owing to the inability of the women to timely exercise their right to divorce. In the Ottoman family law, some women who are worried about their husbands remarrying request the power to divorce even before the marriage. The woman who obtains such power may exercise it if her husband enters into a new marriage. In some instances, the delegation of the authority to divorce is requested by women who are concerned about marital violence. This request is not surprising in a legal system that does not consider marital violence as a ground for divorce. Further, some women request the right to divorce before the marriage, with a provision that they may exercise it if they are not happy with the marriage or whenever they wish. In such cases, the already fragile marital union becomes twice as fragile owing to the one-sided, groundless, and the verbal right of divorce given by the husband to his wife.

Giriş

Osmanlı hukuk hayatının öğretim, fetva ve kazadan oluşan en temel alanlarında büyük ölçüde Hanefî mezhebinin hâkim olduğu bilinmektedir. Bilhassa on altıncı yüzyılın ikinci yarısından itibaren Hanefî hukuk yorumu Anadolu ve Rumeli’de resmi mezhep görünümündedir. Fetva literatürü ve mahkeme kararları mezhep hukukunun tavizsiz ve inhisarcı bir şekilde uygulandığını göstermektedir. Bu hukuk siyaseti başta aile olmak üzere hukukun çeşitli alanlarında ortaya çıkan sorunların mezhep içi-dışı farklı görüşlerle halledilmesini zorlaştırmıştır. Hâkim hukuk yorumunun kocanın gaip/mekfud oluşu, evliliği sürdürmesine mani bir hastalığa yakalanması ve aile içi şiddet gibi sorunlarda evlilik bağına korumaya odaklanması kadınların hukukunu yeterince gözetmemesine neden olmuştur. Yirminci yüzyılın başlarında mezkur sorunları çözmek üzere bazı girişimlerde bulunulmuş; özellikle diğer mezheplerin içtihatlarından faydalanmak suretiyle hazırlanan ve çok kısa bir süre yürürlükte kalan Hukuk-i Aile Kararnamesi’nde kadınların kendi inisiyatifleriyle evlilik birliğini sona erdirmeye yolları artırılmıştır. Aslında Hanefî hukuk geleneği zikredilen sorun alanlarında kullanılmak üzere bazı yollar geliştirmişti: Mevcut ya da muhtemel bazı sorunlara karşı kadınlar Şâfiî bir kadıya tefrik davası açabilir, kocasından talâk yemini talep edebilir ya da boşama yetkisini kendisine devretmesini (tefvîz-i talâk) isteyebilirdi. Bu çalışma Osmanlı müftülerine bizzat sorulan fetvalardan hareketle aile hukuku sorunlarının giderilmesinde mezhep içi bir yol olarak kullanılan tefvîz-i talâka odaklanmaktadır. Amaç kocanın boşama yetkisini karısına devretmesi anlamına gelen tefvîz-i talâkın Osmanlı toplumundaki/fetvalarındaki görünümünü betimlemek ve aile hukuku sorunlarının giderilmesinde mezhep içi bir yol olarak oynadığı rolü göstermektir. Müftülere bizzat sorulmuş tarihsel belge niteliğindeki fetvaları veri kaynağı olarak kullanan bu çalışma tefvîz-i talâkın geçmişte aile hukuku sorunlarının giderilmesinde oynadığı rolü göstermesinin yanında günümüzde sahip olduğu potansiyele işaret etmesi yönünden de önemlidir.

Osmanlı aile hukukunda kocanın tek taraflı irade beyanıyla karısını boşama yetkisi bulunmaktadır. Ancak koca nikâh sırasında veya daha sonra boşama yetkisini karısına devredebilir. Bu yetki devrine tefvîz-i talâk denilmektedir.¹ Tefvîz-i talâk kapsamında meydana gelen ayrılık her ne kadar kadın tarafından gerçekleştirilmiş görünse de sebebi yine koca tarafından meydana getirildiği için talâk kabul edilir.² Osmanlı fetva mecmualarında tefvîz-i talâk konusu klasik fıkıh kitaplarının bir yansıması olarak talâk bölümünde ele alınır ve bazen *et-tefvîz* ama daha çok *el-emru bi’l-yed* alt başlığını taşır. İlgili fetvalar tefvîzin çoğu kez şarta bağlı olarak yapılması ve yemin manası içermesi nedeniyle bazen ta’lik başlığı altında bulunur.³

1 Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-i İslâmiyye ve Istilahât-ı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1976), 2/258; Mehmet Akif Aydın, *Osmanlı Aile Hukuku* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 114. Tefvîzin kelime ve terim anlamları için bk. Abdüssamet Bakkaloğlu, “Tefvîz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40/310-311; Menderes Gürkan, “İslâm Aile Hukukunda Karıya Tanınan Boşama Yetkisi: Tefvîzü’-t-Talâk”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 18 (2011), 278-281.

2 Mahmud Esad Seydişehrî, *Kitâb-ı nikâh ve talâk* (Dersâdet: Matbaa-i Hayriyye, 1326-1328), 137.

3 Mesela bk. Hasan b. Ali el-Kayserî, *Semhatü’l-ibrâr fî beyân-i gumûzi’l-esrâr* (İstanbul: İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 384), 114b-129b.

Zaten kocanın boşamayı karısının belli şeyi yapma(ma)sına bağladığı durumlarda ta'lik fiilen tefvîz olarak işlev görür. Evlilik birliğini sonlandırmak isteyen kadının şartı gerçekleştirilmesi yeterlidir.⁴ Fakat tefvîzin her zaman ta'lik suretinde yapılmaması ve boşamanın değil boşama yetkisinin devrini ifade etmesi ayrı bir başlık altında düzenlenmesini gerektirmiştir. Osmanlı fetvalarında boşama yetkisi genellikle *emir bil-yed* formülünün tercümesi olan “İrâdetin elinde olsun” ifadesiyle devredilir ve daha çok yolculuğa çıkmak üzere olan koca tarafından kullanılır. Fetvanın mahkeme süreçleri ile olan yakın irtibatı aynı durumun mahkeme kayıtları hakkında da geçerli olabileceğini düşündürür. Nitekim Mehmet Akif Aydın mahkeme defterlerinde tefvîzin daha ziyade bu amaçla kullanıldığını gösteren kayıtlara rastladığını; yolculuğa çıkmak üzere olan kocanın ölüm veya başka sebeplerle dönmeme ihtimaline karşı eşine boşama yetkisi verdiğini ifade etmektedir.⁵ Bununla birlikte mecmularda evlilik içi şiddet gibi diğer bazı aile hukuku sorunlarında da tefvîz-i talâka başvurulduğunu gösteren pek çok fetva bulunmaktadır.

Tefvîz-i talâkın hukuki çare olarak kullanılması sadece Osmanlı dönemi hukuk uygulamalarına özgü değildir. Tefvîzin Osmanlı öncesi-dışı Müslüman toplumlarda da hukuki bir çare olarak kullanıldığına *Hulâsatü'l-Fetâvâ* ve *el-Fetâva'l-Bezzâziyye* gibi mecmualarda yer alan fetvalar işaret etmektedir. Mezkur mecmuaların tefvîz bahsinde kocanın eşine fiziki şiddet uygulaması ve gaip olmasıyla ilgili meseleleri ele alan iki alt başlığın bulunması dikkat çekicidir.⁶ Bu mecmuaların açık ve devamlı tesiri altında bulunan Osmanlı müftüleri kendi zamanlarında tefvîz-i talâkın aile hukuku sorunlarının halledilmesindeki rolünü tasvip etmiştir. Onların tefvîzle ilgili sorulara verdiği cevaplar mezkur tasarrufun sadece Osmanlı hanedan düşünceleriyle sınırlı kalmadığını⁷ ve toplumda hiç de istisnai olmayan bir tatbik alanı bulduğunu göstermektedir.⁸ Bununla birlikte evlilik birliği içinde bir tür malik konumunda olan kocanın hâkimiyetini tehdit etmesi⁹ ve kadının zayıf yapısı yüzünden boşama yetkisini doğru kullanamayacağını ileri süren

4 Şeyhülislâm Hocaâde Esad Efendi'nin (ö. 1034/1625) bir fetvası ta'likin evlilik birliğini sonlandırmak isteyen kadınlar tarafından adeta fiili tefvîz gibi kullanıldığını gösterir. Fetvada anlatılana göre bir kişi eşlerine falan yere varıp falanca kişinin kızı veya karısıyla konuşurlarsa kendisinden üç talâk boş olmalarını söyler. Kadınlar daha sonra o yere gidip “talâk mukarrer olsun” diye o kadınlarla konuşurlar. Koca o kadınlarla neden konuştuklarını sorunca “Senden boş olmak için varıp mükâleme eyledik” derler. Şeyhülislâm bu durumda kadınların boş olduğunu ifade eder. Hocaâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Müntehabe* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kasidecizâde, 277), 21b-22a.

5 Aydın, *Osmanlı Aile Hukuku*, 114.

6 Bk. İftiharüddin Tâhir b. Ahmed el-Buhari, *Hulâsatü'l-Fetâva* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Yazma Eserler, 0673), 102b-105a; Hâfîzüddin Muhammed b. Muhammed el-Bezzâzî, *el-Fetâva'l-Bezzâziyye* (*el-Fetâva'l-Hindîyye* kenarında, Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra el-Emîriyye, 1310), 4/227-243. Benzer meselelere bazı klasik fıkıh kitaplarında rastlamak da mümkündür. Bk. Zeynüddin Zeyd b. İbrahim İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dakaik* (Beyrut: Şirketü Alâüddin, t.y.), 3/344-346.

7 Sabri Şakir Ansay, “Aile Hukuku”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2-3 (1952), 30; Aydın, *Osmanlı Aile Hukuku*, 115-116.

8 Bu nedenle tefvîz-i talâkın “Osmanlı dönemindeki istisnalar dışında uygulamada pek az görüldüğü” (Halil İbrahim Acar, *İslâm Aile Hukuku* [İstanbul: Ensar Yayınları, 2017], 295) yargısının tahşih edilmesi gerekir.

9 Hukuk geleneğinde kadının tefvîz kapsamındaki meclis muhayyerliği kölenin azat olma hususundaki meclis muhayyerliğine benzetilir. Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, t.y.), 6/211. Adeta köleye kendi kaderini tayin etme hakkı vermek gibi mamelekte azalmaya neden olabilecek öngörülemez bir durum söz konusudur.

geleneksel anlayış¹⁰ nedeniyle uygulama alanı daralmış olmalıdır. Koca boşama yetkisini karısına tefvîz ederek otoritesini zayıflatmak ve aile birliğini olduğundan daha kırılğan hâle getirmek istemeyecektir.¹¹ Literatürde yer alan çalışmalar konunun genellikle İslâm hukukundaki yerini ele alan doktrin incelemeleridir.¹² Konunun Osmanlı dönemi fetvalarındaki hükümlerini ve mezhep içi çözüm yolu olarak işlevini ele alan bu çalışma literatürdeki mevcut incelemeleri tarihsel hukuk uygulamaları yönünden geliştirecek ve tamamlayacaktır.

1. Osmanlı Aile Hukukunda Tefvîz-i Talâkın Fetvalara Yansıyan Hükümleri

Osmanlı aile hukukunda tefvîz-i talâkın *tahyir*, *emir bil-yed* ve *meşiyet* şeklinde üç ayrı formülü bulunmaktadır. Koca “Nefsini ihtiyar et” veya “Sen muhayyersin” gibi ifadelerle karısını boşanma hususunda serbest bırakabilir (*tahyîr*); “İraden elinde olsun” veya “İş senin elindedir” diyerek boşanma konusunda yetkilendirebilir (*emir bil-yed*) ya da “Dilersen kendini boşa” (*meşiyet-i sarîha*) veya “Kendini boşa” (*meşiyet-i zimniyye*) diyerek boşanmayı isteğine bırakabilir. Sonlarına muhtelif kayıtların eklenmesiyle çok farklı şekiller ve hükümler alabilen bu formüllerden ilk ikisi kinaye, sonuncusu sarihdir. Bu nedenle -Hanefîlerin redde veya azarlamaya ihtimali olmayan kinevi lafızlar içinde gördüğü¹³- ilk iki formül kocanın karısından hoşnut olduğu hallerde (*rıza*) tefvîz niyeti bulunmadan hüküm ifade etmez. Kocanın kızgın olduğu (*gazab*) veya tarafların boşanma hakkında konuştuğu (*müzakere-i talâk*) durumlarda mevcut hâlin delaletine bakılarak kazaen tefvîzin gerçekleştiğine hükmedilir. Formüller kinevi olduğu için tefvîz edilen boşama bâin niteliklidir. Sonucu formülün sarih olması salt telaffuz edilmesiyle ric'î boşama yetkisinin tefvîz edilmesini gerektirir.¹⁴

Hanefî hukuk yorumuna ait yukarıdaki kuralların Osmanlı müftüleri tarafından aynen dikkate alındığı görülür. Ebussuûd Efendi (ö. 982/1574) bir kimsenin talâk zikretmeden

-
- 10 Bk. Nihat Dalgın, *İslâm Hukukunda Boşama Yetkisi* (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2001) 81-85. Bu varsayımda kocanın talâk yetkisini daha doğru kullanabileceği ima edilmektedir. Ne var ki mecmullarda kocanın sorumsuzca yaptığı talâk yemini sebebiyle evlilik birliğini gereksiz/zamansız bir şekilde sonra erdirdiği ve karısını hülleyle mecbur bıraktığını gösteren sayısız fetva pratikteki gerçekliğin farklı olduğunu göstermektedir.
- 11 Tefvîz-i talâkı İslâm hukukunun kadınlara verdiği bir ruhsat olarak gören Ömer Nasuhi Bilmen talâk yetkisinin sadece kocaya ait oluşunu kendi bakış açısına uygun görmeyen bir kadının evlilik sırasında kendinin de boşama yetkisi bulunmasını şart olarak dermeyer edebileceğini ve mezkur yetkiyi almadıkça nikâhtan kaçınabileceğini ifade eder. Fakat kadınların bu ruhsattan istifade etmelerinin kendileri için çoğu kez yarardan ziyade zarar doğuracağı gerekçesiyle tasvip ve tavsiye edilmesini uygun bulmaz. Bilmen, *Hukuk-i İslâmiyye*, 2/220. Müellifin endişe ettiği husus kocanın tek taraflı, sebepsiz ve sözlü olarak kullanılabilir olması yönüyle evlilik birliğini zaten tehdit etmekte olan boşama yetkisinin salt eşitlik gayesiyle kadınlara tefvîz edilmesi hâlinde tehdidin daha fazla büyüyecek olmasıdır.
- 12 Tefvîz üzerine yapılan tez ve makale türlerindeki bazı çalışmalar şunlardır: Rukiye Karapıçak, *Tefvîz-i Talâk* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006); Esmâ Abdullah Tabbâsî, *Ahkâmü'l-tefvîz fi'l-talâk fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Gazze: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2009); Gürkan, “İslâm Aile Hukukunda Kariya Tanınan Boşama Yetkisi”, 275-310. Ayrıca İslâm Hukuku, İslâm Aile Hukuku, el-Ahvâlü's-şahsiyye, ez-Zevac ve't-Talâk gibi isimler taşıyan pek çok çalışmada tefvîz konusu standart bir alt başlık olarak incelenmektedir.
- 13 Seydişehrî, *Kitâb-ı nikâh ve talâk*, 158-160.
- 14 Süleyman b. Veli Ankaravî, *Tercümetü'l-Gurer ve'd-Dürer* (İstanbul: Dârü't-Tibâati'l-Âmire, 1292), 1/254; Muhammed Emin b. Ömer İbn Âbidin, *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr şerhi Tenvirî'l-Ebsar*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvaz (Riyad: Dârü Âlemi'l-Kütüb, 2004), 4/552-553; Seydişehrî, *Kitâb-ı nikâh ve talâk*, 163; Bilmen, *Hukuk-i İslâmiyye*, 2/258.

“İhtiyarın elinde olsun” dediği karısının şer‘an boş olup olmayacağını soran kişiye “nefsini boşadıysa olur ve illâ olmaz” cevabını verir.¹⁵ Zira formül zaten kinevi olduğu için talâk lafzını içermesi beklenmez; kocanın niyetine veya zahir-i hâle dayalı olarak hüküm ifade eder. Belli ki Şeyhülislâm kocanın mezkur ifadeyi tefvîz niyetiyle söylediğini varsaymaktadır. Hoca-zâde Esad Efendi (ö. 1034/1625) bir fetvasında kocanın “İrâdetin elinde olsun” şeklindeki icabının aynı mecliste karısı tarafından “Nefsimi senden tatlık ettim” denilerek kabul edilmesi hâlinde -koca talâka niyet etmişse- boşamanın meydana geleceğini belirtir.¹⁶ Bir diğerinde kocasının talâk niyetiyle kendisine yönelttiği “İrâdeti elinde olsun” sözüne vakıf olan kadının hemen boşamay seçtiğini söylemesi hâlinde -kocasî bâin talâka niyet etmişse- bâin talâk boş olacağına fetva verir.¹⁷ Aslında kocanın kinevi sözü boşamanın ric‘î olduğunu gösteren bir karine içermediği için zaten bâin boşama ifade edecektir. Görünüşe göre Esad Efendi’nin bâin talâk için niyet şartını ayrıca zikretmesi kocanın üç talâka niyet etmesi ve karısının yetkiyi o şekilde kullanması hâlinde üç talâkın da meydana gelebilecek olmasından kaynaklanır.¹⁸ Yine kocanın “İrâdetin elinde olsun” dediği karısı evden çıkıp gittikten sonra muradının talâk olmadığına yemin etmesi durumunda boşama meydana gelmez.¹⁹ Zira rıza hâlinde kinevi bir lafız ancak boşama niyeti varsa hüküm ifade eder ve kalple ilgili bir mesele olan niyette kocanın beyanı esas alınır. Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi (ö. 1068/1658) ve daha sonraki birçok müftü tarafından zikredilen bir fetvaya göre *müzakere-i talâk* esnasında karısına “İrâdetin elinde olsun” diyen kişinin karısı aynı mecliste kendini boşarsa ayrılık meydana gelir.²⁰ Belli ki müftüler tarafların talâk hakkında konuşuyor olmasını mezkur kinevi lafzın talâk niyetiyle söylendiği hususunda karine olarak kabul ederek hâlin delaletini esas almıştır. Menteşzâde Abdürrahim Efendi (ö. 1128/1716) bir kişinin gazap hâlinde “İrâdetin elinde olsun” şeklinde hitap ettiği karısının boşama yetkisini aynı mecliste kullanmaması hâlinde ayrılığın meydana gelmeyeceğini ifade eder.²¹ Ayrılığın meydana gelmemesinde boşama niyetinin bulunmaması değil, yetkinin zamanında kullanılmaması etkili olmuş görünmektedir. Çünkü kocanın zikredilen kinevi ifadeyi sinirliyen söylemesi boşama niyetinin bulunduğu dair bir karine olarak

- 15 Veli b. Yûsuf (Yegan) el-İskilibî, *Mecmau'l-fetâvâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Çelebi Abdullah, 151), 103a; Çorlulu Sinan b. Ramazan, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, Yazma Eserler, 3407, 78b.
- 16 Hoca-zâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi* (İstanbul: İstanbul Müftülüğü, 157), I, 39a; *Fetâvâ-yı Müntehabe*, 24a.
- 17 Hoca-zâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi*, II, 5b-6a; *Fetâvâ-yı Müntehabe*, 24b.
- 18 Mevkûfatî Mehmed Efendi, *Mülteka Tercümesi Mevkûfât* (Dersaadet: Matbaa-i Osmaniyye, 1312), 1/260; Şeyhizâde Damad Abdurrahman Gelibolulu, *Mecmau'l-enhur fî şerhi Mülteka'l-ebhur* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2016), 2/46-47; Bilmen, *Hukuk-i İslâmiyye*, 2/263.
- 19 Hoca-zâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi*, II, 5b; *Fetâvâ-yı Müntehabe*, 24b.
- 20 Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi, *Fetâvâ-yı Karaçelebizâde* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1048), 15b; Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1311), 77; Debbâğzâde Numân Efendi, *Fetâva'n-Nu'mâniyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1080), 44a; Manisalı Evliyâzâde Ali b. İbrahim, *Melceü'l-müftîn fî vâkıâtü'l-müsteftîn* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Nadir Eserler-Türkçe, 3218), 116b; Çeşmizâde Efendizâde Mehmed Hâlis, *Hulâsâtü'l-ecvibe* (İstanbul: Derviş Matbaası, 1325), 56.
- 21 Menteşzâde Abdürrahim Efendi, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm* (İstanbul: Dârü't-Tibâati'l-Ma'mûre, 1243), 1/227.

değerlendirilmektedir. Nitekim Abdüsselâm Efendi'ye (ö. 1259/1843) göre gazap hâlinde karısına talâk zikretmeksizin “İrâdetin elinde olsun” diyen kişinin karısı o mecliste boşama yetkisini kullanırsa şer‘an ayrılık meydana gelmez.²²

Osmanlı fetvalarında kocanın boşama yetkisini genellikle emir bil-yed formülüyle karısına devrettiği ve formülü doğrudan (*müneccez*) ya da şarta bağlı olarak (*muallak*) “İrâdetin elinde olsun” şeklinde ifade ettiği görülür. Emir bil-yedin diğer iki formüle göre daha fazla kullanılmasının muhtemel nedenleri kıyasen ve istihsanen boşama yetkisini temlik ifade etmesi ve bâin boşamaya sebep olmasıdır. Diğer formüllerden tahyirin boşama tasarrufuna uygun olmadığı gerekçesiyle kıyasen talâk ya da temlik meydana getirmediği ve sadece sahabe icmâından dolayı istihsanen temlik kılındığı düşünülmektedir.²³ Aslında fakihler emir bil-yed ve tahyir formüllerinin iki fark dışında aynı olduğunu yazarlar. Farklardan biri tahyirin üç talâka niyet etmeye uygun olmaması, diğeri icap veya kabulde *nefs* kelimesini (nefsini ihtiyar et – nefsimi ihtiyar ettim) ya da onun yerine geçebilecek başka bir kelime kullanmayı gerektirmesidir.²⁴ Fetvalarda bu farklara dikkat edilmek kaydıyla formüller “İrâdetin/ihtiyarın elinde olsun” ortak formunda birbirine yaklaştırılır. Diğer tefvîz formülü olan meşiyetin çok fazla kullanılmaması sarih olması sebebiyle daha çok ric‘î talâka imkân vermesinden kaynaklanır. Boşama yetki devrini sarih bir şekilde beyan eden meşiyet formülü fetvalarda kendi başına nadiren kullanılır²⁵ ve daha çok diğer kinevi formülleri tasrih etmek için zikredilir. Birçok Osmanlı müftüsü tarafından nakledilen bir fetvada boşama yetkisini karısına tefvîz etmek isteyen kocanın “İrâdetin elinde olsun, istersen üç talâk boş ol” ifadesini kullandığı görülür.²⁶ Başka bir fetvada kocanın karısına gönderdiği mektubun “İrâdetin elinde olsun, istersen nefsinı tatlık eyle” ibaresini içerdiği belirtilir.²⁷ Görüldüğü üzere meşiyet formülleri bir yandan kinevi bir ifade olan emir bi'l-yedle tefvîz kastedildiğini açıklamakta, diğer yandan devredilen boşamanın sırasıyla üç ve bir olduğunu beyan etmektedir.

Osmanlı fetvalarında “İrâdetin elinde olsun” ifadesi doğrudan boşama anlamında da kullanılabilir. Şeyhülislâm Yenişehirli Abdullah Efendi (ö. 1156/1743) tarafından

22 Abdüsselâm Efendi, *Fetâvâ-yı Abdüsselâm* (Kütahya: Tavşanlı Zeytinoğlu İlçe Halk Kütüphanesi, 154), 46b-47a.

23 Serahsî, *el-Mebsût*, 6/210-211, 221; Fahrüddin Osman b. Ali ez-Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Bulak: el-Matbaatü'l-Kübâ el-Emîriyye, 1313), 2/220, 222; Ankaravî, *Tercümetü'l-Gurer ve'd-Dürer*, 1/255; Mevküfatî, *Mülteka Tercümesi*, 1/257. Diğer yandan İbn Nüceym ihtiyar lafızıyla tefvîzde sahabe icmâi bulunduğu için şarihi olduğu *Kenzü'd-dekâik*'de emir bil-yede takdim edildiğini ifade etmektedir. İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 3/342.

24 Alâüddin Ebü Bekir b. Mesûd el-Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 3/118; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 3/342; Bazen sadece bu farklardan birincisi zikredilmektedir. Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 2/221; Ebü'l-Feth Zahirüddin Abdürreşid b. Ebi Hanîfe el-Velvâlicî, *el-Fetâva'l-velvâlicîyye*, thk. Mikdad b. Musa Firrevî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 2/95.

25 Abdürrahim Efendi'nin meşiyet formülü içeren bir fetvası şöyledir: “Zeyd Hind”i tezevvüc ettikte ‘in şî’ti tallikî nefseki’ deyip bâde zaman Hind nefsinı tatlık eylese talâk vâki olur mu? el-Cevâb: Ol mecliste etti ise olur” (*Fetâvâ-yı Abdürrahim*, 227).

26 Karaçelebizâde, *Fetâvâ-yı Karaçelebizâde*, 15b; Minkârîzâde Yahyâ Efendi, *Fetâvâ-yı Minkârîzâde* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Yazma Eserler, 0854), 107a; Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 77; Abdürrahim Efendi, *Fetâvâ-yı Abdürrahim*, 1/226; Evliyâzâde, *Melceü'l-müftin*, 116b; Çeşmizâde, *Hulâsatü'l-ecvibe*, 56.

27 Seyyid Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Feyziyye mea'n-nukûl* (İstanbul: Dârü't-Tibâati'l-Âmire, 1266), 76.

verilen ve daha sonra *Ceride-i İlmiyye*'de zikredilen bir fetvaya göre "İrâdetin elinde olsun" ifadesinin emir bil-yed manasında olmayıp boşamada müteâref olduğu bir beldede mezkur ifadeyi *müzakere-i talâk* esnasında karısına söyleyen kişi onu bâin talâkla boşamış olur. Bu surette ne kocanın niyeti aranır ne de karısının o mecliste kendini boşaması gerekir.²⁸ Çünkü tarafların talâk hakkında konuşmaları kocanın boşama niyeti bulunduğu dair karine olarak değerlendirilmek suretiyle hâlin delaleti esas alınmıştır. Boşama tek taraflı bir tasarruf olduğundan dolayı mezkur ifadenin boşama anlamında kullanıldığı durumlarda hükmün meydana gelmesi için ilave bir işleme gerek yoktur.

Tefvîz kapsamında yetkisini kullanmak isteyen bir kadın nitelik yönünden arzu ettiği boşama hükmünü elde etmek için icap formüllerini uygun şekilde kabul etmelidir. Bunun için kabulden önce kocasını tercih ettiğini ve yetkiyi kullanmayacağını beyan etmemiş olması gerekir.²⁹ Mevlânâ Molla Arab (ö. 901/1496) kocanın "İhtiyarın elinde olsun" icabına karısının "Ben nefsimi senden boşadım" ya da "Ben nefsimi bâin talâk boşadım" cevabı vermesi hâlinde bâin boşamanın meydana geleceğini belirtir.³⁰ Ebussuûd Efendi bir kimsenin karısına "İrâdetin elinde olsun" demesi üzerine karısının "Ben kendim boşadım" deyip gitmesi veya kocasına "Sen bâin talâk ol" şeklinde cevap vermesi hâlinde boş olmayacağını ifade eder.³¹ Fetvanın başka bir versiyonunda Şeyhülislâm "Hind nefsin[i] boşamadı ise olmaz" cevabını vermektedir.³² Kadının ilk cevabında nefsimi/kendimi yerine *kendim* sözcüğünü kullanmış olması "Ben kendim [seni] boşadım" ya da "Ben [nefsimi] kendim boşadım" gibi anlamların çıkarılmasına imkân vermektedir. Kadının ikinci cevabı kocayı boşamanın mahalli olarak konumlandığı için muteber değildir.³³ Şeyhülislâm Hâmid Efendi (ö. 985/1577) kocanın karısına sövüp kötü konuştuktan sonra sarhoşken "İrâdetin elinde olsun" demesi ve kadının da talâka niyet edip "Kabul ettim, seni bana gerekmez" cevabını vermesi hâlinde boşamanın gerçekleşmeyeceğini ifade eder.³⁴ Boşamanın gerçekleşmemesinin sebebi görünüşe göre kadının kendisine tefvîz edilen boşama yetkisini uygun bir lafızla kabul etmemiş olmasıdır. Hocaşâde Esad Efendi'nin bir fetvasında kocanın karısına "Eğer sen mülk menziline gidersen irâdetin elinde olsun" deyip yolculuğa çıktığı, kadının mezkur şartı gerçekleştirdiği ama kendi tasarrufunda olan boşama yetkisini kullanmadan yeni bir evlilik yaptığı görülmektedir. Şeyhülislâm "İhtiyar-ı şer'î bulunmadıysa" kocanın karısını yeni eşinden tefrik edebileceği

28 Yenişehirli Abdullah b. Mehmed Efendi, *Behcetü'l-fetâvâ* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Nadir Eserler-Türkçe, 1583), 33a-b; Evliyâzâde, *Melceü'l-müftîn*, 116b; İsmail Cebeci, *Ceride-i İlmiyye Fetvaları* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2009), 148.

29 Hasan b. Ali el-Kayserî, *Semhatü'l-ibrâr*, 121b.

30 Mevlânâ Molla Arab, *Fetâvâ-yı Mevlânâ Arab* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, 585), 57b, 58b.

31 Veli b. Yûsuf, *Mecmau'l-fetâvâ*, 103b; Çorlulu Sinan, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, 78b.

32 Bozanzâde, *Fetâvâ-yı Ebussuûd Efendi* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1028), 45b.

33 Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 6/214.

34 Boyabâdi Sağır Mehmed Efendi, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1067), 36a.

görüştüğüdür.³⁵ Birçok müftü tarafından zikredilen bir fetvaya göre kocanın “İrâdetin elinde olsun” icabına karısının aynı mecliste “Ancak gönlün bilir” şeklinde cevap vermesi ve başka bir şey söylememesi ayrılık meydana getirmez.³⁶ Bu cevap tefvîz edilen boşama yetkisi için uygun bir kabul değildir. Kadın belki de kocasının talâk yetkisini kendisine temlik ettiğini değil, doğrudan kullandığını düşünmektedir. Yine birçok müftü tarafından nakledilen bir fetvaya göre kocanın boşama yetkisini “İrâdetin elinde olsun” diyerek tefvîz ettiği karısı aynı mecliste sükut edip hiçbir şey söylemezse salt kocanın ifadesiyle boşama meydana gelmez.³⁷ Zira mezkur ifadenin doğrudan boşama anlamında müteâref olduğu belirtilmemiştir ve tefvîz kapsamında boşama hükmünün meydana gelmesi için gerekli olan kabul hiç bulunmamıştır.

Tefvîz kapsamında kullanılan boşama yetkisinin nicelik yönünden muteber olması için de kabulün formüle uygun olması lazımdır. Emir bil-yed formülüyle tefvîzde bulunan koca üç talâka niyet etmiş olabileceği için karısı elindeki yetkiyi üç talâk olarak tasarruf edebilir. Ebussuûd Efendi, bir kadının “Eğer bir yıla değin sıladan gelmez isen irâdetim elimde olsun mu?” şeklindeki icabını kabul eden kocanın daha sonra bir yıla kadar gelmemesi hâlinde kendisini üç talâk boşayıp boşayamayacağı sorusuna “Bir yıl tamam oldukça te’hir etmeyecek olur” cevabını vermektedir.³⁸ Şeyhülislâm tefvîz formülünde üç talâkın zikredilmemesine rağmen kadının kendini üç talâkla boşamasını muteber kabul etmektedir. Zira mastar olan emir kelimesi umuma ve hususa ihtimali bulunan bir cins olduğundan dolayı koca emir bil-yed suretiyle yaptığı tefvîzde malik olduğu boşama yetkisinin cinsini/tamamını temlik etmek üzere üç talâka niyet edebilir.³⁹ Belki de kadın fetvada zikredilmemiş olsa bile kocanın tefvîzde üç talâka niyet ettiğini bilmektedir ve Müftü bu durumdan haberdardır. Fakat koca tek boşamaya niyet etmişse o zaman kadının yetkisi tek bir talâk hakkında geçerli sayılacaktır.⁴⁰ Tahyir formülüyle tefvîz edilen boşama yetkisi sadece bir talâk olarak kullanılabilir. Bazı fetvalarda zikredildiği üzere kocanın “İhtiyarın elinde olsun” hitabına cevaben “Nefsime üç talâk ihtiyar ettim” diyen karısı üç değil, koca boşamaya niyet etmişse sadece bir talâk boşanmış olur.⁴¹ Zira evlilik bağından kurtuluşu haber veren ihtiyar lafzı boşamanın muhtelif mahiyetleri hakkında çeşitlilik kabul etmediği için üç talâka veya ric’î talâka niyet etmeye uygun değildir; hüküm

35 Hocazâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi*, II, 5a.

36 Karaçelebizâde, *Fetâvâ-yı Karaçelebizâde*, 15b, 15b; Minkârizâde, *Fetâvâ-yı Minkârizâde*, 107a; Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 77; Evliyâzâde, *Melceü'l-müftin*, 116b; Çeşmizâde, *Hulâsatü'l-ecvibe*, 56.

37 Karaçelebizâde, *Fetâvâ-yı Karaçelebizâde*, 15b, 15b; Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 77; Abdürrahim Efendi, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*, 1/227; Debbağzâde, *Fetâva'n-Nu'mâniyye*, 44a; Abdüsselâm Efendi, *Fetâvâ-yı Abdüsselâm*, 46b; Evliyâzâde, *Melceü'l-müftin*, 116b.

38 Bozanzâde, *Fetâvâ-yı Ebussuûd Efendi*, 61a; Veli b. Yûsuf el-İskilibî, *Mecmau'l-fetâvâ*, 103a; Çorlulu Sinan, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, 78b.

39 Serahsî, *el-Mebsût*, 6/221-222; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 2/220; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 3/342; Bilmen, *Hukuk-i İslâmiyye*, 2/263.

40 Seydişehrî, *Kitâb-ı nikâh ve talâk*, 168.

41 Zekeriyâzâde Yahyâ Efendi, *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Serez, 1116), 33a; *Mecmûa'tü'l-fevâid ve'l-fetâvâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 914), 53a; Abdüsselâm Efendi, *Fetâvâ-yı Abdüsselâm*, 47a.

tek bir bâin talâk hakkında sabit olur.⁴² Zaten muhayyer bırakılan bir kadının ric'î talâkı ihtiyar etmesi maksada uygun olmaz; tek bir bâin talâkla amacına ulaşabileceği için üç talâka niyet etmesi de gereksizdir. Formülün inşai olarak birden fazla tekrar edilmesi hâlinde muhayyerlik birden fazla talâk için geçerli olabilir. Karısına üç kere “İhtiyarın elinde olsun, çık git” diyen kişinin talâka niyet etmesi ve karısının üç talâkı ihtiyar edip derhal çıkıp gitmesi hâlinde üç talâk boşama meydana gelir.⁴³ Ancak kocanın üç kez art arda ihtiyarının elinde olmasını söylediği kadın nefsinin boşadığını ya da nefsinin tek bir talâkla ihtiyar ettiğini söylerse tek bir talâk meydana gelir.⁴⁴

Tefvîz kapsamında boşama yetkisini kullanmak isteyen kadın uygun lafızların yanında doğru meclisi/zamanı da seçmelidir. Tefvîzle ilgili fetvalarda yetkinin doğru mecliste/zamanda kullanılması gereği en fazla vurgulanan kurallar arasında yer alır. Hanefi fakihlere göre tefvîz -vekilin/kadının kendi nefsi için tasarrufu caiz olmayacağından tevkil değil⁴⁵- temlik ifade eder ve tıpkı alışverişte olduğu gibi mecliste kabul edilmelidir. Fakat alışverişten farklı olarak ta'lik manası içerdiği için kabulün kocanın huzurunda olması zorunlu değildir.⁴⁶ Meclis ayağa kalkmak veya çıkıp gitmek gibi hakikaten ya da redde delalet eden başka bir işle meşgul olmak gibi hükmen sona ermedikçe kabul muhayyerliği devam eder.⁴⁷ Vakit yönünden umum ifade eden bir edatla yapılan tefvîzin belli bir meclisi yoktur; kadın her ne zaman dilerse kabulde bulunabilir.⁴⁸ Ancak umum ifade eden edatlardan uzak bir şekilde mutlak olarak yapılan tefvîz işitildiği ya da öğrenildiği mecliste kabul edilmelidir. Bu kural nedeniyle Şeyhülislâm Zekeriyâzâde Yahyâ Efendi (ö. 1053/1644) boşama yetkisi tefvîz edilen bir kadının yetkisini aynı mecliste değil de birkaç gün geçtikten sonra kocasına incinip başka bir mecliste kullanması hâlinde ayrılığın meydana gelmeyeceğine fetva verir.⁴⁹ Aynı kural Abdürrahim Efendi'nin vefat etmeden birkaç gün önce kocasının tefvîz-i talâkını sükutla karşılayan kadını mirasçı saymasını gerektirir.⁵⁰ Mutlak tefvîzde yetkinin o mecliste kullanılması gerektiği o kadar katı bir kuraldır ki Erzurum müftüsü Abdurrahman Efendi (ö. 1225/1810) kocanın tefvîzde bulunduğu karısını yetkisini kullanmadan cebren meclisten çıkarması hâlinde tefvîzin geçersiz hâle geleceğini ifade eder.⁵¹ Zira meclisten zorla çıkarılırken bile yetkisini kullanabilecek olan kadın bunu yapmayarak

42 Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 2/220; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 3/337; Mevkûfatî, *Mülteka Tercümesi*, 1/257; Şeyhizâde, *Mecmau'l-enhur*, 2/43; Bilmen, *Hukuk-i İslâmiyye*, 2/263.

43 Hocaşâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi*, II, 5b; a. mlf., *Fetâvâ-yı Müntehabe*, 24b.

44 Hocaşâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi*, I, 32a.

45 Ankaravî, *Tercümetü'l-Gurer ve'd-Dürer*, 1/254.

46 Kemâleddin Muhammed b. Abdülvâhid İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethü'l-kadir* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 4/69-70; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 2/224.

47 Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi'*, 3/114; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 2/224; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 3/350; Ankaravî, *Tercümetü'l-Gurer ve'd-Dürer*, 1/254, 257; Mevkûfatî, *Mülteka Tercümesi*, 1/257; Seydişehrî, *Kitâb-ı nikâh ve talâk*, 164-165.

48 Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi'*, 3/115; Seydişehrî, *Kitâb-ı nikâh ve talâk*, 165-166.

49 Yahyâ Efendi, *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi*, 30b.

50 Çeşmizâde, *Hulâsatü'l-ecvibe*, 57.

51 Abdurrahman Efendi b. Hacı Mustafa Erzurumî, *Sefînetü'l-fetâvâ* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Yazma Eserler, 1330), 1/116b.

yetkiden vaz geçtiğini göstermiştir.⁵² Tefvîz muvakkat olduğunda boşama yetkisinin tayin edilen vakitte kullanılması gerekir; vakit geçtikten sonra yetki kullanılamaz hâle gelir. Bu nedenle kocanın “On güne dek irâdetin elinde olsun” dediği karısı on günün tamam olduğu mecliste boşama yetkisini kullanmayıp on birinci gün kullanırsa boşanmış olmaz.⁵³ Tefvîzin belli bir şartta ta’lik edildiği hallerde meclis kadının şartın gerçekleştiğini öğrendiği yerdir.⁵⁴ Bu nedenle kocanın “Eğer âhar zevcemden olan evlâdımı şu menzilime götürürsem irâdetin elinde olsun” dediği karısı daha sonra şartın gerçekleştiğini öğrendiği mecliste boşama yetkisini kullanırsa ayrılmış olur.⁵⁵ Mektup yoluyla yapılan tefvîzde meclis mektubun kadına ulaştığı ve okunduğu yerdir. Mektup unvanlı olur ve kadın mektubu aldığı yerde kabulde bulunursa boşama meydana gelir.⁵⁶ Tefvîzin haberci yoluyla yapıldığı hallerde meclis haberin kadına ulaştığı yerdir. Haberci kendisini gönderen kişinin sözünü -inşa eden değil- nakleden kişi olarak kabul edilir.⁵⁷ Bir fetvada zikredildiği üzere habercinin tefvîz haberini getirdiği yerde kadın boşama yetkisini kullanmazsa ayrılık meydana gelmez.⁵⁸

Osmanlı fetvalarında tarafların muhâlea yoluyla boşandığı kimi durumlarda ayrılığın tefvîz kapsamında kadın tarafından gerçekleştirildiği görülür. Ebussuûd Efendi’nin bir fetvasında anlatılana göre bir kişi karısını iki defa boşayıp tekrar nikâhladıktan sonra boşama yetkisini mehrinden ve iddet nafakasından feragat eden karısına devreder. Karısı hemen boşama yetkisini kullanır. Koca beş ay sonra boşama sırasında inşallah lafzını kullanarak istisna yaptığını söyler ve mahkemede yemin ederse eski karısının hâlâ nikâhlısı olduğuna karar verilebilir mi? Nâibin bu istikametteki kararı nafiz olur mu? Şeyhülislâm muhâleada istisna davası dinlenilmeyeceği gerekçesiyle böyle bir kararın batıl olacağı görüşündedir.⁵⁹ Bir kimse boşama lafzının sonuna hiç beklemeden ve duraksamadan asgari kendi duyacağı kadar inşallah gibi kesinliği ortadan kaldıran bir kelime eklerse boşama hükmü (diyaneten) oluşmaz. Mecmularda yer alan pek çok fetva kişilerin daha önce yaptıkları boşamaları bazen uzun zaman sonra istisna iddiasıyla geçersiz saymaya çalıştığını gösterir.⁶⁰ Ebussuûd Efendi’nin olumsuz cevabında kocanın istisna iddiasını beş ay sonra dile getirmiş olmasının oluşturduğu şüpheden ziyade muhâleada istisna davasının dinlenilmeyeceği kuralının etkili olduğu anlaşılmaktadır. Zira muhâlea koca yönünden ıskat kabilinden bir yemin olarak görülse de karısı yönünden ivazlı bir akit

52 İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râik*, 3/337.

53 Abdurrahman Efendi, *Señnetü’l-fetâvâ*, 1/118a. Bu fetva Bezzâziyye’de yer alan “Koca karısına on güne kadar iraden elinde olsun derse boşama yetkisi karısının elinde olur ve on gün geçtikten sonra ortadan kalkar” ibaresinden esinlenmiş görünmektedir. Bezzâzî, *el-Fetâva’l-Bezzâziyye*, 4/228.

54 Kâsânî, *Bedâi’ü’s-sanâi’*, 3/116.

55 Abdürrahim Efendi, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*, 1/243.

56 Bozanzâde, *Fetâvâ-yı Ebussuûd Efendi*, 47b; Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Feyziyye*, 76; Debbağzâde, *Fetâva’n-Nu’mâniyye*, 44a.

57 Kâsânî, *Bedâi’ü’s-sanâi’*, 3/126; İbn Âbidîn, *Reddü’l-Muhtâr*, 4/552.

58 Abdürrahim Efendi, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*, 1/227; Çeşmizâde, *Hulâsatü’l-ecvibe*, 56.

59 Veli b. Yûsuf, *Mecmau’l-fetâvâ*, 96a-b.

60 Boyabâdî, *Mecmûatü’l-fetâvâ*, 31b, 40a, 54a; Yahyâ Efendi, *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi*, 34b. Şeyhülislâm’ın benzer fetvaları için bk. *Mecmûatü’l-fevâid*, 43a.

mahiyetindedir.⁶¹ İstisna ıskat kabilinden olan tek taraflı tasarrufların aksine muhâlea gibi ivazlı akitlerin inşasına zarar vermez. Ebussuûd Efendi'nin bir diğer fetvasında bir kişinin karısına hitaben yazdığı mektup "Mehrinden ve nafakasından ve sâir dâvasından ferâgat ederse ihtiyarı elinde olsun" ibaresini içermektedir. Kadın mektubun ulaştığı yerde kendini ihtiyar ederse bâin talâk boşanmış olabilecektir.⁶² Şeyhülislâm'a ait başka bir fetvada anlatılana göre bir kişi karısına gönderdiği haberciyle eğer falan zamana kadar yanlarına gelmezse falanca kişiye yüz filori verip iradesinin elinde olmasını söyler. Kadın kocanın belirtilen zamana kadar gelmediğini görünce o kişiye yüz filori verip boşama yetkisini kullanır. Bu durumda koca o kişiden yüz filoriyi alabilir mi? Cevapta kadının belirtilen vakitte geciktirmeden kendini tercih etmiş olması hâlinde bâin talâk boşanmış olacağı ve kocanın muhâlea bedelini o kişiden alabileceği ifade edilmektedir.⁶³ Görüldüğü üzere kocanın muhâlea bedelini alabilmesi nihai olarak karısının boşama yetkisini zamanında kullanmış olmasına dayandırılmaktadır. Karısı yetkiyi zamanında kullanmışsa muhâlea geçerli ve muhâlea bedeli olan yüz filorinin koca tarafından alınması meşrudur.

Boşama yetkisinin devri kabul zamanına kadar kocanın üç boşama hakkında bir azalma meydana getirmese bile kabulden sonra boşama hakkında azalma olur. Yahyâ Efendi'nin bir fetvasında kocanın farklı zamanlarda iki defa tefvîz kapsamında boşandığı kadınla tekrar evlendikten sonra muhâlea yapması hâlinde hülle olmadan yeni bir evlilik yapamayacağı ifade edilir.⁶⁴ Öte yandan kendisine tefvîz edilen boşama yetkisini kullanan kadın -eğer muhâlea yoluyla ayrılmamışsa- mehrinden mahrum olmaz. Yapıştırma fetvaların yer aldığı bir mecmuada kocasının devrettiği yetkiyi kullanıp kendini bâin talâkla boşayan kadının mehrini talep edip alabileceği yazılıdır.⁶⁵ Zira ayrılık kadın tarafından gerçekleştirilmiş görünse de sebebi koca tarafından meydana getirilmiştir. Yine karısına boşama yetkisini devreden kişi daha sonra pişmanlık duyup yetkiyi geri alamaz. Bir fetvada boşama yetkisini karısına tefvîz eden kişinin daha sonra nadim olup rücu edemeyeceği belirtilir.⁶⁶ Bir diğerinde ifade edildiği üzere gerekçe tasarrufun tevkil değil, temlik mahiyetinde olmasıdır.⁶⁷ Gerçekten Hanefî müellifler katında tefvîzden sonra boşama yetkisinin geri alınamamasının, başka bir ifadeyle tefvîzin koca yönünden lazım oluşunun iki temel sebebinden biri tefvîzin temlik mahiyetinde olmasıdır. Boşama yetkisi tefvîzle herhangi bir kabule bağlı olmadan kadının mülkiyetine dâhil olur. Koca temlik ettiği yetki üzerindeki mülkiyet velayetini kaybeder; onu geri alamaz, geçersiz kılamaz ve kullanılmasına engel olamaz.⁶⁸ Rücu etmeye mani olan

61 Mevkûfatî, *Mülteka Tercümesi*, 1/273.

62 Boyabâdî, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, 36a.

63 Bozanzâde, *Fetâvâ-yı Ebussuûd Efendi*, 67b.

64 Yahyâ Efendi, *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi*, 30a.

65 *Fetâvâ-yı Yapıştırma*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 2419), 37a.

66 Abdurrahman Efendi, *Sefînetü'l-fetâvâ*, 1/118a, 116a.

67 Abdüsselâm Efendi, *Fetâvâ-yı Abdüsselâm*, 47a.

68 Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi'*, 3/113; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 3/353-4; Seydişehrî, *Kitâb-ı nikâh ve talâk*, 163; Bilmen, *Hukuk-i İslâmiyye*, 2/258.

diğer sebep tefvîzin ta'lik/yemin manası bulunmasıdır. Koca talâkı karısının istek ve ihtiyarına ta'lik etmektedir. Ta'lik bir yemindir ve bağlayıcı bir tasarruf olan yeminden rücu edilemez.⁶⁹ Öte yandan tefvîz kadın yönünden lazım değildir; boşama yetkisi devredilen kadın yetkiyi kullanmaya zorlanamaz. Kadını kendisi ile kocası arasında muhayyer kılmak anlamına gelen tefvîzin bağlayıcılığa zıt bir durum olduğu düşünülür.⁷⁰ Nitekim çalışma boyunca zikredilen pek çok fetvada kadınların kendilerine tefvîz edilen boşama yetkisini kullanmadığı görülmektedir. Boşama yetkisini kullanmayan kadın talâkın mahalli olmaya devam eder.⁷¹ Bir fetvada anlatılana göre ehl-i örf, nifak ve fesadıyla bilinen bir kişiye üç talâk üzerine şart verir. Ancak mezkur kişi şartın gereğini yerine getirmez. Kendisine şarta vefa etmediği için karısının üç talâk boş olduğu söylendiğinde şarttan on beş gün önce karısına “İrâdetin elinde olsun” demiş olduğuna yemin eder. Müstefti bu kişinin tasdik olunup olunmayacağını öğrenmek istemektedir. Cevapta yemin tasdik olursa bile üç talâkın meydana geldiği ifade edilmektedir.⁷² Öncelikle bozguncu olarak tanınan bu kişinin beyanı şaibelidir. Saniyen karısına sadece “İrâdetin elinde olsun” dediğini iddia etmektedir. Karısının kabulde bulunduğu ya da mezkur ifadenin doğrudan boşama anlamında müteâref olduğu belirtilmemektedir. Nihayet son iki durumdan birisi vaki olsa bile on beş gündür iddet beklemekte olan karısı yeniden boşanmaya mahaldir.

2. Osmanlı Aile Hukuku Fetvalarında Tefvîz-i Talâkın Mezhep-içi Çözüm Yolu Olarak İşlevi

Tefvîz-i talâkın ayrıntılı hükümlerine dair yukarıda zikredilen çok sayıda fetva mezkur tasarrufun Osmanlı aile hukukunda nadir görülmediğine işaret etmekte ve boşama yetkisinin devriyle ilgili olarak yaşanmış ihtilafların mahiyeti hakkında fikir vermektedir. Fetvalarda genellikle boşama yetkisi devredilirken kullanılan icap lafızları, kabulün şekli/zamanı ve meclisle ilgili kurallar sorulmakta; boşama yetkisinin hangi amaçla devredildiği belirtilmemektedir. Ancak mecmularda tefvîz-i talâkın teknik hükümleri yanında amacını içeren fetvalar da vardır. Birazdan görüleceği üzere tefvîzin amacı çoğunlukla kocanın gaip/mefkud olma ihtimaline karşı karısının mağdur olmasını önlemektir. Ayrıca evlilik içi şiddete uğramaktan endişe eden ya da kocanın çok eşliliğine mani olmak isteyen kadınlar da boşama yetkisinin kendilerine devredilmesini talep edebilmektedir. Yine hülle kapsamında yapılan geçici evliliklerde ayrılmayı garanti altına almak için tefvîze başvurulmaktadır. Hanefî mezhebi belirtilen meselelerde evli kadınlar aleyhine sonuçlar doğurabilecek bir takım kısıtlayıcı hükümlere sahiptir. Mecmualarda yer alan pek çok fetva bu kısıtlayıcı hükümlerin ciddi aile hukuku sorunlarına zemin hazırladığını göstermektedir. Yirminci yüzyılın başlarında diğer mezheplerden alınan bazı içtihatların kanunlaştırılmasıyla

69 İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethü'l-kadir*, 4/70; Zeylâi, *Tebyînü'l-hakâik*, 2/226; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 3/353-354.

70 Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi'*, 3/116-117.

71 Bazı fetvalarda boşama yetkisini kullanmayan kadının daha sonra kocası tarafından boşandığı görülmektedir. Abdürrahim Efendi, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*, 1/227; Çeşmizâde, *Hulâsatü'l-ecvibe*, 55, 56.

72 Bozanzâde, *Fetâvâ-yı Ebussuûd Efendi*, 63a-b.

önlenmeye/giderilmeye çalışılan bu aile hukuku sorunlarının geçmiş Osmanlı asırları boyunca mezhep-içi halinde tefvîz-i talâkın önemli bir işlev gördüğü anlaşılmaktadır.

2.1. Yolculuğa Çıkan Kocanın Gaiplik İhtimaline Karşı Boşamayı Eşine Tefvîz Etmesi

Osmanlı/Hanefî aile hukukunda kocanın gaiplik geride kalan eşi için tefrik sebebi olarak kabul edilmez. Gaiplik koca nedeniyle geride kalan eşin nafakasız kalması da tefrik sebebi değildir. Kadın mahkemeye başvurup kocası adına nafaka takdir ettirebilir ve gerektiğinde borçlanmak için karar çıkartabilir.⁷³ Fetva mecmualarının ilgili bölümlerinde kocaları nafaka bırakmadan gaiplik olan kadınların bu usulü uyguladıklarını gösteren pek çok fetva vardır. Molla Arab, İbn Kemal ve Ebussuûd Efendi gibi şeyhülislâmların kocaları gaiplik Hanefî kadınlara nafaka yokluğu nedeniyle tanıdığı Şâfiî hâkime tefrik davası açma hakkı on altıncı yüzyılın ortalarına doğru yasaklanan *teşeffü* uygulamasıyla birlikte kullanılamaz hâle gelmiştir.⁷⁴ Fetva mecmualarında yer alan veriler gaiplik kocaların geride bıraktığı eşlerin mağdur olmasını önlemek için başka yolların da kullanıldığına işaret eder. Birçok fetvada görüldüğü üzere ticaret ya da başka bir nedenle yolculuğa çıkmak üzere olan koca belli bir süreye kadar dönmese eşinin boş olmasını şart etmektedir.⁷⁵ Koca şart ettiği süre dolduğu hâlde dönmese eşi ilave bir işleme gerek kalmadan boş sayılmaktadır. Osmanlı aile hukukunun en büyük problemlerinden biri olan kocanın gaipliğinde mezhep içi çözüm yolu olarak işlev gören bir diğer yol genellikle ta'lik suretinde yapılan tefvîzdir. Yolculuğa çıkmak üzere olan birçok kişi doğrudan boşamayı değil, boşama yetki devrini şarta ta'lik etmektedir. Tefvîzi belli bir süreye kadar dönmeme şartına ta'lik eden kişinin karısı sürenin dolduğu mecliste -kocası hâlâ dönmemişse- boşama yetkisini kullanabilmektedir. Fetvalarda boşama yetki devrinin genellikle belli bir süreye kadar dönmeye ta'lik edildiği görülmektedir. Bununla birlikte kocanın gaipliği ile geride kalan karısının nafakadan mahrum kalması arasındaki ilişki bazı fetvalarda tefvîzin nafaka yokluğuna bağlanmasını gerektirmiştir. Başka bir ifadeyle yolculuğa çıkmak üzere olan koca karısına eğer nafakasını göndermezse kendisini boşayabileceğini söylemektedir.⁷⁶ Yolculuğa çıkan koca boşama yetkisini genellikle karısına devretmekle birlikte bazen vekile de havale etmektedir.⁷⁷ Yine gaiplik ihtimaline karşı boşama yetkisi daha çok evlilik içinde, kimi zaman da nikâh sırasında⁷⁸ devredilmektedir.

Osmanlı müftülerine sorulan fetvalar yolculuğa çıkan kocanın bazen kendi basireti ve tedbirıyla gaiplik/mekfud olması ihtimaline karşı boşama yetkisini karısına devrettiğini

73 Ankaravî, *Tercümetü'l-Gurer ve'd-Dürer*, 1/299; Mevkûfâtî, *Mülteka Tercümesi*, 1/288; Şeyhîzâde, *Mecmau'l-Enhur*, 2/187-189.

74 Molla Arab, *Fetâvâ-yı Mevlânâ Arab*, 25a; Çorlulu Sinan, *Mecmûatü'l-Fetâvâ*, 62b, 63a; *Mecmûatü'l-fevâid*, 63a; Aydın, *Osmanlı Aile Hukuku*, 124-127.

75 *Mecmûatü'l-fevâid*, 34a, 52a; Abdürrahim Efendi, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*, 1/242; Seyyid Ahmed - Hâfız Mehmed b. Ahmed el-Gedûsi, *Neticetü'l-Fetâva* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Nadir Eserler-Türkçe, 1267), 20b.

76 Hocaîzâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi*, I, 33a; Hasan b. Ali el-Kayserî, *Semhatü'l-ibrâr*, 121b-122.

77 Abdürrahim Efendi, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*, 1/229; Hasan b. Ali el-Kayserî, *Semhatü'l-ibrâr*, 120a.

78 Abdüsselâm Efendi, *Fetâvâ-yı Abdüsselâm*, 47a.

göstermektedir. Fetvaların halletmeye çalıştığı meseleler genellikle yetkinin zamanında kullanılmamış olmasından neşet etmiştir. Ebussuûd Efendi'ye sorulan bir fetvada sefere giderken karısına “On iki aya dek gelmez isem irâdetin elinde olsun” diyen fakat üç yıl geçmesine rağmen dönmeyen kişinin karısının boşama yetkisini kullanıp kullanamayacağı sorulmaktadır. Şeyhülislâm on iki ay tamam olduğu hâlde kadın kendini tefrik etmemişse artık edemeyeceği görüşündedir.⁷⁹ Muhtemelen kadın unutarak ya da kocasının döneceğini ümit ederek boşama yetkisinin kullanım zamanını geciktirmiştir. Ancak daha önce de ifade edildiği gibi tefvîzde belli bir süreye bağlanmış boşama yetkisi zamanında kullanılmadığında geçerliliğini yitirmektedir. Ebussuûd Efendi başka bir fetvasında yolculuğa çıkmak üzere olan kişinin “Altı aya dek gelmezsem irâdetin elinde olsun” dediği karısının dört ay sonunda kendini boşaması hâlinde boşanmış olmayacağını ve yetkisini altı ay tamamlandığı anda kullanabileceğini belirtmektedir.⁸⁰ Fetvanın başka bir versiyonunda kadının dört yılın sonunda kendini boşadığı ifade edilmektedir.⁸¹ Her durumda gaip kocanın giderken tefvîz ettiği boşama yetkisinin zamanında kullanılmadığı açıktır. Şeyhülislâm Kadızâde Ahmed Şemseddin'in (ö. 988/1580) bir fetvasında anlatılana göre sefere gitmek üzere olan bir kişi karısına “Eğer ben üç ay tamamında gelmezsem ihtiyarın elinde olsun” der ve dört ay sonra geri gelir. Kocasının gidişi üzerinden üç ay geçtikten sonra talâk yetkisini kullanmamış olan kadın hâlen kocasının dönüşünden bir iki gün sonra talâk ihtiyar ettiğini söyleyebilir mi? Cevap tahmin edileceği üzere olumsuzdur.⁸² Abdürrahim Efendi'nin fetvalarında yolculuğa çıkmak üzere olan kocanın karısına “Eğer falan diyarda altı aydan ziyade meks edersem irâdetin elinde olsun” veya “Eğer bugünden altı ay tamamına dek ol diyardan gelmezsem irâdetin elinde olsun” dedikten sonra gittiği beldede altı aydan fazla kaldığı veya altı ay sonra dönmediği hallerde karısının sürenin dolduğu mecliste nefsini boşayabileceği ifade edilmektedir.⁸³ Şeyhülislâm'ın zikrettiği başka bir fetvaya göre yolculuğa çıkmak üzere olan kişi karısına “Eğer ben ol diyardan falan zamana dek gelmezsem irâdetin elinde olsun” deyip gider. Daha sonra karısı boşama yetkisini tayin edilen zaman dolduğunda değil, birkaç gün sonra kullansa boşanmış olur mu? Cevap olumsuzdur. Müstefti olumsuz cevabın henüz tam olarak halletmediği ilave bir mesele daha sorar: Kadın yetkiyi belirlenen zaman girdiği anda kullanmadığını itiraf etmesine rağmen mücerret birkaç gün sonra “Ben nefsimi ihtiyar edip şahid tuttum” diyerek ilişkiden kaçınabilir mi? Cevap nettir: “Zamân-ı muayyen dâhil olduğu anda nefsini ihtiyar ettiği sâbit olmayacak olmaz”⁸⁴ Başka bir ifadeyle kadın tayin edilmiş olan zaman geldiğinde yetkiyi kullandığı sabit değilse kocasına karşı evliliğin gereklerini yerine getirmekten kaçınamaz. On yedinci yüzyıldan yirinciyüzyılın başlarına kadar birçok mecmuadan yer alan bir fetvada yolculuğa

79 *Mecmûatü'l-fevâid*, 53a.

80 Veli b. Yûsuf, *Mecmau'l-fetâvâ*, 103a.

81 Çorlulu Sinan, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, 78b.

82 Boyabâdi, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, 36a.

83 Abdürrahim Efendi, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*, 1/, 227, 241.

84 Abdürrahim Efendi, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*, 1/241-242.

çıkma üzere olan kişinin karısına “Kırk güne dek gelmezsem irâdetin elinde olsun” deyip gitmesinden sonra karısının kırk günün dolduğu mecliste hiçbir şey söylememesi hâlinde boşamanın meydana gelmeyeceği ifade edilmektedir.⁸⁵ Kocanın kırk gün gibi az bir zaman zikretmesi ölümün kuvvetle muhtemel olduğu tehlikeli bir göreve ya da yere gittiğine delalet eder. Yine de daha önceden ayrılmayı düşünmeyen hiçbir kadın kırk günün sonunda kolayca ayrılık kararı alamayacaktır.

Yolculuğa çıkmak üzere olan koca boşama yetkisini bazen karısının tefvîz veya talâk istemesi üzerine devreder. İhtilafın müftülere intikal etmesi yine yetkinin zamanında kullanılmamış olmasından ileri gelir. Ebussuûd Efendi’nin bir fetvasında koca sefere giderken karısının “Sen yine gelmezsen irâdetim elime ver dahi git” şeklindeki talebi üzerine “Bugünden sonra doksan güne değin seferden gelmez isem irâdetin elinde olsun” diyerek boşama yetkisini devreder. Daha sonra doksan günden fazla zaman geçmesine rağmen kocası seferden gelmezse şer’an kadın kendini boşayabilir mi? Şeyhülislâm kadının doksan gün dolduktan sonra boşama yetkisini kullanmayı geciktirmiş olması hâlinde muhayyerliğinin batıl olacağını ifade etmektedir.⁸⁶ Fetvanın soruluş tarzından kadının doksan günün dolduğu mecliste boşama yetkisini kullanmadığı anlaşıldığı için şeyhülislâm mezkur kuralı vurgulama gereği hissetmiştir. Hocazâde Esad Efendi’nin bir fetvasında başka bir beldede evlenmiş olan bir kişi memleketine gitmek isteyince karısının “Sen vilâyetinde eğlenirsin, gelmezsin” sözleriyle adeta tefvîz ya da boşama talebinde bulunduğu görülmektedir. Bir yıla kadar dönmezse karısının iradesinin elinde olmasını şart eden koca beş yıl geçmesine rağmen dönmemiş ve bu süre boyunca karısının ihtiyaçlarını da karşılamamıştır. Bu durumda kadın şer’an boşanmış olur mu? Şeyhülislâm, kadının bir yıl dolduğunda yetkisini kullanmamış olması hâlinde boşanmış olmayacağını ifade etmektedir.⁸⁷ Kadının boşanmış olmasını sağlayacak olan şey beş yıl boyunca nafakasız kalması değil, tefvîz formülünde beyan edilen bir yılın sonunda boşama yetkisini kullanmasıdır. Yahyâ Efendi’ye sorulan bir meseleye göre yolculuğa çıkmak üzere olan koca karısının “Sen gittikten sonra benim hâlim nice olur, min-bâd gelmezsen” şeklinde endişe etmesi üzerine “Eğer iki seneye değin gelmezsem irâdetin elinde olsun” diyerek tefvîz-i talâk eder. Daha sonra yolculuğa çıkıp iki sene geçmesine rağmen gelmez. Bunun üzerine karısı kendini boşarsa bâin talâk meydana gelir mi? Şeyhülislâm’ın cevabına göre kadın iki senenin dolduğu mecliste nefsinin boşamışsa bâin talâk boş olur.⁸⁸ Kadının yakarışı ve kocanın verdiği süre çok uzun ve akıbeti kestirilemez bir yolculuğun söz konusu olduğunu göstermektedir. Kadının “Sen gittikten sonra benim hâlim nice olur” şeklindeki dokunaklı ifadesi mevcut hukuk sisteminin gaipliğe yaklaşımı ve geride kalan kadınların yaşadıklarını hissettirmesi bakımından hayli etkilidir. Karaçelebizâde ve

85 Karaçelebizâde, *Fetâvâ-yı Karaçelebizâde*, 15b, 19a; Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 78; Mehmed Karahisârî, *Fetâvâ-yı Karahisârî* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Nadir Eserler-Türkçe, 924), 26b; Debbağzâde, *Fetâva 'n-Nu 'mâniyye*, 44a; Evliyâzâde, *Melceü 'l-müftîn*, 117a; Çeşmizâde, *Hulâsâtü 'l-ecvibe*, 57.

86 Boyabâdi, *Mecmûatü 'l-fetâvâ*, 36a.

87 Hocazâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi*, I, 33a.

88 Yahyâ Efendi, *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi*, 37a.

sonraki birçok müftü tarafından zikredilen bir fetvaya göre yolculuğa çıkmak üzere olan bir kişi karısının “Beni tatlik eyle” şeklindeki talebine “Bir sene tamamına dek gelmezsem irâdetin elinde olsun” cevabını verir ve gider. Koca bir seneye dek gelmezse ve karısı senenin dolduğu mecliste yetkiyi kullanırsa boşanma hükmü oluşur.⁸⁹ Aslında kadın boşama talep etmesine rağmen koca mezkur şartta ta’lik etmek suretiyle sadece tefvîzde bulunmayı tercih etmiştir. Belirttiği vakitte gelmezse ayrılığa karısının karar vermesini istemektedir. Abdürrahim Efendi tarafından zikredilen bir fetvada yolculuğa çıkmak üzere olan bir kişiye karısı “Sen gittikten sonra min-bâd gelmezsen” deyince “Eğer yüz seksen güne dek gelmezsem irâdetin elinde olsun” şeklinde tefvîzde bulunur. Daha sonra yüz seksen gün geçmesine rağmen gelmezse karısı sürenin tamam olduğu mecliste kendini boşayabilecektir.⁹⁰ Bu fetvanın bir benzeri yirminci yüzyılın başlarında çıkarılan *Ceride-i İlmiyye* dergisindeki fetvalar arasında bulunmaktadır.⁹¹ Fetvanın Birinci Cihan Harbi’nin sebep olduğu yıkım ve belirsizlikler içinde çıkarılmış olması kocanın gaipliği meselesinde nasıl bir işlev gördüğü hakkında fikir verici olabilir.

Kimi durumlarda boşama yetkisinin devri üçüncü kişiler tarafından talep edilmektedir. Abdürrahim Efendi’nin bir fetvasına göre koca kendisine “Bir dahi sen âhar diyara gittiğinde üç ay tamamına dek gelmezsen zevcen [...] in irâdeti elinde olsun mu” diye soran bir kişiye “olsun” cevabını verir, başka bir beldeye gider ve üç ay geçmesine rağmen geri dönmez. Karısı üç ay dolunca şahitler huzurunda boşama yetkisini kullanırsa kocasından ayrılmış olup -iddeti bittikten sonra- başkasıyla evlenebilir mi? Cevap olumludur.⁹² Fetvada boşama yetki devrinin talep eden kişinin kim olduğu belirtilmemektedir. Ancak kadının bir yakını olduğu tahmin edilebilir. Boşama yetkisinin şahitler huzurunda kullanılmış olması daha sonra ortaya çıkabilecek ispat sorunlarını göğüslemek yönünden önemlidir. Abdürrahim Efendi’nin başka bir fetvasında yolculuğa çıkmak üzere olan bir kişi, kayınbabasının kızını boşamasını talep etmesi üzerine “Nice dilersen öyle eyle” diyerek gider. Kayınbaba kızını o mecliste boşamaz ve oradan ayrılır. Daha sonra başka bir mecliste kızını boşamak isterse talâk meydana gelmeyecektir.⁹³ Olumsuz hükmün muhtemel nedeni koca tarafından kayınbabaya mutlak bir şekilde tevdi edilmiş boşama yetkisinin aynı mecliste kullanılmamasıdır. Aslında üçüncü kişilere yapılan tefvîz vekil kılma kabul edildiğinden dolayı belli bir meclise inhisar etmez. Fakat tefvîz meşiyetle kayıtlandığında temlik ifade edeceği için yetkinin aynı mecliste kullanılması gerekmektedir.⁹⁴

89 Karaçelebizâde, *Fetâvâ-yı Karaçelebizâde*, 15b, 19a; Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, s. 78; Abdürrahim Efendi, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*, 1/241; Karahisârî, *Fetâvâ-yı Karahisârî*, 26b; Debbâğzâde, *Fetâva 'n-Nu 'mâniyye*, 44b; Evliyâzâde, *Melceü 'l-müftîn*, 117a; Çeşmizâde, *Hulâsatü 'l-ecvibe*, 56.

90 Abdürrahim Efendi, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*, 1/241.

91 Cebeci, *Ceride-i İlmiyye Fetvaları*, 158.

92 Abdürrahim Efendi, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*, 1/242.

93 Abdürrahim Efendi, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*, 1/227; Çeşmizâde, *Hulâsatü 'l-ecvibe*, 56.

94 İbnü 'l-Hümâm, *Şerhu Fethü 'l-kadir*, 4/87; Zeylaî, *Tebyînü 'l-hakâik*, 2/226; Ankaravî, *Tercümetü 'l-Gurer ve 'd-Dürer*, 1/257; Mevkûfatü, *Mülteka Tercümesi*, 1/261.

Bütün bu meseleler ve cevaplar Osmanlı toplumunda tefvîz-i talâkın kocanın gaipliği ihtimaline karşı karısının mağdur olmasını önleyebilecek mezhep içi bir tedbir ve çözüm olarak kullanıldığını göstermektedir. Yalnız boşama yetkisinin kullanımıyla ilgili hemen bütün fetvalarda işaret edilen önemli bir sorun vardır. Kadınların birçoğu boşama yetkisini zamanında kullanamamakta ve yetki geçersiz hâle gelmektedir. Yetkinin zamanında kullanılmamasında bilgisizlik, unutmama, yeni bir evlilik imkânının bulunmaması ve/veya nafaka temin etmekten aciz olma nedeniyle nikâhı devam ettirme ya da kocanın yakında döneceği ümidiyle biraz daha bekleme gibi muhtemel nedenler sıralanabilir. Fakat asıl önemlisi tefvîz formüllerinin umum ifade etmeyen bir tarzda kurulmuş olmasıdır. Muvakkat ve mutlak olarak kurulan tefvîz formülleri boşama yetkisinin tayin edilen vaktin dolduğu mecliste kullanılmasını gerektirmekte ve bu kural boşama yetkisi devredilmiş olan kadınları evliliği hemen sona erdirmeye ile yetkiyi kaybetme arasında zor bir durumda bırakmaktadır.

2.2. Tefvîzin Mezhep İçi Çözüm Yolu Olarak Kullanıldığı Diğer Aile Hukuku Meseleleri

Osmanlı fetva mecmualarına yansıyan ihtilaflar bazı kadınların muhtemelen hâkim hukuk yorumunun kendilerine tefrik hakkı vermediği -kocanın gaipliği ve evlilik içi şiddet gibi- meselelerde kullanılmak üzere nikâh sırasında boşama yetkisi talep ettiğini gösterir. Taleplerine olumlu cevap alan kadınlar boşama yetkisini kullanma konusunda eşleriyle eşit hâle gelir. Ebussuûd Efendi'nin bir fetvasında anlatılana göre bir kadın evleneceği kişiye “Eğer ben senden râziye olmazsam ben seni boşayayım mı” şeklinde icapta bulunur ve “boşa” cevabını alır. Kadın nikâhtan sonra kocasına “Senden rızam yoktur, ben seni boşadım” dese boşanmış olur mu? Şeyhülislâm nikâhın mezkur şart üzerine akdedilmesi, icabın önce kadından sadır olması ve daha sonra kocanın kabul etmesi hâlinde boşamanın meydana geleceğini söyler fakat “Seni boşayayım mı” ibaresi kullanılmışsa boşamanın ric'î olacağını hatırlatır.⁹⁵ Koca iddet bekleyen eşinin rızasını almaksızın dönüş yapabileceğinden dolayı ric'î boşama tefvîzde sınırlı bir etkiye sahiptir. Belli ki kocasından boşama yetkisi elde eden kadın bu durumun farkında değildir ya da kesin ayrılık için kendisine bir ric'î boşama da yeterli gelecektir. İkinci ihtimal zifaf öncesi veya üçüncü boşama olarak düşünüldüğünde söz konusu olabilir. Boşamanın sübjektif bir durum olan rıza yokluğuna bağlanması kadının dilediği herhangi bir zamanda boşama yetkisini kullanmasına imkân verir. Öte yandan Ebussuûd Efendi kadının kocasına hitaben kullandığı “Ben seni boşadım” ifadesini hiç sorun etmez. Oysa teknik olarak koca boşamaya mahal olmadığı için Şeyhülislâm'ın bu ifadeyi geçersiz görmesi gerekirdi. Tefvîz-i talâkın evlilik içinde rıza yokluğuna ta'lik edilmesi üçüncü kişiler tarafından da istenebilmektedir. Ebussuûd Efendi'ye sorulan başka bir fetvaya göre bir kişi nikâh sırasında damada karısı kendisinden razı olmazsa “İrâdeti elinde olsun mu” diye sorar ve “olsun” cevabını alır. Daha sonra karısı kocasından razı olmadığını belirtir ve boşanmayı seçer. Koca “olsun” dediği şeyin

95 Bozanzâde, *Fetâvâ-yı Ebussuûd Efendi*, 35b; *Mecmûatü'l-fevâid*, 53a.

manasını bilmediğine yemin ederse karısının boşanmasına mani olabilir mi? Şeyhülislâm suale olumsuz cevap verir fakat kadının yetkiyi razı olmadığı davranışın meydana geldiği vakitte hiç tehir etmeden kullanması gerektiğini hatırlatmaktan geri durmaz.⁹⁶ Zira kocanın tefvîzde kullandığı emir bil-yed formülü tekrar iktiza etmediğinden dolayı boşama yetkisi razı olunmayan davranışın meydana geldiği vakit/meclis değiştikten sonra kullanılamaz. Çatalcalı Ali Efendi (ö. 1103/1692) ve ondan nakille sonraki bazı müftüler tarafından zikredilen benzer bir fetvaya göre bir kimsenin talâk yetkisi elinde olup “bildiği vakitte” kendini boşamak üzere nikâhladığı karısı -eğer icap kendi tarafından olmuşsa- yetkisini kullanabilir.⁹⁷ Yine evlenmek üzere olan bir kadın “Her ne zaman diler ise talâk emri yedinde olmak üzere” nikâhlanması hâlinde -icap kendisi tarafından olmuşsa- diletiği zaman boşama yetkisini kullanabilir.⁹⁸ Müftüler nikâh öncesinde boşama yetkisi tefvîz edilirken icabın önce kadın tarafından yapılması gerektiğini özellikle vurgulamaktadır. Çünkü önce kadın tarafından yapılan icabı kabul eden koca nikâhı ve şartı kabul etmiş sayılmakta ve tefvîz/temlik evlilik tamamlandıktan sonra gerçekleşmiş olmaktadır. Önce koca icapta bulunsaydı nikâh/mülkiyet kadının kabulüyle tamam olacağı için nikâhtan önce henüz malik olmadığı yetkiyi temlik etmiş olacak ve nikâh sahih olsa bile tefvîz şartı geçersiz sayılacaktı.⁹⁹

Osmanlı/Hanefî aile hukukunda evlilik sırasında akdin veya örfün gereğine ya da şer’an izin verilmiş hususlara aykırı olarak taraflardan birine menfaat sağlamak üzere ileri sürülen şartlar geçersiz görülür. Bu durum nikâh sırasında özellikle tek eşlilik şartını ileri sürmek isteyen kadınları farklı arayışlara yöneltmiştir. Birçok fetvada kadınların kocalarına kendileri üzerine başka bir kadınla evlenmemesi için talâk üzerine yemin verdirdiği görülmektedir.¹⁰⁰ Bazı kadınlar talâk üzerine yemin verdimen yerine mezkur şarta uyulmaması hâlinde boşama yetkisinin kendilerine devredilmesini talep etmektedir. Hocazâde Esad Efendi’nin bir fetvasında bâin talâkla boşadığı karısını geri almak isteyen bir kişiye karısı “Eğer beni nikâhla aldıktan sonra [...] üzerime evlenip veya cariye tutarsan irâdetim elimde olsun mu” diye sorunca “olsun” cevabını verir. Nikâh kıyıldıktan sonra zikredilen şartlardan biri meydana gelirse karısı kendini boşayabilecektir.¹⁰¹ Yahyâ Efendi’ye sorulan bir meseleye göre evlenmek istediği kadının “Benim üzerime avrat tezevvüc etmezsen sana nefsimi tezevvüc ederin” şeklinde talepte bulunması üzerine “Eğer senin üzerine âhar avrat tezevvüc edersem irâdetin elinde olsun” diyerek ta’like

96 *Mecmûatü'l-fevâid*, 52b.

97 Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 77; Evliyâzâde, *Melceü'l-müftîn*, 117a; Çeşmizâde, *Hulâsatü'l-ecvibe*, 56.

98 Çeşmizâde, *Hulâsatü'l-ecvibe*, 56.

99 Bilmen, *Hukuk-i İslâmiyye*, 2/38-39; Muhammed b. Ahmed Ebû Zehre, *el-Ahvâlü's-şahsiyye* (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1957), 327.

100 Nitekim Ebussuûd Efendi’nin bir fetvasında bir kadını üzerine evlenirse boş olması şartıyla nikâhlayan kişinin daha sonra karısının üzerine evlendiğinde boşamanın vakî olacağı belirtilir. Bozanzâde, *Fetâvâ-yı Ebussuûd Efendi*, 27b-28a. Yahyâ Efendi karısına “Sen sağ iken üstüne avrat alırsam alacağım üç talâk boş olsun” diyen kişinin daha sonra karısı sağken başka bir kadınla evlenmesi hâlinde üç boşamanın meydana geleceğine fetva verir. *Mecmûatü'l-fevâid*, 44b mükerrer (kenarda).

101 Hocazâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi*, II, 8a; *Fetâvâ-yı Müntehabe*, 24b; Benzer bir fetva için bk. Bezzâzî, *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*, 4/234.

bulunan bir kişi nikâhtan sonra yeni bir evlilik yapar. Bu durumda karısı nikâhtan önceki tefvîze binaen “Nefsimi ihtiyar ettim” diyerek kendini kocasından men edebilir mi? Cevap olumsuzdur.¹⁰² Olumsuz cevabın muhtemel nedeni tefvîzde icabın tek eşliliği şart koşan kadın tarafından doğru bir şekilde yapılmamış olmasıdır. Kadın kocasına hitaben üzerine başka bir kadın almamak üzere kendisini nikâhladığını söylemeliydi. Kocanın mezkur şartta ta’lik ettiği tefvîz de evliliğe izafe edilmediği için geçersizdir.

Osmanlı/Hanefî aile hukuku boşamanın ta’lik edilmesini sadece evlilik içinde değil, yemin vasfı nedeniyle evliliğe izafe edildiğinde de muteber görür.¹⁰³ Aynı nedenle nikâhtan önce tefvîzin ta’lik suretinde evliliğe izafe edilmesi de geçerlidir.¹⁰⁴ Nitekim Abdürrahim Efendi’nin bir fetvasına göre “Bâde’t-tezevvüç seni aldığımında üzerine âhar avrat tezevvüç edersem irâdetin elinde olsun” denilip nikâhlanan bir kadın, üzerine başka bir kadınla evlenildiği anda yetkisini kullanırsa boşanmış olur.¹⁰⁵ Ancak hukuk geleneği bu şekilde tefvîz edilen boşama yetkisini kullanılmaz hâle getirecek çareler üretilmesine izin verir. İcapta yer alan *üzerine* kelimesi çare üretmeye elverişli malzemeyi sunar. Yenişehirli Abdullah Efendi’nin bir fetvasında anlatılana göre bir kişi “Üzerine her kimi tezevvüç edersem ol avradın emri senin elinde olsun” dediği karısını bâin talâk boşamış ve ardından yeni bir evlilik yapmıştır. Kadın zikredilen tefvîze binaen kumasını boşamayabilir mi? Cevap olumsuzdur.¹⁰⁶ Zira tefvîzde bulunan kişi karısını bâin talâkla boşadığı için “üzerine” evlenmemiş ve yetkinin kullanılabilmesi için gerekli olan şart gerçekleşmemiş sayılmaktadır. Bazı fıkıh kitaplarında bu hukuki çarenin yanında başka bir çare daha zikredilmektedir: Evli bir kişi karısı üzerine evleneceği her bir kadının boşama yetkisini karısına tevdi ettiğinde bir *fuzûlî* tarafından evlendirilirse ve kendisi de -mehrini göndermek gibi- bir fiille nikâhı onaylarsa karısı yeni eşini boşayamaz.¹⁰⁷ Hukuk geleneğinde fuzûlen evlendirilen ve nikâhı fiille onaylayan kişi bizzat evlenmiş sayılmadığından boşama yetkisini kullanmak için lazım olan şart henüz gerçekleşmemiş kabul edilmektedir. Mecmualarda yer alan birçok fetva Osmanlı toplumunda basit dil ve mantık oyunlarına dayanan bu iki çözüm yolunun tefvîz de dâhil boşama yeminlerini etkisiz hâle getirmek amacıyla sıklıkla kullanıldığını göstermektedir.

Osmanlı/Hanefî aile hukukunda kocanın karısına uyguladığı fiziki şiddet cezai müeyyideye tabi olmakla birlikte tefrik sebebi değildir. Ebussuûd Efendi’nin kocası tarafından evlilik içi şiddete maruz bırakılan bir kadının hâkim tarafından tefrik edilip edemeyeceğini soran kişiye verdiği “Îzâdan ne tarik ile men mümkün ise men etmeye kâdirdir”¹⁰⁸ şeklindeki cevap hâkim hukuk yorumunun tavrını özetler. Şeyhülislâm aslında başka bir soruya cevap vermek suretiyle

102 Yahyâ Efendi, *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi*, 39b.

103 Ankaravî, *Tercümetü'l-Gurer ve'd-Dürer*, 1/260; Mevkûfâtî, *Mülteka Tercümesi*, 1/263; Şeyhîzâde, *Mecmau'l-enhur*, 2/56-57.

104 Ebû Zehre, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, 326.

105 Abdürrahim Efendi, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*, 1/248.

106 Yenişehirli, *Behcetü'l-fetâvâ*, 53b; Evliyâzâde, *Melceü'l-müftîn*, 117a.

107 Bezzâzî, *el-Fetâvâ'l-Bezzâziyye*, 4/230, 235, 240; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 3/346.

108 Bozanzâde, *Fetâvâ-yı Ebussuûd Efendi*, 30b.

tefrikin söz konusu bile olamayacağını ima eder.¹⁰⁹ Evlilik içi fiziki şiddet boşamanın ta'lik edildiği durumlarda dolaylı olarak ayrılığa sebep olabilir. Nitekim pek çok fetvada kocanın boşamayı karısını -bir daha- dövmeme şartına ta'lik ettiği ve şartın gerçekleştiği hallerde boşamanın vaki olduğu görülmektedir.¹¹⁰ Evlilik içi fiziki şiddete uğramaktan endişe eden kadınlar mutlak olarak ya da şiddete uğramaları hâlinde boşama yetkisinin kendilerine tefvîz edilmesini sağlayarak da boşanma elde edebilmektedir. Hocazâde Esad Efendi'nin bir fetvasında evlenmek istediği kişinin *hilâf-i şer'-i şerîfeziyet ve cefâsından* korkan bir kadının her ne zaman ayrılığı ihtiyar ederse kendini boşama yetkisine sahip olmak üzere yaptığı nikâhın sıhhati ve boşama yetkisinin durumu sorulmaktadır. Şeyhülislâm nikâh akdine kadının başlamış olması hâlinde nikâhın sahih ve kadının boşama yetkisine sahip olacağını ifade etmekte fakat nikâh akdine karşı taraf başlamışsa nikâhın yine sahih ama şartın fasit olacağını hatırlatmaktadır.¹¹¹ Esad Efendi bir diğer fetvasında kocası tarafından bâin talâk boşandıktan sonra yeniden nikâhlanmak istenen bir kadının “Eğer beni nikâhla aldıktan sonra darb edersen [...] iradetim elimde olsun mu” icabına “olsun” cevabı aldıktan sonra nikâh içinde mezkur şart gerçekleşirse kendini boşayabileceğini belirtir.¹¹² Kocanın şarap içip evde ailesini huzursuz etmesi de bir tür evlilik içi şiddet olarak görülebilir. Ali Efendi ve ondan nakille sonraki bazı müftülerin zikrettiği bir fetvada kocanın karısına (bir daha) şarap içerse iradesinin elinde olmasını şart ettiği görülür. Ancak kocanın daha sonra şarap içmesi ve karısının durumdan haberdar olduğu mecliste sükut edip kendini boşamaması hâlinde salt mezkur ta'likle boşama meydana gelmeyecektir.¹¹³

Osmanlı aile hukukunda tefvîz-i talâk hülle kapsamında yeni bir evlilik yapmak zorunda bırakılan kadının uygun şekilde boşanıp eski eşine dönmesini sağlamak üzere de kullanılmaktadır. Hâkim hukuk yorumunun ikrah altında ve sarhoşken yapılan boşamaları muteber sayması ve toplumda üç talâk üzerine yemin etmenin hayli yaygın oluşu hülle uygulamalarının artmasına zemin hazırlamıştır. Birçoğu irade dışı ve bilinçsiz bir şekilde meydana gelen üç talâk boşamalardan sonra yapılan hüлле kadının eski eşine dönmek için zifafî müteakiben evliliği sonlandırması gerekmektedir. Ancak muhallil koca nikâhın kadını eski kocasına helal kılmak maksadıyla yapılmış geçici bir akit olduğunu bilmesine rağmen boşamaya yanaşmayabilir. Tefvîz-i talâk böyle ihtimaller karşısında kadınların boşamayı teminat altına almasına hizmet etmektedir.¹¹⁴ Osmanlı müftüleri hüлле ihtiyacı olan ama muhallilin boşamamasından endişe eden kadının nasıl hareket edeceğini soran kişilere kadının boşama yetkisi elinde olup her ne

109 Muharrem Midilli, “Osmanlı Toplumunda Evlilik İçi Şiddetin Fetvalara Yansıyan Suretleri ve Müftülerin Lazım Gördüğü Müeyyideler”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 38 (2021), 140.

110 Bozanzâde, *Fetâvâ-yı Ebussuûd Efendi*, 27b-28a, 48a; *Mecmûatü'l-fevâid*, 56a; Abdürrahim Efendi, *Fetâvâ-yı Abdürrahim*, 1/253.

111 Hocazâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi*, II, 8b; *Fetâvâ-yı Müntehabe*, 24b.

112 Hocazâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi*, II, 8a; *Fetâvâ-yı Müntehabe*, 24b.

113 Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 78; Evliyâzâde, *Melceü'l-müftîn*, 117a; Karahisârî, *Fetâvâ-yı Karahisârî*, 26b; Çeşmizâde, *Hulâsatü'l-ecvibe*, 57.

114 Zeylâi, *Tebyînü'l-hakâik*, 2/259.

zaman dilerse kendisini boşamak üzere nikâhlanması gerektiğini söylerler.¹¹⁵ Bazı nüshalarda aynı çözüm “Bir veçhile çiftlenmek gerek ki her ne vaktin dilerse nefesine talâk vere” şeklinde cevâb-ı âhar olarak zikredilmektedir.¹¹⁶ Önerilen çarenin işe yaraması için önce kadın tarafından yapılan icabın kabul edilmesi ya da nikâhtan önce muhallil tarafından ta’lik suretinde tefvîzde bulunulması gerekmektedir. Hâkim hukuk sistemi re’sen boşama yetkisi vermediği, tefrik hakkını sınırladığı ve bilinçsiz kocanın zulmüne maruz bıraktığı kadına tefvîz-i talâkla bir çıkış yolu sunmaktadır.

Sonuç

Osmanlı aile hukukunda koca boşama yetkisini bizzat kullanabildiği gibi nikâh sırasında veya nikâhtan sonra karısına devredebilir. Fetva mecmualarında yer alan pek çok somut mesele tefvîz-i talâk denilen bu tasarrufun günlük hukuk hayatında pratik bir karşılığı olduğuna işaret eder. Osmanlı fetvalarında boşamayı tefvîz etmek üzere en fazla emir bil-yed formülü kullanılır. Formül genellikle “İrâdetin elinde olsun” şeklinde ifade edilir. Kıyasen talâk ve temlik bildiren bu ifade bâin talâk meydana getirir. Tefvîzin diğer iki formülünden tahyir kıyasen talâk ve temlik bildirmediği, meşiyet ric’î talâk meydana getirdiği için daha az kullanılmış görülmektedir. Fetvalarda kinevi olan emir bi’l-yed ve tahyir formüllerinin hüküm ifade etmesi için hoşnutluk (rıza) hâlinde niyetin gerekli olduğu; gazap hâlinde veya talâk konuşması sırasında delalet-i hâlin yeterli olacağı belirtilir. Osmanlı müftüleri tefvîz yoluyla boşama yetkisi kullanıldığında kocanın talâk hakkının eksileceğini, boşanan kadının mehri hak edeceğini ve kocanın temlik ettiği boşama yetkisinden rücu edemeyeceğini ifade eder. Kocanın rücu hakkı olmaması tefvîzin temlik ve ta’lik/yemin olarak görülmesinden kaynaklanır. Koca karısına temlik ettiği boşama yetkisi üzerindeki tasarruf hakkını kaybeder ve yemininden dönemez. Bununla birlikte tefvîz iki şey arasında muhayyer bırakma anlamına geldiğinden dolayı kadını bağlamaz. Nitekim birçok fetvada kadının kendisine tefvîz edilen boşama yetkisini kullanmadığı görülür. Fetvalarda tefvîz kapsamında boşamanın geçerli olabilmesi için formüllere nitelik ve nicelik yönünden uygun cevapların verilmesi gerektiği belirtilir. Tefvîzle ilgili fetvalarda en fazla vurgulanan kural boşama yetkisinin zamanında kullanılması gerektiğidir. Kuralın devamlı olarak hatırlatılması tefvîz edilen boşama yetkisinin kullanımında yaygın bir sorun yaşandığına işaret etmektedir.

Osmanlı müftülerine sorulan fetvalar genellikle tavizsiz ve inhisarcı mezhep uygulamasının zemin hazırladığı bazı aile hukuku sorunlarında tefvîz-i talâkın çözüm yolu olarak kullanıldığını göstermektedir. Tefvîzle ilgili fetvaların mezhep sınırları içinde halletmek üzere en fazla yöneldiği sorun kocanın gâipliğidir. Osmanlı aile hukukunu yöneten Hanefî yorumunda kocanın ne gaip olması ne de nafaka temin etmemesi karısı için tefrik sebebi değildir. Kadın

115 *Kitâb-ı Fetâva’s-Sivâsiyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 487), 24b; Mevlânâ Pîri Efendi, *Süverü’l-fetâvâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Amcazâde Hüseyin Paşa, 243), 36b; Abdürrahim Efendi, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*, 1/172; Seyyid İbrahim Edhem b. Kadızade Muhammed Ârif, *Nehriyyetü’l-fetâvâ* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Nadir Eserler-Türkçe, 1590), 58a; Abdüsselâm Efendi, *Fetâvâ-yı Abdüsselâm*, 52b.

116 Mevlânâ Pîri Efendi, *Süverü’l-fetâvâ*, 36b Abdüsselâm Efendi, *Fetâvâ-yı Abdüsselâm*, 52b.

mahkemeye başvurup kocası adına borçlanma kararı çıkartabilir fakat bir ölüm ya da boşama haberi almadıkça yeni bir evlilik yapamaz. Kadınlar bir dönem nafaka yokluğu sebebiyle Şâfiî hâkimlere tefrik davası açabilmiştir. Mağduriyetin giderilmesinde mezhep içi bir yol olarak ta'lik de önemli bir rol oynamıştır. Yolculuğa çıkmak üzere olan koca belli bir süreye kadar gelmezse karısının boş olmasını şart etmiş ve belirttiği vakitte gelmeyince karısı kendiliğinden boş sayılmıştır. Mecmualarda yer alan çok sayıda fetva yolculuğa çıkmak üzere olan bazı kişilerin biraz daha farklı bir yol izlediğini; boşama yetkisini belli bir süreye kadar dönmeye bağlı olarak eşlerine tefvîz ettiğini göstermektedir. Kişiler kırk gün, üç ay, altı ay, on iki ay, bir yıl, iki yıl vb. süreler içinde dönmezlerse boşama yetkisinin eşlerinin tasarrufunda olduğunu ifade etmektedir. Boşama yetkisi tefvîz edilen kadın sürenin dolduğu mecliste -kocasî hâlâ dönmemişse- boşama yetkisini kullanabilmektedir. Ancak birçok fetvada kadınların boşama yetkisini zamanında kullan(a)maması nedeniyle tefvîzin hükümsüz hâle geldiği görülmektedir. Mutlak/muvakkat olarak kurulan tefvîz formülleri boşama yetkisinin vakitli kullanılmasını gerektirmekte ama kadınlar bu kuralı bilerek ya da bilmeden ihlal etmektedir.

Osmanlı aile hukukunda tefvîz-i talâk kocanın gaipliği dışındaki bazı sorunlarda da kullanılmaktadır. Hâkim hukuk sistemi evlilik sırasında taraflardan birine menfaat sağlamak üzere ileri sürülen şartların alanını hayli dar tuttuğu için kadınlar bazen nikâh sırasında kocalarına kendileri üzerine evlenmeyeceklerine dair boşama yemini ettirmektedir. Bazı fetvalarda evlenmek üzere olan kadın boşama yemini ettirmek yerine boşama yetkisinin kendisine tefvîz edilmesini talep etmektedir. Boşama yetkisi tefvîz edilen kadın kocasının yeni bir evlilik yapması hâlinde yetkisini kullanabilmektedir. Osmanlı aile hukukunda boşama yetkisinin evlilik içi şiddete uğrama endişesi bulunan bazı kadınlar tarafından da istendiği anlaşılmaktadır. Evlilik içi şiddete uğrayan kadına tefrik hakkı vermeyen bir hukuk düzeninde bu istek şaşırtıcı değildir. Boşama yetkisi tefvîz edilen kadın nikâhtan sonra evlilik içi şiddete uğradığında kendi inisiyatifıyla ayrılık elde edebilmektedir. Osmanlı aile hukukunda tefvîz-i talâk hülleyle mecbur bırakılan kadınlara muhallilin boşamama ihtimaline karşı tedbir alma imkanı sunmaktadır. Müftülere danışılan meseleler evlenmek üzere olan birçok kadının daha sonra kocasından razı olmazsa veya her ne zaman dilerse kullanmak üzere tefvîz talebinde bulunduğunu göstermektedir. Tefvîz-i talâkın salt eşitlik gayesiyle talep edildiği durumlarda kocanın tek taraflı, sebepsiz ve sözlü olarak kullanabildiği boşama yetkisi sebebiyle zaten kırılğan olan evlilik birliğinin iki kat daha kırılğan hâle gelmiş olduğu tahmin edilebilir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: TÜBİTAK Kariyer Geliştirme Programı (3501) kapsamında yürütülen 119K818 numaralı proje çalışmaları için TÜBİTAK desteği bulunmaktadır.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

Grant Support: TÜBİTAK support is available for the project work numbered 119K818 carried out within the scope of the TÜBİTAK Career Development Program (3501).

Kaynakça/References

- Abdurrahman Efendi b. Hacı Mustafa. *Sefînetü'l-fetâvâ*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Yazma Eserler, nr. 1330, 1, vr. 0b-410b.
- Abdüsselâm Efendi. *Fetâvâ-yı Abdüsselâm*. Kütahya Tavşanlı Zeytinoğlu İlçe Halk Kütüphanesi, nr. 154, vr. 0b-399b.
- Acar, Halil İbrahim. *İslâm Aile Hukuku*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2017.
- Ali Efendi, Çatalcalı. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1311.
- Ankaravî, Süleyman b. Veli. *Tercümetü'l-Gurer ve'd-Dürer*. İstanbul: Dârü't-Tıbbâti'l-Âmire, 2. Basım, 1292.
- Ansay, Sabri Şakir. "Aile Hukuku", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2-3 (1952), 20-32.
- Aydın, Mehmet Akif. *Osmanlı Aile Hukuku*. İstanbul: Klasik Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Bakkaloğlu, Abdussamet. "Tefvîz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/310-311. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Bezzâzî, Hâfızüddin Muhammed b. Muhammed. *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*. (*el-Fetâva'l-Hindiyye* kenarında). Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra el-Emîriyye, 2. Basım, 1310.
- Bilmen, Ömer Nahuhi. *Hukuk-i İslâmiyye ve Istilahât-ı Fıkhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1976.
- Bozanzâde. *Fetâvâ-yı Ebussuûd Efendi*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 1028, vr. 0b-360a.
- Boyabâdî, Sağır Mehmed Efendi. *Mecmûatü'l-fetâvâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 1067, vr. 0b-481b.
- Buhari, İftiharüddin Tâhir b. Ahmed. *Hulâsatü'l-Fetâva*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Yazma Eserler, nr. 0673, vr. 0b-332b.
- Cebeci, İsmail. *Ceride-i İlmiyye Fetvaları*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2009.
- Çeşmizâde, Efendizâde Mehmed Hâlis. *Hulâsatü'l-ecvibe*. İstanbul: Derviş Matbaası, 1325.
- Çorlulu Sinan b. Ramazan, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, Yazma Eserler, nr. 3407, vr. 1b-338a.
- Dalgın, Nihat. *İslâm Hukukunda Boşama Yetkisi*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2001.
- Debbağzâde Numân Efendi. *Fetâva'n-Nu'mâniyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 1080, vr. 1b-407a.
- Esad Efendi, Hocasâde. *Fetâvâ-yı Esad Efendi*, İstanbul: İstanbul Müftülüğü, nr. 157, I-II, vr. 273 + 98. (Makalede Şeyhülislam'ın aynı mecmuada bulunan birinci şeyhülislamlık dönemine ait fetvalar I, ikinci dönemine ait fetvalar II olarak gösterilmiştir.)
- Esad Efendi, Hocasâde. *Fetâvâ-yı Müntehabe*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kasidecizâde, nr. 277, vr. 1b-184a.
- Fetâvâ-yı Yapıdırma*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, nr. 2419, vr. 1b-84a.
- Gürkan, Menderes. "İslâm Aile Hukukunda Kariya Tanınan Boşama Yetkisi: Tefvîzü't-Talâk", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 18 (2011): 275-310.
- Halebî, İbrahim b. Muhammed. *Mülteka'l-ebhur*. thk. Vehbi Süleyman Gavcî, Dımaşk: Dârü'l-Beyrûtî, 2. Basım, 2005.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer. *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr şerhi Tenvîri'l-Ebsar*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvaz. Riyad: Dârü Âlemi'l-Küttüb, 2004.

- İbn Nüceym, Zeynüddin Zeyd b. İbrahim. *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. Beyrut: Şirketü Alâüddin, t.y.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvâhid. *Şerhu Fethü'l-kadir*. Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003.
- Ebü Zehre, Ahmed b. Muhammed Mustafa. *el-Ahvâlü's-şahsiyye*. Kahire, Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 3. Basım, 1957.
- Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi. *Fetâvâ-yı Karaçelebizâde*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 1048, vr. 1b-169b.
- Karahisârî, Mehmed. *Fetâvâ-yı Karahisârî*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Nadir Eserler-Türkçe, nr. 924, vr. 6b-285b.
- Kâsânî, Alâüddin Ebü Bekir b. Mes'ûd. *Bedâi'ü's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Kayserî, Hasan b. Ali, *Semhatü'l-ibrâr fi beyân-i gumûzi'l-esrâr*. İstanbul: İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, nr. 384, vr. 1b-575a.
- Kitâb-ı Fetâva's-Sivâsiyye*. Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, nr. 487, vr. 0b-174b.
- Manisalı Evliyazâde Ali b. İbrahim. *Melceü'l-müftîn fi vâkıâti'l-müsteftîn*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Nadir Eserler-Türkçe, nr. 3218, vr. 1b-427a.
- Mecmûatü'l-fevâid ve'l-fetâvâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 914, vr. 1b-383a.
- Menteşzâde, Abdürrahim Efendi. *Fetâvâ-yı Abdürrahim*. İstanbul: Dârü't-Tibâati'l-Ma'mûre, 1243.
- Mevkûfatî Mehmed Efendi. *Mülteka Tercümesi Mevkûfât*. Dersaadet: Matbaa-i Osmaniyye, 1312.
- Mevlânâ Molla Arab, *Fetâvâ-yı Mevlânâ Arab*. Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, nr. 585, vr. 1b-107b.
- Mevlânâ Pîrî Efendi, *Süverü'l-fetâvâ*. Süleymaniye Kütüphanesi, Amcazâde Hüseyin Paşa, nr. 243, vr. 1b-245a.
- Midilli, Muharrem. "Osmanlı Toplumunda Evlilik İçi Şiddetin Fetvalara Yansıyan Suretleri ve Müftülerin Lazım Gördüğü Müeyyideler", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 38 (2021): 129-159.
- Minkârîzâde, Yahyâ Efendi. *Fetâvâ-yı Minkârîzâde*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Yazma Eserler, nr. 0854, vr. 1b-431a.
- Serahsî, Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, t.y.
- Seyyid Ahmed - Hâfız Mehmed b. Ahmed el-Gedûsî. *Netîcetü'l-Fetâva*. İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Nadir Eserler-Türkçe, nr. 1267, vr. 1b-208b.
- Seyyid Feyzullah Efendi. *Fetâvâ-yı Fezziyye mea'n-nukûl*. İstanbul: Dârü't-Tibâati'l-Âmire, 1266.
- Seyyid İbrahim Edhem b. Kadızade Muhammed Ârif. *Nehriyyetü'l-fetâvâ*. İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Nadir Eserler-Türkçe, nr. 1590, vr. 0b-307a.
- Şeyhîzâde, Damad Abdurrahman Gelibolulu. *Mecmau'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2016.
- Seydişehrî, Mahmud Esad. *Kitâb-ı nikâh ve talâk*. Matbaa-i Hayriyye, Dersaadet, 1326-1328.
- Veli b. Yûsuf (Yegan) el-İskilibî, *Mecmau'l-fetâvâ*, Süleymaniye Kütüphanesi, Çelebi Abdullah, nr. 151, vr. 1b-422b.
- Velvâlicî, Ebü'l-Feth Zahirüddin Abdürreşid b. Ebî Hanîfe. *el-Fetâva'l-Velvâlicîyye*. thk. Mikdad b. Musa Firrevî, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Yahyâ Efendi, Zekeriyâzâde. *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Serez, nr. 1116, vr. 0b-290b.

Yenişehirli. Abdullah b. Mehmed, *Behcetü'l-fetâvâ*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Nadir Eserler-Türkçe, nr. 1583, vr. 1b-310b.

Zeylaî, Fahrüddin Osman b. Ali. *Tebyinü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*. Bulak: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emiriyye, 1. Basım, 1313.

Bilimlerin Sayısını Çoğaltmak: Bilimler Tasnifinin Mantıkî/Burhanî Temelleri ve Bilimlerin Birbirinden Ayırışması

Increasing the Number of Sciences: Logical Foundations of the Classification of the Sciences and the Separation of the Sciences

Eşref Altaş¹ 



Sorumlu yazar/Corresponding author:
Eşref Altaş (Doç. Dr),
İstanbul Medeniyet Üniversitesi,
Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü,
İslam Felsefesi Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye
E-posta: esref.altas@medeniyet.edu.tr
ORCID: 0000-0002-9758-510X

Başvuru/Submitted: 26.12.2021
Revizyon Talebi/Revision Requested:
07.02.2022
Son Revizyon/Last Revision Received:
07.02.2022
Kabul/Accepted: 14.02.2022

Atıf/Citation: Altaş, Eşref. Bilimlerin Sayısını Çoğaltmak: Bilimler Tasnifinin Mantıkî/Burhanî Temelleri ve Bilimlerin Birbirinden Ayırışması. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 12/1, (Mart 2022): 29-54.
<https://doi.org/10.26650/iiuitd.2022.1047425>

Öz

Bu makale, klasik bilimler sınıflamasının burhanî temellerine odaklanmaktadır. Bu çerçevede öncelikle bütün varlığın tek bilimle kuşatılmasının imkansızlığından kaynaklanan öğrenme zorluğuna dikkat çekilerek bilimler tasnifinin eğitimsel temeli açığa çıkarılmıştır. Ardından tasnifin ontolojik ve epistemolojik temellerine işaret edilerek en genel anlamıyla bilimlerin taksimi verilmiştir. Ardından özellikle İbn Sînâ bakış açısından bilimlerin önce ve sonra, üstün ve aşağı, üst ve alt diye nitelenmelerinin gerekçesi ve ölçütleri üzerinde durulmuştur. Bilimlerin konu ve meseleleri arasındaki genellik-özellik ilişkisine bağlı olarak ortaya çıkan bütün-parça bilimler, asli-ferî bilimler, tümel-tikel bilimler şeklindeki ayrımların burhanî arka planı ortaya çıkarılmıştır. Bilimlerin konuları itibarıyla birbirinden nasıl ayrıştıkları, bilimlerin yöntemleriyle ayrışmalarının mümkün olup olmadığı, aynı konuyu ele alan iki farklı bilimin mümkün olup olmadığı gibi bilim tasnifi ve hiyerarşisini ilgilendiren sorunlar tartışılmıştır. Bilimlerin konularının cins, tür, sınıf ve bunlara eklenen kayıtlarla nasıl çoğaltıldığının burhanî temeli üzerinde durulmuş, bilimlerin konusal birliğinin hükmi ve hakiki olmasının anlamı incelenmiştir. Makalede ayrıca bilimlerin taksiminin aklı, itibarı ve istikraî bir taksim olup olmadığı tartışılarak bilimlerin sayısının çoğaltılmasının imkanına dikkat çekilmiş, bilimlerin konularının sınırlandırılmasının zorunluluk içermediği sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İbn Sînâ, bilimler tasnifi, bilimlerin konuları, asli ve ferî bilimler, tümel ve tikel bilimler

ABSTRACT

This paper focuses on the apodictic foundations of the classical sciences' classification. First of all, within this framework, the educational basis of the classification of sciences is revealed by drawing attention to the difficulty in learning arising from the impossibility of encompassing the entirety of existence within a single science. Then, the ontological and epistemological foundations of the classification are pointed out and the

division of sciences in the most general sense is given. Particularly from Ibn Sînâ's perspective, the rationale and criteria for qualifying sciences as being "before" and "after," superior and inferior, up and down are emphasized. The apodictic background of the distinctions in the form of whole-partial sciences, primary-secondary sciences, universal-particular sciences, which all emerged depending on the generality-specificity relationship between the subjects and issues of sciences, is revealed. Problems related to the classification and hierarchy of science, such as how sciences differ from each other in terms of their subjects, whether it is possible to separate sciences from their methods, and whether it is possible to have two different sciences dealing with the same subject, are discussed. The demonstrative basis of how the subjects of the sciences are reproduced with genus, species, class, and the records added to them is emphasized, and the meaning of the thematic unity of the sciences conceptualized as being legal and genuine are examined. The paper also discusses whether the division of sciences is a rational, nominal, and inductive, drawing attention to the possibility of increasing the number of sciences, and it concludes that there is no necessity for a limitation on the subjects of the sciences.

Keywords: Ibn Sînâ, classification of sciences, subjects of sciences, primary and secondary sciences, universal and particular sciences

EXTENDED ABSTRACT

It is beyond the power of man to encompass the whole of existence in a single science, considering the multiplicity and diversity of beings. Therefore, the necessity for multiplying the sciences has emerged; however, this is not a mental necessity, but an educational one. The multiplication is achieved based on an ontological background, first through the abstract and concrete presence of the being in the being, then over the categorical distinctions of concrete beings, and finally over the natural types that emerge in nature. However, when the sciences are considered, it is not necessary to take into account such a background and the true unity that takes place outside its ambit. For this reason, the sciences did not emerge entirely following this scheme because it is also possible to imagine a subject that includes a legal or nominal unity and to investigate what is attached to it. This situation is one of the reasons why the number of classical sciences gradually increased in the process and reached a large number in the works of scholars such as Taşköprülüzâde.

Apodictic logic, which is valid in the classification and hierarchy of classical sciences, is not a subject emphasized in contemporary studies; however, this paper focuses on this very issue. To proceed, after providing the basic classification of the sciences, this paper tries to explore the various qualifications of the sciences and its apodeictical background.

Considering this logic, the following features about the sciences are determined: sciences are defined as "before" and "after." This characterization of sciences has two bases. Being "before" in the sciences manifests with an ontological grounding while being "after" manifests with an educational justification. We can say that, from an ontological perspective, there was no other science before metaphysics, and from a practical and epistemological perspective, there is no other science after metaphysics.

Being superior, medium, or inferior means that the sciences are classified according to certain values. This classification is founded on two bases, the first of which is "a state of

having no needs in existence and definition,” and the second is “being an end and a means.” According to the first basis, metaphysics, which needs no other entity in terms of existence and definition, is superior; mathematics, which needs others in terms of existence but does not need them when it comes to definition, is medium; and nature, which needs them both in existence and definition, is inferior science. According to the second criterion, theoretical sciences are superior and practical sciences are inferior.

However, the expressions of superior and inferior science are used in terms of subject, principle, issues and type of proof. This shows that this type of characterization is used for situations where the direction of the relationship between two relative sciences is not fully determined. Therefore, in the texts containing the classification of sciences, the expressions of superior and inferior sciences have a wide range of uses that are vague and lack a fixed framework.

Classical sciences are also considered in terms of generality and specificity. Sciences that do not have a generality–specificity relationship between their subjects do not form a hierarchy because they are unrelated and disjointed. While the sciences that deal with species having equal ranks under the same genus are “sciences of equal rank,” those that have no general or specific relationship in terms of their subjects are “discrete sciences.” Sciences that have a general and specific relationship between their subjects are revealed as whole–part, primary–secondary, universal–particular sciences according to this type of relationship. If the general–specific relationship is such that a species is identified by the addition of parts to a genus and making it the subject of science, this examination does not separate the species from the genus and exclude it from science; it only makes the specific a part of the general. Thus, the study of different species of a genus reveals partial sciences— which are called primary sciences— according to secondary sciences. Secondary sciences, on the other hand, emerge as a result of examining some, but not all, of the components of a certain species with a certain constraint, or by separating a certain class from the genus with a certain constraint. If the generality is not like genus, species, or class, but as the generality of general accidents, then we can say that universal and particular sciences have emerged. In this sense, in terms of how existence is examined; metaphysics, dialectics, and sophism are universal sciences, while other sciences are particular.

In this way, sciences are described: depending on the hierarchy of the issues in existence as before and after; according to their value as superior, medium, and inferior; and in terms of the general–specific relationship between their subjects as being whole–part, primary–secondary and universal–particular. The sciences differ in their subject matter; they also form a hierarchy in terms of examining a genus, species, or subject that creates a real or nominal unity with a certain perspective. This hierarchy and separation emerge in terms of the subjects, issues, and principles discussed in this paper.

Giriş

Bilimleri parçalarına veya tikellerine bölmek (*taksîm*) niçin önemlidir? Bu soruya genellikle ihtatayı kolaylaştırmak, öğrenmeye teşvik etmek, kavrayışı artırmak ve bölümleri karşılaştırmaya imkan sağlamak diye cevap verilir.¹ Tedvin edilmiş bir bilimi veya o bilimle ilgili eseri tanımanın bağlı olduğu şartlardan (*er-rü'ûsü's-semâniyye*) birinin *taksim* olması da aynı gerekçeye dayandırılır. Taksim yoluyla bilimlerin bölünmesi öğrencinin her kısımına ilgili şeyleri genel bir tarzda öğrenmesini ve ilgili olmayan şeyleri öğrenmekle vaktini zayi etmemesini sağlar. Örneğin bir kitabın “Bir mukaddime, dört bölüm ve bir hatimeden ibarettir.” şeklinde kısımlarının söylenmesinde de aynı amaç gözetilir.² Bilimi tanımanın şartlarından biri de bilimin tertipteki yerini açıklamaktır. Bu noktada bilimin bilimler arasındaki mertebesi, konusunun özel veya genel oluşu, önemi ve bilimler arasındaki değeri ifade edilir. Bununla temelde ilgili bilimin öğrenim tertibindeki yeri, öne alınması veya geriye bırakılmasının daha uygun olup olmayacağına dair bir dikkat oluşturulur.³

Bilimler tasnifi hakkındaki çalışmalar çoğunlukla tasnif tarihi, bilimlerin hiyerarşisi ve bilimlerin hiyerarşideki yeri üzerine odaklanır, öte yandan düşünürlerin bilimler tasnifini tespit etmeyi amaçlar. Bazı çalışmalar ise tasniflerin ontolojik ve epistemolojik temellerine vurgu yapar.⁴ Bu makalenin amacı ise bilimlerin taksiminde⁵ ve bilimler arasındaki hiyerarşik ilişkilerin konuları itibarıyla belirlenmesinde klasik dönemde gözetilen burhanî mantığı ortaya çıkarmaktır. Bu amaçla bilimlerin en genel tertibine kısaca işaret edildikten sonra bilimler arasındaki bir-çok, mutlak-mukayyet, önce-sonra, üstün-aşağı, genel-özel, bütün-parça, asıl-dal ve tümel-tikel ilişkilerinin burhanî mantığı üzerinde durulmuştur. Makalenin birçok defa ele alınmış bilimler tasnifine tekrar odaklanmasının gerekçesi Taşköprülüzâde'nin (öl. 968/1561) klasik düşünürler hakkında “Bilimlerde asıl ve dal olmanın ne demek olduğu, üst ve alt bilim olmanın ne demek olduğu düşünürlerin açıklama teşebbüsünde bulunmadıkları şeylerden biridir.”⁶ dediği durumun, bilimler taksimine dair çağdaş İslam felsefesi çalışmaları için de geçerli görünmesidir.

1 Cahit Şenel, “İbnü'l-Ekfânî'nin İrşâdü'l-kâsîd'da İlimler Sınıflandırması”, *İlimleri Sınıflamak İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi*, ed. Mustakim Arıcı (İstanbul: Klasik, 2019), 203.

2 “er-Rüûsü's-semâniyye” anlayışının felsefe öğretimindeki gelişim seyri ve amacı hakkındaki tartışmalar için bk. Mustakim Arıcı, “Temel Problemler Ekseninde Tasnifü'l-ulûm ve Enmüzeccü'l-ulûm Literatürleri”, *İlimleri Sınıflamak İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi*, ed. Mustakim Arıcı (İstanbul: Klasik, 2019), 38-42.

3 Muhammed b. A'lâ Tehânevî, *Mevsûatu Keşşâfu istilâhâti 'l-fünûn ve 'l-ulûm*, ed. Refik el-Acem; thk. Ali Dahruc; çev. Corc Zeynati - Abdullah Halidi (Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1996), 1/15.

4 Bu çalışmalardan biri için bk. Osman Bakar, “Classification of Knowledge in Islam” (Kuala Lumpur, 1992).

5 Bu makalede bilginin değil, bilimlerin taksiminden bahsediyoruz. Bilginin taksimi için bk. Mehmet Özturan, “Seyyid Şerif Cürcânî'nin Risâle fî taksîmi'l-ilm Adlı Eserinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi”, *Nazarîyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1/2 (Nisan 2015), 101-138.

6 Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *el-Livâü 'l-merfû' fî hall-i mebâhisi 'l-mevzu: İlimlerde Konu, İlke ve Meseleler - Felsefe ve Kelamda Konu Tartışmaları*, thk. ve çev. Eşref Altaş (İstanbul: İlem Yayınları, 2022), 150.

1. Bilimi Bölümlemeli miyiz?

el-Cem müellifi felsefe “varlık olarak varlığın bilgisi” olarak tanımladıktan sonra felsefenin bütün bilimleri kapsadığını belirtir ve şunu ekler:

“Felsefenin doğru tanımı disiplinin tikellerinin araştırılması (*istikra*) yoluyla açığa çıkar. Nitekim bilimlerin konusu ve maddeleri ya metafizik ya fizik ya mantık ya matematik veya siyasettir. Felsefe ise bu bilimleri çıkarıp ortaya koyan disiplindir. Hatta âlemde felsefenin dahlinin olmadığı, bir amaç gütmeyi ve -insanın gücü ölçüsünde- bilgi sahibi olmadığı hiç bir varlık yoktur. Bizim bu anlattığımızı, Eflatun’un benimsediği “bölümleme yolu (*tarîku'l-kısme*)” açıklar ve ortaya koyar. Çünkü bölümlemeyi yapan kimse varlıklardan hiçbirinin bölümlemenin dışında kalmasını istemez.”⁷

Felsefe, varlık olmak bakımından varlığın bilimi olarak, hiçbir mevcudu dışta bırakmayacak ve bütün bilimleri kapsayacak şekilde araştırır ve varlığın tikellerinin araştırılması yoluyla bilimlerin türlerine ulaşılır. *el-Cem*’in müellifine göre hem Eflatun hem de Aristo kendilerine has yöntemlerle bu idealin peşindedir. Müellife göre Eflatun da “*taksim yoluyla*” hiçbir mevcudu dışta bırakmayacak şekilde, felsefe üzerinden varlık bilgisine sahip olmayı amaçlar.⁸ Çünkü Eflatun *aritmetik*, *geometri*, *astronomi*, *harmonia* gibi bilimlerin en tepesinde varlığı anlamının yolu olarak *diyalektiki* görür.⁹ Diyalektik bir yandan varsayımları birer birer atarak idealara yükselir; bir yandan da cins ve türler dizisi içindeki varlıkların birbiriyle ilişkisini ya tikelleri toplamak veya toplamları tabii mafsallara bölmek yoluyla (*taksîm: diairesis*) araştırır.¹⁰ Aristo, Eflatun’un varlığı araştırmak yöntemi olan bölme yönteminin devamı ve tamamlayıcısı olan “kıyas yoluna (*tarîku'l-kıyâs*)” önem verir. Onun da temel amacı âlemde mevcut olan bilgileri sistemleştirme ve varlığı olduğu gibi açıklamaya çalışmaktır. Bu nedenle felsefeyi “Varlık olarak varlığın bilgisidir” şeklinde tarif etmek doğrudur.¹¹

İbn Sînâ (öl. 428/1037) tarafından daha sık kullanılan felsefe tanımına göre ise insanın felsefi anlamda yetkinleşmesi eşyanın hakikatlerini ve hallerini gücü yettiği ölçüde bilmekle gerçekleşir.¹² Hakikatler ve bu hakikatlerin halleri ise hem çok; hem de özel ve geneliyle, parça ve bütünüyle, tikel ve tümeliyle, cevher ve araziyle, zorunlu ve mümkünle çeşitlidir. Varlığı bir defada ihata etmek ve tek bilim haline getirmek çokluğu ve çeşitliliği dikkate alındığında insanın gücünü aşar. Bu nedenle ya hakikî veya hükmi bir şekilde birlik içeren bir

7 Fârâbî, *Kitâbü'l-Cem ' beyne re 'yeyi 'l-hakîmeyn*, thk. Albert Nasri Nadir (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 2. bs., 1968), 80.

8 Metnin devamı dikkate alındığında bir bilimi tanımanın bağlı olduğu şartlardan (*er-rü'ûsü's-semâniyye*) biri olan öğretim tarzlarına dikkat çeker ki bunlar da Eflatun ve Aristo'nun yöntemlerini içeren *taksîm*, *tahlil* veya *terkîb* ve *tahdîd*dir. Fârâbî, *Kitâbü'l-Cem '*, 87-88; Taksim ve terkip yoluyla tanımlar için bk. Sümeyye Taştekin, *Klasik Mantıkta Tam Tanım ve İmkânı*, (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 43-47.

9 Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyuboğlu - M. Ali Cimcoz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1999), 254 (534e).

10 Platon, *Devlet*, 253-257 (531d-535a).

11 Fârâbî, *Kitâbü'l-Cem '*, 87-88.

12 İbn Sînâ, *Uyûnü'l-hikme*, thk. Abdurrahman Bedevi (Kuveyt: Vekâletü'l-Matbûât, 2. bs. 1980), 16; İbnü'l-Ekfânî, *İrşâdü'l-kâsîd ilâ esnâ'l-makâsîd fi envâi'l-ilim*, thk. Abdülmunim Muhammed Ömer (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1990), 91.

konu varsayılır ve ona ilişkinler araştırılarak bölümlene yapılır. Böyle yapılmazsa “her bilim her bilme girer” ve inceleme özel bir konuda değil, mutlak varlık hakkında olur. Dolayısıyla varlığı olduğu gibi açıklamaya çalışmak ve varlıkları araştırmak ancak *mevcutların taksim edilmesi* ile mümkün olabilir. Eğitim zorunlulukları da varlığın ve hallerinin sınırlanmasını ve birbirinden ayrıştırılmasını gerektirir.¹³

İşte bilimler varlığın taksiminden hareketle bir şeyin veya uyumlu çok şeylerin ya mutlak olarak veya kayıtlı bir şekilde konu alınmasını ve o konunun zatî ilişkinlerinin araştırılmasını üstlenir.¹⁴ Buna göre bilimlerin bir kısmının konusu, herhangi bir anlam ilavesi olmaksızın salt doğası ve hüviyeti bakımından mutlak olarak alınır, sonra onun zatî arazları araştırılır. Örneğin aritmetiğin konusu mutlak olarak sayıdır. Bir kısmının konusu ise -hareketli küreler ilminde olduğu gibi- doğasına ve hüviyetine eklenen bir anlam ilavesiyle mukayyet olarak alınır, sonra o kayıtlı konunun zatî arazları araştırılır.¹⁵ Böylece bilimler konuları itibariyle çeşitlenir. Ancak yine de bir meselenin tek başına bir bilim olarak tedvin edilmesinde ve yine ortak olmayan birçok meselenin bir münasebetle bir konu haline getirilip bir bilim olarak tedvin edilmesinde aklen bir engel yoktur.¹⁶ Bu münasebet, uyum ve birlik bazen cinste gerçekleşir. Örneğin çizgi, yüzey ve cisim bunların cinsi olan miktarda birleşir. Bazen -nokta, çizgi, yüzey ve cismin sırasıyla birbirlerine nispetlerinin benzerliğinde birleşmesi gibi- nispette birleşir. Bazen gayede gerçekleşir. Örneğin tıp ilminin unsurlar, mizaçlar, karışımlar, organlar, kuvveler ve fiiller gibi meseleleri sağlık gayesine nispetle bir araya gelerek tıbbın konusunun parçalarını oluştururlar. Ahlak ilminin konusunun parçaları da âdete nispetle bir araya gelirler. Bazen de konular bir ilkede birleşirler. Örneğin kelam ilmi ilahî olmakta birleşir.¹⁷ Bazen de bir ilmin konusu izafet yoluyla birleşir. Örneğin fıkıh usulü ve mantığın konuları böyledir.¹⁸ Böylece çok sayıda bilimin ortaya çıkması sağlandığı gibi bu durum bilimlerin zorunlu olarak doğadaki türlere bağlı olmadığını; tersine istihsanî olarak aklî, hükmî ve itibarî birliklerden de tedvin edilebildiğini gösterir.¹⁹

13 İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: İkinci Analitikler Burhan*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 79 (150); Taşköprülüzâde, *el-Livâü 'l-merfû'*, 152; Ömer Odabaş, *İbn Sînâ'da Bilimsel Yönteme Giriş Konu İlke ve Mesele*, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 132-133.

14 Taşköprülüzâde, *el-Livâü 'l-merfû'*, 152.

15 İbn Sînâ, *Burhan*, 104 (183).

16 Taşköprülüzâde, *el-Livâü 'l-merfû'*, 152.

17 İbn Sînâ, *Burhan*, 104 (183).

18 Sadrüşşerîa gayede birliğin bir tanımının olmadığından hareketle gayede birliğin bir bilimin konusunu veremeyeceği görüşündedir. Bu sebeple Sadrüşşerîa yeni bir birlik teklifi ileri sürmüş ve şöyle demiştir: İlimde iki şey arasındaki izafetin konu olması mümkündür; böylece hakkında araştırma yapılan bir kısım ilişkinlerin bu iki göreliden birinden, bir kısmının da diğerinden neşet etmesi gerekir. Örneğin fıkıh usulünde delillerin hükümlere ulaştırması bakımından deliller ve hükümler araştırılır; mantıkta tanım ve kıyasa ulaştırması bakımından tasavvur ve tasdik araştırılır. Sadrüşşerîa, *et-Tavzih ala 'l-Tenkîh*, (Kahire: el-Matbaatü 'l-Hayriyye, 1306), I/141-142; Sadrüşşerîa'nın yeni teklifine itiraz için bk. Tefâtânî, *et-Telvih*, (Kahire: el-Matbaatü 'l-Hayriyye, 1306), I/143-144; Mantığın konusu ve değişim süreci için bk. Harun Kuşlu. “Ebû Bişr Mettâ'dan İbn Sînâ'ya Mantığın Konusu: Söz ve Lafızlar mı Yoksa İkinci Makul Anlamlar mı?”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 42 (2019), 1-28.

19 Taşköprülüzâde, *el-Livâü 'l-merfû'*, 152; Sıddık Hasan el-Kannevci, *Ebcedü 'l-ulûm*, (Dımaşk: Menşûrâtü Vizâreti's-Sekâfeti ve 'l-İrşâdi'l-Kavmî, 1978), 44.

2. Hikmetin Genel Olarak Kısımları

İbn Sînâ'ya göre hikmet tasavvur ve tasdikiyle ister teorik ister pratik olsun bütün var olanların hakikatini bilmek yoluyla nefsin yetkinleştirilmesidir. Varlığı bizim seçim (*ihitiyâr*) ve fiilimizle ilgili olmayan varlıkların bilgisine *teorik hikmet*, varlığı bizim seçim ve fiilimizle ilgili olan şeylerin bilgisine ise *pratik hikmet* adı verilir.²⁰

İbn Sînâ teorik hikmetin dörtlü ve üçlü taksimlerini verir. Dörtlü taksiminin temel ontolojik mantığı şöyledir: [1] Varlıkların ortak hallerini araştıran bilim ilk felsefe veya tümel felsefedir (metafizik). [2] Her bir türün özel hallerini araştıran bilimlere ise üç tanedir: [a] Maddeye muhtaç olmayan varlıkların hallerini araştıran ilim teoloji (*ilm-i ilâhî*) adını alır. [b] [ii] Dışta maddeye muhtaç olan ancak maddeden soyutlanması zihinde mümkün olan varlıkların hallerini araştıran ilim matematiktir. [ii] Dışta maddeye muhtaç olan ancak zihinde maddeden soyutlanması mümkün olmayan varlıkların hallerini araştıran ilim fiziktir. Dolayısıyla bu taksime göre felsefenin teorik kısmı ilk felsefe, teoloji, matematik ve fizikten ibarettir.²¹ Öte yandan İbn Sînâ'nın farklı eserlerinde teorik felsefeyi üçlü taksime tabi tutup konusu varlıkta maddeye muhtaç olmadığından ilk felsefeyi teoloji ile birlikte ele aldığı da görülür.²²

İbn Sînâ pratik hikmetin de dörtlü ve üçlü taksimlerini verir. Pratik hikmetin taksiminin mantığı ise şöyledir: Pratik felsefe insan irade ve kudretine bağlıdır. İradeli her fail fiilinde bir amaç gözetir: Bu amaç [1] ya sadece o kişiye özgüdür ki bu ahlakıdır. [2] Ya da o kişi ile yakın çevresi ve ailesine özgüdür ki o da ev idaresidir. [3] Ya da o kişiyle birlikte insanların geneline dönüktür ki bu da siyasettir. [4] Ya da o kişinin yaşadığı şehrin nasıl kontrol altında tutulacağına ve yararının nasıl gözetileceğine dönüktür ki bu da şehir idaresidir.²³ Öte yandan İbn Sînâ'nın farklı eserlerinde fiilin amacının o kişiyle birlikte insanların genelini ister siyaset ister şehir düzeyinde ortaklığını tek bir bilim olarak kabul edip pratik felsefeyi üçlü bir taksime tabi tuttuğu da görülür.²⁴

Bilimlerin tasnifine dair çok sayıda araştırma bulunmaktadır. Bu nedenle burada bunun yerine bilimlerin birbiri ile türlü ilişkilerini ortaya çıkaran bilimsel (burhanî) mantığa odaklanacağız. Bunu gerçekleştirmek için öncelikle bilimler arasındaki önce-sonra, üstün ve aşağı ilişkilerini ele alıp ardından bilimlerin konuları itibarıyla ayrımlarının mantığına geçeceğiz.

3. Önce ve Sonra Olmak Bakımından Bilimler

Öncelik (*tekaddüm*) zat, illiyet, zaman, şeref ve rütbe bakımından olabilir.²⁵ Klasik bilimler tasnifinde metafizik dışında gerçek anlamıyla ne “önce” ne “sonra” nitelenebilecek başka bir disiplin yoktur. Bu nedenle bu meselenin metafizik üzerinden ele alınması gerekir.

20 İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifa: Mantığa Giriş Medhal*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 5 (10).

21 İbn Sînâ, *Mantuku 'l-meşrikiyyin: el-Kasidetü 'l-müzdevice fi 'l-mantuk*, tsh ve nşr.: Muhyiddin el-Hatib - Abdüfettah el-Fetlan (Kum: Ayetullahi 'l-Uzma el-Mar'aşi, 2. bs., 1405), 5-7.

22 İbn Sînâ, *Medhal*, 7 (12); Râzî, *Şerhu Uyûni 'l-hikme*, (Tahran: Müessesetü's-Sadık, 1373 hş), II/6, 13.

23 İbn Sînâ, *Mantuku 'l-meşrikiyyin*, 5-7.

24 İbn Sînâ, *Medhal*, 7 (13); Râzî, *Şerhu Uyûni 'l-hikme*, II/16-17.

25 Râzî, *el-Erba 'in fi usuliddin*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ (Kahire: Mektebetü 'l-Külliyati 'l-Ezheriyye, 1985), I/23-25.

Metafizik konusu, meseleleri ve faydası dikkate alındığında her bakımdan tikel bilimlerden öncedir ve bu nedenle ona “doğadan önce gelen şey” (*mâ kable 't-tabîa*) denilir. Ancak rütbe aklî olabileceği gibi *itibari* de olabilir. Nitekim öğrenim itibariyle metafizik doğadan sonradır (*teahhür*); bu sebeple ona “doğadan sonra gelen şey” (*mâ ba 'de 't-tabîa*) denilir. O halde metafiziğin önce ve sonralığını bu adları üzerinden incelemek mümkündür. O halde “öncelik” metafiziğin konu, mesele ve faydası itibariyle olup ontolojik bir temele sahipken “sonralık” ise eğitim itibariyle olup pratik ve epistemolojik bir temele sahiptir.

Metafizik *konusu itibariyle* diğer bilimlerden öncedir. Çünkü varlık olması bakımından varlık ile varlığın ilke ve arazları, varlıkta, maddeden ve matematiksel nesnelere öncedir ve onların varlıkları hiçbir yönden maddenin veya maddeye ilişkin şeylerin varlığına muhtaç değildir. Metafizikte maddeyi her bakımdan incelemeyen birtakım şeylerin incelenmesinin sebebi ise bu şeylere varlığı maddeye hiçbir yönden muhtaç olmayan bir anlamın ilişmesidir. Nitekim İbn Sînâ'nın farklı yerlerde tekrar tekrar dile getirdiği üzere metafizikte incelenen şeyler dört kısımdır: [a] Maddeden ve maddeyle ilgili olmaktan tamamen uzak soyut ve ayrık şeyler; [b] Maddeye karışmış olsa da bu karışma zâtı itibariyle olmayan, bilakis maddeden önce gelme, maddenin kendisini kaim kılmayıp kendisinin maddeyi kaim kıldığı bir şekilde karışmış olan şeyler ki suret (*form*) böyledir. [c] Bazen maddede bazen de maddede olmaksızın var olan şeyler ki nedensellik ve birlik böyledir. [d] Hareket ve sükun gibi maddi şeyler ki bunların maddi durumları değil, varlık tarzları incelenir. Sonuç olarak metafizikte incelenen şeyler maddeye muhtaç olmamakta ortak olup ya tamamen veya farklı bakımlardan matematik nesnelere, maddeden ve maddi şeylerden önce bulunur.²⁶

Metafizik *meseleleri itibariyle* de diğer bilimlerden öncedir. Çünkü metafiziğin incelediği şeylerin zorunlu varlık ve ayrık akıllar gibi *zat itibariyle* önce olması metafiziğin önce olmakla nitelenmesinin bir sebebidir.²⁷ Metafizik, incelediği şeylerin öteki bilimlerin incelediği şeylerden *daha genel olması itibariyle* de öncedir.²⁸ Örneğin metafizikte incelenen birlik, çokluk, zorunluluk, imkan ve imkansızlık gibi kavramlar öteki bilimlerde incelenen şeylerden geneldir.²⁹ İbn Sînâ'ya göre metafiziğin bir meselesi ve gayesi de varlığın İlk İlke'sinin ispatıdır. İlke'nin ispatı malûllerden ve duyulurlardan hareketle değil de doğrudan aklî öncüllerle yapılabilir mi? İbn Sînâ'ya göre bunun bir yolu vardır. Dolayısıyla metafizikte ilk ilkenin, duyulurlardan hareket eden bir ispat deliliyle değil de aklî tümel öncüllerle ispatlanması yolu (*imkan delili*) metafiziğin bir başka itibarla önce olmasını doğurur. Bu yola göre aklî öncüller varlığın zorunlu ilkesinin varlığını zorunlu kılar; onun her şeyin ilkesi olduğunu ve her şeyin bir tertibe göre ondan zorunlu olarak meydana geldiğini belirler. Fakat İbn Sînâ insanın epistemolojik

26 İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifa: Metafizik I*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), I/13-14 (31).

27 İbn Sînâ, *Metafizik*, I/19 (50); Muhammed Mehdi b. Ebû Zer Kâşânî Nerâkî, *Şerhu 'l-İlahiyyât min Kitâbi-ş-Şifâ*, zir-i nazar: Mehdi Muhakkık (Tahran: Müessesse-i Mütâlaât-ı İslâmî Dânişgâh-ı McGill Şube-i Tahran, 1986/1365),165.

28 İbn Sînâ, *Metafizik*, I/19 (50).

29 Nerâkî, *Şerhu 'l-İlahiyyât*, 165.

sınırlılığı sebebiyle İlk İlet'in önceliğini ve doğrudan aklî öncüllerle kanıtlayma yolunu ancak genel varlık mertebeleri şeklinde takip edebildiğimizi söyler. Sonuç olarak İbn Sînâ'ya göre metafiziğin meseleleri itibariyle önce olması incelediği şeylerin varlık hiyerarşisi içindeki önceliği, genelliği ve metafiziğin bir meselesi olarak Tanrı'nın malullere ihtiyaç duymayan bir ontolojik kanıtla ispatlanabilmesi sebebiyledir.³⁰

Metafizik göre *faydası itibariyle* de öncedir. İbn Sînâ'ya göre Üst bir ilim olması itibariyle metafiziğin belli bir bilimi gaye edinerek ona özel bir fayda vermesi söz konusu olmaz. Ancak fayda kayıtsız bir şekilde anlaşılabilir ve bu genel anlamıyla fayda, bir şeyin kendisinden üstün, kendisine eşit veya kendisinden aşağı bir anlama ulaştırması şeklindeki üç şıkkı da kapsar. Metafiziğin faydası üst bilimin aşağıdaki bilime fayda vermesi, yardım ve önderlik etmesi anlamındadır. Bu da iki şekilde olabilir: Birincisi metafizik, tikel bilimlerin tasdiki ilkelerine kesinlik kazandırır ve böylece tikel bilimlerin her biri geçerli deliller inşa eder ve meselelerini tahkik edebilir. İkincisi metafizik, ilke olmasalar bile tikel bilimlerdeki varlık ve birlik gibi ortak kavramların mahiyetini belirler.³¹ Ayrıca zorunlu varlık, akıllar vb. metafizikte ispat edilen failer tikel bilimlerde incelenen şeylerin varlık bakımından ilkesi olduğu gibi, onların bilinmesi de bunların bilgisinin gerçekleşmesinin ilkesidir.³²

Öncelik-sonralık ilişkisi metafizik dışındaki diğer bilimler arasında da kurgulanabilir mi? Örneğin aritmetik ve geometride incelenen şeylerin “doğadan önce” olduğu söylenemez mi? Bu durumda aritmetik ve geometri için de doğadan önce anlamında “mâ kable't-tabia” ifadesi kullanılabilir mi?

İbn Sînâ'ya göre geometride incelenen şeyler, yani çizgiler, yüzeyler, küp gibi matematiksel cisimler ve bunlara yüklem olan ölçü (*miktar*) varlıkta doğadan ayrı bulunamaz. Dolayısıyla yukarıda metafizikte incelenen şeylerin *zat ve genellik itibariyle* önce olduğu kuralını karşılayamadıkları ve varlıkta maddeye muhtaç oldukları için onların bilimi olan geometri “doğadan önce” adını alamaz.³³ Yukarıdaki soru, doğadan varlık olarak önce olduğu için “sayı” hakkında daha güçlü bir şekilde sorulabilir. Ancak İbn Sînâ metafiziğin önceliğini yukarıda [a] konusunun genelliğine, [b] meselelerinin zat itibariyle soyut olup maddeye muhtaç olmamalarına, [c] faydası bakımından da tikel bilimlerin ilke ve kavramlarını vermesine dayandırmıştı. Şimdi geometride incelenen sayı tabiata nispetle bu özelliklerin hiçbirini karşılamamaktadır. Sayı ne en genel kavramdır, ne zat itibariyle soyuttur, ne de tabiatın ilkesidir. Sayı hem ayrıklara hem doğal varlıklara ilişirse de aritmetik sayının bu ikisini de kuşatan mutlak halini ve arazlarını inceleyemez. Aritmetikte sayı öncelikle vehimdeyken kendisine konum ilişkisi itibariyle, ikinci olarak doğal varlıklara ilişerek onları sayması itibariyle incelenir. Bu itibarla sayının doğal varlıklardan ayrı, genel ve soyut olduğu dolayısıyla onları öncelediği söylenemez.³⁴

30 İbn Sînâ, *Metafizik*, I/18-19 (47).

31 İbn Sînâ, *Metafizik*, I/16 (36-39); 17 (43).

32 İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 16 (39).

33 İbn Sînâ, *Metafizik*, I/20 (50-51); Nerâkî, *Şerhu'l-İlahiyyât*, 167-168.

34 İbn Sînâ, *Metafizik*, I/21 (53-55); Nerâkî, *Şerhu'l-İlahiyyât*, 176-178.

Metafizik “doğadan sonra gelen şey” anlamında *mâ ba‘de’t-tabîa* adını alır. İbn Sînâ’nın ifadesiyle “Metafizik *bizim açımızdan* bütün bilimlerden sonra gelir.”³⁵ Metafiziğin *bizim açımızdan sonra olması* bir kaç bakımdandır: Birincisi -ontolojik imkan delili hariç- metafizik varlığa ulaşan ispatlar (*hudûs delili*) duyulurlardan başlar.³⁶ İkincisi “*bizim açımızdan*” ifadesi öğretimde fizikten ve matematikten sonra gelmesi anlamındadır.³⁷ Metafizik doğa felsefesinden sonra öğrenilir; çünkü oluş-bozuluş, değişme, mekân, zaman, her hareketlinin bir hareket ettirene bağlı olması, hareketlilerin ilk hareket ettiriciye varması gibi metafizikte kabul edilmiş meselelerin çoğu doğa biliminde açıklanır.³⁸ Üçüncüsü insanın idraki açısından metafizik duysal ve matematiksel olandan sonradır; çünkü varlığını gözlemlediğimiz ve hallerini öğrendiğimiz ilk şey doğal varlıktır, bunun ardından duysal olmayan varlıklar gelir ve onlar duyularla değil kıyas yoluyla ortaya konulur.³⁹

Metafizik matematikten de sonra öğrenilir; çünkü İlk İske’nin nasıl yönettiğinin bilinmesi, ruhani meleklerin ve tabakalarının bilinmesi, feleklerin tertibindeki düzenin bilinmesi şeklindeki nihaî amaçlara astronomi ile, astronomiye ise aritmetik ve geometri ile ulaşılır.⁴⁰ Bu gerçeklerle metafizik öğrenim bakımından doğa ve matematik bilimlerinden sonra gelir. Ancak mûsikî, matematiğin dal bilimleri, ahlâk ve siyaset metafiziğe bu anlamda yararlı olmadıklarından metafiziğin bu bilimlerden sonra geldiği söylenemez.⁴¹

Sonuçta öncelik ve sonralığın temel kuralı şöyle ifade edilebilir: Varlıkların bizdeki hiyerarşisi ile varlıktaki hiyerarşisi birbirinin aksi yönünde işlemektedir. Çünkü insan sırasıyla duyu, hayal, vehim ve akıl nesnelerini idrak ederken varlığın ontik yapısındaki tertip tam tersi bir istikamette ilerler. Buna göre metafizik, varlıkta doğadan öncedir; bu anlamıyla doğadan önce başka bir bilim de yoktur; örneğin bu anlamda matematik de doğadan önce değildi. İnsana göre yani öğretimde ise metafizik doğadan sonradır; bu itibarla matematik de doğadan sonra olabilir; ancak metafizik öğrenimde en son olması itibarıyla isimlendirmenin hakiki taşıyıcısıdır. Neticede metafizik dışında hakikî anlamıyla ne “doğadan önce” ne “doğadan sonra” diye niteleyebileceğimiz başka bir disiplin yoktur.

4. Üstün ve Aşağı Bilimler

Bilimler incelenen şeylerin değerine göre üstün, orta ve aşağı bilimler şeklinde de taksim edilir. Bilimlerin bu şekilde taksiminin mantığı ise istiğna ve ihtiyaçla ilgilidir. Çünkü üstün değer (*a‘lâ, eşref, efdal*) muhtaç olmamakla, eksik değer ise muhtaç olmakla ortaya çıkar.⁴² Dolayısıyla burada şu sorulabilir. Bilimler hangi bakımdan birbirilerine nispetle istiğna ve ihtiyaç içinde olabilir?

35 İbn Sînâ, *Metafizik*, I/19 (48).

36 İbn Sînâ, *Metafizik*, I/18-19 (48).

37 İbn Sînâ, *Metafizik*, I/18 (48, 50).

38 İbn Sînâ, *Metafizik*, I/17 (41).

39 İbn Sînâ, *Metafizik*, I/19 (50); Nerâkî, *Şerhu'l-İlahiyyât*, 134.

40 İbn Sînâ, *Metafizik*, I/17 (42).

41 İbn Sînâ, *Metafizik*, I/17 (41-42).

42 Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, II/17.

İbn Sînâ muhtaçlığı “bilimde incelenen şeylerin varlığı ve tanımları bakımından maddeye ve harekete muhtaç olup olmamak” şeklinde tanımlar. Bu durumda Tanrı ve melekler gibi zatlar; varlık, birlik, çokluk, sebep, sebepli, tümellik, tikellik, tamlık, eksiklik gibi sıfatlar hem varlıkları hem tanımları itibariyle maddeye ve harekete muhtaç değildir.⁴³ O halde bunları inceleyen metafizik de en üstün disiplindir. Metafizikte maddeyi öncelemeyen şeyler maddeye muhtaç olmamaları bakımından incelenebilir.⁴⁴ İbn Sînâ aynı kriterleri *eş-Şifâ*’da “Metafizik varlık (*kıvâm*) ve tanımda maddeden ayrı şeyleri inceler.”⁴⁵ dedikten sonra metafiziğin üstünlüğünü, araştırma meselesi olan şeylerden özellikle İlke’nin varlık hiyerarşisindeki konumuna dayandırır. Buna göre metafizik disiplini varlık hiyerarşisindeki en üstün varlığa dair en üstün bilgidir; çünkü o bilinenlerin en üstünü olan yüce Allah’a ve ondan sonraki sebeplere dair bilgidir. Nitekim bu açıdan metafiziğin yüceliğine ve üstünlüğüne vurgu yapmak üzere ona *ilm-i ilâhî* denilir.⁴⁶ “Karelik, dairelik, kürelik, konilik, sayı ve özellikleri” ise varlıkları itibariyle maddeye ve hareket muhtaç iken tanımları itibariyle maddeye ve harekete muhtaç değildir. O halde bunları inceleyen matematik bilimler de orta bilimdir. Bu durumda “gökcisimleri, dört unsur, dört unsurdan meydana gelen şeyler ile hareket, durağanlık, değişim, dönüşüm, oluş, bozulmuş, gelişme ve yıpranma gibi bu [tür varlıklara] özgü durumlar ile bu durumların kendilerinden kaynaklandığı güçler ve nitelikler” hem varlıkları hem tanımları itibariyle maddeye ve harekete muhtaçtırlar. O halde bunları inceleyen doğa bilimleri aşağı bilimdir.⁴⁷

Bilimde incelenen şeylerin varlık ve tanım itibarıyla başkasına muhtaç olup olmaması üstün ve aşağıyı belirlediği gibi bir başka itibar da amaç ve araç olmaktır. Dolayısıyla amaç olan bilimler üstün araç olan bilimler ise aşağıdır. Buna göre nazarî ve amelî bilimler arasında bu tür bir üstün ve aşağı olma halinden bahsedebiliriz. Nazarî hikmetin amelî hikmetten şeref bakımından öncelik (*et-tekaddüm bi’ş-şeref*) anlamında üstün olduğu söylenebilir. Çünkü vesile amaçtan mertebeye aşağıdadır. Amelî hikmetteki bilgi “yapmak için” vesile, yapmanın kendisi ise bir amaçtır. O halde yapmak için bilmek, yapmanın kendisinden aşağı düzeydedir. Yapma da bilgiden mertebeye aşağıdır. Bu durumda yapmak için bilmek olan pratik hikmet, bilmek için bilmek olan teorik hikmetten iki mertebe daha aşağıdadır.⁴⁸

43 M. Cüneyt Kaya, “İbn Sînâ’nın Kitâbu aksâmi’l-hikme ve tafsilihâ’sı: Tahkik ve Tercüme”, *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 3/1 (2020), 26-27.

44 İbn Sînâ, *Metafizik*, I/13-14 (31-32).

45 İbn Sînâ, *Metafizik*, I/2 (4).

46 İbn Sînâ, *Metafizik*, I/13-14 (31).

47 Kaya, “İbn Sînâ’nın Kitâbu aksâmi’l-hikme ve tafsilihâ’sı, 26-27; Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210) ise bilimlerdeki muhtaçlığı “bir mahiyeti bilmenin dışta ve zihinde maddeye muhtaç olup olmaması” şeklinde tanımlar. Bu durumda bilinmesi dışta ve zihinde maddeye muhtaç olan fizik aşağı, bilinmesi sadece dışta maddeye muhtaç olan matematik orta, bilinmesi hiçbir yönden maddeye muhtaç olmayan metafizik üstün bilimdir (Râzî, *Şerhu Uyûni’l-hikme*, II/17). Râzî *el-Metâlibü’te* ise metafiziğin üstünlüğünü dört gerekçeye dayandırır. [i] Metafizik en üst varlığı yani Tanrı’yı araştırır. [ii] Metafizik, Allah’ı ve sıfatlarını bildirerek ruhanî mutluluğu sağlar. [iii] Metafizik mutluluğun bağlı olduğu yetkinlik ve iyiliklerin kaynağıdır. [iv] Metafizik dünya ve ahiret menfaatini sağlar (Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü’l-âliye mine’l-ilmî’l-ilâhî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Beyrut: Dârü’l-Kitâbi’l-Arabî, 1987), I/37-40).

48 Râzî, *Şerhu Uyûni’l-hikme*, II/5.

5. Üst ve Alt Bilimler

Bilimler hakkında üst (*el-fevkâniyye*) ve alt (*et-tahtâniyye*) şeklinde bir nitelemeden söz ediyoruz.⁴⁹ Ancak “üst bilim” ifadesinin bilimlerde *konuları itibarıyla* hem genel hem asıl hem tümel bilimler için, benzer şekilde “alt bilim” ifadesi de hem özel hem dal hem tikel bilimler için kullanılır. Öte yandan “üst” ve “alt” ifadeleri bilimler arasında zâtî arazları, ilkeleri, meseleleri ve kullandığı burhan türü itibarıyla bir hiyerarşi bildirmek için de kullanılır. Bu da “üst bilim” ve “alt bilim” ifadelerinin, görelî iki bilim arasındaki ilişkinin yönünün tam olarak belirlenmediği durumlar için kullanılan müphem ve müsamahalî ifadeler olduğu, bir başka ifadeyle cins mesabesinde kullanıldığı anlamına gelir. Nitekim İbn Sînâ metinlerinde üst ve alt ifadelerinin bilimler için hem *konu*, hem *ilke*, hem *meseleler*, hem *burhan türü* bakımından kullanılması bunu gösterir. Ancak kesin bir şey varsa o da metinlerden anlaşıldığı kadarıyla İbn Sînâ bilimlerdeki bütün-parça ilişkisi için üst ve alt ifadelerini kullanmaz.⁵⁰

Asıl ve fer‘ bilimler olarak üst ve alt ilişkileri ve bunun kuralları aşağıda ele alınacaktır. Burada ise Aristo’dan gelen bir gelenekle üst ve alt bilimlerin belirlenmesinde ve hatta bilimlerin birbirinden ayrışmasında *niçin burhanı* ile *varlık burhanı* da dikkate alınabilir mi tartışmasına yer verilecektir.⁵¹ Aristo bir şeyin varlığını ve nedenini veren kıyasların bazen aynı ilimde bulunabileceğinden bazen de iki farklı bilimde bulunabileceğinden bahseder. Bir şeyin varlığını ve illetini veren kıyaslar iki farklı bilimde bulunduğu ise üstteki bilim illeti, alttaki bilim ise varlığı verir. Bu durumda şu sorulabilir: Söz konusu iki bilim burhanın türü ile mi farklılaşır? İbn Rüşd’ün yorumuna göre Aristo aynı şeyi inceleyen iki bilimin varlık ve sebep veren burhanlarıyla farklılaştıklarını düşünmektedir. Böylece bir şeyin varlığına dair kıyas alt bilimlerde, nedenine dair kıyas ise üst bilimlerde tertip edilir ve böylece farklılaşan iki bilim bir konuyu açıklamada yardımlaşır.⁵²

Konu üst ve alt bilim itibarıyla ele alındığında şunlar söylenebilir: Bir şeyin hem varlığını hem nedeninin bir bilimde verilmesi durumunda ortada tek bilim olduğu için üst ve alt bilimlerden söz edemeyiz. Ancak bazen tek matlup iki bilimde açıklanmak istenebilir ki bu

49 Taşköprülüzâde, *el-Livâü'l-merfû'*, 150.

50 Taşköprülüzâde buna bütün-parça ilişkisini ve zafî ilişenler ilişkisini de ekler ki böylece bilimler arasındaki her itibara üst ve alt diye atf yapılabilir. Buna göre [i] konu bakımından alt bilimin konusu üst bilimin konusunun bir parçasının ilişenlerinin veya bununla birlikte heyet ve nispetlerinin incelenmesi tarzında olabilir ki bu aşağıda asıl ve dal başlığı altında incelenecektir. [ii] Zafî ilişenler bakımından alt ilmin zafî ilişenleri, üst ilmin zafî ilişenlerinin tikelleridir. [iii] Meseleler bakımından alt ilmin bir veya birçok meselesi üst ilmin altında olur ki bu, bu başlık altında incelediğimiz durumdur. [iv] İlke bakımından ise alt bilim, ilkelerini üst bilimden alır ki bu da aşağıda kısmen tümel ve tikel bilimler başlığında incelenecektir. Taşköprülüzâde, *el-Livâü'l-merfû'*, 150; İbn Sînâ, *Burhan*, 109 (188); *Metafizik* I/17 (42).

51 Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, çev. Ali Houshiary (İstanbul: YKY, 2005), 27-28 (78a-79a).

52 İbn Rüşd, *İkinci Analitiklerin Orta Şerhi: Telhîsu Kitâbi'l-Burhân*, nşr ve trc. Hacı Kaya (İstanbul: Klasik, 2015), 68-72 (102-108); İbn Rüşd, *Şerhu Kitâbi'l-Burhân li-Aristoteles*, thk. Abdurrahman Bedevi (Kuveyt: el-Meclisü'l-Vatânî li's-Sekâfeti ve'l-fünûn ve'l-âdâb, 1984), 351.

durumda iki bilim aynı şeyi kendi gücüne ve yöntemine göre açıklar.⁵³ Örneğin astronomi yıldızların küreselliğini ışıklarının kürevi şekilde artmasından hareketle temellendirirken tabiat bilimi aynı olguyu yıldızların cirminin ağır ve hafif olmayıp basit oldukları, basitlerin ise kürevi şekle sahip olması gerektiğinden hareketle temellendirir. Ancak bu iki bilim arasında alt-üst ilişkisinin çıktığı söylenemez. İki bilim birbirleriyle yardımlaşarak aynı matlubu açıklıyorlarsa örneğin matlubun varlığı bir bilimde, sebebi başka bir bilimde veriliyorsa varlığı veren bilim alt, sebebi veren ise üst bilimdir.⁵⁴ İbn Rüşd bu tarz alt üst ilişkilerinin bazen iki nazarî bilim arasında, bazen de amelî ve nazarî bilimler arasında gerçekleştiğini belirtir. Bu durumda Aristo metninde geçen aynı konuyu araştıran bilimlerin “hemen hemen sinonim” oldukları ifadesi İbn Rüşd’e göre örneğin kıyasî/nazarî tıp ile tecrübî/amelî tıbbın veya matematiksel ve gözlemsel yıldızbilimin eşit anlamlı (*mütevâtî*) kullanıldığı anlamındadır. Ama aslında biri varlık burhanını veren amelî bilim iken öteki illet burhanını veren nazarî bilimdir.⁵⁵

İbn Sînâ ise Aristo’nun buradaki ifadelerini yorumlarken İbn Rüşd’den farklı olarak iki bilim arasındaki alt-üst ilişkilerini meselelerinin kapsamaları itibariyle ele alır ve bunun üç şekilde olacağını belirtir.

[1] Üst bilim alt bilimin bütün meselelerini kapsar. Matematiksel astronomi ile denizcilerin yıldızları incelemeleri arasında, cisimsel geometri ile teknik bilim arasında, aritmetik ile musiki arasında, seslerin matematiksel incelemesi ile musikinin sesleri telifi arasında, geometri ile optik arasında bu tür bir üst alt ilişkisi kurulabilir. Aristoteles’in “neredeyse sinonim” dediği bilimler, konularının ortaklığı cihetinden söylenmiş bir ifadedir. Ancak İbn Sînâ’ya göre bu ikili bilimler iki sebeple eşit-anlamlı değildir. Birincisi aşağıda asıl-fer’ ilişkilerinde gösterileceği üzere konunun nispetleri itibariyle farklıdır. Bu bilimlerden biri konuyu mutlak olarak veya belli bir kayıtle ele alırken, öteki başka bir kayıtle ele almaktadır. Örneğin aritmetik mutlak

53 “Aynı konuyu ele alan iki farklı bilim mümkün mü?” sorusu müteahhir dönemde bazı tartışmalara konu olmuştur. Bu konuda bilinen kural “Bilimler birbirinden konularıyla ayrışır. İki farklı bilim aynı konuya sahip olamaz” şeklinde ifade edilebilir (Taşköprülüzâde, *el-Livâü'l-merfû'*, 90, 168). Sadrüşşerîa (ö. 747/1346) bu kuralı eleştirmiş ve iki farklı bilimin aynı konuyu sahip olabileceklerini ileri sürmüştür. Sadrüşşerîa’ya göre gerçek birliğe sahip olan bir konu bazı izafi veya selbî sıfatlarla nitelenir. Bu durumda bir bilimde konunun bir sıfat türü, başka bir bilimde de başka bir sıfat türü araştırılır. Böylece meseleler, yüklemelerin yani sıfatların türüne göre ayrışırken iki bilim de meseleleri farklılaştığı için farklılaşır. Örneğin gökyüzü ve âlem (es-semâ ve'l-âlem) ile astronomi (ilm-i heyet) âlemin cisimlerini araştırır. İkisinin konusu birdir, ancak aynı konuyu birincisi doğa, ikincisi ise şekil bakımından araştırır. Bu iki bilimdeki “haysiyet kayıtları” konunun parçası değil, yüklemelerin türlerinin açıklaması ve ilişme menşeidir. Araştırılabilmeleri için ilişkinlerin konunun değil, yüklemelerin kaydı olmalıdır (Sadrüşşerîa, *et-Tavzih ala'l-Tenkîh*, I/146, 149, 152, 154). Tefâtânî (ö. 792/1390) ise bu görüşü eleştirir: Ona göre Sadrüşşerîa’nın görüşü “bilimler konularıyla ayrışır” ilkesini ihlal eder. Konusu arazlarının türlerini kapsamayan bir bilim yoktur. Bu görüşü doğru kabul edersek yüklemelerin sıfatlarını farklılaştırmak suretiyle herkes aynı konunun farklı bilimin konusu olduğunu iddia etme hakkına sahip olur. Bu da bilimlerde konuyla ilgili sınır ihlallerini doğurur (Tefâtânî, *et-Telvîh*, I/150-152; Taşköprülüzâde, *el-Livâü'l-merfû'*, 90.).

54 İbn Rüşd, *Şerhu Kitâbi'l-Burhân*, 366-367; İbn Rüşd Aristo’dan ayrı olarak yardımlaşma tarzındaki üst alt ilişkilerinin üstün ve aşağı bilimler arasında da gerçekleşebileceğini söyler. Örneğin doğa bilimi maddeleriyle ayrılmış mevcutların buradaki varlığını, matematikçi ise mevcutların sayısını verir. Metafizik ise mevcutların sebeplerine, cevherlerine ve ilişkinlerini verir. İbn Rüşd, *Şerhu Kitâbi'l-Burhân*, 369.

55 İbn Rüşd, *Şerhu Kitâbi'l-Burhân*, 368.

sayıyı, musiki ise nağmelerdeki sayıyı inceler; geometri ölçüleri, optik ise göze nispetle ölçüleri inceler. İkincisi ise bilimler aynı konuya sahip olsalar bile teşkikî tarzda farklılaşırlar. Bir konu birinci bilim için öncelikle, birincil istihkakla ve fazlalıklarla; öteki bilim için ise sonralıklarla, ikincil istihkakla ve eksiklikle gerçekleşebilir. Teşkik eşit-anlamlılığı engellediği için de iki bilim mutlak anlamda eşit-anlamlı değildir.⁵⁶ Bu durumda İbn Sînâ aynı konuyu inceleyen alt ve üst bilimlerin şeyin varlık ve neden burhanını vermeleri itibarıyla farklılaşmadığını, bilakis asıl-fer‘ bilimlerde ele alınacağı üzere konularıyla farklılaştığı anlayışını tutarlı bir şekilde sürdürür.⁵⁷ İbn Sînâ öte yandan üst bilimlerin niçin burhanını, alt bilimlerin ise varlık burhanını verdiğini Aristoteles’in ifadeleriyle şöyle açıklar:

“Üst bilimlerin erbabı sebebi biliyorlar ama çoğunlukla tikelleri algılamıyor ve gerektiği gibi tikellerin farkına varamıyorlar; musiki teorisyeni çoğunlukla dörde bölünen boyutu ve tonlamayı ya da başka bileşik boyutları biliyor ama onların tikel oluşlarındaki sebebi bilmesine rağmen bileşik olduklarını bilmiyor. Çünkü o, tikel şeyle değil tümel şeyle ilgileniyor; doğal olarak veya sanatsal bir işlemlerle maddede meydana gelen formla değil vehimde maddeden soyut formla ilgileniyor. Çünkü ölçüler ve yüzey ölçüleri (*memsûhât*) her ne kadar yalnızca maddede olsalar da daha önce açıkladığımız gibi geometrici onları maddeden soyutlamakta ve daha önce açıkladığımız üzere maddede onlara ilişkin varlığı değil onların zatını incelemektedir.”⁵⁸

[2] Bazen de bir bilim tamamıyla değil, bir parçası itibarıyla öteki bilimin altında olur. Örneğin doğa biliminin bir parçası olan hale, gökkuşağı ve türlü ışık yansımaları önce optiğin sonra da geometrinin altındadır. Burada alt bilim olan doğa bu olguların varlığını veya yakın olmayan sebeplerini verirken, üst bilim konumundaki optik ise yakın nedenlerini verir. Ancak buradan hareketle doğanın bütünüyle optik veya geometrinin altında olduğu söylenemez.⁵⁹

[3] Bir bilimin belirli bir meselesinin başka bir bilimin altına girmesidir. İbn Sînâ yaranın yuvarlaklığını buna örnek verir. Çünkü burada tıp biliminin konusuna yuvarlaklık şeklinde uzak bir araz ilişmiş ve zatî bir ilişeni yani geç iyileşmeyi gerektirmiştir. Bu durumda yaranın zor iyileşmesinin sebebi uzak ilişenin bilimi olan geometriden gelmiş olur. Böylece tabip “yuvarlak yara geç iyileşir” diyerek olgunun varlığını verirken, geometri “çünkü daire en geniş şekildir” diyerek nedeni verir. Bu durumda tıp sadece bu meselesi itibarıyla geometrinin altında sayılır.⁶⁰

6. Genel ve Özel İlimler

Konuları arasında genellik-özellik ilişkisi bulunmayan bilimler aralarında bir hiyerarşi oluşturamazlar; bu nedenle onların, “konuları itibarıyla farklı bilimler” olduğunu söylemek gerekir. Farklılık mutlak anlamda olabilir ki aritmetik ile geometri -cinste ortak olsalar da-

56 İbn Sînâ, *Burhan*, 151 (238-239)

57 Seyyid Şerif, Molla Lutfî, Molla İzarî ve Taşköprülüzade arasında bu konuyu merkeze alan bir tartışma için bk. Taşköprülüzade, *el-Livâü'l-merfû'*, 168.

58 İbn Sînâ, *Burhan*, 153 (239).

59 İbn Sînâ, *Burhan*, 153 (240).

60 İbn Sînâ, *Burhan*, 153 (241); İlimlerde burhanın taşınması konusunu ve dolayısıyla bu meseleyi ele alan bir eser için bk. Bakhadîr Musametov, *Sınırdan Durmak: İslam Felsefe-Bilim Tarihinde Metabasis Sorunu*, (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021).

süreklilik ve süreksiz nicelikleri incelemeleri itibariyle tür bakımından farklıdırlar. Bunlar “mertebece eşit bilimler”dir. Geometri ile tıp -mümkün anlamında ortak olsalar da- konularının cevher ve araz olması itibariyle cins bakımından farklıdırlar. Bir başka örnek doğa bilimi ile aritmetik olabilir ki birinin konusu “değişmesi bakımından cisim” ikincisinin konusu ise “sayı”dır. Bunlar ise “ayrık bilimler”dir. Mutlak farklı olan bu bilimlerin birinin konusundan hiçbir şey diğerinin konusundan olmadığı için de bu bilimler mutlak anlamda farklı bilimler olup aralarında bir hiyerarşi ilişkisi kurulamaz.⁶¹

İki bilim konularındaki bir şeyde ortak, öteki şeyde farklı olabilirler ki bunlara da [kısmen] farklı bilimler denilir. Bu da iki şekilde olur. Birincisi aralarında genellik ve özellik ilişkisi kurulmaksızın farklı olan bilimlerdir. Sözelimi tıp ve ahlak canlı olması yönünden insan nefsinin güçlerinde ortaklıklar. Tıp insan bedenini ve organlarını, ahlak ise düşünen nefsi ve onun ameli gücünü incelemekle birbirlerinden farklılaşır. İkincisi de aralarında genellik ve özellik ilişkisi kurulabilen bilimlerdir⁶² ki bunlar hem bazı açılardan farklılaşır hem de aralarında hiyerarşi oluştururlar ki şimdi bu ikinci kısmı alt başlıklarla birlikte daha yakından inceleyelim.

İbn Sînâ bilimlerin genel ve özel olmasının iki şekilde anlaşılabilceğini belirtir: [1] Cinsin genelliği ki bu da [a] ya cinsin türü kuşatması tarzında bir genelliktir -ki bu “*bütün-parça*” ilişkisi bağlamında *aslı bilimleri* doğurur-, [b] cinsin türün çeşitli sınıflarını kuşatması tarzında olabilir ki bu da “*asıl-fer*” ilişkisi bağlamında *fer’i bilimleri* doğurur. [2] Genel arazların ve gereklerin (*levâzım*) genelliği ki buradan “*tümel ve tikel bilimler*” çıkarılır ve buna göre metafizik, cedel ve safsatanın tümel, diğer bilimlerin tikel olduğu söylenir.⁶³ Şimdi bunları sırasıyla ele alalım.

6.1. Bütün ve Parça Olarak Genel-Özel Bilimler ve Aslı Bilimlerin Doğuşu:

Cinsin genelliği ifadesi ile cinsin türlerini kuşatması tarzında bir genelliğin kastedildiğini belirtmiştik. Bu ilişkide cinsin eklenen bir fasılla cinsin türleri ortaya çıkarılır. Bir başka ifadeyle genel olan konu özel hale getirilir, ardından bu türü inceleyen bilim salt tür olması itibariyle o türe ilişkinlerin tamamını inceler. Ancak bu inceleme, türü cinsten ayırıp bilimin dışına çıkarmaz; aksine İbn Sînâ’nın dediği üzere “özel olanı, genel olandan yapar ve onu genelin bilimine katar. Böylece daha özeli incelenmesi, daha genelin incelenmesinin bir parçası olur.” Bu nedenle de cinsi ve cinsin türlerine ilişkinleri araştıran bilimler arasında bütün-parça ilişkisi kurulur ki böylece cinsin bir türünün zafî arazlarının incelenmesi özel bilimi oluşturur ve o özel bilimi genel bilimin bir parçası kılar. İbn Sînâ’nın örneğine göre cinsin türü kuşatması tarzındaki genellik-özellik ilişkisi, geometrinin genel bilim olmasına nispetle özel bilim olan koniler gibidir. Çünkü koniler biliminin konusu, bir fasılla tür haline sokulduktan sonra koniler bilimi salt o türe ilişkinlerin tamamını inceler. Böylece genel cinsin

61 İbn Sînâ, *Burhan*, 109, (188); Taşköprülüzâde, *el-Livâü'l-merfü'*, 88; “Mertebece eşit bilimler” ve “ayrık bilimler” ve “kısmen farklı bilimler” ifadelerinin kaynağı için bk. Odabaş, *İbn Sînâ’da Bilimsel Yönteme Giriş*, 140.

62 İbn Sînâ, *Burhan*, 109 (188).

63 İbn Sînâ, *Burhan*, 109-110 (188).

bir türünün zatî arazlarının incelenmesi, o özel türün bilimini genel bilimin özeli ve parçası kılar.⁶⁴ Bir başka açıdan bakıldığında örneğin metafizik, matematik ve fizik gibi genel bilimlerin meseleleri belirli birlikler etrafında tür gibi değerlendirilerek o bilimin parçaları üretilir ve böylece o bilime dair ihtisaslaşmanın ölü açılır. Bütün-parça olarak bilimlerin anlaşılması için bilimlerde cins mesabesinde olanların, türlerine nasıl bölündüklerine örnekler üzerinden daha yakından bakalım.

Metafizikteki bütün parça ilişkilerini anlamak için İbn Sînâ'ya müracaat edebiliriz. İbn Sînâ metafiziğin bütünlüğündeki meseleleri incelemek için üç parça bulunduğunu dile getirir: [1] Metafiziğin bir parçası uzak sebepleri ve ilk sebebi inceler. Uzak sebepler ile malulün mahiyetinin veya sıfatlarının değil, varlığının sebeplerinin incelenmesi kastedilir. Bu nedenle sebepler incelemesi ayrıklıkları, feleklerin cisimlerini, nefsanî hareketlerini ve aklî gayelerini, maddeyi, cisimlik ve türlük suretini, doğaların gayelerini içeren parçasıdır. Yine metafiziğin bu parçası hareketli, nicelikli, nitelikli olması vb. bakımından değil de mevcut olmak bakımından her mevcut malulün kendisinden taşıdığı İlk Sebebi, onun varlığını, sıfatlarını ve fiililerini inceler -ki bu kısım teoloji ya da ilm-i rubûbiyyet olarak bilinir-. Dolayısıyla metafiziğin bu parçası, mutlak mevcudun mevcudiyete sebep olan sebepleriyle tahsis edilerek bir parçaya dönüştürülmüş kısımdır. [2] Metafiziğin ikinci parçası ise birlik, çokluk, fiil-kuvve, kıdem-hudus, güç-güçsüzlük, önce-sonra, tam-eksik, zorunlu-mümkün, illet-malûl gibi varlığın tamamına şamil olup varlığa ilişen halleri, bir başka ifadeyle felsefî ikinci makulleri inceleyen parçasıdır. Metafiziğin bu parçası literatürde el-umûrû'l-âmmeh veya ilm-i küllî olarak bilinir. [3] Metafiziğin üçüncü parçası ise ister tikel bilimlerin konusu olsun ister olmasın tikel bilimlerin ilkelerini inceleyen kısımdır. Ancak metafiziğin ilkeleri incelemesi onların ilke olmaları itibarıyla değil, mevcut olmaları itibarıyledir. Bu parçanın ayrıca mantığın ilkeleri olan cins ve fasıl gibi mantıksal ikinci makulleri de varlıkları itibarıyla incelediği söylenebilir.⁶⁵

Matematik bilimlerdeki bütün ve parça ilişkisini ve dolayısıyla matematiğin parça bilimlerini ise Yûsî'den (öl. 1102/1691) bir alıntıyla anlatabiliriz:

“Matematik ilmi, “*sadece zihinde maddeden soyutlanan şeyler*”i araştırır. Matematiğin türleri dört tanedir: Hendese ilmi, heyet ilmi, adet ilmi ve musiki ilmi. Çünkü matematik, *niceliğe* baktığı zaman onun dört parçası olduğunu görür. Bunlar ya parçaları arasında ortak sınır farz edilebilen kısımdır, ya da parçaları arasında ortak sınır olmayan kısımdır. Bunların her biri de ya zatî kararlıdır yani varlıkta parçaları birliktedir ya da böyle değildir. Niceliğin bu dört türünün bilimleri de birbirinden ayrıdır.”⁶⁶

Yûsî metninden hareketle şunlar söylenebilir: Matematik bilimlerin konusu niceliktir. Bu niceliğe eklenen fasıllarla onu türleştirip matematiğin kısımlarının/parçalarının konularını elde

64 İbn Sînâ, *Burhan*, 109-110 (188).

65 İbn Sînâ, *Metafizik*, I/12-13 (30); Molla Sadra, *Şerh ve ta'likai Sadri'l-Müteellihin ber İlahiyyat-ı Şifa şeyhü'r-reis Ebû Ali Hüseyin İbn Sînâ*, tsh. ve thk. Necefkuli Habibi (Tahran: Bünyad-ı Hikmet-i İslami Sadra, 1382 hş), I/66; Nerâkî, *Şerhu'l-İlahiyyât*, 105-106; 112-113.

66 Ebû'l-Mevâhib el-Hasen b. Mes'ûd el-Yûsî, *el-Kânûn fî ahkâmî'l-ilm ve ahkâmî'l-âlim ve ahkâmî'l-müteallim*, thk. Hamîd Hamanî, (b.y.: Matbaatü Şâletü'r-Rabat, 1998), 151.

ederiz. Nitekim bu durumda nicelik; zati kararlı sürekli nicelik (*geometrik nicelikler*), zati kararsız sürekli nicelik (*hareket/zaman*), zati kararlı süreksiz nicelik (*aritmetik nicelikler: sayı*) ve zati kararsız süreksiz nicelik (*sesler, musiki*) şeklinde dört parçaya bölünür. Bütünün parçalara bölünmesinde dikkate alınan kurallar gereği bu bölümlenme, niceliğin bütün kısımlarını içerir ve kendi parçası olmayan parçaları dışta bırakır; parça olan dört kısım birbirinden tür olarak ayırılır ve herhangi birinin tanımı ötekine yüklenemez.

Bu dört parçayı ele alan bilimler, matematiğin konusunun belli bir parçasını araştırmaları itibarıyla matematiğin parça bilimleridir. Matematik ise onların bütün bilimidir. Niceliğin parçaları, bütün-parça ontolojisi gereği birbirinden ayırılır. Örneğin aritmetik ve geometri bilimleri, bütünün parçaya taksimi gereği, birbirinden hiçbir şey içermez ve birbirinden ayırılırlar (*mübâyin*). Bu anlamıyla bu iki bilimin konuları arasında mutlak farklılık vardır. Çünkü bu iki bilim, İbn Sînâ'nın dediği üzere "birinin konusundan hiçbir şey, diğerinin konusunda olmayan iki bilimdir" ve hiçbir karışma olmaksızın mutlak olarak farklıdır.⁶⁷ Ancak ikisi -eğer böyle bir bilim olsaydı- cins mesabesindeki nicelik biliminin parçaları sayılabilir.

Genel olan cinsin fasıllarla ayrıştırılarak birer tür haline getirilmesi ve böylece bütünün parçalarının elde edilmesi işlemi doğa biliminde daha açık bir şekilde gösterilebilir. Nitekim doğa bilimi sekiz parçadan oluşur; çünkü doğa biliminin konusu "değişiyor olması bakımından tabii cisim"dir. Şimdi buna göre doğa biliminin genel kavramlarını ele alan genel fizik (*es-Simâüt-tabii/es-Sem 'u'l-kiyân*) dışarda tutulursa doğa biliminin konusu olan cismin, her defasında eklenen fasıllarla türlerinin elde edilmesi ve bu türlerin her birinin doğa bilimine ait bir parça bilim tarafından ele alındığı şöyle gösterilebilir:

1. Genel fizik (*es-Simâüt-tabii*)
 2. "Basit cisim" gökyüzü ve âlem (*es-Semâ ve'l-âlem*) adlı parçada;
 3. "Basit olan ama niteliksel değişimin iliştiği cisim" oluş ve bozuluş (*el-Kevn ve'l-fesâd*) adlı parçada;
 4. "Bileşik olan ama bir mizaca sahip olmayan cisim" meteoroloji (*el-Âsârü'l-ulviyye*) adlı parçada;
 5. "Bileşik olan, mizaç sahibi olan ama nefsi olmayan cisim" mineraloji (*el-Meâdin*) adlı parçada;
 6. "Bileşik olan, mizaç ve nefis sahibi olan ama idraki olmayan cisim" botanik (*en-Nebât*) adlı parçada;
 7. "Bileşik olan, mizaç, nefis ve idrak sahibi olan ama akli olmayan cisim" canlı (*el-Hayevân*) adlı parçada;
 8. "Bileşik olan, mizaç, nefis, idrak ve akıl sahibi olan cisim" ise insanbilim (*en-Nefs*) adlı parçada incelenir.

Görüldüğü üzere bu bilimlerin her birinin konusu -*es-Simâüt-tabii* dışta tutulacak olursa- doğa biliminin konusu olan cisme eklenen bazı kayıtlarla onun bir türüne tekabül eder ve bu

67 İbn Sînâ, *Burhan*, 109 (188).

nedenle de parça bilimlerdir. Böylece bu parça bilimler, toplamlarıyla doğa biliminin konusu olan cismi tamamıyla incelemiş olurlar, ki bunun sonucunda doğa bilimi bu bilimlere nispetle bütün bilim olur.⁶⁸

Bütün-parça ilişkileri mantık ve fıkıh gibi her bilim için tek tek ele alınabilirse de bu konuda son olarak şuna dikkat çekilebilir. Konunun ne olduğu ve hangi fasıllarla hangi tür parçaların ortaya çıkacağı her zaman açık olmayabilir ve fasıllar itibari de olabilir. Nasıl ki ilahiyat, matematik ve fiziğin türlerinin tespiti yoluyla parça bilimler tedvin edilebiliyorsa benzer şekilde diyelim ki matematiğin parça bilimi geometrinin konusunun da bir cins kabul edilerek bu sefer onun bazı fasıllarla türlerine ayrılması ve o türlere ilişkinler itibariyle yeni bilimler tedvin edilmesinde bir mahzur yoktur. Örneğin koniler bilimi geometrinin konusunun bir türünün ilişkinlerini inceleyen parça bilimidir ve onun bilim haline gelmesi belirtilen yolla gerçekleşmiştir. Bu durum ihtisaslaşma ile bilimlerin çoğaltılması önünde bir engelin bulunmadığı anlamına gelir.⁶⁹

Aşağıda anlatacağımız şekilde yeni sınıflar oluşturularak yeni konular elde edildiğinde parça bilimin de altında yeni bilimler ortaya çıkar ki işte bu yeni ilişki sebebiyle parça bilim “aslî bilim” adını alırken, yeni sınıfın bilimine de “ferî bilim” adı verilir. Şimdi bu ilişkiye yakından bakalım.

6.2. Asıl ve Fer‘ (Dal) Olarak Genel ve Özel bilimler ve Ferî İlimlerin Doğuşu:

Önceki başlıkta cinsin genelliğinin iki şekilde olduğunu ve bunun birinci kısmının türün, bütünün konusunun bir parçasını sınırladığını ve onu bütünün konusuna katarak bütünün konusunun bir parçası kıldığını bunun sonucunda da bütün-parça bilimler ilişkisinin ortaya çıktığını söylemiştik. Cinsin genelliğinin ikinci şekli ise iki sebeple ortaya çıkar: Birincisi özel bilimin konusu yine bir fasılla türleşmiştir, ancak ilgili bilim tür olması bakımından o türe ilişkinlerin tamamını incelemeyiz, bilakis faslı izleyenlerin ilişkinlerini veya faslın eklentilerinin bir kısmını inceler. Örneğin tıp genel olan cismin bir türü olan insanı, mutlak olarak insan türüne ilişkinler bakımından değil de insan bedenine ilişkin bir kayıt bakımından inceler. Bu tıbbın insana mutlak olarak ilişkinleri ve bütün ilişkinleri değil, insan bedenine hastalık ve sıhhat bakımından ilişkinleri incelediği anlamına gelir. İkincisi ise ilgili özel bilimin özel hale gelmesini sağlayan sebep cinsin bir türünü zati bir fasılla ayırmaz, bilakis cinsten bir sınıfı ayırır ve sınıfa ilişkinleri inceler. Bu tür bir ilişkide de sınıfı inceleyen bilim genel bilimin bir parçası değildir; tersine cinsten ayrıştırılarak yeni bir alt sınıf oluşturulur ve ferî bir bilim haline getirilir.⁷⁰

İbn Sînâ ferî/dal bilimlerin dört tür yolla oluştuğunu söyler:

68 Kutbüddin eş-Şirâzî, *et-Tuhfetü's-Sa'diyye*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 3649), 9a.

69 Müteahhirin dönemde uygulanan bu yöntemle bilimler büyük bir sayıya ulaşmıştır ki bunun ilk örneklerinden biri için bk. Eşref Altaş, “Fahreddin er-Râzî'nin İlimler Ansiklopedisi: Câmi'ü'l-ulûm ya da Hadâiku'l-envâr”, *İlimleri Sınıflamak İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi*, ed. Mustakim Arıcı, (İstanbul: Klasik, 2019).

70 İbn Sînâ, *Burhan*, 110 (188).

[1] İlgili bilimin konusunu genel bilimin konusundan ayırtıran şey *belirli bir zatî arazdır*. Dolayısıyla ferî bilim, özelleşmiş konuya ilişkinleri sadece o arazla birlikte bulunması bakımından inceler. Yukarıda değinildiği üzere insan bedenini cisim olması itibariyle mutlak olarak doğa disiplininin ilgili parçası inceler. Fakat doğanın konusu olan cisimden ayırtılmış bu türe “sağlık ve sıhhat bakımından” şeklindeki bir araz eklenip konu bu arazla birlikte alındığında tıbbın konusu “sağlık ve sıhhat bakımından insan bedeni” olur ve tıp bu konunun zatî arazlarını inceler. Dolayısıyla doğanın bir fer‘/dal bilimi olur.

[2] İlgili bilimin konusunu genel bilimin konusundan ayırtıran şey *heyetiyle birlikte uzak arazdır*. Yani uzak araz konuda heyetiyle birlikte dikkate alınır. Böylece ferî bilimin konusu uzak araz kaydıyla birlikte bir konudur, inceleme de o uzak araz kaydıyla konunun zati arazları hakkında olur. Ancak burada uzak araz nispet değil, bir heyet olarak bulunur. İbn Sînâ buna hareketli küreler ilminin cisimsel geometrinin veya geometrinin altında gösterilmesini örnek verir.⁷¹ Bu örneğe biraz daha yakından bakıldığında görürüz ki geometrinin konusu miktardır, miktarın bir türü ise kürelerdir, ancak küreler mutlak olarak değil, hareketli olmak şeklindeki bir uzak arazla kayıtlanmış ve böylece “hareketli küreler” ilmi bir uzak arazla birlikte küreleri heyetleriyle birlikte ele almıştır. Yani burada küreler, uzak arazı olan hareketle ilişkisi (*nispet*) itibariyle ele alınmamış, hareketli küreler heyetleriyle birlikte yani nicelikleri, nitelikleri ve konumları gibi yapı özellikleriyle birlikte ele alınmıştır. Dolayısıyla hareketli küreler ilmi geometrinin alt/ferî bilimidir.

[3] İlgili bilimin konusunu genel bilimin konusundan ayırtıran şey *nispetle birlikte uzak arazdır*; yani uzak araz konuda bir nispetle birlikte alınır. Dal ilimin konusu söz konusu nispetle kayıtlıdır ve o ilimde o nispetin bitişmesi itibariyle zati arazlar incelenir. Ancak burada uzak araz bir heyet değil, bir nispet olarak bulunmaktadır. İbn Sînâ buna optiğin geometrinin bir ferî olmasını örnek verir.⁷² Bu örneğe biraz daha yakından bakıldığında görülür ki optik, geometrinin bir türü olan çizgileri mutlak olarak değil, bir uzak araz kaydıyla inceler ki o uzak araz da “çizgilerin göze ilişmesi” şeklindeki bir nispetten ibarettir. Bu durumda optik geometri biliminin bir parçası değil, bir ferîdir. Çünkü geometrinin konusu olan miktarın bir türü olan çizgilere ilişkinleri değil, türe yani çizgiye ilişkin uzak arazın ilişkinlerini incelemektedir ki o uzak araz göze ilişme nispetinden ibarettir.

İbn Sînâ’ya göre bu üç tarzdaki ferî bilim bir noktada ortaktır. Çünkü bu üç tarzda oluşan ferî bilimlerde ilişkinlerin iliştikleri tür, genel bilimin konusunun bütünlüğüne dahildir.⁷³ Bu ifadeyi açarsak görürüz ki örneğin tıp dikkate alınırsa “sağlık ve sıhhat açısından” arazının iliştiği insan, doğa biliminin konusu olan cismin bir türüdür. Hareketli küreler bilimi dikkate alınırsa “hareketli” uzak arazının iliştiği küreler, geometrinin konusu olan miktarların bir türüdür. Optik dikkate alınırsa “çizgilerin göze ilişmesi” şeklindeki uzak arazın iliştiği çizgiler, geometrinin konusu olan miktarların bir türüdür. Dolayısıyla buradaki türlerin hepsi genel

71 İbn Sînâ, *Burhan*, 110 (188).

72 İbn Sînâ, *Burhan*, 111 (188).

73 İbn Sînâ, *Burhan*, 111 (188).

bilimin bütünlüğüne dahildir. Bu da demektir ki “insan cisimdir”, “küreler miktardır”, “çizgiler miktardır” şeklinde parça bilimlerin konularına bütün bilimin konusu yüklenebilir. Sonuçta bu üç şekilde ortaya çıkan ferî bilimler, genel bilimin türüne/parçasına eklenen bir kayıtle ferî hale gelmektedir ve burada genel/bütün/cins bilimin konusu, özel/parça/tür bilimin konusuna yüklenmektedir. Ancak ferî olmanın bir yolu daha vardır ki o da şu dördüncü yoldur:

[4] İlgili bilimin konusu genelin bir türüne ilişen bir arazla ayrışmakta ancak genel özele yüklem olmamaktadır. Nağmeler, doğa biliminin konusunun bir türüne ilişen arazlardır. Ancak nağmeler musiki biliminde onlara ve cinsi olan sayıya uzak bir arazın bitişmesi bakımından incelenir; bir başka ifadeyle musiki bilimi, zatlari bakımından değil o uzak arazın bitiştigi yön bakımından nağmelere ilişen zatî arazları inceler. Bu uzak araz ise “birleşme ve ayrılma”dır. Bu durumda nağmeler uzak arazları itibariyle incelendiği için birleşme ve ayrılmanın cinsinin biliminin ferî olarak kabul edilirler. Nağmelerin zatî bakımından incelenmesi ise doğanın bir parçasıdır. Sonuçta nağmeler zatlari itibariyle doğanın konusu olan cismin bir türüdür; “birleşme ve ayrılma açısından” ise “birleşme ve ayrılma”nın cinsi olan sayı biliminin altına girer.⁷⁴

Ferî bilimlerin mantığı anlaşıldığına göre şimdi bunlara çeşitli örnekler verilebilir. Bunu yansıtan en iyi örneklerden biri doğa disiplininin ferî bilimlerinin nasıl ortaya çıktığıdır. Taşköprülüzâde'nin yönlendirmesiyle devam edersek doğa biliminin dallarının onun bir parçasına veya parçanın bir parçasına ilişen bir uzak arazın zatî ilişenlerini incelediğini tespit edebiliriz.⁷⁵ Burada bir örnek verip öteki ferî bilimlerin nasıl üretildiğini tablo üzerinden göstermek istiyoruz.

Doğanın konusu: cins/bütün	Doğanın konusunun türü: Türün/parçanın bilimi	Doğanın konusunun türüne ilişen uzak araz	Uzak arazla birlikte ortaya çıkan konu: Ortaya çıkan ferî bilim
Mukayyet cisim (Hareketli cisim)	Basit felekî cisimler: Gökyüzü ve âlem (veya Astronomi)	oluş ve bozuluş âlemindeki hadiselerle istidlal	oluş ve bozuluş âlemindeki hadiselerle istidlalı bakımından basit felekî cisimler: Astroloji
Mukayyet cisim	Basit felekî cisimler basit unsurlu cisimler: Gökyüzü ve âlem (veya Astronomi), Oluş ve bozuluş	oluş ve bozuluş âlemindeki alışılmadık fiilleri ihdas için karıştırma	Oluş ve bozuluş âleminde alışılmadık fiilleri ihdas etme bakımından faal semavi güçlerle münfail arazi güçlerin karıştırılması: Tılsım
Mukayyet cisim	Mizaç sahibi olmayan bileşik cisim: Meteoroloji	Havada duyuda olmayan hayalî misalleri ihdas	Havada duyuda olmayan hayalî misalleri ihdas bakımından mizaca sahip olmayan bileşik cisimler: Simya
Mukayyet cisim	Mizaç sahibi bileşik cisim: Madencilik	Yeni özelliklerinin ortaya çıkarılması	Yeni özelliklerinin ortaya çıkarılması bakımından madenler: Kimya

74 İbn Sinâ, *Burhan*, 111-112 (188).

75 Taşköprülüzâde, *Miftâhü's-saâde ve misbâhü's-siyâde fî mevzûâtı'l-ulûm*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1985), 1/302.

Mukayyet cisim	Bitki: Bitkibilim	Filizlenmesinden olgunlaşmasına kadar yönetimi	Filizlenmesinden olgunlaşmasına kadar yönetimi bakımından bitki: Ziraat
Mukayyet cisim	Hayvan: Hayvanbilim	Sağlık ve haştalık	Sağlık ve haştalık bakımından hayvan (atlar): Baytarlık
Mukayyet cisim	Hayvan: hayvanbilim	Sağlık ve haştalık	Sağlık ve haştalık bakımından hayvan (yırtıcı kuşlar): Beyzara
Mukayyet cisim	İnsan: Nefs	Sağlık ve haştalık	Sağlık ve haştalık bakımından insan: Tıp
Mukayyet cisim	İnsan: Nefs	Dıştaki nefsanî halleri istidlal	Dıştaki nefsanî halleri çıkarmak için bunlarla nefsanî tahayyüller ve gaybî haller arasındaki ilişki bakımından nefis: Rûya Tabiri
Mukayyet cisim	İnsan: Nefs	Görünüştten huylara istidlal	Görünüşlerden huylara istidlali bakımından insan: Firase

Astroloji doğa disiplininin konusu olan cisimlerin bir türünü yani feleki basit cisimleri inceler, ancak mutlak olarak değil, oluş bozuluş âlemindeki olaylara istidlali bakımından inceler. Bu durumda astroloji, konusu “oluş bozuluş âlemindeki olaylara istidlalleri bakımından basit feleki cisimler” olan bir bilimdir. Bu konu hakkındaki inceleme de bu konunun zatî ilişkilerini talep etmek şeklinde yürütülür.⁷⁶

Matematiğin ferî bilimleri için de benzer bir yol uygulanabilir ki bir kısım örnekleri yukarıda verilmişti. Dahası bilimler Taşköprülüzâde'nin yaptığı gibi, ferî bilimlerin konularına tekrar ikinci bir araz eklemek suretiyle şubelerine dallandırılabilir ve böylece varlığa dair ihtisaslaşma seviyesi artırılabilir. Ancak meselenin mantığı ortaya çıktıktan sonra makale sınırlarında örnekleri uzatmaya gerek yoktur.

6.3. Tümel ve Tikel Olarak Genel ve Özel Bilimler:

Bilimler arasındaki genelliğin üçüncü türü “mevcut” ve “bir” gibi genel araz ve gereklerin (*el-levâzım*) genelliğidir.⁷⁷ Bu genellikte yukarıdaki öteki iki genellikte olduğu gibi ne bir cinsin türünü, ne de türün sınıflarını içermesi anlamında bir genellikten bahsediyoruz. Burada genel olan şey genel arazın ve gereklerin genelliğidir. Dolayısıyla burada ortaya çıkan bilimler arasındaki genel-özel ilişkisi fasılların eklenmesiyle ortaya çıkan (bütün-parça) veya fasıllarla ortaya çıkan türlere bir de zatî ve uzak arazların eklenmesiyle ortaya çıkan (asıl-fer') bir ilişki değildir.⁷⁸ “Varlık” ve “birlik” gibi genel şeylerin altında bulunanları inceleyen bir bilim, varlık ve birliği inceleyen metafiziğin bir parçası değildir. Bu sebeple burada genel bilim ile özel bilim arasındaki ilişki tümel bilimler ve tikel bilimler şeklinde ayrıştırılabilir.

İbn Sînâ bu tarzdaki genel-özel bilimler arasında bütün-parça ilişkisi olmamasını -metafiziğin genelliğinin sebeplerini de içerecek şekilde- beş gerekçeye dayandırmaktadır.

76 Taşköprülüzâde, *Miftâhü's-saâde*, I/302.

77 İbn Sînâ, *Burhan*, 109 (188).

78 İbn Sînâ, *Burhan*, 112 (189).

[i] “Mevcut” ve “bir” gibi genel arazlar, fizik ve matematik gibi özel bilimlerin konusunun, -zatînin iki anlamıyla da- zatîsi değildir.⁷⁹ Öncelikle varlık, “türün hakikatine dahil” anlamında zatî olmadığı için yani tikelin hakikatinin cinsi veya faslı olmadığı için özelin konusunun tanımına girmez. Varlık “tanımında alınan şey” anlamında da özelin zatî arazı olmadığı için özelin tanımında alınmaz ve tersi de doğru olarak özel de genelin tanımında alınmaz. O halde özel konuları inceleyen bilimler, varlık gibi genel şeyleri inceleyen metafiziğin bir parçası değildir. [ii] “Mevcut” ve “bir” bütün konuları kuşatan bir genelliğe sahip olduklarından diğer bilimlerin mevcut ve biri inceleyen metafizikten özel olmaları gerekir. [iii] “Mevcut” ve “bir”den daha genel bir konu olmadığından metafiziğin en genel disiplin olması gerekir. Dolayısıyla metafiziğin altına gireceği üst tümel bir bilim yoktur. [iv] Nedenli varlıkların ilkesini incelemek tikel bir ilimde yapılamaz ve o ilkenin tikel bir bilimin konusu olması mümkün değildir. Çünkü onun bütün mevcutlara nispeti vardır. Öte yandan ilk ilke tümel-genel bir bilimin konusu da olamaz. Çünkü İlke tümel ve genel bir şey değildir. Bu durumda yukarıda ele alındığı üzere İlk İlke’ye dair bilim metafiziğin bir parçasıdır. [v] İlke bakımından da metafizik genel bir disiplindir. Bilimlerin ilkelerinin bir kısmı kendiliğinden açık değildir. Bu ilkeler ya o bilimin denginde olan tikel bir bilimde veya ondan daha genel bir bilimde açıklanması gerekir. Böylece kaçınılmaz olarak bilimlerin en geneline ulaşırız ve diğer bilimlerin ilkeleri bu en genel bilimde temellendirilir. Bundan dolayı bütün bilimler sanki “Eğer daire varsa [yani metafizik onun varlığını ispatlamışsa] falan üçgen şöyledir” gibi bitişik şartlı önermeleri ispatlar. İlk Felsefeye ulaşıldığında ön bileşenin varlığı açıklanarak ilkenin varlığı kanıtlanır. Bu takdirde art bileşenin var olduğuna dair burhan tamamlanır.⁸⁰

Genelliği bakımından metafiziğe ortak başka bir bilim var mıdır? Metafiziğin bütün genellik şartlarına karşılık gelecek bir gerekçeyi taşımamakla birlikte cedel ve safsata da genellik açısından metafiziğe ortaklırlar. Bu nedenle metafizik, cedel ve safsata genel olmakta ortak olsalardı da birbirinden konu, inceleme tarzı, ilke ve gayeleri bakımından ayrılır. Bu tür bilimlere en genel veya en yaygın şeyleri konu almaları itibarıyla tümel bilimler, sayı ve miktar gibi varlığın belli bir özel kısmını ele alan bilimlere de tikel bilimler adı verilir.⁸¹

“Metafizik, cedel ve safsata genel olmakta ortak olsalar da bazı bakımlardan farklıdırlar” iddiasının örnekleri şöyle gösterilebilir:

Konu bakımından ele alındığında ilk felsefe mevcudun, birin ve bunların ilkelerinin zatî arazlarını inceler. İlk felsefenin genelliği varlık olmak bakımından varlık hakkında konuşmaktan

79 İbn Sinâ, *Burhan*, 112 (189).

80 İbn Sinâ, *Burhan*, 112 (189); “Bu ilk felsefeyi küllî ilim olarak adlandıırırlar. Çünkü onda araştırılan şey küllî mevcut olması yönünden küllî mevcut olması, ilkelerinin de küllî mevcut olması yönünden olmasıdır. Bu ise Bir olan Allah ve küllî mevcut olması yönünden küllî mevcudun işlenleridir ki bunlar da illet, malul, çokluk, birlik, güç, fiil ve mevcut olmak dışında mevcuda eklenmekten uzak olmayan şeylerdir.” İbn Sinâ, “Fi’l-ecrâmi’l-ulviyye”, *Resâil fi’l-hikme ve’l-tabiiyyat*, (Kostantiniyye: Matbaatü’l-Cevâib, 1298), 28-29.

81 Fârâbî, *Kitâbu’l-Burhân*, trc. Ömer Türker - Ömer Mahir Alper (İstanbul: Klasik, 2008), 38.

ibarettir. Dolayısıyla ilk felsefenin *belli bir konusu* vardır ki o da mutlak varlıktır.⁸² Cedel de ilk felsefe gibi genel şeyler hakkında bir araştırma yürütmekle beraber sadece varlık ve birin zatî arazlarını incelemekle yetinmez; yaygınlık kazanmış (*meşhûr*) her konunun zatî ya da uzak arazlarını inceler. Bu anlamda cedelin genelliği ne olursa olsun yaygınlığın iliştiği her şey hakkında konuşmaktır. Yaygınlık mutlak mevcuda iliştiği gibi mukayyet varlığa da ilişir. Dolayısıyla cedel, konusunun genelliği sebebiyle değil, yaygın ortak olan her şeyi konu alması itibarıyla geneldir ve bu anlamda cedelin belli bir konusu yoktur.⁸³ Safsatanın konu bakımından genelliği de cedel gibi olup bütün konuların -ister zati olsun ister olmasın- arazlarını inceler.

İnceleme tarzı bakımından ele alındığında cedel ve safsata -ister doğru ister yanlış olsun- her biri kendi tarzında bütün konular hakkında konuşur. Buna göre ilk felsefe *konusu bakımından*, cedel ve safsata ise *inceleme bakımından* tikel ilimlerden daha geneldir.⁸⁴

Bu üç ilim *ilkeleri bakımından da farklıdır*lar. Çünkü İlk Felsefe ilkelerini burhanî öncüllerden alır. Cedelin ilkesi gerçekte yaygın meşhur öncüller, safsatanın ilkesi ise yaygın veya kesin öncüllere benzeyen ama gerçekte böyle olmayan öncüllerdir.⁸⁵

Gaye yönünden ele alındığında ise ilk felsefede gaye, insanın gücü ölçüsünce hakikate ulaşmaktır. Cedelin gayesi burhana yükselmek ve topluma yarar sağlamak amacıyla meşhur öncüllerin ispatı ve nefyedilmesidir. Öte yandan cedelin gayesinin muamele ve yararı içeren adaletle galip gelmek olduğu da söylenir. Safsatanın gayesi ise felsefe süsü vermek, felsefeciyannedilmek ve yanlışla galip gelmektir.⁸⁶

Sonuç

Öncelikle varlıkları bir bilimde ihata etmek varlıkların çokluğu ve çeşitliliği dikkate alındığında insanın gücünü aşar. Bu nedenle bilimleri çoğaltma zorunluluğu ortaya çıkmıştır; ancak bu aklî bir zorunluluk değil, eğitimsel bir zorunluluktur. Çoğaltma zemini ise ontolojik bir arka planla hareketle önce soyut ve somut varlıklar üzerinden, sonra somut varlıkların kategorik ayrımları üzerinden, nihayet doğada ortaya çıkan doğal türleri üzerinden gerçekleştirilir. Ancak bilimler dikkate alındığında bu tür bir arka planı ve dışta gerçekleşen hakikî birliği dikkate almak zorunlu değildir ve böyle bir zorunluluk iddiası ortaya çıkan bilimler vakasıyla da örtüşmemektedir. Çünkü hükmî ya da itibarî birliği içeren bir konu varsayıp ona ilişkinlerin araştırılması da mümkündür. Nitekim klasik bilimlerin süreç içerisinde çoğaltılması ve Taşköprülüzâde gibi bilginlerin eserlerinde büyük bir sayıya ulaşmasının arka planında da bu vardır.

Bilimlerin tasnifinde ve hiyerarşisinde geçerli olan burhanî mantık çağdaş çalışmalarda üzerinde durulan konulardan biri değildir. Bu makalede özellikle bu konu üzerinde durulmuştur.

82 İbn Sînâ, *Sofistik Deliller: Safsata*, trc. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 43; İbn Rüşd, *Şerhu Kitâbi'l-Burhân*, 328; İbn Sînâ, *Burhan*, 112 (189).

83 İbn Sînâ, *Sofistik Deliller*, 43; İbn Rüşd, *Şerhu Kitâbi'l-Burhân*, 328.

84 İbn Sînâ, *Burhan*, 112 (189).

85 İbn Sînâ, *Burhan*, 113 (189).

86 İbn Sînâ, *Burhan*, 109 (188); Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 38-39; İbn Rüşd, *Şerhu Kitâbi'l-Burhân*, 328; İbn Sînâ, *Sofistik Deliller*, 43.

Bunun için de bilimler hakkındaki temel tasnif verildikten sonra bilimlerin çeşitli nitelikleri ve bunun burhanî arka planı özellikle İbn Sînâ merkezli olarak açığa çıkarılmıştır. Bilimlerin önce ve sonra şeklinde nitelenmesinin iki temeli vardır. Birincisi ontolojik bir temellendirme ile öncelik, ikincisi ise eğitimsel bir temellendirme ile sonralık tanımlanır. Ontolojik perspektiften bakıldığında metafizikten önce, pratik ve epistemolojik açıdan bakıldığında metafizikten sonra başka bir bilim bulunmaz. Bu nedenle metafizik gerçek anlamıyla “fizikten önce” (*mâ kable 't-tabîa*) ve fizikten sonradır (*mâ ba 'de 't-tabîa*).

Bilimler üstün, orta ve aşağı olarak da nitelenirler. Bu nitelemeler birincisi “varlıkta ve tanımda istîğna ve ihtiyaçsızlık”, ikincisi ise “amaç ve araç olmak” şeklinde iki temele dayanır. Birinci temele göre meseleleri varlık ve tanımda başkasına ihtiyacı olmayan metafizik üstün, meseleleri varlıkta başkasına ihtiyaç duyan ama tanımda ihtiyaç duymayan matematik orta, meseleleri hem varlıkta hem tanımda başkasına muhtaç olan doğa aşağı bilimdir. İkinci temele göre ise nazarî bilimler üstün, pratik bilimler ise aşağıdır.

Üst ve alt bilim ifadelerinin ise hem konu, hem ilke, hem meseleler, hem burhan türü bakımından kullanıldığı görülür. Bu sebeple görelî iki bilim arasındaki ilişkinin yönünün tam olarak belirlenmediği durumları ifade ettiği ileri sürülebilir ve bu nedenle de üst bilim, alt bilim gibi ifadeler müphem ve çerçevesi çizilmemiş müsamahalî ifadeler gibi görünmektedir.

Bilimlerin konuları arasında genellik özellik ilişkisi ise bilimler hiyerarşisinde ve tasnifinde önemli bir rol oynar. Aynı cinsin altında mertebeleri eşit olan türleri konu alan bilimler mertebeye eşit bilimler iken konuları açısından hiçbir genellik ve özellik ilişkisi olmayanlar ise ayrık bilimlerdir. Konuları arasında genellik-özellik ilişkisi bulunmayan bilimler doğal olarak aralarında bir hiyerarşi oluşturmazlar. Konuları arasında genellik-özellik ilişkisi bulunan bilimler bu ilişkisinin türüne göre bütün-parça, asıl-fer', tümel-tikel bilimleri ortaya çıkarır. Genel özel ilişkisi de farklı tarzlarda kurgulanabilir. Mesela genel-özel ilişkisi bir cinsle eklenen fasıllarla bir tür tespit edilmesi ve onun bilimin konusu kılınması şeklinde olursa bu inceleme, türü cinsten ayırıp bilimin dışına çıkarmaz, sadece özel olanı genel olanın parçası yapar ve böylece bir cinsin farklı türleri incelenir. Bir cinsin farklı türlerinin incelenmesi parça bilimleri ortaya çıkarır. Parça bilimler ise dallandırılabilir ki bunlar ferî bilimler adını alır. Bu durumda parça bilimler ferî bilimlere göre aslî bilim adını alır. Genel özel ilişkisi ferî bilimleri ortaya çıkaracak şekilde bir başka tarzda da kurgulanabilir. Mesela bilim belli bir türün işlenilerinin tamamını değil de bir kısmını bir kayıtla inceler veya bir kayıtla cinsten belli bir sınıfı ayırarak incelerse ferî bilimler ortaya çıkar. Genel özel ilişkisi üçüncü bir tarzda daha kurgulanabilir ki bu da tümel ve tikel bilimleri ortaya çıkarır. Mesela genellik cins, tür, sınıf gibi değil de genel arazların genelliği tarzında olması böyledir. Bu şekilde ortaya çıkan bilimlerden varlığı inceleme tarzlarına göre felsefe, cedel ve safsata tümel bilimler iken diğer bilimler tikedir.

Sonuç olarak bilimler meselelerinin varlıktaki hiyerarşisine bağlı olarak önce ve sonra, değerine göre üstün, orta ve aşağı, konuları arasındaki genel-özel ilişkisi itibarıyla ise bütün-parça, asıl-fer' ve tümel-tikel şeklinde sıfatlarla adlandırılırlar. Bilimler konularıyla ayrışır;

varlığın taksimindeki cinsi, türü veya özel kayıtlarla hakiki veya itibarî birlik oluşturan bir konuyu incelemeleri itibarıyla de belli bir hiyerarşi oluştururlar. Bu hiyerarşi ve ayırışma ise burhanda ele alınan konu, mesele ve ilkeler incelemesiyle temellendirilir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynakça/References

- Altaş, Eşref. “Fahredden er-Râzî'nin İlimler Ansiklopedisi: Câmi'ü'l-ulûm ya da Hadâiku'l-envâr”. *İlimleri Sınıflamak İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi*, ed. Mustakim Arıcı. 93-144. İstanbul: Klasik, 2019.
- Arıcı, Mustakim. “Temel Problemler Ekseninde Tasnifü'l-ulûm ve Enmûzecü'l-ulûm Literatürleri”. *İlimleri Sınıflamak İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi*, ed. Mustakim Arıcı. 38-42. İstanbul: Klasik, 2019.
- Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, çev. Ali Houshiary. İstanbul: YKY, 2005.
- Bakar, Osman. *Classification of Knowledge in İslam*, Kuala Lumpur, 1992.
- Fârâbî, Ebû Nasr. *Kitâbü'l-Cem' beyne re'yeyi'l-hakîmeyn*, thk. Albert Nasri Nadir. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 2. bs., 1968.
- Fârâbî, Ebû Nasr. *Kitâbu'l-Burhân*. trc. Ömer Türker - Ömer Mahir Alper. İstanbul: Klasik, 2008.
- İbn Rüşd. *İkinci Analitiklerin Orta Şerhi: Telhîsu Kitâbi'l-Burhân*. nşr. ve trc. Hacı Kaya. İstanbul: Klasik, 2015.
- İbn Rüşd. *Şerhu Kitâbi'l-Burhân li-Aristoteles*. thk. Abdurrahman Bedevi. Kuveyt: el-Meclisü'l-Vatanî li's-Sekâfeti ve'l-fünûn ve'l-âdâb, 1984.
- İbn Sînâ. “Fi'l-ecrâmi'l-ulviyye”. *Resâil fi'l-hikme ve'l-tabiiyyat*. Kostantiniyye: Matbaatü'l-Cevâib, 1298.
- İbn Sînâ. *Kitâbu's-Şifa: İkinci Analitikler Burhan*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- İbn Sînâ. *Kitâbu's-Şifa: Mantığa Giriş Medhal*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- İbn Sînâ. *Kitâbu's-Şifa: Metafizik I*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), I/ 13-14 (31).
- İbn Sînâ. *Mantiku'l-meşrikiyyin: el-Kasidetü'l-müzdevce fi'l-mantık*. tsh. ve nşr.: Muhyiddin el-Hatib - Abdüfettah el-Fetlan. Kum: Ayetullahi'l-Uzma el-Mar'aşi, 2. bs., 1405.
- İbn Sînâ. *Sofistik Deliller: Safsata*, trc. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- İbn Sînâ. *Uyünü'l-hikme*. thk. Abdurrahman Bedevi. Kuveyt: Vekâletü'l-Matbûât, 2. bs. 1980.
- İbnü'l-Ekfânî. *İrşâdü'l-kâsîd ilâ esnâ'l-makâsîd fi envâi'l-İlim*. thk. Abdülmunim Muhammed Ömer. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1990.
- Kannevcî, Sıddik Hasan. *Ebcedü'l-ulûm*, Dımaşk: Menşûrâtü Vizâreti's-Sekâfeti ve'l-İrşâdi'l-Kavmî, 1978.
- Kaya, M. Cüneyt. “İbn Sînâ'nın Kitâbu aksâmi'l-hikme ve tafsilihâ'sı: Tahkik ve Tercüme”. *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 3/1 (2020), 1-40.
- Kuşlu, Harun. “Ebû Bîşr Mettâ'dan İbn Sînâ'ya Mantığın Konusu: Söz ve Lafızlar mı Yoksa İkinci Makul

- Anlamlar mı?”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 42 (2019), 1-28.
- Molla Sadra. *Şerh ve ta'likai Sadri'l-Müteellihin ber İlahiyyat-ı Şifa şeyhü'r-reis Ebü Ali Hüseyin İbn Sînâ*, thk. thk. Necefkuli Habibi. 2 Cilt. Tahran: Bünyad-ı Hikmet-i İslami Sadra, 1382 hş.
- Musametov, Bakhadir. *Sınırda Durmak: İslam Felsefe-Bilim Tarihinde Metabasis Sorunu*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Nerakî, Muhammed Mehdî b. Ebü Zer Kâşânî. *Şerhu'l-İlahiyyât min Kitâbi's-Şifâ*, zir-i nazar: Mehdi Muhakkik. Tahran: Müessesesi-i Mütâlaât-ı İslâmî Dânişgâh-ı McGill Şube-i Tahran, 1986/1365.
- Odabaş, Ömer. *İbn Sînâ'da Bilimsel Yönteme Giriş Konu İlke ve Mesele*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.
- Özturan, Mehmet. “Seyyid Şerif Cürçânî'nin Risâle fi taksîmi'l-ilm Adlı Eserinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi”. *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1/2 (Nisan 2015), 101-138.
- Platon. *Devlet*. çev. Sabahattin Eyuboğlu - M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1999.
- Râzî, Fahreddin. *el-Erba'in fi usûliddîn*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ (Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1985), I/23-25.
- Râzî, Fahreddin. *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987.
- Râzî, Fahreddin. *Şerhu Uyûni'l-hikme*. 3 Cilt. Tahran: Müessesetü's-Sadık, 1373 hş.
- Sadrüşşerîa. *et-Tavzih ala't-Tenkîh*, 2 Cilt. Kahire: el-Matbaatü'l-hayriyye, 1306.
- Şenel, Cahit. “İbnü'l-Ekfânî'nin İrşâdü'l-kâsîd'da İlimler Sınıflandırması”. *İlimleri Sınıflamak İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi*, ed. Mustakim Arıcı. Xx-xxx. İstanbul: Klasik, 2019.
- Şîrâzî, Kutbüddîn. *et-Tuhfetü's-Sa'diyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 3649.
- Taşköprülüzâde, Ahmed Efendi. *el-Livâü'l-merfû' fi hall-i mebâhisi'l-mevzu: İlimlerde Konu, İlke ve Meseleler - Felsefe ve Kelamda Konu Tartışmaları*, thk. ve çev. Eşref Altaş. İstanbul: İlem Yayınları, 2022.
- Taşköprülüzâde, Ahmed Efendi. *Miftâhü's-saâde ve misbâhü's-siyâde fi mevzûâtı'l-ulûm*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- Taştekin, Sümeyye. *Klasik Mantıkta Tam Tanım ve İmkânı*, Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Teftâzanî, Sa'düddin. *et-Telvîh*. 2 Cilt. Kahire: el-Matbaatü'l-hayriyye, 1306.
- Tehânevî, Muhammed b. A'lâ. *Mevsûatu Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, ed. Refik el-Acem; thk. Ali Dahruc; çev. Corc Zeynati - Abdullah Halidi. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1996.
- Yûsî, Ebü'l-Mevâhib el-Hasen b. Mes'ûd. *el-Kânûn fi ahkâmi'l-ilm ve ahkâmi'l-âlim ve ahkâmi'l-müteaallim*, thk. Hamîd Hamanî. b.y. Matbaatü Şâletü'r-Rabat, 1998.

Memlûkler Dönemi Hanefî Usul Literatürü

Hanafi Usul Literature in Mamluk Period

Tuncay Başoğlu¹ 



ÖZ

Memlûkler dönemi Hanefileri seksen civarında usul eseri yazmışlardır. Bu usul yazımının temel hususiyetlerinden biri belirli eserler etrafında odaklanmasının yanısıra hatırı sayılır bir çeşitlilik de göstermesidir. Bir bütün olarak müteahhîrûn dönemi Hanefî usul yazımındaki ana eğilimler -Maveraünnehir geleneğini sürdürme ve mütekellimûn yöntemine intibak çabaları- Memlûk Hanefileri için de geçerlidir. Bunun yanısıra Memlûk ilim ortamının getirdiği tartışmalar da kısmen Hanefî usul çalışmalarına yansımıştır, ancak -Kafiyeci'nin eserleri istisna edilirse- diğer mezheplerin aksine kavaid, fetva âdâbı, ictihad-taklid literatürünün Hanefilerde daha geç bir dönemde geliştiği söylenebilir. 7./13. ve 8./14. yüzyıllar boyunca Memlûk Hanefileri'nin önde gelenleri, ağırlıklı olarak başka bölgelerden -özellikle Orta Asya'dan ve Anadolu'dan- gelerek Memlûk topraklarına yerleşen âlimlerden oluşmaktadır. Bu âlimler fûruda ağırlıklı olarak *Hidaye*, usulde ise Pezdevî'nin usulü ile 7./13. yüzyılda telif edilen muhtasarlar üzerine çalışmışlardır. Bu dönemde Habbazî'nin *Muğnisi* üzerine yazılan şerhler ile Sığnakî ve haleflerinin Pezdevî usulüne şerhleri Hanefî usul yazımının belkemiğini oluşturur. 9./15. yüzyılda ise İbnu'l-Hüمام ve öğrencilerinin eserleri, usul çalışmalarının zirvesini teşkil eder. 9./15. yüzyıl Memlûk Hanefileri her ne kadar Sadrüşşeria ve Taftazanî'nin eser ve görüşlerine vâkif olsalar da söz konusu coğrafyada Osmanlılar'daki gibi bu eserler etrafında bir şerh - haşiye geleneği oluşmamıştır. Benzer bir durum İcî'nin *Şerhu'l-Muhtasarı* için de geçerlidir. Öte yandan Memlûk Hanefileri arasında İbnu's-Saatî'nin açtığı yoldan giderek Hanefî ve Şâfiî usul görüşlerini karşılaştırmalı olarak işleyenler olduğu gibi, doğrudan Fahreddin er-Râzî veya İbnu'l-Hacib'in eserleri üzerine çalışma yapan âlimler de söz konusudur.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh usulü, Hanefî, Memlûkler, müteahhîrûn, muhtasar, şerh

ABSTRACT

Around eighty Usul works were written by Mamluk Hanafis. Although there is tremendous range in this literature, one of its distinguishing features is its concentration on a few key works. The overall tendencies in Hanafi Usul writing during the late classical (mutaakkhkirun) period, i.e., continuation of the Mawaraunnahr tradition on the one hand and adjustment efforts to Mutakallimun Usul on the other, can also be seen in Mamluk Hanafis'

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Tuncay Başoğlu,
TDV İslam Araştırmaları Merkezi, İstanbul, Türkiye
E-posta: htuncaybas@gmail.com
ORCID: 0000-0001-5539-296X

Başvuru/Submitted: 18.11.2021

Revizyon Talebi/Revision Requested:
03.01.2022

Son Revizyon/Last Revision Received:
23.01.2022

Kabul/Accepted: 31.01.2022

Atıf/Citation: Başoğlu, Tuncay. Memlûkler Dönemi Hanefî Usul Literatürü. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 12/1, (Mart 2022): 55-92.
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2022.1025290>

writings. Besides, the issues that Mamluk scholarly environment brought up, were reflected in Usul works of Hanafis. However, with the exclusion of al-Kafiyajî, the literature on qawaid, adab al-fatwa, and ijtihād and taqlid developed later in Hanafis in opposition to other madhhabs that had writings on these titles in the Mamluk period. Throughout the 7th and 8th (13th and 14th) centuries, the prominent Hanafis of the Mamluk period overwhelmingly came to and settled in Mamluk lands from other places, particularly Central Asia and Anatolia. These scholars primarily studied and composed sharhs on Usul al-Pazdawî, as well as mukhtasars from the 7th/13th century. At this early phase, sharhs on al-Mughni of al-Khabbazi written by various scholars and sharhs on Usul al-Pazdawî written by al-Sighnaki and his successors constituted the backbone of Hanafi Usul writing. As for the 9th/15th century, the writings of Ibn al-Humam and his disciples constituted outstanding and mature examples. Although the Hanafi scholars of this last century knew the works and views of Sadr al-Sharia and al-Taftazani, no sharh–hashiya tradition developed among them, unlike their Ottoman contemporaries. A similar case is true for Sharh al-Mukhtasar of al-Jî. On the other hand, some scholars treated Hanafi and Shafii Usul views comparatively, following the path of Ibn al-Saati, as there were others who wrote sharhs on the works of Fakhr al-Din al-Razi and Ibn al-Hajib.

Keywords: Usul al-fiqh, Hanafi, Mamluk period, mutaakhhirun, mukhtasar, sharh

EXTENDED ABSTRACT

The aim of this article is to map out Usul studies of Hanafis of the Mamluk period. According to our findings, 43 Hanafi scholars wrote around 80 Usul works throughout that period. However, it is possible to find new Usul works through more research in the manuscript libraries or historical sources. I pointed out the status of these works, whether they are extant as manuscripts or printed or edited as part of dissertations, or not extant and mentioned only in the bio-bibliographical sources. Although more than half of the works in our list are extant now, few of them were published through the scholarly critical edition, few of them were studied by the researchers.

Even if they were raised in other locations, I included those scholars who lived and died in Mamluk lands. During the Mamluk period, many prominent Hanafis from Central Asia and Anatolia moved to and settled in Mamluk lands in the 7th and 8th (13th and 14th) centuries. These scholars mostly studied and wrote sharhs on al-Hidaya in furu al-fiqh, as well as Usul al-Pazdawî and mukhtasars written in the 7th/13th century in Usul al-fiqh (with the exception of al-Muntakhab of al-Ahsikati, on which very few commentary was produced in the Mamluk region). At this early phase, sharhs on al-Mughni of al-Khabbazi and al-Manar of al-Nasafi written by various scholars and sharhs on Usul al-Pazdawî written by al-Sighnaki and his successors constituted the backbone of Hanafi Usul writing. There were a few sharhs on the work of Ibn al-Saati, Iraqi Hanafi scholar of the 7th century, who wrote his Usul following the example of al-Amidi. As to the 9th/15th century, the writings of Ibn al-Humam and his disciples constituted the outstanding and mature examples in Usul.

Although this literature is known for its focus on some pivotal works, there is also a remarkable diversity, as evidenced by attempts to write new mukhtasars such as al-Shamil fi al-Usul by an unknown author, Quds al-Asrar by Ibn al-Rabwa al-Qunawi and works by Alauddin al-Turkmani. Some scholars, on the other hand, compared Hanafi and Shafii Usul viewpoints, following the path of Ibn al-Saati, like Jami al-Usul of Rukn al-Din al-Samarqandi and al-Tahrir of Ibn al-Humam, while others studied the writings of Fakhr al-Din al-Razi and

Ibn al-Hajib.

Although the Hanafi scholars of the Mamluk period had known the works and views of Sadr al-Sharia al-Thani and al-Taftazani, no sharh and hashiya tradition developed among them, unlike their Ottoman contemporaries except Nuqrakar (Abdullah b. Muhammad al-Nisaburi) who wrote a commentary on al-Tanqih of Sadr al-Sharia, and Ibn Qutlubuga who wrote a hashiya on that commentary. A similar case is true for Sharh al-Mukhtasar of al-Iji. Although some Hanafis of this period wrote commentaries on al-Mukhtasar of Ibn al-Hajib, there is no such writing of hashiyas on the works of al-Iji, al-Taftazani, and Sayyid Sharif al-Jurjani. This is another difference from Ottoman Hanafi scholars.

The overall tendencies in Usul writing of Hanafis of the late classical (mutaakhhirun) period, i.e., continuation of Mawaraunnahr tradition on the one hand and adjustment efforts to mutakallimun Usul on the other is recognizable in the writings of Mamluk Hanafis too. From the 8th century on, many of the Hanafi scholars –especially those coming from eastern lands– had a thorough training and competency in logic, mutaakhhirun kalam, and falsafah, as we may see the outcomes of this knowledge in style and content of the writings of Siraj al-Din al-Ghaznawi al-Hindi, Ibn Mubarakshah, Nuqrakar, Ibn al-Humam, and al-Kafiyaji. Discussions on Kalami, logical, linguistic, and legal principles (muqaddimât) are examples of the novelties in Hanafi Usul writing of that period.

Furthermore, many of the issues that the Mamluk scholarly environment brought about, were mirrored in Usul works of Hanafis, but not all of them were evenly represented. Some scholars, such as Ibn al-Humam, debated matters such as ijihad, taqlid, and intisab and intiqa (following a madhhab and transition to another one). Not all Hanafis tackled these matters in accordance with the Hanafi Usul tradition, but some of them did so as they were articulated in al-Amidi and later. We may add to this, mention of subsidiary or secondary sources like urf.

Effects of widespread hadith culture may be seen in the Usul and furu writings of Mamluk Hanafis. Besides this, criticism directed to Hanafis on issues related to hadith sciences triggered new works on hadith as well as more elaborated treatment of the related issues in Usul works. Moreover, there are some Hanafis of Ahl al-Hadith orientation like Sadr al-Din Ibn Abi'l-Izz and Shams al-Din al-Qunawi that have different approaches to some Usul issues like madhhab and taqlid, different than the main group of Hanafis. However, the literature on qawaid and adab al-fatwa developed later in Hanafis in opposition to other madhhabs that had writings on these titles in the Mamluk period.

In sum, there is a vast field of research and need for scholarly publication of manuscripts that call for the contribution of young scholars. Considering the reshaping of Hanafi Usul, especially in the 8th/14th century, together with the discussions on new legal issues and the issues brought by the legal practices of the Mamluk legal system, it is interesting to find out how Hanafis of this period interpreted the madhhab and contributed to it, and how their thoughts and approaches were reflected in the Ottoman scholars and other Hanafis of later periods.

Giriş

Bu makalede Memlûkler döneminde yaşamış olan Hanefî âlimlerin fıkıh usulü eserlerini, gerek Hanefî usul yazımı gerekse Memlûkler dönemi usul yazımı içerisinde sahip oldukları yer açısından ele almayı hedefliyoruz. Usul tarihi bakımından söz konusu eserlerin yazımında etkili olan gelişmelerin, yazıldıkları döneme özgü özelliklerin veya meselelerin bulunup bulunmadığı, diğer mezhep alimlerinin ve önceki (mütekaddimûn dönemi) yahut sonraki (Osmanlı dönemi) Hanefîlerin eserleriyle karşılaştırıldığında ne tür bir benzerlik yahut farklılaşmanın bulunduğu gibi sorular etrafında konuyu inceleyeceğiz. Dönemin genişliği, eser sayısının çokluğu ve bir kısım eserlerin günümüze ulaşmamış olması, birçoğunun ise halen yazma halde bulunması gibi çeşitli sebeplerle makale daha çok döneme dair bir harita sunan tasvir ağırlıklı bir çalışma durumundadır. Belirli meseleler ve terimlerin bu eserlerde işlenişini ele alan çalışmaları birlikte, zamanla, konuya dair daha iyi bir tarihî kavrayış elde etmek mümkün olacaktır.

Bu çalışmada başka bir beldede yetişmiş olsa bile ömrünün belli bir dönemini Memlûk topraklarında geçiren ve orada vefat eden alimler esas alınmıştır, öte yandan Molla Fenârî (v. 834/1431) veya Seyyid Şerif el-Cürcanî (v. 816/1413) gibi hac veya eğitim amaçlı seyahat esnasında Memlûk topraklarında bulunmuş olanlar dahil edilmemiştir. Memlûk Hanefîleri'nin tamamı değil, bir usul eseri kaleme almış veya usule dair görüşlerini çeşitli eserlerinde ifade etmiş olanlar çerçevesinde bir inceleme yapılmaktadır. Eyyübîler ve Memlûkler dönemine dair daha önce yaptığımız bir araştırmada bir fıkıh eseri telif eden 109 Hanefî alim tespit ettik.¹ Eyyübîler döneminde -tespit edebildiğimiz kadarıyla- usul eseri telif eden sadece iki Hanefî alim bulunduğu² buradaki değerlendirmelerimiz ağırlıklı olarak Memlûkler dönemiyle ilgilidir. Ekli listede de görüleceği üzere Memlûk Hanefîleri'nden 43 tanesinin en az bir usul eseri bulunmaktadır.

1. Müteahhirûn Döneminde Hanefî Usulünün Gelişimi

Hanefî fıkıh usulünün erken (mütekaddimûn) dönemdeki gelişimi üzerine şimdiye kadar tez ve makale şeklinde çok sayıda çalışma yapıldı. Hala pek çok eksiklik bulunmasına ve konuyu derli toplu ele alan bir tarih çalışmasının henüz yazılmamış olmasına rağmen, mevcut

-
- 1 Bk. Tuncay Başoğlu, *el-Fıkhu fi'l-ahdeyni'l-Eyyübî ve'l-Memlûki – Hasâisu't-Te'lif ve Serdu'l-Muellefât*, 39. Daha önce yazdığımız makalede bu sayıyı 103 olarak tespit etmiştik, bk. Başoğlu, “Eyyübîler ve Memlûkler Dönemi Fıkıh Yazımı”, *İslâm Tetkikleri Dergisi*, 10/1 (2020), 242. Elbette söz konusu dönemde ve ilgili coğrafyadaki Hanefî alimlerinin sayısı daha fazladır, yukarıdaki sayı, bir fıkıh eseri verdiği tespit edilenlere dairdir.
 - 2 Eyyübîler döneminde yaşamış Hanefî âlimlerden, -Kâsânî'nin Halep'te öğrencisi olan- Ahmed b. Muhammed el-Gaznevî'ye (v. 593/1197) *Kitâb fi usûli'l-fikh* adlı bir eser nispet edilmektedir. Diğer alim, Muvaffak el-Hassî el-Harizmî'nin (v. 634/1236) *el-Fusûl fi ilmi'l-usûl* adlı yazma haldeki bir eseri vardır (eserin zahriyyesinde *Kitâb fi kavaidi'l-hilaf* diye yazılıdır, içeride yirmi fasıl halinde usulde ihtilaflı konular ele alınmaktadır). Müellifi belirsiz olan ve yanlışlıkla Ahmed el-Gaznevî'ye nispetle yayımlanan *el-Hâvi el-Kudsî*'nin girişinde de usulle ilgili bir bölüm yer almaktadır. Bu sebeple ekli listede sadece Memlûkler döneminde vefat eden alimlere yer verilmiştir.

çalışmalar konu hakkında birçok yönden bilgi sunmaktadır.³ Öte yandan Hanefî usul literatürünün müteahhirûn dönemindeki gelişiminin çalışılması ise nispeten daha yenidir.⁴ Bu makalede müteahhirûn terimini, genel olarak İslam düşüncesinde olduğu üzere fıkıh usulünde de Fahreddin er-Râzî (v. 606/1210) ve Âmidî (v. 631/1233) nesli ile ortaya çıkan yeni dönemi ifade etmek üzere kullanıyoruz.

Erken dönemde Hanefî usulünün gelişiminde Iraklı Hanefîler ile Orta Asyalı (Mâverâünnehirli) Hanefîlerin rolleri dikkat çekicidir. Esasen İsa b. Eban (v. 221/836), Kerhî (v. 340/952), Ebu Bekir el-Cessas (v. 370/981) ve Saymerî (v. 436/1045) gibi konuyla ilgili eserleri veya görüşleri aktarılan Iraklı Hanefîler'in Mutezilî kelam anlayışına yakın oldukları, hatta Kadı Abdülcebbar'ın (v. 415/1025) hocası Ebu Abdullah el-Basrî el-Ca'1 (v. 369/979-80) gibi bazılarının doğrudan Mutezile'nin önde gelenleri içerisinde yer aldığı bilinmektedir. Söz konusu dönemde Mutezile'ye mesafeli duran Kudurî gibi çok sayıda Hanefî alim de vardır. Ancak usul söz konusu olduğunda Iraklı Hanefîler içerisinde özellikle yukarıda sayılan isimler öne çıkar. Öte yandan -Harizmliler dışında- Mutezile kelamını benimsemeyen ve kendisini Ehl-i Sünnet olarak gören Orta Asyalı Hanefî âlimler ise usul açısından iki ekol olarak karşımıza çıkarlar: Yazdıkları ile sonraki dönemlere damgasını vuran ve en önemli temsilcileri olarak üç usulcünün (Debûsî (v. 430/1039), Serahsî (v. 483/1090?) ve Pezdevî (v. 482/1089)) öne çıktığı "Mâverâünnehir Hanefî fukaha ekolü" ile Matürîdî'nin kelam görüşlerini dikkate alarak Hanefî usul anlayışını inşa etmeye çalışan "Matürîdî usul ekolü". Bu ikinci ekolden özellikle Alaeddin es-Semerkindî (v. 539/1144), Lâmişî (v. 6./12. yüzyılın ilk yarısı) ve Üsmendî'nin (v. 552/1157?) eserleri günümüze gelmiştir. Alaeddin es-Semerkindî, Lâmişî ve Alaeddin

- 3 Bu çerçevede pek çok eserde bilgi yer almaktaysa da öncelikle şunlara bakılabilir: Tuncay Başoğlu, "Hicri Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları" (doktora tezi, 2001); Murteza Bedir, "The Early Development of Hanafi Usûl al-Fiḥḥ" (doktora tezi, 1999); a. mlf., *Buhârâ Hukuk Okulu: Vakıf Hukuku Bağlamında X-XIII. Yüzyıl Orta Asya Hanefî Hukuku Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: İSAM 2014); Şükrü Özen, "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası" (doçentlik tezi, 2001); Mehmet Boynukalın, "Neşetü usûlî'l-fikhi'l-Hanefî ve tatavvuruhu", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 35/2 (2008), 27-56; Heysem A. A. Hazne, *Tatavvuru fikri'l-usulî el-Hanefî* (Amman: Daru'r-Râzî, 1428/2007); Murat Şimşek, *Mezhepleşme Sürecinde Hanefîlik: Tarih ve Usûl* (Konya: Aybil Yayınları, 2014); Şevket Topal – M. Sait Arvas, "Hanefî Usûlündeki Temel Yaklaşımlar Hicri Altıncı Asrın Ortalarına Kadar", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13 (2018), 175 – 209; Zübeyde Dokak, *Maveraünnehir Hanefî Usulünde Sünnet (V.-VIII. Asırlar Çerçevesinde Mukayeseli Bir Yaklaşım)* (İstanbul: İFAV, 2020).
- 4 Müteahhirûn dönemi -Osmanlı öncesi- Hanefî usulüyle ilgili bazı çalışmalar için bk. Dokak, *a.g.e.*; Mehmet Sait Arvas, "Hicri VII. Asra Kadar Hanefî Usûlü Bağlamında Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi", (doktora tezi, 2018); Sezay Bekdemir, "Sadruşşeria es-Sâni'nin Hukukçuluğu (et-Tavzîh fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh Adlı Eseri Bağlamında)", (doktora tezi, 2016); Mehmet Ümütlü, "Sadruşşeria'nın Usul Anlayışı ve Hanefî Usul Geleneğindeki Yeri", (doktora tezi, 2018); Muhammed Ferruh Oruç, "Habbâzî'nin el-Muğnî fi Usûlî'l-Fıkḥ Adlı Eserine Hârizmî Tarafından Yapılan Şerhin Tahkik ve Tahlili", (y. lisans tezi, 2015); Mehmet Boynukalın, "Hanefî Usûl Muhtasarlarının Gelişimi: (II) Hüsameddin el-Ahsikefî'nin el-Müntehab'ı ve Hanefî Usûlündeki Yeri", *Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/2 (2017), 21-42; a. mlf., "Hanefî Usûl Muhtasarlarının Gelişimi: (III) Habbâzî'nin Muğnî'si ve Hanefî Usûlündeki Yeri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 31 (2018), 589-609; Nurullah Agitoğlu, "Hicri VIII. Asır Hanefî Usûlcülerinin Bazı Hadis Meselelerine Yaklaşımı: Sadruşşeria Örneği", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/18 (2017/3), 9-22; a. mlf., "Hanefî Usûlcü Habbâzî'nin (ö. 691/1292) Bazı Hadis Usûlü Konularına Yaklaşımı", *Türkoloji Araştırmaları*, 12/20 (2017), 53-62.

el-Üsmendî'den sonra bir süre kesintiye uğramış görünen Hanefî usul çalışmalarının yeniden başlaması da 7./13. yüzyıla tekabül etmektedir.⁵

Müteahhirûn döneminde önceki Hanefîler'in eserleri arasında ağırlıklı olarak Pezdevî'nin usul eseri üzerine çalışma yapılmıştır. Bu tercihte benimsediği duruşun ve görüşlerin yanısıra, muhtasar olmasına rağmen muhtevasının daha zengin ve gelişmiş oluşu, konu tertibinin daha derli toplu olması etkili olmuştur; ancak esas belirleyici çerçevenin, bir bütün olarak Mâverâünehir Hanefîleri'nin 5./11. yüzyıldan itibaren Hanefî mezhebine yön veren ilim çevresi oluşu ve Hanefîlerin ilim silsilelerinin onlar üzerinden devam etmesi olduğu gözardı edilmemelidir.

Müteahhirûn dönemini kendi içinde kabaca erken (7.-9./13.-15. yüzyıllar) ve geç dönemler (10.-13./16.-19. yüzyıllar) olarak ikiye ayırarak ele alabiliriz. Erken müteahhirûn döneminde Mısır ve Biladuşşam yani Eyyubî-Memlûk toprakları, tüm İslam âleminde ilim adamlarını kendisine çeken yeni bir ilim havzası/bölgesi olarak ortaya çıkmıştır. Buna mukabil, Moğol istilasıyla eski görkemini kaybetmiş olan Bağdad-Semerkand hattındaki bölgeler de bu erken müteahhirûn dönemi boyunca hala önemli ilim adamları ve büyük eserler ortaya çıkarabilmiştir. Bu iki bölgede yaşayan âlimler dönemin ilmî üretimini ve yönelişini büyük oranda temsil edicidir. Öte yandan yeni ortaya çıkmakta olan Anadolu-Osmanlı, Hint alt kıtası ve Mağrib/Fas bölgeleri, daha çok 9./15. yüzyıldan itibaren önemli ürünler ortaya koyacaktır.

Hanefî alimlerinin 6./12. yüzyıldan itibaren başlayan batıya doğru göçleri, Moğol istilasıyla birlikte daha da ivme kazanmış görünmektedir. Erken müteahhirûn döneminde Memlûk topraklarında Habbâzî'den (v. 691/1292) İbn Hümâm (v. 861/1457) ve iki öğrencisine (İbn Emiri Hac (v. 879/1474) ve İbn Kutluboğa (v. 879/1474)) kadar bir dizi Hanefî usulcü faaliyet göstermiştir. Aynı dönemde doğudaki bölgelerde Ahsikesî (v. 644/1246), Nesefî (v. 710/1310), Abdülazîz el-Buhârî (v. 730/1330), Sadrüşşerîa es-Sânî (v. 747/1346), Seyyid Şerif el-Cürcanî gibi pek çok Hanefî alim yetişmiş, bunların bir kısmı (Habbazî, Sıgnakî (v. 714/1314), Etkânî (v. 758/1357), Kâkî (v. 749/1348) gibi) Memlûk topraklarına intikal etmiştir. Anadolu'da ise 8./14. yüzyıldan itibaren Alaeddin Ali Esved (v. 800/1397) ve Kadı Burhaneddin (v. 800/1398) gibi çeşitli alimler yetişmiş ve bir sonraki yüzyılda aralarında Molla Fenârî ve Molla Hüsrev'in (v. 885/1480) de bulunduğu çok sayıda alim usulle ilgili çalışmalar yapmışlardır.

Hanefî usulüne dair 7.-9./13.-15. yüzyıllar arasında yapılan çalışmaları incelediğimizde iki tür yöneliş ayırdedebiliriz: Bunlardan ilki, 5./11. yüzyıl Maveraünnehir fukahasının (özellikle Serahsî ve Pezdevî'nin) yazım tarzına sadık kalan ve ağırlıklı olarak Pezdevî'nin usulünü esas alan çalışmalardır. Bunlar ihtisar ve şerh yazımı şeklinde, önceki eserlerin konu tertibi ve içeriğinden istifadeyle hazırlanmışlardır. Pezdevî'nin usulünü ihtisar eden Ahsikesî ve Nesefî'nin eserleriyle ağırlıklı olarak Serahsî'nin usulüne dayanan Habbazî'nin eseri bu tarz muhtasar çalışmaların örnekleridir. Bu eserler daha çok ders kitabı ihtiyacını karşılamak

5 Üsmendî (v. 552/1157 [?]) ile Ahsikesî (v. 644/1246-47) arasındaki neslin daha çok fîru eserleri yazımına yöneldiği ve yukarıda bahsedilen Ahmed el-Gaznevî ve Muvaffak el-Harizmî gibi birkaç alimin eserlerinin yaygınlaşmadığı anlaşılmaktadır. Söz konusu ara dönem hakkında ayrıca bk. Mehmet Boynuakalın, *Fıkıh Usulü Alimleri ve Eserleri (III-XIII. Hicri Yüzyıl)* (İstanbul: İFAV), 131 vd.

üzere yazılan, tertipteki bazı tasarruflar dışında ana eserleri izleyen çalışmalar olmuştur. Bunlar Hanefî usul yazımına yenilik getiren eserler olmamakla birlikte her biri yeni şerh çalışmalarına konu olmuştur. Ancak içerinde uzun süreli bir şerh geleneği oluşturduğu söylenebilecek tek eser Neseî'nin *Menâr*'ıdır. Bu yönelişin müteahhirûn dönemindeki ürünleri, önceleri Pezdevî usulüne, daha sonra ise Neseî'nin *Menâr*'ına yapılan bazı önemli şerh çalışmalarıdır.

İkinci yöneliş ise, Fahreddin er-Râzî ve Âmidî ile ortaya çıkan usuldeki yeni yazım tarzını, bir başka ifadeyle mantığa dayalı burhanî yöntemi, usul konularını ele almada tahkik metodunu ve bu mütekellimlerin konu tertibini -bazı farklılıklarla da olsa- benimseyen usulcülerden oluşur. Kısacası, Râzî ve Âmidî ile ortaya çıkan, adeta mezhepler üstü bir bakışla konuları ele alan tahkik tavrına uzak kalmanın kenarda kalmak olduğu bilinciyle hareket eden bu usulcüler, Hanefî usul görüşlerini esas alarak eserlerini yazmışlardır. Bu yönde bildiğimiz ilk teşebbüs, İlhanlılar döneminde Bağdad-Semerkind hattında yaşayan Hanefîler'den geldi: Bu tarz ilk eser Iraklı, genç yaşta vefat eden Muzafferüddin İbnu's-Saatî'ye (Ahmed b. Ali, v. 694/1295), ikincisi ise Sadrüşşeria es-Sanî'ye aittir. Esasen Sadrüşşeria'nın eserleri, Hanefî usulünün müteahhirûn dönemine yön vermiş, aynı zamanda şerh ve haşîye yazımında tercih edilmiştir. Sadece Taftazanî (v. 792/1390) ve Seyyid Şerif el-Cürânî gibi doğulu âlimlerce değil, Osmanlı alimlerince tercih edilen de bu yöneliş olmuştur. Osmanlı uleması ve Anadolu'daki diğer âlimler her ne kadar *Menâr* üzerine de büyük miktarda çalışma yapmışlarsa da Molla Fenari, Molla Hüsrev, İbn Kemal Paşa (v. 940/1534) gibi önde gelen alimlerin tahkik tavrını benimsediğini, usulde ana meşguliyetlerinin, iki ana şerh geleneği üzerinde (bir yandan Tazvîh ve onun haşîyesi Telvîh ile diğer yandan İcî'nin (v. 756/1355) Şerhu'l-Muhtasar'ı ve onun ilk haşîyeleri etrafında) odaklandığını söyleyebiliriz.

Memlûk coğrafyasına gelindiğinde, buradaki Hanefî alimlerde de karşımıza aynı iki yöneliş çıkmakta, ancak önemli farklılaşmalar görülmektedir. Aşağıda bu konu ele alınacaktır.

2. Memlûkler Döneminde Hanefî Usulcüler ve Usul Çalışmaları

Daha önce yayınladığımız bir makalemizin ekinde yer alan âlimlerin vefat yerlerinden de görüleceği üzere,⁶ Hanefî âlimler Halep başta olmak üzere, Dımaşk, Kahire, Kudüs, Mekke gibi önemli ilim merkezlerinde eğitim faaliyeti yürütmüşler, ayrıca kadılık gibi çeşitli görevler almışlardır. Hanefîler, Mısır ve Biladuşşam bölgelerinde halkın çoğunluğunun mezhebi olan Şafî mezhebiyle rekabet içinde varlıklarını göstermeye çalışmışlardır.

Memlûkler döneminde ilmî faaliyetlerini Memlûk topraklarında sürdüren Hanefî usul âlimleriyle ilgili bir liste bu çalışmanın ekinde yer almaktadır. Görüleceği üzere Hanefîler'in ilk nesilleri Orta Asya'dan gelenlerden oluşmaktadır. Bunlar genellikle Mâverâünnehir Hanefî usul geleneğini takip etmişlerdir. Habbâzî, Sıgnakî, Rükneddin es-Semerkindî (v. 701/1301), Kıvamuddin el-Kâkî ve Emir Katib el-Etkânî bunlar arasındadır. Bu âlimler içerisinde

6 Tuncay Başoğlu, "Eyyübîler ve Memlûkler Dönemi Fıkıh Yazımı", *İslâm Tetkikleri Dergisi*, 10/1 (2020), 273-332.

Müeyyedüddin el-Harizmî (v. 775/1373) gibi Harizm bölgesinden gelen, Mutezilî eğilimli Hanefiler de vardır. Orta Asya'ya yakın bölgelerden gelen ve bu grupta mütalaa edilebilecek başka alimler de bulunmaktadır. Kirman'dan Kıvamuddin el-Kirmanî (v. 749/1348), Nişaburlu Nukrekar (v. 776/1375), Gazneli Siraceddin Ömer el-Hindî (v. 773/1372) gibi alimler bunlar arasında sayılabilir. Görebildiğimiz kadarıyla Anadolu'dan gelenlerin aksine Orta Asyalı ve civar bölgelerden gelen âlimler, Memlûk coğrafyasında ulema aileleri oluşturamamıştır.

İkinci bir grup Anadolu'dan gelenlerden oluşmaktadır. Bunlar arasında en meşhurları Ekmeleddin el-Bâbertî (v. 786/1384), Celaleddin et-Tirevî et-Tebbanî (v. 793/1391), Kafiyeci (v. 879/1474) ve Serûcî'dir (v. 710/1310). Anadolu kökenli âlimlerin genellikle ilk nesillerinden ziyade Memlûk topraklarında yetişen ikinci, üçüncü nesil çocukları arasından meşhur fıkıh ve usul alimleri çıkmıştır. Aşağıdaki üçüncü grup genellikle bunlardır.

Üçüncü grup, baba veya dedeleri köken olarak -genellikle- Anadolu veya Kıpçak bölgelerinden gelmekle birlikte kendileri Memlûk topraklarında yetişen âlimlerden oluşmaktadır. Bunlar arasında Necmeddin et-Tarsusî (v. 758/1357), Cemaleddin el-Konevî (v. 770/1369), İbnu'r-Rabve el-Konevî (v. 764/1363), İbn Balaban (v. 739/1339), İbnu'l-Hümmam (v. 861/1457), Bedreddin el-Aynî (v. 855/1451) ve İbn Kutluboğa sayılabilir. Bunların yanısıra Mardinli Türkmanî ailesinden gelen birkaç fakih ile Halepli İbnu'ş-Şihne ailesinden gelen fakihler (mesela Lisanuddin İbnu'ş-Şihne (v. 882/1477) ve Seriyüddin İbnu'ş-Şihne (v. 921/1515)) de bu grupta yer alır.

Dördüncü bir grup köken olarak Arap asıllı ve yerli olanlardan oluşmaktadır. Bunlar arasında Nureddin ez-Zengi zamanından itibaren Hanefî medreselerinin kurulduğu Halep'te yetişen veya Halepli olan âlimler daha fazladır. Bu alimler arasında, Alaeddin el-Kudsî (v. 746/1345), Sadreddin İbn Ebi'l-İzz (v. 792/1390), Kureşî (v. 775/1373), Alaeddin et-Trablusî (v. 849/1445'ten sonra), Kâriülhidaye (v. 829/1426) ve İbn Emiri Hac el-Halebî gibi isimler ile Irak'tan bu bölgeye gelip yerleşen İbnu'l-Fasîh (v. 755/1354) gibi bazı alimler yer alır.

Bu dört ana grubun dışında Mağrib kökenli Yusuf el-Vannuğî (v. 839/1435'ten sonra) ve -usul eseri telif etmemiş olan- Somali kökenli Zeylai'ler gibi farklı bölgelerden âlimler de vardır.

Ekli listede görüleceği üzere Memlûk Hanefilerince yazılmış seksen civarında usul eseri tespit ettik. Bunlardan bazıları, ilgili müelliflerin Memlûk topraklarına gelmelerinden önce yazılmıştır.⁷ Tarihî kaynaklarda veya elyazması kütüphanelerinde yeni bazı eserlerin keşfedilmesiyle bu sayının biraz daha artması mümkün olmakla birlikte eldeki bilgiler genel resmi sunmaktadır. Söz konusu eserlerden -Memlûk topraklarında yazılmış olanlar dikkate alındığında- 45'i günümüze ulaşmış (18 tanesi matbudur, 2'si tahkik edilmekte olup basılacaktır, 15'i tez olarak çalışılmıştır, 10'unun mahtut nüshaları çeşitli kütüphanelerde), 31 tanesi ise kaynaklarda zikredilmekte olup herhangi bir nüshası tespit edilememiştir (ayrıntılı bilgi için bk. Ek-2 Memlûkler Dönemi Hanefî Alimlerinin Usul Eserleri).

7 Bunlar arasında Sıgnakî'nin *el-Vâfisi*, Etkânî'nin *et-Tebyin şerhu'l-Müntehab* adlı eseri, İbnu'l-Fasîh'in *Nazmu Menari'l-envarı* ve bu eserin şerhi yer almaktadır. EK-2'de bunların ayrıntılarına bakılabilir.

2.1. Memlûk Hanefî Usul Çalışmalarının Özellikleri

Yukarıda bahsedildiği üzere Memlûk Hanefîlerinde de erken müteahhirûn döneminde karşılaştığımız iki yöneliş bulunmakta, ancak mesela Osmanlı dönemiyle karşılaştırıldığında önemli farklılaşmalar görülmektedir. Öncelikle 7. ve 8. (13. ve 14.) yüzyıllardaki alimler, çoğunlukla erken dönem Hanefî usul geleneğini sürdürmüşler, ihtisar ve şerh çalışmaları yoluyla bu eserleri işlemişlerdir. Öte yandan Rûkneddin es-Semerkanî ve Tâceddin et-Türkmanî (v. 744/1343) gibi bir arayış içinde olan usulcüler de vardır. 8./14. yüzyıldaki Hanefî alimlerin tıpkı Sadruşşeria'da olduğu üzere iyi bir kelim ve mantık eğitimi aldıkları, ancak bu birikimlerini şerhler içerisinde sundukları görülmektedir (Kirmanî, Siraceddin el-Gaznevî, Mîrek (v. 784/1382), Nukrekar bunlar arasında sayılabilir). Mütakellimûn tarzı usul yazımına yönelik teşebbüsler bulunsa da Amidî-İbnu's-Saatî çizgisini izlemiş görünen İbnu'l-Hûmam ve öğrencisi-ilk şârihi İbn Emiri Hac dışında tam olarak bunu gerçekleştirebilen bir alimin bulunmadığı söylenebilir.

İkinci olarak Osmanlılar'da yaygın olan *Telvih* haşiyeleri ve *Şerhu'l-Muhtasar* (İcî) haşiyeleri yazımı -az sayıdaki örnek dışında- Memlûkler'de söz konusu değildir. Sadruşşeria'nın ve İcî'nin eserleri 9./15. yüzyıldaki Memlûk Hanefî alimleri arasında tanınılmıyorsa da Osmanlılar'daki gibi yoğun bir haşiye yazımı söz konusu olmamıştır. Bu, temelde Memlûk ve Osmanlı ilim zihniyeti ve takip edilen gelenekler arasındaki farklılığa dayanmaktadır.

Üçüncü olarak Memlûkler dönemindeki Ehl-i hadis etkisi ve yaygın hadis kültürü bu dönemde yaşayan Hanefîleri de çeşitli yönlerden etkilemiş, gerek fikhî tavırlarına gerekse çeşitli usul ve fûru görüşlerine bu yansımıştır. Hadis ilminin merkezî bir önem arzettiği Memlûk ilim çevrelerinde Hanefî fûru eserlerinde olduğu üzere usul görüşlerinde ve usul eserlerinde de hadis eksensiz ilim anlayışının yansımalarına rastlanabilir. Nitekim fûruda Hanefîler, mezheplerinin sahih hadislere dayandığını ve amel edilmeyen hadislerin gerekçelerinin bulunduğunu göstermek üzere çalışmalar yapmışlardır. Ayrıca İbn Ebi'l-İzz örneğinde görüldüğü üzere Ehl-i hadis yönelişli bazı Hanefî âlimlerin varlığı söz konusudur ve bu alimler bazı usul ve fûru konularında farklı yaklaşımlara sahip olmuşlardır.

Hanefî alimlerin kelim alanında daha çok *el-Akidetu't-Tahaviyye* şerhleri üzerinden yürüttükleri Matüridilik savunması da kendi görüşlerini Ehl-i hadis düşüncesine göre kabul edilebilir kılma yönündeki kaygının bir başka yansımasıdır. Eyyubiler ve Memlûkler döneminde kelim-felsefi karakterinden ziyade tasavvuf ve hadis taraftarlığı yönü öne çıkarılmış bir Eş'arîlik yorumu kabul görmüştü.⁸ Bu bölgede azınlık durumunda olan Hanefîler, bir yandan Matüridî kelim düşüncesini bölgeye taşıırken, diğer yandan Tahavî akidesine şerhler yazarak Ehl-i hadis düşüncesiyle ortak ilkeleri vurgulamaya çalışmışlardır.⁹ Bu durum, Eş'arîlik ve Matüridilik arası yakınlaşmayı da tetiklemiştir. Bu dönemde söz konusu iki kelim anlayışının farklarının önemli itikadî esaslarla ilgili olmadığını vurgulayan çalışmalar yapılmıştır. Bu

8 İbn Asakir'in Eş'arîliği yorumlayış tarzı hakkında bk. Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eş'arîlik - Maturidilik İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu, 2019), 189-192.

9 Bk. Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eş'arîlik - Maturidilik İlişkisi*, 193-206.

süreçte önce Takıyyüddin İbnu's-Sübki (v. 758/1356) ve oğlu Taceddin es-Sübki (v. 771/1370) ile Necmeddin et-Tarsusi'nin; daha sonra ise İzzuddin Muhammed b. Ebi Bekr İbn Cemaa (v. 819/1416) ile onun öğrencisi İbnu'l-Hümmam'ın çalışmaları dikkat çekicidir.¹⁰

Dördüncüsü, Hanefiler azınlıkta oldukları bu coğrafyada uzun süre mezhep savunusuna ihtiyaç duymuşlardır. Öte yandan İbnu'l-Hümmam ve Kafiyeci gibi birkaç usulcü dışında çoğu âlim, Memlûkler döneminde yaygın olarak tartışılan, hakkında müstakil risaleler yazılan ictehad ve taklid, bir mezhebe ittiba zorunluluğu ve intikal gibi meseleleri usul eserlerinde ele almamıştır.

Beşinci olarak kavaid ve makasid eksenli bir usul yazımı, Hanefiler arasında görülmez. Bu anlamda Hanefiler'de eşbah ve nezair türü ilk eser yazan kişi olan İbn Nüceym'in (v. 970/1563) aynı coğrafyada yetişmiş olmakla birlikte Osmanlı dönemi alimi olduğunu ve bu tarihin hayli geç bir tarih olduğunu belirtmekte yarar vardır.

Orta Asya kökenli âlimlerden Habbâzi, Sıgnakî, Rükneddin es-Semerkanî, Kıvamuddin el-Kâkî, Emir Katib el-Etkânî gibi pek çoğu, Pezdevî ve Serahî'nin tarzında usul yazımını sürdürmüştür. Bunların bir kısmı -aşağıda geleceği üzere- müstakil eserler yazarken, bazıları aynı zamanda Pezdevî'nin usulüne ve/veya Sadrüşşeria öncesi şöhret bulan üç muhtasar eserden (Ahsikesî'nin *Müntehab*'ı, Habbazî'nin *Muğni*'si ve Nesefî'nin *Menâr*'ı) en az birine şerh yazmıştır.

Memlûkler'de İbnu'l-Hümmam'ın *Tahrîr*'i öncesi mütekellimûn tarzı tahkik tavrını benimseyen bazı eserler de yazılmış olmakla birlikte bunlar şöhret bulmamıştır. Ayrıca Iraklı İbnü's-Saatî'nin eseri üzerine -bazıları yarım kalmış- dört şerh, Sadrüşşeria'nın eseri üzerine bir veya iki çalışma dışında bu eserlere ilgi duyulmamıştır. Râzî'nin *Mahsul* ve *Müntehab* adlı eserleri, Âmidî'nin *İhkâm*'ı, İbnu'l-Hacib'in (v. 646/1249) *el-Muhtasar*'ı ve Beyzâvî'nin (v. 691/1292) *Minhâc*'ı çeşitli usul eserlerinde yararlanılan kaynaklar olmakla birlikte, Hanefiler bunlara dair şerh yazımına da yönelmemişlerdir. Taceddin İbnu't-Türkmanî örneğinde olduğu üzere bu eserlerden bazılarına yönelik birer ikişer şerh veya ihtisar örneğine rastlanmaktadır. Bunlardan biri de İbnu'l-Hacib'in *el-Muhtasar*'ına çok sayıda tenkit yöneltten Bâbertî'nin şerhidir.

Memlûkler döneminde medrese eğitiminde okutulan usul eserleri, bunların hangi sırayla ve nasıl okunduğuna dair ayrıntılı bir araştırma yapılmamıştır. Ancak üzerine çokça şerh yazılan eserlerin eğitimde kullanıldığını, Pezdevî'nin usulü gibi standart olarak okunan bazı eserlerin yanısıra hem müderrisin birikimine ve ilgisine göre hem de dönemlere göre okutulan eserlerde çeşitlilik bulunduğunu söyleyebiliriz. Mesela Alaeddin Ali el-Konevî ed-Dımaşkî'nin (Ali b. Mahmud b. Humeyd, v. 749/1348), öğrencilerine Pezdevî'nin usulünü, İbnu's-Saatî'nin *Bedîu'n-nizam* adlı usul eserini, yine Beyzâvî'nin *Minhâc* ve İbnu'l-Hacib'in *el-Muhtasar*'ını,

10 Bu konuda bk. Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik - Maturidilik İlişkisi*, 209-216.

el-Hâcibiyye'yi ve Kazvinî'nin (v. 665/1266) *el-Havi's-sağir* adlı eserini okuttuğu nakledilir.¹¹ Kadı Muhammed b. Muhammed el-Halebî (v. 902/1496), makûlâtta eğitim için Osmanlı ülkesine (*Rûm*) gitmiş, dönüşte Dımaşk'ta Sadrüşşeria'nın *Tavzihi*'ni okutmuştu ve tarihçi İbn Tolun (v. 953/1546) bizzat bu derslere katılmıştı.¹²

2.2. Yazım Şekli Açısından Eser Türleri

Şekil açısından müteahhirûn dönemi eser türlerini bu âlimlerin usul yazımında da görürüz: Öncelikle hem eğitim amaçlı olarak hem de özlü, mesaili cemetmek üzere Memlûk Hanefileri tarafından da çeşitli usul eserleri yazılmıştır. Bunlar muhtasar, telhis, mukaddime gibi farklı başlıklar taşıyabilmektedir. Bunlar içerisinde en meşhurları Habbazî'nin büyük ihtimalle Dımaşk'ta kaleme aldığı *el-Muğnisi* ile İbnu'l-Hümmam'ın *et-Tahrîridir*. Diğer bazı ihtisar denemeleri şöhret bulmamış görünmektedir.

İkincisi, Hanefî usulcülerini, dönemin âdetine uygun olarak çoğunlukla şerh çalışmaları yapmışlardır. Etkânî'nin ve Bâbertî'nin Pezdevî şerhlerinde olduğu üzere, bu şerh çalışmalarının bazıları hayli hacimlidir.

Bazı usul çalışmaları tenkit, reddiye veya reddiyeye cevap şeklindedir. Sayısı fazla olmayan bu tür eserlerden biri, Bâbertî'nin İbnu'l-Hacib'in *el-Muhtasaru'l-usulî* adlı meşhur eserine yönelik yazdığı *er-Rudûd ve'n-nukûd* adlı tenkidî eseridir. Şerh tarzı bir çalışma olarak kaleme alınmışsa da içeriği itibarıyla tenkidî bir şerh veya -ayrı bir tür sayılması halinde- reddiye durumundadır. İbn Kutluboğa'nın *Ecvibe an itirazati'l-İzz İbn Cema* adlı çalışması da bu türden bir eser olarak görünmektedir.

Üçüncü bir tür haşiye yazımıdır. Haşiye özellikle 9./15. yüzyıldan itibaren yaygınlaşan bir eser türü olup Osmanlılar'ın aksine Memlûk Hanefileri'nin çoğunda bu türde eser yazımı nadirdir; bu âlimlerin yazdığı bilinen seksen civarındaki usul eseri içerisinde sadece İbn Mevlanazade (v. 859/1455), İbn Kutluboğa ve Nukrekar'ın eserleri arasında haşiye adıyla zikredilen üç eser vardır. Bu, Osmanlı dönemi usul yazımıyla önemli farklılıklardan birini oluşturur.¹³

Ta'lika adını taşıyan dört çalışmadan hiçbiri günümüze ulaşmamış olup bunlardan üçü Taceddin İbnu't-Türkmanî'ye ve biri Celaleddin et-Tebbanî'ye aittir. Dolayısıyla bunların haşiye ile aynı türden mi yoksa farklı bir yazım biçimi mi olduğuna, bu eserlerden hareketle karar verilemez.

11 Bk. İbn Tolun, *el-Ğurafu'l-aliyye fi teracimi müteahhiri'l-Hanefiyye* (thk. Ali es-Seyyid Abdüllatif, İstanbul: İSAM - Beyrut: Daru'r-Reyâhîn, 2022'de yayımlanacak), "Ali b. Mahmud", biyografi no. 456 (buradan sonra sadece no. şeklinde verilecektir).

12 Bk. İbn Tolun, *el-Ğurafu'l-aliyye*, "Muhammed b. Muhammed el-Halebî", no. 736.

13 Habbazî'nin *Şerhu'l-Muğni*'sini tahkik eden muhakkik, eserin aslında haşiye olduğunu, ama tüm nüshalarda şerh diye adlandırıldığı için bu şekilde ibka ettiğini söyler, bk. *Şerhu'l-Muğni fi usûli'l-fikh* (nşr. Muhammed Mazhar Bekâ, Mekke: el-Mektebetu'l-Mekkiyye, 1426/2005), 1/11. Burada esasen haşiye denilen yazım formunun tanımından kaynaklı bir farklı yaklaşım söz konusudur. Kanaatimizce, öncesinde ta'lik denilen bir notlandırma türü bulunmakla birlikte -8./14. yüzyılda Taftazanî ve Seyyid Şerif el-Cürçânî nesliyle birlikte aşına olduğumuz- haşiye biçiminin, 7./13. yüzyılda varlığı -varsa eğer- istisnai bir şey olabilir.

Dördüncü olarak, haşiye yazımına benzer şekilde Memlûk Hanefileri arasında usulle ilgili risale yazımı da nadirattandır.¹⁴

Beşinci olarak, Memlûkler döneminde hemen tüm ilim dallarında rağbet edilen bir çalışma türü, önemli eserlerin hadislerinin tahrirciydi ve klasik usul eserlerindeki hadislerin tahrircine yönelik çalışmalar da yapılıyordu. Ancak Hanefiler’de bu alanda yapılmış tek çalışma vardır: İbn Kutluboğa’ya ait *Tahrîcu ehâdîsi’l-Pezdevî*.

Bir başka tür, manzum eser telifi veya başka bir eserin nazma çekilmesidir. Memlûk âlimleri arasında bir mensur eseri nazma çekme yaygın olmakla birlikte Hanefî usul müellifleri arasında bunun örnekleri Ebu’l-Velîd İbnu’ş-Şihne (v. 815/1412) ile İbnu’l-Fasîh’e aittir. İbnu’ş-Şihne *el-Ukudu’l-cevahir ve’s-seb’u’z-zevâcir* adıyla kaydedilen (*el-Elfîyye fi’l-ulumi’l-aşere* adlı eserinin bir parçası) eserinde fıkıh usulünü de özetle manzum olarak anlatır. Eserlerini genelde manzum olarak veren İbnu’l-Fasîh’in usulde de *Nazmu Menari’l-envâr* adlı bir çalışması vardır. Ancak İbnu’l-Fasîh bu eseri ve şerhini Bağdat’ta iken kaleme almıştır.

2.3. Muhtasar veya Müstakil Usul Eserleri

Hanefî fakihlerin müteahhîrîn döneminde telif ettikleri ve çeşitli şerhlere konu olan yahut rağbet gören muhtasar eserleri sekiz tanedir: Ahsiketi’nin *Müntehab*’ı, Habbâzî’nin *Muğni*’si, Neseî’nin *Menâr*’ı, Sadrüşşeria’nın *Tenkîh*’i, İbnu’l-Hümmam’ın *Tahrîr*’i, Molla Hüsrev’in *Mirkât*’ı, Muhibbullah el-Biharî’nin (v. 1119/1707) *Müsellemu’s-sübut*’u, Hadimî’nin (v. 1176/1762) *Mecâmiu’l-hakâik*’i.¹⁵ Bu muhtasarlardan ikisi, Memlûk coğrafyasında yazılmıştır: Habbâzî’nin *Muğni*’si ile İbnu’l-Hümmam’ın *Tahrîr*’i.

2.3.1. Habbâzî’nin el-Muğni’si

Maveraünnehir bölgesinde Hucend’de 629/1232’de doğan, ilmî eğitimini tamamladıktan sonra Harizm ve Bağdad’a gidip buralarda bir süre müderrislik yapan Habbâzî, Dımaşk’a ve oradan hacca gitmiş, dönüşte tekrar Dımaşk’a gelmiştir. Buraya 680/1281’den sonra gelmiş ve vefat edinceye kadar yaklaşık on yıl kalmıştır. Muhammed Mazhar Ebu’l-Beka, bizzat müellife ait olan *Şerhu’l-Muğni*’nin bir nüshasının istinsahının 686 yılı Zilhicce ayında (Ocak 1288) tamamlandığını bildirmektedir.¹⁶ Bu durumda hem şerh hem de asıl metin bu tarihten önce telif edilmiş olmalıdır. *Muğni*’nin tam yazılış tarihi bilinmemekle birlikte büyük ihtimalle müellif Orta Asya’dan ayrıldıktan sonraki bir tarihte, belki de Dımaşk’ta yazılmıştır. Çünkü -bildiğimiz kadarıyla- eserin doğu İslam dünyasında (Bağdad-Semerikand hattında ve Hint altkıtasında) herhangi bir erken tarihli nüshasının ve hiçbir şerhinin bulunmaması, o bölgelerdeki Hanefilerin

14 Üçü de kaynaklarda zikredilmekle birlikte günümüzde nüshaları tespit edilemeyen, Necmeddin et-Tarsûsî’nin *Ref’u’l-külfe ani’l-ihvan fi zikri ma kuddime fihî’l-kıyas ale’l-istihsan* adlı risalesi, Celaleddin et-Tebbanî’nin *Risale fi’l-fark beyne’l-farzi’l-ameli ve’l-vacib* adlı eseri ve İbn Kutluboğa’nın *Risale fi’l-usul*’ü bu nadir örneklerden sayılabilir.

15 Bunlardan bazılarında bizzat müellifin kendisi şerh yazmıştır; Sadrüşşeria ve Molla Hüsrev örneğinde olduğu üzere sonraki literatür, özellikle bu şerhler üzerinden devam etmiştir.

16 Bk. Habbâzî, *Şerhu’l-Muğni*, muhakkıkın inceleme kısmı, 1/12-13.

en azından bir süre bu eserden haberdar olmadıklarının işaretidir; onlar *Usulu'l-Pezdevî* ile birlikte daha çok *Müntehab* ve *Menar* üzerine çalışmışlardır.

Habbâzî, *Muğni*'yi ağırlıklı olarak Serahsî ve Pezdevî'nin eserlerini temel alarak yazmış ve konu tertibi açısından Serahsî'nin usulündeki tertibi takip etmiştir. Memlûkler döneminde bu esere yazılan şerhler genellikle 8./14. yüzyılla sınırlı kalmış; eserin iyi bir sistematige sahip olmaması, hemen sonraki yıllarda konu tertibi açısından daha gelişmiş başka eserlerin yazılması, *Muğni*'nin bir süre sonra eğitim ve şerh açısından tercih edilmemesine yol açmıştır.¹⁷

2.3.2. İbnu'l-Hümmam'ın et-et-Tahrîr'i

İbnu'l-Hümmam, Memlûkler'in son yüzyılında yetişen ve eserleriyle müteahhirûn Hanefileri arasında seçkin bir yere sahip olan âlimlerdendir. İbnu's-Saati'nin eserine yazdığı şerh (*Şerhu'l-Bedî*) nâtamam ve günümüze ulaşmamış olmakla birlikte öğrencisi İbn Emîri Hac bu eserden faydalanmıştır. Öte yandan muhtasar eseri *et-Tahrîr*, biri öğrencisi İbn Emîri Hacc'a diğeri bir asır sonra gelen Emir Padişah'a (v. 987/1579) ait olmak üzere iki önemli şerhe konu olduğu gibi, İbn Nuceym'in ve Muhibullah el-Biharî'nin çalışmalarının da temelini oluşturur.

2.3.3. Diğer Eserler

Rükneddin es-Semerkandî *Camîu'l-usul* adıyla bir eser yazmış, ardından kendi eserini *Telhisu Camîi'l-usul* adıyla özetlemiştir. *Camîu'l-usul*, *Usulu'l-Pezdevî* ve Râzî'nin *el-Mahsul*'ünü dikkate alarak usul meselelerini mukayeseli bir şekilde işler. Ancak müellif, konu tertibi ve yöntem itibarıyla Maveraünnehir Hanefî usul yazımına bağlı kalmıştır.

İsmi tespit edemediğimiz bir müellif ise (v. 8./14. yüzyılın ikinci yarısı) *eş-Şâmil fi'l-usul* adlı bir eser yazarak *Muğni*, *Müntehab* ve *Menâr* metinlerini cemetmiş, ardından bunu *el-Kamil* adıyla şerh etmiştir.¹⁸

İbn Kutluboğa'nın da *Risâle fi'l-usul* adlı bir çalışması zikredilmektedir. Osmanlılar döneminde Ahmed b. Ali el-Meninî (v. 1172/1759), bu risaleyi *el-Urfu'n-nâsim şerhu Risaleti Allameti'l-Kasım* adıyla şerhetmiştir.

Bir başka eserin ihtisar edilmesi şeklinde çalışmalar da yapılmıştır. İbnu'r-Rabve'nin *Kudsu'l-esrâr fi'htisâri'l-Menar* ve İbn Habîb el-Halebî'nin (v. 808/1405) *Muhtasaru'l-Menar* adlı çalışmaları bu kabildendir. Bu meyanda ilginç bir çalışma, aslen Mağribli olan Vannuğî'nin Molla Fenarî'nin *Fusûlu'l-bedayi'*ini ihtisar ettiği *Gayetu't-tahriri'l-cami'* adlı eseridir.

Ayrıca Taceddin el-Farazî'ye (İsmail b. Halil, v. 739) kaynaklarda *Mukaddime fi usûli'l-fikh*; Mısır Hanefî kâdilkudatı olan Alaeddin Ali b. Osman İbnu't-Türkmânî'ye (v. 750/1349) *Mukaddime fi usûli'l-fikh* ve *es-Sa'diyye (el-Ma'den) fi usûli'l-fikh* adlı iki eser ve Cemaleddin el-Konevî'ye *Muhtasar fi usûli'l-fikh* adlı bir eser nispet edilir.

17 Eser ve şerhleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Boynukalın, "Hanefî Usûl Muhtasarlarının Gelişimi: (III) Habbâzî'nin Muğni'si ve Hanefî Usûlündeki Yeri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 31 (2018), 589-609. Aşağıda bu eserin şerhleri hakkında bilgi verilecektir.

18 Bu eser hakkında bk. Mehmet Boynukalın, "Hanefî Usûl Muhtasarlarının Gelişimi: (III) Habbâzî'nin Muğni'si ve Hanefî Usûlündeki Yeri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 31 (2018), 605.

Bu meyanda zikredilmesi gereken bir başka eser, Kafiye'nin *el-Ferah ve's-surur* adlı mezheb ilmini kurmaya yönelik çalışmasıdır. Memlûkler döneminin en özgün eserlerinden biri olan bu eser ve şerhi *Neşatu's-sudur* aşağıda mezheple ilgili tartışmalar bağlamında ele alınacaktır.

2.4. Şerhler

Memlûk dönemi Hanefîlerinin şerh yazdıkları eserler arasında öncelikle şu üçü gelir: Pezdevî'nin *Usûl*'ü, Habbazî'nin *el-Muğni*'si ve Ebu'l-Berekat en-Nesefî'nin *el-Menâr*'ı. İbnu's-Saatî'nin *el-Bedîu'n-nizâm*'ı üzerine de az sayıda çalışma bulunmaktadır. Bunların dışında Fahreddin er-Râzî, İbnu'l-Hacib, Sadrüşşeria, Molla Fenârî ve İbnu'l-Hümmam'ın eserleri üzerine de bir veya iki tane şerh-ihisar türünden çalışma yapılmıştır.

2.4.1. Usûlu'l-Pezdevî Şerhleri

Yukarıda da belirttiğimiz üzere, müteahhirûn döneminde Hanefîler'in -Sadruşşeria ve Nesefî'nin eserleri yazılincaya kadar- üzerinde en çok çalıştıkları eser Pezdevî'nin usulü olmuştur; ancak bu eser söz konusu iki eserden sonra da daima önemini korumuştur, zaten Nesefî'nin *Menarı* Pezdevî'nin usulünün ihtisarıdır. Pezdevî'nin usulü üzerine Haherzade el-Kerderî'den (v. 651/1254) Bahrülulum el-Leknevî'ye (v. 1225/1810) kadar 25 şerh çalışması (haşiye, fevaid gibi adlarla anılanlar dahil) yapılmıştır, ayrıca İbn Kutluboğa'ya ait bir hadis tahrici vardır. Şerhlerden bir kısmı kısmî, bir kısmı ise natamamdır.¹⁹

7./13 ve 8./14. yüzyıllarda Hanefî usulcüler ağırlıklı olarak Pezdevî geleneğini sürdürmüştür. Söz konusu iki yüzyılda dönemin hemen tüm bölgelerindeki Hanefîler arasında Pezdevî'nin *Usûl*'üne şerh yazımı yaygındır. Pezdevî şârihleri arasında önde gelenleri (Abdülaziz el-Buharî (v. 730/1330), Hüsameddin es-Sıgnakî, Kıvamuddin el-Kâkî ve Emir Katib el-Etkânî) Orta Asyalıdır ve bunlardan Abdülaziz el-Buharî hariç diğerleri Memlûk topraklarına gitmiştir. Mevcut şerhler içerisinde en meşhur olanı da Abdülaziz el-Buharî'ye ait olan *Keşfu'l-esrar*'dır. Keşf adını taşıyan iki meşhur eserin karıştırılmaması için Abdülaziz el-Buharî'nin Usul-i Pezdevî şerhine *el-Keşfu'l-kebîr*, Nesefî'nin kendi eseri *Menar*'a yazdığı şerhe de *el-Keşfu's-sağîr* denirdi.²⁰

Memlûkler dönemi Hanefîleri tarafından Pezdevî'nin *Usûl*'ü üzerine sekiz çalışma yapılmıştır:

1. Hüsameddin es-Sıgnakî, *el-Kafi fi şerhi usûli'l-Pezdevî* (matbudur).
2. Kıvamuddin el-Kâkî, *Bunyanu'l-usûl fi şerhi'l-usûl li'l-Pezdevi*. Eser, Memlûk Sultanı el-Meliku'n-Nasır'a (Muhammed b. Kalavun, v. 741/1341) ithaf edilmiştir. Müellif,

19 Bu konuda bk. Mehmet Boynukalın, "Hanefî Usûl Muhtasarlarının Gelişimi: (I) Usûlü'l-Pezdevî ve Hanefî Usûlündeki Yeri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 30 (2017), 514-526. Aşağıda da geleceği üzere, Boynukalın'ın makalesinde İbn Mübarekşah'a aidiyeti şüpheli olarak zikredilen *Tibyanu'l-usul* nüshası aslında *Bunyanu'l-usul*'dür ve söz konusu nispet ve kitap adı hatalı bir kütüphane kaydından kaynaklanmaktadır, dolayısıyla yukarıdaki sayıya dahil edilmemiştir.

20 Bu konuda bk. İbn Tolun, *el-Ğurafu'l-aliyye*, no. 168.

eserde hocaları Abdülaziz el-Buharî ve Hüsameddin Sıgnakî'den rahmetle bahsetmektedir.²¹ Bu bilgilere göre yüksek ihtimalle h. 730'dan sonra ve 741'den önceki bir tarihte Kahire'de yazılmıştır. Ekmeleddin el-Babertî'nin de hocası olan Kâkî, Kahire'de vefat etmiştir.²² Eser, Ezher Üniversitesi'nde yüksek lisans tezi kapsamında öğrencilere paylaştırılarak tahkik ettirilmiştir.²³

3. Emir Katib el-Etkânî, *eş-Şamil şerhu usûli'l-Pezdevi*. Etkânî, Dımaşk'ta vefat etmiştir. Bu hacimli eser, İmam Muhammed b. Suud Üniversitesi ile Ezher Üniversitesi'nde öğrencilere paylaştırılarak yüksek lisans ve doktora tezleri şeklinde tahkik ettirilmiştir.²⁴ Ancak bu çalışmalar ilmî açıdan yetersiz olup eserin yeniden tahkikine ihtiyaç bulunmaktadır.

4. Celaleddin el-Kurlanî el-Harizmî, *eş-Şafi şerhu usûli'l-Pezdevî*. Doktora tezi olarak tahkik edilmiştir.²⁵

5. Ekmeleddin el-Bâbertî, *et-Takrîr alâ Usûli'l-Pezdevî*. Sekiz cilt halinde yayımlanmıştır.

6. Celaleddin et-Tebbânî, *Ta'lika ala Usûli'l-Pezdevî*. Kaynaklarda adı geçen bu eser natamamdır.

7. İbnu'z-Ziya el-Mekkî es-Saganî (v. 854/1450), *Şerhu Usûli'l-Pezdevî*. Mekke kadısı olan bu zat, eseri kıyas bahsine kadar şerh etmiş olup son kısmını tamamlayamamıştır. Eserin mevcut bir nüshası bilinmemektedir.

8. İbn Kutluboğa ise *Tahrîcu ehâdisi'l-Pezdevî* adlı eserinde Pezdevî'nin *Usûl*'ünde geçen hadislerin kaynaklarını gösterir.

2.4.2. Menâr Şerhleri

Memlûk dönemi Hanefî alimlerinin üzerine en çok çalışma yaptıkları eser, Nesefî'nin *Menâr*'ıdır:

1. Şücauddin et-Tarazî et-Türkistanî (Hibetullah b. Ahmed, v. 733/1333), *Tabsıratu'l-esrar fi şerhi'l-Menar*. Habbazî'nin öğrencisi olan Tarazî, Dımaşk'ta vefat etmiştir. Eserin mevcut bir nüshası bilinmemektedir.²⁶

21 Bk. *Bunyânu'l-vusul*, Süleymaniye Ktp., Carullah, 486, vr. 1b. Hatalı olarak *Tibyânu'l-vusul fi şerhi'l-usul* adıyla kaydedilen (İstanbul Üni, Arapça Yazmalar, 3258) ve Mîrek Muhammed b. Mübarekşah el-Herevî'ye nispet edilen eser, aslında Kıvamuddin el-Kakî'nin *Bunyânu'l-vusul*'ünün ilk cildir; *Bunyânu'l-vusul*'ün Murad Molla Kütüphanesi'nde kayıtlı (Murad Molla, 669) nüshası da eserin bir başka cildir, ancak bu başka bir hatla yazıldığı için ilkiyle aynı istinsah ürünü değildir.

22 Eser, Ezher Üniversitesi'nde y. lisans tezleri kapsamında birçok öğrenciye paylaştırılarak tahkik edilmiştir, bk. Mehmet Boynukalın, *Fıkah Usulü Alimleri ve Eserleri*, 244, dn. 2.

23 thk. (hepsi Ezher Üniversitesi'nde y. lisans tezi olarak) Edheman Temmam Ferrâc, 2007; Mahmud Hâmid Muhammed, 2007; Muhammed İbrahim ed-Dehşurî, 2007; Seyyid Abdullatif Kessab, 2008; Türkiye Mustafa eş-Şirbinî, 2010; Muhammed Abdulâtî Muhammed, 2011; Seyyid Abdullatif Kessab, 2011.

24 İmam Muhammed b. Suud Üniversitesi'nde yapılan tezlerin künyesi için Kaynakça kısmına bakınız.

25 thk. Şafi b. Müzekkir es-Sübey'î (1431/2010), Abdullah b. Selim ez-Zibyanî (1432/2011), Muhammed b. Avaz Revvas (1433/2012), Ali b. Reşid es-Saidî (1433/2012), Fayiz b. Himlan el-Azizî (1434/2013). Hepsi Medine İslam Üniversitesi'nde hazırlanmış, basılmamış doktora tezleridir.

26 Yanlışlıkla yukarıdaki eserin adıyla kaydedilen nüsha, Tarazî'nin *et-Tabsıra fi usuliddin* adlı kelim eserdir, bk. Süleymaniye Ktp., Ayasofya, 2190.

2. Kıvamuddin el-Kâkî, *Camîu'l-esrar fî şerhi'l-Menar*. Bu eser matbudur.

3. İbnu'l-Fasîh, Ahmed b. Ali el-Kûfî, *Nazmu Menâri'l-envâr* ve bu eserin şerhi olan *Şerhu'l-Envar*. Aslen Iraklı olan İbnu'l-Fasîh, Bağdat'ta müderrislik yapmış, ardından 741 yılında Dimaşk'a giderek kalan ömrünü orada geçirmiştir.

4. İbnu'r-Rabve el-Konevî, Muhammed b. Ahmed, *Kudsu'l-esrâr fî htisâri'l-Menâr* ve bu eserin şerhi. Müellif, Kudüs'te iken yazdığı *Kudsu'l-esrâr*'ın, *Menâr* metninin yarısı kadar hacimde olduğunu, çocukların metni hıfz ve tekrar edebilmelerini sağlamak gayesiyle yazdığını söylemektedir.²⁷ Müellif eseri, Mekke'de iken *el-Mekkî el-Muhtar* adıyla şerhetmiştir.²⁸

5. Siraceddin Ömer b. İshak el-Gaznevî, *Şerhu'l-Menar*.

6. Nukrekar, Abdullah b. Muhammed,²⁹ *Şerhu'l-Menar*. Tez kapsamında tahkik edilmiştir.³⁰

7. Mîrek, Muhammed b. Mübarekşah el-Herevî, *Medâru'l-fuhûl fî şerhi Menari'l-usûl* ve bu eserin ihtisarı olan *Dâiru'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*. Kutbuddin er-Râzî'nin öğrencisi olan, mantık ve matematik alanlarında ihtisas sahibi olan Mîrek'in bu iki eseri tez kapsamında çalışılmıştır.³¹

8. Ekmeleddin el-Bâbertî, *el-Envâr fî Şerhi'l-Menar*. Bir kısmı yüksek lisans tezi olarak çalışılmıştır.

9. Celaleddin et-Tebbânî, *Minhacu'ş-şeria*. Yazma nüshası vardır.

10. İbn Habib el-Halebî, Tahir b. Hasan, *Muhtasaru'l-Menar*. Bu eser üzerine aşağıda geleceği üzere İbn Kutluboğa ve Mansur el-Bilbisî birer şerh yazmıştır. Ayrıca Osmanlı alimlerinden Şemseddin Ahmed es-Sivâsî (v. 1006/1597) de *Zübdetü'l-esrar* adıyla bir şerh yazmıştır ve bu şerhin Türkiye kütüphanelerinde yirmiden fazla nüshası bulunmaktadır.³²

11. Mukbil b. Abdullah es-Seyfî (v. 9./15. yüzyılın ilk çeyreği?), *Şerhu'l-Menâr*. Bu eserin dili Arapça ve Memlûk Kıpçak Türkçesidir.³³

12. Bedreddin el-Aynî, Mahmud b. Ahmed, *Şerhu'l-Menar*.

27 Bk. İbnu'r-Rabve el-Konevî, *Kudsu'l-esrâr*, Süleymaniye Ktp., Laleli, 3658, 86b.

28 thk. Mebruk b. Düheys er-Rifâî, "el-Mekkî el-Muhtar fî şerhi Kudsi'l-Esrar li-Nasıruddin İbnu'r-Rabve...Dirase ve Tahkik", doktora tezi, Medine İslam Üniversitesi, 1440.

29 Abdullah b. Muhammed en-Nişaburî el-Hüseynî (v. 776/1375, Dimaşk), bk. Tahsin Özcan, "Nukrekâr", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/nukrekar> (01.12.2020).

30 thk. Sa'd b. İvaz el-Harbî. Doktora tezi. Medine İslam Üniversitesi, 1436/2015.

31 *Medâru'l-fuhûl*, thk. Diyab Selim Muhammed, 1995; Muhammed Abdulati Muhammed, 1998; Ramazan Muhammed İd Hetimî, 1998; Salahuddin Muhammed Abdulatî, 1996, 1999 ve 2000; Muhammed el-Musaylihî Abdurrezzak, 2001 (hepsi Ezher Üniversitesi'nde y. lisans tezi olarak çalışılmıştır).

Dâiru'l-vusûl, thk. Samiye bt. Ali el-Kahtanî. y. lisans tezi. Kasım Üniversitesi, 1437/2016.

32 Örnek olarak bk. Ebu's-Sena Şemseddin Ahmed b. Muhammed b. Arif ez-Zilî es-Sivâsî, *Zübdetü'l-Esrar fî Şerhi Muhtasari'l-Menar*, Süleymaniye Ktp., Carullah, 2057, 74-111; Süleymaniye Ktp., Fatih, 1426, 28 vr. Eser Türkçe'ye de tercüme edilmiştir, bk. Şemseddin Sivâsî, *Zübdetü'l-Esrar fî şerhi Muhtasari'l-menar* (trc. Abdullah Kahraman, Sivas: Sivas Belediyesi, 2017).

33 Müellif, Memlûk Sultanı Ferec b. Berkuk'un (saltanatı: 1399-1412) hizmetinde bulunan memlûklere, eser hakkında bk. Can Özgür, "Memlûk-Kıpçak Türkçesiyle Yazılmış Bir Fıkıh Kitabı: Şerhü'l Menâr", *Devirleri Aydınlatan Meş'ale: İmâm-ı A'zam - Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*, 28-30 Nisan 2015 (haz. Ahmet Kartal – Hilmi Özden, Eskişehir: Eskişehir Osman Gazi Üniversitesi, 2015), 475-479. Bu makaleye dikkatimi çeken sn. Recep Özdirek'e teşekkür ederim.

13. İbn Kutluboğa, *Haşiye alâ Şerhi'l-Menar l'İbn Melek*.

14. İbn Kutluboğa, *Şerhu Muhtasari'l-Menâr* yahut asıl adıyla *Hulasatu'l-efkar fi şerhi Muhtasari'l-Menar*. Bu, İbn Habib el-Halebi'nin eserinin şerhi olup ona çeşitli yerlerde mezhebin esaslarını anlamadığı ve usul ilminde dirayet sahibi olmadığı şeklinde tenkit yöneltilir.

15. Seyfeddin el-Bektemurî, Muhammed b. Muhammed (v. 881/1477), *Şerhu'l-Menar*.

16. Ebu'l-Fazl İbnu's-Şihne (v. 890/1485), *Tenviru'l-Menar*.

17. Zeynuddin İbnu'l-Aynî, Abdurrahman b. Ebi Bekir (v. 893/1488), *Şerhu'l-Menar*. Matbu olan bu eser, muhtemelen eğitim amaçlı yazılmış muhtasar bir şerhtir.

18. Bedreddin el-Mahallî, Muhammed b. Muhammed (v. 896/1491), *Şerh alâ hutbeti'l-Menar l'İbn Melek*.

19. Mansur b. Ebi'l-Hayr el-Bilbisî (v. 9./15. yüzyıl sonları), *Cevahiru'l-efkar fi şerhi Muhtasari'l-Menar*. Eser, tez çalışması kapsamında tahkik edilmiştir.³⁴ İbn Kutluboğa'nın öğrencisi olan Bilbisî'nin bu eseri, İbn Habib el-Halebi'nin eserinin şerhidir ve kendisinden önceki İbn Kutluboğa'nın şerhinden faydalanarak ve ona ilaveler yaparak yazılmıştır. Bilbisî'nin şerhi öğretici ve kolay bir üslupla yazılmış olmasının yanısıra, son dönem Memlük Hanefileri'nin usul kaynaklarını göstermesi açısından da önemlidir. Eserinde kullandığı usul eserleri arasında hocası İbn Kutluboğa'nın şerhi (*Hulasatu'l-efkar*) yanısıra, Pezdevî'nin usulü, Siraceddin Ömer el-Gaznevî'nin *Şerhu'l-Muğni'si*, Sadrüşşeria'nın *Tenkih ve Tavzihi*, Taftazanî'nin *Telvihi*, İbnu'l-Hümmam'ın *et-Tahrîri* ve onun İbn Emiri Hac tarafından yapılan şerhi *et-Takrir ve't-Tahbir* yer almaktadır.

2.4.3. Muğni Şerhleri

Habbâzî'nin *Muğni* adlı eseri üzerine kendi şerhiyle birlikte onbeş şerh yazılmıştır (yukarıda adı geçen ve üç muhtasarı cemedan eş-Şâmil bunlara dahil değildir). Bunların dokuzu Memlük Hanefileri'ne aittir:³⁵

1. Habbazî, *Şerhu'l-Muğni*. Eser matbudur.

2. Celaleddin el-Kirmanî, *el-Mukni fi şerhi'l-Muğni*. Yüksek lisans tezi kapsamında tahkik edilmiştir.

3. Alâeddin Ali b. Mansûr el-Kudsî, *Şerhu'l-Muğni*. Eserin herhangi bir yazmasının olduğu bilinmemektedir.

34 Bu eser hakkında bk. Menaf Halid el-Hayrât – Yasir Abdülhamid en-Neccar, “Kıtabu Cevahiri'l-Efkar ala Muhtasari'l-Menar li'l-Bilbisî: Tahkik ve Dirase li-Mebhasi'l-Emr min Bidayeti'l-Mebhas ila Ahiri Fasli: ve'l-kuffar muhatabun bi'l-ıman”, *Mecelleu'l-Buhus ve'd-Dirasâti's-Ser'iyye*, 55 (1441), 57-108. Ayrıca eserin tümünün tahkiki için bk. thk. Mahmud b. Hamed el-Muaykılı, y.lisans tezi, Medine İslam Üniversitesi, 1433/2012.

35 Eser ve şerhleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Boynukalın, “Hanefi Usûl Muhtasarlarının Gelişimi: (III) Habbâzî'nin Muğni'si ve Hanefi Usûlündeki Yeri”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 31 (2018), 589-609. Geriye kalan şerhlerden üç tanesi Osmanlı âlimlerine aittir. Müellifi meçhul iki tanesinin aidiyeti bilinmemektedir, ancak biri 8./14. yüzyılda Sivas'ta telif edilmiştir, diğeri de Osmanlı topraklarında yazılmış olması muhtemeldir. Bir tanesi ise Harizmlî bir âlime (Kâânî dışında bir başka Harizmlî âlime) ait olup yazıldığı yer belirsizdir.

4. Şemseddin Muhammed b. Ahmed el-Mardinî et-Türkmânî, *el-Kâşifu 'l-mudnî fi şerhi 'l-Muğni*. Eserin herhangi bir yazmasının olduğu bilinmemektedir.
5. Şehâbeddin Ahmed b. İbrâhim el-Ayıntâbî (v. 767/1365), *Fethu 'l-Mücni şerhu 'l-Muğni*. Tez kapsamında çalışılmıştır.³⁶
6. Cemâleddin el-Konevî, *Şerhu 'l-müntehi ale 'l-Muğni*. Eserin herhangi bir yazmasının olduğu bilinmemektedir.
7. Sirâceddin Ömer b. İshak el-Gaznevî, *Şerhu 'l-Muğni*. Eser tez çalışması kapsamında tahkik edilmiş olup henüz matbu değildir.³⁷
8. Müeyyeduddin el-Harizmî el-Kaanî, *Şerhu 'l-Muğni*. Eser, tez olarak çalışılmıştır. Harizm'de yetişen bu zatın vefat yeri Mekke'dir, eseri yazdığı yer tespit edilememiştir.
9. İbnü's-Sâiğ ez-Zümürürî, *Şerhu 'l-Muğni*. Eser kısmen tez olarak çalışılmıştır.³⁸ Habbazî'nin kendi şerhi dışında diğer sekiz şerhin tamamı 8./14. yüzyılda yazılmıştır. Sonrasında Memlûk coğrafyasında yazılmış herhangi bir şerh bulunmamaktadır.

2.4.4. İbnu's-Saatî'nin el-Bedû'n-Nizâm'ına Yazılan Şerhler

Iraklı Hanefî fakihî İbnu's-Saatî'nin *el-Bedû'n-nizâm*'ı³⁹ üzerine yazılan 12 civarındaki şerhten⁴⁰ sekizi Memlûk dönemi Hanefî ve Şafîî alimleri tarafından kaleme alınmıştır, bunların dördü Hanefîler'e aittir:

1. Muslihuddin Musa b. Muhammed et-Tebrizî (v. 736/1335), *er-Refi'î fi şerhi 'l-Bedi'*. Yüksek lisans tezi kapsamında tahkik edilmiştir.⁴¹
2. Siraceddin Ömer b. İshak el-Gaznevî, *Kâşifu meâni 'l-Bedi' ve beyânu müşkileti 'l-menî'*. Bu eser tez kapsamında tahkik edilmiştir.⁴²
3. İbn Mevlanazade, Sıbtu'l-Aksarayî, Muhammed b. Ahmed b. Bayezid, *Haşiye alâ Bedii'n-nizam*. Nâtamam bir çalışmadır. Mevcut bir nüshası bilinmemektedir.
4. İbnu'l-Hümmam, *Şerhu Bedii'n-nizâm*. Mevcut bir nüshası bilinmemektedir.

2.4.5. Diğer Eserlere Yazılan Şerhler

Ahskesi'nin Pezdevî'nin usûlünü ihtisar ettiği *el-Müntehab*'ı üzerine 24 şerh çalışması

-
- 36 thk. Rîm bt. Mâtır b. Abdillâh el-Uteybî (doktora tezi; eserin ilk kısmı) - Hulud bt. Muhammed b. Mübarek el-Asimî (doktora tezi; eserin ikinci kısmı), her ikisi de aynı tarihlidir: Ümmülkura Üniversitesi, 1436/2015.
- 37 thk. Satırya Efendi Zeyn-Muhammed Ahmed Kesulî. Doktora tezi. Ümmülkura Üniversitesi (Mekke), 1406/1985.
- 38 thk. es-Seyyid el-Bedevidi es-Seyyid Ebu'l-Futûh. Doktora tezi. Ezher Üniversitesi, 2015.
- 39 Bu eser hakkında bk. Seyit Mehmet Uğur, "Fıkıh Usûlü Yazımında Memzûc Metot Üzerine Bir İnceleme: İbnü's-Sââtî'nin Nihâyetü'l-Vüsûl'ü Örneği", *Bilimname: Düşünce Platformu*, 38 (2019/2), 689-724.
- 40 Eserin şerhleri hakkında bk. Habeşi, *Câmiu's-ş-şurûh ve 'l-havâşî* (Ebudabi: el-Mecmau's-Sekafî, 1425/2004), 1/449-450.
- 41 thk. Selame Karnî es-Seyyid Zeydan, 2007; Muna Muhammed, 2008; Sabah Mahmud Osman, 2008. Hepsî Ezher Üniversitesi'nde yüksek lisans tezi olarak hazırlanmıştır.
- 42 thk. el-Arabî b. Muhammed Meftuh. doktora tezi. İmam Muhammed b. Suud Üniversitesi, 1418/1997; Salah Ahmed Abdurrahim. y. lisans tezi. Ezher Üniversitesi, 1991; Nayil Abdülmecid Muhammed Ebu'l-Alâ. y. Lisans tezi. Ezher Üniversitesi, ?; Abdulkadir Ahmed Hifnî. y. lisans tezi. Ezher Üniversitesi, 1993.

yapılmış olmakla birlikte Memlûk topraklarında sadece Tâceddin et-Türkmanî'nin *Ta'lika* adıyla bir eser telif ettiği zikredilir, bunun da nüshası bize ulaşmamıştır. Sıgnakî ve Emir Katib el-Etkânî ise şerhlerini henüz Memlûk topraklarına gelmeden önce telif etmişlerdir. Eserin daha çok Hind altkıtasında şerh çalışmalarına konu olduğu görülmektedir.⁴³

İbnu'l-Hacib'in *el-Muhtasar*'ı da bazı Hanefî alimlerin şerh yazdığı eserler arasında yer almıştır. Bunların en esaslısı, Bâbertî'nin reddiye amaçlı yazdığı *er-Rudud ve'n-nukûd* adlı şerhidir. Celaleddin et-Tebbânî de *Şerhu Muhtasarı İbni'l-Hacib* adlı bir eser kaleme almıştır.

İbnu'l-Hümmam'ın *et-Tahrîr* adlı eseri öğrencisi İbn Emîri Hac tarafından *et-Takrîr* adıyla şerh edilmiştir. İbnu'l-Hümmam'ın Memlûkler'in son yüzyılında yaşamış olması sebebiyle onun üzerine yapılan sonraki bazı çalışmalar (İbn Nüceym'in *Lübbu'l-usul* ve Emir Padişah'ın *Teysîru't-Tahrîr* adlı eserleri gibi), Osmanlılar dönemine rastlar. Yine Babürlül döneminde Muhibbullah el-Biharî de kendi eserini telif ederken *et-Tahrîr*'i örnek almıştır.

Öte yandan Osmanlılar'da çok önem verilen Sadruşşeria'nın *et-Tenkîh* ve *et-Tavzîh*'i ile Taftazani'nin ona yazdığı *et-Telvîh* adlı haşiyesi, Memlûkler dönemi âlimleri tarafından okunmakla birlikte şerh açısından pek ilgi görmemiştir. Bunun istisnası Nukrekar'ın *Şerhu't-Tenkîh* adlı çalışmasıdır. İbn Kutluboğa'nın da bu şerh üzerine bir haşiye yazdığı söylenmektedir.⁴⁴

Molla Fenârî'nin meşhur usul eseri üzerine yapılmış tek çalışma, Memlûkler dönemi Hanefîlerinden Yusuf el-Vannuğî'ye aittir. O, *Gayetu't-tahriri'l-cami'* adlı eserinde Molla Fenârî'nin *Fusulu'l-bedayi'* adlı eserini ihtisar etmiş, ardından *Keşfu's-şevârid* adıyla bunu şerhetmiştir.⁴⁵

3. Memlûkler Döneminde Hanefî Usulcülerin Tartıştıkları Meseleler

Müteahhirûn dönemi Hanefî usul eserlerinde önceki Hanefîlerin (Irak ve Maveraünnehir Hanefîleri) eserlerinde yer verilmeyen konuların yanısıra önceki konularda farklı bakış açıları geliştirip geliştirmedikleri de incelemeye değer bir husustur. Burada ikinci husus başka çalışmalara bırakılarak, ilkinde dair bazı tespitlere yer verilecektir. Bu çerçevede Memlûk dönemi Hanefîlerinin eserlerinde müteahhirûn dönemi mütekellimûn eserlerinde tartışılan meselelere paralel olarak yer verilen yeni meselelerin veya genel olarak yeniliklerin bulunup bulunmadığı üzerinde durulacak, ardından Memlûkler dönemine özel tartışmaların veya Memlûk ilim zihniyetine dair izlerin var olup olmadığına değinilecektir.

Mütekellimûn eserleriyle irtibatlı olarak Razî – Âmidî çizgisine hakim olan metafizik - mantık dilinin ve tahkik yönteminin Memlûkler dönemi Hanefî usulcülerini arasında da yankı bulduğunu, özellikle Râzî mektebini takip eden kelamcı ilim geleneğinde yetişmiş olan

43 Bu eser ve şerhleri hakkında bilgi için bk. Mehmet Boynukalın, "Hanefî Usûl Muhtasarlarının Gelişimi: (II) Hüsameddin el-Ahsiketi'nin el-Müntehab'ı ve Hanefî Usûlündeki Yeri", *Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/2 (2017), 21-42.

44 Bk. Tahsin Özcan, "Nukrekâr", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/nukrekar> (01.12.2020); Boynukalın, *Fıkıh Usulü Alimleri*, 269.

45 *Keşfu's-şevârid* doktora tezi olarak tahkik edilmiştir, bk. Muhammed Ali es-Samerraî. Doktora tezi. Beyrut İslam Üniversitesi, 2014.

âlimlerin (İbn Mübarekşah, Nukrekar gibi) bu yöntemi, dili ve üslubu eserlerine yansıttıklarını görürüz. Bu genel etkinin dışında özellikle Âmidî'nin vurguladığı fıkıh usulünün konusu (mevzuu) etrafındaki tartışma, İbnu's-Saati, Sadrüşşeria, Molla Fenari ve Molla Hüsrev gibi Hanefî usulcülerin yanısıra Memlûk Hanefîlerinden İbnu'l-Hümmam'ın eserinde de yer bulur. Sadrüşşeria'dan farklı olarak İbnu'l-Hümmam, -Âmidî'de olduğu gibi- usulün konusunu sem'î deliller olarak belirler.

Konu tertibi açısından şerhler genellikle şerh ettikleri asıl metinlere tabi oldukları için burada bir farklılıktan söz edemeyiz. Habbazî gibi müstakil eser yazan alimlerin eserleri de konu tertibi açısından önceki Hanefî eserlerine göre önemli farklılıklar yahut yenilikler içermez. Bu hususta birtakım yenilikler içeren Rükneddin es-Semerkindî'nin eseri, *el-Mahsul*'ü de dikkate almasına rağmen Serahsî ve Pezdevî'nin usul yazımına bağlılığı daha fazladır. Müellifi belirsiz olan ve üç muhtasar eseri cemedden *eş-Şamil* ve şerhi *el-Kâmil* de konu tertibi bakımından söz konusu üç eserin başlıklarını takip etmektedir. Öte yandan Memlûkler dönemi Hanefî usulcülerini içerisinde özellikle İbnu'l-Hümmam'ın *et-Tahrîr*'i konu tertibi açısından zikredilmeye değer. Âmidî'nin konu tertibini ve usul yazımını adım adım izleyerek kendi eserini telif eden Iraklı Hanefî alim İbnu's-Saati'nin *Bedîu'n-nizamını* ima eden İbnu'l-Hümmam, onun, Hanefî ve Şâfîiler'e ait iki yazım tarzının (*tarik*) ıstılahlarını tam beyan edemediğini, kendisinin bu ikisini cemedden, her iki *tarika* muttali olma imkanı veren bir eser yazdığını söylemektedir.⁴⁶ *et-Tahrîr*, bir *mukaddime* ve üç *makaleden* (ana bölüm) oluşmaktadır. *Mukaddime* kısmında ilmin adı, konusu, nazarın sahihinin fasid olanından ayırtdılması, usulün başka ilimlerden istimdad ettiği alanlar olmak üzere dört mukaddime yer alır. Ana bölümler ise dile dair ilkeler, usulün mevzuuna müteallik meseleler (*ahvâlu'l-mevzu*) ve ictihad başlıklarını taşımaktadır. İbnu'l-Hümmam, ictihad konusunu, usulün aslından değil mütemmim olan mesailinden görmektedir.⁴⁷ İlkeler (*mebâdi*) kısmı, dille ilgili bahisleri içermektedir; *ahvâlu'l-mevzu* ise hükümler ve onların delilleri (ahkam ve edilletu'l-ahkam) olmak üzere iki ana kısımdan oluşmaktadır. İbnu'l-Hümmam bu ikinci kısmı kitap, sünnet, icma ve kıyas şeklinde ayrı ayrı işlemiş ve *ahvâlu'l-mevzu* başlıklı ana bölümü toplam beş alt bölüme (bâb) ayırmıştır.

Bu dönemde diğer mezheplere mensup fakihlerin ihtilafı deliller adıyla tartıştığı konular da Hanefîlerin gündemine girmiştir. Mesela Pezdevî'nin *el-Usûlü*'nde ve Nesefî'nin *el-Menârî*'nda örf konusuna değinilmmezken, Nesefî *Keşfu'l-esrar* adlı *Menar*'a yazdığı kendi şerhinde örf ve âdetin kısaca tanımını verir.⁴⁸ İbn Habib el-Halebî'nin *Muhtasarı'l-Menâr* adlı eserinin sonunda da benzer bir örf ve âdet tanımı verilmiştir: Örf, akılların şahitliği ile şöhret bulan ve (insan) tabiatının kabul ettiği şeydir; âdet ise insanların kendisine devam ettikleri ve alıştıkları şeydir.⁴⁹ Esasen günümüzdeki usul eserlerinde tâlî deliller olarak zikredilen diğer

46 İbnu'l-Hümmam, *et-Tahrîr* (*et-Takrîr* ve *'l-Tahbîr* içinde, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983), 1/11-12.

47 İbnu'l-Hümmam, *et-Tahrîr* (*et-Takrîr* ve *'l-Tahbîr* içinde), 1/15.

48 Nesefî, *Keşfu'l-esrar şerhi 'l-musannif ale'l-Menar* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 2/593.

49 Bk. İbn Habib el-Halebî, *Muhtasarı'l-Menar* (*Mecmuu mütn usuliyye* içinde, 2-26, nşr. Cemaeddin el-Kasimî, Dimaşk: el-Mektebetü'l-Haşimiyye, ty.), 25.

birçok delil türü yanısıra örfün de bir delil veya tartışmalı bir delil olarak fıkıh usulünde ele alınışı Memlükler döneminden itibaren söz konusu olmuştur.⁵⁰

Maveraünnehir Hanefilerinin her iki usul ekolünde (Hanefî fukahası ve Maturidî mütekellimler), özellikle ilkinin temsilcileri olan Serahsî ve Pezdevî'nin eserlerinde ictihad, taklid, mezheb ve fetva konularına ya hiç yer verilmez veya bunlar çok sınırlı düzeyde ele alınır. Bunun arkaplanında mezkur konuları fıkıh usulünün konuları içerisinde görmemeleri yatmaktadır. Memlükler dönemi Hanefî usulcülerinden bir kısmı onları izlemiştir. Ancak ictihad ve taklidle ilgili -özellikle Âmidî tarafından ortaya konulan ve tartışılan- meseleler, dönemin bir kısım Hanefî eserleri içerisinde de kendine yer bulmuştur. İctihad, taklid ve mezhebe intisabın bağlayıcılığı gibi konular, Memlükler döneminde çokça tartışılan meseleler arasındadır. Bu bakımdan Memlükler döneminden itibaren Hanefî usul eserlerinde bir yenilik söz konusudur.⁵¹ İbnu'l-Hümmam, bu konuları fıkıh usulünün aslı konuları içerisinde görmemekle birlikte, Âmidî – İbnu's-Saatî çizgisini izleyerek *et-Tahrîr* adlı eserinin son bölümünde söz konusu meselelere nispeten ayrıntılı yer verir. Dolayısıyla öğrencisi İbn Emiri Hac da şerhinde bu konuları işlemiştir.

Aynı dönemde mezheb ve ictihad konularını ele alan bir başka usulcü, diğer birçok ilmin yanısıra mezheb ilmini (*ilmu'l-mezahib*) kurma teşebbüsünde bulunan Kafiyeci'dir. O, *el-Ferah ve's-surur* ve bunun şerhi olan *Neşatu's-sudur* adlı iki eser yazarak mezheb ilmini temellendirir ve bu ilmin ilkeleri kapsamında ictihadla ilgili meselelere değinir. Fakat asıl amacı mezheb ilminin kelamî-mantıkî açısından temellendirilmesi olduğundan konuyu ayrıntılı olarak ele almamıştır.⁵² Kâfiyeci, üç bölüm halinde düzenlediği *el-Ferah ve's-surur*'da ilk bölümü mezhebin tanımı, ictihad ve taklid meseleleri, mezheb – fıkıh ilişkisine ayırır; mezheb ilminin meşruiyetini, mevzu, gaye ve faydasını inceler. Fıkıh usulünü, ictihad ve taklidi ve mezheb ilmini birbirinden ayrı alanlar olarak gören Kafiyeci'ye göre ictihad ve taklid de mezheb ilmi de fıkıh usulünün aslı konuları arasında yer almaz. Hususi bir katkısını zikretmek gerekirse, nisbeten daha ayrıntılı yer verdiği ictihadda isabet konusundaki yaklaşımları teorik açıdan dörde ayırarak ele alması, konuyu, fıkıh usulü eserlerine göre daha anlaşılır kılmıştır. Eserin ikinci bölümünde mukallidin kendi mezhebi ve diğer mezheplerle ilişkisi ve bunun inanç boyutu üzerinde durur. Üçüncü bölümde ise dört mezheb imamını örnek getirerek alimlerde bulunması gereken takva ve ahlak üzerinde durur. Bu kısım, Gazalî'nin *İhya*'daki yaklaşımını örnek almış görünmektedir. Kaya'nın da işaret ettiği üzere⁵³ Kafiyeci, fıkıh – mezheb ilişkisini yeterince açıklayamadığı gibi, mezhebi bir ilim olarak temellendirmekle ilgilenmiş, onu tarihî

50 Örfün fıkıh usulüne girişi hakkında bk. Murtaza Bedir, "From Furû' To Uşûl: Emergence of Custom as A Source of Islamic Law", henüz yayımlanmamış makale.

51 Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Shahin Khanjanov, "Memlükler Dönemi Hanefilerinde İctihad ve Taklid Tartışmaları" (doktora tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi, 2021).

52 Kafiyeci'nin mezhep ilmi kurma teşebbüsü hakkında ayrıntılı bir değerlendirme için bk. Eyyüp Said Kaya, "Mezhep İlmi: Kafiyeci'nin Fıkıh İçin Yeni Bir Alt-Disiplin Teklifi", *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 25/50 (2021/1), 1-44.

53 Kaya, "Mezhep İlmi", 35-39.

ve sosyal olgu boyutuyla ele almamış, teorik olarak kurmaya teşebbüs ettiği ilmin mesailini de yeterince incelememiştir. Muhtemelen bu sebeple sonraki dönemlerde etkisi az olmuş, eserlerinin üzerine çalışma yapılmamıştır.

Memlûk ilim çevresi ve zihniyetinden kaynaklanan önemli bir husus da Hanefîler'in hadis ilmiyle ilgili eksiklerini giderme ve önceki (gerek Iraklı gerekse Orta Asyalı) Hanefîler'e nisbetle hadisle daha ciddi bir şekilde ilgilenmeleri sonucunu doğurmuştur. Hanefîler'in Buharî (v. 256/870) ve Müslim'in (v. 261/875) *Sahih*lerindeki rivayetler başta olmak üzere sahih rivayetlere muhalif görüşler benimsedikleri eleştirisi de onları buna zorlamıştır. Abdullah ez-Zeylâî (v. 762/1360), İbn Kutluboğa, İbnu'l-Hümmam gibi birçok Hanefî alimin hadis ilimleriyle ihtisas düzeyinde ilgilenmelerinin gerisinde, buldukları bu çevrenin etkisi yatar. Bir kısım Hanefîler'in ise hadis ilminde ihtisas kazanmanın ötesinde Ehl-i hadis tavrını benimsedikleri görülür. Bunlardan İbn Ebi'l-İzz'in görüşleri, Bâbertî'ye yönelttiği eleştiriler çerçevesinde aşağıda gelecektir. Ehl-i hadis tavrını benimseyen bir başkası ise Şemseddin el-Konevî'dir (Muhammed b. Yusuf b. İlyas el-Hanefî, v. 788/1368). Yöneticileri şiddetle eleştiren, emr bi'l-maruf hususuna önem veren Şemseddin el-Konevî'nin hadislere dayalı olarak dört mezhebe muhalif görüşler benimsediği, ömrünün sonlarında hadisle iştiğal ettiği ve başka bir şeyle ilgilenmediği nakledilir.⁵⁴ Memlûk ilim çevresinin hadis tahrircisiyle ve fûru eserlerinde sahih hadislere dayalı delillendirmeye önem verilmesiyle sınırlı kalmayan etkisinin, sünnet ve haber bölümleri başta olmak üzere usuldeki izleri araştırılmayı bekleyen bir konudur.

Memlûkler döneminde çok mezhepli toplum ve devlet yapısının içerisinde -Selçuklu dönemindeki mezhep savunusu ağırlıklı eser yazımının aksine- mezhebe intisabın getirdiği hak ve yükümlülükler ile mezhepler arası ilişkilerin düzenlenmesine yönelik konular öne çıkmıştır.⁵⁵ Ancak Memlûkler dönemindeki Hanefî fakihleri ilgilendiren önemli hususlardan biri, Hanefî mezhebinin azınlıkta olduğu bu bölgede mezhebi savunmak olmuştur ve bu husus, özellikle Memlûkler'in ilk iki asrında onları daha çok meşgul etmiş görünmektedir. Hepsî 8./14. yüzyılın ikinci yarısında yazılan, Necmeddin et-Tarsusî'nin *Tuhfetü'l-Türk*, Siraceddin Ömer el-Gaznevî'nin *el-Gurretu'l-münife fi tahkiki ba'zi mesaili'l-İmam Ebî Hanife* ve Ekmeleddin el-Bâbertî'nin *en-Nüketu'z-zarife fi tercihi mezhebi Ebî Hanife* adlı eserleri mezhebi savunma kaygısı taşır. Bu savunma diğer mezheplerden ziyade çoğunluğu teşkil eden Şâfiî mezhebine karşı yapılmıştır. Özellikle Mısır'da Hanefîler'in müntesiplerinin azınlıkta olması, onları sürekli bir mezhep müdafaasına zorlamış görünmektedir. Çoğunlukla Hanefî mezhebine mensup olan Memlûk emirlerinden de destek gören Hanefîler, gerek devlet yönetiminde ve yargıda gerekse halkın gündelik hayatında Hanefî mezhebine uymanın daha kolay olduğunu göstermek üzere eserler yazmışlardır. Yukarıda da belirtildiği üzere Hanefîler'in sahih hadislerle amel etmedikleri, onlara muhalif görüşler benimsedikleri şeklindeki eleştiriler de yaptıkları savunmalarda bu hususa dair görüşler ortaya koymalarına yol açmıştır.

54 İbn Tolun, *el-Ğurafu'l-aliyye*, "Muhammed b. Yusuf", no. 799.

و صارت له اختيارات يخالف فيها المذاهب الأربعة لما يظهر له من دليل الحديث.

55 Kaya da buna işaret etmiştir, bk. "Mezhep İlmi", 14-15.

Ömrünün son dört yılında Mısır Hanefî kadilkudatı olarak görev yapan Gaznevî, 759/1358'de kaleme aldığı⁵⁶ *el-Gurretu'l-münife*'de Emir Sargatmış en-Nâsîrî'nin talebi üzerine Fahreddin er-Râzî'nin Farsça yazdığı *et-Tarikatu'l-Bahâiyye* adlı hilaf eserini Arapça'ya tercüme etmiş, Hanefîler'in ilgili meselelerdeki cevaplarını eklemiş ve görüşlerini savunmuştur. Eserin sonuna eklediği hatime kısmında da niçin gerek yargıda gerekse gündelik hayatta Hanefî mezhebinin tercih edilmesi gerektiğini ifade eden örnekleri sıralamıştır.⁵⁷

Ekmeleddin el-Bâbertî de benzer bir amaç güderek *en-Nüketu'z-zarîfe*'yi kaleme almıştır.⁵⁸ Hanefîler'in Biladuşşam'a nispetle daha da azınlıkta oldukları Mısır'da özellikle mezheb mensuplarını muhatap alan ve onların bağlılığını takviye amacını güden Bâbertî'nin eseri, Selçuklular döneminde doğu İslam dünyasında mezheb müdafaası için yazılan menakıb türü eserleri andırır. Eseri hicrî 776'da kaleme alan Bâbertî, risalenin amacını, Ebu Hanîfe'nin (v. 150/767) Buhârî'deki hadisleri bilmediği ve hadislere muhalefet ettiği şeklindeki ithamları cevaplandırmak ve bu ithamların özellikle bilgisi az ve bağlılığı zayıf kimseleri menfî yönde etkilemesini önlemek olarak açıklar. Bâbertî'nin risalesi, mezhebi savunma amaçlı yazılan eserlerdeki tipik propaganda özelliklerini taşır; mübalağalı savunma veya karşı tarafı (burada Şâfiîler'i) mübalağalı şekilde eleştirme, getirilen delillerin birçok defa ilmî olmaktan ziyade tahyîlî ve vehmî olması bu tür eserlerin özelliklerindedir.

Hanefîlerden Sadreddin İbn Ebi'l-İzz,⁵⁹ Memlûkler döneminde İbn Teymiyye (v. 728/1328) çizgisinde bir Ehl-i hadis yaklaşımını benimseyen nadir Hanefî alimlerinden. Eyyûbiler-Memlûkler döneminde Hanefî çevrelerde ortaya çıkan *Akidetu't-Tahavî* şerhleri içerisinde diğerlerinden farklı olarak- onun şerhinin bu akideyi Ehl-i hadis çizgisinde yorumladığı görülmektedir.⁶⁰ İbn Ebi'l-İzz, *el-İttiba'* adıyla yayınlanan eserinde Bâbertî'nin *en-Nüketu'z-zarîfe*'sine eleştiriler yöneltmiştir. Bâbertî'nin diğer mezhepleri eleştirerek Hanefî mezhebinin üstünlüğünü ve halkın bu mezhebi tercih etmesi gerektiğini savunmasına karşılık onu mezhep taassubuyla hareket ettiği ve Müslümanlar arasında birliği gözetmediği gerekçesiyle eleştirmektedir.⁶¹ O, Bâbertî'nin yalnızca Şâfiîler'i tenkide yönelik ifadelerinden “risalesini”

56 Bk. Siraceddin Ömer el-Gaznevî, *el-Ğurretu'l-münife fi tahkiki ba'zı mesâilî'l-İmam Ebî Hanife* (ta'lik: Muhammed Zahid el-Kevseri. Kahire: Matbaatu's-Saade, 1370/1950), 203.

57 Bk. Gaznevî, *el-Ğurretu'l-münife*, 200-202.

58 Bu eserin metni, tercümesi ve eserle ilgili yorumlar hakkında bk. Bâbertî, *en-Nüketu'z-zarîfe fi tercihi mezhebi Ebî Hanife* (thk. Belle el-Hasan Ömer Müsâid, Riyad: Melik Suud Üniversitesi, 1418/1997); Ahmet İnanır, “Ekmeleddin Bâbertî'nin “En-Nüketü'z-Zarîfe fi Tercihî Mezhebi Ebî Hanife” Adlı Risalesinin Metin ve Tercümesi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 21 (2013), 71-93; M. Sadi Çöğenli, “Bâbertî ve “En-Nüketü'z-Zarîfe fi Tercih-i Mezheb-i Ebî Hanife” Adındaki Risalesi”, *Ekmeliüddin Bâbertî'yi Keşif Yolunda I. Ekmeliüddin Bâbertî Sempozyumu, 28-30 Mayıs 2010* içinde, 281-302.

59 Dimaşk ve Kahire'de kısa süreli Hanefî kadılığı da yapmış olan bu zat hakkında bk. Ferhat Koca, “İbn Ebü'l-İzz”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-ebul-iz> (16.07.2021).

60 Bu konuda bk. İhsan Timür, “Tahâvî Akîdesi'ne Ehl-i Hadis Yorum: Sadruddin İbn Ebi'l-İz ve el-Akidetü't-Tahâviyye Şerhi”, *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/2 (2017), 53-72.

61 Bâbertî'nin risaleyi yazdığı yılın (776) sonlarında İbn Ebi'l-İzz'in Mısır Hanefî kadılığına atanmasından ve Bâbertî'ye reddiye yazmış olmasından yola çıkarak tartışmanın farklı mezhepler arasında olmaktan ziyade ictihad ve taklid tarafları Hanefîler arasında cereyan ettiği kanaatinde olan bir çalışma için bk. Ahmet İnanır, a.g.m., 72-73.

Şâfiîler'den birine karşı yazdığı sonucunu çıkarır.⁶² İbn Teymiyye'nin görüşlerinden etkilenen, İbn Kayyim el-Cevziyye (v. 751/1350) ve İbn Kesîr'e (v. 774/1373) öğrencilik yapmış olan İbn Ebi'l-İzz, Bâbertî'nin Ebu Hanife'yi savunmak için diğer imamları kötülmesine gerek olmadığını, ayrıca avam müslümanların muayyen bir fakihî taklit etmek yahut tüm meselelerde bir fakihî taklit etmek gibi bir yükümlülüğünün bulunmadığını, sahabe ve tabiîn fakihlerinin de taklit edilebileceğini, tüm Müslümanlara vacib olanın Kur'an ve Sünnet'e uymak olduğunu söyler. Memlûkler dönemindeki farklı mezheplerden birçok alimde görülen, hadislerle uygun yaşama ve sahih hadislerle amel etme vurgusunu onun ifadelerinde de görmekteyiz. Bu çerçevede Bâbertî'nin Buharî'ye yönelik küçümseyici ifadelerini yersiz bulur, Buharî ve Müslim savunusu yapar.⁶³ İmam Malik'in (v. 179/795) de Ebu Hanife'yle çağdaş olduğunu, esasen şehirler içerisinde Hz. Peygamber'in sünnetini en çok yaşatan yerin Medine olması hasebiyle İmam Malik'e ittibanın da aynı derecede savunulabileceğini söyler. Burada *Sıhhatu Mezhebi Ehli'l-Medine* adlı bir risalesi bulunan İbn Teymiyye'den etkilendiği görülmektedir.

Bilindiği üzere fetva usulü ile ilgili kaideler, erken dönemden itibaren gündeme gelmiş olmakla birlikte özellikle İbnu's-Salah'tan (v. 643/1245) itibaren fıkıh usulü ve fûru eserleri dışında müstakil bir alan olarak ortaya çıkmıştır. Benzer şekilde mezhep içi tercihin gerekliliği ve mukallid fakihlerin mezhepte râcih görüşle amel etmelerinin gerekliliği gibi hususlar, mezheplerin istikrar bulduğu bu dönemde daha ayrıntılı olarak işlenmiştir. Bu çerçevede İbnu's-Salah, Nevevî (v. 676/1277), Karafî (v. 684/1285) gibi fakihlerin ortaya koydukları görüşler, çeşitli mezheplerden fakihlerin konuyu tartışmalarının yolunu açmıştır. Memlûk Hanefileri de, -bir fakihin mutlak müctehid seviyesine çıkması mümkün olmakla birlikte- mutlak icthad yoluyla yeni bir mezhep ihdasının mümkün olmadığını kabul edildiği ve mezheplerin istikrar bulduğu bu dönemde, mezhep içi tercih usulü ve bunun kazâ ile fetvada mukallid fakihleri bağlayıcılığı konusu üzerinde durmuşlar, tercihin gerekliliği ve râcih görüşün bağlayıcılığına vurgu yapmışlardır.⁶⁴ Bunun özellikle o dönemde ortaya çıkan fiilî bazı durumlar veya uygulamalar sebebiyle tartışıldığı anlaşılmaktadır. Bu noktada Memlûk Hanefileri, Mâverâünnehir Hanefileri'nden bir adım daha ileri giderek konuyla ilgili birtakım ayrıntılı meselelere değinmişler, Osmanlılar döneminde daha olgun haliyle ele alınacak olan tercih usulü ve fetva usulü konularını işlemişlerdir. Bu çerçevede Necmeddin et-Tarsusî'nin *Enfau'l-vesâil*'de ve İbn Kutluboğa'nın *et-Tashîh ve'l-Tercih ile Mûcebâtu'l-ahkâm ve vâkıâtı'l-eyyâm*'da konuyla ilgili söyledikleri önemlidir.⁶⁵ Bununla birlikte Memlûkler dönemi Hanefileri'nde fetvâ usulüne dair müstakil bir eser yazımını ortaya çıkarmamıştır.

62 İbn Ebi'l-İzz, *el-İttiba'*, 55.

63 Bk. İbn Ebi'l-İzz, *el-İttiba'*, 45-50.

64 Seyit Mehmet Uğur, *Hanefilerde Mezhep İçi Tercih ve Usulü*, (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019), 205.

65 Bu fakihlerin ele aldıkları meseleler ve görüşleri için bk. Uğur, *Hanefilerde Mezhep İçi Tercih ve Usulü*, 209-212. İbn Kutluboğa ve -Memlûkler dönemindeki- diğer bazı fakihlerin görüşleri için ayrıca bk. *a.g.e.*, 312-318.

Sonuç Yerine

Bu makalede Memlûkler dönemi Hanefî usulcülerine, onların usul eserlerine ve tartıştıkları meselelere dair bir harita çıkarmaya çalıştık. Tespitlerimize göre, Memlûk coğrafyasında yaşamış ve en az bir usul eseri kaleme almış 43 Hanefî usul müellifi bulunmaktadır (müellifi bilinmeyen bir eserin sahibi bu sayının dışındadır). Bu müellifler seksen civarında usul eseri telif etmiştir. Bununla birlikte yazma eser kütüphanelerinde, tarih ve tabakat eserlerinde yapılacak araştırmalar neticesinde ilave müelliflerin ve usul eserlerinin bulunması mümkündür. Bu eserlerin yarından fazlası günümüze ulaşmış olmasına rağmen ilmî bir şekilde neşredilenlerin sayısı henüz çok az olduğu gibi, bu eserler ve usul âlimlerinin görüşleri üzerine yapılan çalışmalar da sınırlıdır. Dolayısıyla araştırma ve yayın ihtiyacı bulunan geniş bir alan, genç araştırmacıların katkısını beklemektedir. Dönemin Hanefî fûru eserleri, fikhî tartışma konuları, Hanefî âlimlerinin ilmî, kazâî ve idarî faaliyetleri de dikkate alındığında çalışılması gereken geniş bir alan karşımıza çıkmaktadır. Irak ve Mâverâünnehir bölgelerinden sonra Hanefîler'in bu yeni ilmî çevrede mezhebi nasıl yorumladıkları ve ne tür katkılarda buldukları, sonrasında bu düşüncelerin başta Osmanlılar olmak üzere sonraki Hanefî fıkıh tarihinde nasıl makes bulduğu hususları cevap bekleyen sorulardır.

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

Temel Kaynaklar

Abdülaziz el-Buhârî. *Keşfu'l-esrâr şerhu Usuli'l-Pezdevî*. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, ty.

_____. "Reddu Kavadihi't-Tahkik: Dirase ve Tahkik". thk. Abdülaziz b. Yahya el-Mevlud eş-Şenkitti. doktora tezi, Medine İslam Üniversitesi, 1433/1434.

Âmidî, Seyfeddin Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkam*. nşr. Seyyid el-Cemilî. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1404/1984.

Ayıntabî, Şihabeddin Ahmed b. İbrahim. *Fethu'l-mucnî şerhu'l-Muğni*. Süleymaniye Ktp. Fatih. 1380. (yazılış tarihi: 737h.); thk. Rîm bt. Mâtr b. Abdillâh el-Uteybî (doktora tezi; eserin ilk kısmı) - Hulud bt. Muhammed b. Mübarek el-Asîmî (doktora tezi; eserin ikinci kısmı), Ümmülkura Üniversitesi, 1436/2015.

Babertî, Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed. *el-Envâr fî şerhi'l-Menâr*. Süleymaniye Ktp., Carullah, 537.

_____. *en-Nüketu'z-zarîfe fî tercihi mezhebi Ebî Hanîfe*. thk. Belle el-Hasan Ömer Müsâid. Riyad: Melik Suud Üniversitesi, 1418/1997.

_____. *er-Rudud ve'n-nukud şerhu Muhtasarı İbni'l-Hacib*. thk. Seyfullah b. Salih b. Avn el-Ömerî. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1426/2005.

- _____. *et-Takrir li-Usuli Fahri'l-İslam el-Pezdevî*. thk. Abdüsselam Subhi Hamed. Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuuni'l-İslamiyye, 1426/2005.
- Bilibisi, Mansur b. Ebi'l-Hayr. *Cevahiru'l-efkar fî şerhi Muhtasari'l-Menar*. Mektebetü İbn Abbas. 149.
- Celaeddin et-Tebbanî, Celal b. Ahmed b. Yusuf et-Tirevî. *Minhacu'ş-şeria şerhu'l-Menar*. Süleymaniye Ktp. Şehid Ali Paşa. 655.
- Etikânî, Kıvamuddin Emir Katib b. Ömer. *et-Tebyîn Şerhu'l-Müntehab*. thk. Sabir Nasr Mustafa Osman. Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuuni'l-İslamiyye, 1420/1999.
- _____. *eş-Şâmil fî şerhi usuli'l-Bezdevî*. Süleymaniye Ktp. Carullah. 487, 488. thk. (İmam Muhammed b. Suud Üniversitesi'nde tez olarak her biri farklı bir parçasını tahkik etmiştir) Ahmed b. Süleyman b. Salih er-Râcihî. y.lisans tezi, 1422/2001; Hamed b. Abdullah el-Hammâd. y.lisans tezi, 1422/2001; Abdülkadir b. Yasin el-Hatîb. doktora tezi, 1423/2002; Saïd b. Sa'd Cum'an el-Umerî. doktora tezi, 1424/2003; Faysal b. Âmir ez-Züveybî. y.lisans tezi, 1424/2003; Faysal b. Suud el-Halîbî. doktora tezi, 1424/2003; İsa b. Muhammed el-Belhîd. doktora tezi, 1424/2003; Abdullah b. Nâsir en-Nâsir. doktora tezi, 1428/2007.
- Gaznevî, Siraceddin Ömer b. İshak b. Ahmed. *el-Ğurretu'l-münife fî tahkiki ba'zı mesâli'l-İmam Ebi Hanife*. ta'lik: Muhammed Zahid el-Kevseri. Kahire: Matbaatu's-Saade, 1370/1950.
- _____. *Kâşifu meâni'l-Bedî' ve beyânu müşkileti'l-menî'*. Süleymaniye Ktp. Hasan Hüsnü Paşa. 531.
- _____. *Şerhu'l-Muğni*. Süleymaniye Ktp. Carullah. 533. thk. Satirya Efendi Zeyn-Muhammed Ahmed Kesuli. Doktora tezi. Ümmülkura Üniversitesi (Mekke), 1406/1985.
- Habbâzî, Ömer b. Muhammed el-Hucendî. *el-Muğni fî usûli'l-fikh*. nşr. Muhammed Mazhar Bekâ. Mekke 1403/1983.
- _____. *Şerhu'l-Muğni fî usûli'l-fikh*. nşr. Muhammed Mazhar Bekâ. Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 1426/2005.
- İbn Ebi'l-İzz el-Hanefî, Ali b. Ali es-Sâlihî. *el-İttiba'*. thk. Muhammed Ataullah Hanif - Asım b. Abdullah el-Karyutî. Amman: Âlemü'l-Kütüb, 1405.
- İbn Emirî Hac, Şemseddin Muhammed b. Muhammed. *et-Takrir ve't-tahbir*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983.
- İbn Habib el-Halebî, Tahir b. Hasen. *Muhtasaru'l-Menâr (Mecmuu müten usuliyye, 2-26)* içinde. nşr. Cemaleddin el-Kasimî. Dimaşk: el-Mektebetü'l-Haşimiyye, ty.
- İbnu'l-Hümmam, Kemaleddin Muhammed b. Abdilvahid es-Sivasî el-İskenderî. *et-Tahrîr fî usuli'l-fikh*. Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1351/1932.
- İbn Kutluboğa, Zeynuddin Kasım b. Kutluboğa. *Hulasatu'l-efkar şerhu Muhtasari'l-Menar*. thk. Hafız Senaullah ez-Zahidî. Beyrut: Daru İbn Hazm, 1424/2003.
- _____. *Risale fî'l-usul*. Ahmed b. Ali el-Meninî'nin (v. 1172) *el-Urfu'n-nâsim şerhu Risaleti Allameti'l-Kasım* adlı eseri içinde. thk. Terhib b. Rebî'an ed-Devserî. y. lisans tezi. Medine İslam Üniversitesi, 1412.
- _____. *Tahrîcu ehâdisi'l-Pezdevî (Usulu'l-Pezdevî ile birlikte)*. thk. Saïd Bekdaş. Beyrut: Daru'l-Beşairi'l-İslamiyye - Medine: Daru's-Sirac, 1436/2014.
- İbnu'r-Rabve el-Konevî, Muhammed b. Ahmed. *Kudsu'l-esrâr fî ihtisari'l-Menâr*. Süleymaniye Ktp. Laleli. 3658. 86a-105b. Eser kısmî olarak tahkik edilmiştir: Perjîn Abdurrahman el-Cumûr. “المنار لناصر الدين القونوي الحنفي (ت 764 هـ) من باب السنة إلى باب الإجماع -دراسة وتحقیق”. *College of Education for Women Journal*. Irak Üniversitesi (el-Câmiatu'l-Irakiiyye), 7/1 (2017), 61-96.
- _____. *el-Mekkî el-Muhtar fî şerhi Kudsi'l-esrâr*. Süleymaniye Ktp. Laleli. 764.

- İbnu's-Sâig ez-Zümürüdü, Abdurrahman b. Muhammed b. Ahmed. *Şerhu'l-Muğni*. Süleymaniye. Ayasofya. 987.
- İbnu's-Şihne, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Muhammed el-Halebi. *Tenvîru'l-Menar*. Müellifin *Nihayetu'n-nihaye fi tahriri takriri'l-Hidaye* adlı eserinin ilk cildi içinde. Süleymaniye Ktp. Âşir Efendi. 108. vr. 8b-20b.
- İbn Tolun, Şemseddin Muhammed b. Ali. *el-Ğurafu'l-aliyye fi teracimi müteahhiri'l-Hanefiyye*. thk. Ali es-Seyyid Abdüllatif. İstanbul: İSAM - Beyrut: İSAM - Daru'r-Reyahîn, 2022 (yayımlanacak).
- Kafiyeci, Muhyiddin Muhammed b. Süleyman el-Bergamavî. *el-Ferah ve's-surûr fi beyani'l-mezahibi'l-erbaati fi'l-usûr* (*Neşatu's-sudur* ile birlikte). thk. Hasan Özer. İstanbul: Daru'l-İrşad, 2011.
- _____. *Neşatu's-sudur fi şerhi'l-Ferah ve's-surûr*. thk. Hasan Özer. İstanbul: Daru'l-İrşad, 2011.
- _____. *el-Vecîzu'n-nizam fi izhari medariki'l-ahkam*. şu makale içinde: Hasan Özer. "Kâfiyeci ve "el-Kitâbü'l-Vecîzü'n-Nizâm fi İzhâri Medâriki'l-Ahkâm" adlı Risalesi". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 9 (2007), 351-377.
- el-Kâmil şerhu's-Şâmil fi'l-usûl*. (müellifi meçhul). Beyazıt Ktp. Beyazıt. 1835.
- Kâkî, Kıvamuddin Muhammed b. Muhammed el-Buhârî. *Câmiu'l-esrâr fi şerhi'l-Menâr*. thk. Fazlurrahman Abdulğafur el-Afganî. Mekke-Riyad: Mektebetu Nizar Mustafa el-Baz, 1426/2005.
- _____. *Bunyânu'l-vusûl fi şerhi'l-usûl li'l-Pezdevî*. Süleymaniye Ktp. Carullah. 486.
- Kirmanî, Kıvamuddin Mesud b. Muhammed. *el-Mukni' fi şerhi'l-Muğni*. thk. Yasir b. Derviş el-Ğamidî. y. lisans tezi. Medine İslam Üniversitesi, 1433/2012.
- Mîrek, Muhammed b. Mübarekşah. *Medaru'l-fihul fi şerhi Menari'l-usûl*. Süleymaniye Ktp. Hekimoğlu Ali Paşa. 302.
- _____. *Dairu'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*. Dâru'l-Kutubi'l-Katariyye. 71.
- Muslihuddin et-Tebrizî, Musa b. Muhammed. *er-Refi' fi şerhi'l-Bedi'*. Süleymaniye Ktp. Yeni Cami. 331 (eserin 2. cildi).
- Müeyyedüddin el-Harizmî el-Kaanî, Mansur b. Ahmed. *Şerhu'l-Muğni*. thk. Muhammed Ferruh Oruç. "Habbâzî'nin el-Muğni fi Usûli'l-Fıkh Adlı Eserine Hârizmî Tarafından Yapılan Şerhin Tahkik ve Tahlili" içinde. y. lisans tezi. Kayseri Erciyes Üniversitesi, 2015.
- Nesefî, Hafızüddin Ebu'l-Berekat Abdullah b. Ahmed. *Keşfu'l-esrar şerhi'l-musannif ale'l-Menar*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- Nukrekar, Abdullah b. Muhammed. *Şerhu'l-Menar*. Süleymaniye Ktp. Laleli. 760.
- _____. *Şerhu't-Tenkîh*. Bayezid Ktp. Veliyyüddin. 967.
- Rükneddin es-Semerkanî, Ubeydullah b. Muhammed. *Camiu'l-usûl fi beyani'l-kavaidi'l-Hanefiyye ve's-Şaftiyye fi usuli'l-fikh*. 2 cilt. thk. İsmet Garibullah Şimşek. İstanbul: İSAM, 1441/2020.
- _____. *Telhisu Câmi'l-usul*. Süleymaniye Ktp. Fatih. 1318. vr. 111b-133b.
- Sığnakî, Hüsameddin Hüseyin b. Ali. *Kitâbü'l-vafti fi usuli'l-fikh*. 5 cilt. thk. Ahmed Muhammed Mahmûd Yemani. Kahire: Dâru'l-Kahire, 1423/2003.
- _____. *el-Kâfi şerhu'l-Pezdevî*. 5 cilt. thk. Fahreddin Seyyid Muhammed Kanet. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1422/2001.
- _____. *et-Tesdîd fi şerhi't-Temhîd li's-Sıgnaki*. thk. Ali Tarık Ziyat Yılmaz. İstanbul: İSAM, 2020.
- Yusuf b. İbrahim el-Vannuğî. *Gayetu't-tahriri'l-cami'*. Süleymaniye Ktp. Carullah. 558.
- _____. *Keşfu's-şevârid şerhu Gayeti't-tahriri'l-cami'*. Mektebetu Muhammed b. Türkî et-Türkî (bu

nûsha, Leiden nüshasına dayanmaktadır) <https://www.alukah.net/library/0/134862/> (22.01.2022).

Zeynuddin İbnü'l-Aynî, Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Şerhu metni 'l-Menar fi usuli 'l-fikh*. thk. Alâ Semir et-Tuhi et-Tavvaf. İstanbul: Daru'l-Beyrutî, 1442/2021.

Çağdaş Araştırmalar

Agitoğlu, Nurullah. “Hicri VIII. Asır Hanefî Usûlcülerinin Bazı Hadis Meselelerine Yaklaşımı: Sadrüşşeria Örneği”. *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/18 (2017/3), 9-22.

_____. “Hanefî Usûlcü Habbâzi'nin (ö. 691/1292) Bazı Hadis Usûlü Konularına Yaklaşımı”. *Türkoloji Araştırmaları*, 12/20 (2017), 53-62.

Arvas, Mehmet Sait. “Hicri VII. Asra Kadar Hanefî Usûlü Bağlamında Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi”. doktora tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, 2018.

Başoğlu, Tuncay. “Eyyübîler ve Memlûkler Dönemi Fıkıh Yazımı”. *İslâm Tetkikleri Dergisi*, 10/1 (2020), 229-332.
_____. *el-Fikhu fi 'l-ahdeyni 'l-Eyyübî ve 'l-Memlûkî – Hasâisu 'r-Te 'lif ve Serdu 'l-Muellefât*. Beyrut: Dâru'r-Reyâhîn, 1443/2021.

_____. “Hicri Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları”. doktora tezi, Marmara Üniversitesi, 2001.

Bedir, Murteza. “The Early Development of Hanafi Usûl al-Fiqh”. doktora tezi, University of Manchester, 1999.
_____. *Buhârâ Hukuk Okulu: Vakıf Hukuku Bağlamında X-XIII. Yüzyıl Orta Asya Hanefî Hukuku Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.

Bekdemir, Sezayi. “Sadrüşşeria es-Sâni'nin Hukukçuluğu (et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh Adlı Eseri Bağlamında)”. doktora tezi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, 2016.

Boynukalın, Mehmet. *Fıkıh Usûlü Alimleri ve Eserleri (III-XIII. Hicri Yüzyıl)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2017.

_____. “Hanefî Usûl Muhtasarlarının Gelişimi: (I) Usûlü'l-Pezdevî ve Hanefî Usûlündeki Yeri”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 30 (2017), 487-526.

_____. “Hanefî Usûl Muhtasarlarının Gelişimi: (II) Hüsameddin el-Ahsiketi'nin el-Müntehab'ı ve Hanefî Usûlündeki Yeri”. *Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/2 (2017), 21-42.

_____. “Hanefî Usûl Muhtasarlarının Gelişimi: (III) Habbâzi'nin Muğni'si ve Hanefî Usûlündeki Yeri”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 31 (2018), 589-609.

_____. “Neşetü Usûli'l Fikhî'l-Hanefî ve Tatavvuru”. *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 35/2 (2008), 27-56.

Çögenli, M. Sadi. “Bâbertî ve “En-Nüketü'z-Zarife fi Tercih-i Mezheb-i Ebi Hanife” Adındaki Risalesi”, *Ekmelüddin Bâbertî'yi Keşif Yolunda I. Ekmelüddin Bâbertî Sempozyumu*, 28-30 Mayıs 2010 içinde, 281-302.

Dokak, Zübeyde Özben. *Maverâünnehir Hanefî Usulünde Sünnet (V.-VIII. Asırlar Çerçevesinde Mukayeseli Bir Yaklaşım)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2020.

Ekmelüddin Baberti'yi Keşif Yolunda: I. Ekmelüddin Baberti Sempozyumu (28-30 Mayıs 2010). ed. Selçuk Coşkun. Bayburt: Bayburt Üniversitesi, 2014.

Esen, Bilal. *Hanefî Usulcülerinde İctihad Teorisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012.

_____. “İctihadda İsalet Meselesi Bağlamında Ebu Hanife ve Hanefî Usulcüler Hakkında İleri Sürülen Görüşlerin Değerlendirilmesi”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 19 (2012), 269-298.

- Günay, Hacı Mehmet. “İbnü’l-Türkmânî, Tâceddin”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibnut-turkmani-taceddin> (03.08.2021).
- Habeşi, Abdullah Muhammed. *Câmiü’ş-şurûh ve’l-havâşî*. Ebudabi: el-Mecmau’s-Sekafi, 1425/2004.
- Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eşarilik - Maturidilik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu, 2019.
- Kaya, Eyyüp Said. “Mezheb İlmi: Kafiyeci’nin Fıkıh İçin Yeni Bir Alt-Disiplin Teklifi”. *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 25/50 (2021/1), 1-44.
- Khanjanov, Shahin. “Memlükler Dönemi Hanefilerinde İctihad ve Taklid Tartışmaları”. doktora tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi, 2021.
- el-Hayrât, Menaf Halid– Yasir Abdülhamid en-Neccar. “Kitabu Cevahiri’l-Efkar ala Muhtasari’l-Menar li’l-Bilbîsî: Tahkik ve Diraseki Mebhasi’l-Emr min Bidayeti’l-Mebhas ila Ahiri Fasli: ve’l-kuffar muhatabun bi’l-iman”. *Mecelletu’l-Buhus ve’d-Dirasâti’ş-Şer’iyye*, 55 (1441), 57-108.
- Heysem Abdulhamid Ali Hazne. *Tatavvuru fikri’l-usulî el-Hanefî: Dirase tarihiyye tahliliyye tatbikiyye*. Amman: Daru’r-Râzî, 1428/2007.
- İnanır, Ahmet. “Ekmeleddin Bâbertî’nin “en-Nüketü’z-Zarîfe fi Tercihî Mezhebi Ebî Hanife” Adlı Risalesinin Metin ve Tercümesi”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 21 (2013), 71-93.
- Kahraman, Abdullah. “Bir İslam Hukukçusu Olarak Ekmelüddin el-Bâbertî”. *Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/2 (2017), 1-20.
- Karataş, Fatih. “Bâbertî’nin el-İnâye Adlı Eserinde Fıkıh Usûlü Tatbiki”. doktora tezi, Erzurum Atatürk Üniversitesi, 2017.
- Koca, Ferhat. “İbn Ebü’l-İz”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-ebul-iz> (16.07.2021).
- Kumbasar, H. Murat. *Bâbertî ile İbn Melek Arasındaki Fikhi Tartışmalar: Tuhfe-Mebarık Özelinde*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2016.
- Muhammed, Kadir Recep. *Bayburtlu Bir Alim: Ekmelüddin Baberti ve Kelam İlmindeki Yeri*. Bayburt: Bayburt Üniversitesi, 2015.
- Oruç, Muhammed Ferruh. “Habbâzî’nin el-Muğni fi Usûli’l-Fıkh Adlı Eserine Hârizmî Tarafından Yapılan Şerhin Tahkik ve Tahlili”. yüksek lisans tezi, Kayseri Erciyes Üniversitesi, 2015.
- Özcan, Tahsin. “Nukrekâr”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/nukrekar> (01.12.2020).
- Özen, Şükrü. “Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası”. Doçentlik Tezi, Marmara Üniversitesi, 2001.
- Özgür, Can. “Memlük-Kıpçak Türkçesiyle Yazılmış Bir Fıkıh Kitabı: Şerhü’l Menâr”. *Devirleri Aydınlatan Meş’ale: İmâm-ı A’zam - Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı, 28-30 Nisan 2015*. haz. Ahmet Kartal – Hilmi Özden. Eskişehir: Eskişehir Osman Gazi Üniversitesi, 2015, 475-479.
- Rıdvanoğlu, Mahmut. “Habbâzî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/habbazi> (01.12.2020).
- Sinanoğlu Mustafa. “Semerkandî, Ubeydullah b. Muhammed”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/semerkandi-ubeydullah-b-muhammed> (10.01.2021).
- Şen, Yusuf. *Osmanlı’da Fıkıh Usulü Anlayışı - Baberti Örneği-*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- Timür, İhsan. “Tahavî’nin Akide Şerhlerinde İtikadi Farklılaşmalar”. doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 2016.
- _____. “Tahavî Akidesi’ne Ehl-i Hadis Yorum: Sadruddin İbn Ebi’l-İz ve el-Akidedü’t-Tahâviyye Şerhi”. *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/2 (2017), 53-72.
- Topal, Şevket - Mehmet Sait Arvas. “Hanefî Usûlündeki Temel Yaklaşımlar (Hicri Altıncı Asrın Ortalarına

- Kadar)”. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13 (2018), 175 – 209.
- Uğur, Seyit Mehmet. “Fıkıh Usûlü Yazımında Memzûc Metot Üzerine Bir İnceleme: İbnü’s-Sââti’nin Nihâyetü’l-Vüsûl’ü Örneği”. *Bilimname: Düşünce Platformu*, 38 (2019/2), 689-724.
- _____. *Hanefilerde Mezhep İçi Tercih ve Usulü*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019.
- Ümütli, Mehmet. “Sadruşşeria’nın Usul Anlayışı ve Hanefî Usul Geleneğindeki Yeri”. doktora tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, 2018.
- Yaran, Rahmi. “Siğnâkî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/signaki> (30.11.2020).
- Yavuz, Yusuf Şevki. “el-Akîdetü’r-Rükniyye”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/el-akidetur-rukniyye> (10.01.2021).

EK-1 MEMLÜKLER DÖNEMİ HANEFİ USULCÜLERİ

	Müellif	Müellifin doğum yeri ve tarihi	Memlük topraklarına geliş yeri ve tarihi ⁶⁶	Vefat yeri ve tarihi
1.	Habbazî	Hucend (Tacikistan) - 629/1232	Dımaşk – 680/1281'den sonra	Dımaşk 691/1292
2.	Rükneddin es-Semerkandî	Semerkand? - ?	Dımaşk - ?	Dımaşk 701/1301
3.	Hüsameddin es-Sıgnakî	Sıgnak? (Kazakistan) - 620 civarı	Dımaşk? - ?	Haleb 714/1314
4.	Şücauddin et-Tarazî et-Türkistanî	Taraz (Kazakistan) – 671/1272	? - ?	Dımaşk 733/1333
5.	Muslihuiddin et-Tebrizî	Tebriz? - ?	Dımaşk - ?	Medine civarı 736/1335
6.	Taceddin el-Farazî	? - ?	?	Kahire 739/1338
7.	Taceddin İbnu't-Türkmânî	Kahire - 681/1283	-	Kahire 744/1343
8.	Alaeddin el-Kudsî	Kudüs? - ?	-	Kudüs 746/1345
9.	Kıvamuddin el-Kirmanî	Kirman – 664/1266	? – 720/1320	Dımaşk 749/1348
10.	Kıvamuddin el-Kakî	Hucend (Tacikistan) - ?	Kahire - ?	Kahire 749/1348
11.	Alaeddin İbnu't-Türkmânî, Ali b. Osman	Kahire - 683/1284. Aslen Mardinli.	-	Kahire 750/1349
12.	Şemseddin İbnu't-Türkmanî	Kahire? - ? Aslen Mardinli.	-	Trablusşam 751/1350 civarı
13.	İbnu'l-Fasîh	Kûfe - 680/1281	Dımaşk – 741 (1340)	Dımaşk 755/1354
14.	Necmeddin et-Tarsusî	Dımaşk/Mizze - 721/1321. Aslen Tarsuslu	-	Dımaşk 758/1357
15.	Emir Katib el-Etkanî	Fârâb/Etkan - 685/1286	ilk gelişi Dımaşk 720/1320	Kahire 758/1357
16.	İbnu'r-Rabve el-Konevî	Dımaşk - 679/1280. Aslen Konyalı.	-	Dımaşk 764/1363
17.	Şihabeddin el-Ayıntabî	Antep? - ?	?	Dımaşk 767/1365
18.	Celâleddin el-Kurlanî	Harizm? (Türkmenistan) - ?	?	Kahire? 767/1365

66 Bir yandaki sütundan da görüleceği üzere Memlük topraklarında doğmuş olanlar (-) işaretiyle gösterilmiştir.

19.	Cemaleddin el-Konevî	Dımaşk - 692 veya 694 / 1293 veya 1294. Aslen Konyalı	-	Dımaşk 770/1369
20.	Siraceddin Ömer el-Gaznevî	Gazne (Afganistan) - 704/1304	Mekke (hac için) ?; Kahire 740 (1339) yılından önce	Kahire 773/1372
21.	Müeyyedüddin el-Harizmî el-Kaanî	Harizm (Türkmenistan) - ?	Mekke - ?	Mekke 775/1373
22.	İbnu's-Sâiğ ez-Zümürüddî	Kahire - 704/1304	-	Kahire 776/1375
23.	Nukrekar, Abdullah b. Muhammed	Nişabur? - 706/1306?	Kahire - ?	Dımaşk 776/1375
24.	Mîrek, Muhammed b. Mübarekşah	Buhara? - ?	Kahire? - ?	Kahire 784/1382
25.	Ekmeleddin el-Babertî	Bayburt? – 710/1310'dan sonra	Halep – 740'tan önce	Kahire 786/1384
26.	Celaleddin et-Tebbanî	Tire (İzmir)? - ?	?	Kahire 793/1391
27.	İbn Habib el-Halebî	Dımaşk veya Halep - 710/1310	-	Halep 808/1405
28.	Ebu'l-Velîd İbnu's-Şihne	Halep - 749/1348	-	Halep 815/1412
29.	Yusuf b. İbrahim el-Vannuğî el-Mağribî	Kuzey Afrika/? - ?	Dımaşk? - ?	Dımaşk 839/1435 sonrası
30.	İbnu'z-Ziya el-Mekkî es-Saganî	Mekke - 789/1387	-	Mekke 854/1450
31.	Bedreddin el-Aynî	Antep - 762/1361	Halep -?	Kahire 855/1451
32.	İbn Mevlanazade, Sıbtu'l-Aksarayî	? - ?	?	Mekke 859/1455
33.	İbnu'l-Hümmam	İskenderiye - 790/1388. Aslen Sivaslı.	-	Kahire 861/1457
34.	Zeynuddin el-Hümmamî el-Makdisî	? - ?	-	Kahire 873/1469
35.	İbn Kutluboga	Kahire - 802/1399	-	Kahire 879/1474
36.	Muhyiddin el-Kafiyeci	Bergama - 788/1386	Dımaşk 830/1427	Kahire 879/1474
37.	İbn Emiri Hac	Halep - 825/1422	-	Halep 879/1474
38.	Seyfeddin el-Bektemurî	? - ?	?	Kahire 881/1477

39.	Ebu'l-Fazl İbnu's-Şihne	Halep - 804/1402	-	Kahire 890/1485
40.	Mansur b. Ebi'l-Hayr el-Bilbisî	Bilbis (Mısır) - ?	-	Kahire? - 9./15. yy. sonları
41.	Zeynuddin İbnu'l-Aynî	? - ?	-	Dımaşk 893/1488
42.	Bedreddin el-Mahallî	? - ?	-	Kahire 896/1491
43.	Seriyüddin İbnu's-Şihne	Halep - 851/1448	-	Halep 921/1515

EK 2: MEMLÜKLER DÖNEMİ HANEFİ ALİMLERİNİN USUL ESERLERİ

Kısaltmalar: KZ: Kaynaklarda zikrediliyor; Tez: Lisansüstü tez çalışması dahilinde tahkik edildi; Tahkik: Tahkik ediliyor

	Eser⁶⁷	Müellif	Yazıldığı Yer ve Tarih	Eserin durumu
1.	<i>el-Muğni fi usulî'l-fikh</i>	Habbazî (v. 691/1292)	Dımaşk? – 686/1288'den önce ⁶⁸	Matbu
2.	<i>Şerhu'l-Muğni</i>	Habbazî	Dımaşk? – 686/1288'den önce	Matbu
3.	<i>Camîu'l-usûl fi kavaidi'l-Hanefiyye ve 'ş-Şafiyye</i>	Rükneddin es-Semerkandî (v. 701/1301)	Dımaşk - 695'ten önce ⁶⁹	Matbu
4.	<i>Telhisu Camii'l-usûl</i>	Rükneddin es-Semerkandî	Dımaşk - 695'ten sonra	Tahkik
5.	<i>el-Kâfi fi şerhi Usûli'l-Pezdevî</i>	Hüsameddin es-Sıgnakî (v. 714/1314)	Haleb – 704/1304 ⁷⁰	Matbu
6.	<i>Tabıratu'l-esrar fi şerhi'l-Menar</i>	Şücauddin et-Tarazî (v. 733/1333)	Dımaşk? - ?	KZ
7.	<i>Menazilu ehli'l-ictihad</i>	Şücauddin et-Tarazî	Dımaşk? - ?	KZ
8.	<i>er-Reft' fi şerhi'l-Bedi'</i>	Muslihuddin et-Tebrizî (v. 736/1335)	Dımaşk veya Kahire? - ?	Tez
9.	<i>Mukaddime fi usûli'l-fikh</i>	Taceddin el-Farazî (v. 739/1338)	Kahire? - ?	KZ
10.	<i>Ta'lika ale'l-Mahsûl (Karâfî'nin Mahsûl şerhi üzerine)</i>	Taceddin İbnü't-Türkmânî (v. 744/1343)	Kahire? - ?	KZ
11.	<i>Şerhu Müntehabi (Muhtasari)'l-Bâcî</i>	Taceddin İbnü't-Türkmânî	Kahire? - ?	KZ

67 Bu eserlerden mevcut olanların künye bilgileri için makalenin kaynakça kısmına, tez kapsamında çalışılanlar için metnin ilgili yerlerine bakınız.

Bu listede söz konusu alimlerin Memlûk coğrafyasında yazdığı eserlere yer verilmiştir. Bu sebeple Sıgnakî'nin Orta Asya'da iken yazdığı *el-Vaî şerhu'l-Müntehab* adlı eseri listeye alınmamıştır. Bu eseri, biri 692 yılı Safer ayında Kelabaz'da (Buhara'nın bir semti/mahallesi), diğeri 693 yılı Zilhicce ayında Harizm şehrinde olmak üzere öğrencilerine iki defa imla etmiştir. Bk. Sıgnakî, *el-Vaî*, muhakkıkın inceleme kısmı, 1/101. Benzer şekilde, Iraklı Hanefilerden İbnü'l-Fasîh (v. 755/1354), Bağdat'ta Mustansırıyye Medresesi'nde ders vermiş, 741'de Dımaşk'a gidip yerleşmiştir. Usule dair *Nazmu Menari'l-envâr* ve onun şerhi olan *Şerhu'l-Envar fi nazmi Menari'l-envar*'ı büyük ihtimalle Bağdat'da iken 730 yılı civarında telif ettiği için listede yer verilmemiştir. Yine Emir Katib el-Etkânî'nin Tüster şehrinde, 716/1316'da tamamladığı *et-Tebyin şerhu'l-Müntehab* adlı eseri de böyledir.

68 Habbazî'nin *Şerhu'l-Muğni*'sinin günümüze ulaşan bir nüshası, 686 yılı Zilhicce ayında (Ocak 1288) istinsah edilmiştir.

69 Eserin elimizdeki en eski tarihli nüshası (Murad Molla, 641), müellif hayattayken 695 yılı Cemaziyelevvel ayında istinsah edilmiştir. Bk. *Câmiu'l-usul*, inceleme kısmı, 28.

70 Eseri 18 Cemaziyelevvel 704 (1304) tarihinde tamamladı. Bk. *el-Kâfi*, muhakkıkın inceleme kısmı, 1/73; *Tesdid*, muhakkıkın (Türkçe) inceleme kısmı, 1/31, 32.

12.	<i>Ta'lik alâ Mukaddimete İbni'l-Hâcib</i>	Taceddin İbnu't-Türkmânî	Kahire? - ?	KZ
13.	<i>Ta'lika ale'l-Müntehab (li'l-Ahsikesî)</i>	Taceddin İbnu't-Türkmânî	Kahire? - ?	KZ
14.	<i>Şerhu'l-Muğni</i>	Alaeddin el-Kudsî (v. 746/1345)	Kudüs? - ?	KZ
15.	<i>el-Mukni' fi şerhi'l-Muğni</i>	Kıvamuddin el-Kirmanî (v. 749/1348)	Kahire - 1-18 Receb 724 (1324)	Tez
16.	<i>Keşfu'l-Kâşifi'z-zihni(el-mudni) fi şerhi'l-Muğni</i>	Kıvamuddin el-Kirmanî	Kahire? - ?	KZ
17.	<i>Camiu'l-esrar fi şerhi'l-Menar</i>	Kıvamuddin el-Kakî (v. 749/1348)	Kahire? - ?	Matbu
18.	<i>Bunyanu'l-vusûl fi şerhi'l-usûl li'l-Pezdevi</i>	Kıvamuddin el-Kakî el-Buharî	Kahire - 730 -741 arası bir tarihte	Tez
19.	<i>Mukaddime fi usûli'l-fikh (diğer adıyla: es-Sa'diyye (el-Ma'den) fi usûli'l-fikh)</i>	Alaeddin İbnu't-Türkmânî (v. 750/1349)	Kahire - ?	KZ
20.	<i>el-Kâşifu'z-zihni(el-mudni) fi şerhi'l-Muğni</i>	Şemseddin İbnu't-Türkmânî (v. 751/1350 civarı)	? - ?	KZ
21.	<i>Ref'u'l-külfe ani'l-ihvan fi zikri ma kuddime fihi'l-kiyas ale'l-işihsan</i>	Necmeddin et-Tarsusî (v. 758/1357)	Dımaşk - ?	KZ
22.	<i>eş-Şamil şerhu usûli'l-Pezdevi</i>	Etkânî (v. 758/1357) ⁷¹	Kahire – 752/1351 - 758/1357	Tez
23.	<i>eş-Şamil fi'l-usûl</i>	? (v. 760/1359 civarı)	? 760'dan önce	Mahtut
24.	<i>el-Kâmil şerhu's-Şamil fi'l-usûl</i>	? (v. 760/1359 civarı)	? 760'dan önce	Mahtut
25.	<i>Kudsu'l-esrar fi'htisâri'l-Menar</i>	İbnu'r-Rabve el-Konevî (v. 764/1363)	Kudüs – 756 veya daha önce	Matbu ⁷²
26.	<i>el-Mekkî el-Muhtar fi şerhi Kudsi'l-esrar</i>	İbnu'r-Rabve el-Konevî	Mekke – 756 yılı, Şevval'in başı ile Zilhicce'nin başı arası	Tez
27.	<i>Fethu'l-mucni şerhu'l-Muğni</i>	Şihabeddin el-Ayıntabî (v. 767/1365)	Dımaşk - 737	Tez
28.	<i>eş-Şafi şerhu usûli'l-Pezdevi</i>	Celâleddin el-Kurlanî (v. 767/1365)	? - ?	Tez

71 Etkânî'ye *Şerhu Takvimi'l-Edille* adlı bir eser daha nispet edilir. Ancak bu bir şerh olmayıp, daha çok onun *Takvimu'l-edille*'nin kenarına düştüğü notlardan ibaret görünmektedir. Bu sebeple listeye alınmamıştır.

72 Eser kısmî olarak tahkik edilip makale halinde neşredilmiştir.

29.	<i>Şerhu'l-Müntehi ale'l-Muğni</i>	Cemaleddin el-Konevî (v. 770/1369)	? - ?	KZ
30.	<i>el-I'caz fi'l-itiraz ale'l-edilleti's-şer'iyye</i>	Cemaleddin el-Konevî	? - ?	Mahtut
31.	<i>Muhtasar fi usûli'l-fikh</i>	Cemaleddin el-Konevî	? - ?	KZ
32.	<i>Kâşifu meâni'l-Bedi' (l'ibni's-Saati')</i>	Siraceddin Ömer el-Gaznevî (v. 773/1372)	Kahire - 764	Tez
33.	<i>Şerhu'l-Muğni</i>	Siraceddin Ömer el-Gaznevî	? - 759 veya daha önce	Tez
34.	<i>Şerhu'l-Menar</i>	Siraceddin Ömer el-Gaznevî	? - ?	KZ
35.	<i>el-Levami' fi şerhi Cem'i'l-cevami' (natamam)</i>	Siraceddin Ömer el-Gaznevî	? - ?	KZ
36.	<i>Şerhu'l-Muğni</i>	Müeyyedüddin el-Harizmi (v. 775/1373)	? - ?	Tahkik
37.	<i>Şerhu'l-Menar</i>	Nukrekar, Abdullah b. Muhammed (v. 776/1375)	? - ?	Tez
38.	<i>Şerhu'l-Tenkîh</i>	Nukrekar	? - 771	Mahtut
39.	<i>Şerhu'l-Muğni</i>	İbnu's-Sâiğ ez-Zümürüdü (v. 778/1376)	? - ?	Tez
40.	<i>Medaru'l-fuhul fi şerhi Menari'l-usûl</i>	Mîrek, Muhammed b. Mübarekşah (v. 784/1382)	? - ?	Tez
41.	<i>Dairu'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl (Medaru'l-fuhul'un ihtisarı)</i>	Mîrek	? - ?	Matbu
42.	<i>et-Takrîr alâ Usûli'l-Pezdevî</i>	Babertî (v. 786/1384)	Kahire - ?	Matbu
43.	<i>er-Rudud ve'n-nukud</i>	Babertî	Kahire - ?	Matbu
44.	<i>el-Envar fi şerhi'l-Menar</i>	Babertî	Kahire - 769 veya daha önce	Mahtut
45.	<i>Minhacu's-şeria (Menar şerhi)</i>	Celaleddin et-Tebbanî (v. 793/1391)	? - ?	Mahtut
46.	<i>Ta'lika ala Usûli'l-Pezdevî (natamam)</i>	Celaleddin et-Tebbanî	? - ?	KZ
47.	<i>Şerhu Muhtasari İbni'l-Hacib</i>	Celaleddin et-Tebbanî	? - ?	KZ
48.	<i>Risale fi'l-fark beyne'l-farzi'l-ameli ve'l-vacib</i>	Celaleddin et-Tebbanî	? - ?	KZ
49.	<i>Muhtasaru'l-Menar</i>	İbn Habîb el-Halebî (v. 808/1405)	? - ?	Matbu

50.	<i>Kitab fi'l-usûl?</i>	Ebu'l-Velid İbnu's-Şihne (v. 815/1412) ⁷³	? - ?	KZ
51.	<i>Şerhu'l-Menar</i> (Arapça-Türkçe)	Mukbil b. Abdullah (v. 9./15. yüzyılın ilk çeyreği?)	Kahire - ?	Mahtut
52.	<i>Gayetu't-tahriri'l-cami' (Fusûlu'l-bedai'nin ihtisarı)</i>	Yusuf b. İbrahim el-Vannuği (v. 839/1435 sonrası)	? - 832	Mahtut
53.	<i>Keşfu's-şevarid (Gayetu't-tahrir'in şerhi)</i>	Yusuf b. İbrahim el-Vannuği	? - 838	Tez
54.	<i>Şerhu Usûli'l-Pezdevî</i>	İbnu'z-Ziya el-Mekki es-Saganî (v. 854/1450)	? - ?	KZ
55.	<i>Şerhu'l-Menar</i>	Bedreddin el-Aynî (v. 855/1451)	Kahire - ?	KZ
56.	<i>Haşiye alâ Bedî'n-nizam</i> (natamam)	İbn Mevlanazade, Sibtu'l-Aksarayî (v. 859/1455)	? - ?	KZ
57.	<i>et-Tahrîr</i>	İbnu'l-Hümmam (v. 861/1457)	Kahire – 851 öncesi (son hali 861)	Matbu
58.	<i>Şerhu Bedî'n-nizâm</i>	İbnu'l-Hümmam	Kahire - ?	KZ
59.	<i>Şerhu't-Tahrir</i> (natamam)	Zeynuddin el-Hümmamî (v. 873/1469)	? - ?	KZ
60.	<i>Tahrîcu ehâdisi'l-Pezdevî</i>	İbn Kutluboğa (v. 879/1474)	Kahire - ?	Matbu
61.	<i>Hulasatu'l-efkar şerhi Muhtasari'l-Menar</i>	İbn Kutluboğa	Kahire - ?	Matbu
62.	<i>Haşiye alâ Şerhi'l-Menar</i> (İbn Melek)	İbn Kutluboğa	Kahire - ?	Mahtut
63.	<i>Risale fi'l-usûl</i>	İbn Kutluboğa	Kahire - ?	Tez ⁷⁴
64.	<i>Haşiye alâ Şerhi't-Tenkih</i> (Nukrekar)	İbn Kutluboğa	Kahire - ?	KZ
65.	<i>Şerhu'l-Varakat</i>	İbn Kutluboğa	Kahire - 821	KZ
66.	<i>Ecvibe an itirazâtî'l-İzz İbn Cemaa</i>	İbn Kutluboğa	Kahire - ?	KZ
67.	<i>el-Ferah ve's-surûr fi beyâni'l-mezâhibi'l-erbaati fi'l-usûr</i>	Muhyiddin el-Kafiyeci (v. 879/1474)	Kahire - 866/1462	Matbu



73 Ayrıca *el-Elfiyye fi'l-ulumi'l-aşere* adlı on ilim dalını manzum olarak anlattığı eserinde usul de yer alır. Bilgi için bk. Şükrü Özen, “İbnü's-Şihne, Ebü'l-Velid”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibnu-sihne-ebul-velid> (04.08.2021). Eserin bazı bölümleri çeşitli mecmualarda *Ukûdü'l-cevâhir ve's-seb'u'z-zevâhir* adıyla kayıtlıdır (bu ikincisinde usul kısmı için bk. Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, 2743, 57a-60a).

74 Ahmed b. Ali el-Menini'nin (v. 1172) şerhi *el-Urfu'n-nâsim şerhu Risaleti Allameti'l-Kasım* içinde. Menini'nin bu eseri yüksek lisans tezi olarak çalışılmıştır.

68.	<i>Neşatu's-sudur fi şerhi'l-Ferah ve ş-Surur</i>	Kafiyeci	Kahire - 867/1463	Matbu
69.	<i>el-Vecizu'n-nizam fi izhari medariki'l-ahkam</i>	Kafiyeci	Kahire - ?	Matbu
70.	<i>et-Takrir ve't-tahbir fi şerhi't-Tahrir</i>	İbn Emiri Hac (v. 879/1474)	Haleb – 877 (tebyizi)	Matbu
71.	<i>Şerhu'l-Menar</i>	Seyfeddin el-Bektemuri (v. 881/1477)	? - ?	KZ
72.	<i>Tenvîru'l-Menar</i>	Ebu'l-Fazl İbnu'ş-Şihne (v. 890/1485)	? - ?	Mahtut
73.	<i>Cevahiru'l-efkar fi şerhi Muhtasari'l-Menar</i>	Mansur b. Ebi'l-Hayr el-Bilbisî (v. ?)	? - ?	Tez
74.	<i>Şerhu'l-Menar</i>	Zeynuddin İbnu'l-Aynî (v. 893/1488)	Dımaşk? - 868	Matbu
75.	<i>Şerh alâ hutbeti'l-Menar (İbn Melek)</i>	Bedreddin el-Mahallî (v. 896/1491)	? - ?	KZ
76.	<i>Şerhu Cem'i'l-cevâmi'</i>	Seriyyüddin İbnu'ş-Şihne (v. 921/1515)	? - ?	KZ

Muhaddis Bir Kelâmcı: Şemseddîn el-Kirmânî ve el-Mevâkıf Şerhi (Bilgi ve Nazar Bahsi Özelinde Bir Değerlendirme)*

A Muhaddith Theologian: Shamsaddîn al-Kirmânî and His Commentary on al-Mawâqif (A Study on the Subject of Knowledge and Reasoning)

Bilal Taşkın¹ , Muhammet Emin Efe² 



*Bu makalenin özeti, 28-29 Eylül tarihlerinde İstanbul Üniversitesi'nde düzenlenen *Memlûkler Dönemi İlim Geleneği-I XIII. – XIV. Yüzyıllar Sempozyumu* adlı kongrede sözlü bildiri olarak sunulmuştur.

¹(Dr. Öğr. Üyesi), Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Kelâm Anabilim Dalı, Çanakkale, Türkiye

²(Arş. Gör.), Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Kelâm Anabilim Dalı, Çanakkale, Türkiye

ORCID: B.T. 0000-0001-7253-0623;
M.E.E. 0000-0002-2531-8950

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Bilal Taşkın,
Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Kelâm Anabilim Dalı, Çanakkale, Türkiye
E-posta: m.taskinbilal@gmail.com

Başvuru/Submitted: 24.11.2021

Revizyon Talebi/Revision Requested:
20.12.2021

Son Revizyon/Last Revision Received:
21.12.2021

Kabul/Accepted: 23.12.2021

Atıf/Citation: Taşkın, Bilal & Efe, Muhammet Emin. Muhaddis Bir Kelâmcı: Şemseddin el-Kirmânî ve el-Mevâkıf Şerhi (Bilgi ve Nazar Bahsi Özelinde Bir Değerlendirme). *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 12/1, (Mart 2022): 93-106.
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2021.1027739>

ÖZ

İslam düşünce tarihinde gelişen ilmi disiplinlerden hadis ve kelâm ilimleri bazı durumlarda birbiriyle çatışabilecek iki farklı yöneme sahiplerdir. Kelâm, dini akıl üzerinden temellendirmeyi hedeflerken, hadis ilmi Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hadislerini ve sünnetini dinî anlayışın merkezine oturtmaktadır. Bu durum, düşünce geleneğimizde kelâmcılar ve hadisçiler arasında belli ölçüde ayrışmaların yaşanmasına neden olmuştur. Bu minvalde bu çalışmanın temel sâiki, adı geçen her iki disiplinin esasta birbirlerine karşıt olup olmadıklarını ve çatışmanın/ayrışmanın kaçınılmaz olup olmadığını sorgulamaktır. Çalışmada bu sorgulama meşhur bir muhaddis ve aynı zamanda bir kelâmcı olan Şemseddin el-Kirmânî üzerinden yapılmıştır. Kirmânî, hayatının büyük bir kısmını İlanlılar ile Muzafferiler arasında hâkimiyet mücadelesine sahne olan Horasan bölgesinde ve Timur güçleri ile Memlûkler arasında denge politikası uygulayan Celâyirîlilerin hâkim oldukları Bağdat'da geçirmiş, bunun dışında Mekke ve Şam gibi önemli ilim merkezlerine seyahatler düzenlemiştir. Çalışmanın esas amacı, Kirmânî'nin muhaddis ve kelâmcı kimliklerinin, bilgi meselesinde bir uyumsuzlığa ve uzlaşmazlığa yol açıp açmadığını gözlemlemektir. Bu gözlem için onun, Adudüddin el-İcî'nin meşhur kelâm kitabı *el-Mevâkıf* üzerine kaleme aldığı *el-Kevâşif* adlı şerhi seçilmiştir. İlaveten ilgili görülen hususlarda Kirmânî'nin *Sahih-i Buhârî* şerhi olan *el-Kevâkibü'd-derârî* adlı eserine de müracaat edilmiştir. Görebildiğimiz kadarıyla Kirmânî doğru bilgiye ulaşmanın yollarında ve bilginin temellendirilmesinde genel anlamda kelâmcılardan farklı düşünmemekte ve hadis ile kelâmın yöntemlerinin çatıştığına ilişkin bir iddia ileri sürmemektedir. Bu durum mezkûr disiplinler arasında çatışmanın zorunlu olmadığı ve her iki disiplinin birbiri destekleyebilecek şekilde yorumlanabileceği şeklindeki kanaati desteklemektedir. Çalışmada ayrıca Kirmânî'nin *el-Mevâkıf* şerhinin kısaca tanıtılması hedeflenmiştir. .

Anahtar Kelimeler: Hadis, Kelâm, Şemseddin el-Kirmânî, el-Mevâkıf, el-Kevâşif

ABSTRACT

The disciplines of hadith and kalâm, which are among the disciplines that have developed in the history of Islamic thought, have two different methods that are likely to conflict with each other in some cases. While kalâm aims to base religion on reason, hadith places the sunnah of the Prophet (s.a.v) at the center of religious understanding. In this respect, the main motivation of this study is to question whether these two disciplines are essentially opposite to each other and whether conflict is inevitable. In the study, this inquiry was made through Shamsaddin al-Kirmânî, a famous muhaddith and also a theologian. The main purpose of the study is to observe whether al-Kirmânî's identity as a muhaddith and a theologian lead to a disagreement on the issue of knowledge. For this observation we chose his commentary named al-Kawâshif, which was written on the famous theological book of Adududdin al-İjî, *al-Mawâkqif*. In addition, we have been consulted to al-Kirmânî's work called al-Kawâkib al-Darârî, which is the commentary of *Sahîh al-Bukhârî*. As far as we can see, al-Kirmânî does not think differently from the theologians in general in the ways of reaching the right knowledge and in the demonstration of knowledge and does not make any claim that the methods of hadith and kalam conflict with each other. This situation supports the opinion that conflict between the aforementioned disciplines are not necessary and that both disciplines can be interpreted in a way that supports each other. In the study, we also aimed to introduce al-Kirmânî's commentary on *al-Mawâkqif* briefly.

Keywords: Hadith, Kalâm, Shamsaddin al-Kirmânî, al-Mawâkqif, al-Kawâshif

EXTENDED ABSTRACT

The disciplines of hadith and kalâm, which are among the disciplines developed in the history of Islamic thought, have two different methods, which are likely to conflict in some cases. While kalâm aims to base religion on reason, hadith places the sunnah of the Prophet (s.a.v) at the center of religious understanding. In this respect, the primary motivation of this study is to question whether these two disciplines are essentially opposite to each other and whether a conflict is inevitable. The study examines this through Shamsaddin al-Kirmânî, a famous muhaddith, and theologian. The study's direct purpose is to observe whether al-Kirmânî's identity as a muhaddith and a theologian leads to a disagreement on the issue of knowledge. For this observation, we chose his commentary named *al-Kawâshif*, which was written on the famous theological book of Adududdin al-İjî, *al-Mawâkqif*. In addition, we have consulted to al-Kirmânî's work called *al-Kawâkib al-darârî*, which is the commentary of *Sahîh al-Bukhârî*. As far as we can see, al-Kirmânî does not think differently from the theologians in general in reaching and demonstrating the proper knowledge and does not claim that the methods of hadith and kalâm conflict with each other. That supports the opinion that conflict between the disciplines mentioned above is unnecessary and that both disciplines can be interpreted in a way that supports each other. In the study, we also aimed to introduce Kirmânî's commentary on *al-Mawâkqif* briefly.

This study consists of three parts. The first part briefly presents al-Kirmânî's intellectual journey. Accordingly, born in one of the towns of Kerman city of Iran, al-Kirmânî later read al-İjî's works and was impressed by him. He went to Shiraz to take lessons from İjî, and after taking lessons from İjî for about ten years, he commented on many of his works. One of these

commentaries is *al-Kawāshif*, which is a commentary on al-Ījī's *al-Mawāḳqif*. After leaving his teacher al-Ījī, he goes to Damascus, Egypt, and Hejaz. Ultimately, he goes to Baghdad, where he had stayed for the rest of his life and died there on 786/1384. During his stay in Egypt, al-Kirmānī received the license of *Sahīh al-Bukhārī* from the famous hadith scholar Nasīruddin al-Fārūkī.

The second part of the study provides information about *al-Kawāshif*, which is the commentary of *al-Mawāḳqif*. al-Kirmānī said that he wrote an essential part of the commentary while his teacher was alive and under his supervision. al-Kirmānī's commentary is the first of *al-Mawāḳqif*'s three essential commentaries. The other two are the commentaries written by Sayfaddin Ahmad al-Abharī (d. 800/1397) and Sayyid Sharīf al-Jurjānī (d. 816/1413), who were also students of al-Ījī. al-Kirmānī says in the commentary that his primary purpose is to explain the statements of his teacher. According to him, *al-Mawāḳqif* is a valuable book, but it isn't easy to use without an explanatory assistant.

The third part of the study examines whether al-Kirmānī, as a muhaddith, thought that the main principles of the discipline of hadith conflicted with the fundamental propositions of kalām. As far as we can see, al-Kirmānī, as a muhaddith, does not have any different opinions or original thoughts compared to al-Ījī concerning his understanding of knowledge. It also seems that he follows the footsteps of his teacher for the basic principles of kalām. That shows, according to them, the conflicts between the disciplines of kalām and hadith are not necessary; on the contrary, the rational formation of kalām has a vital role in understanding the basic texts of religion. Al-Kirmānī also says that the basic texts of religion should be interpreted when they contradict the clear principles of reason. In conclusion, although it is a fact that some theologians and muhaddiths in the history of Islamic thought differed due to the difference in method, both disciplines can be evaluated in a complementary manner.

Giriş:

İslam ilimleri, konuları (*mevzû*) ve meseleleri itibarıyla birbirinden farklı yapıya sahiplerdir. Bu farklılık söz konusu ilimler arasında temel bir karşıtlığı ima etmez. Bununla birlikte bazı disiplinlerin bilgiyi doğrulama yöntemleri arasında bir karşıtlık bulunduğu düşünülebilir. Burada özellikle hadis ile kelâmın yöntemleri arasında, İslam düşüncesinin gelişim süreci içerisinde varlığını sürdüren ve “ehl-i hadis” ile “ehl-i rey” şeklinde iki düşünce biçiminin gelişmesine neden olan karşıtlığı ya da karşıtlık şeklinde görünen şeyi kastediyoruz. Akıl ile naklin çatışması probleminin kelâmın bilgi bahislerinde özellikle ele alındığını göz önünde bulundurduğumuzda, “karşıtlık” olarak ifade ettiğimiz şeyin büsbütün temelsiz olduğunu söylemek pek mümkün görünmemektedir. Böyle bir karşıtlık durumunda iki akıl ya da nakil yöntemlerinden birini tercih edip diğerini reddetmek mümkün olduğu gibi –ki bu yolu benimseyen ekol ve ilim adamları İslam düşünce tarihinde azımsanmayacak kadar çoktur– her iki yöntemi mezcederek ne aklı ne de dinî metinleri reddetmeden makul bir ölçüde yorumlamak da mümkündür. *Sahîh-i Buhârî*’nin meşhur şârihleri arasında yer alan Şemseddîn el-Kirmânî bu yollardan ikincisini tercih etmiş görünmektedir. Buhârî şârihi olmasının yanı sıra dil, usûl, ahlak felsefesi ve kelâm gibi teorik disiplinler üzerine de eserler kaleme alan Kirmânî, kelâmın akli yöntemi ile hadisin nakil merkezli din yorumunu kendi bağlamlarında kullanan ilim adamları arasında yer almaktadır. Bunu söylememize imkân veren şey, Kirmânî’nin özellikle *el-Mevâkıf* şerhinde akıl ile nakil arasında takındığı dengeli tutumudur. Çalışmanın esas maksadı, bu tutumu incelemek ve Kirmânî’nin muhaddis kimliğinin kelâmın bilgi anlayışının yorumlanmasında olumlayıcı ya da olumsuzlayıcı bir etkisinin olup olmadığını ortaya koymaktır. Çalışma, onun *el-Mevâkıf* şerhinin bilgi bahsi ile sınırlı tutulmuştur. Bununla beraber konu ile ilişkisi çerçevesinde Kirmânî’nin diğer eserlerine de müracaat edilmiştir. Çalışmamız üç başlıktan oluşmaktadır. Birinci başlık altında Kirmânî’nin kısaca ilmî serüveni, ikinci başlıkta *el-Mevâkıf* şerhi incelenecek, üçüncü başlıkta ise bu şerhi bağlamında “bilgi”ye dair özgün yaklaşımları ve katkıları tespit edilmeye çalışılacaktır.

I. Şemseddîn el-Kirmânî

Tam adı Muhammed b. Yusuf b. Ali el-Kirmânî olan Şemseddîn el-Kirmânî, oğlu Takıyyüddîn Yahya İbnü’l-Kirmânî’nin (ö. 833/1430), babasının hayatına ilişkin kaleme aldığı kısa biyografide verdiği bilgilere göre, 711/1317’de Kirman’ın bir nahiyesi olan Künibân’da doğmuş, ilk eğitimini babası Bahâüddîn Yusuf’tan almış ve olgunluk çağına erince Kirman’a giderek oradaki ilim adamlarından ders okumuştur. Sonrasında Adudüddîn el-Îcî’nin (ö. 756/1355), İbn Hâcib’e ait *Münteha’s-sül ve’l-emel* adlı eseri üzerine kaleme aldığı şerhi okuyunca İcî’ye olan alakası artmış ve babasının iznini alarak İlhanlılar yönetimindeki Şiraz’a gitmiştir. Şiraz’da İcî’den on iki yıl tahsil gören Kirmânî hocasının birçok eserini doğrudan kendisinden okumuş ve bazılarını şerh etmiştir –ki kendisinin de belirttiği üzere *el-Mevâkıf* da bunlar arasında yer

almaktadır.¹ Daha sonra, Kirmânî, Şiraz'da çıkan bir savaş nedeniyle, muhtemelen Muzafferîler Şiraz'ı kuşattıktan sonra, hocası İcî'nin gizlice memleketine gitmesi üzerine (754/1353), önce Bağdat'a, akabinde Memlükler yönetimindeki Şam'a ve Mısır'a yolculuk etmiştir. Kirmânî'nin Şam'daki ilmî faaliyetleri ile ilgili bir veriye rastlayamadık. Ancak kaynakların verdiği bilgiye göre Mısır'da bir süre kalmıştır.² İbnü'l-Kirmânî onun 755/1354'te Mısır'a ulaştığını belirtir.³ Kirmânî Kahire'nin Ma'ziyye bölgesinde Ezher Camii'nde Nâsiruddîn Muhammed b. Muzaffer el-Fârûkî'den⁴ (ö. 761/1359) kıraat tariki ile *Sahîh-i Buhârî* icazeti almış⁵ ve sonrasında Mısır Sultanı Melik Salih'in ve veziri Emir Şeyhün'un, Kahire'de kalması yönündeki talebini reddederek haccetmek maksadıyla Mısır'dan ayrılmıştır. Kirmânî hac vazifesini ifa ettikten sonra Bağdat'a dönmüş ve yaklaşık otuz yıl, kısmen Memlük etkisinde kalan Celâyir Sultanlığı yönetimindeki Bağdat'ta⁶ kalmıştır. Bağdat'ta hayatını idame ettirirken muhtemelen birçok kez hacca gitmiş olan Kirmânî 785/1383'te çıktığı son hac seferini tamamladıktan sonra dönüş yolculuğunda 16 Muharrem 786'da (10 Mart 1384) vefat etmiş ve naaşı Bağdat'a getirilerek Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin kabrinin yanına defnedilmiştir.⁷ Kaynaklarda yer almasa da Kirmânî İsfahan'da da bulunmuştur. Zira o *el-Kevâkib*'de Hz. Peygamber'i (s.a.v.) İsfahan'da iken rüyasında gördüğünü söylemiştir.⁸

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Kirmânî, hocası İcî'nin *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-keîâm, el-Mevâkıf* in muhtasarı *el-Cevâhîr fî usûli'l-keîâm, Ahlâk-ı 'Adudiyye*⁹ ile me'ânî ve beyân

- 1 Takıyyüddîn Yahya İbnü'l-Kirmânî, *Mecma' u'l-Bahreyn ve cevâhiru'l-hayreyn* (Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Mektebetü'l-mahtûtât, 128), 3; Şemseddîn Muhammed b. Yusuf el-Kirmânî, *el-Kevâşif fî şerhi'l-Mevâkıf* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1685), 1b; İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Düreru'l-kâmine fî a'yânî'l-mi'eti's-sâmine*, thk. Muhammed Abdülmuîd (Saydarâbâd: Meclisü dâirati'l-maârifî'l-Osmâniyye, 1972), 6/66; Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fî mevzû'âti'l-'ulûm* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1985), 1/196.
- 2 İbnü'l-Kirmânî, *Mecma' u'l-Bahreyn*, 3b; Askalânî, *ed-Düreru'l-kâmine*, 1972, 6/66; Celâleddîn es-Suyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât fî tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât* (Lübnan: Mektebetü'l-asriyye, ts.), 1/279; Tahsin Görgün, "İcî, Adudüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 21/410-414.
- 3 İbnü'l-Kirmânî, *Mecma' u'l-Bahreyn*, 3b.
- 4 Kirmânî, Nâsirüddîn'in vefat tarihini 760'lar olarak kaydetmiştir. İbn Hacer ise bu tarihi 761 şeklinde tespit etmiştir. Şemseddîn Muhammed b. Yusuf el-Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derâri fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, 1981), 1/7; Askalânî, *ed-Düreru'l-kâmine*, 5/410.
- 5 Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derâri*, 1/7.
- 6 Muzaffer Ürekli, "Celâyirîliler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/264-265; İsmail Yiğit, "Memlükler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 9/97-100.
- 7 Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derâri*, 1/7; İbnü'l-Kirmânî, *Mecma' u'l-Bahreyn* (Mektebetü'l-mahtûtât, 128), 3; el-Askalânî, *ed-Düreru'l-kâmine*, 1972, 6/66; Suyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, 1/279; İsmail Hakkı Ünal, "Kirmânî, Şemseddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 26/65-66.
- 8 Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derâri*, 24/107.
- 9 Kirmânî'nin *Ahlâk-ı 'Adudiyye* şerhi Mervener Yılmaz tarafından tahkik ve tercüme edilerek neşredilmiştir. Bk. Mervener Yılmaz, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adüdiyye - Şemsüddin el-Kirmânî* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016). Eser üzerine yapılan çalışmalar için ayrıca bk. İbrahim Aksu, "Yenilenme Dönemi İslâm Ahlâk Düşüncesinde Erdemlerin Birliği Fikri: Ahlâk-ı Adüdiyye ve Şerhleri Çerçevesinde Bir İnceleme", *Uluslararası 14. ve 15. Yüzyıl İslâm Düşüncesinde Felsefe, Kelâm ve Tasavvuf Sempozyumu Bildirileri I*, ed. Murat Demirkol vd. (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, 2020), 283-293.

ilimlerine dair *Fevâ'idü'l-Gıyâsiyye*¹⁰ adlı eserleri üzerine şerhler yazmıştır.¹¹ Ayrıca İbn Hâcib'in fıkıh usûlüne dair *el-Muhtasar*'ı üzerine, yedi şerhten¹² istifade ederek kaleme aldığı ve *es-Seb'atü's-seyyâre* diye isimlendirdiği ve aynı zamanda *en-Nukûd ve'r-rudûd* olarak da bilinen eseri, tefsir ilmine dair *Enmüzeci'l-Keşşâf*¹³ ve *Tefsîru'l-Beyzâvi* adlı eserleri de Kirmânî'nin müellefatı arasında zikredilir. Kirmânî'nin Buhârî şârihi olarak tanınmasını sağlayan¹⁴ ve kendisinin de râvileri arasında bulunduğu¹⁵ Buhârî şerhi, *el-Kevâkibü'd-derâri fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî* adlı eseridir. Bunların dışında Kirmânî'ye, “*Risâle fi mes'eleli'l-küh*”,¹⁶ *Zeylî mesâliki'l-ebser fi't-târih*, *Zamâ'iru'l-Kur'ân*,¹⁷ *Şerhu'l-Kutb et-Tahtânî me'a es'ile ve i'tirâzât*¹⁸ adlı eserler de nispet edilmiştir.

II. el-Mevâkıf Şerhi: el-Kevâşif fi şerhi'l-Mevâkıf

Kirmânî'nin *el-Mevâkıf* şerhi ile ilgili bazı değerlendirmelere yer vermeden önce onun kelâm ilmine yaklaşımına temas etmemiz faydalı olacaktır. Kirmânî kelâm ilminin, dinî ilimlerin temeli ve dayanağı olduğunu, dinî ilimlerin ondan istifade ettiğini, kelâmın konusu nedeniyle en değerli (*eşref*) ilim olduğunu belirtir. Zira ona göre iki cihan saadeti kelâm ilmiyle elde edilir ve kelâm ilmi, vardığı sonuçlara kesin önermeler ve delillerle ulaşır. Hz. Peygamber'in kelâm ilmini yerdüğünü vehmettiren “Sizden öncekiler bu konuya [kadere] daldıkları için helak oldular” hadisini, onun inatlaşma, hevaya uyararak tartışma, ve şüphe verme maksatlı cedel yapmayı zemmettiği şeklinde yorumlar.¹⁹ Kirmânî, kelâm ilmi hakkında böyle bir kanaate sahip olmakla beraber *el-Kevâkib*'in mukaddimesinde, Allah Teâlâ'nın Kur'ân-ı Kerim'deki muradının ancak sünnet ve hadis ile anlaşılacağı dolayısıyla hadis ilminin en faziletli ve en yüce ilim olduğunu kaydeder.²⁰ Ancak bu durum bir çelişki arz etmemektedir, çünkü ancak iki şeyin aynı cihetle en üstün kabul edilmesi halinde bir çelişki söz konusu olur. Halbuki Kirmânî'nin de işaret ettiği üzere hadis ilminin yüceliği murâd-ı ilâhîyi tayin etmede başvurulacak kaynak olması cihetiyledir. Buna göre belli bir ilmin diğer ilimlerden

10 Görgün, “İcî, Adudüddin”, 21/410. Bk. Murat Tala, “İlimlerin Metinleşme Sürecine Belâgat Geleneği Bağlamında Bir Not: el-Fevâidü'l-Gıyâsiyye Şerh ve Hâşiyeleri”, *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-İcî*, ed. Eşref Altaş (İstanbul: İSAM, 2017), 581-630.

11 Suyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, 1/279; Hacı Halife Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, nşr. Şerefeddin Yaltkaya - Rıfat Bilge (Beyrut: Müessesetü't-târîhi'l-arabî, ts.), 1/37; İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-'ârifin Esmâ'ü'l-mü'ellifin ve âsârü'l-musannifin* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1951), 2/172.

12 Kâtib Çelebi'nin tespitine göre bu yedi eser Kutbüddin eş-Şirâzî, Rukneddin el-Mevsîlî, Cemâleddin el-Hillî, Zeynüddin el-Hüncî, Şemseddin el-İsfâhânî, Bedreddin et-Tüsterî ve Şemseddin el-Hatîbî'ye nispet edilen şerhlerdir. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1853.

13 Şemseddin Muhammed b. Yusuf el-Kirmânî, *Enmüzeci'l-Keşşâf*, thk. Muhammed Selam es-Seyyid (Kuveyt: Dâru'z-ziyâ, 2018).

14 Suyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, 1/283.

15 Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derâri*, 1/8-9.

16 Suyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, 1/280.

17 Hayreddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm Kâmüsü Terâcim* (Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyin, 2002), 7/153.

18 Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'* (Beyrut: Dâru'l-cil, 1992), 10/260.

19 Kirmânî, *el-Kevâşif*, 24b.

20 Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derâri*, 1/2.

bizatihi değil ancak bazı yönleri itibarıyla üstün olabileceğini söylemek ihtiyatlı ve mutedil bir yaklaşım olacaktır.

Kirmânî kelâm ilmine dair yazılan en güzel kitabın *el-Mevâkıf* olduğunu, ancak kitabın tam olarak anlaşılabilmesi için müelliften istifade edilmesi gerektiğini, bu amaçla Kirman'a gidip eseri doğrudan İcî'den okuduğunu, böylece müelliften eserin anlaşılması zor olan bölümlerini izah eden birçok notlar derlediğini söyler. O hocasından aldığı derslere ve bu derslerde aldığı notlara dayanarak metni şerh etmeyi amaçladığını ifade eder.²¹ Bu noktada Kirmânî, İcî'nin, eserini fiillerin yaratılması (*halku 'l-a 'mâl*) bahsine kadar karalama şeklinde kaleme aldığını, yirmi yıl sonra tamamladığını kaydeder. Kitabın tamamlanmadan önceki müsveddesi uzun süre araştırmacıların istifadesine açık olduğu için kitabın nüshaları arasında istinsah farkları ve hataları meydana gelmiştir. Kirmânî bu nedenle lafız / metin yönünden *el-Mevâkıf*'a yöneltilen eleştirilerin müellife nispet edilmemesi gerektiğine dikkat çeker. O, istinsah hatalarının yoğunluğu nedeniyle kendi şerhinde lafzî hataları düzeltmek için çaba gösterdiğini söyler. Bu hataları düzeltirken iki yöntem kullanır: Birincisi, müellif nüshası ile mukabele eder. “Zira” der Kirmânî, “müellifin ilk karalama nüshası bende mevcuttu ve tamamlanan [son] kısmın yazımında ben müellif ile beraberdim (*mülâzım*).” İkincisi ise Kirmânî nüsha tashihinde doğrudan müelliften istifade eder. Zira o, şerhin yazımı sırasında “altıncı mevkıf”a kadar müellifin kendisine yardımcı olduğunu belirtir. Diğer bölümleri ise müellifin hicretinden (sürgün) sonra tamamladığını söyler.²² Muhtemelen o, hicret ile İcî'nin 755/1355'te Kirman valisi tarafından bir kaleye hapsedilmesini kastetmektedir. Kirmânî'nin bu açıklamalarına göre o, şerhi müellif hayatta iken kaleme almaya başlamıştır. Şerhin elimizdeki her iki nüshasının²³ sonunda kendisine nispet edilen kayıttan anlaşıldığına göre Kirmânî eserini 757/1356'da Bağdat'ta tamamlamıştır.²⁴

Kirmânî *el-Mevâkıf*'ın ilk şârihidir. Eserinin giriş kısmında okuyucuyu, metnin ilk şârihine karşı insafli olmaya çağırmakta, bir metni inşa ederken aynı zamanda onu tashih etmenin zorluklarına dikkat çekmekte ve değerini önce olandaki olduğunu vurgulamaktadır. Bu düşünce ile çabasını yoğunlaştırarak eserini kaleme aldığını ve onu *el-Kevâşif fi şerhi 'l-Mevâkıf* diye isimlendirdiğini belirtir.

Muhtemelen İcî hayatta iken talebeleri arasında, onun kitabını şerh etme düşüncesi yaygınlık kazanmıştı. Nitekim *el-Mevâkıf*'ın, tespit edebildiğimiz ilk üç şerhi İcî'nin vefatından çok da geç olmayan bir zaman aralığında onun talebeleri Kirmânî, Seyfeddîn Ahmed el-Ebherî (ö.

21 Kirmânî, *el-Kevâşif*, 2a.

22 Kirmânî, *el-Kevâşif*, 2a-2b.

23 Elimizdeki iki nüsha da Süleymaniye Kütüphanesi'nin Şehid Ali Paşa koleksiyonunda yer almakta olup 1684 ve 1685 demirbaş numaralarıyla kayıtlıdır. 1684 numaralı nüshanın istinsahı Lârendeli (Karaman) Murâdî Hüseyin tarafından, 800/1398 yılında, Ramazan ayının ilk on günü içerisinde Felekâbâd'da (Eğridir) tamamlanmıştır. 23 satır üzere yazılan ve 291 varaktan oluşan nüsha tam ve kâmilidir. 66 varaktan oluşan 1685 numaralı nüsha ise “İkinci Mevkıf”ın sonuna kadar olup eksiktir. 53. varaktan sonrasının farklı bir müstensih tarafından istinsah edilmiş olması muhtemeldir. Bu nüshada ferağ kaydı bulunmamaktadır.

24 Kirmânî, *el-Kevâşif*, 291a.

800/1397) ve Seyyid Şerîf el-Cürçânî (ö. 816/1413) tarafından kaleme alınmıştır. Kirmânî şerhini 757/1356'da, Ebherî, 762/1360'ta,²⁵ Cürçânî ise 807/1404'te²⁶ tamamlamıştır.

İlk şârih olması hasebiyle Kirmânî'nin, kendinden sonra yazılan şerhler üzerinde belli bir etkisi olmuştur. Nitekim Cürçânî'nin şerhinde bu etkiyi gözlemlemek mümkündür. Örneğin, (i) bilginin farklı tanımlarını tartışırken, İcî kendisinin de tercih ettiği şu tanıma yer verir: “Bilgi, bulunduğu kişide, anlamlar arasında, çelişki ihtimali taşımayan bir ayrışmayı / belirginliği (*temyîz*) gerektiren niteliklidir.”²⁷ Kirmânî aynı tanımın, farklı nüshalarda “ilişki kurduğu şeyde (*müte 'allak*) çelişki ihtimali olmayan...” şeklinde bir ekleme ile verildiğini söyler ve bu tanımı daha doğru bulur. Zira ona göre çelişki ihtimali taşıyan şey ayrışmanın (*temyîz*) kendisi değil ilişkili olduğu şeylerdir ki, bunlar önermeyi oluşturan konu ve yüklemidir. Bir vakıya dair zihindeki durum olarak ayrışma / belirginlik yalnızca bir ayrışmadır. Örneğin “Zeyd ayaktadır” önermesi ile oluşan, Zeyd'in ayakta olduğuna dair zihnî durum, çelişkiye muhtemel değildir. Çelişki ihtimali taşıyan şey Zeyd ile ayakta olmak arasındaki olumluluk (*isbât*) ya da olumsuzluk (*nefy*) ilişkisidir.²⁸ Kirmânî'nin bu katkısı Cürçânî'de de görülmektedir. Cürçânî, tanımda geçen “çelişki ihtimali taşımaz” ifadesini “yani ayrışmanın ilişkili olduğu şey (*mute 'allaku t-temyîz*) bu ayrışmanın çelişği ihtimalini taşımaz” diyerek açıklamıştır.²⁹ (ii) Kirmânî'nin etkisine bir diğer örnek ise İcî'nin, duyunun kesin bilgi yollarından biri olmadığını savunanların görüşlerini eleştirdiği sadedinde dile getirdiği; “onların bilgileri nihayetinde duyuya dayanmaktadır”³⁰ ifadesidir. Kirmânî bu ifadeyi gerekçelendirirken şöyle demektedir: “Batlamyus'a göre gözlem ve astronomi ilmi, Galen'e göre ise tıbbî tecrübe ilmi duyuya dayanmaktadır.”³¹ Cürçânî de aynı ifadenin şerhi bağlamında benzer şekilde şöyle demektedir: “Batlamyus'a nispet edilen gözlem ve astronomi ilmi, duyumdan ve duyulurların hükümlerinden, Galen'e nispet edilen tıbbî tecrübe ilmi ise duyulardan elde edilmektedir.”³²

Kirmânî, *el-Kevâşif*'te İcî'nin görüşlerini büyük oranda kabul etmekle birlikte zaman zaman ona eleştiriler de yöneltmiştir. Örneğin İcî, bir öğretici (*mu 'allim*) olmaksızın yalnızca aklı / nazarî bilginin imanî anlamda yeterli olmadığını savunanlara karşı, önceki âlimlerin, öğretici olmadan bilginin elde edildiği hususunda icma ettiklerini ileri sürer ve bir öğreticiyi zorunlu kılmaksızın akıl yürütmeyi emreden ayetlerin varlığını zikreder.³³ Kirmânî bu değerlendirmeye katılmadığını şöyle ifade eder: “Bu hususta bir icma olduğunu doğrulamak son derece sorunludur. Ayetlerin kastı ise açık değildir; aksine hasmın, bağlamı göz önünde bulundurarak, bu ayetlerle

25 Seyfeddîn Ahmed el-Ebherî, *Şerhu'l-Mevâkıf* (İstanbul: Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 1165), 325b.

26 Mustafa Sinanoğlu, “el-Mevâkıf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/423.

27 Adudüddin el-İcî, *el-Mevâkıf fi 'ilmi'l-keîâm* (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, ts.), 11.

28 Kirmânî, *el-Kevâşif*, 10b.

29 Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* (İstanbul: Dâru't-tibâati'l-âmire, 1239), 20.

30 İcî, *el-Mevâkıf*, 15.

31 Kirmânî, *el-Kevâşif*, 14b.

32 Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 29.

33 İcî, *el-Mevâkıf*, 26.

delil getirmesi de mümkündür.³⁴ Bu açıklama, şârihin müellife yönelik eleştirilerine örnek teşkil etmesinin yanı sıra onun, ayetlerin –en azından muhkem olmayan ayetlerin– anlam açısından bir kesinlik ve netlik taşımamaları dolayısıyla kelâmî tartışmalarda ön plana alınmaması gerektiği şeklinde bir kanaate sahip olduğuna da işaret etmektedir.

Son olarak, *el-Kevâşif*'in kaynaklarına temas etmemiz faydalı olacaktır. Kirmânî eserinde tipik bir müteahhir dönem temsilcisi görünümündedir. Müteahhir dönemin öne çıkan temel metinlerini ve dayanaklarını onun kaynakları arasında görmekteyiz. İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*' ve *el-İşârât*'ı, Fahreddin er-Râzî'nin *el-Muhassal*'ı, Nasîruddin et-Tûsî'nin *Telhîsu'l-Muhassal*'ı, Seyfeddin el-Âmidî'nin *Ebkârü'l-efkâr*'ı ve Kādî Beyzâvî'nin *Tavâli'u'l-envâr*'ı onun başlıca kaynakları arasında yer almaktadır. Kirmânî bazen İcî'nin ifadelerinde adı geçen müelliflere yapılan işaretleri açıklamak, bazen doğrudan kendi kanaatini desteklemek, bazen de eleştirmek amacıyla bu müelliflerin eserlerinden alıntılar yapar ya da görüşlerine temas eder. Ayrıca Kirmânî “Şeyh” nitelemesiyle Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'ye ve eser adı vermeden Cüveynî'ye de atıflarda bulunur. Bunların dışında İcî'nin *Şerhu Muhtasarı İbni'l-Hâcib (es-Seb'atü's-seyyâre)* ve *el-Cevâhir* adlı eserleri de Kirmânî'nin kaynakları arasındadır.

III. el-Kevâşif'te Bilgi Bahsi

Kirmânî'nin, bilgi bahsinin içerdiği temel meselelere ilişkin kanaatlerini bu başlık altında inceleyeceğiz. Ancak öncelikle belirtmemiz gerekir ki, şârih Kirmânî, genel olarak İcî'nin tezlerini takip etmektedir. Eserinin girişinde de belirttiği üzere o, çoğu zaman İcî'nin ifadelerini açıklamakla yetinmektedir. Bu nedenle onun *el-Mevâkıf* şerhi üzerinden bağımsız, bütüncül bir düşünce ortaya koyduğunu söylemek zordur. Bu bağlamda burada yapmak istediğimiz şey İcî'nin kelâmî perspektifle yaptığı açıklamalara, Kirmânî'nin İcî'nin söylediklerinin dışında bir kelâmî / teorik bir katkıda bulunup bulunmadığını tespit etmektir.

el-Kevâşif'in bilgi bahsi özelinde Kirmânî'nin tespit edebildiğimiz katkılarını serimlemeden önce onun itikadî mensubiyetine, genel anlamda fikrî yapısının, özel olarak da bilgi anlayışının arka planına işaret etmek amacıyla, kısaca temas edeceğiz. Yaşadığı ve ilim tahsil ettiği Şiraz, Suriye, Mısır ve Bağdat gibi şehirler göz önünde bulundurulduğunda Kirmânî'nin, hayatının önemli bir kısmını Eş'arî düşüncenin etkin olduğu bir havzada geçirdiği görülür.³⁵ O, her ne kadar *el-Kevâşif*'in mukaddimesinde itikadî mensubiyetine ilişkin bir bilgi vermese de *en-Nukûd ve'r-rudûd* adlı eserinde Eş'arî olduğunu ifade eder.³⁶

Akıl yürütmenin hemen akabinde ise bilginin insanda Allah tarafından yaratıldığı düşüncesi ile bilgi tanımında Eş'arîlerle aynı düşüncüyü paylaşır.³⁷ Belli bir ekole bağlı olsa da *el-Kevâşif* müellifinin öteki fırka ve disiplinlere karşı da mutedil bir yaklaşım gösterdiğini söylemek

34 Kirmânî, *el-Kevâşif*, 22b.

35 Ahmed b. Ali Makrîzî, *el-Mevâiz ve'l-i'tibâr bi zikri'l-hitat ve'l-âsar* (Beyrut: Dâri'l-kütübi'l-ilmiyye, 1418), 4/192; Görgün, “İcî, Adudüddin”, 21/410.

36 Şemseddin el-Kirmânî, *en-Nukûd ve'r-rudûd*, thk. Muhammed Tâlib (Medine: Camiatü'l-İslâmiyye, 1423), 17.

37 Kirmânî, *el-Kevâşif*, 9b-11a.

mümkündür. Mu‘tezile, Eş‘arîler ve filozoflar arasındaki görüş farklılıklarına işaret ettiği bir bağlamda, her üç düşüncenin yaklaşımını da öznel-eleştirel bir tavırla yargılamadan ve bağımsız olarak aktarır. Mesela İcî, zorunlu bilgilerden bedîhiyyâtı reddedenlerin getirdiği delillerden birini şöyle aktarır: “Her mezhep mensubunun bedîhî kabul ettiği fakat muhaliflerinin bu bedîhîlik iddiasını reddettiği önermeler mevcuttur.” Mu‘tezile, “kul fiillerinin var edicisidir” önermesinin bedîhî olduğunu kabul eder ancak Eş‘arîler ve filozoflar bunu reddederler.³⁸ Bu noktada Kirmânî, Eş‘arîler ile filozofların bu konudaki görüş farklılıklarını şöyle açıklamaktadır: “Bu iki öğretinin arasındaki fark şudur: Eş‘arîlere göre kulun fiilleri doğrudan (*ibtidâ’*en) Allah’ın kudretiyle var edilmiştir. Filozoflara göre ise bu fiiller Allah’ın kulda, illetler zincirinin kendisinde son bulacağı bir tertip üzere, bir kudret yaratmasıyla (*icâd*) var edilmiştir.”³⁹ Burada Kirmânî ne Mu‘tezile’ye ne de felsefecilere karşı açık bir tavır ortaya koymaktan kaçınır. Yine İcî’nin, zannî önermeler arasında yer alan “meşhur” önermelere örnek olarak zikrettiği “kemâl sıfatı Allah’a nispet edilir”⁴⁰ ifadesinin şerhinde Kirmânî Fahreddîn er-Râzî’den tamlığın (*kemâl*) ve eksikliğin (*noksân*) mezheplere göre farklı algılandığını söyler. Şöyle ki, Mücessime’ye göre Allah’ın cisim ya da yer tutan bir şey olmadığını söylemek, O’nun yok olan bir şeye benzemesi demektir ki bu da Allah için bir eksikliklerdir. Tenzihçi bir kimse ise Allah’ın cisimlere benzetilmesini eksiklik olarak değerlendirmektedir. Mu‘tezile, kendisine emredilen bir muhatap olmaksızın, Allah’ın konuşmasını abes ve eksiklik olarak değerlendirirken, Ehl-i Sünnet’e göre eksiklik Allah’ın sonradan oluşan bir sıfatla nitelenmesi halinde söz konusu olur.⁴¹ Kirmânî bu yaklaşımlar arasından herhangi birini öne çıkarmayı tercih etmediği gibi, Eş‘arî karşıtı yaklaşımları da eleştiri konusu yapmamaktadır. Ancak İcî’nin, farklı ekollerin bedîhî saydıkları önermeleri aktarırken, Mücessime’nin “var olan her şey cismânîdir” önermesini bedîhî kabul ettiklerini ve “muvahhidlerin” (Allah’ı birleyenler) ise bunu reddettiklerini anlattığı yerde, Kirmânî’nin metinde Müslümanlar yerine muvahhidler denilmesinin sebebine dair yaptığı açıklama dikkat çekicidir. Ona göre İcî, filozofların var olanları cisimlerden ibaret kabul etmedikleri için Mücessime’nin karşıtı olanları, felsefecileri de kapsayacak şekilde “muvahhidler” olarak ifade etmiştir.⁴² Buna göre felsefeciler “müslüman” kavramının kapsamına girmemektedir. Bu açıklama Kirmânî’nin felsefecilere karşı güçlü olumsuzlayıcı/dışlayıcı bir tavra sahip olduğunu ima etse de “felsefeciler” kavramının, İslam öncesi kadim filozofları da kapsayacak şekilde geniş bir kaplamada değerlendirilmesi de mümkündür.

Bilgi bahsi çerçevesinde tespit edebildiğimiz kadarıyla Kirmânî din içerisinde akla etkin bir konum vermektedir. Dinin temelini aklî delillere dayandığını kabul ettiği gibi, insanın kemâlinin de akıl ile arttığını belirtir.⁴³ i) “Bir şeyin suretinin akılda meydana gelmesi”, (ii)

38 İcî, *el-Mevâkıf*, 19-20.

39 Kirmânî, *el-Kevâşif*, 17b.

40 İcî, *el-Mevâkıf*, 39.

41 Kirmânî, *el-Kevâşif*, 30a-30b.

42 Kirmânî, *el-Kevâşif*, 17b.

43 Kirmânî, *el-Kevâşif*, 7b.

“İdrak edilen nesnenin mahiyetinin idrak edenin nefsinde temessül etmesi” şeklinde filozoflardan aktardığı iki bilgi tanımını, “zan, bilgisizlik, taklit, şüphe ve vehmi dışarıda bıraktıkları” gerekçesiyle eleştiren İcî’den farklı olarak,⁴⁴ Kirmânî, akli bilginin mahiyetinde felsefecilere yakın bir kanaate sahiptir. Ona göre, “mahiyetin akılda temessül etmesi” akılda bulunma (*akli husûl*) olduğu için, her iki tanımda da bilgi mahiyetin “akılda meydana” gelmesi anlamındadır. Nefiste tümel bir suret meydana geldiğinde veya mahiyet temessül ettiğinde nefis bu sureti akletmiş olur. Dış dünyada, akılda meydana gelen surete mutabık olan bir şey var ise nefis onu bir aracı ile akletmiştir ki bu da duylardır. Bu durumda suret, özü itibarıyla/doğrudan (*bi’z-zât*) akledilen, dışta ona mutabık olan şey ise sıfatları ve ilintileri ile (*bi’l-‘araz*) akledilen şey olur. Eğer dış dünyada akledilen surete mutabık bir şey yok ise akledilen yalnızca akli surettir.⁴⁵ Akli bilginin bu tanımı, felsefecilerin bilgi tanımları ile örtüşmektedir. Kirmânî akli bilginin mahiyetinde olduğu gibi keyfiyetinde de filozoflara yaklaşır. Örneğin mahiyetlerin ve tanımların idrak edilmesinde İbn Sînâ ile aynı kanaate sahip olduğunu belirtir. Bu kanaate göre mahiyeti oluşturan parçaların tamamının tasavvur edilmesiyle mahiyetin kendisi tasavvur edilmiş olur. Mahiyet, Nasîruddîn et-Tûsî (ö. 672/1274) ve Sirâceddîn el-Urmevî’nin (ö. 682/1283) ileri sürdükleri gibi, parçalarının toplamından ayrı ve onlara ek bir şey değildir; parçaların tamamı mahiyetin kendisidir.⁴⁶ Kirmânî, istidlal yöntemleri konusunda da büyük oranda İcî’yi takip eder. Tespit edebildiğimiz kadarıyla, tanım, kıyas, istikra, temsil, delilin kısımları ve akli ve nakli delillerin etkileşimi gibi konuların tamamında İcî’ye bir eleştiride ya da ona ilişkin bir yorumda bulunmaz.

Kirmânî, *el-Mevâkıf*’tan yer almasa da bilgi bahsi içerisinde ilham kavramına da yer vermektedir. İcî, *ma’rifetullâh*ın vacipliğinin icma ile sabit olduğunu ve onun ancak nazar (akıl yürütme) ile tamamlanıp gerçekleşeceğini söyledikten sonra “Vacibin kendisiyle tamamlandığı şey de vaciptir”⁴⁷ önermesine dikkat çekerek, nazarın *ma’rifetullâh* için zorunlu olduğunu belirtir ve bu önermeye karşı yapılan itirazları sıralar. Kimin yaptığına dair açık bir gönderimde bulunulmadan verilen bu itirazlardan birisi de, *ma’rifetullâh*ın nazar ile tamamlanmadığı, aksine ilham, talim veya tasfiye ile de gerçekleşebileceği iddiasıdır.⁴⁸ Kirmânî bu bağlamda ilhamı; “Allah’ın, mükellefte [*ma’rifetullâha*] dair bilgiyi aracısız yaratması” şeklinde açıklar.⁴⁹ Kirmânî, ilhamı bilgi kaynağı olarak kabul ettiğini açıkça belirtmese de büsbütün ilhamı reddediyor da görünmemektedir.

Son olarak, Kirmânî’nin İcî’den kısmen farklı düşündüğü ya da onu yorumladığı, akli delillerle ilgili tespit edebildiğimiz iki örneğe yer vereceğiz. Birincisi, akıl ve din ile elde edilen bilgilerin taksimi bağlamında İcî, yalnızca akılla bilinen şeylere, Allah’ın varlığını ve

44 İcî, *el-Mevâkıf*, 10.

45 Kirmânî, *el-Kevâşif*, 10a.

46 Kirmânî, *el-Kevâşif*, 12a-12b.

47 «وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»

48 İcî, *el-Mevâkıf*, 29-30.

49 Kirmânî, *el-Kevâşif*, 23b.

Hız. Muhammed'in (s.a.v.) nübüvvetini örnek gösterir. Kirmânî, *el-Mevâkıf*'in bazı nüshalarında "Hz. Muhammed'in nübüvveti" yerine "nübüvvet" kelimesinin yer aldığını ve bunun daha doğru olduğunu söyler. "Çünkü" der Kirmânî "mutlak nübüvvetin aksine, Hz. Muhammed'in nübüvvetini Tevrat ve İncil'den nakillerle ispat etmek de mümkündür. Mutlak olarak nübüvvet yalnızca akıl ile sabit olur."⁵⁰ Dolayısıyla yalnızca akılla bilinen hususlar için İcî'nin Hz. Muhammed'i örnek olarak göstermesi kısmen hatalıdır. Vereceğimiz ikinci örnek, nakli bilginin akli bir kesinlik (*yakîn*) ifade edip etmediğiyle ilgilidir. İcî'nin aktardığına göre "bazı" ilim adamları,⁵¹ nakli delillerin kesin bilgi ifade edişinin, lafızların, hangi manalara karşılık olarak konulduğunu (*vaz'*) ve lafızlarla hangi anlamların kastedildiğini (*irâde*) bilmeye bağlı olduğunu, *vaz'* ve *irâdenin* bilgisi zannî olduğu için de nakli delilin kesinlik bildirmediğini kabul ederler.⁵² İcî'ye göre ise, bu ihtimallerin olmadığına delalet eden karineler mevcut olması halinde nakli delillerin kesin bilgi ifade etmesi mümkündür. Kirmânî ise nakli delillerin, akli delil karineleri söz konusu olmadığı durumlarda da kesinlik bildirebileceğini düşünür.⁵³ Bu yaklaşımında onun hadisçi kimliğinin etkili olduğu düşünülebilir. Bu bağlamda kelâm metinlerinde bilgi bahsi çerçevesinde yer verilen "akıl-nakil ilişkisi"ne dair Kirmânî'nin yaklaşımının ne olduğu sorusu öne çıkmaktadır. Aşağıda onun, bu konudaki düşüncesine ilişkin, Buhârî şerhi *el-Kevâkıb* adlı eserinde rastladığımız bazı ipuçlarına temas edilecektir.

Nakle dayalı delillerin kesin bilgi ifade edebileceğini tercih etse de Kirmânî kelâm nosyonunun etkisi ile hadisleri akli deliller ölçüğünde dikkate aldığını vurgulamaktadır. Bu hususa iki örnek vermek istiyoruz:

Bir hadis-i şerifte imanın şartları sıralanırken zikredilen likâ (karşılaşmak) kelimesinin rüyetullâh anlamında yorumlanmasını şöyle eleştirir: Likâ (Allah ile karşılaşmak, O'nun huzuruna çıkmak) rüyet olmaz. Çünkü huzura çıkmak kesin olan dini hususlardandır. Ancak rüyet kesin ve zorunlu olarak iman edilmesi gereken şeylerden değildir. Dinde tartışmalı konular arasında yer alır. Dinin tamamlanması için iman edilmesi zorunlu hususlardan değildir. Bu yaklaşım Kirmânî'nin, sahih rivayetlere dayanan rüyetullahı akli ya da muhkem naslar ölçüsünde dinin zaruriyatı arasında kabul etmediğini göstermektedir.⁵⁴

İkinci örnek olarak zikredeceğimiz müteşâbih ifadelerle ilgili yaklaşımında da o, kelâmî yaklaşıma bağlıdır. Örneğin "Allah'ın zatı, sıfatları ve isimleri hakkında zikredilenler" başlığı altında serdedilen hadislerde yer alan müteşâbih ifadeleri, metnin doğrudan anlamına bağlı kalarak anlamak yerine lafzı tevil etmeyi tercih eder. Örneğin "Bana yürüyerek gelene ben koşarak giderim" hadisi bağlamında şu yorumu yapmaktadır: "Bu ifadeler yalnızca mecazi ifadeler olarak değerlendirilmelidir. Zira bu ifadeler kesin akli delillere (*el-berâhînü'l-'akliyye el-kâtü'a*) göre Allah için imkansızdır. Hadiste zikredilen ifade "bana yaklaşmak için az ibadet

50 Kirmânî, *el-Kevâşif*, 30b.

51 Cürçânî bu görüşün, Eş'arilerin çoğunluğu ve Mu'tezile tarafından benimsendiğini belirtir.

52 İcî, *el-Mevâkıf*, 40.

53 Kirmânî, *el-Kevâşif*, 30b.

54 Kirmânî, *el-Kevâkıbü'd-derârî*, 1/194.

edene ben çok fazla sevap veririm” şeklinde anlaşılmalıdır. Bu yaklaşım da benzer şekilde onun, açık bir biçimde aklî nosyonu dinin yorumlanmasının merkezine aldığını göstermektedir.

Sonuç:

Düşünce geleneğimizde ehl-i re’y - ehl-i hadis yöntemi ya da tariku’l-âsâr ve’l-Kur’ân ve tarîku’n-nazar ve’l-burhân şeklinde farklı tabirlerle dile getirilen birbirine karşıt görünen iki yöntemin mevcut olduğu söylenebilir. Bu yöntemler, hadisçiler ile teorik düşünce temsilcileri arasında yöntemle ilişkin güçlü bir ayrışmanın var olduğuna işaret eder. Her iki yöntem teorik ve naklî ilimler arasında birçok meselede önemli ayrışmalara yol açmıştır. Bununla beraber bu yöntemlerin kesin olarak birbirlerini dışladığını söylemek de doğru olmayacaktır. Daha ihtiyatlı ve mutedil olduğunu düşündüğümüz bu son yaklaşıma göre, her iki metot kendi bağlamında değerlendirilip, birbirlerini dışlayan değil bütünleyen metotlar olarak anlaşılabilir. Şemseddin el-Kirmânî’nin bu yaklaşım için açık bir örneklik teşkil ettiğini söylemek mümkündür. Kirmânî bir taraftan *Sahîh-i Buhârî*’nin önde gelen şerhlerinden birini kaleme alırken diğer yandan ahlak felsefesi ve kelâm ilimlerine ilişkin temel bazı metinleri de şerh etmiştir. Her iki şerh yazıcılığında da reddiyeci / eleştirel olmaktan ziyade açıklayıcı ve yorumlayıcı bir üslup kullanır. Bunun yanı sıra Kirmânî kelâmı kesin aklî deliller üretmesi nedeniyle ön plana çıkarırken nassa dayalı ilimlerin de murâd-ı ilâhînin tespit edilmesinde diğerlerine nispetle daha üstün olduklarını söyler. Bu söylem, onun, aklî ilim olan kelâmı, dinî metinlerin daha makul bir zeminde anlaşılmasının anahtarı/yöntemi olarak değerlendirdiğini göstermektedir. Müteşabih hadisleri aklî ilkelere uymadığı için tevil edip mecazi anlamıyla yorumlaması da bunun işaretlerindedir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

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

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- B.T.; Data Acquisition- B.T., M.E.E.; Data Analysis/Interpretation- B.T., M.E.E.; Drafting Manuscript- B.T.; Critical Revision of Manuscript- B.T., M.E.E.; Final Approval and Accountability- B.T., M.E.E.

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

Aksu, İbrahim. “Yenilenme Dönemi İslam Ahlâk Düşüncesinde Erdemlerin Birliği Fikri: Ahlâk-ı Adudiyye ve Şerhleri Çerçevesinde Bir İnceleme”. *Uluslararası 14. ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf Sempozyumu Bildirileri -I-*. 1/283-293. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, 2020.

Askalânî, İbn Hacer. *ed-Düreru’l-kâmine fî a’yânî’l-mi’eti’s-sâmine*. ed. Muhammed Abdülmuîd. 6 Cilt. Saydarâbâd: Meclisü dâirati’l-maârifî’l-Osmâniyye, 1972.

Bağdâdî, İsmail Paşa. *Hediyetü’l-ârifîn Esmâ’ü’l-mü’ellifîn ve âsârü’l-musannifîn*. 2 Cilt. Ankara: Milli

- Eğitim Bakanlığı, 1951.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkîf*. İstanbul: Dâru't-tibâati'l-âmire, 1239.
- Ebherî, Seyfeddîn Ahmed. *Şerhu'l-Mevâkîf*. İstanbul: Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 1165.
- Görgün, Tahsin. "İcî, Adudüddîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/410-414. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- İbnü'l-Kirmânî, Takıyyüddîn Yahya. *Mecma'u'l-Bahreyn ve cevâhiru'l-hayreyn*. Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Mektebetü'l-mahtûtât, 128, 1a-324b.
- İcî, Adudüddîn. *el-Mevâkîf fî 'ilmi'l-keîâm*. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, ts.
- Kâtib Çelebi, Hacı Halife. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. ed. Şerefeddin Yaltkaya - Rifat Bilge. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü't-târîhi'l-arabî, ts.
- Kirmânî, Şemseddîn Muhammed. *en-Nukûd ve'r-rudûd*. thk. Muhammed Tâlib. Medine: Camiatü'l-İslâmiyye, 1423.
- Kirmânî, Şemseddîn Muhammed. *el-Kevâkibü'd-derâri fî şerhi Sahîhi'l-Buhâri*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, 2. Basım, 1981.
- Kirmânî, Şemseddîn Muhammed. *el-Kevâşif fî şerhi'l-Mevâkîf*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1685, 1a-66b.
- Kirmânî, Şemseddîn Muhammed. *Enmûzecü'l-Keşşâf*. thk. Muhammed Selam es-Seyyid. Kuveyt: Dâru'z-ziyâ, 2018.
- Makrîzî, Ahmed b. Ali. *el-Mevâiz ve'l-i'tibâr bi zikri'l-hutat ve'l-âsâr*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1418.
- Sehâvî, Şemseddîn Muhammed. *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-cil, 1992.
- Sinanoğlu, Mustafa. "el-Mevâkîf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/422-424. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Suyûtî, Celâleddîn. *Buğyetü'l-vu'ât fî tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât*. 2 Cilt. Lübnan: Mektebetü'l-asriyye, ts.
- Tala, Murat. "İlimlerin Metinleşme Sürecine Belâgat Geleneği Bağlamında Bir Not: el-Fevâidü'l-Giyâsiyye Şerh ve Hâşiyeleri". *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddîn el-İcî*. ed. Eşref Altaş. 581-630. İstanbul: İSAM, 2017.
- Taşköprizâde Ahmed Efendi. *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fî mevzû'âti'l-'ulûm*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1985.
- Ünal, İsmail Hakkı. "Kirmânî, Şemseddîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/65-66. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Ürekli, Muzaffer. "Celâyirîliler". *Temel İslam Ansiklopedisi*. 7/264-265. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Yiğit, İsmail. "Memlükler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/97-100. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Ziriklî, Hayreddîn. *el-A'lâm Kâmûsü Terâcim*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 2002.

The Similarities Between al-Ghazālī's Science of the Hereafter and *Rasā'il Ikhwān al-Safā'**

Gazālī'nin Ahiret İlmi ve *İhvân-ı Safâ Risâleleri* Arasındaki Benzerlikler

Abdullah Özkan¹ 



* This article was produced from the third chapter of my PhD dissertation "al-Ghazālī and Rasā'il Ikhwān al-Safā': Their Influence on His Thought" which I submitted in 2016 to the University of California Los Angeles.

¹ Corresponding author/Sorumlu yazar:
Abdullah Özkan (Assist. Prof.),
Çanakkale Onsekiz Mart University, Faculty of
Theology, Çanakkale, Türkiye
E-mail: ozkanabdullah@gmail.com
ORCID: 0000-0001-5928-8078

Submitted/Başvuru: 01.12.2021
Revision Requested/ Revizyon Talebi:
16.02.2022
Last Revision Received/Son Revizyon:
22.02.2022
Accepted/Kabul: 03.01.2022

Citation/Atıf: Özkan, Abdullah. The Similarities Between al-Ghazālī's Science of the Hereafter and *Rasā'il Ikhwān al-Safā'*. *İslam Tetkikleri Dergisi- Journal of Islamic Review* 12/1, (Mart 2022): 107-126.
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2022.1031206>

ABSTRACT

In Munqidh, al-Ghazālī states that there were four classes of seekers of truth: theologians, followers of the doctrine of Ta'līm, philosophers, and Sufis. He depicts himself here as a Sufi who denounces the others, especially the philosophers. This image of al-Ghazālī became the major perception of him from the beginning. This perception changed in the twentieth century. The most recent scholarship views him as a scholar who was heavily influenced by philosophy and disseminated its teachings in disguise. However, the focus is given mostly to the philosophy of Avicenna while searching the source of this influence. While not denying the influence of Ibn Sinā, this study argues that Rasā'il Ikhwān Şafā' must be taken seriously as a major source of philosophical influence on al-Ghazālī's thought despite the negative remarks he makes about them. For its purpose, this study considers al-Ghazālī as a philosopher whose main concern was to direct the attention of his readers to their inner states and the behaviors resulting from them. This concern led him to search for and develop an ethical theology in which the theory of the soul and its purification played a role of utmost importance. For this purpose, al-Ghazālī presented a new science in İhyā. This study tries to show that al-Ghazālī found the essential ingredients of this theology in Rasā'il, gave it a new form with a new name, "the Science of the Hereafter" with its two subdivisions: the science of practice and the science of unveiling.

Keywords: al-Ghazālī, Rasā'il Ikhwān Şafā', the Science of the Hereafter ('ilm al-āhīrah), the science of practice ('ilm al-mu'āmalah), the science of unveiling ('ilm al-mukāshafah)

ÖZ

Dalâletten Kurtuluş'ta Gazālī, hakikatin peşinde koşan grupları kelimacılar, Bâtnîler, filozoflar ve mutasavvıflar şeklinde dört sınıfa ayırmakta ve kendisini de diğerlerini beğenmeyip tasavvufa bağlanan bir kimse olarak sunmaktadır. Onun kendisi hakkında sunduğu bu imaj, başlangıçtan itibaren onun daha çok bir mutasavvif olduğu algısının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Fakat bu algının yirminci yüzyılda tamamen değiştiği görülmektedir. Modern araştırmalar, Gazālī hakkındaki bu algıya meydan

okumakta ve onu felsefeden önemli ölçüde etkilenen ve bu etkiyi örtülü bir şekilde İslam düşüncesinin bütün alanlarına yayan bir ilim adamı olarak görmektedir. Fakat Gazâlî üzerindeki felsefi etkinin kökenleri araştırıldığında doğal olarak dikkatler İbn Sînâ üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu çalışma, Gazâlî üzerindeki İbn Sînâ etkisini reddetmemekle birlikte Gazâlî'nin onlar hakkındaki olumsuz ifadelerine rağmen *İhvân-ı Safâ' Risâleleri*'nin de onun üzerindeki felsefi etkinin önemli bir kaynağı olarak dikkate alınması gerektiğini iddia etmektedir. Bu amaçla bu çalışma Gazâlî'yi temel endişesi okurlarının dikkatini onların içsel durumlarına ve bu durumlardan kaynaklanan davranışlara çekmeye çalışan bir filozof olarak kabul etmektedir. Bu endişe Gazâlî'yi içerisinde nefis teorisinin ve nefsin temizlenmesinin merkezi bir yer işgal ettiği etik bir teoloji arayışına ve böyle bir teoloji geliştirmeye yöneltmiştir. Bu hedefe yönelik olarak Gazâlî *İhyâ'da* yeni bir ilim ortaya koymuş ve hayatının geri kalan kısmında bütün çabasını bu ilmi yaymak için harcamıştır. Bu çalışma, Gazâlî'nin bu arayışı neticesinde "Ahiret İlimi" şeklinde ortaya koyduğu ilmin temel malzemelerinin bir kısmını *İhvân-ı Safâ Risâleleri*'nde bulunduğunu göstermeye çalışmaktadır. O bu malzemeyi almış, muamele ve mükâşefe şeklinde ikiye ayırıp yeni bir forma sokarak ona ahiret ilmi ismini vermiş ve bu yeni bir formla birlikte onu yeniden piyasaya sürmüştür.

Anahtar Kelimeler: Gazâlî, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, Ahiret İlimi (*ilmül-âhire*), muamele ilmi (*ilmül-muâ'mele*), mükâşefe ilmi (*ilmül-mükâşefe*)

GENİŞLETİLMİŞ ÖZET

Dalâletten Kurtuluş'ta (*el-Münkız mine 'd-dalâl*) Gazâlî, hakikatin peşinde koşan grupları kalamcılar, Bâtınîler, filozoflar ve mutasavvıflar şeklinde dört sınıfa ayırmakta ve kendisini de diğerlerini beğenmeyip tasavvufa bağlanan bir kimse olarak sunmaktadır. Onun kendisi hakkında bulunduğu bu imaj, başlangıçtan itibaren onun daha çok bir mutasavvıf olduğu algısının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Gazâlî'nin oluşmasında büyük pay sahibi olduğu kendisi hakkındaki bu algının geçerliliğini hala sürdürdüğünü söylemek mümkün olmakla birlikte yirminci yüzyılda bu algıya yönelik bazı şüphelerin yöneltildiği görülmektedir. Özellikle batıda yapılan modern araştırmalar, Gazâlî hakkındaki bu algının gerçeklikle ilişkisini sorgulamakta ve Gazâlî'yi felsefeden önemli ölçüde etkilenen ve bu etkiyi örtülü bir şekilde İslam düşüncesinin bütün alanlarına yayan bir ilim adamı olarak yeniden önümüze koymaktadır. Fakat bu araştırmalarda görüldüğü üzere, Gazâlî üzerindeki felsefi etkinin kökenleri araştırıldığında doğal olarak dikkatler İbn Sînâ ve onun felsefesi üzerinde yoğunlaşmaktadır. Halbuki Gazâlî'nin hem kendisi hakkındaki algıyı şekillendiren otobiyografisinde hem de *Filozofların Tutarsızlığı* (*Tehâfütü'l-Felâsife*) gibi diğer eserlerinde İbn Sînâ dışında başka filozofları da meselenin içinde dahil ettiği ve onları da mevzu bahis yaptığı görülmektedir. Eğer Gazâlî üzerinde bir felsefe etkisinden bahsedilecekse İbn Sînâ dışında ismi geçen diğer filozofların ve ekollerin de değerlendirmeye alınması hem Gazâlî'nin düşüncesinin anlaşılması hem de Gazâlî'nin etkisi göz önünde bulundurulduğunda Gazâlî sonrası İslam düşüncesinin gelişim seyrinin takibi bakımından büyük önem arz etmektedir.

Bu çalışma, Gazâlî üzerindeki İbn Sînâ etkisini reddetmemekle birlikte Gazâlî'nin onlar hakkındaki olumsuz ifadelerine rağmen *İhvân-ı Safâ' Risâleleri*'nin de onun üzerindeki felsefi etkinin önemli bir kaynağı olarak dikkate alınması gerektiğini iddia etmektedir. Bu amaçla

bu çalışma Gazâlî'yi temel endişesi okurlarının dikkatini onların içsel durumlarına ve bu durumlardan kaynaklanan davranışlara çekmeye çalışan bir filozof olarak kabul etmektedir. Bu endişe Gazâlî'yi içerisinde nefis teorisinin ve nefsin temizlenmesinin merkezi bir yer işgal ettiği etik bir teoloji arayışına ve böyle bir teoloji geliştirmeye yöneltmiştir. Bu hedefe yönelik olarak Gazâlî *İhyâ*'da yeni bir ilim ortaya koymuş ve hayatının geri kalan kısmında bütün çabasını bu ilmi yaymak için harcamıştır. Bu çalışma, Gazâlî'nin bu arayışı neticesinde "Ahiret İlmî" şeklinde ortaya koyduğu ilmin temel malzemelerinin bir kısmını *İhvân-ı Safâ Risâleleri*'nde bulduğunu göstermeye çalışmaktadır. O bu malzemeyi almış, muamele ve mükaşefe şeklinde ikiye ayırıp yeni bir forma sokarak ona ahiret ilmi ismini vermiş ve bu yeni bir formla birlikte onu yeniden piyasaya sürmüştür.

Gazâlî ve İhvân-ı Safâ arasındaki bazı benzerliklere dikkat çekmeyi amaçlayan bu çalışma iki kısım halinde tasarlanmıştır. Birinci bölümde Gazâlî'nin ahiret ilmi hakkında söyledikleri üzerinden onun bu ilmi ne şekilde tasavvur ettiği ve içeriğine dair söyledikleri ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu yapılırken öncelikle onun en önemli eseri olan *İhyâ-u 'ulûmi'd-dîn* dikkate alınmış, bazı durumlarda *Cevâhirü'l-Kur'ân*'a başvurulmuştur. Konuyla ilgili olduğu düşünülen pasajlar metnin içerisine bütün halinde yerleştirilmeye çalışılmıştır. Gazâlî'nin bu ilimle ilgili önemli bilgiler içeren *Kimyâ-yı Saadet* adlı çalışması ise ayrıca çalışılmak üzere bu yazının kapsamı dışında bırakılmıştır. Yazının ikinci bölümünde ise *İhvân-ı Safâ' Risâleleri* taranarak onların Gazâlî'ye kaynaklık edebilecek düşünceleri ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu minvalde *Risâleler*'in yazarlarının Gazâlî'nin Ahiret İlmine benzer bir şekilde ahirete giden bir yol tasavvuruna sahip oldukları görülmüştür. Tıpkı Gazâlî'de olduğu gibi *Risâleler*'deki ahirete giden yol tasavvuru da nefsin temizlenip ilahi bilgiyi edinmesi düşüncesine dayanmakta ve bunun yolu da hem pratik hem de teorik bilgiden geçmektedir. Fakat *Risâleler*'in felsefî metinler olduğu açık olduğundan dinî bir boyutu bulunan bu tasavvurun felsefî kökenlerinin daha belirgin olduğunu söylemek mümkündür. Gazâlî ve İhvân arasındaki bu benzerliklerin gözlemlenmesinden hareketle yazının birinci kısmında metnin içerisine yerleştirilerek okurun zihninde Ahiret İlminin belirginleşmesini sağlamasını umduğumuz pasajların benzerleri *Risâleler* içinde tespit edilmiş ve metnin içerisinde bunlar bir anlam bütünlüğü çerçevesinde nakledilmiştir. Böylelikle aynı zamanda Gazâlî'nin Ahiret İlmî ile *Risâleler* arasında herhangi bir benzerliğin olup olmadığına okurun kendisinin de karar verebilmesi için bir zeminin oluşması hedeflenmiştir. Çalışmanın ulaşmaya çalıştığı hedeflerden biri de "Gazâlî problemi" olarak bilinen ve Gazâlî'nin entelektüel kişiliğinin belirlenmesi etrafında yürütülen tartışmalara *İhvân-ı Safâ' Risâleleri*'nden hareketle yeni bir boyut daha eklemektir.

1. Introduction

Even though modern scholars clearly demonstrated al-Ghazālī's indebtedness to philosophy by showing that his own account of historical events, and especially what he narrated about his relation with philosophy, was not always credible, they focused their attention mostly on the philosophy of Ibn Sīnā. Their concentration on Ibn Sīnā caused them to ignore one important detail of al-Ghazālī's story, that is his attitude towards *The Epistles of the Brethren of Purity* (*Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'*), about which he talks in several places in *Deliverer*.

Al-Ghazālī says in *Deliverer* that he read *the Epistles* of Ikhwān al-Ṣafā'. Initially we see the name, Ikhwān al-Ṣafā', in the section of the doctrine of Ta'lim. According to al-Ghazālī he collected everything available about this sect and tried to understand their doctrine as much as possible. It is possible to say that the works of Ikhwān al-Ṣafā' were among the works al-Ghazālī collected.¹ In addition to this, al-Ghazālī repeats the name Ikhwān al-Ṣafā' in the section he devoted to philosophy.² When explaining two dangers of different attitudes towards philosophy, the only name al-Ghazālī uses is their name from among the several schools of philosophy while he talks about the rest as "the others." In these passages, the Ikhwān and their works, *Rasā'il*, seem to be always at the center of his investigation. Al-Ghazālī openly expresses that *Rasā'il* is full of truth derived from legitimate sources mixed with false beliefs by their writers. To help his readers to understand, al-Ghazālī materializes *Rasā'il*'s case with the examples of the cupping-glass, snake, and forbidding waters of the ocean. His examples have been used by modern researchers without referring to *Rasā'il* and Ikhwān al-Ṣafā' to demonstrate Ibn Sīnā's influence over al-Ghazālī.³

By comparing al-Ghazālī's works with *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'*, this study hopes to show that despite al-Ghazālī's negative comments about them, *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'* was one of the philosophical sources that moulded al-Ghazālī's intellectual world. The study will also try to point out that during his search, al-Ghazālī derived some essential ingredients to his thought from the work of Ikhwān al-Ṣafā', put it into a new form, and presented it with a new name, "the Science of the Hereafter." By identifying these similarities between al-Ghazālī's new science and the thought and theology of Ikhwān al-Ṣafā', the study intends to provide another angle to the problem which is known in the literature as "the al-Ghazālī problem."

2. Al-Ghazālī's Science of the Hereafter

In the final days of his life in Baghdad, al-Ghazālī had exhibited his discontent toward the traditional structure of the scholarly activities of his time. During this period, it seems that

1 Abū Hāmid al-Ghazālī, *al-Munqidh min al-Ḍalāl*, in *Majmū'at Rasā'il al-Imām al-Ghazālī*, ed. by Aḥmad Shams al-Din (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997), 55; W. Montgomery Watt, *The Faith and Practice of Al-Ghazālī* (London: George Allen and Unwin, 1953), 53.

2 Al-Ghazālī, *Munqidh*, 46–47; Watt, *Faith and Practice*, 41–42. The fact that the section on philosophy comes before the section on the doctrine of Ta'lim does not matter here.

3 See for example Alexander Treiger, *Inspired Knowledge in Islamic Thought: Al-Ghazālī's Theory of Mystical Cognition and its Avicennian Foundation* (New York: Routledge, 2012), 96–101.

he was searching for a more convincing and meaningful system of living. The beginnings of his search are visible in the works he wrote at the time.⁴ The outcome of his search was his declaration of the Science of the Hereafter, which he divided into two parts: the science of practice (*'ilm al-mu'āmalah*) and the science of unveiling (*'ilm al-mukāshafah*). *The Revival of the Religious Sciences* was intended to be the practical component of this new science.⁵ However, the *Revival* also includes valuable information about the theoretical part⁶ of this science as well. To determine the precise nature of this science, we must look at the information al-Ghazālī provides about it in *Revival* and *The Jewels of the Qur'ān* (*Jawāhir al-Qur'ān*).

Al-Ghazālī lays out the foundation of the Science of the Hereafter at the beginning of *The Revival of the Religious Sciences*. However, before presenting this science, he creates a sense of spiritual and religious crisis.⁷ The cause of this crisis is the scholars who are the imitators deceived by Satan with the immediate riches of the world. These imitators present three kinds of knowledge to people and claim that none exists beside their sciences. The three sciences are the rulings of the government (*fatwā*) used by the judges, the methods of theological dispute (*jadāl*) used by the seekers of fame, and the art of embellished speech (*ifhām* or *saja' muzakhrāf*) used by the preachers.⁸ According to al-Ghazālī however, these are not the sciences of the righteous forebears (*al-salaf al-ṣāliḥ*). Their science is the Science of the Hereafter, which God describes as understanding (*fiqh*),⁹ guidance, wisdom, righteousness, and light. Al-Ghazālī's intention was to show the methods of the former leaders of religion (*al-a'imma al-mutaqaddimīn*) and the sciences of the prophets and the righteous earlier generations, which he calls the Science of the Hereafter.¹⁰

The Science of the Hereafter constitutes two parts: the science of unveiling (*'ilm al-mukāshafah*) and the science of practice (*'ilm al-mu'āmalah*). The science of practice is about the acquisition of knowledge revealed by the science of unveiling as well as acting in accordance with it. The knowledge mentioned together with practice seems to be a part of the science of unveiling that was revealed gradually by the prophets and saints to ordinary men to

4 Abū Hāmid al-Ghazālī, *Fadā'ih al-Bātinīyyah*, ed. 'Abd al-Rahmān al-Badawī (al-Qāhīrah: Dār al-Qawmiyyah li al-Tibā'ah wa al-Nashr), 198–199; Kenneth Garden, *The First Islamic Reviver: Abū Hāmid al-Ghazālī and His Revival of the Religious Sciences* (New York: Oxford University Press, 2014), 53–55.

5 Kenneth Garden argues that the Science of the Hereafter was al-Ghazālī's own invention and major vehicle of his revivalist agenda. See his *First Islamic Reviver*, 63.

6 I do not feel completely satisfied in defining this science as theoretical, since al-Ghazālī's presentation of it is ambiguous. But theoretical seems the most convenient term for it.

7 Here we must notice that al-Ghazālī's praise of God and invocation of prayer for the Prophet is shorter than usual. For a discussion of this issue, see Murtadā al-Zabīdī, *Ithāf al-Sādat al-Muttaqīn bi-sharḥ Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, (Egypt: Dār al-Fikr, n.d.), v. 1, 56. According to Garden, al-Ghazālī wants to shock the reader with a sense of crisis, see *First Islamic Reviver*, 105–107; see also his "Al-Ghazālī's Contested Revival: *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* and its Critics in Khorasan and the Maghrib" (Chicago: University of Chicago, PhD Dissertation, 2005), 19.

8 Al-Ghazālī, *Ihyā'*, 1/10.

9 Here he uses the word *fiqh* as the thorough understanding of religion. The first hadith he reports in "the Book of Knowledge," that is the first book of *Revival*, is that "If God wishes good for one, He gives him understanding in religion (*yufaqqihhu fī al-dīn*)." *Ihyā'*, 1/14.

10 Al-Ghazālī, *Ihyā'*, 1/11.

provide a basis for action. If followed correctly with the guidance of the scholars, the action may result in the acquisition of the science of unveiling.

Al-Ghazālī gives more detail about the Science of the Hereafter in the Book of Knowledge (*Kitāb al-'ilm*), the first book of *Revival*, even though he states that the information he gives does not include all of its details. He restates the major division of the Science: the science of unveiling and the science of practice.¹¹

According to al-Ghazālī, the science of unveiling is the science of the internal (*bāṭin*) and the utmost aim of all sciences. This science is the guarantor of salvation for the one who attains it, and the heretics, the arrogant, or those who endlessly desire this world through the pursuit of the worldly sciences. The least punishment of the denier of this science is that he will never taste its results.¹²

The science of unveiling is the science of the righteous ones (*ṣiddīqūn*) and those who get close to God (*muqarrabūn*). It is the light in the heart which shines (*nūr yazharu fī al-qalb*) after the clearance and purification of the heart from its blameworthy characteristics. The light unveils (*yankashifu*) the darkness, and gradually the things heard before and accepted on the authority of hearing appear more evidently in detail.¹³ The knowledge revealed by this science and gained by its holder are elucidated in the following excerpt:

“Through it, these truths are clarified until the true knowledge of the essence of God is attained together with that of His eternal and perfect attributes, His works and wisdom in the creation of this world and the hereafter as well as the reason for His exalting the latter over the former. Through it also is attained the knowledge of the meaning of prophecy and prophet and the import of revelation. Through it is obtained the truth about Satan, the meaning of the words angels and devils, and the cause of the enmity between Satan and man. Through it is known how the Angel appeared to the prophets and how they received the divine revelation. Through it is achieved the knowledge of the heart and how the angelic hosts have confronted the devils. Through it is gained the knowledge of how to distinguish between the company of heaven and the company of the Devil, a knowledge of the hereafter, Paradise, and hell fire, the punishment of the grave, the bridge (*al-ṣirāt*) across the infernal fire, the balance of the judgment day, and knowledge of the day of reckoning. Through it also is comprehended the meaning of the following words of God: “Read thy Book; there needeth none but thyself to make out an account against thee this day,” and “Truly the hereafter is life indeed, if they but knew.” Through this same light is revealed the meaning of meeting God and seeing His gracious face; the meaning of being close to Him and of occupying a place in His proximity; the meaning of attaining happiness through communion with the heavenly hosts and association with the angels and the prophets. Through it also the distinction between the ranks of the people in the different heavens is determined until they see one another in the same way as a shining star is seen in the middle of heaven.”¹⁴

11 Al-Ghazālī, *Ihyā'*, 1/32.

12 Al-Ghazālī, *Ihyā'*, 1/32.

13 Al-Ghazālī, *Ihyā'*, 1/32.

14 Al-Ghazālī, *Ihyā'*, 1/32–33; the excerpt is taken from Nabih Amin Faris, “The Book of Knowledge” (New Delhi: Islamic Book Service), 40–41.

According to al-Ghazālī, people first come across the content of this science by hearing and interpret it differently. Some believe that these are examples given by God to illustrate what He prepared for his righteous believers, while others think of them as true realities of afterlife. Some acknowledge their incapacity to know the true reality and of nature God, while others claim to have true knowledge about Him. For some, the only knowledge one can have about God is what the manuals of creed contained, such as that He is ever-existing (*mawjūd*), all-powerful (*qādir*), all-knowledgeable (*ālīm*), all-seeing (*baṣīr*), all-hearing (*samīʿ*), and with the attribute of speech (*mutakallim*).¹⁵

All speculations about the exact nature of these will come to an end after the lifting of the veil, they will appear clearly without any doubt as if they were witnessed through the eyes (*yajrī majrā al-ʿiyān alladhī lā yashukku fih*). And this is what al-Ghazālī means by the science of unveiling. What is attained in this condition cannot be written in books and be communicated to anyone save those worthy of it.¹⁶ Al-Ghazālī maintains that achieving this level is possible in the essence of humans (*hadhā mumkin fī jawhar al-insān*) when they clean the impurities and the rust of the world from the mirror of the heart (*mirʿāt al-qalb*).¹⁷ It is possible to clean the rust and impurities from the heart by refraining from worldly desires and following the footsteps of the prophets as much as possible. Accordingly, the content revealed to the heart will be proportional to the dirt cleaned from it. The Science of the Hereafter is the science that shows how to polish the heart.¹⁸

The second part of the Science of the Hereafter is the science of practice, which is concerned about the states of the heart. Al-Ghazālī lists the praiseworthy and blameworthy states of the heart in the second part of the *Revival*. He tells that the praiseworthy states are the sources of obedience which bring one closer to God. On the other hand, the blameworthy states are the birthplace of immoral behavior and the gardens of corruption. The Science of the Hereafter is the knowledge of their definitions, realities, causes, results, and cures. This science, for al-Ghazālī, is obligatory for everybody (*fard ʿayn*).¹⁹

A similar account of the Science of the Hereafter is given by al-Ghazālī in *The Jewels of the Qurʾān*. Although the context is somewhat different in this book, there is not any considerable change in doctrine. Al-Ghazālī resembles the Qurʾān to an ocean with secret treasures and jewels. They represent the sciences extracted from the Qurʾān. There is a hierarchy among them according to their proximity to the aim (*fī al-qurb wa al-buʿd min al-maḥṣūd*). Al-Ghazālī then likens the verses of the Qurʾān to a single seashell (*ṣadaf*), and this example more clearly

15 Al-Ghazālī, *Ihyāʿ*, 1/33.

16 It is generally considered that al-Ghazālī revealed the content of this knowledge in his esoteric works. This point will be discussed in the following pages.

17 Again, heart means soul in his terminology.

18 Al-Ghazālī, *Ihyāʿ*, 1/33. It is important to keep in mind that instead of mentioning the science of unveiling here al-Ghazālī mentions the Science of the Hereafter, which includes the science of practice as well. This suggests that the border between the science of unveiling and the science of practice is transitional.

19 Al-Ghazālī, *Ihyāʿ*, 1/33–34.

explains his meaning. For some, the seashell comprises only the external shell. But others break the shell and examine the interior pearl carefully. In agreement with this simile, al-Ghazālī divides the sciences into the sciences of the shell (*ṣadaq*) and the sciences of the pith (*lubb*).²⁰

The sciences of the shell are concerned with the language of the Qur'ān and its transmission.²¹ The sciences of the pith are divided similarly into two parts again: those of lower grade (*al-ṭabaqat al-sufā*), and those of higher grade (*al-ṭabaqat al-'ulyā*). Like he does in the exordium and the first book of *Revival*, al-Ghazālī again lists story telling (*ma'rifat qiṣaṣ al-Qur'ān*), religious dispute (*'ilm al-kalām*), and jurisprudence (*fiqh*) as the three branches of the lower grade.²²

The higher grade of the sciences conforms exactly to the Science of the Hereafter al-Ghazālī describes in *Revival*. He elucidates the higher grade as follows:

- “(1) The higher grade of the sciences of the pith consists in those important sciences which are the precedents and roots (*al-sawābiq wa al-uṣūl*). The noblest of these higher sciences is knowledge of God and the Last Day (*al-'ilm bi-Allāh wa al-yawm al-ākhir*), for this knowledge is of that which is intended (*'ilm al-maqṣad*). Below this is knowledge of the straight path and of the manner of traversing it (*al-ṣirāt al-mustakīm waṭarīq al-sulūk*). This is the knowledge of purification of the soul and removal of the obstacles of the destructive qualities, and of making the soul beautiful with the saving qualities. We discussed these forms of knowledge in the books of *The Revival of the Religious Sciences... Revival* comprises forty books, each of which will guide you to one of the obstacles of the soul together with the method of its removal, and to one of the veils of the soul along with the method of lifting it. This is a science which is above the sciences of jurisprudence, theology, and what is before these... (2) The highest and noblest knowledge is the knowledge of God (*'ilm ma'rifat Allah*), because all other forms of knowledge are sought for the sake of it and it is not sought for anything else. The manner of progression in regard to it is to advance from divine acts to divine attributes, and then from divine attributes to divine essence; thus there are three stages. The highest of these stages is the knowledge of divine essence (*'ilm al-dhāt*), and it is not possible for most people to understand this... (3) This is the noblest of all forms of knowledge, and it is followed in excellence by knowledge of the life to come (*'ilm al-ākhirah*), which is knowledge of the final return to God (*'ilm al-ma'ād*), as we have already mentioned in our discussion of the three divisions. This knowledge is connected with the science of gnosis (*'ilm al-ma'rifah*), and its real meaning is knowledge of man's relation to God at the time of being drawn near to Him through knowledge or being veiled from Him by ignorance (*maḥjūb bi al-jahl*). Some of the principles of these four types of knowledge, i.e. knowledge of divine essence, attributes and acts, and knowledge of the future life and their confluence, which are that measure of knowledge with which we have been provided despite our short life, many efforts and calamities and few helpers and companions, we set forth in some of our works but did not disclose. Most people's understanding would be wearied by it, and the weak, and who are shallow in knowledge would be harmed by it.

20 Abū Hāmid al-Ghazālī, *Jawāhir al-Qur'ān wa Duraruh*, ed. Hadījah Muhammad Kāmil and 'Iffat al-Sharqāwī (al-Qāhirah: Dār al-Kutub wa al-Wathā'iq al-Qawmiyyah), 78.

21 Al-Ghazālī, *Jawāhir al-Qur'ān*, 78–81.

22 Al-Ghazālī, *Jawāhir al-Qur'ān*, 81–83.

Its disclosure is only beneficial to him, who has brought his knowledge of outward acts to perfection, and has followed the path to God by the removal of evil qualities from the soul and the methods of mortification, with the result that his soul has become trained and is on the straight path so that he has no longer any pleasure in the world and only searches for the True One... It is unlawful for those into whose hands that book falls, to disclose it except to one who has these qualities.”²³

Although he does not say it explicitly in these three paragraphs, al-Ghazālī here describes the Science of the Hereafter.²⁴ The first (1) paragraph corresponds to the science of practice, which is the subject of *Revival*. The second (2) and the third (3) paragraphs is equivalent to the science of unveiling, which al-Ghazālī informs the reader that he had written a book (or books) about it. But he withholds its content from public distribution.²⁵

Al-Ghazālī divides the verses of the Qur’ān into six parts in the second chapter of *Jewels*. When he explains the first three parts, he provides similar information about the Science of the Hereafter. The first part (1) is knowledge of God, his essence, attributes, and actions. The second part (2) is about the knowledge of the straight path. The third part (3) is knowledge of what the traveler comes upon at the time of his arrival.²⁶ In this classification, the first (1) and the third (3) parts are similar to the science of unveiling while the second part (2) seems to be the science of practice. The second part includes some of the specific ideas of the Science of the Hereafter and is informative about its nature. The passage, for this reason, is useful to be quoted in detail:

“The second division concerns the definition of the path of advancing towards God. This is by devoting oneself to the service of God as he said “Devote yourself to Him very devoutly.” Devotion to Him is achieved by advancing towards Him and turning away from things other than Him; and this is expressed in His words, “There is no God but He; so take Him for a guardian.” Advancement towards Him can only be achieved by perseverance in remembrance of Him, while turning away from things other than Him is affected by opposing passion, by cleansing oneself from the troubles of this world (*kadūrāt al-dunyā*), and by purification of the

23 Al-Ghazālī, *Jawāhir al-Qur’ān*, 83–85; the translation is taken from Muhammad Abul Quasem, *The Jewels of the Qur’ān: al-Ghazālī’s Theory* (Malaysia: National University of Malaysia, 1977), 42–44

24 According to Alexander Treiger as well, this passage is one of the various places in which al-Ghazālī describes his highest theoretical science. See his “al-Ghazālī’s Classifications of the Sciences and Descriptions of the Highest Theoretical Science,” *Dīvān: Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi*, v. 16, no. 30, 2011/1, 10–11.

25 This work is known as “*al-Maḍnūn bih ‘Alā Ghayr Ahlih* (that which is to be restricted from those not fit for it). See al-Ghazālī, *al-Arba ‘in fī Uṣūl al-Dīn*, ed. Muḥammad Muḥammad Jābir (Egypt: Maktabat al-Jundī), 23. According to M. Afīf al-Akiti, this work “sits at the top of al-Ghazālī’s theological curriculum and represents the most sophisticated expression of his theological project. It is in this corpus that al-Ghazālī reveals the extent to which his theologizing has developed: by relying on the scientific and philosophical community, he has constructed a unified theological system giving a reasoned explanation of the world but expressing his ideas in traditional terms.” See his “The Good, The Bad, and the Ugly of *Falsafa*: al-Ghazālī’s *Maḍnūn*, *Tahāfut*, and *Maqāṣid*, with Particular Attention to Their *Falsafī* Treatments of God’s Knowledge of Temporal Events,” in *Avicenna and His Legacy: A Golden Age of Science and Philosophy*, ed. Y. Tzvi Langermann (Turnhout: Brepols Publishers, 2009), 55.

26 Al-Ghazālī, *Jawāhir al-Qur’ān*, 69.

soul (*tazkiyat al-qalb*) from them. The result of this purification is prosperity in the Hereafter as God said, "He indeed has achieved prosperity who has purified himself and remembers the name of his Lord and so performs the ritual prayer." Thus the path is supported by two matters, namely, perseverance in remembrance of God and opposition to that which diverts from Him. This is the journey towards God (*al-safar ilā Allāh*).

In this journey to God there is movement both from the side of the traveler and from the side of Him to Whom he travels... The truth is that the seeker and the Sought are comparable to a picture present in a mirror (*mithāl sūrah hāḍirah ma'a mir'āh*): The picture is not revealed in it because of rust (*ṣada'*) on its surface; when, however, you polish the mirror the picture is revealed in it (*fa-matā ṣaḡaltahā tajallat fihā al-ṣūrah*), neither by the movement of the picture towards it nor by its movement towards the picture, but by the removal of the veil. God is revealed by His essence and is not concealed, for concealment of light is impossible, and by light everything which is concealed becomes obvious, and God is the light of the heavens and the earth (*Allāh nūr al-samāwāt wa al-arḍ*). The concealment of light from the pupil of the eye is only caused by one of two matters; either by turbidity in the pupil of the eye, or by weakness in it since it is unable to tolerate the great dazzling light just as the eyes of bats are unable to tolerate the light of the sun. Nothing, then, is incumbent upon you except to cleanse turbidity from the eye of the soul (*'ayn al-qalb*) and to strengthen its pupil. In that case God will be in the soul as the picture is in the mirror, so that when He suddenly reveals Himself in the mirror of the soul, you hasten to say that He is inside the soul and that the human nature (*nāsūt*) has put on the divine nature (*lāhūt*), until God strengthens you with a firm word so that you realize that the picture is not inside the mirror, but reflected in it. If the picture were to rest inside the mirror it would be inconceivable that it could be reflected in many mirrors at one time; rather at that time when it rested inside one mirror, it had moved from another. Such, however, is not the fact in the least, for God reveals Himself to so many of the Gnostics (*al-'arīfūn*) at the same time. It is true that He reveals Himself to some mirrors most perfectly, most obviously, most directly, and this is commensurate with the clarity of the mirror, its polish, the correctness of its shape and the right width of its surface."²⁷

These passages and explanations clearly assert that the science of practice is the method which leads one to the true knowledge of the content of the science of unveiling. The content of the science of unveiling may be known by the use of other sciences as well, however it seems that for al-Ghazālī, they hardly provide true cognition.²⁸ The knowledge acquired through other sciences depends on the bodily organs, such as the ears of the body or the eyes of the body.²⁹ To acquire true cognition of these subjects, one must see with the eyes of his soul, which is his true being. The soul can get to this level if one immerses himself in practice according to the instructions given in *Revival*.

27 Al-Ghazālī, *Jawāhir al-Qur'ān*, 72–73; *Jewels of the Qur'ān*, tr. Muhammad Abul Quasem, 25–27.

28 For example, the attributes of God, which are part of the science of unveiling, are readily available in the books which are devoted to the sciences of lower grades, such as *kalām*. Anyone who can read them knows that God is alive, all-knowing, all-powerful, etc., but al-Ghazālī sees this kind of knowledge as worthy of ordinary people.

29 Al-Ghazālī says in the *Scale* that man is the combination of a body which sees with its eyes and a soul which comprehends with intellect and sees with insight (*baṣīrah*). The soul is something divine (*min al-umūr al-ilāhiyyah*) and loftier than the base material of this world. See *Mizān al-'Amal*, 24.

3. The Path to the Hereafter in *Rasā'il*

In the previous section, we presented the main features of al-Ghazālī's Science of the Hereafter. This science seems to be al-Ghazālī's own invention.³⁰ This looks plausible, since al-Ghazālī, as he himself states in the exordium of *Revival*, was the first scholar to present its features and divisions systematically. However, the fundamental ideas of this science are easily visible in *Rasā'il* to such an extent that one might think of them as the possible source of al-Ghazālī's science. We will try to substantiate this claim in this section.

The most constant theme in *Rasā'il* is the purification of the soul through knowledge ('ilm) and righteous action. The Ikhwān consider their every epistle as a contribution to the purification of the soul and its refinement.³¹ The purification of soul through knowledge is the path to the hereafter (*ṭarīq al-ākhirah*).³² For them, the description of the path to the hereafter and salvation in the life to come is the reason for the existence of all religions and sects which, according to them, are medicines for the diseases of the soul.³³ The objective of their intellectual efforts is identical with the objective of religion. This point appears obviously with the allegory of a man who owns a lovely garden and wants to share its fruits with other people.

The Ikhwān think of the man of knowledge who possesses the *Rasā'il* as a man with a beautiful garden at the beginning of *Rasā'il*. This man desires to benefit the fellow members of his kind with the fruits of his garden and invites them to join him. He brings some fruits from the garden and offers them to others. When they taste the delicious fruits, they desire to taste the whole garden. If the owner sees that they are sincere in their desire, he allows them to get inside without restriction.³⁴

Like the garden, *Rasā'il* as well must be presented to those who are worthy and forbidden to those who are unworthy. This is because they are like the great theriac. Like the theriac, they cause disease when they do not remedy; they lead to damnation when they do not lead to salvation, and they might destroy when they do not revive. However, the reason for this is not that their properties change from person to person, but because of the different conditions of the receivers. *Rasā'il* are also like food and light. Food should not be given to a child who cannot eat it until he is ready, and one who stayed in darkness for a long time should not be exposed suddenly to the light.³⁵

30 Kenneth Garden, *First Islamic Reviver*, 63.

31 Ikhwān al-Safā', *Rasā'il Ikhwān al-Safā' wa Khullān al-Wafā'*, edited by 'Arif Tāmīr (Beirut and Paris: Manshūrāt 'Uwaydāt, 1995), 1/75.

32 *Rasā'il*, 1/78.

33 This information is taken from the catalogue of Buṭrus Bustānī's edition of *Rasā'il*, which was published in Beirut by Dār Šādīr, see 38. The catalogue was written by the Ikhwān themselves, and in Tāmīr's edition it is incomplete. For the sake of consistency, I will otherwise continue to refer Tāmīr's edition.

34 *Rasā'il*, 1/75–76. In his footnote to this allegory, Tāmīr states that the garden is the symbol of heaven promised in the hereafter by God to his righteous servants.

35 *Rasā'il*, 1/76–77. This passage is reminiscent of al-Ghazālī's restricted works. *Rasā'il* thus share a common feature with al-Ghazālī's oeuvre, which is the condition of revealing their content gradually. Also, al-Ghazālī uses the same ideas expressed in this part in his *Munqidh* while defending his involvement with philosophy. The Ikhwān liken their *Rasā'il* to "the great theriac" (*al-tiryāq al-kabīr*), and al-Ghazālī likens himself to a skilled snake charmer who extracts the theriac for those who are in need of it. See al-Ghazālī, *al-Munqidh min al-Ḍalāl*, in *Majmū'at Rasā'il al-Imām al-Ghazālī*, ed. by Aḥmad Shams al-Dīn (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997), 47; W. Montgomery Watt, *The Faith and Practice of Al-Ghazālī* (London: George Allen and Unwin, 1953), 43.

The Ikhwān as well present their *Rasā'il* as a guide for gradual progress in the path to the hereafter like al-Ghazālī and his Science of the Hereafter. They say that the ultimate objective of education in sciences is the improvement of the soul, its refinement, completion, and perfection.³⁶ They, however, immediately add that those who desire to stay in the world forever are unaware of the hereafter.³⁷ They forget their origin and fall asleep with the sleep of ignorance even though they are awake and very alert in the material world. This is because that they are unaware of the true nature of man.

The Ikhwān see man as the combination of a physical body (*jasad jismānī*) and a spiritual soul (*nafs rūḥānī*). Each component of this combination is an independent substance with opposing states and different qualities. They only participate in changing attributes and accidental actions. Because of his physical body man pursues this world and longs to stay in it forever, and because of his soul he desires the hereafter and wishes to reach it. Like these two opposing substances, man's conditions and actions always take the shape of a binary opposition such as life and death, wakefulness and sleep, knowledge and ignorance, remembrance and negligence, intelligence and stupidity, health and sickness, and so on. Man is rational and alive because of his soul, and mortal because of his body (*huwa ḥayy nāṭiq mā'it*). His sleep is caused by body while his wakefulness is due to soul.³⁸

The body is a physical substance that changes, decays, and becomes corrupt in time, and returns to the four elements after death.³⁹ On the other hand, the soul is a spiritual, celestial and luminous substance which is essentially alive, potentially knowledgeable, and naturally efficient (*ḥayyah bi-dhātihā, 'allāmah bi-al-quwwah, fa'ālah bi-al-ṭab'*). It is capable of learning and acts on the material substances until it returns to its origin either victorious or regretful.⁴⁰

Since man is the combination of two different substances, the things he acquires as property are two in nature: they can be either material properties for the benefit of his body, such as wealth and money, or immaterial properties for the benefit of his soul, such as knowledge and religion. While wealth and money become a tool for the pleasures of this world and fatten the

36 The title of the epistle is *fī al-ṣanā'ī' al-'ilmīyyah wa-al-gharaḍ minhā* (on the scientific arts and their objectives). The Ikhwān give a classification of sciences in this epistle.

37 *Rasā'il*, 1/253. This opposing dualist presentation is in agreement with their principle that the only thing which is truly unique in every aspect (*wāḥid bi-al-ḥaqīqah min jamī' al-wujūh*) is God, and the rest of existence is dual in nature (*kull mā siwāh min jamī' al-mawjūdāt mathnawīyyah*). *Rasā'il* communicate their underlying message always from this dualist perspective. See *Rasā'il*, 1/246.

38 *Rasā'il*, 1/253–254.

39 *Rasā'il*, 1/254.

40 As seen above, al-Ghazālī's opponents accused him of holding this opinion of the philosophers during the Nishapur controversy. See al-Ghazālī, *Makātīb-e Fārsī-ye Ghazālī be-nam Faḍā'il al-Anām min Rasā'il Ḥujjāt al-Islam*, ed. 'Abbās Iqbāl (Tehran: Ketab-furūshi-ya Ibn Sīnā, 1333), 12. The Ikhwān understand verse 23:115 ("Did you think we created you for nothing and you would not return back to us?") as proof for spiritual resurrection only. They deny the bodily resurrection in the afterlife. This is one of the three issues on which al-Ghazālī labels the philosophers as apostates. But his own position regarding this subject is a source of controversy. See, for example, Treiger, *Inspired Knowledge in Islamic Thought: Al-Ghazālī's Theory of Mystical Cognition and its Avicennian Foundation* (New York: Routledge, 2012), 9, 92.

body, religion and knowledge illuminate and heal the soul and become a guide in the path to the hereafter. Similarly, there are two kinds of session (*majlis*): a session of eating for the benefit of the body, and a session of learning for the benefit of the soul. And again, people are two kinds: those who seek the sessions of eating for the benefit of their bodies and those who seek the sessions of learning for the benefit of their souls.⁴¹ The latter try to comprehend religion thoroughly and to improve the conditions of their souls to rescue them from the darkness of the world. They do this because they look for the path to the hereafter that saves one from the material world and takes him to the celestial world, which is the original place of the soul.⁴²

The Ikhwān present a classification of sciences as a guide for those who want to strengthen their soul after making this connection between the salvation of soul and knowledge.⁴³ This is because the soul desires to acquire sciences just as the body craves for different kinds of material pleasures.⁴⁴ The Ikhwān encourage the owner of *Rasā'il* to inform his relatives and friends about their content. He should urge them to acquire knowledge and renounce the world, thus guiding them towards the path to the hereafter. This is the way taken by the prophets, wise men of knowledge, and the virtuous and righteous scholars.⁴⁵

The Ikhwān divide the sciences at first into three categories: 1) practical sciences,⁴⁶ 2) religious sciences,⁴⁷ and 3) philosophical sciences.⁴⁸ They designed the epistles according to this classification and every epistle represents a particular science mentioned in the details of classification.⁴⁹ The last part of classification is the metaphysical sciences (*al-'ulūm al-ilāhiyyāt*), which they consider as the ultimate goal of all knowledge and cognition.⁵⁰ They describe it in another epistle as the knowledge of the prophets.⁵¹ Their presentation of these sciences is closely identical with al-Ghazālī's science of unveiling. They present them in five categories:

“The first is the cognition of the Creator (*ma'rifat al-bārī*), the Most Glorious and Generous, and the description of his uniqueness, and how he is the Cause of Existence, and the creator

41 Man's place in the universe is in between the angels and the animals. Those who strengthen their souls by abandoning blameworthy deeds and by studying true sciences get closer to the angels while those who chase material gains get closer to the animals. *Rasā'il*, 2/153–154; see also *Mizān al-'Amal*, 30–31.

42 *Rasā'il*, 1/255–256; compare with al-Ghazālī, *Mizān al-'Amal*, 24–25.

43 This is not the only classification they present in *Rasā'il*, but it seems to be the most comprehensive. See, for example, *Rasā'il*, 1/81–82, 107–108.

44 *Rasā'il*, 1/259.

45 *Rasā'il*, 1/266.

46 They call it *al-riyādiyyah*. It includes the sciences of worldly activities by virtue of which people make their living like occupational trades and crafts.

47 They call it *al-shar'iyyah al-waḍ'iyyah*. It includes the religious sciences such as knowledge of the Qur'ān, hadith, jurisprudence, and the science of exhortation.

48 They call it *al-falsaf'iyyah al-ḥaqīq'iyyah*. It includes mathematical, logical, physical, and metaphysical sciences.

49 *Rasā'il*, 1/108, 261, 266.

50 “*Al-ulūm al-ilāhiyyah alladhī huwa aqṣā' gharāḍ al-ḥukamā' wa-al-nihāyah allatī ilayhā yartaqī bi al-ma'arif al-ḥaqīq'iyyah*,” *Rasā'il*, 1/103; “*al-ilāhiyyāt wa huwa al-gharāḍ al-aqṣā' wa-al-ghāyah al-quṣwā'*,” *Rasā'il*, 3/333; “*al-ilāhiyyāt allatī hiya al-ghāyah al-quṣwā' fī al-ulūm wa-al-ma'arif*,” *Rasā'il*, 3/343.

51 *Rasā'il*, 2/288. They repeat here that it is the ultimate aim of all sciences and brings man close to the level of angels.

of creation, and the source of generosity, and the giver of existence, and the origin of virtue and goodness, and the protector of order, and the provider of permanence, and the regulator of all, and the knower of the unseen and the seen. Not absent from his sight is an atom's weight within the earth and heavens, and the ultimate beginning of all things, and the ultimate end of all things, and the capable master of all externals, and the competent knower of all internals... The second is the knowledge of spiritual beings (*'ilm al-rūhāniyyāt*), which is to say the cognition of the simple intelligible substances which are knowledgeable agents. They are the angels of God and his sincere servants. They are forms without materials which act on matter and give order to it. This [knowledge] is also the cognition of their connection to each other and how they emanate from one another. They are the spiritual spheres that surround the material spheres.

The third is psychology (*'ilm al-nafsāniyyāt*). This is the cognition of souls and spirits which pervade the material spheres and the physical world beginning from the primum mobile to the utmost center of the Earth, and the cognition of how they rotate the spheres and set in motion the stars and how they cause growth in animals and plants, and how they descend on the bodies of animals and how they ascend from them after death.

The fourth is politics (*'ilm al-siyāsah*) and it has five divisions...⁵²

The fifth is the knowledge of the final destination (*'ilm al-ma'ād*). This is the cognition of the true nature of the next creation (*al-nash'ah al-ukhrā'*) and how the souls will awaken after their long sleeps and be resurrected from the darkness of bodies, and how they will congregate on the day of resurrection and rise on the straight path to be reckoned on the day of religion. And this is the cognition of the true nature of the reward of those who are righteous and the punishment of those who are evil."⁵³

The subject of each classification seems clear. The first part is about God and his attributes, the second part addresses the basic structure of the universe known as cosmology,⁵⁴ the third part discusses psychology, and the fourth part handles eschatology.⁵⁵

Although this is the most comprehensive account of the content of metaphysical sciences, it is not the only discussion in *Rasā'il*. *Rasā'il* is replete with discussions of the metaphysical

52 Translating this part seems unnecessary since al-Ghazālī does not say anything about politics in the science of unveiling.

53 *Rasā'il*, 1/264–265. The description of the metaphysical science given here is similar to the ten foundations on which, according to the Ikhwān, the originator of religion must rely at the time of originating his religion. This means that they view the metaphysical sciences as the same as the theological sciences. See *Rasā'il*, 4/113–114.

54 This might not be clear at first sight. But the Ikhwān consider the universe as a hierarchical structure emanating from more spiritual to less spiritual. They consider the celestial spheres as the abode of spiritual beings. The decrease of spirituality is the cause for the existence of matter in the sublunar world. But there is still some influence of spirituality in this world which is the cause of its existence and order. Their expression "They are forms without materials which act on matter and give order to it" supports my point that this part is a description of their cosmology. For the structure of the universe, see *Rasā'il*, 1/138. For an illustration of my point, see epistle twenty, entitled *fi māhiyyat al-ṭabī'ah* (on the quiddity of nature), 2/121–136. In this epistle, they say that the philosophers call angels the spirits of the celestial spheres.

55 According to Carmela Baffioni, the metaphysics of the Ikhwān comprises 1- the knowledge of God and His attributes, 2- the knowledge of the soul, and 3- the knowledge of resurrection and of closeness to God. See her "From Sense Perception to the Vision of God: A Path Towards Knowledge According to the Ikhwān al-Safā'," *Arabic Sciences and Philosophy*, v. 8 (1998), p. 216. This is because she bases her discussion on *Rasā'il*, 3/247–248.

sciences. However, one of the discussions exemplifies the soul's importance as the most important instrument in the acquisition of the metaphysical sciences like al-Ghazālī's discussion of the subject. It deserves to be quoted for this reason.

“The intention of the wise philosophers with the study of the practical sciences is through them to reach the physical sciences. Their intention with the study of the physical sciences is to reach the metaphysical sciences, which is their ultimate aim and the utmost of the point of accession before the true cognitions (*al-ma'ārif al-ḥaqīqiyyah*). But the first degree of study in the metaphysical sciences is the cognition of the essence of soul, the search for its origin and where it was before its attachment to the body, the inquiry of its return after its leaving the body, which is called death, and the nature of the rewards of the virtuous in the spiritual world and the punishment of the evil in the abode of the hereafter. And another feature is also that since man gravitates towards the cognition of his Lord, there is no path for him to His cognition except through the cognition of his own soul.”⁵⁶

The classification of the sciences in a hierarchical manner and the soul's ascension in the hierarchy in the passage is reminiscent of al-Ghazālī. In addition to this, the highest degree placed at the top as the aim is almost identical in *Rasā'il* and in al-Ghazālī's science. Alexander Treiger's assessment of al-Ghazālī's science of unveiling backs this position. According to him, al-Ghazālī's science of unveiling is essentially a theological discipline that is revealed to prophets and saints through illumination. He identifies the areas this science covers as four: 1) God, 2) cosmology, 3) prophetology, religious psychology and angelology, and 4) eschatology.⁵⁷ The arrangement made by the Ikhwān about the metaphysical sciences also comprises these four areas in a hierarchical structure.

Apart from these similarities, there exist other discussions in *Rasā'il* that resemble al-Ghazālī's discussion of the Science of the Hereafter. Al-Ghazālī uses the example of the seashell in *The Jewels of the Qur'an* to illustrate the superiority of his science above other religious sciences. He equates the religious sciences of the time to the shell, while his science serves as the pearl inside (*lubb*). This is the science of the chosen and those firmly grounded in the sciences.⁵⁸ A similar discussion appears in *Rasā'il* when the Ikhwān talk about the orders of religious sciences.

Everything in this world, according to the Ikhwān, has an external and an internal side. The external side is like the shell and the bone while the internal resembles the kernel (*lubb*) and essence. This two sidedness applies in the same way to the religious sciences as well. They constitute both the external regulations and commands which are immediately known by the men of knowledge and by the legal scholars either chosen or ordinary, and the mysterious internal regulations and commands which are not known by anybody except by the chosen and those firmly grounded in the sciences.⁵⁹

56 *Rasā'il*, 1/103.

57 Treiger, “al-Ghazālī's Classifications of the Sciences,” 8.

58 Al-Ghazālī, *Jawāhir al-Qur'an*, 78.

59 *Rasā'il*, 1/311.

The purpose in this dual character of the religious sciences is that religion is sent both for the benefit of this world and the hereafter. Like the shell and the pith, these two worlds are separate from each other in attribute and essence, and there are people suited for each state as well. The difference of the religious sciences is the result of taking the different natures of humans into consideration.⁶⁰ But forming the religious sciences both for the people of this world and the people of the hereafter does not indicate that both groups are going to achieve the salvation in the hereafter, even though they comply with the commands and prohibitions of religion equally.⁶¹ Achieving salvation is not possible without acquiring the internal side of these sciences.⁶² And this, for the Ikhwān, is the knowledge of the true nature of the hereafter which is the kernel of the kernels.⁶³

We have tried to show the similarity between al-Ghazālī's science of unveiling and *Rasā'il* of the Ikhwān up to this point. Al-Ghazālī's Science of the Hereafter, however, has another subdivision, that is the science of practice. In the passage quoted in the previous section from *The Jewels of the Qur'ān*, al-Ghazālī gives the principal ideas of this science in detail. What he conveys in that passage is almost equivalent with the passage below.⁶⁴ The Ikhwān say:

“Oh brothers! Know that God Almighty created the creation, straightened it, planned its happenings and set everything in motion. He then sat down on His Throne and elevated it. But, out of his infinite grace, He chose a few of His servants and permitted them to draw near to Him, and He revealed some of His hidden secrets to them. They were then sent to summon all men to repent and to disclose to the rest of Mankind some of those mysteries, so that they might awaken from their slumber of ignorance and live the life of the wise and blessed, and reach the perfection of Paradise and eternal life...

And know, oh brothers, that there are only two ways to get there: the purity of soul (*ṣafā' al-nafs*) and the straightforwardness of the path (*istiqāmat al-ṭarīqah*). Now then, one is the purity of the soul because the soul is the essential substance of human nature. Man is the name of the thing which consists of a body and a soul. The body is visible and consists of flesh, blood, bones, veins, sinews, skin and the like. All of these substances are the materials of earth; they are dark and heavy, and subject to change and decay.

However, the soul is a heavenly substance; it is spiritual, alive, luminous, and light. It animates the body and is not subject to change. It is endowed with intelligence and perceives the forms of the things. Its likeness in grasping the perceptible and the intelligible existence is that of a mirror. If the mirror is symmetrical and clean of surface, it reflects the forms of material objects proper to their true nature. But if the mirror is twisted, it reflects the forms

60 *Rasā'il*, 1/311.

61 *Rasā'il*, 3/236. They consider those who accept these truths by imitation (*taqlīd*) without certainty (*yaqīn*) and mental perception (*baṣīrah*) as veiled (*maḥjūb*), and classify them with Satan and his followers. Identical with al-Ghazālī, they are veiled because of their ignorance. See al-Ghazālī, *Jawāhir al-Qur'ān*, 84.

62 *Rasā'il*, 1/311–313.

63 *Rasā'il*, 3/246, 248. The Ikhwān say that they are the possessors of this knowledge and one who wants to acquire its content must ask them and consult their work.

64 Al-Ghazālī uses the expression “*al-safar ilā Allāh* (the journey towards God)” in order summarize his description of this science. The title of epistle forty three is “*fi māhiyyah al-ṭarīq ilā Allāh* (on the quiddity of the path towards God).”

of material objects inappropriate to their true nature. And also, if the surface of the mirror is covered by rust, it definitely does not reflect anything.

So is the situation of the soul as well. If it is knowledgeable not suffocated by ignorance, and clear of substance not contaminated by bad deeds, and pure of essence not rusted by destructive behaviors, and if it is well-disposed not twisted by heretical views, then it reflects the true nature of the spiritual things which are indeed part of its own abode, and grasps them by their true nature. And it witnesses the invisible matters (*al-umūr al-ghā'ibah*) from its senses with its intelligence and the purity of its essence just like its witnessing of the material objects with its senses given that its senses are healthy and good. But, on the other hand, if it is ignorant, impure of essence, contaminated by evil actions and destructive behaviors, twisted by heretical views, and persistent in this situation, then it is veiled from grasping the true nature of spiritual beings, and unable to reach to the presence of God, and is left behind by the felicity of the hereafter.⁶⁵

This passage contains most of the major topics of *Rasā'il* and manifests the redemptive nature of the philosophy of the Ikhwān. The expressions and the notions used in the passage are nearly identical with al-Ghazālī's expressions when he describes the science of practice. Al-Ghazālī, like the Ikhwān, regards the cognition of God and the hereafter as the ultimate point of sciences. For him, one must have the knowledge of the straight path to reach it, and that is the knowledge of the purification of the soul and the removal of its destructive traits. If one is successful in practicing this science, the true natures of God and the hereafter are revealed to his soul, and, according to the Ikhwān and al-Ghazālī, this state is the attainment of the highest level. Al-Ghazālī repeats the analogy of the mirror in several of his works to illustrate his point,⁶⁶ and the same analogy is essential in the discourse of the Ikhwān as well.⁶⁷

This passage includes the main division of al-Ghazālī's science of practice as well. As already stated before, the science of practice given in *Revival* comprises two grades, one for the exterior of man which is the body and the other for his interior which is the soul. The grade for the interior also comprises two grades. The first is the cleaning of the soul from destructive behaviors and bad deeds, which al-Ghazālī calls *muhlikāt*. The second is the straightening and polishing of the interior with saving qualities and good deeds, which al-Ghazālī calls *munjiyāt*.

The Ikhwān do not demand intellectual efforts only in their encouragements for the purification of soul. Religious practice as well is an important part in their prescription. They name the second method "the straightforwardness of the path (*istiqāmat al-ṭarīq*)"⁶⁸ and intend by it the alternative given by the prophets, that is religion.⁶⁹ In a different epistle where they expound the saving qualities of believers, they reiterate the essentials of this passage and

65 *Rasā'il*, 4/7–8; *The Epistles of the Sincere Brethren: An Annotated Translation of Epistles 43–47*, trans. Eric van Reijn (Onehunga: The Artful Publishing Company, 1988), 1–3.

66 al-Ghazālī, *Mizān al-'Amal*, 35; *Ihyā'*, 3/17; *al-Maqṣad al-Asnā' fī Sharḥ Asmā' Allāh al-Ḥusnā*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah), 8; *al-Mustaṣfā' min 'Ilm al-Uṣūl* (Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth), 26–27.

67 *Rasā'il*, 2/316; 4/7, 8, 86, 340.

68 They use both *ṭarīq* and *ṭarīqah*. See *Rasā'il*, 4/7, 9.

69 *Rasā'il*, 4/10.

advise those who wish to receive the inspiration of angels (*ilhām*) to remove the bad traits that their characters have amassed since early childhood and to take a straight path (*sāra šīraṭan 'ādilatān*) as outlined by religion.⁷⁰ Then the strategy of the Ikhwān, like the strategy of al-Ghazālī, calls for religious practice as well.⁷¹

The discussion of the Ikhwān matches up with the discussion of al-Ghazālī as well when it comes to the representatives of this path. Like al-Ghazālī, the Ikhwān say that the scholars who know the true nature of the hereafter are the heirs of the prophets.⁷² What they took over from the prophets was not the riches of the world, such as gold and silver coins,⁷³ but faith, piety, and knowledge. They too get celestial inspiration and support like the prophets and lead an ascetic life by repudiating the world and wanting to reach to the hereafter. They prefer hardship rather than comfort in this world and clash with the desires of their passions.⁷⁴ Because of their imitation of His attributes, they are the ones who are closest to God.⁷⁵ The Ikhwān consider them to be the true guides in the path to the hereafter because of these characteristics.⁷⁶ And this is another similarity al-Ghazālī shares with them.

4. Conclusion

After leaving his enviable life in Baghdad under unclear circumstances, al-Ghazālī returns to public life with his monumental work, *The Revival of the Religious Sciences*. He champions with the publication of this work a new method for the attainment of felicity, which he names the Science of the Hereafter. He divides this new science into two parts, the science of practice and the science of unveiling, and devotes the *Revival* to the first part which is the science of practice. When followed correctly, the science of practice leads one to the second science, a science that reveals the complete truth about God, the universe, and human's destiny in this world and the world to come. However, the second part is not designed for public distribution and can be shared only by those who are worthy of it. Attaining the content of this science is the sign of attaining salvation. As the originator of this science, al-Ghazālī thinks of himself as the authorized distributor of the method, that is the science of practice, and the final content, that is the science of unveiling, of the Science of the Hereafter.

70 *Rasā'il*, 4/103, 116. See also *Rasā'il*, 2/154.

71 al-Ghazālī states in *Revival* that others as well have written books on some of the topics he deals with in his book. He claims that his book is the most concise and methodical. *Ihyā'*, 1/12. What he means becomes clear when one compares the content of the epistles, especially epistle 9, entitled *fī bayān al-akhlāq wa asbāb ikhtilāfihā wa anwā'i 'ilalihā wa nukat min 'ādāb al-anbiyā' wa zabad min akhlāq al-ḥukamā'* (on the explanation of moral characters and their differences and the reasons for the differences and the anecdotes from the good manners of prophets and the extracts from the morals of wise) 1/285–355; and epistle forty six, entitled *fī māhīyat al-imān wa khaṣā'is al-mu'minīn al-muḥaqqiqīn* (on the quiddity of faith and the special characteristics of true believers) 4/57–106, with the second part of his book which is dedicated to the destructive qualities (*muhlikāt*) and the saving qualities (*munjiyāt*).

72 *Rasā'il*, 1/345; 3/287, 317.

73 *Rasā'il*, 4/59.

74 *Rasā'il*, 1/347.

75 *Rasā'il*, 4/75. The Ikhwān qualify them with the word *muta'allih* (divine and heavenly).

76 *Rasā'il*, 3/248.

Al-Ghazālī constructs this new science of the hereafter on the difference of this world and the hereafter. He continuously reminds the reader that life in this world goes quickly and comes to an end in a very short time. However, according to him, this does not mean that life itself comes to an end with the death of material body. In fact, true component of man, which is his soul, goes on to live forever, either joyfully in reward or regrettably in punishment depending on the investments he makes during his life in this world. If he pursues the investments of this world and abandons the needs of his soul like most people, then he will end up being miserable in the hereafter and be one of those who does not attain eternal happiness.

While this science can be considered as an innovation of al-Ghazālī, its principal concepts and ideas share some commonalities with the philosophy of Ikhwān al-Şafā'. The Ikhwān, like al-Ghazālī, also present their work, the *Rasā'il*, as a guide in the path to the hereafter. According to them as well, the soul is the essential component of man. The wellbeing of the soul in the afterlife depends on the choices one makes in this world. If one prefers the needs of his body and neglects his soul, then the soul returns to its origin in pain and sadness after the death of his body. Similar to al-Ghazālī, the Ikhwān also declare that providing for the needs of his soul must be the priority of man. So then, it is possible to say in conclusion that the Ikhwān promoted al-Ghazālī's Science of the Hereafter way before al-Ghazālī himself did.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

References/Kaynakça

- Al-Akiti, M. Afifi. "The Good, The Bad, and the Ugly of *Falsafa*: al-Ghazālī's *Maḥnūn*, *Tahāfut*, and *Maqāşid*, with Particular Attention to Their *Falsafî* Treatments of God's Knowledge of Temporal Events". In *Avicenna and His Legacy: A Golden Age of Science and Philosophy*. Edited by Y. Tzvi Langermann, 51-100. Turnhout: Brepols Publishers, 2009.
- al-Ghazālī, Abū Hāmid. *al-Arba'ın fî Uşûl al-Dîn*. Edited by Muḥammad Muḥammad Jābir. Egypt: Maktabat al-Jundī, 1963.
- al-Ghazālī, Abū Hāmid. *al-Maqşad al-Asnā' fî Sharḥ Asmā' Allāh al-Ḥusnā*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, n.d.
- al-Ghazālī, Abū Hāmid. *al-Munqidh min al-Ḍalāl*. In *Majmū'at Rasā'il al-Imām al-Ghazālī*. Edited by Aḥmad Shams al-Din. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997.
- al-Ghazālī, Abū Hāmid. *al-Mustaşfā' min 'Ilm al-Uşûl*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth, 1324.
- al-Ghazālī, Abū Hāmid. *Fadā'ih al-Bātiniyyah*. Edited by 'Abd al-Rahmān al-Badawi. al-Qāhira: Dār al-Qawmiyyah li al-Tibā'ah wa al-Nashr, 1964.
- al-Ghazālī, Abū Hāmid. *Iḥyā' 'Ulūm al-Dîn*. 5 vols. Cairo: Mu'assasat al-Ḥalabī, 1967.

- al-Ghazālī, Abū Hāmid. *Jawāhir al-Qur'ān wa Durarūh*. Edited by Hadījah Muhammad Kāmil and 'Iffat al-Sharqāwī. al-Qāhirah: Dār al-Kutub wa al-Wathā'iq al-Qawmiyyah, 2011/1432.
- al-Ghazālī, Abū Hāmid. *Makātib-e Fārsi-ye Ghazālī be-nam Faḍā'il al-Anām min Rasā'il Hujjāt al-Islam*. Edited by 'Abbās Iqbāl. Tehran: Ketab-furūshi-ya Ibn Sīnā, 1333.
- al-Ghazālī, Abū Hāmid. *Mizān al-'Amal*. Edited by Muḥammad Muṣṭafā Abū al-'Alā. Egypt: Maktabat al-Jundī, 1973.
- al-Zabīdī, Murtadā. *Ithāf al-Sādat al-Muttaqīn bi-sharḥ Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*. Egypt: Dār al-Fikr, n.d.
- Baffioni, Carmela. "From Sense Perception to the Vision of God: A Path Towards Knowledge According to the Ikhwān al-Ṣafā'". *Arabic Sciences and Philosophy*, 8 (1998): 213-231.
- Faris, Nabih Amin. "The Book of Knowledge". New Delhi: Islamic Book Service.
- Garden, Kenneth. *The First Islamic Reviver: Abū Hāmid al-Ghazālī and His Revival of the Religious Sciences*. New York: Oxford University Press, 2014.
- Garden, Kenneth. "Al-Ghazālī's Contested Revival: *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* and its Critics in Khorasan and the Maghrib". Chicago: University of Chicago, PhD Dissertation, 2005.
- Ikhwān al-Safā'. *Rasā'il Ikhwān al-Safā' wa Khullān al-Wafā'*. Edited by 'Ārif Tāmir. 5 vols. Beirut and Paris: Manshūrāt 'Uwaydāt, 1995.
- Ikhwān al-Safā'. *Rasā'il Ikhwān al-Safā' wa Khullān al-Wafā'*. Edited by Buṭrus al-Bustanī. 4 vols. Beirut: Dār Ṣādir, 1957.
- Quasem, Muhammad Abul. *The Jewels of the Qur'ān: al-Ghazālī's Theory*. Malaysia: National University of Malaysia, 1977.
- Shihadeh, Ayman. "Classical Ash'arī Anthropology: Body, Life, and Spirit". *The Muslim World* 102, no. 3-4 (2012): 433-477.
- Treiger, Alexander. "al-Ghazālī's Classifications of the Sciences and Descriptions of the Highest Theoretical Science." *Dīvān: Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi* 16, no. 30 (2011/1): 1-32.
- Treiger, Alexander. *Inspired Knowledge in Islamic Thought: Al-Ghazālī's Theory of Mystical Cognition and its Avicennian Foundation*. New York: Routledge, 2012.
- Watt, W. Montgomery. *The Faith and Practice of Al-Ghazālī*. London: George Allen and Unwin, 1953.

İbn Sellâm el-Cumahî'nin Arap Edebi Eleştirisine Katkısı: *Tabakât* Özelinde Bir Analiz

Ibn Sallam al-Jumahi's Contribution to Arabic Literary Criticism: An Analysis in the Context of "Tabaqat"

Yusuf Seller¹ 



Öz

İbn Sellâm'ın edebi eleştirinin ilk numunelerinden biri olarak karşımıza çıkan *Tabakât*'i, yaygın kabule göre bir biyografi ya da edebiyat tarihi kitabı olarak anılmaktadır. Eser, mukaddimesindeki meseleler ve şairler hakkındaki anekdotlar bakımından tarihi bir belge niteliği taşısa da tespit ettiğimiz bulgular bu kitabın edebi eleştiri sanatının pratik icrasından doğan bir ürün olduğunu göstermektedir. İbn Sellâm her ne kadar *Tabakât*'ıyla tarihi verileri bir yöntem çerçevesinde sunduğu izlenimi verse de aslında onun eserinin mukaddimesinde ele aldığı konular ve tabaka fikri bir edebi eleştiri faaliyeti gerçekleştirdiğini akla getirmektedir. Bu çıkarımdan hareketle çalışmamız, *Tabakât*'ın edebi eleştiri sanatının tatbik edildiği ilk eserlerden biri olduğu iddiasını test etmeyi ve İbn Sellâm'ın eseri özelinde edebi eleştiriye yaptığı katkıyı analizi hedeflemektedir. Bu amaç doğrultusunda çalışmamızda sosyal bilimler araştırma yöntemlerinden nitel araştırma yöntemine başvurulmuştur. Böylelikle *Tabakât*'ın ihmal edildiği düşünülen edebi eleştiriyle ilgili olma yönüne dair veriler bir araya getirilip meseleye mevcut çalışmalardan farklı bir bakış açısıyla yaklaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İbn Sellâm el-Cumahî, Tabakât, Arap Edebi Eleştirisi

ABSTRACT

Tabaqat Fuhul Al-Shu'ara (Classes of Champion Poets) of Ibn Sallam Al-Jumahi, one of the leading examples of literary criticism, is commonly referred to as a biography or literary history book. Although Ibn Sallam's work contains a lot of historical data with objective and clear criteria, he debates topics like originality and imitation in the introduction of his book, and the idea of the classes of champion poets indicates that he basically implemented an activity of pure literary criticism. Based on this inference, our study aims to test the claim that Tabaqat is a primary source that had been applied in the art of literary criticism, and accordingly, it analyzes Ibn Sallam's contribution to Arabic literary criticism. Therefore, a qualitative research method was used, and data were analyzed through content and descriptive analysis. Thus, the data on the aspect of Tabaqat, being related to literary criticism, were collected and evaluated from a different perspective than in previous studies.

Keywords: Ibn Sallam Al-Jumahi, Tabaqat, Arabic Literary Criticism

¹Sorumlu yazar/Corresponding author:

Yusuf Seller (Araş. Gör. Dr.),
İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslâmî İlimler
Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı,
İzmir, Türkiye
E-posta: yusufseller85@hotmail.com
ORCID: 0000-0002-7530-1399

Başvuru/Submitted: 30.11.2021

Revizyon Talebi/Revision Requested:
28.12.2021

Son Revizyon/Last Revision Received:
17.01.2022

Kabul/Accepted: 18.01.2022

Atıf/Citation: Seller, Yusuf. İbn Sellâm El-Cumahî'nin Arap Edebi Eleştirisine Katkısı: Tabakât Özelinde Bir Analiz. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 12/1, (Mart 2022): 127-155.
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2022.1030746>

EXTENDED ABSTRACT

Ibn Sallam Al-Jumahi (d. 231/845) is among the first grammarians, linguists and literary scholars of the Arabic language. His work, *Tabaqat Fuhul Al-Shu'ara*, is one of the most eminent presentations of the literary materials in his era. His work includes a number of critical discussions such as the definition of literary criticism, originality, and imitation in Arabic poetry; classification of both Islamic and pre-Islamic poets; the falsification in the poetry transmitted by the *rawis* from pre-Islamic and early Islamic times; standards for literary works; and the phenomenon of plagiarism.

Evidently, Ibn Sallam developed criticism in the broadest sense based on a long-term literary practice and deep knowledge. Perhaps, as a result of his intellectual background, he determined that a literary critic must meet the requirements of criticism by gaining literary knowledge and performing it on his subject. Otherwise, talent alone does not cover the needs of literary criticism, which must be enhanced by professional experience and long duration, as well as successful studies.

Ibn Sallam noticed the possibility of manipulations in pre-Islamic poetry and focused on identifying the originality of poetical materials. He emphasized the discrimination of artificiality from literary ingredients that would provide drastic changes in the criticism activity. Thus, he severely censured Muhammad Ibn Ishaq, a historian that included fabricated poetries in his book and attributed the origin of Arabic language to *Ad* and *Samuud* peoples in the ancient times, and Hammad ar-Rawiyah, a transmitter of the ancient poetry who had spoiled poetical texts to his delight. Subsequently, Ibn Sallam replied to the claims of Ibn Ishaq by referring to Ismail Ibn Ibrahim as the origin of the Arabic language by indicating some Quranic verses and rational inferences. In addition, he refused the poetry transmitted by Hammad and accused him of being a liar.

In the light of what is mentioned above, it might be said that Ibn Sallam played an effective role in developing literary progress and showed a special interest in the issues of errors in transmission, piracy, distortion, and intentional fabrications. By recording these matters in the introduction of his work, he made a noticeable effect on Arabic literary criticism. It might seem that it is the first major contribution to the next generations of Arabic literary criticism. In other words, his work gathered, organized, studied, and analyzed poetical materials following the consensus and dissensus of its period. Thus, it became a unique model for the next studies on literary criticism.

The most notable aspect of his contribution to literary criticism is the classification of champion poets. According to a vast majority of researchers, Ibn Sallam tried to classify the champion poets with regard to time, such as pre-Islamic and Islamic; the place of origin, such as Medinah, Makkah, Taif, Bahrain, and Yemamah; and genre, such as elegy and rajaz. This categorization of champion poets is evident in his book without any need to investigate. However, recent studies on Ibn Sallam's work do not focus on the reason behind Ibn Sallam's categorization of the poets in the aforementioned order.

Ibn Sallam pursued a strategy in his classification, which is quality in poetries. This allowed him to select the poets best fit in their classes. This meter, quality, obviously means a basic standard for the literary criticism field. Nevertheless, recent studies ignore this fundamental measure in the categories of champion poets; therefore, in this article, we analyzed Ibn Sallam's moves about his preferences among the poets. For instance, Ibn Sallam considered the inability to cross beyond the monotony in the composition of the odes as a situation that degrades the value of a poem. Ibn Sallam's evaluations on the style of the poetries are another of his attitudes that can be associated with literary criticism. Given this kind of moves, it can be said that he implemented an exact, pure literary criticism activity in his book. In addition, he prioritized making connections between the news he delivered and the qualities of poets. By synthesizing his literary knowledge and critical talent, he created his classification of champion poets. Accordingly, in this article, we aim to focus on Ibn Sallam's contribution to Arabic literary criticism and illuminate the relationship between his criticism moves and literary knowledge on the categorization of champion poets.

Giriş

İbn Sellâm el-Cumahî (ö. 231/845) Arap dilinin ilk ahbâr ve rivayet alimleri arasında anılmaktadır.¹ Onun *Tabakâtu Fuhûli's-Şu'arâ'* adlı eserinin, edebi birikimi sunması bakımından döneminin kritik kazanımlarından biri olduğu öne sürülebilir. Nitekim bu eser eleştirinin uzun bir eğitim ve deneyim gerektirdiğini ve bir eleştirmenin ele aldığı konuda ve sanatını icra etmede ustalaşmasının önemsendiğini gösteren Arap diline ve şiirine ilişkin çok sayıda haberi içererek böyle bir iddiayı kanıtlamaktadır. Başka bir deyişle mezkûr eser, beğeni ya da edebî zevkin tek başına eleştirinin gereklerini karşılamadığını bunun deneyim ve uzun araştırmalarla desteklenmesi gerektiğini gösteren önemli bir edebî numune niteliğindedir.³ Devâsa bir edebî birikim ve ince bir zevkle icra edilebilecek eleştiri sanatı ise kendisine konu ettiği manzum metinleri doğrulamanın ve onların kökenlerini tespit etmenin öneminin farkındalığıyla gerçekleştirilebilir. Bu nedenle İbn Sellâm nezdinde orijinalliyi muayene etme, eleştirinin ilk ve en önemli adımı olarak algılanmıştır. Böyle bir bakış açısıyla o, bazı Arap tarihçilerin ve ravilerin eski şiiri kabul etme ve aktarma biçimine saldırıda bulunmuştur.⁴ Eserinin mukaddimesi, anılan durumlarla ilgili çok sayıda haberi ve tartışmayı kayıt altına almaktadır. İşte İbn Sellâm'ın, geniş bir edebî birikimle kaleme aldığı anlaşılan *Tabakât*'ında, şairleri tabakalara ayırmasında edebî eleştiri sanatını bir enstrüman olarak nasıl kullandığı bu çalışmanın odağını oluşturmaktadır.

İbn Sellâm ve onun *Tabakât*'ı üzerine yapılan çalışmaların birçoğu bu eserin muhtevasına bağlı olarak tabakaların zaman, mekân, şiirin çokluğu ve kalitesi, şiirin türü, edebî zevk gibi birçok hususa dayanılarak oluşturulduğuna işaret etmişlerdir.⁵ Ancak bu çalışmaların ekseriyeti, İbn Sellâm'ın edebî eleştiriyi kendi sanatını icra ettiği bir alet mesabesinde değerlendirdiği konusuna doğrudan odaklanmamış ya da bu tabakaların oluşturulmasını eleştirel bir faaliyet olarak değerlendirmemişlerdir. Dolayısıyla yaptığımız araştırmalar, literatürde bu konuda genel bir boşluk olduğunu göstermiştir. Özellikle de Türkiye'de bu konuda kaleme alınmış lisansüstü düzeyde bir çalışmaya rastlanmamıştır.⁶ Bunun dışında kaleme alınan ve bizim ulaşabildiğimiz öne çıkan bazı çalışmalar şu şekildedir:⁷

- *DİA*'nın İbn Sellâm el-Cumahî maddesi,

- Mehmet Cevat Ergin'in 2018 yılında kaleme aldığı "İbn Sellâm el-Cumahî ve *Tabakâtu*

1 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrâhîm Ramadân (Beyrut: Dârü'l-me'ârif, 1997), 143.

2 Bkz. Gustave von Grunebaum, "Arabic Literary Criticism in the 10th Century A. D.", *Journal of the American Oriental Society* 61/1 (1941), 51.

3 Tâhâ Ahmed İbrâhîm, *Târîhu'n-Nakdi'l-Edebî 'inde'l-'Arab mine'l-'Asri'l-Câhili ilâ'l-Karni'r-Rabi'i'l-Hicri* (Mekke: Dârü'l-faysaliyye es-Su'udiyye, 2004), 97.

4 İbn Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtu Fuhûli's-Şu'arâ'*, thk. Mahmûd Muhammed Şakir (Cidde: Matbaatü'l-Medenî, t.y.), 7-8.

5 Bunun bir örneği için bkz. Şevkî Dayf, *en-Nakd* (Kâhire: Dârü'l-me'ârif, t.y.), 54.

6 Bu konuda İsam'ın İlahiyat Fakültesi Tezler Veri Tabanı'nda Halil İbrahim Kaçar danışmanlığında İsmail Araz tarafından yürütülen "Klasik Arap Edebiyatı'nda Şair-Şiir Eleştirisinin Değerlendirilmesi: İbn Sellâm'ın *Tabakâtu Fuhûli's-Şuarâ'*sı Üzerine Örnek Bir Çalışma" başlıklı bir çalışmaya rastlanmaktadır.

7 Konuya dair sunduğumuz eserler internet üzerinden ulaşabildiğimiz güncel tabloyu göstermektedir.

Fuhûli'ş-Şu'arâ" adlı araştırma makalesi,

-Nilüfer Kalkan Yorulmaz'ın 2018 yılında bir kitap bölümü olarak yayımladığı, "İbn Sa'd'ın et-Tabakâtu'l-Kübrâ ve İbn Sellâm el-Cumâhî'nin Tabakâtu Fuhûli'ş-Şuarâ'sından Hareketle Hicri III. Asır Tabaka Anlayışına Karşılaştırmaları Bir Yaklaşım" başlıklı çalışması,

-Ahmed Natouf'un 2020 yılında yayımladığı, "İbn Sellâm'ın Tabakât'ı Abdülkâhir Cürcanî'nin Delâilu'l-İcâz'ı Arasında Bir Karşılaştırma" adlı Arapça bir araştırma makalesi.

Yukarıda anılan çalışmalardan yalnızca "İbn Sellâm el-Cumâhî ve *Tabakâtu Fuhûli'ş-Şu'arâ*" adlı makale, muhtevasında İbn Sellâm'ın şiir tenkidi konusundaki görüşleri başlığı altında meseleye değinmiştir. Anılan her bir çalışmanın kendi ölçeğinde kıymetli olduğunu belirterek ilgili çalışmaların doğrudan bizim odaklandığımız konuya temas etmediklerini ifade etmek gerekir. Öte yandan ele aldığımız konu paralelinde öne çıkan çalışmalar ise Ahmed Abdullah Abdülkerim el-İbâdî'nin 1976'da tamamladığı "el-Makâyisu'n-Nakdiyye fi Kitâbi Tabakâti' Fuhûli'ş-Şu'arâ li'bni Sellâm" başlıklı yüksek lisans teziyle Zafer 'Âlem en-Nedvî'nin 2004 yılında bitirmiş olduğu, "Hayatü ve Âsârü İbn Sellâm el-Cumâhî ve Müsâmetühü fi'n-Nakdi'l-Arabî" adlı doktora çalışmasıdır.

el-İbâdî'nin çalışması, doğrudan İbn Sellâm'ın edebi eleştiri sanatını icrasındaki ölçütlerini ve tutumunu ele alan Arapça olarak yapılmış bir çalışmadır. İlgili eserin, yöntemi ve meseleyi analizleri bakımından bizim çalışmamıza katkı sağlamış olduğunu açıkça belirtmek gerekir. Öte yandan, 'Âlem'in çalışması ise doğrudan İbn Sellâm'ın edebi eleştiri sanatını icrasını değil, onun hayatını ve *Tabakât*'ını ele almaktadır. Mezkûr eser, bu hususlarda detaylı bir analizin akabinde İbn Sellâm'ın edebi eleştiriye katkısına dair bir bölümü okuyucunun dikkatine sunmaktadır.

Yukarıda anılanlar ışığında çalışmamız, İbn Sellâm'ın *Tabakât*'ı ekseninde onun edebi eleştiriye katkısına dair kendi ölçeğinde bir analizi hedeflemektedir. Dolayısıyla İbn Sellâm ve mezkûr eserine taalluk eden bütün hususları kuşatma gibi bir iddiamızın olmadığını peşinen ifade etmek gerekir. Bu nedenle çalışmamız boyunca ele aldığımız konulara dair temel bulgularımızı örneklerle izah ederek İbn Sellâm'ın edebi eleştiriye katkısının mahiyetini açıklığa kavuşturmaya çalıştığımızı belirtmeliyiz. Bu doğrultuda, mezkûr konuyu, sosyal bilimler araştırma yöntemlerinden kuram oluşturmayı temel alan nitel araştırma yönteminden yararlanarak ortaya koyduk. Bu yöneme bağlı olarak veri toplama tekniğimiz, nitel araştırma veri toplama tekniklerinden, araştırılması hedeflenen olgular hakkında bilgi içeren yazılı materyallerin analizini kapsayan doküman incelemesi olmuştur. Verilerin analizini ise genel olarak içerik analizine ve kısmen de betimsel ve sistematik analize dayalı olarak gerçekleştirdik. Buna paralel olarak da çalışmamızda tek tek olgulardan yola çıkarak genel yargılara ulaşmayı esas alan tümevarımsal (inductive) yaklaşımı esas aldık.

1. İbn Sellâm'ın *Tabakât*'ında Edebi Eleştiriye İcrasına Genel Bir Bakış

İbn Sellâm'ın *Tabakât*'ına edebi eleştirin bir nevi tanımını yaparak başlamıştır. Edebi eleştiriye sanat dallarından biri olarak telakki etmiş ve onu, bir işin sahtesiyle gerçeğini

birbirinden ayırmak için yapılan bir tür muayeneye benzetmiştir. Bu durumu paranın hakikisini sahtesinden ayırma işiyle özdeşleştirmiştir. Böylelikle de edebi eleştiriyi bir sanat dalı olarak kabul etmiştir.⁸ Arap edebi eleştirisinin tarihine dair kaleme aldığı *Târihu'n-Nakdi'l-Edebî 'inde'l-'Arab* eseriyle tanınan İhsân 'Abbâs (ö. 2003), İbn Sellâm'ı, edebi eleştiriyi bir sanat dalı olarak kayıt altına almasından dolayı eşsiz bir yere koymuş ve onun edebi eleştiriyi para metaforuyla izahına bu anlamda büyük önem atfetmiştir. Çünkü bir edebi ürünün sahtesi ile gerçeğini birbirinden ayırma işi, paranın sahtesinin ve gerçeğinin birbirinden ayırt edilmesiyle benzerlik taşımaktadır. İbn Sellâm eleştirinin tanımına yaptığı bu işaretle basiret sahibi eleştirmeni böyle olmayandan ayırt etmeyi hedeflemiş ve böyle bir eleştirmen bir görüş ortaya koyduğunda diğerlerinin bunu dikkate alması gerektiğine vurgu yapmış gibidir.⁹ Bu mülâhazalar doğrultusunda, İbn Sellâm'ın edebi eleştirinin tanımını yaparak işe başlaması, edebi eleştiriyi doğrudan irtibatlı bir iş yaptığının alameti olarak değerlendirilebilir.

İbn Sellâm'ın *Tabakât*'ında bir edebi eleştiri faaliyeti gerçekleştirdiğinin çok sayıda göstergesi vardır. Ancak burada bunlardan en dikkat çekenlerine işaret edeceğiz. Söz gelimi, İbn Sellâm'ın bir eleştiri ameliyesi olarak şairleri değerlendirirken onlarla ilgili temel bilgilerden yararlanması zikredilebilir. Örneğin o, 'Adî b. Zeyd'in (ö. 600 m.) hayatının şiirine etkisini gözlemleyip Hire'de ikamet ettiğine dayanarak dilinin zayıf olduğunu bildirmiştir. Bu bilgiden hareketle de şairin şehirli olmasının şiirlerini zayıflattığını dolayısıyla da yaşadığı bölgenin şiirini olumsuz etkilediğini ifade etmiştir.¹⁰ Bu konuda bir başka örnek olarak da onun İmruülkays (ö. m. 540 civarı) hakkındaki mülâhazaları anılabilir. İmruülkays, el-Bukâ 'ale'l-atlâl (sevgilisiyle olan anılarını hatırlatan mekânlardaki izlere, kalıntılara ağlamak) ile kasidenin nesib (kasideye girişte sevgi ve sevgilinin tasvir edilmesi) kısmını oluşturmuştur. O, kasidenin devamında teşbih, tasvir, medih (övgü), fahr (övünme) gibi birçok temaya değinmiştir. İmruülkays, zikredilen bu hususlara temas etmesi ve şiir söylemede (inşâd) kasideye özgü uzunluğu muhafaza etmesi bakımından kasidenin temel yapısını ortaya koymuştur.¹¹ İbn Sellâm'ın işaret ettiği bu hususlar ışığında, şairler hakkında özel ya da genel haberleri kayıt altına aldığı ve bunları bir değerlendirmeye tabi tutarak edebi eleştiriyi irtibatlandırılacak bir eylem gerçekleştirdiği söylenebilir.

İbn Sellâm'ın edebi eleştiriyi ilişkilendirilebilecek tutumlarından bir diğeri, şairin üslubu konusundaki değerlendirmeleridir. Bu bağlamda *Tabâkat*'ta çok sayıda örneğe rastlamak

8 el-Cumahî, *Tabakât*, 5.

9 İhsân 'Abbâs, *Târihu'n-Nakdi'l-Edebî 'inde'l-'Arab* (Beyrut: Dâru's-sekâfe, 1983), 78. Abbâs, onun bu izahlarını aslında şiir konusunda yeterli bilgisi olmadan şiir hakkında yorum yapan kimselere bir yanıt sadedinde yapmış olabileceğini ancak bunun yerine eleştiri oklarının hedefine Muhammed b. İshâk'ı (ö. 151/768) ve kâtipleri koymayı tercih ettiği vurgulanmıştır. Yine Abbâs'ın bildirdiğine göre, İbn Sellâm'ın böyle bir eleştiriyi yapmasının arka planında kudemâ ve muhdes arasındaki düşmanlığı kayıt altına almak vardır. Abbâs'ın bu iddiasını destekleyen bir delile yer vermediği görülür. Oysa İbn Sellâm'ın mütekaddim ve muhdes şairler arasında mevcut olan düşmanlığı tescilleme gibi bir çabası eseri boyunca doğrudan anılmamıştır.

10 el-Cumahî, *Tabakât*, 140; Bkz. Ahmed Emin, *en-Nakdü'l-Edebî* (Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2012), 383.

11 el-Cumahî, *Tabakât*, 55; Bkz. Yusuf Seller, *Şiirde İntihal Meselesi ve Arap Şiirine Yansımaları* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2021), 2-3.

mümkündür. Bunlardan biri İbn Sellâm'ın; Ahtâl'in (ö. 92/710) beyitlerinin Cerîr'inkilere (ö. 110/728) kıyasla üslup ve vezin bakımından daha zengin olduğunu belirtmesidir.¹² Öte yandan İslâmî şairlerle ilgili andığı haberlerde Zürrumme'nin (ö. 117/735) teşbih sanatında en iyi İslâmî şair olduğuna işareti bu bağlamda değerlendirilebilecek başka bir örnektir. Ayrıca en-Nâbiga ez-Zübyânî'yi (ö. 604 [?]) şiirin yapısı konusunda, ifadelerinin tatlılığında ve duruluğunda, beyitlerinin üslup zenginliğinde en başarılı şair olarak anması, aynı zamanda onun şiirinin aruz ve kafiye bakımından bir tertibe ihtiyaç duyduğuna dair eleştirisiyle¹³ şiirde üslup konusunu eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirdiğini göstermektedir.

İbn Sellâm şiirin duruluğunu veya ifadelerinin anlaşılır olmasını, onu güzelleştiren bir nitelik olarak değerlendirmiştir. Nitekim o, Ömer b. Hattâb'dan (ö. 70/689) naklettiği bir rivayeti esas alarak, Zühre'nin şiirinin beyitlerini izaha muhtaç bırakmadan anlaşılır bir biçimde ifade ettiğini dile getirmiştir.¹⁴ Ayrıca, şiirde gerçeğe ya da bir başka ifadeyle vakıya uygunluğu önemsemiştir. Zühre'nin şiirlerinde yaptığı medhi, övdüğü kimseden başkasına ithaf etmeyişi buna örnek olarak anmıştır.¹⁵ en-Nâbiga el-Ca'dî'nin (ö. 65/685 [?]) atları vasf etmede en başarılı şair olduğunu vurgulaması da gerçeğe uygunluk kriterini esas aldığı bir başka örneğidir.¹⁶ Bu verilerden hareketle İbn Sellâm'ın, şiirin duruluğunu ve ele alınan temanın gerçeği yansıtmayı eleştirel bir zeminde değerlendirmiş olduğu söylenebilir.

İbn Sellâm şiirin sanatsal kaygılarla kaleme alınmasını önemsemiştir. Diğer bir deyişle o, sanatı maddi kaygılarla icra eden sanatçıları tasvip etmemiştir. Örneğin, A'sâ'nın (ö. 7/629 [?]) şiirleriyle ilk kez dilencilik yapan şair olarak nitelendirildiğine ilişkin naklettiği rivayet,¹⁷ bu bağlama uygundur. Yine İbn Sellâm'ın, Hutay'e'nin (ö. 59/678[?]) dilencilik ve aç gözlülük vasıflarıyla anıldığı ve parayla şiir kaleme aldığı yönündeki bir haberi paylaştığı görülmektedir.¹⁸ A'sâ'yı Cahiliyenin ilk tabakasında son sıraya¹⁹ ve Hutay'e'yi de ikinci tabakada son sıraya yerleştirdiği²⁰ dikkate alınır, İbn Sellâm'ın sanatsal olmayan kaygılarla şiir inşâdını onaylamadığı ifade edilebilir. Bu da onun edebi eleştiriyi ilgili bir başka tutumunun yansıması olarak anılabilir.

İbn Sellâm, Arap toplumunda sıkça görülen kabile savaşlarını şiirin niceliğini etkileyen bir faktör olarak değerlendirmiştir. Bunu da Tâif şairleriyle ilgili açtığı başlık altında dile getirmiştir. İlgili pasajlara göre İbn Sellâm, Tâif'e özgü şiirlerin mevcudiyetine ancak bunların azlığına işaret etmektedir. Çünkü o, şiirin ancak kabileler arasındaki savaşların artmasıyla doğru

12 el-Cumahî, *Tabakât*, 494.

13 el-Cumahî, *Tabakât*, 56.

14 el-Cumahî, *Tabakât*, 63; Bkz. Ahmed Abdullah Abdülkerim el-İbâdî, *el-Makâyisu'n-Nakdiyye fi Kitâbi Tabakâti' Fuhûli's-Şu'arâ li'bni Sellâm* (Mekke: Câmî'atu Melik Abdülaziz, Yüksek Lisans, 1976), 179.

15 el-Cumahî, *Tabakât*, 63.

16 el-Cumahî, *Tabakât*, 128.

17 el-Cumahî, *Tabakât*, 65, 67.

18 el-Cumahî, *Tabakât*, 113.

19 el-Cumahî, *Tabakât*, 52.

20 el-Cumahî, *Tabakât*, 97.

orantılı niceliksel bir artış göstereceğini belirtmektedir. Bunu Evs ve Hazrec arasındaki savaşla ve savaşın tarafları olan kavimlerin şiirlerinin çok olması düşüncesiyle irtibatlandırmıştır.²¹ Böylelikle şiir sayısındaki artışın nedeninin savaş faktörü olduğunu vurgulamıştır. Buradan hareketle de Kureyşliler, Ummanlılar ve Tâifliler arasında düşmanlık ve savaş olmadığından bu bölgelerde şiirde sayısal bakımdan bir azlık olduğunu vurgulamıştır.²² Bu veriler esas alındığında, şiirlerin niceliğini ve onun arka planındaki nedeni tespit çabası da İbn Sellâm'ın eleştirel bir diğer tutumu olarak değerlendirilebilir.

İbn Sellâm şiirlerde *zihâf*, *sinâd*, *ikvâ* ve *itâ* gibi ayıpların mevcudiyetine ilişkin açıklamalara yer vermiştir. *Zihâfî*; tefilelerden birinin diğerlerinden kısa olması, *sinâdî*; kafiyelerin ihtilaf etmesi, *ikvâyî*; kafiyelerdeki irabın farklılık göstermesi ve *itâyî* da bir kasidede iki kafiyenin ittifak etmesi olarak izah eden²³ İbn Sellâm, Cahiliye şairlerinden birinci tabakadan ya da bu tabakadakilere muadil kabul edilebilecek kimselerden bu kusurlardan *ikvâyî* en-Nâbiga'dan başkasının işlemediğini onun da iki beyitte bunu yaptığını belirtmiştir.²⁴ Bununla ilgili anekdotunda, en-Nâbiga'nın bu kusur nedeniyle Medine'de ayıplandığını haber vermektedir. O, adı geçen iki beytinde yaptığı *ikvâ* kusurunun daha önce ayıplandığını bildiğinden, Hicaz'a gittiğinde şiirindeki mezkûr beyitleri okumaksızın oradan şairlerin en üstünü olarak ayrıldığını ifade etmiştir. Dolayısıyla kusurlu olan beyitlerini anmayarak şairlik kalitesini Hicaz'da muhafaza etmek istemiştir. O halde en-Nâbiga'nın anılan tavrı göz önüne alınırsa şiirinde böyle bir kusurun varlığının, onun şairlik kalitesini olumsuz etkilediği söylenebilir. Ayrıca, ilgili beyitleri şiirine dahil etmeyişi, kendisinin de bu durumun farkında olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla İbn Sellâm'ın bu tür kusurların şiirin kalitesini olumsuz etkilediğine işareti, doğrudan edebi eleştiriyle ilişkilendirilebilecek bir başka husus olarak telakki edilebilir.

İbn Sellâm'ın edebi eleştiriyle irtibatı olduğu anlaşılan diğer bir durum, şiirin muhtevası bakımından değerine ilişkin kayda değer haberler zikretmesidir. Buna göre şiir Câhiliye döneminde Arapların bilgi ve kültür mirasını yansıtan bir divandır ve Araplar bir konuda hüküm vermede nihai kaynak olarak yalnızca ona müracaat etmişlerdir.²⁵ Bu haber şiirin muhteva bakımından zenginliğini ve onun bu bağlamda Araplar nezdindeki değerini edebi eleştiri ekseninde özetleyen bir nitelik taşımaktadır.

Son olarak İbn Sellâm'ın, edebi eleştiride sonraki dönemlerde ciddi tartışmalara yol açmış “es-Serikâtü’ş-şî’riyye” meselesine temas etmesi konumuz bağlamında anılması gereken bir başka husustur. Nitekim o, şairlerden bazılarının diğer şairlerin beyitlerini alarak şiirlerine

21 Bkz. Emin, *en-Nakdü'l-Edebi*, 383.

22 el-Cumahî, *Tabakât*, 259; Nitekim Câhız İbn Sellâm'ın aksine savaşları şiirlerin niceliğiyle alakalı bir faktör olarak değerlendirmemektedir. el-Câhız, *Kitâbu'l-Hayevân*, thk. Muhammed Basil `Uyun al-Sud (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, 2003), 7/IV, 444; Ancak İbn Sellâm'ın, savaşın şiirlerin sayısı üzerindeki etkisine işaret ettiği halde Sealiklerin şiirleri konusunda bir yorum yapmayışi dikkat çekmektedir. Halbuki Sealikler'in yaşamlarını sürdürmek için baskınlar yaptığı ve şiirleri olan bir grup olduğunu görmekteyiz. Yusuf Huleyf, *es-Şu'arâu ş-Sa'âlik fi 'Asri'l-Câhili* (Kâhire: Dârü'l-me'ârif, 1966), 116-117.

23 el-Cumahî, *Tabakât*, 68-73.

24 el-Cumahî, *Tabakât*, 68-69.

25 el-Cumahî, *Tabakât*, 24.

kattıklarını haber vermiştir. Örneğin, bu bağlamda, en-Nâbiga'nın Ebû's-Salt es-Sekafî'nin (ö. 626 [?]) beytini alarak kendi şiirine dâhil ettiğini belirtmiştir. Ancak ravilerin tamamı bu beyti Ebû's-Salt'a nispet etmiştir.²⁶ Diğer bir örnekte İbn Sellâm, İmrüülkays'ın “وَفُوقًا بِهَا...صَحْبِي...» “*Arkadaşlarım orada durmuş ...*” şeklinde başlayan beytini yalnızca birkaç harf değişikliğiyle Tarafe'nin (ö. 564[?]) aynen ifade etmesini esas alarak konuyu değerlendirmiştir.²⁷ İbn Sellâm'dan sonraki dönemlerde serika konusuna değinen eserlerin çoğu bu misallere müracaat ederek meseleyi ele almıştır.²⁸ Dolayısıyla hicri III. asırda edebi eleştiride derin tartışmalara yol açan serika meselesinin ilk örneklerine İbn Sellâm'ın izahlarında yer vermesi, kendisinden sonraki edebi eleştiri geleneğini etkilediğini göstermektedir.

Yukarıdaki örneklerin sayısını çoğaltmak mümkün olduğu gibi,²⁹ İbn Sellâm'ın bazı eleştirel değerlendirmelerinin de izaha muhtaç olduğu belirtilmelidir. Örneğin Şemmâh'ın (ö. 30/650) şiirinde kezaze olmasına işareti,³⁰ Hidâş'ın (ö. 6/627 [?]) şiirin karihası³¹ konusunda Lebîd'den (ö. 40-41/660-661 [?]) daha şair olduğunu belirtmesi böyledir.³² Dolayısıyla bu durum İbn Sellâm'ın, dönemindeki edebi eleştiri ortamının kavramlarını eserinde kullandığını akla getirmektedir. Bu gibi kavramların o dönemdeki edebiyat çevreleri tarafından bilinmesinden dolayı³³ İbn Sellâm'ın ilgili kavramlar konusunda bir izaha başvurmamış olabileceği akla gelmektedir. Nitekim aşağıda ele alacağımız ve İbn Sellâm'ın eserinde izah etmeksizin kullandığı görülen kavramlar bu durumu desteklemektedir. Öte yandan, detaylı bir şiir ve şair analizi yapmaksızın kalite tercihlerinde, döneminin uzlaşısı niteliğinde bazı rivayetlere dayanmış olması, İbn Sellâm'ın edebi eleştiri faaliyetinin muğlak bir yanı olarak araştırmacıların dikkatine sunulabilir.

2. İbn Sellâm'ın Edebî Eleştiri Kavramlarını Kullanımı

İbn Sellâm'ın edebi eleştiriye dair katkısı bağlamında işaret edilmesi gereken bir başka konu, edebi eleştiriyle ilişkili kavramlara eserinde yer vermesidir. Bu nedenle onu edebi eleştiri kavramlarını kayıt altına alan ilk isimler arasında anmak mümkündür. Söz gelimi, edebi eleştiri

26 el-Cumahî, *Tabakât*, 58-59; Bkz. Seller, *Şiirde İntihal*.

27 el-Cumahî, *Tabakât*, 59.

28 İbn Kuteybe ed-Dineverî, *eş-Şi'r ve 'ş-Su'arâ'*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kâhire: Dâru'l-me'ârif, 1982), I, 129; Ebû Hilâl el-Askerî, *Kitâbü's-Sına'ateyn el-Kitâbe ve 'ş-Şi'r*, thk. Ali Muhammed Becâvî - Ebû Fadl Muhammed Ebû Fadl İbrâhîm (Beyrut: 'İsâ el-Bâbî el-Hâlebî ve Şurakeühü, 1952), 299; Ebû'l-Feth Ziyâüddin İbnü'l-Esîr, *el-Meseli's-Sâir fî Edebî'l-Kâtib ve 'ş-Şâ'ir*, thk. Ahmed el-Hûfî - Bedevî Tabâne (Kâhire: Dâru'n-nahda, t.y.), III, 230; Bkz. Seller, *Şiirde İntihal*, 65, 115, 199.

29 el-Cumahî, *Tabakât*, 63-64, 65, 104, 124, 133, 139, (105-160), 545, 648; el-'İbâdî, *el-Mekâyisu'n-Nakdiyye*, 177-178.

30 *Tabakât*'ın muhakkiki Mahmûd Muhammed Şakir bunu ifadelerdeki kuruluk, bir bakıma zorlama ve sözlerin ta'kid içermesi manasında izah etmiştir. Bkz. el-Cumahî, *Tabakât*, 132. (6 no'lu dipnot.)

31 Muhakkik Mahmûd Muhammed Şakir'in izahlarında İbn Sellâm'ın, şairlik kabiliyetinin yetkinliği sayesinde rahatlıkla şiir söyleyebilmesi manasında kullandığı anlaşılmaktadır. Bkz. el-Cumahî, *Tabakât*, 126. (1 nolu dipnot), Kavramın geçtiği diğer yerler için bkz. 144, 195.

32 el-Cumahî, *Tabakât*, 144.

33 İbrâhîm, *Târihu'n-Nakdi'l-Edebî*, 96-97.

istilahlarının belirgin olarak mevcut olmadığı bir dönemde darb (الضرب) kelimesinin şiir türü anlamındaki kullanımına eserinde yer vermesi bunu doğrulamaktadır. Konuyla ilgili Beşşâr b. Bürd (ö. 167/783-84) ile aralarında geçen bir diyalogda Beşşâr'ın ifadelerinde yer alan *darb* kelimesinin çoğulu olan durûb (ضروب) kelimesine yer vermektedir.³⁴

İbn Sellâm; Ferezdak, Cerîr ve Ahtal hakkındaki düşüncesini Beşşâr'a sorar. Beşşâr Cerîr hakkındaki değerlendirmesinde şu ifadeleri kullanır:

“... كَانَ جَرِيرٌ يُحْسِنُ ضَرْبًا مِّنَ الشِّعْرِ لَا يُحْسِنُهَا الْفَرَزْدَقُ ...”
 “... Ferezdak şiir türlerini güzel ifade etmediği halde Cerîr onları güzel ifade ederdi ...”

Bununla Beşşâr'ın şiirde hiciv, risâ, medh vs. gibi türlere işaret ettiği anlaşılmaktadır. Çünkü yine onun ifadelerinden anlaşıldığına göre, Ferezdak'ın eşi vefat ettiğinde onun arkasından Cerîr'in şiiriyle ağıt yakılmıştır. Bu durum da Cerîr'in mersiye türünde Ferezdak'tan daha kaliteli şiirleri olduğunu göstermektedir.³⁵ İbn Sellâm eserinde, şiir türlerini/temalarını ifade etmede *fünunu* 'ş-şi' r (فنون الشعر) terkinin de kullanıldığını ortaya koymaktadır. Bununla da şiir temalarının kastedildiği anlaşılmaktadır. İbn Sellâm, bunu A'şâ ile ilgili bir değerlendirmesinde ise şu şekilde ifade etmiştir:³⁶

“... وَهُوَ أَكْثَرُهُمْ عَرُوضًا، أَذْهَبُهُمْ فِي فُنُونِ الشِّعْرِ ...”
 “... O, şiiri aruz bakımından çok olan ve şiir türlerinde en çok eser verendir...”

Yine Cemîl ve Küseyyir'i (ö. 105/723) mukayese ettiği ifadelerinde İbn Sellâm şu ibareye yer vermiştir:³⁷

“... وَ لَهُ فِي فُنُونِ الشِّعْرِ مَا لَيْسَ لَجَمِيلٍ ...”
 “... Şiir türlerinde, Cemîl'de olmayanlar onda vardır...”

Öte yandan İbn Sellâm, arûz kelimesini “*Şiirle ilgili bir ilim*”³⁸ anlamında kullandığı gibi, şiirin vezinleri anlamında da kullanmıştır.³⁹ Bunun örneği olarak yukarıda A'şâ ile ilgili izahlarda aruz kelimesine yer verdiğine ilişkin ifadesi anılabilir. Bir başka yerde ise cüz (الجزء) kelimesini tef'île anlamında⁴⁰ *zihâf*, *ikvâ*, *sinâd*, *îtâ* gibi şiirdeki kusurlarla ilgili birtakım kavramları da döneminde kullanıldığı manalarıyla açıklamıştır.⁴¹ Ayrıca, *mu'azele* (المعاطلة) kavramını Ömer b. Hattâb ve İbn Abbâs (ö. 68/687-88) rivayetlerini naklederken kullanmış, bunu Zühayr b. Ebî Sülmâ'nın (ö. 609[?]) şiirinde karışıklık ve zorlama olmadığını vurgulama sadedinde zikretmiştir.⁴²

34 İbrâhîm, *Târihu'n-Nakdi'l-Edebî*, 96-97.

35 Musa Şervâne, “Fi'l-Mustalahi'n-Nakdiyyi ve Mecâlâtihi'l-Edilliyeti fi Kitâbi Tabakâti Fuhûli's-Şu'arâ' li'bni Sellâm el-Cumahî”, *Mecelletü'l-âdâb ve 'ulûmu'l-İnsâniyye* 8/15 (2013), 145.

36 el-Cumahî, *Tabakât*, 65.

37 el-Cumahî, *Tabakât*, 545.

38 el-Cumahî, *Tabakât*, 540; Şervâne, “Fi'l-Mustalahi'n-Nakdiyyi”, 147.

39 el-Cumahî, *Tabakât*, 65; Şervâne, “Fi'l-Mustalahi'n-Nakdiyyi”, 147.

40 el-Cumahî, *Tabakât*, 68; Şervâne, “Fi'l-Mustalahi'n-Nakdiyyi”, 148.

41 el-Cumahî, *Tabakât*, 68; Bkz. Şervâne, “Fi'l-Mustalahi'n-Nakdiyyi”, 149 vd.

42 el-Cumahî, *Tabakât*, 63; Bkz. Şervâne, “Fi'l-Mustalahi'n-Nakdiyyi”, 155.

İbn Sellâm'ın eserinde yer verdiği bir başka kavram da *sebk* (السبق)'tir. Bunu da *eş-Şâiru ş-sâbık* (الشاعر السابق) terkinde şairin diğer şairlerle girdiği üstünlük yarışında öne geçmiş olması manasında zikretmiştir.⁴³ Bununla beraber *sebk* sahibi şairden bir alt düzeyde olan şairi *eş-Şâiru 'l-musallî* (الشاعر المصلي) ve son sırada geleni de *es-Sükkeyt* (السكيت) olarak ifade etmiştir.⁴⁴ Yine İbn Sellâm'ın işaret ettiği kavramlardan bazıları da şiir hırsızlığını ifade eden *serika* (السرقه) ve *ictilâb* (الاجتلاب)'tir.⁴⁵

Yukarıda anılanların yanında, İbn Sellâm'ın edebi eleştirisi ile ilgili kavramlara *Tabakât*'ında yer verdiğini gösteren örneklerin sayısını çoğaltmak mümkündür. O halde bütün bu veriler ışığında, İbn Sellâm'ın döneminin edebi eleştiriyeye ait terimlerini eserinde kullanıp kayıt altına alarak sonraki dönemlerde bunların tedavülüne zemin hazırlamış olabileceği iddia edilebilir. Onun eserinde kullandığı kavramların derlenmesi ve açıklanması konusu, İbn Sellâm'ın döneminde edebi eleştirinin geldiği noktayı gözlemek açısından araştırmacıların dikkatine sunulabilecek bir başka husustur.

3. İbn Sellâm'ın *Tabakât*'ının Mukaddimesi Özelinde Edebi Eleştiriyeye Katkısı

İbn Sellâm'ın *Tabakât*'ında edebi eleştiriyeye katkısının gözlemlenebileceği en belirgin yerlerden biri mukaddime kısmıdır. Çünkü edebi çevrelerde yer alan haberler ve değerlendirmeler bu kısımda yer alır. Öte yandan İbn Sellâm'ın, eserinin mukaddimesinde değindiği hususlardan ve naklettiği haberlerden yalnızca bir edebiyat tarihçiliği faaliyeti yürüttüğü anlaşılmalıdır. Çünkü yukarıdaki izahlarda da görüleceği üzere, onun, döneminde edebiyat çevrelerinin gündeminde yer alan haberleri bir eleştiri süzgecinden geçirdiği anlaşılmaktadır. Örneğin bu eleştiri faaliyeti bağlamında İbn Sellâm'ın mülahazalarında dikkat çekilmesi gereken noktalarından biri, döneminde herhangi bir şairin, halk nezdinde meşhur olup bilginler tarafından daha az tanınmış olmasıdır. Bu durum, halk düzeyinde bir şiir eleştirisinin bilginlerinkinden çok farklı ölçütlere göre yapılmış olduğunu düşündürmektedir.⁴⁶ Söz gelimi İbn Sellâm, Ferezdak'ı şairliği açısından beğenirken çöl ahalisi ve şairleri Cerîr'i tercih etmiştir. Dolayısıyla İbn Sellâm'ın mülahazalarında halkın ve eleştirmenin bir şairden beklentisinin farklılığını tespit etmek mümkündür.⁴⁷ Bu nedenle, onun rivayet ettiği haberleri doğrudan kabul etmediği onları bir değerlendirme süzgecinden geçirerek teşhis etmiş olduğu anlaşılmaktadır. Bununla beraber, böyle bir eleştiri ameliyesinde İbn Sellâm'ın görüşlerini etkileyen subjektif tercihleri olabileceği de göz önünde tutulmalıdır. O halde *Tabakât*'ın salt bir edebiyat ya da biyografi kitabı⁴⁸ olmadığı aksine edebi eleştiri sahasında bir numune niteliği taşıdığı ifade edilebilir.

43 el-Cumahî, *Tabakât*, 375; Bkz. Şervâne, “Fî'l-Mustalahi'n-Nakdiyyi”, 156.

44 el-Cumahî, *Tabakât*, 375; المصلي, yarışta ilk sıradaki atın ardından gelen ata, السكيت ise son sırada gelen ata verilen isimdir. Bkz. Ebû Ubeydillâh Muhammed b. İmrân b. Mûsâ b. Saîd el-Merzûbânî, *el-Müveşşah fî Meâhizi'l-'Ulemâ' 'ale'ş-Şu'arâ*, thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn, (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-'ilmîyye), 1995, 146.

45 el-Cumahî, *Tabakât*, 58, 128; İlgili kavramların izahı için bkz. Seller, *Şiirde İntihal*, 33-45, 50-52.

46 Münîr Sultan, *İbn Sellâm ve Tabakâtü'ş-Şu'arâ* (İskenderiye: Münşettü'l-me'ârif, t.y.), 248.

47 Sultan, *İbn Sellâm ve Tabakâtü'ş-Şu'arâ*, 248.

48 Bkz. Zülfikâr Tüccar, “İbn Sellâm el-Cumahî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 20/312; Ayrıca bkz. Kenan Demiryak, *Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi*, ed. Sultan Şimşek - İlnur Emekli (İstanbul: Cantaş Yayınları, 2016), 523-524.

Yukarıda anıldığı şekliyle, İbn Sellâm'ın edebi eleştiride numune mesabesinde bir eser verdiği iddiası eleştiride esas aldığı yöntemle ilişkilendirilebilir. Bu noktada eserinin mukaddimesi onun yöntemini anlamamız konusunda önemli bir veri niteliği taşımaktadır. Eserinin mukaddimesinde para metaforunu kullanarak işaret ettiği şiirde sahlilik ve sahtelik meselesi, eleştiri yöntemini dayandırdığı temel ilkenin eleştiriye malzeme yapılan şiirin özgünlüğüyle ilişkili olduğunu göstermektedir. Çünkü şiirde sahlilik-sahtelik, rivayet, dilsel hatalar ve şiirin yapısı meseleleri, İbn Sellâm'ın eleştirel tutumunu etkileyen konular olarak eserinin mukaddimesinde karşımıza çıkmaktadır. Buna bağlı olarak onun, şiirlerden sahlil olanlarla ilgili bir kıymet takdiri yaptığını ve bu ilke doğrultusunda tabakalarını şekillendirdiği söylemek mümkündür. Bu nedenle o, mevzu şiirlerle orijinal olanları birbirinden ayırma hususunda bir netice çıkarmaya yönelmiş, bunu eleştiri sanatını icra ederken bir yöntem olarak kullanmıştır,⁴⁹ denebilir.

İbn Sellâm eserinin mukaddimesinde şiirin sıhhati konusunda önemli bir noktaya dikkat çekmiştir. Bu da tedvinin Cahiliye döneminde de mevcut olması ancak İslâmî döneme nazaran çok fazla tedavülde olmamasıdır. İbn Sellâm bunu Hîre Melik'i Numan b. Münzir'in (ö. 602 m.) elindeki divanın mevcudiyetiyle desteklemiştir. İslâm'dan sonra gerçekleşen tedvin faaliyetinde ise birtakım karışıklıklar söz konusudur. Bu durumu ise Muhammed b. İshâk ve Hammâd er-Râviye'nin (ö. 160/776-77 [?]) şiiri ifsat faaliyetleri örnekliğinde izah etmiştir. Dolayısıyla Arap şiirinin ilk merhalede tedvin faaliyetinin az olmasına bağlı olarak büyük bir kısmının yitip gittiği düşüncesini inşâ etmiştir.⁵⁰ Brockelman'ın da (ö. 1956) belirttiği üzere, Arap şiirinin tedvin faaliyeti Emevîler döneminde belirgin hale gelmiş ve Abbâsiler döneminde zirveye ulaşmıştır.⁵¹ Buradan hareketle İbn Sellâm'ın ifadelerinde Brockelman'ın belirttiği hususu doğrulayan ibare şu şekildedir: “*Arapların şiirini ilk derleyen ve onların haberlerini nakleden kimse Hammâd er-Râviye'dir ve o güvenilir bir ravi değildir ...*”⁵² Dolayısıyla tedvin faaliyetlerinin geç bir döneme sarkması ve Hammâd'ın da güvenilir bir ravi olmayışı şiirlerin sıhhatini sorgulamayı zorunlu hale getirmektedir. Netice olarak İbn Sellâm'ın bu konudaki mülahasasından, üzerinde değerlendirme yapılacak şiirlerin herhangi bir tahrife maruz kalmamış olması gerektiği anlaşılabilir. Bu ise eleştiri faaliyetlerinin ancak sağlam bir zemin üzerinde gerçekleştirilebileceği fikrine delalet etmektedir. Dolayısıyla onun eleştiri yönteminin özgünlük ilkesini esas almaya dayalı olduğu ifade edilmelidir. Ancak yalnızca bir ravi üzerinden bütün bir geleneği şüpheli olarak değerlendirmesi ise sübjektif bir tutum izlediğini ve eleştiri yönteminin sorunlu yanları olduğunu düşündürmektedir.

İbn Sellâm'ın, *Tabakât*'in mukaddimesindeki en temel eleştirel vurgusunun şiirlerdeki lîn (اللين) durumu olduğu söylenebilir. Bununla şiirlerin zayıf ya da başka bir ifadeyle tahrife maruz kalmış olması kastedilmektedir. Öte yandan, şiirin zayıflığının ise daha çok neşet ettiği çevreyle

49 el-Cumahî, *Tabakât*, 4-23.

50 el-'İbâdî, *el-Mekâyisu'n-Nakdiyye*, 34; Bkz. Nihad M. Çetin, *Eski Arap Şiiri* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2019), 21.

51 Carl Brockelman, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, çev. Abdulhalîm en-Neccâr (Kâhire: Dârü'l-me'ârif, 1959), 6/I, 65.

52 el-Cumahî, *Tabakât*, 48.

İlgili olması dikkat çekmektedir. Nitekim İbn Sellâm, ortamın şiire etkisine vurgu yaparak bedevi Arapların şiirlerinin güçlü ve şehirli şairlerinkinin ise zayıf olduğunu belirtmektedir. Buna paralel olarak şehirli şairlerin şiirlerinde zayıflık ve karışıklığın sebeplerine işaret etmiştir.⁵³ Bu sebeplerden ilki, ravilerin yalnızca kâtiplerden aldıklarını kullanmaları fakat çöl ahalisinden şiir almayışları olarak anılabilir.⁵⁴ İkinci sebep, Siyer âlimi Muhammed b. İshâk'ın şairlere söylemedikleri şiirleri atfetmesidir. Ayrıca şiiri Âd ve Semûd kavmine dayandırmasıdır.⁵⁵ Üçüncü sebep, şiir konusunda uzmanlığı olmayanların şiir rivayeti yapmasıdır.⁵⁶ Dördüncü sebep, şiirin büyük çoğunluğunun fasih Arapların vefatıyla nakledilemez hale gelmesidir.⁵⁷ Beşinci sebep bazı kabilelerin şairlerinin vefatı sebebiyle kendilerine ait olmayan şiirleri kendilerine atfetmeleridir.⁵⁸ Altıncı sebep, bazı şairleri meşhur kabilelere ya da bazı kabileleri meşhur şairlere dayandırmaktır. Örneğin Şemmah'ın kardeşinin Ka'b b. Zühayr'ın kabilesi olan Müzeyne kabilesine dayandırılması gibi.⁵⁹ Yedinci sebep ise Hammad er-Raviye'nin Arapların şiirlerini toplayan ilk kişi olduğu halde güvenilir olmayışıdır.⁶⁰ Şiir kitapları bu konunun çözümü için nitelikli bir kaynak olma özelliği taşımamaktadır. Çünkü bu eserlerde çok fazla karışıklık mevcuttur. İnsanların kitaplara müracaatı şiirin güvenilirliğini desteklemede yetersiz kalmaktadır.⁶¹ Dolayısıyla İbn Sellâm'ın bu probleme çözüm önerisi olarak şiirlerin çöl ahalisinden alınması ve sahih rivayetleri olan âlimlere başvurulması gibi temel iki unsur dikkat çekmektedir.⁶² Böylelikle eserinin mukaddimesinde İbn Sellâm'ın edebi eleştiriye konu olacak şiirlerin orijinal ve bu tür tahriflerden uzak olmasının gerekliliğine temas ederek⁶³ edebi eleştiriye önemli bir katkıda bulunduğu söylenebilir.

Yukarıdaki veriler ışığında, İbn Sellâm'ın eserinin mukaddimesinde ele almış olduğu konuların edebi eleştiriye doğrudan etkileyerek şiirin sıhhati ve rivayet hususlarına ilişkin günümüzde dahi çalışmalar yapılmasına neden olduğu söylenebilir. Öyle ki onun bu meseleleri ele alması, konu üzerine araştırma yapanların şiirin orijinine, sıhhatine dair mülahazalar yürütmesine yol açmıştır. Bazı araştırmacılar, İbn Sellâm'ın yalnızca iki ravinin kusurları sebebiyle ve savaşlar gibi harici faktörler üzerinden devasa bir şiir geleneğini töhmet altında bırakmasını eleştirmişlerdir.⁶⁴ Ancak bu başlıkta bizim odaklandığımız nokta, İbn Sellâm'ın *Tabakât*'in mukaddimesi bağlamında edebi eleştiriye katkısı olduğu için bu konuyu araştırmacıların

53 el-Cumahî, *Tabakât*, 140-245; Bkz. el-'İbâdî, *el-Mekâyisu'n-Nakdiyye*, 169-170.

54 el-Cumahî, *Tabakât*, 40.

55 el-Cumahî, *Tabakât*, 7.

56 Örnekler için bkz. Sultan, *İbn Sellâm ve Tabakâtu's-Şu'arâ'*, 60-61.

57 el-Cumahî, *Tabakât*, 26.

58 el-Cumahî, *Tabakât*, 46-47.

59 el-Cumahî, *Tabakât*, 104-110; Bkz. Sultan, *İbn Sellâm ve Tabakâtu's-Şu'arâ'*, 191.

60 el-Cumahî, *Tabakât*, 48; Bkz. Sultan, *İbn Sellâm ve Tabakâtu's-Şu'arâ'*, 191.

61 Sultan, *İbn Sellâm ve Tabakâtu's-Şu'arâ'*, 191.

62 el-Cumahî, *Tabakât*, 4-6.

63 el-Cumahî, *Tabakât*, 247.

64 Geniş bilgi için Nâsiruddin el-Esed, *Masâdiru's-Şi'ri'l-Câhiliyyi ve Kîmetuhâ't-Târihiyyetu* (Beyrut: Dâru'l-cil, 1988); Ayrıca bkz. Ahmed en-Nuaymî, "Skepticism in the literature between "Taha Hussein and Ibn Sallam AL-Jumahi"", *al-Athar* 17/33 (2020), 11-13.

dikkatine arz etmekle yetiniyoruz. Sonuç olarak İbn Sellâm'ın *Tabakât*'ının mukaddimesi bağlamında edebi eleştiriyeye katkısı; mevzu şiir meselesini tarihi olarak kayıt altına alması, problemin ortaya çıktığı döneme yakınlığı ve çözüme ilişkin sunduğu delillerin akli ve nakli olmasıyla gerçekleştirilmiştir.

4. Tabaka Fikri Bağlamında Edebi Eleştiriyeye Katkısı

İbn Sellâm'ın *Tabakât*'ı, Asmaî'nin (ö. 216/831) *Fuhûletü 'ş-Şu'arâ*'sının⁶⁵ ardından edebi eleştiri sahasında kaleme alınmış bir eser olarak karşımıza çıkar. Yine de bazı edebiyat tarihçileri ve araştırmacılar İbn Sellâm'ın eserini literatürde ilk sıraya yerleştirmiştir.⁶⁶ Ancak isabetli olan İbn Sellâm'ın *Tabakât*'ının ikinci sırada olmasıdır. *Tabakât*'tan önce kaleme alınan *Fuhûletü 'ş-Şu'arâ*'ya bu başlık altında işaret etmemizin nedeni, Asmaî'nin, bu eserde yer verilen haberlerde şairleri fuhûl ve fuhûl olmayanlar şeklinde ikiye ayırmasıdır.⁶⁷ Bu kategorize İbn Sellâm'ın tabaka fikrine dair bir önemli bir çıkış noktası olarak anlaşılabilir. Çünkü İbn Sellâm, kendisinden daha önce Asmaî'nin şairleri sınıflandırmak için kullandığı fuhûl kelimesini tercih ederek eserini *Tabakâtu Fuhûli 'ş-Şu'arâ* diye adlandırmıştır. Dolayısıyla, Asmaî'nin fuhûl ve fuhûl olmayan şeklindeki ayırımında belirttiği fuhûl şairler İbn Sellâm'ın tabaka fikrinin merkezinde yer almaktadır.⁶⁸ İşte bu, onun fahl/fuhûl düşüncesi üzerinden şairleri değerlendirmeye ve böylelikle de tabakalar halinde sınıflandırmaya gittiğinin göstergelerindedir.

Yukarıda vurgulandığı gibi, İbn Sellâm'ın tabakalarını oluşturmada benimsediği eleştiri ölçütlerinin ilki fahl (seçkin şair) düşüncesidir. Bunun en belirgin kanıtı, “*Meşhur fuhûl şairleri kırk olarak tespit ettik. Bunlardan da şiirleri meslektaşlarınınkiyle benzerlik arz edenleri bir araya getirdik.*”⁶⁹ ifadesidir. Diğer yandan, Asmaî ise fahl şairle eski şiirin kalıplarını muhafaza eden şairi kastetmektedir. Şöyle ki bir şair fuhûl olanlar arasında anılıyorsa bu, o şairin eski şiirin kalıplarına bağlı kalarak İmruülkays, Züheyr, Nâbîga gibi şairlerin yolundan gittiğini göstermektedir. Bu da şu anlama gelmektedir: Fahl diye nitelendirilen şair diyarları vasıflandırma, yolculuk, çöl, medh, gazel, at ve içki tasviri ve fahr gibi temaları işleyerek eski şiirin temel dinamiklerine bağlı kalmıştır.⁷⁰ Dolayısıyla fuhûl şairlerin şiirleri bu gibi özelliklerle sahip standart bir şiir portresini bize sunmaktadır. Bunun dışında kalan şiirler ise kusurlu kabul edilmektedir.⁷¹ Bu çıkış noktasından hareketle bazı araştırmacılar, İbn Sellâm'ın fuhûl

65 Eserin Asmaî'ye aidiyeti konusunda farklı bir görüş için bkz. Ebû Hâtim es-Sicistânî - Ebû Sa'îd el-'Asmaî', *Su'âlâtu Ebî Hâtim es-Sicistânî li'l-'Asmaî ve Radduhu 'aleyhi fi Fuhûleti 'ş-Şu'arâ*, thk. Muhammed Avde Selâme Ebû Cüreyy (Kâhire: Mektebetü's-sekâfeti'd-diniyye, 1994), 6.

66 Ebû Sa'îd el-'Asmaî', *Fuhûletü 'ş-Şu'arâ*, thk. Muhammed Abdülmun'im el-Hafâcî (Kâhire: Dârü'l-kalem li't-türâs, t.y.), Muhakkikin Mukaddimesi, 20.

67 el-'Asmaî', *Fuhûletü 'ş-Şu'arâ*, 38.

68 'Abbâs, *Târihu'n-Nakdi'l-Edebî*, 80.

69 el-Cumahî, *Tabakât*, 24.

70 el-'Asmaî', *Fuhûletü 'ş-Şu'arâ*, 34; 'Abbâs, *Târihu'n-Nakdi'l-Edebî*, 50; el-'İbâdî, *el-Mekâyisu'n-Nakdiyye*, 130.

71 el-'İbâdî, *el-Mekâyisu'n-Nakdiyye*, 130.

nitelendirmesinin kökeninde Asmâî'nin fuhûl düşüncesinin etkili olduğunu belirtmişlerdir.⁷² Ancak eldeki veriler bunu test etmek için yeterli değildir. Çünkü bu, İbn Sellâm'ın bizzat kendi düşüncesi olabileceği gibi yaşadığı edebi ortamda herkesçe bilinen, şairler hakkında bir vasıflandırma da olabilir.⁷³

İbn Sellâm'ın fuhûl şairler düşüncesini Asmâî'den alıp almadığı hususu bir yana koyulduğunda, onun bu kavrama birtakım yenilikler getirdiğini söylemek mümkündür. İbn Sellâm fahl vasfına sahip olmayı tabakalar içinde takdim ve tehir yapmada bir eleştiri ilkesi olarak tatbik etmektedir. Dolayısıyla onun Asmâî'den bu hususta ayrıldığı söylenebilir. Ancak bu iki ismin benzerlik taşıdığı noktalar da görülmektedir. Örneğin Asmâî, Esved b. Ya'fûr'u (ö. 23/600) fahl şair olarak nitelendirmezken İbn Sellâm onun hakkında şöyle demektedir: “*Onun kaliteli şiirlere eklediği enfes bir şiiri vardır. Şayet onun bunun benzeri bir şiiri daha olsaydı bu, onu kendi ehlinin mertebesine taşırdı.*”⁷⁴ Asmâî'nin de Huveydira⁷⁵ (ö. [?]) hakkında İbn Sellâm'ın bu ifadelerine benzeyen bir yorumu vardır: “*Şayet onun bu kasidesi gibi beş kasidesi daha olsaydı bu onu fahl yapardı.*”⁷⁶ Anlaşılan o ki; temelde her iki isim de şairlerin fahl olma konusunda belirli bir standarda ulaşmış olmasını esas kabul etmiştir. Bu durum İbn Sellâm açısından değerlendirildiğinde, onun fahl şair olmayı bir standart olarak kabul etmesi tabaka fikrini eleştirel bir zeminde inşâ ettiğini göstermektedir. Çünkü şairi fahl yapan durumun onun şiirlerinin kalitesiyle ilgili olması, doğrudan edebi eleştirinin odaklandığı hususlardan biridir.

İbn Sellâm eserinin mukaddimesinde şairleri temelde iki kategoriye ayırırken muhadram şairleri de Cahiliye şairleri arasında ele almıştır. Bu durum onun eleştirel bilgisini resmetmektedir. Şairleri ele aldığı bu gruplarda uygun tabakaya yerleştirmesi döneminde mevcut olan uzlaşmayı bildiğini ve onu sınıflandırmasında kullandığını düşündürmektedir. İbn Sellâm bu duruma kendi ifadelerinde yer vererek edebiyat çevrelerinin ve ravilerin şiir veya şairlerle ilgili bir konuda ihtilafa düşmeleri halinde öncekilerden intikal eden sahih rivayetlere sarıldıklarını haber vermektedir.⁷⁷ O halde, onun tabaka fikrini dayandığı zemin de bu türden sahih rivayetlerdir.

İbn Sellâm, Cahiliye şairlerini on tabakaya bölüp her bir tabakaya dört fahl şair yerleştirmiştir. Bu fuhûl şairleri tabakalara yerleştirirken onların şiirleri arasındaki benzerliği ve eşitliği dikkate almıştır. Bu da eleştirel bir bakış açısının yansıması olarak nitelendirilebilir. Çünkü böyle bir durum şairleri mukayese etmeyi zorunlu hale getirmektedir. Böyle bir kıyasın neticesinde tabaka fikrinin ortaya çıktığı onun açıklamalarında da net bir şekilde görülmektedir. Buna göre o, tabaka bölümlenmesinde dönemindeki yaygın görüşleri esas alarak şairlerin eserlerinin meslektaşlarınıninkine benzerliğinden dolayı onları gruplandırdığını ve bunun neticesinde on

72 el-'İbâdî, *el-Mekâyisü'n-Nakdiyye*, 132.

73 Bkz. İhsan Sâdık Muhammed el-Levâtî, “es-Subût 'inde İbn Sellâm”, *Mecelletü'l-âdâb* 1/125 (2018), 2.

74 el-Cumahî, *Tabakât*, 147.

75 Huveydira'yı İbn Sellâm Cahiliye'nin dokuzuncu tabakasının üçüncü sırasında zikretmektedir. Bkz. el-Cumahî, *Tabakât*, 171.

76 el-'Asmaî', *Fuhûletü'ş-Şu'arâ'*, 40.

77 el-Cumahî, *Tabakât*, 24.

tabakaya dörder şair tekabül ettiğini belirtmiştir.⁷⁸ Ayrıca, Cahiliye şairleri için ortaya çıkan bu sonucun İslâmî şairler için de geçerli olduğunu ifadelerine eklemiştir.⁷⁹ O halde, İbn Sellâm'ın bu kategorizesinden anlaşılan, her bir gruba dağıttığı şairlerin, şiirleri bakımından aşağı yukarı aynı düzeyde oldukları kanaatidir. Bu veriler ise İbn Sellâm'ın tabakaları gelişi güzel değil, eleştirel bir tutumla oluşturduğunu ortaya koymaktadır. Çünkü şiirler arasındaki benzerliklerin ve eşitliklerin tespiti⁸⁰ kendiliğinden bir eleştiri faaliyetini gerektireceği ortadadır. Öte yandan, işaret edilmesi gereken dikkat çekici diğer bir husus da İbn Sellâm'ın çağdaşı olan Mervân b. Ebî Hafsa (ö. 182/798), Ebû Nüvâs (ö.198/813 [?]) Müslim b. Velid (ö. 208/823) ve Ebû Temmâm (ö. 231/846) gibi muhdes şairlere dair bir tabaka zikretmeyişidir. Yine Ömer b. Ebî Rebîa (ö. 93/711-12), Tırimmâh b. Hakîm (ö. 125/743) ve Kümeyt el-Esedî (ö. 126/744) gibi İslâmî dönem şairlerine tabakalarda yer vermeyip Beşâme b. el-Ğadır (ö. [?]), Ebû Zübeyd et-Tâî (ö. 62/ 681-82 [?]) gibi Cahilî şairleri İslâmî tabakada anması da⁸¹ bu hususa eklenmelidir.⁸² İbn Sellâm'ın tabakaları inşasındaki bu tercihlerinin de nedeni bilinmezken bunların gerisinde eleştirel bir tutumun olup olmadığını söylemek de mümkün görünmemektedir.

Çalışmamızın girişinde belirtildiği üzere bazı güncel çalışmalar, İbn Sellâm'ın tabakaları kısımlara ayırmada zaman, mekân, edebi zevk gibi bazı ölçütleri esas aldığından söz etmektedir. Bunlardan zamanın bir ölçü olarak anılması, İbn Sellâm'ın Cahiliye dönemi ve İslami dönem şairleri şeklinde yaptığı temel ikili ayrıma dayanmaktadır. Mekân ise hem Cahiliyeden hem İslami dönemden şairleri; Kurâ şairleri adı altında Medine, Mekke, Tâif, Yemâme, Bahreyn gibi bölgelere göre tasnif etmesiyle ilgilidir.⁸³ Bir diğer ölçüt olarak anılan edebi zevk ise mersiye şairleri için ayrı bir tabaka oluşturması yönüyle ilişkilendirilmiştir.⁸⁴ Tabakaları ayırmada ölçüt olarak zikredilen bu hususlar eleştirel bir kıstas olmaktan ziyade İbn Sellâm'ın kronolojik bir sıra takip ettiğini bunları basit bir taksim ilkesi olarak kullandığını göstermektedir. Çünkü aşağıda detaylı olarak ele alınacağı üzere İbn Sellâm'ın tabaka fikrinin inşasında eleştirel bir tutum izlediği anlaşılmaktadır. Nitekim o, her bir tabakanın kendi içerisinde şairleri takdim ve tehir etmede onları üstün kılan ya da geride bırakan temel bir ölçüye göre hareket ettiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla tabaka fikrinin eleştirel bir tutumun ürünü olduğu açıkça görülmektedir. O halde tabakaların ve bunlara nispet edilen şairlerin sıralamasında doğrudan zaman, mekân ve edebi zevk gibi hususların etkin olmadığı iddia edilebilir. Örneğin bunu destekler bir biçimde, İbn Sellâm'ın şairleri bir tabaka içerisinde takdim ve tehir etmesi durumunda zaman bakımından önceliği dikkate almadığı anlaşılmaktadır. Çünkü İmrüülkays'ı ve onunla birlikte aynı grupta zikrettiği şairleri Mühelhil b. Rebîa et-Tağlibî'ye (ö. m. 525 civarı) göre şairlik kalitesi bakımından öncelemiştir. İmrüülkays, en-Nâbîga ez-Zübeyânî,

78 el-Cumahî, *Tabakât*, 49-50.

79 el-Cumahî, *Tabakât*, 297.

80 el-Cumahî, *Tabakât*, 24.

81 el-Cumahî, *Tabakât*, 593, 707.

82 İbrâhîm, *Târihu'n-Nakdi'l-Edebî*, 105, 111.

83 el-Cumahî, *Tabakât*, 215.

84 el-Cumahî, *Tabakât*, 203.

Züheyr b. Ebî Sülmâ ve A‘şâ’yı Cahiliyenin ilk tabakasında anmasına rağmen onlardan zaman bakımından önce olduğu anlaşılan Mühelhil b. Rebîa et-Tağlibî’yi bu grup içerisinde değerlendirmemiştir. Hatta onun şiiirlerinin kaliteli olmadığına ilişkin bir işarete yer vermesi de onun bu sıralamada zaman faktörünü esas almadığını desteklemektedir. Buna göre İbn Sellâm, Mühelhil hakkında şöyle demiştir: “*Mühelhil, Mühelhil ismini şiiirinin zayıflığından almıştır (çünkü onun şiiiri) elbisenin kumaşının adi olması gibi sorunludur.*”⁸⁵ Öte yandan İbn Sellâm, Nâbiga’yı ve Züheyr’i, Evs b. Hacer’e (ö. 620 m.) öncelemiştir. Halbuki onlar yaş itibariyle Evs’den daha küçüktür. Bunu İbn Sellâm’ın şu ifadelerinden anlıyoruz:⁸⁶

“... كَانَ أَوْسَ فَحَلَّ مُضَرَ، حَتَّى نَشَأَ النَّابِغَةَ وَرُهَيْبٍ ...”

“... Evs, Nâbiga ve Züheyr yetişene dek Mudar’ın fahlıydı ...”

bu durum iki şairin de Evs’ten yaşça küçük olduğunu göstermektedir. İslâmî ilk tabakadan Ahtal’ı Ferezdak ve Cerîr’den sonra zikretmiştir. Ayrıca onu tabakasının en yaşlısı olarak anmıştır:⁸⁷

“... وَكَانَ الْأَخْطَلُ مِنْ أَسَنِّ أَهْلِ طَبَقَتِهِ ...”

“... Ahtal tabakasının en yaşlısıydı ...”

Ka‘b b. Cu‘ayl’i (ö. [?]) ise İslâmî üçüncü tabakaya bırakmıştır.⁸⁸ Onun hakkında ise söyledikleri şu şekildedir: “*Ka‘b müflik ve kadim bir şairdi Ahtal ve Kutamî’den*⁸⁹ *öncedir.*”⁹⁰

Yukarıda zikredilenlerin tamamı, İbn Sellâm’ın eleştiri düzleminde şairlerin zaman bakımından bir önceliğe sahip olmadıklarını göstermektedir. Dolayısıyla bu tabakalar içerisindeki sıralamanın aslında şiiirde nitelik, nicelik, tema vs. gibi etkenlere bağlı olabileceği gibi, İbn Sellâm’ın dönemindeki edebiyat çevrelerindeki uzlaşmayı yansıttığı akla getirmektedir. Örneğin Ağleb el-‘İclî (ö. 21/642) recez türünde âlimler arasındaki yeri hakkında şöyle demesi bunu desteklemektedir:⁹¹

“... وَكَانَ مُقَدَّمًا، يُقَالُ أَنَّهُ أَوَّلُ مَنْ رَجَزَ ...”

“... O mukaddemdi (bilginler tarafından öncelenmişti), onun ilk kez recez türünde şiiir inşâd ettiği söylenir.”

İbn Sellâm, *mukaddem* (öncelenmiş) ifadesiyle ilim ehlinin tercihinine işaret etmektedir. Daha sonra şair hakkındaki hükmü zikrederken onun zaman bakımından recez türünde ilk eser veren kişi olmasını meçhul sıygayla zikretmiştir. Dolayısıyla o, edebi çevrelerin ilgili şair hakkındaki görüşe değinmiş ve şairin zaman bakımından değil sanatsal bakımdan öncelenmesine işaret etmiştir.

85 el-Cumahî, *Tabakât*, 39.

86 el-Cumahî, *Tabakât*, 97.

87 el-Cumahî, *Tabakât*, 454.

88 el-Cumahî, *Tabakât*, 571.

89 (ö. 101/719-20 [?]).

90 el-Cumahî, *Tabakât*, 572.

91 el-Cumahî, *Tabakât*, 737.

Öte yandan İbn Sellâm; makamlarını, şöhretlerini ve birtakım kişisel özelliklerini andığı şairleri sonraki tabakalara bırakmıştır. Örneğin Muzâhim b. Hâris'in (ö. [?]) cesaretli olduğunu söylemiştir ve onu onuncu tabakada zikretmiştir.⁹² Son tahlilde İbn Sellâm'ın değerlendirme ölçütlerinden birinin naklettiği haberlere bağlı olarak dönemindeki alimler arasındaki uzlaşma olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim bunu destekler bir biçimde o, Züheyr'le ilgili bir değerlendirmesine “وقال أهل النظر” “*Nazar ehli dedi ki..*” şeklinde bir ifade kullanmıştır.⁹³

İbn Sellâm'ın, tabakalar arasındaki kıyaslamalarında, bir tabaka içinde şairleri takdim-tehirinde ve oradaki üstünlük değerlendirmelerinde, yine edebi çevrelerdeki kabulü esas aldığı görülmektedir. Söz gelimi, tabakalarda zikrettiği şairleri takdim ve tehir ederken edebi çevrelerdeki görüşleri esas aldığını gösteren bir örnek şu şekildedir: “*Bana Yunus b. Habib*⁹⁴ haber verdi ki; Basralı âlimler İmrüülkays'ı önceliyordu. Kûfeliler A'sâ'yı yeğliyordu, Hicâzlular ve çöl ahâlisi ise Züheyr ve Nâbigâ'yı tercih ediyorlardı.”⁹⁵ Dolayısıyla İbn Sellâm'ın bu tabakada ilk sıraya İmrüülkays'ı yerleştirmiş olması onun Basralıların tercihini benimsediğini göstermektedir. Basralıları takip ettiği anlaşılan bir başka örnek de şöyledir: “*Yunus biraz hayret etmiş gibi bana İbn Ebi İshâk'ın: “Câhiliye'nin en şairi Murakkış'tır*⁹⁶ ve İslâm'ınki de Küseyyir'dir.” dediğini haber verdi.”⁹⁷ İbn Sellâm'ın Murakkış'a Cahiliye döneminde yer vermeyişi ve Küseyyir'i ise İslâmî ikinci tabakanın üçüncü sırasında zikretmesi⁹⁸ göz önüne alınınca, onun Yunus b. Habib'in rivayetini esas alarak böyle bir tercihte bulunduğu anlaşılmaktadır. Küseyyir'i ise ikinci tabakada son sıralara bırakması İbn Sellâm'ın genel olarak Iraklıların görüşlerini Hicazlılarınkine tercih etmesiyle ilgili olmalıdır. Bunu yine onun şu ifadelerinden anlamak mümkündür: “*Küseyyir Hicazlıların şairidir ve Hicazlılar bizim öncelediklerimizin bazısına onu tercih ederlerdi. Evet Küseyyir fahl bir şairdir fakat Iraklı olmayışı onun talihsizliğidir.*”⁹⁹ Dolayısıyla İbn Sellâm'ın içinde bulunduğu ortamdaki edebi görüşleri kabul ettiğini özellikle de Iraklılara bu konuda meylettigi söylenebilir.¹⁰⁰ Bu durum, kimi zaman onun sübjektif bir tutum sergilemiş olabileceğini de akla getirmektedir.

İbn Sellâm'ın, tabakaları içinde şairleri takdim ve tehirde kabile asabiyetini de dikkate aldığı görülmektedir. Örneğin o, Beşşâr'a Cerîr, Ferezdak ve Ahtal'dan hangisinin daha şair olduğunu sormuştur. Beşşâr da bu şairlerden Ahtal'ın diğer ikisi gibi olmadığını söylemiştir. Çünkü Ahtal'ın kabilesi konusunda aşırı bir taassup gösterdiğini ifade etmiştir. Ancak Cerîr'in şiirinin başarılı olduğunu vurgulayan Beşşâr, Ferezdak'ın ise bu konuda aynı başarıyı gösteremediğini

92 el-Cumahî, *Tabakât*, 770.

93 el-Cumahî, *Tabakât*, 64; Daha fazla örnek için bkz. el-'İbâdî, *el-Mekâyisü'n-Nakdiyye*, 104 vd.

94 (ö. 182/798).

95 el-Cumahî, *Tabakât*, 52.

96 Bu şairin Murakkış el-Ekber mi yoksa el-Asğar mı olduğu anlaşılmamaktadır. Ancak el-Ekber'in el-Asğar'ın amcası olarak anılmaktadır. İki şair de Tarafe b. Abd'ın amcalarıdır. Bkz. Emrullah İşler, “Tarafe b. Abd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 40/14.

97 el-Cumahî, *Tabakât*, 52.

98 el-Cumahî, *Tabakât*, 534.

99 el-Cumahî, *Tabakât*, 540.

100 el-'İbâdî, *el-Mekâyisü'n-Nakdiyye*, 105.

haber vermiştir.¹⁰¹ İbn Sellâm'ın İslâmi dönemden ilk tabakadaki tercihlerine bakıldığında, Cerîr'in ilk, Ferezdak'ın ikinci ve Ahtal'ın ise üçüncü sırada yer aldığı görülür.¹⁰² Bu durum, İbn Sellâm'ın tercihinde Beşşâr'ın bildirdiği kabile taassubu konusunun etkili olduğunu düşündürmektedir.

İbn Sellâm şairlerin birbirleri hakkındaki görüşlerini de genel eleştirel tavrı bağlamında dikkate almıştır. Bunun örneklerinden biri Şuayb b. Sahr'ın Harun b. İbrâhîm'den naklettiği şu habere yer vermesidir: “*Birinin Ferezdak'a şöyle dediğini işittim: Ey Ebû Firâs! İnsanların en şairi kimdir? Ferezdak: “Zü'l-karûh'tur.” dedi. Bununla İmrüülkays'ı kastediyor. “Peki ne söylediğinde?” dedi.*” İbn Sellâm bu ifadelerin ardından Ferezdak'ın İmrüülkays'ın şu şekilde başlayan: “... وَقَاهُمْ جَدُّهُمْ بِنْتِي أَبِيهِمْ ...” “*Kardeşlerinden onları şansları korudu ...*” beyitlerini okuduğunu belirtmektedir.¹⁰³

İbn Sellâm, Lebîd'e önceki paragraftakine benzer bir soru sorulduğunu ve onun da insanların en şairlerinin “*Melikü'l-dalîl, Ğulâmu'l-katîl, İbn 'İşrîn ve Ebû 'Akîl*” diyerek cevap verdiğini nakleder. Lebîd, bu şairlerin ilkiyle İmrüülkays'ı, ikincisiyle Tarafe'yi, üçüncüsüyle de kendisini kastetmiştir.¹⁰⁴ Şairlerin bu konudaki görüşlerine işaret etmesi onun tabakalar içindeki şairler arası üstünlük tercihinde etkili olduğunu akla getirmektedir.¹⁰⁵ Ayrıca, şairlerin bizzat kendileri hakkında diğer şairlerin ne düşündüğünü önemsemesi de İbn Sellâm'ın tabakalara şairleri tayininde etkili olmuş olabilir. Ferezdak'la Zürrümme arasında geçen diyalogu zikretmesi bunu destekler mahiyettedir. Buna göre Zürrümme: “*Ben neden fuhûl şairlerden sayılmıyorum?*” Ferezdak ise: “*Seni bu sığata erişmekten alıkoyan şey çöl ve deveyi şiirinde konu almandır.*” der.¹⁰⁶ Başka bir yerde de “*Seni fahl şair olmaktan alıkoyan şey diyarlara ağlamandır.*” der.¹⁰⁷ O halde İbn Sellâm'ın şairler hakkında eleştirel zeminde söylediklerinde hem şairlerden hem de döneminin edebî ortamının verilerinden yararlanması şairlerin kıymetini belirlemede etkili olmuştur.

İbn Sellâm tabakalar içindeki takdim ve tehirini yine birtakım delillerle ortaya koymuştur. O, İmrüülkays'ı tercih edenlerin, onun daha önce kimsenin söylemediği şeyleri dile getirmiş olmasını, şiirindeki üslubuyla ve ele aldığı muhtevayla Arap şiirinde bir çığır açmış olmasını önemsediklerini belirtir. Kendisi de Cahiliyenin ilk tabakasının ilk sırasına İmrüülkays'ı koyar.¹⁰⁸ Dolayısıyla İbn Sellâm'ın böyle bir habere yer verip İmrüülkays'ı tabakasının ilk sırasına yerleştirmesi bu delillerden biri olarak anılabilir.¹⁰⁹ Yine o, bazen şair sebk sahibi olsa da onun yerine başkasının da tercih edilebileceğini belirtir. Evs'in Mudar kabilesinin fahl

101 el-Cumahî, *Tabakât*, 456.

102 el-Cumahî, *Tabakât*, 297-298.

103 el-Cumahî, *Tabakât*, 52-53; Bkz. el-'Asmaî', *Fuhûletü 'ş-Şu'arâ*, 33.

104 el-Cumahî, *Tabakât*, 54.

105 el-'İbâdî, *el-Mekâyisü'n-Nakdiyye*, 107.

106 el-Cumahî, *Tabakât*, 552.

107 Zürrümme'nin aslında eski şiirin gereklerine uygun davrandığı halde fahl kabul edilmeyişi düşündürücü bir durumdur. el-Cumahî, *Tabakât*, 557.

108 el-Cumahî, *Tabakât*, 51-55.

109 el-Cumahî, *Tabakât*, 55-56.

şairi olduğuna ancak Nâbiga ve Züheyr'in yetişerek onu geçtiklerine ve er-Râ'î'nin Mudar'ın fahlı olduğuna fakat Cerîr'in onu geçtiğine ilişkin Ebû Amr b. Alâ'nın (ö. 154/771) rivayetine yer vermesi bu durumu desteklemektedir.¹¹⁰ Nitekim Nâbiga ve Züheyr'i İslâmî ilk tabakada anarken¹¹¹ Evs'i ikinci tabakanın ilk sırasına bırakmıştır.¹¹² er-Râ'î'yi ise İslâmî ilk tabakanın sonuncu sırasına yerleştirmiştir.¹¹³

Öte yandan, İbn Sellâm şairin sahip olduğu mevki nedeniyle bazen tabakasındaki öncelenmesi gerektiği çıkarımını yapmıştır. Bu duruma ise Hutay'e'nin Ka'b b. Züheyr ile diyalogunu delil gösterir. Bu muhavereyi konu alan bir rivayete göre Hutay'e, Ka'b'a kendileri dışında fahl bir şair kalmadığını söyler ve ondan bir şiir söylediğinde kendisini de o şiirde anmasını ister.¹¹⁴ Hutay'e'nin Ka'b'tan böyle bir talepte bulunması, İbn Sellâm'ın Cahiliyenin ikinci tabakasındaki Ka'b'ı Hutay'e'ye öncelenmesinde etkili olmuş olabilir. Burada ise İbn Sellâm'ın rivayeti dikkatle inceleyerek Ka'b'ın kendisinden talep edilen makamda olmasına yönelik bir çıkarımı yapmış olabileceği akla gelmektedir.

İbn Sellâm eleştirel yaklaşımında şairlerin şiirin muhtelif temalarında (medih, hiciv, gazel vs.) eser vermesini önemsemmiştir. Bu durumun en mühim göstergesi ise mersiye şairlerini,¹¹⁵ gazel şairlerini¹¹⁶ ve recez¹¹⁷ şairlerini ayrı ayrı tabakalar altında değerlendirmiş olmasıdır. Bunun dışında şiirin farklı temalarında ustalıklarıyla öne çıkan şairleri ayırdığı bir başka tabakaya rastlayamıyoruz. Yalnızca Yahudi şairler için müstakil bir tabaka açmıştır. Ayrıca İbn Sellâm tercihlerinde farklı temalardan yalnızca birinde ustalaşmış şairleri öncelenmemiştir. Bunun en önemli örneği, teşbih konusunda ustalaşmış olan Zürrümme'yi öncelenmeyişidir.¹¹⁸ Aynı şekilde Küseyyir'i Cemîl'e öncelenmiştir. Halbuki Küseyyir birçok şiir sanatında Cemîl'in önüne geçtiği halde Cemîl yalnızca gazel türünde ondan daha uzundur.¹¹⁹

Şairleri mekânlarına göre gruplandığı kurâ tabakasındaki İbn Sellâm, şiirleri en özgün olan şairlere yer verdiğini belirtir. Örneğin onun: “*Mekke’de çok sayıda şair vardır ama bunların şiirleri en özgün olanları ...*” şeklindeki ifadesi bunu göstermektedir.¹²⁰

İbn Sellâm mekâna göre andığı tabakalarda Medine için beş, Mekke için dokuz, Tâif için beş ve Bahreyn için de üç şair zikrederek her tabakaya dört şair yerleştirme usulüne aykırı davranmıştır.¹²¹ Tâifli şairlerde Ümeyye'yi ikinci sıraya alarak Cahiliye ve İslami tabakalarda gözetdiği sıralamaya muhalif bir tutum izlemektedir. Çünkü bu iki tabakada en seçkin olanları

110 el-Cumahî, *Tabakât*, 97, 592.

111 el-Cumahî, *Tabakât*, 51.

112 el-Cumahî, *Tabakât*, 97.

113 el-Cumahî, *Tabakât*, 298.

114 el-Cumahî, *Tabakât*, 104.

115 el-Cumahî, *Tabakât*, 203.

116 el-Cumahî, *Tabakât*, 647.

117 el-Cumahî, *Tabakât*, 737.

118 el-Cumahî, *Tabakât*, 549.

119 el-Cumahî, *Tabakât*, 545.

120 el-Cumahî, *Tabakât*, 233.

121 el-Cumahî, *Tabakât*, 215,233-235, 259-260.

diğerlerine öncelemiştir.¹²² Ancak Tâifli şairlerde durum bunun tersidir. Yine böyle bir tutumu Yahudi şairleri sıraladığı tabakada da sürdürdüğü görülür.¹²³ Aslına bakılırsa İbn Sellâm'ın bu tabakalarda dörtlü sınıflandırmaya tabi olmaması eleştirel bir tavırdan çok dönemindeki uzlaşmayı nakletmek ve şairlerin hakkını teslim etme kaygısından ileri gelmiş olabilir. Çünkü Evs'in mütekaddim şairlerle aynı mesabede olduğunu ancak tabakaları dörtle sınırlandığı için onu diğer tabakaya yerleştirdiği gerçeğini bizzat kendisi ifade etmektedir.¹²⁴ Yine de böyle bir izah onun diğer şair gruplarında bu kurala riayet etmezken burada Evs'i sonraki tabakaya bırakmasının bir çelişki doğurduğu gerçeğini değiştirmemektedir. Öte yandan Evs'in ilk tabakada anılması gerektiği gerçeğine değinmesi de eleştirel tavrı ile ilgili mühim bir done olarak kayıt altına alınabilir.

Kurâ şairlerini sunarken izlediği sıralamanın, şiirin kalitesi ve çokluğu gibi bir ölçüye dayandığı görülmektedir. Medineli şairleri Mekkelilere öncelemiş çünkü onların Kurâ şairlerinin en yeteneklileri olduğunu belirtmiştir.¹²⁵ Ardından Tâifli şairleri anmış ve sonra da Bahreynililere değinmiştir. Çünkü bunlar şiirleri en az olan gruplardır. Ayrıca Yemâmeli sonuncu sırada yer verip burada meşhur bir şair tanımadığını söylemesi dikkat çekmektedir. Bu sıralamanın şiirlerin kalitesi ve çokluğu esasına uygun olarak şekillendiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla İbn Sellâm'ın burada gözetmiş olduğu yöntemin de edebi eleştiri açısından kıymetli olduğu ifade edilebilir. Çünkü burada da bir kalite esasını öne çıkılmaktadır. Bunun gibi Muhadram tabakayı Cahiliye şiiri içerisinde anarken İslâm'dan önce şiirleri güçlü olan ancak İslamiyetle birlikte şiiri az olan ya da hiç olmayan şairleri Cahiliye tabakasının son sıralarına yerleştirmesi bu eleştirel tavrı destekler niteliktedir. Örneğin Haris el-Mâzinî'nin Lebîd'in İslâm öncesinde söylediği şiirler olduğundan bahsedip İslâm sonrası şiirleri hakkında bir izaha yer vermemesi dikkat çekicidir. Cahili tabakalardan sekizincisinde yaptığı sıralamaya ilişkin bir işaretle bulunmayışı da bu tercih nedenini buğulu camlar arkasında bırakmaktadır.¹²⁶

Yukarıda anılan verilerden hareketle, şairlerin tabakalara dağılımında ve tabakalar içi sıralanmasında zaman bakımından önde gelmek, mekân bakımından dilin saflığını koruduğu bölgede yaşamak ve ele alınan tema bakımından yalnızca birinde öne çıkmak gibi hususların esas bir ilke olarak dikkate alınamayacağı söylenebilir. O halde, şairi fahl yapan ve onu diğer fuhûlların önüne taşıyan etmenlerin neler olabileceği üzerinde durulmalıdır. Yukarıdaki mülahazaların işaretiyle bu etmenler temelde iki kategoride değerlendirilebilir. Bunlardan ilki şiirle diğeri de şairle ilgilidir. Şiirle ilgili olan etmenler nitelik, nicelik ve temaların çeşitliliğidir. Şairle ilgili olanlar ise ahlak ve sanatsal yetkinlik şeklindedir.

Aşağıda İbn Sellâm'ın tabaka fikrini inşa etmesinde dikkate aldığı bu etmenleri sırasıyla ele alacağız.

122 el-'İbâdî, *el-Mekâyisu'n-Nakdiyye*, 112.

123 el-Cumahî, *Tabakât*, 279-296.

124 el-Cumahî, *Tabakât*, 97.

125 el-Cumahî, *Tabakât*, 215.

126 Benzer bir değerlendirme için bkz. el-'İbâdî, *el-Mekâyisu'n-Nakdiyye*, 115.

1- Nitelik: İbn Sellâm'ın şairleri tabakalara yerleştirmede benimsediği temel ilkedir. Örneğin Mühelhil b. Rebîa' el- 'Âmirî'yi ilk kez kaside tarzında şiir söylemesine rağmen şairlik kalitesi bakımından yeterli bulmadığı için¹²⁷ Cahiliyenin birinci tabakasında zikretmemiştir. Öte yandan, İbn Sellâm'ın uydurma bir şiirin sahih olanın kalitesine ulaşamayacağına yaptığı vurgu da şiirde kaliteyi esas aldığıın göstergelerindedir. Mütemmim b. Nüveyra (ö. 30/650) hakkında yer verdiği anekdot bunu desteklemektedir. Buna göre, Mütemmim'in kelimelerinden aşağı seviyede olup aynı temaya değinen birtakım sözleri oğlu, onun şiirine sokmuş ve böylelikle de Mütemmim'in şiirini bozmuştur.¹²⁸ İşte bu durum da İbn Sellâm'ın edebi eleştiride şiirin kaliteli ve sahih olanına itibar ettiğini göstermektedir.¹²⁹ İbn Sellâm'ın altıncı tabakaya yerleştirdiği şairlerin yalnızca bir kasidesinin kaliteli olmasını ölçü kabul etmesi bu konuya bir başka örnek olarak verilebilir. Nitekim İbn Sellâm bu tabakada dört şair olduğunu ve her birinin kaliteli bir kasidesi olduğunu bildirmiştir.¹³⁰ Muhammed Mendûr İbn Sellâm'ın tabakaları sınıflandırmada kullandığı ölçüleri şairin şiirinin çokluğu, şiir türlerinde çok eser vermesi ve şiirinin niteliği olarak sıralamaktadır.¹³¹ Dolayısıyla niteliği son sırada zikretmektedir. Halbuki İbn Sellâm'ın temel eleştiri ölçüğünün ise nitelik olduğu anlaşılmaktadır.

2- Nicelik: İbn Sellâm'ın tabaka fikrini inşasında esas aldığı diğer bir eleştiri ölçüğü ise şiirlerin niceliğidir. Ancak bu ölçüt, ilk sırada andığımız nitelik ölçütünden tamamıyla bağımsız değildir. İbn Sellâm, Tarafe ve Âbid'e çok sayıda şiir nispet edilse de onların raviler nezdindeki mevkilerini hak etmediğini belirtmektedir. Çünkü onun nezdinde, bu iki şairin raviler için kıymetini, kaybolmuş kaliteli şiirleri belirlemektedir. Dolayısıyla İbn Sellâm'ın bu şairleri dördüncü tabakada anması onların kaliteli şiirlerinin azlığına bağlanabilir. O halde, nicelik İbn Sellâm nezdinde şairin eserlerinin sayısal bakımdan çokluğunu değil ravilerden nakledilen nitelikli şiirlerin sayısına delâlet etmektedir. Tarafe ve Âbid'in yer aldığı dördüncü tabakadaki şairler hakkında söyledikleri bu bağlamda önemlidir. Buna göre, İbn Sellâm onları aslen öncekilerle anması gerektiğini ancak bu şairlerin, ravilerin ellerinde bulunan şiirlerinin azlığı nedeniyle onları dördüncü tabakaya yerleştirdiğini vurgulamıştır.¹³² Dolayısıyla İbn Sellâm yalnızca şiirlerin çokluğunu esas almış olsaydı kendisinin de açıklıkla vurguladığı gibi, Tarafa ve Âbid'i öncekilere dahil edecekti. Ancak durum bunun aksidir. Diğer yandan Amr b. Şe's'i (ö. 20/641) kendi tabakası içerisinde şiiri en çok olan kimse olmasına rağmen sıralama bakımından öncelikle de bunu desteklemektedir.¹³³ Bu doğrultuda İbn Sellâm'ın şiirin niceliğinde de esas aldığı temel ölçütün nitelik olduğunu gösteren çok sayıda örnek zikredilebilir. Bunlardan bazıları ise şu şekildedir: "*Muhabbel'in şiiri çok sayıda ve kalitelidir. Bu şiirlerle Zibrikân'ı ve diğer şairleri hicvetti. Beni Kuray'ı methediyor ve Beni Sa'd'ın eyyâmını anıyordu.*

127 el-Cumahî, *Tabakât*, 39.

128 el-Cumahî, *Tabakât*, 48.

129 Konuyla ilgili örnekler için bkz. el-'İbâdî, *el-Mekâyisü'n-Nakdiyye*, 114 vd.

130 el-Cumahî, *Tabakât*, 151, 272-274.

131 Muhammed Mendûr, *en-Nakdü'l-Menhecî 'inde'l-'Arab* (Kâhire: Nahdatü Mısır, 1996), 20.

132 el-Cumahî, *Tabakât*, 26.

133 el-Cumahî, *Tabakât*, 196.

Şiiri çok sayıdaydı. ¹³⁴ Bir diğer ifadesi: “*Mütemmim, Malik’e ağladı (mersiye söyledi), böyle çok sayıda şiir söyledi ve bunu kaliteli yaptı.*”¹³⁵ İbn Sellâm, Medine şairleri hakkında mülâhazalarını serdederken: “*Onların en şairi Hassan b. Sâbittir ve o, şiirlerinin çoğu kaliteli olan bir şairdir.*”¹³⁶ demiştir. Yine o, Bahreyn şairleri hakkında, “*Bahreyn’de çok sayıda kaliteli şiir vardır.*”¹³⁷ ifadesine yer vermiştir. Bir başka ifadesinde İbn Sellâm, “*Ahtal’in beş, altı ya da yedi tane uzun, numune kaliteli şiiri vardır.*”¹³⁸ demiştir. O halde, onun nezdinde şiirin niceliğinin niteliğinden bağımsız olmadığı rahatlıkla söylenebilir. Bu veriler ışığında, İbn Sellâm’ın tabaka fikrinin arka planında edebi eleştirinin yer aldığı, şiirin niteliğinin en önemli kalite ölçütü olduğu ve niceliğin ise nitelikle sıkı bir ilişkisi bulunduğu görülmektedir.

3- Şiir temalarının çeşitliliği: İbn Sellâm tabakaların sıralamasında ve bunlardaki şair tercihlerinde şiirin muhtelif temalarında eser vermeyi bir ölçü olarak dikkate almıştır. Buna bağlı olarak şiir konusunda uzman kimselerin rivayetlerini dikkate almış ve tercihini belirlemiştir. Örneğin İbn Sellâm ‘Aşâ hakkında naklettiği bir rivayette, A‘şâ’nın aruza riayet ettiğine ve şiir temalarında en çok esere sahip olduğuna ilişkin habere yer verir.¹³⁹ Ferezdak ve Cerîr’le ilgili aktardığı haberlerin birinde ise Cerîr’in bütün şiir temalarında Ferezdak’a galip geldiğine işaret eder.¹⁴⁰ Bu konuda, Beşşâr’dan naklederek Cerîr’in Ferezdak’a nispetle şiirin temalarında daha üstün olduğuna öyle ki Ferezdak’ın eşi vefat edince ona Cerîr’in mersiyesi ile ağladıklarına yer verir.¹⁴¹ İbn Sellâm’ın bu hususu bir ölçüt olarak kullandığının en önemli göstergelerinden bir diğeri, Küseyyir’i Cemîl’e önceliğine ilişkin zikrettiği şu ifadeleridir: “*Küseyyir’in teşbîhte çok eseri vardır. Cemîl, nesib konusunda bütün nesib uzmanları nezdinde Küseyyir’e öncelenmiştir. Küseyyir’in Cemîl’in kaleme almadığı şiir türlerinde eserleri vardır. Cemîl sâdik bir âşıktı fakat Küseyyir âşık olmadan aşk şiirleri uyduruyordu ve Cemîl’in ravisiydi.*”¹⁴² Bu ifadelerine rağmen İbn Sellâm, Küseyyir’i İslâmî dönemin ikinci tabakasında anarken Cemîl’i altıncı tabakaya dahil etmiştir. Dolayısıyla Küseyyir’in, Cemîl’in şiir temalarından ele almadığı konularda eserlere sahip olması, ona tercih edilmesinde etkili olmuştur, denebilir. Çünkü nesib konusundaki uzmanların Cemîl hakkındaki uzlaşısına ve aşk temalı şiirlerdeki üstünlüğüne rağmen onun, Küseyyir’in önüne geçemediği açıkça görülmektedir. O halde, İbn Sellâm’ın birden fazla temada öne geçtiği anlaşılan Küseyyir’i Cemîl’e üstün addetmesi, şiir temalarının çeşitliliğini bir kıyaslama ölçüsü olarak değerlendirdiğini göstermektedir.¹⁴³ Bunun gibi İbn Sellâm, Zürrumme’yi İslâmî dönemin teşbih sanatındaki en iyi şairi olarak andığı

134 el-Cumahî, *Tabakât*, 196.

135 el-Cumahî, *Tabakât*, 209.

136 el-Cumahî, *Tabakât*, 215.

137 el-Cumahî, *Tabakât*, 271.

138 el-Cumahî, *Tabakât*, 375.

139 el-Cumahî, *Tabakât*, 65.

140 el-Cumahî, *Tabakât*, 370-379.

141 el-Cumahî, *Tabakât*, 456-457.

142 el-Cumahî, *Tabakât*, 545.

143 el-İbâdî, *el-Mekâyisü'n-Nakdiyye*, 156.

rivayeti¹⁴⁴ zikretmesine karşılık, onu tabakasında öne almamış olması da şiir temalarında çok eser vermeyi bir edebi eleştiri ölçütü olarak kullandığının bir başka göstergesi olarak anılabilir. Yine Ömer b. Ebî Rebîa'nın (ö. 93/711-12) gazel türündeki üstünlüğüne işaret etmesine¹⁴⁵ rağmen onu şiirin yalnızca bir temasında öne çıktığı için tabakasında ihmal etmesi¹⁴⁶ bu durumu destekleme sadedinde zikredilebilir. Bu verilerden hareketle, İbn Sellâm'ın tabaka fikrini inşa ederken şiirin temalarına ilişkin şairin nitelikli eseri olmasını ve buna bağlı bir niceliği esas aldığı anlaşılmaktadır.

4- Edebi Sanat: İbn Sellâm'ın edebi sanat ölçeceğinden maksat şairlerin hususi olarak bir edebi sanatı yapmada ustalaşmış olmalarıdır. İbn Sellâm'ın böyle bir ölçüğü kullandığının en belirgin kanıtı on tabakanın ardından mersiye şairlerine özel bir tabaka ayırmasıdır.¹⁴⁷ İbn Sellâm, mersiyede olduğu gibi diğer şiir türleri için özel bir tabaka açmamış ve ilgili türlerden birinde ustalaşan şaire tabakası içerisinde işaret etmekle yetinmiştir. İslami dönemden altıncı tabakada gazel türünde ustalaşanları şiirlerinin niteliklerindeki üstünlüğe bağlı olarak sıralamıştır. Bunun gibi, recez türünde ustalaşan şairleri de ayrı bir tabakada değerlendirmiştir. Ancak bu şairlerin sıralamasını belirlemede, yukarıda açıkladığımız ölçütlere dayanmış, yalnızca bir edebi sanatta başarılı olmaktan ziyade şiirlerin niteliğini, nitelikli niceliğini ve şiir türlerindeki yetkinliği önclemiştir. Öte yandan, onun mersiye şairlerine özel bir vurgu yapması, muhtemelen bu türün duyguyu ifade etmeye elverişliliği ve mezkûr temada şiirleri olanların meşhurluklarının fazla olması gibi farazi etkenlerle ilişkilendirilebilir.¹⁴⁸ İbn Sellâm eseri boyunca şairlerin tek bir türde öne çıkmış olanlarına işaret etmiş ve bunlarla ilgili dönemindeki uzlaşmaya paralel olması muhtemel haberlere yer vermiştir. Örneğin, Cahiliye döneminin teşbih bakımından en usta şairini İmruülkays, İslâmî döneminkini de Zürrumme olarak naklettiği rivayet bu türdendir.¹⁴⁹ Küseyyir'in teşbih konusunda ciddi bir yetkinliği olduğuna ve Cemîl'in de nesib konusunda öne çıktığına vurgusu bunun bir başka örneğidir.¹⁵⁰ Bu vurgusunda -daha önce de belirttiğimiz gibi- Cemîl'i bir sanat türünde Küseyyir'e önclemiştir. Ancak tabakalardaki tercih sıralamasının “tek bir türde üstün olmaktan” kapsamlı olmasına bağlı bir biçimde değiştiğini söylemek mümkündür. Bunun gibi İbn Sellâm'ın, ‘Ubeydullâh b. Kays er-Rukayyât’ın (ö. 75/694) gazel türünde eserler verişine ve bu sanatta Ömer b. Ebî Rebîa'dan daha üstün olduğuna işaret etmesi de¹⁵¹ yalnızca bir türde şiir inşâd etmeyi eleştirel bir ölçü olarak itibara aldığını göstermektedir.¹⁵² Ancak bu eleştiri ölçütünü tabakalarındaki üstünlükten ziyade iki şair arasındaki üstünlük bağlamında değerlendirmek gerekir.¹⁵³ Aksi halde tabakalar arasındaki sıralamada bu ölçütün işlevsel olmadığı açıkça görülmektedir.

144 el-Cumahî, *Tabakât*, 549.

145 el-Cumahî, *Tabakât*, 648.

146 el-Cumahî, *Tabakât*, 161.

147 el-Cumahî, *Tabakât*, 203-204.

148 el-‘İbâdî, *el-Mekâyisu'n-Nakdiyye*, 162-163.

149 el-Cumahî, *Tabakât*, 549.

150 el-Cumahî, *Tabakât*, 545.

151 el-Cumahî, *Tabakât*, 648.

152 İlgili örnekler için bkz. el-‘İbâdî, *el-Mekâyisu'n-Nakdiyye*, 162-166.

153 el-‘İbâdî, *el-Mekâyisu'n-Nakdiyye*, 165.

5- Ahlâk: İbn Sellâm şairler hakkındaki eleştirel değerlendirmelerinde ahlaki bir ölçü olarak kullanmıştır. Bu nedenle ahlaki sınırlar dışında ya da Arap örfüne muhalif şiirler kaleme alan şairlere dair bilgiler vererek onları eleştirmiştir. Bunların başında İmrüülkays'ın müstehcen beyitlerine yaptığı eleştiri gelmektedir. İmrüülkays'ın yanında, 'Aşâ ve Ferezdak'la ilgili de benzer örnekler zikretmiştir.¹⁵⁴ Ahlaki bir eleştiri ölçütü olarak esas aldığı diğer bir göstergesi şiirlerinde müstehcenliğe yer vermeyen şairleri takdir etmesidir. Bunun en belirgin örneği ise Cerîr'le ilgili mülahazasıdır. Buna göre, hiciv türünde aşırılığa kaçmış olsa da Cerîr'in kadınlar konusunda iffetli davranarak âşık olduğu kadın dışında teşbîb temalı bir şiir kaleme almadığına dikkat çekmiştir.¹⁵⁵ Bu durum, İbn Sellâm'ın şairleri tabakalara ayırmasında ve onlara üstünlük atfetmesinde etkili olmuştur. Örneğin o, 'Aşâ'nın ravilerin dilindeki şiirlerinin azlığına dikkat çekmiştir.¹⁵⁶ Bunun arka planında 'Aşâ'nın şiirlerinde yaygın ahlaki örfe muhalif şiirler söylemesi bundan etkili olmuş olabilir. Öte yandan İbn Sellâm, Hutay'e'nin aç gözlü ve dilenci olduğunu vurgulamıştır.¹⁵⁷ Onun çalışmaktan hoşlanmadığını bu nedenle şerefli kimselerden bahşişler talep ettiğini ve kendisine bu konuda cimri davrananları hicvettiğini söylemiştir. Buna bağlı olarak Hutay'e'nin bu ahlaki zaafıyla ilgili birtakım anekdotlar zikretmiştir.¹⁵⁸ Dolayısıyla Hutay'e hakkında verdiği haberlere ve onu diğer şairlere öncelemeyişine bakılırsa İbn Sellâm'ın şairin ahlaki yönüne itibar ederek eleştirel değerlendirme yapmış olduğu söylenebilir.¹⁵⁹ İbn Sellâm'ın Se'âlik şairlerini andığı tabakalar arasında zikretmemesi de dikkat çeker. Bunun sebeplerinden biri de bu şairlerin toplumsal örfe aykırı yaşam biçimleriyle alakalı olabilir.¹⁶⁰ Sonuç olarak bu ölçüt de bir önceki maddede olduğu gibi tabakaları oluşturmada işlevsellik açısından genel bir değerlendirme ölçütü olmaktan çok şairleri bireysel olarak ele almada müracaat edilen bir faktör olarak anılabilir.

6- Muğallem olması (Şairin önüne geçilmesi): Bununla bir bakıma şairin sanatsal yetkinliğinin zayıflaması da anlaşılabilir. Nitekim bunu doğrular bir biçimde İbn Sellâm şairlerin fahl sıfatını aldıktan sonra diğer meslektaşlarının kaliteli şiir inşâd etmesine bağlı olarak onlardan sonra anıldığını bir eleştiri ölçütü olarak nazarı itibara almıştır. Bu bağlamda muğallem ifadesini Arapların kendisine galip gelen anlamında kullandığını bildirmiştir.¹⁶¹ Evs b. Hacer (ö. 620) hakkında Ebû Amr b. Alâ'dan naklettiği bir rivayette Evs'in fahl bir şair olduğunu ancak en-Nâbîga ve Zühayr'ın yetişerek onu geride bıraktığını belirtir. er-Râî' en-Nümeyrî (ö. 97/716 [?]) hakkında ise onun Mudar kabilesinin fahl şairi olduğunu ancak Cerîr'in onu geride bırakarak mezkûr sıfatla anıldığını haber vermiştir. Dolayısıyla İbn Sellâm'ın şairlerin tabakalarında sıralamalarında bu eleştiri ölçütünü esas aldığı söylemek

154 el-Cumahî, *Tabakât*, 41-43.

155 el-Cumahî, *Tabakât*, 46.

156 el-Cumahî, *Tabakât*, 65.

157 el-Cumahî, *Tabakât*, 111.

158 el-Cumahî, *Tabakât*, 113-114.

159 İlgili örnekler için bkz. el-Cumahî, *Tabakât*, 172, 188, 502, 656.

160 Huleyf, *eş-Şu'arâu's-Sa'âlik fî 'Asri'l-Câhili*, 24-28, 248.

161 el-Cumahî, *Tabakât*, 125.

mümkündür. Öte yandan, Cahiliyyenin üçüncü tabakasında ilk sırasında yer alan en-Nâbîga el-Ca'dî'nin muhtelif şairlerinde muğallem olduğunu haber vermesi bu bağlamda dikkat çekmektedir.¹⁶² Bu da en-Nâbîga el-Ca'dî'nin diğer şairlere göre üstünlük bakımından bazı şairlerinde geride kaldığına delâlet etmektedir. İbn Sellâm bu hususta, Leyla el-Ahyeliyye'nin ve Evs b. Mağrâ'nın el-Ca'dî'yi geçtiğine ilişkin bir habere de yer vermektedir.¹⁶³ Dolayısıyla İbn Sellâm şairin muğallem olmasıyla kendisine üstün geldiğine ve onun şairinin kalitesindeki düşüşe işaret etmiştir.¹⁶⁴ el-Ca'dî'yi ise muğallem olmasına rağmen tabakasındaki sıraya yerleştirmiş olduğu dikkat çekmektedir.¹⁶⁵ Öte yandan bu durum, el-Ca'dî'nin ikinci tabakada kendisine yer bulamamasına da neden olmuş olabilir. Böyle bir durum, muğallem şair olma meselesinin de önceki iki madde de olduğu gibi genel bir tabaka sınıflandırması açısından aslı bir ölçüt olmadığını düşündürmektedir.

Sonuç

İbn Sellâm'ı döneminin bilginleri arasında öne çıkaran yönü, onun bu ortamdan edindiği birikimi bir kitap haline getirmesi olmuştur. *Tabakâtu Fuhûli's-Şu'arâ* isimli eserinde genel olarak Cahiliye ve İslâmî dönemleri şairi hakkında aktarılan haberleri derlemiştir. Kendi döneminin bilginlerinden ayrıldığı bir diğer yönü de sanatsal edebi eleştiri üzerine söylenenlere yaptığı katkıdır. İşte biz bu çalışmada İbn Sellâm'ın Arap edebi eleştirisine *Tabakât* kitabı özelinde yapmış olduğu katkıya odaklandık ve bunun neticesinde aşağıdaki sonuçlara ulaştık.

İbn Sellâm'ın ele aldığı konuları sahip olduğu ilmi birikimi aktarmak ve eleştirel yetkinliğini ortaya koymak için seçtiği anlaşılmaktadır. Nitekim eserinde edebi eleştiriye bir sanat dalı olarak anması bunu desteklemektedir. Böyle bir sanatı icra ettiğini şairler hakkında zikredilen haberleri kayıt altına alması ve bunları bir değerlendirmeye tabi tutması göstermektedir. Ayrıca şairlerin üslubu, şiirde duruluk ve temaların gerçeğe uygunluğu, şiir inşâdında sanatsal kaygının ön plana çıkmış olması, şairlerin bölgeden bölgeye ve kabileden kabileye niceliğindeki değişimin sebeplerini tespit gayreti, şiirin kusurları, muhtevasının zenginliği ve şiir serikası gibi hususlara dair anekdotlarıyla İbn Sellâm'ın bir edebi eleştiri faaliyeti icra ettiği görülmektedir. Bunun yanında döneminin edebi eleştiriye ilişkin istihlaklarını *Tabakât*'ı aracılığıyla kayıt altına almış olması, sonraki dönemlerde bunların eleştirmenler tarafından doğru anlaşılmasına zemin hazırlamış ve mevcut bir edebi eleştiri geleneğinin devamına katkıda bulunmuştur.

Öte yandan, *Tabakât*'ın edebi eleştiri açısından işlevselliğine işaret edilmesi gereken ilk kısmı mukaddime kısmıdır. Öncelikle İbn Sellâm'ın eserinin mukaddimesinde ele aldığı konular ve naklettiği haberler onun yalnızca bir edebiyat tarihçiliği yapmadığını aksine bir eleştiri ameliyesi gerçekleştirdiğini göstermektedir. Çünkü mukaddimesinde odaklandığı temel konulardan biri, şiirde sahlilik ve sahtelik meselesidir. Bu mevzuyla ilişkin değerlendirmeleri

162 el-Cumahî, *Tabakât*, 124.

163 el-Cumahî, *Tabakât*, 125.

164 el-'İbâdî, *el-Mekâyisu'n-Nakdiyye*, 172.

165 el-Cumahî, *Tabakât*, 123.

esnasında döneminde edebiyat çevrelerinin gündeminde yer alan haberleri nakletmiş olsa da bunları bir eleştiri süzgecinden geçirmiştir. Para metaforunu kullanarak işaret ettiği şiirde sahilik ve sahtelik meselesine dair değerlendirmeleri, İbn Sellâm'ın eleştiri yönteminin özgün bir malzemeyi eleştirel bir analize tabi tutmak olduğunu göstermektedir. Nitekim İbn Sellâm eleştirinin tanımına işaret ettiği para metaforuyla, ele alınacak eleştirel malzemenin mahiyetini de uzun uzadıya akli ve nakli delillerle tartışmıştır. Dolayısıyla o, eserinin mukaddimesinde nitelikli bir eleştirinin, uzman bir eleştirmen tarafından sahil bir malzeme üzerinde gerçekleşeceğini ortaya koymuştur.

Öte yandan, *Tabâkat*'ın edebi eleştiri açısından işlevselliğine işaret edilmesi gereken diğer kısmı ise şair tabakalarının ele alındığı bölümüdür. Burası, İbn Sellâm'ın edebi bilgisini eleştiri sanatıyla harmanlayarak edebi eleştiriye katkı yaptığıının gözlemlenmesine olanak tanıyan büyük parçayı oluşturmaktadır. Çünkü bu kısımda fahl/fuhûl düşüncesi üzerinden şairleri değerlendirmiş ve böylelikle de tabakalar halinde sınıflandırmıştır. Ayrıca fahl niteliğini haiz olmayı tabakalar içinde şairleri öncelikle konusunda bir eleştiri ilkesi olarak uygulamaya koymuştur. Ancak o, tabakaları ve onlara yerleştirdiği şairleri geliş güzel bir tutumla değil sahil rivayetlere dayanarak oluşturmuştur. Haklı olarak ilk bakışta İbn Sellâm'ın tabakaları kısımlara ayırmada ve şairleri bunlar içerisinde sıralamada zaman, mekân, edebi zevk gibi bazı ölçütleri esas aldığı akla gelse de bunların tabaka fikrinin gerisinde yatan temel eleştirel kıstaslar olmadığı anlaşılmaktadır.

İbn Sellâm'ın, şairleri tabakalara yerleştirmesinde ve tabakalar içinde sıralanmasında zaman bakımından önde gelmek, mekân bakımından dilin saflığını koruduğu bölgede yaşamak ve yaygın şiir temalarından yalnızca birinde öne çıkmak gibi hususları esas bir ilke olarak dikkate almadığı tespit edilmiştir. Bu bağlamda şairi fahl yapan ve onun diğer fuhûlların önüne geçmesinde etkili olan amillerin temelde iki tane olduğu görülmektedir. Bunlardan birincisi şiire, ikincisi de şaire taalluk etmektedir. Şiire ilgili olanlar; nitelik, nicelik ve temaların çeşitliliğiyle şaire özgü olanlar; ahlak ve sanatsal yetkinlik olarak saptanmıştır. Dolayısıyla İbn Sellâm'ın tabakalarını oluştururken başvurduğu asli etmenin şiirde nitelik olduğu diğer anılanların tamamının bu niteliğe bağlı olan birer değişken olduğu anlaşılmıştır.

Son tahlilde, İbn Sellâm'ın eleştiri sanatının primitif örneklerinden biri olan *Tabakât*'ında şairlerden kimlerin ne tür şiirleri, hangi sıklıkta ve nitelikte kaleme aldıklarına dair açıklamalarıyla edebi eleştiriye katkı bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda İbn Sellâm'ın geniş bir birikim ve uzmanlıkla özgün bir malzeme üzerinde eleştiri sanatını icra ettiği ifade edilebilir. Eleştiride temel değerlendirme ölçütü olarak niteliği esas aldığı bu yönüyle de edebi eleştiriye katkı sağladığı söylenebilir.

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

- ‘Abbâs, İhsân. *Târihu'n-Nakdi'l-Edebî 'inde'l-'Arab*. Beyrut: Dâru's-sekâfe, 4. Basım, 1983.
- Askerî, Ebû Hilâl. *Kitâbü's-Sına'ateyn el-Kitâbe ve 'ş-Şi'r*. thk. Ali Muhammed Becâvî - Ebû Fadl Muhammed Ebû Fadl İbrâhîm. Beyrut: 'İsâ el-Bâbî el-Hâlebi ve Şürakeühü, 1952.
- ‘Asmaî’, Ebû Sa’îd. *Fuhûletü's-Şu'arâ*. thk. Muhammed Abdülmun'im el-Hafâcî. Kâhire: Dârü'l-kalem li't-türâs, t.y.
- Brockelman, Carl. *Târihu'l-Edebî'l-'Arabî*. çev. Abdulhalim en-Neccâr. Kâhire: Dârü'l-me'ârif, 5. Basım, 1959.
- Câhız, Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kenânî Ebû Osman. *Kitâbu'l-Hayevân*. thk. Muhammed Basil 'Uyun al-Sud. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-'ilmiyye, 2003.
- Cumahî, İbn Sellâm. *Tabakâtu Fuhûli's-Şu'arâ*. thk. Mahmûd Muhammed Şakir. 2 Cilt. Cidde: Matbaatü'l-Medenî, t.y.
- Çetin, Nihad M. *Eski Arap Şiiri*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2. basım., 2019.
- Dayf, Şevkî. *en-Nakd*. Kâhire: Dârü'l-me'ârif, t.y.
- Demirayak, Kenan. *Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi*. ed. Sultan Şimşek - İlknur Emekli. İstanbul: Cantaş Yayınları, 2016.
- Dîneverî, İbn Kuteybe. *eş-Şi'r ve 'ş-Şu'arâ*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 2 Cilt. Kâhire: Dârü'l-me'ârif, 1982.
- Emîn, Ahmed. *en-Nakdü'l-Edebî*. Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2012.
- Esed, Nâsiruddîn. *Masâdiru's-Şi'ri'l-Câhiliyyi ve Kîmetuhâ't-Târihiyyetu*. Beyrut: Dâru'l-cil, 7. Baskı., 1988.
- Grunebaum, Gustave von. “Arabic Literary Criticism in the 10th Century A. D.” *Journal of the American Oriental Society* 61/1 (1941), 51-57.
- Huleyf, Yusuf. *eş-Şu'arâu's-Sa'âlik fi 'Asri'l-Câhili*. Kâhire: Dârü'l-me'ârif, 3. Basım, 1966.
- el-'İbadî, Ahmed Abdullah Abdülkerîm. *el-Makâyisu'n-Nakdiyye fi Kitâbi Tabakâti' Fuhûli's-Şu'arâ li'bni Sellâm*. Mekke: Câmî'atu Melik Abdülazîz, Yüksek Lisans, 1976.
- İbnü'l-Esir, Ebû'l-Feth Ziyâüddîn. *el-Meseli's-Sâir fi Edebî'l-Kâtib ve 'ş-Şâ'ir*. thk. Ahmed el-Hûfi - Bedevî Tabâne. 3 Cilt. Kâhire: Dârü'n-nahda, t.y.
- İbnü'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. thk. İbrâhîm Ramadân. Beyrut: Dârü'l-me'ârif, 1997.
- İbrâhîm, Tâhâ Ahmed. *Târihu'n-Nakdi'l-Edebî 'inde'l-'Arab mine'l-'Asri'l-Câhili ilâ'l-Karni'r-Rabi'i'l-Hicri*. Mekke: Dârü'l-faysaliyye es-Su'udiyye, 2004.
- İşler, Emrullah. “Tarafe b. Abd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/14. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.

- Levâtî, İhsan Sâdık Muhammed. “es-Subût ’inde İbn Sellâm”. *Mecelletü'l-âdâb* 1/125 (2018), 1-18.
- Merzûbânî, Ebû Ubeydillâh Muhammed b. İmrân b. Mûsâ b. Saîd, *el-Müveşşah fî Meâhizi'l-'Ulemâ' 'ale'ş-Şu'arâ*, thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn, (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-'ilmiyye), 1995.
- Mendûr, Muhammed. *en-Nakdü'l-Menhecî 'inde'l-'Arab*. Kâhire: Nahdatü Mısır, 1996.
- Nuaymî, Ahmed. “Skepticism in the literature between “Taha Hussein and Ibn Sallam AL-Jumahi””. *al-Athar* 17/33 (2020), 7-15.
- Seller, Yusuf. *Şiirde İntihal Meselesi ve Arap Şiirine Yansımaları*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2021.
- Sicistânî, Ebû Hâtim- Asmaî', Ebû Sa'id. *Su'âlâtü Ebî Hâtim es-Sicistânî li'l-'Asmaî ve Radduhu 'aleyhi fî Fuhûleti'ş-Şu'arâ*. thk. Muhammed Avde Selâme Ebû Cürey. Kâhire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 1994.
- Sultan, Münîr. *İbn Sellâm ve Tabakâtu'ş-Şu'arâ*. İskenderiye: Münşetü'l-me'ârif, t.y.
- Şervâne, Musa. “Fî'l-Mustalahi'n-Nakdiyyî ve Mecâlâtihi'l-Edilliyeti fî Kitâbi Tabakâti Fuhûli'ş-Şu'arâ li'bni Sellâm el-Cumahî”. *Mecelletü'l-âdâb ve 'ulûmu'l-İnsâniyye* 8/15 (2013), 143-160.
- Tüccar, Zülfikâr. “İbn Sellâm el-Cumahî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/312-313. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.

The Islamic Manuscripts Oskar Rescher Sold to the Leipzig University Library between 1925-1934

Osman Reşer'in 1925-1934 Yılları Arasında Leipzig Üniversitesi Kütüphanesi'ne sattığı İslam Yazmaları

Güler Doğan Averbek¹ , Beate Wiesmüller² 



¹(Assoc. Prof. Dr.), Marmara University Faculty of Arts and Sciences, Turkish Language and Literature Department, İstanbul, Türkiye

²(Manuscript Expert), The Göttingen Academy of Sciences and Humanities, project: Union Catalogue of Oriental Manuscripts, workgroup: Hamburg, Arabic manuscripts, Germany

ORCID: G.D.A. 0000-0002-8938-1115;
B.M. 0000-0003-2088-9452

Corresponding author/Sorumlu yazar:

Güler Doğan Averbek,
Marmara University Faculty of Arts and Sciences,
Turkish Language and Literature Department,
İstanbul, Türkiye
E-mail: guler.dogan@marmara.edu.tr

Submitted/Başvuru: 01.12.2021

Revision Requested/Revizyon Talebi:
18.01.2022

Last Revision Received/Son Revizyon:
16.02.2022

Accepted/Kabul: 16.02.2022

Citation/Atıf: Doğan Averbek, Güler ve Wiesmüller, Beate. The Islamic Manuscripts Oskar Rescher Sold to the Leipzig University Library between 1925-1934. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 12/1, (Mart 2022): 157-185.
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2022.1031319>

ABSTRACT

Born in Stuttgart in 1883, Oskar Rescher was a prolific Orientalist of the 20th century. He lived in both Germany and İstanbul 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, book antiquarians, and persons in Europe and America. Although the details have yet to be uncovered, Rescher's manuscript sales are still talked about in certain circles; however, his manuscript trade has not been the subject of any study until ours.

This article, which constitutes the fourth phase of a series of studies, draws attention to the 262 manuscripts Rescher sold to the Leipzig University Library between 1925-1934 and provides a list of these manuscripts after discussing the sales process. Thus, this study intends to direct attention to the 262 manuscripts one Orientalist scholar personally selected, evaluated, and sold. As in the example of the Berlin State Library, instead of sending the ordinary manuscripts that could be found almost anywhere, Rescher examined each manuscript and offered the ones that he found valuable in terms of content or physical characteristics. The prices he assigned were very reasonable, and there were librarians in Leipzig who think the future of these manuscripts is in danger and who attempt to collect as many manuscripts as possible.

The list that has been organized with respect to the acquisition dates and numbers of each manuscript specifies the titles and author names. The list also provides the shelf numbers.

Keywords: Oskar Rescher, Osman Reşer, manuscript trade, Leipzig University Library, Islamic manuscripts

Öz

1883'te Stuttgart'ta dünyaya gelen şarkiyatçı Osman Reşer (Oskar Rescher), 1909-1925 yıllarında Almanya-İstanbul arasında bir hayat sürmüş, 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, sahalara ve şahıslara

satmıştır. Detayları söylenmemekle birlikte Reşer'in yazma satışı belli muhitlerde dillendirilegelmiş; fakat –bizim çalışmalarımıza kadar- onun yazma ticareti herhangi bir çalışmaya konu olmamıştır.

Bir dizi çalışmanın dördüncü safhasını teşkil eden bu makalede, Reşer'in 1925-1934 yıllarında Leipzig Üniversitesi Kütüphanesi'ne sattığı 262 yazma ele alınmış, satış prosedürü hakkında bilgi verildikten sonra yazmaların listesi sunulmuştur. Dolayısıyla bu çalışma, bir şarkiyat âliminin bizzat seçtiği, değerlendirdiği ve sattığı 262 yazmayı ilim âleminin dikkatine sunma amacındadır. Berlin Devlet Kütüphanesi örneğinde olduğu gibi burada da Reşer, hemen her yerde bulunabilen sıradan yazmaları göndermek yerine her yazmayı incelemiş, muhteva veya fizik açısından kıymetli bulunduğu yazmaları teklif etmiştir. Tayin ettiği bedeller çok uygundur. Karşı tarafta ise bu yazmaların geleceğinin tehlikede olduğunu düşünen ve mümkün olduğu kadar çok sayıda yazma toplamaya çalışan kütüphaneciler mevcuttur.

Yazmaların kütüphaneye dâhil oldukları tarih ve numaraya göre tertip edilen listede her bir metnin adı ve müellifi belirtilmiş, ayrıca yazmaların raf numaraları verilmiştir. .

Anahtar Kelimeler: Oskar Rescher, Osman Reşer, yazma ticareti, Leipzig Üniversitesi Kütüphanesi, İslam yazmaları

GENİŞLETİLMİŞ ÖZET

Bu çalışmada 1925-1934 yılları arasında Osman Reşer (Oskar Rescher, 1883-1972) vasıtasıyla Leipzig Üniversitesi Kütüphanesi koleksiyonuna dâhil edilen yazmalarla alakalı mülahazalara yer verildi ve bu yazmaların bir listesi sunuldu. Liste, kütüphanenin internet sayfasındaki katalog bilgileri ile yazmaların dijital versiyonları incelenerek oluşturuldu, giriş bölümü yazılırken büyük ölçüde kütüphane arşivinden ve konuyla ilgili yazışmalardan yararlandı.

Leipzig Üniversitesi Rektörü Caspar Borner'in (1492-1547), kapanan manastırların kütüphanelerinden 1543'te topladığı kitaplarla şekillenmeye başlayan Leipzig Üniversitesi Kütüphanesi, 17. asırda fakülte kütüphanelerinin genel kitaplığa dâhil edilmesiyle genişlemiş, 1833'te ise yeni statüye kavuşmuştur. Aynı sene Saksonya Eğitim Bakanlığınca kütüphaneye hususi (düzenli) bütçe tahsis edilmiştir. 19. asır sonu itibarıyla Leipzig Üniversitesi Kütüphanesi, ülkenin önde gelen araştırma kütüphanelerinden biridir.

Leipzig Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki 3600 şarkiyat yazmasının 1925'i Arapça, Türkçe ve Farsçadır. Bazıları savaş ganimeti olan, bir kısmı satın alma veya bağış yoluyla koleksiyona giren söz konusu 1925 yazma, Berlin, Münih, Gotha ve Dresden'dekilerle birlikte Almanya'nın en kıymetli koleksiyonlarından birini teşkil etmektedir.

Osman Reşer ile Leipzig Üniversitesi Kütüphanesi arasındaki ticari faaliyet –tespit edilebildiği kadarıyla- 1925-1934 yıllarında gerçekleşmiştir. Bu kapsamda 301 yazma temin edildiği belirtilmektedir. Bu satışlar çoğunlukla posta yolu ile gerçekleşmiştir. Reşer, satmak istediği yazmaları, bedellerini ve kısa malumatı içeren mektup/kartpostal eşliğinde posta yoluyla kütüphaneye sunmuş; teklif ettiği hemen her yazmanın baş tarafına kurşun kalemle eserin ve müellifin adını, zaman zaman eserin diğer nüshalarının bulunduğu katalogları not etmiştir. Kütüphaneye bazen matbu veya yazma kitap hediye etmiştir. Sattığı yazma ve matbu kitaplar için Türk Lirası (Ltq) para birimiyle bedel tayin eden Reşer'e ödenecek miktar Reichsmark'a

(RM) dönüştürülerek Reşer adına Deutsche Bank'ın Galata şubesine havale edilmiştir.

Reşer'in teklif ettiği yazmalarla alakalı prosedür şöyle ilerlemektedir: Gönderilen yazmalar, kütüphaneci Franz Heinrich Weißbach (1865-1944) ve akademisyen August Fischer (1865-1949) tarafından kontrol edilmekte ve değerlendirilmektedir. Uzman değerlendirmesini müteakiben yazmaların satın alınması hususunda nihai kararı kütüphane müdürü vermektedir.

1922-1937 yıllarında Leipzig Üniversitesi Kütüphanesi Müdürü olarak görev ifa eden Reşer'in kütüphanedeki muhatabı olan Otto Glauning (1876-1941), 26 Ocak 1931 tarihinde Münih Eyalet Kütüphanesi Müdürü Dr. Emil Gratzl'a (1877-1957) bir mektup gönderir. Bu mektupta son birkaç yıldır Reşer'in teklif ettiği yazmalar arasından uzman tavsiyesi doğrultusunda pek çok şark yazması satın aldığını söyleyen Glauning, Türkiye'de Latin harflerine geçilmiş olması sebebiyle eski yazının varlığını idame ettiremeyeceği ve bugüne kadar üretilen eserlerin okuyucu azlığı sebebiyle yok olacağı endişesini dile getirmekte, dolayısıyla bunlardan mümkün olduğu kadarını kütüphaneye almayı doğru bulduğunu ifade etmektedir. Glauning, söz konusu kitapları alma hususunda Gratzl'dan tavsiye beklemektedir.

Gratzl, 30 Ocak 1931 tarihli cevabi mektubunda Reşer vasıtasıyla Türkçe ve Arapça yazmalar temin edilmesinin, Reşer'in meseleye vâkıf olması ve belirlediği fiyatların oldukça makul bulunması sebebiyle doğru bir tavır olduğunu söyleyerek kendilerinin de daha önce Reşer'den yazma satın aldıklarını ifade etmektedir. Kütüphane için, hatta şahsi koleksiyonu için artık Reşer'den yazma satın alamadığından duyduğu üzüntüyü dile getiren Gratzl, eski yazıyla üretilen eserlerin gelecekte yok olmaları ihtimalinden ziyade şark memleketlerinin, millî kültür miraslarını korumak amacıyla bu türden eserlerin ülke dışına çıkarılmasını engellemeye başlayacakları öngörüsünü dile getirir. Bu meyanda ülke şartlarını bilen Reşer'in bu seviye bollukta bir yazma ticaretini mümkün kıldığına işaret eder. Gratzl, Reşer'in tekliflerini beklemek yerine talepte bulunmanın daha doğru olduğunu söyleyerek Reşer'den çoğunlukla Türkçe yazma alınmasını tavsiye etmekte, önemli tarih ve coğrafya yazmalarının pahalı olduğunu, tekke ve zaviyelerin kapatılması sebebiyle pazarda bol miktarda bulunan tasavvuf yazmalarının değerli veya en azından ilgi çekici olduğunu söylemekte; ayrıca rüya tabirleri, fal metinleri gibi çok pahalı olmayan folklorik yazmaların satın alınmasını tavsiye etmektedir. Gratzl'a göre pahalı olmayan edebî eski yazmalar da ihmal edilmemelidir.

Gratzl'ın, Reşer'in tayin ettiği fiyatları "oldukça makul" bulması kayda değerdir. Bu husus kütüphanenin 1925-1926 seneleri raporunda da yer bulur. Rapora göre Reşer vasıtasıyla 50 civarında yazma çok makul fiyatlarla koleksiyona dâhil edilmiştir. Az sonra işaret edileceği üzere 1928-1929 raporunda da benzer bir ifade vardır. Reşer'in hayatını ele alan çalışmada dile getirildiği gibi onun yazma satışlarında salt ticari amaç gütmeyeceğini düşünmek mümkündür. Glauning'in pozisyonu ise oldukça dikkat çekicidir. Ona göre Türkiye'de yazmalar tehlikededir, kendisi bir kurtarıcıdır. Muhtemelen onun yönlendirmesiyle kütüphanenin 1928-1929 yıllarına ait raporuna şu dikkat çekici ibareler girmiştir: Reşer vasıtasıyla İslam yazmaları ve basmaları satın alınmaktadır. Batılı eserlere yönelmesiyle eski eserlerin ticareti tehlikeye girdiğinden avantajlı tekliflerin değerlendirilmesi mantıklıdır.

Kütüphane ile Reşer arasındaki alışveriş Glauning'in 26 Kasım 1925 tarihinde Reşer'e gönderdiği mektupla resmiyet kazanır. Buna göre Leipzig Üniversitesi Kütüphanesi, Reşer'in teklif ettiği bütün Türkçe yazmaları, posta ücretini de ödemek şartıyla satın almaya karar vermiştir. Ayrıca Reşer'in küçük ebatlardaki yazmaları hediye etme teklifine sıcak bakılmaktadır.

Glauning, Reşer'e gönderdiği 7 Şubat 1931 tarihli mektubunda kütüphanenin mali durumu iyi olmadığı hâlde yazma tekliflerine devam etmesini söylemekte, ayrıca Gratzl'dan aldığı tavsiye üzerine tasavvufî metinler ile rüya tabirleri ve fal ihtiva eden metinler önermesini beklemektedir.

Glauning, mevcut mali durum elvermediği için Stuttgart'tan ve İstanbul'dan gönderdiği iki postayı iade etmek zorunda kaldıklarını 16 Eylül 1931 tarihli mektupla Reşer'e bildirir. Bulgarların ve Tatarların tarihi hakkındaki Arapça kitap ise Reşer'in 2 Temmuz 1931 tarihinde talep ettiği Vollers kataloğuna mahsuben satın alınır. Bu arada *Esâsu'l-iktibâs* adlı Arapça yazma 1934 senesinde Reşer vasıtasıyla koleksiyona dâhil edilir. Reşer'in 11 Nisan 1936'daki yazma teklifi kabul görmez. Glauning, Reşer'in söz konusu tarihte yolladığı mektuba 5 Mayıs 1936'da gönderdiği cevapta Şarkiyata alaka duymalarına rağmen teklif edilen yazmaları bütçe yetersizliği sebebiyle satın alamayacaklarını net bir dille ifade etmektedir. Bu tarihten sonra Reşer'den kütüphaneye ulaşan bir teklif yoktur.

Reşer vasıtasıyla temin edilenler ve diğer kataloglanmamış İslam yazmaları için DFG (Alman Araştırma Cemiyeti) desteğiyle 1 Ekim 2012-30 Haziran 2015 arasında bir proje yürütülmüş ve yazmaların tamamının küneleri hazırlanmış, ayrıca dijital versiyonları oluşturulmuştur. Dolayısıyla Leipzig'deki Reşer yazmalarının tamamı dijitalleştirilmiş ve erişime açık olarak ilgili internet sayfasında yayınlanmış, ayrıca her metin hakkında muhtasar bilgi sunulmuştur.

Yukarıda söz edilen proje sayfasında, raf numaraları Cod. Arab., Cod. Pers. ve Cod. Turc. ile başlayan yazmaların Reşer'den alındığı belirtilmektedir. Dillere göre verilen numaralar sağlama tarihlerinden bağımsızdır. Arapça yazmalar Cod. Ar., Farsça olanlar Cod. Pers., Türkçe olanlar ise Cod. Turc. kısaltmasıyla ayrıştırılmıştır. Bu yazmaların adedi 301'dir. Fakat yaptığımız incelemeye göre bunların 39'u Reşer vasıtasıyla temin edilmemiştir. Söz konusu yazmalar Reşer'in seçerek gönderdiği yazmalarla fizik ve muhteva açısından paralellik arz etmemekte, ayrıca Reşer'den herhangi bir iz taşımamaktadır. Pek çoğunun bir arada ve muhtemelen 1912 yılında temin edildiğine dair izler vardır. Bunlara ilaveten 1912 yılında koleksiyona dâhil edilen altı yazma ile 1938'de alınan bir yazma, temin edilme tarihleri ve Reşer'den herhangi bir iz taşımamaları sebebiyle listeden çıkarılmalıdır. Bu durumda Leipzig Üniversitesi Kütüphanesi'nde Reşer vasıtasıyla temin edilen 262 yazma vardır.

Reşer'den alınan yazmaların baş tarafına not edilen rakamların bize göre baştaki ikisi, sağlama yılının son iki hanesini, virgöl sonrasındaki rakamlar ise sağlama defterindeki sayıyı göstermektedir. Bu rakamlar, yazmayı tanımlayıcı başlıklarla beraber faturalarda aynen kullanılmıştır.

Berlin Devlet Kütüphanesi örneğinde olduğu gibi burada da Reşer, hemen her yerde

bulunabilen sıradan yazmaları göndermek yerine her yazmayı incelemiş, muhteva veya fizik açısından kıymetli bulduğu yazmaları teklif etmiştir. Tayin ettiği bedeller çok uygundur. Karşı tarafta ise bu yazmaların geleceğinin tehlikede olduğunu düşünen ve mümkün olduğu kadar çok sayıda yazma toplamaya çalışan kütüphaneciler mevcuttur.

Leipzig Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki Reşer yazmalarının çoğunlukla fıkıh, Kur'ânî ilimler, hadis, mantık, gramer, felsefe, aruz, tasavvuf, tabakât, tarih, kimya, astronomi, matematik, tıp, tefsir, fetva, ahlâk, ansiklopedik bilgiler konularında olduğu görülmektedir. Yazmalar arasında ayrıca şerhler, lügatler ve manzum metinler mevcuttur.

Kütüphanenin verdiği sayıya bakılırsa 132 Arapça, 44 Farsça, 125 Türkçe olmak üzere Reşer aracılığıyla 301 yazma temin edilmiştir. Ancak bize göre bunların 39 tanesi (26 Arapça, 11 Farsça, 2 Türkçe) Reşer'den değildir. Ayrıca Pîr Mehmed 'Azmî'nin Farsça koduyla verilen *Enîsü'l- 'ârîfîn*'i (Cod. Pers. 43) Türkçedir. Doğru istatistik 106 Arapça, 32 Farsça, 124 Türkçe yazma olmak üzere toplam 262 şeklindedir.

Bu, Reşer'in Türk topraklarından derleyerek Batı'ya sattığı yazmaları tam liste hâlinde sunan ikinci çalışmamızdır. İlk çalışmanın sonuç kısmında ifade edildiği gibi Osmanlı Devleti'nin tarih sahnesinden silindiği dönemde Türk topraklarından yurtdışına gönderilen yazmaların envanterinin oluşturulması, saha araştırmalarına katkı sağlayacaktır. Aynı şekilde diğer kütüphanelere Reşer vasıtasıyla dâhil olan yazmaların listelerinin ayrı ayrı derlenmesi memeldür.

Introduction

Born in Stuttgart on October 1, 1883, Oskar Emil Rescher took the name Osman Yaşar Reşer after becoming a Turkish citizen in 1937. He came to Istanbul in 1909 and studied manuscripts in Istanbul and Bursa. He attended Leipzig University from 1909 to 1910. There he took Sumerian, Babylonian, Assyrian, and Persian classes in addition to Arabic. Among his teachers was August Fischer¹ (1865-1949), from whom he, in particular, benefited with regard to manuscripts.² He settled in Turkey in 1925 and held various positions during his years there. He passed away on March 26, 1972. His grave is in the Silivrikapı Cemetery.

Many libraries in the West have Islamic manuscripts that were obtained through Oskar Rescher. In our opinion, he was arguably among the most active traders of Islamic manuscripts in the 20th century due to the mediation of many manuscripts' sales during his 60 years of trading. These days, Islamic manuscripts purchased from Rescher, the total number of which can be said to be in the thousands, are found in the British Library (then the British Museum), Cambridge University Library, Oxford University Library, Bodleian Library, Uppsala University Library, Basel University Library, Wrocław University Library (then the Breslau University Library), Yale University Beinecke Rare Book & Manuscript Library, California University Libraries, the Vatican Library, and the Austrian National Library, as well as in Berlin, Munich, Hamburg, Leipzig, Göttingen, Tübingen, and Halle, Germany.

A list was recently published of the 1,192 manuscripts Rescher sold to the Berlin State Library (then the Prussian State Library) between 1913 and 1936.³ The current study presents considerations about the manuscripts contained in the Leipzig University Library collection that were obtained through Rescher between 1925 and 1934 and a list of these manuscripts, as well as the correspondence between Rescher, the Leipzig University Library, and other relevant people. This list was created by examining information about the manuscripts from the library's website and the digital versions of the manuscripts; the introduction benefited from the information in the library archive. An evaluation of the manuscripts Rescher sold to the Leipzig University Library was included in a previous study,⁴ which dealt with the

-
- 1 "Prof. Dr. phil. habil. August Fischer," Professorenkatalog der Universität Leipzig / Catalogus Professorum Lipsiensium, Herausgegeben vom Lehrstuhl für Neuere und Neueste Geschichte, Historisches Seminar der Universität Leipzig, link: https://research.uni-leipzig.de/catalogus-professorum-lipsiensium/leipzig/Fischer_36 (Accessed November 23, 2021).
 - 2 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*, Eds. Sabine Mangold-Will, Christoph Rauch, Siegfried Schmitt, Sonderband der Zeitschrift für Bibliothekswesen und Bibliographie 124 (Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann Verlag, 2022), 392-393.
 - 3 Güler Doğan Averbek, "The Manuscripts Oskar Rescher Sold to the Berlin State Library Between 1913-1936." *Journal of Islamic Review / İslam Tetkikleri Dergisi* 11/2 (2021), 477-568.
 - 4 Beate Wiesmüller, "Von Istanbul nach Palembang. Die unerschlossenen islamischen Handschriften der Universitätsbibliothek Leipzig," *Das Buch in Antike, Mittelalter und Neuzeit. Sonderbestände der Universitätsbibliothek Leipzig*, Eds. Thomas Fuchs, Christoph Mackert & Reinhold Scholl, Schriften und Zeugnisse zur Buchgeschichte 20 (Wiesbaden: Harrassowitz, 2012), 281-303.

manuscripts that had been included in the Leipzig University Library's collection at the hands of three different individuals in the 20th century.⁵

Leipzig University Library

The Leipzig University Library, which started forming through the books that Leipzig University Rector Caspar Borner⁶ (1492-1547) had collected in 1543 from the libraries of monasteries that had been closed, was enlarged in the 17th century by including the faculty libraries within the general library and gained new status in 1833. In the same year, the Saxony Ministry of Education allocated a private (regular) budget to the library. By the end of the 19th century, the Leipzig University Library had become one of the country's leading research libraries.⁷

Of the 3,600 oriental manuscripts in the Leipzig University Library, 1,925 are in Arabic, Turkish, or Persian. These 1,925 manuscripts, including spoils of war and others that were collected through purchase or donation, constitute, alongside those in Berlin, Munich, Gotha, and Dresden, one of Germany's most valuable collections.⁸

In 1906, Karl Vollers (1857-1909) catalogued the Islamic manuscripts housed in the library at that time, including 488 manuscripts from the library⁹ of the Damascene family ar-Rifā'ī.¹⁰ A new and separate recording of the Rifā'īya collection took place between 2008 and 2013 in the form of an online catalogue that was accompanied by images of the manuscripts and supplemented by an abbreviated print version. 374 Islamic manuscripts from the Leipzig Council Library (later the City Library) and described by Heinrich Leberecht Fleischer¹¹ (1801-1888) in a Latin catalogue dated 1838 were transferred to the University Library in 1962 on

5 These are Oskar Rescher, Hans Georg Conon von der Gabelentz (1840-1893) and Wilhelm Eilers (1906-1989). Rescher was the only one who resided in Turkey.

6 "Dr. theol. Caspar Borner," Professorenkatalog der Universität Leipzig / Catalogus Professorum Lipsiensium, Herausgegeben vom Lehrstuhl für Neuere und Neueste Geschichte, Historisches Seminar der Universität Leipzig, link: https://research.uni-leipzig.de/catalogus-professorum-lipsiensium/leipzig/Borner_4008 (Accessed November 23, 2021).

7 <https://www.ub.uni-leipzig.de/en/ueber-uns/history> (Accessed November 23, 2021).

8 Wiesmüller, "Von Istanbul nach Palembang. Die unerschlossenen islamischen Handschriften der Universitätsbibliothek Leipzig," 281; Boris Liebrecht, *Arabische, Persische und Türkische Handschriften in Leipzig. Geschichte ihrer Sammlung und Erschließung bis zu den Anfängen von Karl Vollers* (Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 2008).

9 Karl Vollers, *Katalog der islamischen, christlich-orientalischen, jüdischen und samaritanischen Handschriften der Universitätsbibliothek zu Leipzig* (Leipzig: Harrassowitz, 1906); Boris Liebrecht, *Arabische, Persische und Türkische Handschriften in Leipzig*.

10 <https://www.refaiya.uni-leipzig.de>. Beate Wiesmüller, *Die Rifā'īya. Katalog einer Privatbibliothek aus dem osmanischen Damaskus in der Universitätsbibliothek Leipzig* (Leipzig: Harrassowitz, 2016). Boris Liebrecht, *Die Rifā'īya aus Damaskus. Eine Privatbibliothek im osmanischen Syrien und ihr kulturelles Umfeld* (Leiden: Brill, 2016).

11 "Prof. Dr. theol. et phil. Heinrich Leberecht Fleischer," Professorenkatalog der Universität Leipzig / Catalogus Professorum Lipsiensium, Herausgegeben vom Lehrstuhl für Neuere und Neueste Geschichte, Historisches Seminar der Universität Leipzig, link: https://research.uni-leipzig.de/catalogus-professorum-lipsiensium/leipzig/Fleischer_812 (Accessed November 23, 2021).

permanent loan.¹² Another 64 Islamic manuscripts brought from Nuremberg and Jordan in 1995-1996 were subject to database-supported indexing and digital access from 2006-2008. Between 1912 and 2003, around 400 Islamic manuscripts took their places on the library shelves, mostly thanks to Rescher, Hans Georg Conon von der Gabelentz¹³ (1840-1893), and Wilhelm Eilers¹⁴ (1906-1989). Since 2015, all Arabic, Persian and Turkish manuscripts of the Leipzig University Library have been made available in two online databases with complete digital presentations.¹⁵

The Islamic manuscripts included in the Leipzig University Library due to Oskar Rescher

As far as can be determined, the commercial activity between Oskar Rescher and the Leipzig University Library occurred between 1925 and 1934; 301 manuscripts were determined to have been provided in this time period.¹⁶ These sales were mostly made by mail, as had happened in the Berlin State Library. Rescher submitted the manuscripts he wanted to sell to the library by mail accompanied by a letter or postcard containing their price and brief information. He noted the name and author at the beginning of almost every manuscript and from time to time the catalogues containing other copies of the work. He sometimes would send prints or manuscripts to the library as gifts.

As is understood from the correspondence, Rescher was sent the list of purchased and non-purchased manuscripts alongside the returned books. Rescher sometimes requested a collection fee for the books he had sent; in a letter dated April 16, 1930, and sent by the library, Rescher was asked to request a separate price for each book in his proposals dated March 5, 1930, and April 5, 1930.¹⁷

The amount to be paid to Rescher, who had determined the price for the manuscripts and printed books he sold in Turkish Lira (Ltq), was converted into Reichsmark (RM) and transferred to the Galata branch of the Deutsche Bank in Rescher's name. For example, 775.54 RM was paid on February 15, 1930, against 405.50 Ltq for one sale.¹⁸

The procedure regarding the manuscripts Rescher proposed is as follows: The sent

12 Heinrich-Leberecht Fleischer, *Codices Orientalium linguarum qui in bibliotheca senatoria civitatis Lipsiensis asservantur*, Grima: Gebhardt, 1838; an abridged English translation by Boris Liebrecht is accessible via https://www.islamic-manuscripts.net/Katalog_Lieberenz150508.pdf.

13 "Prof. Dr. phil. Hans Georg Conon Gabelentz," Professorenkatalog der Universität Leipzig / Catalogus Professorum Lipsiensium, Herausgegeben vom Lehrstuhl für Neuere und Neueste Geschichte, Historisches Seminar der Universität Leipzig, link: https://research.uni-leipzig.de/catalogus-professorum-lipsiensium/leipzig/Gabelentz_823 (Accessed November 23, 2021).

14 Rüdiger Schmitt, "Eilers, Wilhelm," <https://www.iranicaonline.org/articles/eilers-> (Accessed November 23, 2021).

15 <https://www.islamic-manuscripts.net>, <https://www.refaiya.uni-leipzig.de>.

16 <https://www.islamic-manuscripts.net/content/index.xml?XSL.lastPage.SESSION=/content/index.xml> (Accessed November 23, 2021). This issue will be mentioned later.

17 Leipzig University Library, Archive #1985, April 16, 1930.

18 Leipzig University Library, Archive #1985, January 29, 1930.

manuscripts would be checked and evaluated by the academician August Fischer and the librarian Franz Heinrich Weißbach¹⁹ (1865-1944), who had been appointed by the library director.²⁰ The library manager would make the final decision regarding the purchase of the manuscripts following the expert evaluation. Rescher's manuscript sales with the Leipzig University Library ended in 1934.

One correspondence between Leipzig and Munich at the beginning of 1931 was very significant. Otto Glauning (1876-1941),²¹ who served as the Director of the Leipzig University Library between 1922 and 1937 and was Rescher's addressee at the library, sent a letter to Emil Gratzl²² (1877-1957), the head of the acquisition department of Munich State Library, on January 26, 1931. In this letter, Glauning stated that he had bought many oriental manuscripts among those Rescher had offered in the last few years in line with the advice of his experts. He also stated that the old script would not be able to survive due to the Latin alphabet being used in Turkey and expressed concern that the old script would disappear due to the lack of those reading the works that had been produced up to the present; therefore Glauning stated that he had found it proper to purchase as many of the manuscripts as possible for the library. Glauning sought advice from Gratzl regarding the books in question.²³

In his reply letter dated January 30, 1931, Gratzl stated that obtaining Turkish and Arabic manuscripts through Rescher was the proper approach due to the facts that Rescher was well-versed on the issue, that the prices he set were quite reasonable, and that they had previously purchased manuscripts from Rescher. Expressing regret that he was no longer able to buy manuscripts from Rescher for the library or even his own personal collection, Gratzl expressed his prediction that oriental countries would start preventing such works from leaving the country in order to preserve their national cultural heritages as opposed to works produced with the old script disappearing in the future. In this respect, he pointed out that Rescher, knowing the country's conditions, had made an abundant manuscript trade at this level possible. Stating that making requests was better than waiting for Rescher's offers, Gratzl recommended buying mostly Turkish manuscripts from Rescher, wrote that valuable manuscripts on history and

19 "Prof. Dr. phil. Franz Heinrich Weißbach," Professorenkatalog der Universität Leipzig / Catalogus Professorum Lipsiensium, Herausgegeben vom Lehrstuhl für Neuere und Neueste Geschichte, Historisches Seminar der Universität Leipzig, link: https://research.uni-leipzig.de/catalogus-professorum-lipsiensium/leipzig/Weissbach_375 (Accessed November 23, 2021).

20 Wiesmüller, "Von Istanbul nach Palembang. Die unerschlossenen, islamischen Handschriften der Universitätsbibliothek Leipzig," 284-285.

21 Otto Heinrich Julius Glauning, who joined as a volunteer at the Hof- und Staatsbibliothek in Munich in 1899 and served for years at different levels, was appointed as the director of the Leipzig University Library in 1921. Glauning, who held honorary professorship, retired in 1937 ("Prof. Dr. phil. Otto Heinrich Julius Glauning," Professorenkatalog der Universität Leipzig / Catalogus Professorum Lipsiensium, Herausgegeben vom Lehrstuhl für Neuere und Neueste Geschichte, Historisches Seminar der Universität Leipzig, link: https://research.uni-leipzig.de/catalogus-professorum-lipsiensium/leipzig/Glauning_213, accessed November 23, 2021).

22 Hörmann, Wolfgang, "Gratzl, Emil" in: *Neue Deutsche Biographie*, link: <https://www.deutsche-biographie.de/pnd116824093.html#ndbcontent> (Accessed November 23, 2021).

23 Leipzig University Library, Archive #1985, January 26, 1931.

geography were expensive and that the manuscripts on Sufism abundant in the market were valuable or at least interesting due to the closure of dervish lodges and zawiyas. He also recommended buying inexpensive manuscripts on folklore such as dream interpretations and fortune-telling texts. According to Gratzl, old literary manuscripts that were inexpensive should also not be neglected.²⁴

Gratzl also noteworthyly found the prices Rescher had assigned to be “quite reasonable.” This matter was also included in the library’s report for the years 1925-1926. According to the report, around 50 manuscripts had been included in the collection at rather reasonable prices through Rescher.²⁵ As will be pointed out shortly, a similar statement appeared in the 1928-1929 report. As was mentioned in the study dealing with Rescher’s life,²⁶ Rescher can be thought of as not having purely commercial purposes with his manuscript sales. Glauning’s position was quite remarkable. According to Glauning, the manuscripts in Turkey were in danger and he was their savior. Probably under his direction, the following remarkable statements were included in the library’s 1928-1929 report: “Islamic manuscripts and prints were obtained through Rescher. Considering advantageous offers makes sense, as the trade in antiquities has become endangered by the orientation toward Western works.”²⁷

The exchanges between Rescher and the library became official with the letter Glauning sent to Rescher on November 26, 1925. Accordingly, the Leipzig University Library made the decision to purchase all Turkish manuscripts Rescher offered on the condition that the postage be paid by the library. The library also welcomed Rescher’s offer to give small-sized manuscripts as gifts.²⁸

At the time of the library’s commercial relations with Rescher, its financial situation was not very good. Glauning sent a letter to the Patrons and Friends of Leipzig University on September 22, 1926, requesting support to be able to overcome the financing issue by stating that the prices were reasonable.²⁹ The famous publisher and second-hand bookkeeper Otto Harrassowitz (Leipzig) was also a party to the manuscript trade between Rescher and the library. The letter Harrassowitz sent to the library dated January 30, 1929, stated that 10 manuscripts had been sent to the library on behalf of Rescher, asking the library to kindly confirm receipt of the manuscripts.³⁰

Rescher sent 28 books to Leipzig for evaluation on January 19, 1929, May 12, 1929, and May 27, 1929, for a total price of 378.50 Ltq. After a long evaluation, Rescher was informed by a letter dated November 21, 1929, that 15 of these books, most being manuscripts, would

24 Leipzig University Library, Archive #1985, January 30, 1931.

25 Leipzig University Library, Archive #617/7, Jahresbericht 1925/26, II. Vermehrung, p. 14.

26 For the related part, see Doğan Averbek, Hanstein, “Oskar Rescher - Biographical Finds around Manuscripts, Books and Libraries,” 437-439.

27 Leipzig University Library, Archive #300, Jahresbericht 1928/29, II. Vermehrung, p. 50.

28 Leipzig University Library, Archive #744, November 26, 1925.

29 Leipzig University Library, Archive #699/1, September 22, 1926.

30 Leipzig University Library, Archive #1985, January 30, 1929.

be purchased, amounting to 193.70 Ltq.³¹ However, the fee was greater than previous sales and 140 Ltq was offered. According to what is understood from the letter dated February 3, 1930, payment was made per the first price Rescher had requested, and all the books were purchased. The letter dated February 6, 1930, requests Rescher to continue to propose manuscripts even though the previous payment had been delayed.

In Glauning's letter to Rescher dated February 7, 1931, he tells Rescher to continue proposing manuscripts even though the library's financial situation is not good and that he also expects proposals from Rescher of Sufi texts and texts containing dream interpretations and fortune-telling, based on the advice received from Gratzl.³² In Glauning's letter dated July 1, 1931, he stated that the manuscripts and printed books Rescher had offered on June 21, 1931, were purchased and the payment made.³³

In the letter dated September 16, 1931, Glauning informed Rescher that they had had to return two packages sent from Stuttgart and Istanbul because the current financial situation did not permit purchasing them.³⁴ An Arabic book about the history of the Bulgarians and the Tatars was purchased by taking payment against the Vollers catalogue Rescher had requested on July 2, 1931. After the letter dated September 16, 1931, Rescher proposed some manuscripts to the library and the Arabic manuscript *Esāsu'l-i-ıktibās* (Cod. Arab. 5) was added to the collection in 1934 through Rescher. His last proposal, dated April 11, 1936, was not accepted. In the reply to Rescher's letter sent on May 5, 1936, Glauning clearly stated that, despite their Orientalist interests, they were unable to purchase the proposed manuscripts due to budgetary constraints.³⁵ No proposal from Rescher occurred after this date.

According to what is understood from Glauning's letter dated July 22, 1931, Rescher had requested the portion of the procurement records that comprised the manuscripts he had sent to the library.³⁶ Our supposition is that this request was due to Rescher's desire to keep a record of his manuscript sales.

31 Leipzig University Library, Archive #1985, November 21, 1929. The following manuscripts were requested to be received: Mollā Cāmī; Muḥammed b. Yūsuf el-Herevī, *Baḥrū'l-Cevāhir*; Lāmi'ī, *Heft Peyker*; Sivasī, *İbret-nāme*; Muḥammed b. Tāhir eṣ-Şiddīkī; *Dīvān-ı Yahyā* and *Şad Kelime*; Nābī, *Tuhfetü'l-Harameyn*; Cāmī'ü'l-Uşūl fī Eḥādīsī'r-Resūl; Müfīdū'l-'Ulūm; Teftāzānī, *Hāşiyetü'l-Keşşāf*; Esterābādī, *Qāfiye Şerhi*; *Şahife-i Şāhī*; *Nücum*; Muḥammed b. Fāhir, *Mecma'u Bihāri'l-Envār*. Rescher presented two printed books, one of which was his own translation of Ebu'l-'Atāhiye's divan and the Turkish poems of Rıfķı Ma'lül. The following were being considered for return: 'Abdülvehhāb b. Muḥammed, *Şevākıbu'l-Menākıb*; a work on Shiite fiqh; *Şerh-i Şahife-i Kāmīle*; 'Abdī, *Fezā'il-i Hulefā*; Hācī Cihān, *Riyāzu'l-İnşā*; *el-Muḥakkık Şerā'i'l-İslām* (two copies); *Tārīh-i Şānizāde*; İbn Kemāl, *İzāhu İslāhi'l-Bikāye*; *Hāşiyetü'l-Kazvīnī fī Uşūli'l-Fıkh*; Muḥammed b. 'Alī b. Babuce, *Uyūn-ı Aḥbār-ı Rızā*; eṣ-Şeyḥü'l-Müfīd, *Muknī'a*, and divan of Ebu'l-'Atāhiye.

32 Leipzig University Library, Archive #1985, February 7, 1931.

33 Leipzig University Library, Archive #1985, July 1, 1931.

34 Leipzig University Library, Archive #1985, September 16, 1931. The returned works were Nüveyrī, annotation of *Kitābu Tayyibeti'n-Nesr*; Fettāhī, *Şebistān-ı Nükāt*; *Enisü'l-'Arifin*; *Buḥārī*; 'Alī Efendi, *Fetāvā*; *Hamse-i 'Aṭāyī*; and 'Aynī, *Sākināme*. *Cezire-i Meşnevī*, which had been sent as a gift; Harīrī, *Maḳāmāt*; and the separate edition from *Zeitschrift Prudy* were also returned.

35 Leipzig University Library, Archive #1985, May 5, 1936.

36 Leipzig University Library, Archive #1985, July 22, 1931. We were unable to access the records.

For the first time the Arabists Wolfgang Reuschel³⁷ (1924-1961) and Holger Preißler³⁸ (1943-2006) each typed a list of the Arabic manuscripts containing authors, titles with disordered bibliographic information. A machine-typed list of the Persian manuscripts also exists.³⁹ A project was carried out between October 1, 2012, and June 30, 2015, with the support of the German Research Foundation (DFG) for the manuscripts obtained through Rescher as well as other uncatalogued Islamic manuscripts; basic identification tags were prepared for all the manuscripts, in addition to their digital versions being created.⁴⁰ As a result, all of the Rescher manuscripts in Leipzig have been digitized and published with open access on the relevant website with concise information about each text being provided.

The manuscripts that begin with the shelf numbers Cod. Arab., Cod. Pers., and Cod. Turc. on the project page mentioned above have been determined to have been those received from Rescher.⁴¹ These numberings that are given with respect to language are independent of the provision date. Distinctions have been made using the abbreviation Cod. Arab. for Arabic manuscripts, Cod. Pers. for Persian manuscripts, and Cod. Turc. for Turkish manuscripts. The number of these manuscripts is 301. According to the conclusion we reached as a result of our examination, however, 32 of these⁴² were not obtained through Rescher. These 32 manuscripts do not parallel the manuscripts Rescher would choose in terms of physique or content, nor do they bear any of Rescher's signature traces. Many of these do have traces showing that they were likely procured in 1912. In addition to these, six manuscripts that were included in the collection in 1912⁴³ and one manuscript received in 1938⁴⁴ should be removed from the list due to the date of procurement and the lack of any of Rescher's signature traces. In this

37 "Prof. Dr. phil. habil. Wolfgang Siegfried Reuschel," Professorenkatalog der Universität Leipzig / Catalogus Professorum Lipsiensium, Herausgegeben vom Lehrstuhl für Neuere und Neueste Geschichte, Historisches Seminar der Universität Leipzig, link: "Prof. Dr. phil. habil. Wolfgang Siegfried Reuschel," https://research.uni-leipzig.de/catalogus-professorum-lipsiensium/leipzig/Reuschel_1438 (Accessed November 23, 2021).

38 "Prof. Dr. phil. habil. Holger Preißler," Professorenkatalog der Universität Leipzig / Catalogus Professorum Lipsiensium, Herausgegeben vom Lehrstuhl für Neuere und Neueste Geschichte, Historisches Seminar der Universität Leipzig, link: https://research.uni-leipzig.de/catalogus-professorum-lipsiensium/leipzig/Preissler_1823 (Accessed November 23, 2021).

39 Leipzig University Library, "Arabische Handschriften der Leipziger Universitätsbibliothek" (list compiled by Wolfgang Reuschel and al-Ḥabīb al-Ganhānī probably at the beginning of the 1960's going from number 1 to 97); Holger Preißler, 25.5.2004. "Inedierte orientalische Manuskripte in der Universitätsbibliothek" (also includes information about the manuscripts of Hans Georg von der Gabelentz); "Persische Hss." (40 entries). Interestingly, the provenance of the manuscripts was unknown to both Reuschel and Preißler.

40 Project for the digitization and online presentation of Arabic, Persian, and Turkish manuscripts at Leipzig University Library. All the manuscripts can be viewed on this site: <http://www.islamic-manuscripts.net>.

41 <https://www.islamic-manuscripts.net/content/index.xml?XSL.lastPage.SESSION=/content/index.xml> (Accessed November 23, 2021).

42 These are their shelf numbers: Cod. Arab. 3, Cod. Arab. 7, Cod. Arab. 8, Cod. Arab. 9, Cod. Arab. 19, Cod. Arab. 42, Cod. Arab. 58, Cod. Arab. 102, Cod. Arab. 103, Cod. Arab. 105, Cod. Arab. 110, Cod. Arab. 111, Cod. Arab. 112, Cod. Arab. 113, Cod. Arab. 114, Cod. Arab. 115, Cod. Arab. 117, Cod. Arab. 122, Cod. Arab. 123, Cod. Pers. 1, Cod. Pers. 7, Cod. Pers. 13, Cod. Pers. 16, Cod. Pers. 18, Cod. Pers. 20, Cod. Pers. 21, Cod. Pers. 22, Cod. Pers. 32, Cod. Pers. 33, Cod. Pers. 44, and Cod. Turc. 90, Cod. Turc. 125.

43 Shelf numbers: Cod. Arab. 37, Cod. Arab. 31, Cod. Arab. 62, Cod. Arab. 104, Cod. Arab. 106, Cod. Arab. 118.

44 Shelf number: Cod. Arab. 54.

case, the Leipzig University Library has 262 manuscripts that were obtained through Rescher.

In our opinion, the first two numbers noted at the beginning of the manuscripts that were obtained through Rescher indicate the last two digits of the year procured, with the numbers after the comma indicating the number in the procurement records. These numbers are the same as in the invoices, together with the title descriptions.

As stated in a previous study, Otto Glauning's reliance on Rescher's expertise in procuring Islamic manuscripts is not surprising, as Rescher, being a former student of Fischer, had busied himself with collecting Arabic, Persian, and Turkish manuscripts for a long time and was directly at the source of manuscripts due to living in Istanbul since 1925.⁴⁵ The same study also states that Rescher had not only offered manuscripts to Leipzig but had also had official duties with the Berlin State Library between 1925 and 1933; Rescher's personal collection of Islamic manuscripts is stated to have been appropriated by Yale University in 1972.⁴⁶ In our opinion, these last two issues need clarification. Although Stephan Roman states in his work that Rescher had collected manuscripts on behalf of the Berlin State Library in an official capacity,⁴⁷ he provides no source for his claim. We have yet to encounter any other traces, data, or documents in this regard. The other issue is the claim that the collection of Rescher's personal manuscripts had been sold to Yale University. As this issue has been briefly discussed in the light of new information,⁴⁸ we are content to state that these manuscripts were not part of Rescher's personal collection. Similarly, the statement of "Oriental manuscripts were purchased that belong to O. Rescher in Istanbul"⁴⁹ in the 1930 report of the Leipzig University Library is also mistaken. These manuscripts were not in Rescher's appropriations; he chose the manuscripts he had offered to the library mostly from second-hand booksellers.

The Rescher manuscripts in the Leipzig University Library are mostly seen to be manuscripts on fiqh, Qur'anic sciences, hadiths, logic, grammar, philosophy, prosody, mysticism, divination (*'ilm-i cifr*), history, chemistry, astronomy, mathematics, medicine, tafsir, fatwas, morality, and encyclopedic knowledge.⁵⁰ There are also commentaries, literary texts, and lexicons among these manuscripts.

Mentioning the following Rescher manuscripts in Leipzig would be appropriate here: Raği el-Esterābādī's *Şerhu 'l-Ķāfiye fi 'n-naĥv* (Cod. Arab. 32) is quite a remarkable manuscript; it was prepared for Mehmed the Conquerer (r. 1444-1446, 1451-1481) and has the characteristics

45 Wiesmüller, "Von Istanbul nach Palembang. Die unerschlossenen islamischen Handschriften der Universitätsbibliothek Leipzig," 284.

46 Wiesmüller, "Von Istanbul nach Palembang. Die unerschlossenen islamischen Handschriften der Universitätsbibliothek Leipzig," 284.

47 Stephan Roman, *The Development of Islamic Library Collections in Western Europe and North America* (London & New York: Mansell Publishing), 123.

48 Doğan Averbek, Hanstein, "Oskar Rescher - Biographical Finds around Manuscripts, Books and Libraries," 409, 447.

49 Leipzig University Library, Archive # 300, Jahresbericht 1930-1932, Vermehrung, p. 45.

50 Wiesmüller, "Von Istanbul nach Palembang. Die unerschlossenen islamischen Handschriften der Universitätsbibliothek Leipzig," 287-290.

of typical palace manuscripts of the period. Bākī's work *Ḥayātu 'l-ḳulüb bi-rivāyātu Ebī Eyyūb* (Cod. Turc. 69), which has not been determined until today, is one of the surprises of the Rescher manuscripts.⁵¹ *Dürerü 'l-ḥukkām fī Şerhi Ğureri 'l-aḥkām* (Cod. Arab. 34), belonging to Mollā Ḥüsrev, comes from the estate of Şeyḫ Şāmil, according to Rescher's notes. Nazmizāde Murtażā Efendi's *Cāmi 'u 'l-envār fī menākibi 'l-ebṛār* in Turkish (Cod. Turc. 46) contains the appropriation record of the physician Mehmed Şākir İbrāhīm. Hāfiz İbrāhīm Edhem Efendi's *Nevādirü 'l-emşāl* in Turkish (Cod. Turc. 47 and also the only known copy of the work), Fedāyī Mehmed Dede's Turkish translation of *Manṭıku 't-Tayr* as *Manṭık-ı Esrār* (Cod. Turc. 84), Mehmed b. Ahmed el-Mevşilī's *Terceme-i Behcetü 'l-esrār ve ma 'denü 'l-envār fī menākibi Muḥyiddīn Ebī Muḥammed 'Abdu 'l-Ḳādir İbn Ebī Şālīḫ el-Ḥasanī el-Cilānī* (Cod. Turc. 3), Muḥammed Hızr el-Mārdīnī's *Nefeḫātu 'l-ilāhiye Şerḫu 's-Sirāciye* (Cod. Arab. 71), Ahmed Lütḫī Efendi's *Sūr-nāme* (Cod. Turc. 67) and *Tefhümü 'l-mu'allim fī terceme-i Ta'līmi 'l-müte'allim* (Cod. Turc. 108), and Balatizāde Kemālī's *Terceme-i Ravzatu 'ş-şafā* (Cod. Turc. 6) are valuable in terms of being the autographed copies. Also, Yūsuf b. Hüseyin el-Kirmāstī's *Hidāyetü 'l-merām fī 'ilmi 'l-ḳelām* in Arabic (Cod. Arab. 133) and 'Abdī Efendi's *Fezā 'il-i ḫulefā 'i rāşidīn ve hezā 'il-i çehār yār-ı güzīn* in Turkish (Cod. Turc. 55, the only complete copy) are the only known copies of these works. *Āteşkede-i Munṭaḫfī* (Cod. Turc. 35), however, is one of the two known copies of this work.

In addition to manuscripts, Rescher also sold printed books and his own publications. The library even reminded Rescher that they owned all his publications and requested the missing ones from him. For example, Volume IV of the *Abriss der arabischen Literatur* was requested on April 4, 1930, and Volume VI in the letters dated March 20, 1934 and April 19, 1934.⁵² In response to this, Rescher requested duplicates and/or copies of some works from Leipzig, and the cost of those that were sent was deducted from the payments made to Rescher.⁵³

There is a strong contrast between the letters from the library and those from Rescher. Glauning's letters are always typewritten with carbon copies. They testify to an official character, as befits an authority. In contrast to them, the letters from Rescher bear the character of a private man. They consist of postcards or sheets of paper on which he wrote in pencil or fountain pen.

Conclusion

As in the example of the Berlin State Library, instead of sending the ordinary manuscripts that could be found almost anywhere, Rescher examined each manuscript and offered manuscripts that he found valuable in terms of content or physical characteristics. The prices he assigned were very reasonable, and there were librarians in Leipzig who think the future of these manuscripts is in danger and who attempt to collect as many manuscripts as possible.

51 Bākī's work titled *Ḥayātu 'l-ḳulüb bi-rivāyātu Ebī Eyyūb* has been prepared for publication by Güler Doğan Averbek, Arzu Atik, and Gülşah Taşkın and will be published in 2022.

52 Leipzig University Library, Archive # 1985, April 6, 1930, March 20, 1934, April 19, 1934.

53 According to the letter dated January 31, 1930 and sent from the library, Rescher had requested a copy of *Süheym Dīvānı* found in the library; this copy was sent on April 22, 1930, for 7.50 RM including postage.

According to the numbers the library has provided, 301 manuscripts were obtained through Rescher, 132 of which are in Arabic, 44 in Persian, and 125 in Turkish. In our opinion, however, 38 of these (26 Arabic, 11 Persian, and 1 Turkish) are not from Rescher. Also, Pîr Mehmed 'Azmi's *Enîsü'l-ârifîn* (Cod. Pers. 43) is given as Persian but is actually Turkish. The proper statistics are 106 Arabic, 32 Persian, and 125 Turkish works, for a total of 263.

This is our second study to present a full list of the manuscripts that Rescher collected from Turkish lands and sold to the West. As stated in the conclusion of our first study, creating an inventory of the manuscripts that had been sent abroad from Turkish lands during the time when the Ottoman Empire left the stage of history would contribute to field research. Similarly, compiling separate lists of the manuscripts contained in other libraries through Rescher is hoped for.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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.

Acknowledgement: We would like to thank those working at Leipzig University Library; our special thanks go to Susanne Dietel, Steffen Hoffmann from the Special Collections Department, and Cordula Reuß from Provenance Research for providing the archival material and to the Digitization Department for scanning the documents.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

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

Çıkar Çatışması: Yazarlar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Teşekkür: Arşiv malzemesine erişmemize imkân tanıyan Leipzig Üniversitesi Kütüphanesi, Hususi Koleksiyonlar Bölümü'nden Susanne Dietel ve Steffen Hoffmann ile Kaynak Araştırmaları Bölümü'nden Cordula Reuß'a, ayrıca belgeleri tarayan Dijitalleştirme Bölümü'ne teşekkürlerimizi sunarız.

References/Kaynakça

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, 2022, 387-449.

Doğan Averbek, Güler. “The Manuscripts Oskar Rescher Sold to the Berlin State Library Between 1913-1936.” *Journal of Islamic Review / İslam Tetkikleri Dergisi* 11/2 (2021), 477-568.

“Dr. theol. Caspar Borner.” Professorenkatalog der Universität Leipzig / Catalogus Professorum Lipsiensium, Herausgegeben vom Lehrstuhl für Neuere und Neueste Geschichte, Historisches Seminar der Universität Leipzig. Link: https://research.uni-leipzig.de/catalogus-professorum-lipsiensium/leipzig/Borner_4008 (Accessed November 23, 2021).

Fleischer, Heinrich-Leberecht. *Arabic, Persian and Turkish Manuscripts in the University Library Leipzig Being an Abridged Translation of H.O. Fleischer: Codices Orientalium linguarum qui in bibliotheca senatoria civitatis Lipsiensis asservantur*. Prep. by Boris Liebrecht (Link: <https://www.islamic-manuscripts.com>).

- net/Katalog_Lieberenz150508.pdf, accessed November 23, 2021).
- Fleischer, Heinrich-Leberecht. *Codices Orientalium linguarum qui in bibliotheca senatoria civitatis Lipsiensis asservantur*. Grima: Gebhardt, 1838.
- Hörmann, Wolfgang. "Gratzl, Emil" in: *Neue Deutsche Biographie* 7 (1966), 6-7 (Link: <https://www.deutsche-biographie.de/pnd116824093.html#ndbcontent>, accessed November 23, 2021).
- <https://www.islamic-manuscripts.net>.
- <https://www.refaiya.uni-leipzig.de> (Accessed November 23, 2021).
- Leipzig University Library Archive.
- Liebrenz, Boris. *Arabische, Persische und Türkische Handschriften in Leipzig. Geschichte ihrer Sammlung und Erschließung bis zu den Anfängen von Karl Vollers*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 2008.
- Liebrenz, Boris. *Die Rifā'īya aus Damaskus. Eine Privatbibliothek im osmanischen Syrien und ihr kulturelles Umfeld*. Leiden: Brill, 2016.
- "Persische Hss." Leipzig University Library.
- Preißler, Holger. "Inedierte orientalische Manuskripte in der Universitätsbibliothek." Leipzig University Library.
- "Prof. Dr. phil. Franz Heinrich Weißbach." Professorenkatalog der Universität Leipzig / Catalogus Professorum Lipsiensium, Herausgegeben vom Lehrstuhl für Neuere und Neueste Geschichte, Historisches Seminar der Universität Leipzig. Link: https://research.uni-leipzig.de/catalogus-professorum-lipsiensium/leipzig/Weissbach_375 (Accessed November 23, 2021).
- "Prof. Dr. phil. habil. August Fischer." Professorenkatalog der Universität Leipzig / Catalogus Professorum Lipsiensium, Herausgegeben vom Lehrstuhl für Neuere und Neueste Geschichte, Historisches Seminar der Universität Leipzig. Link: https://research.uni-leipzig.de/catalogus-professorum-lipsiensium/leipzig/Fischer_36 (Accessed November 23, 2021).
- "Prof. Dr. phil. habil. Holger Preißler." Professorenkatalog der Universität Leipzig / Catalogus Professorum Lipsiensium, Herausgegeben vom Lehrstuhl für Neuere und Neueste Geschichte, Historisches Seminar der Universität Leipzig. Link: https://research.uni-leipzig.de/catalogus-professorum-lipsiensium/leipzig/Preissler_1823 (Accessed November 23, 2021).
- "Prof. Dr. phil. habil. Wolfgang Siegfried Reuschel." Professorenkatalog der Universität Leipzig / Catalogus Professorum Lipsiensium, Herausgegeben vom Lehrstuhl für Neuere und Neueste Geschichte, Historisches Seminar der Universität Leipzig. Link: https://research.uni-leipzig.de/catalogus-professorum-lipsiensium/leipzig/Reuschel_1438 (Accessed November 23, 2021).
- "Prof. Dr. phil. Hans Georg Conon Gabelentz." Professorenkatalog der Universität Leipzig / Catalogus Professorum Lipsiensium, Herausgegeben vom Lehrstuhl für Neuere und Neueste Geschichte, Historisches Seminar der Universität Leipzig. Link: https://research.uni-leipzig.de/catalogus-professorum-lipsiensium/leipzig/Gabelentz_823 (Accessed November 23, 2021).
- "Prof. Dr. phil. Otto Heinrich Julius Glauning." Professorenkatalog der Universität Leipzig / Catalogus Professorum Lipsiensium, Herausgegeben vom Lehrstuhl für Neuere und Neueste Geschichte, Historisches Seminar der Universität Leipzig. Link: https://research.uni-leipzig.de/catalogus-professorum-lipsiensium/leipzig/Glauning_213 (Accessed November 23, 2021).
- "Prof. Dr. theol. et phil. Heinrich Leberecht Fleischer." Professorenkatalog der Universität Leipzig / Catalogus Professorum Lipsiensium, Herausgegeben vom Lehrstuhl für Neuere und Neueste Geschichte, Historisches Seminar der Universität Leipzig. Link: <https://research.uni-leipzig.de/catalogus-professorum-lipsiensium/>

- leipzig/Fleischer_812 (Accessed November 23, 2021).
- Reuschel, Wolfgang, al-Ḥabīb al-Ganhānī. “Arabische Handschriften der Leipziger Universitätsbibliothek.” Leipzig University Library.
- Roman, Stephan. *The Development of Islamic Library Collections in Western Europe and North America*. London & New York: Mansell Publishing, 1990.
- Schmitt, Rüdiger. “Eilers, Wilhelm.” <https://www.iranicaonline.org/articles/eilers-> (Accessed November 23, 2021).
- Vollers, Karl. *Katalog der islamischen, christlich-orientalischen, jüdischen und samaritanischen Handschriften der Universitätsbibliothek zu Leipzig*. Leipzig: Harrassowitz, 1906.
- Wiesmüller, Beate. *Die Riḥā ṭya. Katalog einer Privatbibliothek aus dem osmanischen Damaskus in der Universitätsbibliothek Leipzig*. Leipzig: Harrassowitz, 2016
- Wiesmüller, Beate. “Von Istanbul nach Palembang. Die unerschlossenen islamischen Handschriften der Universitätsbibliothek Leipzig.” in: *Das Buch in Antike, Mittelalter und Neuzeit. Sonderbestände der Universitätsbibliothek Leipzig*, ed. Thomas Fuchs, Christoph Mackert and Reinhold Scholl (Schriften und Zeugnisse zur Buchgeschichte 20). Wiesbaden: Harrassowitz, 2012, 281-303.

The Manuscripts Rescher Sold to the Leipzig University Library (Reşer'in Leipzig Üniversitesi Kütüphanesi'ne Sattığı Yazmalar)

Nr.	Shelfmark Raf numarası	Acquisition date and number Sağlama tarihi ve numarası	Name of work, Name of author Eser adı, Müellif adı
1.	Cod. Turc. 110	1925.103	<i>Şerefü'l-insân</i> , Lâmi'î Çelebi
2.	Cod. Pers. 42	1925.104	<i>Bahru'l-ğarâ'ib</i> , Luţfullâh Hâfîmî (Turkish-Persian [Türkçe-Farsça])
3.	Cod. Turc. 39	1925.105	<i>Dîvân-ı Rûhî</i> , Rûhî-i Bağdâdî
4.	Cod. Turc. 8	1925.106	<i>Ğâyetü'l-beyân fî tedbîri bedeni'l-insân</i> , Şâlih b. Naşrullâh
5.	Cod. Turc. 28	1925.107	<i>Dîvân</i> , Fużûlî
6.	Cod. Turc. 112	1925.108	<i>Hümâyün-nâme</i> , 'Alâ'eddîn 'Alî Çelebi
7.	Cod. Turc. 86	1925.108	<i>Hümâyün-nâme</i> , 'Alâ'eddîn 'Alî Çelebi
8.	Cod. Arab. 63	1925.109	1. <i>Tayyibetü'n-neşr fî'l-kırâ'ati'l-aşr</i> , İbnü'l-Cezerî 2. <i>Hırzu'l-emânî ve vechü't-tehânî</i> , Kâsım b. Fîrruh eş-Şâtibî 3. <i>'Aķiletü etrâbi'l-kaşâ'id fî esnâ'i'l-maķāşid</i> , Kâsım b. Fîrruh eş-Şâtibî 4. <i>ed-Dürretü'l-muğî'a fî kırâ'ati'l-e'immeti ş-selâseti'l-marđiye</i> , İbnü'l-Cezerî 5. <i>el-Muķaddimetü'l-Cezeriye fî't-tecvîd</i> , İbnü'l-Cezerî
9.	Cod. Pers. 10	1925.110	<i>Dîvân</i> , Hâfîz
10.	Cod. Turc. 71	1925.111	<i>Münâzara</i> , Lâmi'î Çelebi
11.	Cod. Turc. 57	1925.112	<i>'İbret-nâme</i> , Lâmi'î Çelebi
12.	Cod. Arab. 35	1925.113	<i>Fazlu'l-celed 'inde fakđi'l-veled</i> , Celâleddîn es-Süyüfî
13.	Cod. Arab. 30	1925.114	1. <i>Hemziyetü'l-medih fî me'âni'n-Nebî el-melîh</i> , İbn Hammâd eş-Şanhâcî 2. <i>el-Minahu'l-Mekkiye fî Şerhi'l-Hemziye</i> , İbn Hacer el-Heytemî 3. <i>Tahmîsü Kaşîdeti'l-Bürde</i> , Nâşireddîn Muhammed el-Feyyümî
14.	Cod. Arab. 34	1925.115	<i>Dürerü'l-ħükkâm fî Şerhi Ğureri'l-aħkâm</i> , Mollâ Ğüsrev
15.	Cod. Arab. 41	1925.116	<i>et-Tenezzülâtü'l-mevsiliye fî esrâri't-tahâre ve ş-şalât ve'l-eyyâmi'l-aşliye</i> , İbnü'l-'Arabî
16.	Cod. Pers. 29	1925.164	<i>Dîvân</i> , 'Urffî-i Şîrâzî
17.	Cod. Turc. 89	1925.165	<i>Ğayriye</i> , Nâbî
18.	Cod. Turc. 80	1925.166	<i>Dîvân</i> , Nef'î
19.	Cod. Turc. 121	1925.167	<i>Dîvân</i> , Koca Râğıb Paşa
20.	Cod. Turc. 52	1925.168	<i>Ğadıķatü's-su'adâ'</i> , Fużûlî
21.	Cod. Pers. 23	1925.169	<i>Dîvân</i> , Şevket-i BuĞârî
22.	Cod. Turc. 102	1925.171	<i>Vâķi'a-nâme</i> , Veysî

23.	Cod. Arab. 124	1925.172	<i>eş-Şifā' bi-ta'rifi huḳūki'l-Muştafa, Kaḳādi 'İyāz</i>
24.	Cod. Turc. 91	1925.173	<i>Şerh-i Tuḥfe-i Şāhidī</i> (Turkish-Persian [Türkçe-Farsça])
25.	Cod. Arab. 95	1925.174	1. <i>el-Kāfiye fi'n-naḥv</i> , Ebū 'Amr İbnü'l-Ḥācib 2. <i>el-Mişbāḥ fi'n-naḥv</i> , Ebū'l-Feth el-Muḫarriżi 3. <i>Izhāru'l-esrār fi'n-naḥv</i> , Bîrgivî Mehmed Efendi 4. <i>el-'Avāmilü'l-mi'e</i> , 'Abdulkāhir el-Cürcāni 5. <i>el-'Avāmilü'l-cedīde fi'n-naḥv</i> , Bîrgivî Mehmed Efendi
26.	Cod. Pers. 40	1925.175	<i>Bahārisān</i> , 'Abdurrahmān Cāmī
27.	Cod. Arab. 101	1925.176	Niyāzi-i Mısrī 1. [Tahmīsü Kaşideti'l-Bürde] 2. <i>Dīvān</i> (Turkish [Türkçe])
28.	Cod. Arab. 43	1925.252	<i>Şerḫu Ta'dilü'l-'ulum</i> , 'Ubeydullah b. Mes'ūd el-Maḥbūbī
29.	Cod. Turc. 79	1925.273	<i>Dīvān</i> , Fehīm
30.	Cod. Turc. 68	1925.274	<i>Dīvān</i> , Nedīm
31.	Cod. Arab. 10	1925.275	<i>eş-Şifā' bi-ta'rifi huḳūki'l-Muştafa, Kaḳādi 'İyāz</i>
32.	Cod. Arab. 27	1925.276	<i>el-İknā' fi ḥalli elfāzi Ebī Şüca'</i> , Ḥaṭīb Şirbīnī
33.	Cod. Turc. 40	1925.277	<i>Dīvān</i> , Niyāzi-i Mısrī
34.	Cod. Pers. 12	1925.278	<i>Ravzatü's-şühedā'</i> , Hüseyin Vā'iz-i Kaşifi
35.	Cod. Arab. 48	1925.280	<i>Envāru'l-tenzil ve esrāru'l-te'vil</i> , Nāşireddin Ebū Sa'īd el-Beyḳāvi
36.	Cod. Arab. 61	1925.281	1. <i>el-Ferā'izu's-Şerīfiye</i> , Seyyid Şerif el-Cürcāni 2. <i>el-Minhācü'l-müntaḫab min Dav'i's-Sirāc</i> , [Şemseddin Ebū'l-'Alā' Maḥmūd İbn Ebī Bekr İbn Ebī'l-'Alā' el-Buḫārī el-Kelābādī] 3. [Muḫtaşar fi 'ilmi'l-ferā'iz]
37.	Cod. Turc. 30	1925.282	<i>Lübb-i Meşnevî</i> , Rızā'eddin Remzî
38.	Cod. Arab. 60	1925.441	1. <i>Mecmū'atü'l-Mesā'il</i> , Mü'eyyездә 'Abdu'r-Rahmān Efendi 2. [Risāle fi diyeti'l-maḳtūl] 3. <i>er-Risāletü'l-Velā'iyе</i> , Mollā Hüsvrev
39.	Cod. Turc. 111	1925.441	<i>İrşādü'l-mürīdīn ile'l-murād fi terceme-i Mirşādi'l-'ibād</i> , Kaşım b. Maḥmūd el-Ḳaraḫşārī
40.	Cod. Arab. 49	1925.441	<i>Hidāyetü'l-mürīd li-Cevhereti'l-tevhīd</i> , İbrāhīm b. İbrāhīm el-Leḳānī
41.	Cod. Arab. 50	1925.441	<i>Mefātiḫü'l-cinān ve meşābiḫü cenāni'l-aḥbār</i> , Ya'ḳūb b. Seyyid 'Alī el-Bursevī
42.	Cod. Arab. 53	1925.441	<i>Ḡunyetü'l-mütemellī fi Şerḫi Münyeti'l-muşallī</i> , İbrāhīm b. Muḫammed el-Halebī
43.	Cod. Arab. 73	1925.441	<i>Şerḫu Kenzi'd-deḳā'ıḳ</i> , Mollā Miskīn
44.	Cod. Arab. 120	1925.441	<i>Şerḫu Mecma'i'l-baḫreyn ve mülteka'n-neyyireyn</i> , 'Abdüllāṭif İbn Melek
45.	Cod. Arab. 107	1925.441	<i>Mecma'u'l-baḫreyn ve mülteka'n-neyyireyn</i> , Muzaferüddin İbnü's-Sā'atī

46.	Cod. Arab. 12	1925.565	<i>Şerhu Hidāyeti 'l-ḥikme, Kāḏī Mīr Meybüdī</i>
47.	Cod. Arab. 39	1925.566	<i>el-Fevā'idu 'z-Ẓiyā'īye fī Şerhi 'l-Kāfiye, 'Abdurrahmān Cāmī</i>
48.	Cod. Turc. 34	1925.567	<i>Sā'at-nāme, Hibetullāh b. İbrāhīm</i>
49.	Cod. Turc. 36	1925.568	1. <i>Hilye-i şerif, Hākānī Mehmed Bey</i> 2. <i>Hilye-i çehār yār, Cevrī İbrāhīm Çelebi</i>
50.	Cod. Turc. 74	1925.569	<i>Hayriye, Nābī</i>
51.	Cod. Turc. 117	1925.570	1. <i>Risāle fī 'ş-şalāt, Mollā Sa'īd Efendi</i> 2. <i>Cevāhirü 'l-İslām</i> 3. <i>'İlmü 'l-hāl</i> 4. <i>'İlmü 'l-hāl</i> 5. [<i>'İlm-i hāl</i>]
52.	Cod. Arab. 20	1925.573	<i>ed-Dürri 'l-muhtār fī Şerhi Tenviri 'l-ebşār, 'Alā'eddīn Muḥammed el-Ḥaşkefī</i>
53.	Cod. Arab. 75	1925.574	<i>el-Eşbāh ve 'n-nezā'iru 'l-fikhiye 'alā mezhebi 'l-Ḥanefiye, Zeyneddīn Ibn Nüceym</i>
54.	Cod. Arab. 130	1925.575	<i>Şerhu 'l-Kāfiye fī 'n-naḥv, Raḏī el-Eşterābādī</i>
55.	Cod. Arab. 98	1925.576	<i>Muhtaşar, Aḥmed b. Muḥammed el-Ḳudürī</i>
56.	Cod. Arab. 125	1925.577	<i>el-Hidāye fī Şerhi 'l-Bidāye, Burhāneddīn el-Merġinānī</i>
57.	Cod. Arab. 94	1925.578	<i>Hāşiyetü 'ale 'ş-Şerhi 'l-Muḥtavvel 'alā Telḥişi 'l-Miftāh, Fenārī Ḥasan Çelebi</i>
58.	Cod. Arab. 18	1925.1071	<i>eş-Şāfiye fī 't-tasrif, Ebü 'Amr İbnü 'l-Hācib</i>
59.	Cod. Arab. 56	1925.1072	1. <i>el-Fevā'idü 'l-Fenāriye, Mollā Fenārī</i> 2. <i>Hāşiyetü 'ale 'l-Fevā'idi 'l-Fenāriye, Aḥmed b. Muḥammed b. Hızır</i> 3. <i>el-İsāgüci fī 'ilmi 'l-manḥik, Eşireddīn el-Ebherī</i>
60.	Cod. Arab. 17	1925.1073	<i>Mültaḳa 'l-ebḥur, İbrāhīm b. Muḥammed el-Ḥalebī</i>
61.	Cod. Arab. 25	1925.1132	<i>et-Tezhīb fī Şerhi 'l-tezhīb, 'Ubeydullāh b. Faẓlullāh el-Ḥabīşī</i>
62.	Cod. Pers. 24	1925.1133	<i>Manḥiku 'l-tayr, Ferideddīn-i 'Aḫḫār</i>
63.	Cod. Turc. 49	1925.1134	<i>Risāle-i Üstüvānī, Üstüvānī Mehmed Efendi</i>
64.	Cod. Arab. 38	1925.1135	<i>eş-Şerhu 'l-Muhtaşar 'alā Telḥişi 'l-Miftāh, Mes'ūd b. 'Ömer et-Teftāzānī</i>
65.	Cod. Turc. 59	1925.1136	<i>Şerh-i Vaşiyet-nāme-i Birgivi, 'Alī Şadrī el-Ḳonevī</i>
66.	Cod. Turc. 75	1926.52	<i>Tezkiretü 'ş-şu'arā' ve tabşiratu 'n-nuzamā', Laḫifī</i>
67.	Cod. Turc. 51	1926.57	<i>Yūsuf u Züleyhā, Ḥamdullāh Ḥamdī</i>
68.	Cod. Pers. 28	1926.136	<i>Dīvān, Kelīm-i Kāşānī</i>
69.	Cod. Arab. 68	1926.137	<i>Meşābīhu 's-sünne, Ferrā' el-Beġavī</i>
70.	Cod. Arab. 70	1926.145	<i>eş-Şerhu 'l-Muhtaşar 'alā Telḥişi 'l-Miftāh, Mes'ūd b. 'Ömer et-Teftāzānī</i>

71.	Cod. Arab. 59	1926.145	1. <i>el-Kāfiye fi'n-naḥv</i> , Ebū 'Amr İbnü'l-Ḥācib 2. <i>Tecridü'l-'akā'id</i> , Naşîreddîn-i Tūsî 3. <i>Tehzîbü'l-mantıḳ ve'l-keḷām</i> , Mes'ūd b. 'Ömer et-Teftāzānî
72.	Cod. Arab. 14	1926.146	<i>Meḫtātıḥu'l-cinān ve meşābıḥu cenānı'l-aḥbār</i> , Ya'küb b. Seyyid 'Alî el-Bursevî
73.	Cod. Turc. 23	1926.173	<i>Fetāvā-yı 'Alî Efendi</i> , Çatalcalı 'Alî Efendi
74.	Cod. Turc. 104	1926.174	<i>Behcetü'l-fetāvā</i> , Yeñişehrli 'Abdullāh Efendi
75.	Cod. Pers. 3	1926.175	<i>Dīvān</i> , Āşāfi-i Herevî
76.	Cod. Pers. 25	1926.176	<i>Nel ü Demen</i> , Feyzî-i Hindî
77.	Cod. Turc. 15	1926.177	<i>Terceme-i Münyetü'l-muşallî ve ğunyetü'l-mübtedi</i> , Meḫmed b. 'Alî Erzurumî
78.	Cod. Arab. 45	1926.260	<i>Şerḫu Ta'dili'l-'ulüm</i> , 'Ubeydullāh b. Mes'ūd el-Maḥbübî
79.	Cod. Turc. 26	1926.262	<i>Ḥayriye</i> , Nābî
80.	Cod. Turc. 27	1926.263	1. <i>Menāfi'u'n-nās</i> , Nidā'î 2. <i>Aḥkām-ı ilm-i ṭbb</i> , Nidā'î 3. <i>Sırru'l-edviye</i>
81.	Cod. Pers. 9	1926.271	<i>Meşnevî-i ma'nevî</i> , Mevlānā Celāleddîn-i Rümî (vol. 3 [c. 3])
82.	Cod. Arab. 132	1926.320	<i>Şerḫu'l-Ḥizbi'l-a'zam ve'l-virdi'l-eşham</i> , 'Uryānî 'Oşmān Efendi
83.	Cod. Pers. 8	1926.320	<i>Terceme-i ğazeliyât-ı Şā'ib</i> , Ebū Bekr Nuşret Efendi
84.	Cod. Turc. 4	1926.320	<i>Fetāvā-yı 'Abdurrahîm</i> , 'Abdurrahîm Efendi
85.	Cod. Turc. 38	1926.320	<i>Mecâlisü'n-Nefāyis</i> , 'Alî Şîr Nevā'î
86.	Cod. Arab. 52	1926.320	<i>Mebâriku'l-ezhâr fi Şerḫi Meşâriki'l-envâr</i> , 'Abdüllatîf İbn Melek
87.	Cod. Turc. 65	1926.320	Meḫmed Şâdık Erzincânî: 1. <i>Risâle-i Mergüb</i> 2. <i>Risâle-i Terbiye-nâme</i> 3. <i>Risâle-i Ma'rifetü'n-nefs</i> 4. <i>Risâle-i Maḥbüb</i>
88.	Cod. Turc. 13	1926.320	<i>Kütäbu'n-Necât</i> , İsmâ'îl Ḥaḳḳî Bursevî
89.	Cod. Arab. 84	1926.322	1. <i>el-İstıġfârätü'l-munḳıza mine'n-nār</i> , Ḥasan-ı Başrî 2. [Ed'iyeye]
90.	Cod. Pers. 5	1926.322	<i>Mecmû'a-i Āyin-i şerif</i>
91.	Cod. Arab. 29	1926.323	<i>Hāşiyetü Şerḫi Tecridi'l-'akā'id</i> , Seyyid Şerif el-Cürçânî
92.	Cod. Arab. 11	1926.324	<i>Şerḫu Vikiyati'r-rivāye fi mes'āli'l-Hidāye</i> , 'Ubeydullāh b. Mes'ūd el-Maḥbübî
93.	Cod. Turc. 101	1926.325	<i>Ḥadıkatü'l-vüzerā</i> , 'Osmānzāde Aḫmed Tā'ib
94.	Cod. Turc. 17	1926.326	<i>Cedvel-i sâ'āt</i> , Ḥāfız 'Alî Efendi
95.	Cod. Turc. 63	1926.327	<i>Fażilet-nâme</i> , Derviş Meḫmed Yemînî
96.	Cod. Arab. 47	1926.328	<i>Fetāvā Kādîḫān</i> , Kādîḫān

97.	Cod. Turc. 37	1926.329	<i>Muhammediye</i> , Yazıcıoğlu Mehmed Efendi
98.	Cod. Arab. 26	1926.330	<i>ed-Dürri'l-muhtâr fi Şerhi Tenviri'l-ebşâr</i> , 'Alâ'eddîn Muhammed el-Haskefî
99.	Cod. Pers. 37	1926.1210	<i>Bûstân</i> , Sa'dî
100.	Cod. Turc. 29	1926.1211	<i>Dîvân-ı Hüdâ'î</i> , 'Aziz Mahmûd Hüdâ'î
101.	Cod. Pers. 26	1927.38	<i>Dîvân</i> , Şevket-i Buḫârî
102.	Cod. Arab. 96	1927.39	<i>Muhtaşar</i> , Ahmed b. Muhammed el-Ḳudûrî
103.	Cod. Turc. 61	1927.40	<i>Baḫru'l-garâ'ib</i> , Luṭfullâh Ḥalîmî (Turkish-Persian [Türkçe-Farsça])
104.	Cod. Turc. 33	1927.42	<i>Şerḫ-i Gülişân</i> , Südi-i Bosnevî
105.	Cod. Turc. 48	1927.43	<i>Luḡat-i Ni'metullâh</i> , Ni'metullâh b. Ahmed (Persian-Turkish [Farsça-Türkçe])
106.	Cod. Arab. 116	1927.44	<i>Ḥurzu'l-emânî ve vecḫü'l-tehânî</i> , Ḳâsım b. Fîrreh eş-Şâṭibî
107.	Cod. Arab. 23	1927.45	<i>Muhtaşaru Ğunyeti'l-mütemellî fi Şerhi Münyeti'l-muşallî</i> , İbrâhîm b. Muhammed el-Ḥalebî
108.	Cod. Turc. 122	1927.46	<i>Şevk-engîz</i> , Sünbülzâde Vehbî
109.	Cod. Arab. 90	1927.47	<i>Erba'în ḥadîsen</i> , Muhammed b. Ebî Bekr
110.	Cod. Turc. 31	1927.48	Kemâlpaşazâde: 1. <i>Risâle-i Yâ'îye</i> 2. <i>Daḳâ'ıku'l-ḥakâ'ık</i>
111.	Cod. Turc. 81	1927.49	<i>Şerḫ-i Vaşiyet-nâme-i Birgivi</i> , 'Alî Şadrî el-Ḳonevî
112.	Cod. Arab. 5	1927.50	<i>Ḥâşiyetü'l-Ṭarsûsî 'alâ Mir'âti'l-uşûl fi Şerhi Mirḳâti'l-vuşûl fi 'ilmi'l-uşûl</i> , Ṭarsûsî Mehmed Efendi
113.	Cod. Turc. 98	1927.51	<i>Delâ'il-i nübüvvet-i Muhammedî ve şemâ'il-i fütüvvet-i Ahmedî</i> , Altıparmak Mehmed Efendi
114.	Cod. Arab. 6	1927.52	<i>Şerḫu Fuşûsî'l-ḥikem fi ḫuşûsî'l-kilem</i> , Şâ'ineddîn İbn Türke el-İşfahânî
115.	Cod. Turc. 5	1927.53	<i>Ġarîb-nâme</i> , 'Âşık Paşa
116.	Cod. Arab. 21	1927.54	<i>Tahrîru uşûli'l-hendese li-Uḳlîdis</i> , Naşireddîn-i Ṭûsî
117.	Cod. Turc. 67	1927.60	<i>Sûr-nâme</i> , Ahmed Lütîf Efendi
118.	Cod. Arab. 76	1927.61	<i>Miftâḫu ḡaybi'l-cem' ve'l-vücûd</i> , Şadreddîn-i Ḳonevî
119.	Cod. Turc. 32	1927.62	<i>Ta'bir-nâme</i>
120.	Cod. Turc. 20	1927.63	1. <i>es-Selsebîl 'alâ evşâfi'n-Nîl</i> 2. <i>Der beyân-ı Ebü Bekri's-Şiddîk</i> 3. <i>Risâle-i bakîyetü's-Şiddîk fi ba'zî fezâ'il</i> 4. <i>Miftâḫu'l-felâḫ ve râhatü'l-ervâḫ</i>
121.	Cod. Turc. 10	1927.64	<i>Münşe'ât-ı Çelebizâde</i> , Çelebizâde 'Âşım Efendi
122.	Cod. Pers. 36	1927.65	<i>Müşkilât-ı Meḡnevî-i ma'nevî</i>
123.	Cod. Turc. 24	1927.66	<i>Fetâvâ</i>
124.	Cod. Turc. 16	1927.67	<i>Terceme-i Şerḫu'l-'uyûn fi Şerhi Risâleti İbn Zeydün</i> , Ḳaraḫalîlzâde Mehmed Sa'îd

125.	Cod. Turc. 78	1927.68	<i>Tercemetü'l-Tanşisi'l-muntazar fî Şerhi ehyâti'l-Telhîş ve'l-Muhtaşar</i> , 'İşâmeddîn Üsküdarî
126.	Cod. Turc. 14	1927.69	<i>Efkâru'l-ceberût</i> , Hâyâtüzâde Şeref Halîl
127.	Cod. Turc. 108	1927.70	<i>Tefhîmü'l-mu'allim fî terceme-i Ta'lîmi'l-müte'allim</i> , Ahmed Lütîf Efendi
128.	Cod. Arab. 91	1927.71	<i>Hayru'l-kalâ'id bi-Şerhi Cevâhiri'l-akâ'id</i> , 'Uryânî 'Osmân Efendi
129.	Cod. Turc. 73	1927.72	<i>Rişte-i cevâhir</i> , Yûsuf Nesîb Dede
130.	Cod. Turc. 97	1927.73	<i>Mu'ammeyât-ı Emrî</i> , Emrî Emrullah Çelebî
131.	Cod. Turc. 21	1927.74	<i>Tercemetü'l-Tibri'l-mesbûk fî naşihati'l-mülûk</i> , Dervîş Mehmed Semî
132.	Cod. Turc. 93	1927.75	<i>Dîvân</i> , Şeyhülislâm Yahyâ Efendi
133.	Cod. Turc. 60	1927.76	<i>Ravzatu'l-inşâ'</i>
134.	Cod. Turc. 120	1927.77	<i>Melhame</i> , Cevrî İbrâhîm Çelebi
135.	Cod. Turc. 22	1927.78	<i>Münşe'ât-ı Celâl Paşa</i> , Celâl Paşa
136.	Cod. Turc. 107	1927.79	<i>Fetâvâ-yı Atâ'ullâh Efendi</i> , Mehmed 'Atâ'ullâh Efendi
137.	Cod. Arab. 65	1927.301	1. <i>Hâşiye 'alâ Şerhi Meâlî'i'l-envâr fî'l-manţık</i> , Seyyid Şerîf el-Cürçânî 2. <i>Risâle fî'l-külliyât ve tahkîkîhâ</i> , Kûtbeddîn Râzî
138.	Cod. Arab. 36	1927.302	<i>et-Tenvîr fî ishkâti'tedbîr</i> , İbn 'Atâ'u'llâh el-İskenderî
139.	Cod. Turc. 116	1927.303	<i>Hayriye</i> , Nâbî
140.	Cod. Pers. 2	1927.304	<i>Dîvân</i> , Âşafî-i Herevî
141.	Cod. Pers. 4	1927.305	<i>Yûsuf u Züleyhâ</i> , 'Abdurrahmân Câmî
142.	Cod. Arab. 89	1927.306	'Abdullâh Efendi: 1. [<i>Şerhu Kitâbi'l-'arûz</i>] 2. [<i>Kitâbu'l-'arûz</i>]
143.	Cod. Arab. 93	1927.306	1. <i>Muhtaşar min Kitâbi'r-Rûhi'l-ervâh fî tahkîki ahvâl mâ ba'de'l-mevt ve'l-âhire ve'l-berzah</i> 2. <i>el-Lüm'a fî ecvibeti'l-es'ileti's-seb'a</i> , Celâleddîn es-Süyûfî
144.	Cod. Turc. 99	1927.306	<i>Terceme-i hâl-i 'Âkif Paşa</i>
145.	Cod. Turc. 54	1927.306	<i>Kitâbu'r-Reml</i>
146.	Cod. Turc. 62	1927.306	<i>Tercemetü'l-Fütûhâti'l-Mekkiye</i>
147.	Cod. Pers. 19	1927.306	<i>Zîc</i>
148.	Cod. Arab. 121	1927.306	<i>Vakfiye</i> , Şehâbeddîn Paşa
149.	Cod. Arab. 127	1927.306	<i>el-İş'âr bi-ecelli'l-es'âr</i> , 'Ârif Hikmet İbn İsmâ'îl Râ'if Paşa
150.	Cod. Turc. 6	1927.306	<i>Tercümânü'd-düşür</i> , Balafzâde Kemâlî
151.	Cod. Turc. 7	1927.306	<i>Tenvîrü'l-ahkâm fî tebyîni müşkilâti'l-hukkâm</i> , 'Arabzâde Mehmed Emîn Efendi
152.	Cod. Turc. 18	1927.306	<i>Zîc</i>

153.	Cod. Turc. 45	1927.306	<i>Şerh-i Bed'ü'l-emālî</i>
154.	Cod. Arab. 2	1927.306	<i>Mecâmi'ü'l-mesâ'il</i> , Ebü Muhammed el-Halvânî
155.	Cod. Arab. 16	1927.306	<i>Şerhu Risâleti'l-isti'ârât</i> , Şehâbeddîn Ebu'l-'Abbâs Aḥmed el-Müccirî
156.	Cod. Arab. 64	1927.306	1. <i>et-Tıbrü'l-mesbük fi naşihati'l-mülük</i> , Muhammed el-Gazzâlî 2. <i>el-Kânünca fi't-tıbb</i>
157.	Cod. Turc. 12	1927.306	1. <i>Tezkîrû'n-nâsîn fezâ'il-i Yâsîn</i> , Tarikatçı Emîr Şeyh Muştafâ 2. <i>Risâle fi't-tahâre</i> , Tarikatçı Emîr Şeyh Muştafâ 3. <i>Risâle-i müstecmel fi'l-mâ'i'l-müsâ'mel</i> , Tarikatçı Emîr Şeyh Muştafâ 4. <i>Kenzü'l-muşallî</i> 5. <i>Şurûtu's-şalât</i> , Mevlânâ Fenârî 6. [<i>Şurûtu's-şalât</i>]
158.	Cod. Turc. 88	1927.307	<i>Terceme-i Uşûlü'l-hikem fi nizâmî'l-âlem</i> , Hasan Kâfi Akhişârî
159.	Cod. Turc. 106	1927.307	<i>Kitâbu'n-Necât</i> , İsmâ'il Haḥkî Bursevî
160.	Cod. Turc. 58	1927.307	<i>Terceme-i Minhâcû'l-âbidîn ilâ cenneti Rabbi'l-ârifîn</i> , İlyâs Nihânî
161.	Cod. Turc. 19	1927.307	<i>Divân</i> , Sezâ't-i Gülşenî
162.	Cod. Arab. 40	1927.307	<i>el-'Ukûdu'l-lü'lü'kiye fi tarîki's-sâdeti'l-Mevleviye</i> , 'Abdülğani b. İsmâ'il en-Nâblusî
163.	Cod. Arab. 13	1927.307	<i>el-Fethü'l-mübîn bi-Şerhi'l-Erba'in</i> , İbn Hacer el-Heytemî
164.	Cod. Arab. 51	1928.19	<i>el-Cevâhirü'l-muḍiye fi tabakâti'l-Hanefiye</i> , 'Abdu'l-Kâdir el-Ḳureşî
165.	Cod. Turc. 72	1928.20	<i>Hüsn ü Dil</i> , Âhî Hasan Çelebi
166.	Cod. Arab. 77	1928.97	<i>Hâşiyetü'alâ Şerhi'l-Akâ'idü'n-Nesefiye</i> , Muşliheddîn Muştafâ el-Keştelî
167.	Cod. Turc. 9	1928.235	<i>Dürr-i şukûk</i> , Çavuşzâde Mehmed 'Azîz
168.	Cod. Turc. 47	1928.236	<i>Nevâdirü'l-emsâl</i> , İbrâhîm Edhem Efendi
169.	Cod. Turc. 46	1928.237	<i>Câmi'u'l-envâr fi menâkıbü'l-ebâr</i> , Nazmizâde Murtażâ Efendi
170.	Cod. Turc. 84	1928.238	<i>Manîḫ-i esrâr</i> , Fedâyî Mehmed Dede
171.	Cod. Arab. 57	1928.239	<i>Külliyât</i> , Niyâzi-i Mısrî
172.	Cod. Turc. 25	1928.240	<i>Şerh-i Cedvel-i ensâb ve nisbet-i ceybihî ve zillihî</i> , Gelenbevî İsmâ'il Efendi
173.	Cod. Turc. 3	1928.241	<i>Terceme-i Behcetü'l-esrâr ve ma'denü'l-envâr fi menâkıbü Muhyiddîn Ebî Muhammed 'Abdu'l-Kâdir İbn Ebî Şâlih el-Ḥasanî el-Cilânî</i> , Mehmed b. Aḥmed el-Mevşilî
174.	Cod. Turc. 96	1928.242	<i>Terceme-i Nefis ḥayrî'l-celis</i> , 'İsâ İbn Maḥmûd
175.	Cod. Turc. 95	1928.243	<i>Tezkiyetü'n-nefs</i>
176.	Cod. Turc. 69	1928.244	<i>Ḥayâtu'l-kulüb bi-rivâyâtu Ebî Eyyüb</i> , Bâkî

177.	Cod. Turc. 1	1928.245	<i>Terceme-i Behcetü'l-esrâr ve ma'denü'l-envâr fî menâkıbı Muhyiddîn Ebî Muhammed 'Abdu'l-Kâdir İbn Ebî Şâlih el-Hasanî el-Cîlânî, Hoca Sa'deddîn</i>
178.	Cod. Turc. 103	1928.246	<i>Semeretü'ş-şecere, Yirmisekiz Çelebi Mehmed</i>
179.	Cod. Turc. 64	1928.247	<i>Terceme-i Minhâcü'l-'âbidîn ilâ cenneti Rabbi'l-'ârifîn, İlyâs Nihânî</i>
180.	Cod. Turc. 53	1928.248	<i>Ṭarîkat-nâme-i Sünbül Sinân, Naşüh b. 'Alî</i>
181.	Cod. Arab. 100	1928.249	<i>el-İs'âf fî ahkâmî'l-evkâf, Burhâneddîn İbrâhîm eṭ-Ṭarâblusî</i>
182.	Cod. Turc. 70	1928.253	<i>Dîvân, Fehîm</i>
183.	Cod. Turc. 35	1928.254	<i>Âteşkede-i Muntafî</i>
184.	Cod. Turc. 118	1928.255	<i>Dîvân, Yahyâ Nazîm</i>
185.	Cod. Turc. 94	1928.297	<i>Vaşiyyet-nâme, Birgivî Mehmed Efendi</i>
186.	Cod. Turc. 87	1928.299	<i>Terceme-i Tibyân, Debbâğzâde Mehmed Efendi</i>
187.	Cod. Turc. 124	1928.300	<i>Mir'âtü'l-'avâlim, Muştafâ 'Âlî</i>
188.	Cod. Pers. 43	1928.302	<i>Enisü'l-'ârifîn, Pîr Mehmed ('Azmi) (Turkish [Türkçe])</i>
189.	Cod. Pers. 39	1928.303	<i>Dîvân, Şevket-i Buḫârî</i>
190.	Cod. Arab. 92	1928.304	<i>'İlelü'l-vukûf, Muhammed b. Ṭayfûr es-Secâvendî</i>
191.	Cod. Turc. 123	1928.306	<i>Luğat-i Aḫterî, Aḫterî (Arabic-Turkish [Arapça-Türkçe])</i>
192.	Cod. Turc. 114	1928.370	<i>Mecma'u'l-aqvâl, Muştafâ Rüşdî b. Aḫmed (vols. 2-7 [c. 2-7])</i>
193.	Cod. Arab. 66	1928.430	<ol style="list-style-type: none"> 1. <i>Hırzu'l-emânî ve vecḫü'l-tehânî, Kâsım b. Fîrruh eṣ-Şâṭibî</i> 2. <i>Ṭayyibetü'n-neşr fî'l-kırâ'ati'l-'aşr, İbnü'l-Cezerî</i> 3. <i>'Akiletü etrâbi'l-kaşâ'id fî esnâ'i'l-makâşid, Kâsım b. Fîrruh eṣ-Şâṭibî</i> 4. <i>el-Muḫaddimetü'l-Cezeriye fî'l-tecvîd, İbnü'l-Cezerî</i>
194.	Cod. Arab. 99	1928.1656	<ol style="list-style-type: none"> 1. <i>el-Lüm'a fî âḫiri zuhri'l-Cum'a, Nüh b. Muştafâ</i> 2. <i>el-Vecîz fî uşûli'l-fikh, Yûsuf b. Hüseyin el-Kirmâşî</i> 3. <i>Risâle fî'l-ilâka, Maḫmûd b. 'Abdullâh el-Anṭâkî</i> 4. <i>Risâle fî'l-besmele ve'l-ḥamdele ve'l-taṣliye, Mehmed Akkirmânî</i>
195.	Cod. Arab. 46	1928.1657	<i>Muḡni'l-lebîb 'an kütübi'l-e'arîb, İbn Hişâm en-Naḫvî</i>

196.	Cod. Arab. 119	1928.1658	<p>1. <i>eş-Şavā 'iķu'l-muħriķati 'alā ehli'r-rafd ve 'z-zandaķa, İbn Hacer el-Heytemi</i></p> <p>2. <i>Risāle fī Şerhi Ehādīşi 'l-erba 'ın, Kemālpaşazāde</i></p> <p>3. <i>Risāle fī Şerhi Ehādīşi 'l-erba 'ın, Kemālpaşazāde</i></p> <p>4. <i>Risāle fī beyāni mes'eleti vaķfi 'l-evlād, Kemālpaşazāde</i></p> <p>5. <i>Risāle fī beyāni mes'eleti halkı 'l-ķur 'ān, Kemālpaşazāde</i></p> <p>6. <i>Risāle fī beyāni haşri 'l-ecsād, Kemālpaşazāde</i></p> <p>7. <i>Risāle fī taşfili mā ķile fī ebeveyi 'r-resul, Kemālpaşazāde</i></p> <p>8. <i>Risāle fī medhi 's-sa 'y ve zemmi 'l-biķāle, Kemālpaşazāde</i></p> <p>9. <i>Risāle fī beyāni sırrı 'ademi 'ş-şerr ila 'llāhi te 'ālā, Kemālpaşazāde</i></p> <p>10. <i>Büşra 'l-ke 'tb bi-likā 'i 'l-ħabīb, Celāleddin es-Süyüfi</i></p> <p>11. <i>en-Nāsiħ ve 'l-mensüh fi 'l-ķur 'ān, Hibetullāh b. Selāme</i></p> <p>12. <i>Muħtaşaru Uşüli 'd-dīn, Aħmed b. Şerefeddin el- 'İmādi</i></p> <p>13. [<i>Risāle fī 'l-ķible</i>], 'Oşmān b. Muħammed</p>
197.	Cod. Arab. 1	1928.1659	<i>Şerhu Merāhi 'l-ervāh, Şemseddin Aħmed Dunküz</i>
198.	Cod. Arab. 133	1929.314	<i>Hidāyetü 'l-merām fī 'ilmi 'l-ķelām, Yūsuf b. Hüseyin el-Kirmāştı</i>
199.	Cod. Arab. 131	1929.315	<i>Revnaķu 'l-mecālis, Ebü Ĥařı 'Ömer b. Ĥasan en-Nisābüri</i>
200.	Cod. Arab. 33	1929.317	<i>Envāru 'l-tenzil ve esrāru 'l-te 'vil, Nāşreddin Ebü Sa 'id el-Beydāvi</i>
201.	Cod. Arab. 129	1929.801	<i>Cāmi 'u 'l-uşul fī ehādīşi 'r-resul, Mecdeddin İbnü 'l-Eşir</i>
202.	Cod. Arab. 32	1929.802	<i>Şerhu 'l-Kāfiye fī 'n-naħı, Raği el-Esterābādi</i>
203.	Cod. Turc. 56	1929.803	<i>'İbret-nāme-i ķudvetü 'l- 'arıfn ve 'umdetü 'l-vāşilin, Şemseddin Sivası</i>
204.	Cod. Pers. 27	1929.804	<p><i>Hefi evreng, 'Abdurrahmān Cāmi:</i></p> <p>1. <i>Silsiletü 'z-zehab</i></p> <p>2. <i>Salāmān u Absāl</i></p> <p>3. <i>Tuħfetü 'l-Ahrār</i></p> <p>4. <i>Sübhatü 'l-Ebrār</i></p> <p>5. <i>Yūsuf u Züleyhā</i></p> <p>6. <i>Leylā vü Mecnün</i></p> <p>7. <i>Ĥred-nāme-i İskender</i></p>
205.	Cod. Turc. 92	1929.805	<i>Terceme-i Hefi peyker, Lāmi 'i Ćelebi</i>
206.	Cod. Pers. 11	1929.806	<i>Maħzenü 'l-inşā', Hüseyin Vā 'iz-i Kāşifi</i>
207.	Cod. Turc. 42	1929.807	<i>Terceme fī 'ilmi 'n-nücüm ve 'l-kevākib ve 'l-felekiyāt, Meħmed Sa 'id b. Abdülħay</i>
208.	Cod. Arab. 85	1929.808	<i>Müfidi 'l- ulüm ve mübidi 'l-hümüm, Zekeriya b. Muħammed el-Ķazvinı</i>
209.	Cod. Turc. 44	1929.810	<i>Tuħfetü 'l-Ĥaremeyn, Nābi</i>
210.	Cod. Pers. 41	1929.811	<p>1. <i>Şad kelime-i Emire 'l-mü 'minin 'Alı İbn Ebı Tālib (Persian [Farsça])</i></p> <p>2. <i>Dīvān, Şeyhülislām Yaħyā Efendi (Turkish [Türkçe])</i></p>
211.	Cod. Arab. 67	1929.812	<i>Şerhu 'l-Keşşāf 'an haķā 'iki 'l-tenzil ve 'uyünü 'l-aķāvil fī vücuhi 'l-te 'vil, Mes 'ud b. 'Ömer et-Teftāzāni</i>

212.	Cod. Arab. 87	1929.813	<i>Baħru 'l-cevāhir fī tahkiki 'l-muštalahāti 'l-ıbbiye mine 'l-'Arabıye ve 'l-Laḫıniye ve 'l-Yūnāniye</i> , Muħammed b. Yūsuf el-Herevī
213.	Cod. Arab. 81	1929.814	<i>Mecma' u biħāri 'l-envār fī ğarā'ibi 'l-tenzil ve leṭā'ifi 'l-aħbār</i> , Cemāleddīn Muħammed el-Fettenī
214.	Cod. Pers. 38	1929.815	<i>Şerħ-i Bīst bāb der taķvīm</i> , Muzaffer b. Kāsım Cünābādī
215.	Cod. Arab. 108	1929.823	<i>el-İslāh ve 'ş-Şerħ bi 'l-izāh</i> , Kemālpāşazāde
216.	Cod. Turc. 55	1929.824	<i>Fezā' il-i ħulefā' -i rāşidīn ve ħezā' il-i çeħār yār-ı ğüzīn</i> , 'Abdī Efendi
217.	Cod. Pers. 15	1929.825	<i>Şevāķıbu 'l-menāķıb -i evliyā' u 'llāh</i> , 'Abdülvehhāb b. Celāleddīn Muħammed el-Ĥamedānī
218.	Cod. Turc. 100	1929.826	<i>Şānızāde Tārīhi</i> , Şānızāde 'Atā' ullāh Efendi
219.	Cod. Arab. 83	1929.828	<i>Şerħu 'ş-Şaħıfeti 'l-kāmile</i> , İbn Ma' şüm
220.	Cod. Arab. 72	1929.829	<i>el-Muķni 'a fi 'l-fıķh</i> , Şeyħ Müfid
221.	Cod. Arab. 22	1929.830	<i>'Uyūnu aħbāri 'r-Rızā</i> , Şeyħ Şadūķ İbn Bābeveyh
222.	Cod. Arab. 24	1929.831	<i>Şerā' i 'u 'l-İslām</i> , Necmeddīn Ebu 'l-Ķāsım Ca' fer el-Hüzeli
223.	Cod. Arab. 109	1929.831	<i>Şerā' i 'u 'l-İslām</i> , Necmeddīn Ebu 'l-Ķāsım Ca' fer el-Hüzeli
224.	Cod. Turc. 119	1929.832	[Hymns in different melodic modes (Muhtelif makamlarda ilahiler)]
225.	Cod. Arab. 97	1929.833	<i>Hidāyetü 'l-müşerşidīn fī Şerhi uşūli Me' ālimi 'd-dīn</i> , Muħammed Taķī b. 'Abdu'r-Raħīm en-Necefi
226.	Cod. Arab. 128	1929.834	<i>Minħācu 'l-hidāye ilā aħkāmi 'ş-şerī'a</i> , Muħammed İbrāhīm el-Kelbāsī
227.	Cod. Pers. 6	1929.835	<i>Riyāzu 'l-inşā'</i> , Maħmūd -i Gāvān
228.	Cod. Arab. 88	1930.57	<i>Şerħu Tahrıri 'l-Mecisfi</i> , Nizāmeddīn el-Bircendi
229.	Cod. Arab. 15	1930.58	<i>el-Ĥikemü 'n-nebeviye</i> , Ekmeleddīn el-Bāberti
230.	Cod. Arab. 55	1930.59	1. <i>Şerħu 'l-Ferā' izi 'ş-Şerīfiye</i> , Seyyid Şerif el-Cürċānī 2. <i>Ĥāşiyetü 'ale 'ş-Seyyid eş-Şerif li 'l-Ferā' iz</i> , Muħyiddīn Muħammed İbn 'Alī 'Acemzāde el-'Acemī 3. <i>Şerħu 'l-Ferā' izi 'ş-Sirāciye</i> , Kemālpāşazāde
231.	Cod. Arab. 71	1930.60	<i>Nefehātu 'l-ilāhiye Şerħu 'ş-Sirāciye</i> , Muħammed Ĥızr el-Mārdīnī
232.	Cod. Arab. 80	1930.61	<i>'Uyūnu 'l-ħaķā'ık fī Şerhi Kenzi 'd-daķā'ık</i>
233.	Cod. Arab. 79	1930.115	<i>el-İhtiyārāt Şerħu 'n-Nuķāye Muħtaşar el-Viķāye</i> , 'Abdu'l-Vācīd el-Kūtahyevī
234.	Cod. Turc. 66	1930.116	1. <i>Cilā' u 'l- 'uyūn fī terceme-i Risāle-i Biyūn</i> , Meħmed Ĥāliş Tosyevī 2. [<i>Tercemetü 'ş-sifri 'ş-sānī Nihāyetü 'l-ıtaleb fī Şerhi 'l-Mükteseb fī zirā'ati 'z-zeheb</i>], Meħmed Ĥāliş Tosyevī 3. <i>Keşfü 'l-gumme 'ammā eşkele 'alā tālībīn min tedābiri 'ulūmi 'l-ħikme</i> (Arabic [Arapça]) 4. <i>Sırru 'r-Rabbānī fī 'ilmi 'l-mizān</i> , ['Alī Beg] (Arabic [Arapça])

235.	Cod. Turc. 11	1930.117	<i>Seyfî 'l-'izzet</i> , 'Abdullâh Hâlim Efendi
236.	Cod. Arab. 126	1930.118	<i>'Uddetü aşhâbi 'l-bidâye ve 'n-nihâye fî tecrîdi mesâ'ili 'l-Hidâye</i> , Taşkôprizâde Kemâleddîn Efendi
237.	Cod. Turc. 2	1930.278	<i>Dîvân</i> , Yahyâ Nazîm
238.	Cod. Pers. 30	1930.279	<i>Lübübü 'l-ma'nevî fî intihâbi 'l-Meşnevî</i> , Hüseyin Vâ'iz-i Kâşifî
239.	Cod. Pers. 17	1930.280	<i>Çehâr 'unşur</i> , Bîdil
240.	Cod. Arab. 82	1930.281	1. <i>el-Mevâhibü's-seniye fî havâşşu Manzûmeti Nüreddîn ed-Dimyâfî</i> , Ebu'l-'Abbâs Zerrûk 2. <i>eş-Şemerâtü 'l-behiye fî esmâ'î 'ş-şahâbeti 'l-Bedriye</i> , [Necmeddîn Ebu'l-Mekârim] Muḥammed el-Ḥifnî
241.	Cod. Pers. 34	1930.287	<i>Dîvânü 'l-Ḥâkânî eş-Şîrvânî</i> , Ḥâkânî-i Şîrvânî
242.	Cod. Turc. 82	1930.292	<i>Tezkiretü 'ş-şu'arâ' ve tabşîratu 'n-nuzamâ'</i> , Latîfî
243.	Cod. Arab. 78	1930.293	<i>Vikâyetü 'r-rivâye fî mesâ'ili 'l-Hidâye</i> , Burhânü'ş-Şerî'a Maḥmûd b. Şadru'ş-Şerî'a
244.	Cod. Turc. 43	1930.655	<i>Terceme-i Nehcü's-sülûk (el-meslûk) fî siyâseti 'l-mülûk</i> , Meḥmed Emîn Naḥîfî
245.	Cod. Turc. 76	1930.657	<i>Tertîbü âyâtü 'l-Ḳur'ânî 'l-'azîm</i> , Maḥmûd Vardarî
246.	Cod. Pers. 14	1931.9	<i>Dîvân</i> , 'Abdurrahmân Câmî
247.	Cod. Turc. 83	1931.10	<i>Aḥsenü 'l-hadis</i> , Oḳçızâde Meḥmed Şâhî
248.	Cod. Turc. 41	1931.11	<i>Mir'âtü 'l-'avâlim</i> , Muştâfâ 'Âlî
249.	Cod. Arab. 28	1931.12	<i>el-Fütühâtü 'l-Mekkiye fî ma'rifeti 'l-esrâri 'l-melekiye</i> , İbnü'l-'Arabî
250.	Cod. Turc. 109	1931.14	<i>Gencîne-i râz</i> , Duḳakinzâde Yahyâ
251.	Cod. Pers. 31	1931.15	1. <i>Dîvân</i> , 'Urfî-i Şîrâzî 2. <i>Nân u ḥalvâ</i> , Bahâ'eddîn el-'Âmilî
252.	Cod. Turc. 85	1931.16	1. <i>Tuhfe-i emşâl</i> , Nâlî Meḥmed b. 'Osmân 2. <i>Vâkı' a-nâme</i> , Veysi
253.	Cod. Turc. 77	1931.17	<i>Terceme-i Ḳâbûs-nâme</i> , Mercümeḳ Ahmed b. İlyâs
254.	Cod. Turc. 113	1931.36	<i>Ġarib-nâme</i> , 'Âşîḳ Paşa
255.	Cod. Turc. 50	1931.37	1. <i>Zübdetü 'l-kelâm fî mâ yahtâc ileyhi 'l-hâşş ve 'l-'âmm</i> , Ahmed Vecdî Efendi 2. [<i>Ḥavâşşin 'ale 'l-tuhri 'l-müteḥallil</i>]
256.	Cod. Arab. 74	1931.38	<i>Maḥla 'u ḥuşûşü 'l-kilem fî me'ânî Fuşûşü 'l-hikem</i> , Dâvûd-ı Ḳayşerî
257.	Cod. Turc. 105	1931.39	<i>Bahrü 'l-ma'ârif</i> , Muşliheddîn Muştâfâ Surûrî
258.	Cod. Arab. 86	1931.40	<i>el-Muštâḳşâ fî emşâli 'l-'Arab</i> , Ebu'l-Ḳâsim ez-Zemaḥşerî
259.	Cod. Arab. 69	1931.41	<i>Miftâḥu 'l-felâḥ</i> , Süleymân b. er-Rûmî
260.	Cod. Pers. 35	1931.42	<i>Bûstân</i> , Sa'dî

261.	Cod. Turc. 115	1931.718	1. <i>Luğat-i Ni'metullāh</i> , Ni'metullāh b. Ağmed (Persian-Turkish [Farsça-Türkçe]) 2. <i>Risāle-i Yā'ıye</i> , Kemālpasazāde 3. <i>Daķā'ıku'l-ħakā'ık</i> , Kemālpasazāde
262.	Cod. Arab. 4	1934.259	<i>Esāsu'l-iķtibās</i> , İħtiyāreddīn b. Ğıyāşeddīn el-Ĥüseynī

Kelâm İlminde Havâtır Kavramının Yeri*

The Concept of Khawatir in Discipline of Kalâm

Büşra Nur Hatipoğlu Yakut¹ 



ÖZ

Kelâmcılar, çok çeşitli öznel olaylarla ilgilenmiş ve bunlardan nesnel sonuçlara ulaşmayı hedeflemişlerdir. Havâtır kavramı da kelâmcıların ele aldıkları tikel/öznel durumları ifade eden kavramlardan biridir. Bu kavram, kelâmcılar tarafından *ilhâm*, *vesvese*, *fikir*, *tedebbür*, *kelâm-ı hafî*, *teemmül* ve *hadîsu'n-nefs* gibi öznel kavramlarla da ifade edilmiştir. Havâtır, bir insanın içinde gerçekte bulunmayan bir şeyin hızlıca var olması ve hemen ardından yok olması olarak tarif edilmiştir. Kelâmcılar havâtır kavramını bilginin kaynağı olarak görmemekte ancak bilginin oluşmasındaki ilk aşama olarak ele almaktadırlar. Havâtırın rahmani ve şeytani olmak üzere iki boyutu vardır. Bunlardan biri insanı Allah'a yaklaştıracak şeyleri, diğeri ise ileride cezayı hak etmeye sebep olacak işleri telkin etmektedir. Kişi, bu iki hâtırın söylemlerini ancak akıl vasıtasıyla ayırt edebilir. Havâtır konusu kelâm ilminde gerek sorumluluk gerek bilgi konusu bağlamında, insanın psikolojik yapısı açısından ele alınmakta ve davranışlara etkisi bakımından incelenmektedir. Ayrıca farklı disiplinlerin ortaya koyduğu havâtır yorumları da kavramın incelenmesinin ve kavrama ilişkin disiplinler arası farklılıkların ve benzerliklerin ortaya konulmasının başlıca sebepleri arasında yer almaktadır.

Anahtar Kelimeler: havâtır, hâtır, ilham, vesvese, dâî (devâî)

ABSTRACT

Theologians have attempted to understand varied subjective phenomena to obtain objective information. *Khawatir* represents one such individual experience. *Khawatir* is intermingled with the following terms related to inward stimulants: *hadîs al-nafs* (inner dialogue), *kalâm al-khafî* (hidden speech), *fikr* (opining/thinking), *teemmül* (deliberation), *tadabbur* (contemplation), *ilhâm* (inspiration), and *waswasa* (insinuating thoughts/whispers from the devil). *Khawatir* is described as the quick and secret crossing through or occurrence of previously nonexistent ideas within the heart or mind. According to theologians, *khawatir* cannot be considered a source of information; however, it represents the initial step for knowledge formulation. *Khawatir* can emanate from the divine or the satanic. The former source inspires an individual to come closer to Allah; the latter inculcates the desire for deeds that lead to punishment in the hereafter. People can only distinguish between the two through reason. As a crucial topic of

*Bu makale, 2016 yılında Çanakkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde tamamladığımız "Kelâm İlmi Açısından Havâtır Kavramı" başlıklı yüksek lisans tezimiz esas alınarak hazırlanmıştır.

¹Sorumlu yazar/Corresponding author:
Büşra Nur Hatipoğlu Yakut (Doktora Öğrencisi),
İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Sosyal
Bilimler Enstitüsü, İstanbul, Türkiye
E-posta: busrahtp90@gmail.com
ORCID: 0000-0003-2783-7356

Başvuru/Submitted: 14.11.2021
Kabul/Accepted: 07.02.2022

Atıf/Citation: Hatipoğlu Yakut, Büşra Nur. Kelâm İlminde Havâtır Kavramının Yeri. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 12/1, (Mart 2022): 187-216.
<https://doi.org/10.26650/iiuitd.2022.1023433>

the discourse on human responsibility and sources of knowledge, deliberations of *khawatir* also encompass its psychological impact on human behaviors. It is also vital to explore and present the similarities and differences in multiple interpretations of the term..

Keywords: khawatir, khatir, khatirani, inspiration, whispers, motives, dâi (devâi)

EXTENDED ABSTRACT

The concept of *khawatir* has been discussed in terms of knowledge as well as human actions and represents a concern for discourses in the disciplines of ontology, Sufism, and theology. The issue of *khawatir* was initially postulated in the third century AH by the Mu'tazilî scholar Nazzâm. *Khawatir* is formed in a person's heart; it triggers thought and enables action. Hence, it represents the path from thought to behavior. Theologians have discussed the concept of *khawatir* in connection with issues pertaining to *marifetullah* (knowing of Allah), freedom, and the causality of actions. In this context, Sufi theologians and scholars have approached *khawatir* from discrete perspectives and have discussed the phenomenon using individual scientific methods. It is also essential to investigate the notion of *khawatir* in theology and to study its effects on will and responsibility because of the educational value of the concept, both as a theory of knowledge and as a trigger for human actions. Inevitably, such ideas that emerge involuntarily within a person's heart and that cannot be prevented would also affect individual behaviors.

Evidently, *khawatir* is vital for self-awareness and for the inculcation of healthy attitudes. The conflicting perspectives on *khawatir* may be clarified when scholars can comprehend the extent of its informational reliability, how it is attained, where it occurs as *mahalli*, and its impact on human beings. The notion of *khawatir* is also significant for modern psychology, which deals with the root causes of behaviors. In contemporary terms, the concept of *khawatir* is intricately intertwined with the idea of motive. *Khawatir* is recognized as a determinant of conduct; it is thus, closely connected with motives that lead people to act or factors that prevent people from acting. *Khawatir* is also simultaneously and intimately associated with the psychological elements of human nature, such as knowledge, power, aspirations, desires, and needs. Individuals direct these psychological aspects by exerting mental control.

The same sect can evince diverse approaches to the concept of *khawatir*. This paper aims to illuminate the importance of the topic and to elucidate its conceptual difficulties by presenting varied views. The Mu'tazilian interpretation of *khawatir* can primarily be found in the works of Qadi Abdulcebbâr (d. 415/1025), through which scholars can access the ideas of Nazzâm (d. 231/845), who is indicated as the first person to posit this view. In this context, Mu'tazila aimed to determine the internal and external influences causing human actions and intended to evidence human freedom in this manner. Besides Mu'tazila, the scholars of Ahl as-Sunnah have also studied the issue of *khawatir*. Imam Maturidi (d. 333/944), Abdulkahir al-Baghdadi (d. 420/1028), Juwayni (d. 478/1085), and Ghazali (d. 505/1111) have discussed the subject

in their studies. In addition, *khawatir* is an important subject in Sufi instruction; the topic can thus be examined in relation to other disciplines.

This article is divided into three sections. The first segment is devoted to the explication of the conceptual framework of *khawatir*. It also discusses the ways, in which this idea is related to concepts, such as *devaî*, motive, *ilham*, and *şehvet*. The second part of the paper explores the relationships between the idea of *khawatir*, philosophy, and Sufism. The third section examines in detail the value of the concept of *khawatir* in terms of theology. It is further classified into subheadings, such as the nature of *khawatir*, its conditions, the possibility of opposing *khawatir*, and reflections of *khawatir* as a verb. The paper primarily references the Mu'tazila, Ash'ari, and Maturidi traditions in delving into the subject.

Giriş

İnsanın özgürlüğü ve sorumluluğu kader probleminin önemli boyutlarından birini ihtiva ettiği için kelâmcılar, insan fiilinin oluşum aşamalarını ve buna etki eden faktörleri detaylı bir şekilde ele almışlardır. Bu doğrultuda ilk olarak insan psikolojisinde fiili başlatan etkenler üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda ortaya çıkan önemli etkenlerden biri de tasavvufi literatürde de kendisinden çokça bahsedilen havâtır kavramıdır. Havâtır, bir iç duyu olarak insanın iyi ya da kötüye sevk olunmasına tesir eden iç amiller arasındadır. Nefsin bu tabîî dürtü ve eğilimlerinin sorumluluk ilkesine göre düzenlenmesi, mümin insan tipinin oluşmasında önemlidir.¹ Bu mesele ayrıca kelâmı ahlâk ve psikoloji konularının hangi mesele ekseninde ve hangi boyutta incelenmesi gerektiği bakımından da ilgi çekicidir. Havâtır, insanı düşünmeye sevk eder ve bu düşünmenin sonucunda yapılan tercih kişiyi sorumlu kılar. Öyleyse bu düşüncelerin mahiyeti ve kaynağı nedir? Hangi vasıtayla gelir ve kişiyi sorumlu tutacak etkinliğe nasıl sahip olabilirler? Bu düşüncelerin insan üzerindeki yaptırım gücü nedir?

Havâtır kavramı hakkında -aynı mezhep içinde dahi- farklı yaklaşımlar söz konusudur. Bizim amacımız çeşitli görüşleri ortaya koyarak konunun önemini aydınlatmak ve problemleri açığa çıkarmaktır. Mu‘tezile’nin havâtır kavramına ilişkin yaklaşımlarını daha çok Kâdî Abdülcebâr’ın (ö. 415/1025) eserlerinde bulmaktayız. Örneğin *el-Muğni fî ebvâbi t-tevhîd ve l-adl* adlı eserin sahibi olan Kâdî Abdülcebâr, ‘en-Nazar ve l-Maarif’ başlığı adı altında bu eserinde bu konuya yer vermiştir. Bu görüşü ilk ortaya atan kişi olarak gösterilen Nazzâm’ın (ö. 231/845) fikirlerine de onun aktarımları üzerinden erişebilmekteyiz. Havâtır kavramı ekseninde Mu‘tezile’nin amacı insan fiillerine sebebiyet veren iç ve dış unsurları tespit etmek ve böylece insanın özgürlüğünü temellendirmektir. Kavram yalnızca Mu‘tezile değil, Ehl-i sünnet ekolleri tarafından da incelenmiştir. Sırasıyla Mâturîdî (ö. 333/944), Abdülkâhîr el-Bağdâdî (ö. 420/1028), Cüveynî (ö. 478/1085) ve Gazzâlî (ö. 505/1111), bu konuya eserlerinde yer vermişlerdir. Ayrıca tasavvufî öğretilerde üzerinde önemle durulan bir mevzu olması sebebiyle havâtır konusunun diğer disiplinlerle ilişkili olarak incelenmesi önem arz etmektedir.

1. Kavramsal Çerçeve

Havâtır kavramının kelâmcılar açısından önemini tespit etmeden önce kavramın hangi anlamda karşılık bulduğunu ortaya koymamız gerekmektedir. Havâtır kavramı sözlüklerde ‘içine doğmak, hatırlamak ve aklına gelmek’ manasına gelen Arapça “hutur” kelimesinden ortaya çıkmıştır. Bu kavram, insanın aklına gelen olumlu ve olumsuz fikirlerin kişinin isteği dışında oluşması hadisesinin sözlükteki karşılığıdır.² Havâtır, İslâmî ilimlerin tedvin edildiği III. yüzyıldan itibaren kaynaklarda kullanılmagelmiştir. Havâtır kavramı, ilk İslâm filozofu olan

1 Hayati Hökekleli, *Din Psikolojisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 24.

2 Muhammed İbnü l-Esir, “Htr”, *en-Nihâye fî garibi l-hadis ve l-eser*, thk. Mahmûd Muhammed Tanahi (Kahire: Dâru İhyâi l-Kütübi l-Arabiyye, 1963), 2/46; Yusuf Şevki Yavuz, “Havâtır”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/523.

Kindî tarafından *hutûrat* şeklinde, kullanılmıştır.³ Mu‘tezile sisteminde ise havâtır, bilgi, lütuf ve teklif ilişkisi bakımından önemli bir konuma sahiptir.

Kelâmcılar havâtırın genelde naklî deliller ışığında oluştuğunu kabul ederler. Çünkü havâtırın mevcudiyetine delil olacak birtakım ifadeler Kur‘ân’da bulunmaktadır. Kur‘ân’ın bazı ayetlerinde Allah’ın insanların kalplerine yardım etmek amacıyla onları güçlendirdiği ve bunu da melekler aracılığıyla yaptığı⁶ ayrıca Allah’ın insanın içinde ve dışında olan her şeyini bildiği ve bunları yarattığı⁴ açıklanmaktadır.

Hadis kaynaklarında da bu kökten oluşan kelimeleri barındıran birçok hadis bulunmaktadır. Hz. Peygamber, insanın iyilik ve kötülük yapıp yapmamasında içinden gelen bazı iyi ve kötü düşüncelerin etkili olduğunu ifade etmiştir. O, şeytanlardan gelen bu fikirleri hisseden bir şahsın derhal Allah’a yönelmesi ve meleklerden gelen fikirleri hisseden şahsın da derhal Allah’a şükretmesi gerektiğini belirtmiştir.⁵

İlhâm, vesvese, dâî (*güdü*) gibi kavramlar havâtır kavramıyla ilişkilendirilmiştir. İlhâm, Allah’ın doğrudan ya da dolaylı olarak insanın kalbine iyilik telkin eden bilgileri ulaştırması anlamına gelirken bu kavramın daha çok tasavvuf metinlerinde havâtırla anlam yakınlığı doğuracak şekilde kullanıldığı anlaşılmaktadır.⁶ Vesvese ise şeytan ya da nefisten kaynaklanan dine aykırı davranışta bulunmayı telkin eden faydasız sözler olarak ifade edilir.⁷ Burada vicdan kavramına da değinmekte fayda vardır. Nitekim kişinin kendisinde ortaya çıkan iyi ve kötü hâtırların ayırt edilmesi için gerekli olan meleke vicdandır. Dolayısıyla bir bakıma vicdan, insanın içinde bulunan ve yargılama yeteneği olarak tanımlanan bir ifade olarak rahmânî havâtıra tekabül etmektedir.⁸ Dâî veya devâî ise insanı bir fiili ya da bir tercihi yapmaya sevk edici motiv olarak tanımlanmıştır.⁹ Bu minvalde kullanılan diğer bir kavram olan sârif ise fiilleri yapmayı engelleyen bir durum olarak dâinin zıddına karşılık gelen bir kavramdır.¹⁰ Bu bakımdan her iki kavram mükellef tutulma konusunda hâtır ile yakın anlam içermektedir.

3 Kindî hâtır kavramını es-sânih (esintiler) kelimesi ile ilişkilendirerek hâtırın sânihin sebep olduğu gelip geçici duygu ve düşünceler olarak ifade etmiştir. Bu kavram iradenin sebepleri arasında da zikredilmektedir. Yakub b. İshak Kindî, *Felsefî Risâleler*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları 1994), 69.

4 *Kur‘ân-ı Kerîm Meâlî*, hz. Hayreddin Karaman ya, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), en-Nisâ, 4/63; el-Ahzâb, 33/51; el-Hucûrât, 49/7; el-Mülk, 67/13-14.

5 Ebû İsâ es-Sülemî Tirmizî, *Süneni’l-tirmizî: Câmîu’s-sahîh* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1994), “Tefsir”, 2/35; Arent Jean Wensinck, “htr”, *el-Mu‘cemu’l-Mufehres li-elfâzi’l-hadisî’n-Nebevî* (Leiden: E.J. Brill, 1943), 2/48; el-Bakara 2/284.

6 Yusuf Şevki Yavuz, “İlhâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/98.

7 Râgıb el-İsfahânî, “Vesvese”, *el-Müfredât fi garîbi’l-Kur‘ân* (b.y.: Mektebetü Nizari Mustafa el-Bazî, t.y.), 1/677; Ebu’l-Fazl İbn Manzur, “v-s-s”, *Lisânü’l-‘Arab* (Beyrut: Dâru-İhyâi’t-Türâs, l-Arabî, 1997), 293; Mustafa Çağrıncı, “Vesvese”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/70-73.

8 Osman Demir, “Vicdan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/100-102.

9 İmâmu’l-Harameyn Cüveynî, *el-İrşâd ilâ Kavâti’l-edille fi Usûli’l-İtikâd* (Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1950), 200; Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni fi ebvâbi’l-tevhîd ve’l-adl* (Kahire: ed-Dâru’l-Misriyye, 1963), 7/48; Kâdî Abdülcebâr, *Muhîti bi’t-Teklif*, thk. Ömer es-Seyyid Azmi (Kahire: eş-Şeriketü’l-Misriyye, t.y), 1/26-27; Osman Demir, *Kâdî Abdülcebâr’da İnsan Psikolojisi “Güdüler (devâî) ve İnsan Davranışı Üzerine Etkisi”* (Bursa: Emin Yayınları, 2013), 28.

10 Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, 6/187; Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, 12/386-392; Orhan Ş. Koloğlu, *Cübbâiler’in Kelâm Sistemi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 178; Demir, *İnsan Psikolojisi*, 31.

2. Felsefe ve Tasavvuf ile İlişkisi Bakımından Havâtır

Kelâmcılar tarafından ele alınmış olan bazı konular, diğer disiplinlerde kendi sistemleri çerçevesinde ele alınmıştır. Havâtır kavramı Antik Yunan felsefesinde kullanılmamış olsa da Wolfson'a göre hâtırla ilişkili olan kavramlardan nefis kavramı, Platon'un insan nefsindeki iyi ve kötü kısmı hatırlatması bakımından önemlidir. Aynı şekilde Wolfson'a göre şehvet anlamında kullanılabilen hâtır terimi Aristoteles'in *orexis* (istek) kavramına benzemektedir. *Orexis*, akıl gücü ile birleştiğinde akla uygun olurken hayal gücü ile birleştiğinde şehvete boyun eğmektedir.¹¹

İslâm felsefesinde ise insan davranışlarının kaynağını açıklamak amacıyla kullanılan havâtır kavramından bahsedilmemektedir. Ancak İslâm filozofları insanı doğru ya da yanlış davranışa sevk eden iç duylara, insanın bilgi dâhil çeşitli eylemlerini izah etmek için başvurdukları nefis teorilerinde yer vermişlerdir. İslam filozoflarına göre insanî nefis-i nâtıka'nın iki özelliğinden biri olan amelî akıl, insan bedeninde meydana gelen tüm eylemlerin prensiplerini meydana getirerek ve nefsin nazarı akıl diye bilinen diğer özelliği ile bağlantı kurarak ahlâkî hükümler ortaya koymaktadır. Amelî akıl bu hükümlerin prensiplerini nazarı akıldan almaktadır. Bu vesileyle insan, fazilet-rezîlet ve hayır-şer gibi durumlar arasındaki ayrımı kavramaktadır. Onlara göre, insanî nefsin bilme ve yapmayla ilgili özellikleri arasındaki bu ilişki yükseldikçe insanın ahlâkî mükemmeliyeti kuvvetlenir.¹²

İnsan nefsinde var olan arzu ve öfke güçlerinin zıt karaktere sahip olmasından yola çıkarak nefsin cisimden bağımsız, ilahî ruhani cevher olarak kabul edildiğini söyleyebiliriz. Nefsin irade gücü, kötü arzulara engel olmaktadır. Bu nefis, Kindî (ö. 252/866) tarafından aklî nefis olarak nitelendirilmiştir. Aklî nefis, kendisini hataya düşürecek olan hallerin hatırlatılması yoluyla kişiyi uyarak şehvete engel olur. Kindî ve Fârâbî'de ön plana çıkan aklî nefis, insanî kötülüklerden uzaklaştıran rahmani havâtıra benzemektedir.¹³

Kindî, Phythagoras'tan alıntı yaparak, nefsin bedenle beraberken şehvî arzuları terk ederek temizlenmesi halinde Yaratıcı'nın nurundan bir sûretle (*form*) birleşerek bütün varlığın bilgisi ve sûretinin bu nefiste belireceğini nakleder. Dolayısıyla aklî nefis, eğer paslı ve kirli ise bilgi formları onda meydana gelmez. Kindî, Phythagoras'ın nefis tezkiyesi ile ilgili görüşlerini belirttiği rüya hallerinden de bahseder. Buna göre kişi nefisini temizlerse, ölümler ruhları onunla konuşur. Bu sayede kişi Yaratıcı dâhil bütün metafizik olguları duyları sayesinde değil akıl gözü ile görür.¹⁴

Filozofların havâtır konusuna yakın anlamda ele aldıkları amelî akıl ifadesi, irade ve akıl yürütme ile de bağlantılıdır. Ancak bilgi, irade ve eylem arasında zorunlu fakat yeterli olmayan bir ilişki vardır. Kişi bir şeyi irade etse de bedenini hareket ettiremediği müddetçe iradesini

11 Platon, *Devlet*, çev. Selahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1958), 4/202-207; *Orexis*, *epithymia*'nın (kör istek, duysal iştah), *thymos*'un (cesaret) ve *boulesis*'in (akılsal istek) cinsidir. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan (İstanbul: Alfa Yayınları, 2001), 194-201.

12 Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri* (İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 1993), 149; Kindî, *Felsefî Risâleler*, 150-151; Fârâbî, *Fârâbî'nin İki Eseri: Fusûlü'l-Medenî-Tenbîhâlâ Sebîli s-Sa'âde*, çev. Hanifi Özcan (İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 2005), 72-73; Osman Demir, "Vıcdan", 43/101-102.

13 Fârâbî, *Fârâbî'nin İki Eseri*, 50-52; Kindî, *Felsefî Risâleler*, 132.

14 Kindî, *Felsefî Risâleler*, 132-134.

gerçekleştiremez. Böyle bir durumda hareketi doğuran istek, idrak güçlerinin hiçbirine ait değildir. Örneğin güzel ahlâklı bir kişi hoşla gitmeyen bir işi tahayyül etse bile onu yapmak istemez. Fakat aynı şeyi kötü ahlâklı birisi bunu yapmak isteyebilir. Bu bakımdan İbn Sinâ insanın yetkinliğini nazarî güce bağlarken, amelî gücü ise bedensel bir güç olan şevk gücüyle aynı kabul eder.¹⁵

Tasavvufî düşünce tarihinde kalpte oluşan duygu ve düşüncelerin insanın sorumluluk alanına girip girmediği konusu tartışılırken bu tarz düşüncelerin kalp tasfiyesiyle bağlantı olarak ele alındığı görülmektedir.¹⁶ Bilindiği üzere tasavvufun bilgi teorisi, keşf ve ilham kavramları üzerine kuruludur. Keşf ya da mükâşefe, bütün hakikatlerin bilinmesinin herhangi özel bir çabaya gerek kalmadan Allah tarafından insana bahşedilmesini ifade eder.¹⁷ Tasavvufta kabul edildiği üzere ezelde irade edilmiş olan ilâhî yardımların ortaya çıkabilmesi için âlemde her şeye şamil olan iyilik ve kötülük şeklinde iki yön vardır. Allah bir insanı kemal derecesine yükseltmek isterse ona kâmil insan olma sebeplerinin güzelliğini ve bunun zıtlarının kötü tarafını gösterir. Böylece kişi fiilin zıddını bırakarak işin güzel sebeplerini yerine getirir. Bu şekilde her şeyin iki yönlü olduğu anlaşılır. Nitekim âlemin her bir zerresi zıtlıkları kendinde toplar. Bu iki zıt yön aynı zamanda Allah'ın cemâl ve celâl sıfatlarının bir tecellisi olarak görülmüştür.¹⁸ Tasavvufî düşüncede, kalpte doğan duygu, mevhum, maksat ve niyetler, bir taraftan kulun salahiyet alanına nasıl girdiği hususunda farklı fikirlerin ortaya çıkmasına neden olurken, diğer taraftan da mutasavvıfların kalp temizliği ile irtibatlandırılmıştır.¹⁹

Tasavvufî literatürde havâtır kavramının çeşitli kategorilerle ele alındığı anlaşılmaktadır. Buna göre havâtırın tekili olarak hâtır, rahmani (*hak*) hâtır, şeytani hâtır, meleki hâtır ve nefsanî hâtır olarak dört ayrı şekilde ele alınmıştır.²⁰ Haktan gelen hâtır, üzerinde şüphe olmayan doğru düşünce olarak değerlendirilmekte, melekten gelen hâtır, ilham, şeytandan gelen hâtır vesvese, nefisten gelen hâtır ise hâcis olarak isimlendirilir. Nefisten gelen hâtır nefsin haz almasına yol açarken, şeytandan gelen hâtır kulu Allah'ın emirlerine muhalefet etmeye çağırır. Melekten gelen hâtır ise kişiyi iyiyi ve doğruyu seçmeye yöneltir. Bunların ayrımını ortaya koymak ancak şeriat kanunlarıyla mümkündür. Örneğin kulu Allah'a yaklaştıran bilgi veya amel, şeytan ve nefis kaynaklı olamaz. Bu nedenle şeriat ilminin doğruluğuna tanıklık etmediği her düşünce geçersiz sayılmıştır.²¹

15 Ömer Türker, *İbn Sina'da Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 88.

16 Bk. İsa Çelik, "Tasavvufî Düşüncede Havâtır", *Din Bilimleri: Akademik Araştırma Dergisi III/1* (2002), 157; Süleyman Uludağ, "Havâtır", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/526; Seyyid Cafer Seccâdi, "Hâtır", *Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Uygur (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 181-182.

17 Ebu'l-Kâsım Abdülkerim Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-kuşeyriyye* (Beyrut: Dâru'l-Hayr, 1993), 85, 181.

18 Cavit Sunar, *Tasavvuf Felsefesi* (Ankara: AÜF Yayınları, 1974), 178-179.

19 Ebû Nasr Serrâc Tüsî, *el-Lüma "İslâm Tasavvufu"*, çev. H. Kâmil Yılmaz (İstanbul: Altınoluk Yayınları, 1996), 15.

20 Hâris el-Muhâsibî, *er-Ri'âye li-hukûk Allah ve'l-kıyâm bihâ*, thk. Abdülkâdir Ahmed Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, t.s.), 93-96; Ayrıca Eş'arî kelâmına etkisi hakkında bk. Yunus Eraslan, "İlham Bağlamında Eş'arî Kelâm Okulunun Tasavvuf İlişkisi", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 6/11* (2019/2), 671-709.

21 Abdürrezzak Kâşânî, "Hâtır", *Tasavvuf Sözlüğü "Letâifu'l-a'lâm fi işarâtu ehli'l-ilhâm*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 229.

Mutasavvıflara göre Allah'ın adının anıldığı anda kalbin heyecan duyması (*şevk hali*) Allah'ın veli kullarının kalbinde yarattığı bir hâl olup onun sayesinde kalpteki şeytani havâtır, istek ve avâız (*âriz*)²² türü şeyler yok olmaktadır.²³ Ancak kalbe doğan havâtır benzeri haller, çoğunlukla nefsin hevâsının etkisinde olup kişinin kalbini lekeler. Kişi ancak Allah'a yakınlığın ve O'ndan gelen yardımın (*tevfik*) sonucunda kalbine uğrayan bu tarz düşüncelerden uzak kalabilir.²⁴ Nitekim âyette de bildirildiği üzere Allah'ın izni olmadan şeytan, insana zarar veremez.²⁵ Haktan gelen bu hâtır ise ancak kişinin marifet makamına yükselmesiyle ortaya çıkar. Bu durumdaki kişiye ise hak (*rahmani*) hâtır dışındaki hiçbir düşünce gelmez. Kişinin marifet makamına yükselmesinden kasıt ise nefsini tanıyıp eğiterek dünyevî işlerden kurtulması ve Allah'a yakınlığını (*iins*) artırmasıdır. Allah'a yakınlığın alâmeti ise kişinin O'nun dışında kimseyle kalben havâtır vb. yollarla yakınlık kurmamasıdır.²⁶ Ayrıca hak dışındaki havâtıra değer vermemek de havâssın edep anlayışı ile bağlantılıdır.²⁷

Tasavvufi bakış açısıyla; dünya, şeytan ve nefis alanına hapsedilmiş insanın yoğun bir şekilde nefis ve şeytan menşeilî havâtıra maruz kaldığı göz önüne alındığında kişinin bu hâtrlarla mücadele etmesi gerekecektir. Tüm bu sebeplerle, her davranışın öncesinde kalbe gelen bu düşüncelerin hak ya da batıl olup olmadıklarının bilinmesi gerekir ki bu, insanın kulluk vazifesini yerine getirmesi bağlamında havâtır kavramının önemini ortaya çıkarmaktadır. Mutasavvıflar tarafından önemle ele alınan bu konu, kelâm âlimleri tarafından da benzer bağlamda ele alınmıştır. Belirtildiği üzere fiillerin başlangıcındaki etken olarak ele alınan havâtır, kişinin kendisi ile ilgili düşüncelerine de etki eder ve onun otokontrol mekanizmasını geliştirmesine sebep olur. Fakat kelâmcıları mutasavvıflardan ayıran şey, havâtır yoluyla meydana gelen bilginin epistemolojik değeri üzerine yaptıkları tartışmalardır.

3. Kelâm'da Havâtır Kavramı

Konunun ayrıntılarına girmeden önce Mu'tezile ile sünnî kelâm ekolleri olan Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye düşüncelerinde havâtır kavramının genel olarak nasıl değerlendirildiği ele almamız önemlidir.

Havâtırın bilgi ve davranışın meydana gelmesinde etkili olduğu yönündeki iddialar, ilk olarak Mu'tezile âlimleri tarafından dile getirilmiştir. Mu'tezile, havâtır konusundaki görüşlerini, nazar ve istidlâl bahislerinde ele almış ve bu konuyu havâtırın mahiyeti ve geliş yolları şeklinde değerlendirmeye tabi tutmuştur. Mu'tezile âlimlerince nazar, kişiyi "marifetullah"a ulaştıran zorunlu bir vasıta olarak görülür. Onlar kişinin nazara yönelmesini mümkün kılacak alt

22 Âriz ya da Avâız, tasavvûfî literatürde, "ilişen" anlamına gelmektedir. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Anka Yayınları, 2005), 60.

23 Serrâc, *el-Lüma'*, 61.

24 Ebî Abdurrahman Sülemî, *Tabakâtü's-Süfîyye*, thk. Nureddin Şerîbe (Kahire: Matbaa daru'l-te'lif, 1969), 557.

25 el-Mücâdele, 58/10.

26 Serrâc, *el-Lüma'*, 63.

27 Serrâc, *el-Lüma'*, 152.

yapıyı oluşturmak için hâtır/havâtıra yer vermiştir.²⁸ Buna göre hâtır/havâtır, kişinin nazardan kaçınmasına engel olan bir etkiye sahiptir. Bu düşünce kişide nazarı terk ettiği takdirde zemmi ve cezayı hak edeceği hususunda bir korku oluşturur, bu da kişiyi Allah'ın bilgisine ulaşma yolunda nazara yönelir.²⁹ Bunun gibi kişinin dinî sorumluluğu da (*teklîf*) ancak hâtır/havâtır veya güdü (*dâî*) ortaya çıktığında gerekli olur. Çünkü bu etkenler, kişide fiil mekanizmasını harekete geçireceğinden insanın sorumluluk gerektiren davranışları yerine getirmesine ya da bu işlerden kaçınmasına sebep olur. Bu bakımdan hâtır/havâtır, Mu'tezile bilgi teorisinde kişinin yükümlü tutulabilmesi için gereken bir unsur olarak görülmüştür.³⁰

Havâtır teorisini ortaya atan kişinin Nazzâm olduğu ifade edilmiştir. O, insanı düşünmeye sevk eden iki hâtır olan itaat ve mâsiyetten bahseder. Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037), Nazzâm'ın hâvâtır görüşünü yabancı bir kaynağa bağlar ve onun bu teoriyi Brahmanlar'dan (*Berâhime*)³¹ ödünç aldığını ifade etmektedir. Bu doğrultuda ona göre Berâhime gibi Mu'tezile de vâcibi ve yasaklanamı idrak etme yolunun akıl ile olacağını iddia etmiştir. Bunun yanında Berâhime, yaratıcının birliğini kabul ederken peygamberin varlığını reddeder. Onlara göre Allah, insanların kendisini tanımasını istemiş ve bundan dolayı akıl yürütmeyi ve verdiği nimetlere şükretmeyi zorunlu kılmıştır. Bu durumda her akıllı insanın kalbine iki uyarıcı gelmesi kaçınılmaz olur. Bu uyarıcıdan (*hâtır*) Allah tarafından geleni insanı Allah'ı idrak etmeye ve Allah'a hamd etmeye dair aklın mecbur gördüğü şeylere teşvik eder. Dahası hâtır, Allah'ın delillerine dair düşünmeye, bu doğrultuda akıl yürütmeye de davet eder. İkinci hâtır ise, şeytandan gelir. O, insanı Allah'tan olan hâtıra uymaktan alıkoymaya çalışır. Bağdâdî, Berâhime'nin bu şekilde iki araz olarak hâtırı kanıtladıklarını, fiillerin bu iki hâtırdan birisinin etkisiyle meydana geldiğini savunduklarını ifade eder. Onlara göre fiile davet sadece bir hâtır ile olsaydı, kişiler o hâtırın önerilerine boyun eğmek zorunda kalırlardı.³²

Bağdâdî'nin Nazzâm'a ve Cübbâî'lere nispet ettiği havâtır teorisi, sorumluluk ile de ilişkilidir. O, Mu'tezile'nin havâtırın teklif konusundaki önemi hususunda da Berâhimeye uyduğunu söylemiştir. Bağdâdî'ye göre Nazzâm'ın havâtır teorisi, yabancı kaynaklıdır. Wolfson Bağdâdî'nin Nazzâm'ın havâtır konusunda Berâhime'den etkilendiği yönündeki tespitini doğru bulmaz. Çünkü bu dinde insanda iki zıt muharrik güç olduğu anlayışı yoktur.

28 Orhan Ş. Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 170.

29 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/386-387. Bu bölümün tercümesi hususunda Orhan Ş. Koloğlu'nun eserinden istifade edilmiştir; bkz. Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm*, 170 vd.

30 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/389.

31 Bağdâdî, Nazzâm'ın Berâhime denilen gruba olan meykinden bahseder. Berahime, nübüvveti inkâr eden ve doğruyu bulmak için aklın ve onda mevcut güçlerin yeterli olduğunu belirten, insanların mucize türü olaylar gerçekleştireceğine inanan bir mezheptir. Nazzâm'ın sıradan insanların da mucize benzeri şeyler gösterebileceğine dair görüşü (*sarfe*), buna benzetilmiş olabilir. Bu sebeple Berâhime, kelâmcılar tarafından çeşitli açılardan eleştirilmiştir. Bilgi için bk. Günay Tümer, "Brahmanizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/329-333. Bağdâdî, aynı zamanda Nazzâm'ın Seneviyye adı verilen gruptan da etkilendiğini nakleder. Seneviyye ile ilgili bilgi için bk. Mustafa Sinanoğlu "Seneviyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/521.

32 Abdülkâhir Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn* (Beyrut: Dârül-Afâki Cedide, 1981), 26, 154, 155; H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), 483.

Bu iddiayı destekleyecek sözlü ya da yazılı bir dayanak da bilinmemektedir. Ayrıca bu iddiaya başka kaynaklar değinmemiştir. Dolayısıyla ona göre Bağdâdî'nin tespiti yanlıştır.³³ Zira Nazzâm'ın yaşadığı İslâm'ın erken dönemlerinde farklı görüş ve düşünceleri, İslâm dışı kaynaklara bağlama anlayışı yaygındır.³⁴

Mu'tezilî ilim adamı Sümâme b. Eşres (ö. 213/828), Ebû Osman el-Câhız (ö. 250/860) ve Ebû Huseyn es-Sâlihî (ö. 168/785) gibi âlimler ise, bilgilerin zarurî olduğunu söylemişlerdir. Ancak onlar, Allah'ı bilen için O'na itaatin gerekli olduğunu iddia ettikleri halde, O'nun kimseyi kendisini bilmekle mükellef tutmadığını da ifade etmişlerdir.³⁵ Onlara göre teklifin, Allah ya da şeytan tarafından gelen iki hâtır vesilesiyle olduğu düşünüldüğünde, şeytanın sorumluluğu için de iki hâtır olması gerekecektir. Bu durumda ilk şeytanın sözü, ikinci şeytanın sözü gibi olacaktır. Bu durum sonsuza dek tüm şeytanları teselsül yoluyla kapsar ya da hâtır olmadan da teklifin varlığı ispatlanmış olur ki bu da onların genel prensipleriyle tezat içerir.³⁶ Dolayısıyla Allah'ı bilmenin zorunlu olduğunu iddia eden bu grup için havâtırın marifetullâha ulaşmak için bir vesile olduğunu kabul etmeleri düşünülemez.

Câhız havâtır, kişinin anlama sürecinde duyum aşaması ile aklî bilgi aşamasında yer alan bir idrâk alanı olarak kabul etmektedir. O, bu aşamayı duyumla elde edilen bilgi aktarımın bilgiye dönüşmesinde bir ara aşama olduğunu savunur. Ona göre havâtır kalpte/zihinde oluşur. Havâtırın ortaya çıkmasını sağlayan şey ise duyu organlarının işleyişidir. Havâtır duyumsamanın ardından duyular tarafından ortaya çıkartılır. Fakat bunun için havâtırın oluşmasının yanında insanın gereksinim içinde olması gerekir. Bunun için de duyu organlarının aktif şekilde kullanılması gerekir. Ayrıca bir taraftan şehvet diğer taraftan bilgi, havâtırın oluşması için zorunludur. Ona göre bilgi zorunlu şekilde oluştuğu için havâtır, zihni oluşumu harekete geçirir ve ardından bilgi otomatik olarak meydana gelir.³⁷ Câhız, havâtır kavramının bazen zihinde gerçeğe uygun olan ve olmayan hayal, his, zan içeren belirsiz fikirler olarak bazen zihnin uyarılması için meydana gelen haberler olduğunu ifade eder. Ona göre hâtırların oluşması iki temel sebebe dayanır. Ona göre havâtır, duyumsamanın ardından hemen akabinde duyular tarafından ortaya çıkarılır.³⁸ Onun eserlerinde vicdan ve havâtır, eşzamanlı olarak oluşan haller olarak nitelendirilmiştir. O vicdanı, bazen havâtırla aynı anlamda bazen de vicdanı önceleyen bir zihin hali olarak kullanmıştır.³⁹

33 Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 483.

34 Fethi Kerim Kazanç, "Klasik Kelâmî Tartışmaların Doğuşu ve Gelişimine Etki Eden Faktörler", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* Cilt: 24, Sayı: 24-25 (2007), 183.

35 Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 28, 154.

36 Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 32, 154.

37 Ayrıca kalpteki bu zihinsel süreç bir mücadele halini ifade etmektedir. Bk. Yunus Cengiz, *Doğa ve Öznellik: Câhız'ın Ahlak Düşüncesi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015).

38 Câhız, "Hücece'n-nübüvve", *Resâ'ilü'l-Câhız* içinde, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1991) III/237-238.

39 Câhız, *Kitâbu'l-Hayevân*, thk. Abdüsselâm Hârûn (Kahire: Cem'iyetü'r-ri'âyeti'l-mütekâmile, 2004) II/115-116; Yunus Cengiz, "Câhız'ın Düşüncesinde Vicdanın Gerçekleşim Seyri ve Denetlenmesi", *İslam Düşüncesinde Vicdan Kavramı* (Ankara: İlem Kitaplığı, 2018), 107-138.

Kâdî Abdülcebbar, havâtırı ele aldığı yerde, akıl yürüten ve buna güç yetiren her insanın, nazar ve istidlâl sayesinde Allah'ı tanıma (*ma'rifetullâh*) imkânına sahip olduğunu tekrar eder. Kişinin, nazar ve istidlâli terk etmenin zararından korkması gerektiğinden bahsederek Kâdî, bu korkunun kaynağının çeşitliliğine yer verir. Ona göre bunun nedenleri içinde Allah'tan veya bazı meleklerden gelen havâtır da vardır.⁴⁰ Buradan hareketle onun, bu şekilde Allah ve meleklerden gelen iki tür hâtırın varlığını kabul ettiği anlaşılır.

Bu bilgilerin sonunda Mu'tezile bilginlerinin, havâtır iç ve dış nedenlere bağlı olarak tanımladıkları ortaya çıkar. Onlar insanın içinde yer alan süreçlerin dışta mevcut bir ihtiyaca dayandığını iddia ederek, fiilin oluşumunda dâhilî ve hâricî sebeplerin bir araya geldiğini vurgulamışlardır. Bu şekilde, havâtır sonucu elde edilen bilginin kaynağını ve nasıl meydana geldiğini tespit ederek kendi mezhepleriyle uyumlu bir teori oluşturmaya çalışmışlardır. Nazzâm ve Kâdî gibi kelâmcıların havâtır yoluyla ortaya çıkan nazarı, bilgi ve düşüncenin kaynağı olarak görmelerinden ötürü havâtırın psikolojik bir mahiyet taşıdığını da söyleyebiliriz. Bu sebeple havâtır kavramının psikolojinin güncel yaklaşımları ile uyuşan bir içeriğe sahip olduğu söylenebilir.⁴¹ Ancak bu hususun incelenmesi bu makalenin kapsamına dahil değildir.

Eş'arî kelâmcıları da Mu'tezile'de olduğu genel olarak havâtırın varlığını kabul ederler. Ancak onlar havâtırın insanda zorunlu bilgi oluşturduğunu da reddetmişlerdir. Bu doğrultuda hâtıra gelen her hissiyatla amel edilemez.⁴² Çünkü Allah'ın varlığına inanmaya yönlendiren hâtırlar olduğu gibi Allah'ın varlığını reddetmeye yönelten hâtırlar da mevcuttur. "Allah kimseye gücünün üstünde bir şeyi teklif etmez"⁴³ âyetinden yola çıkan Eş'arî, havâtır kelimesini açıklamaktadır. Bu âyette bahsedilen Allah'ın insanları gücünün üstündeki zorlukla sınamaması, nefislerde bulunan ve kötülüğe yönlendiren havâtırın ortadan kaldırılması anlamına gelir. Bu tarz düşünceleri bağışlamış olan Allah⁴⁴ eyleme dönüştürülmediği takdirde irade dışında kalbe doğan düşüncelerden mesul tutmamaktadır. Aynı şekilde İbn Fûrek, bu kavramı Eş'arî üzerinden şu şekilde izah etmiştir: "Eş'arî, hâtır kavramını "uyarmaya, sakındırmaya, hatırlamaya, engellemeye veya Allah'ın emirlerine yönlendiren, insanoğlunun nefisine ve kalbine gelen, nefsin ve kalbin kelamı" olarak tanımladığını söylemektedir."⁴⁵

Eş'arî kelâmcılardan Cüveynî, bilginin oluşumunda havâtırın bir etkisi olmadığını belirtir. O, bunu daha çok metodolojik bir kaygıyla dile getirmektedir. Ona göre havâtır zihinsel bir fiildir. Zihnin çeşitli işlemlerini tanıyıp bunları kategorize etmek, bu zihni hallerin değişkenliğini tespit

40 Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse* "Mu'tezile'nin Beş İlkesi", çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 1/98-122.

41 Abdülğaffâr Aslan, "Kelâmcıların Dilinde Havâtır Kavramının Kullanımı ve Bilgi Değeri", *SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2006), 46.

42 İbn Haldûn, *Şifâu's-sâil (Tasavvufun Mahiyeti)*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1977), 96, 227.

43 el-Bakara, 2/286.

44 Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Lüma el-Edille fî kavâ'idî akâidî Ehl-i Sünnæ ve'l-cemaâ*, thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmut (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1987), 107-108.

45 İbn Fûrek, *Mücerred Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gumaret (Beyrut: Dâru'l-Maşrik, 1987), 31.

edebilmek bir hayli zor ve ispatı kolay olmayan mevzulardır. Bu bakımdan havâtır, sübjektif bir görünüme sahip olup, irade ve fiil yönünden etkileri cüz'î olarak ortaya çıkan açıklaması zor bir önerme gibi durmaktadır. Bundan dolayı da havâtır, mümkün ile cüz'î olana karşılık gelmektedir. Tüm bu sebeplerden ötürü havâtır mümkünlerin bilgisi olsa da ondan zarûrî ve küllî bilginin çıkması mümkün olmaz.⁴⁶ Zira sübjektif olan bir bilgidен zorunlu bilgi elde edilemez.⁴⁷

Mu'tezile ve Eş'ariyye'nın havâtır konusundaki düşüncelerinin yanında Mâtürîdî'nin epistemolojisinde de havâtır kavramına yer verildiğini görmekteyiz. Mâtürîdî, havâtırın kalpte ve zihinde meydana geldiğini söyler. O, konuyu öncelikle Bakara sûresi 32. âyetten hareketle ele alır. Bu âyette meleklerin Allah'ı tenzih etmesinden ve O'nun bildirdiği dışında hiçbir şey bilmemelerinden bahsedilir. Bu bakımdan meleklerin de zihinlerine birtakım fikirler doğmakta olup bu düşüncelerin hikmetini anlamaları ancak Allah'ın izniyle mümkün olur. Dolayısıyla imtihana tâbî tutulan kulların zihinlerinde, mücadele etmelerini gerektirecek düşünceler (*havâtır*) oluşabilir. Melekler herhangi bir sorumlulukları olmadığı halde böyle bir durumda 'seni tenzih ederiz' diyerek Allah'a yakıştırılmayacak bu mesnetsiz tasavvurlardan Allah'ı tenzih ederler. Çünkü Allah'ın yaptığı her iş gibi bu işte de bir hikmet söz konusudur.⁴⁸ Mâtürîdî'nin Allah'ın her işi hikmet üzere yaptığını öngören fikirlerinin havâtır konusunda da ön plana çıktığı anlaşılmaktadır.

Mâtürîdî'ye göre, düşünen bir insan, aklına gelecek havâtırlar açısından üç alternatifte sahiptir. Meydana gelen bu düşünce, ya kişinin kendisinin yaratılmış olduğunu ve iyi davranışa karşılık mükâfat, kötü davranışa karşılık ise ceza veren bir yaratıcısının bulunduğunu anlamasını sağlayacaktır. Bu şekilde kişi yaratıcının gazabından çekinerek O'nun rızasına kazanacak davranışlara meyleder, bu sayede ahiret ve dünya mutluluğuna erişir. Ya da kişiye gelen bu düşünce tam tersini yapmaya neden olur. Böyle olduğunda da kişi çeşitli dünya zevklerinden istifade eder ama ölümden sonrası için cezayı hak etmiş olur. Üçüncü alternatif ise, kişinin çıkarımları kendisini, bu hakikate kapatmasına neden olur. Bu sayede de kişi zaman zaman gönlüne doğacak fikirlerden ötürü korku duymaz.⁴⁹

Mâtürîdî, Allah'ın kişiye anlayamayacağı şeylerle hitap etmesinin mümkün olmadığını altını çizer. Çünkü aklın uyarılıp harekete geçirilmesi ya da hitabın anlaşılması için Allah'ın meydana getirdiği bir yol mutlaka bulunur. Nitekim anlama kabiliyeti böyle bir durumda yeterli olmayacak olan insan, ilâhî emrin dışında kalacaktır. Allah kuluna emrettiği her şey için rehber vermiş, insanın aklını kalbe doğan düşünce ile (*havâtır*) aktif hale getirmiştir. Bu vesileyle kulun hatalarının olması aklını kullanmayı reddetmesi sebebiyle gerçekleşmektedir. Kendi eyleminden ötürü hata eden insan, bunun için Allah'tan af talep eder. Çünkü insan,

46 İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî, *eş-Şâmil fi Usûli'd-Dîn*, thk. Helmut Klopfer (Kahire: Dâri'l-Arab, 1989), 28-29; İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî, *el-İrşâd ilâ Kavâti'l-edille fi Usûli'l-İtikâd* (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1950), 33, 101, 217, 222, 223.

47 Aslan, "Kelâmcıların Dilinde Havâtır", 49.

48 Ebû Mansur el-Mâtürîdî, *Tevlâtü'l-Kur'an Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 1/110-111.

49 Ebû Mansur el-Mâtürîdî, *Kitâbu'l-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 218.

kendi irâdî eylemleriyle akıl yürütmekten vazgeçmiştir.⁵⁰

Dolayısıyla Mâtürîdî, Allah'ı ve O'nun hükümlerini kavramanın akıl yürütme ile gerçekleştiğini ve bundan ötürü kesbî-irâdî bir olgu (*araz*) olduğunu savunur. İnsanın kendisine gelen havâtırın farkında olup tefekkür etmesi ve buna göre davranması onun hem dünyada hem de ahirette mutlu olmasını sağlar. Bu sayede kişi hem kendini hem de yaratıcı bilmesinin sebep olan bu tarz içsel halleri kendisinin yaratıp yönetmediğinin de farkına varır.⁵¹ Mâtürîdî, bu görüşüyle daha çok Mu'tezilî havâtır anlayışını benimser gözükmektedir.⁵² Ancak o, Mu'tezile'nin insan fiillerinde ele aldığı ve fiilin iyi ve kötü olmasını sağlayan sebeplere ilişkin görüşlerini, Seneviyye'nin nur ve zulmet adı verilen iki tanrının varlığı görüşüne benzetmektedir.⁵³

Havâtırın varlığı konusunda meşhur Mu'tezilî âlimler Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/915-6) ile Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) arasında görüş birliği bulunmakla beraber onlar, bu kavramın anlaşılmasında bir takım farklı fikirler ortaya koymuşlardır. Mu'tezile'nin hâtır konusundaki görüşlerini bir zemine oturtmak adına onların bu konudaki fikirlerinin incelenmesi gerekmektedir.

3.1. Havâtırın Kaynağı

Havâtır düşüncesinin kaynağı hakkında kelâmcılar arasında farklı düşünceler mevcuttur. Bu düşünce farklılıkları, kelâm ekollerinin düşünce sistemleri ile de uyumludur. Bu bakımdan Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet düşüncelerinde havâtırın kaynağı ile ilgili görüşlere değinmekte fayda vardır.

Eş'arî'nin aktardıklarına göre Nazzâm, hâtır ile şeytan kavramlarını birbirinden ayırmaktadır. Ona göre insanın kalbinde yaratılan ve kişinin ilâhî emirlere itaatten geri durmasını emreden mâsiyet hâtırının aksine şeytan, insanın kalbine giremeyen ancak onu iyi ve doğru fiilleri işlemekten alıkoyan bir güçtür. Dolayısıyla mâsiyet hâtır, Allah tarafından insanın kalbinde yaratılmış ve kalbin bir tabiatı olarak nitelenmiştir. Bunun aksine şeytan, insanın kalbinde tab'an var olan bir mahiyete sahip değildir. Dolayısıyla onun bu yaratılmış mâsiyet hâtırından bir fiilin meydana gelmesi için bu "iç sebep" in, "zuhûr" şeklinde ortaya çıkması ve bilkuvvelikten bilfiillîğe geçmesi gerekmektedir. İnsanın içinde onun dinî fiillere yönelten birbirine zıt iki muharrik güç vardır. Eş'arî'den gelen diğer bir rivayette Nazzâm, insanı dünyevî fiillere sevkeden bu iki zıt muharrik gücün ne olduğuna da yer verir. Zira Nazzâm'ın insan fiilleri hakkındaki görüşünü anlamak için onun Mu'tezilî bir eğilime sahip olan dünya görüşünü ve sistemini oluşturan temel kavramlara da bakmak gerekir. Buna göre tüm cisimlerin hareket halinde olduğuna inanan Nazzâm, insanın hareketten başka fiili olmadığını savunur. Ona göre

50 Mâtürîdî, *Kitâbu'l-Tevhîd*, 219.

51 Mâtürîdî, *Kitâbu'l-Tevhîd*, 219.

52 Mâtürîdî'nin bu tavrının doğrudan hedefinin genel tasavvuf düşüncesi olmadığına yönelik bk. Yunus Erслан, "Vahiy ve ilhâm Bağlamında Erken Dönem Hanefî-Mâtürîdî Kelâm Sisteminin Tasavvufî İlişkisi", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 17/2 (2019), 348-379. Ayrıca bk. Ahmet Ak, "Mâtürîdî Âlimlere Göre İlhamın Bilgi Kaynağı Olması Sorunu", *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2014/5), 129-146.

53 Mâtürîdî, *Kitâbu'l-Tevhîd*, 158.

hareketten vazgeçmek (*terk*) bile bir harekettir.⁵⁴ Bu açıdan bakıldığında havâtır da insanı dinî fiillerden uzaklaştıran ve bu fiillere yakınlaştıran iki ayrı harekettir.

Nazzâm'a göre Allah, adaleti sebebiyle insanın kalbinde akıl yoluyla ayırt edebileceği iki yol belirlemiştir. Buna göre insanın kalbinde yaratılan itaat ve mâsiyet hâtırı, onun tam bir seçim (*ihdiyâr*) sahibi olabilmesini sağlamıştır. Aynı zamanda Allah insanı itaat hâtırıyla taate, mâsiyet hâtırıyla da günaha sevk etmiştir. Bağdâdî bu durumu bir tür çelişki olarak görür. Zira bir yandan Nazzâm, “Allah, kulların eylemlerinin yaratıcısıdır ister hayır olsun isterse de şer olsun” diye söyleyeni tekfir eder ve diğer yandan Allah'ın iyilik ve kötülüğü teşvik eden hâtırlar yarattığını ve bunlardan ilkiyle günaha davet ederken, ikincisiyle de ondan menettiğini söyler. Böylece Allah, menettiği şeye teşvik eden, davet ettiği şeyi de nehyeden olmaktadır.⁵⁵ Şüphesiz ilahi iradenin birbirine zıt iki fiili aynı anda irade etmesi Mu'tezile açısından onun adaleti ile uyumlu değildir. Dolayısıyla Nazzâm'ın bu görüşüyle bunu ifade etmediği açıktır. Aslında onun amacı, insan bünyesinde fiilin merkezi olan bir yapının varlığını vurgulamak ve bunun iki zıt fiile yönelme ihtimalini kabul etmektir. Nazzâm bu sâiklerin de neticede yaratılmış olduğunu benimser. Ancak Eş'arîler'in kabul ettiği gibi fiil anında yaratılmayan bu güçler, kulda istitaat gibi fiilden önce de bulunmaktadır. Nazzâm hakkında mezhepler tarihi ve muhaliflerinin eserlerinde yer alan ve muhtemelen yanıltıcı olma ihtimali bulunan bilgilerden hareketle sağlıklı sonuçlara ulaşmak güçtür. Ancak mezhebin temel kabulleri doğrultusunda onun fikirleri bir bütün olarak değerlendirildiğinde onu en azından yanlış anlamamak söz konusu olacaktır.⁵⁶

Nazzâm'a ait havâtır teorisi birçok Mu'tezilî alim tarafından kabul edilmiştir, Bunu kabul edenlerden biri olan Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 235/849-850) mâsiyet hâtırı meselesinde ondan daha farklı görüşler öne sürmüşlerdir. Eş'arî'nin rivâyetine göre onlar Nazzâm'dan farklı olarak, taate sevk eden hâtırın Allah'tan; günaha sevk eden hâtırın ise şeytandan olduğunu savunmuşlardır. Bağdâdî, Ebu'l-Huzeyl'in de havâtırın araz olarak gördüğünü söylemekte,⁵⁷ Eş'arî ise, onun bu fikirde olmadığını, hâtırdan başka düşündürücü bir delilin olması gerektiğini savunduğunu nakletmiştir.⁵⁸

Mu'tezile'den bir kısım düşünürler, bütün bunları reddetmişlerdir. Örneğin, Bişr b. el-Mu'temir, (ö. 210/825) eylemi ile seçtiği şeyde hür olan kimsenin iki hâtıra muhtaç olmadığını savunur. Zira şeytan insanları yoldan çıkararak hâtırları fısıldadığı halde, bizzat onu harekete geçiren bir hâtır olduğuna dair herhangi bir bilgi yoktur.⁵⁹ Bu ifadeler aslında dini metinlere

54 Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve ihtilâfî'l-musallîn*, çev. Ömer Aydın, Mehmet Dalkılıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 456; Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 62; Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 481.

55 Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 27.

56 İlyas Çelebi, “Nazzâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/466-469.

57 Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 27.

58 Eş'arî, *Makâlât*, 594.

59 Eş'arî, *Makâlât*, 592; Şehristânî, *el-Milel*, 78.

de işaret etmektedir ki o dönemde bu bilgilerden mutlak manada bağımsız bir fikir yürütmek söz konusu değildir. Nitekim âyetler şeytanın da Allah tarafından yaratıldığını ancak O'na karşı geldiğini belirtmektedir.⁶⁰ Ancak bu âyetlerde İblis'i Allah'a karşı gelmeye götüren bir hâtırdan bahsedilmemiştir. Nitekim bazı Mu'tezilî âlimlere göre insanın kendi doğasıyla yapmayı istediği fiillerde buna sevk eden bir hâtıra ihtiyaç yoktur. Ancak, onun yapmak istemediği fiillerde durum farklıdır. Şayet bu fiiller ilâhî bir emirle ilgiliyse, Allah insanda onun bu fiillerden hoşnutsuzluğuna ve nefretine eşit şekilde iç kuvvetler yaratır. İnsanın meylettiği ve yapmak istediği fiiller eğer şeytan tarafından teşvik edilmişse Allah kulunu şeytanın tahrikini dengeleyecek ve onun zafer kazanmasını engelleyecek bazı muharrik teşvik edici güçler yaratır. Bu husus Mu'tezile'nin lütuf teorisiyle de şüphesiz ilgilidir. Mahsum AYTEPE, Mu'tezile'nin lütuf görüşü bağlamında hazırladığı çalışmada Allah'ın iradesi ve lütfunun, insanın ahlaki eylemlerde bulunmasının vazgeçilmez şartı olan irâde hürriyeti ile çeliştiği söylenemeyeceğini ifade etmiştir. Ona göre Allah'tan insana doğru yönelen bir irade de vardır ve bunun sonucunda insan birtakım eylemlere yönelmektedir. Lütuf teorisi açısından zorunlu olan ancak zorlayıcı olmayan bu etki, fülle sevkeden (*dâî*) seviyesindedir. Bu bağlamda o, Mu'tezile için vazgeçilmez olan insanın ihtiyâr niteliği ile aynı derecede zorunlu olan ilâhî yardıma gereksinim duyma yapısını bağdaştırmak için lütuf fiilinin dâî işlevi gördüğünü ifade etmiştir.⁶¹

Ebû Ali el-Cübbâî ile oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî, iki hâtırın araz olduğunu kabul etmişlerdir. Ebû Hâşim, "Allah'tan gelen nazar ve istidlâle teşvik edici hâtırın, emrin yerine geçtiğini" savunmuştur. O, Allah'tan gelen hâtırın emir yerine geçtiğini ve iki şekilde (melekler aracılığı ya da gizli bir yolla) geldiğini iddia etmiştir. Diğer taraftan şeytandan gelen hâtır, direkt olarak şeytan kaynaklıdır. O, bu kavramı ilim ve düşünce kapsamında değerlendiren Ebû Ali'ye ait düşünceleri reddetmiştir.⁶² Bu bakımdan Bağdâdî ile Ebû Hâşim'in hâtır konusundaki tanımları benzerlik gösterdiğini söylemek mümkündür.⁶³

Nazzâm'ın havâtırı bazı tabîî güdülerden farklı olarak iki özel iç kuvvet olarak betimlemesi, bunun yanında Cübbâîler ve Ebu'l-Huzeyl'in mâsiyet hâtırının menşeinin şeytan olduğu şeklindeki görüşleri ve havâtırın nesnel olduğuna dair benzer fikirler öne sürmeleri, karşıt görüşte olan kimseler tarafından farklı anlaşılmalara neden olmuştur. Bu doğrultuda havâtırı marifetullah konusuyla ilişkilendiren Şehristânî (ö. 548/1153), Mu'tezile'nin vahiy gelmeden önce akıl yürütmenin gerekliliğine inanmaları sebebiyle insanın Allah'ı tanımaya istidlâl yoluyla ulaşmasının, O'nun verdiği nimetlere şükretmesinin zorunlu olduğunu kabul ettiklerini belirtir. Bu hâtırlardan ilk olanı insanı akıl yürütmeye (*nazar*) yönlendirir. Bu vesileyle kul, onu kimin yarattığını bilir, Allah'ın verdiği her şeye hamd eder ve bu şükürden dolayı da ödüllendirilir.

60 el-A'râf, 7/10, 11; Sâd, 38/77.

61 İbn Metteveyh, *el-Mecmû' fi'l-Muhît-bi'l-Teklif*, thk. Jan Peters (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1986), 3/262; Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, 1/112; Mahsum AYTEPE, *Kâdî Abdülcebbar'da Lütuf Teorisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 281-286, 322-325; Mahsum AYTEPE, *İlâhî Yardım ve Özgürlük Diyalektiği (Mu'tezile'de Lütuf Teorisi)* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018).

62 Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 27.

63 Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 23.

Diğer hâtır, insanı bu niteliklerden uzaklaştırmaya çalışır. Bu nedenle gelen iki hâtırın sevkettiği zıt fiiller arasında insanın seçimini etkileyen şey, akla sahip olmasıdır.⁶⁴ Ona göre bu görüşün sebebi, Mu'tezile'nin akıl yürütmeyi düşünme (*fıkr*) ile açıklamasıdır. Zira düşünme ancak düşünen kişide (*mütefekkir*) bulunur. Kişi bu sayede düşünen olup olmadığını da ayırt eder.⁶⁵

Mu'tezile'nin havâtırın kaynağı konusundaki görüşlerinin kelâm sistemine uygun olduğu görülmektedir. Fakat kelâmcıların içerisinde havâtır kavramını tasavvuf epistemolojisine yakın şekilde açıklamaya çalışanlar da olmuştur. Örneğin, havâtır'ın kaynağı konusunda ayrıntılı bilgi veren Gazzâlî, bu kaynağın nefsin müdrake gücünde bulunduğunu ifade etmiştir. O, havâtırın iki iç duyu yani zâkire ve musavvıra duyuları vasıtasıyla nefis üzerine bırakılan izlenimler olduğunu söyler. Nitekim musavvire duyusunun bir iç duyu olarak işlevinin gerçek nesnelere suretlerinden yeni hayali suretler oluşturmak olduğu söylenmiştir.⁶⁶

Gazzâlî'ye göre “*hâtır, düşünce ve zikir sonucu ortaya çıkmış olup, aynı zamanda kendisiyle de düşünce ve ilimlerin anlaşıldığı bir mahiyete sahiptir. Bunlar kalbin unutmasından sonra bile tekrar hatırlanabildiği için bu adı almışlardır. İradeyi de bu hâtırlar tahrik eder. Çünkü niyet, azim ve irade bir şey hatırlandıktan sonra olur.*”⁶⁷ Eylem ortaya çıkmadan önce kalbin dört fonksiyonu (hâtır, meyl, itikâd ve hemm) hakkında bilgi veren Gazzâlî, hâtır ve meylin insanın ihtiyârî dâhilinde olmadığını belirtir. Hâtır, kişide herhangi bir fikrin ortaya çıkmasını; Meyl, hâtır aşamasındaki bir fikrin kişide ikilem oluşturmasını; itikâd, kişinin bu fiili yapmakta ihtiyâr ve zaruret arasında kalmasını ifade eder. Kişi bunların ihtiyârî kısmından sorumlu, zaruret içeren kısmından ise sorumlu olmamaktadır. Diğer bir deyişle, bu aşamadaki hisler iki kısımdan oluşur. İlk kısım, anlık gelen ve giden, herhangi bir kararın olmadığı, olumsuz hissiyatlardır ki bunlar affedilir. Diğer kısım, anlık gelen olumlu hissiyatlardır. Bu maksat ve hissiyatlar olumlu ise fayda, olumsuz ise zarar getirirler.⁶⁸ Bu düşüncelerin sonuncusu olan hemm, fiiliyata döküldüğünde sorumluluk gerçekleşmiş olur. Bu düşüncelerle amel edilmediği takdirde ise sorumluluk yoktur. Nitekim bir şeye azim ve niyet etmek ihtiyârî bir fiilde bulunmakla bir tutulur.⁶⁹

Yine Gazzâlî'ye göre, “*kalbin parlaklığı ve hakkı görmesi ancak Allah'ı zikir ve takva ile mümkün olabilir. Bütün bunlar keşfe yol açan nedenler olup keşif de Allah'a yakınlaştıran ve O'na ulaştıran bir vesiledir.*”⁷⁰ “*Bu şekilde Rabbi ile kalbi arasındaki perde kalkan kimse melekların yardımına uğrar.*”⁷¹ “*Kalbe gelen bilgiler bazen nereden geldiği bilinmez şekilde kalbe doğar; bazen de istidlâl ve öğrenme yoluyla kalpte hâsil olur. O, kazanılmadan meydana*

64 Abdülkerim eş-Şehristânî, *Nihayetü'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*, thk. Alfred Guillaume (London: yy, 1934), 322-324; Muhammed Abdülhâdî Ebû Ride, *Min Şuyûhi'l-Mu'tezile: İbrahim b. Seyyar en-Nazzâm ve Arâuhu'l-Kelâmiyyeti'l-Felsefiyye* (Kahire: Daru'n-nedim, 1989), 87-88.

65 Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, 1/74.

66 Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 489.

67 Ebû Hamîd el-Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-dîn*, çev. Ahmet Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1975), 3/59, 94-95.

68 Çelik, “Tasavvufî Düşüncede Havâtır”, 159.

69 Gazzâlî, *İhyâ*, 3/94, 95.

70 Gazzâlî, *İhyâ*, 3/29.

71 Gazzâlî, *İhyâ*, 3/35.

gelen ilme ilham adını verirken, delil ile elde edilen için itibar ve istibsar kavramlarını kullanır. Kaynağına göre ise, nereden geldiği bilinmeyen ilme ilham, nereden geldiği bilinene ise vahiy denir."⁷² Böylece Gazzâlî, vahiy ve ilham'ı birbirinden ayırır ve hemen ardından da eylemlerin oluşum safhalarına değinir. O, bu safhalardan biri olan havâtır kavramını, kalpte meydana gelen his ve fikirler olarak aktarır ve beş duyumuzla idrak ettiğimiz nesnenin insan kalbinde herhangi bir tesirinin olmadığını söylemektedir. Havâtır, husûsî bir düşüncedir.⁷³ Ona göre insan kalbinde oluşan en etkili düşünce hâtır'dır.⁷⁴ Gazzâlî, havâtır konusunu teklîf-i mâlâ yutâk ile ilişkilendirir. İnsanoğlunun kalbine gelen duygulardan dolayı bir mesuliyeti yoktur. Bu konu hakkında "*İçinizden açıklasanız da gizleseniz de Allah sizi onunla hesaba çeker*"⁷⁵ âyeti örnek verilebilir. Hz. Peygamber'in yanına gelen birkaç sahabe, bu âyetin yüklediği sorumlulukla ilgili sıkıntılarını bildirmişlerdir. Nitekim insan kalbine gelen düşünceleri engelleme hususunda seçim şansına sahip değildir. Gazzâlî'ye göre bu olaydan bir yıl sonra "*Allah kişiye ancak gücünün yeteceği kadar sorumluluk yükler*"⁷⁶ âyetinin inmiştir. Buradan anlaşılacağı üzere kişi elinde olmayan sebeplerden ötürü kalbe gelen düşüncelerden sorumlu değildir. Bununla beraber kalpte ortaya çıkan bu düşüncelerin ayrımını yaparken hepsini hadîsu'n-nefs olarak görmemek gerekir.⁷⁷

Müteahhir dönem Eş'arî kelâmcısı Fahreddîn er-Râzî ise havâtır kavramı yerine o dönemin genel kullanımı olan "ed-devâî" yani "güdüler" kavramını kullanır. Ona göre devâî, ilimler, inançlar ve zanlar anlamına gelir ve bunların meydana gelmesi fiilden önce olmalıdır. Fiiller, fayda ve dâîler konusunda pek çok yönü kapsar. Dâînin yönleri ise üç fiilden oluşur. Bunlardan ilki fayda getirirken ikincisi zararı yok eder. Üçüncüsü ise faydalı olan bir şeyi gideren durumu yok eden fiili oluşturur.⁷⁸ Havâtırın meydana geldiği yerin neresi olduğuyla ilgili fikirlerin Fahreddin er-Râzî tarafından ortaya koyulduğunu görmekteyiz. Râzî'ye göre devâî, ya insanın isteği ile ya da Allah'ın yaratmasıyla kalpte hâsıl olan bir hâldir. İnsanın isteği ve arzusu meyl ifadesiyle karşılık bulur. İkincisi olarak kalpte oluşan bu hâllerin değişmesini sağlayan dâî'dir.⁷⁹ Râzî'nin bahsettiği ve kalpte hâsıl olan devâî, onun tarafından havâtırla eş anlamlı olarak ele alınmış olduğu için buradan hareketle onun havâtırı, kalpte oluşan düşünceler olarak kabul ettiğini anlayabiliriz.

Bilginin tasavvur ve tasdiklerden ibaret olduğu söylendiği takdirde devâî'nin bu ayrımlardan hangisine ait olduğu Râzî tarafından ifade edilmiştir. Râzî'ye göre devâî, tasavvurâtın değil tasdikâtındır. Çünkü akıl bir eylemin oluşması aşamasında bir menfaatin olduğunu

72 Gazzâlî, *İhyâ*, 3/41.

73 Gazzâlî, *İhyâ*, 3/34.

74 Gazzâlî, *İhyâ*, 3/94.

75 el-Bakara, 2/284.

76 el-Bakara, 2/286.

77 Gazzâlî, *İhyâ*, 3/94-95.

78 Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1987), 3/34-35.

79 Râzî, *el-Metâlib*, 3/61, 7/329.

düşünmediği müddetçe orada dâî'nin oluşması beklenemez. Aynı şekilde kişi, herhangi bir eylemin oluşmasında zararın olmadığını düşünmezse, bu eylemin yapılmaması konusunda kendisinde hareket ettirici güç (*muharrik*) meydana gelmez. Dolayısıyla kişinin bir fiili yapmasını engelleyen güç olan savârif ve devâî, tasdikât grubundandır.⁸⁰

Râzî, devâî kavramını insan fiilleri çerçevesinde tartışmaktadır. Râzî'ye göre insan fiilleri üç mertebeye ayrılır: a) İnsan bir fiili hayır ve fayda elde etmek için yapar ve bu fiili yapma hususunda serbest sayılır. b) İnsanda bu fiilin meydana gelmesi halinde mutlak bir fayda olacağı inancı geliştiği takdirde, onun, o fiili meydana getirmek için güçlü bir meyl ve arzu göstermesi gerekmektedir. c) Bu durum, organların bir fiili yapıp yapmamak hususundaki gücünü ifade eder. Fiil ile en yakın ilişkide olan hâl de budur. Kişinin içindeki istek ve arzu, organların gücü bir araya geldiğinde, bu kuvvet ve meyl eylemin oluşmasına neden olur. Vesvese ve ilham bu fiil mertebelerinden birine dâhil edilebilir. Eylemin oluşabilmesi için kuvvet ve meylin olması gerekmektedir. Böylece eylemde başka bir etkinin meydana gelmesi şart değildir. Bu nedenle vesvese ile ilham, bir eylemin nedeni olamaz. Diğer açıdan eylemin gerçekleşmesinde kâr ve zararın talep edilmesi ise zarurî ve zatî bir etkidir. Eğer bu zarurî bir etkense, eyleme bir başkası etki edemez. O halde vesvese ve ilhamı birinci mertebeye ait olarak görebiliriz.⁸¹

Râzî'ye göre bütün fiiller kalpte hâsıl olur. Bu durumda metafizik varlıkların (melek ve şeytan gibi) getirdiği bilgilerin farkını tespit etmek zorlaşır. İki havâtırın arasındaki farkı bilmek önemli olsa da bu farklılıkları tespit etmek bizzat havâtırın kendisini veya kaynağını bilmekten daha üstündür. Çünkü şeytani ve rahmani çağrılar iç içe girmiş karmaşık bir hal alabilir. Nitekim ara sıra bir eylemi yapmaya yönelten dâî, rahmani görüldüğü gibi şeytani olabılırken kimi zaman bunun tam tersi mümkün olabilmektedir.⁸²

Kur'ân-ı Kerîm'den yola çıkarak, şeytanın insan üzerinde bir yaptırımının olmayacağından bahseden Râzî, onun ancak kötülöklere çağırın bir vasıfta olacağını ifade etmiştir. Nitekim İbrahim Sûresi 22. âyette şeytan insanlara kendi nefislerini suçlamalarını ve kendisinin onların üzerinde bir yaptırımının olmadığını yinelemiştir.⁸³ Bu konuyla ilgili bir görüşe göre şeytan, nefsanî ve mizaçtan kaynaklanan güçler haricinde bir konuda vesvese vermeye kadir değildir. Çünkü insanlar bazı hâllere meyletme ve bazı şeylerden nefret etme konusunda birbirlerinden farklıdır. Şeytan kişiye onun tabii olarak meylettiği çirkin bir fiile teşvik etmeyi ister ve onu zikreder. Melek, bu fiilden menetmeyi istediğinde ona tabii fiillerden nefret ettiği mekruhları zikreder. Mukâşefe ashâbı ise şeytani ve rahmani havâtır arasındaki ayrım konusunda bocalamışlardır. Onlara göre akli saadetler ilimlerin çeşitliliğine bağlı iken bunların en kemal ve en faziletli olanı cismanî âlemlerle ilişkili olan saadetlerdir. Bu açıdan ruhani şeylere çağırın bir dâî meydana geldiğinde bu, rahmani havâtır olarak kabul edilmiştir. Eğer âlemin lezzetlerinden bir şeye davet eden bir dâî gelirse bu da şeytani havâtır sayılmıştır. Şeytani

80 Râzî, *el-Metâlib*, 3/13.

81 Râzî, *el-Metâlib*, 3/61, 7/329.

82 Râzî, *el-Metâlib*, 7/329-331.

83 Râzî, *el-Metâlib*, 7/330.

havâtır konusunda fiilin başında kişide bulunan zan, fiille beraber kabul edilmiştir. Daha açık bir ifadeyle kalbin meylettiği her fiil için bir maksat gerekir ve bu maksat eğer gayb âlemine yönelik olursa rahmani havâtır olarak isimlendirilir. Eğer cismani âleme yönelik maslahat içeren bir meyl olursa bu da şeytani havâtır olarak isimlendirilir.⁸⁴

Râzî, ihtiyari ile tabiî eylemler arasında ayırım yapıp tabiî hislerin idrak, ilim ve şurudan eksik olduğunu ifade eder. Tabiî fiiller kendiliğinden zorunlu olarak meydana gelir. Bu tarz fiiller, beden için faydalı olduğunda ortaya çıkar. İhtiyari fiiller ise bütün bu anlama ve ifade etme mertebelerinin sonucunda oluşur. İhtiyari fiiller, kalbe gelen dâî sebebiyle değişir. Örneğin, kalbe sağ taraftan gelen dâî sebebiyle sol taraftan da bir dâî meydana gelir ve bu hal sürekli değişir. Böylece fâil hür olarak seçimini yapar. Özgür olan fâilin, bazen faydalı bir şeyi yapmadığı gibi, olumsuz olan şeyleri tercih etmesi muhtemeldir.⁸⁵

Anlaşıldığı üzere havâtırın kaynağı konusunda kelâmcılar arasında bir mutabakat sağlanmamıştır. Kelâmcılar, bağlı buldukları kelâmî sistem ve zihin dünyalarının kuralları çerçevesinde havâtırı yorumlarken, onun epistemolojik bir bilgi kaynağı oluşturmadığı konusunda hemfikir gözükmemektedirler.

3.2. Karşıt Havâtırın İmkânı

Havâtır ile ilgili olarak ele alınan bir diğer konu ise, zıt hâtırların mümkün olup olmamasıdır. Birbirine zıt iki hâtır fikri öncelikle Nazzâm'ın düşüncesinde yer almaktadır. Nazzâm'ın ifadesine göre kişinin sorumlu olabilmesi ve tercih edebilmesi için biri sürekli olarak harekete yönlendiren; diğeri ise vazgeçmeyi sağlayan iki hâtır olmalıdır. Ancak onun düşüncesinde iki hâtır kavramı insan filleri çerçevesinde işlenmektedir. Nazzâm'ın mâsiyet hâtırının da Allah'tan geldiğini iddia ettiği nakledilmiştir. Ancak Allah hâtırını kötülüğe yöneltmesi için değil adalet için yaratmıştır.⁸⁶ Ona göre insanın kalbine gelen iki hâtır olmadığı sürece kişinin tercih etmesi de mümkün olmayacaktır.⁸⁷

Wolfson ve Ebû Rîde hâtır kavramını fiil hürriyeti ve özgür seçim bağlamında incelerler.⁸⁸ Bu bakımdan Nazzâm'ın iki hâtır kavramı, aralarında anlam kökeni açısından benzerlikler bulunsa da, Ebû Ali'den itibaren Basra Mu'tezilesi'nde nazar konusu bağlamında gündeme gelen hâtır kavramına oranla daha geniş bir kavram olup, insanın bütün fiillerini kuşatır mahiyette ele alınmıştır. Nazzâm'ın kullandığı şekliyle hâtır kavramı Ebû Ali, Ebû Hâşim ve Kâdî Abdülcebbar tarafından ele alınmamıştır demek yanlış olur. Ancak burada aktarılan Kâdî'nin tartıştığı hâtır kavramı sadece Allah'ı bilmeye sevk eden bir unsur olup, bunun ötesinde bir alan zikredilmemiştir. Bu sebeple kavram Kâdî tarafından nazar ve marifetullah konusuyla sınırlı biçimde tartışılır. Nazzâm'ın hâtırının iki zıt yönü barındırması bir diğer farklılıktır. Çünkü

84 Râzî, *el-Metâlib*, 7/331.

85 Râzî, *el-Metâlib*, 9/26.

86 Eş'arî, *Makâlât*, 592.

87 Eş'arî, *Makâlât*, 348.

88 Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 482; Ebû Rîde, *Ârâühü'l-Kelâmiyye*, 171-173.

zıt hâtır anlayışı Ebû Ali, Ebû Hâşim ve Kâdî Abdülcebbar tarafından reddedilir. Nazzâm'ın iki hâtır iddiasına, İbn Fûrek (ö. 406/1015) onun adını anmadan cevap verir. Bu ifadeye göre insanın hâtırına, şeytanın vesvesesi sonucu kötü bir şey gelebilir ve kişi buna inanabilir. Aynı şekilde melek aracılığı ile iyiliği yapma hususunda da teşvik ve yönlendirmek maksadıyla bu yönde bir hâtır da gelebilir.⁸⁹ Gazzâlî de *İhyâ'*'nın kalbin acayip hallerini incelediği bölümünde, Nazzâm'ın hâtırânî terimini kullanır. O, Nazzâm gibi iki hâtır türü arasındaki zıtlıklardan bahseder. Aynı zamanda, hâtırın çoğulu olarak havâtır kavramına ve yine bu kavram türü arasındaki "rahmani ve şeytani" gibi zıtlara da yer vermektedir.⁹⁰

Nazzâm'ın iki zıt hâtır savunması ile onun çokça etkilendiği Deysâniyye'deki nur-zulmet dikotomisi/karşıtlığının bir bağlantısının var olduğu düşünülmektedir. Nazzâm, insanın doğru bir davranış ortaya koyması için mutlaka bu fiilin iki karşıt hâtır tarafından başlatılması gerektiğini savunur. Yani bir hâtır "yap" derken diğer hâtır "yapma" demelidir. Kişi bu iki zıt hâtır içinden iradesiyle doğru olanı tercih eder. Deysâniyye'nin âlem görüşünü ise nur ve zulmet güçleri kapsamaktadır.⁹¹ Nazzâm'ın pek çok görüşünün Seneviyye ve onun fırkalarından etkilenecek oluştuğunu söyleyen Bağdâdî'ye göre de Nazzâm böyle bir nur-zulmet anlayışını benimsemektedir. Ona göre Nazzâm'ın zıt hâtır görüşünün oluşmasında bu fırkanın etkisi söz konusudur.⁹²

Hâtırın kendisine zıt olan bir hâtır sebebiyle ortadan kalkmayacağı konusundaki temel iddiaya göre, mârifet buna işaret eden hâtırın gelmesiyle vâcip oluyorsa, bu ilk hâtıra zıt gelen ikinci bir hâtır sebebiyle de bu vücûbiyetin ortadan kalkması gerekir.⁹³ Şöyle ki, hâtır kişiyi nazara ve Allah'ı bilmeye sevk eder. Dolayısıyla nazar ve marifetin vücûbiyeti bu hâtıra dayanır. Ardından ikinci bir hâtır gelerek kişiye nazarı terk etmesini söyler. Eğer ilk hâtır, nazar ve marifetin vücûbiyetini ortaya koyuyorsa o halde ikinci bir hâtırın da bu vücûbiyeti ortadan kaldırması gerekir.⁹⁴

Tartışılan konu, bu ikinci hâtırın gerçekte meydana gelmesinin imkânıdır. Bu ikinci hâtırın kişiye gelme ihtimali, Mu'tezilî sistem açısından, ciddi çelişiklere yol açmıştır. Örneğin hâtırın kişiye nazar ve marifeti vâcip kılması, onun hakkında bir lütuftur. Bu yönüyle hâtır, kişinin Allah'ı bilmeye ve bu sayede sevabı hak etmeye daha yakın olmasını sağlayan bir lütuftur. Fakat zıt yöndeki bir hâtır bu lütfun ortadan kalkması demektir. Çelişki diyebileceğimiz bu duruma yol açan karşıt hâtır konusu en azından teorik olarak Ebû Ali ve Kâdî Abdülcebbar tarafından kabul edilmiştir. Ancak bu, pratikte gerçekleşeceği anlamına gelmemektedir. Nitekim Kâdî, bu noktada ayırım yaparak, nazarın vücûbu sadece hâtırın ifade ettiği söze bağlandığı takdirde başka bir hâtırın bununla çelişmesinin mümkün olduğunu söyler. Fakat nazarın vücûbu, hâtır

89 İbn Fûrek, *Mücerred*, 279.

90 Gazzâlî, *İhyâ'*, 3/59-60.

91 Mustafa Öz, "Deysâniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/270-271.

92 Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 100.

93 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/439.

94 Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm*, 187.

geldiği esnada kişinin görünen emareleri fark etmesi sebebiyle oluşan korkuya bağlı ise, onun başka bir hâtırla çelişmesi mümkün değildir.⁹⁵

Kâdî Abdülcebbar'a göre hâtırı sadece kişiye gelen bir sözden (*kelâm*) müteşekkil kabul etsek de, bunun aksi bir yargıyı ifade eden kelâmın varlığı da mümkündür. Örneğin, bir hâtır kişiye “nazarı terk edersen zarar görürsün” diyerek geldiği gibi, bir başka hâtır “nazarı terk edersen zarar görmezsin” diyerek de gelebilir. Bu durumda bu iki hâtır, kişiye tek bir yargıyı ifade eden söz gibidir. Eğer hâtırı salt ifade ettikleri yarıdan ibaret kelâm olarak kabul edersek, bu durumda birbirleriyle çelişmeleri de mümkün olur. Ancak bu hâtır kişiye geldiğinde, onun kişide görünen birtakım işaretler sonucunda korku oluşturmasını şart koşarsak başka bir hâtırın bununla çelişmesi mümkün olmaz. Yani hâtır kişiye “nazarı terk edersen zarar görürsün” diyerek geldiğinde, kişinin önceden aklında var olan “vâcibi terk edenin, kabihı yapanın zarar göreceği” şeklindeki bilgiler sebebiyle nazarı terk etmeye yönelik bir korku oluşur. İşte bu şekilde gerçekleşen hâtırın bir başka hâtırla çelişmesi mümkün değildir. Bu yönüyle Kâdî, hâtırın kişide, bilinen emarelere bağlı olarak bir korku oluşturmasını, hâtırın geçerliliğinin bir ölçütü ve delili olarak kabul etmektedir. İkinci hâtır bunları ifade edemeyeceğinden geçersiz sayılır.⁹⁶

Böylece ikinci hâtırın akılda var olan bilgilere uygun bir şekilde nazarı terk etmeyi söyleyerek meydana gelmesi câiz olmaz. Çünkü akli delil bunun aksini gösterir. İkinci hâtır akıldaki bilgilerle çelişen bir biçimde meydana geldiğinde, emarelerden yoksun olur ve kişide korku oluşmasını gerektiren vasıftan çıkar. Bu sebeple korkuyu oluşturma vasfı, sadece nazarın gerekliliğini vurgulayan ilk hâtıra özgü olur ve bunun sonucunda nazarın gerekliliği sabit olur. Çünkü ikinci hâtır, akli delilleri yalanlarken, ilk hâtır akılda var olan bilgileri onaylar. Bu sebeple ikinci hâtırın meydana gelmesi yok hükmündedir. Çünkü ilk hâtırın gerektirdiği şeye bir etkisi olmadığında, ona güvenilmez.⁹⁷ Ebû Ali'ye göre ise ilk hâtır kişiyi bilgiye, şüpheleri yok etmeye ve olayların anlaşılmasına ulaştıran nazara çağırırken, ikincisi taklide ve düşünmeden kabule çağırır. Vâcib olan, bu ikinci hâtırın kabul edilmemesidir.⁹⁸ Ebû Ali şunu da ileri sürer: İkinci hâtır kişiyi nazara yönelmekten korkuttuğunda, kişi nazardan korkmuş olsa dahi, nazarı terk etmekten korkmuş olmaz. İkinci hâtır kişinin nazara yönelmesini engelleyecek biçimde onu etkilese de ilk hâtırın onda oluşturduğu nazarı terk etme korkusu hala devam eder. Bu şekilde ikinci hâtır, ilk hâtırın etkisini tamamen silememiş olmaktadır. Yapılması gereken ise bunlar hakkında düşünmektir. Sonuçta nazarın bilgiye yol açan bir yöntem olduğu bilinmektedir.⁹⁹

Ebû Hâşim de böyle bir hâtırı kabul etmez. Böyle bir hâtırın varlığını kabul eden bir kişi, ilâhının sefih olduğu ve onun varlığı ve birliği hakkında düşünmenin helâke ve cezaya çarptırılmaya sebep olacağından emin olamaz.¹⁰⁰ Aslında Ebû Hâşim'in dikkat çektiği husus,

95 Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm*, 187.

96 Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm*, 188.

97 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 12/440; Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm*, 188.

98 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 12/441.

99 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 12/442.

100 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 12/439.

nazar ve marifeti terk etmenin kişinin cezaya çarptırılmasına sebep olacağıdır. İkinci hâtır ise kişiye nazarı terk etmesini telkin edeceğinden onun cezaya çarptırılmasına yol açar. Hâtır, Allah'tan geldiğine göre, eğer böyle bir zıt hâtırın varlığı kabul edilirse, bu durumda Allah'ın mükellefi cezalandırmayı amaçladığı da söylenebilir. Bu yargı mümkün olmayacağı için, ilk hâtırın zıddı olan ikinci hâtır da kabul edilmez. Bu sebeple Ebû Hâşim teorik açıdan bu hâtırın imkânsız olduğu görüşüne meyletmıştır.¹⁰¹

Eş'arî kelâmcılardan Cüveynî, kalpte meydana gelen iki hâtırın birbirine karşıt şekilde meydana gelmesi halinde aklın tevakkuf edeceği görüşünü iddia eden Mu'tezile'ye karşı çıkar. Ona göre bu iddia, ancak düşünme gücüne sahip kimseler için geçerlidir. Eğer Mu'tezile'nin iddiası doğru olsaydı, zihninde hiçbir hâtır olmayan kimsenin zorunlu bilgiye ulaşması mümkün olmazdı. İnsanın, aklı kemâle erdikten sonra havâtır kabiliyetine sahip olduğu iddiası dinin gerekliliğini inkâr anlamına gelir. Zira pek çok insan havâtıra sahip olmayabilir. Cüveynî akıl yürütme eyleminin başında havâtırın bulunduğu hususu da şüphelidir. Havâtır etrafında olan bu şüpheler kaynağının belli olmamasından kaynaklanır. Bunun gibi dinî konularda Allah hakkında şüphe etmek kötüdür. Şüpheli bir bilgi ile Allah hakkında kesin bilgi elde etmek mümkün değildir. Allah bu bilgi edinme şeklini yaratsaydı kendisi hakkında şüphe meydana getirmiş olurdu. Hâlbuki Allah'ın küfrü yaratmadığını iddia eden Mu'tezile için bu bir çelişkidir.¹⁰² Böylece Cüveynî, Mu'tezile'nin bu konuda kendi sistemiyle çelişkiye düştüğünü iddia ederken, havâtır ile kesin bir bilgi elde edilemeyeceğini savunmaktadır. Kelâmcıların iki zıt hâtır görüşünü insanın mükellefiyeti çerçevesinde ele alırken psikolojinin ürünü olan korku üzerinde durmaları da dikkat çekicidir. Bu da havâtırın hislerle bağlantısını ortaya koymaktadır.

3.3. Havâtırın Mâhiyeti

Havâtır üzerine bir diğer tartışma konusu, kişiyi düşünmeye sevkeden hâtırın mahiyetinin ne olduğu, insana mı yoksa Allah'a mı ait olduğu hususundadır. Bu konu Mu'tezile'nin adalet anlayışı ve insan hürriyeti konusundaki düşünceleriyle ilgilidir. Çünkü onlar Allah'ın adaletini ön plana çıkararak kulların fiillerine müdahale edemeyeceğine ve insanın bu konudaki özgürlüğüne dair görüşleri sürmüşlerdir. Bu hususta "Hâtır, zan ve itikaddır" görüşü hâtırın insanın kalbinde ortaya çıkan bir fiil olduğunu belirtmekte, "Hâtır, kelâmdır" görüşü ise onun Allah'a ait fiili olduğuna işaret etmektedir.¹⁰³

Ebû Ali, hâtırın bir zan ve itikad olduğunu savunmakta ve hâtırın kelâm olduğu konusundaki görüşü reddetmektedir.¹⁰⁴ O, hâtır kalbin fiili derken aslında insan fiillerine vurgu yapmakta ve kişinin bu yüzden sorumlu tutulacağına değinmektedir. Bu görüşe karşılık Ebû Hâşim, hâtırın kelâm olduğunu ileri sürmektedir. Ebû Hâşim'e göre hâtır, ya Allah'ın bizzat kendisinin yaptığı veya bazı meleklerine yapmalarını emrettiği bir kelâmdır ve hâtırın kelâmdan başka bir şey

101 Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm*, 189.

102 Cüveynî, *el-İrşâd*, 170, 222-223.

103 Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm*, 170.

104 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/401.

olması caiz değildir.¹⁰⁵ Ebû Hâşim bu konuyu daha iyi açıklayabilmek için günlük yaşamdan örnekler sunar. Ona göre hâtır, işlevselliği açısından herhangi birinin çağırması ve onun bir başkasına konuşması yerine geçmektedir. Örneğin, bir kimseyi tehlikeli bir yola girmekten sakındıran kimsenin onu korkutması (*tahvîf*),- “Şu yola gitme! Çünkü o yolda yırtıcı hayvanlar vardır” diyerek kişide, o yoldan gitme konusunda bir korku uyandırması- hâtıra benzer. Eğer hâtır kelâm olmasaydı, bunların hâtıra benzemesi de mümkün olmazdı.¹⁰⁶ Burada insana karşı yapılan uyarı nefis bağlantılı olan “vicdan” olgusunu akla getirir. Bu düşünceler aynı zamanda dinî sorumluluk için şart olarak görülmüştür.¹⁰⁷

Ebû Hâşim mahallinin yakınlığı sebebiyle hâtırın fikir vb. fiillerle karıştırılabileceğini ancak bu durumun onun kelâm olması gerçeğini değiştirmeyeceğini savunur. Eğer insanın kendisine gelen hâtır fikir vb. şeylerle karıştırma ihtimali, onun kelâm olmamasını gerektirseydi, zihnindeki birtakım inançları (*itikad*) da şahsî düşünceleriyle karıştırabilirdi. Bu da “hâtır, zan ve itikaddir” diyen Ebû Ali’nin görüşüne terstir.¹⁰⁸ Böylece Ebû Hâşim, Ebû Ali’nin bu itirazının bizzat kendi iddiasına da yöneltilebileceğini ifade ederek bertaraf etmeye çalışır. Ebû Hâşim görüşlerini savunurken, kendi haklılığını ispat etmek dışında, karşıt görüşün de aynı şekilde savunulamayacağını kanıtlamaya çalışır.

Bu görüşleri nakleden Kâdî Abdülcebâr, bunların çoğunda Ebû Hâşim’e katılarak hâtırın söz (*kelâm*) olduğunu kabul eder. Bununla birlikte onun Ebû Ali’ye yakın olduğu da ileri sürülmüştür.¹⁰⁹ Aynı zamanda hâtır konusunun güdüler (*devâî*) ile bağlantılı olarak ele alındığı anlaşılmaktadır.¹¹⁰ Kâdî Abdülcebâr, ruh-beden ayrımını kabul etmez. Ancak ona göre gizli bir sözden ibaret olan hâtır, bir mana ortaya koyar ve iç konuşma olan hadîsü’n-nefs ile benzerdir. Dolayısıyla, onun hâtırla ilgili bu görüşünün ruhî bir durumu ifade ettiği düşünülebilir.¹¹¹ Nitekim bu iç kuvvetler, insanın varlığının gerektirdiği hallerdir. Hadîsü’n-nefs, herhangi bir fikrî çaba sonucu açığa çıkan bir olgu olmadığı için, bu hususta konuşmak düşüncede karışıklığa yol açsa da bu kavramın varlığı akılla algılanabilir.¹¹²

Kâdî, hadîsü’n-nefs olarak ele aldığı hâtır olgusunun, kelâm-ı hafî, tezekkür¹¹³ ve fikir¹¹⁴ ve gibi olgularla karıştırıldığını belirtir. Bu sebeple o, hâtır açıklarken bu kavramlara da yer verir. Dolayısıyla o, hâtır kavramını kendisiyle benzer ifadelerden ayrı olarak ele almakta ve onu, insanın iç yapısını oluşturan etkenlerden biri olarak görmektedir. Havâtır herhangi bir döngüye düşmeden tanımlama zorluğu, onun yeterince açık olmamasından kaynaklanmaktadır. Bu

105 Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 12/402-403.

106 Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 12/403; Koloğlu, *Cübbâiler’in Kelâm*, 171.

107 Demir, “Vicdan”, 43/102.

108 Koloğlu, *Cübbâiler’in Kelâm*, 175.

109 Yavuz, “Havâtır”, 16/524.

110 Aslan, “Kelâmcıların Dilinde Havâtır”, 43.

111 Kâdî’nin Ruh Görüşü için bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Ruh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/187-192.

112 Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 7/16.

113 Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 7/7, 34, 35; Kâdî Abdülcebâr, *Şerh*, 1/308.

114 Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 7/4; Kâdî Abdülcebâr, *Şerh*, 1/78.

sebeple havâtırını ancak zihinsel açıdan tanımlamak mümkündür. Aynı zamanda kişinin iradesinin yapacağı fiili önlemesi de bu konuda değinilmesi gereken bir başka husustur. Havâtırın bilgi ve inanç dâhil bütün zihinsel durumlara örneklik ettiğini söylemek de mümkündür. Bu manada aklın müdahalesinin olmadığı, araştırma (*bahs*), etraflıca düşünme (*teemmül*), derin düşünme (*tedebbür*) ve görme (*rü'yet*)¹¹⁵ gibi terimler de bu bağlamda ele alınabilir.¹¹⁶

Mu'tezile'nin havâtır ile ilgili ortaya koyduğu bu deliller, Eş'arîler tarafından da yorumlanmıştır. Cüveynî, Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin genel olarak kelâm-ı nefsiyi zikrederken onu havâtır olarak yorumladığını aktarmaktadır. Cüveynî ve Kâdî Abdülcebbar'a göre Ebû Hâşim tarafından havâtır ile kelâm-ı nefsinin ilişkilendirilmesi kabul edilemez. Çünkü idrak ettiğimiz kalbi eylemleri kelâm-ı nefsiyle açıklayamayız.¹¹⁷ Ancak Kâdî, nazar teriminin kalp ile kullanıldığında düşünmeye yol açtığını ifade eder. Bu açıdan bilgi elde etme yolu olan akıl dışında aynı zamanda kalp ile kullanılan nazar ifadesinin de bilgiye yol açtığı kabul edilmektedir.¹¹⁸

3.4. Havâtırın Şartları

Havâtır konusuyla ilgili bir diğer mesele, Mu'tezile'nin bu bilgi kaynağının güvenilir olup olmadığına tespit edilebilmesi için ortaya koyduğu şartlardır. Ebû Ali ve Ebû Hâşim, hâtırın iyi (*hasen*) olabilmesi için birtakım şartları içermesi gerektiği fikrindedirler. Bu olmadığında hâtırın kötü olduğuna kanaat getirilir. Ebû Ali ve Ebû Hâşim'den atıflar yapan Kâdî Abdülcebbar, bu şartları şöylece sıralar:

a) Hâtır, nazar ve mârifetin zorunlu olmasını iyi yapan yönü ifade etmelidir.

b) Hâtır kişiye zorunlu kıldığı bilgi ile zorunlu olan diğer bilgilerin zorunluluğunu da kapsamalıdır.

c) Hâtır, nazar ve mârifetin terkine yönelik bir korku (*havf*) içermelidir.

d) Hâtır, zorunlu kıldığı bilgileri belli bir sıra içerisinde ifade etmelidir.

Bu şartlar hâtırda mutlaka bulunmalıdır ve bunların dışında bir şart geçerli değildir.¹¹⁹ Kâdî Abdülcebbar, bu şartların bazılarında Ebû Ali ve oğlu arasında ihtilaf, bazılarında ise uyum olduğunu belirtir.¹²⁰ Mu'tezile'nin ahlâk anlayışına göre zorunlu olan bir şey ancak bir yön sebebiyle zorunludur. Buna göre fiiller haddizatında nötr olup onların bir iyi ya da kötü bir değer ifade etmesi için belli bir yönde gerçekleşmesi gerekir. Aynı durum hâtır hakkında da geçerlidir. Hâtırın kişiyi nazar ve marifete yöneltmesi için fiilin iyi ya da kötü yönünü kişiye göstermelidir.¹²¹ Ebû Ali'ye göre hâtırın vaciplik sebebi; kişiyi nimetlerin yok olması, şükran-ı nimette bulunmama ve zarardan emin olamama hususunda bilgi vermesi ve bunlarla

115 Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, 1/74.

116 Aslan, "Kelâmcıların Dilinde Havâtır", 44.

117 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 7/14-15; Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, 1/74; Cüveynî, *el-İrşâd*, 98; Aslan, "Kelâmcıların Dilinde Havâtır", 44.

118 Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, 1/74.

119 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/414.

120 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/414; Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm*, 179.

121 Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, 1/64.

korkutmasıdır.¹²² Kişi hâtır sayesinde bu bilgileri aldığıında, bunun gereğini yapması zorunlu olmakta ve sorumluluk gerçekleşmektedir.

Hâtırın ikinci şartı, onun kişiye vacip kıldığı bilgi sebebiyle vâcip olan diğer bilgilerin varlık şartını da içermesidir. Kâdî'ye göre hâtır, kişiye bir bilgiyi zorunlu kıldığıında, o bilgiye dair lütuf olan diğer bilgileri de ona vermelidir. Şöyle ki; hâtır kişiye Allah'ın varlığını ve birliğini tanımayı vâcip kıldığıında, bunun ardından, taat ettiğiinde sevap elde edeceğini, kabih olanı işlediğinde ise ceza göreceği bilgisini de vermelidir. Çünkü bu iki bilgi ilk bilginin oluşmasını sağlayan bir lütuftur. Mükellef, taati işlediğinde sevap kazanacağını, kabihini yaptığıında ise cezayı hak edeceğini bildiğinde, taatleri işlemeye daha yakın, kabihleri yapmaya ise uzak olur. Sevap ve ceza, bunların nasıl hak edildikleri ve Allah'ın bunları yaptığıında dair bilgi, Allah'ın varlığını, birliğini, adaletini ve hakîm olduğunu ve kötü olanı yapmayacağı bilindikten sonra oluşur. Kişi, Allah'ın hakîm olduğunu bilmezse, Allah'ın kulu mükellef tutup sevap vermeyeceğini, asi ile itaatkârı bir tutacağını, hatta isyankâra sevap verip, itaatkârı cezalandırmasını mümkün görür.¹²³

Hâtırın üçüncü şartı, kişide nazar ve marifetin terk edilmesine yönelik bir korku içermesidir. Bu korku kişiyi nazar ve marifeti yapmak zorunda bırakır. Eğer bu korku olmasaydı, nazar ve marifet ona vâcip olmazdı.¹²⁴ Çünkü kişi, nazar ve marifeti terk ettiğiinde büyük bir cezaya uğrayacaktır. Burada ilk şarta da bir atıf vardır. Çünkü kişinin hâtır sayesinde nazar ve marifetin ne sebeple vacip olduğunu bilmesi zorunludur.¹²⁵ Kişi bu korkuya bağlı olarak nazarın vacip olduğunu bilir. Tabiatıyla hâtırın vacip olduğunu hatırlattığı nazar, dinle ilişkilidir. Kişi bu nazar sayesinde Allah'ı bilme konusunda bir zorunluluk altında olduğunu kavrar.¹²⁶

Hâtırın dördüncü şartı ise, onun belli bir sıra halinde ortaya çıkmasıdır. Şöyle ki, hâtır, kişinin yapması gereken şeyleri ve bunların delillerini belli bir düzen içerisinde ifade etmelidir. Örneğin, mükellef önce Allah'ın varlığını, sonra birliğini, ardından da O'nun adaletli vb. olduğunu bilmekle yükümlü olduğundan, hâtır tüm bunları böyle bir sıralama içinde ifade etmelidir. Kâdî'ye göre hâtır, kişinin her aşamada, her durumda yapması gereken tüm akıl yürütmeleri açıklamalıdır. Çünkü hâtırın önceki nazarları vâcip kılıp sonrakileri kılmaması kötüdür. Üstelik böyle bir durumda hâtır kişiye her aşamada ne üzerinde düşüneneğini ve neyin önce neyin sonra olduğunu bildirmemiş olur.¹²⁷

Kâdî'nin aktardığına göre Ebû Ali ve Ebû Hâşim bu konuda kesin karar vermemişlerdir. Ebû Hâşim'e göre, hâtırın mükellefin üzerinde düşüneneği delilleri belli bir tertip içerisinde ifade etmesi gerekmez.¹²⁸ Çünkü kâmil akla sahip bir kişi, fiiller hakkında düşünüp, onların fâiline bağlı oluş keyfiyetini bilerek, cisimlerin ve arazların sonradan meydana gelen (*muhtes*) şeyler olduklarını ve böylelikle onların bir fâili olduğunu bilerek yaratıcının bilgisine ulaşabilir. Kişi

122 Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm*, 180.

123 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/415.

124 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/432.

125 Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, 1/112; Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm*, 184.

126 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/433.

127 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/433.

128 Şerif el-Murtazâ, *Zahîre fî İlmi'l-Kelâm* (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1990), 177.

böyle düşünerek, örneğin kendisini bir yaratanın olduğunu anlamak için, matematik üzerine düşünmesi gerekmediğini bilir. Yani kişinin tecrübeyle bilebileceği konularda hâtırın ortaya çıkması gerekmez.¹²⁹

Böylece Ebû Hâşim, hâtırın kişiye gereken tüm delilleri ona bildirmesinin gerekmediğini, kişinin bizzat kendisinin akıl vasıtasıyla bunlara ulaşabileceğini de ileri sürer. Kâdî Abdülcebâr, bazen onun diğer görüşü savunduğunu da kaydeder. Buna göre Ebû Hâşim, kişinin her aşamada düşüneceği şeyi bilmesi için hâtırın bunları tek tek ifade etmesi gerektiğini de söylemektedir.¹³⁰

Ebû Ali de Kâdî gibi hâtırın kişinin üzerine düşüneceği delilleri belli bir düzen içerisinde ifade etmesi gerektiği kanaatindedir.¹³¹ Ancak bazen o, Ebû Hâşim'in kabul ettiği görüşü de dile getirmektedir.¹³² Kâdî Abdülcebâr bir yerde hocalarının görüşünü kesin olarak ifade eder. Buna göre Ebû Ali hâtırın kişinin dikkatini tek tek çekmesi gerektiğini söylerken, Ebû Hâşim buna gerek olmadığını çünkü kişinin aklı ile tabiatın hükümlerini bileceğini kaydetmektedir.¹³³ Bütün bunlar bize havâtır konusunda aynı ekol içerisinde dahi ortak bir kanaatin oluşmadığını göstermektedir. Ayrıca bu mesele kişinin ruh hali ile de yakından ilişkilidir.

Sonuç

Havâtır, içsel bir tecrübe olup davranışa ve düşünceye yol açması bakımından pek çok disiplin tarafından ele alınmıştır. Özellikle tasavvuf, felsefe ve kelâm ilimlerinde, davranışı oluşturan hususlar üzerinde durulmuş ve bu bağlamda havâtırın davranışa etkisinden bahsedilmiştir.

Kelâmcılar genel olarak havâtırı kesin bir bilgi kaynağı olarak değil, insanın iradesi dışında Allah'ın yaratması sonucu, Allah ya da şeytan yoluyla gelen birtakım hissiyat ve fikirler olarak adlandırmışlardır. Bu doğrultuda, mahiyeti bilinmeyecek seviyede insanın kalbine hızlı ve gizli bir şekilde gelen bu fikirlerin ilim elde etmede de belirleyici olduğu kabul edilmiş ancak bunun doğruluk ve yanlışlığının belirlenmesi için akıl yürütmenin gerekliliği üzerinde durulmuştur. Her ne kadar objektif bir bilgi kaynağı olarak görülmesi de bunların kişinin davranışlarını etkilediği ve bu bakımdan insanın içine doğduğu andan itibaren kontrol edilmesi gerektiği de belirtilmiştir. Havâtır ile davranış arasında bir bağlantı olduğu görüşü daha çok Mu'tezilî âlimler tarafından kabul edilmektedir. Mu'tezilî âlimlerden bazısının havâtır, insanın iç gelişiminin özü olarak görmeleri, onun eşya ve olaylara hâkimiyet gücünü pekiştirmeyi sağladığı düşüncesine yol açmıştır. Diğer bir deyişle Mu'tezilî âlimler, bilginin nesne temelli betimlemesine yoğunlaşarak deneysel bir yaklaşıma sahip olsalar da diğer taraftan bilgiyi özne temelli açıklamaya çalışarak idealist davranmışlardır. Herhangi bir kişinin içinde oluşan havâtırın tercih sonucu fiil haline gelmesi, kişide bulunan hazır bilgilerle mümkün olur. Gelen havâtır, o kişinin bilgisine uygun ise fiil gerçekleşir. Aksi halde büyük ihtimalle

129 Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 12/434.

130 Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 12/434.

131 Şerîf el-Murtazâ, *Zahîre*, 177.

132 Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 12/434.

133 Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 12/266.

eylem gerçekleşmeyecektir. Bu anlamda eylemin meydana gelmesi kişinin o zamana kadar edindiği bilgi yapısıyla eşdeğerdir. Dolayısıyla eylemin oluşmasındaki bilinç hali giderek artarak eylemin ayırt edilmesi de güçlenmiş olur. Havâtırın yüklendiği fonksiyon ise bu ayırt ediciliğe yol açmasıdır.

Genel olarak Mu'tezilî âlimler, havâtırla ihtiyâr arasındaki ilişkiyi de ele almışlardır. Buna göre, insanı harekete geçiren ve geri durduran etkenler arasında seçim yapabilmek için, insanın kalbine doğmayan hâtır üzerinde ihtiyârın etkisi konusunda farklı görüşlerin olduğu söylenebilir. Nazzâm'a göre, insanın kalbinde iki hâtır yoksa onun seçim şansı da yoktur. Bazı Mu'tezile âlimleri ise havâtırın mahiyeti üzerinde durmuşlar, onun Allah'ın mı yoksa insanın mı fiili olduğunu tartışmışlardır. Bu konunun tartışılmasının temel sebebi Mu'tezile'nin insanın iç dünyasında var olduğunu söylediği havâtırın onun sorumluluğu ile olan ilişkisidir. Nitekim onlar, fiillerin sorumluluğunu insana yükleyen ve Allah'ı bundan tenzih eden bir anlayışa sahiplerdir. Buna mukabil mutasavvıflar ve Eş'arî'lerin bu hususta birbirleriyle mutabık oldukları anlaşılmaktadır. Onlar havâtırla birlikte bütün haricî ve dâhilî fiillerin Allah'ın yaratması sonucu oluştuğunda hemfikir olup insanın bu noktada mükellef olduğunu belirtmişlerdir. Bu da teklîf-i mâ lâ yutâk hükmünde olup Mu'tezilî düşünceye tamamen ters bir kabuldür. Mu'tezile'nin havâtıra yüklediği anlam onun kişide korku oluşturarak dolaylı yoldan bilgi edinmesine yardımcı olmasıdır. Bilgi edinen insan ise davranışlarına buna göre yön verir. Bu anlamda havâtırın genelgeçer bir bilgi kaynağı olarak görülmediğini, fakat davranışa sebep olması bakımından hareket ettirici neden olduğunu söyleyebiliriz. İnsanın kalbine gelen bu tarz düşünceler ilk aşamada sorumluluğa sebep olmasa da ortaya çıkardığı sonuç ve davranış kişiyi yükümlü kılar. Bu da havâtırın kontrol edilmesi ve kaynağının tespit edilmesi halinde kötü davranışların önceden önlenebileceği anlamına gelir. Havâtıra düşüncüyü harekete geçirmesi bakımından değer verenlerin ortak kabulü ise, onun varlığının dolaylı olarak mükellefiyete sebebiyet vermesidir.

Özet olarak havâtır kavramını objektif bir bilgi sebebi olarak incelemek, havâtır olgusunun Allah'tan kişiye ulaşan vahiyler mertebesinde onaylamak manasına gelir. Bu durumda da vahyin nübüvvetle bitmediği anlamına gelecektir. Bu da havâtırın, kelâm ilminin referansları arasına girmesini engeller. Havâtırını genel bir bilgi kaynağı olarak görmek, onun istismarına yol açabileceği gibi herkes için genel geçer kurallar koymak anlamına gelir. Bu bakımdan havâtır vb. düşüncelerin kelâm bilgi teorisine denetlenmesi gerekmektedir. Bunu sağlamak için Mu'tezile geleneğinde havâtırdan sonra nazar devreye girmekte ve gelen düşünceler üzerine bir akıl yürütme faaliyeti gerçekleştirilmektedir.

Kelâm geleneğinde havâtır bilgi değeri, davranışa etkisi ve zihnî fiiller içindeki yeri, düşünmeye sebebiyet vermesi ve akıllı kullanmaya yönlendirmesi bakımından üzerinde hassasiyetle durulan bir husustur. Gazzâlî sonrasında Eş'arî gelenekte daha ziyade sufilerde kabul görülen zihne gelen olumlu ve olumsuz düşünceler ayrımı üzerinden mesele incelenirken Mu'tezile'de davranışın doğru bir yapı içinde meydana getirilmesini sağlayan ve faili, fiilin

olumsuz yönü hakkında önceden uyarın ve ona ahlâkî bir bilinç kazandıran vicdan benzeri bir yapı olarak da görülmektedir.

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


- Abdülcebbar, Kâdî. *el-Mecmû' fi'l-Muhît bi'î-teklîf*, ed. J. J. Houben. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1986.
- Abdülcebbar, Kâdî. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. 14 Cilt. Kahire: ed-Dâru'l-Mısıriyye, 1963.
- Abdülcebbar, Kâdî. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. thk. Hadr Muhammed Nebha. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2012.
- Abdülcebbar, Kâdî. *Muhît bi'î-Teklîf*. thk. Ömer es-Seyyid Azmi. 3 Cilt. Kahire: eş-Şerikettü'l-Mısıriyye, (ty).
- Abdülcebbar, Kâdî. *Şerhü'l-Usûli'l-hamse"Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Ak, Ahmet. "Mâtürîdî Âlimlere Göre İlhamın Bilgi Kaynağı Olması Sorunu". *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2014/5), 129-146.
- Angın, Yasemin-Kızılgeçit, Muhammed. "Obsesif Kompulsif Bozukluğun Dinî Kavramlarla İlişkisi ve Manevî/ Dinî Temelli Tedavi Yaklaşımları: Teorik Bir Bakış". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi* (2020/1), 331-351.
- Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, İstanbul: Alfa Yayınları, 2001.
- Aslan, Abdülğaffar. "Kelâmcıların Dilinde Havâtır Kavramının Kullanımı ve Bilgi Değeri". *SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2006), 29-56.
- Aytepe, Mahsum. *İlâhî Yardım ve Özgürlük Diyalektiği (Mu'tezile'de Lütuf Teorisi)*, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- Aytepe, Mahsum. *Kâdî Abdülcebbar'da Lütuf Teorisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Bağdâdî, Abdülkâhîr. *el-Fark beyne'l-Fırak*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Bağdâdî, Abdülkâhîr. *Usûlü'd-dîn*, Beyrut: Dârül-Afâki Cedîde, 1981.
- Câhız, Ebû Osman el-Leysî. *Kitâbu'l-Hayevân*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. 7 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1947.
- Câhız, Ebû Osman el-Leysî. *Kitâbu'l-Hayevân*, thk. Abdüsselâm Hârûn. 2 Cilt. Kahire: Cem'iyetü'r-ri'âyeti'l-mütekâmile, 2004.
- Câhız, Ebû Osman el-Leysî. "Hüceci'n-nübüvve", *Resâ'ilü'l-Câhız* içinde, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1991, III/221-228.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, İstanbul: Anka Yayınları, 2005.
- Cengiz, Yunus. *Doğa ve Öznellik: Câhız'ın Ahlak Düşüncesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

- Cengiz, Yunus. “Câhız’ın Düşüncesinde Vicdanın Gerçekleşim Seyri ve Denetlenmesi”, *İslam Düşüncesinde Vicdan Kavramı*, Ankara: İlem Kitaplığı, 2018, 107-138.
- Cüveynî, İmâmu’l-Harameyn. *el-İrşâd ilâ Kavâti’l-edille fî Usûli’l-İtikâd*. Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1950.
- Cüveynî, İmâmu’l-Harameyn. *eş-Şâmil fî Usûli’l-d-Dîn*. thk. Helmut Klopfer. Kahire: Dârü’l-Arab, 1989.
- Cüveynî, İmâmu’l-Harameyn. *Lüma el-Edille fî kavâ’idi akâidi Ehl-i Sünne ve’l-cemaâ*. thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmut. Beyrut: Âlemu’l-Kütüb, 1987.
- Çağrıncı, Mustafa. “Vesvese”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/70-73, İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Çelebi, İlyas. “Nazzâm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/466-469, İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Çelik, İsa. “Tasavvufî Düşüncede Havâtır”. *Din Bilimleri: Akademik Araştırma Dergisi* 2/ 1, 2002.
- Demir, Osman. “Vicdan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/100-12, İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Demir, Osman. *Kâdî Abdülcebâr’da İnsan Psikolojisi “Güdüler (devâi) ve İnsan Davranışı Üzerine Etkisi”*. Bursa: Emin Yayınları, 2013.
- Durusoy, Ali. *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*. İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 1993.
- Ebü Rîde, Muhammed Abdulhâdî. *Min Şuyûhi’l-Mu’tezile İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm ve Ârauhu’l-Kelâmiyyeti’l-Felsefiyye*, Kahire: Dâru’n-Nedîm, 1989.
- Ebu’l-Fazl İbn Manzur. “v-s-s”. *Lisânü’l-‘Arab*. Beyrut: Dâru’l-İhyâi’t-Türâs, l-Arabî, 1997.
- Eraslan, Yunus. “İlham Bağlamında Eş’arî Kelâm Okulunun Tasavvufla İlişkisi”. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2019/2), 671-709.
- Eraslan, Yunus. “Vahiy ve ilhâm Bağlamında Erken Dönem Hanefî-Matürîdî Kelâm Sisteminin Tasavvufla İlişkisi”. *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 17/2 (2019), 348-379.
- Eş’arî, Ebu’l-Hasan. *Kitâbu’l-Lum’a fî reddi alâ Ehli’z-zeyg ve’l-bida’*, Kahire: el-Hey’etü’l-Amme li-Şuuni’l-Metabîi el-Emiriyye, 1975.
- Eş’arî, Ebu’l-Hasan. *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve İhtilâfû’l-Musallîn*, çev. Ömer Aydın-Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Fârâbî. *Fârâbî’nin İki Eseri: Fusûlü’l-Medenî-Tenbihâlâ Sebîli’s-Sa’âde*. çev. Hanifi Özcan. İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 2005.
- Gazzâlî, Ebû Hamîd. *el-Münkız mine’-d-dalâl*. çev. Hilmi Güngör. İstanbul: MEB Yayınları, 1990.
- Gazzâlî, Ebû Hamîd. *İhyâu Ulûmi’d-dîn*. çev. Ahmet Serdaroğlu. 4 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1975.
- Hâris el-Muhâsibî. *er-Ri’âye li-hukûkillah ve’l-kıyâm bihâ*. thk. Abdülkâdir Ahmed Ata. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1970.
- Hayyât, Ebu’l-Hüseyin. *Kitâbu’l-İntisâr*. thk. Albert Nasri Nader. Beyrut: Matbaatu’l Katolokiyye, 1957.
- Hökekleli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- İbn Fûrek. *Mücerred Makâlâtü’s-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş’arî*. thk. Daniel Gımar. Beyrut: Dâru’l-Maşrik, 1987.
- İbn Haldun. *Şifâu’s-Sâil (Tasavvufun Mahiyeti)*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1977.
- İbn Metteveyh. *el-Mecmû’fi’l-Muhîti-bi’t-Teklif*. thk. Jan Peters. 3 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Meşrik, 1986.
- İbn Rüşd. *Felsefe ve Din İlişkileri (Faslu’l-Makal; el-Keşf an Minhâci’l-edille)*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1985.
- İbnü’l-Esir. “Htr”. *en-Nihâye fî garîbi’l-hadis ve’l-eser*, thk. Mahmûd Muhammed Tanahî. 5 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi’l-Kütübî’l-Arabiyye, 1963.

- Kâşânî, Abdürrezzak. *Tasavvuf Sözlüğü Letâifu 'l-a 'lâm fi işarâti ehli'l-ilhâm*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Fethi Kerim Kazanç, “Klasik Kelâmî Tartışmaların Doğuşu ve Gelişimine Etki Eden Faktörler”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* Cilt: 24, Sayı: 24-25 (2007), 179-227.
- Kindî, Yakub b. İshak. *Felsefî Risâleler*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 1994.
- Koloğlu, Orhan Ş. *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsim Abdülkerim. *er-Risâletü 'l-kuşeyriyye*, Beyrut: Dâru'l-Hayr, 1993.
- Maturîdî, Ebû Mansur. *Kitâbü 'l-Tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- Mâturîdî, Ebû Mansur. *Tevlâtü 'l-Kur 'ân Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu. 18 Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Memiş, Murat. *Mu 'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi*. Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011.
- Murtazâ, Şerîf. *Zahîre fi İlmi 'l-Kelâm*, Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1990.
- Nesefî, Ebû Muîn. *Tabsiratu 'l-edille*. thk. Hüseyin Atay. 2 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2003.
- Öz, Mustafa. “Deysâniyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/270-272. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Platon. *Devlet*. çev. Selahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1958.
- İsfehânî, Râgîb. “Vesvese”. *el-Müfredâtü fi garîbi 'l-Kur 'ân*. 2 Cilt. b.y.: Mektebetü Nizari Mustafa el-Bazi, t.y.
- Râzî, Fahrreddîn. *el-Metâlibü 'l-âliye*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1987.
- Seccâdî, Seyyid Cafer. *Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü*. çev. Hakkı Uygur. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Sunar, Cavit. *Tasavvuf Felsefesi*. Ankara: AÜİF Yayınları, 1974.
- Sülemî, Ebî Abdurrahman. *Tabakâtu's-Sûfiyye*. thk. Nureddin Şeribe. Beyrut: Mektebetü'l-Hancı, 1969.
- Şehristânî, Abdülkerim. *Nihayetü 'l-İkdâm fi İlmi 'l-Kelâm*. thk. Alfred Guillaume. London: Oxford University Press, 1934.
- Şehristânî. *el-Milel ve 'n-Nihal*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Tirmizî, Ebû İsâ es- Sülemî. *Süneni 'l-tirmizî: Câmiu's-sahîh*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994.
- Topaloğlu, Bekir-Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Tûsî, Ebû Nasr Serrâc. *el-Lüma "İslâm Tasavvufu"*. çev. H. Kâmil Yılmaz. İstanbul: Altınoluk Yayınları, 1996.
- Tümer, Günay. “Brahmanizm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/329-333, İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Türker, Ömer. *İbni Sinâ'da Metafizik Bilginin İmkâm Sorunu*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Uludağ, Süleyman. “Havâtır”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/526. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Wensinck, Arent Jean el. *Mu 'cemu 'l-Mufehres li-elfâzi 'l-hadisi 'n-Nebevî*. 7 Cilt. Leiden: E.J. Brill, 1936-1969.
- Wolfson, H. Austryn. *Kelâm Felsefeleri*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Havâtır”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/523-526. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “İlham”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/98-100. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Ruh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/187-192. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Eski Anadolu Türkçesi Tıp Metinlerinin Telif Sebepleri

Copyright Reasons of Ancient Anatolian Turkish Medical Texts

Nuray Demir Öztürk¹ 



ÖZ

Türk dilinin tarihi seyri içinde yazılmış eserlerin konuları, müellif ve mütercimleri, ne zaman kaleme alındıkları, Türk dilinin hangi dönemine ait oldukları kadar kaleme alınış sebepleri de eserleri değerlendirmek bakımından önemlidir. Genellikle eserlerin mukaddimelerinde yer alan sebab-i telif kısımları bize eserlerin neden yazıldığıyla ilgili bilgiler verir. Bu kısımlarda müellif veya mütercimler kendileri ve eser hakkında bilgi verirken onları eser yazmaya teşvik eden unsurlardan da bahsedebilirler. Eserlerin sebep-i telif kısımlarından edinilecek bilgiler doğrultusunda eserlerin ortaya çıkmasında etkili olan unsur/unsurlar öğrenilebilir. Bu unsurlar hakkında bilgi edinmek aynı zamanda müellif ve mütercimin yaşadığı toplum ve o toplumun dini, sosyal, kültürel ve bilimsel durumu hakkında da aydınlatıcı olabilmektedir. Müellif ya da mütercimlerin eserlerini meydana getirmelerinde birçok sebep etkili olmuş olabilir. Bu sebepler topluma faydalı olmayı istemek, dünyada adının anılmasını sağlayacak bir eser bırakmak gibi şahsi olabileceği gibi, bir hâminin isteği ve yönlendirmesiyle eser yazmak, bir devlet büyüğüne eseri sunmak gibi dış etkenlerden de kaynaklanabilir. Çalışmamızda, Türk edebiyatında sebab-i telifi olan türlerden kısaca söz edilecek ardından Eski Anadolu Türkçesinde yazılmış tıp metinlerinin sebab-i telifleri konularına göre ayrılarak ele alınacak, eserlerin ne gibi sebeplerle meydana getirildiği tespit edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Sebeb-i telif, Eski Anadolu Türkçesi, tıp metinleri, müellif, mütercim

ABSTRACT

The subjects, authors, and translators of the works written in the historical course of the Turkish language, when they were written, the period of the Turkish language as well as the reasons for their writing are important to evaluate these works. The reasons for copyright are usually included in the introductions of the works and tell us why the works were written. In these parts, the authors or translators cite factors encouraging them to write while giving information about themselves and the work. In line with the information to be obtained from the copyrighted parts of the works, we can know the elements needful in the emergence of these works. Obtaining information about these elements can help us understand the society in which the author and translator live and the religious, social, cultural and scientific aspects of that society. Many reasons may have been involved in

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Nuray Demir Öztürk (Dr.),

Şehit İlhan Varank Fen Lisesi, İstanbul, Türkiye

E-posta: demirinurayozturk@gmail.com

ORCID: 0000-0003-4751-9056

Başvuru/Submitted: 15.09.2021

Revizyon Talebi/Revision Requested:

26.09.2021

Son Revizyon/Last Revision Received:

01.10.2021

Kabul/Accepted: 08.10.2021

Online Yayın/Published Online: 22.11.2021

Atfif/Citation: Demir Öztürk, Nuray. Eski Anadolu

Türkçesi Tıp Metinlerinin Telif Sebepleri. *İslam*

Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review 12/1,

(Mart 2022): 217-233.

<https://doi.org/10.26650/iuitd.2021.995692>



creating the works of authors or translators. These reasons can be personal, such as wanting to be useful to the society and leaving a work that will make his name known in the world, or external, such as writing a work with the request and direction of a patron or presenting the work to a statesman. In our study, the types of copyright in Turkish literature will be briefly mentioned, then the medical texts written in Old Anatolian Turkish will be discussed by separating them according to their subjects, and the reasons for the creation of the works will be determined.

Keywords: Reason for copyright, Old Anatolian Turkish, medical texts, author, translator

EXTENDED ABSTRACT

Many works have been written in the historical course of the Turkish language. It is very important to know those who wrote these works and why and when they were written (language features). The reasons for copyright, which are usually in the introductions of the works, give us information about why the work was written. In these parts, the authors or translators often talk about the factors encouraging them to write while giving information about themselves and their works. Added to the information obtained from the copyright, the source of motivation effective in the emergence of the work will be known. Learning this will reveal the factors that are effective in the cultural and scientific development of a nation. Many reasons may have been effective in the author's or translators' desire to produce a work. Some of the reasons could be desiring to be useful, leaving a work for fame, criticizing what was written before him, writing a work under divine inspiration, thinking of translating the book, writing a work at the request and direction of a patron, and wanting to present his work to a statesman. Apart from these reasons, there are also works that do not mention the reason for copyright and those that give the reason for copyright through other researches. In this article, we will briefly mention the types of copyright in Turkish literature, namely masnavi, dibace of the composed divans, munseats, shehregizs, and Ottoman chronicles, discuss the reasons for the copyrights of medical texts written in Old Anatolian Turkish by separating them according to their subjects, and subsequently detect the reasons for the creation of the works delivered.

We examined the reasons for copyright in the books named *Tuhfe-i Mübarizi* and *Hulasa* written by Hekim Bereket, *Edviye-i Müfredde* by İshak bin Murad, the works of Muhammed bin Mahmûd-ı Şîrvânî named *İlyâsiyye*, *Mürşid*, *Kemaliyye* and *Sultaniye*, the works of Hacı Pasha called *Müntahab-ı Şifâ* and *Teshil*, *Translation of Kâmilü's-Sinâ'a* whose translator is unknown, Abdü'l-vehhâb Bin Yûsuf İbn Ahmed El-Mârdanî's *Kitâbu'l-Müntehab fi'l-Tıbb*, Ibn Sharif's *Yâdigar*, Mü'min ibn Mukbil Sinobî's *Miftâhu'n-Nûr ve Hazâinü's-Sürûr*, İbn Baytar's *Müfredât*, Ahmedî's *Tervihü'l-Ervâh*, Ahmed-i Dâî's *Terceme-i Tıbb-ı Nebevî* and Tutmacı's *Tabiatname*. The motivational factors that are effective in the copyrighting of the works were found in the other sixteen works mentioned except one. In addition, the author felt the need to explain these motivational sources in order to reveal the value and power of his own work. The most common reasons for authors or translators who wrote works in the Old Anatolian Turkish period to write their own works were the encouragement of a statesman or to have an

important work translated into Turkish. Another reason is to lead the society with their writings, and to help people in places with no physician. In summary, they seek to be seen and be useful, and prompted by a patron, the authors or translators desire to present their works written or translated. It has been seen and understood that patronage is an important issue in copyrighting works. This is because only four of the medical works examined do not include the name of a statesman, sultan or brain, while the others contain the name of a statesman mentioned as an incentive or a gift. This tells us how resourceful statesmen, gentlemen, and sultans were in the creation of medical works in the Anatolian field, how high the value given to science was, and how much the physicians and authors were supported by the executive heads. People such as Aydınoğlu Umur Bey, Mübarizü'd-devle and'd-din were influential in writing and translating many works. Looking at the works presented to II. Murad and one of his viziers, Umur Bey, we see the role played by the sultan and the statesmen in protecting and patronizing scholars. In fact, we see how important the works written in the field of medicine, and those written on religion, politics, and literary subjects, are in the acceleration of scientific activities of the Turks living in Anatolia and the advancement of their cultural and linguistic activities. This helped to illuminate many dark points. Further studies and examination of texts will help to better understood how medicine developed in Anatolia and the actors of this development.

Giriş

İslâmî kültür dairesinde kaleme alınmış herhangi bir eser incelenirken esere çeşitli sorular yöneltilir. Bunlar eserin kim tarafından yazıldığı ya da tercüme edildiği, yazılış tarihi ve yeri, kaynakları, manzum mu yoksa mensur mu olduğu, hangi saiklerle yazıldığı ve eseri telif ve tercüme edenin özellikleridir; bu gibi soruların cevaplandırılması ise eserin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlar. Bu katkının önemli bir parçasını eserin neden yazıldığı ile ilgili soruların cevaplandırıldığı kısım olan sebep-i telif oluşturur. Sebeb-i telif, bir eserin meydana getiriliş gerekçesini ifade etmede kullanılan bir terimdir. Kelimelere ayrı ayrı bakıldığında ise *telif* “eser yazma”¹ *sebeb* “bir şeyin yapılmasını gerektiren şey”² anlamına gelir.

Eserlerin telif sebeplerini yazmak genel olarak müellif ve mütercimlerin benimsediği bir husustur.³ Türk edebiyatında sebep-i telif denilince ise akla ilk olarak mesnevîler gelmektedir. Bunun sebebi, mesnevîlerde sebep-i telifin hiç ihmal edilmemesi ve mesnevîlerin giriş kısımlarının besmele, tevhid, münacat, naat, miraciyye, mucizat, dört halifeye övgü, padişaha ve devlet büyüğüne övgü ve sebep-i teliften oluşmasıdır.⁴ Şairler mesnevîlerinde telif sebeplerini açıklarken ilmî ve edebî bir üslup benimseyerek bu kısımlarda neden, niçin ve nasılların cevaplarını verirler.⁵ Ancak sadece mesnevîlerde değil, başka konularda yazılmış manzum veya mensur eserlerde de sebep-i telif meselesi karşımıza çıkmaktadır. Örnek vermek gerekirse, müretteb divanlarda şairler çeşitli manzumeleri bir araya getirme gerekçelerini dîbâcelerinde menfaat sağlamak, menfaat ümidi olmayıp yakın çevrenin teşviki gibi nedenlere dayandırdıklarını anlatmışlardır. Yine tezkirelerin mukaddimelerinde yazarlar hangi gerekçeyle eserlerini kaleme aldıklarını ifade etmişlerdir. Türk edebiyatına mahsus türlerden şehrengizlerde de sebep-i telif bulunmakta, hatta bazılarında, konuya doğrudan telif sebebinin açıklanmasıyla girilmektedir.⁶ Edebiyat tarihimizin önemli kaynaklarından münşeatlarda da sebep-i teliflere rastlanır.⁷ Osmanlı kronikleri de besmele, hamdele, salvele, dönemin hükümdarına övgü ve dua ile başlar. Sonra sırasıyla müellif veya mütercim kendini tanıtır, eserinin ismini söyler ve eserini telif etme sebebini açıklar.⁸

- 1 İlhan Ayverdi, *Asırlar Boyu Tarihî Seyri İçinde: Misalli Büyük Türkçe Sözlük (O-Z)*, (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2006), 3/3099.
- 2 Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük (O-Z)*, 3/2699-2670.
- 3 Mehmet Akkuş, “İmam Birgivi’nin Eserlerini Telif Sebebi”, *Balıkesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgivi*, (Balıkesir 2009), III/350.
- 4 Rifat Kütük-Lokman Turan, “Mesnevîlerin sebep-i telif ve hâtıme bölümlerini Türk edebiyatı tarihi kaynağı olarak okumak”, *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları VI, Mesnevî: Hikâyenin Şiiri*, Haz: Hatice Aynur, (İstanbul: Turkuaz Yay., 2011), 224.
- 5 Gönül Ayan, “Anadolu Sahasında Yazılan Bazı ‘Yusuf u Züleyha’ Mesnevîlerinde Sebeb-i Telifler”, *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 4/3 (Spring 2009), 229.
- 6 H. İbrahim Haksever, “Münşeat Mecmualarında ‘Sebeb-i Telif’”, *Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Dergisi*, 3 (1999), 55-56.
- 7 Haksever, “Münşeat Mecmualarında ‘Sebeb-i Telif’”, 64.
- 8 Abdülkadir Özcan, “Osmanlı Kroniklerinde ‘Sebeb-i Telif’ler Üzerine”. *Tarih Dergisi-Turkish Journal of History*, 71 (2020), 146.

Esasen sebab-i telif ve hâtime bölümleri İslam medeniyetinin kitap tertibi içinde gelenekselleştirdiği bölümlerdendir. Bu bakımdan manzum ya da mensur olsun bu medeniyet dairesi içinde neşet eden hemen her eserde sebab-i telif ve hâtime bölümlerinin görülebileceğini rahatlıkla söyleyebiliriz.⁹ Meseleye farklı bir açıdan bakıldığında ise, müellif veya mütercim geleneğin baskısına karşı kendini övmek ve rakiplerinden farklı olduğu yönlerini ortaya koymak amacıyla sebab-i telif kısmını kullanır. Bu kısımdan yararlanırken de bazı kurmaca anlatılara başvurur.¹⁰ Örneğin, müellif/mütercim eserinin yazımında Allah'tan yahut bir şeyhten manevî bir işaret aldığını söyler böylece eserin değeri manevî işaretin yönü doğrultusunda değer kazanır. Ayrıca müellif veya mütercimler eserlerini bir devlet büyüğünün, beyin yahut padişahın arzusu üzerine kaleme alır ya da eserlerini doğrudan onlara ithaf eder. Bu da müellif veya mütercimin eserinin değerini artırmayı amaçladığını gösterir.

Edebî metinlerin sebab-i telif kısımları bir eserin edebiyat tarihi içinde konumlandırılmasında ve değerinin anlaşılmasında yardımcı olurken tıp metinleri ve dolayısıyla bilimsel metinlerin sebab-i teliflerinin incelenmesi bu metinlerin bilim tarihi açısından değerlendirilmesinde katkı sağlayacaktır. Anadolu sahasında üretilen tıp metinlerinin kim ya da kimler için yazıldığı, yazılırken hangi etmenlerin rol oynadığı, bir müellifi ya da mütercimi eser telif etmeye yönelten sebeplerin neler olduğunu bilmek Anadolu sahasında bilimin nasıl geliştiğini anlamada yol gösterici olacak ve ayrıca bilim dilinin Türkçeleştirilmesinde etkili olan kişilerle olayları anlamada kolaylık sağlayacaktır.

Bu makalede sebab-i teliflerinden söz edeceğimiz metinler Eski Anadolu Türkçesi döneminde (XIII-XV. yüzyıllar) tıp konusunda kaleme alınmış manzum ve mensur eserlerdir. Bu zamana kadar yapılan çalışmalarda bahsi geçen metinler neşredilmiş ya da farklı konularda ele alınmışlardır ancak söz konusu döneme ait tıp metinlerinin sebab-i telifleriyle ilgili müstakil bir çalışma yapılmamıştır. Eski Anadolu Türkçesi döneminde çeşitli konularda kaleme alınmış pek çok eser bulunmaktadır ancak çalışmanın konusunu tıp metinleri oluşturduğundan aşağıda ismi zikredilen eserlerle araştırmaya sınır çizilmiştir. Hekim Bereket'in yazmış olduğu *Tuhfe-i Mübârizi*¹¹ ve *Hulâsa*¹² isimli kitapları, İshak bin Murad'ın *Edviye-i Müfredi*'si¹³, Muhammed

9 Kütük-Turan, "Mesnevîlerin sebab-i telif ve hâtime bölümlerini Türk edebiyatı tarihi kaynağı olarak okumak", 225.

10 Tuba Işınsoy Durmuş, "'Mısır-ı Hünerde Kendüyi Satmak Gerek Kişi': Tezkire Önsözleri, Divan Dibaceleri ve Sebeb-i Teliflerde Sanatçı Kendisini Nasıl 'Satar'?", *Bilig*, 57 (Bahar 2011), 72.

11 Binnur Erdağı Doğuer, *Hekim Bereket Tuhfe-i Mübârizi Metin-Sözlük*, (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2013).

12 Binnur Erdağı Doğuer, *Hekim Bereket Hulâsa Metin-Sözlük*, (Ankara: Ürün Yayınları, 2013).

13 Mustafa Canpolat – Zafer Önler, *İshâk Bin Murâd Edviye-i Müfredi*, (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2016)

bin Mahmûd-ı Şîrvânî'nin *İlyâsiyye*¹⁴, *Mürşid*¹⁵, *Kemâliyye*¹⁶ ve *Sultânîyye*¹⁷ isimli eserleri, Hacı Paşa'nın *Müntahab-ı Şifâ*¹⁸ ve *Teshîl*¹⁹ isimli eserleri, mütercimi bilinmeyen *Kâmilü's-Sinâ'a Tercümesi*²⁰, Abdü'l-vehhâb bin Yûsuf bin Ahmed el-Mârdânî'nin *Kitâbu'l-Müntehab fi't-Tıbb*²¹, İbn Baytar'ın *Müfredât*²², İbn Şerîf'in *Yâdigâr*²³, Mü'min ibn Mukbil Sinobî'nin *Miftâhu'n-Nûr ve Hazâinü's-Sürûr*²⁴ adlı eseri, Ahmedî'nin *Tervihü'l-Ervâh*²⁵, Ahmed-i Dâî'nin *Terceme-i Tıbb-ı Nebevî*²⁶, Tutmacı'nın *Tabî'atnâme*²⁷ sebebi-i telif kısımları incelenmiş ve mütercim yahut müelliflerin eser yazma sebepleri aşağıda sıralanmıştır:²⁸

1. Bir Devlet Adamının ya da Büyüğün Yönlendirmesiyle

Anadolu sahasında telif veya tercüme edilen ilk tıp eserlerinde bir hâminin varlığı önemlidir. Bu kişi bir devlet adamı, bey ya da padişah olabilir. Mukaddimelerde *bi-resm*, *bi-işareti*²⁹ gibi ifadeler ise eserin bir hâmi için yazıldığını gösterir.

Anadolu'da yazılmış ilk tıp kitabı olarak kabul edilen ve yazılış tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte XIII. yüzyılın başı veya XIV. yüzyıla ait olduğu düşünülen *Tuhfe-i*

- 14 Nuray Demir Öztürk, "Muhammed Bin Mahmûd-ı Şîrvânî'nin 'İlyâsiyye' İsimli Tıp Eserinin İncelenmesi". *İlk Dönem Türkçe İslâmî Eserler Özel Sayısı II*, (Ankara: Yeni Türkiye Stratejik Araştırma Merkezi, Mart-Nisan 2019), 598-625.
- 15 Ali Haydar Bayat- Necdet Okumuş, *Muhammed bin Mahmûd-ı Şîrvânî Mürşid [Göz Hastalıkları]*, (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2004).
- 16 Muhammet Yelten, *Şîrvanlı Mahmud Kemâliyye (Giriş-İnceleme-Cümle Bilgisi-Metin-Sözlük)*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1993).
- 17 Ferhat Kurban, *Şîrvanlı Mahmud Sultânîyye (Giriş-Metin-Sözlük)*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi, 1990).
- 18 Zafer Önler, *Celâlüddin Hızır (Hacı Paşa) Müntahab-ı Şifâ I Giriş-Metin*, (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları, 1990).
- 19 Onur Yıldırım, *Et-Teshîl Fi't-Tıbb (Kitâb-ı Teshîl-i-Mevlanâ Şemseddin) (İnceleme-Metin-Dizin)*, (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi, 2010).
- 20 Anıl Çelik, *Terceme-i Kâmilü's-Sinâ'a (Giriş-İnceleme-Metin-Dizin)*, (Bursa: Uludağ Üniversitesi Türk Dili Bilim Dalı. Yüksek Lisans Tezi, 2014).
- 21 Ali Haydar Bayat, *Abdülvehhâb bin Yûsuf ibn-i Ahmed el-Mârdânî Kitâbu'l-Müntehab fi't-Tıbb (823/1420) İnceleme-Metin-Dizin-Sadeleştirme-Tıpkıbasım*, (İstanbul: Merkezefendi Geleneksel Tıp Derneği, 2005).
- 22 Yasemin Yıldız, *Tercüme-i Müfredât-ı İbn-i Baytâr (Giriş-İnceleme-Metin Dizin)*, (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi, 2016).
- 23 Orhan Sakin vd., *Tabîb İbn-i Şerîf Yâdigâr 15. Yüzyıl Türkçe Tıp Kitabı Yâdigâr-ı İbn-i Şerîf*, (İstanbul: Geleneksel Tıp Derneği, 2017).
- 24 Mehmet Ünal Şahin, *Mü'min bin Mukbil Miftâhü'n-nûr ve Hazâinü's-Sürûr (Dil Özellikleri- Metin-Söz Dizini)*, (Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Doktora Tezi, 1994).
- 25 Osman Özer, *Tervihü'l-Ervâh I/A Giriş-İnceleme-Metin*, (Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995).
- 26 Önder Çağırın, *Ahmed-i Dâî Tıbb-ı Nebevî İmla-Fonetik-Morfoloji-Karşılaştırmalı Metin-İndeks ve Sözlük*, (Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili Eğitimi Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 1992).
- 27 Yakup Karasoy, *Tutmacı Eski Oğuz Türkçesiyle Yazılmış Bir Tıp Kitabı Tabiatnâme*, (Konya: Palet Yayınları, 2009).
- 28 Telif sebeplerinin başklandırılmasında bu makaleden yararlanılmıştır. Bkz. Şeyma Büyükkavas Kuran "Mesneviden Romana Uzanan Sebebi-i Telif Yolu Üst Kurmacaya mı Çıkar?", *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, Volume 1/32 (Fall 2006)*, 174.
- 29 Adam Gacek, *Arapça Elyazmaları İçin Rehber*, çev: Ali Benli-M. Cüneyt Kaya, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 120.

*Mübârizî*³⁰ Hekim Bereket tarafından kaleme alınmıştır.³¹ Hekim Bereket, eserinin mukaddime kısmında İbni Sinâ'nın *el-Kânûn* adlı kitabından bazı bölümleri seçerek düzenlediğini buna *el-Kânûn*'un ikinci cildinde bulunan otlar ve tedavilerle ilgili kısımları da alarak kaide ve fasıllara daire eklediğini ve daha önce hiç kimsenin yapmadığı şekilde bu kitabı oluşturduğunu anlatmıştır.³² Hekim Bereket, mukaddime kısmında kitabını telif etme sebebinden şu şekilde söz etmiştir, *Lübâbü'n-Nühâb* adını verdiği ve Arapça kaleme aldığı eserini hakkında olumlu sözler işittiği Hudavendigar Melikü'l-ümera Mübarizü'd-devle ve 'd-din'e sunmuştur,³³ tam olarak kim olduğu tespit edilememiş olan Mübarizü'd-devle ve 'd-din de "tıp sınaatından bir kitâb gerekidi ki anun mütalaasından bize bir fayide olayıdı"³⁴ demiş ve Hekim Bereket'in yazmış olduğu kitabı övmüştür. Ardından yine Mübarizü'd-devle ve 'd-din "Bu kitâbı Türkîye döndüreler şöyle kim ol dâyireler kamusu anda bile yazıla, yavlak hoş ola."³⁵ ifadelerini kullanmış ve Hekim Bereket'ten açıkça kitabını Türkçeye çevirmesini istemiştir. Bu sözler üzerine Hekim Bereket "Kendözüme vâcib gördüm ki ol ulunun işâretin yerine getürdüm."³⁶ diyerek *Lübâbü'n-Nühâb* adını verdiği Arapça kitabını Mübarizü'd-devle ve 'd-din'in emriyle ilk olarak Farsçaya ardından Türkçeye tercüme etmiştir. Ayrıca eserini, ulu kişi diyerek övdüğü Mübarizü'd-devle ve 'd-din'e hediye anlamına gelecek şekilde isimlendirmiş ve böylece eserini meydana getirmiştir.

Muhammed bin Mahmûd-ı Şîrvânî tarafından yazılan *İlyâsiyye* (muhtemel yazım tarihi 1403-1414) insan için faydalı olan taşlar, bitkiler ve hayvanlar hakkındaki muhtasar bilgilerden meydana gelmiştir. Eserden ilk olarak bahseden *Keşfu'z-Zunûn*'undaki³⁷ "Tıbbâ dâir Muhammed bin Mahmûd eş-Şîrvânî'nin *İlyâsiyye*'si. Muhtasar olup, Sultan İlyâs bin Muhammed bin Orhan

- 30 Ali Haydar Bayat, *Tuhfe-i Mübârizî*'yi Anadolu'da yazılmış ilk Türkçe tıp kitabı olarak kabul eder. Ali Haydar Bayat, *Tıp Tarihi*, (İstanbul: Merkezefendi Geleneksel Tıp Derneği, 2016), 274.
- 31 Mikail Bayram, Anadolu'da yazıldığı bilinen ilk Türkçe telif eser olduğunu ifade eder. Mikail Bayram, "Anadolu'da Te'lif Edilen İlk Türkçe Eser Meselesi", *V. Milli Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Semineri Bildirileri*, (Konya: Selçuk Üniversitesi, 1996), 903.
- 32 Hekim Bereket, *Tuhfe-i Mübârizî*, Konya Koyunoğlu Müzesi Kütüphanesi 12049, 1b-2a; Doğuer, *Hekim Bereket Tuhfe-i Mübârizî*, 21-22.
- 33 Şehabeddin Tekindağ, eserin ilk sayfasındaki bilgiden hareketle Amasya Emiri Halifet Alp Gazi'ye yazıldığını savunur. Şehabeddin Tekindağ, "İzzet Koyunoğlu Kütüphanesinde Bulunan Türkçe Yazmalar Üzerinde Çalışmalar I.", *Türkiyat Mecmuası*, XVI (İstanbul: 1971), 134; Mahmut Mesud Koman, eserin başındaki hat ile içindeki hattın uyuşmamasından dolayı ve Mübarizüddin unvanın diğer Anadolu emirlerine de verildiğini söyleyerek kendisine birçok telif ve tercüme eser yazılan Aydınoğlu Mübarizüddin Mehmed Bey olduğunu iddia eder. Mahmud Mes'ud Koman, "Tuhfe-i Mübârizî", *Tıp Fakültesi Mecmuası*, 18/3 (İstanbul 1955), 701; Ali Haydar Bayat, Anadolu Türk beyliklerinden Aydınoğlu Mehmet beye sunulduğu zannedilmiştir dedikten sonra Alâeddin Keykübât'ın Amasya valisi Mübarizüddin Halifet Gâzî için tercüme edildiğini belirtmiştir. Bayat, *Tıp Tarihi*, 274.
- 34 Hekim Bereket, *Tuhfe-i Mübârizî*, Konya Koyunoğlu Müzesi Kütüphanesi 12049, 2a; Doğuer, *Hekim Bereket Tuhfe-i Mübârizî*, 21-22.
- 35 Hekim Bereket, *Tuhfe-i Mübârizî*, Konya Koyunoğlu Müzesi Kütüphanesi 12049, 2a; Doğuer, *Hekim Bereket Tuhfe-i Mübârizî*, 21-22.
- 36 Hekim Bereket, *Tuhfe-i Mübârizî*, Konya Koyunoğlu Müzesi Kütüphanesi 12049, 2b; Doğuer, *Hekim Bereket Tuhfe-i Mübârizî*, 21-22.
- 37 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, Arapçadan Tercüme: Rüştü Balcı, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2007, 1/175.

adına [Arapça] te'lif etmiş, sonra onun emriyle [Türkçe'ye] tercüme etmiştir. Bir mukaddime ve on bâb üzere tertip edilmiş olup, ifadesi kötü sözleri rakıktır.” ifadesini kaydeden Paul Wittek'tir.³⁸ Ancak eserin orijinalinde Arapça yazıldığına dair bir bilgi bulunmamaktadır. Eserin telif edilme sebebinden şu şekilde bahsedilmiştir:

“Bu kitâbı câhil âmiye vermeyeler ki âdemîleri helâk etmeye öndünki sultânlar bu kitâbı hazînede saklarlardı ve hâsekilerün hîleyle nüshasın aldılar ana degin bu zaîfun eline düşdi be-resm-i tuhfe-i mahdûmul-umerâ melceu'l-ulemâ ahmedu'l-halâyık mübârizu'l-âfâk vücûdı ilyâs beg bin mahmûd beg zâdehü ve azzama kılur hazretlerine türki dilince yazıldı.”³⁹

Şîrvânî bu kısımda, eserin cahil halkın birbirine zarar vereceği endişesiyle önceki sultanlar tarafından hazinede saklandığını ancak hasekilerin hîleyle bir nüshasını aldıklarını ifade etmiştir. Sebeb-i telif kısmında geçen *bi-resm-i tuhfe* ifadesinden anlaşılan odur ki eserini İlyas Bey'in emriyle Türkçeye tercüme edip ona hediye olarak sunmuştur.

Muhammed bin Mahmûd-ı Şîrvânî'nin⁴⁰ yazmış olduğu bir diğer eser olan *Kemâliyye*'nin⁴¹ telif sebebi de ilgi çekicidir. Müellif mukaddime kısmında bundan şu şekilde söz etmiştir:

“Bursa'da türbedâr Şeyh Kemâle'd-dîn hazratlarıyla mülâkat olındı. Münâsabat ile mübârek cisimlerine ârız olanlardan bazı marazlar zikr itdiler. Biz dahı bir iki ilâc zikr itdük. Hâtırda durmaz bir kâğıda yazılsun diyü işârat itdiler, yazduk. Muhabbatları şevkiyâla bunca devâlar, şifâlar, garâyıb letâyıf cem itdük, tâ ki mübârek mizâclarına âzîm menfaat hâsıl ola, bizi hayr duâdan anmağa sebeb ola.”⁴²

Şîrvânî, Şeyh Kemaleddin ile konuşurlarken Şeyh'in vücudunda bulunan bazı hastalıklardan söz ettiğini ifade etmiştir. Ardından o da birkaç ilaçtan bahsetmiş, Şeyh de bunlar akılda kalmaz diyerek Şîrvânî'den söylemiş olduklarını kitap haline getirmesini istemiştir. Şîrvânî, bu işaret doğrultusunda yazdığı kitabına Şeyh'in adını da vererek eserini meydana getirmiştir. Burada bir din adamının yönlendirmesiyle ki bu Şîrvânî'nin şeyhi de olabilir; bir tıp eserinin nasıl yazılabileceği görülmüştür.

Ziyaeddin Ebû Muhammed Abdullah bin Ahmed el-Endülüsî el-Mâlikî'nin *el-Câmi' li-müfredâtı'l-edviye ve'l-ağziye* adını verdiği bir tıp kitabı vardır. Tıp çevrelerince *Müfredât-ı İbn-i Baytâr* olarak bilinir. Eserin mukaddimesinde telif sebebi şu şekilde açıklanır:

“Sultânımız Umûr beg dâme tevfiuku ile'l-hayrât mâ dâme fi-bekaihî şöyle işâret olundu ki Müfredât-ı İbn-i Baytârı musannif tertibi üzerine türki dilince tercüme ola şol ki bizüm makdûrumuzdur taksîr kılmaduk bâkî özür kirâmü'n-nâs katında makbûldur”⁴³

Mütercimim açıkça belirtmiş olduğu üzere *Müfredât-ı İbn-i Baytâr* olarak bilinen eser Aydınoglu Umur Bey'in [ö. 1348] emriyle Türkçeye tercüme edilmiştir.

38 Paul Wittek, *Menteşe Beyliği: 13-15 inci Asırda Garbi Küçük Asya Tarihine Ait Tetkik*, çev: Orhan Şaik Gökyay, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1986). 115-116.

39 Öztürk, “Muhammed Bin Mahmûd-ı Şîrvânî'nin ‘İlyâsiyye’”, 600.

40 Ali Haydar Bayat, Mahmûd bin Muhammed el-Mev'ûd Bedr-i Dilşâd'ın Şîrvanlı Mahmud'la karıştırıldığını ve *Kemâliyye*'nin ona ait olmadığını belirtmiştir. Bkz. Bayat - Okumuş, *Muhammed bin Mahmûd-ı Şîrvânî Mürşid*, 12-13.

41 Yelten, *Şîrvanlı Mahmud Kemâliyye*, 12.

42 Yelten, *Şîrvanlı Mahmud Kemâliyye*, 117-118.

43 Yıldız, *Tercüme-i Müfredât-ı İbn-i Baytâr*, 87.

Terceme-i Tıbb-ı Nebevî Ahmed-i Dâî tarafından, Tifâşî'nin Arapça muhtasarı esas alınarak Türkçeye çevrilmiştir. Ancak Dâî tercümesinde mükerrer hadis rivayetlerini çıkarmış, kitabı düzenlemede bazı tasarrufları olmuştur. Eser, II. Murad'ın vezirlerinden Umur Bey'in emriyle hazırlanmış ve kendisine sunulmuştur.⁴⁴ Ahmed-i Dâî telif sebebini mukaddime kısmında şu şekilde açıklamıştır:

“bu kitâbun tercümesine ve te'lîfine ve tertîbine sebab-i bâ'îs olan Umur bin Temürtaş, iltimâs vechi birle işâret itdiler.”⁴⁵

2. Kendisinden Önce Yazılan Eserleri Beğenmeme

Kimi zaman da müellifler kendilerinden önce yazılmış olan kitapları değerlendirerek onlarda gördükleri yetersizliklere vurgu yapmışlar; kendi yazmış oldukları eserlerin üstün özelliklerini sıralamışlardır.

Abdülvehhâb bin Yûsuf ibn Ahmed el-Mârdânî tarafından yazılan *Kitâbu'l-Müntehab fi'l-Tıbb* bir Osmanlı sultanına, Çelebi Mehmed'e sunulmuş ilk tıp eseri olma özelliğine sahiptir.⁴⁶ Eserin mukaddime kısmında müellif telif sebebini şu şekilde açıklamıştır:

“tıbbun mu teber kitâbları vardur 'Arabîdür yâ Pârisîdür ve Türkî dilince bir müfid kitâb yokdur, tâ kim Müslümânlar andan haz ve fâyide alalar ve derdlerine dermân bulalar. Ma'ahazâ ki, Hallâku'l-berâya ve mu'tî'l-atâya bu za'yıf ve nahîf bî-çâreye bu şerîf 'ilmden nasîb olanı müyesser kılmış-idi. Pes diledüm kim tıbbun külliyyâtından ve cüz'iyâtından ve teşrîhlerün acâyiblerinden ve muâlecâtun garâyiblerinden ve mürekkebâtun mücerrebâtlarından ve müfredâtın müsta'melinden bu nefis hâşiyeleri üyürtleyem ve Türkî dilince terceme kılam.”⁴⁷

Bu kısımda Mârdânî, tıp için otorite sayılan kitapların ya Arapça ya da Farsça olduklarını söylemiş ve Türkçede halkın kullanabileceği faydalı bir kitabın olmayışından bahsetmiştir. Tıbbın bütününden ve bazı bölümlerinden, anatominin zor kısımlarından, ilaç tedavilerinden derlediklerini Türkçeye tercüme etmek suretiyle Sultan I. Mehmed'e (1413-1421) eserini sunmuştur. Mârdânî, kendisinden önce faydalı bir Türkçe tıp kitabı yazılmadığını söyleyerek bu alanda daha önce kaleme alınmış tıp kitaplarını üstü kapalı olarak eleştirmiş; otorite sayılan kitapların ya Farsça ya da Arapça olduğuna dikkat çekmiştir.

3. Topluma Faydalı Olması İçin

Hekimlerin bir eseri meydana getirirken topluma faydalı olmayı istemek, hekim bulunmayan yerlerde yazılan eserleri istifadeye sunmak, başka insanlar tarafından kolayca kullanılabilen faydalı, pratik bilgilere yer vermek karşımıza çıkan telif sebeplerindedir.

Hekim Bereket'in yazdığı ve kendi ifadesiyle “*risâle-i Mübârizî tasnifinden fârig oldum*”⁴⁸ diyerek *Tuhfe-i Mübârizî*'den hemen sonra kaleme aldığı *Hulâsa* isimli bir eseri daha vardır.

44 Çağırın, *Ahmed-i Dâ'î Tıbb-ı Nebevî*, 19.

45 Çağırın, *Ahmed-i Dâ'î Tıbb-ı Nebevî*, 404.

46 Ali Fuat Bîlkan, *Osmanlı Zihniyetinin Oluşumu Kuruluş Döneminde Telif ve Tercüme*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018), 331.

47 Bayat, *Abdülvehhâb bin Yûsuf ibn-i Ahmed el-Mârdânî*, 32-33.

48 Hekim Bereket, *Hulâsâ*, Paris Bibliothèque Nationale 171, 1b; Doğuer, *Hekim Bereket Hulâsa*, 23.

Bu eserin de mukaddime kısmında Hekim Bereket yazma sebebinden şu şekilde bahseder:

“Bir kitâb dahı düzem, kamu tıbb kitâblarınun fâyidesi ve kamu derdün sebebi nişâmı ve tedbîri ve dermânı anunıla biline. Sözi muhtasar ve fâyidesi dâyim ve eyirek ola.”⁴⁹

Bu sözlerden anlaşıldığına göre Hekim Bereket, bütün tıp kitaplarından aldığı bilgilerle hastalıkların sebebini, belirtisini ve tedavilerini kısa fakat faydalı bir biçimde yazma amacı taşıdığını ifade etmiştir. Hekim Bereket’in eserini Mübarizü’ d-devle ve’ d-din’e sunduğu ile ilgili bir bilgiye yer verilmezken Mübarizü’ d-devle ve’ d-din’in eseri cetvel tertibiyle düzenlenmesi gerektiği yönünde tavsiyesine uyduğu görülür.

İshâk bin Murâd’ın⁵⁰ 1390 yılında Gerede kalesinde ve Arkut dağında yazmış olduğu *Edviye-i Müfrefe*⁵¹ isimli bir eseri vardır. Kendisi eserinin giriş kısmında, yazma amacını şu şekilde ifade etmiştir:

“bu ellerde bulunur ve dahı Türkî dilinde adı bilinür edviye-i müfrefeyi cem edüp beyâz içinde sevâda getüre. Mizâcından hâsıyyetinden ve menfaatinden ve mazarratından ve islâhı ve zararından Türk dilince şerh eyleye ta ki kalan dillerde bir nice kişilere âsânarak ola.”⁵²

İshâk bin Murâd’ın eserini yazma sebebi Türkçede adı bilinen ve bu topraklarda bulunur dediği müfret devaları bir araya getirmektir. Ayrıca bu müfret devaların, mizaç özelliklerine, menfaatine ve zararlarına değinilmiş, Arap harfleri sistemine göre düzenlenmiştir. İshâk bin Murâd’ın amacı toplumsal faydadan ziyade bitkilerin isimlerinin, faydalarının, zararlarının unutulup gitmesini engellemek ve kitabının kullanım kolaylığından ötürü herkes için faydalı olduğuna dikkat çekmektir.

Asıl adı Celâlüddin Hızır bin Aliyü’ l-Hattâb (ö. 1417) olan ve “Hacı Paşa” lakabıyla tanınan hekimin Türkçe yazdığı en önemli eseri *Müntahab-ı Şifâ*’dır; eser üç bölüme ayrılarak ilk bölümde tıp ilmi, ikinci bölümde tıbbın uygulaması, gıdalar, şerbetler ve tedaviler, üçüncü bölümde hastalıkların sebepleri, belirtileri ve ilaçlar anlatılmıştır.⁵³ *Müntahab-ı Şifâ*’nın mukaddime kısmında telif sebebinden Hacı Paşa şu şekilde bahseder:

“Diledüm ki tıbb ilminde bir muhtasar kitâb tasnif edem hıfz-ı sıhhat tarîkasın ve şol marazlar ki çok vâki’ olur, sebeplerin ve âlâmetlerin ve ilâcların beyân eyleyem kaçan ki bir yerde üstâz hekim bulunmasa bu muhtasarıla amel edeler.”⁵⁴

Bu sözlerden hareketle Hacı Paşa’nın kitabını telif etme sebebinin sıhhatin korunması ve hastalıkların sebebi, belirtisi ve ilaçları hakkında kısa bir kitap yazmak istemesi olarak düşünebiliriz. Ayrıca usta hekim olmayan yerlerde pratik bir şekilde kitaptan istifade edileceği de belirtilmiştir. Yazıldığı dönem koşulları düşünüldüğünde her yerde hekimin bulunmayışına karşın Hacı Paşa’nın aldığı bu önlem halk sağlığına verdiği önemi gösterir niteliktedir.

49 Hekim Bereket, *Hulâşâ*, Paris Bibliothèque Nationale 171, 1b.

50 Ali Haydar Bayat’a göre İshâk bin Murad, çağdaşı Hacı Paşa’ya göre kitabında dua, muska tılsımlara yer vermediğiyle daha üstün bir bilim adamıdır. Bayat, *Tıp Tarihi*, 284.

51 Ali Haydar Bayat, Osmanlı beyliğinin bilinen ilk tıp kitabı olduğunu söyler. Bayat, *Tıp Tarihi*, 284.

52 Canpolat – Önlere, *Ishâk Bin Murâd Edviye-i Müfrefe*, 16.

53 Önlere, *Celâlüddin Hızır (Hacı Paşa) Müntahab-ı Şifâ I*, 3-5.

54 Önlere, *Celâlüddin Hızır (Hacı Paşa) Müntahab-ı Şifâ I*, 9.

Sinoplu Mü'min bin Mukbil'in yazmış olduğu *Miftâhu'n-Nûr ve Hazâinü's-Sürûr* II. Murad adına, İslam bilginlerinin eserlerindeki bilgilere ve şahsi gözlemlere dayanılarak yazılmış olan göz hastalıklarıyla ilgili bir eserdir.⁵⁵ Müellif eserin mukaddime kısmında telif sebebinin şu şekilde açıklar:

“Bir tezkere ola bu dâr-ı fenâda ki anun içinde envâ'ı fevâidler buluna agrılardan ve gözün elvân-ı muhtelif marazlarından kim insâna vâki' olur her birisinin esbâbını lâmetini ve ilâcını zikr eyleyem şöyle kim sâkimler sahîh olup niçe zulumât bahrinde gark olmuşları necât elile ümid yakasından dutup ziyâ sevâhiline yetüşdüre ol sebebden ümizüm vardır ki mekşûf ayıblarum mestûr ola nitekim eyitmişlerdür.”⁵⁶

Bu kısımdan anlaşıldığı üzere kendi de bir göz hekimi olan Mü'min bin Mukbil gözle ilgili hastalıkları, bunların belirtilerini ve ilaçlarını kapsayan bir kitabın ihtiyaç olduğunu fark etmiş, zorda kalmış insanlara faydalı olacağını ve kendisinin de ayıplarının affedilmesine vesile kılacağını düşündüğü kitabını telif etmiştir.

Hacı Paşa'nın Türkçe yazdığı diğer bir eseri de *Teshil*'dir. Hacı Paşa mukaddime kısmında telif sebebinin şu şekilde açıklamıştır:

“Diledüm ki tıbb ilminden bir muhtasar tasnif eyleyem sıhhat-ı hıfz eylemek tarîkasın ve şol marazlar kim vâkı olur sebeblerin ve alametlerin ve mu'alicelerin beyân eyleyem kaçan kim hâzik tabîb bulunmaya bu muhtasarla amel eyleyeler.”⁵⁷

Hacı Paşa sağlığı koruma ve hastalıkların sebepleri, belirtileri ve ilaçları hakkında pratik bir kitap yazmak istediğini belirtmiş ayrıca mahir bir hekimin olmadığı yerlerde kitabından istifade edilebileceğini de söylemiştir.

4. Dünyada Adının Anılmasını Sağlayacak Bir Yâdigâr Bırakma İsteği

Bazı müellifler öldükten sonra da isimlerinin hayır ve dua ile anılması istedikleri için eserlerini telif etmişlerdir.

İbn Şerîf'in Timurtaş oğlu Umur Bey [ö. 1461] için yazdığı *Yâdigâr-ı İbn-i Şerîf* isimli bir eseri vardır.⁵⁸ İbn Şerîf eserinin mukaddime kısmında telif sebebinin şu şekilde açıklamıştır: “Bu kitâb ellerde ve dillerde meşhûr oldukca ben fakîr dillerde mezkûr olup hayır du'a ile anılın.”⁵⁹

Gençliğinden yaşlılığına değin tıp ilmiyle meşgul olmuş olan İbn Şerîf kadim ve tecrübeli üstatların Arapça ve Farsça birçok kitabını okumuş ve yazmış, topladığı bu kıymetli bilgileri derleyerek Müslümanların takdirine bırakmıştır. Kitabının herkesçe bilinip tanınması ile de kendisinin hayır ve dua ile anılma isteğine yer vermiştir.

5. Kitabın Türkçeye Çevrilmesi Gereği

Arapça ve Farsça yazılmış eserlerin bir büyüğün teşvikiyle Türkçeye tercüme edilmesi kadar mütercimler tarafından faydalı olduğu fark edilerek de dilimize kazandırılması söz konusu olmuştur.

55 Bayat, *Tıp Tarihi*, 287.

56 Şahin, *Mü'min bin Mukbil Miftâhu'n-nûr ve Hazâinü's-Sürûr*, 191.

57 Yıldırım, *Et-Teshil Fi'l-Tıbb*, 96.

58 Bayat, *Tıp Tarihi*, 288.

59 Sakin vd, *Tabîb İbn-i Şerîf Yâdigâr*, 399.

Tabî'atnâme, Tutmacı tarafından XIV. yüzyılda Farsçadan Türkçeye tercüme edilmiştir. Tercüme edilmişinde Aydınoğlu Umur Bey'in etkisi vardır. Sebeb-i telif kısmında Tutmacı, bir bahar mevsiminde eline içinde her türlü bölümün yazılı olduğu güzel bir kitap geçtiğinden bahseder. Ancak bu kitap Farsça olduğundan sıradan insanların anlayamayacağını düşünür ve kitabı Farsçadan Türkçeye tercüme etmeye karar verir. Aşağıdaki bölüm eserini tercüme etmeye nasıl karar verdiğini anlattığı kısımdan alınmıştır:

*Sundum aldum elüme bir hoş kitâb
K'anda yazılmış-ıdı her türlü bâb*

*Bir risâle buldum anda muhtasar
Pârsice hoş düzilmiş muteber*

*Lik değme kişi fikr itmez-idi
Degmenün fehmi ana yitmez-idi*

*Biz anı Türki düzetdik uş tamâm
Tâ ki fehm eyleye cümle hâs u'âm⁶⁰*

6. Hediye Etmek İçin

Müellif veya mütercimler için bir sultanın hâmi olarak görülüp yazılan eseri ona sunmaları da bir başka telif sebebinin oluşturur.

Mehmed bin Mahmûd-ı Şîrvânî'nin Sultan Çelebi Mehmed için yazdığı ve koruyucu hekimlikle ilgili olan eseri *Sultânîyye*'dir.⁶¹ Şîrvânî bu eserin mukaddimesinde yazma sebebinin şu şekilde açıklamıştır:

“Anı hazret-i Keyvân-rifat, Enüşîrvân-ma' delet, Süleymân-celâl Yûsuf-cemâl mâlikü'r-rikâbi'l-ümem, halifetu'llâhi fi'l-âlem hâvî bilâdü'llâhi hâfiz ü ibadü'llâhi nâsıru'd-dünyâ ve'd-dîn giyâsü'l-islâm ve'l-müslimîn melcâü'l-efâzilü fi'l-âlemîn Sultân bin Sultân Muhammed bin Murâd Hân eazza'llahu ensâra vesile ve tuhfe getürdüm ve bu kitâbı yazdum.”⁶²

Şîrvânî bu kısımda çeşitli övgüleri sıraladığı Sultan Çelebi Mehmed'e eserini hediye etmek amacıyla yazdığını anlatmıştır.

Türk edebiyatında yazılmış ilk manzum tıp kitabı olan Ahmedî'nin *Tervîhü'l-Ervâh*'i⁶³ 10.084 beyitten oluşur. Ahmedî, eserini telif etme sebebinin şu şekilde açıklamıştır:

*“düzelim tıbda birkaç kavânin
ki ola tuhfe-yi şâh-ı selâtin”*

Tıbbâ dair konularda bir kitap yazdığını ifade eden Ahmedî, açıkça ismini zikretmese de eserini Süleyman Çelebi'ye hediye ettiğinden söz etmiştir.

60 Karasoy, *Tutmacı Eski Oğuz Türkçesiyle Yazılmış Bir Tıp Kitabı Tabiatnâme*, 7-24.

61 Bayat, *Tıp Tarihi*, 286.

62 Kurban, *Şîrvani Mahmud Sultânîyye*, 2.

63 Özer, *Tervîhü'l-Ervâh*, 11.

7. Hâtiften Bir Ses Gelmesi

Yazılan bir eseri manevî bir dayanağa yaslamak müellif için eserin değerini artırmaya yarayan ve eserin önemine vurgu yapmayı sağlayan bir nedendir.

Osmanlı döneminde göz hastalıklarına dair Türkçe yazılmış en kapsamlı ve en önemli eser Muhammed bin Mahmûd-ı Şîrvânî'nin yazdığı *Mürşid*'tir.⁶⁴ Eserin telif sebebi mukaddime kısmında şu şekilde açıklanmıştır:

“ve hem gördüm bunun gibi görklü, şerîf endâma ol hadd-ilen hastalıklar ugrar kim, kimincesinden Allâh'un yaradılmışlarının hiç birini göremez olur. Nitekim suda ve intişârda ve ittisâda ve butlân-ı basarda göz bakduğı nesnelere göremez olur. Ve kim nicesinden geregince göremez. Nitekim za f-ı basarda ve uyuzda ve sebelde ve zufrada göz bakduğı nesnelere geregince göremez olur. Ve hem ne kadar kim, göze ilac iden kehhâllere ugradum, kânun ve ka ide üzerine ilâc ider hiç bir kehhâle ugramadum. Ve hem göz bâbında itimâd idecek kitâb bulamadum kim, muhtâc Müslümanlar anı mütâlâa ideler ve andan göze ilâc ideler, ilâcları münâsib düşe. Bu sebebden geregince incinirdüm. Birkaç keret göz bâbında didüğüm gibi bir risâle yazmak istedüm, rûzigârun şiddeti ve alayıkı mâni oldu, yazamadum. Ve men bu tereddüdeyken âlem-i gaybdan men şikesteye eyle işâret olundu.”⁶⁵

Şîrvânî, Allah'ın birlemede ve gövdeyi sağlıklı kılmada gözün diğer hislerden daha faydalı ve iyi olduğunu ayrıca hem dine hem de dünyaya yarar olduğunu, gövdeyi kirden, pastan, kuyuya, ateşe, suya düşmekten bir gözcü gibi koruduğunu, geriye kalan zararlı şeylerden koruduğunu, bunun gibi yararlı bir organa hastalıkların uğradığını Allah'ın yarattığı şeyleri bu yüzden görmediğini, göz hastalıklarını kanun ve kurallarla tedavi eden bir kehhali bulamadığını, göz konusunda güvenilir bir kaynak da bulamadığından ilhâmî bir işaretle bu kitabı daha önce yazılmış önemli göz kitaplarındaki bilgileri ve kendi hocalarından edindiği bilgileri toplayarak Türkçe yazdığı şeklinde açıklamıştır.

8. Telif Sebebi Belirtilmeyenler

Bazı eserlerde müellif yahut mütercimler telif sebeplerini açıklamayabilirler. Açıkça belirtilmeyen telif sebepleri için eserin aydınlatılmasında başka bilgiler önemli rol oynar.

Batı dünyasında “Hally Abbas” ismiyle tanınan X. yüzyılın ünlü İranlı Müslüman fizikçi ve tıp alimi Ali bin Abbas el-Mecusi'nin (ö. 994) kendisini şöhrete kavuşturan en önemli eseri “*Kâmilü's-Sinâ'ati't-Tıbbiye*”dir. İlk on bölümü teorik, ikinci on bölümü uygulamalı tıptır. Mütercimi belli olmamakla birlikte Türkçeye çevrilen eser hakkında bilgiye vakıf kaydı aracılığıyla ulaşılmıştır. Temürtaş Oğlu Umur Bey adına 1453 (H. 857) yılında vakfedildiğine dair bir kayıt mevcuttur.⁶⁶ *Kâmilü's-Sinâ'â*'nın Türkçe tercümesi orijinal eserin “sağlık bilgisi ve hastalıkların tedavisiyle ilgili 2. kısmının 3. makalesinin 34. bölümü ile ülserler, çiçek ve

64 Necdet Okumuş, *Muhammed Bin Mahmûd Şîrvânî'nin (XV. yy) Göz Hastalıklarına Ait “Mürşid” Adlı Eseri (İnceleme-Metin-Sözlük-İndeks)*, (İzmir: Ege Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998), 17.

65 Bayat - Okumuş, *Muhammed bin Mahmûd-ı Şîrvânî Mürşid*, 98.

66 Çelik, *Terceme-i Kâmilü's-Sinâ'â*, 11-14.

kızamıkla ilgili 4. makalesinin 5. bölümünün bir parçasından oluşur.”⁶⁷ Sebeb-i telif kısmı bulunmayan eserin vakıf kaydındaki ithafından yola çıkarak Temürtaş Oğlu Umur Bey için Türkçeye tercüme edildiğini söyleyebiliriz.

Sonuç

Bugüne değin yapılan çalışmalarda edebiyat sahasının özellikle mesnevî alanında yazılmış ürünlerinin sebeb-i teliflerine sıklıkla değinilmiştir. Mürettep divanların dibâceleri, münşeâtlar, şehrengizler, Osmanlı kroniklerinin sebeb-i telifleri incelenen diğer örneklerdir. Tıp metinlerinin sebeb-i telifleri ise herhangi bir çalışmaya konu edilmemiştir. EAT döneminde yazılmış tıp eserleri incelendiğinde bir tanesi hariç hepsinin mukaddime kısmında telif sebebinin atlanmadan yazıldığı görülmüştür.

Çalışmada incelenen tıp metinlerinin sebeb-i telif kısımlarında mütercim veya müelliflerin eser meydana getirme sebepleri ise şu şekilde sıralanabilir: toplumsal faydayı gözetmek, kendinden önce yazılanları yetersiz görmek, manevî bir işaretle eserini meydana getirmek, bir büyüğün teşvikiyle eserini yazmak, eserin Türkçeye çevrilmesi gerektiğini düşünmek, eserini hediye etmeyi istemek, adının anılmasını sağlamaktır. Ayrıca bu sebepler incelendiğinde toplumsal faydayı gözetme ve bir büyüğün teşvikiyle eserini oluşturmanın diğer sebeplere göre daha çok öne çıktığı tespit edilmiştir.

Bir büyüğün teşvikiyle eser meydana getirme ya da bir hâmiye eserini hediye etme anlayışı doğrultusunda yazılan eserlerde genellikle padişah, beyler ya da devlet adamları etkiliyken *Kemâliyye*'de eser bir din adamı olarak zikredilen Şeyh Kemâleddîn'in işareti doğrultusunda yazılıp onun adı verilmiş ve ona hediye edilmiştir. Din adamlarının da eser yazımını teşvik etmede bu, dikkat çekici bir örnektir.

İncelenen eserlerden yalnız 4 tanesinde bir hâminin adının geçmemesi; diğer 13 eserin tamamında beylerin ya da padişahların etkili olması Anadolu'da bilimin gelişme ve ilerlemesinde devlet adamlarının rolünü gösterir. Hekimler, devlet adamlarının bir kısmına eserlerini ithaf ederek bir kısmının da teşvikini alarak metinlerini meydana getirmişlerdir. Anadolu'da bilimsel faaliyetlerin gelişmesinde yönetici tabakada bulunan kişilerin hekimleri yönlendirmesi, önemli buldukları eserleri tercüme ettirmesi ya da eser yazmaya teşvik ettirmesi genelde bilim özelde tıp tarihinin gelişmesinde rol oynamıştır.

Yazılan eserler dikkatle incelendiğinde bu dönemde belirli isimlerin daha etkin olduğu anlaşılmıştır. Örneğin, Aydınoğlu Umur Bey, Mübarizü'd-devle ve 'd-din gibi kişilerin birden fazla eserin yazımında ya da tercüme edilmesinde rolü olduğu görülür. İsmi geçen devlet adamları ilme verdikleri önemle ve ilim insanlarına verdikleri değerle anılmışlardır ki birden fazla eserin oluşumunda etkili olmuşlardır. II. Murad'a ve onun vezirlerinden Umur Bey'e sunulan eserlere bakıldığında ise padişahın ve devlet adamlarının ilim adamlarını himaye ettiği ve ilmin gelişmesine katkı sağladığı görülür.

67 Bayat, *Tıp Tarihi*, 284-285.

Bazı beyler yalnız eser yazımını teşvik etmemiş aynı zamanda eserin yazım şekline de müdahale etmiştir Mübarizü'd-devle ve'd-din'in *Hulâsa* 'yı yazarken Hekim Bereket'e eserini cetvelle yazmasını tavsiye etmesi böylece daha anlaşılır olacağı konusunda yol göstermesi Hekim Bereket'in de bu doğrultuda eserini oluşturması önemlidir.

Eserlerin tercüme edilmesinde ya da telif edilmesinde devlet adamlarının *işaret et-kullanımıyla* müellif veya mütercimlere yol gösterdikleri anlaşılmıştır. Bu ifade bir hâminin etkisi altında yazılan bütün eserlerde karşımıza çıkar.

Padişah, beyler ya da devlet adamlarının önemli buldukları eserleri tercüme ettirmeye çalışmaları Anadolu'da Türkçenin bilim dili haline getirilmesinde büyük rol oynamış; hekimlerin eserlerini Türkçe telif etmeleri sonucunda ise Türkçe tıp terimleri üretilmiştir.

EAT döneminde yazılmış tıp eserlerinin telif sebepleri incelendiğinde hâmilinin önemli olduğu anlaşılmıştır. Bu alanda yapılacak çalışmalarla tıp tarihinin gelişimine katkı sağlayan devlet adamlarının rolü, tıp alanındaki gelişmelerin nasıl olduğu ve tıp dilinin Türkçeleştirilme evreleri daha iyi ortaya konacaktır.

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

- Aciduman, Ahmet. "Şair ve Hekim Ahmedî'nin Tervihü'l-Ervâh adlı manzum eserinde "geriatri" üzerine bir bölüm". *Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi Mecmuası*, 2016, 69(2), 69-74.
- Akkuş, Mehmet. "İmam Birgivi'nin Eserlerini Telif Sebebi". *Balikesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgivi*, Balikesir 2009, III/348-357.
- Ayan, Gönül. "Anadolu Sahasında Yazılan Bazı 'Yusuf u Züleyha' Mesnevilerinde Sebeb-i Telifler". *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 4/3 (Spring 2009), 227-272.
- Ayverdi, İlhan. *Asırlar Boyu Târihi Seyri İçinde: Misalli Büyük Türkçe Sözlük (O-Z)*. (İstanbul: Kubbealti Neşriyatı, 2006).
- Azamat, Nihat. *II. Murad Devri Kültür Hayatı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yeniçağ Tarihi Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 1996.
- Bayat, Ali Haydar- Okumuş, Necdet. *Muhammed bin Mahmûd-ı Şirvânî Mürşid [Göz Hastalıkları]*. (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2004).
- Bayat, Ali Haydar. *Abdülvehhâb bin Yûsuf ibn-i Ahmed el-Mârdâni Kitâbu'l-Müntehab fi'l-Tıbb (823/1420) İnceleme-Metin-Dizin-Sadeleştirme-Tıpkıbasım*. İstanbul: Merkezefendi Geleneksel Tıp Derneği, 2005.
- Bayat, Ali Haydar. *Tıp Tarihi*. İstanbul: Merkezefendi Geleneksel Tıp Derneği, 2016.
- Bayram, Mikail. "Anadolu'da Te'lif Edilen İlk Türkçe Eser Meselesi". *V. Milli Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Semineri Bildirileri*, 95-100. Konya: Selçuk Üniversitesi, 1996.

- Bilkan, Ali Fuat. *Osmanlı Zihniyetinin Oluşumu Kuruluş Döneminde Telif ve Tercüme*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.
- Canpolat, Mustafa-Önler, Zafer. *İshâk Bin Murâd Edviye-i Müfrede*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2016.
- Çağran, Önder. *Ahmed-i Dâ'i Tıbb-ı Nebevi İmla-Fonetik-Morfoloji-Karşılaştırmalı Metin-İndeks ve Sözlük*. Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili Eğitimi Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 1992.
- Çelik, Anıl. *Terceme-i Kâmilü's-Sinâ'a (Giriş-İnceleme-Metin-Dizin)*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Türk Dili Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Demir Öztürk, Nuray. "Muhammed Bin Mahmûd-ı Şîrvânî'nin 'İlyâsiyye' İsimli Tıp Eserinin İncelenmesi". *İlk Dönem Türkçe İslâmî Eserler Özel Sayısı II*. 598-625. Ankara: Yeni Türkiye Stratejik Araştırma Merkezi, Mart-Nisan 2019.
- Demir, Aydın. *Hekim Bereket Hulasa (1.-50. sayfalar) İnceleme- Metin-Sözlük*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Doğuer, Binnur Erdağı. *Hekim Bereket Hulâşa Metin-Sözlük*. Ankara: Ürün Yayınları, 2013.
- Doğuer, Binnur Erdağı. *Hekim Bereket Tuhf-e-i Mübârizî Metin-Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2013.
- Durmuş, Tuba İşinsu. "'Mısır-ı Hünerde Kendüyi Satmak Gerek Kişi': Tezkire Önsözleri, Divan Dibaceleri ve Sebeb-i Teliflerde Sanatçı Kendisini Nasıl 'Satar'?" *Bilig*, 57 (Bahar 2011), 65-81.
- Gacek, Adam. *Arapça Elyazmaları İçin Rehber*. çev: Ali Benli-M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Kâtip Çelebi. *Keşfü'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Fünûn*. Arapçadan Tercüme: Rüştü Balcı, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2007.
- Haksever, H. İbrahim. "Münşeat Mecmualarında 'Sebeb-i Telif'". *Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Dergisi*, 3, (1999), 73-86.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin-Şeşen, Ramazan-Bekar, M. Serdar-Gündüz, Gülcan-Bulut, Veysel. *Osmanlı Tıbbi Bilimler Literatürü Tarihi History of the Literature of Medical Sciences during the Ottoman Period*. İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, 2008.
- Karasoş, Yakup. *Tutmacı Eski Oğuz Türkçesiyle Yazılmış Bir Tıp Kitabı Tabiatnâme*. Konya: Palet Yayınları, 2009.
- Koman, Mahmud Mes'ud. "Tuhf-e-i Mübârizî", *Tıp Fakültesi Mecmuası*, 18/3 (İstanbul 1955), 689-719.
- Kuran, Şeyma Büyükkavas, "Mesneviden Romana Uzanan Sebeb-i Telif Yolu Üst Kurmacaya mı Çıkar?", *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 1/32 (Fall 2006), 172-201.
- Kurban, Ferhat. *Şîrvani Mahmud Sultâniye (Giriş-Metin-Sözlük)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1990.
- Kütük, Rıfat- Turan, Lokman. "Mesnevîlerin sebeb-i te'lif ve hâtıme bölümlerini Türk edebiyatı tarihi kaynağı olarak okumak". *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları VI, Mesnevî: Hikâyenin Şiiri*, (Haz: Hatice Aynur), İstanbul: Turkuaz Yay., 2011, 221-240.
- Okumuş, Necdet. *Muhammed Bin Mahmûd Şîrvânî'nin (XV. yy) Göz Hastalıklarına Ait "Mürşid" Adlı Eseri (İnceleme-Metin-Sözlük-İndeks)*. İzmir: Ege Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998.
- Önler, Zafer. *Celâlüddin Hızır (Hacı Paşa) Müntahab-ı Şîfa II Sözlük*. İstanbul: Simurg, 1999.
- Özcan, Abdulkadir. "Osmanlı Kroniklerinde "Sebeb-i Telif"ler Üzerine". *Tarih Dergisi-Turkish Journal of History*, 71 (2020): 145-159.
- Özer, Osman. *Tervîhü'l-Ervâh I/A Giriş-İnceleme-Metin*. Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995.

- Sakin, Orhan vd. *Tabîb İbn-i Şerîf Yâdigâr 15. Yüzyıl Türkçe Tıp Kitabı Yâdigâr-ı İbn-i Şerîf*. İstanbul: Geleneksel Tıp Derneği, 2017.
- Şahin, Mehmet Ünal. *Mü'min bin Mukbil Miftâhü'n-nûr ve Hazâinü's-Sürûr (Dil Özellikleri- Metin-Söz Dizini)*. Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994.
- Tekindağ, Şehabeddin. "İzzet Koyunoğlu Kütüphanesinde Bulunan Türkçe Yazmalar Üzerinde Çalışmalar I.". *Türkiyat Mecmuası*, C. XVI, (İstanbul 1971), 133-162.
- Ünver, A. Süheyl. *Tib Tarihi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1943.
- Witteck, Paul. *Menteşe Beyliği: 13-15 inci Asırda Garbi Küçük Asya Tarihine Ait Tetkik*. çev. O. Ş. Gökyay. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1986.
- Yazar, Sadık. "Cezâyir Milli Kütüphanesi'ndeki Türkçe Yazmaların Kataloğu = The Catalogue of the Turkish Manuscripts in the National Library of Algeria". *Hikmet Akademik Edebiyat Dergisi [Prof. Dr. Ali Nihad Tarlan Özel Sayısı]*, C. IV(2018), 274-335.
- Yelten, Muhammet. *Şirvanlı Mahmud Kemâliyye (Giriş-İnceleme-Cümle Bilgisi-Metin-Sözlük)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1993.
- Yıldırım, Onur. *Et-Teshil Fi't-Tıbb (Kitâb-ı Teshîli'l-Mevlanâ Şemseddin) (İnceleme-Metin-Dizin)*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Yıldız, Yasemin. *Tercüme-i Müfredât-ı İbn-i Baytâr (Giriş-İnceleme-Metin Dizin)*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

Cemâleddin Mahmûd el-Konevî'nin Hayatı, Eserleri ve Muntehabü Vakfey Hilâl ve'l-Hassâf İsimli Muhtasarı

Biography of Jamal al-din Mahmoud Qunawî and His Works and His Mukhtasar Named *Muntakhab Waqfay Hilâl wa'l-Khassâf*

Yasin Erden¹ 



Sorumlu yazar/Corresponding author:

Yasin Erden (Dr. Arş. Gör.),
Ordu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Ordu, Türkiye
E-posta: yasinerden@sakarya.edu.tr
ORCID: 0000-0001-7681-229X

Başvuru/Submitted: 22.10.2021

Revizyon Talebi/Revision Requested:
20.12.2021

Son Revizyon/Last Revision Received:
03.01.2022

Kabul/Accepted: 07.01.2022

Atıf/Citation: Erden, Yasin. Cemâleddin Mahmûd el-Konevî'nin Hayatı, Eserleri ve Muntehabü Vakfey Hilâl ve'l-Hassâf İsimli Muhtasarı. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 12/1, (Mart 2022): 235-292.
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2022.1013346>

öz

Kınalızâde Ali Efendi, *istibdâl* risalesinde Hilâl b. Yahyâ ile Hassâf'ı "Vakıf [hukuku] semasının parlayan yıldızları ve vakıf [hukuku] çatısının üzerinde yükseldiği temel sütunlar." olarak tavsif etmektedir. Hanefî fıkının teşekkül döneminde yaşamış Hilâl ve Hassâf'ın vakıf hukukuna dair kaleme aldıkları kitaplar öneminden dolayı ilerleyen dönemlerde ihtisar edilmeye başlanmıştır. İlk olarak Gazneli Devleti'nde kadılık ve başkadılık görevlerinde bulunmuş Nâsîhî'nin bu iki kitaba dair muhtasar yazdığı bilinmektedir. Nâsîhî'den yaklaşık üç buçuk asır sonra vefat eden Memlûk başkadılarından Cemâleddin Mahmûd el-Konevî de benzer bir muhtasar kaleme almıştır. Son olarak Dimaşkî Hanefî fakih Burhânüddin Trablusî *el-Is'âf fi ahkâm'el-evkâf* isimli bir muhtasar kaleme almıştır. Yapılan incelemeler neticesinde Cemâleddin Mahmûd el-Konevî'ye ait muhtasarın halen kütüphanelerde el yazma olarak beklediği anlaşılmaktadır.

Bu çalışma, "İbnü's-Sirâc" diye tanınan Cemâleddin Mahmûd el-Konevî'nin hayatı ve eserleri hakkında değerli bilgiler sunmakta, ayrıca Konevî'nin Hanefî vakıf hukuku alanında kaleme aldığı *Muntehabü Vakfey Hilâl ve'l-Hassâf* isimli muhtasarının tahkikli neşirini konu edinmektedir. Kaynaklarda Konevî'nin, Memlûk Devleti'nde Dimaşk başkadılığı görevini icra ettiği, hadis, tefsir ve akâid eserleri kaleme alması yanında fıkıh alanındaki çalışmalarının daha fazla olduğu ifade edilmektedir. .

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Vakıf, Muhtasar, Cemâleddin Mahmûd el-Konevî, *Muntahebü Vakfey Hilâl ve'l-Hassâf*

ABSTRACT

In his pamphlet on *istibdâl* or the act of giving, Qınalızâde 'Ali Efendi, qualifies Hilâl and Khassâf as "the shining stars in the sky of the *waqf* [law] and the pillars that the roof of *waqf* [law] is looming over them." Due to their importance, the books written by Hilâl and Khassâf, who lived in the formative period of Hanafî *fıqh*, began to be abridged in the following periods. Nâsîhî, who first served as a *qâdî* and a *qâdî al-qudât* in the Ghaznavid state, wrote a *mukhtasar* on the Hilal and Khassâf books. Jamal al-din Mahmoud Qunawî, one of the Mamlûk *qâdî al-qudât*, who died about three and a half centuries after Nâsîhî, also wrote a similar *mukhtasar* on

these works. Finally, the Hanafî *faqîh* from Damascus, Burhânaddin Tarablosî, wrote a *mukhtasar* named *al-Is'âf fi ahkâm al-awqâf*. As a result of the recent examinations of older library collections, it is believed that the *mukhtasar* of Jamal al-din Mahmud Qunawî may be waiting for discovery as a manuscript in the libraries.

This study presents valuable information about the life and works of Jamal al-din Mahmud Qunawi, known as "Ibnü's-Sirâj". The paper also provides the critical edition of the *mukhtasar* called *Muntakhab Waqfay Hilâl wal-Khassâf*, which Qunawî wrote regarding the field of Hanafî *waqf* law. The sources claim that Qunawî served as a *qâdî al-qudât* of Damascus in the Mamlûk state and penned works in *hadith*, *tafsîr*, *aqâ'id* in addition to his more numerous works in the field of *fiqh*.

Keywords: *Fiqh*, *Waqf*, *Mukhtasar*, Jamal al-din Mahmud Qunawî, *Muntakhab Waqfay Hilâl wal-Khassâf*

EXTENDED ABSTRACT

The author's name is Jamâl al-din Abü's-Sanâ Mahmud b. aş-Shaykh Sirâjaddin Abü'l-'Abbâs Ahmad b. Jalâl ad-din Mas'ûd b. 'Abdürrahmân al-Qunawî al-Hanafî. His birth date may be read as 692/1292-1293 or 694/1294-1295. There are also books arguing that he was born before about 700/1300-1301. Jamâl al-din Mahmud al-Qunawî died in Damascus at the age of 76 on a Saturday morning, which coincided with the end of August/Dhalhijja in 770/1369. However, some prefer the dates 771/1369-1370, 776/1374-1375, 777/1375-1376, or 781/1379-1380 as better alternatives for the date of the author's death.

The majority of the works attributed to Jamal al-din Mahmud Qunawî belong to the field of *fiqh*. Most of the works that are said to have been written by the author belong to the field of *fiqh*. This emphasis reflects Jamâl al-din Mahmud al-Qunawî's great interest in the science of *fiqh* and his deep focus in this field. Among the works written by the author, nine are concentrated on *fürû-i fiqh*, one on *üsül-i fiqh*, two on *tafsîr*, one on *hadith*, and two on *aqâ'id*.

The *mukhtasar* is referenced in six different ways in the biography, bibliography books, and copies of the *mukhtasar*. Among these names, *Muntakhab Waqfay Hilâl wal-Khassâf* was selected as the name of the *mukhtasar* used in the critical editions. This choice is largely because Qureshi, an Egyptian Hanafî *faqîh* and biographer who lived in the same century as the author, uses this name. In addition, some evidence shows that this name may, in fact, be more correct.

Jamâl al-din Mahmud al-Qunawî mentions the following information about the content of his work in the introductory sentences of his *mukhtasar*:

In this book, I have collected [texts] that I have chosen from the *waqf* [books] of Hilâl and Khassâf -May Allah have mercy on them- among the issues that are important and worthy of consideration for the agenda, not by focusing on patterns and shapes, but by taking into account their actual meanings. I requested the help of Almighty Allah in this matter and left [the result] of my work to him.

Jamâl al-din Mahmud al-Qunawî, refers to the name "Hilâl" 36 times and the name "Khassâf" 22 times in his introduction to the topic of his *mukhtasar*. This frequency seems to indicate that Jamâl al-din Mahmud al-Qunawî may have benefited more from Hilâl's book. Although Qunawî sometimes follows the order of the original texts in his *mukhtasar*, at other

times, he ignores the title order of the original texts. However, although his work reflects some of the words mentioned in the original texts, it also makes some abbreviations by occasionally changing the words and omitting some expressions.

According to our numbering, Qunawī includes 42 titles in his *mukhtasar*. These titles are translated into our article. We researched five copies of *Muntakhab Waqfay Hilāl wal-Khassāf* to compare the critical editions. Although the copy registered in the Shahit ‘Ali Pasha Collection as number 2762 has the author’s line, we could not rely on this copy due to the ink slip on all its papers. The only copy that is alleged to have been compared among all of the copies is the one registered at number 443 in the Raghıp Paşa Collection of the Sülaymaniya Library. Moreover, the writing in this copy is more legible than the others. Further, the copy is compared with the original copy. For these reasons, the mentioned copy was accepted as the original in the critical editions, and the page numbers were cited according to this copy.

I. İnceleme

A. Müellif Hakkında

1. Hayatı

Müellifin ismi kaynaklarda, Cemâleddin Ebü's-Senâ¹ Mahmûd b. eş-Şeyh Sirâceddin Ebü'l-Abbas Ahmed b. Celâleddin Mes'ûd b. Abdurrahman el-Konevî el-Hanefî şeklinde aktarılmaktadır.² Fakih ve tarihçi Ebü'l-Me'âlî Takıyyüddin İbn Râfî' (ö. 774/1372) Cemâleddin Mahmûd el-Konevî'nin isminde "İbnü's-Sirâc" kaydının mevcut olduğunu belirtmekte,³ diğer kaynaklarda ise Konevî'nin bu nispetle tanındığını ifade eden metinlerle karşılaşmaktadır.⁴ Bir önceki satırda zikri geçen kayda bakarak, babasının isminin Şeyh Sirâceddin Ebü'l-Abbas Ahmed, dedesinin adının Celâleddin Mes'ûd, büyük dedesinin ise Abdurrahman olduğu

- 1 İbn Hacer el-Askalânî, Kâtip Çelebi ve Bağdatlı İsmail Paşa, "Ebü's-senâ" yerine "Ebü'l-mehâsîn" künyesini zikretmektedir. Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yâni'l-mi'eti's-sâmine*, thk. Muhammed Abdülmuîd Dân (Haydarabad: Meclisü Dâiratü'l-Me'ârifü'l-Osmâniyye, 1392/1972) 6/80; Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-vüsül ilâ tabakâti'l-fuhûl*, thk. Muhammed Abdülkadir el-Arnavût (İstanbul: Mektebetü İrcica, 2010), 3/306; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin, esmâü'l-müellifin ve asâru'l-musannifin* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs el-Arabî, 1951) 2/409.
- 2 Dedesinin isminin sadece "Mes'ûd" şeklinde belirtilmesi gibi onun ismini aktaran bazı kaynaklar arasında cüzi farklılıklar bulunmaktadır. Krş. Takıyyüddin Ebi'l-Me'âlî Muhammed b. Râfî' es-Sellâmî, *el-Vefeyât*, thk. Sâlih Mehdi Abbâs, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1402/1982), 2/348-349; Ebü Muhammed Muhyiddin el-Hanefî el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye* (Kerâtişi: Mîr Muhammed Kütüphanesi), 2/156; Hasan b. Ömer b. Habîb el-Halebî, *Tezkiretü'n-nebih fi eyyâmi'l-Mansûr ve benih*, thk. Muhammed Muhammed Emin, (Kahire: Matbaatü Darü'l-Kütüb, 1986), 3/336; Hâfız Muhammed b. Ebi Bekr b. Nasırüddin ed-Dımaşkî, *er-Reddü'l-vâfir*, thk. Zühayr eş-Şâviş, (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1400/1980), 210; Ebü's-Sıdk Takıyyüddin Ebü Bekr b. Ahmed b. Muhammed el-Esedî ed-Dımaşkî, *Tarihu İbn Kâdi Şühbe*, thk. Adnan Derviş, (Dımaşk: el-Ma'hedü'l-Fransî li'd-dirâsâti'l-Arabîyye, 1994), 2/358-359; İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 6/80; Ebü'l-Adl Zeynüddin (Şerefüddin) Kâsım b. Kutluboğa b. Abdillâh es-Südüni el-Cemâlî el-Mısırî, *Tâcü'l-terâcim*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1413/1992) 289; Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddin Yûsuf b. Tağrıberdi el-Atâbekî el-Yeşugavî ez-Zâhirî, *en-Nücümü'z-zâhira fi mulûk'i-Mısır ve'l-Kâhira* (Mısır: Darü'l-Kütüb), 11/28; Şemsüddin Muhammed b. Ali b. Ahmed el-Mısırî ed-Dâvûdî, *Tabakâti'l-müfessirin* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye), 2/310; Mahmud b. Süleyman Kefevî, *Ketâ'ibü'lâmi'l-ahyâr min fukahâ-i mezhebi'n-Nu'mani'l-muhtâr* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Rağıp Paşa 1041), 332b; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn* (Bağdat: Mektebetü'l-müsenâ, 1941) 2/1850; *Süllemü'l-vüsül*, 3/306; Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, nşr. Muhammed Bedreddin Ebü Firâs en-Nî'sânî, (Mısır: Dâru's-Seâde, 1324), 207; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, 2/409; Mehmet Vâmık Şükrü Altınbaş, *Evkâf-ı Ümem Tarihi* (İstanbul: 1915), 1/34; Ebü Gays Muhammed Hayrüddin b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Fâris ez-Ziriklî ed-Dımaşkî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlim li'l-Melâyin, 2002), 7/162; Ahmet Hamdi Furat, "Cemâleddin Konevî ve Kitâbü'l-İ'câz fi'l-İ'tirâz 'Ala'l-Edilleti's-Şer'iyye Adlı Risalesi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2007), 275-276; Muhammad Akram Hakim, *el-Gunye fi'l-Fetâvâ Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirilmesi*, (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 7; Tuncay Başoğlu, "Memlükler Döneminde Fıkıh Eğitimi", *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları* 25-26 (2018), 57; "Eyyübiler ve Memlükler döneminde Fıkıh Yazımı", *İslam Tetkikleri Dergisi* 10/1 (2020), 300; Muhammad Akram Hakim, "Cemâleddin el-Konevî ve el-Gunye fi'l-Fetâvâ Adlı Eseri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 35 (2020), 509-510.
- 3 İbn Râfî', *el-Vefeyât*, 2/348-349.
- 4 Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, 2/156; Halebî, *Tezkiretü'n-nebih*, 3/336; İbn Nâsirüddin, *er-Reddü'l-vâfir*, 210; İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 6/80; Şemsüddin Muhammed ed-Dâvûdî, *Tabakâti'l-müfessirin*, 2/310. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2/1850; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, 2/409; Altınbaş, *Evkâf-ı Ümem Tarihi*, 1/34; Ziriklî, *el-A'lâm*, 7/162.

anlaşılmaktadır. Ayrıca söz konusu kayıta müellifin Hanefî mezhebine müntesip ve Konyalı olduğu görülmektedir.

Dört kaynakta Cemâleddin Mahmûd el-Konevî hakkında “Doğum tarihinin 692/1292-1293⁵ veya 694/1294-1295⁶ olduğu söylendi.” cümlesi⁷ yer almakla beraber, İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), onun 700/1300-1301 yılından önce doğduğunu ifade ederek net bir tarih vermemektedir.⁸ Kâtip Çelebi (ö. 1067/1657) ise, Konevî’nin 770/1369 yılında ve yaklaşık 70 yaşında vefat ettiğini haber vererek doğum tarihinin yaklaşık 700 yılı olduğunu zımnen ifade etmektedir.⁹

Fakîh,¹⁰ Âlim,¹¹ Allâme,¹² Şeyh,¹³ İmâm,¹⁴ eş-Şeyhü’l-imâm,¹⁵ Fâdıl,¹⁶ Şam’da Hanefîlerin Şeyhi¹⁷ ve mezhebinde önder¹⁸ gibi bir takım nitelemelerin müellife nispet edildiği görülmektedir. Ayrıca İbn Hucâ, Cemâleddin Mahmûd el-Konevî’nin usulde ve fıkhıta üstün bir kişi olduğunu ve sakin, vakur, azametli, celalli, tane tane ve düzgün konuşan birisi olduğunu söylemiştir.¹⁹

Hayatı hakkında bilgi nakleden birçok kaynakta musannifin, başkadılık vazifesinde bulunduğunu anlatan “Kâdilkudât” nitelemesi kendisine izafe edilmektedir.²⁰ Bununla beraber Kureşî (ö. 775/1373), İbn Tağrıberdî (ö. 874/1469) ve Dâvûdî (v. 945/1539?), müellifin Dımaşk başkadısı olduğunu aktarırken²¹ diğer eserler, onun iki defa Dımaşk Kadılığı²² görevini icra

5 Halebî, *Tezkiretü'n-nebih*, 3/336.

6 İbn Râfî', *el-Vefeyât*, 2/348-349; Takıyyüddîn İbn Kâdî Şühbe, *Tarihu İbn Kâdî Şühbe*, 2/358-359. İbn Nâsirüddin, Cemâleddin Mahmud el-Konevî'nin 770 yılında ve 76 yaşındayken vefat ettiğini haber vermektedir. Doğum tarihi hakkında bilgi aktarmayan İbn Nâsirüddin'e göre onun doğum tarihi 694 olmalıdır. Bkz. İbn Nâsirüddin, *er-Reddû'l-vâfir*, 210.

7 “Söylendi” diye tercüme ettiğimiz ifade Arapça olan كِيلٌ fiilidir.

8 İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 6/80.

9 Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl*, 3/306.

10 Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, 2/409.

11 Halebî, *Tezkiretü'n-nebih*, 3/336; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 207.

12 Halebî, *Tezkiretü'n-nebih*, 3/336; İbn Nâsirüddin, *er-Reddû'l-vâfir*, 210; Takıyyüddîn İbn Kâdî Şühbe, *Tarihu İbn Kâdî Şühbe*, 2/358-359.

13 Takıyyüddîn İbn Kâdî Şühbe, *Tarihu İbn Kâdî Şühbe*, 2/358-359.

14 Halebî, *Tezkiretü'n-nebih*, 3/336.

15 İbn Nâsirüddin, *er-Reddû'l-vâfir*, 210; Kefevî, *Ketâ'ib*, 332b; Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl*, 3/306.

16 Kefevî, *Ketâ'ib*, 332b; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 207.

17 Takıyyüddîn İbn Kâdî Şühbe, *Tarihu İbn Kâdî Şühbe*, 2/358-359.

18 Halebî, *Tezkiretü'n-nebih*, 3/336; İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 6/80. İbn Tağrıberdî, onun muasır olduğu Hanefî fukahası içerisinde önder olduğunu haber vermektedir. İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhira*, 11/105.

19 Takıyyüddîn İbn Kâdî Şühbe, *Tarihu İbn Kâdî Şühbe*, 2/358-359.

20 Halebî, *Tezkiretü'n-nebih*, 3/336; İbn Nâsirüddin, *er-Reddû'l-vâfir*, 210; Takıyyüddîn İbn Kâdî Şühbe, *Tarihu İbn Kâdî Şühbe*, 2/358-359.

21 Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudhiyye*, 2/156; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhira*, 11/28; Şemsüddin Muhammed ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 2/310.

22 İbn Hacer el-Askalânî, “Hanefî” kelimesini ekleyerek Cemâleddin Mahmûd el-Konevî’nin Dımaşk Hanefî Kadılığı görevinde bulunduğunu haber vermektedir. Bk. İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 6/80.

etmiş olduğunu zikretmektedir.²³ Bu eserlerin müelliflerinden birisi olan İbn Kutluboğa (ö. 879/1474), Cemâleddin Mahmûd el-Konevî'nin 759/1357-1358 yılında Dımaşk Kadılığına atandığını ve sonrasında bu görevinden azledildiğini, 766/1364-1365 yılında ise tekrar zikri geçen kadılık görevine başladığını tarihi kayıtlarla beraber haber vermektedir.²⁴ Bununla beraber İbn Tağrıberdî, Dımaşk başkadısı Cemâleddin Yûsuf b. Ahmed el-Kefrî'nin vefatı üzerine Cemâleddin Mahmûd el-Konevî'nin Dımaşk başkadılığı görevine atandığını ifade ederek müelliften önce Dımaşk başkadılığı görevini icra eden kişiyi ve müellifin ilgili göreve atanma gerekçesini izah etmektedir.²⁵

Cemâleddin Mahmûd el-Konevî'nin fetva ve ders verdiği nakledilmektedir.²⁶ Ayrıca müellif, bir müddet Dımaşk Camisinde ilimle meşgul olmuştur.²⁷ Bununla beraber Konevî'nin Hâtuniye Medresesi'nde,²⁸ Zencâniye Medresesi'nde²⁹ ve Reyhâniye Medresesi'nde³⁰ ders verdiği haber verilmektedir. Sonrasında bu ders verme vazifesini oğluna devrettiği bilgisi de mevcuttur.³¹ Kureşî, müellifin Reyhâniye Medresesi'nde ders verdiği tarih olarak 728/1327-1328 yılını zikretmektedir.³² Doğum tarihi hakkında bilgi vermeyen Kureşî'yi hariç tutarak, çoğunluğun bildirdiği 694/1294-1295 yılını doğum tarihi olarak kabul ettiğimizde müellifin 34 yaşında söz konusu medresede müderrislik vazifesini icra etmiş olduğunu söyleyebiliriz.

Cemâleddin Mahmûd el-Konevî, babasından fıkıh eğitimi alarak fakih olmuştur.³³ Kefevî (ö. 990/1582), müellifin ilim silsilesi hakkında bilgi verdiği satırlarda ilk olarak babası Şeyh Sirâceddin Ebü'l-Abbas Ahmed'i zikrettikten sonra,³⁴ babasının Celâleddin el-Habbâzî'den, Celâleddin el-Habbâzî'nin ise İmâm Allâme Alâeddin Abdülaziz el-Buhârî'den ilim aldığını haber vermekte ve kalan silsilenin Burhâneddin el-Mergînânî'ye kadar olan kısmını şu şekilde

23 İbn Râfî', *el-Vefeyât*, 2/348-349; Halebî, *Tezkiretü'n-nebih*, 3/336; Takıyyüddîn İbn Kâdî Şühbe, *Tarihu İbn Kâdî Şühbe*, 2/358-359; İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 6/80; İbn Kutluboğa, *Tâcü'l-terâcim*, 289; Kefevî, *Ketâ'ib*, 332b.

24 İbn Kutluboğa, *Tâcü'l-terâcim*, 289.

25 İbn Tağrıberdî, *en-Nücumü'z-zâhira*, 11/28.

26 Halebî, *Tezkiretü'n-nebih*, 3/336; Takıyyüddîn İbn Kâdî Şühbe, *Tarihu İbn Kâdî Şühbe*, 2/358-359; Kefevî, *Ketâ'ib*, 332b; Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl*, 3/307; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 207.

27 Halebî, Cemâleddin Mahmûd el-Konevî'nin, Dımaşk'ta bulunan Emevî Camisinde talebelerle (الطلبة) meşgul olduğunu kaydetmektedir. Halebî, *Tezkiretü'n-nebih*, 3/336.

28 Takıyyüddîn İbn Kâdî Şühbe, *Tarihu İbn Kâdî Şühbe*, 2/358-359; İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 6/80.

29 Kefevî, *Ketâ'ib*, 332b.

30 Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, 2/156; İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 6/80; İbn Kutluboğa, *Tâcü'l-terâcim*, 289.

31 Takıyyüddîn İbn Kâdî Şühbe, *Tarihu İbn Kâdî Şühbe*, 2/358-359.

32 Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, 2/156.

33 Kefevî, *Ketâ'ib*, 312b-313a. Bazı kaynaklar musannifin, sadece fakihlik mertebesine eriştiğini (تفقه) zikretmektedir. Takıyyüddîn İbn Kâdî Şühbe, *Tarihu İbn Kâdî Şühbe*, 2/358-359.

34 Kefevî'nin *Ketâ'ib*'inin bu satırlarında babasının isminin Ebü'l-Abbas Mahmûd b. Ahmed el-Konevî olduğu belirtilmektedir. Fakat "Mahmûd" ismi oğlu olan Cemâleddin Mahmûd el-Konevî'ye ait olup, babasının doğru ismi, Ebül-Abbas Ahmed şeklinde olmalıdır. Nitekim Kefevî, babasından müstakil olarak bahsettiği yerde bu ismi zikretmektedir. O zaman Kefevî'nin bu eserinin Ragıp Paşa nüshasının bir yerinde babasının adı hatalı olarak nakledilmektedir diyebiliriz. Krş. Kefevî, *Ketâ'ib*, 312b-313a, 332b.

kaydetmektedir: Allâme Fahreddin el-Maymergî³⁵→Şemsüleimme el-Kerderî³⁶→*el-Hidâye* sahibi.³⁷

Cemâleddin Mahmûd el-Konevî, 770/1369 yılı Zilhicce/Ağustos ayının sonuna denk gelen cumartesi sabahında 76 yaşındayken³⁸ Dimaşk'ta vefat etmiştir.³⁹ İbn Kâdî Şühbe, onun Dimaşk'ın doğu tarafında bulunan Sûfiyye kabristanına defnedildiği bilgisini de kaydetmiştir.⁴⁰

2. Eserleri

İslâmî ilimlerin çeşitli sahasında temayüz eden Konevî, farklı sahalarda eserler vermiş olmakla birlikte kadılık/başkadılık görevini yürütmesi ve bu alana yakınlık duyması vb. nedenlerle eserlerinin kahir ekseriyetini fıkıh sahasına hasretmiştir. İbn Kutluboğa ve Kefevî'nin oluşturduğu listeye göre onun eserleri kategorik olarak şöyledir:⁴¹

Fürû-ı Fıkıh:

1. *Kitâbü't-Tefrîd fî Muhtasari't-Tecrîd l'i-l-Kudûri*.⁴²
2. *Kitâbü'l-Buğye fî'l-fetâvâ* (İki cilt).
3. *Kitâbü'l-Gunye fî'l-fetâvâ* (Bir cilt).⁴³

-
- 35 Leknevî, “Muhammed” kelimesini ilave ederek söz konusu fakihin ismini “Fahreddin Muhammed el-Maymergî” şeklinde nakletmektedir. Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 207.
- 36 Leknevî, bu ismi “Muhammed b. Abdüsettâr el-Kerderî” şeklinde aktarmaktadır. Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 207.
- 37 Kefevî, *Ketâ'ib*, 332b. Ayrıca bkz. Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 207.
- 38 İbn Nâsirüddin, *er-Reddû'l-vâfir*, 210; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhira*, 11/105.
- 39 İbn Râfi', *el-Vefeyât*, 2/348-349; Halebî, *Tezkiretü'n-nebih*, 3/336; İbn Nâsirüddin, *er-Reddû'l-vâfir*, 210; İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 6/80; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhira*, 11/28; Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl*, 3/306; *Keşfü'z-zünûn*, 2/1850. Kureşî ve Dâvûdî, Konevî'nin vefat tarihi olarak 771 yılını, Ebü's-Sıdk Takıyyüddin ed-Dimaşkî, 770 yılını zikretmektedir. İbn Hacer el-Askalânî, Cemâleddin Mahmûd el-Konevî'nin vefat tarihini 770 yılı şeklinde aktardıktan sonra 776 yılında öldüğünü söyleyenlerin de var olduğunu haber vererek, kendisinden yaklaşık bir asır önce vefat eden müellifin vefat tarihi hakkında farklı rivayetlerin daha kendi döneminde başlamış olduğuna işaret etmektedir. İbn Kutluboğa, Kefevî ve Bağdatlı İsmail Paşa, Konevî'nin vefat tarihi olarak 777 yılını belirtmektedir. Ziriklî, müellifin vefat tarihini 777 yılı olarak aktardıktan sonra Kâtip Çelebi'nin 770 yılını belirttiğini haber vermektedir. Leknevî ise, müellifin vefat tarihi olarak 777 yılını zikrettikten sonra Kârî'nin, vefat tarihi olarak 781 yılını gösterdiğini aktarmaktadır. Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, 2/157; Takıyyüddin İbn Kâdî Şühbe, *Tarihu İbn Kâdî Şühbe*, 2/358-359; İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 6/80; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 290; Şemsüddin Muhammed ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 2/310; Kefevî, *Ketâ'ib*, 332b; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 207; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hedîyyetü'l-ârifîn*, 2/409; Ziriklî, *el-A'lâm*, 7/162-163.
- 40 Takıyyüddin İbn Kâdî Şühbe, *Tarihu İbn Kâdî Şühbe*, 2/358-359.
- 41 İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 290; Kefevî, *Ketâ'ib*, 312b-313a, 332b-333a.
- 42 İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 290. Kureşî, bu eserin ismini *et-Takrîr fî Muhtasari Tahrîri'l-Kudûri* şeklinde nakletmekte ve söz konusu muhtasarın dört cilt olduğunu haber vermektedir. Kefevî ise, bu kitabın ismini şu şekilde zikretmektedir: *Kitabu'l-Takrîr fî Şerhi'l-Tahrîr li'l-Kudûri*. Leknevî de, zikri geçen eserin *et-Takrîr: Şerhu Tahrîri'l-Kudûri* diye tanıtmaktadır. Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, 2/156; Kefevî, *Ketâ'ib*, 333a. Ayrıca bkz. Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 207.
- 43 Bağdatlı İsmail Paşa, bu eserin ismini *Gunyetü'l-fetâvâ* şeklinde nakletmektedir. Bağdatlı İsmail Paşa, *Hedîyyetü'l-ârifîn*, 2/409.

4. *Kitâbü Tekmiletü 'l-Fevâidi 'l-Hidâye*.⁴⁴
 5. *Kitâbü 'l-cem' beyne vakfey Hilâl ve 'l-Hassâf*.⁴⁵
 6. *Kitâbü 'l-i'câz fi 'l-i'tirâz 'ale'l-edilleti 'ş-şeriyeye*.⁴⁶
 7. *Mukaddime fi ref'i 'l-yedeyn fi ş-salât*.⁴⁷

8. Hanefî fakihî Hüsâmeddin Hüseyin es-Siğnâkî'nin (ö. 714/1314) Mergînânî'ye ait *el-Hidâye* isimli fûru-ı fıkıh kitabı üzerine kaleme aldığı şerhe dair *Hulâsatü 'n-Nihâye* isminde bir muhtasar yazdı.⁴⁸

9. Müellifin babası Şeyh Sirâceddin Ebû'l-Abbas Ahmed, İmam Muhammed'in *Câmi 'u'l-kebir* isimli eseri üzerine dört cilt halinde *et-Takrîr* isminde bir şerh yazmaya başlamasına rağmen ömrü bunu tamamlamaya yetmedi ve oğlu Cemâleddin Mahmûd el-Konevî bu şerhi ikmal etti.⁴⁹

- 44 İbn Kutluboğa, bu eserin ismin aktarıırken “fi” harfi cerini ilave etmekte ve “*Kitâb et-Tekmile fi Fevâidi 'l-Hidâye*” şeklinde nakli tercih etmekte, Kureşî ise, “fi” yerine “min” harfi cerini kullanmakta ve “Kitap” kelimesine yer vermemektedir: *et-Tekmile min Fevâidi 'l-Hidâye*. Kureşî, *el-Cevâhirü 'l-mudiyeye*, 2/157; İbn Kutluboğa, *Tâcü 'l-terâcim*, 290.
- 45 Kureşî ve Davûdî, bu kitabın bir cilt olduğunu ve isminin *Müntehabü Vakfey Hilâl ve 'l-Hassâf* olduğunu ifade etmektedir. Kâtip Çelebi ve Bağdatlı İsmail Paşa ise, kaç cilt olduğu hakkında herhangi bir açıklama yapmaksızın söz konusu eserin isminin Kureşî ve Davûdî'nin aktardığı şekilde olduğunu söylemektedir. Zirikli de, bu eserin ismini *el-Müntehab min vakfey Hilâl ve 'l-Hassâf* şeklinde aktarmaktadır. Kureşî, *el-Cevâhirü 'l-mudiyeye*, 2/157; Şemsüddin Muhammed ed-Dâvûdî, *Tabakâtü 'l-müfessirin*, 2/310; Kâtip Çelebi, *Keşfü 'z-zünün*, 2/1850; *Süllemü 'l-vüsül*, 3/307; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü 'l-ârifin*, 2/409; Zirikli, *el-A'lâm*, 7/162.
- 46 Kâtip Çelebi, bu eserin ismini *el-İ'câz ve 'l-i'tirâz* şeklinde nakletmektedir. Kâtip Çelebi, *Süllemü 'l-vüsül*, 3/307.
- 47 Davûdî, Cemâleddin Mahmûd el-Konevî'nin bu çalışmasında Allame Kivâmüddin el-İtkânî'ye reddiye yaptığını ve Cemâleddin Mahmûd el-Konevî'nin, rükuya eğilirken ve rükudan kalkarken elleri kaldırmanın ameli kesir olduğundan ötürü namazı bozduğunu ifade ettiğini aktarmaktadır. Ayrıca onun bu gerekçeden hareketle, Hanefî bir muktedinin Şafi bir imama uymasının sahih olmadığını belirttiğini nakletmektedir. Metinde İbn Kutluboğa'ya ve Kefevî'ye atfen *Mukaddime fi ref'i 'l-yedeyn fi ş-salât* şeklinde naklettiğimiz bu kitabın ismini Kâtip Çelebi, “*Mukaddimetü ref'i 'l-yedeyn*” diye aktarmaktayken Bağdatlı İsmail Paşa, bu eserin ismini *Mukaddime fi 'l-Fıkh* şeklinde nakletmektedir. Leknevî ise, bu eserin ismini naklederken çalışmanın ayrıca namaz hakkında olduğunu ifade etmek üzere *Mukaddime fi ref'i 'l-yedeyn ve ş-salât* ismini tercih etmektedir. Şemsüddin Muhammed ed-Dâvûdî, *Tabakâtü 'l-müfessirin*, 2/310; Kâtip Çelebi, *Süllemü 'l-vüsül*, 3/306; Leknevî, *el-Fevâidü 'l-behiyye*, 207; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü 'l-ârifin*, 2/409.
- 48 Kureşî, bu eserin bir ciltten müteşekkil olduğunu haber vermektedir. Davûdî de, bu eserin isminin *el-Kalâid* şeklinde olduğunu haber vermektedir. Leknevî ise, bu esere atfla *Hulâsatü 'n-Nihâye: Hâşiyetü 'l-Hidâye* ismini aktararak şerh yerine haşiye kelimesini kullanmakta ve Siğnâkî ismini zikretmemektedir. Kureşî, *el-Cevâhirü 'l-mudiyeye*, 2/156; Şemsüddin Muhammed ed-Dâvûdî, *Tabakâtü 'l-müfessirin*, 2/310; Leknevî, *el-Fevâidü 'l-behiyye*, 207.
- 49 Kefevî, *Ketâ'ib*, 312b-313a, 332b-333a. İbn Kutluboğa, bu çalışmaya dair sadece “Babasının Câmi 'ü'l-kebir isimli eserini ikmâl etti.” demektedir. Kureşî ve Davûdî, bu eserin cilt sayısı hakkında herhangi bir açıklama yapmamakta ve müsvedde halde olduğunu ifade etmektedirler. Bursalı Mehmed Tahir de, bu eserin ismini *et-Takrîr fi Şerhi Câmi 'i 'l-kebir* şeklinde aktarmaktadır. Kureşî, *el-Cevâhirü 'l-mudiyeye*, 2/157; Şemsüddin Muhammed ed-Dâvûdî, *Tabakâtü 'l-müfessirin*, 2/310; Bursalı Mehmed Tahir Efendî, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-yı Âmire, 1333), 1/218.

Usûl-i Fıkıh:

10. *el-Müntehâ fi Şerhi 'l-Muğni fi usûli 'l-fikh*.⁵⁰

Hadis:

11. *Kitâbü Mêşriki 'l-envâr fi Müşkili 'l-âsar*.

12. *Kitâbü 'l-Mu 'temed: Muhtasarü Müsnedi Ebû Hanîfe (Tahrîcü 'l-Hârisî)*.⁵¹

Tefsîr:

13. *Kitâbü Tehzîbi Ahkâmi 'l-Kur 'ân*.⁵²

Akaid:

14. *Kitâbü 'l-Kalâid: Şerhu 'l-Akâid*.⁵³

15. *Kitâbü 'z-Zübde: Şerhu 'l-'Umde fi Usûli 'd-dîn*.⁵⁴

16. *Kitâbü 'l-Müstenid fi Şerhi 'l-Mu 'temed*.⁵⁵

Müellifin vefatından birkaç yıl sonra vefat eden Hanefî fakih ve biyografi yazarı Mısırlı Kureşî, zikredilenlerden *Kitâbü 'l-Gunye fi 'l-fetâvâ* isimli çalışmaya yer vermemekte ve bunlardan farklı olarak Cemâleddin Mahmûd el-Konevî'nin *Hulâsatü 'n-Nihâye fi Fevâidi 'l-*

- 50 Kefevî, bu eserin ismini İbn Kutluboğa'nın aktardığı şekilde kaydetmekteyken, vefat tarihleri müellife İbn Kutluboğa ve Kefevî'den daha yakın olan İbn Râfî', Halebî ve Ebû's-Sıdk Takıyyüddîn ed-Dımaşkı, bu esere dair bir isim belirtmeksizin Cemâleddin Mahmûd el-Konevî'ye affen "usulü fıkıhta muhtasar telif etti." demektedirler. Konevî'ye nipet edilen bundan başka bir usûl-i fıkıh eseri ile karşılaşmadığımızdan zikri geçen cümlede bahse konu olan kitabın *el-Müntehâ fi Şerhi 'l-Muğni fi usûli 'l-fikh* isimli çalışma olduğu tespitinin yapılması mümkün gözükmemektedir. Kureşî ise, bu eserin ismini aktarırken ilk kelimedeyi alan "te" harfini zikretmemektedir: المثني في شرح المغني في أصول الفقه. Ayrıca Kureşî ile Kâtip Çelebi, bu eserin üç cilt olduğunu haber vermektedir. Leknevî de, ilgili eserin ismini aktarırken fıkıh kelimesine ve bir harfi cere yer vermeyerek *el-Müntehâ: Şerhu 'l-Muğni fi 'l-usûl* ismini nakletmeyi tercih etmektedir. İbn Râfî', *el-Vefeyât*, 2/348-349; Kureşî, *el-Cevâhirü 'l-mudiyye*, 2/156; Halebî, *Tezkiretü 'n-nebih*, 3/336; Takıyyüddîn İbn Kâdî Şühbe, *Tarihu İbn Kâdî Şühbe*, 2/358-359; İbn Kutluboğa, *Tâcü 'l-terâcim*, 290; Kâtip Çelebi, *Süllemü 'l-vüsûl*, 3/307; Leknevî, *el-Fevâidü 'l-behiyye*, 207.
- 51 İbn Kutluboğa, *Tâcü 'l-terâcim*, 290. Kefevî, bu kitabın isminde yer alan "Tahrîcü 'l-Hârisî" kelimesi yerine "Tahrîcü 'l-Hâvî" terkiibini aktarmaktadır. Leknevî ise, bu eserin ismini aktarırken kitap kelimesine yer vermemesi yanında "Tahrîcü 'l-Hârisî" kaydını da ilave etmemektedir. Kefevî, *Ketâ 'ib*, 333a; Leknevî, *el-Fevâidü 'l-behiyye*, 207.
- 52 Kureşî, bu eserin bir cilt olduğunu belirtmektedir. Kureşî, *el-Cevâhirü 'l-mudiyye*, 2/156.
- 53 Kureşî, bu eserin bir cilt olduğunu belirtmektedir. Bağdatlı İsmail Paşa, zikri geçen eserin ismini *Kalâidü 'l-ferâid fi Şerhi 'l-Akâid li 'l-Tahâvî* şeklinde nakletmektedir. Kureşî, *el-Cevâhirü 'l-mudiyye*, 2/156; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü 'l-ârifin*, 2/409.
- 54 Kureşî, bu eserin bir cilt olduğunu belirtmektedir. Kureşî, *el-Cevâhirü 'l-mudiyye*, 2/156.
- 55 Kureşî, bu kitabın isminin *el-Mu 'tekad: Şerhu 'l-Mu 'temed* şeklinde olduğunu ifade etmektedir. Kefevî ise, bu kitabın ismini *Kitâbü 'l-Müntekid fi Şerhi 'l-Mu 'temed* şeklinde naklederken Leknevî de, bu eserin ismini *el-Mu 'tekad Şerhu 'l-Mu 'temed* şeklinde aktarmaktadır. Kureşî, *el-Cevâhirü 'l-mudiyye*, 2/157; Kefevî, *Ketâ 'ib*, 333a; Leknevî, *el-Fevâidü 'l-behiyye*, 207.

*Hidâye*⁵⁶ ile *Ma 'rife bi'n-Nahv ve'l-Usûl* isimli iki telifinden söz etmektedir.⁵⁷ Kureşî gibi vefat tarihi müellife oldukça yakın olan Halepli Ebû Muhammed Bedreddin ile müellifin muasırı ve onun gibi Dımaşk'ta vefat eden Ebû'l-Meâlî Takıyyüddîn İbn Râfî', Cemâleddin Mahmûd el-Konevî hakkında "Usûl-i fıkıhta muhtasar telif etti." diyerek ona sadece bir eser nispet etmektedir.⁵⁸ İbn Hacer el-Askalânî, Cemâleddin Mahmûd el-Konevî'ye ait müellifatin var olduğunu zikrettikten sonra sadece *Şerhu'l-Hidâye*, *Şerhu'l-Muğnî*, *el-'Umde* ve *Müsnedü Ebû Hanîfe* isimli eserlerini zikretmektedir.⁵⁹ Bu eserlerin yukarıda belirtilen 8, 10, 12 ve 15 numarada yer alan çalışmalar olduğu hatıra gelebilir. *Tabakâtü'l-müfessirîn* isimli kitabıyla tanınan Davûdî, yukarıda yer verilen eserlerden sadece 3, 10 ve 14. sırada zikredilenleri musannife nispet etmemekte, İbn Kutluboğa ile Kefevî'nin yer verdiğinden farklı olarak *Ma 'rife bi'n-Nahv ve'l-Usûl* isimli eserinin var olduğunu belirtmektedir.⁶⁰ Kâtip Çelebi, 2, 9 ve 13. numarada temas edilen eserlere değinmemekle beraber Cemâleddin Mahmûd el-Konevî'nin bunlardan farklı olarak *Muhtasarü'l-Kunye* ve *et-Tefrîd* isimli eserlerinin olduğunu haber vermektedir.⁶¹ Bağdatlı İsmail Paşa, 9 numarada yer alan eserine atıf yapmamakta ve yukarıda zikredilenlerden farklı olarak *Telhîsü Ahkâmî'l-Kur'ân*, *Telhîsü Fetâvâ'l-kübrâ li-Futays* ve *Hulâsatü'n-Nihâye fi Fevâidü'l-Hidâye* isimli eserinin olduğunu belirtmektedir.⁶² Ziriklî, yukarıdaki eserlerden 4, 6, 7, 9 ve 14 numarada yer alanlara temas etmemekte ve bunlardan farklı olarak *Şerhu Akideti Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a* isimli eseri Cemâleddin Mahmûd el-Konevî'ye nispet etmektedir.⁶³ Leknevî de yukarıdaki eserler içerisinde sadece 2-4, 8 ve 11 numarada yer alan telifleri zikretmemektedir.⁶⁴

56 Kureşî, bu eserin yanında metinde sekiz numarada yer verdiğimiz *Hulâsatü'n-Nihâye* isimli kitaba da atıf yapmaktadır. Bağdatlı İsmail Paşa da bu hususta Kureşî gibi bir tespit yapmaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla Kureşî ile Bağdatlı İsmail Paşa'ya göre bu ikisi aynı eserlerden müteşekkil değildir. Bununla beraber söz konusu iki kitabın Merginânî'nin *el-Hidâye* isimli çalışması bağlamında kaleme alınan muhtasarlar olduğu görülmektedir. Kureşî'nin ilgili metni şu şekildedir:

... "واختصر شرح الهداية للصغناقي في مجلد سماه خلاصة النهاية. وله المنهبي في شرح المغني في أصول الفقه ثلاث مجلدات. وله القلائد شرح العقائد مجلد. وله التقرير في مختصر تحرير القدوري أربع مجلدات. وله الزبدة شرح العمدة في أصول الدين مجلد. وله تهذيب أحكام القرآن مجلد. وله التكملة من فوائد الهداية مجلد. وله خلاصة النهاية في فوائد الهداية مجلد."

Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, 2/156-157; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hedîyyetü'l-ârifîn*, 2/409.

57 Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, 2/156-157.

58 İbn Râfî', *el-Vefeyât*, 2/348-349; Halebî, *Tezkiretü'n-nebih*, 3/336. Bu eser, muhtemelen diğer kaynaklarda zikredilen *el-Müntehâ fi Şerhi'l-Muğnî fi usûli'l-fikh* isimli çalışma ile aynıdır.

59 İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 6/80.

60 Şemsüddîn Muhammed ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 2/310-311.

61 Kâtip Çelebi, *et-Tefrîd* diye Konevî'ye nispet ettiği eserin ismini *Muhtasarü'l-Tecridü'l-Kudûrî* isimli eserin öncesinde ve aralarında "vav" atıf harfini kullanarak nakletmektedir. Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl*, 3/307. Kâtip Çelebi'nin bu aktarımında bulunduğu *Süllemü'l-vüsûl* isimli eserinin diğer nüshalarına bakıldığında, söz konusu "vav" harfinin müstensih hatası olarak ilave edilmesi neticesinde zikri geçen iki eserin bir eseri işaret ettiği sonucuna ulaşılabilir.

62 Bağdatlı İsmail Paşa, *Hedîyyetü'l-ârifîn*, 2/409.

63 Ziriklî, *el-A'lâm*, 7/162.

64 Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 207. Ayrıca Leknevî, müellifin eserlerini aktarırken başlarda yer alan "kitap" kelimelerine yer vermemektedir.

B. Kitap Hakkında

1. Kitabın İsmi

Biyografi eserlerinde ve bibliyografyalarda, Cemâleddin Mahmûd el-Konevî'nin vakıf hukukuna dair kaleme aldığı bir adet çalışmasının kaydedildiği görülmektedir. Söz konusu çalışma, bu makalede neşredilen Hilâl b. Yahyâ ile Hassâf'ın vakıf hukuku kitaplarının muhtasar halinden müteşekkildir. Bu muhtasarın ismi, ulaştığımız dört nüshası ile birlikte bazı biyografi eserlerinde ve bibliyografyalarda beş farklı şekilde nakledilmektedir. Bu isimler, aşağıdaki satırlarda kaynaklarıyla beraber belirtilmektedir. Tahkikli neşirde bu isimler içerisinde *Müntehabü Vakfey Hilâl ve 'l-Hassâf* şeklinde aktarılanın tercih edilmesinin daha doğru olacağı anlaşılmaktadır. Nitekim müellifle aynı sırada yaşamış Mısırlı Hanefî fakihî ve biyografi yazarı Kureşî bu ismi aktarmaktadır. Ayrıca müellif hattı olduğu belirtilen⁶⁵ Şehit Ali Paşa koleksiyonu 2762 numarada kayıtlı olan nüsha ile müellif hattından istinsah edildiği zikredilen⁶⁶ Veliyüddin Efendi koleksiyonu 1344 numarada kayıtlı olan nüshanın kapak sayfasında da bu isim mezkûrdur. Son olarak Davûdî, Kâtip Çelebi ve Bağdatlı İsmail Paşa da aynı ismi nakletmekte, Ziriklî ise, elif-lâm ve harf-i cer ilave ederek benzer ismi aktarmaktadır. Kitap hakkında tespit edebildiğimiz isimler şu şekildedir:

Kaynak	Nakledilen İsim
Kureşî, Davûdî, Kâtip Çelebi, Bağdatlı İsmail Paşa ⁶⁷	<i>Müntehabü Vakfey Hilâl ve 'l-Hassâf</i>
Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa 2762	<i>Müntehabü Vakfey Hilâl ve 'l-Hassâf</i>
Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi 1344	<i>Müntehabü Vakfey Hilâl ve 'l-Hassâf</i>
İbn Kutluboğa ve Kefevî ⁶⁸	<i>Kitâbü 'l-cem' beyne vakfey Hilâl ve 'l-Hassâf</i>
Ziriklî ⁶⁹	<i>el-Müntehab min vakfey Hilâl ve 'l-Hassâf</i>
Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa 443	<i>Kitabü Muhtasarı Vakfeyi 'l-Hilâl ve 'l-Hassâf</i>
Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa 937	<i>el-Müntehab min ahkâmî 'l-vakf</i>
Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi Efendi 2003	<i>Risale fi mesâilî 'l-evkâf</i>

2. Kitabın Müellife Nispeti

Aralarında fakih Cemâleddin Mahmûd el-Konevî'nin mensup olduğu mezhebe bağlı Hanefî fukahâsından Kureşî ve İbn Kutluboğa'nın da yer aldığı, Kefevî, Kâtip Çelebi, Bağdatlı İsmail Paşa ve Ziriklî gibi birtakım biyografi ve bibliyografya yazarları, bu makalede tahkikli neşri sunulan Hanefî vakıf hukuku hakkında kaleme alınmış olan söz konusu muhtasarı,

65 *منتخب وقفي هلال والخصاف للعلامة محمود القنوي الحنفي رحمه الله بخطه الشريف**

66 نقل من نسخة بخط المنتخب، نعمده الله برحمته***

67 Kureşî, *el-Cevâhirü 'l-mudiyye*, 2/157; Şemsüddin Muhammed ed-Dâvûdî, *Tabakâtü 'l-müfessirîn*, 2/310; Kâtip Çelebi, *Keşfü 'z-zünûn*, 2/1850; *Süllemü 'l-vüsûl*, 3/307; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü 'l-ârifîn*, 2/409.

68 İbn Kutluboğa, *Tâcü 'l-terâcim*, 290; Kefevî, *Ketâ'ib*, 333a.

69 Ziriklî, *el-A 'lâm*, 7/162.

Cemâleddîn Mahmûd el-Konevî'ye sarîh bir şekilde nispet etmektedirler.⁷⁰ Bununla beraber müellife ait olduğunu düşünerek ulaştığımız beş nüshasında da bu eserin aynı kişiye nispet edildiği anlaşılmaktadır.⁷¹

3. Kitabın Nüshaları

a. Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa Koleksiyonu (2762)

Bu nüshanın yer aldığı mecmuanın girişinde yer alan fihristte kaydedildiği üzere söz konusu mecmuuda sekiz eser istinsah edilmiştir. Bunlardan ilk sırada yer alan, Cemâleddin Mahmûd el-Konevî'ye ait olan vakıf hukuku muhtasarıdır. Ayrıca bu nüshanın müellif tarafından kaleme alınmış olduğu şu ifadelerle belirtilmektedir:

منتخب وقفي هلال والخصاف للعلامة محمود القنوي الحنفي، رحمه الله، بخطه الشريف.

Bu nüsha, yer aldığı mecmuanın 1-41 varakları arasında mevcuttur. Fakat Ek 1'de sunulan bir örnek varağında görüleceği üzere, mürekkep akması probleminden ötürü nüshanın hiçbir sayfası okunamamaktadır. İSAM veri tabanından erişilen Süleymaniye Kütüphanesinin kataloğunda, bu nüshanın istinsah tarihi olarak H. 755 yılı yazmakta olup bu tarih M. olarak 1354-1355 yıllarına tekabül etmektedir. Daha önce bahsedildiği üzere vefat tarihi ihtilaflı olan müellifin vefat tarihini birçok kaynakta belirttiği gibi H. 770 senesi olarak kabul ettiğimizde, Cemâleddin Mahmûd el-Konevî'nin 61 yaşındayken bu nüshayı yazdığını söyleyebiliriz.

b. Beyazıt Devlet Kütüphanesi Veliyüddin Efendi Koleksiyonu (1344)

Bu mecmua, 69 varaktan müteşekkil olup yedi eseri içermekte ve bunlardan iki tanesi Cemâleddin Mahmûd el-Konevî'ye aittir. Birisi, onun *Mukaddime fi ref'i'l-yedeyn fi's-salât* isimli çalışmasından,⁷² diğeri ise bu makalede tahkikli neşrine yer verilen vakıf hukuku alanındaki muhtasarından oluşmaktadır. Mecmuanın 42a-69b varakları arasında kaydedilen bu nüsha, ferağ kaydında ve İSAM kataloğunda belirttiği üzere H. 857 yılında istinsah edilmiştir. Nüshanın kapak sayfasında müellif nüshasından istinsah edildiğine dair şu ifadeler yer almaktadır:

نقل من نسخة بخط المُنْتَجِب، تعمد الله برحمته.⁷³

Ferağ kaydından anlaşıldığına göre müstensihinin adı, İbrahim b. Muhammed Nasrullah el-Adenî el-Hanbelî'dir.

70 Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, 2/157; İbn Kutluboğa, *Tâcü'l-terâcim*, 290; Şemsüddin Muhammed ed-Dävüdi, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 2/310; Kefevî, *Ketâ'ib*, 333a; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2/1850; *Süllemü'l-vüsûl*, 3/307; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin*, 2/409; Zirikli, *el-A'lâm*, 7/162.

71 Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa 937, vr. 109b; Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa 443, vr. 168b; Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi Efendi 2003, vr. 72b; Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi 1344, vr. 69b.

72 Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi Koleksiyonu, nr. 1344, vr. 1a-5a.

73 İlgili nüshanın kapak sayfasında mezkûr olan bu kayıta yer alan "Müntehib" ifadesi, ismi fail olduğunu gösteren hareke şekliyle menkuldür. Buna göre söz konusu nüsha, Hilâl ve Hassâf'ın metinlerini seçen Cemâleddin Mahmûd el-Konevî tarafından istinsah edilen nüsha esas alınarak istinsah edilmiş olmalıdır.

c. Süleymaniye Kütüphanesi Ragıp Paşa Koleksiyonu (443)

Bu mecmua, 219 varaktan oluşmakta ve iki eseri ihtiva etmektedir. İlk kitap, Dımaşklı Hanefî fakihî Burhânüddîn Trablusî'nin (ö. 922/1516), ilavelerle beraber Hilâl ve Hassâf'ın vakıf kitaplarını ihtisar ederek oluşturduğu *el-İsâf fî ahkâmi'l-evkâf* isimli eseridir. Diğeri ise Konevî'nin benzer yöntemle hazırladığı muhtasarı olup mecmuanın 168a-219b varakları arasında bulunmaktadır. Bu nüsha, ferağ kaydında zikredildiği üzere, 1120 yılı Safer ayının sonuna (Gâye) denk gelen Cumartesi günü (19 Mayıs 1708) istinsah edilmiştir. Mecmuanın son varığında bu nüshanın, müelliften nakledilen asıl nüsha ile mukabele edildiğine şu ifadelerle işaret edilmiştir:

بلغ مقابلة بأصله المنقول منه بحسب الطاقة، والحمد لله وحده.

d. Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa Koleksiyonu (937)

Bu nüsha, mecmuanın 109a-141b varakları içerisinde yer almaktadır. İstinsah eden kişinin ismi ve istinsah tarihi hakkında bilgi bulunmayan söz konusu nüshada mukabele işareti de yer almamaktadır. Yazılışında titiz olunmadığı veyahut yetenekli bir müstensih tarafından istinsah edilmediği anlaşılan nüshanın varak kenarlarında eserin metnine yönelik bazı notlar kaydedilmekte ve başlıkların kırmızı mürekkeple kaleme alındığı görülmektedir.

e. Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi Efendi Koleksiyonu (2003)

291 varaktan müteşekkil ve dokuz eser-i hâvi olan bu mecmuanın 72a-96b varakları arasında Konevî'nin muhtasarı yer almaktadır. Nüshada ferağ kaydı ve mukabele işareti de bulunmamaktadır.

4. Kitabın Muhtevası

Konevî tarafından yazılmış muhtasarın asıl metinleri olan Hilâl b. Yahyâ ile Hassâf'ın kitapları, Hanefî fikhinin oluşum sürecine denk genel zaman diliminde Arapça olarak, muhtasar da bu eserlerin kaleme alınışından yaklaşık beş asır sonra Arapça olarak telif edilmiştir. 20. yüzyıla gelindiğinde Konevî'nin muhtasarı, Mehmet Vâmık Şükrü Altınbaş (1871-1947) tarafından tercüme edilmiştir. Söz konusu tercüme, Altınbaş'ın *Evkâf-ı Ümem Tarihi* isimli sekiz ciltten müteşekkil vakıflar hakkındaki çalışmasının birinci cildinde yer almaktadır.⁷⁴ Altınbaş, Hilâl ve Hassâf'ın vakıf kitaplarına dair malumat verdikten sonra Konevî'nin bu iki eseri telhis ettiğini ve kendisinin de bu muhtasarın tercümesini yaptığını şu sözleriyle haber vermektedir:

“Sekizinci asır ulemasından Kâdilkudât Mahmûd b. Ahmed b. Mesûd el-Konevî ed-Dımaşkî, bu iki kitabı telhis edip *Müntehabı Vakfey Hilâl ve'l-Hassâf* tesmiye etmiştir... *Müntehab*, ne matbudur, ne mütedâveldir. İstanbul'da yalnız Veliyüddin Efendi Kütüphanesinde, 1344 numaralı mecmua muhteviyâtı meyânında bir nüshası vardır. Gayet mühim mesâili ve ahkâmı muhtevi olduğundan bunu tercüme edip buraya derc etmeyi münasip gördük.”⁷⁵

74 Altınbaş, *Evkâf-ı Ümem Tarihi*, 1/37-93.

75 Altınbaş, *Evkâf-ı Ümem Tarihi*, 1/34.

Cemâleddin Mahmûd el-Konevî, çalışmamızda tahkikli neşrini sunduğumuz muhtasarının giriş cümlelerinde eserinin muhtevası hakkında şu öz bilgileri vermektedir:

“Bu kitapta Hilâl ve Hassâf’ın –Yüce Allah onlara rahmet eylesin- vakıf [kitaplarından] ihtiyaç duyulan ve gündeme gelen meseleler içerisinden seçtiğim [metinleri], kalıp ve şekillere yönelerek değil, manaları dikkate alarak topladım. Bu hususta Yüce Allah’ın yardımını talep ettim ve çalışmamın [sonucunu] ona bıraktım. Nitekim o, bu [eserin] velisi ve kâdiridir.”⁷⁶

Müellifin ifadelerinde görüldüğü üzere *Müntehabü Vakfey Hilâl ve'l-Hassâf* isimli muhtasarda Hanefî vakıf hukukunun öncülerinden kabul edilen Hilâl b. Yahyâ ile Hassâf’ın vakıf kitapları ihtisar edilmektedir. Konevî, bunu yazarken lafızlara değil de manalara dikkat ettiğini belirtmektedir. Ayrıca o, kendi zamanında mezhebin temel vakıf eserlerinden olan bu iki esere müracaat ederek cevap verilmesi gereken hükümleri topladığına işaret etmektedir.

Kitabın konu başlıklarından sonraki ilk satırlarda “Hilâl” ya da “Hassâf” isimleri zikredilerek bu iki müellifin vakıf kitaplarından hangisinin ilgili yerde kısaltıldığı açıkça belirtilmektedir. Konevî, muhtasarında 36 defa “Hilâl” ismini 22 defa ise “Hassâf” ismini kaynak göstermektedir. Bu rakamlar, Konevî’nin daha çok Hilâl b. Yahyâ’nın vakıf kitabından kısaltmada bulunduğu işaret etmektedir.

Konevî’nin ihtisar yöntemi incelendiğinde kitabın ilk başlığı olan “Vakıf [Kurmak] İçin Uygun Olan ve Olmayan [İfadeler]” konusuna “Hilâl” ismi kaynak gösterilerek giriş yapılmaktadır. Hilâl b. Yahyâ’nın vakıf kitabının ilk başlığı ise “Bâb: Evini Mescide, Hâna, Kabristana veya Başka Bir Şeye Dönüştüren Kişi” şeklindedir.⁷⁷ Fakat Konevî’nin zikri geçen başlıkta ele aldığı konular, Hilâl b. Yahyâ’nın kitabının girişinde besmele ve salât ile başladığı satırdan sonra zikredilmektedir. Konevî’nin bu başlığın girişinde yer verdiği meselede değindiği konu, Hilâl’in besmele ve salâttan sonra temas ettiği konu ile aynıdır. Bu meselenin ilk iki satırında zikredilen kelimeler, Hilâl’in kitabının ilk üç satırında mezkûr olan kelimelerle aynıdır. Konevî’nin devam eden satırda yer verdiği mesele ile Hilâl’in yer verdiği mesele aynı olmamakla beraber, Hilâl bu ikinci meseleye 11 satır sonra başlamaktadır. Bir diğer ifade ile Konevî, kitabın girişinden üç satırı aynen naklettikten sonra Hilâl’in yer verdiği 11 satırdan oluşan açıklamalara yer vermemektedir. İkinci meselede ele alınan satırlarda Konevî, kelimeleri Hilâl’in eserinden kısmen farklı sunmaktadır. Sonraki birkaç meselede Konevî, bazı farklı ifadeleri de kullanarak konuyu kısaltmaktadır. Devam eden satırlarda Konevî’nin

76 Cemâleddin Ebû’s-Senâ Mahmûd b. eş-Şeyh Sirâceddin Ebû’l-Abbas Ahmed b. Celâleddin Mes’ûd b. Abdurrahman el-Konevî el-Hanefî, *Müntehabü Vakfey Hilâl ve'l-Hassâf* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 443), 168b. Aktardığımız giriş cümleleri, Mehmet Vâmik Şükrü Altınbaş’ın tercümesinde yer almamaktadır. Altınbaş, tercümesine *Müntehab*’ta kaydedilen ilk konu olan Hilâl b. Yahyâ’ya ait bir meseleyi çevirerek başlamaktadır. Halbuki söz konusu giriş cümleleri, onun tercümesinde kullandığı Veliyüddin Efendi nüshasında ve bizim tahkikte kullandığımız diğer üç nüshanın tamamında yer almaktadır. Krş. Altınbaş, *Evkâf-ı Ümem Tarihi*, 1/37; Konevî, *Müntehabü Vakfey Hilâl ve'l-Hassâf*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa 937, vr. 109b; Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa 443, vr. 168b; Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi Efendi 2003, vr. 72b; Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi 1344, vr. 69b.

77 Ebû Bekr Hilâl b. Yahyâ b. Müslim el-Basrî, *Ahkâmü'l-vakf* (Haydarâbâd: Dâiratü'l-meârifü'l-Osmâniyye, H. 1355), 17.

zikrettiği bir mesele⁷⁸ Hilâl'in 10 sayfa sonra yer verdiği mesele ile bazı kelimelerde farklılık olmasına rağmen aynıdır.⁷⁹ Yani Konevî, arada uzun bir metne yermeksizin bir başka meseleyi bazı farklı ifadelerle sunmaktadır. Konevî'nin muhtasarında izlediği yöntemin ne olduğunu anlayabilmek için Hilâl ve Hassâf'ın metinleriyle kendi eserinin tamamen karşılaştırılması gerektiği aşikardır. Fakat biz Konevî'nin kaleme aldığı muhtasarda nasıl bir yöntem izlediğine işaret etmek için bir örnek vermeyi amaçlıyoruz. Son olarak Konevî'nin söz konusu başlığı takip eden satırlarda yer verdiği başlık,⁸⁰ Hilâl'in değindiği başlıkla⁸¹ aynı olmamakla beraber Hilâl, Konevî'nin yer verdiği ikinci başlığa manen aynı lafzen ise kısmen farklı olan bir başlığa⁸² arada beş başlık daha vererek temas etmektedir. Bununla beraber Hilâl'in besmele ve salâtın sonra yer verdiği başlığa Konevî, 15. sırada, onun bir sonraki başlığına Konevî, 16. sırada, bir sonraki başlığına Konevî, 17. sırada yer vermektedir. Hilâl'in devamında yer verdiği iki başlığı ise Konevî'de tespit edemedik. İhtisar yöntemini kesin bir şekilde yansıtmamış olabilen bu tespitlerden anlaşıldığı üzere Konevî, muhtasarında asıl metinlerin başlık sırasını bazen takip etmesine rağmen bazı zamanlarda takip etmemektedir. Bununla beraber asıl metinlerde mezkûr olan birtakım kelimeleri aynı şekilde yansıtmakla birlikte bazı kere kelime değişikliğine giderek ve bazı ifadelere yer vermeyerek de ihtisar yapmaktadır.

Aşağıdaki satırlarda tablo halinde Konevî'nin muhtasarında yer verdiği başlıklar tercüme edilerek sunulmakta, tarafımızdan ilave edilen kelimeler ise köşeli parantez içerisinde belirtilmektedir:

Kitabın Başlıkları
Fasıl [1]: Vakıf [Kurmak] İçin Uygun Olan ve Olmayan [İfadeler]
Fasıl [2]: Evlâda Vakıf
Fasıl [3]: Çocuğu Olmadığı Halde Çocuğuna Vakfeden Kişi Hakkında
Fasıl [4]: Kendine Vakıf
Fasıl [5]: Akrabalarından Fakir Olanlara Vakıf
Fasıl [6]: Akrabaya Vakıf
Fasıl [7]: Akrabasının En Yakınından En Yakınına Vakıf
Fasıl [8]: [Vakıfın] Akrabalarından Fakir Olduğunu İddia Eden Kişiye [Vakıf]
Diğer Nevi: [Vakıfına] Akrabası Olduğunu İddia Eden Hakkında
Diğer Nevi: Akrabalardan Salihlere Vakıf
Fasıl [9]: Falancanın Cinsi ve Âline Vakıf
Fasıl [10]: Falancanın Çocuklarına Vakıf

78 ولو قال: "أرضي هذه موقوفة على أكفان الموتى أو على حفر القبور" [071ظ] فهو جائز لأنه وجه من وجوه الخير لا ينقطع.
79 قلت: ولو قال: "أرضي هذه موقوفة على أكفان الموتى أو على حفر القبور" قال: "هذا كله جائز لأنه وجه من وجوه الخير لا ينقطع."

Hilâl b. Yahyâ, *Ahkâmü'l-vakf*, 17.

80 [2] فصل في الوقف على الولد

81 باب الرجل يجعل داره مسجدا أو خانة أو مقبرة أو غيره.

82 باب الرجل يقف الأرض على ولده ولا يزيد على ذلك.

Fasıl [11]: Mevâliye Vakıf
Fasıl [12]: Fakir Komşulara Vakıf
Fasıl [13]: Hayır Yollarına Vakıf
Fasıl [14]: Sultanın (İmâm) İktâ' Ettiği Vakıf
Fasıl [15]: Kişinin Evini Mescit, Hân, Kabriştan veya Başka Bir Şeye Dönüştürmesi
Fasıl [16]: Tamirini Şart Koşmadığı Halde Araziyi Miskinlere Vakfeden Kişi
Fasıl [17]: Oturma Hakkını Belirlediği Bir Kavme Ait Kılarak Ev Vakfedip Hiç Kimseye Tamir Zorunluluğu Yüklemeyen Kişi
Fasıl [18]: Her İkisinden Birisine Gelirinden Bir Şey Belirlediği İki Adama Vakfeden Kişi
Fasıl [19]: Vakfettikten Sonra Ortaya Çıkan [Birtakım Durumlar] Hakkında
Fasıl [20]: Kendilerine Bir Arazi Vakfedilen Kavmin [Tamamının] veya Bazısının Bunu Kabul Etmemesi
Fasıl [21]: İçerisinde Hurma Ağacı veya Ürün Bulunan Araziyi Vakfeden Kişi
Fasıl [22]: Elindeki Arazinin Sadaka-yı Mevkufe olduğunu İkrar Eden Kişi
Fasıl [23]: Elindeki Vakfiyeyi İnkâr
Fasıl [24]: Haştanın Vakfı
Fasıl [25]: Vakfın [Kuruluşunu Bir] Vakitle Kayıtlamak
Fasıl [26]: Hisseli Vakıf
Fasıl [27]: Fasit Vakıf
Fasıl [28]: Müşterinin Fasit [Akitle] Satın Aldığı [Malı] Vakfetmesi ve [Malı] Kabızdan Önce Vakfetme
Fasıl [29]: Vakfın Gaspı
Fasıl [30]: Araziyi Kiraya Verdikten Sonra Vakfetmek ve Diğer Konular
Fasıl [31]: Sağlığındaayken Arazisini Fakirlere Vakfettikten Sonra Çocuklarından Yahut Akrabalarından Birisi Buna İhtiyaç Duyduğunda Vakıftan [Onlara] Verilip Verilmemesi
Fasıl [32]: [Hisseli] Vakfın Taksimi
Fasıl [33]: [Vakıf] Gelirinin Taksim Şekli
Fasıl [34]: İstibdâl Şartı
Fasıl [35]: Vakfın Kiraya Verilmesi
Fasıl [36]: Vakfı Muamele (Müsâkât) veya Müzaraa Usulü Teslim Etmek
Fasıl [37]: Vakıfta Velayet
Fasıl [38]: Vakfa Kayyum Atamak
Fasıl [39]: Vakıfta Şehadet
Fasıl [40]: Şahidin Kendisine Yahut Çocuğuna Nispet Ettiği Vakıfta Şehadet
Fasıl [41]: Ehl-i Zimmetin Vakfı
Fasıl [42]: Harbînin Vakfı

5. Tahkikte Takip Edilen Yöntem

• Tahkikli metni oluştururken takip edilen yöntem İSAM tahkik esaslarıdır.

• Tahkikli metni oluşturmak için Cemâleddin Mahmûd el-Konevî'nin *Müntehabü Vakfey Hilâl ve'l-Hassâf* isimli eserinin beş nüshasına ulaşıldı. Bunlardan Şehit Ali Paşa Koleksiyonu

2762 numarada kayıtlı nüshanın müellif hattı olmasına rağmen bütün varaklarındaki mürekkep kaymasından ötürü bu nüsha kullanılmadı. Tahkikte kullandığımız dört nüsha ve rumuzları şu şekildedir:

Nüsha İsmi	Rümûz
Beyazıt Devlet Kütüphanesi Veliyüddin Efendi Koleksiyonu (1344)	و
Süleymaniye Kütüphanesi Ragıp Paşa Koleksiyonu (443)	ر
Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa Koleksiyonu (937)	ش
Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi Efendi Koleksiyonu (2003)	ب

• Nüshalar arasında mukabele edildiği ifade edilen tek nüsha Süleymaniye Kütüphanesi Ragıp Paşa Koleksiyonu 443 numarada kayıtlı olanıdır. Ayrıca bu nüshanın yazısı diğerlerinden daha okunaklıdır. İlaveten bu nüsha ile mukabele edilen nüshanın asıl nüsha olduğu zikredilmektedir. Söz konusu gerekçelerden ötürü zikri geçen nüsha tahkikte asıl kabul edilmiş ve sayfa numaraları buna göre belirtilmiştir.

• Tahkikte doğru metni oluşturmak amaçlandığından diğer nüshalarda yer alan kelime ya da cümlenin gerek gramer açısından gererse de mana açısından doğru olduğu tespit edildiği durumlarda ilgili nüshada zikredilen metin asıl metne yazılmıştır. Doğru metne ulaşma hususunda nüshalarda çözüm bulamadığımız bazı durumlarda muhtasarın asıl metni olan Hilâl ve Hassâf'ın eserlerine müracaat edildi. Bu minvalde Hilâl ve Hassâf'ın kitaplarının başka bir muhtasarı olan Nâsîhî'nin eserine ve *el-Muhîtü'l-Burhânî* kitabına da müracaat edildi. Ayrıca bu eserlerden alınan kelimeler köşeli parantez içinde sunuldu ve dipnotta nüshalardaki ifadelere atıf yapıldı.

• Muhtasarın Hilâl ve Hassâf'ın kitaplarını kaynak gösterdiği giriş satırları, metinde müstakil paragraf başı olarak ve başlık şeklinde sunuldu.

• Muhtasarda yer alamayan başlık numaraları tarafımızdan köşeli parantez içerisinde ilave edildi.

• Nüshalarda okunamayan metinlerin suretleri dipnotta aktarıldı.

• Nüshaların ana metinlerinde hâmiş kısımlarına yapılan göndermelere dipnotlarda işaret edildi.

II : النص المحقق

منتخب وقفي هلال والخصاف

[168ظ] بسم الله الرحمن الرحيم¹اللهم صل على سيدنا محمد وآله وسلم.²

/ {قال العبد الضعيف المفتقر³ إلى رحمة ربه اللطيف محمود بن أحمد بن مسعود القونوي -غفر الله له ولوالديه ولمن أحسن إليهما وإليه-:} حمدا لمن أتى على نفسه به، شكرا⁴ لمن استحقه وأمر به على أن استعملني في مندوبه وعمي بعباياه وغمرني بنعمه. وصلاة على نبيه محمد الهادي إلى معرفة⁵ حاله وحرامه دائمة دوام أرضه وسمانه وعلى آله وصحبه. وبعد فقد جمعت في هذا الكتاب ما انتخبته من⁶ وقفي هلال والخصاف رحمهما الله تعالى مما تدعوا الحاجة إليه وتفتقر⁷ الحوادث إليه سالكا في ذلك مسلك المعاني غير مراعاة للصور والمباني، مستعينا بالله تعالى⁸ فيه ومفوضا أمري إليه. إنه ولي ذلك والقادر عليه.

[1] فصل فيما يكون وقفا⁹ وما لا يكون¹⁰

هلال

[169و] قال أبو حنيفة رضي الله عنه: ¹¹ إذا قال الرجل: "أرضي هذه صدقة"، وسمى موضعها¹² وحدودها، ولم يزد على هذا شيئا أنه ينبغي له أن يتصدق بأصلها على الفقراء والمساكين أو يبيعها ويتصدق بثمنها على المساكين، ولا تكون¹³ وقفا. ولو مات كان جميع ذلك ميراثا بين ورثته على كتاب الله تعالى. ولو كان حيا ولم يتصدق بذلك لا ينبغي¹⁴ للقاضي أن يجبره¹⁵ على أن يتصدق بشيء من ذلك أو يحول بينه وبين شيء من ماله أو أرضه التي جعلها صدقة، ولكنه يؤمر فيما بينه وبين الله تعالى أن يتصدق بذلك، ولا يجبر عليه. وسواء قال: "صدقة على المساكين" أو قال: "صدقة" وسكت. وكل صدقة لا تضاف إلى أحد فهي للمساكين. ولو قال: "أرضي هذه موقوفة" ولم يزد على ذلك قليلا ولا كثيرا لا تكون¹⁶ هذه صدقة ولا وقفا في قول أبي حنيفة رضي الله عنه،¹⁷ وفي قول أبي يوسف [169ظ] رحمه الله هي وقف على الفقراء. ولو قال: "أرضي هذه محبوسة" ولم يزد على ذلك لم تكن¹⁸ وقفا. والفرق بين الصدقة والوقف أن الصدقات كلها

1 و + رب يسر.

2 و ب - اللهم صل على سيدنا محمد وآله وسلم؛ ش: وصلى الله على سيدنا محمد.

3 ش: الفقير.

4 و ب: وشكرا.

5 ب - معرفة.

6 ش: لي.

7 ب: ويفتقر.

8 ب - تعالى.

9 ب - وقفا.

10 ب: وفيما لا يكون.

11 ب: رحمه الله.

12 ب: موضعا.

13 ب: ولا يكون.

14 ر و ب: ينبغي.

15 ر: لا يجبره.

16 ب: لا يكون.

17 ب - رضي الله عنه.

18 ب: لم يكن.

للمساكين إلا أن يعلم أنه غنى بها غيرهم. ألا ترى¹⁹ إلى قوله تعالى: (إنما الصدقات للفقراء والمساكين). وكل صدقة لا تضاف إلى أحد فهي للمساكين.

وليس قوله: “وقفاً بمنزلة قوله: “صدقة”؛ لأن قوله: “صدقة” له معنى صحيح يعرف ما أراد به، وقوله: “وقف” ليس له معنى يعرف به من أراد به من الناس. وكذا لو قال: “أرضي هذه”، وسمى حدودها صدقة موقوفة، ولم يزد على هذا شيئاً قال أبو حنيفة رضي الله عنه²⁰: هذا كله باطل لا يجوز، ولا تكون²¹ وقفاً، وله أن يحدث فيه ما بدا له بعد ذلك. ولو قال: “أرضي هذه حبس²² وقف”، ولم يزد على ذلك فهذا باطل في قول أبي حنيفة رضي الله عنه²³ وكذا لو قال: “هي محرمة حبس أو حبس محرمة”. [170و] وكذا لو قال: “أرضي هذه صدقة موقوفة حبس محرمة لا تباع ولا توهب ولا تورث”، ولم يزد على ذلك لا يجوز وإن جعل آخره للمساكين في قول أبي حنيفة رضي الله عنه²⁴.

ولو قال: “أرضي هذه صدقة موقوفة على فلان” ولم يزد على ذلك فهذا جائز، وتكون موقوفة²⁵ لفلان غلتها ما عاش. فإذا هلك كانت الغلة للفقراء والمساكين. وكذلك لو قال: “صدقة موقوفة لله أبداً على ولدي ونسلي أو على ولد فلان ونسله أو على قرابته”. وإذا انقضوا كانت للفقراء وللمساكين.

ولو قال: “أرضي هذه وقف على المساكين” فهو جائز؛ لأنه قد حبس أصلها، وصارت صدقة منه على المساكين بالغة دون الرقبة. وكذا لو قال: “أرضي هذه موقوفة على وجوه الخير والبر” ولم يزد على ذلك. وكذا لو قال: “أرضي هذه موقوفة على ابن السبيل.”

ولو قال: “أرضي هذه موقوفة على أكفان الموتى أو على حفر القبور” [170ظ] فهو جائز؛ لأنه وجه من وجوه الخير لا ينقطع. وكذا لو قال: “موقوفة²⁷ يشتري²⁸ بغلتها ما يتصدق به” أو قال: “هي موقوفة على مرمة المساجد أو على مرمة الحصون أو الثغور أو في عمارة ذلك أو على بناء ذلك” فهو جائز.

ولو قال: “أرضي هذه موقوفة على يتامى بني تميم”، وهم لا يحصون فهم اليتامى الذين جعل لهم سهم من الخمس والوقف جائز على فقراهم دون أغنيائهم.

ولو قال: “أرضي هذه موقوفة على فقراء قرابتي” فهو باطل؛ لأنه يحاط بهم، ولم يجعل آخرها للمساكين، ولم يقل: “صدقة موقوفة”. وأما أبو حنيفة رضي الله عنه²⁹ فإنه كان³⁰ لا يجيز شيئاً من ذلك، ولا يجيز شيئاً من الوقف.

ولو وقف الرجل أرضه وهي من³¹ أرض الخراج فهو جائز.

[2] فصل في الوقف على الولد

هلال

ولو جعل أرضه موقوفة على ولده ومن بعد ذلك على المساكين [171و] فهو جائز. ولو حدث له ولد بعد ذلك³² دخل في الوقف، وهو أسوة من كان من ولده يوم وقف بخلاف الوصية حيث يعتبر فيها الموجودون يوم الوصية لا من يحدث

19 ب: يرى.

20 ش: رحمه الله؛ ب - رضي الله عنه.

21 و ش ب: ولا يكون.

22 ش: حبس.

23 ش: رحمه الله؛ ب - رضي الله عنه.

24 ش: رحمه الله؛ ب - رضي الله عنه.

25 ش: موقوف.

26 ر و ش - أرضي هذه.

27 ش: موقوف.

28 ب: ليشتري.

29 ش: رحمه الله؛ ب - رضي الله عنه.

30 ش- فإنه كان.

31 ب - من.

32 ش: بعد ذلك ولد.

بعدهم؛ لأن الوصية تملكها³³ الموصى لهم يوم مات الموصي، فلا يتحول ملكها عنهم، فلا يدخل فيها من يحدث بعد ذلك. وأما الوقف فلم يملك الموقوف عليه من الأرض شيئاً، وإنما يملك³⁴ الغلة يوم تجيء. ولو قال: "أرضي صدقة موقوفة على ولدي"، وليس³⁵ له إلا ولد³⁶ واحد فالوقف كله له. وكذلك³⁷ لو كانوا انقرضوا فلم يبق منهم إلا واحد فإن الوقف كله له. ولو قال: "أرضي صدقة موقوفة على بني"، وليس له إلا ابنان³⁸ فالوقف لهما. وإن لم يكن له إلا ابن واحد فلا ينفذ نصف غلة هذه الأرض. وما بقي فهو للفقراء والمساكين. ولو قال: "أرضي [171ظ] صدقة موقوفة على ولدي"، وله ولد ذكور وإناث فهم جميعاً فيه سواء، لا يفضل أحد على أحد. وكذا لو قال: "على³⁹ بني"، وله بنون وبنات فهم جميعاً في الوقف سواء. ولو أوصى بثلثه لبني فلان، وله بنون وبنات فالثالث لهم جميعاً، وهم فيه⁴⁰ سواء. وروى يعقوب خلاف ذلك، وقال: "للبنين دون البنات." ولو قال: "أرضي صدقة موقوفة على إختي"، وله إخوة وأخوات فهم سواء⁴¹ في الوقف. ولو قال: "أرضي موقوفة على بني"، وله بنات فالوقف للفقراء. وقوله: "بني" ليس بشيء إلا أن يحدث له بنون. ولو قال: "أرضي موقوفة على بناتي" وله بنون وبنات فالوقف للبنات دون البنين. ولو لم يكن له بنات وله بنون فالوقف للمساكين، ولا يكون للبنين شيء. ولو قال: "أرضي صدقة موقوفة على ولدي العور⁴² أو العميان" فالوقف لمن كان⁴³ منهم أعمى أو أعمى دون الباقين، [172ظ] ولا يعطى من أعمى منهم⁴⁴ أو أعمى؛ لأن قوله: "العور⁴⁵ والعميان" بمنزلة الاسم. فكأنه قال: "على ولدي فلان وفلان." ولو قال: "على أصاغر ولدي" فهو على أصاغرهم دون كبارهم. ولو حدث له ولد بعد ذلك لا يدخل في الوقف؛ لأن قوله: "الأصاغر" بمنزلة قوله: "العور."⁴⁶

نوع آخر

الخصاف

ولو وقف أرضه في صحته على ولده وولد ولده وأولاد أولادهم أبداً ما تناسلوا ثم من بعدهم على المساكين فهو جائز. ويشترك [أولاده]⁴⁷ الذين كانوا يوم وقف هذا الوقف. وكل من حدث له من الولد وولد الولد في غلة هذا الوقف⁴⁸ فتكون⁴⁹ الغلة بينهم بالسوية على عدد الرؤوس؛ الذكر والأنثى في ذلك سواء. ولو مات بعض ولده قبل أن يوقف هذا الوقف وترك ولداً يدخل في الوقف. فإن قال: "يبدأ بالبطن الأعلى منهم، ثم البطن⁵⁰ الذين يلونهم بطنا بعد بطن حتى ينتهي إلى آخر البطون" فهو على ما

-
- 33 ر ب: ملكها
34 و ب: يملكون.
35 ش - ليس، صح هامش.
36 و: ولد إلا.
37 ش: وكذا.
38 ش: اثنان.
39 ش - لو قال: علي، صح هامش.
40 و ش: فيها.
41 ر - سواء، صح هامش.
42 ب: العوراء.
43 ر - كان، صح هامش.
44 و: منهما.
45 ب: العوراء.
46 ب: العوراء.
47 جميع النسخ: ولده.
48 ش - وكل من حدث له من الولد وولد الولد في غلة هذا الوقف، صح هامش.
49 ب: فيكون.
50 وفي هامش نسخة ش زيادة قيد "ثم البطن" بعد "ثم البطن" إلى المتن. يعني يذكر في نسخة ش قيد "ثم البطن" مرتين إلى جانب ذكره مرة واحدة في جميع النسخ غير هذه النسخة.

/[172ظ] شرط. وينظر في قسمة الغلة إلى يوم تطلع. فمن كان منهم مخلوقاً يومئذ فله حقه منها. وكذلك⁵¹ الثمرة إذا طلعت كانت بين من كان منهم مخلوقاً يوم تطلع.⁵² ومن ولد له منهم مولود لأكثر من ستة أشهر منذ يوم طلعت الغلة⁵³ لا حق له في هذه الغلة، ولكنه يدخل فيما يحدث من الغلة بعد ذلك. وكذلك في كل سنة.

ولو قال: “أرضي هذه صدقة موقوفة على ولدي وولد ولدي⁵⁴ ونسلي وعقبى أبداً ما تناسلوا على أن يبدأ في ذلك بالبطن الأعلى منهم، ثم الذين يلونهم بطناً بعد بطن⁵⁵ إلى أن ينتهي ذلك إلى آخر البطن منهم. ومن مات من ولدي وولد⁵⁶ ولدي عن ولد أو نسل وعقب كان نصيبه مردوداً⁵⁷ إليه. ومن مات منهم عن غير ولد ولا نسل ولا عقب كان نصيبه راجعاً إلى البطن الذي هو منهم” ينفذ على ما شرطه الواقف. وإن لم يكن بقي من البطن الذي/[173و] هو منهم أحد يرجع نصيبه إلى أهل غلة هذه، فيجري مجراها ويكون لمن استحقها.

ولو وقف أرضه⁵⁸ على ولده وولد ولده وأولادهم ونسلهم وأعقابهم⁵⁹ أبداً ما تناسلوا وتوالدوا، ثم من بعدهم⁶⁰ على المساكين يدخل أولاد البنات مع ولد البنين في هذه الصدقة، ويكونون⁶¹ أسوة أولاد البنين. فإن مات منهم أحد، فإن كان الواقف ذكر حال من يموت منهم وعلى من يرجع سهمهم⁶² أمضيته على ما اشترط من ذلك. وإن لم يكن ذكر حال من مات منهم نظرنا إلى من كان موجوداً منهم يوم تقع⁶³ القسمة، فقسمنا الغلة بينهم، وأسقطنا سهم⁶⁴ الميت إلا أن يكون الميت مات منهم بعد ما طلعت الغلة قبل وقت القسمة، فيكون سهمه من ذلك لورثته وراجعا إلى ماله.

فإن قال: “على أن يبدأ بالبطن الأعلى منهم ثم البطن الذين⁶⁵ يلونهم بطناً بعد بطن حتى ينتهي إلى آخر البطن” فهو على ما/[173ظ] شرط، ولا يكون لأحد من البطن السفلى مع البطن الأعلى شيء من غلة⁶⁶ هذه الصدقة. فإذا انقضى البطن الأعلى صارت الغلة للبطن الذين يلونهم. فإن مات البطن الأول إلا واحداً منهم تكون⁶⁷ الغلة له دون سائر البطن. فإن مات تصار⁶⁸ للبطن الذي يلي الأعلى. فإن مات بعض أهل البطن الأعلى، وترك ولداً لا يكون له من غلة هذه الصدقة شيء. فإذا انقضى البطن الأعلى دخل ولد من مات من البطن الأعلى⁶⁹ البطن الثاني الذين⁷⁰ يلون⁷¹ الأعلى، ثم كذلك⁷² أبداً حتى ينتهي إلى آخر البطن.

ولو قال: “جعلت أرضي هذه صدقة موقوفة على ولدي وعلى أولادهم وأولاد⁷³ أولادهم ونسلهم أبداً ما تناسلوا”، وقد كان له أولاد وقد ماتوا قبل أن يوقف هذا الوقف، وتركوا أولاداً لا يدخل أولاد⁷⁴ أولئك الذين ماتوا قبل أن يوقف الوقف مع

51 ش: وكذا.

52 و - يوم تطلع.

53 ش - يوم تطلع. ومن ولد له منهم مولود لأكثر من ستة أشهر منذ يوم طلعت الغلة، صح هامش.

54 ر: وولدي.

55 و: البطن.

56 ش: وله.

57 ر: مردود.

58 ب - أرضه.

59 ب: وأعقابهم.

60 ر: بعدهم.

61 ر ش: ويكون.

62 ر: منهم.

63 ب: يقع.

64 ش: منهم.

65 ش: الذي.

66 ش - غلة.

67 ب: يكون.

68 ش ب: صار.

69 ب - البطن الأعلى.

70 ش: الذي.

71 و ش ب: يكون.

72 و: لذلك.

73 و: فأولاد.

74 و - لا يدخل أولاد.

أولاد هؤلاء / [174] من قبل أنه قال: “على ولدي”، فقصد إلى [أولاده]⁷⁵ الذين كانوا أحياء يوم وقف، وقال: “على أولادهم” فنسب أولاد هؤلاء دون أولاد غيرهم.⁷⁶

[3] فصل في الرجل يقف على ولده وليس له ولد

الخصاف

ولو وقف على ولده وولد ولده ونسله أبدا ثم من بعدهم على المساكين فهو جائز. وإن لم يكن له ولد ولا ولد وولد⁷⁷ ولا نسل كانت الغلة للمساكين. فإن حدث له ولد أو ولد ولد كانت الغلة لهم أبدا ما تناسلوا. فإذا انقضوا كانت الغلة للمساكين. وكذلك⁷⁸ لو قال: “على من يحدث لي من الولد ومن بعدهم على المساكين.” وكذا لو قال: “على ولد زيد أو على من يحدث لزيد من الولد والنسل ومن بعدهم على المساكين.”⁷⁹

[4] فصل في الوقف على نفسه

الخصاف

ولو جعل أرضه صدقة موقوفة لله عز وجل أبدا على نفسه ثم من بعده على المساكين أو على نفسه ومن بعده⁸⁰ / [174] على ولده ونسله، فإذا انقضوا فهي على المساكين.⁸¹ قال أبو بكر رحمه الله: لا نحفظ في ذلك عن أصحابنا المتقدمين شيئا إلا ما روى⁸² عن أبي يوسف رحمه الله أنه قال: إذا استثنى الواقف لنفسه أن ينفق غلة ما وقف على نفسه وولده وحشمه ما دام حيا جائز. وقال: ذلك على ما استثنى.

هلال

وإذا قال الرجل: “أرضي صدقة موقوفة على نفسي”⁸⁴ فالوقف باطل لا يجوز. وكذلك⁸⁵ لو قال: “أرضي صدقة موقوفة إلا أن غلتها لي ما عشت” فهو والأول سواء.

ولو وقف وقفا على أن ولايته لرجل كانت الولاية للواقف أيضا، وله أن يخرج من شرط له الولاية⁸⁶ على كل ما بدا له. ولو جعل رجل⁸⁷ أرضه صدقة موقوفة على قوم على أن لوالدها أن يفضل بعضهم على بعض ويأكل منها بالمعروف، كانت⁸⁸ هذه الشريطة لغيره من الولاية⁸⁹ سوى الواقف،⁹⁰ وكان للواقف أن يفضل بعضهم / [175] على بعض ولم يكن له أن يأكل منها.

ولو قال: “أرضي صدقة موقوفة على أمهات أولادي” لا يجوز الوقف؛ لأن ما شرط لأمهات أولاده فهو له؛ لأنهم رقيقه، فكأنه استثنى لنفسه. وكذلك⁹¹ عبده ومدبروه. وكذا لو قال: “صدقة موقوفة على أن يقضي منها ديني” لا يجوز

75 جميع النسخ: ولده.

76 ش - غير.

77 ش: له.

78 و: ولذلك؛ ب: وكذا.

79 و - وكذا لو قال: “على ولد زيد أو على من يحدث لزيد من الولد والنسل ومن بعدهم على المساكين.”

80 ر - على المساكين أو على نفسه ومن بعده، صح هامش.

81 ش - أو على نفسه ومن بعده على ولده ونسله، فإذا انقضوا فهي على المساكين، صح هامش.

82 ش: يروى.

83 ب: وكان.

84 ب: نفسه.

85 و: ولذلك؛ ب: وكذا.

86 و - للواقف أيضا، وله أن يخرج من شرط له الولاية، صح هامش.

87 و - رجل.

88 ر: وكانت.

89 ر: الولادة.

90 ش - الواقف، صح هامش.

91 و: ولذلك.

الوقف. وكذلك لو قال: “صدقة موقوفة⁹² على وجه سماها”، وقال: “على أن لي أن أكل منها” فالوقف باطل لا يجوز. وكذلك لو قال: “إن احتجت فهي لي، وإن احتجت أكلت منها”، أو قال: “أنا أحق بها” لا يجوز. وكذلك لو قال: “على أن أنفق منها على نفسي وعيالي” لا يجوز.

[5] فصل في الوقف على فقراء قرابته

هلال

ولو قال: “أرضي صدقة موقوفة على فقراء قرابتي أو على فقراء ولدي ونسلي”⁹³ فهو جائز، والغلة لمن كان فقيرا دون الأغنياء، ويعطى من افتقر منهم بعد الغنى. وهو ومن كان فقيرا يوم الوقف سواء،⁹⁴ ولا يعطى من استغنى/[175ظ] منهم بعد الفقر.⁹⁵

ولو قال: “صدقة موقوفة على فقراء قرابتي”، وكان في قرابته من له⁹⁶ مسكن ليس له غيره فإنه يعطى. ولو كان له مسكن⁹⁷ وخادم ليس له غيرهما فهو فقير ويعطى منها. ولو كان له خادم ومسكن وثياب كفاف لا فضل فيها فهو فقير.⁹⁸ وكذا لو كان له⁹⁹ من متاع البيت ما لا غنى¹⁰⁰ له عنه فهو فقير.

ويحل الوقف لبني هاشم، ولا يحل¹⁰¹ لهم الصدقة ولا الزكاة.

ولو قال: “أرضي موقوفة على فقراء قرابتي”، وله قرابة فقراء وقرابة أغنياء فافتقر بعض الأغنياء¹⁰² بعد ذلك يعطى حصته من الوقف، ولا يعطى من افتقر من القرابة بعد مجيء الغلة. ومن استغنى منهم بعد مجيء الغلة فحقه في الغلة¹⁰³ ثابت، وهو له، وإنما يمتنع فيما يستقبل. ولو جائت امرأة من قرابته¹⁰⁴ بولد فقير كان مخلوقا في البطن قبل مجيء الغلة لأقل من ستة أشهر لا حق له في الغلة؛ لأن ما في البطن لا يوصف بالفقر؛ لعدم حاجته.

ولو قال: “على فقراء ولد فلان”، ولم يكن فيهم إلا فقير/[176و] واحد فله النصف من الغلة.

[6] فصل في الوقف على القرابة

هلال


ولو وقف على ذوي قرابته، ولم يزد على ذلك كان¹⁰⁵ أبو حنيفة رضي الله عنه¹⁰⁶ يقول: القرابة كل ذي رحم محرم من الواقف الأقرب فالأقرب منهم. الرجال والنساء في ذلك سواء. وأقل ما يكون من قوله: “ذوي القرابة” اثنان فصاعدا. فإن كان له عمان وخالان فالوقف للعمين دون الخالين. وإن كان له عم واحد وخالان فنصف الغلة للعم والنصف للخالين. وكذلك لو كان له عم واحد¹⁰⁷ وأحوال وخالات. فإن كان له عم وعمة وأحوال وخالات فالغلة للعم وعمة بينهما نصفين¹⁰⁸

92 ش - أن يقضى منها ديني لا يجوز الوقف. وكذلك لو قال: صدقة موقوفة، صح هامش.

93 ب + وعني.

94 ش: سوي.

95 و: للفقير.

96 ويذكر في نسخة ش بدل “من له” ما في هذه الصورة .

97 ش: سكن.

98 ر - ويعطى منها ولو كان له خادم ومسكن وثياب كفاف لا فضل فيها فهو فقير، صح هامش.

99 ر و - له.

100 ش: .

101 ش: ولا تحل.

102 ر ش - فافتقر بعض الأغنياء، صح هامش.

103 ب - في الغلة.

104 ش: قرابة.

105 ش: وكان.

106 ش ب: رحمه الله.

107 ش - وخالان فنصف الغلة للعم والنصف للخالين. وكذلك لو كان له عم واحد.

108 ش + بالسوية.

دون الأخوال والخالات. وهذا كله قول أبي حنيفة رضي الله عنه.¹⁰⁹ وفيها قول آخر: إن ذلك على كل ذي رحم محرم وغيرهم جميعا في الغلة سواء. وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى:¹¹⁰ القرابة على أبعد أب الواقف¹¹¹ في الإسلام، فيدخل فيها / [76ظ] كل من ولد أبعده¹¹² أب في الإسلام.¹¹³

ولو قال: “على أقربائي”¹¹⁴ فهو بمنزلة قوله: “ذوي قرابتي.” ولو قال: “على أنسابي” فهو بمنزلة قوله: “ذوي قرابتي.”¹¹⁵ ولا يدخل أبوه أو ولده في قوله: “ذوي قرابتي.” ولو قال: “على ذوي رحمي” فهو كقوله: “ذوي قرابتي.” ولو قال: “على قرابتي”، وله قرابة من أهل الذمة وقرابة مسلمون فالوقف لهم جميعا، وهم فيه سواء. وكذلك¹¹⁶ الذكر والأنثى فيه سواء.

ولو كان بعد القرابة مملوكا لرجل¹¹⁷ فهو شريك في الوقف. ويعطى حصته من ذلك. فإذا صارت له كانت لمولاه ولو أعتق¹¹⁸ بعد ذلك. ولو باعه مولاه كانت حصته من الغلات الحادثة لمن اشتراه.

ولو قال: “على قرابتي” وهم عشرة، فهلك بعضهم وحدث قوم بعد ذلك،¹¹⁹ فأما من هلك فكأنه لم يكن، وتكون الغلة لمن بقي منهم. وأما من حدث فإنه يدخل في الوقف إذا كان مخلوقا يوم تخلق الغلة.

ولو قال: / [77و] “على إختوتي”، وله إخوة متفرقون فالغلة لهم جميعا. ولو قال: “على قرابتي” تكون¹²⁰ لهم الغلة ما تناسلوا.

نوع آخر منه

هلال

ولو قال: “أرضي صدقة موقوفة على قرابتي، يبدأ بالأقرب فالأقرب إلي نسبا ورحما، فيعطى من غلة هذه الصدقة في كل سنة ما يكفيه من طعامه وكسوته، ثم يعطى بعد ذلك من يليه في القرب حتى ينتهي ذلك إلى من بلغته هذه الصدقة منهم” فهو جائز، وهو على ما شرط. فإن كان له أخوان، أحدهما لأب وأم والآخر لأب بالذي لأب وأم. وإن كان أحدهما لأب والآخر لأم فعلى قول أبي حنيفة رضي الله عنه¹²¹ يبدأ بالذي لأب، وعلى القول الآخر هما جميعا سواء. وإن كان له عم وخال يبدأ بالعم على قول أبي حنيفة رضي الله عنه، وعلى القول الآخر هما جميعا سواء.¹²² وإن كان له أخ لأب وابن أخ لأب وأم يبدأ بالأخ من قبل¹²³ الأب. ولو كان / [77ظ] له ابن أخ لأب¹²⁴ وأم وابن أخ لأب يبدأ بابن الأخ من الأب والأم. وإن كان له ابن أخ لأب وابن أخ لأم فعلى قول أبي حنيفة رضي الله عنه¹²⁵ يبدأ بابن الأخ لأب،¹²⁶ وفي قولهما سواء. وإن كان له أخ لأم وابن عم لأب وأم يبدأ بالأخ من قبل الأم. وكذلك من قبل الأب.

109 ب: رحمه الله.

110 و - تعالى؛ ب - رحمهما الله تعالى.

111 ش: للواقف.

112 ر و: بعد.

113 ش ب - فيدخل فيها كل من ولد أبعده أب في الإسلام، صح هامش ش. وتذكر في هامش نسخة ش بدل كلمة “ولد” كلمة “ولده”.

114 ش: قرابتي.

115 و - ولو قال: “على أنسابي” فهو بمنزلة قوله: “ذوي قرابتي”.

116 ب: وكذا.

117 ش: له.

118 ر و ب: عتق.

119 ش - ولو باعه مولاه كانت حصته من الغلات الحادثة لمن اشتراه. ولو قال: “على قرابتي” وهم عشرة، فهلك بعضهم وحدث قوم بعد ذلك، صح هامش.

120 ب: يكون.

121 ش - رضي الله عنه؛ ب: رحمه الله تعالى.

122 ش ب - وإن كان له عم وخال يبدأ بالعم على قول أبي حنيفة رضي الله عنه، وعلى القول الآخر هما جميعا سواء.

123 و: **م**.

124 ش - وابن أخ لأب وأم يبدأ بالأخ من قبل الأب. ولو كان له ابن أخ لأب، صح هامش.

125 ش ب: رحمه الله.

126 ش - لأب.

[7] فصل في الوقف على قرابته الأقرب فالأقرب

هلال

ولو وقف أرضه على قرابته الأقرب¹²⁷ فالأقرب يبدأ بأقرب قرابته إليه، فيعطى جميع غلات هذه الصدقة. وإن كان الأقرب رجلا واحدا يعطى الغلة كلها. وإن كان أقربهم إليه جماعة، فهلك بعضهم تكون¹²⁸ الغلة لمن بقي منهم ما بقي منهم واحدا. وإذا انقرضوا تكون¹²⁹ الغلة لمن يليهم في القرب بطنا¹³⁰ بعد بطن حتى تصير¹³¹ الغلة إلى أبعدهم قرابة. وقال أبو يوسف رحمه الله: ¹³² الغلة¹³³ لهم جميعا بينهم بالسوية. وأقربهم من الواقف وأبعدهم فيها سواء.

ولو قال: "أرضي صدقة موقوفة على فقراء قرابتي"¹³⁴ الأقرب فالأقرب"، وكانت [178] الغلة كثيرة، وكان ما يصيب كل واحد منهم مأتي درهم، ويفضل من غلات هذه الصدقة شيء ففي القياس يعطى ذلك كله أقرب القرابة إلى الواقف دون الباقيين. وفي الاستحسان يقسط عليهم جميعا.

ولو وقف على فقراء قرابته، وله قريب غني وله أولاد لصلبه فقراء وهم¹³⁵ صغار لا يعطون من الوقف،¹³⁶ ويفرض على أبيهم ولا حق لهم في الوقف. ولو كان الأولاد كبارا، وهم من أولاد الصلب من الذكور، وهم فقراء يعطون. ومن كان فقيرا من الإناث صغيرا أو كبيرا فإنه لا يعطى؛ لأن الإناث يفرض لهن على والدهن. سواء كن صغارا أو كبارا بخلاف الذكور الكبار. ولو كانوا ذكورا مدركين بهم زمانة لا يعطون من الوقف، ويفرض لهم على والدهم. ولو لم يكن له ولد لصلبه، وكان له ولد¹³⁷ ولد فقراء، وأبوهم فقيرا لا يعطى ولد الولد من الوقف شيئا [178] إذا كان جدهم غنيا، ويفرض لهم على جدهم، ويعطى أبوهم من الوقف إذا كان فقيرا، ولا يعطى ولد الولد وهم فقراء إذا كانوا صغارا. ولو كانت المرأة فقيرة ولها زوج غني لا تعطى¹³⁸ من الوقف شيئا.¹³⁹

[8] فصل فيمن يدعي الفقر من الأقرباء

هلال

ولو وقف أرضه على فقراء قرابته، فجاء رجل وأثبت¹⁴⁰ أنه قريب الواقف وفسروا القرابة ينبغي للقاضي أن يكلفه بشاهدين يشهدان أنه فقير يحتاج¹⁴¹ إلى هذا الوقف ليس له أحد تلزمه¹⁴² نفقته. فإذا فعل ذلك جعله أسوة أهل الوقف.¹⁴³ وإلا استخلف على ذلك. ولو قضى القاضي له¹⁴⁴ بالقرابة والفقر إلى وقف زيد مثلا، وطلب بذلك الفقر من وقف آخر يقبل ذلك منه، ويعطى من الوقف الآخر. ولو شهد رجلان أنه فقير وأخران أنه غني فشهادة الغني أولى. ولو ثبت [179] فقره في الوقف، وثبت لرجل عليه دين لا يكون معدما بذلك. ولا يقبل شهادة القرابة لبعضهم لبعض بالفقر.

127 ش: بالأقرب.

128 ب: يكون.

129 ش - الغلة لمن بقي منهم ما بقي منهم واحدا. وإذا انقرضوا تكون، صح هامش؛ ب: يكون.

130 ر و: بطن.

131 ب: بصير.

132 ب - رحمه الله.

133 ر - لمن يليهم في القرب بطنا بعد بطن حتى تصير الغلة إلى أبعدهم قرابة. وقال أبو يوسف رحمه الله: الغلة، صح هامش.

134 ش: وابني.

135 ش: هم.

136 ر: الوقف.

137 ش - لصلبه، وكان له ولد، صح هامش.

138 ب: لا يعطى.

139 و + والله أعلم.

140 ش: وانتصب.

141 و ش ب: محتاج.

142 ب: يلزمه.

143 ش - ليس له أحد تلزمه نفقته. فإذا فعل ذلك جعله أسوة أهل الوقف، صح هامش. وتذكر في هامش نسخة ش بدل كلمة "تلزمه" كلمة "يلزمه".

144 ش - له.

نوع آخر: فيمن يدعي¹⁴⁵ القرابة

هلال

ولو وقف أرضه على قرابته فالصغير والكبير¹⁴⁶ والغني والفقير في ذلك سواء. ولو جاء رجل وقال: "أنا قريب لهذا الواقف"¹⁴⁷ فخصمه من تكون¹⁴⁸ الأرض في يده. ولو قال القريب: "أنا أحضر وارث الميت، فأثبّت عليه قرابتي" لا يكون خصما له. ولو أحضر القريب الوصي، فأقام شاهدين أنه قريب لهذا الواقف لا يقبل القاضي هذا، ولا يجوز¹⁴⁹ له ولو قال: "هو قريبه من قبل أبيه"¹⁵⁰ ولو شهدا أنه أخو الواقف لا تقبل¹⁵⁰ إلا أن يقولوا: "إنه أخوه لأبيه وأمه أو لأبيه أو لأمه"¹⁵¹ ولو شهدا أن هؤلاء قرابة الواقف، وفسروا القرابة لا تقسم¹⁵¹ الغلة بينهم إلا أن يقولوا: "لا نعلم له قريبا غير هؤلاء." / [179ظ] وإن لم يشهدوا بذلك وقد ثبت قرابة هؤلاء القوم، وطال الأمر يستحسن أن تقسم¹⁵² الغلة بين هؤلاء الذين ثبتت قرابتهم، ويؤخذ منهم كقيل.¹⁵³

ولو أوصى الميت إلى رجلين، فجاء رجل يثبت القرابة على أحدهما يكون خصما. ولو جاء رجل من القرابة بشاهدين فشهدا أن¹⁵⁴ القاضي قضى بأنه قريب يسألهما¹⁵⁵ القاضي عن تفسير القرابة. فإن ذكروا قرابة لا يراه بها¹⁵⁶ قريبا لم ينفذ ذلك. ولو فسروا قرابة قد قضى بها قاض، وهي لا تكون عند هذا القاضي قرابة لا تقبل. ولو جاء رجل وأثبت قرابة من الميت الواقف، وقضى له القاضي بذلك، ثم جاء رجل آخر فأراد أن يثبت قرابته من الميت، وأحضر القريب الذي قضى له¹⁵⁷ القاضي بالقرابة، فإن كان قد أخذ من الوقف شيئا / [180و] فهو خصم، وإلا فلا. ولو جاء رجل وأقام البينة أن الميت أقر أنه قريب له، فإن كان له قرابة معروفون لم يقبل¹⁵⁸ القاضي الإقرار، وقضى بالغلة للمعروفين، وإلا يستحسن أن يعطى من الغلة. ولو شهد بعض القرابة للبعض لا يقبل.¹⁵⁹ ولو شهدوا أن القاضي كان يعطيه من هذا الوقف، ولم يزد الشاهدان¹⁶⁰ على ذلك لا يعطى.

نوع آخر: في الوقف على الصلحاء من قرابته

الخصاف

ولو وقف أرضه على الصلحاء من قرابته ثم من بعدهم على المساكين¹⁶¹ فهو جائز. والصلحاء الذين يستحقون هذه الغلة من كان من قرابته مستورا ليس بمهتوك ولا صاحب ربية وكان مستقيم الطريقة سليم الناحية كامن الأذى قليل الشر ليس¹⁶² بقذاف للمحصنات ولا معروفا بالكذب. وكذلك¹⁶³ إذا قال: / [180ظ] "من أهل العفاف."

145 ش: شبه على.

146 ش: فالكبير والصغير.

147 ب: الوقف.

148 ب: يكون.

149 ش: ولا يجوز.

150 ش: ب: لا يقبل.

151 ب: لا يقسم.

152 ي: يقسم.

153 ر و ش: كفيلا.

154 ب: بأن.

155 ش: فسألها.

156 ش: فيها.

157 ش: له قضى.

158 ش: لم تقبل.

159 ر و: لا تقبل.

160 ر: الشاهدان.

161 ب: مساكين.

162 ش - ليس، صح هامش.

163 ب: وكذا.

[9] فصل في الوقف على جنس فلان أو آله

هلال

ولو قال: "أرضي صدقة موقوفة أبدا على آل العباس بن عبد المطلب" فالوقف جائز، ويكون الوقف لآل العباس بن¹⁶⁴ المطلب.¹⁶⁵ وآل العباس: كل من كان ينسب بأبائه الذكور من الذكور والإناث إلى العباس. ولو كان العباس حيا لا يدخل في الوقف. ومن كان أبوه من بني هاشم، وأمّه¹⁶⁶ من آل العباس لا يدخل في هذا الوقف. ومن قربت ولادته من آل العباس ومن بعدت سواء.¹⁶⁷ ولو قال: "على أهل بيت العباس" فهو وقوله: "آل العباس" سواء.¹⁶⁸ ولو قال: "على جنسي" فالجنس كل من كان ينسب¹⁶⁹ بأبائه الذكور إلى¹⁷⁰ جد الواقف إلى ثلاثة آباء على ما وصفنا من الذكور والإناث. ولو قال: "على أهل بيتي" فأهل بيته الذين ينسبون بأبائهم الذكور إلى الجد¹⁷¹ الثالث. ويدخل الواقف/[181] في الوقف. وكذلك ولده لصلبه. ولو وقفت امرأة على أهل بيتها لا يدخل ولدها في الوقف إذا كان من قوم آخرين. وكذلك لو قال:¹⁷² "على جنسي." ولو قال: "على أهل عبد الله" فعلى قول أبي حنيفة رضي الله عنه¹⁷³ هو على الزوجة. ولكننا نستحسن، فنجعل الوقف على جميع من يعوله ممن يجمعه منزله وداره من الأحرار. ولا يدخل في ذلك ممالئكه،¹⁷⁴ ولا يدخل في ذلك وارث الموصي.¹⁷⁵ ولو كان لعبد الله امرأتان، أحدهما بالكوفة والأخرى بالبصرة، ومع كل واحدة منهما ولد من غير زوجها ينفق عليهم معها، يدخلون جميعا في الوقف.¹⁷⁶ ولو قال: "على حشم عبد الله" فالحشم الذين يعولهم سوى ولده وقرابته. وقد قال أصحابنا: الحشم بمنزلة العيال.

[10] فصل في الوقف على بني فلان

الخصاف/[181ظ]

ولو قال: "جعلت أرضي هذه صدقة¹⁷⁷ موقوفة على فلان وفلان ابن¹⁷⁸ فلان ومن بعدهما على المساكين، فمن مات منهما ولم يدع ولدا كان نصيبه¹⁷⁹ من ذلك مردودا إلى الباقي منهما" فمات¹⁸⁰ أحد الرجلين وترك ولدا يرجع نصيبه إلى المساكين ولا يكون للباقي منهما من ذلك شيء؛ لأنه¹⁸¹ إنما شرط أن يرجع نصيب من مات منهما،¹⁸² ولا ولد له إلى الباقي. فلما مات أحدهما وترك ولدا لم يكن للباقي من نصيب الميت شيء.

164 ب + عبد.

165 ش - فالوقف جائز، ويكون الوقف لآل العباس بن المطلب، صح هامش.

166 ش: وأنه.

167 ش: سوي.

168 ش - ولو قال: "على أهل بيت العباس" فهو وقوله: "آل العباس" سواء.

169 ش - ينسب.

170 ش: والي.

171 ش - الجد.

172 ر و ش: قالت.

173 ب - رضي الله عنه.

174 ش: ممالئكه.

175 و ش: للموصي.

176 ش - في الوقف.

177 ب - صدقة.

178 ر و ش: ابني.

179 ب: نصيب.

180 ب: فإن مات.

181 ش: أنه.

182 و - من ذلك شيء؛ لأنه إنما شرط أن يرجع نصيب من مات منهما، صح هامش.

فإن قيل: لم لا يجعل نصيب الميت منهما لولده؟ قال: من قبل أن الواقف لم يجعل ذلك لولده، إنما قال: “فمن¹⁸³ مات منهما ولا ولد له كان نصيبه مردوداً¹⁸⁴ إلى الباقي”، فلم يجعل لولد الميت من ذلك شيئاً. ولو قال: “أرضي صدقة موقوفة على يتامى بني فلان”، وهم بنون¹⁸⁵ يحصون فهو باطل؛ لأن هؤلاء/[182] اليتامى إن انقرضوا انقطع الوقف ولم يكن ذلك للمساكين. وإذا قال: “موقوفة¹⁸⁶ على اليتامى” فإنما القصد في ذلك لفقراء اليتامى.¹⁸⁷

[11] فصل في الوقف على الموالى¹⁸⁸

هلال

ولو وقف أرضه على مواليه، وله موال وموالى موال¹⁸⁹ تندخل¹⁹⁰ مواليه دون موالى مواليه، وتندخل¹⁹¹ أولاد مواليه في الوقف إذا كان ولاتهم له لأن ولد¹⁹² المولى ليس لهم موال غير الواقف¹⁹³ فهم مواليه. وأما موالى¹⁹⁴ الموالى فلهم مولى دون الواقف، فلا يكون لهم حق في الوقف. ولو كان له موالى عتاقة وموالى مولاة فالوقف لموالى العتاقة دون موالى المولاة. وكذلك لو لم يكن له موالى العتاقة، وإنما له أولاد موالى¹⁹⁵ العتاقة وموالى مولاة فالغلة لأولاد موالى¹⁹⁶ العتاقة. ولو لم يكن له إلا موالى مولاة¹⁹⁷ يستحسن إعطائهم. ولو كان له موالى ولأبيه موالى قد صار ميراثهم له،/[182] فالغلة لمواليه دون موالى¹⁹⁸ أبيه. وسواء¹⁹⁹ كان لأبيه وارث غيره أو لم يكن. وكذلك موالى أمه وموالى أخيه.²⁰⁰ ولو كان له يوم الوقف موال²⁰¹ وحدث له بعد ذلك موال²⁰² فالغلة لهم جميعاً. ومن حدث من الموالى وأولادهم يدخلون في الوقف. ولو قال: “على موالى أبى” وليس له موالى ولأبيه موالى، وقد مات أبوه وصار ولاتهم له لا يكون لهم من الغلة شيء. ولو قال: “على موالى” وليس له إلا موليان²⁰³ فالغلة لهما. ولو لم يكن له إلا مولى واحد فله النصف والنصف الآخر للفقراء. ولو كان له موالى وموليات دخلوا كلهم في الوقف. ولو وقف على ولده وقد جائت جارية بينه وبين أخيه بولد فادعياه جميعاً معاً يدخل في الوقف.

- 183 ش: لمن.
184 ر: مردود.
185 و: **مولى**؛ ب: **مولى**.
186 ش: موقوف.
187 و + والله أعلم.
188 ش: المولى.
189 ب - وموالى موال.
190 و ش ب: يدخل.
191 ش ب: ويدخل.
192 ر: لا ولد.
193 ب: الوقف.
194 ش: مولى.
195 ر و: مولى.
196 ر و: مولى.
197 ر: مولاة.
198 ر - موالى.
199 ش: وسوي.
200 ش - وموالى أخيه، صح هامش.
201 ر و ش: موالى.
202 ش: موالى.
203 ر: موليات.

[12] فصل في الوقف على فقراء الجيران

هلال

ولو وقف على فقراء جيرانه فهو جائز، وتكون²⁰⁴ الغلة/[183] و لهم. والجيران على قول أبي حنيفة رضي الله عنه²⁰⁵ الملاصقون بداره. وقيل: الجيران أهل المسجد. وقيل: من أسمع المنادي. ولو كان له جيران فقراء من أهل الذمة يدخلون وكذلك²⁰⁶ لو كان له جيران مكاتبون.

ولو استغنى من الجيران قوم وافقر آخرون فالغلة لمن كان فقيرا يوم تقسم²⁰⁷ الغلة، بخلاف ما لو وقف على فقراء قرابته فإن الغلة تكون لمن يكون فقيرا يوم تخلق الغلة؛ لأن الجوار لو انتقل بطل، ولم يتبعوا في القبائل،²⁰⁸ ولأن القرابة لا تنتقل ولا تزول. وتقسم²⁰⁹ بينهم على عدد الرؤوس. وتقسم²¹⁰ على جيران الدار التي مات فيها دون ما انتقل عنها لانقطاع جوارهم بالانتقال عنها. والدار التي يسكنها وملكه في ذلك سواء.²¹¹

ولو وقف على جيرانه وهو بالبصرة ثم انتقل إلى/[183] الكوفة، ومات بها، فإن اتخذها وطنا فالغلة لجيرانه بالكوفة وإلا لجيرانه بالبصرة. ولو كان له داران في كل واحدة منهما زوجة وهما في قبيلتين مختلفتين فالغلة لفقراء الدارين، ولا يعطى أولاده إذا كانوا جيرانه؛ لأن الولد أقرب من أن يقال له: "جار". وكذلك زوجته لا تعطى. وأما ولد الولد إذا كانوا جيرانا فالقياس أن يعطوا، وفي الاستحسان لا يعطون.²¹² ولو وقف على فقراء جيرانه بعد وفاته، ثم مات ولم يدر أي جيرانه لا تقسم²¹³ الصدقة حتى يشهد²¹⁴ شاهدان²¹⁵ على المنزل الذي توفي فيه.²¹⁶

[13] فصل في الوقف في أبواب البر

الخصاف

ولو قال: "أرضي صدقة موقوفة²¹⁷ في²¹⁸ الحج أو في العمرة" لا تكون²¹⁹ وقفا؛ لأنهما ليسا بصدقة إلا أن يقول: "صدقة موقوفة في الحج عني أو في العمرة عني" فيجوز.

ولو قال: "على سقي الماء" فهو جائز؛ لأنه/[184] لا ينقطع، وهو من أبواب البر. وكذا يجوز على عمل سقايات في المواضع التي يحتاج إليها.²²⁰

ولو جعل سكنى داره لبناته دون الذكور، ثم من²²¹ بعدهم للمساكين فذلك جائز، ويكون سكنها لبناته لصلبه دون غيرهم. ولكل ابنة منهن أن تسكن زوجها معها في الحجرة التي هي فيها. وإن لم يكن لها حجر،²²² وكانت دار واحدة لا يستقيم أن تقسم²²³ بينهم، ولا تقع²²⁴ فيها مهابة،²²⁵ فسكنها لمن جعل الواقف له ذلك دون غيرهم.

204 ب: ويكون.

205 ب - رضي الله عنه.

206 ب: وكذا.

207 ب: يقسم.

208 ش - القبائل. وفي مكان هذه الكلمة بياض في هذه النسخة.

209 ش: وينقسم؛ ب: ويقسم.

210 ش ب: ويقسم.

211 ش: سوي.

212 ش: لا يعطوا.

213 ب: لا يقسم.

214 ش: شهدت.

215 ش: هذان.

216 و + والله أعلم.

217 ش - موقوفة.

218 ش: على.

219 ش: ولا يكون؛ ب: لا يكون.

220 ش - إليها.

221 ش - من.

222 ش: حجرة.

223 ب: يقسم.

224 ر ب: ولا يقع؛ ش: ولا يقطع.

225 ب: مهابة.

[14] فصل في وقف ما يقطعه الإمام**الخصاف**

ولو أقطع الإمام رجلا أرضا فإن كانت حين أقطعها مواتا جاز وقفها. وكذا إن كانت أرضا يملكها الإمام، فأقطعها إنسانا وملكها إياه، فوقها فالوقف جائز. وإذا أقطع الإمام إنسانا شيئا من حق بيت المال لم يجز لذلك وقفه.

[15] فصل في الرجل يجعل داره مسجدا أو خاناً/ [184ظ] أو مقبرة أو غير ذلك**هلال**

وإذا جعل الرجل داره مسجدا للمسلمين، وأشهد على أنه جعلها مسجدا لله تعالى فهو جائز²²⁷ وإن لم يكن صلى فيه. وكان أبو حنيفة رضي الله عنه²²⁸ يقول: لا يكون مسجدا حتى يصلي فيه. ولو بنى الرجل خاناً للمسلمين، وأشهد أنه جعله خاناً للمارة فنزله²²⁹ المسافرين فهو جائز. وأما في قول أبي حنيفة رضي الله عنه²³⁰ فلا يجوز ذلك. ولو جعل الرجل داره مقبرة للمسلمين فهو جائز، وقد خرجت من ملكه وصارت مقبرة. وسواء²³¹ أشهد على ذلك أو لم يشهد، دفن فيها أحد²³² أو لم يدفن. وأما في قول من لا يجيز الوقف إلا مقبوضا فلا يجوز ذلك حتى يدفن فيها واحد فصاعدا. ولو حفر الرجل البئر في فلاة من الأرض أو في طريق مكة أو في بعض الأمصار، وجعلها سقاية للمسلمين وقفا لهم فهو جائز، استقى [185و] منها²³³ الماء أو لم يستق. وأما في قول أبي حنيفة رضي الله عنه²³⁴ فلا يجوز ذلك.²³⁵

[16] فصل في الرجل يقف الأرض على المساكين ولا تسترط²³⁶ العمارة**هلال**

كل ما كان²³⁷ موقوفا على الفقراء والمساكين فإنه يبدأ فينفق منه²³⁸ على الوقف ما يصلحه ثم يكون ما بقي للفقراء، كما أن أرض الخراج تعمر. فما فضل بعد عمارتها كان في وجوه الخراج. ولو كانت الأرض الموقوفة فيها نخل، وخشي القائم بأمرها هلاك نخلها وذهابه كان له أن يشتري من غلتها²³⁹ قسيلا²⁴⁰ فيغرسها²⁴¹ لكي لا يفني²⁴² نخلها²⁴³ ويخلف²⁴⁴ بعضها بعضا. وللقيم أن يبني فيها قرية تكون لأكرتتها وحفاظها ويحرز فيها ثمرها²⁴⁵ إذا احتاج إلى ذلك. وليس له أن يبني فيها بيوتا ويشغلها.²⁴⁶ فإن كانت متصلة بالمصر كان للقيم أن يبني فيها بيوتا

226 و ش ب: وغير.

227 ش - فهو جائز.

228 ش ب: رحمه الله.

229 ش: فينزله.

230 ش: رحمه الله؛ ب - رضي الله عنه.

231 ش: وسوي.

232 و: واحد.

233 ب: منه.

234 ش - رضي الله عنه؛ ب: رحمه الله.

235 و + والله أعلم.

236 ب: ولا يشترط.

237 ش: مكان.

238 ش: **سؤوم**.

239 و - من غلتها.

240 ر ب: قسيلا؛ و: قشيبلا.

241 ر ب: فيغرسه.

242 ش: لا تقني.

243 ش: غلتها.

244 ش: ويكلف.

245 ش: مرها.

246 و: ويشغلها؛ ب: ويستغلها.

ويستغلها. [185ظ] وهي أفضل من غلات النخل والشجر. وله أن يدفع هذه الأرض مزارعة من رجل سنين معلومة. وله أن يستأجر فيه الأجراء فيما يحتاج إليه، ولا غنى بها عنه.

ولو وقف أرضا على الفقراء والمساكين، ولم يسم العمارة ولم يذكرها واحتاج بشيء²⁴⁷ منها إلى المرممة، واجتمع في يده من غلاتها مال، وعرض وجه من وجوه البر لا يقدر على مثله في كل حين، وإن أخروا العمارة إلى الغلة الثانية لم يكن من ذلك ضرر شديد كان للقيم أن يعطي ما اجتمع في يده من غلات هذه الأرض التي حضرت وجوه²⁴⁸ البر الذي لا يقدر على مثله في كل حين، وينتظر بالعمارة الغلة الثانية. وإن كان إذا أخرج ذلك خربت الأرض يبدأ فينفق من غلتها ما يمنعها من الخراب حتى تأتي²⁴⁹ الغلة الثانية بالمعروف. فإن ذلك أفضل وأحسن.

[17] فصل في الرجل يقف الدار / [186و] على أن سكنها لقوم يسميهم، ولا يشترط عمارتها على أحد

هلال

ولو قال: "داري هذه صدقة موقوفة لله تعالى²⁵⁰ أبدا على أن سكنها لفلان ما عاش، فإن هلك فلان فسكنها لفلان، ثم هي على الفقراء والمساكين" فالوقف جائز على ما شرط. ومرمة هذه الدار وإصلاحها فيما لا بد منه على من هو عليه. ولو قال فلان: "ليس عندي ما أرمها به، تواجز هذه الدار من آخر بقدر²⁵¹ ما ينفق عليها في مرمتها حتى تستغنى²⁵² عن المرممة. وإذا صلحت دفعت إلى الذي جعلت له السكنى ما عاش، ولكن لا يجبر على مرمتها." ولو قال الرجل الذي له السكنى: "أنا أبنيتها وأسكنها" له ذلك. وإن مات بعد ما بناها فالبناء الذي بنى ميراثاً لورثته دون أهل الوقف. ويقال لورثة هذا الرجل: "أرفعوا هذا البناء." فإن كان سكنى هذه الدار جعل لرجل بعد هذا الرجل / [186ظ] الأول، فقال: "أنا أعطي قيمة هذا البناء"، وأبى أن يدع الورثة أن يرفعوا²⁵³ البناء ليس له ذلك. والبناء للورثة دون²⁵⁴ هذا الرجل إلا أن يصطلحوا من ذلك على شيء. وللقاتم بأمر هذه الصدقة إن سقط شيء من بنائها أن يبيعه ويرمها به.²⁵⁵

نوع آخر

هلال

ولو كان في أرض الوقف نخل ليس له ثمر يباع ذلك، وثمره بمنزلة الثمرة. ولو احتاج الوقف إلى العمارة ولم يكن عند القاتم بأمر الوقف ما يعمر ليس له أن يستدين على الوقف؛ لأن العمارة إنما تجعل²⁵⁶ في الغلة لا في غيرها بخلاف وصي اليتيم حيث له أن يستدين عليه.

ولو كان في الأرض الموقوفة ما يباع من الغراس الذي لا يحتاج إليها يباع ذلك، وهو بمنزلة الغلة. قلت: والغراس أعم من النخل وغيره. وكذلك عدم الحاجة أعم من عدم الثمرة²⁵⁷ / [187و] لنلا يلزم التكرار.

247 و ش ب: شيء.

248 ر و: ووجه.

249 ب: يأتي.

250 ر و ب - تعالى.

251 ر و ب: بعد.

252 ش ب: يستغنى.

253 ش: يدفعوا.

254 ش: دفن.

255 ش - به.

256 ر و ش: يجعل.

257 ر: الثمن؛ و: الثمر.

[18] فصل فيمن يقف على رجلين ويسمي لكل واحد من غلتها شيئا**الخصاف**

ولو قال: "أرضي هذه صدقة موقوفة على فلان وفلان أبدا ما عاشا على أن لفلان نصف غلتها، ولفلان ثلث غلتها." فإن الغلة تقسم على اثني عشر سهما.²⁵⁸ سبعة أسهم من ذلك لصاحب النصف، وخمسة أسهم لصاحب الثلث من قبل أن لصاحب النصف ستة أسهم من اثني عشر، ولصاحب الثلث أربعة أسهم. ويبقى سهمان لم يقل الواقف فيهما شيئا فهي بينهما نصفان. وإنما جعل السهمان لهما والواقف قد سمي لكل واحد منهما ما أراد من غلتها، وسكت عن²⁵⁹ الباقي، ولم يجعل الباقي للمساكين من قبل أن الواقف ابتداء الوقف بأن جعل الغلة كلها لهما، ثم فرقها بينهما على هذا. ولو كان يسكت²⁶⁰ ولم يفرقها بينهما كانت²⁶¹ الغلة بينهما²⁶² نصفين. وبهذا²⁶³ أخذ أصحابنا.

[19] فصل / [187ظ] فيما يحدث بعد الوقف**الخصاف**

ولو أوصى بوصايا فيها تدبير ووصايا بالقوم²⁶⁴ وأشياء في أبواب البر، ثم زال عقله بجنون أو نحوه يبطل²⁶⁵ ذلك كله إلا التدبير. ولو وقف وقفا على المساكين²⁶⁶ ثم ارتد -والعياذ بالله- فقتل على رده أو مات يبطل الوقف ويصير ميراثا بين ورثته؛ لأن علمه قد حبط،²⁶⁷ وهذه قريبة. ولو أنه لحق بدار الحرب ثم رجع إلى دار السلام، فإن جدده²⁶⁸ بعد رجوعه إلى دار الإسلام جاز. وإن لم يجده²⁶⁹ حتى مات فهو ميراث بين ورثته.²⁷⁰

[20] فصل فيمن يقف أرضا على قوم فلا يقبلوا ذلك أو يقبله البعض دون البعض**هلال**

ولو وقف أرضه على عبد الله،²⁷¹ فقال عبد الله: "لا أقبل ما وقفت علي" فالوقف جائز، وتكون²⁷² الغلة للفقراء والمساكين. / [188و] ولو قال: "على ولد عبد الله ونسله"، فأبى رجل من ولد عبد الله أن يقبل ما وقف عليه فالوقف جائز، والغلة لمن قبل منهم. ويجعل من لم يقبل بمنزلة موته، فتكون²⁷³ حصته لمن قبل منهم. ولو وقف على ولد²⁷⁴ عبد الله ونسله ما تناسلوا، فقال جماعة منهم: "لا نقبل"²⁷⁵ فالوقف لمن بقي منهم ما بقي واحد. فإن قالوا جميعا: "لا نقبل"²⁷⁶ فالوقف للفقراء. وإن حدث له ولد بعد ذلك أو نسل، فقالوا: "إننا نقبل" يرد إليهم الوقف. ولو قال من حدث منهم: "لا أقبل"

258 ب: منها.

259 ش: من.

260 ر و ش: سكت.

261 ر و ش: كان.

262 ر - على هذا. ولو كان سكت ولم يفرقها بينهما كان الغلة بينهما، صح هامش.

263 ش: ولهذا.

264 ب: لقوم.

265 ش: تبطل.


266 ش - على المساكين، صح هامش.

267 و ب: هبط.

268 و ش: حذده.

269 ش: لم يحدده.

270 و + ولله أعلم.

271 ر + أي على رجل بعينه. ونسخة وتشير إلى هذه العبارة القصيرة الموجودة في حاشيته بدون رمز "صح". والصورة هكذا .

272 ب: ويكون.

273 ش: فيكون.

274 ب - ولد.

275 ش: لا يقبل.

276 ش: لا يقبل.

تكون²⁷⁷ حصته من²⁷⁸ قبل منهم²⁷⁹ دون من لم يقبل.

الخصاف

فإن قال رجل منهم: “لا أقبل لنفسي ولا لولدي” أما حصته فردّه لها جائز. وأما حصّة ولده فإن كانوا كبارا كان القبول والرد إليهم. وإن كانوا صغارا لم يجر رده لحصتهم.²⁸⁰

هلال

ولو وقف على [188ظ] ولد عبد الله، فقال رجل من ولد عبد الله: “لا أقبل”، ولم يزد على ذلك انقطع جميع ما جعل له من الغلة، ويكون لمن بقي منهم. فإن أخذها سنة، ثم قال: “لا أقبل” فليس له أن يرد بعد أخذ سنة. ولو قال: “لا أقبل سنة واحدة، وأقبل ما سوى ذلك” فهو جائز. وتكون²⁸¹ حصته من غلة تلك السنة للباقي من أهل الوقف، ويشاركهم في غلة الوقف فيما يستأنف.

ولو وقف على عبد الله، فقال عبد الله: “لا أقبل ما وقف علي”، ثم قال: “قد قبلته” فهو رد، ولا يكون²⁸² وقفا عليه. ولو قال: “قد قبلت ما وقف علي” ثم قال: “لا أقبل ذلك” فالوقف لعبد الله جائز. وقوله: “لا أقبل” بعد أن قبل لا يجوز. ولو قال: “أرضي صدقة موقوفة²⁸³ على عبد الله وزيد”، فقال عبد الله: “لا أقبل” فنصف الغلة لزيد والنصف الباقي للمساكين.

ولو [189و] قال: “على عبد الله وزيد ما عاشا”، فمات أحدهما يعطى الباقي منهما النصف، والنصف الباقي للفقراء.

[21] فصل في الرجل يقف أرضا وفيها ثمرة قائمة أو نخل قائمة

هلال

ولو قال: “أرضي صدقة موقوفة لله أبدا” ولم يزد على ذلك، وفي هذه الأرض ثمرة فالأرض وقف للفقراء والمساكين، والثمرة والغلة للواقف. وكذلك لو كان مكان الثمرة بناء. وكذلك النخل القائم فيها والشجر.

ولو قال: “صدقة موقوفة على الفقراء” ولها حصّة في نهر أو طريق فالقياس أن لا يدخل ذلك في الوقف. وفي

الاستحسان²⁸⁴ يدخل في الوقف.²⁸⁵

277 ب: يكون.

278 ب: من.

279 ش - منهم.

280 ش - لحصتهم.

281 ش ب: ويكون.

282 ش: ويكون.

283 ر - موقوفة، صح هامش.

284 ر + و أن.

285 ولا يفهم المعنى الكامل مما نقله القانوني عن العبارات الموجودة في كتاب أحكام الوقف لهلال الرأي. ولأجل ذلك يناسب أن نقلها عن أصلها، وهو كتاب أحكام الوقف لهلال الرأي. والعبارات المذكورة فيه هكذا: “قلت: رأيت رجلاً قال: ‘أرضي صدقة موقوفة على الفقراء والمساكين’، ولها حصّة في نهر أو شرب أو طريق أو مغيض. قال: القياس عندنا أن يكون الوقف على ما أطافت الحدود خاصة دون ما سوى ذلك، ولكني أستحسن أن أجعل ما كان له من حق موقوفاً مثلها؛ لأنني لم أفعل ذلك أجديت الأرض لو لم يكن لها شرب ولا مغيض ولا طريق. ألا ترى أن أصحابنا قالوا في رجل أجر من رجل أرضاً، ولم يذكر حقوقها ولا طرقها، فقالوا: نستحسن أن نجعل له الطريق والشرب؛ لأن أمور الناس على هذا وكذلك الوقف. أحكام الوقف لأبي بكر هلال بن يحيى البصري، حيدر آباد: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1355هـ، ص 288.

[22] فصل في الرجل يقرُّ بأرض في يديه²⁸⁶ أنها صدقة موقوفة

هلال

ولو أقرَّ الرجل بأرض في يده²⁸⁷ أنها صدقة موقوفة، ولم يزد على ذلك فالإقرار جائز. وهي عندنا/[189ظ] موقوفة على ما أقر به. فإن شهد الشهود أنها كانت في ملكه حين أقرَّ فيها بهذا الإقرار جعل المقرَّ هو الواقف لها. وإن لم يشهد الشهود على ذلك، ولم يعلم منه²⁸⁸ غير ما أقرَّ به جاز إقراره، ولم يحكم أن المقرَّ هو الواقف²⁸⁹ لها ولا غيره.

ولو كان في يده أرض فأقرَّ أنها وقف من والده، فإن لم يكن لوالده وارث غيره فالإقرار جائز إن لم يكن على والده دين، ولم يوص بوصية. وإن كان على والده دين أو أوصى بوصية، وقد أنفذ جميعا وقضيا فالإقرار جائز. وإن لم تنفذ²⁹⁰ الوصية ولم يقض الدين يباع من الأرض بقدر الدين والوصية. ويجعل ما بقي موقوفا²⁹¹ على ما أقرَّ به. وإن كان لأبيه وارث غيره، فإن أقرَّ الوارث بمثل ما أقرَّ به الذي في يده فهو جائز. وإن ادعى أنها ميراث يحكم بحصة المقرَّ أنها وقف/[190و]، وبحصة الآخر أنها ميراث له خاصة.

ولو قال: “هذه الأرض صدقة موقوفة على أن ولايتها إليّ.” فهو جائز. والولاية إليه إذا لم يثبت إقراره. وكذلك لو قال: “على أن أصرف غلاتها فيما رأيت من الوجوه.”

ولو²⁹² أقرَّ أن الأرض التي في يده صدقة موقوفة من والده على الفقراء والمساكين على أن ولايتها إليه، وليس لوالده وارث غيره فإقراره جائز. والقياس أن لا يكون له ولاية فيها. وفي الاستحسان له الولاية.

ولو قال: “صدقة موقوفة من فلان”، ولم يسمه فالإقرار جائز، ويجعل وقفا. والقياس أن لا يكون له ولاية.

ولو قال: “هذه الأرض ولايتها²⁹³ للقاضي،” وهي صدقة موقوفة²⁹⁴ لا يقبل قوله حتى يثبت عند القاضي ذلك قياسا. ولو قال: “هذه الأرض كانت في يد فلان، فأوصى بها إليّ، وهي صدقة موقوفة”،/[190ظ] لا يقبل، ويقف القاضي ولا يحكم²⁹⁵ فيها بشيء حتى يحضر وارث فلان.

وإذا ولي القاضي رجلا أرضا لم يجز إقراره فيها. وكذلك لو ادعى على يتيم دعوى، ولا وصي له ولا والد فأمر القاضي رجلا يقوم لليتيم مقام الخصم، ويخاصم المدعي فأقرَّ وكيل القاضي على اليتيم بدعوى الخصم عند القاضي لا يجوز إقراره على اليتيم.

ولو أقرَّ أنها صدقة موقوفة على وجوه مسماة، ثم قال بعد ذلك: “على كذا وكذا سوى الوجوه الأولى” فالإقرار الأول جائز، وتكون موقوفة على الوجوه الأولى، والإقرار الثاني باطل.

ولو أقرَّ أنها صدقة موقوفة على وجوه مسماة، ثم زاد بعد ذلك في الوجوه أو²⁹⁶ نَقَصَ لا يقبل ذلك، ويلزمه الإقرار²⁹⁷ الأول. وكذلك لو رجع في الوجوه الأولى، وسمى غيرها لا يقبل منه.

[23] فصل في جحود وفتية ما في يده

الخصاف

/[191و] قال أبو بكر رحمه الله في قوم ادعوا أرضا في يد رجل، وقالوا: “هذه وقف علينا”، وقال ذو اليد: “الأرض

- 286 ب: يده.
 287 و ش: يديه.
 288 ر: منهم.
 289 ب: الوقف.
 290 و ب: لم ينفذ.
 291 و ش: موقوف.
 292 ش: لو.
 293 ش: ولايتها.
 294 و ش: للقاضي.
 295 ش: ويحكم.
 296 ر - و: أو.
 297 ر - الإقرار، صح هامش.

لي’’، فأقام القوم بيعة أن فلانا وقف هذه الأرض عليهم لا يستحقون بذلك شيئاً من قبل أن الرجل قد يقف ما لا يملك. وإن قالوا: ‘‘وقفها علينا، والأرض كانت في يده يوم وقفها’’، وأقاموا بذلك بيعة²⁹⁸ لا يستحقون شيئاً؛ لاحتمال كونها في يده إجارة أو عارية.
ومن وقف ووقفاً²⁹⁹ ليس له أن يغيره عن حالته الأولى إلا أن يكون اشترط ذلك في عقد³⁰⁰ الوقف.

[24] فصل في وقف المريض

هلال

ولو وقف أرضاً له في مرضه على الفقراء والمساكين فالوقف جائز من الثلث. وكذلك لو أوصى أن توقف³⁰¹ أرضه بعد مماته فهو جائز من الثلث.
ولو وقف أرضه في مرضه، وعليه دين لا يستغفرق ماله يجوز منها/[191ظ] بقدر الثلث بعد الدين. ولو كان عليه دين كثير كان الوقف باطلاً، وبيعت للغرماء. وكذلك لو أوصى بذلك.
ولو قال في مرضه: ‘‘أرضي صدقة موقوفة على ولدي بالسوية’’، وله ذكور³⁰² وإناث، فإن أجازوا ذلك فهو جائز، وإلا كانت الغلة لهم، بينهم للذكر مثل حظ الأنثيين. ولو كانت له زوجة فلها الثمن من الغلة. سواء³⁰³ ذكرها في الوقف أو لم يذكرها. وإن مات بعض الولد بعد ذلك يكون لورثة من هلك منهم مثل نصيب الورثة من غلة هذه الأرض. ولو³⁰⁴ كان حياً فيقسم ذلك على قدر³⁰⁵ مواريتهم عنه. ولو انقرض ولد الصلب كلهم، فلم يبق منهم أحد فالغلة لمن جعلها له بعدهم. ولو كانت امرأة الميت حية بعد فلا شيء لها.³⁰⁶
ولو وقف أرضه على ولده في مرضه، فأبوا أن/[192و] يجيزوا ذلك، وهي تخرج من الثلث لم يجز الوقف، وتجعل³⁰⁷ الغلة بين الورثة.
ولو وقف أرضه على فقراء قرابته وولده ونسله، أو أوصى بذلك فهو جائز من الثلث. فإن كان في ولده محتاج ينظر إلى جميع الغلة، فيقسم بين الفقراء من أهل الوقف الذين شرط الميت الواقف عليهم. فما أصاب ولد الصلب كان ذلك بينهم وبين سائر الورثة على قدر مواريتهم³⁰⁸ عن الميت. ومن افتقر بعد موت الموصي يدخل في الوقف، ويصنع بحصته³⁰⁹ ما وصفنا. ومن استغنى عنهم بعد موت الموصي لا يخرج من الوقف، ويقسم³¹⁰ الوقف بين الفقراء منهم، ويُصنع بحصة الفقراء الوارث ما وصفنا. ويدخل في حصة الوارث الفقراء جميع الورثة من الأغنياء والفقراء، فيكون ذلك³¹¹ بينهم على قدر مواريتهم/[192ظ] من الواقف.³¹²
ولو قال: ‘‘أرضي صدقة موقوفة على ولد فلان ونسله’’ تكون³¹³ الغلة لمن كان من الولد، وتكون³¹⁴ للنسل الذين³¹⁵

298 ر – بيعة، صح هامش.

299 ر: أرضا.

300 و ش ب: عتدة.

301 ب: يوقف.

302 ش: ذكر.

303 ش: سوي.

304 ش ب: لو.

305 ر: يتبرأ.

306 ش – لها.

307 ب: ويجعل.

308 ش – مواريتهم، صح هامش.

309 ش: بحصة.

310 و: وتقسم.

311 ش – ذلك.

312 ب: الوقف.

313 ب: يكون.

314 ش ب: ويكون.

315 ش ب: الذي.

لم يخلقوا بعد؛ لأن هذه لا تعود ميراثاً، ولا تملك أبداً بخلاف ما لو أوصى بها لولد فلان ونسله حيث تكون الغلة لمن كان مخلوقاً يوم يموت³¹⁶ الموصي من الولد والنسل دون من يحدث. فلو انقضى رجوع الأصل إلى الورثة.

ولو قال: [في مرضه]³¹⁷ "أرضي صدقة موقوفة بعد وفاتي على ولد عبد الله ونسله ما تناسلوا، فإذا انقضوا فهي لورثتي" فالوقف على ولد عبد الله ونسله المخلوقين يوم³¹⁸ يموت الموصي دون من يحدث. فإذا انقضوا رجعت إلى الورثة، فاقسموا أصلها بينهم على قدر مواريتهم من [الوقف].³¹⁹

ولو قال: "أرضي صدقة موقوفة بعد وفاتي"، ولم يزد على ذلك [193] فالوقف باطل.

ولو قال صحته: "أرضي هذه موقوفة على عبد الله" لا يكون وقفاً؛ لأن هذا وقف، ولم يجعل آخره للمساكين، ولم يقل: "هو صدقة موقوفة".

ولو قال: "غلة أرضي بعد وفاتي لعبد الله" فهو جائز له في حياته. وإذا هلك رجعت إلى الورثة.

ولو أوصى بوقف أرضه بعد موته على وجوه مسماة معلومة، فحدثت³²⁰ فيها ثمرة قبل موت الموصي، ثم مات الموصي فالثمرة ميراث، ولا يكون لأهل الوقف. ولو حدثت الثمرة بعد وفاته، والأرض والثمرة يخرجان من الثلث، فالغلة للموقوف عليهم الأرض.

ولو وقف أرضاً³²¹ له كانت الثمرة له خاصة، والوقف³²² جائز.

الخصاف

ولو وقف أرضه على الفقراء بعد وفاته، وعليه دين كثير يبيع القاضي الأرض ويقسم ثمنها بين الغرماء. فإن ظهر [193] للميت مال تخرج³²³ هذه الأرض من ثلثه أخذ من المال الذي ظهر قيمة هذه الأرض، فاشترت بذلك أرضاً، وكانت وقفاً على الفقراء. فإن ظهر من المال ما لا تخرج³²⁴ الأرض من ثلثه أخذ ذلك من ثلث هذا المال،³²⁵ فاشترى به أرضاً تكون³²⁶ وقفاً على الفقراء.³²⁷

[25] فصل في إضافة الوقف إلى وقت

الخصاف

لو قال: "جعلت أرضي هذه صدقة موقوفة لله تعالى بعد سنة من هذا الوقت على المساكين" قال أبو بكر رحمه الله تعالى: لا أحفظ في هذا عن أصحابنا شيئاً، ولكن عندي لا يجوز، ولا يكون وقفاً.

316 ب: موت.
317 ش: مرضي. وهذه الكلمة منكرة في جميع النسخ وفي أصل هذا المختصر وهو كتاب أحكام الوقف لهلال الرأي بعد قوله: "أرضي صدقة موقوفة"، ولكن وضعناها قبله. وعبارات هلال هكذا: "قلت: رأيت لو قال: أرضي صدقة موقوفة في مرضه بعد وفاتي على ولد عبد الله ونسل ما تناسلوا فإذا انقضوا فهي لورثتي." أحكام الوقف لهلال الرأي، ص 140.

318 ر: ويوم.
319 جميع النسخ: الوقف. وفي أصل هذا المختصر ما أثبتناه. أحكام الوقف لهلال الرأي، ص 140.

320 ر: فحدث.

321 ش: أرضين.

322 ب: ووالوقف.

323 ب: يخرج.

324 ب: لا يخرج.

325 ر - ما لا تخرج الأرض من ثلثه أخذ ذلك من ثلث هذا المال، صح هامش.

326 ب: يكون.

327 و + والله أعلم؛ ب + والمساكين.

هلال 328

ولو قال: "أرضي صدقة موقوفة شهرا" فالوقف جائز، وهي³²⁹ موقوفة أبدا.
ولو قال: "إذا مضى الشهر" فالوقف باطل.
ولو قال: "على فلان بعد وفاتي سنة"، ولم يزد على ذلك فالأرض موقوفة على فلان بعد وفاته سنة واحدة. فإذا مضت
[194و] رجعت إلى الورثة.
ولو قال: "إذا جاء غد فأرضي صدقة موقوفة سنة وسنة"³³⁰ فالوقف باطل.

[26] فصل في وقف الشائع**هلال**

فلو³³¹ وقف نصف أرض له شائعا غير مقسوم فالوقف جائز بخلاف الهبة والصدقة حيث لا يجوز على وجه الشروع؛
لاحتياجهما إلى القبض دون الوقف.
ولو وقف أرضا له وقفا صحيحا فاستحق رجل طائفة منها شائعة غير مقسومة فالوقف فيما بقي منها جائز. وكذلك لو
وقف حماما أو حانوتا.
ولو كانت أرض بين رجلين، فوقف أحدهما حصته منها فالوقف جائز. ولو وقفها جميعا فهو جائز. وسواء³³² وقفها
أحدهما على الوجوه التي وقفها صاحبها عليها أو على غيرها.

[27] فصل في الوقف الفاسد**هلال**

ولو وقف أرضا له على وجوه سماها، [194ظ] وعلى أنه بالخيار في إبطال أصل الوقف متى بدأ³³³ له فالوقف باطل
بخلاف ما لو أعتق عبدا على أنه بالخيار فالعتق جائز، والشرط باطل. ألا ترى أن رجلا لو وقف أرضا له على الفقراء
والمساكين، وشرط لرجل غلته³³⁴ سنين معلومة كان الوقف والشرط جائزين.
ولو أعتق جارية على أن ما ولدت من ولد فهو لفلان كان العتق جائزا والشرط باطلا.
وإذا كان الشرط في غلته جائزا³³⁵ فشرطه في الأصل جائز.
وإذا كان شرطه في الولد لا يجوز كذلك ما شرط في الأم.
ولو قال: "صدقة موقوفة إن شئت"، فقال: "قد شئت" فالوقف باطل لا يجوز.
ولو قال: "على أن لورثتي أن يبطلوها كلما بدا لهم" لا يجوز، والوقف باطل. وكذلك لو قال: "على أن يبيعوها،
ويأكلوا ثمنها".
ولو قال: "إن اشتريت هذه [195و] الأرض فهي صدقة موقوفة" لا يكون وقفا.
ولو وقف أرضا لغيره ثم ملكها لا تصير³³⁶ وقفا.
ولو وقف أرضا لغيره³³⁷ على وجوه سماها، فبلغ صاحب الأرض³³⁸ فأجاز³³⁹ ذلك الوقف جاز.

328 ش - هلال.

329 و: وهو.

330 ب + لا.

331 ش: ولو.

332 ش: وسوي.

333 و: ما بدأ.

334 ر: عليها.

335 ش: جائز.

336 و: لا يصير.

337 ش - ثم ملكها لا تصير وقفا. ولو وقف أرضا لغيره.

338 و - الأرض.

339 ش: فإن أجاز.

[28] فصل في وقف المشتري شراء فاسدا، وفي الوقف قبل القبض

هلال

ولو اشترى أرضا شراء فاسدا، ووقفها المشتري على الفقراء والمساكين بعد قبضها فهو جائز. فإن جاء البائع، فخاصمه في ذلك فللبائع على المشتري قيمة الأرض يوم قبضها. ولو وقفها قبل قبضها فالوقف باطل. وكذلك لو اشترى دارا شراء فاسدا، وقبضها واتخذها مسجدا وصلّى الناس فيه فهي مسجد، وعلى المشتري قيمتها ولا ترد³⁴⁰. فهذا والوقف سواء³⁴¹. ولو اشترى دارا شراء صحيحا وقبضها فوقفها على المساكين وقفا صحيحا فهو جائز. وتكون³⁴² وقفا على ما وقفها / [195ظ] عليه. فإن جاء لهذه الدار شفيع، فأخذها بالشفعة فله ذلك، ويبطل الوقف فيها ويكون الشفيع أحق بها؛ لأن الشفعة بمنزلة الاستحقاق.

ولو اشترى دارا وقبضها ووقفها ثم وجد بها عيبا فالوقف جائز، وليس له ردّها، ويرجع بالنقصان، وهو له. يصنع به ما شاء؛ لأنه لم يقف النقصان بخلاف ما لو اشترى بدنة، فجعلها هدبا وقلدها،³⁴³ ثم وجد بها عيبا حيث لا يرجع بالنقصان؛ لأن البدنة في ملكه. ألا ترى أنه لو مات صارت البدنة ميراثا، والوقف قد زال ملكه عنه.

ولو اشترى أرضا فلم يقبضها حتى وقفها على المساكين، فإن كان قد دفع الثمن فالوقف جائز، وإلا فهو موقوف. فإن مات المشتري بطل الوقف، وبيعت الأرض في الثمن. فإن كان فيه نقصان رجع البائع بالنقصان. وهذا بخلاف ما لو اشترى عبدا، / [196و] فأعتقه قبل القبض فإن العتق جائز، ويتبع³⁴⁴ المشتري بالثمن، ولا يردّ العتق؛ لأن العتق استهلاك، فلا يردّ بعد³⁴⁵ أن يعتق من مالك، والوقف موقوف بعد وقوعه.

ولو رهن أرضا ثم وقفها، فإن افتكها الراهن جاز الوقف، وإلا لا، وتباع³⁴⁶ الأرض في الدين ويبطل الوقف. ولو اشترى أرضا³⁴⁷ بعبد وتقابضا فوقف المشتري الأرض ثم استحق العبد فالوقف جائز، وعلى المشتري قيمة³⁴⁸ الأرض للبايع يوم قبضها، ولا يردّ الوقف. ولو وجد العبد حرا وقت وقف المشتري الأرض فالوقف باطل. ولو اشترى أرضا بيعا فاسدا وقبضها المشتري ووقفها البائع، وهي في يد المشتري، ثم أن القاضي فسخ البيع وردّها على البائع فالوقف باطل. ولو وقفها البائع³⁴⁹ قبل أن يقبضها المشتري فالوقف جائز. سواء³⁵⁰ سلمها إلى المشتري بعد ذلك أو لم يسلمها / [196ظ]. ولو وقفها على البائع بعد ما اشترى منها شراء فاسدا فالوقف جائز، وعلى المشتري قيمة الأرض للبايع³⁵¹ وسواء³⁵² وقفها على البائع أو على غيره.

ولو اشترى أرضا شراء فاسدا فلم يقبضها حتى وقفها على المساكين، ثم قبضها بعد ذلك فالوقف باطل. ولو اشترى أرضا وقبضها ثم وقفها³⁵⁴ ثم جاء رجل فاستحقها، وأجاز البيع فالبيع جائز والوقف باطل. ولو اشترى أرضا³⁵⁵ على أن البائع بالخيار ثلاثا³⁵⁶ فقبضها المشتري، فوقفها في الثلاث ثم أن البائع أجاز البيع فالوقف باطل. وكذلك لو كان بدل الأرض عبدا وأعتقه المشتري فالعتق باطل. ولو كان المشتري بالخيار فوقفها المشتري فالوقف جائز.

340 ش: ولا رد.

341 ش: سوي.

342 و ب: ويكون.

343 ش: وولدها.

344 ش: وبييع.

345 ر: بعض.

346 ش: وبياع.

347 ب - ثم وقفها، فإن افتكها الراهن جاز الوقف، وإلا لا، وتباع الأرض في الدين ويبطل الوقف. ولو اشترى أرضا.

348 وهذه الكلمة غير موجودة في متن نسخة ش، ولكن توجد في هذه النسخة مكان هذه الإشارة إلى الهامش المذكور فيه: "علمه قيمة".

349 ر - فالوقف باطل. ولو وقفها البائع، صح هامش.

350 ش: سوي.

351 ش - يوم قبضها، ولا يردّ ... قيمة الأرض للبايع.

352 ش: وسوي.

353 ش: لو.

354 ش - ثم وقفها.

355 ش - أرضا.

356 ش - ثلاثا، صح هامش.

[29] فصل في غضب الوقف

هلال

ولو غضب³⁵⁷ رجل الأرض الموقوفة فعليه ردّها. وإذا نقصت³⁵⁸ [197و] في يده فعليه ردّ ما نقصها، وينفق ذلك عليها. ولو أنفق عليها الغاصب في آبارها وحفر سواقيها وغير ذلك فهو متطوع. ولو غرس فيها يقال له: “أقلع غرسك واذهب به.” وإن كان بقلع³⁵⁹ ذلك ينقص الأرض يضمن الغاصب النقصان. وللقائم بأمر الواقف³⁶⁰ أن يصالح الغاصب من الغرس على شيء إذا كان في ذلك صلاح لأهل الوقف. ولو أزر³⁶¹ الغاصب حيطان الوقف وأحدث فيها حدثًا فخيف³⁶² ذهابه إن قلعه فليس له أن يقلعه، ولكنه يعطى قيمة ذلك من غلة الوقف.

[30] فصل فيمن يوجب أرضه ثم يوقفها وغير ذلك

الخصاف

ولو أجر ضيعته سنين ثم وقفها بعد ذلك ليس لصاحب الأرض أن يبطل ما عقد من الإجارة. فإذا أنقضت³⁶³ مدة الإجارة كانت الضيعة وقفا على ما جعلها [197ظ] عليه. ولو غضب من رجل أرضا فوقفها ثم اشتراها من صاحبها لا يجوز وقفه إياها؛ لأنه ملكها بعد ما وقفها. ولو حجر عليه القاضي لسفهه أو لدين عليه³⁶⁵ فوقف أرضا له³⁶⁶ لا يجوز. ولو وقف الرجل أرضه على بعض الوجوه وكتب بذلك كتاب وقف، وأشهد عليه شهودا ثم توفي، فاحتيج إلى إثبات ذلك الوقف، فإن كان الواقف أوصى إلى إنسان كان له أن يثبت ذلك، فيصححه ويكون الخصم عن الميت بعض الورثة. وإن لم يكن أوصى إلى أحد، فما كان من ذلك في أبواب البر فكل من تطوع بالقيام به وإثباته فهو الخصم فيه حتى يصححه. وما كان من ذلك في الحج عن الواقف أو في كفارة أيمانه أو في زكاة عنه أو في قضاء ديونه وما أشبه ذلك مما³⁶⁷ هو جائز عن الواقف فليس يقوم به إلا وصي [198و] الميت أو وارث له.

[31] فصل فيمن يقف أرضا له في صحته على

الفقراء فيحتاج أحد من ولده أو من قرابته أيعطى منها أو لا؟

هلال

ولو جعل أرضا له صدقة³⁶⁸ موقوفة على الفقراء والمساكين ولم يسمّ منها شيئا لأحد، فاحتاج بعض قرابته بعد ذلك، فأراد أن يعطى من الوقف يعطى منه أقل من مأتي درهم؛ لأنه فقير وهو أحق بها من الفقراء والمساكين؛ لأن صدقة الرجل على قرابته الفقير أعظم أجرا من الغريب. ولو جعل أرضه موقوفة على الفقراء والمساكين، وله ولد فقير وولد ولد وقرابة، والغلة لا تسعهم جميعا يبدأ بولد الصلب فيعطى كل واحد منهم أقل من مأتي درهم. فإن كان فيها فضل أعطي من ذلك الفضل ولد الولد على ما وصفنا في ولد الصلب

357 ش - ولو غضب، صح هامش.

358 ش: نقص.

359 وش ب: قلع.

360 ش: بأمره؛ ب: الوقف.

361 ر: زال؛ ب: زاد.

362 ش: فجيف.

363 ش: أنقصت.

364 ش: لو.

365 ش: لعلة.

366 ش - له.

367 ش: ما.

368 ش - صدقة.

/[198ظ] يبدأ بالأقرب منهم إلى الواقف. فإن فضل منهم³⁶⁹ فضل³⁷⁰ كان ذلك في الفقراء والمساكين من الجيران وغيرهم. ولو مات رجل من الولد في هذه المسألة، وهو فقير بعد مجيء الغلة لا يكون لورثته ما كان له. وكذلك لو استغنى لا يعطى. ولو افتقر منهم أحد بعد مجيء الغلة يعطى. وإنما ينظر إلى الفقر والغنى يوم تقسم³⁷¹ الصدقة. ولو جعل أرضه صدقة³⁷² موقوفة على المساكين، فاحتاج هو لا يعطى منها؛ لأنه³⁷³ يكون وقفا عليه حينئذ. وذلك لا يجوز بخلاف ولده حيث يجوز إعطائه لو افتقر؛ لأنه يجوز الوقف عليه. ولو وقف أرضه على أن غلثها نصفين، النصف منها للفقراء والمساكين، والنصف الآخر لفقراء قرابته فهو على ما وقفها عليه. فإن احتاج قرابته وكان الذي سمي لهم لا يكفيهم لا يعطى قرابته مما جعل للفقراء؛/[199و] لأن الواقف سمي لهم شيئا معلوما. ولو وقف أرضه على المساكين، واحتاج قرابته فرفع ذلك إلى القاضي فأعطاهم³⁷⁴ منها القوت لا يكون ذلك حكما، إنما هو رأى منه. وإذا عزل بطل ذلك وللقاضي الرجوع في ذلك إلا أن يكون ذلك على وجه الحكم بان قال: “حكمت بذلك وجعلته ثابتا لهم في هذه الصدقة، وقضيت بذلك.” ولو وقف أرضه على المساكين، وله قرابة فقراء فلم يعطوا شيئا لا يعطون لما مضى، وإنما يعطون لما يأتي ويعطون أقل من مأتي درهم. ولو جاء رجل من القرابة وقال: “أنا فقير”، فإن عرف أنه فقير أعطي منها. وتعطى³⁷⁵ امرأته³⁷⁶ إذا كانت فقيرة، ولها زوج فقير، وهي من القرابة. ولم يعط زوجها إلا إذا كان من القرابة. ويعطى ولد القرابة منها. ولو وقف أرضه على المساكين والغارمين،³⁷⁷/[199ظ] فجاء رجل من القرابة فقير غارم يعطى من السهمين جميعا. ولو أمر القاضي القائم بأمر الصدقة أن يعطيها فقراء القرابة، فأعطى غيرهم لا ضمان عليه إلا أن يكون ذلك من القاضي على وجه الحكم، فحينئذ يضمن. وللقاضي أن يجبر الوصي على أن يضعها في فقراء القرابة. وكذلك الجيران والموالي بمنزلة³⁷⁸ القرابة في هذا الوجه. ولو وقف أرضه على المساكين لا يقضي منها دين الميت، ولا يكفن بها ميتا، ولا يبني بها مسجدا، ولا يحج بها حجة، وإنما هي للفقراء. ولو³⁷⁹ وقف أرضه على المساكين بعد وفاته، فأنفذ ذلك، وهي تخرج من الثلث، واحتاج أحد من ولد الموصي لا يعطى من الغلة شيئا؛ لأنها³⁸⁰ وصية لا تجوز للوارث. ولو احتاج إليها ولد ولده يعطى منها لجواز الوصية له إلا أن يكون ولد الولد وارثا،/[200و] فحينئذ لا يعطى، ويعطى أولادهم. ولو وقف أرضا له على الفقراء والمساكين، ووقف أرضا له أخرى على فقراء قرابته فهو جائز. فإن كان في وقف القرابة ما يغنيهم لا يعطون من وقف الفقراء. وإن لم يكن في وقف القرابة ما يكفيهم يكون لهم الغنى من وقف الفقراء، ولا يزدون على ذلك. ولو كان وقف الوقيين جميعا رجل واحد في عقدة واحدة تعطى³⁸¹ القرابة ما وقف عليهم قليلا كان أو كثيرا، ولا يزدون على ذلك.

369 و ش ب: عنهم.

370 ش: فصل.

371 ب: يقسم.

372 ر – صدقة، صح هامش.

373 ر – لأنه، صح في الهامش.

374 ش: فأعطى.

375 ش: ويعطى.

376 ر: المرأة.

377 ب: ووالغارمين.

378 ر: وبمنزلة.

379 ش: لو.

380 ر: لأشأ (لأفها؟).

381 و ب: يعطى.

ولو كان الوقفان في عقدين³⁸² مختلفين³⁸³ يحمل³⁸⁴ للفقراء منهم على ما وصفنا. وكذلك كل فقير يأخذ من وقف له فيه حق بئز، لم يعط من وقف آخر شيء³⁸⁵ إلا كمال الغنى.

ولو وقف أرضه على الفقراء والمساكين، فاحتاج أحد من ولده، فأعطى من الغلة ماتي درهم، فأنفقها/[200ظ] وصار³⁸⁶ فقيرا لا شيء له، وقد بقي من غلات الصدقة بقية يعطى ما بقي منها إذا كان يعلم أن إنفاقه المأتين الأولتين من غير فساد، وأنه أنفقها فيما لا بد منه. وكذلك لو قال: "صاعت"، وعلم ذلك.

ولو وقف³⁸⁷ أرضه على الفقراء والمساكين وله قرابة من غير أهل البلد الذي كان فيه الواقف لا يعطون من ذلك. وإن أعطاهم والي الصدقة فلا ضمان عليه. وإنما هم بمنزلة الزكاة.

[32] فصل في قسمة الوقف

الخصاف

وإذا وقف الرجل نصف أرضه أو نصف داره مشاعا³⁸⁸ ليس له قسمة³⁸⁹ ذلك. وطريقه أن يرفع أهل³⁹⁰ الوقف ذلك إلى القاضي، ويسأله أن يفرد حصة الوقف، فإن القاضي يجعل للوقف قسما يقاسم الواقف، ويحوز³⁹¹ حصة الوقف.

فإن كانت أرض³⁹² بين رجلين فوقف أحدهما حصته منها، وهو النصف فله أن يقاسم³⁹³ شريكه، ويفرد حصة الوقف.

فإن كان الواقف/[201و] قد مات، وله وصي فلو صبه أن يقاسم الشريك ويفرد حصة الوقف منها.

ولو وقف الرجل نصف أرض له ثم مات، وله ورثة كبار وصغار، وقد أوصى إلى رجل، فإن كانت³⁹⁴ الورثة كلهم كبارا كان للوصي أن يقاسم، ويفرد حصة الوقف. وإذا كان فيهم صغار لم يكن له أن يقاسم الكبار إلا أن يضم حصص الأصغر من ذلك إلى حصة الوقف. فإن فعل ذلك جازت القسمة من قبل أنه وصي على الأصغر، وهو والي الوقف.

هلال

ولو وقف أرضين³⁹⁵ وثورًا بينه وبين رجل، فأراد أن يقاسم شريكه على ذلك فعلى قياس قول أبي يوسف رحمه الله له أن يجمع الوقف في أرض واحدة إذا كان في ذلك حظ للوقف.

382 ر و ب: عقدين.

383 ب: مختلفتين.

384 ر: يعمل؛ ش ب: يكمل.

385 ش: شينا.

386 ر و: صار.

387 ش - ولو وقف، صح هامش.

388 ش: مساعا.

389 و: قيمة.

390 ب - أهل.

391 ب: ويحرز.

392 ب - أرض.

393 و: تقاسم.

394 و ب: كان.

395 ويفهم من هذه العبارة أو لأجمع الأَرْضَيْنِ أو الثُورِ حَقِيقَةً، وهذه ممتنعة إذا كانتا في موضعين متفرقتين. وتذكر في عبارات هلال مثل ما اختصرها جمال الدين محمود القنوي، ولكن الخصاف أفاد أن هذا الجمع جمع الحقوق، لا جمعا حقيقيا. وعبارات هلال هكذا: "قلت: أرأيت إذا وقف أرضين ودورا بينه وبين رجل، فأراد أن يقاسم شريكه ذلك، أله أن يجمع الوقف كله في أرض واحدة أو يقسم كل واحدة على حالها، ولا يجمع ذلك في أرض واحدة؟ قال: أما على قياس قول أبي يوسف رحمه الله فإنه يجمع ذلك إذا كان في ذلك حظ للوقف. وقال أبو يوسف رحمه الله في أرضين بين رجلين إني أقسم بينهما، فأجمع لكل واحد منهما حصته في أرض أو أرضين إذا كانت في ناحية واحدة. وكذلك الدور، وقال: إن كانت الدور بالبصرة وبالكوفة لم أولف بينهما وإنما أولف بينهما إذا كان في مصر واحد. وهذا قولنا وكذا الوقف على هذا القول." وعبارات خصاف هكذا: "قلت: أرأيت الرجل إذا وقف نصف أرضين ونصف دور له والنصف الثاني من ذلك لشريك له هل للواقف أن يقاسم شريكه ذلك فيجمع حق الوقف من الأرضين في أرض واحدة ومن الدور في دار واحدة أو دارين؟ قال: أما في قول أبي حنيفة فإنه يقسم كل أرض على حدثها، وكذلك كل دار على حدثها، وأما في قول أبي يوسف إن كان الأصلح للوقف أن يجمع ذلك جمعه إذا كانت الأرضون من أرض قرية واحدة." أحكام الوقف لهلال الراي، ص 122-123؛ أحكام الأوقاف لأبي بكر أحمد بن عمر (عمرو) الخصاف الشيباني، مصر: مطبعة ديوان عموم الأوقاف، 1322/1904م، ص 198.

ولو قاسم الواقف شريكه في الوقف، وأراد أن يأخذ فضل دراهم ليس له ذلك؛ لأن هذا بيع / [201ظ] بعض الوقف. ولو أعطى الواقف شريكه دراهم فالقسمة جائزة، ويكون للواقف بقدر حصته التي جعلت له مطلقاً؛ لأنها بمنزلة الشراء. وليس للواقف أن ينقل إلى شيء من الأرضين التي لم يقف منها شيئاً. فأما إذا كان وقف منها شيئاً³⁹⁶ فله ذلك على قول أبي يوسف رحمه الله. وأما على قول أبي حنيفة رضي الله عنه³⁹⁷ فليس له ذلك. وللواقف أن يقاسم شريكه بخيار أو بقرعة³⁹⁸ ما لم يأت غبن بين فاحش لم يتغابن الناس فيه. ولو وقف رجلان أرضاً بينهما فلهما أن يقسماها، وتكون³⁹⁹ في يد كل واحد منهما حصته من هذه الأرض على مثل ما وقفه عليه. وسواء⁴⁰⁰ وقفاها على وجه⁴⁰¹ واحد أو على وجوه مختلفة، وليس لشريكه معه في حصته منها ولاية. ولو وقف نصف أرضه على وجوه مسماة ثم وقف ما بقي منها بعد ذلك / [202و] على وجوه أخرى فهو جائز، وليس له أن يقسم بين الواقفين؛ لأن الواقف واحد والوالي واحد.

[33] فصل في كيفية قسمة الغلة

هلال

ولو وقف أرضه على عبد الله وزيد فالغلة بينهما نصفان. ولو مات أحدهما فالباقي منهما نصف الغلة، والنصف الآخر للفقراء والمساكين. وكذلك لو سمي جماعة فمات بعضهم. ولو قال: "صدقة موقوفة لزيد منها مائة درهم ولعمرو ما بقي"، فلم تكن⁴⁰² الغلة إلا مائة درهم فكلها لزيد، ولا شيء لعمرو. ولو قال: "لعبد الله كذا، ولزيد كذا، ولعمرو كذا" [حتى سمي جماعة كثيرة]⁴⁰³ [قصرت]⁴⁰⁴ الغلة عن هذه الأرزاق، تقسط⁴⁰⁵ الغلة بينهم على ذلك. فإن زادت الغلة على⁴⁰⁶ ذلك فالزيادة للفقراء. ولو قال: "صدقة موقوفة لفقراء قرايبي، يعطى كل واحد منهم ما يكفيه في طعامه وكسوته بالمعروف"، / [202ظ] فنقصت الغلة يضرب كل واحد في الغلة بما يكفيه في طعامه وكسوته بالمعروف.⁴⁰⁷ ولو كان في غلات هذه الصدقة فضل عن هذه النفقات يعطى كل واحد منهم ما سمي له من هذه النفقة. وما فضل بعد⁴⁰⁸ ذلك فهو بينهم على عدد⁴⁰⁹ الرؤوس.

الخصاف

ولو وقف أرضه على أهل بيته ما بقي أحد منهم، فإذا انقرضوا كانت غلتها للفقراء والمساكين. ف[إن]⁴¹⁰ جائت⁴¹¹

396 ر - فأما إذا كان وقف منها شيئاً، صح هامش.

397 ب: رحمه الله.

398 ر: قرعة؛ ش: بقرعه.

399 ب: ويكون.

400 ش: وسوي.

401 ر و ش - وجه.

402 ب: فلم يكن.

403 الزيادة من هلال. أحكام الوقف لهلال الرأي، ص 277

404 جميع النسخ: اقتضرت، وما أثبتناها من هلال والخصاف. أحكام الوقف لهلال الرأي، ص 277؛ أحكام الأوقاف للخصاف، ص 123.

405 ب: يقسط.

406 ر و ش: عن.

407 ش - فنقصت الغلة يضرب كل واحد في الغلة بما يكفيه في طعامه وكسوته بالمعروف.

408 ش: من، صح هامش.

409 ش - عدد.

410 وهذه الإداة غير موجودة في جميع النسخ ولا في الخصاف. وعبارات الخصاف هكذا: "قلت: فما تقول إن قال: جعلت أرضي هذه صدقة موقوفة لله عز وجل أبداً، تجري غلتها على أهل بيتي ما بقي منهم أحد، فإذا انقرضوا كانت الغلة جارية على المساكين. فجاءت غلة سنة أو سنتين، فلم تقسم حتى حدث قوم آخرون من أهل بيته هل يدخلون في تلك الغلة التي لم تقسم؟" أحكام الأوقاف للخصاف، ص 37.

411 و: فجاب.

غلة سنة أو سنتين، فلم تقسم حتى حدث قوم آخرون من أهل بيته لا يدخلون في الغلة التي لم تقسم.⁴¹² وإنما تكون⁴¹³ تلك الغلة لأولئك الذين كانوا يستحقونها قبل حدوث هؤلاء. ثم⁴¹⁴ تقسم⁴¹⁵ غلة كل سنة بعد ذلك بين كل من يكون موجودا يوم تأتي الغلة. وتقسم⁴¹⁶ الغلة بين الرجال والنساء والصبيان من أهل بيت الواقف. وكذلك⁴¹⁷ [203و] المماليك من الرجال والنساء إذا كانوا من أهل بيت الواقف.

[34] فصل في شرط الاستبدال

هلال

ولو قال: “أضي صدقة موقوفة لله أبدا على أن لي أن أبيعها وأشتري بئمنها أرضا تكون⁴¹⁸ موقوفة لله أبدا⁴¹⁹ على مثل ما وصفت هذه الأرض” فالوقف جائز، والشرط جائز، وله أن يبيعها ويستبدل بها. وقال ابن خالد: الوقف جائز والشرط باطل في البيع. وقال أبو يوسف رحمه الله:⁴²⁰ الشرط في البيع جائز⁴²¹ والوقف جائز، والقول عندنا ما قال أبو يوسف. ولو استهلك رجل أرضا موقوفة حتى لا يقدر على ردها فعليه قيمتها. يشتري بها أرضا فتجعل⁴²² صدقة موقوفة على مثل ما كانت عليه الأرض المستهلكة، وجعلت هذه الأرض⁴²³ بدل تلك.

ولو قال: “صدقة موقوفة على أن لي أن أبيعها وأستبدل بها”⁴²⁴ فهو جائز، وهو على [203ظ] ما شرط.
ولو قال: “على أن أبيعها وأشتري بها أرضا”، ولم يزد على ذلك ففي القياس الوقف باطل حتى يقول: “تكون⁴²⁵ بدلها”، أو يقول: “أرضنا نققها⁴²⁶ على شروطها”، أو يتكلم بكلام يستدل به على البطل. وأما في الاستحسان فهو جائز، وتكون⁴²⁷ الأرض بدلها.

ولو قال: “على أن أستبدل بها أرضا” ليس له أن يستبدل بها دارا، وكذا بالعكس.
ولو قال: “على أن يشتري بها أرضا من أرض⁴²⁸ البصرة” ليس له أن يشتري أرضا من غير أرض⁴²⁹ البصرة.
ولو قال: “على أن أبيعها وأستبدل بها” ليس له أن يبيعها بثمن لا يتغابن الناس فيه. فإن باع فالبيع باطل والوقف جائز. ولو باع بما يتغابن الناس فيه فالبيع جائز، وليس له أن يبيع هذه الأرض الثانية إلا أن يكون قد اشترط.
ولو قال: “على أن أبيعها وأستبدل بها”، فباعها [204و] وقبض الثمن، فضاع في يده فلا ضمان عليه. والقول قوله مع يمينه. وقد بطل الوقف.

412 ب: لم يقسم.

413 ب: يكون.

414 ش - ثم.

415 ب: يقسم.

416 ب: ويقسم.

417 ش: وكذا.

418 ب: يكون.

419 ر - على أن لي أن أبيعها وأشتري بئمنها أرضا تكون موقوفة لله أبدا، صح هامش.

420 ب - رحمه الله.

421 ش: جائز في البيع جائز.

422 ب: فيجعل.

423 و ب - الأرض.

424 ش ب - بها.

425 ب: يكون.

426 ب: يقفها.

427 ب: ويكون.

428 ر - أرض، صح هامش.

429 و ش ب - الأرض.

ولو مات قبل أن [يقول شيئاً] 430 فالثمن دين في ماله. وكذا لو استهلكه. 431 وكذا لو أتلف الثمن على المشتري. ولو وهب الثمن للمشتري 432 فالهبة جائزة في قول أبي حنيفة رضي الله عنه، 433 وهو ضامن للثمن، يشتري به أرضاً فتوقف. 434 وفي قول أبي يوسف رحمه الله الهبة باطلة، والثمن دين على المشتري على حاله. ولو قبض الثمن ثم وهبه بعد ذلك فالهبة باطلة، ويرد الثمن، فيشتري به أرضاً فتكون 435 وقفاً. ولو قال: “صدقة موقوفة لله أبداً”، ولم يشترط 436 أن يبيعهها ليس له أن يبيعهها ويستبدل بها ما هو خير منها إلا أن يكون شرط ذلك، وإلا فليس 437 له أن يبيعهها 438 لأن الوقف لا يطلب به التجارة ولا يطلب به الأرباح. ولو [204ظ] كانت الأرض الموقوفة سبحة 439 لا ينتفع بها ليس له أن يبيعهها إلا بالشرط. ولو وقف أرضاً وقفاً صحيحاً على أن لرجل آخر سواه الاستبدال بها فالشرط جائز، وللواقف أن يبيعهها ويستبدل بها. وكذلك للرجل الذي شرط له الاستبدال بها. وللواقف أن يخرجها من ذلك. ولو مات الواقف قبل أن 440 يبيع 441 هذا الوكيل هذا الوقف ليس له أن يبيعه بعد موت الواقف. ولو قال: “على أن أستبدل بها” فله أن يشتري بها ما بدا له من العقد بعد أن يكون قيمة ما اشتراه قدر الثمن أو بنقصان يتغابن فيه، وله أن يشتري ذلك فيما بدا له من البلاد ويشتري به قطعة أو قطعتين، ويشتري به داراً أو أرضاً. والأرض الثانية بدل 442 عن الأولى، أشهد على ذلك أو لم يشهد. ولو قال: “على أن لي أن يبيعهها وأشتري [205و] بثمانها عبداً أعتقه” فالوقف باطل لا يجوز. ولو جعل داره مسجداً على أن له أن يبيعه ويستبدل به فالمسجد جائز والشرط باطل، ولا يكون له بيعه. والفرق بينه وبين الوقف حيث جاز الوقف والشرط؛ لأن الوقف يراد منه الغلة، والمسجد يراد منه الصلاة، والصلاة فيه وفي غيره سواء، فلا يجوز. ولا 443 كذلك الغلة؛ لأن الغلة 444 قد تكون أجود من غلة، وليس المسجد هكذا.

[35] فصل في إجارة الوقف

هلال

ولو وقف داره على الفقراء والمساكين فالوقف جائز، ويؤجر الدار. ويبدأ من أجرتها في عمارتها وممرتها. وما فضل بعد ذلك 445 فهو للفقراء وللمساكين. 446 وللواقف إيجارها وقبض غلتها. ولو قال المؤجر: “قد ضاع الأجر” فالقول قوله مع يمينه، ويبرأ المستأجر. وليس للواقف أن يسكن هذه [205ظ] الدرا أحداً بغير أجر.

430 جميع النسخ: يعزل الثمن. وما أثبتناها من هلال والناصحي. وعبارة هلال هكذا: “قلت: رأيت الذي باع الأرض وقبض الثمن، إن مات قبل أن يقول شيئاً” وعبارة الناصحي هكذا: “فإن قبض الثمن ثم مات قبل أن يقول شيئاً فالثمن دين في ماله” أحكام الوقف لهلال الراي، ص 94؛ الجمع بين وقفي الهلال والخصاف لأبي محمد عبد الله بن حسين الناصحي النيسابوري، المكتبة السلিমانيّة، حفيد أفندي 46، 11 و.

431 ش: استهلك.

432 ش ب: المشتري.

433 ب: رحمه الله.

434 ب: فيوقف.

435 ش: وتكون؛ ب: فيكون.

436 ش: أو لم يشترط.

437 ر و ب: والأقيس أن.

438 ر و ب: يبيع، وهذا.

439 ش: شيء.

440 ب - قيل أن.

441 ب: وأوصى أن.

442 ش: بدلا.

443 ش - ولا.

444 ر - لأن الغلة، صح هامش.

445 ش - بعد ذلك، صح هامش.

446 و ش: والمساكين.

ولو أجرها الواقف سنين معلومة ثم مات انتقضت⁴⁴⁷ الإجارة قياساً، وفي الاستحسان تبقى⁴⁴⁸ إلى ذلك الوقت الذي سمي. ولو وصي الواقف أن يؤجر الدار الموقوفة، وليس له إيجارتها من نفسه، وليس له إيجارتها⁴⁴⁹ من ابنه أو أبيه أو عبده أو مكاتبه عند أبي حنيفة رضي الله عنه.⁴⁵⁰ وعلى قول أبي يوسف رحمه الله⁴⁵¹ يجوز.

وإن أسكنها رجلاً بغير أجر فهو ضامن لقيمة الدار إن عطبت. ولا يضمن من قيمة السكن شيئاً.

ولو أجر الوصي الدار كل شهر بدرهم، وأجر مثلها في كل شهر عشره دراهم فالإجارة فاسدة.

ولو أجرها وخط من أجرتها بقدر ما يتغابن الناس فيه فالإجارة جائزة، ولا ضمان عليه.

ولو أجرها بعرض من العروض فالإجارة جائزة في قول أبي حنيفة رضي الله عنه.⁴⁵³ وأما على⁴⁵⁴ قول أبي يوسف [206و] رحمه الله⁴⁵⁵ فلا يجوز أن يؤجرها إلا بالدرهم أو الدينار.⁴⁵⁶ وإذا أجرها بالعروض على قول أبي حنيفة رضي الله عنه⁴⁵⁷ يبيعهها وينقد⁴⁵⁸ ثمنها في وجه الوقف. وكذلك لو أجرها بعبد أو أمة أو بشيء من المكيل والموزون. ولو أجرها بعد فأعتق الوصي العبد فالعقد باطل. وكذلك⁴⁶⁰ لو رهنه.

ولو أجر القاضي الدار الموقوفة جاز. وكذلك لو أجرها وكيل القاضي بأمره. ولو أجرها القاضي⁴⁶¹ سنين معلومة ثم عزل القاضي أو مات فالإجارة جائزة إلى ذلك الوقت. وكذلك لو أجرها أمين القاضي بأمر القاضي.

ولو مات المستأجر انتقضت الإجارة.

ولو أجرها الوصي واذن للمستأجر في البناء وقاصه من أجرها فهو جائز.

ولو أجر الوصي الوقف [206ظ] إجارة فاسدة فعلى المستأجر أجر مثلها، لا يجاوز ما رضي به الوصي.

ولو كانت غلتها وقفا على قوم فأجرها الوصي منهم فالإجارة جائزة.

ولو أجر الوصي الوقف من رجل إلى أجل⁴⁶² معلوم ثم أجرها من آخر بعد ذلك فالإجارة الأولى جائزة، والثانية باطلة.

ولو أجرها سنين بعد انقضاء الإجارة الأولى فالإجارة الأولى والثانية جائزة. وكذلك لو أجرها قبل⁴⁶³ انقضاء الإجارة الأولى إذا كانت الإجارة إنما تقع على شهر بعد انقضاء الإجارة الأولى.⁴⁶⁴

ولو اشترط الوصي المرمة على المستأجر فالإجارة فاسدة. فإن سمي للمرمة دراهم معلومة⁴⁶⁵ فالإجارة جائزة. وإذا كانت الدار الموقوفة في يد رجل وليس بوصي ليس له أن يؤجرها. ولو كانت وقفا على قوم ليس لهم أن يؤجروها، [207و] إنما يؤجرها الوصي.

447 ش: انتقضت.

448 ب: يبقى.

449 ش - من نفسه، وليس له إيجارتها.

450 ش ب: رحمه الله.

451 ش ب - رحمه الله.

452 ش: لو.

453 ش ب: رحمه الله.

454 ر و ش - على.

455 ب - رحمه الله.

456 ب: والدينار.

457 ش ب: رحمه الله.

458 و: وينفذ.

459 ر - أو.

460 ب: وكذا.

461 ش - القاضي.

462 و: رجل.

463 ب: بعد.

464 ش - إذا كانت الإجارة إنما تقع على شهر بعد انقضاء الإجارة الأولى.

465 ر - معلومة، صح هامش.

الخصاف

ولو أجزها الوصي سنين كثيرة ممن يخاف عليها أن تتلف⁴⁶⁶ في يده يبطل القاضي الإجارة، ويخرجها من يد المستأجر ويجعلها في يد من يثق به.
ولو قال: "قد قبضت الأجرة⁴⁶⁷ من المستأجر،⁴⁶⁸ ودفعتها إلى هؤلاء الذين وقفت عليهم"، وجدد القوم قبض ذلك فالقول قوله، ولا شيء عليه. وكذلك لو قال: "سرق مني أو ضاع" فالقول قوله في ذلك.

هلال

وإذا كانت الأرض موقوفة على قوم، فأجزها الوصي سنين معلومة، فمات بعض الموقوف عليهم في بعض السنين يعطى كل واحد منهم حصته مما وجب من الغلة إلى أن مات. وما وجب بعد ذلك فهو لمن بقي منهم.

[36] فصل في دفع الوقف معامله⁴⁶⁹ أو مزارعة**هلال**

وللوصي / [207ظ] أن يدفع أرض الوقف مزارعة بالنصف أو الثلث على قول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى.⁴⁷⁰ وعلى قول أبي حنيفة رضي الله عنه⁴⁷¹ لا يجوز. وكذلك لو كان في أرض الوقف نخل، فدفعه⁴⁷² القائم بأمر الوقف إلى رجل يسقيه ويقوم عليه معامله. وعلى قول أبي حنيفة رضي الله عنه⁴⁷³ لا يجوز. وجميع ما يخرج الله تعالى من النخل فهو لأهل الوقف بعد أن يخرج منه أجر المتقبل فيما عمل. ولو لم يكن في ذلك حظ لأهل الوقف فالمعاملة فاسدة. ولو دفع القاضي أرض الوقف معامله بالنصف سنين معلومة فهو جائز. وفي غلة أرض الوقف العشر.

[37] فصل في الولاية في الوقف**هلال**

ولو قال: "أرضي صدقة موقوفة أبداً"، ولم يشترط الولاية لنفسه ولا لغيره فالولاية للواقف. وقال قوم: / [208و] الوقف جائز، وليس للواقف فيه ولاية إلا أن يشترط ذلك.
ولو شرط الولاية لنفسه، وشرط أن ليس لسultan أو لقااض أن يدخل عليه في ذلك، وكان غير موضع لولايته فالشرط باطل، وينزع منه.
ولو شرط الواقف الولاية لنفسه أو لم يشترط فله أن يوصي بالولاية إلى من أحب. وكذلك لو وصيه أن يوصي بذلك. سواء⁴⁷⁴ شرط الواقف أو لم يشترط. وهذا على قياس قول⁴⁷⁵ أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله.⁴⁷⁶ ولو مات الواقف ولم يوص إلى أحد فللقاضي أن يولي من يثق به.

466 ب: يتلف.

467 ش: الأرض.

468 ب: المستأجرين.

469 المعاملة هي المساقاة بلغة أهل المدينة بمعنى معاودة دفع الأشجار والكروم إلى من يقوم بإصلاحها على أن يكون له سهم معلوم من ثمرها. البنائة شرح الهداية لأبي محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابي الحنفي بدر الدين العيني، بيروت: دار الكتب العلمية، 1420هـ/2000م،

.11/509

470 ب - تعالى.

471 ش ب: رحمه الله.

472 ش: دفعه.

473 ش: رحمه الله؛ ب - رضي الله عنه.

474 ش: سوي.

475 ب - قول.

476 ب - رحمهما الله.

ولو كان الواقف قال عند موته لرجل: "أنت وصي"، ولم يزد على ذلك فله ولاية في وقفه، وهو وصي في كل وقف له وفيما كان⁴⁷⁷ في يده من الوقوف⁴⁷⁸ وفي ماله وولده. ولو أوصى إليه في الوقف خاصة فهو وصي في الوقف خاصة⁴⁷⁹ على قولنا وقول أبي يوسف رحمه الله⁴⁸⁰ [208ظ] وفي قول أبي حنيفة رضي الله عنه⁴⁸¹ هو⁴⁸² وصي في الأشياء كلها. ولو أوصى إلى رجل في الوقف، وأوصى إلى آخر في ولده فكل واحد منهما وصي فيما أوصى إليه فيه خاصة دون صاحبه. وللواقف أن يخرج من شرطه الولاية في وقفه؛ لأنه بمنزلة الوكيل. ولو مات⁴⁸³ الواقف بطل ما شرط لغيره من الولاية؛ لأنه كالوكيل للواقف. ولو جعل له الولاية بعد وفاته لا يبطل.

ولو شرط الولاية لفلان في حياته وبعد وفاته على أن⁴⁸⁴ ليس له إخراج من ذلك فالوقف جائز، والولاية لفلان في حياة الواقف وبعد وفاته، وللواقف إخراج. والشرط الذي شرط⁴⁸⁵ باطل.

ولو شرط الولاية في الوقف لرجل ثم أوصى بعد ذلك لرجل فلو وصي الثاني أن يلي ذلك⁴⁸⁶ الوقف مع الذي شرط له ولاية الوقف. [209و]

ولو أوصى إلى رجل في شيء بعينه لا يكون له من ولاية الوقف شيء، وإنما له ولاية فيما أوصى إليه فيه خاصة. ولو أوصى إلى غيره في وقفه ثم قال عند وفاته: "قد أوصيت إلى فلان، ورجعت عن كل وصية أوصيت بها قبله" فقد بطل ذلك، وصارت الوصية إلى هذا الرجل.

ولو قال: "رجعت عما أوصيت به"⁴⁸⁷، ولم يوص إلى أحد فللقاضي أن يولي الوقف لمن⁴⁸⁸ يثق به. ولو أوصى إلى رجلين ثم مات فليس لأحدهما أن يلي بيع غلات هذا الوقف دون الآخر. وعلى قياس قول أبي يوسف رحمه الله⁴⁸⁹ له ذلك. ولو أوصى أحدهما إلى الآخر كان للباقي منهما أن يلي هذا الوقف. وفي رواية أبي يوسف عن أبي حنيفة رحمه الله⁴⁹⁰ ليس له ذلك.

ولو أوصى إلى جماعة فمات بعضهم، ولم يوص إلى أحد فللقاضي⁴⁹¹ أن يولي⁴⁹² بدل الهالك منهم، وله أن يولي من بقي منهم. [209ظ] وليس للباقيين منهم أن ينفذوا من الغلات شيئاً حتى يرفعوا ذلك إلى القاضي، فيقيم بدل الهالك منهم.⁴⁹³ وكذا لو مات بعض الأوصياء.

ولو شرط الواقف أن ليس لوصيه أن يوصي إلى أحد فالشرط جائز، وليس له أن يوصي إلى غيره. ولو شرط الواقف أن ولاية وقفه إلى رجل بعد الوصي فالشرط جائز، والولاية لذلك الرجل بعد الوصي.

ولو أوصى إلى رجلين فأبى أحدهما أن يدخل في الوصية⁴⁹⁴ فللقاضي أن يقيم بدله⁴⁹⁵ رجلاً، وإن شاء أسند ذلك إلى

477 ش - كان.

478 ر: الوقف.

479 ر - فهو وصي في الوقف خاصة، صح هامش.

480 ر ب - رحمه الله، صح هامش ر.

481 ب - رضي الله عنه.

482 ش - هو.

483 ش - ولو مات، صح هامش.

484 ر و ش: له.

485 ش: شرطه.

486 ش: ربع.

487 ش: أوصيته.

488 ر و ب: من.

489 و ب - رحمه الله.

490 ر ب - رحمهما لله.

491 ش: فللباقي.

492 ر: يول.

493 ب - وليس للباقيين منهم أن ينفذوا من الغلات شيئاً حتى يرفعوا ذلك إلى القاضي، فيقيم بدل الهالك منهم.

494 ش و ب: الوصاية.

495 ش: .

آخر. 496 ولو أوصى إلى رجل وإلى صبي فللقاضي أن يقيم بدل الصبي رجلا. 497 ولو أوصى إلى أفضل ولده في الوقف فالوصية جائزة، ويلبها أفضلهم، ذكرا كان أو أنثى بعد أن يكون موضعاً لذلك. وإن لم يكن أفضلهم موضعاً 498 لذلك يوليها القاضي رجلا.

ولو أوصى إلى الأفضل فالأفضل من ولده يلبها الأفضل فالأفضل من ولده. [210و] ولو مات الأفضل منهم يلبها الذي يليه في الفضل. وكذا لو مات الباقي. ولو أبى أفضلهما أن يدخل في الولاية فالقياس أن يدخل القاضي بدله رجلا ما كان حيا. فإذا مات صارت الولاية إلى الذي يليه في الفضل. وكذا لو مات الباقي. ولو كان الأفضل غير مأمون نزعه القاضي، ونظر إلى أفضل من بقي بعد أن يكون موضعاً لولايتها، وولاه. ولو صار الأفضل موضعاً لولايتها بعد ما ولي القاضي الأفضل بعده بردَ القاضي الولاية إليه. ولو قال الواقف: "يوليها الأفضل فالأفضل من ولدي"، فوله أفضلهم، ثم صار فيهم من هو أفضلهم بردَ القاضي الولاية إلى هذا 499 الفاضل الثاني 500 إذا كان أفضل من الأول. ولو قال: "على أن ولايتها إلى الأفضل فالأفضل من ولدي"، فلم يكن فيهم أحد موضعاً لولايتها، فولاه القاضي [210ظ] أمينا 501 ثم صار فيهم من هو موضع لولايتها 502 ترد 503 إليه ولاية هذه الصدقة، وهو أولى من غيره. ولو قال: "على أن ولايتها إلى أفضل من يبقئ من ولدي ثم قرابتي"، فإن لم يكن في ولده أهل للولاية، وكان في قرابته أهل لها صرفت إليه. وإذا تأهل أحد من ولده تردَ إليه. سواء 504 شرط 505 ذلك أو لم بشرط. ولو قال: "على أن ولايتها إلى ولدي"، وفيهم الصغير والكبير يدخل القاضي مكان الصغير رجلا. وإن شاء 506 أقم الكبار مقامه.

ولو أوصى في وقفه إلى صبي فالقياس أن تبطل 507 الوصية. وفي الاستحسان تبطل 508 ما دام صغيرا. فإذا كبر كانت الولاية إليه. 509 ولو أوصى في وقفه 510 إلى عبد، فأعتق العبد فالوصية جائزة قياسا 511 واستحسانا. ولو أوصى في وقفه إلى نصراني فهو والعبد سواء. ولو أخرج القاضي العبد أو النصراني 512 ثم أسلم [211و] النصراني 513 أو عتق 514 العبد فلا تعود 515 لواحد منهما ولاية. 516 ولو أوصى في وقفه إلى من لم يخلق من ولده ونسله فالوصية جائزة، ويولي القاضي هذا الوقف رجلا حتى يخلق من ولده ونسله من يكون موضعاً لولاية الوقف. فإذا كان جعلت الولاية 517 له استحسانا. ولو أوصى في وقفه إلى غائب يولي 518 القاضي هذا الوقف رجلا حتى يقدم 519 الغائب. فإذا قدم كانت الولاية له. ولو شرط الواقف أن

496 و: الآخر.

497 ش - وإن شاء أسند ذلك إلى آخر. ولو أوصى إلى رجل وإلى صبي فللقاضي أن يقيم بدل الصبي رجلا.

498 ر - وإن لم يكن أفضلهم موضعاً، صح هامش.

499 ر: هذا إلى.

500 ر ش ب: الباقي.

501 و ش: أجنبيًا.

502 ب - فولاه القاضي أمينا ثم صار فيهم من هو موضع لولايتها.

503 ر ش: يرد.

504 ش: سوي.

505 ش - شرط، صح هامش.

506 ب: إن.

507 ش ب: يبطل.

508 ش ب: يبطل.

509 ب: له.

510 ش - في وقفه.

511 ر - قياساً، صح هامش.

512 ش: والنصراني.

513 و ش ب - النصراني.

514 ش: اعتق.

515 ش: فلا يعود.

516 ش - ولاية.

517 ش: للولاية.

518 ش: تولى.

519 ب: يحضر.

ولاية هذه الصدقة إلى عبد الله ومن بعد عبد الله إلى زيد، فمات عبد الله، وأوصى إلى رجل لا تكون⁵²⁰ له ولاية مع زيد. ولو قال: “فالولاية إلى عبد الله ما أقام بالبصرة” فهو على ما شرط. وكذا لو قال: “فالولاية إلى امرأتي ما لم تتزوج” فالولاية لها ما لم تتزوج. فإذا تزوجت فلا ولاية لها.

الخصاف

ولو قال: / [211ظ] “جعلت ولاية صدقتي هذه إلى فلان هذا في حياتي وبعد وفاتي إلى أن يدرك⁵²¹ ابني فلان. فإذا أدرك كان شريكا لفلان في ولايتها في حياتي وبعد وفاتي.” روي عن أبي حنيفة رضي الله عنه⁵²² أنه قال: لا يجوز ما جعل إلى ابنه من ذلك. وقال أبو يوسف رحمه الله: ⁵²³ هو جائز على ⁵²⁴ ما جعله. ولو قال الواقف: “على أن ولاية هذا الوقف لا تخرج عن ولدي” ولم يكن في ولده من يصلح لا يلتفت إلى قول الواقف، ويجعل القاضي له قیما. ولو قال: “على أن ولاية هذا الوقف إلى اثنين من ولدي ممن ⁵²⁵ يصلح للقيام بذلك”، وكان فيهم رجل واحد يصلح لذلك، وكان فيهم ابنة من بناته ⁵²⁶ تصلح ⁵²⁷ القيام ⁵²⁸ بذلك ⁵²⁹ تكون ولاية هذا الوقف إلى ابنه وابنته.

[38] فصل في جعل قيم الوقف

الخصاف

وإذا جعل الواقف أمر القيام بوقفه إلى رجل، / [212و] وجعل لهذا الرجل من غلة هذا الوقف في كل سنة مالا معلوما لقيامه بأمر هذا الوقف فهو جائز. وعليه القيام بعمارة ما وقعت عليه عقدة هذه الصدقة واستغلال ذلك⁵³⁰ وبيع غلاته وتفرقه ما يجتمع⁵³¹ من غلاته في الوجوه التي سبلها فيه. وإنما يكلف من ذلك ما يجوز أن يفعله مثله، ولا ينبغي له أن يقصر عن ذلك. وأما ما كان يفعله الوكلاء والأجراء فليس ذلك عليه. وإذا حل⁵³² بهذا القيم من الأقات شيء مثل العمى والخرس،⁵³³ فإن أمكنه معه الكلام والأمر والنهي فالأجر له قائم. وإن لم يمكنه معه الكلام والأمر والنهي والأخذ والإعطاء⁵³⁴ لم يكن له من هذا⁵³⁵ الأجر شيء. وليس للحاكم أن يخرج إلا بخيانة⁵³⁶ ظاهرة. فإذا جاء من ذلك ما يقبح واستحق إخراج الوقف من يده قطع عنه ما كان أجرى له الواقف. وللحاكم / [212ظ] أن يدخل معه رجلا آخر والأجر للأول. وإن رأى الحاكم أن يجعل للذي أدخله معه شيئا من هذا المال فلا بأس بذلك.

520 و ش ب: لا يكون.
521 ومعنى “أن يدرك” وهو أن يبلغ، كما قال هلال: “والغلام والجارية سواء. قال: نعم إذا بلغا خمسة عشر سنة أدركا، وهذا قولنا وقول يوسف بن خالد:” أحكام الوقف لسهل الرأي، ص 67.

522 ب: رحمه الله.

523 ب – رحمه الله.

524 ش: إلى.

525 ش: متى.

526 ر و ب + يصلح لذلك، وكان فيهم ابنة من بناته.

527 ر و ب: يصلح.

528 ر ش: للقيام؛ ب – القيام.

529 ب: لذلك؛ + وكانت فيهم ابنة من بناته تصلح للقيام بذلك.

530 ش: واستغلاله.

531 ب: تجتمع.

532 ش: دخل.

533 ر: الخرص.

534 ش: **الخصاف**.

535 ش – هذا.

536 ر: بجناية.

وإن كان⁵³⁷ المال الذي جعله الواقف له أكثر من أجرة مثله فهو له، ولا ينظر فيه إلى أجرة⁵³⁸ مثله. وإن كان الواقف جعل لهذا القيم في كل سنة مالا معلوما، وجعل له أن يوكل بالقيام بأمر هذا الوقف في حياته من رأى، ويجعل لمن وكله من هذا المال ما رأى فهو جائز. فإن كان وكّل واحدا، وجعل له من المال شيئا فله إخراج من وكله من ذلك، والاستبدال به. وإن رأى إخراجَه وأن لا يستبدل به فهو جائز.

وإن جنّ القيم الأول⁵³⁹ جنونا مطبقا أو ذهب عقله تبطل الوكالة التي جعلها لمن وكله، ويبطل المال. وكذلك⁵⁴⁰ وصيته، تبطل بذلك.

وإن كان الواقف جعل لهذا الرجل هذا المال في كل سنة، ولم يشترط للقيم أن [213و] يجعل هذا المال لغيره فليس لهذا القيم أن يوصي بهذا المال، ولا بشيء منه لغيره.⁵⁴¹

وأما الوصي⁵⁴² فله أن يوصي بالقيام بأمر هذا الوقف إلى من رأى. وإذا مات انقطع المال عنه وعن غيره. وإذا زال عقله بالجنون ونحوه حتى زال عن ولاية الوقف ثم عاد إليه عقله يعود إلى ما كان عليه من القيام بأمر الوقف. وإن أخرجه الحاكم من الوقف ثم جاء حاكم آخر وطلب منه إعادته إلى الولاية يقول له: “صحح أنك موضع للقيام بأمر هذا الوقف حتى أدرك إليه”، فإن صح عنده ذلك ردّه إليه، وأجرى ذلك المال عليه من غلة الوقف. وكذلك لو صح عند الحاكم الذي أخرجه أنه أناب⁵⁴³ ورجع عما⁵⁴⁴ كان عليه وصار موضعا للقيام به وجب أن يرده إلى ذلك، ويردّ عليه المال الذي كان الواقف جعله [213ظ] له.

ولو مات القيم ولم يوص إلى أحد وأقام القاضي مقامه رجلا ينبغي للقاضي أن يجري له من غلة الوقف بالمعروف، ويردّ الباقي إلى الغلة.

[39] فصل في الشهادة في الوقف

هلال⁵⁴⁵

ولو شهد⁵⁴⁶ رجلان على رجل أنه وقف أرضه ولم يحدها الشاهدان⁵⁴⁷ فالشهادة باطلة؛ لأنهما لا يدريان ما شهدا به، ولا يدري الحاكم ما يحكم به. وكذا لو حدّها أحدهما دون الآخر. ولو حدّوها⁵⁴⁸ بثلاثة حدود فالشهادة جائزة في قول أبي حنيفة رضي الله عنه⁵⁴⁹ وأبي يوسف رحمه⁵⁵⁰ الله⁵⁵¹ خلافا لزفر رحمه الله⁵⁵². ولو قال الشهود: “وقف أرضه وحددها لنا، ونسينا الحدود” فالشهادة باطلة. ولو حدّها بأربعة حدود والآخر بثلاثة حدود فالشهادة جائزة على قول أبي حنيفة رضي الله عنه⁵⁵³. ولو قال الشهود: [214و] “لم يحدها لنا، ولكننا نعرف الحدود” فالشهادة باطلة. وكذا لو قالوا: “لم

537 ش - كان، صح هامش.

538 ش: أجر.

539 ر - الأول، صح هامش.

540 ب: وكذا.

541 و - فليس لهذا القيم أن يوصي بهذا المال، ولا بشيء منه لغيره، صح هامش.

542 ر و ب: الوصية.

543 ش: نائب.

544 ش: كما.

545 ش: الخصاف.

546 ر و ش: شهدا.

547 ش: للشاهدان.

548 ب: حدّها.

549 و ش ب - رضي الله عنه.

550 و ش: رحمها.

551 ش + تعالى؛ ب - رحمه الله.

552 ب - رحمه الله.

553 ش ب: رحمه الله.

554 ش: قال.

يكن له بالبصرة إلا تلك الأرض، وهو فيها، أنه قد وقفها ولم يحددها⁵⁵⁵ لنا” فالشهادة جائزة إذا كانا يعترفانها. ولو أشهدوا⁵⁵⁶ على الحدود، وقالوا: “لا نعرف الحدود” فالشهادة جائزة، ويكلف⁵⁵⁷ المدعي⁵⁵⁸ للوقف شاهدين على معرفة الحدود. وتجاوز⁵⁵⁹ الشهادة على الشهادة في الوقف. وكذلك شهادة النساء مع الرجال. ولو اختلف الشاهدان، فقال⁵⁶⁰ أحدهما: “وقف أرضه بمكان كذا”، وقال الآخر: “بمكان كذا” فالشهادة باطلة. ولو أجمعوا⁵⁶¹ على حدود أحدهما جاز⁵⁶² ما أجمعوا⁵⁶³ عليه ويطل الآخر. وكذا لو قال أحدهما: “وقف نصف⁵⁶⁴ الأرض”، وقال الآخر: “وقف كلها” يجوز النصف منها ويبطل النصف الآخر. وكذا لو سمي أحدهما سهاما، وسمى الآخر سهاما أكثر منها أو أقل يجوز ما أجمعوا⁵⁶⁵ [214ظ] عليه من ذلك، ويبطل⁵⁶⁶ ما اختلفا فيه. ولو قال⁵⁶⁷ أحدهما: “وقف أرضه يوم الجمعة”، وقال الآخر: “يوم الخميس” فالشهادة جائزة. ولو قال أحدهما: “وقف أرضه⁵⁶⁸ بالكوفة”، وقال الآخر: “وقفها بالبصرة” فالشهادة جائزة. وليس يُفسد الشهادة عندنا في هذا الوقف اختلاف الشهود في الأوقات ولا في الأمكنة. ولو قال أحدهما: “وقفها في صحته”، وقال الآخر: “بعد وفاته” فالشهادة باطلة. سواء⁵⁶⁹ خرجت من الثلث أو لا. ولو شهدا أنه وقف حصته من هذه الدار، ولا يدريان “ما هي” فالشهادة لا تجوز قياسا،⁵⁷⁰ وتجاوز استحسانا. ولو قال أحدهما: “وقفها على عبد الله وزيد” وقال الآخر: “على عبد الله خاصة” فالوقف جائزة، والنصف الآخر للفقراء.⁵⁷¹ ولو قال⁵⁷² أحدهما: “وقفها على أن لعبد الله نصف الغلة”، وقال [215و] الآخر: “ثلث الغلة” فالثلث لعبد الله والسدس للفقراء والمساكين.

الخصاف

ولو حضر رجل متبرع، فقال للحاكم: “إن هذا الرجل وقف أرضه هذه على زيد بن عبد الله أبدا ما دام حيا ومن بعده على المساكين”، وزيد يدعي ذلك أو يجحد، وذو اليد يقول: “لم أقف هذه الأرض” وأقام المتبرع على ذلك شهودا يحكم⁵⁷³ الحاكم بكون هذه الأرض وقفا. فإن ادعى زيد أنه وقفها عليه كانت غلتها له ما دام حيا، فإذا مات كانت الغلة للمساكين. فإن حكم الحاكم بهذا ثم رجع الشهود عن شهادتهم يضممهم الحاكم قيمة الأرض للمشهود عليه. وإن جحد زيد الوقف، وقال: “ما وقف على هذه الأرض” يحكم الحاكم بكونها وقفا وتكون⁵⁷⁴ غلتها للمساكين.

555 ش: ولم يحددها.

556 و ش ب: شهدوا.

557 ب: وتكلف.

558 ب: للمدعي.

559 ب: ويجوز.

560 ش: أن يقال.

561 ب: اجتمعوا.

562 ر: جازا.

563 ب: اجتمعوا.

564 ش ب + هذه.

565 ب: اجتمعوا.

566 ش: ويطل.

567 ش: لو.

568 ش - يوم الجمعة، وقال الآخر: “يوم الخميس” فالشهادة جائزة. ولو قال أحدهما: “وقف أرضه، صح هامش.

569 ش: سوي.

570 ش: فيها.

571 ر و ب: في الفقراء.

572 ش: وقال.

573 ش: الحكم.

574 ب: ويكون.

[40] فصل في الشهادة في الوقف الذي يجزه الشاهد إلى نفسه / [215ظ] أو إلى 575 ولده 576

هلال

ولو شهد رجلان على رجل أنه وقف أرضه عليهما فالشهادة باطلة؛ لأنها شهادة لأنفسهما. وكذلك لو شهدا بذلك لأولادهما. وكذلك لو شهدا أنه وقفها على أحدهما. وكذلك لولد أحدهما. وكذلك لنسائهما. ولو شهدا بذلك لأخيهما فالشهادة جائزة. ولو شهدا بذلك لأبويهما أو أجدادهما 577 أو لأبوي أحدهما أو جده 578 فالشهادة باطلة. ولو قال الشاهدان: “نشهد 579 أنه جعلها صدقة علينا” لا تجوز 581 الشهادة، [ويبطل] 582 قولهما: “علينا”، وتجعل 583 صدقة موقوفة؛ لأن الشهادة انعقدت في الوقف لهما، فلا تقبل 584 شهادتهما على ذلك. وهذا بخلاف ما إذا قال أحدهما: “هي موقوفة على عبد الله”، وقال الآخر: “على زيد” حيث يبطل 585 ما اختلفا فيه، ويجعل وقفا على المساكين؛ لأنها مختلفان؛ لأن هناك [216و] لم يعقد الوقف لأحد من الناس سوى المساكين. وأما هنا فقد عقد الشهادة في الوقف لأنفسهما. ولو شهدا أنه وقف أرضه على قرابته، وهما من قرابة الواقف فالشهادة باطلة. ولو شهدا أنه وقف أرضه على فقراء المساكين وعلى فقراء جيرانه، وهما من قرابة الواقف فالشهادة باطلة. ولو شهدا أنه وقف أرضه على قرابته، وهما من قرابته إلا أنهما غنيان يوم شهدا بذلك فالشهادة باطلة؛ لأنهما إن افتقرا كان لهما حصة. وكذلك لو شهدا أنه وقف أرضه على فقراء المساكين وعلى فقراء جيرانه، وهما من قرابة الواقف فالشهادة باطلة. ولو شهدا أنه وقف أرضه على قرابته، وهما من قرابته؛ لأن القرابة لا تنقطع، والجوار ينقطع. / [216ظ]

[41] فصل في وقف أهل الذمة

الخصاف

وإذا وقف الرجل من أهل الذمة نصرانيا أو يهوديا أو مجوسيا أرضا أو دارا أو عقارا على ولده وولد ولده ونسله وعقبه 586 أبدا ما تناسلا، وجعل آخره للمساكين فهو جائز. وإن فرق ذلك في مساكين أهل الذمة فهو جائز. وكذلك إن فرق في مساكين المسلمين فهو جائز، إلا أن يسمى غيرهم. ولو جعل الذمي دارا له مسجدا للمسلمين وبناه كما تبنى 587 المساجد وأخرجه عن ملكه، وأذن للناس بالصلاة 588 فيه فهذا قربة عندنا 589. وأما أهل الذمة فليس هذا بقرابة عندهم، فلا يجوز. ولو وقف الذمي وقفا، وجعل غلته في فقراء المسلمين فهو جائز. وتفرق 590 الغلة في فقراء المسلمين كما قال؛ لأن هذا

575 ب: وإلى.

576 و: وليه.

577 ب: لأجداهما.

578 ش: جدة.

579 و: يشهد.

580 ش – صدقة.

581 ب: لا يجوز.

582 وتذكر في جميع النسخ وفي أحكام الوقف لهلال الرأي بدل هذه فعل “لا يبطل”. وأثبتنا كلمة فعل “يبطل” من محيط البرهاني. قابل: “قلت: رأيت إذا قال الشاهدان: نشهد أنه جعلها صدقة موقوفة علينا. قال: فالشهادة لا تجوز. قلت: فلم لا تبطل قولهما ‘علينا’ وتجعلها صدقة موقوفة. قال: لأن الشهادة عقدت في الوقف لهما، فلا تقبل شهادتهما على ذلك.” أحكام الوقف لهلال الرأي، ص 126؛ “إذا شهد شاهدان ‘أنه جعل هذه الأرض صدقة موقوفة علينا’ يجب أن يبطل قوله: ‘علينا’، ويبقى قوله: ‘صدقة موقوفة’، فيقضى للفقراء كما لو اقتصرنا على قولهما: ‘صدقة موقوفة’.” المحيط البرهاني في الفقه النعماني فقه الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه لأبي المعالي برهان الدين محمود بن أحمد بن عبد العزيز بن عمر بن مازة البخاري الحنفي، المحقق: عبد الكريم سامي الجندي، بيروت: دار الكتب العلمية، 1424هـ/2004م، 202/6.

583 ش: وجعل؛ ب: ويجعل.

584 ش: فلا تبطل.

585 ش: تبطل.

586 ش – وعقبه.

587 ش ب: بيني.

588 ش: في الصلاة.

589 و – عندنا.

590 ب: ويفرق.

مما يتقرب به أهل الذمة في دينهم.

ولو قال الذمي: "جعلت أرضي هذه صدقة [و217] موقوفة لله عز وجل أبدا على مساكين أهل الذمة"، والواقف نصراني فالوقف جائز. وتفرق⁵⁹¹ غلة الوقف في مساكين أهل الذمة. فإن فرق ذلك في مساكين النصارى أو اليهود⁵⁹² أو المجوس⁵⁹³ جاز ذلك. وإن خص الواقف النصارى فرق في فقراء النصارى. وإن فرق القيم تلك الغلة في فقراء اليهود أو فقراء المجوس فهو مخالف، وضامن لما فرق من ذلك؛ لأن الواقف خص فقراء النصارى دون غيرهم. فإن قيل: أليس أن أهل الذمة ملة واحدة؟ قلنا: بلى، ولكن الواقف لما خص قوما بأعيانهم فلا ينبغي أن يخالف في ذلك. ألا ترى أن مسلما لو وقف وقفا، وقال: "يفرق غلة ذلك في فقراء جبراني" أو قال: "في أهل محلة كذا" أو قال: "في أهل كذا" في فقراء أهل بغداد⁵⁹⁵ لم يجز أن يفرق ذلك في غير من جعله الواقف. وكذلك⁵⁹⁶ [و217] أهل الذمة فيما خصوا من وصاياهم ووقوفهم. ولو جعل الذمي داره بيعة أو كنيسة أو بيت نار في حياته وصحته وأشهد على ذلك فهو باطل، وهو كسائر أمواله. فإن مات فهو ميراث بين ورثته.

ولو أوصى الذمي أن تبنى⁵⁹⁷ داره مسجدا لقوم بأعيانهم أو لأهل محلة بأعيانهم⁵⁹⁸ قال أبو بكر الخصاص رحمه الله⁵⁹⁹ أستحسن أن أجز ذلك من قبل أن هذا وصية⁶⁰⁰ لقوم بأعيانهم. فإن قيل: أليس من قول أصحابنا أن ذميا لو أوصى أن يحج عنه فإن الوصية باطلة. قلنا: بلى، ولكن إذا كانت الوصية لقوم بأعيانهم فهي جائزة. فإن شأوا حجوا بذلك، وإن شأوا لم يحجوا.⁶⁰¹ ولو وقف الذمي على الرهبان والقسيسين فهو باطل. ولو خص الرهبان والقسيسين الذين⁶⁰² في بيعة كذا وكذا⁶⁰³ فهو باطل أيضا.

ولو وقف الذمي أرضه على أن يجهز بغلتها الغزاة [و218] إن كان في الغزاة قوم مخالفين لمذهبه من أهل الذمة، وجعل آخر هذه الصدقة للمساكين فهو جائز. وإن قال: "يعزى بغلة هذه الصدقة الروم" لا يجوز؛ لأنهم لا يقربون في دينهم بغزو الروم. وإن كان قد جعل آخره للمساكين ينفذ⁶⁰⁴ للمساكين.⁶⁰⁵ ولو وقف الذمي أرضه على أكفان الموتى أو حفر القبور فهو جائز، وتكون⁶⁰⁶ الغلة في أكفان موتاهم وحفر القبور لفقرائهم. ولو جعل أرضه موقوفة على جيرانه، وله جيران مسلمون ونصارى ويهود ومجوس، وهو نصراني فالوقف جائز. وتفرق⁶⁰⁷ الغلة في فقراء جيرانه من المسلمين وغيرهم. وإن كان لم يجعل آخر هذه الصدقة للفقراء لم يجز. وإن قال:

591 ش ب: ويفرق.

592 ش: واليهود.

593 ش: والمجوس.

594 ب - أو قال.

595 ش - أهل.

596 ب: فكنك.

597 ب: ببني.

598 ش - أو لأهل محلة بأعيانهم، صح هامش.

599 ب - رحمه الله.

600 ش: وصيته.

601 ويفهم أن الوصية بشيء الذي هو يضمّن فربة عندنا على رغم عدم تضمنه فربة عند غير المسلمين باطل، ولكن هذه الوصية تصح باعتبار معنى التملك، كما صرح ابن نجيم، وعباراته هكذا: "ومنها ما هو باطل بالاتفاق، وهو ما إذا أوصى بما هو ليس بقربة عندنا ولا عندهم كما إذا أوصى للمغنيات، والناتحات أو أوصى بما هو فربة عندنا وليس في معتقدهم كما إذا أوصى بالحج وبناء المساجد للمسلمين أو بأن تسرح مساجدنا؛ لأنه معصية عندهم إلا أن يكون لقوم بأعيانهم فيصح باعتبار التملك." وعبارات الخصاص الذي اختصرها القونوي هكذا: "قلت: أليس من قول أصحابنا أن ذميا لو أوصى أن يحج عنه أن الوصية باطلة؟ قال: بلى. قلت: فإن أوصى أن يدفع ذلك إلى قوم بأعيانهم يحجون به؟ قال: الوصية لقوم بأعيانهم جائزة، يدفع ذلك إليهم، إن شأوا حجوا بذلك، وإن شأوا لم يحجوا." أحكام الأوقاف للخصاص، ص 288؛ البحر الرائق شرح كنز الدقائق لزين الدين بن إبراهيم بن محمد، الشهير بابن نجيم، دار الكتاب الإسلامي، د. م. د. ت، 8/519.

602 ب: الذي.

603 ر - وكذا، صح في الهامش

604 وهذه الكلمة غير موجودة في متن نسخة ش، ولكن توجد في هذه النسخة مكان هذه الإشارة إلى الهامش المذكور فيه.

605 ش: في المساكين.

606 ب: ويكون.

607 ب: ويفرق.

«تكون⁶⁰⁸ غلة هذا الوقف في ثمن الزيت والأسراج في بيت المقدس» فهو جائز؛ لأن أهل الذمة يتقربون بذلك، وهو عند المسلمين قرابة أيضا.

ولو وقف المسلم أرضه/[218ظ] أو داره على أهل بيته أو على قرابته، وهم من أهل الذمة ثم من بعدهم على المساكين فالوقف جائز على ما شرط⁶⁰⁹ من ذلك.

ولو وقف النصراني وقفا على ولده وولد ولده ونسلهم أبدا ومن بعدهم على المساكين، وشرط أن كل من أسلم من ولده أو ولد ولده ونسلهم أبدا ما تناسلوا فهم خارجون من صدقته⁶¹⁰ فهو جائز، وهو على ما شرط من ذلك. وكذلك لو قال: «كل من انتقل من دين النصرانية من ولدي وولد ولدي ونسلي وعقبني إلى غير دين النصرانية فهو خارج من صدقتي، ولا حق له فيها»، فانتقل بعض ولده إلى دين الإسلام⁶¹¹ وبعضهم إلى دين المجوس فله شرطه، وما استثنى من ذلك ينفذ على ما قال، وما حد⁶¹² من ذلك.

ولو جحد الذمي ما وقفه، فشهد عليه بذلك شاهدان نصرانيا أو يهوديان أو مجوسيان فشهداتهم جائزة إذا كانوا عدولا في أديانهم إذ الكفر كله ملة واحدة. وكذا لو مات/[219و] الواقف، وشهد هؤلاء الشهود على إقرار الذمي بحضرة بعض ورتته أو بحضرة وصيه فالشهادة جائزة. وإن شهد عند القاضي رجلا من مسلمين على شهادة نصرانيين على إقرار الواقف بالوقف فالشهادة جائزة. ولو شهد ذميان على شهادة مسلمين على إقرار الواقف بذلك لا يجوز.

واختلف أصحابنا رحمهم الله في وقف الزنادقة كالذمي يتزندق، فقال بعضهم: أقره على ما أختار⁶¹³ من ذلك وأقر الجزية عليه. وقال بعضهم: لا أقره على الزندقة. وأما من اختلف من أهل القبلة، وقال بقول أهل الأهواء، فهو كمن انتحل الإسلام، فحكمه في وصاياه ووقفه حكم سائر المسلمين.

[42] فصل في وقف الحربي

الخصاف

وإذا دخل الحربي دار الإسلام بأمان فاشتري أرضا ووقفها⁶¹⁴ جاز. ولو رجع إلى دار الحرب أو مات لم يبطل وقفه. ولو عاد إلى دار الإسلام ودخل بأمان ثم أراد الرجوع في هذا الوقف ليس له ذلك.⁶¹⁶/[219ظ] {والله سبحانه وتعالى أعلم. تم كتاب المنتخب بحمد الله وعونه وحسن توفيقه. والحمد لله وحده. وصلى الله على من لا نبي بعده. وكان الفرغ من تعليق هذه النسخة يوم السبت المبارك غاية شهر صفر الخير من شهر سنة 1120 من الهجرة المباركة. على صاحبها الصلاة والسلام. وحسبنا الله ونعم الوكيل.} ⁶¹⁷

608 ب: يكون.

609 و ش: اشترط.

610 ش: صدقة.

611 ب + وبعضهم إلى دين اليهود.

612 ش: وبأخذ.

613 ش: أختاره.

614 ب: فوقفها.

615 ر و ب - دار؛ ش - دار، صح هامش.

616 و + والله أعلم؛ ب + والله سبحانه وتعالى أعلم.

617 و - والله سبحانه وتعالى أعلم. تم كتاب المنتخب بحمد الله وعونه وحسن توفيقه. والحمد لله وحده، وصلى الله على من لا نبي بعده. وكان الفرغ من تعليق هذه النسخة يوم السبت المبارك غاية شهر صفر الخير من شهر سنة 1120 من الهجرة المباركة. على صاحبها الصلاة والسلام. وحسبنا الله ونعم الوكيل.

المصادر التي تذكر في النص المحقق

- أحكام الوقف؛
أبو بكر هلال بن يحيى البصري (ت. 860/هـ)،
مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد 1355هـ.
- أحكام الأوقاف؛
أبو بكر أحمد بن عمر (عمرو) الخصاف الشيباني (ت. 875/هـ)،
مطبعة ديوان عموم الأوقاف، مصر 1904/هـ.
- الجمع بين وقفي الهلال والخصاف؛
أبو محمد عبد الله بن حسين الناصحي النيسابوري (ت. 1055/هـ)،
المكتبة السليمانية، حفيد أفندي 46، 11و.
- البحر الرائق شرح كنز الدقائق؛
زين الدين بن إبراهيم بن محمد، الشهير بابن نجم (ت. 1563/هـ)،
دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الثانية، د. م.، د. ت.
- البنائة شرح الهداية؛
أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابی الحنفى بدر الدين العيني (ت. 1451/هـ)،
دار الكتب العلمية، بيروت 1420هـ/ 2000م.
- المحيط البرهاني في الفقه النعماني فقه الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه؛
أبو المعالي برهان الدين محمود بن أحمد بن عبد العزيز بن عمر بن مازة البخاري الحنفى (ت. 1219/هـ)،
المحقق: عبد الكريم سامي الجندي، دار الكتب العلمية، بيروت 2004/هـ 1424م.

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

İnceleme Bölümünde Yer Alan Kaynaklar

Altunbaş, Mehmet Vâmîk Şükrü (1871-1947). *Evkâf-ı Ümem Tarihi*. İstanbul: 1915.

Bağdatlı İsmail Paşa (1839-1920). *Hediyyetü 'l-ârîfîn, esmâü 'l-müellifîn ve âsârü 'l-musannifîn*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs el-Arabî, 1951.

Baçoğlu, Tuncay. “Eyyübiler ve Memlûkler döneminde Fıkıh Yazımı”. *İslam Tetkikleri Dergisi* 10/1 (2020), 229-332.

Baçoğlu, Tuncay. “Memlûkler Döneminde Fıkıh Eğitimi”. *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları* 25-26 (2018), 5-59.

- Bursalı Mehmed Tâhir Efendi (1861-1925). *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Matbaa-yı Âmire, 1333.
- Dâvûdî, Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. Ahmed el-Mısıri (v. 945/1539?). *Tabakâtü'l-müfessirîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Furat, Ahmet Hamdi. "Cemâleddîn Konevî ve Kitâbu'l-İ'câz fi'l-İ'tirâz 'Ala'l-Edilleti's-Şer'iyeye Adlı Risalesi". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2007), 275-299.
- Hakim, Muhammad Akram. "Cemâleddin el-Konevî ve el-Gunye fi'l-Fetâvâ Adlı Eseri". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 35 (2020), 509-532.
- Hakim, Muhammad Akram. *el-Gunye fi'l-Fetâvâ Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirilmesi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Halebî, Hasan b. Ömer b. Habîb (v. 779/1377). *Tezkiretü'n-nebih fi eyyâmi'l-Mansûr ve benih*. thk. Muhammed Muhammed Emin. Kahire: Matbaatü Daru'l-Kütüb, 1986.
- Hilâl b. Yahyâ, Ebû Bekr b. Müslim el-Basrî (v. 245/860). *Ahkâmü'l-vakf*. Haydarâbâd: Dâiratü'l-meârifî'l-Osmâniyye, H. 1355.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed (v. 852/1449). *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yâni'l-mi'eti's-sâmine*. thk. Muhammed Abdülmuîd Dân. Haydarabad: Meclisü Dâiratü'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, 1392/1972.
- İbn Kutluboğa, Ebû'l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kâsım b. Kutluboğa b. Abdillâh es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Mısıri (v. 879/1474). *Tâci'î-terâcim*. thk. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1413/1992.
- İbn Nâsirüddin, Hâfız Muhammed b. Ebi Bekr b. Nâsirüddin ed-Dımaşkî (v. 842/1439). *er-Reddû'l-vâfir*. thk. Züheyr eş-Şâviş. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1400/1980.
- İbn Râfî', Takiyüddîn Ebi'l-Me'âli Muhammed b. Râfî' es-Sellâmî (v. 774/1372). *el-Vefeyât*. thk. Sâlih Mehdi Abbâs. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1402/1982.
- İbn Tağriberdî, Ebû'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Tağriberdî el-Atâbekî el-Yeşbugavî ez-Zâhirî (v. 874/1469). *en-Nücümü'z-zâhira fî mulûk'i-Mısır ve'l-Kâhira*. Mısır: Daru'l-Kütüb.
- Kâtîp Çelebi (v. 1067/1657). *Keşfü'z-zünûn an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*. Bağdat: Mektebetü'l-müsenâ, 1941.
- Kâtîp Çelebi. *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*. thk. Muhammed Abdülkadir el-Arnâvût. İstanbul: Mektebetü İrcica, 2010.
- Kefevî, Mahmud b. Süleyman (v. 990/1582). *Ketâ'ibü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâ-i mezhebi'n-Nu'mani'l-muhtâr*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa 1041.
- Konevî, Cemâleddin Ebû's-Senâ Mahmûd b. eş-Şeyh Sirâceddin Ebû'l-Abbas Ahmed b. Celâleddin Mes'ûd b. Abdurrahman el-Hanefî (v. 770/1369). *Müntehabü Vakfey Hilâl ve'l-Hassâf*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa 2762, vr. 1a-41b.
- Konevî, Cemâleddin Ebû's-Senâ Mahmûd b. eş-Şeyh Sirâceddin Ebû'l-Abbas Ahmed b. Celâleddin Mes'ûd b. Abdurrahman el-Hanefî. *Müntehabü Vakfey Hilâl ve'l-Hassâf*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa 937, vr. 109b-141b.
- Konevî, Cemâleddin Ebû's-Senâ Mahmûd b. eş-Şeyh Sirâceddin Ebû'l-Abbas Ahmed b. Celâleddin Mes'ûd b. Abdurrahman el-Hanefî. *Müntehabü Vakfey Hilâl ve'l-Hassâf*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa 443, vr. 168b-219b.
- Konevî, Cemâleddin Ebû's-Senâ Mahmûd b. eş-Şeyh Sirâceddin Ebû'l-Abbas Ahmed b. Celâleddin Mes'ûd b. Abdurrahman el-Hanefî. *Müntehabü Vakfey Hilâl ve'l-Hassâf*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi Efendi 2003, vr. 72b-96b.

- Konevî, Cemâleddin Ebü's-Senâ Mahmûd b. eş-Şeyh Sirâceddin Ebü'l-Abbas Ahmed b. Celâleddin Mes'ûd b. Abdurrahman el-Hanefî. *Müntehabü Vakfey Hilâl ve'l-Hassâf*. İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi 1344, vr. 42b-69b.
- Kureşî, Ebü Muhammed Muhyiddin el-Hanefî (v. 775/1373). *el-Cevâhirü'l-mudiyye fî tabakâti'l Hanefiyye*. Kerâtişi: Mir Muhammed Kütüphane.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînilâh es-Sihâlevî (1848-1886). *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*. nşr. Muhammed Bedreddin Ebü Firâs en-Ni'sânî. Mısır: Dâru's-seâde, 1324.
- Takiyyüddîn İbn Kadî Şühbe. Ebü's-Sıdk Takiyyüddîn Ebü Bekr b. Ahmed b. Muhammed el-Esedî ed-Dımaşkî (v. 851/1448). *Tarihu İbn Kâdi Şühbe*. thk. Adnan Derviş. Dımaşk: el-Ma'hedü'l-Fransî li'd-dirâsâti'l-Arabîyye, 1994.
- Ziriklî, Ebü Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ed-Dımaşkî (1893-1976). *el-A'lâm*. Beyrut: Dârü'l-İlim li'l-Melâyîn, 2002.

Ek 1: Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa Koleksiyonu (2762), varak 1b-2a.



Mehmed Esad Yesârî'nin İstanbul'da Bulunan Kitâbeleri

Inscriptions of Mehmed Esad Yesari in Istanbul

Mustafa Sürün¹ 



ÖZ

Mehmed Esâd Yesârî Osmanlı'nın en önemli ta'lik hattatlarından biridir. İran menşeli olan ta'lik yazı bu hattatımızın elinde Türk zevkine göre yeniden şekillenmiştir. İmâd'ın yazılarından en güzellerini seçerek kendi tarzını geliştirmiş ve Türk-ta'lik üslubunun oluşumuna da katkı sağlamıştır. Mehmed Esad Yesârî'nin özel koleksiyon ve müzelerde bulunan eserleriyle birlikte İstanbul'da birçok mimari yapı ve nişan taşında kitâbeleri yer almaktadır. Bu kitâbeler gerek sanatkârın yazı hayatının gelişimi gerekse ta'lik hattının Osmanlıdaki gelişimi açısından önemli eserlerdir. I. Abdülhamid (1774-1789) ve III. Selim (1789-1807) zamanında inşa edilen yapılara âit olan bu kitâbeler hicri 1179 -1210 yılları arasında otuz yıllık bir döneme tarihlenmektedir. Kitâbeler gerek dini gerekse sivil mimarinin farklı yapı türlerinde karşımıza çıkmaktadır. Bu yapılar arasında câmi, medrese, çeşme, sebil, kütüphane, türbe, saray, kasır, ziyaretgâh, imaret ve nişantaşı yer almaktadır. Makalemizin amacı Mehmed Esâd Yesârî'nin İstanbul'da şu ana kadar tespit edilmiş olan on yedi ayrı yapı ve nişan taşında bulunan kitâbelerini bir bütün halinde incelemektir.

Anahtar Kelimeler: Mehmed Esad Yesârî, Ta'lik, Nesta'lik, Kitâbe, İstanbul

ABSTRACT

Mehmed Esad Yesari was one of the most prominent calligraphers of the Ottoman Empire. Ta'liq script, originally in Iran, was found a new form in his hands according to the Turkish aesthetic. He had developed his style by selecting the most exquisite calligraphies of Imad and contributed to the formation of the Turkish ta'liq style. There are works of Mehmed Esad Yesari in private collections and museums as well as on many architectural structures and aiming stones in Istanbul. These epitaphs are significant pieces of art regarding the development of the calligrapher and the ta'liq script in the Ottoman Empire. These inscriptions, which belong to the buildings built during the reign of Abdulhamid I (1774-1789) and Selim III (1789-1807), are dated to a period of thirty years between 1179 -1210 Hijri. They appear in different buildings of both religious and civil architecture. Among these structures, there are mosques, madrasas, fountains, libraries, palaces, pavilions, imarets, and aiming stones. Our article aims to examine the epitaphs of Mehmed Esad Yesari as a whole found on seventeen different buildings and aiming stones in Istanbul, which have been spotted so far.

Keywords: Mehmed Esad Yesârî, Ta'liq, Nasta'liq, Ottoman Inscription, Istanbul

Teşekkür: Dr. Öğr. Üyesi Hesna Haral (Nişantaşı Üni.) ve Dr. Öğr. Üyesi Ali Rıza Özcan'a (Mimar Sinan Üni.) katkılarından dolayı müteşekkirim.

Sorumlu yazar/Corresponding author:
Mustafa Sürün (Dr. Öğr. Üyesi),
Yalova Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Türki-
İslam Sanatları Tarihi Anabilim Dalı, Yalova, Türkiye
E-posta: msururi@hotmail.com
ORCID: 0000-0001-5717-1941

Başvuru/Submitted: 23.10.2021
Revizyon Talebi/Revision Requested:
18.01.2022
Son Revizyon/Last Revision Received:
20.01.2022
Kabul/Accepted: 24.01.2022

Atıf/Citation: Sürün, Mustafa. Mehmed Esad Yesârî'nin İstanbul'da Bulunan Kitâbeleri. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 12/1, (Mart 2022): 293-368.
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2022.1013887>

EXTENDED ABSTRACT

This study aims to identify and examine all the inscriptions of Mehmed Esad Yesârî, one of the most important ta'liq calligraphers of the Ottoman Empire, in Istanbul.

In our paper, answers to the following questions are sought: When and where did ta'liq emerge? How did ta'liq become widespread in the Islamic world? How did the introduction of ta'liq to the Ottomans and the emergence of the Turkish ta'liq school occur? What do we know about the life and students of Mehmed Esad Yesârî, who made the greatest contribution to the formation of the Turkish ta'liq school? What are the inscriptions of Esad Yesârî specifically found in Istanbul?

When the national and international works of literature are examined, it is seen that there are many scientific studies on the history of calligraphy. In these studies, similar information is given about the ta'liq and Mehmed Esad Yesârî within the history of calligraphy. It is noteworthy that there is no study dealing with the inscriptions of Mehmed Esad Yesârî as a whole in the literature reviewed within the scope of this research. We can divide the sources we used to gather and examine the inscriptions in Istanbul in this paper into two main groups. First group is the sources regarding the history of ta'liq. In these sources, information about the emergence of ta'liq in Iran, its development, famous calligraphers, its arrival to the Islamic world and the Ottoman Empire, formation of Turkish ta'liq school, and Mehmed Esad Yesârî is provided. The sources that include this information are systematically examined within the framework of our study. The second is the academic studies on the inscriptions and architectural monographs. In these studies, the inscriptions of Mehmed Esad Yesârî are attempted to be identify one by one. Additionally, the inscriptions that are not included in the sources or that have not been studied yet, although they are known. In so doing, all the inscriptions of the calligrapher in Istanbul that we have been able to identify so far are gathered in this article.

In our study, information within the framework of our subject was compiled by examining dissertations, articles, and book chapters about ta'liq and Mehmed Esad Yesârî. Also, the inscriptions belonging to Yesârî are identified one by one. All the inscriptions have been examined and their photographs have been taken by us. The inscriptions in the palaces and palace gardens were taken with special permission. The ones that were not allowed to be photographed were provided to us by the Directorate of National Palaces. The texts of inscriptions found in other sources are also included in our study. While these texts are checked, and incomplete and incorrect readings are corrected, the inscriptions that had never been read until now are also added. The texts of the inscriptions in Arabic letters are given together with their phonetics. In this way, all the inscriptions of Yesârî are chronologically gathered and evaluated.

Ta'liq script emerged in Iran in the 13th century and was used with appreciation in the Ottoman Empire after the last quarter of the 15th century. In the beginning, ta'liq calligraphy continued under the influence of the Iranian style, and the Ottoman-Turkish style began to emerge with Mehmed Esad Yesârî. Since its inscriptions are in the capital city, they are

specifically concentrated on the architectural structures and aiming stones in Istanbul. Mehmed Esad Yesârî has inscriptions on seventeen different buildings and aiming stones that have been identified so far in Istanbul.

The inscriptions of the calligrapher are found in both religious and civil architecture buildings. Except for the works done by brush inside Aynalıkavak Pavilion, the inscriptions are all carved on marble. Among the buildings with inscriptions, there are one mosque (Beylerbeyi Mosque), one tomb (the Tomb of Mehmed II), one madrasa (Madrasa of Abdülhamid I), one library (Library of Hacı Selim Ağa), one ziyaretgâh (visiting place of the Cardigan of Prophet Muhammad). Moreover, inscriptions are also located on two fountains (Emirgan Abdülhamid I Fountain, Topkapı Hasan Ağa Fountain), three sebil-fountains (the Sebil of Abdülhamid I, the Sebil of Reîsülküttâb Recâi Efendi, the Sebil of Mihrişah Vâlide Sultan), one primary school (the Primary School of Reîsülküttâb Recâi Efendi), one imaret (the Imaret of Mihrişah Vâlide Sultan), one pavilion (Aynalıkavak Pavilion), (Topkapı Palace Kubbealtı), one inscription of sakal-ı şerif (Topkapı Sarayı Harem Dairesi Karaağalar Taşlığı), and four aiming stones (the courtyard of Teşvikiye Mosque, Beşiktaş-Ihlamur, the Public Garden of Paşabahçe Sultanıye, the Garden of Topkapı Palace).

Yesârî did not put his signature on all the inscriptions. There are no signatures on the inscriptions of the Sebil of Gülhane Abdülhamid I, the Madrasa of Bahçekapı Abdülhamid I, the aiming stone in the courtyard of Teşvikiye Mosque, and the wall of the Kubbealtı.

Yesârî's inscriptions are found in architectural structures and aiming stones belonging to the times of Abdulhamid I (1774-1789) and Selim III (1789-1807). The earliest dated inscription with the signature of the calligrapher is the Topkapı Hasan Ağa Fountain inscription from 1179/1765-1766. The latest dated inscription is the one in the Karaağalar Taşlığı of the Topkapı Palace Harem, dated to the year 1210/1795-1796.

Yesârî was one of the leading calligraphers who had shaped the course of ta'liq script in the Ottoman Empire with his talent and personal effort. He contributed to the development of the Ottoman-Turkish ta'liq school, which started to take shape after him, with both his plaques and inscriptions and the students he trained.

Giriş

Kültür ve medeniyetlerin sanat vadisine olan katkı/katılımları farklı yöntemler ile gerçekleşmiştir. Her biri kendi form, teknik ve malzeme çeşitliliğini geliştirip husûsî üsluplar ortaya koydukları gibi dışarıdan bünyelerine dâhil olan farklı tarzlara da kendi yorumlarıyla katkı sağlamışlardır. Dışarıdan olan etkileşimi de aslında iki gruba ayırabiliriz. Birincisi içinde yer aldığı geniş medeniyet dâiresinin farklı bölgelerinden gelen etkileşim ikincisi ise temas halinde oldukları diğer medeniyetlerden gelen etkileşim. Aslında her iki etkileşim tarzı rekabeti de içermektedir.

Ta'lik yazının Osmanlı coğrafyasında ki kaderi müntesibi bulunduğu medeniyetin sınırları içerisinde gerçekleştirdiği dolaylı bir alımlamayla gerçekleşmiştir. Nasıl ki Batıdan gelen barok üslubunu içselleştirilip *Osmanlı Baroku* olarak isimlendirilen bir yorum ortaya koyabildiyse doğudan yani İslam medeniyeti havzası içerisinde gelen İran menşeli ta'lik yazı için de Osmanlı-Türk ta'lik ekolünü meydana getirebilmiştir.¹ İşte tam bu noktada Mehmed Esad Yesârî Osmanlı-Türk ta'lik ekolünün oluşumunu sağlayan en önemli hattatlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bir ta'lik hattatı olarak Mehmed Esad Yesârî'nin müze ve özel koleksiyonlarda birçok levha, kıta ve murakkaları yer almaktadır. Bunlarla birlikte kitâbeler Yesârî'nin hat tarihinde bıraktığı etkiyi daha iyi anlamamızı sağlayan bir yazım alanı olarak değerlendirilmelidir. Yesârî'nin özellikle pâyitaht İstanbul'da celi ta'lik hattının en başarılı örnekleri sayılabilecek birçok kitâbesi bulunmaktadır.² Bu kitâbelerden bazılarının çeviriyazılarına dağınık bir şekilde farklı kaynaklarda değinilmiş olmasına rağmen şimdiye kadar toplu bir değerlendirilmesi yapılmamıştır.

Bu çalışma İstanbul'da Yesârî'ye âit olan kitâbelerin tamamını tespit edip toplu bir değerlendirmesini yapmayı hedeflemektedir. Böylece Yesârî'nin Osmanlı-Türk ta'lik hattının gelişimine sağladığı katkının kitâbeler üzerinden daha belirgin hâle gelmesi amaçlanmaktadır.³ Çünkü kitâbeler sayesinde gerek hat sanatının estetik özelliklerini ve zaman içerisindeki serüvenini takip edebilmekte gerekse eserin bânisi, dönemin şâir ve hattatları gibi eserlerin oluşumuna katkı sağlayan aktörler hakkında bilgi sahibi olabilmekteyiz.

1 Batı menşeli bir üslup olan barok Osmanlı'nın yorumuyla *Osmanlı Baroku* diyebileceğimiz bir tarz kazanmıştır. bk.: Ünver Rüstem, *Ottoman Baroque*, (Malaysia: Princeton University Press, 2019).

2 İstanbul dışında ise Bulgaristan-Şumnu'da kitâbeleri bulunmaktadır.

3 Ta'lik hattı ve bazı meşhur ta'lik hattatları üzerine akademik çalışmalar yapılmış olmasına rağmen Mahmud Esad Yesârî hakkında kapsamlı müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Bk.: Nihat Boydaş, *Tal'ik Yazının Özellikleri ve Resim Sanatıyla Münasebeti* (Ankara: Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Doktora Tezi, 1984); Recep Sadri Sayıoğulları, *Türk Ta'lik Yazı Ekolünün Doğuşunda Şeyhülislam Velîyüddin Efendi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1991); Kazım Hacımeçliç, *Yesârîzâde Mustafa İzzet Efendi'nin İstanbul'daki Ketebeli Kitâbeleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1994); Emine Pınar Doğu, *Ta'lik Kitâbeler* (İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yeterlilik Tezi, 1995).; Yesârî hakkında Süheyl Ünver'in mevcut bilgileri özetlediği tek sayfalık çalışması için bk.: Süheyl Ünver, *Mehmed Esad Yesârî Hayatı ve Eserleri* (İstanbul: Kemal Matbaası, 1955).

1. Ta'lik Hattın İran'da Ortaya Çıkışı ve Gelişimi

Ta'lik kelime olarak “asılmak, askıya alınmak” anlamına gelmektedir. Bu hat nevine, harflerin satırda geniş kavisli ve asılmış gibi görünmesi sebebiyle ta'lik ismi verildiği düşünülmektedir.⁴ Diğer bir görüşe göre ise ta'lik “bir şeyi diğer bir şeye geçirip asmak yâhut bir şeyin husûlünü diğer bir şeyin husûlüne bağlamak (muâllak kılmak) ki; ne kat ' ne de terk eylemek” demektir.⁵ Bu hat türü *Aklâm-ı sitte* veya *şes kalem* (altı kalem/altı yazı çeşiti) olarak adlandırılan tevki', rika', muhakkak, reyhânî, sülüs ve nesih hatları dışında ayrı bir yazı türü olarak İran'da ortaya çıkmıştır. Hat tarihinde ta'lik yazının İran'da özellikle tevki' ve rika' yazıları üzerinde yapılmış olan değişiklikler sonucu geliştirildiği kabul edilmektedir. Mahmud Bedreddin Yazır ise ta'likin sülüs ve kûfi harflerin değişime uğraması sonucu ortaya çıktığını belirtir.⁶

İranlı hattatlar Arap alfabesi üzerinden kendi estetik zevkleriyle şekillendirdikleri ta'lik yazıyı icât etmişlerdir. Ta'lik yazının daha erken örnekleri olsa da asıl 13. yüzyıldan sonra kullanımı yaygınlaşmaya başlamıştır. Özellikle resmi dîvanlarda tercih edilen bir yazı türü olmuştur. Resmi yazılarda hızlı bir şekilde yazıldığı için harflerin bünye, noktalama ve harekelemelerinde değişiklikler ve eksiklikler görülmektedir.⁷ Kaynaklarda ta'lik yazının ilk kez kim tarafından yazılmaya başlandığı hakkında farklı rivâyetler vardır. Hocâ Ebülâl, Hasan b. Hüseyin Ali Fârisi Kâtib, Hoca Tâceddin İsfahanî veya Tâc-ı Selmânî gibi farklı hattatların ta'lik yazının mucidi olduğu kabul edilir. Ta'likin oranlarını belirleyen Abdülhay Münşî, en yüksek seviyeye ulaştıranın ise İhtiyârüddin Münşî olduğu düşünülür.⁸

İran'da ta'lik yazıda şöhret kazanmış hattatlar arasında Ahmed b. Abdullah Mürşidî, Derviş Mansûr Rûzbehâî, Mevlânâ Derviş, Abdullah Münşî Belhî, Cân Cebrâil, Mîr Mansûr Estarâbâdî, Mansur Ahmed b. Ali b. Ahmed Şîrâzî, Abdurrahman Müzehhib Şîrâzî, Mansûr b. Muhammed Bilhbehânî, Necmeddin Mesûd Sâvî, Hâce Şehâbeddin Abdullah Mürvârid Kirmânî, Âkâ Muhammed Kâzım Vâlih İsfahânî yer almaktadır.⁹

Diğer hat çeşitlerinde olduğu gibi ta'lik yazıda da harfler belli ölçü ve kâidelere bağlıdır. Ta'lik yazıda harfleri oluşturan çizgiler yerine göre inceliyor kalınlaşır. Ve âni olarak gerçekleştirilen bu geçişler ta'lik hattın en önemli özelliklerindedir. Harflerin altıda biri düz geri kalan kısmı yuvarlağımsıdır. Ta'lik yazının estetik değerine katkı sağlayan diğer hususlar keşideler ve asılı gibi duran harflerin çanaklarıdır. Dikey harfler sağa doğru meyilli yazılmaktadır. Son derece sâde bir yapıya sahip olan ta'lik hatta genellikle hareketler kullanılmamakla birlikte yanlış okuma ihtimali olan yerlerde hareketlere yer verilmektedir.¹⁰

4 Uğur Derman, “Talîk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/507.

5 Mahmud Bedreddin Yazır, *Medeniyet Âleminde Yazı ve İslâm Medeniyetinde Kalem Güzeli* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1989), 3/334.

6 Yazır, *Medeniyet Âleminde Yazı*, 3/334.

7 Derman, “Talîk”, 39/507.

8 Muhittin Serin, *Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar* (İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2008), 251; Derman, “Talîk”, 39/507.

9 Serin, *Hat Sanatı*, 251; Derman, “Talîk”, 39/507.

10 Ali Rıza Özcan, “Yesârîzâde Mustafa İzzet Mektebi”, *Hat ve Tezhip Sanatı*, ed. Ali Rıza Özcan (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2009), 139.

2. Nesta'lik Hattının İnan'da Oluşumu ve İslâm Coğrafyasında Yaygınlık Kazanması

Ta'lik yazının İnan'da kullanılan ilk örnekleri için *ta'lik-i kâdim (eski ta'lik)* veya *ta'lik-i asıl (asıl ta'lik)* adı verilir. ¹¹ Sonradan ta'lik hattın gelişimi ve çeşitlenmesiyle birlikte onun hükmünü ortadan kaldırması sebebiyle *nesta'lik* adı verilen hat nevi yaygınlık kazanmıştır. ¹² Bu yazı türü ta'lik hattının okumayı ve yazmayı zorlaştıran karmaşık yapısının giderilmesiyle meydana getirilmiştir. Özellikle nesih hattının etkisiyle girift ve düzensiz bir görünüm arz eden ta'lik harflerinin bünyelerinde gerçekleştirilen değişimler etkili olmuştur. Önceleri *nesh ü ta'lik* veya *nesh-i ta'lik* olarak isimlendirilirse de zamanla *nesta'lik* şeklini almıştır. ¹³

Kalem ağzının genişliği sebebiyle yazının irilik ve küçüklüğünü etkileyen, yazının kurallarında yapılan değişiklikler sebebiyle de harflerin bünyesini etkileyen türlerine göre farklı isimlendirilmiştir. Nesta'lik eğer büyük yazılırsa *celî nesta'lik*, ince yazılırsa *ince nesta'lik*, çok küçük ve daha da ince yazılırsa *gubârî nesta'lik*, yazım kâideleri kırılarak yazılırsa *kırma* veya *şikeste nesta'lik* adını alır. ¹⁴

Nesta'lik yazıyı ta'likden ayıran farklar genellikle harflerin birleşiminden ve harflerin satır üzerindeki konumundan kaynaklanmaktadır. Örneğin *nesta'lik* hatta ا (elif), د (dal), ر (ra), ز (ze), ج (Je) ve و (vav) harfleri kendinden sonra gelen harflerle birleşmez, ta'lik de ise birleşir. Ayrıca ب (be), ت (te) ve ن (nun) harfleri satırın üstünde yer alırken ta'lik yazıda bu harfler beyzî şekilde satırın altına sarkarlar. Bu iki yazı arasındaki diğer bir fark ise س (sin), ص (sad), ك (kef) ve ي (ye) harfleri *nesta'lik*de sağ ve sol taraflarından biraz daraltılmışken ta'lik hatta eksik bir dâire görünümündedir. ¹⁵ Nesta'lik ile yazı daha okunaklı ve düzenli bir yapıya kavuşturulmuştur. Hatta kazanmış olduğu bu estetik düzey sebebi ile yazının akıcı ve sade hali uçuşan kırlangıçların kanatlarına veya bir şiiire benzetilmiştir. ¹⁶

Nesta'lik hattının gerek kalem gerekse bu kalem özelliklerinden kaynaklanan yazı özellikleri bulunmaktadır. Nesta'lik yazılarda kullanılan kalemin ucu diğer yazı çeşitlerinde kullanılan kalemlere göre daha küt ve kalemin ucunun üst kısmı olan vahşi tarafı daha yumuşaktır. Kalem ucuna kazandırılan bu özellikler harflerin ince yerlerinin yazılmasında kolaylık sağlamaktadır. Bu şekilde açılan kalem ile beş farklı incelik elde edilir. Harflerde hareket sahasının dar ve hareket sayısının fazla olduğu kısımlarda kalemin ince ucu, hareket sahasının geniş ve hareket sayısının az olduğu yerlerde ise kalem kalın kullanılmaktadır. Bu yazıda harflerin çoğu yuvarlağımsı bir karakter taşımaktadır. Dikey harfeler yukarı sağdan alt sola doğru hareket

11 Derman, "Talîk", 39/507.

12 *Nesih* kelime olarak "hükümünü ortadan kaldırma, hükmü ortadan kalkma, hükümsüz bırakma, hükümsüz kalma anlamlarına gelmektedir". Bk.: İlhan Ayverdi, *Asırlar Boyu Tarihi Seyri İçinde Misalli Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2005), 2/2362.

13 Ali Alparslan, "Nesta'lik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/11.

14 Serin, *Hat Sanatı*, 254.

15 Ali Alparslan, *Osmanlı Hat Sanatı Tarihi* (İstanbul: YKY, 2007), 153.

16 M.Uğur Derman, *Türk Hat San'atından Seçmeler* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 2017), 46; Ali Alparslan, *Osmanlı Hat Sanatı*, 153.

eder, yatay harflerde buna uygun şekilde mâil yazılır. Diğer yazılardan farklı özellikler de taşımaktadır. Örneğin nesta'likte و (vav), م (mim), ق (kaf), ف (fe) ve ع (ayın) gibi harflerin gözleri kapalı yazılmaktadır. Ayrıca çanaklı harfler dar ve derin, küplü harfler ise beyzî bir karaktere sahiptir.¹⁷

Nesta'lik'in en erken örnekleri 13. yüzyıla âit olsa da 14. yüzyılda daha belirgin hâle gelip 15. yüzyılda gelişimini tamamlamıştır.¹⁸ Özellikle 14. yüzyıldan sonra Batı İnan ve Bağdat'ta gelişmiştir.¹⁹ Nesta'lik yazıyı icât eden hattat hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. Sonrasında Batı ve Doğu olmak üzere iki koldan gelişimini devam ettirmiştir. 14. yüzyılın ortalarından itibaren Batı üslubunu Abdurrahman Harizmî, Horasan tarzı olarak da bilinen Doğu üslubunu ise Mirza Ca'fer-i Tebrîzî Baysungur ve talebesi Azhar-i Tebrîzî temsil etmiştir.²⁰

İnan'da nesta'likin ortaya çıkışına ve gelişimine katkı sağlayan hattatların en önemlilerinden sayılan Mîr Ali Tebrîzî nesta'likin kâidelerini koymuştur. İkinci büyük üstat olarak Cafer-i Tebrîzî nesta'likte harflerin birbirleriyle birleşmesinin yöntemini belirlemiş ve öğrencisi Azhar-ı Tebrîzî ise üçüncü üstat olarak nesta'liki daha ileri götürmüştür. Sonrasında 16. yüzyılda özellikle Ali Herevî (ö. 1544) ve Baba Şah İsfahânî (ö. 1587-1588) nesta'likin gelişimine katkı sağlayan diğer hattatlar olmuştur. Nesta'liki İnan'da zirveye taşıyan sanatkar ise Şah I. Abbas (1587-1629) döneminde yaşamış ve Mîr Ali Herevî ile Baba Şah İsfahânî'nin tavırlarını birleştirerek yeni bir çıkır açan Mîr İmâd Hasenî-i Seyfî (ö. 1615) olmuştur.²¹

İmâd 1605 yılından itibaren kendi üslubunu ortaya koyarken Ali Herevî'nin yazılarındaki sağlamlığı ve Baba Şah'ın yazılarındaki yumuşaklığı birleştirmiştir. İmâd'ın oluşturduğu bu üslup 17. yüzyılın başından itibaren diğer İslâm ülkelerine de yayılmıştır. Osmanlıda da Yesârîzâde Mustafa İzzet Türk-nesta'lik ekolünü kurduğu 19. yüzyılın başlarına kadar İmâd'ın açtığı yol takip edilmiştir.²²

15. yüzyılda İnan'dan yola çıkan nesta'lik İslâm dünyasının birçok noktasına ulamıştır. Türkler daha sonra kendi ekollerini oluşturmuş olmalarına rağmen Afganistan, Irak ve diğer Arap milletleri İnan ekolünün günümüze kadar takipçileri olmuşlardır.²³

3. Ta'lik/ Nesta'lik Hattın Osmanlı'ya Girişi ve Türk-Ta'lik Ekolünün Meydana Gelmesi

Ta'lik yazının İnan'da ortaya çıkışından sonra Celâyirli, Timurlu, Akkoyunlu, Karakoyunlu ve Sâfevîler döneminde İslâm coğrafyasına yayılmıştır. Ta'lik hattın Osmanlıya girişi ise Fatih Sultan Mehmed döneminde Akkoyunlular üzerinden gerçekleşmiştir. Osmanlı'nın Anadolu'da

17 Mustafa Parıldar, "Sadeliikteki Zarafet: Tâ'lik Hattı", *Derin Tarih* 13 (Aralık 2018), 66-67.

18 Ali Alparslan, *Osmanlı Hat Sanatı*, 155.

19 Ali Alparslan, "Nesta'lik", 33/12.

20 Muhittin Serin, *Hat Sanatı*, 254; Ali Alparslan, "Nesta'lik", 33/12.

21 Ali Alparslan, "Nesta'lik", 33/12-14.

22 Ali Alparslan, "İmâd-ı Hasenî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/170.

23 Ali Alparslan, *Osmanlı Hat Sanatı*, 154.

siyasi birliği sağlamak amacıyla 1473 yılında Akkoyunlular ile yaptığı Otlukbeli Savaşı'nı kazanmaları sonucu Uzun Hasan'ın sarayındaki sanatçıların payitahta getirilmesi ile ta'lik hat Osmanlı sanatına dâhil olmuştur. Osmanlı daha ziyâde kitaplarda, levhalarda ve kitâbelerde nesta'lik/celî nesta'lik hattını kullanmış olmasına rağmen bu yazı türü ta'lik terimi ile ifâde edilmiştir. Bu isimlendirme yanlış bir kullanım olmakla beraber Türkiye'de ta'lik denilmeye devam etmiştir.²⁴

Ta'lik hattın Fâtih döneminde yaygınlık kazanmaya başlamasının sebepleri arasında savaş ve siyasetin tetiklediği etkileşimlerle beraber ilmî ve edebî eserlerin dolaşımı, sanatçı hareketleri ile birlikte bunlara özellikle saray tarafından gösterilen hâmilik etkili olmuştur. Bu dönemde Sâbir, Hâmidî, Esedullah-ı Kirmânî gibi hattatlar Azerbaycan ve İsfahan'dan gelip İstanbul'a yerleşmişti. Ta'lik hattıyla İstanbul'da ilk eserleri veren ve istinsah etmiş olduğu kitapları günümüze kadar ulaşan hattat Seyyidî Muhammed Münşî olmuştur. Topkapı Sarayı Kütüphanesi ile Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nde bulunan bu eserler arasında *Hikmetü'l-İşrak*, *Risâle-i Vücûdiyye*, *Eğriboz Fetihnâmesi* ve *Risâle* yer almaktadır.²⁵ Ta'lik yazıda satır sonları yukarıya doğru yükselirken kitap yazımlarında satırlar düz bitirilmiştir. İlerleyen dönemlerde nesta'lik/ta'lik ilmiye sınıfının resmî yazısı olarak vakıf dâirelerinde, kadılıklarda ve şeriye sicillerinde sıkça kullanılmıştır. Fetvâlar ta'likle yazılmış ve özellikle İran şahlarına gönderilen nâmelerde ta'lik tercih edilmiştir.²⁶ Edebi eserlerden bilhassa divanlar ve şiirler nesta'lik ile yazılmıştır.

Osmanlı devrinde nesta'liğin gelişimi iki ayrı dönem içerisinde değerlendirilmektedir. Birinci dönem ta'lik hattın Osmanlıya girişinden 18. yüzyılın sonuna kadar geçen zaman dilimini kapsar. Bu dönemde özellikle 1600'lü yıllardan sonra İranlı hattat Mîr İmâd'ın etkisinde kalınmıştır. İmâd'ın tarzının İstanbul'da yaygınlık kazanması Buhara Türklerinden hattat Derviş Abdî Mevlevî (ö. 1647) sayesinde olmuştur. İsfahan'da İmâd'dan icazet aldıktan sonra İstanbul'a gelmiş ve ta'lik hattın buradaki gelişimine katkı sağlamıştır. Böylece ta'lik hattı sanat yazısı seviyesinde ele alınmaya başlanmıştır. Osmanlı hattatları hem İmâd'ın eserlerini örnek almaları hem de Derviş Abdî Mevlevî sebebiyle Mehmed Esad Yesârî'ye kadar İmâd'ın ta'lik üslubunu benimsemeye devam etmişlerdir. Birinci dönem hattatları arasında Tophaneli Mahmud (ö. 1669), Siyâhî Ahmed Efendi (ö. 1687-88), Abdülbâki Ârif (ö. 1713), Durmuşzâde Ahmed (ö. 1716-17), İsmâil Refik, Dede zâde (ö. 1759), Şeyhülislam Velîyüddin Efendi (ö. 1768), Kâtibzâde Mehmed Refî Efendi (ö. 1769) ve Yesârî Mehmed Esad (ö. 1798) sayılabilir.²⁷

Ta'lik hattın ikinci dönemi ise 1800'lü yıllardan sonraki zamanı kapsar. Bu dönem İmâd tarzının Osmanlıdaki hem en büyük temsilcisi hem de Türk-nesta'lik ekolünün oluşmasını sağlayan Yesârî Mehmed Esad'ın açtığı yolun oğlu ve talebesi Yesârîzâde Mustafa Esâd'ın bir ekole dönüştürmesiyle oluşmuştur. Mustafa Rakım'ın (ö. 1826) celî sülûste yaptığı etkili Yesârîzâde Mustafa Esâd nesta'likte gerçekleştirmiştir. Böylece Türk hat estetiği ve zevki ile

24 Ali Alparslan, Osmanlı Hat Sanatı, 153.

25 Uğur Derman, "Ta'lik", 39/508.

26 Ali Rıza Özcan, "Yesârîzâde Mustafa İzzet Mektebi", 139.

27 Muhittin Serin, Hat Sanatı, 280-292; Ali Alparslan, Osmanlı Hat Sanatı, 155-172.

şekillenmiş olan bu dönem *Türk-Nesta'lik Ekolü* veya *Yesârîzâde Mustafa İzzet Efendi Ekolü* olarak isimlendirilmiştir. Bu ekolün takipçileri arasında Kıbrısîzâde İsmâil Hakkı Efendi (ö. 1862), Ali Haydar Bey (ö. 1870), Kazasker Mustafa İzzet (ö. 1876), Çarşambalı Hacı Ârif Bey (ö. 1892), Abdülfettah Efendi (ö. 1896), Sâmi Efendi (ö. 1912), Nazif Bey (1913), Ömer Vasfî Efendi (ö. 1928), Aziz Efendi (ö. 1934), Hulûsi Yazgan (ö. 1940), Abdülkadir Kadri Efendi (ö. 1942), Halim Özyazıcı (1964), Necmeddin Okyay (ö. 1976), Hâmid Aytaç (1982) ve Kemal Batanay (1981) bulunmaktadır.²⁸

4. Mehmed Esad Yesârî ve Hayatı

Mehmed Esad Yesârî'nin hayatı hakkında kaynaklarda ki sınırlı bilgiler genellikle birbirini tekrar etmektedir. Türk-nesta'lik üslubunun öncüsü sayılan Yesârî 1730'lı yılların ortasında İstanbul'da doğmuştur. Babası Anadolu kazaskerliği şerî mahkemesi mübaşirliği yapmış olan Kara Mahmud Ağa'dır.²⁹ Yesârî'yi hat sanatında ayrıcalıklı kılan diğer bir özelliği ise doğuştan gelen sağlık problemlerine rağmen çok başarılı bir hattat olmasıdır. Bir hattatın en önemli uzvu elleri olmasına rağmen Yesârî sağ tarafı felçli (meflûç) ve sol eli de çolak (râşe) bir şekilde dünyaya gelmiştir. Bütün bu olumsuzlukları yeteneği, azmi ve gayreti sayesinde aşarak nesta'lik yazının gelişimini üst seviyelere taşımıştır.

Yazı öğrenmek için dönemin hattatlarından Şeyhülislâm Veliyüddin Efendi'ye (ö. 1768) başvurduğunda sağlık problemleri sebebiyle talebeliğe kabul edilmemiştir. Ayrıca Veliyüddin Efendi'nin "*sağlamlar bitti de sakatlara kaldık*" diyerek reddettiği rivâyet edilir. Daha sonra Yesârî dönemin bir diğer meşhur hattatı Dedezâde Seyyid Mehmed Efendi'ye (ö. 1759-60) gitmiş ve ondan yazı meşk etmeye başlamıştır. Hocası, Yesârî'nin yazmış olduğu meşikleri getirdiğinde bu yazıları kendisinin zannetmiştir. Hatta aralarında şu konuşma geçer: "*Oğlum, benim meşkimi bana getirme, kendi yazdığını getir.*" dediğinde Yesârî "*Efendim kendi yazdığımı getirdim.*" şeklinde karşılık vermiş ve aynı meşki hocasının huzurunda tekrar yazmıştır. Çalışmaları neticesinde 1167/1763-1764 senesinde Kâtipzâde Mehmed Refî ve İsmail Refik'inde tasdiki ile hocası Dedezâde Seyyid Mehmed Efendi'den icâzetini almıştır. Yesârî, Dedezâde'den icâzet alan üçüncü kişi olmuştur.³⁰ İcâzet merasiminde bulunan ve felçli olması sebebiyle zamanında talebeliğe kabul etmeyen Şeyhülislâm Veliyüddin Efendi pişmanlığının ifadesi olarak "*Bu şerefe biz nasip olacaktık, ne yazık ki kaçırdık*" demiştir.³¹ Sol eliyle yazdığı için de kendisine solak anlamına gelen *Yesârî* lakabı verilmiştir. Necmeddin Okyay da yazı hocası Bakkal Arif Efendi'nin Yesârî hakkında şu sözünü aktarır: "*Acemler (yani İranlılar) ta'lik yazıda çok böbürleniyorlardı. Allahü zülcelâl onların enf-i nuhuvvetini (gurur ve kibirlerini)*

28 Ali Alparslan, Osmanlı Hat Sanatı, 178-186.

29 Uğur Derman, "Yesârî Mehmed Esad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/486.

30 Ali Rıza Özcan, *Türk NESTA'lik Ekolü* (İstanbul: Mimar Sinan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996), 92.

31 Ali Alparslan, "Mehmed Esad Efendi (Yesari)", *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi* (İstanbul: YKY, 2008), 2/140.

kırmak için Türklerden Yesârî'yi yarattı.”³² Buna benzer bir ifâde olan “*Cenâb-ı Hak, bunu bizim kibrimizi kırmak için gönderdi*” cümlesinin de Şeyhülislâm Veliyüddin Efendi tarafından söylendiği rivâyet edilir.³³

Yaşadığı dönem içerisinde sultanların da ilgisini çekmiş ve onlardan takdir görmüştür. Yesârî III. Osman (1754-1757) tarafından saraya davet edilip yazdığı birkaç satır yazı karşılığında kendisine 40 kuruş mükâfat verilmiştir, III. Mustafa (1757-1774) tarafından da saraya tayin edilmiştir.³⁴ Ayrıca I. Abdülhamid (1774-1789) ve III. Selim (1789-1807) dönemlerinde ise birçok mimari yapının ve nişan taşının kitâbesini yazmıştır. Dört ayrı padişah döneminde sanat hayatını icrâ eden Yesârî'nin hayatta iken değeri bilinmiş ve farklı yapı türlerinde ketebeli ve ketebesiz kitâbelerine yer verilmiştir. Hatta III. Selim yeniden inşâ ettirdiği Aynalıkavak Kasrı için Mehmed Esâd Yesârî'den yazı yazmasını istemiştir.³⁵

Mehmed Yesârî iyi bir hattat olmakla birlikte çok fazla öğrencisi olan iyi bir hat hocasıydı. Ders günleri evinin çevresi bir hat mektebine ve çarşısına dönüşüyordu. Sâmi Efendi ta'lik hocası Kıbrısîzâde İsmail Hakkı Efendi'den naklen Yesârî'nin talebelerinin çokluğu ve bundan dolayı evinin etrafında oluşan hat malzemeleri alış-verişi için şu bilgileri vermektedir: “*Yesârî'nin hanesi, âdetâ yazı pazarı imiş. Haftada birkaç gün sudur ve kibar zadelerden ve sair sınıflardan talebe toplanır. En iyi mürekkebciler, kâğadcılar, kalemçiler, kalemtraşçılar gelir, alış-veriş olurmuş. Merhum günde birçok meşka bakarmış. Oğlu Mustafa İzzet Efendi'nin evi de böyle imiş.*”³⁶

12 Recep 1213 (20 Aralık 1798) tarihinde vefat eden Mehmed Esâd Yesârî Fatih'te Gelenbevi semtindeki Tütî Abdüllatif Efendi Medresesi haziresine defnedilmiştir. Daha sonra oğlu Mustafa İzzet Efendi de yanına defnedilmiştir. 1925 yılında yol genişletmesi sebebi ile mezarları kaybolan baba ve oğulun mezar taşları Necmeddin Okyay'ın aracılığıyla önce Evkâf-ı İslâmiyye Müzesi'ne sonra da Fatih Câmii haziresine götürülmüştür.³⁷ Kendisinden yirmi iki sene sonra 23 Cümâdelülâ 1235/8 Mart 1820 tarihinde vefat eden eşi Hatice Hanım ise Rumeli Hisarı Mezarlığı'na defnedilmiştir.³⁸

6. Mehmed Esâd Yesârî'nin Türk-Nesta'lik Hattına Olan Katkıları ve Yetiştirdiği Talebeleri

Yesârî ilk dönemlerde özellikle İranlı hattat Mîr İmâd'ın tarzında devam etmiş hatta ulaştığı seviye itibarıyla kendisine *İmâd-ı Rûm* (Anadolu'nun İmâdi) denilmiştir. Sanatının ilerleyen

32 Hasan Erden, “Hattat Mehmet Yesârî Efendi”, *Pınar* 22/24 (Aralık 1973), 23-25.

33 Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 2.

34 Müstakimzâde, *Tuhfe-i Hattâtîn*, haz. Mustafa Koç (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 659; Habib, *Hat ve Hattâtân* (Kostantiniyye: Matbaa-i Ebuzziya, 1305), 243.

35 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, “Üçüncü Sultan Selim Zamanında Yazılmış Dış Ruznâmesinden 1206/1791 ve 1207/1792 Senelerine Âit Vekayi”, *Belleten*, Ankara: TTK, 1973, sy. 143, s. 622-623.

36 İbnülemin Mahmud Kemal İnal, *Son Hattatlar* (İstanbul: Maarif Basımevi, 1955), 536.

37 Ali Alparslan, “Mehmed Esad Efendi (Yesârî)”, 2/140; Uğur Derman, “Yesârî Mehmed Esad”, 43/487.

38 İnal, *Son Hattatlar*, 536.

dönemlerinde ise İmâd'ın yazılarından en güzel harfleri seçerek kendi üslubunu geliştirmiş ve özellikle 1190/1776'dan sonra Türk-ta'lik üslubunun oluşumuna katkı sağlamıştır.

İmâd'ın yolunu takip ettiği ilk dönem yazılarında dikkat çeken özellikler harflerin bünyelerinde ve harflerin satırdaki düzeniyle alakalıdır. Bu döneme ait yazılarında harflerin çanakları derin ve dar, elifler (l) de kısa, mim (ا) harflerinin kuyrukları ise uzundur. Dal (د) ve ra (ر) harflerinin bitişleri küttür. Harflerin uzatılarak yazıldığı keşidelerin uzunlukları farklıdır. Ayrıca kendinden önceki hattatların uygulamalarından olan biten bir harfin bittiği yerin hemen üstünden ikinci harfe başlama şeklini terk ederek harfleri birbirinden uzaklaştırmaya başlamıştır. Böylece yazıdaki yığılmalar harfler arasındaki sıkışıklığın giderilip ferahlatılmasıyla önlenmiştir. Dikey harflerin eğimini azaltıp dikleştirerek de harflerin üst üste binmesini engellemiştir. İmâd'ın tarzında yazmaya devam ederken yapmış olduğu bu uygulamalar ile kendinden sonra gelecek hattatlar için Türk-nesta'lik ekolünün yolunu açmıştır. Yesâri özellikle ikinci döneminde harf çanaklarının İran ekolündeki sarkık görüntüsünü gidermiş, tekrar eden harflerdeki benzerliği sağlamış, harflerin satıra oturuşuna düzen getirmiştir. Ayrıca levhalar dışındaki kitâbelerdeki yazıları da kendi tarzını ifade ettiği alanlar olmuştur. Kitâbelerdeki yazılarıyla celî nesta'likin gelişimini sağlamıştır. Böylece Türk-nesta'lik ekolünün kurallarını belirgin hale getirmeye başlamıştır.³⁹ Yesâri'den uzun süre ta'lik dersi alan Mektûbî Edhem ta'lik yazının inceliklerini anlattığı *Rûhu 'î-Ta'lik* isimli eserini 1214 (1799-1800) yılında tamamlayarak nesta'lik yazıda Türk ekolünün kurulduğu döneme metinsel bir katkı sağlamıştır.⁴⁰

Mehmed Esâd Yesâri'nin nesta'lik hattına olan katkıları sadece yazmış olduğu levhalar ve kitâbelerle sınırlı değildir. Yetiştirmiş olduğu hattatlar ile İran'dan ayrılan Türk zevk ve estetiğine uygun nesta'lik ekolü meydana gelmiştir. En önemli ve başarılı talebeleri arasında oğlu hattat Yesârîzâde Mustafa İzzet de yer almaktadır. Diğer meşhur öğrencileri Mîr Mehmed Emin, Arapzâde Mehmed Sâdullah, Mehmed Şehâbeddin, Mektûbî İbrâhim Edhem ve Şerif İhyâ'dır.⁴¹

7. İstanbul'da Mehmed Esad Yesâri'ye Âit Kitâbeler

Mehmed Esad Yesâri'nin ta'lik yazıda göstermiş olduğu başarı sebebiyle genellikle sultanlar ve dönemin ileri gelenleri tarafından inşâ edilen mimari eserlerde hattatın celî ta'lik yazılarına sahip kitâbelere yer verilmiştir. Yesâri'nin kitâbeleri genellikle İstanbul'da yoğunlaşmıştır. Bununla birlikte Bulgaristan-Şumnu'da da birkaç kitâbesi bulunmaktadır. Çalışmamızda hattatın sadece İstanbul'da bulunan kitâbeleri incelenmektedir. Yesâri'nin kitâbelerine sahip mimari yapılar zengin bir çeşitlilik göstermektedir. İstanbul'da câmi, medrese, kütüphane, çeşme, sebil, imâret, türbe, kasır, saray, ziyaret mekânı gibi yapı türleriyle birlikte nişan taşları da önemli bir yer tutmaktadır. İlk kez bir bütün halinde bir araya getirilen bu kitâbeler kronolojik olarak değerlendirilecektir. Böylece ta'lik yazının gerek Osmanlı dünyasındaki gerekse Yesâri'nin sanatındaki gelişiminin daha iyi anlaşılması hedeflenmektedir.

39 Ali Rıza Özcan, *Türk Nesta'lik Ekolü*, 96-106.

40 Ali Aktan, "Ta'lik Yazı ve İbrâhim Edhem'in Ruhu't-Ta'lik'i", *Vakıflar Dergisi* 23, 1994, 255-281.

41 Uğur Derman, "Yesâri Mehmed Esad", *DİA*, c. 43, s. 487.

7.1. Topkapı Hasan Ağa Çeşmesi Kitâbesi (1179/1765-1766)

Hasan Ağa Çeşmesi, Topkapı Mahallesi Şeyhülislâm Sokağı'ndadır. Tek cephesi bulunan küçük bir meydan çeşmesi görünümüne sahiptir. Kaynaklarda hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır.⁴² Ön yüzü kesme taş ile kaplı olup diğer duvarları moloz taş ile örülmüştür. Çeşme biri celf sülüs diğeri celf talik olmak üzere iki kitâbeye sahiptir. (Şekil 1) Üst kısımda bulunan celf sülüs kitâbenin ketebe bulunmadığı için hattatı belli değildir. Çeşmenin ayna taşındaki kitâbe ise Yesârî'ye âittir.



Şekil 1. Hasan Ağa Çeşmesi'nin genel görünümü

İstanbul'da Mehmed Esâd Yesârî'ye âit tespit edebildiğimiz en erken tarihli kitâbe Hasan Ağa Çeşmesi'nin ayna taşına hakk edilmiştir.⁴³ Mermer ayna taşı barok tarzı süslemelerle bezenmiştir. Diktörgen yazı tarzına sahip tek satır halindeki kitâbenin orta kısmında İnsan Sûresi'nin 26. âyeti yazılmıştır.⁴⁴ Âyetin sağındaki ve solundaki küçük dairenin içerisinde Mehmed Esad Yesârî'nin imzası, altındaki dairenin içerisinde ise tarih yer almaktadır. (Şekil 2)

42 Necdet Ertuğ (ed.), *İstanbul'un Tarihi Çeşmeler Külliyesi* (İstanbul: İstanbul Su ve Kanalizasyon İdaresi, 2006), 3/111.

43 Hattı Mehmed Esâd Yesârî'ye âit olmasına rağmen kaynaklardaki kitâbe listelerinde yer almayan bu eseri bizlere haber veren Dr. Öğr. Üyesi Ali Rıza Özcan'a müteşekkirimiz. Ayrıca fotoğraf çekimlerine yardımcı olan ve düşünceleri ile katkı sağlayan Dr. Öğr. Üyesi Hesna Haral'a teşekkür ederim.

44 İnsan Suresi, 76/21: Ve Rableri onlara tertemiz bir içecek verir.



Şekil 2. Ayna taşında bulunan kitâbe

c	b	a	
محمد اسعد اليسارى	وَسَقِيَهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا	كتبه الفقير	1
	١١٧٩		2

1a) Ketebehu el-Fakir **1b)** Ve sekâhum rabbuhum şarâben tahûrâ **1c)** Mehmed Esad el-Yesârî
2b) 1179

7.2. Vefâ Recâi Mehmed Efendi Sıbyan Mektebi ve Sebili Kitâbeleri (1189/1775-1776)

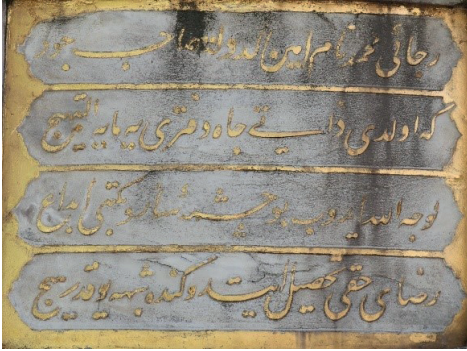
Fâtih İlçesi'nin Vefâ semtinde bulunan yapı III. Mustafa (1757-1774) dönemi reisülküttaplarından Recâi Mehmed Efendi tarafından 1775 yılında inşa ettirilmiştir. Birden çok fonksiyonu bünyesinde barındıran bir tasarımı vardır. İki katlı olan yapının alt katı sebil ve çeşme üst katı ise sıbyan mektebi olarak planlanmıştır. Sebil ve çeşmenin bulunduğu zemin kısmı barok ve rokoko süslemeler ile bezenmiş mermer bir cepheye sahiptir. Yapının duvar örgüsünde taş ve tuğla karışık olarak kullanılmıştır. (Şekil 3) Mektebin sokakla olan bağlantısı ön cephesindeki söveli dört pencere ile sağlanmıştır.⁴⁵ Bu yapıda da hem celî sülüs hem de celî ta'lik kitâbeler kullanılmıştır. Yesârî'ye âit olan ta'lik kitâbeler sebil şebekelerinin ve giriş kapısının üst kısmına yerleştirilmiştir.

45 Doğan Kuban, "Recâi Mehmed Efendi Sıbyan Mektebi ve Sebili", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* (İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı, 1994), 6/311; Sıbyan mektebi ve sebil hakkında daha geniş bilgi için bk.: Mikâil Uğuş, *Recâi Mehmed Efendi Sıbyan Mektebi Sebili ve Çeşmesi* (İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2013).



Şekil 3. Mektep ve sebilin genel görünümü

Sebilin pencere üstlerinde, plasterler arasına yerleştirilmiş her biri dörder mısırâya sahip üç kitâbe bulunmaktadır. Kitâbelerde zamana bağlı yıpranmalar meydana gelmiştir. (Şekil 4-6)



- | | |
|---|---|
| 1 | رجائی محمد نام امین الدولتہ صاحب جود |
| 2 | کہ اولدی ذاتی جاہ دفتری یہ ماہہ التبیہج |
| 3 | لوجه اللہ ایدوب بو چشمہ سار و مکتبی ابداع |
| 4 | رضای حقہ تحصیل ایتدو کندہ شیبہ یوقدیر ہیج |

Şekil 4. Sebilin üstündeki birinci kitâbe

- 1) *Recâi Mehmed nâm emînü 'd-devlet sâhib-cûd* 2) *Ki oldu zâtı câh-ı deŧterîye mâ-bihü 't-tevcîh*
3) *Li-vechillâh edip bu çeşmesar u mektebi ibdâ* 4) *Rıza-yı Hakk'ı tahsil ettiğinde şüphe yoktur hiç*



Şekil 5. Sebilin üstündeki ikinci kitâbe

- 5) *Duâsın su gibi etfâl-i devrân eyleyip ezber* 6) *Dü âlemde ola bu hayr-ı cârî bâdi-i tefric*
7) *Taâlallah zihi mâü'l-hayât-ı ruh-perver kim* 8) *Letafette zülâl-i adn ile himaye-i temzic*

دعاسین صوکیبی اطفال دوران ایلیوب ازیر	5
دو عالمده اوله بوخیر جاری بادئ تفریح	6
تعلى الله زهى ماء الحیوة روح پرور کیم	7
لطافتده زلال عدنله هممایه تمزیج	8



Şekil 6. Sebilin üstündeki üçüncü kitâbe

- 9) *Senâ-kâr-ı kadîm ve müstedimi bende-i şâkir* 10) *Muammâ-güne tarihin eder bu beyitten tehric*
11) *Bu tarih sebilde eyleyip suyu başından sayd* 12) *Dedi atşâna sâhib-i hayr olan âbımdan el aç iç*

شاکار قدیم و مستدیمی بندۀ شاکر	9
معما کونه تاریخن ایدربو بیتدن تخریح	10
بو تاریخ سبیلده ایلیوب صویى باشندن صید	11
دیدى عطشانه صاحب خیر اولان آبمدن ال اج ایچ	12

Sıbyan mektebinin giriş kapısı üzerinde ise iki sütun halinde üçer satırlık mısraların bulunduğu dikdörtgen kitâbe yer almaktadır. Yapının inşâ tarihi (1189/1755-1756) son mısradaki sin (س) harfinin keşidesinin altına konmuştur. Kitâbenin en altında mısraların birleştiği orta noktada hâricen Yesârî'nin imzası vardır. (Şekil 7)



Şekil 7. Giriş kapısının üst kısmındaki kitâbe

b	a	
دفتري جاه رجائي جليل العنوان	ايتدى بو مكتب والايى بنا و احسان	1
بانك آمينى قوپاردچه كروه صبيان	صاحب الخير محمد اله أفتدن امين	2
اولدى او دار العلم نو قفس حق قران 1189	درسه تشويق ايجون اطفاله دنيلسون شاکر	3
السيد محمد اليسارى 4		
غفر له		

1a) Etti bu mekteb-i vâlâ-yı binâ ve ihsân 1b) Defteri câh-ı Recâi celîlü'l-unvan 2a) Sahibü'l-hayr Mehmed ola âfetten emin 2b) Bang-ı âmini kopardıkça gûruh-ı sıbyan 3a) Derse teşvik için etfâle denilsin şâkir 3b) Oldu o dârü'l ilm nev kafes Hakk Kurân 1189 4) es-Seyyid Mehmed el-Yesârî gufıra lehu

7.3. Gülhâne I. Abdülhamid Han Sebili ve Çeşme Kitâbeleri (1191/1777-1778)

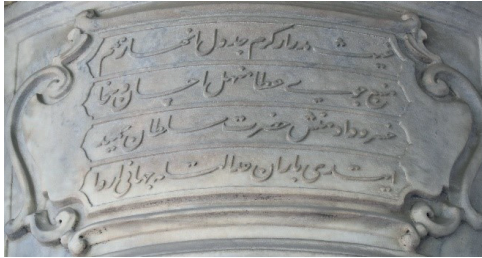
Bu sebil ve çeşme Bahçekapı'da I. Abdülhamid (1774-1789) adına Mimar Tahir Ağa tarafından inşa edilen külliye'nin bir parçasıydı. Halk arasında Hamidiye Sebili olarak da bilinmektedir. I. Abdülhamid Türbesi karşısında külliye'nin diğer birimlerinden imaret ve sıbyan mektebine bitişik olan bir tasarıma sahipti. Vakıf Han'ın yapımı sebebi ile Şeyhülislam Hayri Efendi'nin Evkaf Nazırlığı zamanında sökülerek Gülhâne Parkı'nın giriş kapısı (Soğuk Çeşme Kapısı) karşında Zeynep Sultan Câmii'nin duvarına yeniden kurulmuştur. 18. yüzyılın yaygın üslubu olan rokoko tarzında mermerden inşa edilmiştir. Sebilin dışa taşkın süslemelerinde plastik etki son derece vurguludur. Orta kısımda saçaklı kubbeyle örtülü ve şebekeli beş pencereye sahip sebil bulunmaktadır. Pencerele birbirinden üçüz sütunlar ile ayrılmaktadır. Sebilin sağında ve solunda ise birer çeşme vardır.⁴⁶ Bu yapı toplam yedi kitâbeye sahiptir. Bunlardan beş tanesi sebil pencerelerinin üst kısmında, iki tanesi ise sağ ve sol taraftaki çeşmelerin üst kısımlarına yerleştirilmiştir. (Şekil 8)

46 Affan Egemen, *İstanbul Çeşme ve Sebilleri* (İstanbul: Arıtan Yayınevi, 1993), 27-28; İzzet Kumbaracılar, *İstanbul Sebilleri* (İstanbul: Kapı Yayınlar, 2008), 94-95; Semavi Eyice, "Hamidiye Külliyesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997, 15/467; İbrahim Hilmi Tanışık, *İstanbul Çeşmeleri I-İstanbul Cihaci*, İstanbul: Maarif Matbaası, 1943, s. 202; Reşat Ekrem Koçu, "Abdülhamid I. Sebili ve Çeşmeleri", *İstanbul Ansiklopedisi*, İstanbul: İstanbul Ansiklopedisi ve Neşriyat, 1958, c. I, s. 93-95.



Şekil 8. I. Abdülhamid Sebilî'nin genel görünümü

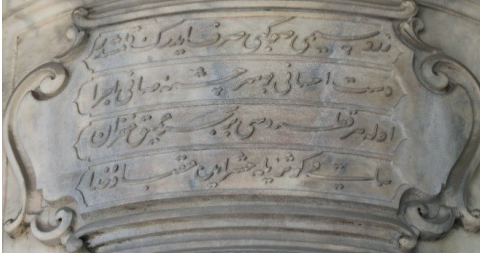
Kitâbeler Yesârî tarafından yazılmış olmasına rağmen hattatın bu yapıda imzası bulunmamaktadır. Sebilin pencere üstlerinde her biri dörder mısırâya sahip beş kitâbe bulunmaktadır. (Şekil 9-13) Kitâbelerdeki şiirler dördüncü kıtanın son mısrasında belirtildiği üzere Hayri'ye âittir. Beşinci kıtada *Yazdı tarihin anun nutka getirdi lâli / Kevserin aynı değil mi bu sebil-i zibâ 1191* beyitlerinde tarih düşürülmüştür.



غیث مدرار کرم جدول انهار هم	1
منبع جویی عطا منهل احسان و سخا	2
خسرو دادمنش حضرت سلطان حمید	3
ایتدی باران عدالتله جهانی اروا	4

Şekil 9. Sebilin üstündeki birinci kitâbe

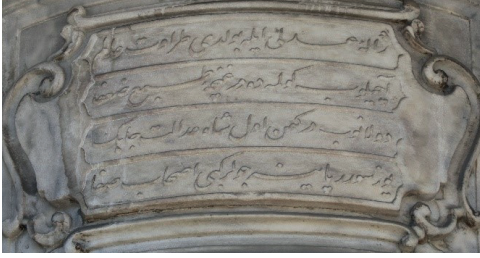
- 1) *Gays-i midrar-ı kerem cedvel-i enhâr-ı himem* 2) *Menba-ı cûy-ı menhel-i ihsan ü sehâ*
 3) *Hüsrev-i dâd-menîş hazret-i Sultan Hamid* 4) *Etti bâran-ı adaletle cihani irvâ*



- | | |
|-------------------------------------|---|
| زر و سیمی صو کی صرف ایدرک قلمشدر | 5 |
| دست احسانی بو سر چشمه صافی اجرا | 6 |
| اوله هر قطره سی بر بحر عمیق غفران | 7 |
| ساقی کوثر ایله حشر ایده عقبا ده خدا | 8 |

Şekil 10. Sebilin üstündeki ikinci kitâbe

5) Zer ü simi su gibi sarf ederek kalmıştır 6) Dest-i ihsanı bu ser-seçme-i safı icrâ 7) Ola her katresi bir bahr-i amik-i gufran 8) Sâki-i kevser ile haşrede ukbada Hudâ



- | | |
|-----------------------------------|----|
| ژاله عدلی ایله بولدی طراوت عالم | 9 |
| اچیلوب کولمه ده در غنچه طبع ضعفا | 10 |
| دولانوب در کهن اول شاه عدالت جاهک | 11 |
| یوز سورر پاینه جولر کیی اصحاب صفا | 12 |

Şekil 11. Sebilin üstündeki üçüncü kitâbe

9) Jâle-i adli ile buldu taravet âlem 10) Açılıp gelmede der gonca-i tab '-ı zu 'efâ 11) Dolanıp dergehin ol şâh-ı adalet-cahun 12) Yüz sürer pâyna cular gibi ashâb-ı safa



- | | |
|--------------------------------|----|
| علم شوکتی سرو چمن نصرت اولوب | 13 |
| آقه تیغندن انک صو کیی خون اعدا | 14 |
| کوروب اتما منی آثار جهاندارینک | 15 |
| بنده سی خیرئ خوشکوی صداقت پیما | 16 |

Şekil 12. Sebilin üstündeki dördüncü kitâbe

13) Alem-i şevketi serv-i çemen-i nusret olup 14) Aka tığinden anın şu su gibi hun-ı a 'da 15) Görüp itmamını âsâr-ı cihandarinin 16) Bendesi Hayri-i hoş-guy-i sadakat-peyma

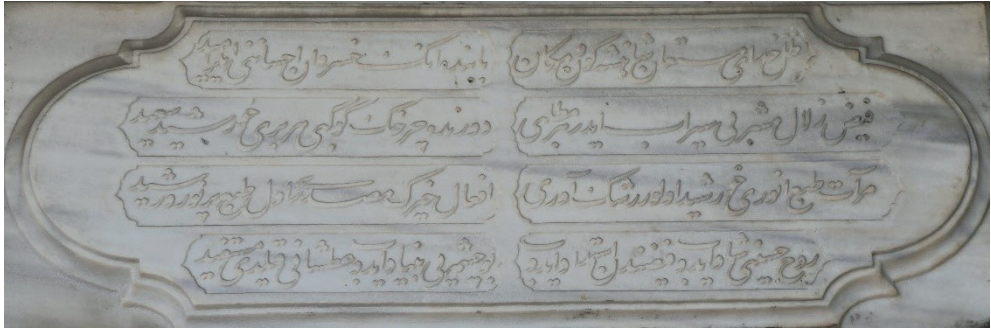


وصفن املاده زبان قلمی احرص ايکن	17
ناکهان یاور اولوب معجز الهام خدا	18
یازدی تاریخن انک نطقه کتوردی لالی	19
کوثرک عینی دکلمی بو سییل زیبا ۱۱۹۱	20

Şekil 13. Sebilin üstündeki beşinci kitâbe

- 17) *Vasfın imlâda zebân-ı kalemi ahres iken* 18) *Nâgehân yâver olup mu'ciz-i ilhâm-ı Huda*
 19) *Yazdı tarihin anun nutka getirdi lâli* 20) *Kevserin aynı değil mi bu sebil-i zibâ 1191*

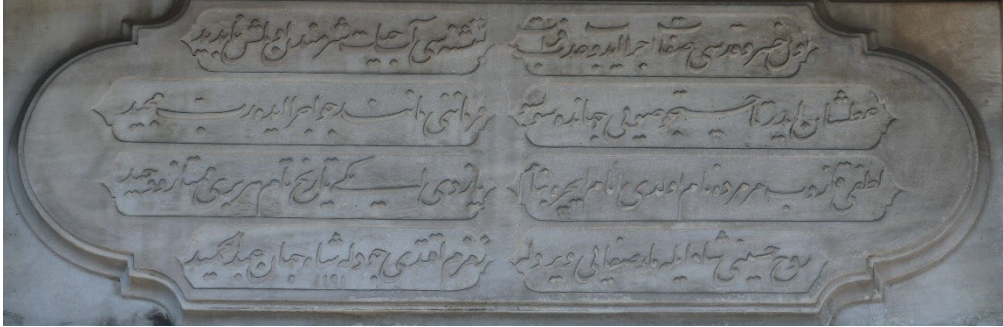
Çeşmelerin üzerinde ise iki sütunlu dörder mısralık kitâbeler yer almaktadır. (Şekil 14-15) Soldaki çeşmenin üzerinde bulunan kitâbenin 7a satırında belirtildiği üzere bu mısralar Lütfi'ye âittir. İkinci kitâbenin *Yazdı iki tarih-i tam her biri mümtaz u vahid / Ruh-i Hüseyini şâd eyle mâ-i safâyı ver dile / Zemzem akıttı cûd ile şâh-ı cihan Abdülhamid 1191* beyitlerinde iki kez tarih düşürülmüştür.



Şekil 14. Sebilin sağındaki çeşmenin üstündeki kitâbe

b	a	
باننده انک خسروان احسانتی ایلر امید	ظللّٰ خدای مستعان شاهنشہ کون و مکان	1
دورنده چرخک کوکبی هر بری خورشید سعید	فیض زلال مشربی سیر اب ایدر هر مطلبی	2
افعال خیرک مصدری اول طبع پر نور و رشید	مرآت طبع انوری خورشید اولور رشک آوری	3
بو چشمه بی بنیاد ایدوب عطشانی قیلدی مستفید	روح حسینی شاد ایدوب فیضندن استمداد ایدوب	4

1a) *Zıl-ı Hüdâ-yı müsteân şâhenşeh-i kevn ü mekân* 1b) *Bâbında anın Hüsrevân ihsanını eyler ümid* 2a) *Feyz-i zülâl meşrebi sırâb eder her matlabı* 2b) *Devrinde çarhın kevkibi her biri hürşid-i said* 3a) *Mirât-ı tab'-ı enveri hürşit olur reşk-âveri* 3b) *Efâl-i hayrın mastarı ol tab-ı pür u reşit* 4a) *Ruh-ı Hüseyini şâd edip feyzinden istimdad edip* 4b) *Bu çeşmeyi bünyâd edip atşanı kıldı müstefid*



Şekil 15. Sebilin solundaki çeşmenin üstündeki kitâbe

b	a	
لیتشنه سی آب حیات شرمندن اولمش نابدید	اول خسرو قدسی صفات اجرا ایوب عذب فرات	5
فرمانتی مانند جو اجرا ایده رب مجید	عطشان ایدر تا جستجو صیوی جهانده سوبسو	6
یازدی ایکی تاریخ تام هر بری ممتاز و وحید	لطفی قازوب مرمرده نام اولدی انام ایچره بنام	7
زمزم اقتدی جود دله شاه جهان عبد الحمید ۱۱۹۱	روح حسینی شاد ایله ماء صفایی ویر دله	8

5a) *Ol Hüsrev-i kudsi sıfat icrâ edip azb-ı fûrat* **5b)** *Leb-teşnesi âb-ı hayat şerminden olmuş nâ bedîd* **6a)** *Atşan eder tâ cüst ü cu suyu cihanda sübesü* **6b)** *Fermanını manend cû icrâ ede rabb-i Rabb-i Mecîd* **7a)** *Lütfi kazıp mermerde nâm oldu enam içre benâm* **7b)** *Yazdı iki tarih-i tam her biri mümtaz u vahîd* **8a)** *Ruh-i Hüseyni şâd eyle mâ-i safâyı ver dile* **8b)** *Zemzem akıttı cüd ile şâh-ı cihan Abdülhamid 1191*

7.4. Bahçekapı I. Abdülhamid Medresesi Giriş Kapısı Üzerinde Bulunan Kitâbe (1194/1780)

Medrese I. Abdülhamid tarafından Mimar Tahir Ağa'ya Bahçekapı'da inşa ettirilen külliyyeye âittir. Sıbyan mektebi ve imâreti 4. Vakıf Han'ın yapımı için yıktırılan, sebili ise nakledilen külliyyenin câmi ile birlikte günümüze ulaşan en önemli kısmı medresedir. Günümüzde medrese binası İstanbul Ticaret Borsası tarafından kullanılmaktadır. Medrese Bakanlar Kurulu tarafından 24 Mayıs 1924 tarihinde İstanbul Ticaret Borsası'na tahsis edilerek kiraya verilmiştir. Medrese binasında gerekli tadilatlar yapıldıktan sonra İstanbul Ticaret Borsası 10 Temmuz 1926 tarihinden itibaren işlemlerini burada yürütmeye başlamıştır.⁴⁷

47 Ufuk Gülsoy, *İstanbul Ticaret Borsası 1924-2014* (İstanbul: İstanbul Ticaret Borsası, 2015), 87-96.



Şekil 16. Medresenin giriş kapısı

Yesârî tarafından yazılan medresenin kitâbesi ara sokakta bulunan giriş kapısının üstünde yer almaktadır. (Şekil 16) Kitâbe dört sütun halinde dörder mısraya sahiptir. Yazıları Yesârî'ye âit olmasına rağmen hattat kitâbeye ketebe koymamıştır. (Şekil 17) Şâir Tefvik tarafından *Binde bir ancak düşer Tefvik ana tarih-i tam / Ehl-i ilme medrese yaptırdı şeh Abülhamid 1194* beyitlerinde tarih düşürülmüştür.



Şekil 17. Medresenin kitâbesi

	d	c	b	a	
1	فرد ذاتی کوییا شنامه ده بیت القصد	مطلع دیوان شوکتدر فروغ دولتی	حضرت عبدالحمید خان صاحب رای سدید	پدشاه آل عثمان سایه رب المجید	
2	مختصر مجموعه نادیده در غایت مفید	مدرسه صورتده اما هیئت مطبوعه سی	یادپیروپ آلدی دعا ی خیر احرار و عبید	مدرسه مکتب عمارت هم کتنخانه سبیل	
3	طالبان تحصیل علمه ایلسون سعی مزید	مسکن و ماکل کتب آماده در عذر ایتمیوب	وضع ارکانی مؤسس طاق والاسی مشید	بارک الله بر معلا مدرسہ یادردیکم	
4	اهل علمه مدرسه یاپردی شه عبدالحمید ۱۱۹۴	بیکده بر انحق دوشر توفیق اکا تاریخ تام	انبیا وارثلرینه ایندی اکرام اکید	حسبه لله ایدوب علم شریفه اعتبار	

1a) *Padişah-ı âl-i Osman sâye-i Rabbü'l-mecid* **1b)** *Hazret-i Abdülhamid han sahib-i rey-i sedid* **1c)** *Matla-i dîvan-ı şevkettir fûruğ-ı devleti* **1d)** *Ferd-i zatı güyyâ Şehnâme'de beytü'l kasid* **2a)** *Medrese, mektep, imâret hem kütüphane, sebil* **2b)** *Yaptırıp aldı dua-yı hayr-ı ahrar u abid* **2c)** *Medrese surette ammâ heyet-i matbuası* **2d)** *Muhtasar mecmua-ı nâdidedir gâyet müfit* **3a)** *Barekallah bir muallâ medrese yaptırdı kim* **3b)** *Vaz erkânı müesses tak-ı vâlâsı müşeyyed⁴⁸* **3d)** *Tâlîban tahsil-i ilme eylesin say-i mezid* **4a)** *Hasbeten lillah edip ilm-i şerife itibar* **4b)** *Enbiyâ vârislerine etti ikrâm-ı ekid* **4c)** *Binde bir ancak düşer Teyfik ana tarih-i tam* **4d)** *Ehl-i ilme medrese yaptırdı şeh Abdülhamid 1194*

8.5. Beylerbeyi Câmii Kitâbeleri (1196/1781-1782)

İstanbul Boğazı'nın Anadolu yakasında inşâ edilen câmii bulunduğu yer itibarıyla Beylerbeyi Câmii bânisinden dolayı da Hamid-i Evvel Câmii olarak isimlendirilmektedir. I. Abdülhamid tarafından annesi Râbia Sultan (ö. 1732) adına Mimar Tahir Ağa'ya barok üslubunda 1777-1778 yıllarında yaptırılmıştır. Burada daha önceden Beylerbeyi (İstavroz) Sarayı'nın Hırka-i Şerif dairesi bulmaktaydı. Câmi ile birlikte hamam, muvakkıthane, sıbyan mektebi ve çeşmenin de bulunduğu küçük ölçekli bir külliye olarak planlanmıştır. Suriçi İstanbul'unda büyük selâtin câmii inşâ etmek için uygun araziler kalmadığından dolayı I. Abdülhamid'in Bahçekapı'daki külliyesinin câmisini buraya inşâ ettirdiği düşünülmektedir.⁴⁹

Bir yalı câmisi olması sebebiyle câminin bütünü ve istikameti deniz tarafından daha iyi görülebilmektedir. Sekizgen kasnak üzerine 15 m. çapında kubbenin örttüğü ana mekân sadece mihrap sofasının yarım kubbe ile dışarı doğru taşan kısmı ile genişletilmiştir. Dıştan kurşun, içten bağdadı siva ile örtülü olan kubbe ahşaptandır. Caminin tasarımında batılılaşma döneminde karşılaştığımız mimari uygulamalar bulunmaktadır. Örneğin caminin kuzeyinde revaklı avlunun üzerine inşâ edilen hünkâr mahfili ile yükseltilmiş ana mekâna çıkan merdivenler bu dönemin özelliklerindedir. Minareler de câminin gövdesine değil ön tarafta bulunan kanatların uçlarına yerleştirilmiştir. İlk yapıldığında tek minareli olan câmii II. Mahmud döneminde yıkılarak iki yeni minare yapılmıştır.⁵⁰

Beylerbeyi Câmii Yesârî'nin yazılarına sahip İstanbul'da ki tek câmidir. Hattatın burada toplam beş kitâbesi bulunmaktadır. Bunlar cadde tarafından avluya girişi sağlayan kapının üzerinde, revaklı avluda mihrap ekseninde ki kemerin içerisinde, câminin cümle kapısının üzerinde, caminin yan girişinde kemerli kapının üzerinde ve caminin yan girişinden önce soldaki söveli kapının üzerindedir. Yesârî imzasını revaklı avludan camiye girişi sağlayan kemerin içerisindeki kitâbeye koymuştur.

I. Abdülhâmid, Bahçekapı ve Beylerbeyi'nde yaptırdığı külliyelerin kitâbelerini, Hırkâ-i Şerifin ilk ziyaret yerindeki yazıları da Yesârî'ye yazdırmıştır. Bu aynı zamanda bir bâni olarak

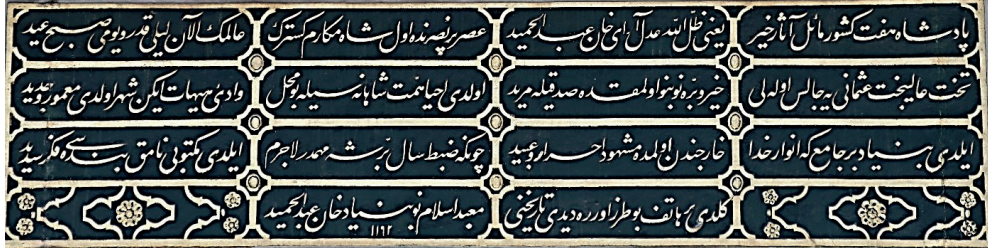
48 Bu kelime bazı kaynaklarda sehven *meşid* olarak okunmuştur. Bk. Ufuk Gülsoy, *İstanbul Ticaret Borsası 1924-2014* (İstanbul: İstanbul Ticaret Borsası, 2015), 86.

49 Selçuk Mülayim, "Beylerbeyi Camii ve Külliyesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/75-77.

50 Ahmet Hamdi Bülbul, "Beylerbeyi Camii (Hamid-i Evvel Camii)'inde Onarım Faaliyetleri", *Vakıf Restorasyon Yıllığı 2* (2011), 117-126.

sultanın Yesâri'ye verdiği değeri de göstermektedir. Patronaj/hamilik ve sanatkâr ilişkileri bağlamında da değerlendirilmesi gereken kitâbeler sultan, hattat ve şâiri taşa mahkûk bir metinde bir araya getirebilmektedir.

Cadde tarafından avluya girişi sağlayan kapının üzerindeki dört sütuna sahip kitâbenin birinci ve dördüncü sütunlarında üçer mısra, ikinci ve üçüncü sütunlarında ise dörder mısra yer almaktadır. Sağ ve sol en alttaki tarhların içerisinde yazı olmadığından buralar penç motifleri ile doldurulmuştur. Üçüncü sütunun en alt satırına 1196/1781-1782 tarihi konmuştur. Kitâbedeki şiir Nâmık isimli şâire âittir. Yapının inşâ târihi *Geldi bir hâtif bu tarz üzre dedi tarihini / Mabed-i İslâm-ı nev-bünyâd-ı Han Abdülhamid 1192* mısralarıyla ebced olarak düşülmüştür. (Şekil 18)



Şekil 18. Cadde tarafından avluya girişi sağlayan kapının üzerindeki kitâbe

d	c	b	a	
عالمك الآن ليلى قدر و يومي صبح عيد	عصر پرنصرنده اول شاه مكارم كسترك	يعنى ظلّ الله عدل آراى خان عبد الحميد	پادشاه هفت كشور مائل آثار خير	1
وادي هيهات ايكن شهر اولدى معمور و جديد	اولدى احيا همت شاهانه سيله بو محل	خير و بزه نوبنو اولمقده صدقيله مرید	تحت عاليخت عثمانى يه جالس اوله لى	2
ايلدى مكتوبى نامق بنده سى فكر سديد	چونكه ضبط سال برشه مهمدر لاجرم	خارجندن اولمده مشهود احرار و عبيد	ايلدى بنياد بر جامع كه انوار خدا	3
	معبد اسلام نو بنياد خان عبد الحميد ۱۱۹۲	كلدى بر هاتف بو طرز اوزره ديدى تاريخنى		4

- 1a) Padişah-ı heft kişver mâil-i âsâr-ı hayr 1b) Yani zıllullah adl-ârây Han Abdülhamid**
1c) Asr-ı pür-nasrında ol şâh-ı mekârim-güsterin 1d) Âlemin elân leyli Kadr ve yevmi subh-ı îd
2a) Taht-ı âli-baht-ı Osmaniye câlis olalı 2b) Hayr u birre nev-be-nev olmakta sıdkıyla merîd / mezid 2c) Oldu ihyâ himmet-i şâhânesiyle bu mahal 2d) Vâdi-i heyhât iken şeh'r oldu mamur u cedid 3a) Eyledi bünyâd bir câmi ki envâr-ı Hudâ 3b) Haricinden olmada meşhûd-ı ahrâr-ı âbid 3c) Çünkü zabt-ı sâl bir şey-i mühimdir lâ-cerem 3d) Eyledi Mektûbî Nâmık bendesi fikr-i sedîd 4b) Geldi bir hâtif bu tarz üzre dedi tarihini 4c) Mabed-i İslâm-ı nev-bünyâd-ı Han Abdülhamid 1192

Revaklı avluda mihrap eksenindeki kemerin içerisinde bulunan ikinci kitâbe bazı noktalardan dikkat çekicidir. I. Abdülhamid Beylerbeyi Câmii'ni vefat eden annesi adına inşa ettirdiği için bu kitâbe genellikle mezar taşlarında kullanılan *Hûve'l Hallakû'l-Bâkî* (Allah yaratıcı ve ebedidir) ifâdesiyle başlamış sonrasında câmi Râbiâ Sultan'a ithaf edilmiştir. Yesâri de

imzasını bu kitâbeye koymuştur. Hattat imzasını son satırda sağ ve sol köşelerde iki ayrı tarh içerisinde bölünmüş olarak yerleştirmiştir. (Şekil 19)

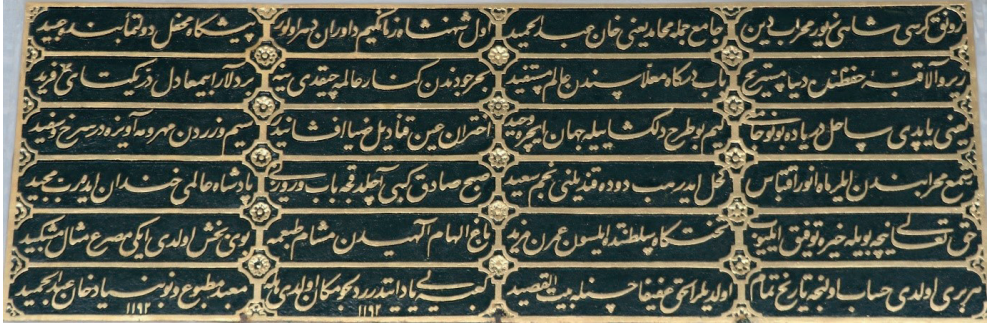


Şekil 19. Revaklı avludaki kitâbe

a			
هو الخلاق الباقي 1			
b		a	
قصر فردوس کبی حضرت سلطان حمید		روح عالی کهر والده سلطان ایچون 2	
d	c	b	a
مجید محمد اسعد الیساری	او شهک والده سی رابعه سلطانہ مجید	یابد بو جامع پاکی ایده اجرن ایصال	کتبه العبد الداعی 3

1a) Hüve'l Hallaku'l Bâki **2a)** *Ruh-ı âli-güher vâlide sultan için* **2b)** *Kasr-ı firdevs gibi hazret-i Sultan Hamid* **3a)** *Ketebhü el-abd ed-dâi* **3b)** *Yaptı bu câmi-i pâki ede ecrin îsal* **3c)** *O şehün vâlidesi Râbia Sultan'a Mecîd* **3d)** Mehmed Esad el-Yesârî

Yesârî'ye âit üçüncü kitâbe câminin cümle kapısının üzerinde yer almakta olup dört sütun ve altı mısraya sahiptir. 2d mısraında ye (ی) harfinin sonuna çiçek benzeri süsleme eklenmiştir. Kitâbedeki şiir Afif Efendi'ye âittir. Yapının inşâ tarihi bu kitâbede tam tarih olarak *Kabeyi yâd ettirir dil-cu mekân oldu hele 1192 / Mâbed-i matbu u nev-bünyâd Han Abdülhamid 1192* mısralarında ebced olarak düşülmüştür. (Şekil 20)

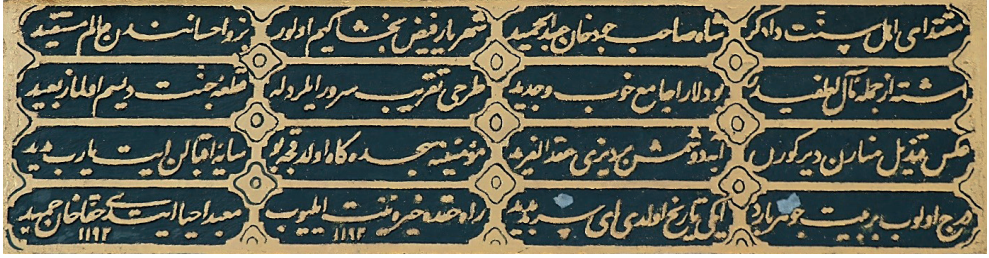


Şekil 20. Cümle kapisının üzerinde bulunan kitâbe

d	c	b	a	
پیشگاه محفل دولتمآبندہ عبید	اول شہینشاہ زمانکیم داوران دھر اولور	جامع جملہ محامد یعنی خان عبدالحمید	رونق کرسی شاہی زیور محراب دین	1
بر دلارا بیمعادل در یکتای فرید	بحر جودندن کنار عالمہ چیققدی بنہ	باب درکاه معلآسندن عالم مستفید	زیر و آلا قبۃ حفظندہ دنیا مستریح	2
سیم و زردن مهر و مہ آویزہ در سرخ و سفید	اختران عین قنادیل ضیا افشانیدر	کیم بو طرح دلکشاییلہ جهان ایچرہ وحید	یعنی یابدی ساحل در یادہ بو نو جامعی	3
پادشاہ عالمی خندان ایدہ رب مجید	صبح صادق کیی آچلدقجہ باب و روزنی	کحل ایدر ہب دودہ قندیلنی نجم سعید	شمع محرابندن ایلمر ماہ انور اقتباس	4
بوی بخش اولدی ایکی مصرع مثال مشکیبید	باغ الہام الہیدن مشام طبعمہ	تختکاه سلطنتدہ ایلسون عمرن مزید	حق تعالی نیچہ بویلہ خیرہ توفیق ایلیوب	5
معبد مطبوع و نو بنیاد خان عبدالحمید ۱۱۹۲	کعبہ بی یاد ایتددر دلجومکان اولدی ہلہ ۱۱۹۲	اولدیلر الحق عفیفا حسئلہ بیت القصید	ہر بری اولدی حساب اولنجہ تاریخ تمام	6

1a) *Revnak-ı kürsi-i şahı ziver-i mihrab-ı din* 1b) *Câmi-i cümle mahâmid yani Han Abdülhamid*
 1c) *Ol şehinşah-ı zaman kim daveran-ı dehr olur* 1d) *Pişgâh-ı mahfel-i devlet-meabında abid*
 2a) *Zir-i valâ kubbe-i hıfzında dünya müsterih* 2b) *Bâb-ı dergâh-ı muallasından âlem müstefid*
 2c) *Bahr-ı cudundan kenar-ı âleme çıktı yine* 2d) *Bir dilârâ bi-muâdil dürr-i yektâ-yı ferid*
 3a) *Yani yaptı sahil-i deryada bu nev câmii* 3b) *Kim bu tarh-ı dil-küşâyile cihan içre vahid*
 3c) *Ahteran ayn-ı kanadil-i ziyâ-efşândır* 3d) *Sim ü zerden mühr ü meh avizedir surh u sefid*
 4a) *Şem-i mihrabından eyler mâh envâr iktibas* 4b) *Kühl eder hep düde-i kandilini necm-i said*
 4c) *Subh-ı sadık gibi açıldıkça bâb u revzeni* 4d) *Padişah-ı âlemi handan ede Rabb-i Mecîd*
 5a) *Hak Taâlâ niçe böyle hayra Tevfik eyleyip* 5b) *Tahtgâh-ı saltanatta eylesin ömrün mezid*
 5c) *Bağ-ı ilham-ı ilâhiden meşamm-ı tabıma* 5d) *Buy-bahş oldu iki mısra misal-i müşk-bîd* 6a) *Her biri oldu hesap olunca tarih-i tamam* 6b) *Oldular elhak Afîfa hüsn ile beytü 'l-kasid* 6c) *Kabeyi yâd ettirir dil-cu mekân oldu hele 1192* 6d) *Mabed-i matbu u nev-bünyâd Han Abdülhamid 1192*

Duvarla çevrili kısımdan câmiye yandan girişi sağlayan kapının üzerindeki dördüncü kitâbe dört sütun halinde dörder mısraya sahiptir. Kitâbedeki şiir Sermed'e aittir. Yapının inşâ tarihi *Kabeyi yâd ettirir dil-cu mekân oldu hele 1192 / Mabed-i matbu u nev-bünyâd Han Abdülhamid 1192* mısralarında noktalı (mücevher) harflerin toplamı olarak ebced hesabıyla 1192 olarak düşünülmüştür. Günümüzde kitâbeye yapılan özensiz yaldızlama yazının incelik ve kalitesini gölgelemektedir. (Şekil 21)



Şekil 21. Câmiye yandan girişi sağlayan kapının üzerindeki kitâbe

d	c	b	a	
بز و احسانندن عالم مستفید	شهریار فیض بخشا کیم اولور	شاه صاحب جود خان عبد الحمید	مقتدای اهل سنت دادگر	1
قطعة جنت ديسم اولماز بعيد	طرحی تقریب سرور ایلر دله	بو دلارا جامع خوب و جدید	اشته از جمله مال لطفیدر	2
سایة اقبالن ایت یارب مدید	مؤمنینه سجده کاه اولدقجه بو	آبه دوشمش بر دیزی عقد الفرید	عکس قندیل منارن دیر کورن	3
معبد احیا ایندی حقا خان حمید ۱۱۹۲	راه حقدہ خیره نیت ایلوب ۱۱۹۲	ایکی تاریخ اولدی ای سرمد بدید	درج اولوب بر بیت جوهر بارد	4

1a) Muktedâ-yı ehl-i sünnet dâdger **1b)** Şâh-ı sâhib-cûd Han Abdülhamid **1c)** Şehriyâr-ı feyzbahşâ kim olur **1d)** Birr ü ihşanundan âlem müstefid **2a)** İşte ez-cümle mâl-ı lütfudur **2b)** Bu dilârâ câmi-i hûb u cedîd **2c)** Tarhı takrîb-i sürûr eyler dile **2d)** Kıtâ-i cennet desem olmaz ba'id **3a)** Aks-i kandil-i menârın der gören **3b)** Âba düşmüş bir dizi 'ikdü'l-ferid **3c)** Müminine secdegâh oldukça bu **3d)** Sâye-i ikbâlin et yâ Rab medid **4a)** Derc olup bir beyt-i cevher bârd **4b)** İki tarih oldu ey Sermed be-dîd **4c)** Râh-ı Hakda hayra niyet eyleyüp 1192 **4d)** Mabed ihyâ etdi Hakka Han Hamid 1192

Yesârî'ye âit beşinci kitâbe caminin yan girişinden önce soldaki söveli kapının üzerindedir. İki sütun ve iki satıra sahip olan kitâbenin son mısırâsında ebced hesabı ile tarih düşürülmüştür. (Şekil 22)



Şekil 22. Yan girişten önce soldaki söveli kapının üzerindeki kitâbe

b	a	
شرفله ختم ایدنجه بو تعلمکاه	شه شاهان خان عبدالحميدک حسن الطافی	1
منور مکتب نو مشرق انوار	طلوع ایندی درونه مهروش تاریخ جوهر دار	2

1a) *Şeh-i şâhân Han Abdülhamid'in hüsn-i eltâfi* **1b)** *Şerefle hatmedince bu taallümgâh-ı Kur'an'ı* **2a)** *Tulû etti derüne mihr-veş tarih-i cevherdâr* **2b)** *Münevver mektep-i nev maşrik-ı envâr-ı Furkânî*

8.6. Hırka-i Şerif'in ilk ziyaretgâhında bulunan kitâbeler (1196/1781-1782)

Peygamber Efendimiz'in Veysel Karani'ye hediye etmiş olduğu ve günümüzde Hırka-i Şerif Câmii'nde ziyaret edilen hırkanın önceki ziyaret mekânı aynı câminin avlusunda bulunan ve Esk-i Hırka-i Şerif Hücresi olarak isimlendirilen yapıdır. Veysel Karani'nin (ö. 657) vefatından sonra kardeşinin soyundan devam eden Üveysî sülâlesi Hırkâ-i Şerif'i muhafaza etmişlerdi. Bu âile tam tarihi bilinmese de Ziver el-Üveysî başkanlığında Irak'dan gelerek Türkiye-Kuşadası'na yerleşmişlerdir. Hırka-i Şerif âlienin o dönemki ileri geleni Şükrullah el-Üveysî tarafından I. Ahmed'in (1603-1617) fermanı ile İstanbul'a getirilmiştir. Üveysî ailesinin İstanbul'a gelmesinden sonra Hırka-i Şerif önce onların evlerinde sonrasında ise Çorlulu Ali Paşa'nın (ö. 1711) inşâ ettirdiği hücrede Ramazan aylarında ziyarete açılmıştır. I. Abdülhamid 1780 yılında içerisinde Yesârî'nin de yazılarının bulunduğu bu hücreyi Hırka-i Şerifin daha rahat ziyaret edilmesi için inşâ ettirmiştir. 1812 yılında II. Mahmud (1808-1839) tarafından yenilenen bu ziyaret mekânı Abdülmecid'in (1839-1861) Hırka-i Şerif Câmii'ni 1851 yılında inşâ ettirmesine kadar kullanılmıştır.⁵¹

Günümüzde ziyarete kapalı ve ancak özel izinle girilebilen Eski Hırka-i Şerif Hücresi fevkânî bir yapıdır. Alt katta hırkayı rutubetten korumak amacıyla tonozlu bir bodrum bulunmaktadır. Bu havalandırma bodrumu yuvarlak kemerle avluya açılmaktadır. Üst katta ise tonozla örtülü dikdörtgen ziyaret mekânı bulunmaktadır. (Şekil 23) Tek kapısı bulunan bu ziyaretgâhın üç penceresi bulunmaktadır. İçeride duvarlar kapı seviyesine kadar mavi-beyaz geç dönem çinileri ile kaplıdır. Çinilerden yukarısı ise barok etkili kalem işleri ile bezenmiştir.

51 Baha Tanman, "Hırka-i Şerif Camii", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* (İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı, 1994), 4/68-69; Baha Tanman, "Hırka-i Şerif Camii", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/ 382.



Şekil 23. Eski Hırka-i Şerif Hücresi'nin genel görünümü

Peygamber Efendimiz'in (s.a.s) hırkasına ev sahipliği yapan bu küçük mekânın diğer bir özelliği, Osmanlı'nın en önemli ta'lik hattatlarının kaleminden çıkmış kitâbelere sahip olmasıdır. Hücrenin içerisindeki yazılar Yesârî'ye, giriş kapısının üzerindeki kitâbe Yesârîzâde Mustafa İzzet'e (ö. 1849), yan duvardaki kitâbe ise Mehmed Şehâbeddin'e (ö. 1815-1816) âittir. Böylece Yesârî ve sonraki takipçileri olan talebeleri eserleriyle bu yapıda bir araya gelmişlerdir. Bu yapıdaki Yesârî'ye âit olan yazılara kendi özel koleksiyonunda bulunan kalıptan hareketle ilk dikkat çekenlerden biri Prof. Dr. Ali Haydar Bayat olmuştur.⁵²

Esk-i Hırka-i Şerif Hücresi'nin içerisinde biri hattat imzası kitâbesi olmak üzere kuşak yazısı şeklinde düzenlenmiş on yedi kitâbe bulunmaktadır. (Şekil 24-40) İçeride yaptığımız çekimler esnasında yerde biri tam diğeri kırık olan iki kitâbe daha tespit edilmiştir. (Şekil 41-42) Bunlar ile birlikte içeride toplam on dokuz kitâbe vardır. Kitâbelerdeki şiir Veysi'ye âit olup *Söyledi gâyet edeble Veysi tarihin anın / Kıldı tecdîd kisve-i pâkın hücresin Abdülhamid Han'ın* mısralarıyla tarih düşürmüştür.

52 Ali Haydar Bayat, "Yesârî Mehmed Es'ad'ın Bilinmeyen Bir Hattı: Hırka-i Saâdet Odası Tamir Kitâbesi [1196/1782]", *Uluslararası Sanat Tarihi Sempozyumu-Prof. Dr. Gönül Öney'e Armağan 10-13 Ekim 2001* (İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü, 2002), 97-104; Bu yazı sonradan tekrar yayımlanmıştır; Ali Haydar Bayat, "Yesârî Mehmed Es'ad'ın Bilinmeyen Hattı", *Kubbealtı Akademi Mecmuası* 3 (2004), 39-48.



1 ذات پاکن حفظ ایذوب دائم خطالردن خدا

1) Zât-ı pâkın hıfz edip dâim hatalardan hudâ

Şekil 24. İçerideki birinci kitâbe



2 شوکت و اجلانی افزون ایده رب مجید

2) Şevket ve iclâlini ezfûn ede rabb-i mecîd

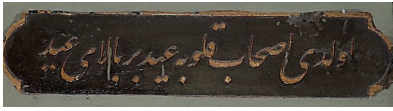
Şekil 25. İçerideki ikinci kitâbe



3 کوردیلر تعظیم و اکرام ایندیکن پیغمبره

3) Gördüler tazim ve ikram ettiğın peygambere

Şekil 26. İçerideki üçüncü kitâbe



4 اولدی اصحاب قلوبه عید یر بالای عید

4) Oldu ashâb-ı kulûbe id ber bâlâ-yı id

Şekil 27. İçerideki dördüncü kitâbe



5 سویلدی غایت ادبله ویسی تاریخن انک

5) Söyledi gâyet edeble Veysi tarihin anın

Şekil 28. İçerideki beşinci kitâbe



6 قیلدی تجدید کسوة پاکن حجره سین عبد الحمید

6) Kıldı tecdîd kisve-i pâkın hücresin Abdülhamîd

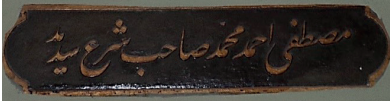
Şekil 29. İçerideki altıncı kitâbe



7 انبیالر سروری محبوب رب العالمین

7) Enbiyâlar sürurî mahbub rabbü 'l-âlemin

Şekil 30. İçerideki yedinci kitâbe



مصطفى احمد محمد صاحب شرع سيد 8

8) *Mustafa Ahmed Muhammed sâhib-i şer'-i sedîd*

Şekil 31. İçerideki sekizinci kitâbe



حضرت ويس القرانه خرقة سين قیلدی عطا 9

9) *Hazret-i Veysel Karan'e hırkasın kıldı atâ*

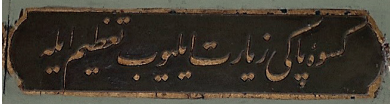
Şekil 32. İçerideki dokuzuncu kitâbe



امتی بیننده اولدی رفعت و قدری مزید 10

10) *Ümmeti beyninde oldu rif'at ve kadri mezîd*

Şekil 33. İçerideki onuncu kitâbe



کسوة پاکى زیارت ایلیوب تعظیم ایله 11

11) *Kisve-i pâkı ziyâret eyleyip tâzim eyle*

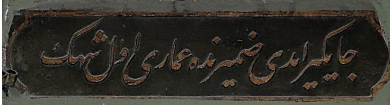
Şekil 34. İçerideki on birinci kitâbe



کسوة پاکى زیارت ایلیوب تعظیم ایله 12

12) *Kisve-i pâkı ziyâret eyleyip tazim eyle*

Şekil 35. İçerideki on ikinci kitâbe



جایگیر ایدی ضمیرنده عمارى اول شهک 13

13) *Cay-gir idi zamirinde ammarı ol şehin*

Şekil 36. İçerideki on üçüncü kitâbe



حق بو خدمتله ایدوب اسلافی بیننده فرید 14

14) *Hak bu hidmetle edip eslaflı beyninde ferîd*

Şekil 37. İçerideki on dördüncü kitâbe



مئلى مسبوك اولميان امرك حدوئنده حكم 15

15) *Misli mesbûk olmayan hudusunda hükm*

Şekil 38. İçerideki on beşinci kitâbe



شاه ذیشان خدمت تجدید ایله اولدی وحید 16

16) *Şâh-ı zîşân hidmet-i tecdît ile oldu vahîd*

Şekil 39. İçerideki on altıncı kitâbe



الفقير المذنب الرّاجي محمّد اسعد اليساري 17
غفر ذنوبه ١١٩٦

17) *el-Fakirü 'l-müznibü 'r-râci Mehemmed el-Yesârî gufira zunubehu 1196*

Şekil 40. İçerideki on yedinci kitâbe



مظهر توفيقدر بخت همایونی سعید 18

18) *Mazhar-ı tefviktir baht-ı hümâyunu said*

Şekil 41. Yerdeki on sekizinci kitâbe



ذاتك جناب كبريا ... 19

19) *--- zâtın cenâb-ı kibriyâ*

Şekil 42. Yerdeki on dokuzuncu kitâbe

8.7. Üsküdar Hacı Selim Ağa Kütüphanesi Kitâbesi (1196/1781-1782)

Hacı Selim Ağa (ö. 1789), I. Abdülhamid ve III. Selim dönemlerinde çeşitli devlet görevlerinde bulunmuş bir şahsiyettir. Kendi adına Üsküdar'da sıbyan mektebi ve müstakil bir kütüphane inşa ettirmiştir. Kütüphane günümüze kadar ulaşmış olmasına rağmen sıbyan mektebi 1937 yılında yıkılarak yerine ilkokul yaptırılmıştır. Selami Ali Efendi Caddesi üzerinde bulunan kütüphane kendine ait bir bahçenin ortasında yer almaktadır. Bu bahçe cadde

tarafından üç büyük pencere ve avluya girişi sağlayan kapının bulunduğu bir duvara sahiptir. (Şekil 43) Kütüphane binasına üstü tonozla örtülü üç gözlü bir revaktan girilmektedir. İçeride ise okuma salonu ve buraya bir kemerle bağlanan kitap deposu yer almaktadır.⁵³



Şekil 43. Hacı Selim Ağa Kütüphanesi'nin bahçe duvarı

Kütüphanenin bahçe duvarındaki kapının üzerinde bulunan inşâ kitâbesi Yesârî'ye aittir. (Şekil 44) Üç sütun ve satır şeklinde düzenlenmiş olan kitâbedeki şiir Tevfik'e âittir. Şâir *Duâ-güne dedi itmâmının tarihini Tevfik / Zihî dârü'l-kütüb ecrin mükemmel eyleye Allah* mısralarıyla tam tarih düşürmüştür. Kitâbenin 5b satırına kütüphanenin inşâ tarihi olan 1196/1781-1782 yılı da yazılmıştır.

Yesârî'nin Osmanlı ta'lik yazısında bir dönüm noktası olarak kabul edilmesi gibi bu kitâbe de Yesârî'nin sanat hayatında celi ta'lik açısından bir dönüm noktası olarak görülmektedir. Yesârî özellikle bu kitâbesinde İrân ta'lik üslubundan uzaklaşıp Türk ta'lik üslubuna geçiş için önemli değişiklikler yapmıştır. Bu kitâbeyle Türk tarzının ilk nitelikli örneğini verdiği kabul edilir. Aslında daha önceden de değindiğimiz düzenlemeler burada uygulanmıştır. Kitâbede İrân mektebindeki harf çanaklarının sarkık görüntüsü düzeltilmiş, tekrarlayan harflerin benzerliği sağlanmış, harfler arası mesafe ayarlanarak harflerin satıra oturuşuna dikkat edilmiştir. Böylece Türk ta'likinin kendine has kuralları belirgin hale gelmeye başlamıştır.⁵⁴

53 Mert Ağaoglu, Ayhan Altundağ, *Osmanlı Devri Müstakil İstanbul Kütüphaneleri* (İstanbul: Cinius Yayınları, 2018), 85-87; İsmail Erünsal, "Hacı Selim Ağa Kütüphanesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996), 14/498; Nimet Bayraktar, "Üsküdar Kütüphaneleri", *Vakıflar Dergisi* 16 (1982), 45-59; Selda Sert, "XVIII. Yüzyıldan Bir Kebikeç: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi", *Uluslararası Üsküdar Sempozyumu V 1-5 Kasım 2007*, ed. Coşkun Yılmaz, (İstanbul: Üsküdar Belediyesi, 2008), 1/85-96.

54 Özcan, "Yesârîzâde Mustafa İzzet Mektebi", 147.



Şekil 44. Kütüphanenin caddeden bahçeye girişi sağlayan kapının üzerindeki kitâbe

c	b	a	
امین مطبخ شاهنشاهی حاجی سلیم آغا	ستوده منبع لطف و مرآت ذات عالیجاه	جناب عمده ارکان دولت مفرخ الاشیاء	1
تدارک ایتمدی عزم منزل عقبايه زاد راه	فناى دولت پادر ركاب دهري درك ايديوب	كه اوصاف جمیلى ناسه اولمش زيور افواه	2
صغار امته مكتب كبارينه كتبخانه	مكتمل بر كتبخانه بنا ایتمدی لوجه الله	ایديوب علم شریفه عزت و اربابنه اکرام	3
دو علمده مرادین ویره حق بر صورت دلخواه	ایديوب هر حرف اوراق کتابنجه ثواب احسان	بناسینه موفق اولدی اول صاحب دل اکاه	4
کتبه الفقیر محمد اسعد الیساری غفر ذنوبه	زهى دار الکتب اجرین مکمل ایلیه الله ۱۱۹۶	دعا کونه دیدی اتمامنک تاریخنه توفیق	5

1a) *Cenâb-ı umde-ir erkân-ı devlet mefharü'î⁵⁵ eşbâh 1b)* *Sütüde menba-ı lutf u müriüvvet zât-ı âli-câh 1c)* *Emin-i matbah-ı şâhenşehi Hacı Selim Ağa 2a)* *Ki⁵⁶ evsâf-ı cemili nâsa olmuş ziver-i efvâh 2b)* *Fenâ-yı devlet-i pâ-der-rikâb-ı dehiri terk edip⁵⁷ 2c)* *Tedarik etti azm-i menzil ukbaya zâd-ı râh 3a)* *Edip ilm-i şerife izzet ve erbâbına ikram 3b)* *Mükemmel bir kütüphâne binâ etti li-vechillah 3c)* *Sigâr-ı ümmete mektep kibârına kütüphâne 4a)* *Binasına muvaffak oldu ol sahib-i dil-i âgâh 4b)* *Edip her harf-i evrâk-ı kitabınca sevap ihsan 4c)* *Dü âlemde muradın⁵⁸ vere hak bir suret-i dil-hâh 5a)* *Duâ-güne dedi imâmının tarihini Tefvîk 5b)* *Zihî dârü'l-kütüb ecrin mükemmel eyleye Allah 1196 5c)* *Ketebehü el-fakir Mehmed Esad el-Yesârî gufire zünubuhü*

8.8. Emirgan I. Abdülhamid Çeşmesi (1197/1782-1783)

Çeşme Emirgan Câmii'nin yanından içeri giren sokağın Çınaraltı denilen küçük meydanında yer almaktadır. Câmî ve çeşme I. Abdülhamid tarafından 1197/1782 tarihinde yaptırılmıştır. Bânisine ve bulunduğu yere istinâden Emirgan I. Abdülhamid Çeşmesi olarak isimlendirilir. Tamamen mermerden inşa edilmiş olan çeşme süsleme açısından barok-rokoko üslubunu yansıtmaktadır. Yapı hazneli ve sekizgen bir tasarıma sahip olup dört cephesinde musluk bulunmaktadır. Çeşmenin üstü kurşun kaplı çıkıntılı saçaklar ve sekizgen kasnağa oturan bir kubbe ile örtülüdür. Muslukların bulunduğu yalaklı cephelelerdeki süsleme ayna taşlarında

55 Bu kelime İbrahim Hakkı Konyalı tarafından mazhar (مضخر) şeklinde okunmuştur. Bk.: İbrahim Hakkı Konyalı, *Abideleri ve Kitâbeleriyle Üsküdar Tarihi* (İstanbul: Türkiye Yeşilay Cemiyeti Yayınları), II/404.

56 Bu kelime (كس) İbrahim Hakkı Konyalı'da okunmamıştır. Bk. Konyalı, *Üsküdar Tarihi*, 404.

57 Bu satır İbrahim Hakkı Konyalı'da okunmamıştır. Bk. Konyalı, *Üsküdar Tarihi*, 404.

58 Bu kelime İbrahim Hakkı Konyalı tarafından (مرادك) imlâsı ile yazılmıştır. Bk. Konyalı, *Üsküdar Tarihi*, 404.

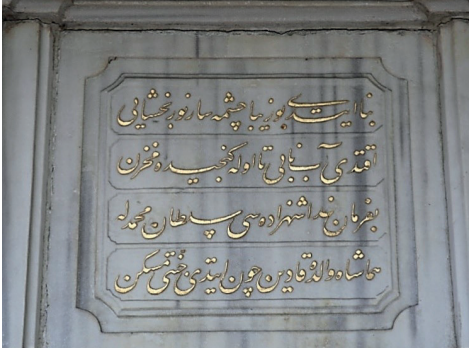
yoğunlaşmaktadır. Diğer cepheler ise sade bırakılmıştır. (Şekil 45) Bu cephelere oturma ve su kaplarını koymak için sekiler yapılmıştır.⁵⁹

Çeşmenin önemli özelliklerden biri hem celî sülüs hem de celî ta'lik kitâbelerinde iki ayrı hattatın imzasının bulunmasıdır. Celî sülüs hatlar Hâcegân-ı Dîvân-ı Hümâyün'dan Mehmed Emin'e, celî ta'lik olanlar ise Mehmed Esad Yesârî'ye aittir. Vefâ Recâî Mehmed Efendi Sıbyan Mektebi ve Sebili'nin hat düzeninde de celî ta'lik ve celî sülüs kitâbelere yer verilmiş olmasına rağmen orada sadece Yesârî'nin imzası bulunmaktadır. Celî sülüs kitâbeler muslukların bulunduğu cephelerin üst taraflarına ve ayna taşlarına hakkedilmiştir. Doğu cephesinin alınlığında Sultan I. Abdülhamid'in tuğrası yer almaktadır. Yesârî'ye âit beş kitâbenin dördü şâir Tefvîk'in mısralarını biri ise imzasını içermektedir. (Şekil 46-50) Dörder mısralı dört kitâbenin son beyitlerinde *Zebân-ı lülesi atsana der tarihini Tefvîk / Muhammed aşkına mâ iç bu nev 'ayn-ı sâfiden* şeklinde tarih düşürülmüştür.



Şekil 45: Emirgan I. Abdülhamid Çeşmesi genel görünüm

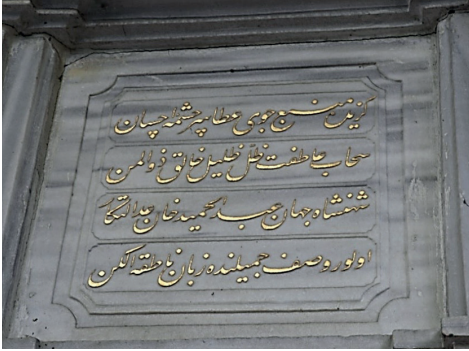
59 Hüsamettin Aksu, Ahmet Vefa Çobanoğlu, "Emirgan Meydan Çeşmesi", *Sanat Tarihi Araştırmaları Dergisi* 11, İstanbul, 1992, 19-22; Mert Ağaoğlu, "Sultan III. Mustafa ve Sultan I. Abdülhamid Devri İstanbul Çeşmeleri", *Sosyal Bilimler Dergisi*, 5/19 (2018), 84-86; Ziya Nur Sezen, "Abdülhamid I Çeşmesi", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* (İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı, 1993), 1/35-36.



Şekil 46. Çeşmenin birinci kitâbesi

1) Binâ etti bu zîbâ çeşmesâr-ı nur-bahşayı 2) Akıttı âb-ı nâbî tâ ola güncide-i mahzen 3) Be fermân-ı Hüdâ şehzadesi Sultan Mehmedle 4) Hümâşâh Vâlide Kadın çün etti cenneti mesken

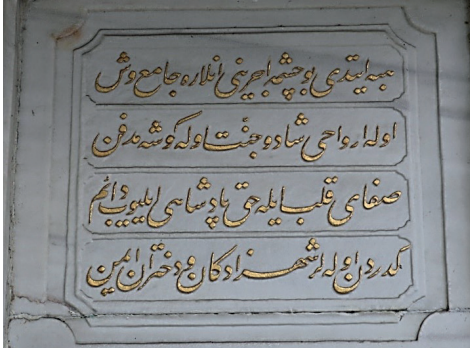
1	بنا ایئدی بو زیبا چشمه سار نور بخشای
2	اقتدی آب نابی تا اوله کنجیده محزن
3	فرمان خدا شهزاده سی سلطان محمدله
4	همانشاه والده قادین چون ایئدی جنتی مسکن



Şekil 47. Çeşmenin ikinci kitâbesi

5) Güzin-i menba-ı cüy-i atâ serçeşme-i ihsân 6) Sehâb-ı âtîfet zill-i zalil-i Hâlık-ı zü'l-men
7) Şehinşâh-ı cihân Abdülhamid Han adaletkâr 8) Olur vasf-ı cemîlinde zebân-ı nâtuka elken

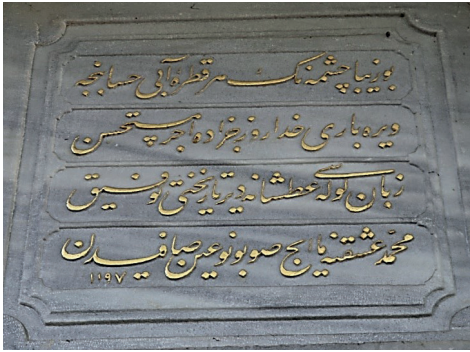
5	کوزین منبع جوی عطا سر چشمه احسان
6	سحاب عاطفت ظلّ ظلّیل خالق ذو المن
7	شهنشاه جهان عبد الحمید خان عدالتکار
8	اولور وصف جمیلنده زبان ناطقه الکن



Şekil 48. Çeşmenin üçüncü kitâbesi

- 9) Hibe etti bu çeşme ecrini anlara câmi 'veş 10) Ola ervâhî şâd u cennet ola küşe-i medfen
11) Safa-yı kalb ile Hak padişahı eyleyip dâim 12) Kederden olalar şeh-zâdegân u duhterân-ı eymen

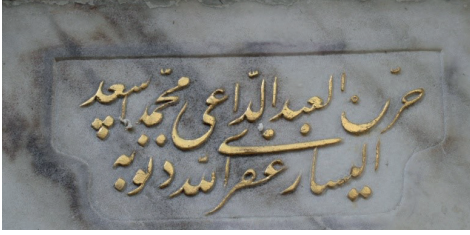
9	هبه ایتدی بو چشمه اجرینی انلاره جامع وش
10	اوله ارواحی شادو جنت اوله گوشه مدفن
11	صفای قلب ایله حق پادشاهی ایلوب دائم
12	کدردن اوله لر شهزادگان و دختران ایمن



Şekil 49. Çeşmenin dördüncü kitâbesi

- 13) Bu zîbâ çeşmenin her katre-i âb-ı hesabınca 14) Vire Bârî Hudâ rûz-i cezada ecr-i müstahsen 15) Zebân-ı lülesi atsana der tarihini Tevfik 16) Muhammed aşkına mâ iç bu nev 'ayn-ı sâfiden 1197

13	بو زیبا چشمه نک هر قطره آبی حسابنجه
14	وره باری خدا روز جزاده اجر مستحسن
15	زبان لوله سی عطسانه دیر تاریخی توفیق
16	محمد عشقنه ما ایچ بو نوعین عین صافیدن ۱۱۹۷



حزّنه العبد الدّاعي محمد اسعد 17

اليسارى غفر الله ذنوبه 18

Şekil 50. Hattat imzası kitâbesi

17) Harrerehû el-Abdü'd-dâi Muhammed Esad 18) el-Yesârî gaferallâhû zünubehû

8.9. Fatih Sultan Mehmed Türbesi İçi Kapı Üstü Kitâbesi (1199/1784-1785)

Fatih Sultan Mehmed'in (ö. 1481) kendi adına inşâ edilen türbe 1766 yılı depreminde hasar görmüş ve onarılmıştır. 1782'deki Cibali yangınında halkın kurtardığı eşyaları câmi avlusuna yığması sonucu türbeye de sıçrayan yangın türbeye zarar vermiştir. I. Abdülhamid tarafından türbe tamir ettirilmiş. Bu dönemde türbenin içerisine alınlık kısmında Yesârî'nin yazdığı kitâbe bulunan mermer söveli kapı da eklenmiştir. (Şekil 51) Yesârî'nin en büyük celif ta'lik yazılarına sahip bu kitâbede *Her nefis ölümü tadacak* meâlindeki âyet bulunmaktadır. Alt kısmında I. Abdülhamid'in bunu insanların ibret alması için yazdırdığı belirtilmektedir. (Şekil 52) Hattat bu yazısına ketebe koymamıştır.



Şekil 51. Türbenin içerisindeki kapının genel görünümü



Şekil 52. Kapının üzerinde bulunan kitâbe

هو الخلاق الباقي	1
كل نفس ذائقت الموت	2

a

b

3 جناب حضرت عبد الحميد خان قلديروب تحرير و پر نور مرقدہ بو آيتی وضع ابتداى غير تكير

1) Hüve'l Hallakü'l Bâkî 2) Külli nefsin zâikatü'l mevt⁶⁰ 3a) Cenâb-ı hazreti Abdülhamid han kıldırub tahrîr 3b) Bu pür-nûr merkade bu âyeti vaz etti ibret-gîr 1199

8.10. Beşiktaş-Ihlamurda Bulunan III. Selim'e Âit Nişan Taşı (1205/1790-1791)

Yesârî'nin mimari yapılar dışında sayıca en fazla yazısı bulunan eserler nişan taşlarıdır. Kitâbenin altına ketebesini koyduğu en erken tarihli nişan taşı ise günümüzde Beşiktaş-Ihlamur sirtlarındaki parkın içerisinde yer almaktadır. III. Selim'in tüfekte 1263 adımdan testiye vurnması anısına dikilen bu nişan taşı ölçüleriyle de dikkat çekmektedir. Boyu 4 m. ve eni 1.90 m. ölçülerinde olan nişan taşı mermerden yapılmıştır. Ön cephesinde dörder sütun ve yirmi dokuz satır halinde elli sekiz mısırâya sahiptir. (Şekil 53) Bu yönüyle de Yesârî'ye âit en çok celî ta'lik hat barındıran kitâbedir. Kitâbenin en üst kısmında barok süslemeler içerisinde ta'lik *Maşallah* ibâresi yer almakta olup hemen altında da III. Selim tuğrası yer almaktadır. (Şekil 54) Nişan taşının arka yüzünde herhangi bir süsleme ve yazı bulunmamaktadır. Nişan taşında

60 Ankebut Sûresi, 29/57: Her canlı ölümü tadacak.

bulunan mısralar Ratip Ahmed Paşa'nın oğlu İbrahim Nâşid Bey'e âittir.⁶¹ Kitâbede *Akarsa hâmeden tarihi cesbân / Nişan kırdı yine şâh-ı cihan [ban]* mısralarıyla tarih düşürülmüştür. En alt kısımda ise Yesâri'nin *el-Abdü'l fakir ed-dâî Mehemmed Esad el-Yesari gûfira zünübuhu* şeklinde koyduğu ketebes ve 1205/1790-1791 tarihi yer almaktadır. (Şekil 55)



Şekil 53. Nişan taşının genel görünümü



Şekil 54. Kitâbenin tepe kısmında bulunan Maaşallah yazısı ve III. Selim tuğrası



Şekil 55. Kitâbenin imza ve tarih kısmı

61 Çelik Gülersoy, *Beşiktaşta İhlamur Mesiresi ve Tarihi Nişan Taşları* (İstanbul: Türkiye Tücing ve Otomobil Kurumu Yayınlarından, 1962), 9-10, 13-16; M. Şinasi Acar, *Osmanlı'da Sportif Avcılık Nişan Taşları* (İstanbul: Yapı-Endüstri Merkezi Yayınları, 2013), 191-193.

d	c	b	a	
وجودی مظهر لطف الہی	جهانك پادشه بن پادشاهی	خدیدو شرق و غرب شاه موقر	جناب شهر یار هفت کشور	1
شجاعته کزین آل عثمان	نیکهو شه سلیم بن مصطفی خان	علو شانیه صاحبقرانی	زمانك خسرو کیتی ستانی	2
کتاب جودنی ایلردی ازبر	کرمدہ اولسه ایدی بر مکیلر	اولوردی جان و دلدن عبد درکاه	زماننده اولیدی کر ملکشاه	3
اولوردی قهر امان ادنا سپاهی	کوریدی قوت بازوی شاهی	شه کشورستان روم و فارس	کمانکش هم تفنگ انداز و فارس	4
مهابتله نظر قیلدی فضایه	کلوب بر کون بو جای دلکشایه	سلاحدارینه اولور ایدی دربان	کوریدی ضرب تیغ قلع ارسلان	5
تفنگ اتسون اغیان مکرّم	همانا اولدی جاری امر اولدم	تفنگ انداز اولان خدام خاصی	یابنده وار ایدی نیچه خواصی	6
نشان اوردی مرامی اولدی حاصل	سکز یوز اون اوج آدم ایدی منزل	نشان وضع ایتدیلر صحن فضایه	مقدم جمله دن خالد اغایه	7
قویوب اوردی کلوب نوبت سعیده	تماما قرق ایکی کز بر بعیده	دروندن قویوب غیرت نشانی	مصاحب قاسم اغا کوردی آنی	8
سبوی قیلدی صد پاره توز اتدی	پیک الّی درت آدم بره اوز اتدی	کرو قویدی نشانی قیلدی مفرز	او داخی کلدی یوز طوقسان طقوز کز	9
کرویه چکدی اولذات هنرور	تماما الّی بش بچق آدم بر	تفنگ آتمقده نادر شمندی	کوروب بو حالتی چون سر تفنکی	10
درونی شوقة کلدی شاکر اغا	کوروب بو جنبشی بی باک و پروا	قیلوب اجرای غیرت اوردی آنی	اولوب بیک یوز طقوز بچق نشانی	11
توق ایتمیوب مقدار ذره	بقوب رستم اغا بو کر و فره	قیوب ضرب ایلدی سربی سبویه	اوتوز یدی بچق خطوه کرویہ	12
تمام بیک یوزله الّی کز حسابی	بو منزل بولدی چون حدّ نصابی	اوقوتدی بو هنرده داستانی	اوج آدم بر کرو اوردی نشانی	13
محل تعیین قیلدی چون سبویه	یکرم التی آدم بر کرویہ	تماشا ایلوب اولدوقده اکاه	بلال اغا وکیل خازن شاه	14
نشان ترتیب ایتدیلر کماهی	ندیمان جناب پدشاهی	اوده غیرت ایدوب اورد نشانی	ایدوب اجرا تفنگ اتش فشانی	15
بو شهرت طوتدی دنیایی سراسر	اولوب بیک یوزله سکسان درت آدم بر	سکز کز بوزدی آنی دیکدی طاشی	حسام الدین اغا قهوه جی باشی	16
نشانی قیلدی بو وجهیله مفرز	تماما اوردی بوزدی آنی اون کز	جناب سید عبد الله اغا	سلحدار شهنشاه فلک جا	17
که اولدر سر چوقه داران خنکار	زمانك حاتمی ذات کر مکار	درونی جوشه کلدی باش اغا	کروب بو رسمه ترتیب دلارا	18
تکاپودن قالدوردی اسب خام	فروسیپنده کر اوصافن ایتسم	کمانکشلکده خود غایت بهادر	تفنگ انداز لقمه متلی نادر	19
سختونده هله خیرت فزادر	مروت فنی ایجاده قادر	اکر وار ایسه کورمش آشته میدان	هله بن کورمدم اولذاته اقران	20
که اولمز طبعی قائل اشتراکه	هزاران آفرین اولذات پاکه	ایشی توفیق مولایه موافق	شهنشاه جهانہ عبد صادق	21

22	نشانی بوزمغه صرف ایندی همت	[ینه] اولمرد میدان شجاعت	قیوب قرق بش آدم اندن کرویه	بر ایکی حمله ده اوردی سیویه
23	بیگ ایکیوز قرق بر کز مسلم	نشان وضع ایلدی اولمرد عالم	اولوب منظور سلطانی بو منزل	تفنک اتماغه اولدی طبعی مانل
24	قویوب التمش بش آدم بر ورایه	توکل ایلدی لطف خدایه	تفنکن الدی دسته قهرمانی	نقوش خاکه دوندردی نشانی
25	اوروب قیردی هماندم بی محابا	بر ایکی حمله ده باعون مولا	اولوب بیگ ایکیوز التمش اوج آدم	کرامتله نشانی اوردی شاهم
26	دکل وسع بشر بو زور و قوت	کرامتدر کرامتدر کرامت	جمیع فنده اظهار مهارت	جناب حضرت حقندن عنایت
27	نیجه آثارلر ایجاد قیلدی	هنر اربابنی ارشاد قیلدی	نشان اوردقچه اول سلطان ذیشان	اصابت ایبتدیره هر ایشده یزدان
28	اولوب هر دمده فیض حقه مظهر	جناب حضر اوله اول شاهه رهبر	همان یاز ناشادا وصف جمیلک	که مضمون اوله عینی سلسبیلک
29	بو رسمه ایردی منزللر ختامه	نشان شهله مسکی الختامه	آقرسه خامه دن تاریخی جسبان	نشان قیردی ینه شاه جها[تبان]

c	b	a	30
محمد اسعد الیساری	سنه ۱۲۰۵	العبد الفقیر الذاعی	

غفر ذنبه	31
----------	----

1a) *Cenâb-ı şehriyâr-ı heft kişver* **1b)** *Hidiv-i şark u garb şâh-ı muvakkar* **1c)** *Cihanın padişah bin padişahı* **1d)** *Vüعود mazhar-ı lütf-ı ilâhî* **2a)** *Zamanın Hüsrev-i kitî-sitan* **2b)** *Ulüvv-i şâniyla sâhip-karâmî* **2c)** *Nik-hü Şeh Selim bin Mustafa Han* **2d)** *Şecâatle güzin-i âl-i Osman* **3a)** *Zamanında olaydı ger Melikşâh* **3b)** *Olurdu can u dilden abd-ı dergâh* **3c)** *Keremde olsa idi Bermekiler* **3d)** *Kitâb-ı cûdunu eylerdi ezber* **4a)** *Kemankeş hem tüfenk-endâz ü fâris* **4b)** *Şeh-i kişver-sitan-ı Rum u Fâris* **4c)** *Göreydi kuvvet-i bâzû-yı şâhı* **4d)** *Olurdu kahraman ednâ sipâhî* **5a)** *Göreydi darb-ı tiğın Kılıçarslan* **5b)** *Silahdârına olur idi derbân* **5c)** *Gelip bir gün cây-ı dil-küşâyê* **5d)** *Mehâbetle nazar kıldı fezâyâ* **6a)** *Yanında var idi nice havassı* **6b)** *Tüfenk-endâz olan huddâm-ı hassı* **6c)** *Hemânâ oldu câri emri ol dem* **6d)** *Tüfenk atsin agayân-ı mükerrrem* **7a)** *Mukaddem cümleden Hâlid Ağa 'ya* **7b)** *Nişan vaz ettiler sahn-ı fezâyâ* **7c)** *Sekiz yüz on üç adım idi menzil* **7d)** *Nişan urdu merâmı oldu hâsul* **8a)** *Musâhib Kasım Ağa gördü onu* **8b)** *Derûnunda kopup gayret nişânı* **8c)** *Tamamen kırk iki gez yer-i baide* **8d)** *Koyup urdu gelip nevbet-i saide* **9a)** *O dahi geldi yüz doksan dokuz gez* **9b)** *Geri koydu nişanı kıldı müfrez* **9c)** *Bin elli dört adım yere uzatı* **9d)** *Sebûyu kıldı sad pâre toz etti* **10a)** *Görüp bu hâleti çün ser-tüfenki* **10b)** *Tüfenk atmakta nâdir şimdi dengi* **10c)** *Tamamen elli beş buçuk adım yer* **10d)** *Geriyê çekti ol zât-ı hünerver* **11a)** *Olup bin yüz dokuz buçuk nişanı* **11b)** *Kılıp icrâ-yı gayret urdu ânı* **11c)** *Görüp bu cünbüşü bî-bâk u pervâ* **11d)** *Derûnî şevke geldi Şevket Ağa* **12a)** *Otuz yedi buçuk hatve geriye* **12b)** *Koyup darp eyledi sürbi sebûya* **12c)** *Bakıp Rüstem Ağa bu kerr ü ferre* **12d)** *Tevakkuf etmeyip miktar-ı zerre* **13a)** *Üç adım yer geri urdu nişanı* **13b)** *Okuttu bu hünerde dâsitânı* **13c)** *Bu menzil buldu çün hadd-i nisabı* **13d)** *Tamam bin yüzle elli gez hesabı* **14a)** *Bilal Ağa vekil-i hâzin-i şah* **14b)** *Temaşa eyleyip olduk da agâh* **14c)** *Yirmi altı adım yer geriye* **14d)** *Mahall-i tayin kıldı çün sebûya* **15a)** *Edip icrâ tüfenk ateş-feşânı* **15b)** *Evde gayret edip urdu nişanı* **15c)** *Nedimân-ı cenâb-ı padişahî* **15d)** *Nişan tertibin etiler kemâhî* **16a)** *Hüsameddin Ağa Kahvecibaşı* **16b)** *Sekiz gez bozdu ânı dikti taşı* **16c)** *Olup bin yüzle seksen dört adım yer* **16d)** *Bu şöhrat tuttu dünyayı serâser* **17a)** *Silahtar şehinşah-ı felek-câ* **17b)** *Cenâb-ı Seyyid Abdullah*

Ağa 17c) Tamamen urdu bozdu ânı on gez 17d) Nişanı kıldı bu veçhile müfrez 18a) Görüp bu resme tertîb-i dilârâ 18b) Derûnî câşa geldi baş ağa 18c) Zamanın hâtemi zât-ı keremkâr 18d) Ki öldür ser-çukadarân-ı hümkâr 19a) Tüfenkendazlıkda misli nâdir 19b) Kemankeşlikte hod gâyet bahadır 19c) Fûrûsiyette ger evsâfın etsem 19d) Tekâpûdan kalırdı esb-i hâmem 20a) Hele ben görmedim ol zata akran 20b) Eğer var ise görmüş işte meydanı 20c) Müriüvvet fennini icâda kadar 20d) Sahâvette hele hayret-fezâdır 21a) Şehinşâh-ı cihana abd-i sâdik 21b) İşi tevfik-i mevlâyâ muvafik 21c) Hezarân-ı aferin ol zât-ı paka 21d) Ki olmaz tabı kail-i iştirake 22a) Nişanı bozmağa sarf etti himmet 22b) Yine ol merd-i meydan-ı şecâat 22c) Koyup kırk beş adım andan geriye 22d) Bir iki hamlede urdu sebuya 23a) Bin iki yüz kırk bir gez müselleme 23b) Nişan vaz eyledi ol merd-i âlem 23c) Olup manzûr-ı sultanî bu menzil 24d) Tüfenk atmaya oldu tab'ı mâil 25a) Urup kırdı hemandem bî-muhâbâ 25b) Bir iki hamlede bi-avn-i Mevlâ 25c) Olup bin iki yüz altmış üç adım 25d) Kerametle nişanı urdu şâhım 26a) Değil vüs'-i beşer bu zûr u kuvvet 26b) Kerâmettir kerâmettir kerâmet 26c) Cemî fende izhâr-ı mahâret 26d) Cenâb-ı hazret-i haktan inâyet 27a) Nice âsârlar icat kıldı 27b) Hüner erbâbını irşat kıldı 27c) Nişanı urdukça ol sultan-ı zîşan 27d) İsbet ettire her işte Yezdân 28a) Olup her demde feyz-i hakka mazhar 28b) Cenab-ı Hızır ola ol şaha rehber 28c) Heman yaz Nâşidâ vasf-ı cemilin 28d) Ki mazmun ola aynı selsebilin 29a) Bu resme erdi menziller hitama 29b) Nişan-ı şehle miskiyyü'l-hitama 29c) Akarsa hâmeden tarihi cesbân 29d) Nişan kıldı yine şâh-ı cihana [ban] 30a) el-Abdü'l fakir ed-dâi 30b) Sene 1205 30c) Mehemmed Esad el-Yesârî 31) gufira zünübühü

8.11. Paşabahçe'de III. Selim Adına Dikilen Nişan Taşı (1205/1790-1791)

Paşabahçe'de Sultani'ye parkının içerisindeki üstüvâne nişan taşı III. Selim adına 1205/1790-1791 tarihinde dikilmiştir. Mermerden yapılmış olan nişân taşı alttan yukarıya doğru genişlemekte olup 1.70 m. yükseliğindedir. Tepe noktası biri büyük biri küçük iki dairesel boğumla son bulmaktadır. Tarih satırıyla birlikte on üç satıra sahip bu taşık kitâbesi karıncalandığından maalesef yazıları tam olarak okunamaktadır.⁶² (Şekil 56)

62 Acar, *Nişan Taşları*, 195.



Şekil 56. Üstüvane nişan taşının genel görünümü

جناب حضرت سلطان سليم خان جهانبانك 1

... اوله افزون 2

- 1) *Cenâb-ı hazreti Sultan Selim Han-ı cihanbânın*
2) *Ola efzun ...*

8.12. Teşvikiye Camii Avlusunda Bulunan ve III. Selim Adına Dikilen Nişan Taşı (1205/1790/1791)

Teşvikiye Câmii'nin avlusunda bulunan bu nişan taşı III. Selim'in 1260 gezden tüfekte testiği vurduğu için 1205/1790-1791 tarihinde dikilmiştir. Mermerden yapılmış olan taş kare kaide üzerinde alttan yukarıya doğru genişleyen bir üstüvâne şeklinde olup yüksekliği 4 m. civarındadır. Kitâbesi Yesâri'ye âit olan taşın üst kısmında III. Selim'in tuğrası bulunmaktadır. Tarih kısmı dahil yirmi üç satıra sahiptir. (Şekil 57)



Şekil 57. Nişan taşının genel görünümü

1	Şahneşeh bây u kda sultan kerrûbî lica
2	darnde feyż خدا فرمان روای بحر و بر
3	sultan selim kamran ظلّ جناب مستعان
4	şâyeste der xaqaniyan اولسه aka derbander
5	hem pîşah çibçid hem dâur eali پسند
6	avsafne yuq had u ed xurç aylesk dır u keher
7	aşbu محلّ جانفزا تشریفینه اولدی سزا
8	اول داور رستم وغا هم پرتو شمس و قمر
9	اول پادشه بن پادشه شاهنشه انجم سپه
10	aşbu derخت جلوه که اینکده چون نور بصر
11	طبعی همایونی همان میل ایتدی قونسون بر نشان
12	قیلدی تفنک زرنشان دست شریفک چون مقر
13	بیگ ایکویز التمش عدد کز منزلی بولدقده حد
14	ایتدی تفنکن زیب ید اقباليله باکر و فر
15	اولدی تفنک آتش فشان ماننده برق جهان
16	اوردی سبویی بیکمان اولدی همان زیر و زبر
17	شاعرلکن کلدی یری صرف ایله دَر و کوهری
18	پر نعمه قیل کلک تری بیگ بیلده اولمز بو اثر
19	یازدی قلم غایت ادق احسانه اولدک هم مستحق
20	تاریخی یاز بافیض حق شاباش ایده اهل منر
21	اندی تفنک ضربیله اهل هنر تا کیم بیله
22	اورد سبویی سربيله سلطان سلیم نامور
23	سنه ۱۲۰۵

1) Şâhenşeh-i bây u gedâ sultan-ı kerrûbî lika 2) Dârende-i feyż-i Hudâ ferman-ı revâ-yı bahr u ber 3) Sultan Selim-i kâmuran zıll-i cenâb-ı müstean 4) Şâyestedir hâkaniyan olsa âna debândır 5) Hem padişah-ı ced-be-ced hem dâver âli-pesend 6) Evsâfına yok hadd ü add harc eylesin dürr-i güher 7) İşbu mahall-i can-fezâ teşrifine oldu sezâ 8) Ol dâver-i Rüstem vega hem pertev-i şems ü kamer 9) Ol padişah bin padişah şâhenşeh-i encüm-sipeh 10) İşbu dıraht-ı cilve-gehetik de çün nur-ı basar 11) Tab ‘-ı hümayûnu heman meyletti konsun bir nişan 12) Kıldı tüfenk-i zernişan dest-i şerifin çün makar 13) Bin iki yüz altmış aded gez menzili bulduk da had 14) Etti tüfenkin zûb-i yed ikbaliyle bâ-kerr ü fer 15) Oldu tüfenk ateş-feşan mânende-i berk-i cihan 16) Urdu sebûyu bî-gümân oldu heman zîruzeber 17) Şâirliğin geldi yeri sarfeyle dürr-i gevheri 18) Pür nağme kıl kılîk-i teri bin yılda olmaz bu eser 19) Yazdı kalem gâyet adak ihşana oldun hem müstehak 20) Tarih-i yaz bâ-feyż-i Hak şâbaş ede ehl-i hüner 21) Etti tüfenkin darbiyle ehl-i hüner tâ kim bile 22) Urdu sebûyu sürbile Sultan Selim-i nâmver 23) Sene 1205

8.13. Topkapı Sarayı Bahçesinde Bulunan ve III. Selim Adına Dikilen Lahanalı Nişan Taşı 1205/1790-1791

III. Selim'in 434 adımdan tüfek ile yumurtayı vurduğu için 1205/1790-1791 tarihinde bu nişan taşı dikilmiştir. Form ve süsleme özellikleri bakımından diğer nişan taşlarından farklılıklar göstermektedir. Mermerden kübik bir gövdeye sahip olan taşın yüksekliği 4.50 m, eni ise 36 cm'dir. Kaide kısmında barok üslubunda süslemeler bulunmaktadır. Sadece ön cephesinde yazı bulunan taşın diğer üç çehresi sarmaşık güllerle bezenmiştir. (Şekil 58) Taşın köşelerinde ise sütunçeler işlenmiş ve bu sütunçelerin taşıdığı bir kaide üzerine kat kat yapraklı bir lahana yerleştirilmiştir.⁶³ (Şekil 59) Nişan taşının kitâbesi hattat imzasının bulunduğu satır ile birlikte yirmi satırdır. Kitâbedeki mısralar İbrahim Nâşid Bey'e âittir.⁶⁴



Şekil 58. Lahanalı nişan taşının üst kısmı

63 Topkapı Sarayı'nda askeri bölge içerisinde bulunan nişân taşının fotoğraflarının tarafımızdan çekilmesine izin verilmediği için Milli Saraylar Müdürlüğü'ne dilekçe ile yaptığımız başvuru sonucu temin edilen görseller kullanılmıştır. Askeri bölge içerisinde III. Selim'e âit üstüvane bir nişan taşı daha bulunmaktadır. Büyük kısmı kırılmış olan nişan taşının kitâbesi Yesârî'ye âit olmakla birlikte ketebe kısmı ve birkaç kelimesi hariç günümüze ulaşmamıştır. bk. Acar, *Nişan Taşları*, 185.

64 Acar, *Nişan Taşları*, 195.



Şekil 59. Nişan taşının genel görünümü

ماشاءالله	1
حضرت سلطان سلم خان ابن سلطان مصطفى	2
مظهر اتمش ذاتتی حق فنون اكمله	3
باحصوص كيم تفنك اندازلق فننده هيچ	4
بر نظیری كمدی ممكنی بر داخی كله	5
بيضة سيمرغ قونسه قلة قافا اكر	6
دانه سرب تفنكيه اوروب آنى دله	7
كلى اقباليه بر كون قصر اسحاقيه	8
قهرمانى طوريله الدى تفنكىنى الننه	9
درتيوز سكر ادم بردن مقدم بيضة يى	10
اورمش ايدى شمى سبقت ايتدى اما اوله	11
يعنى كيم درتيوز اتوز درت خطوه كلى بالتمام	12
اهتمام تاميله تعداد اولوب بو مرحله	13
اويله بر همتيله قيردى بيضة بيضايى كيم	14
آسمان نه رواقه ويردى ضريبى ولوله	15
طقوزنجى رتيده اورمق كرامتدر بونى	16
آتم اولمام كر قسم ايتسم كتاب منزله	17
ناشدا حامم جواهر قوندورر تاريخنه	18
بيضة يى سلطان سلم جم شكوه اوردى هله ۱۲۰۵	19
العبد الفقير الداعى محمد اسعد اليسارى غفر الله ذنوبه	20

1)Maşallah 2) Hazreti Sultan Selim Han İbn Sultan Mustafa 3) Mazhar etmiş zâtını Hak fûnun-ı ekmele 4) Bâhusus kim tüfenkendazlık fenninde hiç 5) Bir naziri gelmedi mümkün mü bir dahi gele 6) Beyze-i simurg konsa kulle-i Kaf'a eğer 7) Dane-i sürb-i tüfenkiyle urup ânı dele 8) Geldi ikbâliyle bir gün Kasr-ı İshakiyye'ye 9) Kahramanî tavriyla aldı tüfenkini eline 10) Dört yüz sekiz adım yerden mukaddem beyzayı 11) Urmuş idi şimdi sebkat etti ammâ evvele 12) Yani kim dört yüz otuz dört hatve geldi bittamam 13) İhtimam-ı tamiyla tâdat olup bu merhale 14) Öyle bir himmetiyle kirdi beyze-i bayzayı kim 15) Âsuman-ı nüh-revâka verdi darbı velvele 16) Dokuzuncu rütbede urmak keramettir bunu 17) Âsim olmam ger kasem kitâb-ı münzele 18) Nâşida hâmem cevâhir kondurur tarihine 19) Beyzeyi Sultan Selim-i cem-şüküh urdu hele 1205 20) el-Abdü'l- fakirü'd-dâi Mehmed Esad el-Yesârî gafarallahu zünûbehu

8.14. Aynalıkavak Kasrı Kitâbe ve Yazıları (1206/1791-1792)

Haliç kıyısında *Tersane Sarayı* veya *Aynalıkavak Sarayı* olarak isimlendirilen yapı topluluğunun inşasına ilk olarak ne zaman başlandığı tam olarak bilinmemektedir. Aynalıkavak isminin nereden geldiği ile ilgili farklı rivâyetler vardır. Burası zamanla birçok birimi barındıran büyük bir sahil sarayı haline gelmiştir. Aynalıkavak Sarayı gerek politik görüşmelere gerekse düğün ve eğlencelere ev sahipliği yapmıştır. Sarayın inşa edildiği bölge olan Tersane Bahçesi'nde yapımı kesin olarak bilinen ilk kasır I. Ahmed (1603-1617) döneminde inşa ettirilmiştir. IV. Mehmed (1648-1687) döneminde yangın geçiren saray sultan tarafından tekrar tamir ettirilmiştir. Sonraki dönemlerde I. Abdülhamid (1774-1789) ve III. Selim (1789-1808) tarafından da onarılmıştır. Saraydan günümüze sadece III. Selim döneminde inşâ edilen kasır ulaşmıştır. Etrafı duvarlarla çevrili ve denizle bağı olmayan bu kasır dışındaki diğer yapılar tersanenin genişlemesi sonucu kaybolmuştur. Günümüze ulaşan bu kasır uzunlamasına bir plana sahip ve çifte divanhâne etrafında yer alan odalardan müteşekkildir. Arazinin meybinden dolayı ayrıca bir bodrum katı da bulunmaktadır.⁶⁵

Aynalıkavak Kasrı'nın mermer mahkuk iki kitâbesi ile kasrın içerisinde kalem iş olarak pencere üstlerine nakşedilen kuşak yazıları Yesârî'ye âittir. Memer kitâbelerden bir tanesi Okmeydanı tarafından girişi sağlayan büyük kapının üzerinde diğeri ise kasra yandan girişi sağlayan kapının üzerindedir. Yesârî'nin taş mahkuk olmayan tek kuşak yazısı Aynalıkavak Kasrı'ndadır. Bu yazıların yazılmasını III. Selim bizzat Yesârî'den kendisi talep etmiştir. Sultan hattatı Topkapı Sarayı'na davet edip 12500 kuruş ihsan ve iltifatla Şeyh Galib'in beyitlerini yazmasını istemiştir.⁶⁶ Kasırdaki yazılar İstanbul'da Yesârî'ye âit olduğu tesbit edilen en geç tarihli örneklerdir. Kitâbelerde imza bulunmayıp kasrın içerisindeki kuşak yazısında imzasına yer vermiştir.

Bahçeye girişi sağlayan kapının üzerindeki birinci mermer kitâbe dört sütunlu dörder satıra sahiptir. Kitâdeki şiir Şeyh Gâlib'e âittir. Şiirin son mısraları olan *Söyledim Gâlib murassa mısra-ı tarihi / Oldu ya Hak bâb-ı zibâ câ-yı şastında küşad 1206* beytinde tarih düşürülmüştür. (Şekil 60)

65 Semavi Eyice, *Aynakavak Kasrı*, İstanbul: TBMM Milli Saraylar, 2011, s. 10-47.

66 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Üçüncü Sultan Selim Zamanında Yazılmış Dış Ruznâmesinden 1206/1791 ve 1207/1792 Senelerine Âit Vekâyi", *Belleten*, Ankara: TTK, 1973, sy. 143, s. 622-623.



Şekil 60. Bahçe giriş kapısı üzerindeki kitâbe

d	c	b	a	
جنبش ابروسنه بهرام رام انقياد	سعد رامح نبروی اقبالنک ترکش کشی	قبضه فرمانک منقادیدر سبع شداد	پدشاه بحر و بر سلطان سلیم کامکار	1
هر کمالنده اشاغی قوشیسیدر کيقباد	رزم و بزم و شعر و انشاده مسلمدر تمام	اولدیغیدر رأی یکنده اصابت اعتیاد	طالعنده اولمسی بی شبیهه سهم العیب انک	2
ایتمده آثار خیر بربرینه اطراد	حاصلی سهم السعادتدر سرای طالعی	ارممشدی حق بو کیم بو منزله سلطان مراد	نکته پرا و تفنک انداز و هم شرین سوار	3
اولدی یا حق باب زیبا جای شصتنده کشاد ۱۲۰۶	سویلدم غالب مرّصع مصرع تاریخی	یعنی ارباب هنر بو بابه ایتسون استناد	اشته از جمله بو بابی اچدی اوقمیدانته	4

1a) *Padişah-ı bahr ü ber Sultân Selim-i kâm-kâr* **1b)** *Kabza-i fermanın münkaddidir seu- 'şeddâd*
1c) *Sa'd-ı ramih nîrû-yı ikbaliniñ tirkeş-keşi* **1d)** *Cünbüş-i ebrusuna Behram râ-m-ı inkiyâd* **2c)**
2a) *Tâline olması bî-şüphe sehmü'l'âyb anun* **2b)** *Olduğudur rey-i pâkinde isâbet-i itiyâd* **2c)**
Rezm ü bezm ü şîr ü inşâda müsellemdir tamam **2d)** *Her kemalinde aşâğı koşusudur Keykubad*
3a) *Nükte-pîrâ ve tîfêk endâz ü hem şîrin-süvâr* **3b)** *Ermemişti hağ bu kim bu menzile Sultân*
Murad **3c)** *Haşılı sehmü's-saadettir saray-ı tali'i* **3d)** *Etmede de aşar-ı hayrı birbirine uşrad*
4a) *İşte ez-cümle bu bâbı açtı Okmeydanı'na* **4b)** *Yani erbâb-ı hüner bu baba etsin istinad* **4c)**
Söyledim Gâlib murassa mısra-ı tarihi **4d)** *Oldu ya Hak bâb-ı zibâ câ-yı şastında küşad 1206*

Kasra girişi sağlayan yan kapının üzerindeki mermer kitâbe ise iki sütunlu ikişer satıra sahiptir. Dört mısranın birleştiği noktada 1206 / 1791-1792 tarihi yer almaktadır. (Şekil 61)



Şekil 61. Kasrın yan giriş kapısı üzerindeki kitâbe

b	a	
عمود صبح اولمش آستان باب کاشانه	بور شوکتلو شاهم بو لطافتبخش ایوانه	1
کولر مصرعلری کویا دهان شوخ جانانه	اچلدقجه مثال عاشقان فریاد ایدر اما	2

1a) *Pür-şevketlü şâhim bu letâfet-bahş eyvana* **1b)** *Amûd-ı subh olmuş âsitan-ı bâb-ı kâşâne*
2a) *Açıldıkça misâl-i aşıkân feryad eder ammâ* **2b)** *Gelir mısralar güya dehan-şuh-ı cânana*

Kasrın içerisinde ki kuşak yazıları salon ve musiki odasının pencere üstleri ile binek kapısından girilen odanın kapı üzerlerinde yer almaktadır. (Şekil 62-88) Enderunlu Fâzıl ve Şeyh Gâlib'in şiirlerine yer verilen bu kuşak yazıları kalem işi tekniği ile yapılmıştır. Hatların restorasyon sonrası durumları estetik değerlerine zarar vermiştir. Kasrın içerisinde yirmi yedi tanesi salonda, on sekiz tanesi musiki odasında ve iki tanesi de binek kapısından girilen odada olmak üzere toplam kırk yedi beyit lacivert zemin üzerine yıldız ile işlenmiştir. Giriş salonundaki yazılar pencere ve kapı üstlerindeki basık yuvarlak kemerler içerisine yazılmıştır. Yesârî'nin kapı üzerinde *el-Abdü'd dâî Mehemmed Esad el-Yesarî güfıra zünûbuhû* şeklinde imzası bulunmaktadır (Şekil 79).



	b	a	
	آفتاب اغرامسون دائره قصره رهي	كيجه لر شعله مهتابه اندرن لکن	1

Şekil 62. Salondaki kuşak yazısının birinci beyti

1a) *Geceler şule-i mehtaba izindir lakin* **1b)** *Afîtab uğramasın dâire-i kasra rehi*



	b	a	
	هب لوندانه شکست ایلدی طرف کلهی	سروی مستانه روشلرله خرام ایلمده	2

Şekil 63. Salondaki kuşak yazısının ikinci beyti

2a) *Serv-i mestâne revişlerle hıram eylemede* **2b)** *Hep levendâne şikest eyledi taraf-ı külehi*



	b	a	
	باب والاسی اولور جمله سنک سجده کلهی	روزکار اوردیغی دم قصره رکوع ایلرلر	3

Şekil 64. Salondaki kuşak yazısının üçüncü beyti

3a) *Rüzgar vurduğı dem kasra riiku' eylerler* **3b)** *Bâb-ı vâlâsı olur cümlesinin secdegehi*



b	a	
هله بو بابده وار چرخ عنيدك كنهى	درکه قصره هلالی نیچون ایتمز حلقه	4

Şekil 65. Salondaki kuşak yazısının dördüncü beyti

4a) *Der ki kasra hilâli niçün etmez halka* 4b) *Hele bu babda var çarh-ı anidin küheni*



b	a	
فلکک یلذی دشمنش کبی کلمش عتهی	نیچون ایتمز بو ثریاسنی آویزه قصر	5

Şekil 66. Salondaki kuşak yazısının beşinci beyti

5a) *Niçün etmez bu süreyyâsını âvize-i kasr* 5b) *Felekin yıldızı düşmüş gibi gelmiş atehi*



b	a	
کورممش کیمسه جهان ایجره بونک ما شبهی	وار ایسه مثلی همان خاطر رسامنده	6

Şekil 67. Salondaki kuşak yazısının altıncı beyti

6a) *Var ise misli heman hatır-ı ressâmında* 6b) *Görmemiş kimse cihâni içre bunun mâ şebhi*



b	a	
بور انک اویله لطاقتلی بو	کسب ایدر بوی کلابی کیجه نم دوشدکچه	7

Şekil 68. Salondaki kuşak yazısının yedinci beyti

7a) *Kesb eder büy-ı gül-âbi gece nem düştükçe* 7b) *Buranın öyle letâfetli bu*



b	a	
شاه والای جهانک اوله لی تختکهی	بو محل غیبه فر دوس جهان اولمزمی	8

Şekil 69. Salondaki kuşak yazısının sekizinci beyti

8a) *Bu mahal gıbtâ-i Firdevs-i cihan olmaz mı?* 8b) *Şâh-ı vâlâ-yı cihanın olalı tahtgehi*



b	a	
اوله مز قیبه ایوان فلک بارکهی	حضرت شاه سلیم خان معلاهمت	9

Şekil 70. Salondaki kuşak yazısının dokuzuncu beyti

9a) Hazret-i şâh-ı Selim Han muallâ-himmet 9b) Olamaz kubbe-i eyvan felek bâr-gehi



b	a	
رخ خورشید اولور تیرلرک بوسه ...	قوت شصت همایونی ایلیه قیلسه کشاد	10

Şekil 71. Salondaki kuşak yazısının onuncu beyti

10a) Kuvvet-i şast-ı hümâyûnu eyleye kulsa küşad 10b) Rih-ı hurşid olur tirlerin bûse ...



b	a	
سورمه اینتکده ایکی دیده سنه خاکر هی	میل چشم ایلمکه ترینی چرخک کوزی وار	11

Şekil 72. Salondaki kuşak yazısının on birinci beyti

11a) Meyl-i çeşm eylemeye terini çarhın gözü var 11b) Sürme ettikde iki didesine hâk-i rehi



b	a	
رستم زال رکابنده بر ادنا سهی	بو عنایات خدا داد ایله حقا اوله مز	12

Şekil 73. Salondaki kuşak yazısının on ikinci beyti

12a) Bu inâyet-i hüddâ dâd ile olamaz 12b) Rüstem-i zâl rikâbında bir ednâ sehî



b	a	
بارک الله زهی قوت شاهانه ربی	قدسیانندن ایریشور نعره هواجیلرله	13

Şekil 74. Salondaki kuşak yazısının on üçüncü beyti

13a) Kuddisiyândan erişirdi na 're havacılarla 13b) Bârekallah zehî kuvvet-i şâhane rabbî



b	a	
دشسه بر زره ناچیزه	أفتابك اننه موم ويرر	14
مبارك	نورندن	
...		

Şekil 75. Salondaki kuşak yazısının on dördüncü beyti

14a) *Âfitabın eline mum verin nurundan* 14b) *Düşse bir zerre nâçize mübârek ...*



b	a	
دلبرانك مكر الآ اوله	قالمدى دور زماننده	15
زلف سيهى	پریشان خاطر	

Şekil 76: Salondaki kuşak yazısının on beşinci beyti

15a) *Kalmadı devr-i zamanında perîşan-hatır* 15b) *Dilberânın meğer illâ ola zülfi siyahı*



b	a	
فلکک ظاهر اوله	تاکه آیینه عالمده شبان	16
صورت خورشید و مهی	روزان	

Şekil 77. Salondaki kuşak yazısının on altıncı beyti

16a) *Tâ ki âyine-i âlemde şuban-ı rûzân* 16b) *Felekin zâhir ola suret-i hurşid vü mehi*



b	a	
بر قرار ایلیه مولای	قصر دولتده سعادتله	17
تعالی او شهی	صفای دل ایله	

Şekil 78. Salondaki kuşak yazısının on yedinci beyti

17a) *Kasırda devlette saadetle safa-yı dil ile* 17b) *Ber-karar ile eyleye mevlâ-yı taâla o şehi*



	b	a	
	بارك الله بلى شاه جهان ... العبد الداعي محمد اليسارى غفر الله ذنبه ١٢٠٦	دوشسه تاريخى بو مصر عله مناسب فاضل	18

Şekil 79. Salondaki kuşak yazısının on sekizinci beyti

18a) *Düşse tarihi bu mısrala münasib Fâzıl* 18b) *Barekallah belî şâh-ı cihan ...*
el-Abdü'd dâi Mehemmed Esad el-Yesarî gufira zünûbuhû 1206



	b	a	
	ايلسون ساكه حسدلىر فلكك مهر و مهى	سنى تشرىف ايدوب اى قصر جهان بادشهى	19

Şekil 80. Salondaki kuşak yazısının on dokuzuncu beyti

19a) *Seni teşrif edip ey kasr-ı cihan bâdşehi* 19b) *Eylesin sana hasedler felekin mihr u mehi*



	b	a	
	سعد و قاصك اوميدانى ايله خانقهى	بيشكاهنده تماشاسى مفرح حقًا	20

Şekil 81. Salondaki kuşak yazısının yirminci beyti

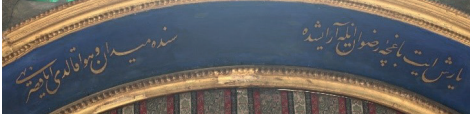
20a) *Pişgâhında temâsası müferrih hakka* 20b) *Sa 'd Vakkas'ın ümidâm eyle hangâhı*



	b	a	
	بلبلان چه چه ايدوب عشقله آرتر ولهى	طاغندن نعره ياحق صدا اوردقچه	21

Şekil 82. Salondaki kuşak yazısının yirmi birinci beyti

21a) *Dağdan na 'ra-yı yâ Hakk sada urdukça* 21b) *Bülbülân çeh çeh edip aşkla artar velehi*



b	a	
سندھ میدان و هوا قالدی ایا قصر بهی	یارش ایت باغچه رضون ایله آرایشده	22

Şekil 83. Salondaki kuşak yazısının yirmi ikinci beyti

22a) *Yarış et bağçe-i rıdvan ile arayıştâ* 22b) *Sende meydan ve hevâ kaldı kasr-ı behî*



b	a	
قصر دن تیر آتوب جانب میدانه کهی	کاه شوکت ایله تشریف ایدوب اول شاه جهان	23

Şekil 84. Salondaki kuşak yazısının yirmi üçüncü beyti

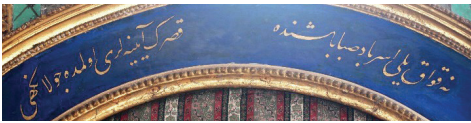
23a) *Gah-ı şevket ile teşrif edip ol şâh-ı cihan* 23b) *Kasırdan tir atıp cânib-i meydana gehî*



b	a	
بحر ویر سمتنه نظاره ایدر پیشکھی	سیر ذونمای کاهیجه کیجه صحرا	24

Şekil 85. Salondaki kuşak yazısının yirmi dördüncü beyti

24a) *Gâhîce seyr-i zü-nümâ-yı gece sahara* 24b) *Bahr u ber semtine nezzâra ider pişgehi*



b	a	
قصرک اینه لری اولمده جولانکھی	نه قواوق یلی اسر باد صبیا باشنده	25

Şekil 86. Salondaki kuşak yazısının yirmi beşinci beyti

25a) *Ne kavak yeli eser bâdı sabâ başında* 25b) *Kasrın âyineleri olmada cevelangehi*



b	a	
کله مز باد صبا قصر همایونه تهی	سعد اقبالی هدیه کتورر کلدکجه	26

Şekil 87. Salondaki kuşak yazısının yirmi altıncı beyti

26a) *Sa 'd-ikbâli hediye getirir geldikçe* 26b) *Gelemez bâd-ı sebâ kasr-ı hümâyuna tehî*



b	a	
چکلوب پرده کبی بانلرینه ...	چشم خورشید تماشاسنه عاشق اما	27

Şekil 88. Salondaki kuşak yazısının yirmi yedinci beyti

27a) *Çeşm-i hurşid temaşasına âşık amma* 27b) *Çeklibil perde gibi yanlarına ...*

Musiki odasındaki kuşak yazısında Şeyh Gâlib'e ait olan beyitler lacivert zemin üzerine yaldızla kalem işi olarak işlenmiştir. (Şekil 89-104)



b	a	
که اولدر ایلین جمله عباد غصّه دن آزاد	شهینشاه جهان سلطان سلیم معدلت معتاد	1

Şekil 89. Musiki odasındaki kuşak yazısının birinci beyti

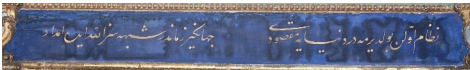
1a) *Şehinşâh-ı cihan Sultan Selim-i ma'delet-mu'tad* 1b) *Ki oldur eyleyen cümle ibâdî gussadan azâd*



b	a	
اساس دولتّه شمّدی یکیدن قوردی بر بنیاد	مرور دهر ایله یگ اندراسه مائل اولمشکن	2

Şekil 90. Musiki odasındaki kuşak yazısının ikinci beyti

2a) *Mürûr-ı dehr ile pek indirâsa mâil olmuştı* 2b) *Esâs-ı devlete şimdi yeniden kurdu nevbünyâd*



b	a	
جهانکیر زماندر شبهه سز الله ایده امداد	نظام اولن بولدیرمه در دنیاپاه مقصودی	3

Şekil 91. Musiki odasındaki kuşak yazısının üçüncü beyti

3a) *Nizâm-ı evvelin buldurmadır dünyaya maksûdu* 3b) *Cihangir-i zamandır şüphesiz Allah ide imdat*



	b	a	
4	همان ادنی نگاهله یاپر بی زحمت استاد	نظر کیم ایلمه بر جانبه معمور اولور فی الحال	

Şekil 92. Musiki odasındaki kuşak yazsının dördüncü beyti

4a) *Nazar kim eylese bir cânibe mamur olur fi'l-hâl* 4b) *Heman ednâ nigâhıyla yapar bî-zahmet üstâd.*



	b	a	
5	ایدوب اظهار قدرت بر نفسله ایلدی آباد	خصوصا اشته بو قصر معلاً طاق ر عنای	

Şekil 93. Musiki odasındaki kuşak yazsının beşinci beyti

5a) *Husûsâ işte bu kasr-ı muallâ tâk-ı ranâyı* 5b) *Edip izhâr-ı kudret bir nefesle eyledi âbâd*



	b	a	
6	اکر رنگ بهاری سورسه تصویر ایله مز بهزاد	نه قصر اما که حیرت بخش نظر خیال اندیش	

Şekil 94. Musiki odasındaki kuşak yazsının altıncı beyti

6a) *Ne kasr ammâ ki hayret-bahş-ı nüzzâr-ı hayal-endiş* 6b) *Eğer reng-i baharı sürse tasvir edemez Bihzad*



	b	a	
7	نظامی انتظامی داستان خلدی ایلمر یاد	نه قصر اما که هفتورنک خسرو نقش دیواری	

Şekil 95. Musiki odasındaki kuşak yazsının yedinci beyti

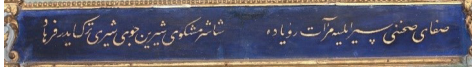
7a) *Ne kasr ammâ ki heftü renk-i Hüsrev naş-ı duvarı* 7b) *Nizâmî intizamî dâsitan-ı huldu eyler yâd*



	b	a	
8	اولور جای ظهور مرغ عنقا بیضه فولاد	نه قصر اما که دشسه سایه سندن تربیت کانه	

Şekil 96. Musiki odasındaki kuşak yazsının sekizinci beyti

8a) *Ne kasr ammâ ki düşse sayesinde terbiyet kâne* 8b) *Olur cây-ı zuhur-ı mürg-ı anka beyze-i fülâd*



	b	a	
	شائستر مشکوی شیرین	صفای صحنی سیر	9
	جوی شیری ترک ایدر فرهاد	ایلمسه مرآت رویاده	

Şekil 97. Musiki odasındaki kuşak yazsının dokuzuncu beyti

9a) *Safâ-yı sahnını seyr eylese mirât-ı ruyada* 9b) *Şaşırmiş kûy-ı Şirin cây-i şîri terk eder Ferhad*



	b	a	
	کلوب یوز سورمکه در	ایدوب برج حملدن	10
	باتندن ایلمر دائم استمداد	مهر عالم حسنی تحسین	

Şekil 98. Musiki odasındaki kuşak yazsının onuncu beyti

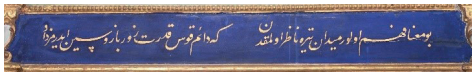
10a) *Edip burc-ı hamelden mihr-i âlem hüsnünü tahsin* 10b) *Kılıp yüz sürmeyedir derbandan eylerim dâim istimat.*



	b	a	
	سزادر چار رکنن	اچنده جلوه کر قطب	11
	دینسه بردوش ایلمش اوتاد	زمان اول شاه دوراندر	

Şekil 99. Musiki odasındaki kuşak yazsının on birinci beyti

11a) *İçinde cilve-ger kutb-ı zaman ol şâh-ı devrandır* 11b) *Sezadır çâr rüknün dense berduş eylemiş evtd*



	b	a	
	که دائم قوس قدرت	بو معنا فهم اولور	12
	زور بازوسن ادر مزداد	میدان تیغه ناظر اولمقدن	

Şekil 100. Musiki odasındaki kuşak yazsının on ikinci beyti

12a) *Bu mana fehm olur meydân-ı türe nâzır olmaktan* 12b) *Ki dâim kavs-ı kudret zûr-ı bâzûsun eder müzdad*



	b	a	
	ایدر احسانه دائر مصرع برجسته لڑ انشاد	نشانگاہ ایلیوب خدمتده قائم اهل معنایی	13

Şekil 101. Musiki odasındaki kuşak yazsının on üçüncü beyti

13a) Nişangâh eyleyip hizmette kâim ehl-i manâyı 13b) Eder ihsana dâir misra-ı bercesteler inşâd.



	b	a	
	دعای دولتکدر هر دم اذکار دل ناشاد	بحمدالله که ابتدی بک نکاهک قدمی ترفع	14

Şekil 102. Musiki odasındaki kuşak yazsının on dördüncü beyti

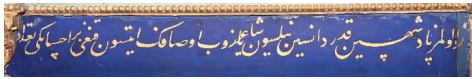
14a) Bi-hamdillah ki etti yek nigâhın kadrımı terfî 14b) Dua-yı devletindir her dem ezkâr-ı dil-i nâşâd



	b	a	
	اونتدم مدح و توصیفی خلوصم ایلمد ایراد	قصورم عفو قیل شوکتلو خنکارم سرور مدن	15

Şekil 103. Musiki odasındaki kuşak yazsının on beşinci beyti

15a) Kusurum avf kıl şevketli hünkarım sürûrundan 15b) Unuttum medh ü tavsihi hulûsum eyledim îrâd



	b	a	
	یازوب اوصافک ایتسون غنغی بر احسانکی تعداد	ز اولمز پادشهبین [قدر]سو دانسین نیلسون شاعر	16

Şekil 104. Musiki odasındaki kuşak yazsının on altıncı beyti

16a) Söz olmaz padişeh-i kadir-dansın neylesin şâir 16b) Yazıp evsafın etsin hangi bir ihsanımı tâdat

8.15. Topkapı Sarayı Kubbealtı Duvarında Bulunan Kitâbe (1207/1792-1793)

Topkapı Sarayı'nda nişan taşları dışında Yesârî'ye âit olduğu bilinen iki kitâbe vardır. Bunlardan birincisi Kubbealtı'nın kırma çatılı revakları altındaki dış cephededir. Yüzümüzü yapıya döndüğümüzde sol tarftaki kitâbe Yesârî'ye âit olmandır. Kubbealtı sarayda üst düzey bürokratların sultan nezaretinde devlet işlerini görüşüp karara bağladıkları yerdir. İlk olarak

Fatih Sultan Mehmed döneminde inşâ edilmekle beraber sonraki devirlerde birçok kez onarım görmüştür. Bu bakım ve tamirlerden bir kısmı III. Selim ve II. Mahmud tarafından yaptırılmıştır. Divân-ı Hümâyün'un dış cephesindeki kitâbelerde sultanlara medhiyeler dizilerek yapılan bu tamirlere işaret edilmektedir.⁶⁷ (Şekil 105)



Şekil 105. Kubbealtının dış cephesinde bulunana kitâbeler

Mermere çift sütun ve yirmi satır halinde hakkedilen kitâbedeki mısralar Şeyh Gâlib'e (ö. 1799) âittir. Kitâbenin alt ve üst kısımlarında barok süslemeler yer almaktadır. Ayrıca alınlık kısmında III. Selim'in tuğrası bulunmaktadır. Kitâbenin son kısmındaki *Füyuz-ı sırr-ı ilhamiye Galib geldi bir tarih / Selim Han yaptı hem-tâk-ı felek bu cây-ı dîvanı* 1207 mısrasında tarih düşürülmüştür. (Şekil 106)

67 Necdet Sakaoğlu, *Tarih, Mekanları, Kitâbeleri ve Anıları ile Saray-ı Hümayun-Topkapı Sarayı*, İstanbul: Denizbank, 2002, s. 117-118.



Şekil 106. Kubbealtında Yesârî'ye âit olan kitâbenin genel görünümü

a	b	
جهانك انتظامه طوتدى يوز حال پريشاني	سليم خان كرمور كامياب اليتدكده دوراني	1
اودر صاحبققران نو ظهور نسل عثمانى	مجدد اولديغي دنيا و دينه كوندن اظهاردر	2
يقار اعداى ديكك باشنه دنياى ويرانى	جهانى ياپديروب معموره امن و امان ايلر	3
بونى الحاح ايدر دائم اكا توفيق يزدانى	نظام نو ويروب تجديد ايدر بنيان اقبال	4
سوزنده قهراماندر وصف اولنماز شوكت و شانى	كردمه بهلواندر حمله سنده شير غزاندر	5
ملوك سالفه صان بوندن اوكرنمش جهانىباني	بيلور ترتيب دولت رسمنى بخت همايونى	6
كروه عسكرى و زمرة اعيان اركانى	قيلوب تعيين خدمت فرق تمميز ايلدى بربر	7
مكر لازم دكلميدى آچارسك چشم امعانى	بو ديوانكاه على بي بو رسمه ايلمك تعمير	8
نظام دينى رسم دولتى ناموس شاهانى	عجب طرز بلنده قويدى الحق ايلوب تكميل	9
حريننده نمودار ايلدى صف صف سروشانى	معلى قبه افلاكى كويا اينديروب خاكه	10
در و ديوارى نظاره اولوب مرات خيرانى	تماشاسنده محشرگاه دهشت عكس ايدر جانه	11
ان اول سير ايدرلر خاكوبوس مهر تابانى	حضوره يوز سورن اركان دولت چرخ رفعتدن	12
جهاد اسبابنى هم بويله تنظيم ايلر عرفانى	بو رسم نو ظهور انموزج اولسون چشم اعدايه	13
بولنمز لاجوردى قبه نك التنده اقرانى	او بر شاه جهان رشد و همتدر كه الحاصل	14
شفا ساز اولدى احيا ايلدى سلطان سليمانى	چقوب قانون دولت پرده دن اولمشدى بي اهنك	15
بو ارام اينديبر اعداى دينه تنك ميدانى	سكون پر تمكندر علامت حمله شيره	16
اكر كورلرسه كورلر رعد و برق قهر سبحانى	تستر قيلسه طوبك سينه سنده كله الدانمه	17
الور اقليم غيب لامكانى ملك امكانى	نه دم انديشه سى تدبير ايله باشلرسه تسخيره	18
مبارك ايده مولا ياپديغي اثار و عمرانى	هميشه ذاتنه اقبال و شوكتله مرانجه	19
كرامات بلند اوليا اولسون نكهپانى	ايدوب تأييد رآين معجزات سيد الكونين	20
سليم خان ياپدى همطاق فلك بو جاي ديوانى 1207	فيوض سر الهاميله غالب كلدى بر تاريخ	21

1a) *Selim Han-ı kerem-ver kâm-yâb etikte devrânı* 1b) *Cihânın intizama tuttu yüz hâl-i perişanı*
2a) *Müceddid olduğı dünya vü dine günden ezherdir* 2b) *Odur sâhibkiran-ı nev-zuhûr-ı nesl-i Osmanî* 3a) *Cihânı yaptırıp mâmûre-i emn u eman eyler* 3b) *Yıkar a' da-yı dinin başına dünya-yı virânı* 4a) *Nizam-ı nev verip teccid eder bünyân-ı ikbâlî* 4b) *Bunu ilhah eder dâim ona tevfiğ-i yezdânî* 5a) *Keremde pehlivandır hamlesinde şîr-i garrandır* 5b) *Sözünde kahramandır vâsf olunmaz şevket ü şânı* 6a) *Bilir tertib-i devlet resmini baht-ı hümayunu* 6b) *Mülük-i salîfe san bundan öğrenmiş cihan-bânı* 7a) *Kılıp tayini hidmet fark u temyiz eyledi bir bir* 7b) *Güruh-ı askeri ve zümre-i ayan u erkânı* 8a) *Bu dîvangâh-ı âlîyi bu resme eylemek tamir* 8b) *Meğer lâzım değil miydi açarsan çeşm-i imânı* 9a) *Aceb tarz-ı bülen de koydu el-hak eyleyip tek mil* 9b) *Nizâm-ı dîni resm-i devleti namus-ı şâhânı* 10a) *Mualla kubbe-i eflâki güya indirip hâke* 10b) *Haremimde nümâdar eyledi saf saf sürüşânı* 11a) *Temaşasında mahşergâh-ı dehşet aks eder cana* 11b) *Der ü divarı nüzzara olup mirât-ı hayranı* 12a) *Huzura yüz süren erkân-ı devlet çarh-ı rifattan* 12b) *En evvel seyr ederler hâk-bus mihr-i tabanı* 13a) *Bu resm-i nev-zuhur enmûzec olsun çeşm-i a' daya* 13b) *Cihat esbâbını hem böyle tanzim eyler irfanı* 14a) *O bir şâh-ı cihan-ı rüşd ü himmettir ki el-hâsıl* 14b) *Bulunmaz laciverdi kubbenin altında akranı* 15a) *Çıkıp kanun-ı devlet perdeden olmuştı bi-aheng* 15b) *Şifâ-saz oldu ihyâ eyledi Sultan Süleymanı* 16a) *Sükun-ı pür-temekkündür alamet hamle-i şîre* 16b) *Bu âram ettirir a' da-yı dine teng meydana* 17a) *Tesettür kılma topun sinesinde gülle aldanma* 17b) *Eğer gürlerse gürlere ra'd u berk-i kahr-ı Sübhânı* 18a) *Ne dem endişesi tedbir ile başlarsa teshire* 18b) *Alur iklim-i gayb-ı lâ-mekânı mülk-i imkânı* 19a) *Hemişe*

zatına ikbâl ü şevketle muradınca 19b) Mübârek ede Mevlâ yaptığı âsâr u ümrânı 20a) Edip teyid reyin mucizât-ı seyîdî'l-kevneyn 20b) Kerâmet-i ülend-i evliya olsun nigâhban 21a) Füyuz-ı sırr-ı ilhamiyle Galib geldi bir tarih 21b) Selim Han yaptı hem-tâk-ı felek bu cây-ı divânı 1207

8.16. Eyüp Mihrişah Vâlide Sultan Sebil ve İmâret Duvarı Kitâbeleri (1209/1794-1795)

Eyüp'de Cülüs Yolu'na deniz tarafından girdiğimizde sağ tarafta Hüsrev Paşa Kütüphanesi'nden sonra başlayıp yolun sonuna kadar devam eden yapılar topluluğu Mihrişah Vâlide Sultan Külliyesi'ne âittir. III. Selim'in annesi Mihrişah Vâlide Sultan (ö. 1805) tarafından 1792-1796 yıllarında Mehmed Ârif Ağa ve Ahmed Nurullah Ağa'nın başmimarlığı döneminde inşâ edilmiştir. Barok üslubuna sahip olan külliye sebil, çeşme, imârethâne, türbe ve mektepten müteşekkildir.⁶⁸ Ayrıca yapıların avlu ve bahçelerinde hazireler oluşmuştur. Külliyedeki sebilin saçak altında ve imâretin yol boyunca uzanan dış duvarının hâcet pencereleri üstlerinde Yesârî'nin yazıları mevcuttur. Onlarca metre devam eden bu yazılar mısra sayısı açısından olmasa da uzunluk açısından Yesârî'nin en uzun kuşak yazısıdır.

Sebilin tasarımında son derece güçlü plastik etki göze çarpmaktadır. Barok-Rokoko süsleme özellikleri üçlü sütunlarla ayrılmış şebekeli beş penceresinin alt kısımlarında, alınlıklarında ve onların da üstüne yerleştirilen kitâbe çevresinde yoğunlaşmıştır. (Şekil 107) Üstü geniş bir saçağa sahip kubbe ile örtülüdür. Sebilin sağında ve solunda ise aynı üslup özelliklerine sahip ve yapıyı tamalayan birer çeşme bulunmaktadır. Külliye'nin cülüs yoluna bakan cephesi birbirinden çok sade pilaster ile ayrılmış yuvarlak kemerli yirmi üç hâcet penceresi ve süslemenin daha yoğun olduğu iki kapıya sahiptir. (Şekil 108)

Bu yapıda da celi ta'lik ve celi sülüs birlikte kullanılmıştır. Celi sülüs kitâbeler çeşme ve kapılarda tercih edilmiştir. Sebilin sağ tarafındaki çeşmenin üst kısmında barok bir çerçeve içerisinde *Maşâallah kâne* hemen altında ise *Ve mine'l mâi külle şeyyin hay âyeti*⁶⁹, sebilin sol tarafındaki çeşmede ise tekrar *Maşallah kane* ve hemen altında *Ve sakahum rabbuhum şaraben tahûra* âyeti yer almaktadır.⁷⁰ Birinci kapının sağ üst köşesinde ki yuvarlak madalyon içerisinde *Lâilaeillallah* sol üst köşesindeki yuvarlak madalyon içerisinde ise *Muhammedün resûlullah* yazılmıştır. İkinci kapının kemeri üzerinde madalyon içerisinde *Maşallah* ve *İnnemâ nut'imukum li-vechillahi lâ nuridu minkum cezaen ve lâ şukurâ* âyeti yer almaktadır.⁷¹ Kapının sağ ve sol üst köşlerinde ise III. Selim'in tuğrası bulunmaktadır. Bu yazıların bulunduğu kitâbelerde celi sülüs kullanılmıştır. Fakat hattat imzası bulunmamaktadır.

68 Gülbin Gültekin, "Mihrişah Valide Sultan Külliyesi", Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi, İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı, 1994, c. 5, s. 459-461.

69 Enbiyâ Suresi 30. âyet: Biz diri olan herşeyi sudan yarattık.

70 İnsan Suresi 21. âyet: Rableri onlara tertemiz bir içecek verir.

71 İnsan Suresi 9. âyet: Biz sizi Allah rızası için doyuruyoruz; sizden ne bir karşılık ne de bir teşekkür bekliyoruz.



Şekil 107. Sebîl kitâbelerinin genel görünümü



Şekil 108. İmâret duvarındaki hâcet pencereleri üzerindeki kitâbelerin genel görünümü

Sebilde her biri dörder mısralık beş kitâbe bulunmaktadır. (Şekil 109-113) Kitâbelerdeki şiir Şeyh Gâlib'e âit olup *Gâlib kalemden akdı bil târihi hem-çün selsebil / Ashaba zemzem hem sebîl ayn-ı safâ-yı Mihrişah* mısralarında tarih düşürmüştür.



- | | |
|---|---|
| 1 | مهد جناب سلطنت اكليل تاج مكرمت |
| 2 | معموره ساز مملكت صبح سپهر عز و جاه |
| 3 | كوش ايله قدر كوهرين او صاف ذات بهترين |
| 4 | خورشيديدر اول خاورين سلطان سليم جم سپاه |

Şekil 109. Sebilin üstündeki birinci kitâbe

1) *Mehd-i cenâb-ı saltanat ikil-i tâc-ı mekremet* 2) *Mamûre-sâz-ı memleket subh-ı sipîhr-i azz u câh* 3) *Güş eyle kadr-i gevherin o safzât-ı bihteri* 4) *Hurşididir ol hâverin Sultan Selim cem-i sipah*



- | | |
|---|---|
| 5 | بخش ايندى مال بيحساب دنيانى ايندى فيضياب |
| 6 | قرب ابى ائيه آب اجر اسنه قيلدى نگاه |
| 7 | بر نو سبيل ايندى بنا هم خوش ادا هم جانفزا |
| 8 | نزدك اصحاب صفار ضوان خلدہ شاهراه |

Şekil 110. Sebilin üstündeki ikinci kitâbe

5) *Bahş etti mâl-i bî-hisâb dünyayı etti feyzyâb* 6) *Kurb-i Ebi Eyyüb 'a âb icrasına kıldı nigâh* 7) *Bir nev sebil etti binâ hem boş edâ hem canfezâ* 8) *Nezdik eshâb-ı safa Rıdvân-ı Halide şâhrâh*



Şekil 111. Sebilin üstündeki üçüncü kitâbe

9) *Güya ki bir kâşânedir revzenleri şâhânedir* 10) *Cennet midir âyanedir olmuş mahall-i iştibah*
 11) *Oldu bu yerde rev-nümâ mazmun tecrî tahtihâ* 12) *Kıldı keramette binâ ol dâver-i devlet penâh*

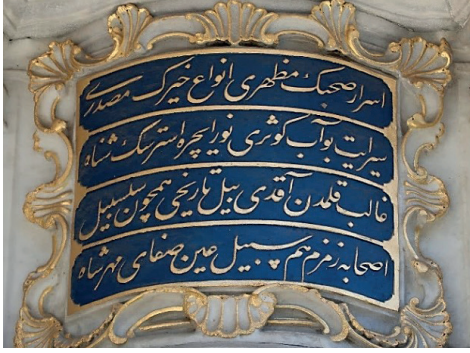
کویا بر کاشانه در روز نلری شاهانه در	9
جنتمیدر آیانه در اولمش محلّ اشتباه	10
اولدی بو یرده رونما مضمون تجری تحتها	11
قیلدی کرامتله بنا اول داور دولت پناه	12



Şekil 112. Sebilin üstündeki dördüncü kitâbe

13) *Etam için âfaki hep yaptı imâret müntehap* 14) *Ensardan eyler taleb nasr-ı livâyı padişah*
 15) *Yekpare ihsandır işi cûd-ı firavândır işi* 16) *İrvâ-yı atşandır işi her tavrı tevfiq-i aleh*

اطعام ایچون آفاقی هب یاپدی عمارت منتحب	13
انصاردن ایلر طلب نصر لوای پادشاه	14
یکپاره احساندر ایشی جود فراواندر ایشی	15
اروای عطشاندر ایشی هر طورى توفیق آله	16



اسرار صحبتك مظهرى انواع خيرك مصدرى	17
سير ايت بو آب كوثرى نور ايچره استر سلك شناه	18
غلب قلمدن آقدى بيل تاريخى همچون سلسبيل	19
اصحابه زمزم هم سبيل عين صفای مهر شاه	20

Şekil 113. Sebilin üstündeki beşinci kitâbe

17) *Esrâr-ı subhun mazharı envâ-ı hayrın mastarı* 18) *Seyret bu âb-ı kevseri nûr içre istersen şinâh* 19) *Gâlib kalemden akdı bil târihi hem-çün selsebil* 20) *Ashaba zemzem hem sebil ayn-ı safâ-yı Mihrişah*

Sebilin sağ tarafındaki hâcet penceresinden başlamak üzere yol boyunca uzanan duvarın yirmi bir penceresi üzerindeki celî ta'lik kuşak yazısında şâir Vehbî'ye âit mısralar yer almaktadır. (Şekil 114-135) Ayrıca imarethânin birinci kapısının üzerinde ki *Küllî nefsin zâikatü 'l-mevt* âyeti-i kerimesi de celî ta'lik olarak yazılmıştır.⁷² Yesârî aynı âyeti on sene önce Fatih Sultan Mehmed Türbesi'nin içerisindeki kitâbede de yazmıştı. Buradaki yazının öncekinden farkı kaf (ق) harfinin keşidesiz olmasıdır. Yesârî imzasını türbe ile duvarın birleştiği noktada duvarın iç bükey hareketini yaptığı köşeye ayrı bir kitâbe olarak koymuştur. Ketebesinde *Harrerehu el-Abdü'd-Dâî Mehemed el-Yesârî gaferallahu zunubehu* ifadelerini kullanmıştır. Son beyitte *Zehi târih-i Vehbi feyz-i ruh çâryâr ile / İmaret buldu mevâyı Ebi Eyyüb Ensâri 1209* mısralarında tarih düşürülmüştür.

72 Ankebut Sûresi, 29:57: Her canlı ölümü tadacak.



	b	a	
1	جناب مهد علياي عطا بخش هممکاری	ولى نعمت خلق جهان سلطان سليم خانك	
2	انى رفعتله مهر برج عصمت ايلمش بارى	سپهرک تاجى يعن مهر شاه سلطان ديشانكم	

Şekil 114. İmaret duvarındaki kuşak yazısının birinci beyti

Şekil 115. İmaret duvarındaki kuşak yazısının ikinci beyti

- 1a) *Velinimet-i halk-ı cihan Sultan Selim Han'ın* 1b) *Cenâb-ı mehd-i ulyâ-yı atâ bahş-ı himem-kârı*
 2a) *Sipihrin tacı yâni Mihrişah Sultan-ı zîşân kim* 2b) *Âni ri'fatle mihr-i burç ismet eylemiş Bârî*



	b	a	
3	کمال زهد و عفتله بو کونه حسن اطواری	اولوردى لایق تحسینى کور سه حضره زهرا	

Şekil 116. İmaret duvarındaki kuşak yazısının üçüncü beyti

- 3a) *Olurdu lâıyk tahsini görse Hazreti Zehra* 3b) *Kemâl-i zühd ü iffetle bu güne hüsn-i etvârı*



	b	a	
4	زر و سم و جواهر میلی یوقدر ذره مقداری	نه دولتدر که خورشید جهان ارای طبعنده	

Şekil 117. İmaret duvarındaki kuşak yazısının dördüncü beyti

- 4a) *Ne devlettir ki hurşid-i cihan-ârâ-yı tabında* 4b) *Zer ü sim ü cevâhir misli yoktur zerre miktarı*



	b	a	
5	رضاء الله ایچوندر بی نهایه بئدل و ایئاری	نقود همت علیاسنی خیراته صرف ایئر	

Şekil 118. İmaret duvarındaki kuşak yazısının beşinci beyti

- 5a) *Nukud-ı himmet-i ulyâsını hayrata sarf eyler* 5b) *Rıza-ı Allah içündür bî nihâye bezl ü işarı*



	b	a	
	مبانی اساس دینک اولدی لطفی معمار	عبادتخانه لربنیاد ایدوب اول جامع الخیرات	6

Şekil 119. İmaret duvarındaki kuşak yazısının altıncı beyti

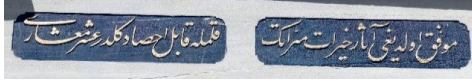
6a) İbadethâneler bünyâd edip ol câmiü'l-hayrât 6b) Mebâni-i esâs-ı dinin oldı lutfü mimârı



	b	a	
	جهانده سویسو سر چشمه احسانیدر جاری	زلال فیض جودی آب روی شان دولتدر	7

Şekil 120. İmaret duvarındaki kuşak yazısının yedinci beyti

7a) Zülâl-i feyz-i cüdi âb-ı rüyi şân-ı devlettir 7b) Cihanda sâbesü ser çeşme-i ihşandır câri



	b	a	
	قلمله قابل احصا دکلدن عشر معشاری	موفق اولدیغی آثار خیرات مزاتک	8

Şekil 121. İmaret duvarındaki kuşak yazısının sekizinci beyti

8a) Muvaffak olduğu âsar-ı hayrât-ı merrâtin 8b) Kalemle kabil-i ihşâ degildir öşr-i mi 'şarı



	b	a	
	علمدار رسول الله جوار جنت اناری	خصوصا حوان احسانی ایلنه دار التعمیم اولدی	9



	b	a	
	زهی معمور قیلدی او یله درگاه پر انواری	او ماوا ی معلا ده عمار ت ایل یوب بنیاد	10

Şekil 122. İmaret duvarındaki kuşak yazısının dokuzuncu beyti

Şekil 123. İmaret duvarındaki kuşak yazısının onuncu beyti

9a) Hususa hân-ı ihşanı eyleye darü'n-naîm oldu 9b) Alemdâr-ı Resûlullah civar-ı cennet âsârı

10a) O mevâ-yı muallada imâret eyleyip bünyâd 10b) Zehi mamûr kıldı öyle dergâh-ı pür envârı



b	a	
عجب خوشنود ایدوب روح رسول رب غفاری	قیلوب پر فیض نعمة سمت درگاه علمدارین	11

Şekil 124. İmaret duvarındaki kuşak yazısının on birinci beyti

11a) *Kılıp pür feyz-i nimet semt-i dergâh-ı alemdârın* 11b) *Aceb hoşnud edip Rûh-ı Resûl-ı Rabb-ı Gaffarı*



b	a	
ابد دلسیر لطف ایندی نعم جویان اقطاری	مفاد لن تنالوا البرّ حتى تنفقوا اوزره	12

Şekil 125. İmaret duvarındaki kuşak yazısının on ikinci beyti

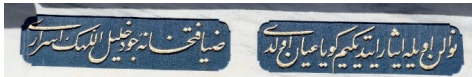
12a) *Müfad-i len tenâlu'l birru hatta tünfikü⁷³ üzere* 12b) *Ebed dil-sir-i lutfetti ni 'me cüyân akteri*



b	a	
که یوقدر جمع نذری آخرتدن غیری مختاری	عیاندر بویله بذل وایه بزونوالندن	13

Şekil 126. İmaret duvarındaki kuşak yazısının on üçüncü beyti

13a) *Ayandır böyle bezl-i vâye-i birr u nevâlinden* 13b) *Ki yoktur cem-i zahr-ı ahiretten gayri muhtarı*



b	a	
ضیافتخانه جود خلیل اللہک اسرارى	نوالن اویله ایثار ایندیکیم کویا عیان اولدی	14

Şekil 127. İmaret duvarındaki kuşak yazısının on dördüncü beyti

14a) *Nevâlin öyle isar ettikim güya ayan oldu* 14b) *Ziyâfethâne-i cûd-ı Halilullah'ın esrarı*

73 Âl-i İmran Suresi 92. âyet: Allah yolunda sevdiğiniz şeylerden harcamadıkça iyiliğe asla eremezsiniz.



	b	a	
15	تهدیر دیر بکنمز کاسه خورشید زرکاری	او سمن طاسلردن وایه داران نعم البت	

Şekil 128. İmaret duvarındaki kuşak yazısının on beşinci beyti

15a) *O simin taslardan vâye-darân-ı na'm elbet* 15b) *Tehîdir beğenmez kâse-i hurşid-i zerkârî*



	b	a	
16	او اطراف و حوالیک نیچه بچاره ناچارى	بلی محتاج ایدی بر بویله فیضا فیض احسانه	

Şekil 129. İmaret duvarındaki kuşak yazısının on altıncı beyti

16a) *Beli muhtaç idi bir böyle feyzâ feyz-i ihsana* 16b) *O etraf ve havalinin nice biçâre-i nâçarî*



	b	a	
17	بو کونه نعمت آباد ضیافتگاه ابرارى	مقامنده بنا ایتمک نه توفیق الهیدر	

Şekil 130. İmaret duvarındaki kuşak yazısının on yedinci beyti

17a) *Makamında bina itmek ne tevfik-i ilâhidir* 17b) *Bu gûne nimet-âbad ziyâfetgâh-ı ebrarî*



	b	a	
18	سزادر شاننه بویله هممکاری حنکاری	معلمدار دولت پناه شاه علمدر	

Şekil 131. İmaret duvarındaki kuşak yazısının on sekizinci beyti

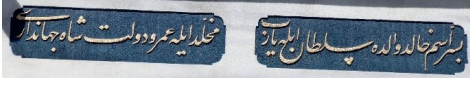
18a) *Mualla mâder-i devlet-penâh şâh-ı âlemdar* 18b) *Sezâdır şanına böyle himemkârî hünkârî*



	b	a	
19	دعای دولت و اقبالیدر اوراد و اذکارى	ادای حق شکر نان و نعمت ایلوب عالم	

Şekil 132. İmaret duvarındaki kuşak yazısının on dokuzuncu beyti

19a) *Edâ-yı Hakk şükr ü nân ü nimet eyleyip âlem* 19b) *Duâ-yı devlet ü ikbâlidir evrâd ü ezkârî*



	b	a	
	مخلد ايله عمر و دولت شاه جهاندارى	بسر اسم خالده سلطان ايله يارب	20

Şekil 133. İmaret duvarındaki kuşak yazısının yirminci beyti

20a) *Be-ser ism-i Hâlid Valide Sultan ile yâ Râbb* 20b) *Muhalled ile ömr ü devlet şâh-i cihandan*



	b	a	
	عمارت بولدى ماواى ابى ایوب انصارى	زهی تاریخ و هبى فیض روح چار یار ایله	21

Şekil 134. İmaret duvarındaki kuşak yazısının yirmi birinci beyti

21a) *Zehi târîh-i Vehbi feyz-i ruh çârîâr ile* 21b) *İmaret buldu mevâyı Ebi Eyyüb Ensârî 1209*



	حزرة العبد الذاعى محمد اسعد اليسارى غفر الله ذنوبه	22
--	---	----

Şekil 135. İmaret duvarındaki kuşak yazısının imza kitâbesi

22) *Harrerehu el-Abdü'd-Dâî Mehemmed el-Yesarî gaferallahu zunubehu*

8.17. Topkapı Sarayı Harem Dairesi Karaağalar Taşlığı'nda Bulunan Kitâbe (1210/1795-1796)

Yesârî imzalı şimdîye kadar İstanbul'da tespit edilebilen en geç örnek Topkapı Sarayı Harem Dairesi Karaağalar Taşlığı'nı da bulunmaktadır. (Şekil 136) Bu kitâbe Yesârî'nin vefatından üç sene öncesine aittir. Kitâbenin konulma sebebi öncekilerden çok farklıdır. III. Selim'in vekil-i genc-i vâlâsı [hazine vekili] Bilal Ağa tarafından Haremağaları Mescidine ziyaretçiler için koydurduğu iki sakalı şerif hakkındadır. İki sütun halinde sekiz mısralı kitâbede şâir Şâkir'in manzumesine yer verilmiştir. *Dedim ehl-i dile tarih-i tâmın şâkiren ben de / Ziyaret kıl habibü'l kibriyânın lihye-i pâkın 1210* mısrasında tam tarih düşürülmüştür. Kitâbenin sonunda *el-Fakir Mehmed Esad el-Yesârî gufira zünûbuhu* ifadeleriyle hattat imzası bulunmaktadır.



Şekil 136: Karaağlar Taşlığında bulunan kitâbe

b	a	
رسول اللّٰه نه زيبا بر اثر در قل وارسه ادراكك	تعالى الله نه زيبا بر اثر در باعث رحمت	1
خليل ياشالى صرف ايمكده خيره ذهن چالاکك	سلم خانك وكيل كنج والاسى بلال آغا	2
كورنجه لحيبتينك مظهر اسرار لولاكك	ألوب وضع ايلدي بو مسجده زوار ايجون لله	3
كيدر سين سيل غفرانى معاصى خار و خاشاكك	قرين ايتسون قبوله حضرت حق جمله اثارك	4
يانه نار حسدله قلبى دائم اهل اشراكك	صلوة ايله سلام اولدقجه هر دم پيشكاهنده	5
قرارى دائم اولدقجه جهانده آب ايله خاكك	مراد اتيله قيلسون بهره ور هر دم جناب حق	6
يازه هر خطوه سنده اجر مملك اهل امسالك	همان داريننى معمور ايده اول ذات والائتك	7
زيارت قيل حبيب الكبر يانتك لحيه پاكك ۱۲۱۰	ديدم اهل دله تاريخ تامك شاكرا بنده	8
	الفقير محمد اسعد اليسارى غفر ذنوبه	9

1a) Taâlallah ne zîba bir eserdir bâis-i rahmet **1b)** Rasulullahın hidmetidir nazar kıl varsa idrâkin
2a) Selim Han 'ın vekil-i genc-i vâlâsı Bilal Ağa **2b)** Halil Paşalı sarf etmekte hayra zihn-i çâlâkin
3a) Alıp vaz eyledi bu mescide züvâr için Allah **3b)** Görünce liheteynin mazhar-ı esrâr-ı
levlâke **4a)** Karın etsin kabule hazret-i Hak cümle âsârın **4b)** Gidersin sel-i gufrânı maâsi har
u hâşakin **5a)** Salavat ile selam oldukça her dem pişgâhında **5b)** Yana nâr-i hasetle kalbi dâim
ehl-i işrâkin **6a)** Murâdâtıyla kılın behre-ver her dem Cenâb-ı Hak **6b)** Kararı dâim oldukça
cihanda âb ile hâkin **7a)** Heman dâreyinini mamur ede ol zât-ı vâlânın **7b)** Yaza her hatvesinde
ecr-i mislin ehl-i insakin **8a)** Dedim ehl-i dile tarih-i tâmin şâkiren ben de **8b)** Ziyaret kıl habibü'l
kibriyânın lihye-i pâkin 1210 **9)** el-Fakir Mehmed Esad el-Yesârî gufira zünubehu

Sonuç

Ta'lik yazı 13. yüzyılda İran'da ortaya çıkmış olup 15. yüzyılın son çeyreğinden sonra Osmanlı coğrafyasında da beğenilerek kullanılan bir yazı türü olmuştur. Başlangıçta İran üslubunun etkisinde devam eden ta'lik hat Mehmed Esad Yesârî ile birlikte Osmanlı-Türk üslubu oluşmaya başlamıştır. Yesârî, levhaları kadar kitâbeleri ile de bu gelişime katkı sağlamıştır. Kitâbeleri payitaht olması sebebiyle özellikle İstanbul'daki mimari yapılar ve nişantaşlarında yoğunlaşmıştır.

Hattatın kitâbeleri hem dini hem de sivil mimari türlerinde yer almıştır. Kitâbelerin bulunduğu yapılar arasında 1 câmi (Beyleybeyi Câmii), 1 türbe (Fatih Türbesi), 1 medrese (I. Abdülhamid

Han Medresesi), 1 kütüphane (Hacı Selim Ağa Kütüphanesi), 1 ziyaretgâh (Hırkâ-i Şerif ziyaret mekânı), 2 çeşme (Emirgan I. Abdülhamid Han Çşmesi, Topkapı Hasan Ağa Çşmesi), 3 sebil (I. Abdülhamid Han Sebili, Reîsülküttâb Recâi Efendi Sebili, Mihrişah Vâlide Sultan Sebili), 1 sıbyan mektebi (Reîsülküttâb Recâi Efendi Sıbyan Mektebi), 1 imaret (Mihrişah Vâlide Sultan İmaret), 1 kasır (Aynalıkavak Kasrı), 1 tamir kitâbesi (Topkapı Sarayı Kubbealtı), 1 sakal-ı şerif kitâbesi (Topkapı Sarayı Harem Dairesi Karaağalar Taşlığı), 4 nişan taşı (Teşvikiye Câmii avlusu, Beşiktaş-Ihlamur, Paşabahçe Sultaniye Parkı, Topkapı Sarayı Bahçesi) bulunmaktadır. Aynalıkavak Kasrı'nın içerisindeki kalem işleri hariç diğer kitâbelerin hepsi mermere mahkûktur.

Bazı yapılarda Mehmed Esâd Yesârî'nin ta'lik kitâbeleri ile birlikte celî sülüs kitâbeler de yer almaktadır. Topkapı Hasan Paşa Çşmesi, Vefâ Recâi Mehmed Efendi Sıbyan Mekteb ve Sebili, Emirgan Çşmesi bu yapılardandır. Emirgan çeşmesindeki celî sülüs yazılar Hâcegân-ı Dîvân-ı Hümâyün'dan Mehmed Emin'e aittir. Diğer yapılardaki celî sülüs yazıların ketebebi bulunmamaktadır.

Yesârî kitâbelerin hepsine imzasını koymamıştır. Gülhane I. Abdülhamid Han Sebili, Bahçekapı I. Abdülhamid Han Medresesi, Fatih Türbesi, Teşvikiye Câmii avlusundaki nişantaşı, Topkapı Sarayı Kubbealtı duvarı kitâbelerinde imza yer almamaktadır. Yesârî imzalarında benzer ifadeleri farklı biçimlerde kullanmıştır Topkapı Hasan Ağa Çşmesinde *Ketebehu el-Fakir Mehmed Esad el-Yesârî* (1179/1765-1766), Vefâ Recâi Mehmed Efendi Sıbyan Mektebi ve Sebili'nde *es-Seyyid Mehmed el-Yesârî gufira lehu* (1189/1775-1776), Beylerbeyi Câmii'nde *Ketebhü el-abd ed-dâi Mehmed Esad el-Yesârî* (1196/1781-1782), Hırka-i Şerif'in ilk ziyaret mekânında *el-Fakirü'l-müznibü'r-râci Mehmed el-Yesârî gufira zünûbuhû* (1196/1781-1782), Emirgan I. Abdülhamid Çşmesinde *Harrerehü el-Abdü'd-dâi Muhammed Esad el-Yesârî gaferallâhü zünubehü* (1197/1782-1783), Beşiktaş Ihlamur'da bulunan nişan taşında *el-Abdü'l-fakir ed-dâi Mehmed Esad el-Yesârî gufira zünubehü* (1205/1790-1791), Topkapı Sarayı bahçesindeki lahanalı nişan taşında *el-Abdü'l-fakirü'd-dâi Mehmed Esad el-Yesârî gaferallahu zünûbuhü* (1205/1790-1791), Aynalıkavak Kasrı'nda *el-Abdü'd dâi Mehmed Esad el-Yesârî gufira zünubehü* (1206/1791-1792), Eyüp Mihrişah Sultan İmaret *Harrerehü el-Abdü'd-Dâi Mehmed el-Yesârî gaferallahu zunubehü* (1209/1794-1795), Topkapı Sarayı Harem Dairesi Karaağlar Taşlığında bulunan kitâbede ise *el-Fakir Mehmed Esad el-Yesârî gufira zünûbuhü* şeklinde ketebe koymuştur.

Yesârî'nin kitâbeleri I. Abdülhamid (1774-1789) ve III. Selim (1789-1807) zamanına ait mimari yapılarda ve nişan taşlarında yer almaktadır. Hattatın imzasının yer aldığı en erken tarihli kitâbe 1179/1765-1766 yılına âit olan Topkapı Hasan Ağa Çşmesi kitâbesidir. En geç tarihli kitâbe ise 1210/1795-1796 yılına âit olan Topkapı Sarayı Harem Dairesi Karaağalar Taşlığı'nda bulunan kitâbedir. Kitâbelerin kronolojik dağılımına baktığımızda 1179/1765-1766 yılında bir, 1189/1775-1776 yılında bir, 1191/1777-1778 yılında bir, 1194/1780 yılında bir, 1196/1781-1782 yılında üç, 1197/1782-1783 yılında bir, 1199/1784-1785 yılında bir, 1205/1790/1791 yılında dört, 1206/1791-1792 yılında bir, 1207/1792-1793 yılında bir, 1209/1794-1795 yılında bir, 1210/1795-1796 yılında ise bir yapı bulunmaktadır.

Yesârî'nin kitâbelerinde bazen sultanın özel talebi üzerine olsa da (Aynalıkavak Kasrı'nda olduğu gibi) farklı şâirlere âit mısralara yer verilmiştir. Kitâbelerde şiiirleri olana şâirler arasında Lütîfî, Tevfîk, Namık, Afîf Efendi, Sermed, Veysi, İbrahim Nâşid Bey, Şeyh Galib, Fâzıl, Hayri ve Şâkir bulunmaktadır.

Yesârî felçli bir hattat olarak sahip olduğu yeteneği ve kişisel gayreti ile ta'lik yazının Osmanlı'daki seyrine yön vermiş hattatların başında gelmektedir. Gerek levha ve kitâbeleri gerekse yetiştirdiği talebeleri ile kendinden sonra oluşmaya başlayan Osmanlı-Türk ta'lik ekolünün gelişimine katkı sağlamıştır.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynakça/References

- Acar, M. Şinasi. *Osmanlı'da Sportif Atıcılık Nişan Taşları*. İstanbul: Yapı-Endüstri Merkezi Yayınları, 2013.
- Ağaoğlu, Mert - Altundağ, Ayhan. *Osmanlı Devri Müstakil İstanbul Kütüphaneleri*. İstanbul: Cinius Yayınları, 2018.
- Ağaoğlu, Mert. "Sultan III. Mustafa ve Sultan I. Abdülhamid Devri İstanbul Çeşmeleri", *Sosyal Bilimler Dergisi*, 5/19 (2018), 84-86.
- Aksu, Hüsamettin – Çobanoğlu, Ahmet Vefa. "Emirgan Meydan Çeşmesi", *Sanat Tarihi Araştırmaları Dergisi* 11 (1992), 19-22.
- Aktan, Ali. "Ta'lik Yazı ve İbrâhim Edhem'in Ruh'u-t-Ta'lik'i". *Vakıflar Dergisi* 23 (1994), 255-281.
- Alparslan, Ali. "İmâd-ı Hasenî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/169-171. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Alparslan, Ali. "Mehmed Esad Efendi (Yesârî)", *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*. 2/140. İstanbul: YKY, 2008.
- Alparslan, Ali. "Nesta'lik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/11-15. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Alparslan, Ali. *Osmanlı Hat Sanatı Tarihi*. İstanbul: YKY, 2007.
- Ayverdi, İlhan. *Asırlar Boyu Tarihi Seyri İçinde Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2005.
- Bayat, Ali Haydar. "Yesârî Mehmed Es'ad'ın Bilinmeyen Bir Hattı: Hırka-i Saâdet Odası Tamir Kitâbesi [1196/1782]", *Uluslararası Sanat Tarihi Sempozyumu-Prof. Dr. Gönül Öney'e Armağan 10-13 Ekim 2001*. 97-104. İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü, 2002.
- Bayat, Ali Haydar. "Yesârî Mehmed Es'ad'ın Bilinmeyen Hattı", *Kubbealtı Akademi Mecmuası* 3 (2004), 39-48.
- Bayraktar, Nimet. "Üsküdar Kütüphaneleri", *Vakıflar Dergisi* 16 (1982), 45-59.
- Boydaş, Nihat. *Tal'ik Yazının Özellikleri ve Resim Sanatıyla Münasebeti* (Ankara: Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Doktora Tezi, 1984).
- Bülbül, Ahmet Hamdi. "Beylerbeyi Camii (Hamid-i Evvel Camii)'inde Onarım Faaliyetleri", *Vakıf Restorasyon*

- Yıllığı* 2 (2011), 117-126.
- Derman, M.Uğur. *Türk Hat San'atından Seçmeler*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 2017.
- Derman, Uğur. "Talik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/507-508. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Derman, Uğur. "Yesârî Mehmed Esad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/486-487. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Doğu, Emine Pınar. *Ta'lik Kitâbeler* (İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yeterlilik Tezi, 1995).
- Egemen, Affan. *İstanbul Çeşme ve Sebilleri*. İstanbul: Arıtan Yayınevi, 1993.
- Erden, Hasan. "Hattat Mehmet Yesârî Efendi". *Pınar* 22/24 (Aralık 1973), 23-25.
- Ertuğ, Necdet (ed.). *İstanbul'un Tarihi Çeşmeler Külliyesi*. İstanbul: İstanbul Su ve Kanalizasyon İdaresi, 2006.
- Eyice, Semavi. Aynakavak Kasrı, İstanbul: TBMM Milli Saraylar, 2011, s. 10-47.
- Gülersoy, Çelik. *Beşiktaşta İhlamur Mesiresi ve Tarihi Nişan Taşları*. İstanbul: Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu Yayınlarından, 1962.
- Gültekin, Gülbin. "Mihrişah Valide Sultan Külliyesi", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. 5/459-461. İstanbul: İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı, 1994.
- Habib, *Hat ve Hattatân*. Kostantiniyye: Matbaa-i EbuZZiya, 1305.
- İnal, İbnülemin Mahmud Kemal. *Son Hattatlar*. İstanbul: Maarif Basımevi, 1955.
- İsmail Erünsal, "Hacı Selim Ağa Kütüphanesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/498. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996.
- İzzet Kubaracılar, *İstanbul Sebilleri*. İstanbul: Kapı Yayınlar, 2008.
- Koçu, Reşat Ekrem. "Abdülhamid I. Sebili ve Çeşmeleri". *İstanbul Ansiklopedisi*. 1/93-95. İstanbul: İstanbul Ansiklopedisi ve Neşriyat, 1958.
- Konyalı, İbrahim Hakkı. *Abideleri ve Kitâbeleriyle Üsküdar Tarihi*. İstanbul: Türkiye Yeşilay Cemiyeti Yayınları, 1977.
- Kuban, Doğan. "Recai Mehmed Efendi Sıbyan Mektebi ve Sebili". *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. 6/311. İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı, 1994.
- Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Mülayim, Selçuk. "Beylerbeyi Camii ve Külliyesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/75-77. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Müstakimzâde, *Tuhfe-i Hattâtîn*. haz. Mustafa Koç. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Özcan, Ali Rıza. "Yesârîzâde Mustafa İzzet Mektebi". *Hat ve Tezhip Sanatı*, ed. Ali Rıza Özcan, 137-157, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2009.
- Özcan, Ali Rıza. *Türk Nesta'lik Ekolü* (İstanbul: Mimar Sinan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996).
- Parıldar, Mustafa. "Sadelikteki Zarafet: Ta'lik Hattı". *Derin Tarih* 13 (Aralık 2018), 66-67.
- Sakaoğlu, Necdet. *Tarih, Mekanları, Kitâbeleri ve Anıları ile Saray-ı Hümayun-Topkapı Sarayı*. İstanbul: Denizbank, 2002.
- Sayıoğulları, Recep Sadri. *Türk Ta'lik Yazı Ekolünün Doğuşunda Şeyhülislam Veliyüddin Efendi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1991). Hacımeyliç, Kazım. *Yesârîzâde*

- Mustafa İzzet Efendi'nin İstanbul'daki Ketebeli Kitâbeleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1994).
- Semavi Eyice, "Hamidiye Külliyesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/465-468. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997.
- Serin, Muhittin. *Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar*. İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2008.
- Sert, Selda. "XVIII. Yüzyıldan Bir Kebikeç: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi", *Uluslararası Üsküdar Sempozyumu V 1-5 Kasım 2007*, ed. Coşkun Yılmaz. 1/85-96. İstanbul: Üsküdar Belediyesi, 2008.
- Tanışık, İbrahim Hilmi. *İstanbul Çeşmeleri I-İstanbul Ciheti*, İstanbul: Maarif Matbaası, 1943.
- Tanman, Baha. "Hırka-i Şerif Camii", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. 4/68-69. İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı, 1994.
- Tanman, Baha. "Hırka-i Şerif Camii", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/ 378-382 İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Ufuk Gülsoy, *İstanbul Ticaret Borsası 1924-2014*. İstanbul: İstanbul Ticaret Borsası, 2015.
- Uğuş, Mikâil. *Recâi Mehmed Efendi Sıbyan Mektebi Sebili ve Çeşmesi*. İstanbul: İlim Yayıma Vakfı, 2013.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. "Üçüncü Sultan Selim Zamanında Yazılmış Dış Ruznâmesinden 1206/1791 ve 1207/1792 Senelerine Âit Vekayi". *Bellekten* 143 (1973), 622-623.
- Ünver Rüstem. *Ottoman Baraque*. Malaysia: Princeton University Press, 2019.
- Yazır, Mahmud Bedreddin. *Medeniyet Âleminde Yazı ve İslâm Medeniyetinde Kalem Güzeli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1989.
- Ziya Nur Sezen, "Abdülhamid I Çeşmesi", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. 1/35-36. İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı, 1993.

Hutbelerde Fıkıh Eğitiminin İmkânı (Fetva Kullanımı Özeline)

The Possibility of Fiqh Education in the *Khutbas* (Particularly in the Usage of *Fatwa*)

Abdullah Sacid Öksüz¹ 



Sorumlu yazar/Corresponding author:
Abdullah Sacid Öksüz (Dr.),
Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi İslami
İlimler Fakültesi, Karaman Türkiye
E-posta: asacidd@kmu.edu.tr
ORCID: 0000-0002-5354-5894

Başvuru/Submitted: 30.06.2021
Revizyon Talebi/Revision Requested:
31.07.2021
Son Revizyon/Last Revision Received:
27.08.2021
Kabul/Accepted: 31.01.2022

Atıf/Citation: Öksüz, Abdullah Sacid. Hutbelerde
Fıkıh Eğitiminin İmkânı (Fetva Kullanımı
Özeline). *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic
Review* 12/1, (Mart 2022): 369-395.
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2022.959810>

ÖZ

Cuma namazı öncesindeki hutbe uygulaması, toplumun büyük bir kısmına ulaşma imkânı sunan, bu açıdan insanların dini bilgi birikimine önemli katkılar sağlayan irşad vasıtalarından biridir. Hutbeler cuma günleri dışında da örneğin müstakil kitaplar, dergi ve gazete gibi yayınlar üzerinden toplumun istifadesine sunulmuştur. Özellikle cuma hutbeleri ile ilgili yapılan araştırmalar, toplumun dini meseleler arasında en çok fıkıhla ilgili soru(n)larının olduğunu göstermektedir. Toplum bu soruları, Alo Fetva uygulamasıyla müftülüklere veya doğrudan Din İşleri Yüksek Kurulu'na havale etmektedir. Soruların ilmi heyet tarafından usulüne uygun olarak cevaplanmaya çalışılması, genelde Diyanet İşleri Başkanlığı'na ve özelden de Kurul'a olan güveni gösteren unsurlardandır. Çalışmamızda Diyanet İşleri Başkanlığı'nın hutbe hizmetlerine yönelik araştırmalar ve bunlarla ilgili değerlendirmeler, fıkıh alanına giren yönleriyle incelenmeye çalışılmıştır. Bundan sonra hutbe içeriklerinin oluşumunda toplumun fıkıh ilminin kapsamına giren beklentilerinin yoğunlaştığı alanlar tespit edilmiştir. Dini meselelere verilen cevap şeklinde tanımlanan fetvanın eğitim-öğretim yöntemlerinden olan soru-cevap metodu ile ilişkisi kurulmuş ve hutbelerde fıkıh öğretim aracı olarak fetvaların kullanım imkânı ele alınmıştır. Çalışmamızın pratik yönüne işaret etmek üzere 2019 yılı hutbelerinin içeriğini incelediğimizde fetva kullanımlarına yer verilmediği görülmüştür. Çalışmamızda mezkûr yıldaki hutbe içerikleriyle uyumluluk arz eden ve toplumun sorularına cevap mahiyetindeki Kurul web sayfasında yer alan fetvalara işaret edilmiş ve ayrıca bu hususla ilgili değerlendirmeler yapılarak çalışmamız sonlandırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Fıkıh Eğitimi, Hutbe, Fetva, İrşad

ABSTRACT

The practice of *khutba* before the Friday prayer is one of the *Irshad* tools that contribute significantly to the accumulation of religious knowledge for individuals owing to the fact that *khutbas* can reach out to a large part of society. However, *khutbas* are also made available to the public through publications such as independent books, journals, and newspapers. The

research concerning the Friday *khutbas* demonstrates that society has questions/problems related to the fiqh among the religious issues. Through the application of the *Fatwa Line*, the society conveys these questions to the Muftiate or directly to the High Board of Religious Affairs. A component that reflects the faith in the Presidency of Religious Affairs, and the High Board, is the academic efforts to provide a timely response to these questions. In this study, we sought to survey the research and literature concerning the *khutba* service of the Presidency of Religious Affairs in the aspects of fiqh. However, in the process of developing the contents of *khutba*, we discovered the sectors in which the expectations of society are directed within the discipline of fiqh. Therefore, we address the relationship between the *fatwa*, which is described as the response to the religious questions, and the catechization. We also address the possibility of using the *fatwas* in *khutbas* as a tool of instruction in fiqh. Concerning the practical elements of our study, we discovered that among the content of the *khutbas* given in 2019, no usage of *fatwas* was included. In this study, we highlight the *fatwas*, which can be accessed on the website of the High Board and can be seen as a response to the questions of society, as these *fatwas* are in the same context of the content of the *khutbas* delivered in 2019. We concluded the study with our assessment of the subject matter.

Keywords: Fiqh, Fiqh Education, *Khutba*, *Fatwa*, Irshad

EXTENDED ABSTRACT

Considering the decrees propounded by the canonists throughout the history of fiqh, *khutba*, or guidance and sermon has been studied in the fiqh literature within the framework of events such as rain prayer and the solar eclipse during the Fridays, feast days, and *hajj*.

Since the Fridays prayer is a fardh prayer that must be prayed in the congregation, and the *khutba* is proposed shortly before the Friday prayer, the *khutba* can be heard by most worshippers. Other religious services or sermons before other prayers do not have such high attendance.

The reason why social messages and counsel are provided in terms of forming religious/moral interest in the *khutbas* can be seen within the framework of the ultimate objective of *khutbas*, which is to enlighten and provide information to the congregants concerning religious issues. Thus, *khutbas* demonstrate similarity with Prophet Muhammed's *khutba* practices in which the Prophet responds to the material and moral needs of society, as well as generates agenda toward the individual and social problems.

In the previous research concerning the content of the *khutbas*, there are findings and evaluations about the fields on which *khutba* topics are focused. The fact that a significant part of the *khutbas* is prepared with the topics that are within the fiqh discipline's field of interest is a noteworthy finding in these evaluations. For instance, 64% of the 757 *khutbas*, published in the Religious Affairs Newspaper between 1968 and 1991, were issues related to prayers, social life, and current issues. Similarly, according to research that analyses the *khutbas* delivered between 2003 and 2011, 227 of 491 *khutbas* are devoted to the topics related to prayers and social life (almost 46% of all *khutbas*) and 88 of these contain topics that are related to only prayers (almost 18% of all *khutbas*).

Although *khutbas* do not intend to provide intensive and detailed fiqh information, it is expected that *khutbas* provide enlightening content concerning religious issues and topics of fiqh, especially about the condition of the prayers, which has an important status in the

agenda of the society. Thus, in line with this expectation, some research demonstrates that the religious community has an important need in terms of being informed about contemporary issues. According to the research that analyses the perspective of the religious community toward *khutbas*, 72% of the congregants expect *khutbas* to contain topics concerning prayers, contemporary issues, and exemplary and religious experiences. The same research demonstrates that although 71% of the congregants listen to the *khutbas*, they did not remember the content of the *khutbas*. Therefore, it is possible to note that the congregants do not listen carefully to the *khutbas*, particularly the ones that they consider irrelevant to their daily lives, and thereby they do not remember the content of the *khutba*.

This study analyzed the Friday *khutbas*, which are read aloud by the religious officials and published on the website of the Presidency of the Religious Affairs thanks to the centralized perspective of the Presidency of the Religious Affairs in Turkey, from the viewpoint of fiqh education. This study aims to bring forward the use of *fatwa* as a response to the following question: how can the practical issues essential to the daily lives of the members of the society be incorporated into the *khutbas*? Apart from the expectations of the society from the *khutbas*, a significant finding concerning the needs that would require the use of *fatwa* is revealed by the applications made to the High Board of Religious Affairs in years. Analyzing the applications made to the High Board, it can be observed that the majority of these applications are attempting to find an answer to the issues in fiqh. For instance, according to research that was published in 2002, almost 3300 applications that were religious in their content were made to the High Board via email and letters between 1999 and 2002 on average. Most of these are questions of fiqh, and these questions were concerning prayers, family life, business life, and medical techniques such as salaah, fasting, zakat, hajj, qurban, purchase and sell, interest, stock market, sales on credit, stock shares, rates of profit, marriage, divorce, marital conflict and solutions, abortion, prevention of pregnancy, tube baby, organ transplantation, and artificial insemination. It was also observed that 78% of the questions, which were asked to the High Board in 2015, are questions related to fiqh. The members of the society's choice of the High Board as a source of solution to such diverse scope demonstrates their demand to follow the rules of fiqh in their religious lives, as well as the trust in the High Board. Thus, when the judgments or *fatwas* of the High Board are incorporated into the *khutbas*, the demand of members of society in terms of finding answers to their religious question will be addressed weekly, which will prevent similar questions from being asked to the High Board repeatedly. It is offered to incorporate such *fatwa* or judgments into the *khutbas* in a similar vein to the catechization, which is a method of religious instruction. In other words, *fatwas* that are related to the content of the *khutba* will be incorporated into the *khutbas* in the form of question and answer. Consequently, When analyzing the *khutbas* that were mandated to be recited aloud in the mosques in 2019, it was observed that topics that require a response from the members of society were often addressed intensively in the content of the *khutbas*. However, no High Board's *fatwas* that are relevant to the content of the *khutbas* were mentioned in the *khutbas*.

Giriş

Fıkıh tarihi boyunca fukahânın serdettiği hükümler göz önünde bulundurulduğunda nasihat ve vaaz içerikli konuşma anlamına gelen hutbe, cuma ve bayram günlerinde, hac ibadeti sırasında, yağmur duası ve güneş tutulması gibi hadiseler çerçevesinde fıkıh literatürüne konu olmuştur.¹ Ashâbının başına olağanüstü bir halin gelmesi veya mutlaka insanlara duyurulması gereken bir olayın yaşanması gibi durumlarda da Hz. Peygamber'in hutbe irad ettiği bilinmektedir.² Cuma namazının, özellikle erkekler tarafından en çok katılım sağlanan ibadetlerden olması ve cumanın farzları arasında yer alması sebebiyle³ hutbelerin din hizmetleri arasında halkın en fazla dinleme fırsatı bulduğu irşad imkânı olduğu söylenebilir.⁴

Cuma namazının cemaatle kılınması gereken farz bir ibadet olması ve hutbenin de cuma namazının hemen öncesinde irad edilmesi,⁵ cemaatin önemli bir kısmının hutbeyi dinlemesini sağlamaktadır. Namaz öncesi yapılan vaaz ve sohbetlerde veya halkın istifadesine yönelik diğer din hizmetlerinde çoğunlukla böylesine yoğun bir katılım olmamaktadır. Yine diğer hutbe çeşitlerinde hutbe içeriklerinin genellikle ilgili icra sebeplerine hasredilmesi ve dinleyenlerin de sayıca sınırlı olması sebebiyle cuma hutbelerinde olduğu gibi mesajların geniş bir kitleye ulaşması mümkün olmamaktadır.⁶ Hutbeler ve diğer din hizmetleri, katılım yoğunluğu bakımından farklılaşmakla birlikte, 'irşad ve nasihat verme' hedefi bakımından ortak bir noktada birleşmektedir.⁷

Cuma hutbeleri dinleyicilerin sayısı ile her hafta irad edilmesi bakımından vaaz ve sohbet gibi sınırlı sayıda katılımın gerçekleştiği diğer irşad vasıtalarından daha fazla önemsenmiştir. Örneğin

- 1 "Hutbe", *Mv. F.* (Kuveyt: Vizâratü'l-evkâf ve 'ş-şün'il-İslâmiyye, 1410/1990), 19/176.
- 2 Mustafa Baktır, "Hutbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/425; "Hutbe", 19/176.
- 3 2014 yılında yayınlanan bir rapora göre, 15 Mayıs-20 Eylül 2003 tarihleri arasında toplanan veriler üzerinden hareketle Türkiye'de 18 yaş üstü erkeklerin farklı yoğunluklarda olmakla birlikte yaklaşık %92.6'sı cuma hutbeleriyle muhatap olmaktadır. Diyanet İşleri Başkanlığı, *Türkiye'de Dini Hayat Araştırması* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014), 51; Cemaatin cuma namazına katılımını tespiti için 2016 yılında gerçekleştirilen yerel bir araştırmada da cuma namazına hiçbir zaman gitmediğini söyleyen kitlenin oranı %6 olarak çıkmıştır. İsmail Celfin, *Din Toplum İlişkisi Bakımından Cuma Hutbeleri 2012-2014 Çağlayancerit Örneği* (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 60.
- 4 Bu husustaki bazı değerlendirmeler için bk. Vahdettin Akgün, "Diyanet Gazetesinde Yayınlanan Hutbe Konuları", *Diyanet İlmî Dergi XXX/2* (1994), 77; Ahmet Önkal, "İrşad Vasıtası Olarak Hutbe", *Din Şûrası (Sempozyum) I/* (1995), 146; Recai Doğan, "Cumhuriyet Öncesi Dönemde Yaygın Din Eğitimi Açısından Hutbeler", *Dinî Araştırmalar I/2* (1998), 7; Kemal Güran, "Müslüman Bir Toplumun Aydınlatılmasında Cuma ve Bayram Hutbelerinin Önemi", *Din Şûrası (Sempozyum) I/* (2003), 488, 495.
- 5 Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasen Şeybânî, *el-Asl*, thk. Muhammed Boynukalın (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012), 1/305, 315; Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Hanefî Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi 'fi tertîbi 'ş-şerâi'* (Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986), 1/262.
- 6 Muhtemeldir ki Hz. Peygamber'in uygulamalarından hareketle 13 hutbenin sıklıkla literatürde konu edildiği nakledilir. Bunlar cuma (2), bayram (2), güneş tutulması (2), yağmur duası (2), hac (Mekke [1], Arafat [2], Mina [1]) vesilesiyle irad edilen toplamda 13 hutbedir. Ebû Zekerıyyâ Yahyâ Muhyiddin b. Şeref Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-luğât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 3/93.
- 7 Hutbelerin hedeflerinden birinin nasihat olmasına yönelik değerlendirmeler için bk. Muhammed b. Ali b. Ali Tehânevî, *Keşşâfü'l-istilâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm*, ; (Beyrut: Mektebetü'l-Lübnan, 1996), "htb", 1/752; Mâverdi'nin bu husustaki değerlendirmesi için bk. Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ*, 3/93; Baktır, "Hutbe", 18/425; Doğan, "Cumhuriyet Öncesi Dönemde Yaygın Din Eğitimi Açısından Hutbeler", 6; M. Halil Çiçek, "Hutbelerde Yapısal Bir Değişiklik Önerisi", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2013), 2-3; Vaaz, tavsiye, nasihat gibi hutbe ile amaç bakımından benzerlik taşıyan kavramlara dair kısa bir değerlendirme için bk. "Hutbe", 19/176.

Osmanlı döneminde Arapça okutulan hutbelerdeki mesajların toplum tarafından anlaşılabilmesi için cuma namazı sonrasında vaaz şeklinde halka sunulması fikri ortaya çıkmıştır. Kürsü şeyhleri tarafından verilen bu vaazlardaki mesajlar, hutbede bulunan cemaatin büyük çoğunluğunun namaz sonrası vaazı dinlemek üzere beklememesi sebebiyle halka yeterince ulaşamamış ve söz konusu vaaz uygulaması devam etmemiştir.⁸ Bu girişim ve ortaya çıkan sonuç hutbe ile vaaz hizmetlerinde verilmek istenen mesajlardan istifade anlamında hutbenin konumunu öne çıkarmakta ve ulaşılan kitlenin genişliği bakımından önemli bir eğitim yolu olarak değerlendirilebileceğini göstermektedir.⁹

Diğer yandan hutbelerin tarihi süreçte ve günümüzde yönetim biçimi/siyasî otoritenin etkisinde kalabildiği, ele alınan konulara müdahalelerin gerçekleştiği görülmektedir.¹⁰ Haftalık olarak irad edilmesi ve insanların hassas bir ruh haliyle dinlemesine vesile olacak bir mekânda (camide/mescitte) icra edilmesi, hutbelerin, siyasî otoritenin ve yöneticilerin mesajlarını topluma ulaştırma, dini farkındalıkların artırılması ve kültürel gelişimin sağlanması gibi amaçlarla kullanılmasını beraberinde getirmiştir.¹¹

Hutbelerde toplumsal mesajların verilmesi, dinî-ahlakî ilgiyi tesis edecek tavsiyelerde bulunulması,¹² hutbelerin asıl amacı olan cemaatin dini konularda aydınlatılması ve bilgilendirilmesi kapsamına girmektedir.¹³ Böylece hutbeler, toplumun maddi-manevi ihtiyaçlarına cevaplar üreten ve ferdî-ictimâî problemlere yönelik gündemler oluşturan Hz. Peygamber'in hutbe

-
- 8 Kürsü Şeyhliği uygulamasına dair bilgi ve değerlendirmeler için bk. Nesimi Yazıcı, "Osmanlı Son Döneminden Cumhuriyete Hutbelerimiz Üzerine Bazı Düşünceler", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (1999), 213; Doğan, "Cumhuriyet Öncesi Dönemde Yaygın Din Eğitimi Açısından Hutbeler", 15; Salih Zengin, "Osmanlılar Döneminde Yaygın Din Eğitimi Faaliyeti Olarak Hutbeler", *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (2008), 389.
- 9 Mehmet Yaşar, *Günümüz Cuma Hutbelerinin Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995), 29.
- 10 Anayasanın 136. Maddesi bu hususa işaret etmektedir: "Genel idare içinde yer alan Diyanet İşleri Başkanlığı, lâiklik ilkesi doğrultusunda bütün siyasî görüş ve düşüncelerin dışında kalarak ve millette dayanışma ve bütünleşmeyi amaç edinerek, özel kanununda gösterilen görevleri yerine getirir." Bu hususta bazı değerlendirmeler için bk. Halise Kader Zengin, "Son Dönem Cumhuriyet Hutbelerinin İçerik Analizi (2003-2011 Yılları Arası)", *Yaygın Din Eğitimi Sempozyumu II* (2013), 121; Hutbe-siyasi gelişmeler ilişkisine dair tarihi bir panoroma örneği için bk. Baktır, "Hutbe", 18/426-428.
- 11 Bu durum bazen farklı şekilde de tezahür etmiştir. 1999 yılı hutbelerini içerik olarak analiz eden bir çalışma mezkûr yıl hutbelerinde ilgili dönemde gündemde olmasına rağmen örtünme, tesettür gibi konulara temas edilmediğini tespit etmiştir. Ahmet Onay, "Diyanet Hutbelerinin Muhteva Analizi: Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 1999 Yılı Hutbeleri Örneği", *İslâmî Araştırmalar XVII/1* (2004), 4.
- 12 Halil Arslan, *Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Din Algısı: 1972 ve 2011 Yılları Cuma Hutbeleri Örneği* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 100; Ayrıca hutbelerin trafik kurallarına uyma örneğinde ülke gündemini belirlemesine dair bazı haberler için bk. NTV, "Cuma Hutbesinde Trafik Kurallarına Uyulma Uyarısı" (Erişim 25 Ekim 2020); Habertürk, "Cuma Hutbesi 31 Mayıs 2019" (Erişim 25 Ekim 2020).
- 13 Ebû Bekr Ahmed b. Ali Râzî Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Sâdık el-Kamhâvî (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1405), 5/338; Hasan Ali Görgülü, "Hz. Peygamber'in Hutbede İzlediği Metod ve Günümüzde Hutbe Uygulamaları", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 [Rektör Prof. Dr. Hasan Gürbüz'e Armağan] (1996), 173.

uygulamaları ile benzerlik arz etmektedir.¹⁴ Nitekim Ebû Yûsuf ile İmam Muhammed'in hutbe olarak isimlendirilebilecek ölçüde bir konuşmayı hutbenin geçerliliği için temel unsur (rükün) kabul etmelerini, mezkûr amaç ve hedefler çerçevesinde değerlendirmek mümkündür.¹⁵ Benzer bir bakış açısı İmam Şâfiî'nin görüşlerinde de yer almaktadır. İmam Şâfiî'ye göre hutbenin rükünlerinden biri insanlara tavsiye/nasihattir.¹⁶

Çalışmamız, Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı'nın merkezi bir yaklaşımla din görevlilerine okuttuğu ve web sitesinde de metnini yayınladığı cuma hutbelerini fıkıh eğitimi aracı olarak fetva kullanımı özelinde inceleme konusu yapacaktır.¹⁷

1. Diyanet'in Hutbe Hizmetleri

Rükün ve şartlarına dair ihtilâf bulunmakla birlikte “Allah'ın zikrine koşun”¹⁸ mealindeki ayette yer alan “Allah'ın zikri” ifadesi fukaha tarafından hutbenin farzıyetine delil olarak anlaşılmıştır.¹⁹ Bu ifade ayrıca hutbenin önemine de vurgu yapmaktadır. Zira burada Müslümanların haftalık buluşması yanında Allah'ın emir ve yasaklarını hatırlamayı da içine alacak şekilde irşada yönelik güçlü bir kararlılık söz konusudur.

Hutbelerde yoğun ve ayrıntılı fıkıh bilgisi vermek hedeflenmemekle birlikte, toplumun gündemini meşgul eden dinî meselelere ve fikhî konulara, özellikle de ibadetlerin sıhhatine

- 14 Hz. Peygamber'in hutbelerinin içeriğine dair bu yöndeki bazı değerlendirmeler için bk. Önkal, “İrşad Vasıtası Olarak Hutbe”, 148; Yaşar, *Günümüz Cuma Hutbelerinin Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi*, 28; Görgülü, “Hz. Peygamber'in Hutbede İzlediği Metod ve Günümüzde Hutbe Uygulamaları”, 178; Güran, “Müslüman Bir Toplumun Aydınlatılmasında Cuma ve Bayram Hutbelerinin Önemi”, 489-490; M. Kâmil Yaşaroğlu, “Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Hutbe Hizmetlerine Genel Bir Bakış”, *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* II/1 (2016), 100; Bakır, “Hutbe”, 18/426.
- 15 Şeybânî, *el-Asl*, 1/301; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 1/262.
- 16 Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas Şâfiî, *el-Üm* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1410/1990), 1/232-233; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 1/262; “Hutbe”, 19/177.
- 17 1989, 1992, 1998, 2002 ve 2006 yıllarında hutbelerin hazırlanışı ile ilgili bakış açılarında değişiklik yaşanmıştır. 1989'da Başkanlığın yayınladığı hutbelerin okunmasına, 1992'de Din İşleri Yüksek Kurulu bünyesindeki özel komisyon tarafından aylık planlanan hutbelerin okunmasına, 1998'de müftülüklerin tespit edeceği konulara dair hutbelerin okunmasına, 2002'de tekrar Din İşleri Yüksek Kurulu'nun belirlediği hutbelerin okunmasına ve nihayet 2006'da il müftülüklerinin bölgesel ihtiyaçlar çerçevesinde karar vereceği hutbelerin okunmasına izin verilmiştir. Hutbelerin hazırlanışı sürecinde merkezilik karakterinin zaman zaman öne çıkmasına yönelik bazı değerlendirmeler için bk. Kamil Yaşaroğlu, “Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Hutbelerle İlgili Faaliyetleri”, *Hutbe Kitabı* (İstanbul: Kitabevi, 2017), 108-111; Zengin, “Son Dönem Cumhuriyet Hutbelerinin İçerik Analizi (2003-2011 Yılları Arası)”, 130; 2006 yılında her ne kadar hutbelerin yerel birimler olan il müftülükleri tarafından hazırlanmasına imkan verilse de uygulamada bu durum kendini göstermemiştir. Nitekim 2019 yılı hutbelerini örneğin Karaman ili özelinde incelediğimizde Başkanlığın web sitesindeki hutbelerle bir hutbe hariç (18.10.2019 tarihli hutbe) tamamen aynı olduğu görülmektedir. Bu hususta 2017 yılındaki Din Hizmetleri Raporunda kullanılan bir ifade dikkat çekicidir. Buna göre 2017 yılındaki ülke genelinde gerçekleşen olayların çokluğu her ilde aynı hutbelerin okunmasını beraberinde getirmiştir. Buradan anlaşıldığına göre hutbelerin merkezilik karakterini ülke genelindeki olayların mahiyeti belirlemektedir. İlgili ifade için bk. Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü, *Din Hizmetleri Raporu 2017* (Diyanet İşleri Başkanlığı, 2019), 23.
- 18 *Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2011), el-Cuma 62/9.
- 19 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 5/338-339; Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999), 2/432, 442; Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah b. Muhammed Meâfirî İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992), 4/249; Bakır, “Hutbe”, 18/425.

dair bilgilendirici paylaşımlar yapılması hutbelerde yer alması beklenen hususlardandır. Bazı araştırmalar da bu beklentiye uygun olarak cemaatin hutbelerde güncel konulara dair bilgilene ihtiyacı olduğunu göstermektedir.²⁰ Hutbenin bu fonksiyonu, farklı dönemlerde hutbe içeriklerinin toplum tarafından anlaşılma keyfiyetine dair değerlendirmeler, tenkitler ve önerileri gündeme getirmiştir.²¹ Ayrıca Diyanet'in hutbe hazırlanması için özel komisyonlar kurması ve hutbelerin merkezden kontrolü gibi uygulamaları, hutbeler vasıtasıyla toplumun bilgilene sürecinde verimliliği artırma hassasiyetini ve isteğini ortaya koymaktadır.²²

Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından 4 Kasım 1993 ve 25-28 Kasım 2019 tarihlerinde gerçekleştirilen I. ve VI. Din Şûralarında, din hizmetleri çerçevesinde hutbelere dair bazı kararlar alınmıştır. I. Din Şûrası'nda hutbelerde konu seçimi, hutbelerin üslubu ve hutbelerin hazırlanma sürecinde kullanılacak kaynaklarla ilgili kararlar alınmış, ayrıca toplumun ihtiyaç hissettiği konularda net bilgilerin verilmesine yönelik hareket tarzının uygulanması tavsiye edilmiştir.²³ VI. Din Şûrası'nda alınan bir karara göre Başkanlık, hutbe hizmetinin cemaatte oluşturduğu kazanımları bilimsel yöntemlerle ölçmenin gerekliliğine işaret etmiş ve bu yönde çalışmalar yaparak bunların çıktıklarına göre söz konusu hizmetleri geliştirmeyi hedef olarak benimsemiştir.²⁴

-
- 20 *Diyanet Gazetesi*, "Hutbelerle İlgili Kamuoyu Araştırması Yapıldı" (15.02.1990), 28; Ayrıca bk. Önkal, "İrşad Vasıtası Olarak Hutbe", 150-151.
- 21 Osmanlı ve Cumhuriyet dönemi hutbelerine dair yapılan incelemelerde ortak gündem ve tenkid maddelerinden biri hutbe diline yöneliktir. Bu hususlarda bazı değerlendirmeler için bk. Yazıcı, "Osmanlı Son Döneminden Cumhuriyete Hutbelerimiz Üzerine Bazı Düşünceler", 211; Doğan, "Cumhuriyet Öncesi Dönemde Yaygın Din Eğitimi Açısından Hutbeler", 14; Zengin, "Osmanlılar Döneminde Yaygın Din Eğitimi Faaliyeti Olarak Hutbeler", 398; Yaşaroğlu, "Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Hutbe Hizmetlerine Genel Bir Bakış", 94-96, 98.
- 22 Diyanet'in kuruluşuna dair yürürlüğe giren kanun maddesinde de 'din konusunda toplumu aydınlatmak ve ibadet yerlerini yönetmek' şeklinde bir ifade yer almış ve hutbelerin içeriğine dair tasarruf yetkisi doğrudan Diyanet'e tevdi edilmiştir. Bu hususta bk. Resmi Gazete, *Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun* 633 (22 Haziran 1965).
- 23 *I. Din Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri (1-5 Kasım 1993)* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1995), 2/700.
- 24 Hutbelerin içeriğini oluşturma sürecinde özellikle cemaatin bakış açısı veya taleplerinin tespitine yönelik anket, rapor ve istatistik çalışmalarının olup olmadığını öğrenmek üzere 09.11.2020 tarihinde Diyanet İşleri Başkanlığından bir talepte bulduk. Tarafımıza gönderilen ve fakat ilgili detayların paylaşılmadığı '848912' sayılı cevaba göre hutbe hizmetlerinin etkinliğini ölçmek ve verimliliğini artırmak için çalışmaların yapıldığını ve bunların sonucunun kurum içinde değerlendirildiğini öğrendik. 2011-2019 yılları arasındaki Din Hizmetlerinin değerlendirildiği ve kamuoyu ile paylaşılan raporlarda, yıl içinde irad edilen hutbelere dair de değerlendirmelere yer verilmektedir. Raporlardaki hutbelere dair ifadeler göstermektedir ki rapora konu yıl boyunca irad edilmiş hutbeler incelendikten sonra bazı çıkarımlar yapılmaktadır. Bu raporlarda hutbelerin yıllık olarak konu başlıkları incelenmiş, daha önceki yıllarda irad edilen hutbelerdeki konu dağılımları ile karşılaştırılmış ve başlıklar üzerinden ele alınan konuların değişimine dair bazı yorumlarda bulunulmuştur. Bir diğer ifade ile ilgili sene içinde irad edilmiş hutbelerin konu başlıklarının veya içeriklerinin neye göre seçildiğine dair bir bilgi paylaşılmamıştır. Bununla birlikte sonraki yılların hutbe konularını belirlemek üzere gerekçelere veya bu hususla ilgili herhangi bir faaliyet yürütüldüğüne dair ifadelere de yer verilmemiştir. Hatta çalışmamızda özel olarak incelediğimiz 2019 yılı hutbeleri ile ilgili oldukça az ve sınırlı değerlendirme yapıldığı da görülmektedir. Raporların tamamı için bk. Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü, "Din Hizmetleri Raporları" (Erişim 29 Haziran 2021); İlgili VI. Din Şûrası kararları için bk. Diyanet İşleri Başkanlığı, "VI. Din Şûrası Kararları" (Erişim 22 Ekim 2020); 1999 yılı hutbelerine yönelik yapılan bir analize göre hutbeleri hazırlayan komisyonların yıllık veya iki yıllık planlarının olmaması halkın dini konularda aydınlanmasına vesile olacak konuların yeterince işlenememesine sebep olmaktadır. Bu hususta bir değerlendirme için bk. Onay, "Diyanet Hutbelerinin Muhteva Analizi", 2.

Hutbelerin camiler dışında, kitap ve gazete-dergi yayınları gibi farklı vesilelerle insanların istifadesine sunulduğuna yukarıda değinilmişti. Cami dışında hutbelere ulaşılabilmesine yönelik yayın faaliyetlerinin amaçlarından birisi, din görevlileri için bir kaynak oluşturmaktır.²⁵ Bunun yanında söz konusu yayınların, kadınlar başta olmak üzere camilerde hutbeyi dinleyemeyen kişilerin, verilmek istenen dini mesajlardan istifade edebilmesidir.²⁶ Bu yayınlardan Cumhuriyet tarihinde dikkat çeken örneklere dair kısa bilgiler vermek yerinde olacaktır.²⁷

Ahmet Hamdi Akseki'ye hazırlattırılan ve dönemin Diyanet İşleri Reisi Rıfat Börekçi ve Akseki'nin kendi ifadelerinden anlaşıldığına göre Cumhuriyet tarihinde Türkçe²⁸ olarak ilk defa basımı yapılan *Yeni Hutbelerim* kitabı inanç, ahlak, ibadet ve günlük yaşayışla ilgili konularda 151 adet hutbeyi içermektedir. Bu eserde toplumun dini yaşantısına yönelik bilgilendirici ifadeler yanında, örneğin hutbelerin yayınlandığı dönemdeki bulaşıcı hastalıklarla ilgili tıbbi tavsiyeler, hastalıktan korunmanın yollarına ve gerekliliğine yönelik nasihatler de yer almıştır.²⁹

- 25 Diyanet İşleri Başkanlığı APK Dairesi Başkanlığı 1990 yılında Diyanet Gazetesi'nin verimliliğini ölçmek üzere bir araştırma yapmıştır. Bu çalışmada Gazete'de yer alan hutbelerin din görevlileri tarafından kullanım oranı tespit edilmiş ve görevlilerinin %92.4'ünün burada yayınlanan hutbelerden istifade ettiği sonucu ortaya çıkmıştır. Aynı çalışmada din görevlilerinin %80.3'ü hutbelerin Gazete'de yayınlanmasına devam edilmesini gerektiğini talep etmiştir. Bu sonuçlar Gazete'de yayınlanan hutbelerin din görevlileri için istifade edilen bir kaynak olarak değerlendirildiğini göstermektedir. İlgili araştırma için bk. *Diyanet Gazetesi*, "Diyanet Gazetesi ile İlgili Araştırma Sonuçları" (15.12.1990), 9; Ayrıca bk. Önkal, "İrşad Vasıtası Olarak Hutbe", 150.
- 26 Bu hususta bir değerlendirme için bk. Mehmet Bulut, "Başkanlığın Hutbe Kitapları: 'Yeni Hutbelerim' ve Diğerleri", *Diyanet Aylık Dergi* 346 (2019), 33.
- 27 Osmanlı döneminde de hutbelerin topluma buluşması ve camilerde okunan hutbelerde yeknesaklık sağlama amacına yönelik bazı hutbe mecmualarının varlığından söz edilmektedir. Bunların dili Arapçadır. Maarif Nezareti'nin izniyle basılan "Mecmua-i Hutbe-i Şerif", "Mecmua-i Hutbe", "Hutbe Mecmuası", "Kitab-ı Hutbe" başlığındaki hutbe mecmualarının içeriğine dair bir inceleme için bk. Zengin, "Osmanlılar Döneminde Yaygın Din Eğitimi Faaliyeti Olarak Hutbeler", 380; Osmanlı dönemindeki hutbe mecmualarında hadislerin kullanımına yönelik bir çalışma için bk. Bekir Tatlı, "Hutbe Mecmualarında Hadis Kullanımı", *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 17/1 (2008), 357-378; Osmanlı döneminde Arapça olarak okutulmasına hususi önem verilen hutbelerin toplum tarafından anlaşılabilmesi için "Kürsü Şeyhi", "Selâtin Şeyhi", "Cuma Vaizi" görevindeki kişiler tarafından Türkçe olarak açıklanması söz konusu olmuştur. Bu hususla ilgili bk. Zengin, "Osmanlılar Döneminde Yaygın Din Eğitimi Faaliyeti Olarak Hutbeler", 389; Cumhuriyet sonrasında hutbelerin Türkçe okunması ve Türkçe hutbe kitabı hazırlığına dair bilgi ve değerlendirme için bk. Yazıcı, "Osmanlı Son Döneminden Cumhuriyete Hutbelerimiz Üzerine Bazı Düşünceler", 214-215; Yaşaroğlu, "Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Hutbelerle İlgili Faaliyetleri", 107; Baktır, "Hutbe", 18/428.
- 28 Osmanlı döneminde hutbelerin Arapça olarak okunması yönünde güçlü bir iradenin olduğu anlaşılmaktadır. Bk. Zengin, "Osmanlılar Döneminde Yaygın Din Eğitimi Faaliyeti Olarak Hutbeler", 386; Hutbenin Arapça okunması fukahanın çoğunluğu tarafından şart olarak görülmektedir. Hutbenin ibadet karakterine işaret eden bu durum hutbede verilecek mesajların muhatabin anlayacağı dilde verilmesine mâni değildir. Bu hususla ilgili değerlendirmeler için bk. Ebû Zekeriyâ Yahyâ Muhyiddin b. Şeref en-Nevevi, *el-Mecmu' şerhi'l-Mühezzeb* (Beirut: Dârü'l-Fikr, ts.), 4/521-522; Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz ed-Dımaşki İbn Âbidin, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beirut: Dârü'l-Fikr, 1412/1992), 2/147; "Hutbe", 19/180-181; Baktır, "Hutbe", 18/425; Osmanlı'da hutbelerin Arapça okunması yanında 19. yy ikinci yarısı itibarıyla Türkçe olarak da hutbelerin irad edilmeye başlandığı anlaşılmaktadır. Bk. Güler Yarıcı, "Osmanlı'da Hutbe", *Hutbe Kitabı (Editörlü kitap)*, (2017), 5; Hatta 5 Şubat 1932 tarihinde Süleymaniye Camisinde tamamı Türkçe olan bir hutbe okunmuş ve fakat bu uygulama ilerleyen süreçte devam ettirilmemiştir. Bk. Baktır, "Hutbe", 18/428.
- 29 Ahmed Hamdi Akseki, *Yeni Hutbelerim* (Ankara: Diyanet İşleri Reisliği, 1936), 3-6.

Hacı Bayram Cami hatiplerinden Mustafa Runyun'un *Hacı Bayram Minberinden Hutbelerim* başlıklı kitabı Diyanet İşleri Reisliği Yayınları arasında yer almıştır. Runyun'un 47 adet hutbeyi istifadeye sunduğu bu eserde rüşvetin haram olması, yalan yere şahitlik ve yemin, içkinin haram oluşu, namaz ibadetinin farziyeti, oruç-zekât-hac-kurban ahkâmına müteallik meseleler gibi konularda 10'dan fazla hutbe fikhî meselelere dairdir.³⁰ Başkanlığın yayınladığı 15 adet hutbe kitabı arasında bu iki örneğin dışında camilerde irad edilen hutbelerden derlenen ve 153 hutbeden oluşan *Minberden Öğütler I-II-III* isimli üç cilt halindeki eseri de zikretmek mümkündür.³¹

Fatih Cami İmam Hatiplerinden Abdurrahman Şeref Güzelyazıcı'nın ilk baskısı 1966'da³² yapılan ve toplamda 168 hutbeden oluşan *Müminlere Hutbeler*³³ isimli kitabı, Kocatepe Cami İmam Hatiplerinden İsmail Coşar'ın 99 hutbeyi ihtiva eden *Minberden Müminlere*³⁴ kitabı ile Bilecik Müftüsü Mehmed Emre'nin 99 hutbeden oluşan *Büyük Hutbe Kitabı*³⁵ da şahsi olarak hutbeleri toplumun istifadesine sunan örnekler arasında zikredilebilir.

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın toplumu dini meselelerde bilgilendirme ve aydınlatma görevi çerçevesinde yaptığı hizmetlerinden biri 1968-1991 yılları arasında farklı periyodlar halinde yayınlanan ve esasında bir dergi muhtevasında hazırlanan *Diyanet Gazetesi*'dir.³⁶ Ayrıca Başkanlık, 1991 yılı itibarıyla *Diyanet Gazetesi*'nin devamı mahiyetinde *Diyanet Aylık Dergi*'yi çıkarmaya başlamıştır. 1991 yılından sonra hutbelerin önce il/ilçe müftülükleri, daha sonra ise Başkanlık bünyesinde oluşturulan komisyon tarafından hazırlanmaya başlanması³⁷ aylık dergide cuma hutbelerine dair düzenli olarak özel bir bölüme yer verilmemesini de beraberinde getirmiştir.³⁸

30 Mustafa Runyun, *Hacı Bayram Minberinden Hutbelerim* (Ankara: Diyanet İşleri Reisliği Yayınları, 1956).

31 Diyanet İşleri Başkanlığı'nın basılı hutbe hizmetlerine dair bütüncül bir bakış için bk. Yaşaroğlu, "Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Hutbe Hizmetlerine Genel Bir Bakış", 96; Bulut, "Başkanlığın Hutbe Kitapları: 'Yeni Hutbelerim' ve Diğerleri", 30-33.

32 Abdurrahman Şeref Güzelyazıcı, *Müminlere Hutbeler* (İstanbul, 1966).

33 Abdurrahman Şeref Güzelyazıcı, *Fatih Minberinden Müminlere Hutbeler* (İstanbul: Kalem Yayınevi, 2010).

34 İsmail Coşar, *Minberden Müminlere (1-2-3)* (Ankara, 1974).

35 Mehmed Emre, *Büyük Hutbe Kitabı* (İstanbul: Çile Yayınları, 1979).

36 Her ne kadar 15 günde bir yayınlandığı ifadesi *Gazete*'nin birinci sayfasında yazsa da ilk senesinde uygulamada böyle olmadığı, bir ay veya üç ay gibi aralıklarla yayınlandığı anlaşılmaktadır. Gazetenin yayın hayatı ikinci senesinden sonra daha düzenli hale gelmiştir. Toplumun dini gelişimi itibarıyla bu gazetenin farklı açılardan önemli olduğu söylenebilir: İlgili hutbelerin aynı zamanda din görevlileri vasıtasıyla Cuma cemaatinin istifadesine sunulması, cemaat mârifetiyle ailelere ulaşma imkanı, gazetenin yayın döneminde zorunlu din dersi imkanının olmaması gibi. *Diyanet Gazetesi*'nin hutbeler yoluyla sunduğu hizmete dair bazı değerlendirmeler için bk. Akgün, "Diyanet Gazetesinde Yayınlanan Hutbe Konuları", 77-78; *Diyanet Gazetesi* 1 Kasım 1970'den itibaren her sayıda iki hutbe verme şeklinde bir uygulama devam ettirmiştir. Bu gazetede yayınlanan ve aynı zamanda din görevlileri tarafından cuma günleri okunan hutbeler toplumun dini konulardaki birikimine yönelik bir eğitim sürecine, dolayısıyla da Başkanlığın söz konusu aydınlatma görevine işaret etmektedir. Dönemin Diyanet İşleri Başkanı Lütfi Doğan tarafından gazetenin toplumun tüm kesimlerini kapsayıcı bir dini eğitim aracı olma hedefine işaret eden ifadeleri bu hususta dikkat çekicidir: "Dinimizin iman, ibadet ve ahlak düsturlarını, helal ve haramlarını, bütün buyruklarını ve yasaklarını, yurdumuzun en ücra köşelerinde yaşayan vatandaşlarımıza kadar duyurmak, maddî ve manevî yönden faydalı olmak maksadıyla on beş günde bir ve on altı sahife olarak yayımlanması kararlaştırılan *Diyanet Gazetesi* bunu gerçekleştirmek üzere çıkacaktır." Bk. Lütfi Doğan, "Başlarken", *Diyanet Gazetesi* (22.11.1968), 1, 16.

37 Onay, "Diyanet Hutbelerinin Muhteva Analizi", 2.

38 *Diyanet Aylık Dergi*'de düzensiz olarak bir dönem hutbe eki yayımlandığına dair bir değerlendirme için bk. Bulut, "Başkanlığın Hutbe Kitapları: 'Yeni Hutbelerim' ve Diğerleri", 33.

2. Hutbelerin Muhtevasına Yönelik Çalışmalar ve Fıkıh

Hutbelerin muhtevasına yönelik bazı çalışmalarda hutbe konularının yoğunlaştıkları alanlara dair tespit ve değerlendirmeler yer almaktadır. 1968-1991 yılları arasında (23 yıl) yayınlanmış Diyanet Gazetesi'nde yer alan hutbelerin başlıklarının listelendiği bir araştırmada, buradaki 757 hutbenin %64'ünün ibadet, sosyal hayat ve güncel meseleler gibi fıkıh ilmini ilgilendirecek mahiyette olduğu tespit edilmiştir.³⁹ Hutbe başlıklarının listelenmesinden ibaret olan bu çalışmada hutbe içerikleriyle başlıkların ne kadar uyum arz ettiği veya başlıkların muhtevayı yeterli düzeyde temsil edip etmediği gibi bir değerlendirme yapılmamıştır.

2003-2011 yılları arasındaki hutbeleri analiz eden bir araştırmaya göre de bu yıllarda irad edilen 491 hutbeden 227'si ibadet ve sosyal konulara hasredilmiş (toplam hutbelerin yaklaşık %46'sı) bunlar arasında da 88 hutbe (toplam hutbe sayısının yaklaşık %18'i) sadece ibadet konularını ihtiva etmiştir.⁴⁰

Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından 2011 yılından itibaren her yıl hazırlanan Din Hizmetleri Raporları'nda 2008-2019 yılları arasında irad edilen hutbelerin konularına göre tasnifleri ve bunlarla ilgili grafikler yer almıştır. Buradaki konular arasında bir örnek olarak, ibadet konuları şu oranlarda işlenmiştir: 2008 (%11), 2009 (%14), 2010 (%14), 2011 (%15), 2012 (%15), 2013 (%17), 2014 (%17), 2015 (%16), 2016 (%16), 2017 (%14), 2018 (%13), 2019 (%13). İbadetler dışında ahlak, sosyal hayat, kadınlarla ilgili meseleler, aile hayatı, ekonomi ve tıp ile ilgili meseleler gibi farklı başlıklarda fıkıh ilmini ilgilendiren içeriklerin hutbelerde yer aldığı anlaşılmaktadır.⁴¹

1990 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı APK Dairesi 14 ilde farklı yaş, eğitim ve meslek gruplarıyla hutbelerin verimliliğini ölçmek üzere bir araştırma yapmıştır. Bu araştırmada cemaatin %14'ü hutbelerin bir yarar sağlamadığı görüşünü belirtmiştir. Bunun yanında aynı araştırma cemaatin %38'inin temel dini bilgiler ve sosyal, güncel, ekonomik meselelerin İslâm esasları penceresinden değerlendirildiği içerikleri hutbelerde görmek istediklerini ortaya koymuştur.⁴²

1995 yılında yayınlanan başka bir çalışma da hutbe muhtevalarının cemaat tarafından nasıl anlaşıldığını araştırmıştır. Buna göre cemaatin %33'ü hutbe konularının ve muhtevalarının günlük

39 Akgün, "Diyanet Gazetesinde Yayınlanan Hutbe Konuları", 79-94; Yaşar, *Günümüz Cuma Hutbelerinin Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi*, 65.

40 Zengin, "Son Dönem Cumhuriyet Hutbelerinin İçerik Analizi (2003-2011 Yılları Arası)", 133.

41 2008-2011 arasında irad edilen hutbelerle ilgili veriler 2011 yılı raporunda yer almaktadır. 2012-2019 yılları arasındaki hutbelerle ilgili veriler ise müstakil raporlar halinde yayınlanmıştır. Bk. Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü, "Din Hizmetleri Raporları".

42 İlgili araştırma sonuçları için bk. *Diyanet Gazetesi*, "Hutbelerle İlgili Kamuoyu Araştırması Yapıldı", 28.

yaşamla uyumlu olduğu, %45'i ise uyumlu olmadığı kanaatindeyken,⁴³ %72'si ibadetler, güncel meseleler, örnek ve dini yaşantılar gibi konuların hutbelerde işlenmesi gerektiğini belirtmiştir.⁴⁴ Aynı araştırma cemaatin %71'inin irad edilen hutbeleri dinlemelerine rağmen hatırlamadıklarını da ortaya çıkarmıştır.⁴⁵ Bu durumda cemaatin günlük yaşantıyla uyumsuz olduğunu düşündüğü hutbeleri dikkatli dinlemedikleri ve neticede hutbe muhtevasını hatırlamadıkları şeklinde bir değerlendirme yapmak mümkündür.

2016 yılında küçük ölçekli bir çalışmada hutbe içeriklerinin yeterliliği üzerinde bir tespit çalışması yapılmış, cemaatin yaklaşık %75'i 2012-2104 yılları arasındaki hutbelerin içerik ve konu itibarıyla yeterli olduğu kanaatine sahipken, %25'lik bir kesimi ise hutbe konularını ve bunların işleniş tarzını ya yetersiz bulmuş ya da daha somut mesajların ele alınması gerektiğini belirtmiştir.⁴⁶

1990, 1995 ve 2016 yıllarındaki çalışmalarda temel alınan sorular hutbelerin verimli olup olmadığı, günümüzdeki hayat biçimi/şartlarıyla uygunluğu ve hutbe içeriklerinin yeterli işleniş işlenmediği şeklinde farklılık gösterse de %14, %25 ve %45 şeklinde önemsenmesi gereken farklı memnuniyetsizlik oranları ortaya çıkmıştır.

Hutbe içeriklerinde fıkıh ilmini ilgilendiren bilgilerin yer almasına ve fikhî yaşantıya yön verecek konulara işaret edilmesine rağmen, hutbelerin toplumun ihtiyaçlarıyla uyumlu olmadığı, bir diğer ifade ile hutbelerdeki mesajların dini yaşantıya dair ihtiyaçlara hitap etmediği ve bu hususta yetersiz kaldığı yönündeki kanaatler dikkat çekmektedir. Diyanetin hutbe hizmetine dair araştırmalar çoğunlukla hutbelerin dili, irad edilmiş şekli, hutbe başlıkları ve konu seçimleri, hutbelerin üslubu ve hutbe içeriklerinin işleniş gibi hususlarda eleştirel bir bakış açısı ortaya koymaktadır.⁴⁷ Bu eleştiriler genellikle ilgili araştırmaların merkeze aldığı ilim dalının bakış açısına göre yapılmaktadır. Örneğin hadis ilmi⁴⁸ çerçevesinde yapılmış bir çalışmada hutbe konularının ve içeriğinin periyodik olarak ilgili haftanın anlam ve önemine ayrılması eleştirilmektedir. Zira bu durum hutbelerde sadece belirli hadislerle ve ayetlere yer verilmesine veya aynı hadis ve ayetlerin farklı hutbelerde çokça tekrar edilmesine sebep olmaktadır.⁴⁹ Bu araştırma ve benzeri

43 Yaşar, *Günümüz Cuma Hutbelerinin Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi*, 84. Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Eğitimi Bilim Dalı, "event-place": "Ankara", "genre": "Yüksek Lisans Tezi", "language": "Türkçe", "publisher": "Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü", "publisher-place": "Ankara", "title": "Günümüz Cuma Hutbelerinin Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi", "author": [{"family": "Yaşar", "given": "Mehmet"}], "issued": {"date-parts": [{"1995"}]}, "locator": "84", "schema": "https://github.com/citation-style-language/schema/raw/master/csl-citation.json"}]

44 Yaşar, *Günümüz Cuma Hutbelerinin Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi*, 62.

45 Yaşar, *Günümüz Cuma Hutbelerinin Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi*, 94.

46 Celfin, *Din Toplum İlişkisi Bakımından Cuma Hutbeleri 2012-2014 Çağlayancerit Örneği*, 61.

47 Yaşar, *Günümüz Cuma Hutbelerinin Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi*, 37.

48 Diyanetin hutbe hizmetini fıkıh penceresinden inceleyen bir çalışmayı tespit edemediğimiz için hadis ilmi özelinde yapılan çalışmalar ile bu hususu örneklandırmeyi tercih ettik.

49 Örneğin bk. Ahmet Aslantaş, *Diyanet İşleri Başkanlığı'nun Hutbelerinde Kullanılan Hadislerin Tahric ve Tenkid (2001-2005)* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 141; Osman Arar, *2007-2011 Yılları Arasındaki Çorum İl Müftülüğü Din Görevlilerince Hazırlanan Hutbelerdeki Hadislerin Tahrici* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 153.

diğer çalışmalar,⁵⁰ esasında hutbelerde toplumun ilgisini çekmeye yönelik değişiklikler yapılması ve verilecek mesajların dikkati artıracak mahiyette olması gerektiğine işaret etmektedir.

3. Hutbe İçeriklerinin Oluşum Sürecinde Toplumsal Talepler

Toplum tarafından Diyanet'e yöneltilen sorular ile bunlara verilen cevapların yoğunlaştığı konular insanların taleplerinin bulunduğu ve ihtiyaç hissettiği hususlar olması bakımından hutbelerin aydınlatıcı ve bilgi verici karakterine katkı sunacak muhtemel içerikleri teşkil etmektedir.⁵¹ Diyanet'ten fetva talebi anlamında iki müessese daha çok dikkat çekmektedir. Bunlardan biri her ildeki müftülüklerin fetva birimleri, diğeri ise Din İşleri Yüksek Kurulu'dur.

Fetva birimlerine yöneltilen sorularla ilgili olarak 2000 yılında yapılan bir araştırmada İstanbul ili özelinde vatandaşların bir yılda müftülüğe yönelttiği 10.000 civarındaki soru tasnife tabi tutulmuş ve ibadetler (%58), aile (%11), kadın (%7), ticaret (%4) gibi başlıklar altında toplamda %90 oranında fıkıh kapsamına giren hususlarda müracaatların olduğu anlaşılmıştır.⁵²

Din İşleri Yüksek Kurulu, vatandaşlar tarafından telefon, mektup/dilekçe ve elektronik posta yoluyla sorulan dini sorulara cevap vermektedir.⁵³ Kurul, vatandaşlardan gelen dini-hukuki soruların yansira mahkemelerden ferâiz gibi meselelerde intikal eden başvurulara da cevaplar vermiştir. Bireysel olarak yapılan başvurulara alt komisyonlarca çözümler üretilmiş ve bunlar arasında toplumun genelini ilgilendiren problemler Kurul gündemine alınarak 'Kurul Kararı' haline getirilmiştir. Örneğin 1930-2000 yılları arasında 2530 farklı dini konuda kurul kararı alınmış ve bunlar Kurul uzmanlarınca konularına göre tasnif edilmiştir.⁵⁴

2002 yılında yayınlanan bir araştırmaya göre 1999-2002 yılları arasında Kurul'a yıllık ortalama olarak elektronik posta yoluyla 1300 civarında, yazılı dilekçe şeklinde ise 2000

50 1980-2017 yılları arasındaki hutbelerde yer alan tasavvuf kavramları merkezinde Diyanet'in tasavvuf ve tarikatlara bakış açısını inceleyerek hutbelerde ortaya konulmaya çalışılan tasavvuf algısının tespitini hedefleyen bir çalışma için bk. Şule Çakır, *Diyanet'in Din Algısında Tasavvuf* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); 1972 ve 2011 şeklinde iki farklı yılda irad edilen hutbelerde sıklıkla işlenen meseleler üzerinden felsefi bir yaklaşımla Diyanet'in topluma sunduğu din anlayışının incelendiği bir çalışma için bk. Arslan, *Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Din Algısı: 1972 ve 2011 Yılları Cuma Hutbeleri Örneği*; 2017 yılında inanç, ibadet, ahlak, sosyal hayat, aile, helal-haram, ekonomik hayat gibi konulardaki cuma hutbelerinin içeriğinde yer alan ayetleri ve bunların tefsir ilmi çerçevesinde değerlendirilmesine dair örnek bir çalışma için bk. Ahmet Ercan, *Diyanet İşleri Başkanlığının 2017 Yılında Yayımladığı Cuma Hutbelerinin Tefsir İlmi Açısından Tahlihi* (Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

51 Hutbelerden beklenen tesirin ortaya çıkması ve cemaatin hutbeleri dinlemesini sağlaması bakımından hutbe konularının ilgi ve ihtiyaç merkezli seçimine yönelik bazı değerlendirmeler için bk. Mustafa Çağrı, "Metropoli İl Müftülüklerinde Yürütülen Din Hizmetleri -İstanbul Örneği-", *I. Din Hizmetleri Sempozyumu (3-4 Kasım 2007)*, ed. Mehmet Bulut (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008), II/478-479.

52 Bu araştırmanın sonuçlarına göre örneğin ibadetlere dair gelen soruların dağılımı şu şekilde gerçekleşmiştir: Zekât (%24), oruç (%22), namaz (%22), abdest (%12), kurban (%9), Kur'an (%7) ve dua (%4). Nevin Meriç, *Gündelik Hayat ve Fetvalar* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2004), 7; Ayrıca bk. Nevin Meriç, "Müftülük Din Hizmetlerinden Fetva Birimi", *I. Din Hizmetleri Sempozyumu (3-4 Kasım 2007)*, ed. Mehmet Bulut (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008), II/408.

53 Mustafa Bülent Dadaş, "Kuruluşundan Günümüze Din İşleri Yüksek Kurulu'nun Fetva Siyaseti", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* XIII/25-26 (2015), 42-44.

54 Şamil Dağcı, "Din İşleri Yüksek Kurulu Kararlarına Fetva Konseptinde Bir Yaklaşım", *Diyanet İlmi Dergi* XXXVIII/4 (2002), 9-10.

civarında dini muhtevalı başvuru yapılmıştır.⁵⁵ Bunların pek çoğu fikhî soru olup, bu sorular da çoğunlukla namaz, oruç, zekât, hac, kurban, alım-satım, faiz, borsa, kredili satışlar, hisse senetleri, kâr oranları, evlenme boşanma, aile içi geçimsizlikler ve çözüm yolları, kürtaj, gebeliğin önlenmesi, tüp bebek, organ nakli, suni döllenme gibi; ibadetler, aile hayatı, ticari hayat ve tıbbî yöntemlere dairdir.⁵⁶

2015 yılı içinde ise Din İşleri Yüksek Kurulu'na 26080 adet soru gelmiştir. Bir araştırma bunların ana konulara göre dağılımını incelemiş ve şu sonuçlar ortaya çıkmıştır: Sosyal hayat (5065 soru), namaz (3415 soru), ticari hayat (2378 soru), aile hayatı (2792 soru), oruç (1382 soru), zekât ve sadaka (1283 soru), taharet/temizlik (1094 soru), kadınlara özel haller (771 soru), kurban (599 soru), adak ve yemin (452 soru), hac ve umre (365 soru), miras ve vasiyet (332 soru), tıp ve sağlık (283 soru), yiyecek ve içecekler (197 soru), vakıf (51 soru).⁵⁷ Buradaki veriler incelendiğinde 2015 yılındaki soruların % 78'inin fikhî sorular olduğu görülmektedir ve bunun da halkın dini yaşantıda fıkıh kurallarına uyma talebini gösterdiğini söylemek mümkündür.⁵⁸

Yukarıdaki veriler halkın günlük yaşamda karşılaştıkları meselelere cevap arama sürecinde yetkili makam olarak Diyanet İşleri Başkanlığı'na müracaat ettiklerini göstermektedir. Nitekim cinsiyet, yaş, sosyal ve ekonomik durum, eğitim düzeyi, okul ve okul dışı din eğitimi, cemaatler ve Diyanet gibi farklı değişkenlerin toplumun dini yönelimine katkısını araştıran bir çalışmada da %20 gibi bir oranla en büyük katkının Diyanet tarafından sağlandığı sonucunu ortaya çıkarmıştır.⁵⁹

Eğitimin hedeflerinden birisi kişinin eğitim öncesindeki davranışlarının eğitim sonrasında farklılaşmasını sağlamaktır. Cami merkezli eğitim faaliyetlerinden biri olarak hutbede de dinleyicinin hutbe öncesindeki dini yaşantısında hutbeden sonra değişikliğin oluşması

55 Din İşleri Yüksek Kurulu'na müracaat edilen soru sayısı ile örneğin İstanbul Müftülüğü'nün fetva birimine yapılan soru başvurusu arasında ciddi bir fark olduğu anlaşılmaktadır. Kurul'a müracaat yollarının teknolojik gelişmelerle ilgili bir durum olarak sınırlı olması, telefonla yapılan müracaatlarda hızlı geri dönüş alınması veya yerel bir makama ulaşmanın daha kolay olacağı düşüncesi bu farkın sebebi olarak görülebilecek ihtimaller arasındadır. 1999 yılında sadece İstanbul Müftülüğü'ne 50.000 civarında soru yöneltilmişine dair bir bilgi için bk. Meriç, "Müftülük Din Hizmetlerinden Fetva Birimi", II/413.

56 Dağcı, "Din İşleri Yüksek Kurulu Kararlarına Fetva Konseptinde Bir Yaklaşım", 10.

57 Dadaş, "Kuruluşundan Günümüze Din İşleri Yüksek Kurulu'nun Fetva Siyaseti", 70.

58 İnsanların fıkıh kurallarına uygun yaşama talebi ile ilgili olarak Karaman'da icra edilen bir çalıştay küçük ölçekli de olsa önem arz etmektedir. 12 Mart 2015'de Karaman ili özelinde gerçekleştirilen 'Karaman İli ve İlçeleri Toplumsal Sorun Analizi Çalıştayı'nda Prof. Dr. Halit Çalış tarafından sunulan bir bildiri 2009-2014 yılları arasında Karaman'da ikamet edenler tarafından Din İşleri Yüksek Kurulu'na yöneltilen fetva talepleri incelenmiştir. Kredi, promosyon, faiz gibi mâli muâmelâta dair güncel problemler ile ibadetler, evlilik hayatı, kadın-erkek ilişkilerinde dikkate dâlecek hususlar gibi sosyal-dini hayata dair farklı kişilerden gelen benzer soruların müracaatlarda yoğunlaştığı ifade edilmiş ve buradan yola çıkarak soru taleplerinin aslında toplumun dini yaşantısında fıkıh kurallarına uygun hareket etme gayreti olarak yorumlanabileceği belirtilmiştir. Bizzat katıldığımız bu çalıştayın yayımlanmış metni olmamakla birlikte sonuç bildirgesi için bk. "Karaman İli ve İlçeleri Toplumsal Sorun Analizi Çalıştayı", 2015; Toplumun güvendiği bir kurum olarak Diyanet'e yönelttiği soruların bir anlamda yaşantılarını dinle ilişkilendirme istekleri şeklinde değerlendirilebileceğine dair ayrıca bk. Meriç, "Müftülük Din Hizmetlerinden Fetva Birimi", II/406.

59 Onay, "Diyanet Hutbelerinin Muhteva Analizi", 1.

hedeflenmektedir. Bu açıdan bakıldığında hutbe, toplumun din eğitimi sürecinde ihtiyaç duyduğu bir vasıta olmaktadır.⁶⁰ Hutbenin farz olması ve namaz öncesi irad edilme zorunluluğu, mezkûr ihtiyaca karşılık gelecek önemli bir çözüm önerisidir.⁶¹ Hutbenin bu özelliği, toplumun fetva taleplerine verilecek cevapların halka ulaştırılmasında önemli bir araç olarak kullanılabileceğini göstermektedir.

4. Hutbelerde Fıkıh Öğretim Aracı Olarak Fetvaların Kullanımı

İslam toplumunda her mükellefin günlük hayatında uygulayacağı hükümleri dinin asıl kaynağı olan Kur'an ve sünnetten öğrenmesi ideal manada beklenen bir durumdur. Bununla birlikte insanların sahip oldukları kabiliyetler ve şartlar onların bu yönde bir bilgi birikimine imkân vermemektedir.⁶² Böyle bir durum için Kur'an ve hadislerde işaret edilen çözüm, toplumda bir kesimin dini konularda ihtisas sahibi olması ve bilmeyenlerin bilenlere sormasıdır.⁶³

Namazın farz olduğu bilgisini elde etmek gibi dinin aslı unsurlarına dair bilgilere ulaşmada müctehidler ile müctehid olmayanların (avam) ortak sorumluluğu vardır.⁶⁴ Bilgi birikimine bağlı olarak muhakemeyi gerektirecek dini hükümlerde ise avamın üzerine düşen vazife bunları ilim erbabına havale etmeleridir.⁶⁵ Müctehidin kendisine müracaat edildiğinde verdiği bu türden hükümler ve cevaplar ictehad veya fetva olarak isimlendirilmektedir. Nitekim fetva, cevaplanması veya açıklanması istenen dini-hukukî (fikhî) bir soruya verilen cevaptır ki bunlar hükümlerden oluşur.⁶⁶ Müctehid-avam arasındaki bilgi akışı fetvanın eğitim-öğretim açısından önemine ve toplumun dini meselelerdeki sorularına bulacağı cevapların kaynağına işaret etmektedir, o da ilmi yeterliliği haiz yetkili makamın cevabıdır.⁶⁷

60 Yaşar, *Günümüz Cuma Hutbelerinin Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi*, 34.

61 Tarihi tecrübe de bu açıdan dini ve hatta siyasi, ictimai mesajların iletilmesi noktasında hutbeye görev biçmiştir. Nitekim Cumhuriyet öncesi hutbe dilinin Arapça oluşu, bunun getirdiği olumsuzluklar, bu olumsuzlukları gidermeye yönelik Osmanlı son döneminde ortaya çıkan gelişmeler ve bunların akıbetine dair değerlendirmeler için bk. Doğan, "Cumhuriyet Öncesi Dönemde Yaygın Din Eğitimi Açısından Hutbeler", 14-15.

62 Fahrettin Atar, "Fetva", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/487.

63 et-Tevbe 9/122; en-Nahl 16/43; el-Enbiyâ 21/7; Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid (Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 5/173 (No. 3056).

64 İmam Şâfiî, namazın, orucun, haccın, farz oluşunu bilme noktasında cehaletin (bilgi eksikliğinin) mazeret olamayacağını belirterek bu tür bilgiyi "genel bilgi" olarak tanımlar. İmam Şâfiî, bu kanaatini ilgili bilgilerin tevâtür şeklinde nesilden nesile aktarılageldiği şeklinde gerekçelendirir. Bk. Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Şâkir (Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1358/1940), 357-357.

65 en-Nahl 16/43.

66 Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râgıb İsfahânî, *el-Müfredat fî garibi'l-Kur'an* (Dimaşk-Beyrut: Dâru'l-Kalem, ed-Dâru's-Şâmiyye, 1412), 625; Atar, "Fetva", 12/486-487; Fetvâ'nın farklı açılardan tarifleri için bk. Osman Şahin, *Fetvâ Adâbı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), 18-19; Güncel uygulamalar açısından 'Fetva' ile geçmiş dönemlerde bilinmeyen ve fakat fikhî cevaba muhtaç yeni meselelere üretilen çare kastedilmektedir. Bk. Ali Muhyiddin el-Karadağî, *İctihad ve Fetva*, çev. Mustafa Bülent Dadaş (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2019), 353.

67 Fetva-ictehad, müfti-müctehid ilişkileri ve fetvanın eğitim-öğretim açısından önemine dair değerlendirmeler için bk. Fahrettin Atar, "İftâ Teşkilâtının Ortaya Çıkışı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi)* 3 (1985), 19, 45-46; Ayrıca bk. Kemâlüddin Muhammed b. Abdulvâhid İbnu'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadir* (Beyrut: Darü'l-Fikr, 2003), 7/256; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye ve Istilahatı Fikhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985), 1/246, 8/253.

Fetva, hem soruyu soran (müsteftî) için hem de diğer insanlar için kapsayıcı mahiyettedir. Bu itibarla fetvanın ortaya çıkmasına sebep olan mesele aynı olduğu sürece fetva, tüm zamanlar için geçerli olması yanında müsteftî ve diğer müslümanları aynı şekilde ilgilendirmektedir.⁶⁸

Günümüz şartları toplumun pek çok kesimini ilgilendiren ortak fikhî sorulara cevaplar vermeyi ve bunu toplumla paylaşmayı gerekli kılmaktadır. Fetvanın kişiye özel olması ise iki hususta ortaya çıkmaktadır. Birincisi müsteftînin şahsi tecrübesi veya şartlarına binaen aldığı cevaptır ve şahsa özel olarak kabul edilebilir. İkincisi ise fetva verenin (müftî) müsteftîde gözlemediği hususlara binaen verdiği cevaptır.⁶⁹ Toplumun genelini ve her bireyi benzer şekilde ilgilendiren şartlar dahilinde ortaya çıkan problemlerin herkesin istifadesine açık bir şekilde cevaplanması gerekmektedir.⁷⁰ Böyle soruların cevapsız bırakılması veya cevabının geciktirilmesi toplum içinde kargaşaya sebep olmakta ve yetkili makama güveni zedeleyebilmektedir. Zira dini otorite tarafından cevapsız bırakılan soruların cevapları farklı iletişim araçlarıyla ve birbiriyle çelişki arz edecek mahiyette topluma ulaşabilmektedir.

Hutbelerin muhtevalarına yönelik zikri geçen araştırmaların sonuçları, toplumun genelini ilgilendiren ve yoğun bir şekilde cevaplanması talep edilen dini meselelere dair fetvalara ulaşma ihtiyacına işaret etmektedir.⁷¹ Bu ihtiyaç sadece halk açısından değil aynı zamanda kendilerine müracaat edilen din görevlileri açısından da söz konusudur.⁷²

Toplumun fetvalara ulaşması farklı vasıtalarla mümkün olmaktadır. Modern dönem öncesinde fetvaların yer aldığı kaynaklar iki açıdan ele alınabilir: Birincisi teorik bilgi ve değerlendirmelerin yer aldığı fıkıh eserleri; ikincisi ise bunların dışında kalan ve müstakil bir literatür olarak kabul edilen ‘fetâvâ’ türü eserler.⁷³ Günümüzde kurumların ve şahısların fikhî sorulara verdikleri cevaplar fetâvâ kapsamında değerlendirilebilir. Bu fetvalar basılı bir şekilde veya teknolojinin gelişmesine paralel olarak örneğin videolar aracılığıyla topluma ulaşabilmektedir.

Kurumsal manada Diyanet’in fetvaları çeşitli yollarla muhataplarının istifadesine sunulmaktadır. Diyanet Aylık Dergi’de ‘Diyanete Sorulm’ başlığındaki bölüm, takvimlerdeki

68 Atar, “İftâ Teşkilâtının Ortaya Çıkışı”, 40; el-Karadağî, *İctihad ve Fetva*, 354.

69 Fetvanın kişisel olması makâsîd yorumu yapılırken dikkate alınmalıdır. Dolayısıyla bireyin özel durumu, genele verilecek hükümden farklı olabilir. Bu hususta müftî geniş bir tercih alanına sahiptir. Bu hususta ilgili olarak bk. Ahmet Yaman, *Fetva Usûlü ve Âdâbı* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2018), 136.

70 Bireysel fetva taleplerinin bazen geneli ilgilendiren ortak ihtiyaçlara işaret etmesi bakımından ‘prototip’ olduğu yönündeki bir değerlendirme ve bazı örnekler için bk. Meriç, “Müftülük Din Hizmetlerinden Fetva Birimi”, II/407-408, 410-411.

71 Dinin gündelik hayattaki rolünün birey ve toplumun eylemlerini meşrulaştırma istekleri olduğu, bunun da yaşantıların fetva ile dizayn edilmesi şeklinde pratiğe yansıdığına dair bir değerlendirme için bk. Meriç, “Müftülük Din Hizmetlerinden Fetva Birimi”, II/405.

72 Türkiye’nin farklı bölgelerinde halkın cevabını talep ettiği dini soruların bir haritasının çıkartılması ve bunların cevaplarının Diyanet tarafından ilgili din görevlilerine dağıtılmasını teklif eden bir çalışma için bk. Orhan Çeker, “İftâ ve Bir Fetva Defteri Örneği”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1996), 36.

73 Fetâvâ literatürüne dair bir liste için bk. Hacı Halife Mustafa b Abdullah Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-zunûn an esâmî’l-kütüb ve’l-fünûn* (Bağdâd: Mektebetü’l-müsennâ, 1941), 2/1218-1231; Ayrıca bk. Atar, “Fetva”, 12/495; Ahmet Özdemir, *Çağımızda İftâ Usûlü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000), 33-34; Fetva literatürünün önemine dair bir değerlendirme için bk. el-Karadağî, *İctihad ve Fetva*, 370-371.

ilgili bölümler ve çeşitli kitap yayınları⁷⁴ basım yoluyla fetvaların istifadeye sunulmasına örnek verilebilir. Diyanet Tv’de yayınlanan ‘Güncel Dini Meseleler’, ‘Diyanete Soralım’ gibi farklı programlarda fikhî sorulara verilen cevaplar hem tv hem de sosyal medya araçları üzerinden yayınlanmaktadır. Din İşleri Yüksek Kurulu’nun web sitesinde yer alan fetvalar, müftülüklerde vatandaşın sorularına yanıt vermek üzere yerel düzeyde ulaşılabilir bir birim olarak ‘Alo 190 Fetva Hattı’ yanında Diyanet’in basılı yayınlarına da kaynaklık etmekte ve aynı zamanda internet kullanıcılarının ulaşımına açık bulunmaktadır.⁷⁵ Bu yönüyle Kurul’un problemleri çözmeye ve dini yönden aydınlanmaya vesile olma gibi amaçlarının gerçekleştiği söylenebilir.⁷⁶

Kurul’un fetva verme sürecinde Kitap, sünnet, icma, kıyas, örf, istihsan, sahâbi kavli gibi delil ve yöntemlerin göz önünde bulundurulması, verilen fetvalara güvenilmesini sağlayan en önemli unsurdur.⁷⁷ Ayrıca fetvaların birden fazla ilim ehli tarafından incelendikten sonra müsteftiye ulaşması da fetvalara olan güveni arttırmaktadır.⁷⁸ Geçmiş dönemlerden farklı olarak özellikle iktisat ve tıp alanında karmaşık yapıdaki meselelerin daha fazla olması, meselelerin bir heyet tarafından çözümünü gerekli kılmaktadır. Zira bu meselelerin pek çoğunda ilgili alandaki uzmanların görüşlerine ihtiyaç duyulmakta ve bunlardan istifade ile heyet tarafından meseleler değerlendirilmektedir.⁷⁹

74 Bu hususta örnek olarak bk. *Din İşleri Yüksek Kurulu Fetvalar* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2015); *Ailemin Sohbet Günlüğü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021) Bu eser din görevlilerine yönelik hazırlanmıştır. Aile hayatı ve gençlere yönelik belirlenen konularda sohbet şeklinde bir metin ve akabinde sohbetlerle bazen ilgili bazen ise ilgisiz fetvaların yer aldığı bir yayındır.

75 Müftülüklere bağlı fetva birimleri ve buralara yapılan müracaatları inceleyen örnek bir çalışma için bk. Meriç, “Müftülük Din Hizmetlerinden Fetva Birimi”; Kurul’un kararlarını özel olarak inceleyen çalışmalar için bk. Dadaş, “Kuruluşundan Günümüze Din İşleri Yüksek Kurulu’nun Fetva Siyaseti”, 39-40; Kurul kararlarının fıkıh penceresinden incelendiği müstakil bir çalışma için bk. Recepali Mafratoğlu, *Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu Kararları ve Dayandığı Şerî Deliller* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012); Dini soruların cevabı ilmihal gibi bazı eserlerde farklı başlıklar altında teorik bilgiler halinde yer alır. Bunların dışında bazı eserlerde ise soru-cevap şeklinde fetvalara yer verilir. Günümüzde kurumlardan bağımsız olarak şahsi gayretlere işaret eden ilmihal ve soru-cevap şeklindeki fetvalara dair örnek bir yazar-eser listesi için bk. Özdemir, *Çağımızda İfta Usûlü*, 35-38.

76 Dağcı, “Din İşleri Yüksek Kurulu Kararlarına Fetva Konseptinde Bir Yaklaşım”, 13-14.

77 *Din İşleri Yüksek Kurulu Fetvalar*, 46; Din İşleri Yüksek Kurulu’nun 1965-2012 arasında aldığı 133 kararda dayandığı şerî delilleri inceleyen müstakil bir çalışma için bk. Mafratoğlu, *Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu Kararları ve Dayandığı Şerî Deliller*, 23-72; Kurulun fetvalarının yayınladığı kitapta yer alan sorular ve cevaplar aksi belirtilmediği sürece yayın döneminde kurulda görev yapan üyelerin tamamı tarafından benimsenmiştir. Bk. Dadaş, “Kuruluşundan Günümüze Din İşleri Yüksek Kurulu’nun Fetva Siyaseti”, 38-39 (4 nolu dipnot); 2002 yılında yapılan bir araştırma insanların %80’inin Diyanet teşkilatına güvendiğini ortaya çıkarmıştır. İlgili araştırma sonucu için bk. Meriç, “Müftülük Din Hizmetlerinden Fetva Birimi”, II/413.

78 Kurul fetvalarından bazılarında itirazlar söz konusu olabilmektedir. Hakkında itiraz söz konusu olan kurul fetvalarına dair örnek bir liste için bk. Dadaş, “Kuruluşundan Günümüze Din İşleri Yüksek Kurulu’nun Fetva Siyaseti”, 64-67.

79 Türkiye dışındaki kurumsal fetva heyetleri ile genel anlamda fetva meclislerinin varlığına olan ihtiyaç hususunda bir değerlendirme için bk. el-Karadaği, *İctihad ve Fetva*, 361-363; Fetva heyetlerine dair daha geniş bir liste ve bilgi ile fetvaların ortaya çıkış sürecinde benimsenen bir yöntem olarak heyet tarafından icthadda bulunulması hakkında bk. Mustafa Bülent Dadaş, “Bir Fetva Belirleme Yöntemi Olarak Heyet İctihadi ve İslam Dünyasında Bu Amaçla Kurulan Fıkıh Meclisleri”, *Bilimname : Düşünce Platformu* 28 (Ocak 2015), 311-342; Ayrıca bk. Ekrem Keleş, “Fetva-Mezhep İlişkisi ve Fetva Kurulları”, *Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslam Mezhepleri Sempozyumu*, (2017), 149-153.

İletişim imkanlarının gelişmesi, insanların dini bilgiye ulaşmalarını kolay hale getirmektedir. Bunun neticesinde yetkili olan veya olmayan kişilerin fetvaları ve cevabına ihtiyaç duyulan meselelerle ilgili farklı görüşler kolay bir şekilde yaygınlaşabilmektedir.⁸⁰ Toplumda zihin karışıklığına sebebiyet veren bu durumların önlenmesi için doğru bilgiyi elde etme imkanlarından biri olarak hutbe, usulünce verilmiş fetvalara ulaşmak için önemli bir yerde durmaktadır.

Hutbelerde Kurul kararları ve fetvaların topluma aktarılması, dini hükümlerin mükellefler tarafından bilinmesi ve bunların benimsenmesine katkı sunacaktır. Zira modern insan zihni tavsiyeler yanında net ve açık hükümlere, cevaplara ihtiyaç hissetmektedir. Kurul kararları ve fetvalarının da bu yönde yeterince kaynaklık yapabileceği söylenebilir. Böylece fetvaların, halkın dini konularda aydınlatılmasına, müslüman toplumda İslâm'ın anlaşılması ve uygulanması sürecine katkı sunması hedefi gerçekleştirilmiş olacaktır.⁸¹

Hatibin hutbesinde fetvaya konu olan soruyu okuyup arkasından cevabına işaret etmesi din eğitimi ve öğretimi yöntemlerinden 'ilmihal metodu'na benzemektedir. Zira bu eğitim metodunda öğretici, sorular sormakta ve bunlara yine kendisi cevaplar vermektedir. Medreselerde, mahalle mekteplerinde temel dini bilgilerin öğretilmesi sırasında önceden hazırlanmış, kalıp haline getirilmiş sorular ve bunların cevapları öğrencilere öğretilmekteydi. Bu şekilde öğrenci dini konuları, yükümlülükleri yani ilmihal bilgilerini sorular ve cevaplar halinde ezberlemiş olmaktadır. İlmihal bilgilerini öğretmede bu yöntem için soru-cevap tarzı 'ilmihal metodu' olarak kabul edilmektedir.⁸²

Çalışmamızın bundan sonraki kısmında fikhî bilgi ve fetva kullanımı açısından 2019 yılı boyunca irad edilen hutbelerin içerikleri incelenecek ve ilmihal metodunun bir göstergesi olarak soru-cevap şeklindeki fetvaların kullanım keyfiyetine dair değerlendirmeler yapılacaktır.⁸³

2019 yılında irad edilen hutbelerin bazılarında fıkıh bilgisi ihtiva eden cümlelerin kullanıldığı anlaşılmaktadır. Örneğin "Kul olma şuuru" başlıklı hutbede⁸⁴ namaz, oruç, zekât, hac gibi farz olan ibadetlerin hikmetlerine dair bilgilendirme yapılmış, bunların bazılarının farziyetine yönelik ifadeler kullanılmış ve ibadet-niyet ilişkisine dikkat çekilmiştir. "Hoş geldin Ya Şehr-i

80 Şahin, *Fetvâ Âdâbı*, 11-12.

81 Atar, "Fetva", 12/487; Bu durum aynı zamanda fetva usulü ilke ve yöntemlerini belirleme yönündeki çalışmalar için belirlenen hedefler arasındadır. Bk. Ahmet Yaman, "Fetvâ ve Mezhep Fetvâ Usulü ve Tarihinin Tartışmalı Bir Konusu Olarak Fetvâ-Mezhep İlişkisi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi)* 48 (2015), 6.

82 Mustafa Öcal, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar: Temel Eğitim ve Orta Öğretimde* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 256.

83 2020 yılında başlarında ülke gündemini meşgul eden Covid-19 salgınının bir sonucu olarak cemaatle namaza ara verilmesi hutbe hizmetlerinde aksaklık meydana getirmiştir. Çalışmamızın başlangıcına en yakın örneklik teşkil etmesi bakımından 2019 yılı hutbelerinin tercihi bu durumun bir sonucudur. Birkaç yıl yerine belirli bir yılın incelemeye konu edilmesi bir yıllık sürecin verilmek istenen mesajlar anlamında yeterli değerlendirmeye imkân verebileceği düşüncesidir. Diyanet İşleri Başkanlığının resmi sitesinde yer alan 2019 yılına ait hutbeler için bk. Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü, "2019 Yılına Ait Hutbeler" (Erişim 18 Haziran 2021).

84 08.02.2019 tarihli hutbe. Bk. Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü, "2019 Yılına Ait Hutbeler".

Ramazan” başlıklı hutbede⁸⁵ ise oruç ibadetinin Ramazan ayında farz kılındığına işaret edilmiş ve bunu gösteren ilgili âyete⁸⁶ yer verilmiştir. Yine “Kardeşliğimiz zekât ve fitr sadakasıyla bereketlensin” başlıklı hutbede⁸⁷ zekât ibadetinin beş temel esastan biri ve Allah tarafından kesin şekilde emredilen farz bir ibadet olduğu vurgusu açık bir şekilde yapılmıştır. “Cuma namazı ve adabı” başlıklı hutbede⁸⁸ de cuma namazının farz olduğu hükmü, ilgili âyete⁸⁹ işaret edilmek suretiyle ortaya konmuş, mazeretsiz cuma namazının terk edilmesinin günah olduğuna ve hutbe esnasında yapılmaması gereken hususlara değinilmiş, fıkıh kültürüne/egitimine yönelik hutbenin cuma namazının bir şartı olduğuna yer verilmiştir. Bu hutbelerin konuları genel anlamda ibadetlerle ilgili olmasına rağmen hiçbirinde Kurul tarafından cevabı verilen ibadetlere dair fetvalara işaret edilmemiştir.

“İslam ahlakının özü hayadır” başlıklı hutbede⁹⁰ harama bakma ve iffeti koruma mesajı içeren âyetlerden⁹¹ hemen sonra nikâhsız birliktelik yaşama anlamına gelen zinanın büyük günah sayıldığı ve hükmünün de haram olduğu ifade edilmiştir. Bununla birlikte hutbe içeriğinde aile hayatına dair konu ile ilgili olabilecek kurul fetvalarından istifade edilmediği görülmüştür.

“Faizin toplumsal zararları” başlıklı hutbede⁹² de faizin yasak, faizli işlemlerin günah olduğuna işaret edilmiş ve helâl kazancın önemine vurgu yapılmıştır. Bütün bunlara rağmen ilgili hutbede faize dair Kurul fetvaları yer almamıştır.

Bazı hutbelerde ise fıkıh bilgisine yönelik ifadelerin eksik bırakıldığı ve hutbe konusuyla ilgili Kurul fetvalarına yer verilmediği görülmüştür. Örneğin doğrulukla kazanılan malın bereketleneceği ve yalanla elde edilen şeylerin hayır getirmeyeceği vurgusunun yapıldığı “Özü sözü doğru olmak” başlıklı hutbede⁹³ yalan söylemenin yanlışlığı üzerinde durulmuşken, toplumun ticari işlerindeki ahlaki erdemlere yeterince yer verilmemiştir. Yine “Ticaret hayatının bereketi: iş ahlakı” başlıklı hutbede⁹⁴ ticaret erbabının mesleki tecrübe kazanım aşamalarında iş ahlakının da sürece katılması ve böylece helâl kazanç anlayışının, işe ilk girişten ustalığa kadar geçen zaman diliminde çalışanların zihnine yerleşmesi gerektiğine işaret edilmiştir. Ticari hayata dair ahlaki bakış açısıyla konuların işlendiği bu hutbelerde fıkıh bilgisi ihtiva eden cümlelerin azlığı dikkat çekmiş ve Kurul’un ticaret hayatı ile ilgili fetvalarına da işaret edilmediği görülmüştür.

Hz. Peygamber’in “*Her iyilik sadakadır*”⁹⁵ hadisinden ve “...*Kim bir canı kurtarırsa, bütün insanların hayatını kurtarmış gibi olur*”⁹⁶ ayetinden hareketle organ, ilik ve hücre bağışında

85 03.05.2019 tarihli hutbe. Bk. Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü, “2019 Yılına Ait Hutbeler”.

86 el-Bakara 2/185.

87 24.05.2019 tarihli hutbe. Bk. Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü, “2019 Yılına Ait Hutbeler”.

88 19.07.2019 tarihli hutbe. Bk. Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü, “2019 Yılına Ait Hutbeler”.

89 el-Cuma 62/9.

90 25.01.2019 tarihli hutbe. Bk. Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü, “2019 Yılına Ait Hutbeler”.

91 en-Nur 24/30-31.

92 23.08.2019 tarihli hutbe. Bk. Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü, “2019 Yılına Ait Hutbeler”.

93 04.01.2019 tarihli hutbe. Bk. Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü, “2019 Yılına Ait Hutbeler”.

94 26.04.2019 tarihli hutbe. Bk. Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü, “2019 Yılına Ait Hutbeler”.

95 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm Cu’fî Buhârî, *Sahîhü'l-Buhârî*, thk. Muhammed Zühayr b. Nâsir (Dâru Tavkî'n-Necât, 1422), “Edeb”, 33.

96 el-Mâide 5/32.

bulunmanın iyilik kapsamında değerlendirilip tavsiye edildiği, “Bereket mevsimi üç aylar” başlıklı hutbede⁹⁷ fikhi açıklamaların eksik bırakıldığı görülür. Organ nakline dair mutlak bir tavsiyeye yer verilen bu hutbede organ bağışının caiz olması için göz önünde bulundurulması gereken şartlardan bahsedilmemiştir. Bu durumda söz konusu hutbeyi dinleyenlerin organ nakline dair yanlış çıkarımlarda bulunarak konuya dair eksik bilgi ile hareket etme riski ortaya çıkmıştır. Bu hutbede de diğer örneklerde olduğu gibi organ nakli/bağışı konusunda ayrıntılı hükümler içeren Kurul fetvasına⁹⁸ yer verilmediği görülmüştür.

Fikhî bilgi veren cümlelerin eksik bırakıldığı hutbe örneklerinden biri de “Berat Gecesi” başlığı ile verilen hutbedir.⁹⁹ Burada Hz. Peygamber’in Şaban ayının 15. gününü oruçlu geçirmeye yönelik tavsiyesi ve buna uyanların erişeceği müjde ile ilgili ifadesi merkeze alınarak bazı tavsiyelere yer verilmiştir. Fıkıh eğitim sürecine işaret etmek üzere örneğin “Şaban ayının 15. gününde yani Berat gününde oruç tutmak sünnettir” şeklinde fikhî bir hükme işaret eden cümlenin kullanılmadığı müşahade edilir. Aynı şekilde bu hutbede “Kandillerde oruç tutmak isteyen kişi, kandil gecesinin olduğu günde mi, bir gün sonrasında mı oruç tutmalıdır?; Kandillerde oruç tutmayla ilgili dinî bir gereklilik var mıdır?; Üç ayların dindeki yeri ve bu aylarda oruç tutmanın hükmü nedir?” gibi Kurul tarafından cevabı verilmiş fetvalara da değinilmemiştir.¹⁰⁰

“Ramazan ve infak” başlıklı hutbede¹⁰¹ yardımlaşma, infak ve ihtiyaç sahibinin ihtiyacını gözetme gibi erdemlerden hareketle zekât müessesesi ile sadaka-i fitır gibi mali ibadetlere vurgu yapılmakla birlikte, zekât ve sadaka-i fitır ahkâmına dair bazı bilgilerin eksik bırakıldığı görülmüştür. Bu hususta havâic-i asliyenin kapsamı, kira gelirlerinin zekâtı, kadınların ziynet eşyalarının zekâtı, zekâtın para olarak verilmesi, alacağın zekâtı, banka üzerinden zekâtın ulaştırılması, hangi akrabalara zekâtın/fitır sadakasının verilebileceği, cami veya sivil toplum kuruluşlarına zekâtın/fitır sadakasının verilme imkânı, kimler için fitır sadakasının verileceği gibi toplumun sıklıkla cevabını merak ettiği sorulara açık işaretlerde bulunulmamıştır. Halbuki Kurul’un bu konular çerçevesinde sorulan sorulara verdiği birçok fetva bulunmaktadır.

“Bir mukaddes yolculuk: hac” başlıklı hutbede¹⁰² hac ibadetinin öneminden, bu ibadet öncesindeki ahlaki ve ruhsal ön hazırlıklardan bahsedilmiştir. Hutbede, hac ibadeti sürecindeki cinsel davranışlar, günah ve kavga gibi yasak fiillere işaret eden ilgili âyetin¹⁰³ meali verilmekle birlikte “ihram, Arafat vakfesi ve ziyaret tavafı” gibi haccın farzlarından bahsedilmemiş, yasak

97 01.03.2019 tarihli hutbe. Bk. Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü, “2019 Yılına Ait Hutbeler”.

98 Din İşleri Yüksek Kurulu, “Organ Bağışı Caiz Midir?” (Erişim 15 Nisan 2021).

99 19.04.2019 tarihli hutbe. Bk. Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü, “2019 Yılına Ait Hutbeler”.

100 Bu hususlardaki Kurul fetvaları için bk. Din İşleri Yüksek Kurulu, “Üç Ayların Dindeki Yeri ve Bu Aylarda Oruç Tutmanın Hükmü Nedir?” (Erişim 30 Haziran 2021); Din İşleri Yüksek Kurulu, “Kandillerde Oruç Tutmayla İlgili Dini Bir Gereklilik Var Mıdır?” (Erişim 30 Haziran 2021); Din İşleri Yüksek Kurulu, “Kandillerde Oruç Tutmak İsteyen Kişi, Kandil Gecesinin Olduğu Günde Mi, Bir Gün Sonrasında Mı Oruç Tutmalıdır?” (Erişim 30 Haziran 2021).

101 10.05.2019 tarihli hutbe. Bk. Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü, “2019 Yılına Ait Hutbeler”.

102 28.06.2019 tarihli hutbe. Bk. Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü, “2019 Yılına Ait Hutbeler”.

103 el-Bakara 2/197.

fillerin hac ibadetini ifsada götürebileceğine ise hiç değinilmemiştir. Ayrıca bu hutbede hac ibadetini yerine getirmek isteyenlerin aklına gelebilecek “Hac ibadetinin ifası için nisap miktarı mala sahip olma şartı var mıdır?; İmkân bulup Kâbe’yi gören veya umre yapan kişiye hac farz olur mu?; Borçlanarak hacca gitmek doğru mudur?”¹⁰⁴ gibi sorulara cevap veren Kurul fetvalarına da yer verilmemiştir.¹⁰⁵

İslâm medeniyetinde caminin önemi ve İslâm tarihi boyunca camilerin inşasına yönelik hassasiyetlere işaret edilen “Cami ve Hayat” başlıklı hutbede,¹⁰⁶ camilerin toplumların yaşantısında merkezi bir rol üstlenmiş olmasına rağmen son dönemlerde bu husustaki eksikliklere işaret edilmiştir. Bu hutbede örneğin cami inşaatlarına zekâtların verilip verilmeyeceği meselesine dair Kurul fetvası¹⁰⁷ ile ilgili aydınlatıcı bir bilgi yer almamıştır.

Evliliği teşvik eden âyet ve hadislerin daha çok ahlaki boyutlarıyla ele alındığı “Aile olmak, aile kalmak” başlıklı hutbede¹⁰⁸ nikâhın temel ilkeleri, evlilik engelleri, gizli evlilikler, yasaklanan evlilikler, mehir, talâk ve nafaka... gibi meselelerde Kurul’a sıklıkla sorulan fetvalara veya bunların cevaplarından alıntılanan cümlelere yer verilmemiştir.¹⁰⁹

Hutbelerin bazılarında içerik yoğunluğu söz konusudur. Örneğin “Neslin korunması: Erdemli bir nesil, huzurlu bir gelecek” başlıklı hutbede¹¹⁰ cinsiyet farklılığı, cinsiyet değişikliği, fitrata müdahale gibi meselelerle birlikte aile müessesesinin önemi, nikâhın kolaylaştırılması gibi konular ele alınarak yoğun mesajlar verilmiştir. Bu hutbede verilecek mesajların daha anlaşılır olabilmesi, hutbe içeriğindeki konuların bir zemine oturabilmesi ve bu konularla bağlantısı olması nedeniyle örneğin ‘zaruriyyat-ı hamse’den bahisle meselenin neslin korunmasına getirilmemesi bir eksiklik olarak değerlendirilebilir. Bunun yanında yine hutbe içeriğinde özellikle neslin korunması hususunda gündeme getirilebilecek “Tüp bebek yönteminde başkasına ait sperm, yumurta, embriyo veya rahmin kullanılması caiz midir?; Taşıyıcı Annelik Uygulaması ve Böyle Bir Yolla Doğan Çocuğun Annesi, Nesebi, Mirası, Mahremiyeti ve Velayetinin Dini Hükmü Hakkında” gibi bazı Kurul fetva ve kararlarına işarette bulunulmamıştır.¹¹¹

104 İlgili fetvalar için bk. Din İşleri Yüksek Kurulu, “Hac İbadetinin İfası İçin Nisap Miktarı Mala Sahip Olma Şartı Var mıdır?” (Erişim 30 Haziran 2021); Din İşleri Yüksek Kurulu, “İmkân Bulup Kâbe’yi Gören veya Umre Yapan Kişiye Hac Farz Olur Mu?” (Erişim 30 Haziran 2021); Din İşleri Yüksek Kurulu, “Borçlanarak Hacca Gitmek Doğru Mudur?” (Erişim 30 Haziran 2021).

105 Hac ibadetini dair Kurul fetvalarının tamamına toplu bir bakış için bk. Din İşleri Yüksek Kurulu, “Hac ve Umre Fetvaları” (Erişim 30 Haziran 2021).

106 27.09.2019 tarihli hutbe. Bk. Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü, “2019 Yılına Ait Hutbeler”.

107 Din İşleri Yüksek Kurulu, “Zekât Âyetinde Geçen ‘Fi Sebilillah’ın Kapsamına Okullar, Kur’an Kursları, Camiler ve Benzeri Hayır Kurumları Girer Mi?” (Erişim 18 Nisan 2021).

108 07.06.2019 tarihli hutbe. Bk. Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü, “2019 Yılına Ait Hutbeler”.

109 Aile hayatına dair Kurul fetvalarına toplu bir bakış için bk. Din İşleri Yüksek Kurulu, “Aile Hayatı Fetvaları” (Erişim 30 Haziran 2021).

110 05.07.2019 tarihli hutbe. Bk. Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü, “2019 Yılına Ait Hutbeler”.

111 Din İşleri Yüksek Kurulu, “Taşıyıcı Annelik Uygulaması ve Böyle Bir Yolla Doğan Çocuğun Annesi, Nesebi, Mirası, Mahremiyeti ve Velayetinin Dini Hükmü Hakkında” (Erişim 30 Haziran 2021); Din İşleri Yüksek Kurulu, “Tüp Bebek Yönteminde Başkasına Ait Sperm, Yumurta, Embriyo veya Rahmin Kullanılması Caiz Midir?” (Erişim 30 Haziran 2021).

“Her can dokunulmazdır” başlıklı hutbede¹¹² de öldürme suçuna dair âyet ve hadislerle işaret edilmek suretiyle, kürtajdan namus cinayetlerine, aile içi saygı-nezaketten trafik içindeki tartışmaların cinayete sonuçlanmasına kadar farklı meseleler insan canının dokunulmazlığı merkeze alınarak peş peşe ve yoğun bir şekilde ele alınmıştır. Bu hutbede bilgi yoğunluğunun azaltılabilecek veya ilginin soru-cevap metoduna çekebilecek kurul fetvalarından istifade edilmediği görülmektedir. Bu hususta cana kıyma demek olan cinayet/adam öldürmenin haram bir fiil olduğu ve dolayısıyla yasaklandığı, gebeliğe son vermenin yani kürtajın zaruret halleri dışında caiz olarak görülmediği, ötanazi veya intihar ile ilgili yasaklık hükümlerine işaret eden Kurul fetvalarının¹¹³ aktarılmasını hutbede verilerek istenen mesajın gücünü artırmada önemli bir araç olarak değerlendirmek mümkündür.

Kurul’a yöneltilen sorular ve hutbelerin içeriği birlikte değerlendirildiğinde fıkıhın farklı konularına dair bir bilgi edinme süreci ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki vatandaşların Kurul’a yönelttiği sorular dini yaşantıyı fıkıh kurallarına uygun hale getirme taleplerini gösterirken aynı şekilde hutbelerde farklı konuların işlenmesi de hutbelerin toplumun çeşitli fikhî konularda bilinçlenmesi hedefi ile hazırlandığına işaret etmektedir. Bu hedefe uygun olarak hutbe içeriklerinin oluşturulma sürecinde ele alınan konuların karakteri farklı meseleleri dikkate almayı gerektirmiş, bu ise hutbelerde bazen yoğun bilgi aktarımına sebep olmuştur.

2019 yılının hutbelerini başlıklar itibariyle incelediğimizde 55 hutbeden 15 tanesinde (yaklaşık %27’si) ibadet, iyilik, Kur’an ve sünnet bütünlüğü, ticari hayat, ramazan ve infak, zekât ve fitır sadakası, aile, hac, neslin korunması, cuma namazı, beden mahremiyeti ve tesettür, kurban ibadeti, faiz, kul ve kamu hakkı, namaz gibi konu ve kavramların ele alındığı anlaşılmaktadır.

Sonuç ve Değerlendirme

Cuma namazı ile irtibatı nedeniyle toplumun geniş kesimi tarafından iştirak edilen bir ibadet olan hutbe, verilen mesajların geniş halk kitlesine ulaştırılması açısından önemli bir din eğitimi vasıtasıdır. Vaaz-sohbet gibi diğer din eğitimi vasıtaları, her ne kadar usul ve yöntem açısından hutbe ile benzerlik gösterse de, çok daha az sayıda dinleyiciye yöneliktir. Bunun yanı sıra, muhatapların hutbelere ulaşımı sadece camiler üzerinden olmamıştır. Camiler dışında hem hutbeyi irad eden din görevlilerine kaynaklık etmesi hem de hutbeyi dinleyemeyenlerin aydınlanmasına yönelik olarak gazete, dergi veya kitap şeklindeki yayınlar üzerinden hutbeler toplumun istifadesine sunulmuştur.

Eğitimin amaçlarından biri olarak kişinin eğitim öncesi ve sonrası arasında hissedeceği farkın ortaya çıkabilmesi için hutbe içeriklerinin toplumun ihtiyaçlarına hitap etmesi kadar zihinde kalıcı mahiyette dikkat çekici olması da gerekmektedir. Hutbelerin içeriklerini inceleyen

112 13.09.2019 tarihli hutbe. Bk. Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü, “2019 Yılına Ait Hutbeler”.

113 İlgili fetvalar için bk. Din İşleri Yüksek Kurulu, “Kürtaj Yaptırmak Caiz Midir?” (Erişim 19 Nisan 2021); Din İşleri Yüksek Kurulu, “Ötanazi Caiz Midir?” (Erişim 19 Nisan 2021); Din İşleri Yüksek Kurulu, “İntihar Edenin Cenaze Namazı Kılınır mı?” (Erişim 10 Nisan 2021).

çalışmalar ortaya koymaktadır ki toplumun hutbelere beklentilerinden biri de güncel konulara dair bilgilenme ihtiyacının karşılanmasıdır. Esasında ibadet, sosyal hayat gibi fıkıhî doğrudan ilgilendiren konulara dair ifadeler mevcut hutbelerin pek çoğunda yer almıştır. Bununla birlikte yapılan araştırmalar hutbelerin toplumun ihtiyaçlarını beklenen düzeyde karşılamadığı ve ayrıca verilen mesajların zihinlerde kalıcı olmadığını göstermektedir. Bu çerçevede hutbelerin eğitim aracı olarak kullanılmasının daha işlevsel hale getirilebilmesi için, bu çalışma ile gündeme getirmeye çalıştığımız iki husus bulunmaktadır: Soru-cevap metodu ve bunun fıkıhî boyutuna yansımaya işaret eden fetvaların halkla buluşması.

İlgili çalışmalar, özellikle Din İşleri Yüksek Kurulu'na sosyal hayat, ibadetler, aile hayatı, ticari hayat, tıp ve sağlık gibi konularda iletilen fıkıhî soruların cevaplanması ihtiyacını ortaya koymaktadır. Bu ihtiyacın yanı sıra, Kurul'un bu soruları cevaplama prosedürlerindeki kurumsal karakteri, ilim heyetinin meselelere yaklaşımı, hükümlere ulaşılırken fıkıhî usulü açısından delil ve yöntemlerin işletilmesi gibi nedenlerle, Din İşleri Yüksek Kurulu'na toplum nezdinde bir güvenin bulunduğu bir gerçektir. Bu durum Kurul'un verdiği fetvaları hutbeler yoluyla geniş halk kitlelerine ulaştırma fikrinin, hem toplumun ihtiyacı hem de Kurul'un amaçları ile uyumlu bir yöntem olduğunu göstermektedir. Çalışmamızın konusunu oluşturan 2019 yılı hutbelerine baktığımızda, fıkıhî farklı konularına işaret eden hutbe içerikleri dikkat çekmekte böylece Diyanet'in toplumun dini yaşantısını şekillendirmede ihtiyaç duyabileceği çeşitlilikte bilgi vermeye gayret ettiğini göstermektedir. Bununla birlikte hutbe konularına dair Kurul'un vermiş olduğu ve günümüz insanının sorunlarına değinen fetvalara değinilmediği görülmektedir. Bunun yerine hutbelerde klasik vaaz ve irşad metodu olan, ahlakî erdemlere ve dinin genel ilkelerine sık sık atıf yapıldığı görülmektedir. Bizce bu irşad yöntemi günümüzde istediği her bilgiye internet aracılığıyla ulaşabilen modern insanın ihtiyacına yeterli cevabı sunamamaktadır. Bunun yerine konuya dair Kurul fetvalarına, ayrıntılarıyla ve delilleriyle olmasa da telmih yoluyla işaret edilse, cemaatin daha çok dikkatini çekeceği ve akılda daha fazla kalacağı söylenebilir. Zira modern dönem insanı daha ziyade tavsiye niteliğinde değil de ikna edici ve net bilgiler aramaktadır. Nitekim çalışmamızda yer verdiğimiz bazı araştırmalar da bu ihtiyacı ortaya koymaktadır. Toplumun fetva ihtiyacı ile hutbenin eğitim yönü birlikte değerlendirildiğinde öğrenme yollarından biri olması bakımından soru-cevap yönteminin hutbede kullanılmasının, hutbenin eğitim yönüne önemli oranda katkı sağlayabileceği görülmektedir.

Çalışmamızda yararlandığımız ve özellikle toplumun hutbelere bakış açısını gösteren araştırmaların zaman zaman güncellenmesi ve istatistik veri sunan araştırmaların yenilenmesi cemaatin hutbe ile ilgili kanaatlerini göstermesine vesile olacak, dolayısıyla da hutbelerin dini meselelerde halkı aydınlatma hedefini yerine getirme sürecine katkı sunacaktır. Bu hususta şu öneriler gündeme getirilebilir: Hutbelerin hazırlanması sırasında konu seçimi ve işlenişi, toplumun cevabına ihtiyaç duyduğu ve Din İşleri Yüksek Kurulu'na yönelttiği sorular göz önünde bulundurularak yapılmalıdır. Bu süreçte söz konusu ihtiyaç duyulan meselelerin merkeze alınarak konu seçimlerinin yapılması ve hutbe metinlerinin buna göre inşa edilmesi

isabetli olacaktır. Hutbelerde konuya uygun olarak, Kurul'a sıklıkla sorulan sorulara dair fetvalar paylaşılabilir. Merkezi bir hutbe söz konusu olsa bile hutbenin son kısmında ihtiyaç binaen hutbenin irad edildiği bölgede sıklıkla başvuru konusu olmuş fikhî sorulara yönelik il veya ilçe müftülüklerince bir bilgilendirme yapılabilir. Özellikle Din İşleri Yüksek Kurulu'na telefon, mail veya web sitesi üzerinden yöneltilen soruların analiz edilerek ihtiyaç hiyerarşisi çerçevesinde net ve öz bir şekilde hutbelerde yer alması, toplumun ihtiyaç duyduğu konulardaki fikhî eğitimi açısından verimlilik kazandıracaktır. Bu faaliyet il veya ilçe müftülüğünün kontrolü ile kolay bir şekilde icra edilebilir.

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 Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid. Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Akgün, Vahdettin. "Diyanet Gazetesinde Yayınlanan Hutbe Konuları". *Diyanet İlmî Dergi* XXX/2 (1994), 77-94.
- Akseki, Ahmed Hamdi. *Yeni Hutbelerim*. Ankara: Diyanet İşleri Reislîği, 1936.
- Kur'an-ı Kerim Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 12. Basım, 2011.
- Arar, Osman. *2007-2011 Yılları Arasındaki Çorum İl Müftülüğü Din Görevlilerince Hazırlanan Hutbelerdeki Hadislerin Tahrici*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Arslan, Halil. *Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Din Algısı: 1972 ve 2011 Yılları Cuma Hutbeleri Örneği*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Aslantaş, Ahmet. *Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Hutbelerinde Kullanılan Hadislerin Tahric ve Tenkidi (2001-2005)*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Atar, Fahrettin. "Fetva". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/486-496. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Atar, Fahrettin. "İftâ Teşkilâtının Ortaya Çıkışı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi)* 3 (1985), 19-48.
- Baktır, Mustafa. "Hutbe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/425-428. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuk-ı İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm Cu'fî. *Sahîhü'l-Buhârî*. thk. Muhammed Zühayr b. Nâsır. 9 Cilt. Dâru Tavkî'n-Necât, 1422.
- Bulut, Mehmet. "Başkanlığın Hutbe Kitapları: 'Yeni Hutbelerim' ve Diğerleri". *Diyanet Aylık Dergi* 346 (2019), 30-33.
- Celfin, İsmail. *Din Toplum İlişkisi Bakımından Cuma Hutbeleri 2012-2014 Çağlayancerit Örneği*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Sâdık el-Kamhâvî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1405.
- Çoşar, İsmail. *Minberden Müminlere (1-2-3)*. Ankara, 1974.
- Çağrıncı, Mustafa. “Metropoli İl Müftülüklerince Yürütülen Din Hizmetleri -İstanbul Örneği-”. *I. Din Hizmetleri Sempozyumu (3-4 Kasım 2007)*. ed. Mehmet Bulut. II/476-494. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008.
- Çakır, Şule. *Diyanet'in Din Algısında Tasavvuf*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Çeker, Orhan. “İfta ve Bir Fetva Defteri Örneği”. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1996), 35-53.
- Çiçek, M. Halil. “Hutbelerde Yapısal Bir Değişiklik Önerisi”. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2013), 1-18.
- Dadaş, Mustafa Bülent. “Bir Fetva Belirleme Yöntemi Olarak Heyet İctihadi ve İslam Dünyasında Bu Amaçla Kurulan Fıkıh Meclisleri”. *Bilimname : Düşünce Platformu* 28 (Ocak 2015), 311-342.
- Dadaş, Mustafa Bülent. “Kuruluşundan Günümüze Din İşleri Yüksek Kurulu'nun Fetva Siyaseti”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* XIII/25-26 (2015), 37-74.
- Dağcı, Şamil. “Din İşleri Yüksek Kurulu Kararlarına Fetva Konseptinde Bir Yaklaşım”. *Diyanet İlmî Dergi* XXXVIII/4 (2002), 5-20.
- Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü. “2019 Yılına Ait Hutbeler”. Erişim 18 Haziran 2021. <https://dinhizmetleri.diyanet.gov.tr/Documents/2019%20Y%C4%B1%C4%B1%20Hutbeleri.pdf>
- Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü. “Din Hizmetleri Raporları”. Erişim 29 Haziran 2021. <https://dinhizmetleri.diyanet.gov.tr/sayfa/384>
- Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü. *Din Hizmetleri Raporu 2017*. Diyanet İşleri Başkanlığı, 2019.
- Din İşleri Yüksek Kurulu. “Aile Hayatı Fetvaları”. Erişim 30 Haziran 2021. <https://kurul.diyanet.gov.tr/Ana-Konu-Detay/34/aile-hayati?enc=AHA%2bHk6MQxWJ6yi80nKvBA%3d%3d>
- Din İşleri Yüksek Kurulu. “Borçlanarak Hacca Gitmek Doğru Mudur?” Erişim 30 Haziran 2021. <https://kurul.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/559/borclanarak-hacca-gitmek-dogru-mudur?enc=QisAbR4bAkZg1HImMxXRn5PJ8DgFEAoa2xtNuyterRk%3d>
- Din İşleri Yüksek Kurulu. “Hac İbadetinin İfası İçin Nisap Miktarı Mala Sahip Olma Şartı Var mıdır?” Erişim 30 Haziran 2021. <https://kurul.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/556/hac-ibadetinin-ifasi-icin-nisap-miktari-mala-sahip-olma-sarti-var-midir?enc=QisAbR4bAkZg1HImMxXRn5PJ8DgFEAoa2xtNuyterRk%3d>
- Din İşleri Yüksek Kurulu. “Hac ve Umre Fetvaları”. Erişim 30 Haziran 2021. <https://kurul.diyanet.gov.tr/Ana-Konu-Detay/29/hac-ve-umre?enc=AHA%2bHk6MQxWJ6yi80nKvBA%3d%3d>
- Din İşleri Yüksek Kurulu. “İmkân Bulup Kâbe'yi Gören veya Umre Yapan Kişiye Hac Farz Olur Mu?” Erişim 30 Haziran 2021. <https://kurul.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/555/imkan-bulup-kabe-yi-goren-veya-umre-yapan-kisiye-hac-farz-olur-mu?enc=QisAbR4bAkZg1HImMxXRn5PJ8DgFEAoa2xtNuyterRk%3d>
- Din İşleri Yüksek Kurulu. “İntihar Edenin Cenaze Namazı Kılınır mı?” Erişim 10 Nisan 2021. <https://kurul.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/348/intihar-edenin-cenaze-namazi-kilindir-mi?enc=QisAbR4bAkZg1HImMxXRn5PJ8DgFEAoa2xtNuyterRk%3d>
- Din İşleri Yüksek Kurulu. “Kandillerde Oruç Tutmak İsteyen Kişi, Kandil Gecesinin Olduğu Günde Mi, Bir Gün Sonrasında mı Oruç Tutmalıdır?” Erişim 30 Haziran 2021. <https://kurul.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/471/kandillerde-oruc-tutmak-isteyen-kisi--kandil-gecesinin-oldugu-gunde-mi--bir-gun-sonrasinda-mi-oruc-tutmalidir>

- Din İşleri Yüksek Kurulu. “Kandillerde Oruç Tutmayla İlgili Dini Bir Gereklilik Var Mıdır?” Erişim 30 Haziran 2021. <https://kurul.diyamet.gov.tr/Cevap-Ara/470/kandillerde-oruc-tutmayla-ilgili-dini-bir-gereklilik-var-midir-?enc=QisAbR4bAkZg1HImMxXRn5PJ8DgFEAoa2xtNuyterRk%3d>
- Din İşleri Yüksek Kurulu. “Kürtaj Yaptırmak Caiz Midir?” Erişim 19 Nisan 2021. <https://kurul.diyamet.gov.tr/Cevap-Ara/999/kurtaj-yaptirmak-caiz-midir-?enc=QisAbR4bAkZg1HImMxXRn5PJ8DgFEAoa2xtNuyterRk%3d>
- Din İşleri Yüksek Kurulu. “Organ Bağışı Caiz Midir?” Erişim 15 Nisan 2021. <https://kurul.diyamet.gov.tr/Cevap-Ara/993/organ-bagisi-caiz-midir>
- Din İşleri Yüksek Kurulu. “Ötanazi Caiz Midir?” Erişim 19 Nisan 2021. <https://kurul.diyamet.gov.tr/Cevap-Ara/992/otanazi-caiz-midir-?enc=QisAbR4bAkZg1HImMxXRn5PJ8DgFEAoa2xtNuyterRk%3d>
- Din İşleri Yüksek Kurulu. “Taşiyıcı Annelik Uygulaması ve Böyle Bir Yolla Doğan Çocuğun Annesi, Nesebi, Mirası, Mahremiyeti ve Velayetinin Dini Hükmü Hakkında”. Erişim 30 Haziran 2021. <https://kurul.diyamet.gov.tr/Cevap-Ara/4482/tasiyici-annelik-uygulamasi-ve-boyle-bir-yolla-dogan-cocugun-annesi--nesebi--mirasi--mahremiyeti-ve-velayetinin-dini-hukmu-hakkinda?enc=QisAbR4bAkZg1HImMxXRn2t8ij%2beDtMkJdRGirgyeb8%3d>
- Din İşleri Yüksek Kurulu. “Tüp Bebek Yönteminde Başkasına Ait Sperm, Yumurta, Embriyo veya Rahmin Kullanılması Caiz Midir?” Erişim 30 Haziran 2021. <https://kurul.diyamet.gov.tr/Cevap-Ara/38216/tup-bebek-yonteminde-baskasina-ait-sperm--yumurta--embriyo-veya-rahmin-kullanilmasi-caiz-midir-?enc=QisAbR4bAkZg1HImMxXRn2t8ij%2beDtMkJdRGirgyeb8%3d>
- Din İşleri Yüksek Kurulu. “Üç Ayların Dindeki Yeri ve Bu Aylarda Oruç Tutmanın Hükmü Nedir?” Erişim 30 Haziran 2021. <https://kurul.diyamet.gov.tr/Cevap-Ara/469/uc-aylarin-dindeki-yeri-ve-bu-aylarda-oruc-tutmanin-hukmu-nedir-?enc=QisAbR4bAkZg1HImMxXRn5PJ8DgFEAoa2xtNuyterRk%3d>
- Din İşleri Yüksek Kurulu. “Zekât Âyetinde Geçen ‘Fî Sebilillah’ın Kapsamına Okullar, Kur’an Kursları, Camiler ve Benzeri Hayır Kurumları Girer Mi?” Erişim 18 Nisan 2021. <https://kurul.diyamet.gov.tr/Cevap-Ara/440/zekat-ayetinde-gecen--fi-sebilillah-in-kapsamina-okullar--kur-an-kurslari--camiler-ve-benzeri-hayir-kurumlari-girer-mi->
- Diyamet İşleri Başkanlığı. *Türkiye’de Dini Hayat Araştırması*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014.
- Diyamet İşleri Başkanlığı. “VI. Din Şurası Kararları”. Erişim 22 Ekim 2020. <https://dosya.diyamet.gov.tr/EAPDosya/EAPEtkinlikDosya/7de52e27-c58c-495b-9669-58dba51f4bc4.pdf>
- Doğan, Lütfi. “Başlarken”. *Diyanet Gazetesi* (22.11.1968).
- Doğan, Recai. “Cumhuriyet Öncesi Dönemde Yaygın Din Eğitimi Açısından Hutbeler”. *Dini Araştırmalar* I/2 (1998), 5-51.
- Emre, Mehmed. *Büyük Hutbe Kitabı*. İstanbul: Çile Yayınları, 4. Basım, 1979.
- Ercan, Ahmet. *Diyanet İşleri Başkanlığının 2017 Yılında Yayımladığı Cuma Hutbelerinin Tefsir İlmî Açısından Tahlihi*. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Görgülü, Hasan Ali. “Hz. Peygamber’in Hutbede İzlediği Metod ve Günümüzde Hutbe Uygulamaları”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 [Rektör Prof. Dr. Hasan Gürbüz’e Armağan] (1996), 171-235.
- Güran, Kemal. “Müslüman Bir Toplumun Aydınlatılmasında Cuma ve Bayram Hutbelerinin Önemi”. *Din Şurası (Sempozyum) I/* (2003), 486-500.
- Güzelyazıcı, Abdurrahman Şeref. *Fatih Minberinden Müminlere Hutbeler*. 2 Cilt. İstanbul: Kalem Yayınevi, 2010.

- Güzelyazıcı, Abdurrahman Şeref. *Müminlere Hutbeler*. 2 Cilt. İstanbul, 1966.
- Habertürk. “Cuma Hutbesi 31 Mayıs 2019”. Erişim 25 Ekim 2020. <https://www.haberturk.com/cuma-hutbesi-31-mayis-2019-diyamet-isleri-nden-trafik-kurallari-uyarili-cuma-hutbesi-2480785>
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dîmâşkî. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1412/1992.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddin Muhammed b. Abdülvâhid. *Fethu'l-Kadîr*. 10 Cilt. Beyrut: Darü'l-Fıkr, 2003.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah b. Muhammed Meâfirî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1412/1992.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râgıb. *el-Müfredat fî garibi'l-Kur'ân*. Dîmâşk-Beyrut: Dârü'l-Kalem, ed-Dârü's-Şâmiyye, 1412.
- Karadağî, Ali Muhyiddin el-. *İctihad ve Fetva*. çev. Mustafa Bülent Dadaş. İstanbul: Nida Yayıncılık, 2019.
- Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Hanefî. *Bedâiü's-sanâi' fî tertibi's-şerâi'*. 7 Cilt. Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986.
- Kâtîb Çelebi, Hacı Halife Mustafa b Abdullah. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 2 Cilt. Bağdâd: Mektebetü'l-müsennâ, 1941.
- Keleş, Ekrem. “Fetva-Mezhep İlişkisi ve Fetva Kurulları”. *Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslam Mezhepleri Sempozyumu*, 149-153.
- Mafratoğlu, Recepali. *Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu Kararları ve Dayandığı Şerî Deliller*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Mâverdi, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib. *el-Hâvi'l-kebir*. thk. Ali Muhammed Muavviz. 19 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999.
- Meriç, Nevin. *Gündelik Hayat ve Fetvalar*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2004.
- Meriç, Nevin. “Müftülük Din Hizmetlerinden Fetva Birimi”. *I. Din Hizmetleri Sempozyumu (3-4 Kasım 2007)*. ed. Mehmet Bulut. II/405-424. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ Muhyiddin b. Şeref. *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-luğât*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Nevevi, Ebû Zekeriyâ Yahyâ Muhyiddin b. Şeref en-. *el-Mecmu' şerhi'l-Mühezzeb*. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, ts.
- NTV. “Cuma Hutbesinde Trafik Kurallarına Uyulma Uyarısı”. Erişim 25 Ekim 2020. <https://www.ntv.com.tr/turkiye/cuma-hutbesinde-trafik-kurallarına-uyulması-uyarısı,RKfUsv5Q8U2I3D1IJKiIw>
- Onay, Ahmet. “Diyanet Hutbelerinin Muhteva Analizi: Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 1999 Yılı Hutbeleri Örneği”. *İslâmî Araştırmalar XVII/1* (2004), 1-13.
- Öcal, Mustafa. *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar: Temel Eğitim ve Orta Öğretimde*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Önkâl, Ahmet. “İrşad Vasıtası Olarak Hutbe”. *Din Şûrası (Sempozyum) I/* (1995), 145-153.
- Özdemir, Ahmet. *Çağımızda İftâ Usûlü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000.
- Resmi Gazete. *Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun* 633 (22 Haziran 1965). Erişim 30 Haziran 2021. <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=633&MevzuatTur=1&MevzuatTertip=5>
- Runyun, Mustafa. *Hacı Bayram Minberinden Hutbelerim*. Ankara: Diyanet İşleri Reisliği Yayınları, 1956.

- Şâfî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas. *el-Ûm*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1410/1990.
- Şâfî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas. *er-Risâle*. thk. Ahmed Şâkir. Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1. Basım, 1358/1940.
- Şahin, Osman. *Fetvâ Âdâbı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasen. *el-Asl*. thk. Muhammed Boynukalın. 12 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012.
- Tatlı, Bekir. "Hutbe Mecmualarında Hadis Kullanımı". *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 17/1 (2008), 357-378.
- Tehânevî, Muhammed b. Ali b. Ali. *Keşşâfî istilâhâtî 'l-fünûn ve 'l-'ulûm*. ; Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Yaman, Ahmet. *Fetva Usûlü ve Âdâbı*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Yaman, Ahmet. "Fetvâ ve Mezhep Fetvâ Usûlü ve Tarihinin Tartışmalı Bir Konusu Olarak Fetvâ-Mezhep İlişkisi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi)* 48 (2015), 5-34.
- Yarç, Güler. "Osmanlı'da Hutbe". *Hutbe Kitabı (Editörlü kitap)*, 3-102.
- Yaşar, Mehmet. *Günümüz Cuma Hutbelerinin Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995.
- Yaşaroğlu, Kamil. "Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Hutbelerle İlgili Faaliyetleri". *Hutbe Kitabı*. 103-121. İstanbul: Kitabevi, 2017.
- Yaşaroğlu, M. Kâmil. "Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Hutbe Hizmetlerine Genel Bir Bakış". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* II/1 (2016), 93-107.
- Yazıcı, Nesimi. "Osmanlı Son Döneminden Cumhuriyete Hutbelerimiz Üzerine Bazı Düşünceler". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 209-216.
- Zengin, Halise Kader. "Son Dönem Cumhuriyet Hutbelerinin İçerik Analizi (2003-2011 Yılları Arası)". *Yaygın Din Eğitimi Sempozyumu II/* (2013), 121-147.
- Zengin, Salih. "Osmanlılar Döneminde Yaygın Din Eğitimi Faaliyeti Olarak Hutbeler". *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 379-398.
- Ailemin Sohbet Günlüğü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 4. Basım, 2021.
- Din İşleri Yüksek Kurulu Fetvalar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 3. Basım, 2015.
- Diyanet Gazetesi*. "Diyanet Gazetesi ile İlgili Araştırma Sonuçlandı" (15.12.1990).
- "Hutbe". *Mv. F.* 19/176-189. Kuveyt: Vizâratü'l-evkâf ve 'ş-şüün'il-İslâmiyye, 1410/1990.
- Diyanet Gazetesi*. "Hutbelerle İlgili Kamuoyu Araştırması Yapıldı" (15.02.1990).
- I. Din Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri (1-5 Kasım 1993)*. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1995.
- "Karaman İli ve İlçeleri Toplumsal Sorun Analizi Çalışmayı", 2015. <https://dosya.kmu.edu.tr/iif/userfiles/file/%C3%87al%C4%B1%C5%9Ftaylar/Karaman%20%C4%B0li%20ve%20%C4%B0li%C3%A7eleri%20Toplumsal%20Sorun%20Analizi%20%C3%87al%C4%B1%C5%9Ftay%C4%B1.pdf>

Şeyh Alî el-Bistâmî Musannifek'in "Tuhfe-i Mahmûdî/ Tuhfetü'l-Vüzerâ" Adlı Eserinde Bulunan Otobiyografik Kısımın Tercüme ve Değerlendirmesi: Klâsik Bir Özgeçmiş Örneği

The Review and Translation of the Autobiographic Section of Sheikh Alî al-Bistâmî Musannifak's Work Named "Tuhfa-i Mahmûdî/Tuhfa al-Vuzara": A Classical Resume Sample

Ümit Karaver¹ , Muhammed Taki Hüseyini² 



* Çalışmaya katkılarından dolayı Veysel Bulut'a ve Osman Sacid Arı'ya teşekkür ederiz.

¹(Dr.), Tahtakale Emniyet Han Mescidi İmam-Hatibi, İstanbul, Türkiye

²Dr.

ORCID: Ü.K. 0000-0003-0908-8638;
M.T.H. 0000-0003-2709-2315

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Ümit Karaver,
Tahtakale Emniyet Han Mescidi İmam-Hatibi,
İstanbul, Türkiye
E-posta: umitkaraver@hotmail.com

Başvuru/Submitted: 02.12.2021

Revizyon Talebi/Revision Requested:
24.01.2022

Son Revizyon/Last Revision Received:
26.01.2022

Kabul/Accepted: 31.01.2022

Atf/Citation: Karaver, Ümit, & Hüseyini, Muhammed Taki. Şeyh Alî el-Bistâmî Musannifek'in "Tuhfe-i Mahmûdî/Tuhfetü'l-Vüzerâ" Adlı Eserinde Bulunan Otobiyografik Kısımın Tercüme ve Değerlendirmesi: Klâsik Bir Özgeçmiş Örneği. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 12/1, (Mart 2022): 397-439.
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2022.1031714>

öz

9/15. asır ulemâsından Şeyh Alî el-Bistâmî Musannifek (ö. 875/1470), Horasan coğrafyasında çocukluk, gençlik dönemlerinin ardından, olgunluk döneminin bir kısmını geçirmiş, daha sonra diyâr-ı Rum'a göç etmiş, ilmi, askerî ve idâri görevlerde bulunmuştur. Hicrî 860'lı yılların başında Osmanlı dünyasına gelmiş olan Musannifek kendisini tanıtmaya gayretine girmiş, Sadrazam Mahmûd Paşa (ö. 878/1474) ile yakın ilişkiler kurmuştur. Müellif, bir tür nasihatnâme niteliğinde olan *Tuhfe-i Mahmûdî/Tuhfetü'l-vüzerâ* adlı eserini Mahmûd Paşa'ya ithaf etmiştir. 12 Cemâziyelevvel 861/7 Nisan 1457 Perşembe günü, Edirne'de tamamlanan bu Farsça eser, müellifin Osmanlı dünyasına geldiğinde yazdığı ilk eseridir. Himâye arayışında olan ve kendini gösterme çabası içinde bulunduğu anlaşılan müellif, on babdan oluşan eserin sekizinci babının altıncı faslının birinci aslında ailesinden, hocalarından, icâzetlerinden, yolculuklarından ve eserlerinden de söz etmiştir. Klâsik döneme ait dikkat çekici bir otobiyografi örneği olan, Musannifek'in tercüme-i hâlini ihtiva eden ve bugünün ifadesiyle işverene özgeçmiş sunumu şeklinde değerlendirilebilecek olan bu bölüm bilimsel çalışmalara konu edilmemiştir. Makalemizde ilgili kısım tashih ve tercüme edilerek çeşitli açılardan incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Şeyh Alî el-Bistâmî, Musannifek, *Tuhfe-i Mahmûdî/Tuhfetü'l-vüzerâ*, tercüme-i hâl, otobiyografi, nasihatnâme, tashih, tercüme

ABSTRACT

Sheikh Alî al-Bistâmî Musannifak (d. 875/1470), one of the outstanding scholars of his century, spent part of his maturity period in Khorasan after his childhood and youth. Later, he migrated to the land of Rum (Anatolia) and held scientific, military and administrative duties. Musannifak, who came to the Ottoman world at the beginning of the Hijri 860's, made an effort to introduce himself and established close relations with Grand Vizier Mahmûd

Pasha (d. 878/1474). The author dedicated his work *Tuhfa-i Mahmûdi/Tuhfa al-vuzara*, a work of political advice, to Mahmûd Pasha. This Persian work, completed in Edirne on Thursday, 12 Cemâziyelevvel 861/7 April 1457, is the first work the author wrote when he came to the Ottoman world. The author, who was in search of patronage and seems to have been trying to show off his career, also talked about his family, teachers, *ijazets*, journeys and books in the eighth chapter of the work consisting of ten chapters. This part, which includes Musannifak's autobiography, is an interesting example of a biography from the classical period. The section, which can be viewed as analogous to a CV presentation to the prospective employer in today's terms, has not been the subject of significant scholarly work. In our article, the relevant material has been corrected, translated, and examined from different perspectives.

Keywords: Sheikh Ali al-Bistâmî, Musannifak, *Tuhfa-i Mahmûdi/Tuhfa al-vuzara*, autobiography, review, translation

EXTENDED ABSTRACT

The scarcity of biographical and autobiographical material on classical writers remains a controversial issue. Undoubtedly, the first-hand information given by the author about himself is extremely valuable for historians. One of the most interesting examples in this regard is Sheikh Ali al-Bistâmî Musannifak (d. 875/1470), an important intellectual of the Timurid/Karamanian/Ottoman world, who lived in the 15th century.

This work named *Tuhfa-i Mahmûdi/Tuhfa al-vuzara*, dedicated to Grand Vizier Mahmûd Pasha (d. 878/1474), was written in Edirne on Thursday, 12 Cemâziyelevvel 861/7 April 1457. A Persian work in the vein of political advice, it is the first book written by Musannifak after he entered Ottoman service.

In the eighth part of the work, which consists of ten chapters, the author touches upon issues such as his origin, lineage, year of birth, teachers, authorizations and books, and writes his own autobiography. The fact that Musannifak wrote his autobiography in this book, which he finished in Edirne, the Ottoman capital, seven months after he left Konya Meram, may represent a kind of symbolic presentation of his CV to the employer and, thus, an effort to introduce himself. Conversely, thanks to this autobiographical section, we have access to a great deal of information about his life. Biographers have taken this information given by the author and used it well.

The author's copy of the book is held in the Topkapı Palace Museum Library, Emanet Hazinesi 1342. The manuscript, probably written under the supervision of Musannifak, is in the Süleymaniye Library, Ayasofya 2855. The critical edition, in which both copies will be taken into account, has not yet been made.

As we can see, there are some differences between the two manuscripts. For example, while the name of the book is registered as *Tuhfa-i Mahmûdi* in the author's copy, it is registered as *Tuhfa al-vuzara* in the other copy. Musannifak may, however, simply have changed the title of the book. Although we do not know the exact reason for this difference, this name change can be considered as a kind of self-censorship after Mahmûd Pasha, who was an acceptable pasha in the early 860's, fell out of favor in the 870's. We think it would be more appropriate to define the title of the book as *Tuhfa-i Mahmûdi/Tuhfa al-vuzara*.

Musannifak distributed a pamphlet on the discussion that he engaged in with a person named Hasan while he was in the town of Bistâm. He wrote this pamphlet after the rumor

spread that he had defeated himself in a meeting. The reason he wrote this pamphlet can also be understood as a kind of intimidation of those who might criticize him in the intensely competitive environment of the palace.

The only scholarship that discusses this work is the Ottoman concise translation of Şabânzâde Mehmed Efendi (d. 1120/1708), who was an Ottoman scholar and a calligrapher. Şabânzâde named this summary translation as “*Âdâb al-Hukkâm*”. This work, registered as “*Tercüme-i Tuhfe-i Mahmûd-i Muhteşem*” in the sources, was published in Istanbul on Muharrem 1285/ May 1868. The biggest deficiency in the book, in which the ten chapters of *Tuhfa-i Mahmûdî/ Tuhfa al-vuzara* are translated, is that the chapter with Musannifak’s autobiography is not included in the book.

The fact that the relevant part, in which Musannifak gave his autobiography, has not been subject to scholarly studies yet, constitutes the motivation of this study. In our article, the most important part of Musannifak’s autobiography has been corrected, using one version from the author’s own copy and the other from a copy probably written under the author’s supervision. It was later translated into Turkish from its original language, Persian.

The socio-political context of the work, which has been examined in a variety of ways, has been evaluated, and the answer to the question of why Musannifak felt the need to write his autobiography is examined. With this translation, new opportunities will be gained for those writing Musannifak’s biography, and it will be possible to compare it with other biographical sources and correct the wrong information about the author’s life. In this way, more accurate information about the author will be revealed.

"İyi nâma büyükler bâkî ömür demişler
Bu da sana azık: el-bâkiyâtü's-sâlihât!"
(Musannifek, Edirne, 861/1457)

GİRİŞ

Klâsik dönem yazarlarıyla ilgili biyografik/otobiyografik malzemenin kıtlığı hâlâ tartışılan konulardandır. Hiç şüphesiz müellifin kendisine dair birinci elden verdiği bilgiler tarih yazarları açısından son derece kıymetli bir yerde durmaktadır.¹ Bu konuda en ilginç örneklerden biri, 9/15. yüzyılda yaşamış Timurlu/Karamanlı/Osmanlı dünyasının önemli entelektüellerinden biri olan Şeyh Alî el-Bistâmî Musannifek'tir (ö. 875/1470). Müellif, devlet ricâline nasihatlerini içeren, Vezir Mahmûd Paşa'ya (ö. 878/1474) ithâf ettiği *Tuhfe-i Mahmûdî/Tuhfetü 'l-vüzerâ* adlı eserinde ayrıca; kökeni, nesebi, doğum yılı, eserleri ve eserlerinin sayısı gibi kendi biyografisi ile ilgili bilgiler vermiştir. Bu sayede hayatına dair pek çok bilgiye ulaştığımız müellifin verdiği bu bilgiler, biyografi yazarları tarafından kullanılmıştır.

Mezkûr eserin müellif hattı nüshası, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Emanet Hazinesi no. 1342'de, muhtemelen Musannifek'in nezaretinde istinsah edilen nüshası ise Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya no. 2855'tedir. Eserin her iki nüshasının dikkate alındığı tahkikli neşri henüz yapılmamıştır.² Görebildiğimiz kadarıyla iki nüsha arasında bazı farklar bulunmaktadır. Örneğin eserin ismi müellif nüshasında *Tuhfe-i Mahmûdî* şeklinde kayıtlı iken,³ diğer nüshada *Tuhfetü 'l-vüzerâ* şeklinde kayıtlıdır.⁴ Musannifek eserin ismi ile ilgili bir tasarrufta bulunmuş

1 Bu konuda ülkemizde son dönemde yapılan çalışmalardan bazıları için bk. Berat Açıllı (ed.), *Osmanlı Kitap Kültürü, Cârullah Efendi Kütüphanesi ve Derkenâr Notları*, (İstanbul: İlem Yayınları, 2020); Sami Arslan, "Eserden Müessire Seyr u Sefer: Carullah Efendi'nin Derkenar Notlarının Biyografisine Katkıları" *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, 5 (Bahar 2015), 67-83; Mehmet Kalaycı ve Muzaffer Tan, "Bir 16. Yüzyıl Osmanlı Âliminin Peşinde: Zeyrekzâde Emrullâh Mehmed Efendi ve Otobiyografik Anlatıları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 62 (2021), 1-90.

2 Eser, 2004 yılında Mustafa Çiçekler tarafından Harvard Üniversitesi'nde neşredilmiştir. Bk. Ali b. Mecdüddin eş-Şâhrûdî "Musannifek", *Tuhfetü 'l-Vüzerâ*, nşr. Mustafa Çiçekler (Doğu Dilleri ve Edebiyatlarının Kaynakları 70, Türkçe Kaynaklar LX, Harvard Üniversitesi Yakınoğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü, 2004). Mustafa Çiçekler hocamız bu neşirde Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Emanet Hazinesi'ndeki müellif nüshasını esas almamıştır. Görebildiğimiz kadarıyla Mustafa Çiçekler'in bu neşrine ilk olarak Sinan Taşdelen 2007 yılında hazırladığı doktora tezinde, daha sonra 2012 yılında Yahya Başkan "Siyasi Mekân Değişikliğinin Eser Telifine Yansımaları Bir Örnek: Musannifek", adlı makalesinde işaret etmiştir. Bk. Sinan Taşdelen, *Musannifek Alaaddin Ali Bin Muhammed'in Mevlânâ'nın Mesnevî'si İle İlgili Risâlesi (İnceleme, Metin, Tercüme)* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 23-24; Yahya Başkan, "Siyasi Mekân Değişikliğinin Eser Telifine Yansımaları Bir Örnek: Musannifek", *Doğu Araştırmaları, Doğu Dil, Edebiyat, Tarih, Sanat ve Kültür Araştırmaları Dergisi*, 10 (2012/2), 120.

3 Şeyh Ali b. Mecdüddin Muhammed eş-Şâhrûdî el-Bistâmî Musannifek, *Tuhfetü 'l-vüzerâ*, Müellif Hattı (İstanbul: Topkapı Sarayı Müze Kütüphanesi, Emanet Hazinesi, 1342), 9a:
وچون مقصود این کتاب آن است که این فقیر خود را ذره وار بر خاطر آفتاب وار این حضرت بگذرانند لا جرم این کتاب را تحفة محمودی نام کرده آمد تا اسم او بر طبق مسما ولفظ او بر وفق معنای او باشد.

4 Şeyh Ali b. Mecdüddin Muhammed eş-Şâhrûdî el-Bistâmî Musannifek, *Tuhfetü 'l-vüzerâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 2855), 10a:
وچون مقصود از این کتاب آن است که این فقیر خود را ذره وار بر خاطر آفتاب انوار این حضرت بگذرانند لا جرم این کتاب تحفة الوزراء نام کرده آمد تا اسم او بر طبق مسما ولفظ او بر وفق معنای او باشد.

olabilir.⁵ Bu farklılığın sebebini tam olarak bilmemekle birlikte 860'ların başında makbul bir paşa olan Mahmûd Paşa'nın 870'lerde gözden düşmesi ile beraber bu isim değişikliği bir tür otosansür olarak da değerlendirilebilir. Biz eserin ismini *Tuhfe-i Mahmûdi/Tuhfetü'l-vüzerâ* şeklinde kullanacağız.⁶

12 Cemâziyelevvel 861/7 Nisan 1457 Perşembe günü, Edirne'de tamamlanan bu eser on babdan oluşmaktadır. Eserin içerisinde bulunan *bab*, *fasıl* ve *asıllar* ise şöyledir:

Birinci Bab: İlim ve bilginin fazileti hakkında;

İkinci Bab: Emirlerin ve vezirlerin hayatlarının keyfiyeti ve değişik halk tabakalarıyla ilişkileri hakkında;

Üçüncü Bâb: Ahlakî güzelleştirmek, güzel sıfatlarla süslenmek ve kötü sıfatlardan arınma;

Dördüncü Bab: Cömertliğin ve civanmertliğin şerefi; el açıklığı ve cömertliği içeren diğer hususların fazilet ve meziyetleri;

Beşinci Bab: Günahlardan tevbe etmek ve kötülüklerden pişmanlık duymanın fazilet ve şerefi hakkında;

Altıncı Bab: İstek ve arzuların karşılanmasının fazilet ve şerefi ve ihtiyaç sahiplerinin isteklerinin yerine getirilmesinde gayret göstermenin üstünlüğü hakkında;

Yedinci Bab: Nimet sahibinin haklarını tanımanın ve Allah'a vefa göstermenin fazilet ve şerefi hakkında;

Sekizinci Bab: Bu dünyanın vefasızlığının zemmedilmesi ve dâr-ı belâ u fena'nın zorlukları/sıkıntıları hakkında; Bu bab da altı fasla ayrılır:

Birinci fasıl: Dünyanın hakikati, vefasızlığı ve bekâsızlığı.

İkinci fasıl: Ölümün hakikati ve bununla ilgili hususlar.

Üçüncü fasıl: Ölümün hikmeti ve faydaları.

Dördüncü fasıl: Kabir ziyaretinin hakikati ve bununla ilgili hususlar.

Beşinci fasıl: İnsan ruhlarının mertebeleri.

Altıncı fasıl: Değişik meseleler hakkındadır. Bu fasıl kendi içinde üç asla ayrılır:

Birinci asıl: "Müellifin soyu, kökeni ve doğum tarihinin beyanı ve eserlerinin sayısı"; (Musannifek'in otobiyografisi)

İkinci asıl: Allah'ın âhirette yarattığı her şeyin bir benzerini dünyada da yarattığının açıklanması;

Üçüncü asıl: Dünyanın üzüntü, keder, sıkıntı ve musibetleri ve bunlara sabretmenin ecir ve fazileti.

Dokuzuncu Bab: Emr-i marûf ve nehy-i münker, Seyyidü'l-Mürselin'in (s.a.v) dininin takviyesi ve ümmetinin yayılması hakkında;

5 Benzer durum müellifin başka eserlerinde de mevcuttur. Musannifek tefsirine önce *Mülteka'l-bahreyn* ismini vermiş ardından *Kitâbu 'ş-şifâ fi tefsiri kelâmillahi'l-münzel mine 's-semâ* olarak değiştirmiştir.

6 "Övülmeye layık hediye" veya "övülmeye layık olana hediye" anlamlarına gelen "*Tuhfe-i Mahmûdi*" isminin mana ve müsemmaye daha uygun olduğunu düşünüyoruz. Ancak Musannifek'in nezaretinde yazılan diğer nüshada *Tuhfetü'l-vüzerâ* "vezirlerin hediyesi/vezirlere hediye" ismi tercih edilmiştir.

Kâtib Çelebi eserin ismini Arapça bir terkible "*et-Tuhfetü'l-Mahmûdiyye*" şeklinde kaydetmiştir. Bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn* (İstanbul: Maarif Matbaası, 1360-1362/1941-1943), 1/373.

Onuncu Bab: Allah'ın rahmet, mağfîret ve şefkatinin kemâli hakkındadır.⁷

Görüldüğü üzere müellif bir tür nasihatname türündeki eserinin sekizinci babının altıncı faslın birinci aslında kendi tercüme-i halini zikretmiştir. Hiç şüphesiz Musannifek'in neden böyle bir şeye ihtiyaç duyduğu sorusu zihnimizi meşgul etmektedir.

Eserle ilgili görebildiğimiz tek çalışma bir Osmanlı âlimi ve aynı zamanda hattat da olan Şabânzâde Mehmed Efendi'nin (ö. 1120/1708) Türkçe muhtasar tercümesidir.⁸ Şabânzâde yapmış olduğu bu muhtasar tercümeye "*Âdâbu'l-Hukkâm*" adını vermiştir.⁹ Kaynaklarda "*Tercüme-i Tuhfe-i Mahmûd-i Muhteşem*" adıyla da kayıtlı olan bu eser, Muharrem 1285/Mayıs 1868 tarihinde İstanbul'da basılmıştır. *Tuhfe-i Mahmûdî/Tuhfetü'l-vüzerâ*'nın on babının muhtasar tercümesinin yapıldığı bu eserdeki en büyük eksiklik ise Musannifek'in otobiyografisinin bulunduğu kısmın atlanmış olmasıdır.

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, Musannifek'in hayatına dair bilgilerimiz büyük ölçüde mezkûr kısımdaki bilgilere dayanmaktadır. Taşköprülüzâde (ö. 968/1561) *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye fi 'ulemâi'd-Devleti'l-'Osmâniyye* adlı eserinde, Musannifek'in *Tuhfe-i Mahmûdî/Tuhfetü'l-vüzerâ*'sında yer alan otobiyografik kısmı¹⁰ özetlemiş ve bazı eklemelerle Arapça'ya çevirmiştir.¹¹ Daha sonraki araştırmacılardan örneğin Mehmed Mecdî Efendi (ö. 999/1591) *Hadâiku'ş-şekâik* adlı eserinde,¹² Cenâbî Efendi, (ö. 999/1590) *Târih-i Cenâbî*'sinde,¹³ Hoca Sadeddin Efendi (ö. 1008/1599) *Tâcü't-tevârih*'inde¹⁴ benzer bilgileri tekrar etmişlerdir.

Musannifek'in otobiyografisini verdiği ilgili kısmın henüz ilmî çalışmalara konu

7 Musannifek, *Tuhfetü'l-vüzerâ* (Emanet Hazinesi, 1342), 9b-10a.

8 Musannifek'e karşı özel bir ilgisi olduğunu düşündüğümüz Şabânzâde Mehmed Efendi tercümesini yaparken muhtemelen, eserin müellif hattı olan Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Emanet Hazinesi'ndeki nüshasından istifade etmiştir. İlgili nüshanın sonunda isim zikredilmeden "*el-abdu'l-fakîr*" tarafından gözden geçirildiğine dair bir not bulunmaktadır. -Musannifek, *Tuhfetü'l-vüzerâ* (Emanet Hazinesi, 1342), 121a - :

«نظر العبد الفقير في خلال بعض الأوقات بعض النظر كما يشاهده من ينظره بنظر صحيح، فله الحمد. وإنما الأعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى»
1120/1708 tarihli bu notun kendisine ait olduğunu düşündüğümüz Şabânzâde yaptığı tercümede eserin ismini müellif nüshasındaki gibi "*Tuhfe-i Mahmûdî*" şekliyle kaydetmiştir. Bk. Alaeddin Ali b. Muhammed b. Mes'ud el-Bistâmî Musannifek, *Tercüme-i Tuhfe-i Mahmûd-i Muhteşem*, trc. Şabânzâde Mehmed (İstanbul: Hacı Salih Efendi Matbaası, Muharrem 1285/Mayıs 1868), 8. Bu konudaki nazik uyarısı ve katkısı için muhterem hocamız Prof. Dr. Himmet Taşkömür'e müteşekkîr.

Şabânzâde ayrıca Musannifek'in tefsirinin bir nüshasını da istinsah etmiştir. Bk. Musannifek Şeyh Ali el-Bistâmî, *Kitâbü'ş-şifâ*, müst. Şabânzâde (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 285).

9 Tercüme eserin müellif nüshası şu an Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, no. 4953'te bulunmaktadır. Detaylı bilgi için bk. Reşat Öngören, "Mehmed Efendi, Şabânzâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/ 458. Ayrıca 2018 yılında Aliosman Başar eserle ilgili bir yüksek lisans çalışması yapmıştır. Bk. Aliosman Başar, *Şabânzâde Mehmed Muhteşem'in Âdâbu'l-Hukkâm Adlı Eseri (İnceleme-Metin)* (Çanakkale: Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

10 Alıntılanan bölüm için bk. Musannifek, *Tuhfetü'l-vüzerâ* (Emanet Hazinesi, 1342), 102a-105a.

11 Taşköprülüzâde İsamüddin Ebu'l-Hayr Ahmed Efendi, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye fi 'ulemâi'd-devleti'l-'Osmâniyye*, thk: Ahmed Subhi Furat (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1405/1985), 163-167.

12 Mehmed Mecdî Efendi, *Hadâiku'ş-şekâik*, Tercüme ve Zeyl-i Şekâik-i Nu'mâniyye, Haz. Abdülkadir Özcan (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1409/1989), 1/184-187.

13 Cenâbî, Mustafa b. Hasen b. Sinan, *Târih-i Cenâbî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 3100), 315b-316a.

14 Hoca Sadeddin Efendi, *Tâcü't-tevârih* (İstanbul: Tabhane-i Amire, 1279), 2/491-494.

edilmemesi bu çalışmanın kalkış noktasını oluşturmaktadır. Çalışmamızda öncelikle eserin iki nüshasından hareketle ilgili kısmın tashih ve tercümesi yapılacak, ardından eser değişik açılardan incelenecektir. Ayrıca eserin yazıldığı sosyo-politik bağlam değerlendirilecek ve Musannifek'in neden otobiyografisini yazma ihtiyacı hissettiği sorusunun cevabı aranacaktır.

1. Tashih ve Tercüme Esasları

İlgili otobiyografik kısım, *Tuhfe-i Mahmûdi/Tuhfetü'l-vüzerâ* adlı eserin Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Emanet Hazinesi, no. 1342'de bulunan müellif nüshasının 102a-105a; Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, no. 2855'teki Mahmûd Paşa'ya arz edilen nüshasının 113a-124a varakları arasında yer almaktadır. Araştırmacıların istifadesi için öncelikle eserin hem müellif nüshasından hem de Mahmûd Paşa'ya arz edildiğini tahmin ettiğimiz diğer nüshasından hareketle ve aşağıdaki esaslar dikkate alınarak Farsça tashihli dizgisi ardından bu dizgiden hareketle tercümesi yapılacaktır. Buna göre:

-İki nüsha karşılaştırılacak, nüsha farkları dipnotlarda verilecektir. Her iki nüshanın varak numaraları metin içerisinde belirtilecek, Topkapı nüshası «ت» harfi ile, Ayasofya nüshası «ا» harfi ile gösterilecektir.

-Türkçe tercüme kısmında, âyet ve hadis mealleri, Arapça şiir ve ibarelerin tercümelere, gerekli gördüğümüz yerlerde metin içerisinde bazen de dipnotlarda verilecektir.

Müellif otobiyografisini anlatmaya geçmeden önce kendisine ait bir risâleye yer vermiştir. Bu müstakil risâle ile ilgili tercüme ve değerlendirmeyi içeren bir araştırma notumuz daha önce yayımlanmıştı.¹⁵ Metin bütünlüğünü bozmamak için risâleyi burada da zikretmeyi uygun gördük.

2. Otobiyografik Kısımın Tashihli Metni

فصل ششم: در امور متفرقه

و درین فصل چند اصل است.

اصل اول: در بیان اصل و نسب و تاریخ ولادت این فقیر بیچاره - غفر الله ذنوبه و ستر فی الدارین عیوبه - و بیان عدد تصنیفات و تألیفات او.

اصل دوم: در بیان آن که هر چیزی که حق تعالی - جلّ و علا - در آخرت آفریده از محنت و لذات، در دنیا نمونه‌ای از آن آفریده تا منکران را مجال انکار نماند و عقول قاصره آن را فهم نمایند. ا: 113

اصل سیم: در ذکر غموم و هموم و مصیبت‌های دنیا و در بیان اجر و فضیلت صبر کردن درینها.

اصل اول

در بیان اصل و نسب و تاریخ ولادت و بیان عدد تصنیفات و تألیفات این فقیر

و بیان تاریخ هر یک از اینها ا: 97

15 Bk. Ümit Karaver & Mohammad Taghi Hosseini, "Şeyh Ali el-Bistâmi'nin (Musannifek) 'Risâle Der Cevâbi Hasen/Kâfir-i Hasen' Adlı Risâlesi Üzerine Bir İnceleme: Tercüme ve Değerlendirme" *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 10/1 (Mart 2020), 421-437.

<http://static.dergipark.org.tr/article-download/3d51/b528/3f11/5e748359b2429.pdf>

قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «إن الله تعالى يحب معاليهم ويغض سفسافها».¹⁶ وفي خبر آخر: «علو الهمة من الإيمان».¹⁷ بدان که حضرت حق - جلّ و علا - علو همت را دوست می‌دارد و پستی همت را دشمن می‌دارد، حتی که علو همت را حضرت نبوت - صلى الله عليه وسلم - از ایمان می‌شمارد، و در تحت این سرّیست عظیم از اسرار الهی. و سرّ این، آن است که «المجاز قنطرة الحقيقة»¹⁸ و رسیدن به مجاز هر چیزی نزدیک است به رسیدن حقیقت آن چیز، بل که بزرگان فرموده‌اند که «المجاز يعود إلى الحقيقة»، مجاز آخر الأمر به حقیقت می‌کشد و ازینجاست که عشق مجازی را مستحسن شمرده‌اند؛ زیرا که او به عشق حقیقی می‌کشد و بسیار از اولیاء به وسیله این مجاز¹⁹ به حقیقت رسیده‌اند. [پس علو همت حقیقی آن است که کسی به غیر از حق به چیزی دیگر سر فرو نیاورد، و مجازی آن است که در هر امری از امور دینی به مرتبه دنی قانع نشود و آنچه مرتبه اعلاست در آن، آن را طلب نماید و همت بر آن گمارد که آن مرتبه بدست آید]²⁰.

و این فقیر حقیر - غفر الله ذنوبه وستر فی الدارين عیوبه - در تاریخ سنهٔ اربع و ثلاثین در خراسان در تربت مقدسه بسطام - علی ساکنینها التحية والسلام - در حق یکی از فضلاء زمان و علمای آن اوان که نام او حسن بود و در بعض مجالس لافی می‌زد و ا: 114¹ چنان می‌نمود که در فلان مجلس این فقیر حقیر را در مباحثه الزام کرده، رساله‌ای در آن باب این فقیر نوشته و همت و کیفیت حال خود را در آنجا بیان نموده و این رساله [در آن دیار انتشار یافته چنان که اکثر فضلاء آن دیار نوشته‌اند و حفظ کرده و یاد گرفته. این فقیر]²¹ این رساله را اول درینجا بر آن صورت و انشا بیاوردم و تمام آن را نقل کنم؛ زیرا که در ضمن آن فواید بسیار²² است و بعد از آن ازینجا به مقصود انتقال نمایم و آن رساله این است:

بسم الله الرحمن الرحيم

وحسبي من أنا عبده ولا شيء بعده
الحمد لله الذي كَبَّرَ العلم ومقداره، وصَغَّرَ الجهل وأقداره، والصلاة والسلام على محمد رسولہ وعبده، وعلى آله
وصحبه، ومن تبعهم بإحسان من بعده.
اما بعد:

کرم خری ز حسد دشمنی است گو می‌باش²³

مراست اهل خرد دوستدار و نیکوخواه

زیرا که مخفی و پوشیده نیست بر صاحبان فکرت و بر تیز خاطران صاحب فطنت که اسباب شرف و افتخار در جمیع قرون و اعصار بر مقتضای «شرف المرء بالعلم والأدب لا بالمال والنسب»²⁴ منحصر است در علم و دانش، و مقتصر است بر سخن‌دانی و سخن‌رانی: ا: 114¹

16 ابو محمد عبد الله بن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، المكتب الإسلامي، مؤسسة الأشراف، 1999، ص 392.

17 علی بن محمد، ابو الحسن نور الدين الملا الهروي القاري، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، بيروت: دار الفكر، 2002/1422، ج 4، ص 1573.

18 سيد محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تاج العروس، تحقيق: التريزي، حجازي، الطحاوي، الزباوي، الكويت: مطبعة حكومة الكويت، 1975/1395، 15/88.

19 ا: -

20 ا: -

21 ت: «اکثر فضلاء آن دیار حفظ و 98:4 تکرار کرده و جملگی آن فضلاء این را یاد گرفته و»

22 ا: -

23 ابیاتی که شاعر آن شناخته نشد، به احتمال بسیار از آن خود مصنفک باید باشد، چراکه مضامین این ابیات نیز در ارتباط مستقیم است با خود مصنفک.

24 . کلام کباری است منسوب به حضرت علی. عبد النبي بن عبد الرسول الاحمد نكري، دستور العلماء: جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، عرب عبارته الفارسية: حسن هاني فحص، بيروت: دار الكتب العلمية، 2000/1421، ج 3، ص 15؛ اسماعيل حقي بن مصطفى الحنفي الخلوتي البروسوني، روح البيان في تفسير القرآن، تصحيح: عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، بيروت: دار الكتب العلمية، 1971، ج 9، ص 471.

سخن به نزد سخن‌دان بزرگوار بود ز آسمان سخن آمد سخن نه خوار بود²⁵

امام فخرالدین رازی که عالم مجّد و مُراضی است در تفسیر کبیر که جامع قلیل و کثیر و حاوی نقیر و قطمیر است درین آیه که ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [سورة البقرة: 30/2] آورده است که شریفترین چیزها علم است، اگر از علم شریفتر چیزی بودی، حضرت عزت - تعالت الؤوه و تعاضمت نعماؤه - بدان چیز آدم را بر ملایکه ترجیح دادی و آن را سبب استحقاق خلافت ساختی.

و این فقیر حقیر شیخ علی بن مجدالدین الشاهرودی البسطامی - وفقه الله تعالی لمراضیه وجعل حاله فی المستقبل خیرا من ماضیه -⁹⁸ از مطلع جوانی و منبع عیش و زندگانی و از مبادی روزگار شباب و طلایع ایام اکتساب که زمان صبی و متعهد روزگار هوس و هوا بود، او را بواعث علو همت و لواجج شرف و نهمت بر مقتضای:

لله همم لا منتهی لکبارها و همته الصغری اجل من الدهر²⁶

مقتضای آمد بر آن که حبابیل دون همتی و خستت به وسایل علو همت مبدل گرداند و این ابیات را شعار خود داند:

گردن چرا نهیم جفای زمانه ر راضی چرا شویم به هر کار مختصر¹¹⁵ |
دریا و کوه را گذرانیم و بگذریم سیمرغوار زیر پر آریم خشک و تر
تا با مراد بر سر گردن نهیم پای یا مردوار در سر همت کنییم سر²⁷

زیرا که قانع شدن به هر مویزی نه کار خردمندان است، و سر فرود آوردن به هر پیشیزی نه شیوه عاقلان:

ولم ار فی عیوب الناس عیبا و کفص القادرین علی الکمال²⁸
نقصان ز طالب است و گرته علی الدوام فیض سعادتش همه کس را برابر است²⁹

و همیشه علم ﴿وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ﴾ [سورة ق: 35/50] بر کاهل ﴿هَلْ مِنْ مَزِيدٍ﴾ [سورة ق: 30/50] منصوب و مرفوع داشته و خدمت خردمندان و اصحاب دانش و تأسی به سنن سنن ایشان از فرایض و واجبات خود دانسته که بدان وسایل آفتاب صدق مقصود را بر فلک طلب لامع و طالع گرداند و دست قدرت بر ذروه مقاصد و مآرب خود زند و از حسیض گلخن رذایل به اوج گلشن فضایل خرامد و به علو همت به سطح محدب آسمان کمال و ذروه فلک فضل و افضال بر آید و از صف نعال ﴿أَنْ هُوَ لَاءَ قَوْمٌ مُجْرِمُونَ﴾ [سورة الدخان: 22/44] به کنگره عرش⁹⁹ و «المجالسة أقوام آخرون» ترقی و تصاعد نماید.

لقد شمرت ذلیلی طول عمري لخدمة ما به إتمام فخري¹¹⁵ |
هو العلم الذي قد جل قدره و فجّل لقدره قدری و ذکری³⁰

25 . جلال الدین محمد مولوی، کلیات شمس تبریزی، تصحیح: بدیع الزمان فروز نفر، تهران: انتشارات امیر کبیر، 1376، ص 378، غزل شماره 938.

26 . برخی شاعر این بیت را حسان بن ثابت، و برخی نیز بکر ابن النطاح گفته‌اند. محمد بن عبد الرحمن جلال الدین القزوینی، الايضاح فی علوم البلاغة، تحقیق: محمد عبد المنعم خفاجی، بیروت: دار الجیل، ج 2، ص 136.

27 . دولتشاه سمرقندی، شاعر این ابیات را سلطان احمد جلالیر (دولتشاه بن بختیشاه، تذکرة الشعراء، تصحیح: ادوارد براون، تهران: اساطیر، 1382، ص 306-307)، شیخ بهایی نیز از آن شاعری به نام "نظام" گفته (شیخ بهایی محمد بن حسین العاملی، الکشکول، تحقیق السید محمد السید حسین المعلم، قم المقدسة، المكتبة الحیدریة، 1385/1427، ج 3، ص 1262)، و همچنین به خواجه یحیی کرمانی نیز نسبت داده شده است (غفاری کاشانی قاضی احمد، تاریخ نگارستان، به تصحیح و مقدمه مدرس گیلانی، تهران: چاپ فرهنگ، 1404ق، ص 300).

28 . بیٹی از دیوان المتنبی. (دیوان المتنبی، بیروت: دار البیروت، 1983/1403، ص 483).

29 . ابن سینا، پنج رساله، تصحیح: احسان یارشاطر، همدان: دانشگاه بو علی سینا، 1383، ج 1، ص 53.

30 . این ابیات منسوب است به امام اعظم ابوحنیفه. (وهبی سلیمان عاوجی، ابوحنیفه النعمان امام الائمة الفقیه، دمشق: دار القلم، 1420/1999، ص 374.

تا بر مقتضای:

اندک اندک علم گیرد مرد ازو گویا شود
تا نبیند رنج و سختی کی شود مردی تمام
قطره قطره جمع گردد بعد از آن دریا شود
ور نباشد باد و باران گل کجا بویا شود³¹

سرمایه کمال تظنن به رموز و اشارات به دست طلب آمد و گنج معانی در مطرح نظر فکرت مشاهده افتاد تا سهمی کامل و حظی شامل به حصول موصول گشت.

ای بسا سعی‌ها که بنمودیم
گوی علم از تمامت اقران
در طلب بز و بحر پیمودیم
ما به چوگان جهد بریودیم

چنانچه مصنّفات باهره و مؤلفات زاهره در هر فنی با جزالت الفاظ و لطافت الحاظ اتفاق افتاد، چنانچه طنطنه تصنیف و دبدبه تألیف این فقیر در بلاد و امصار به مسماع اهل اعتبار و آذان اولی الابصار رسید، اگر پرتو تجلی در رسید، عجب نیست، زیرا که سختی راه وادی ایمن کشیده است تا غایتی که در بیسط خراسان و ماوراءالنهر و نواحی ترکستان و خوارزم و بلاد عراق عموماً و مصر جامع هراة خصوصاً³² که از میامن دولت خاقان جهان شاه رخ سلطان درین عصر و زمان مطلع سعادات و میرات و موضع مرادات و خیرات است و منبع فضلا و مجمع علما³² و مرتع هنرمندان است و هکذا منزل طوایفی است که اکنون این طوایف علی اختلاف طبقاتهم و تباین درجاتهم پادشاهان کشور فضل و خسروان اقلیم دانشاند³³ جمله فضلا و تمامی علما انگشت حیرت به دهان عجز گرفتند و بر بدایع و غرایب این مصنّفات ذرر تحسین می‌سفتند و از سر اهتزاز و ارتیاح هرچه تمامتر می‌گفتند:

آفرین باد که از نکته شیرین چنین
خجالت آمده طوطی ز شکر خابی خویش

بلی اهل علم بسیار و طالبان فضل بی شمارند فاما:

رنگ رنگ دارد معصفر هرگز بود
چون زعفران
زرنیخ یا زر بهترست آخر بپرس از زرگران

هرآینه آنها که عالمانند و آنها که دعوی کنند که از جمله ایشانند، همه به ظاهر و صورت انسانند و به هیئت و شکل یکسانند و جمله علاقه‌ای دارند و دستاری و تحصیل این علاقه و دستار به غایت آسان است، آری:

به سه گز فوطه و به نیم من پشم
سی و چل سال خون ببايد خورد
می‌توان شد به صوفیان مانند
تا بگویند مسرد دانشمند

31: پس اگر جمعی از طلاب این روزگار که «لا یتمیز اللیل من النهار ولا الفرس من الحمار» برین علاقه³³ و دستار اکتفا و اقتصار نمایند، چه توان کرد «وللناس فیما یعشقون مذاهب»³⁴ و اگر این جمع را و یا غیر این جمع را چشم دل بسته باشد که نظر درین فقیر حقیر به اعتبار صورت نمایند و از راه معنی غافل باشند چه باک! محمود غازی به دیدن ابوالحسن خرقانی آمد. چون مجلس قرار گرفت، گفت: یا شیخ، بایزید بسطامی چون کسی بود؟ شیخ فرمود که بایزید کسی بود که هر کس او را بدیدی از عذاب آخرت برستی و به سعادت ابد¹⁰⁰ پیوستی. محمود گفت: بایزید بزرگتر بود یا محمد مصطفی - صلی الله علیه وسلم - ؟ شیخ فرمود که محمد مصطفی - صلی الله علیه وسلم. گفت: پس ابو جهل او را دید و به سعادت ابد نیبوست و از عذاب آخرت نرست. شیخ در جواب فرمود که ابو جهل محمد مصطفی را - صلی الله علیه وسلم - ندید، محمد بن عبدالله را دید؛ چنانچه آیت کریمه ازین معنی خبر می

31 . از اشعار ناصر خسرو قبادیانی. (ناصر خسرو، لغتنامه دهخدا، تهران: 1363 هـ. ش، ج 1، ص 538).

32 ت: «منبع علما و مجمع فضلا»

33 ت: + «مجرد»

34 این بیت از اشعار ابوالفراس الحمدانی (م: 968/3357م) است:

«ومن مذهبی حیّ الدیار لاهلها / وللناس فیما یعشقون مذاهب». (دیوان ابی فراس الحمدانی، بیروت: دار الکتب العربی، الطبعة الثانية، 1414 هـ 1994م، ص 40).

دهد که ﴿وَتَرَاهُمْ يُنظَرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾ [سورة الأعراف: 198/7].

پس ازین مقدمات ظاهر و لایح شد که اصحاب نقصان اگر اصحاب کمال را بنا بر جهل خود قدحی کنند یا طعنی زنند، [و در حق ایشان زبان به چیزی گشایند که لایق نباشد]³⁵ این حالت هیچ سبب نقصان اهل کمال نشود:

گر شکست تو کند حاسد بد گوی منال³⁶ دولت از جا نرود دانم و در هم نشود¹¹⁷ |
سنگ بد گسور اگر کوزه زرین شکند قیمت سنگ نیفزاید و زر کم نشود³⁷

پس اگر جمعی از اسافل ناس که اکنون خود را درین لباس جلوه می‌دهند و از الزام این فقیر حکایت می‌کنند یا کسر این فقیر می‌خواهند، هیچ عجب نیست، زیرا که ﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا﴾ [سورة البقرة: 10/2]

جمعی به وجود ما اسیر مرزند ما جوهر خالصیم و ایشان عرضند
آیند به نزد تو سخنها گویند زینهار بنشنوی که صاحب غرضند

و اگر جمعی از ارادل و بعضی از اسافل که ذات ایشان عین قبح است و ذات قبح عین ایشان، خود را بر مقتضای بر عکس نهند³⁸ نام زنگی کافور حسن نام نهاده‌اند، آن را که محاسنش بود به ریش بنگر که مقابحش چه باشد و در شکست اهل فضل³⁹ و هنر⁴⁰ سعی می‌نمایند، عجب نیست. زیرا که اگر در⁴¹ مقام شاگردی در آیند و سالها زانوته نمایند، آنچه در سبق ایشان گفته آید، از صد یکی را فهم نفرمایند: ا: 100-|

نیست اقلیم سخن را بهتر از من در جهان ملک سخنرانی مسلم شد مرا
پادشا
مریم بکر معانی را منم روح عالم ذکر معالی را منم فرمان روا | ا: 117-|
القدس
شبه طغان عقل را نایب منم نعم نو عروس فضل را صاحب منم نعم الفتی
الوکیل
درع حکمت پوشم و بی ترس گویم کالقتال خان فکرت سازم و بی بخل گویم الصلا
[عقد نظامان سحر از من ستاناند قلب ضرابان شعر از من پذیرد کیمیا
واسطه
رشک نظم من خورد حسان ثابت را دست نثر من زند سبحان و ایل را قفا⁴² |
جگر

﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ﴾ [سورة البقرة: 23/2] من ذلك فاتوا بآية إن كنتم من الصادقين.⁴³

بلی او معذور است. زیرا که چون خواهد که خود را مشهور گرداند و در لسان اهل فضل مذکور سازد، هر آینه بر وی لازم باشد که خود را بدین فقیر نسبت دهد، ذره از خورشید و ظل از کوه نتوان کرد دور. نبینی که چون ذره خواهد که خود را به نظر مردم جلوه دهد، لا شک خود را به آفتاب بندد. زیرا که اگر در سایه باشد، نتوانش دیدن و در چشم هیچ کس در نیاید:

35 ا: -
36 ا: «کمال»
37 . کلیات سعدی شیرازی، تحقیق: محمد علی فروغی، تهران: انتشارات هرمس، 1385، ص 687.
38 ت: -
39 ا: «فیض»
40 ت: - «و هنر»
41 ا: -
42 ا: ندارد. دیوان خاقانی شروانی، تصحیح: علی عبد الرسولی، تهران: چاپخانه مروی، 1357، ص 18.
43 اقتباس من الآية: ﴿فَاتُوا بِآيَةٍ إِنْ كُنْتُمْ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾ [سورة الشعراء: 26/154].

مقتدایان سخن را هستم اکنون مقتدا	من به اجماع افاضل در بساط ملک علم
ذوق نی شکر کجا یابد مذاق از بوریا	علم من علم است و علم دیگران هم علم لیک
جوهری داند به حد خویش هر یک را بها	جاهل از یاقوت مرجان باز نشناسد ولی
مجلس فضل است و اینک بنده حاضر گویا ⁴⁴	گر کسی را اعتراضی هست بر دعوی من

و عجیتر آن که اعتبار کند امر موهوم و هیچ نیاندیشد از امر معلوم،⁴⁵ 118: «خویشتن است»¹⁰¹ را هر که بر تیغ زبان من زند، خونش در گردن که دارد، قصد جان خویشتن. بلی پروانه گمان برد ﴿بَعْضَ الظَّنِّ إِنَّكُمْ﴾ [سورة الحجرات: 12/49] که چون خود را در معرض شمع دارد، سالم بماند. فاما نادان بی خبر باشد از آن حالت که چون متعرض شمع شود، آن شمع دمار از نهاد او بر آورد، این یقین است که در عرصه ملک شطرنج برتر از شاه یکی نیست به تمکین و وقار:

دیده باشی که چو رخ بر طرف شاه نهد	بیدقی بی هنری کم خطر بی مقدار
وقت باشد که نظر بر سبب مصلحتی	نزند شاهش و یک سو شود از راه گذار
نه از آن عزم بود پایه بیدقی ⁴⁵ را قدر	نه از آن حزم بود منصب شاهی را عار
آخری دست بر آرد اثر دولت شاه	ز نهادش به سم اسب و پی پیل دمار

حق - جل و علا - دیده عیبجوی و زبان گزافگوی را از تنقیص بی دلیل و تبطیل بی سبب کوتاه داراد و حاسد را دایما بر رشته ﴿حَبْلٌ مِنْ مَسَدٍ﴾ [سورة المسد: 5/111] بسته گرداناد.

بریده باد زبان حسود مهمل گوی	که بعد ازین هنرم را به عیب نشمارد
هر آدمی که کمالی و مایه‌ای دارد	طبیعتش سوی نقصان خلق نگراید

زیاده ازین اطناب موجب ملالت خاطر اصحاب است. ﴿وَالسَّلَامُ عَلٰی مَنْ اتَّبَعَ الْهُدٰی﴾ [سورة طه: 47/20].⁴⁶ اما اصل این فقیر آن است که امام فخر الدین رازی - رحمه الله - که از ولایت ری است، از قریه‌ای که آن را فوهه خوانند، چون حضرت عزت - تعالت آلاؤه و تعاضمت نعماؤه - او را به علوم عقلی و نقلی آراسته گردانید و ابواب علوم و معارف بی حد و عد بر دل او بگشاد، چنان که مصنفات شریفه او در جهان شهود عدول است برین معنی؛ و او معظم ممالک را⁴⁷ و اکثر بلاد را دید و سفر کرد، در قطع و قلع معتزله و مبتدعه و اصحاب مذاهب ردیه و اعداء دین سعی جمیل مبذول داشت و همه را به حجت مغلوب کرد، به نوعی که مذاهب ردیه را اثر نماند و ازین جهت است که او را حجة الله و سیف الله گویند و امام یافعی - رحمه الله - در تاریخ خود آورده است که ملاحظه و اعداء دین او را زهر دادند و در آن زهر به عالم آخرت رفت.⁴⁸

القصة، بعد از سفر بسیار در مصر جامع هراة ساکن گشت و تفسیر کبیر را در آنجا تصنیف کرد و او را شیخ الإسلام خراسان و هراة گفتندی⁴⁷ و آخر الامر هم در هراة به عالم آخرت رحلت نمود و قبر او این زمان در آنجاست در موضعی که آن را خیابان گویند و مزار او در آنجا بغایت مشهور است و خلق بدو تبرک می‌کنند و مجمع علماء هراة است از آن زمان هر عالمی معتبر که در هراة فوت شده و می‌شود او را در نزدیک او دفن کرده‌اند و می‌کنند. القصة چون در هراة ساکن شد، حق تعالی او را فرزندی داد و او⁴⁸ نامش محمد نهاد و امام⁴⁹ او را بغایت دوست داشتی و بسیار از تصنیفات خود را⁵⁰ بنام او کرده است. چون آن محمد نصاب کامل از علوم برداشت، در غزه شیباب اجل بر سر او تاختن گرفت؛ چون او به جوار رحمت حق پیوست عورت او حامله بود. بعد از وی فرزندی⁵¹ حاصل

44 . دیوان سلمان ساوجی، به کوشش منصور مشفق، تهران: بنگاه مطبوعاتی صفی علی شاه، 1336، ص 365.

45 . آ: «بنرق»

46 . امام ابی محمد عبدالله بن علی بن سلیمان یافعی الیمنی، مرآة الجنان و عبیرة البقطان فی معرفة ما یعتبر من حوادث الزمان، بیروت: دار الکتب العلمیة، 1997، ج 4، ص 8.

47 . آ: درین نسخه تا پایان این بند «و هراة گفتندی و اکنون مرقد او در هراة است» آمده است.

48 . آ: -

49 . آ: -

50 . آ: -

51 . آ: «پسری»

او ختم مجتهدین است و مصنّفات او عالم را گرفته و او را اجازت داده و در اجازت او رخصت فرموده که در مصنّفات او هر جا که داند که محتاج تغییر است، تغییر نماید و با وجود چندین کاملان که در ماوراءالنهر و خراسان شاگردان او بوده‌اند دیگری را رخصت تغییر نداده است. و عبارتہ فی هذه الاجازة هكذا:

«أما بعد حمد الله والصلاة على رسول الله فقد أجزت للمولى العالم الفاضل جلال الدين يوسف بن الإمام المرحوم ركن الدين مسيح أن يروي عني¹⁰³ مقرّاتي ومسموعاتي ومستجازاتي عمومًا ومصنّفاتي خصوصًا، فقد قرأ الكثير وسمع الكثير مثل شرح الكشاف والمفتاح وغيرهما، وأن يُدرّسها وأن يُصلّح ما يتبيّن أنه من سهو البنان أو البيان بعد التأمّل والاحتياط والمراجعة والمطالعة الوافرة. وهذا خط الفقير سعد [الدين] التفتازاني».

کتابه في آخر سفر حیاتہ، والإیصال بوفاتہ وهو الأواخر من محرم سنة اثنتين وتسعين وسبعمئة بسمرقند. والأستاذ الثاني في هذه العلوم، الفاضل العلامة قطب الملة والدين أحمد بن محمد بن محمود الإمامي الهروي - بلّغہ الله إلى أقصى ما يمتناه في دينه وديناه وفي آخرته وعبابه - وهو في هذه العلوم تلميذ الإمام المحقّق الفاضل المدقّق الذي كان مع كبير سنّہ يضيء بين العلماء كالبدر بين النجوم مولانا جلال الملة والدين يوسف الأوبهي المذكور - نور الله روحه وكثّر في كل لحظة فتحه وفتوحه - وهو تلميذ الإمام إمام الدنيا الذي أشرقت الأرض بنور علومه وتصنيفاته وتأليفاته سعد الحق والملة والشريعة التفتازاني - أحله الله دار رضوانه وألبسه لباس عفوه وغفرانه -.

وَأما أستاذي في الفقه: أما في فقه الشافعي - رحمه الله - فهو الفاضل الكامل الذي تستضيء الأفاق في حياته بنور تقواه ويستفيد العالمون بعلم فتواه الإمام الهمام عبد العزيز بن أحمد بن عبد العزيز الأبهري، فقد قرأت كتاب الحاوي عنده، وكتب لي إجازتي في درس الفتوى، وكتاب إجازته طويلًا إلا أنّ من جملة ما كتب في شأنه أنه قال:

«فإنه¹⁰³ بعد ما سابق أقران قرّنه في هذه الحلبة، وفاق على أبناء عصره في التحلّي بهذه الحلبة، وصار ممّن يُعول عليه وغصن شبابه نصيرًا، ويُراجع إليه وما له في الأفاق نظيرًا: [120] فأجزت له أن يدرّس جميع الكتب المتداولة من كتب الفروع والأصول، وتُسَخ المعقول والمنقول، وأن يروي التفسير والحديث والفقه عني وكلّ ما وصّح وصحّ عنده أنه من مقرّاتي ومسموعاتي ومجازاتي بشرط الرعاية لِمَا شرطه أهل الصناعة في الرواية، وأن يكتب في الحوادث الدينية والوقائع الشرعية جواب الفتوى بشرط الاحتياط والرجوع إلى الكتب مرة بعد أخرى، واختيار ما هو الأصح والأقوى، والله يعصمه وإيائي من الميل وأتباع الهوى».

ثم قال:

«ثم إنني أخذت الفقه عن شياخي والدي قدوة المحققين زبدة المدققين سيف الحق والشريعة والدين أحمد بن المولى الفاضل الكامل العالم العامل نظام الدين عبد العزيز الأبهري وهو عن الشيخ الفقيه النبيه غياث الدين محمد سبّط صاحب الحاوي وهو عن خاله جلال الحق والدين عن أبيه نجم الدين عبد الغفار القزويني عن الإمام المحقّق والخبير المدقّق أبي القاسم عبد الكريم الرافعي عن أبيه الإمام نور الدين الرافعي عن الإمام أبي منصور عن الإمام الهمام حجة الإسلام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي عن إمام الحرمين عن أبيه الإمام أبي محمد الجويني عن الإمام أبي بكر الفحلّ عن الإمام أبي زيد المروزي⁷³ عن الإمام أبي إسحاق الإسفرائيني عن ابن سريج عن أبي القاسم الأنماطي عن الإمامين إسماعيل والربيع عن الإمام الأعلام والهمام المكرّم محمد بن إدريس الشافعي - رضي الله عنه وأرضاه - عن مسلم عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس، وبروايته¹⁰⁴ أيضًا [121] عن نافع عن ابن عمر وهما - رضي الله عنهما - عن حضرة رسول الله - صلى الله عليه وسلم».

وَأما في فقه أبي حنيفة - رضي الله عنه - فشياخي وسندي وأستاذي هو الإمام قدوة علماء الأنام فصيح الحق والملة والشريعة والدين محمد بن محمد بن محمد علا - أنزله في دار إكرامه منازل العلى - فلقد كان آية باهرة في الفتوى وحجة قاهرة في التقوى، ومن جملة ما قال هذا الفاضل في إجازته لي:

«وإن من جملة ممّن خصّ الله شأنه بالعلم الذي هو الفضل العظيم والطّول الجسيم، المولى الأعظم، المتحلّي بأكارم الأخلاق، وأحاسن النّيّم، محقّق معضلات الأصول والفروع، مُوضّح مشكلات المعقول والمسموع، صاحب النصاب

الكامل من العلوم، الغالب بوفور فضله على القروم، الذي مُجمل العلوم عنده مُفصّلٌ، ولُبابُ الفنون له مُحصّلٌ، ذهْنُه الفائقُ الرائقُ كنزٌ مشحون بجواهر الدقائق، الأخ في الله، السالك في محجة الانتباه أبو المحامد، شرف الملة والدين شيخ علي ابن الإمام المرحوم المبرور مولانا مجد الدين محمد الشاه رودي البسطامي - متع الله المستفيدين بأنفاسه النفيسة مَدّةً طويلةً. إلى أن قال:

«وسمع مني وقرأ عليّ وحقق لَدَيَّ الدفترَ الأوّل من الهداية للشّيخ الرباني والحبر الهمام الصمداني شيخ الإسلام برهان الشريعة والملة والدين المرغيناني - جعل الله سعيه مشكوراً ولقاه نضرة وسروراً - وجرى بيننا مباحثات كثيرةً بَيِّرةً ومناظراتٌ غزيرة، فوقفتُ بتفتيشه على دقائق كانت مستورةً في خيام الاستتار، واطلعتُ بتقديره على حدائق ذات بهجةٍ¹²¹ تروق عيون أولي الأَبصار». ثم قال:

«فأجزتُ له أن يروي عني التفسير¹⁰⁴ والحديث والكلام والفقه وأصوله والأدب وما ينخرط في ذلك النظام وأن يجيب بالبيان والبيان في الحوادث اليومية والنوازل الشرعية بعد الإيقان والإتقان وتتبع مختارات الروايات بقدر الوُسع والإمكان على مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة - عليه شأبيب الرحمة والرضوان -».

و اما عدد تصنيفات ابن فقير و تاريخ تصنيف هر يك، آن است كه [گفته شد پیشتر]⁷⁴ ولادت ابن فقير در تاريخ سنه ثلاث و ثمانمائه بوده. چون تاريخ به سنه اثني عشر و ثمانمائه رسيد، برادر ابن فقير را به هراة برد و تربيت نمود و به تحصيل مشغول گردانيد. چون تاريخ به سنه ثلاث عشرين و ثمانمائه رسيد، ابن فقير شرح ارشاد تصنيف كرد. و چون تاريخ به سنه خمس عشرين و ثمانمائه در آمد، [مصباح را شرح نوشت و هم درين تاريخ شرح عقايد را شرح نوشته شد]⁷⁵. و چون تاريخ به سنه ست عشرين ثمانمائه رسيد، آداب البحث را به اشارت حضرة رساله - صلى الله عليه وسلم - شرح کرده شد.⁷⁶ و در تاريخ سنه ثمان عشرين و ثمانمائه شرح لباب نوشته شد. و در تاريخ سنه اثني و ثلاثين ثمانمائه⁷⁷ مطول را شرح نوشته شد. و چون تاريخ⁷⁸ به سنه اربع و ثلاثين ثمانمائه⁷⁹ شرح مفتاح مولانا سعد الدين را - رحمه الله⁸⁰ - حاشيه نوشته شد. و چون تاريخ به سنه خمس و ثلاثين رسيد تلويح را حاشيه نوشته شد و هم درين تاريخ قصيده برده را شرح نوشته شد، و [هم درين تاريخ]⁸¹ قصيده روحية ابو على سينا را شرح نوشته شد.⁸² [باز چون بهراة رحلت نموده آمد]⁸³ در تاريخ سنه ثمان و ثلاثين وقايد را شرح نوشته شد. و در تاريخ سنه تسع و ثلاثين هداية را شرح نوشته شد. و هم درين تاريخ كتاب حدائق الايمان¹²² اهل العرفان را تصنيف کرده شد.¹⁰⁵ و چون بنا بر قضاء الهی [در تاريخ سنه ثمان اربعين ثمانمائه]⁸⁴ به ممالک روم انتقال به حصول پيوست، و مدتی چند در آنجا اقامت واقع شد چون تاريخ به سنه خمسين و ثمانمائه رسيد مصابيح را⁸⁵ بر مقتضای اشاره حضرة رساله - صلى الله عليه و سلم - شرح تصنيف کرده شد.⁸⁶ و هم درين تاريخ شرح مفتاح سيد شريف را - رحمه الله - شرح کرده شد و هم درين تاريخ شرح مطالع را حاشيه نوشته شد. و هم درين تاريخ بعضی از پژوهی را شرح نوشته شد. و در تاريخ سنه ست و خمسين كشاف را شرح نوشته شد.⁸⁷

74 - أ. -

75 - أ. - «مصباح و شرح عقايد را شرح نوشت»

76 - أ. - «به اشارت حضرة رساله - صلى الله عليه وسلم آداب البحث را شرح کرده شد»

77 - أ. - «اثني ثلاثين»

78 - أ. -

79 - أ. -، + «رسيد»

80 - أ. -

81 - أ. -

82 - أ. - «نيز شرح نوشته»

83 - أ. -

84 - أ. -

85 - أ. - «بعد الإقامة در سنه خمسين و ثمانمائه»

86 - أ. - «بر مصابيح شرح نوشته شد»

87 - أ. - «و ازين تاريخ تا ست و خمسين بر شرح مفتاح سيد شريف - رحمه الله - و بر بعضی از پژوهی و شرح مطالع شرح نوشته شد. و در سنه

سبع و خمسين بر كشاف شرح نوشته شد»

اما کتب فارسیه که تصنیف کرده⁸⁸ شده است⁸⁹: *انوار الاحداق*⁹⁰ و *حدایق ایمان و تحفة السلاطین* است. و حالا که تاریخ در سنه احدی و ستین [ثمانائة است]⁹¹ و سنّ این فقیر به پنجاه و هشت درآمده و کبر سن این بیچاره را دریافته، عزیمت چنان بود که بعد ازین به تصنیف⁹² و تألیف اشتغال [واقع نشود]⁹³، خصوصاً به زبان فارسی از چند سبب: سبب اول آن ست که این زمان وقت اشتغال است بترتیب امور آخره و مشغول شدن به تحصیل زاد این سفر هایل. و این منزل پرخطر نزدیک عاقل راجح است بر اشتغال بلا طایل:

جان همه زیرکان عالم ریش است زین یک منزل که جمله را در پیش است⁹⁴

[و این فقیر درین باب پیشتر ازین چند بیت گفته است، و آن این است و مقصود نصیحت نفس خود است:

در گذشت چون سال عمرت ز اربعین	طاعتی پیش آور و گوشه نشین
نامه اعمال عمرت باز	تا بهینی که چسه کردی پیش ازین
کن	
گر بهینی آنچه کرد در چهل	تو گذاری خواب و خور را بعد ازین
[105] گر تدارک می کنی تو	ورنه رو تو راه دوزخ برگزین
آنچه رفت	
شیخ علیا چون گستی ⁹⁵ گرد راه	لا جرم بر فرق شاهان خوش نشین
گر گزینی تو طریق هستی	چشم دل را برگشا هستی بیین] ⁹⁶

و حال این فقیر، این زمان مانده حال کسی است که بار گران چنان که او در زیر آن نمی تواند جنبیدن بر گردن وی نهاده اند و می گویند که برو. ا: [122] و حال آن است که او نمی تواند که در زیر آن بار، یک بار قدم بر قدم نهد و [حرکت کند]⁹⁷ و با وجود این حال، هر ساعت بار دیگر بر سر آن بار می نهند و هر روز زیاده می شود [و هر چند که]⁹⁸ او ضعیف تر می گردد⁹⁹ [بار گران تر می شود]¹⁰⁰. بیین که حال آن کس چگونه باشد؟ هلاک او واقع است و خلاص او نادرست¹⁰¹.

همچنین این فقیر از زمانی که قلم تکلیف بر وی جاری شده، هر روز و هر شب و¹⁰² هر لحظه و هر لمحہ خود را در زیر بار [گران]¹⁰³ گناهان و تقصیرات کرده و این زمان که زمان ضعف و پیری است [و در پیش و سر وقت ظهور سفیدی است؛ شعر:

88 - ا: -

89 - ا: -

90 - ا: «الحدائق»

91 - ا: «رسیده»

92 - ا: -

93 - ا: «نماید»

94 - این ابیات از نجم الدین رازی است که در مرصاد العباد خود، مصرح نخست آن را چنین آورده: «جانا دل عاقلان عالم همه ریش است» (نجم الدین رازی، مرصاد العباد، تصحیح: محمد امین ریاحی، تهران: علم و فرهنگ، 1366، ص 20). اما آنچه که مصنف آورده، به احتمال بسیار صورتی است که کمال الدین خوارزمی در شرح مثنوی خود بنویس *الاسرار فی نصابیح الابرار* (کمال خوارزمی، حسین بن حسن، بنویس *الاسرار فی نصابیح الابرار*، تصحیح: مهدی درخشان، تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، 1384 ج 1، ص 138) آورده، چرا که مصنفک از این اثر خوارزمی، در دیگر آثار خود نیز بهره ها برده است.

95 - ت: این کلمی به صورت «گستی» و بدون نقطه کتابت شده

96 - ا: -

97 - ا: -

98 - ا: -

99 - ت: «می شود»

100 - ا: -

101 - ا: «نادر»

102 - ا: «بلکه»

103 - ا: -

موی سفید هست خردمند را نذیر
ای غافل از زمانه به یک موی پند گیر¹⁰⁴] 105

همچنان آن گناهان بر قرار، محو نگشته، و هر لحظه زیاده و زیاده، و خود در میانه ضعیف و پیر و پیاده. و این فقیر این معنی را در چند بیت بیان کرده و ازین معنی خبر داده و در مناجات با حضرت کردگار زبان اعتذار بر گشاده: [و آن ابیات اینست]:¹⁰⁶

ای در صفات پاک تو خلقان همه حیران شده آن را که خواهی بر کنی و آن را که خواهی رد کنی ¹⁰⁷ آیا چه گونه نعت تو گوئیم ما با این زبان در دل خیال آید همه اندر زبان حرفی دو سه ۱۰۶: احوال عجز و ذلّ ما گستاخی و شوخی ما مردم اگر دارند گنه دارند هر یک طاعتی عصیان شده	در ساحت توحید تو سراها چو گو غلطان شده رد و قبول از پیش تو دلها ازین لرزان شده با حرف چندی این زبان اندر دهان جنبان شده ای تو منزّه از همه، جانها ترا قربان شده ۱۰۷: ۱۲۳ می دانی و دانا تویی ما جملگی نادان شده مسکین کسی چون شیخ علی کو سربس
--	--

سبب دوم آن است که هر کس که به تصنیف اشتغال نمود، خود را هدف تیر زبان خلقان ساخت و خود را در زبان مردمان انداخت و ازینجاست که بزرگان فرموده اند که «مَنْ صَنَّفَ قَدْ اسْتُهِدِفَ»¹⁰⁸ چندان هزار اهل و نا اهل برینجا می گذرند و هر یک بر اندازه فهم خود سخنی می گویند و بر حسب زعم خود طعنی و قدحی می کنند. و خاقانی که خاقان عالم معانی است ازین معنی [خبر]¹⁰⁹ داده، آنجا [که]¹¹⁰ فرموده:

چون همه آفت ز گفتن می رسد بر دکان قفل گر خواهم گذشت	بی زبانی بر زبان خواهم گزید قفلی از بهر زبان خواهم خرید ¹¹¹
--	---

سبب سیم آنک اهل این دیار و بلاد یعنی بلاد روم زبان فارسی را نمی دانند، و از لطافت سخن و ملاحظت کلام در حجابند. اما چون دولت صحبت این وزیر کاردان و این امیر خورده بین و خورده دان درین زمان به شرف حصول موصول گشت ۱۰۷: ۱۲۳ و دریافت خدمت این حضرت، این فقیر را میسر شد و فطانت و زیرکی او مشاهده افتاد و به چشم عقل و خرد دیده و دانسته شد که این حضرت بی نظیر زمان و بی مانند این عصر و او ان است و در زبان فارسی و ترکی دقایق علوم و حقایق مظنون و معلوم چنان است که در هر دو زبان مرتبه پیشوایی و استادی دارد و با او گفتن و از وی شنیدن در هر کلمه هزار فرح و شادی آرد. این فقیر مانند بلبل که در مقابل گل افتد، به جوش آمد و از کمال فرح و سرور به سبب این امور در خروش افتاد ۱۰۶: ۱۰۷ و از سرمستی و بی خودی این زمزمه آغاز نهاد:

منت خدای را که پس از عهد انتظار آنچه از زمانه می طلبیدم به آرزو	دولت قرین من شد و اقبال و بخت یار اکنون شد آن میسر از لطف کردگار
--	---

لا جرم از سر اهتزاز و از روی مسرت و ابتهاج به تصنیف این کتاب اشتغال و اکباب نموده شد و عزم سابق را که به ترک اشتغال به تألیف و تصنیف واقع شده بود، فسخ کرده آمد.
نکته: بدانکه نشر فضایل و کمالات، سبب بقاء نام نیکو و موجب ذکر جمیل است و نام نیکو و ذکر جمیل مرغوب

104 . دیوان کمال الدین اسماعیل اصفهانی، تصحیح: حسین بحر العلومی، تهران: انتشارات دهخدا، 1384، ص 291

105 : آ -

106 : آ -

107 در نسخه ایاصوفیه چنین آمده است: «آن را که خواهی بر کنی و آن که خواهی کنی»

108 کلام کبار است. سید محمد مرتضی الحسینی الزبیدی، تاج العروس، تحقیق: مصطفی حجازی، الكويت: مطبعة حكومة الكويت، 1987/1408، 489/24.

109 ت: -

110 : آ -

111 . دیوان خاقانی، ص 171. در مصرع نخست دیوان، به جای کلمه «همه»، «مرا»، و در مصرع چهارم نیز به جای «خردید»، «گزید» آمده است.

انبیا و مطلوب فضلا و اذکیا: 124¹¹² همیشه بوده است و خواهد بود. و ازینجاست که ابراهیم خلیل - صلوات الله وسلامه علیه - دعا کرد که: (وَاجْعَلْ لِي 112 لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ) [سورة الشعراء: 84/26] مراد از لسان صدق بقای نام نیکو و ذکر جمیل است در جهان:

نام نیکو را بزرگان عمر باقی گفته‌اند این ذخیره پس ترا و الباقیات الصالحات¹¹³

و مقصود این فقیر¹¹⁴ بیچاره از ذکر این اصل و آنچه درین اصل مذکور است، طلب بقای نام نیکو و ذکر جمیل اوست بعد از در جهان. و مطلوب ازین طلب دعایست از دیگران که چون خود را بدین بهانه در آورد در میانه و خود را به یاد عزیزان دهد. باشد که عزیزی از سر اخلاص دعایی در حق او ارزانی دارد، مقصود آنک در ضمن این عرض صحیح دینی است ناظران باید که این نکته را در اندرون خاطر حاضر دارند و از ملامت و اعتراض احتراز نمایند و حال دیگری را به حال خود قیاس نفرمایند.

هر کس و کار دگر هر خر و بار دگر هر دل و بار دگر خالد و سودای تو¹¹⁵

3. Metnin Türkçe Tercümesi

[Sekizinci Bab] Altıncı Fasil: Muhtelif konular hakkındadır. Bu fasıl da birkaç asıl vardır.

Birinci Asıl: Bu fakîr-i biçârenin -Allah günâhlarını affetsin ve iki cihânda ayıplarını örtsün- aslı, nesebi, doğum tarihi, eserleri ve eserlerinin sayısı hakkındadır.

İkinci Asıl: Nâkıs akılların idrak etmesi için, Hak Teâlâ'nın -Celle ve Alâ- âhirette yarattığı mihnet ve lezzetlerden ve onların örneklerinden bu dünyada da yaratması ve böylece münkirlerin inkar etmeye fırsat bulamamaları hakkındadır. [A: 113b]

Üçüncü Asıl: Bu dünyadaki gamlar, hüznler, musibetler ve onlara sabırlı olmanın fazileti ve mükâfâtı hakkındadır.

Birinci Asıl: Bu fakîrin aslı, nesebi ve doğum tarihi, eserleri, eserlerinin sayısı ve onların her birinin telif tarihi hakkındadır. [T: 97b]

Rasulullah -Allah'ın salât ve selâmı üzerine olsun-:

«علو الهمة من الإيمان»¹¹⁷ bir diğer hadiste: «إن الله تعالى يحب معاليهم ويبيغض سفاههم»¹¹⁶ Yani bil ki Hazret-i Hak -Celle ve Alâ- yüce himmeti sever ve gayretsizliğe düşmandır. Öyle ki Hz. Nübüvvet -Allah'ın salât ve selâmı üzerine olsun- yüce gayreti imandan sayar. Bunda da ilahi sırlardan büyük bir sır saklıdır. O sır şudur: «المجاز قطرة الحقيقة»¹¹⁸ «Her bir şeyin mecâzına ulaşmak o şeyin hakikatine erişmek» manasındadır. Büyükler buyurmuşlar ki: «المجاز يعود إلى» «الحقیقة» «mecâz hakikate döner» ve bundan dolaydır ki mecâzî aşkı hoş görmüşlerdir. Zira o,

112 ت: «واجعلني»

113 ت: «این بیت در کناره و قلم کاتبی جز مصنفک کتابت شده»

114 أ: -

115 ت: «هر کس و کار دگر هر دل و بار دگر هر خر و بار دگر خالد و سودای تو»

116 Hadisin farklı varyantları bulunmaktadır:

«إن الله تعالى يحب معالي الأمور ويكره سفاهها»

Bk. Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe Dîneverî, *Te'vilu muhtelifi'l-hadis* (el-Mektebü'l-İslamî, Müessesetü'l-İşrak, 1999), 392.

117 Bazı kaynaklarda Hz. Ali'ye de nisbet edilmiştir. Bk. Ebü'l-Hasen Nureddin Ali b. Sultan Muhammed Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtiḥ şerhu Mişkâti'l-mesâbih* (Beyrut: Dârü'l-Fîkr, 1422/2002), 4/1573.

118 Zebîdî, Seyyid Muhammed Murtaza el-Hüseynî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Hicâzi, Tahâvî, vd. (Kuveyt: Matbaa Hükümet-i Kuveyt, 1395/1975), 15/88.

hakîkî aşka götürür. Birçok evliya bu mecâz vesilesi ile hakikate ulaşmışlardır. Velhasıl, “hakîkî yüce gayret” bir kimsenin Hak dışında hiçbir şeye boyun eğmemesi manasına gelmektedir. “Mecâzî (aşk)” ise dinî işlerin her birinde en düşük mertebeyi değil, en yüce mertebeyi talep etmek ve o mertebeye ulaşmaya gayret göstermek demektir.

Bu fakîr-i hakîr -Allah günahlarını affetsin ve iki dünyada da ayıplarını örtsün- [8]34 senesinde Horasan’daki Bistâm’ın -sakinlerine dua ve selâm olsun- mukaddes türbesinde zamanın fâzıllarından ve dönemin âlimlerinden Hasen namında bir zâtın bazı meclislerinde [A: 114a] bir tartışma ortamında bu fakîri mübâhasede yenilgiye uğrattığı söylentisi karşısında, çabalarımı ve olayın mahiyetini içeren, üstelik o diyarda faziletli tarafından rağbet görüp, hıfz ve öğrenilmesine çalışılmasından dolayı epeyce yayılmış olan [T: 98a] risâlemi tam ve eksiksiz bir şekilde burada nakledeceğim. Zira bu risâle birçok nükte ve fayda içermektedir. Bundan sonra da asıl maksadımıza geçeceğiz; o **Risâle** şudur:

Rahmân ve Rahîm Allah’ın adıyla...

O’nun kulu olmak bana yeter, O’ndan başka bir şeye ihtiyaç yoktur. İlmi ve onun değerini yücelten, cehaleti ve onun derecesini düşüren Allah’a hamd olsun. Rasulü ve kulu Muhammed’e ve O’nun âline ve ashâbına, ondan sonra ihlasla onlara tâbi olanlara salât ve selâm olsun.

Hamdele ve salveleden sonra:

*Beni sevenler ve iyiliğimi isteyenler akıl ehlidir
Hasedden dolayı hürmet satın alırsan bu düşmanlıktır; öyle de kal!¹¹⁹*

Tüm zamanlarda ve çağlarda, şeref ve övünç sebeplerinin -“*Kişinin şerefi, mal ve neseple değil, ilim ve edepidir*”¹²⁰sözü gereğince- ilim, hikmet, söz bilme ve hitabete münhasır olduğu; [A: 114b] fikir, zekâ ve derin düşünce sahiplerine gizli ve kapalı değildir.

*Söz, söz bilen nezdinde değerlidir
Semadan gelen söz değersiz olmaz¹²¹*

Gayretli ve metanetli âlim İmâm Fahrreddin-i Râzî iğneden ipliğe, az-çok her şeyi içeren *Tefsîr-i Kebîr*’inde ¹²² (وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً) âyetinin tefsirinde: en şerefli şey ilimdir, ilimden daha şerefli bir şey olsa idi Hazret-i İzzet –nimetleri çok ihsanları yüce olan- Âdem’i onunla meleklerle tercih eder ve onun vasıtasıyla hilâfete müstehak kılardı, demiştir.

119 Şiirin kaynağını bulamadık. Musannifek’e ait olabilir.

120 Hz. Ali’ye nisbet edilen Arapça kelâm-ı kibâr:

«شرف المرء بالعلم والأدب، لا بالمال والنسب»

Bk. Abdünnebi b. Abdürresul Ahmednagari, *Düsturü’l-ulema: Câmiü’l-ulum fi istilâhâti’l-fünûn*, haz. Hasen Hânî (Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1421/2000), 3/15; İsmail Hakî b. Mustafa el-Hanefî, el-Halvetî el-Bursevi, *Ruhu’l-beyan fi tefsiri’l-Kur’ân*, tsh. Abdüllatif Hasen Abdurrahman (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1971), 9/471.

121 Bu şiir Mevlânâ’nın (ö. 672/1273) *Dîvân-ı Şems*’inden alınmıştır. Mevlânâ Celeddîn Muhammed Rûmî, *Külliyât-ı Şemsi Tebrîzî*, tsh. Bediuzzaman Furuzanfer (Tahran: İntişârât-ı Emir Kebir, 1376), 378 (gazel no. 938).

122 “*Rabbin meleklere yeryüzünde halife yaratacağım dedi.*” (el-Bakara 2/30).

Bu fakîr-i hakîr **Şeyh Ali b. Mecciddîn eş-Şâhrûdî el-Bistâmî** -Allah onu kendi rızasına ulaştırın ve onun gelecekteki halini geçmişinden daha hayırlı eylesin- gençlik ve zevk u sefa başlangıcından, ^[T: 98b] heva ve heves çağı olan çocukluğundan beri yüce gayrete, şeref ve arzuya kavuşma isteği ile;

*Onun en büyüğünün sınırı olmayan bazı gayretleri vardır
Fakat, onun en küçük gayreti zamandan daha yücedir¹²³*

sözü gereğince alçak himmetliliğin ve rezilliğin sebeplerini, yüce gayretin vesilelerine dönüştürmeye yöneldi ve şu beyitleri kendi şiârı bildi:

*Zamanın cefasına neden boyun eğelim
Her bir sıradan işe neden razı olalım [A: 115a]
Derya ve denizleri aşıp geçeriz
Kuru ve yaş her şeyi Simurg gibi kanatlarımızın altına alırız
Ya murad ile feleğin başına ayak basarız
Ya da mertçe gayretimiz yolunda başımızı veririz.¹²⁴*

Zira herhangi bir kuru üzüm kâni olmak zekâ sahiplerinin işi değildir. Ve her bir değersizin önünde eğilmek akıllıların yolu değildir.

*İnsanların hiç birinde görmedim
Kemâle güç yetirenin eksikliği gibi bir ayıbı¹²⁵*

*Kusur taliplerdendir daima
Yoksa saâdetin feyzi herkese eşittir.¹²⁶*

O daima ¹²⁷ (وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ) bayrağını, ¹²⁸ (هَلْ مِنْ مَزِيدٍ) üzerine kurdu ve yüceltti. Akıl erbâbı ve ilim ashabına hizmet etmeyi sünnete dayanarak kendine farz ve vaciplerden bildi. Ta ki

123 Şiir, Hassân b. Sâbit'e (ö. 60/680) nisbet edilmiştir. Bir rivayete göre ise Bekr b. en-Nettâh'a aittir. Bk. Muhammed b. Abdurrahman b. Ömer, Celaleddin el-Kazvîni, *el-İzâh fî ulumi'l-belâga*, thk. Muhammed Abdülmün'im Hafâcî (Beyrut: Dâru'l-cil, t.y.), 2/136.

Arapça metin: له همم لا منتهى لكبارها وهمتها الصغرى أجل من الدهر

Şiirin çevirisinde nazik ikazlarından dolayı Murat Tala hocamıza minnettarız.

124 Bu beyitler kaynaklarda Nizam, Sultan Ahmed Celayir ve Hâce Yahya Kirmânî'ye nisbet edilmiştir. Bk. Şeyh Behâî Muhammed b. Hüseyin el-Âmilî, *el-Keşkül*, thk. Seyyid Muhammed Seyyid Hüseyin el-Muallim (Kum: el-Mektebetü'l-Haydariyye, 1427/1385), 3/1262; Devletşâh-ı Semerkandî, *Tezkiretü'ş-şuarâ*, tsh. Edward Browne (Tahran: Esâtîr, 1382), 306-307; Gaffârî-yi Kâşânî Kâdî Ahmed, *Târih-i Nigârîstân*, tashih ve Mukaddime: Müderris-i Gilânî (Tahran: Çap-ı Ferheng, 1404), 300.

125 Arapça şiir: ولم أر في عيوب الناس عيبا كنعص القادرين على الكمال
ولم أر في عيوب الناس شيئا كنعص القادرين على التمام
Bk. Mütenebbî, *Divânü'l-Mütenebbî* (Beyrut: Dâru'l-Beyrut, 1403/1983), 483.

126 İbn Sînâ'ya (ö. 428/1037) nisbet edilen bir şiir. Bk. İbn Sînâ, *Penc Risâle*, mukaddime, haşiye ve tashih: İhsan Yârşâtır (Hemedân: Dânişgâh-ı Bu Ali Sînâ, 1383), 53.

127 "Katımızda daha fazlası var." (Kaf 50/35).

128 "Daha var mı?" (Kaf 50/30).

maksudun sıdk güneşi talebin feleğini aydınlatarak kudret elini arzuların ve taleplerin zirvesine uzatsın. Rezillik çamurlarının alçaklığından fazilet gülşenin zirvesine yükseltsin ve yüce gayret sayesinde kemal semasının kubbesine ve fazl u fazilet feleğinin zirvesine çıkartsın, ¹²⁹ (أَنَّ هُوَ لَأَنَّ قَوْمٌ مُجْرُمُونَ) alçak eşliğinden, ¹³⁰ «للمجالسة أقوام آخرون» arşına ^[T: 99a] yükseltsin ve terakki eylesin.

Ömrüm boyunca çok çalıştım
İftiharımı tamamlayacak olan şeye hizmet için [A: 115b]
O kadri yüce olan ilimdir
Onun kadri sayesinde benim zikrim ve kadrım yüce oldu.¹³¹

Ta ki:

İnsan yavaş yavaş ilim tahsil ederse nâtk olur
Damla damla toplanır da git gide derya olur
Eziyet ve zorluk görmedikçe insan nasıl kâmil olur?
Rüzgârla yağmur olmasa gül nasıl koku verir?¹³²

sözü gereğince kâmil anlayış sermayesi işaretler ve rumuzlar ile mana hazineleri aklın müşahedesi için onun önüne serildi. Böylece kapsamlı bir hisse ve mükemmel bir pay hâsıl oldu.

Ne çok çabalar gösterdik
Talep için karaları ve denizleri kat ettik
Çevremizdekilerden ilim küresini
Gayret çevgânıyla kaçırдық.¹³³

Her bir konuda fasih lafızlar ile latif kelimeler, parlak tasnif ve seçkin telifler gerçekleşince bu fakîrin tasniflerinin tantanası, teliflerinin debdebesi şehirlerin ve ülkelerin itibar ehli ve basiret sahiplerinin kulaklarına ulaştı. Tecelli ışığı gelirse şaşılacak bir şey yok. Zira Eymen vadisinin zor yollarını katettik. Bu öyle bir mertebe ki umumen Horasan bölgesi, Maveraünnehir, Türkistan diyarları, Harezm ve Irak ülkesi ve özellikle ^[A: 116a] Hakan-ı Cihân Şâhruh Sultan Devletinin bereketi sayesinde bu asır ve zamanda saâdet ve iyiliklerin doğuş yeri ve muradların ve hayırların menzili, fâzılların kaynağı ve ulemânın toplandığı yer ve sanatçıların bostanı olan Herât'ta ve hakeza tabakalarının muhtelif ve mertebelerinin farklı olmasına rağmen her birisi fazilet ülkesinin padişahı ve ilim ikliminin hüsrevi niteliğinde olan toplulukların konakladığı bu şehirdeki ^[T: 99b] tüm fuzalâ ve ulemâ hayret parmağını çaresiz ağızlarıyla ısırarak

129 “Onlar günahkâr bir kavimdir” (Duhan 44/22).

130 “Karşılıklı oturmak için başka topluluklar vardır.”

131 İmâm-ı Âzam Ebu Hanife'ye (ö. 150/767) nisbet edilen Arapça şiir:

لقد شمرت ذيلي طول عمر ي لخدمة ما به إتمام فخري
هو العلم الذي قد جل قدرا فجل لقدره قدرتي وذكري

Vehbi Süleyman Gâvecî, *Ebü Hanife en-Nu'mân imâmü'l-eimmeti'l-fukaha* (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1420/1999), 374.

132 Nâsır-ı Hüsrev'e (ö. 465/1073'ten sonra) ait şiir. Bk. Nâsır Hüsrev Kubâdiyânî, *Lugatnâme-i Dehkoda* (Tahran: 1363ş), 1/538.

133 Kaynağını bulamadığımız bu şiir Musannifek'e ait olabilir.

bu yazılmış eserlerin yeniliklerine ve ilginçliklerine övgü incilerini dizdiler. Büyük bir coşku ve mutlulukla dediler ki:

*Böyle bir tatlı nükteye aferinler olsun
Ki papağanı kendi tatlılığı utandırmış¹³⁴*

Evet, ilim ehli ve fazilet talibleri sayısızdır; ancak:

*Gerçi usfurla boyanmış her şeyin rengi var ama safran olur mu?
Arsenik mi altın mı daha iyi diye soracaksan bunu kuyumcudan sor¹³⁵*

Sonuçta âlimler ve ilim ehli olduğunu iddia edenler hepsi zahir ve suret açısından insandırlar; heyet ve şekil itibariyle eşittirler. Hepsinde de sarık ve cübbe vardır. Bu sarık ve cübbeyi elde etmek gayet kolaydır.

*Üç gez¹³⁶ cübbe ile yarım men¹³⁷ yünle sufiler gibi olursun
Otuz-kırk yıl kan kusacaksın, ilim adamı demek için¹³⁸ [A: 116b]*

Eğer bu dönemin geceyi gündüzden, atı merkepten ayıramayan bazı talebeleri sadece sarık ve cübbeyle iktifa edip, onunla yetinirlerse ne denilebilir ki:

“İnsanların tutkunu olduğu şeylerde usûlleri vardır”¹³⁹

Eğer bu topluluğa ve bunların dışındakilere gönül gözünü kapatıp, bu fakîr-i hakire manadan gafil olarak suret itibariyle nazar ederlerse ne gam!

Mahmûd Gâzî, Ebu'l-Hasen Harakânî'nin ziyaretine gitti. Meclis sonunda: “Ey Şeyh, Bâyezid-i Bistâmî nasıl biriydi?” diye sordu. Şeyh buyurdu ki: “O’nu gören bir kimse âhîret azabından kurtulup ebedi saâdete kavuşurdu.” Mahmûd: “Bâyezid mi daha büyük yoksa Muhammed Mustafa –Allah’ın salât ve selâmı üzerine olsun- mı?” diye sordu. Şeyh: “Muhammed Mustafa –Allah’ın salât ve selâmı üzerine olsun-” diye cevap verdi. Mahmûd: “Ama Ebu Cehil O’nu görmüş; ancak ebedi saâdete kavuşamamış ve âhîret azabından da ^[T: 100a] kurtulamamıştır.” deyince, Şeyh cevap olarak: “Ebu Cehil, Muhammed Mustafa’yı –Allah’ın salât ve selâmı üzerine olsun- görmedi, Muhammed bin Abdullah’ı gördü. Öyle ki şu âyet-i kerime bu manadan haber veriyor:

(وَتَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ)

“Onları sana bakıyorken görürsün; ama onlar görmüyorlar.”¹⁴⁰

134 Şiir Musannifek’e ait olabilir.

135 Şiir Musannifek’e ait olabilir.

136 “Gez: bir ölçü birimi, endaze, arşın”. Bk. İlhan Ayverdi, *Kubbealtı Lugatı Asırlar Boyu Târihi Seyri İçinde Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, redaksiyon: Prof. Dr.Ahmet Topaloğlu (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2006), “Gez”, 1/1044.

137 “Men: Bir ağırlık ölçüsü, batman”. Bk. Ayverdi, “Men”, 2/1998.

138 Şiir Musannifek’e ait olabilir.

139 Şiir Ebû Firâs el-Hamdânî’ye (ö. 357/968) aittir:

وللناس فيما يعيشون مذاهب

ومن مذهبي حب الديار لأهلها

Bk. *Dîvân-ı Ebî Firâs el-Hamdânî* (Beirut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1414/1994), 40. Musannifek başka bir eserinde, şiirin Ebû Nüvâs el-Hamdânî’ye ait olduğunu söylemektedir. Bk. Şeyh Ali b. Mecdüddin eş-Şâhrûdî el-Bistâmî, *Şerhu'l-Hidâye*, Müellif Hattı (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 1966), 35a.

140 el-Arâf 7/198.

Bu mukaddimelerden sonra aşikâr ve görünür oldu ki ashâb-ı noksan eğer kendi cehaletleri üzerine ashâb-ı kemâli zemmeder ve onlar hakkında layık olmayan sözleri dile getirirse bu durum asla ehl-i kemâlin noksanlığına ve kusuruna sebep olmaz.

*Eğer kiskanç birisi senin kırılmanı dileyip kötülük ederse şikâyet etme
Devletin alt üst olup zâil olmaz [A: 117a]
Değersiz bir taş, altın bir çömleği kırarsa
Taşın değeri artmaz, altının değeri de azalmaz.¹⁴¹*

Kendisini bu kisvede gösteren bazı sefil insanlar, bu fakîri susturmaktan bahsedip, bu fakîrin kırılmasını isterlerse hiç şaşırırmaya gerek yok! zira:

*(فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَرَّادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا)
“Onların kalplerinde hastalık vardır. Allah onların hastalığını ziyadeleştirdi.”¹⁴²
Bir grup bizim varlığımızdan hastalığa esir olmuş
Biz halis cevheriz onlar araz
Yanına gelip sözler söyleyecekler
Asla duyma, zira onların içi hep garaz.¹⁴³*

Zâtlarının çirkin olduğu, çirkinliğin de tam onların zâtını temsil ettiği bazı reziller ve bir grup sefiller, terslik muktezasınca zencilik namı yerine “güzel kâfûr¹⁴⁴/kâfûr-i Hasen¹⁴⁵” diye kendilerini göstermişler. Yüz güzelliklerine sahip olanların kabahatlerini sakallarından öğren.¹⁴⁶ Sakallıların kabahatlerinin ne olduğunu sakallarına bakarak gör. Nasıl da fazilet ve hüner ehlinin kırılması için çabalıyorlar. Şaşılacak bir şey yok. Zira eğer talebelik makamına gelseler ve yıllarca diz çökseler onlara söylenenin yüzde birini bile anlamazlar.

*Söz ikliminin benden daha iyi bir padişahu yoktur [T: 100b]
Cihânda hitâbet mülkü bana teslim edildi
Bikr-i mana Meryem'inin ruhu'l-kudsü benim
Yüce hitâbet âleminin emri benim [A: 117b]
Aklın şah doğanı vekili benim, ne güzel vekil
Yeni fazilet gelininin sahibi benim, ne güzel genç
Hikmet zırhını giyer korkusuzca meydan okurum savaşmak için
Fikir sofrasını açar cömertçe, “buyurun!” derim
Sihir dizenler ipini benden alırlar
Şiir söyleyenlerin kalbi benden beslenir
Hassân-ı Sâbit benim nazmıma gıpta eder*

141 Sa'dî-i Şîrâzî'ye (ö. 691/1292) ait şiir. Bk. *Külliyât-ı Sa'dî-yi Şîrâzî*, tsh. Muhammed Ali Furûgî (Tahran: İntişarat-ı Hermes, 1385ş), 687.

142 el-Bakara 2/10.

143 Şiir Musannifek'e ait olabilir.

144 “İtrli, hoş kokulu bir madde”. Bk. Ayverdi, “Kâfûr”, 2/1513.

145 Müellif reddiye yazdığı Hasen'e göndermede bulunmuştur.

146 Yüz güzellikleri «محاسن» kelimesinin çevirisidir. «محاسن» kelimesi iyilik ve güzelliklerin çoğulu olarak ayrıca Farsça'da istiare olarak sakal-bıyık manasına gelir. Dolayısıyla Musannifek burada ulûm-i zahir ile meşgul olan din adamlarının sakallarının uzunluğuna gönderme yapmıştır.

*Benim nesrim Sahbân-ı Vâil'i elinin tersiyle iter.*¹⁴⁷

Eğer bunda bir şüpheniz varsa, sadıklardan iseniz bir delil getirin.¹⁴⁸

Evet, O mazurdur. Zira şöhrete kavuşmak ve ehl-i fazlın dilinde isminin zikredilmesi için her hâlükârda kendisini bu fakîre nisbet etmesi gerekiyordu. Güneşten zerreyi ve dağdan gölgeyi uzaklaştırmak mümkün değildir. Görmüyor musun ki, zerre kendini halka göstermek için mecburen güneşe ilişir. Zira eğer gölgede kalırsa görünmez ve hiç kimsenin gözüne giremez.

İlim mülkünde fazılların ittîfakı ile

Söz önderlerinin lideriyim ben

Benim ilmin de ilimdir; diğerlerinin ilmi de ancak

Damak, şeker kamışından aldığı zevki başka nereden alacak?

Câhil, yakut ile mercanı birbirinden ayırt edemez ama

Kuyumcu ikisinin de kıymetini bilir kendi çapınca

Benim iddiamı bir kimsenin itirazı varsa

*Buyursun gelsin, ben hazırım, fazilet meclisi de işte burada.*¹⁴⁹

Şaşırtıcı olan şu ki hayalî bir meseleye itibar etmiş ve bilinen bir durumu ^[A: 118a] hiç düşünmemiştir. ^[T: 101a] Her kim ki kendisini benim dil kılıcına vurursa vebali boynunadır. Her kim ki kendisini kınamıyorsa günahı onadır. ﴿بَعْضَ الظَّنِّ إِنْ﴾ "zannın bazısı günahı"¹⁵⁰ fehvasınca kelebek zanneder ki kendisini muma gösterirse sağlam kalır. Ancak cahil habersizdir ki eğer kendini muma yaklaştırırsa mum onu yakar. Kuşkusuz satranç sahasında temkin ve vakar açısından şahtan üstün bir şey yoktur:

Görmüşsündür (satrançta) kale şaha doğru yöneldiğinde

Hünersiz, etkisiz, değersiz piyade

Zaman olur ki bir maslahat sebebiyle

Şah onu vurmuyarak gider başka bir yöne

Bu şahın hareketinden o piyâdenin değeri yücelmez

Bu hezimetten şahlık makamına bir utanç erişmez

Şahın devletinin gücüyle en sonunda

*Canını verir atın toynağı ve filin ayağı altında*¹⁵¹

Hak -Celle ve Alâ- ayıp arayanların gözlerini ve zemmedicilerin dillerini, delilsizce nâkıs kılmak ve usûlsüzce boşa çıkarmaktan arındırsın ve hased edeni daima ﴿حَبْلٌ مِنْ مَسَدٍ﴾¹⁵² ipiyle bağlasın.

Boş konuşan hasetçinin dili kesilsin

Ki bundan sonra benim hünerimi ayıp gibi göstermesin

147 Şiir Hâkânî-i Şîrvânî'ye (ö. 595/1196) aittir. Bk. *Dîvân-ı Hâkân-yi Şîrvânî*, tashih ve şerh: Ali Abdurresulî (Tahran: Çaphane-i Mervî, 1357ş), 18.

148 Müellif, Bakara sûresi 23. âyetine gönderme yapmıştır.

149 Şiir Selmân-ı Sâvecî'ye (ö. 778/1376) aittir. *Dîvân-ı Selmân-ı Sâvecî*, tsh. Mensur Muşfik (Tahran: Matbû'ât-ı Safî Ali Şâh, 1336), 365.

150 el-Hucurât 49/12.

151 Şiir Selmân-ı Sâvecî'ye aittir. *Dîvân-ı Selmân-ı Sâvecî*, 533.

152 Tebbet 111/5.

*Kemâl ve iyi cevhere sahip bir insanın
Tabiatı halkın kusurlarına meyletmez.*¹⁵³

Artık bundan daha fazla uzatmak dostların hatırını incitir. “*Selâm doğru yola tâbi olanlara ...*”¹⁵⁴ [A: 118b]

Şimdi bu fakîrin cediti olan İmâm Fahreddin-i Râzî –Allah ona rahmet eylesin- Rey şehrinin Kûha/قوهه köyündendir. Hazret-i İzzet –nimetleri sonsuz ve ihsanları yüce olan- O’nu akli ve naklî ilimler ile süslediğinde sayısız ilim ve marifet kapılarını kalbine açtı. Öyle ki O’nun kıymetli eserleri şehadet âleminde bu manaya delalet eder.^[T: 101b] O birçok memleket ve ülkeyi gezip gördü. Mutezile, bidatçı ve reddiye mezheplerinin taraftarlarının ve din düşmanlarının imhası için büyük çabalar gösterdi ve hepsini deliller ile mağlup etti ki reddiye mezheplerinden hiçbir iz kalmadı. Bundan dolayı ona “Hüccetullah” ve “Seyfullah” dediler. İmâm Yâfiû (ö. 768/1366) -Allah ona rahmet eylesin- *Târih* kitabında, mülhidler ve din düşmanları onu zehirlediler ve o zehirden dolayı âhirete irtihal eyledi, demiştir.¹⁵⁵

Velhasıl birçok yolculuktan sonra Herât’a yerleşti ve *Tefsîr-i Kebîr*’i orada yazdı. O’na “Horasan ve Herât Şeyhülislâmî” denildi. Sonuçta Herât’ta âhîret âlemine irtihâl eyledi. O’nun kabri bugün “Hıyâbân/حیابان” denilen yerdedir. Onun mezarı çok meşhurdur ve halk ondan teberrük eder. Herât ulemânın toplandığı yerdir. O zamandan beri Herât’ta vefat eden her muteber âlim orada ve ona yakın bir yerde defnedilir.

Herât’a yerleştikten sonra Hak Teâla O’na bir çocuk nasip etti. İsmi Muhammed koydu. İmâm onu çok severdi. Birçok eserini onun adına tasnif eyledi. Muhammed ilimlerden nasibini tam aldıktan sonra gençliğinin baharında iken ecel onun başına çöktü ve Hak rahmetinin civarına kavuştuğunda eşi hamile idi. Ondandır oğlu oldu. Onun ismini de Muhammed koydular. O da ilimde kemal mertebesine erişmek için çok çalıştı. Ona da Hak Teâla –Celle ve Alâ- bir oğul verdi. Onun ismini Mahmûd koydular. O da ilim sahasında çok çabalar gösterdi^[T: 102a] ve kemale erişti. [A: 119a] Mekke-i mübareke’ye -Allah şerefini artırsın- gitmek için Herât’tan yola çıktı. Bistâm’a varınca bu fakîrin doğum yeri olan Şâhrûd köyünde kaldı. Şâhrûd ahali ilim ve ulemâya duydukları muhabbetten dolayı özellikle İmâm neslinden olan bir âlime büyük muhabbet göstererek ona hizmet kemerini canlarına bağladılar. Gayet hürmet ve tazim ile onu orada tuttular. O orada yerleştikten sonra Hak Teâla –Celle ve Alâ- ona bir çocuk verdi. İsmi Mes’ud koydular. O da ilim için gayret gösterdi. Çok üst düzey olmasa da o da âlim oldu. Zira hicret ve yolculuk yapmamış ve ehl-i kemale hizmet etmekten nasibi olmamıştı. Vâiz mertebesiyle yetinmişti. Mes’ud’un da bir oğul oldu. İsmi Muhammed koydular. O da en azından halka rehberlik edecek kadar ilim tahsil etti. Ona da bir oğul nasib oldu. İsmi Mecdüddîn Muhammed koydular. İşte bu Mecdüddîn Muhammed bu fakîrin babasıdır. O da miras hükmünce insanlara önderlik/imâmlik yapabilecek kadar ilim tahsil eyledi.

153 Kaynağını tesbit edemediğimiz bu şiir Musannifek’e ait olabilir.

154 Tâhâ 20/47. Risâle burada sona ermektedir.

155 İmâm Ebu Muhammed Abdullah b. Ali b. Süleyman el-Yafî el-Yemenî, *Mir’atü’l-cinân ve ibretü’l-yakzân fi ma’rifeti havâdisi’z-zemân* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997), 4/8.

İmâm'ın ismi Muhammed'dir. Babasının adı Ömer'dir. Birinci babda zikrettiğimiz gibi cümle ulemâ ve tarihçiler İmâm'ın, Ebu Bekir Sıddık'ın -Allah ondan razı olsun- evladından olduğunda hem fikirdir. İmâm -Allah ona rahmet etsin- eserlerinin bazı yerlerinde kendisinin Ömer-i Hattâb'ın -Allah ondan razı olsun- soyundan olduğunu zikretmiştir.

Bu fakîrin nesebi şu tertibledir: ^[A: 119b]

Şeyh Alî b. Mecdüddîn Muhammed b. Muhammed b. Mes'ud b. ^[T: 102b] Mahmûd b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ömer eş-Şâhrûdî el-Bistâmî el-Herevî er-Râzî el-Ömerî el-Bekrî.

Bu fakîrin doğumu 803 senesinde idi. 861 tarihi itibariye şu an bu fakîr 57 yaşını bitirmiş 58'e girmiştir.

Bunlar bedenlerin babalarıdır. Ruhların babalarına (manevi babalara) gelince:

Üstâd-ı kâmil olup, birçok kimseye babalık yapan ve bu fakîri yetiştiren manevi babalarının her birisi kendi ilimlerinde mahir ve sahib-i kemal ve seçkin ulemâ grubundandır. Arabiyyet ilminde ve tefsirde bu fakîrin iki üstâdı vardır. Birincisi Mevlana Celeleddin Yûsuf Evbehî (ö. 833/1429) -Allah ona rahmet eylesin- ki Horasan, Irak ve Maveraünnehir ulemâsının önde gelenlerindendi. Arap lisanı, özellikle *Keşşâf* ve *Miftâh* konusunda asrın ve zamanın benzersizi idi. Güzel ahlâkı, zekâsı ve güçlü idrakinden dolayı örnek idi. O bu ilimde müçtehidlerin sonuncusu olan ve eserleri âleme yayılan Mevlânâ Sa'deddin Tefâtânî'nin (ö. 792/1390) -Allah ona rahmet eylesin- talebesi idi. O'ndan icâzetnâme aldı. Tefâtânî icâzetnâmede kendisinin tasniflerinde değişikliğe ihtiyaç olan her yeri değiştirmesine izin vermiştir. Gerçi Maveraünnehir ve Horasan'da birçok yetişmiş talebesi var idi ama hiç birine böyle bir değiştirme ruhsatı vermiş değildi. Bu icâzetnâmedeki ibâre şu şekildedir:

"Allah'a hamd ve Rasulullah'a salât'tan sonra, Mevlâ âlim fâzıl kâmil Celâleddin Yûsuf b. el-İmâm el-Merhum Rukneddin Mesih'e genel olarak [T: 103a] okuduklarımı, dinlediklerimi ve rivâyet için izinli olduklarımı ve hususen eserlerimi benden rivâyet etmesine icâzet verdim. el-Keşşâf şerhi ve Miftâh gibi ve bu ikisi dışındaki pek çok eseri okudu ve dinledi. Ayrıca onları okutması ve uzun uzun mütâlaa, mürâcaat, ihtiyat ve teemmülden sonra yazım veya beyandan kaynaklandığı kesin olan kısımları düzeltmesi [A: 120a] konusunda kendisine icâzet verdim. Bu, fakîr Sa'd[üddin] et-Tefâtânî'nin hattıdır."

Bunu, hayat yolcuğunun sonunda, vefatına yakın 792 senesinin Muharrem ayının sonlarında Semerkand'da yazdı.

Bu ilimlerde ikinci üstâd; el-fâzıl el-allâme kutbu'l-mille ve'd-dîn Ahmed b. Muhammed b. Mahmûd el-İmâmî el-Herevî'dir -Allah dîn ve dünyada; âhiret ve ukbada temenni ettiklerinin en yücesine onu ulaştırsın-. Kendisi bu ilimlerde, ileri yaşına rağmen âlimler arasında adeta yıldızlar içerisinde ay gibi parlayan, yukarıda ismi zikredilen el-İmâm el-muhakkık el-fâzıl el-müdekkik Mevlânâ Celâlî'l-mille ve'd-dîn Yûsuf el-Evbehî'nin -Allah ruhunu nurlandırsın ve her an fethini ve fetihlerini bol eylesin- talebesi idi. Ki Celeleddin de; telif, tasnif ve ilimlerinin nuruyla dünyayı aydınlatan bir önder el-imâm sa'du'l-hak ve'l-mille ve's-şerîa et-Tefâtânî'nin -Allah rızasının kapısını ona açsın, afv ve mağfîret elbisesini ona giydirdin- talebesi idi.

eş-Şâfiî -Allah ona rahmet eylesin- fikhî konusunda üstâdına gelince: O el-fazıl el-kâmil, hayatta iken takvasının nuruyla ufukları aydınlatan, fetvasının ilmiyle âlimleri istifade ettiren el-imâm el-humâm Abdulaziz b. Ahmed b. Abdülaziz el-Ebherî'dir. **el-Havî** isimli kitabı ondan okudum. Ders ve fetva konusunda bana icâzet verdi. İcâzet metni uzun olmakla birlikte benimle ilgili kısımda şöyle dedi:

“O bu yarış meydanında akranlarını geçtikten, ^[T: 103b] bu ilimle süslenme konusunda asrının gençlerine üstün gelip, gençlik dalı yeşerdiği ve uzak diyarlarda bile benzerinin olmadığı, herkesin kendisine mürâcât edip güvendiği kimselerden olduktan sonra, menkûl ve makûl nüshalardan, usûl ve fîru kitaplarından tedavülde olan kitapların hepsini okutması konusunda ona icâzet verdim. [A: 120b] Ayrıca benden tefsîr, hadis, fıkıh ve ona göre açık ve sahih olan okuduklarımı, dinlediklerimi ve rivâyet etmeye iznli olduklarımı rivâyet etmesi konusunda ilim ehlinin koyduğu şartlara riâyet etmek şartıyla icâzet verdim. Yine dinî meselelerde ve şerî olaylarda; ihtiyat ve defalarca kitaplara mürâcât; en sahih ve en kuvvetli olanı tercih etmek şartıyla fetva yazmasına izin verdim. Allah, O'nu ve beni hevâmıza meyletmekten ve uymaktan korusun.”

Sonra şöyle dedi:

“Ben fikhî şeyhim ve babam muhakkıkların eşsiz örneği, müdekkiklerin seçkini seyyfu'l-hak ve 'ş-şeria ve 'd-din Ahmed b. el-mevlâ el-fâzıl el-kâmil el-âlim el-âmil Nizameddin Abdulaziz el-Ebherî'den, O, Sahibu'l-Hâvî'nin torunu eş-Şeyh el-fakih en-nebih Gıyaseddin Muhammed'den, O, dayısı Celâlu'l-hak ve 'd-din'den, O, babası Necmeddin Abdulgaffar el-Kazvîni (Sahibu'l-Hâvî)'den, O, el-İmâm el-muhakkık el-habr el-müdekkik Ebu'l-Kasım Abdulkarim er-Râfîi'den, O, babası el-İmâm Nureddin er-Râfîi'den, O, el-imâm Ebu Mansur'dan, O, el-imâmü'l-humam Huccetu'l-İslam Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî'den, O, İmâmü'l-Harameyn'den, O, babası imâm Ebu Muhammed el-Cüveyni'den, O, el-imâm Ebu Bekir el-Kaffâl'dan, O, el-imâm Ebu Zeyd el-Mervezî'den, O, el-imâm Ebu İshak el-İsferâyîni'den, O, İbn Süreyc'den, O, Ebu'l-Kâsım el-Enmâtî'den, O, el-İmâmeyn İsmâil ve er-Rabûi'den, O, el-imâm el-âlem ve 'l-hümam el-mükerrerem Muhammed b. İdris eş-Şâfiî'den –Allah ondan razı olsun ve onu rızasına ulaştırsın-, O da Müslim'den, O da İbn Cüreyc den, O da Ata'dan, O da İbn Abbas'tan almıştır. Yine O'nun (İmâm Şâfiî'nin) bir rivâyetine göre; [A: 121a] [T: 104a] Nâfiî'den, O da İbn Ömer'den, her ikisi de –Allah her ikisinden de razı olsun- Hazret-i Rasulullah'tan –Allah'ın salât ve selâmı üzerine olsun- almıştır.”

Ebu Hanife -Allah ondan razı olsun- fikhındaki şeyhim, dayanağım, hocam, ulemâ-ı enâmın önderi el-imâm fâsihu'l-hak vel-mille ve 'ş-şerîa ve 'd-din Muhammed b. Muhammed Alâ -Allah ikram cennetinin en yüce menzillerinde onu ağırlasın- idi. Zira o fetvada apaçık bir delil, takvada galip bir hüccet idi. Bu üstâdın icâzetinde benimle ilgili söylediği cümlelerden bir kısmı şöyle:

“Kuşkusuz o, Allah'ın şanını büyük bir lütuf ve zenginlik olan ilimle yücelttiği kimseler cümlesinden, Mevlâ-yı a'zam, en güzel ahlak ve meziyetlerle süslü, usûl ve fîru meselelerinde muhakkık, mesmu ve makûl müşkilleri açıklayan, ilimlerden tam bir pay sahibi, fazlının çokluğuyla seyyidlere galip, ilimlerin mücmeli onda mufassal, fenlerin özü onda toplanmış,

berrak, üstün bir zihin sahibi, dakik cevherlerle dolu bir hazine, Allah yolunda kardeş, farkındalık tarikinde yürüyen, övgüye layıkların babası, şerefu'l-mille ve 'd-din Şeyh Ali ibn el-İmâm el-merhûm el-mebrûr Mevlânâ Mecdüddîn Muhammed eş-Şâhrûdî el-Bistâmî -Allah onun eşsiz nefeslerinden istifade edenleri uzun süre faydalandırırın-."

Şöyle devam etti:

"Benden, eş-Şeyh er-Rabbânî el-Habr el-Humâm es-Samedânî Şeyhu'l-İslâm burhan eş-şeria ve 'l-mille ve 'd-din el-Mergînânî'nin -Allah gayretini meşkûr eylesin, aydınlık ve sevinç nasip etsin- el-Hidâye'sinin birinci defterini dinledi, okudu ve tahkik etti. Aramızda pek çok mübâhase ve münâzara cereyan etti. O'nun dakik soruşturmaları ile gizlilik çadırlarında gizlenmiş inceliklere vâkıf oldum. Yine O'nun ince araştırmaları sayesinde, basiret sahiplerinin gözlerini [A: 121b] kamaştıran güzellik bahçelerine muttali oldum."

Sonra şöyle dedi:

"Benden tefsir, [T: 104b] hadis, kelâm, fıkıh ve usûlü, edeb¹⁵⁶ ve bu düzende yazılanları rivâyet etmesine; yazı ve beyan ile gündelik hadise ve şer'î meselelerde kesin ve sağlam bir şekilde bildikten; tercih edilen rivâyetleri imkân ve vüsat ölçüsünce iyice araştırdıktan sonra İmâm-ı Âzam Ebu Hanife -rahmet ve rıdvan yağmurları onun üzerine olsun- mezhebine göre cevap vermesine icâzet verdim."

Bu fakîrin eserlerinin sayısı ve tarihlerine gelince: daha önce zikredildiği gibi bu fakîrin doğum tarihi 803 idi. 812'ye gelince bu fakîri birâderi Herât'a götürdü, eğitti ve ilim tahsiliyle meşgul etti. 823 senesinde bu fakîr Şerh-i İrşâd'ı yazdı. Tarih 825'e gelince Misbâh'a şerh yazıldı. Ayrıca bu senede Şerh-i Akâid'e şerh yazıldı. Tarih 826'da Hazret-i risâlet -Allah'ın salât ve selâmı üzerine olsun- işareti üzere Adâbü'l-bahs şerh edildi. 828 tarihinde Şerh-i Lübâb yazıldı. 832 senesinde Mutavvel'e şerh yazıldı. 834 tarihine gelince Mevlânâ Sadeddîn -Allah ona rahmet eylesin- Şerh-i Miftâh'ına haşiye yazıldı. Tarih [8]35'e gelince Telvîh'e haşiye yazıldı. Ayrıca bu tarihte Kaside-i Burde'ye ve Ebu Ali Sînâ'nın Kaside-i Ruhîyye'sine şerh yazıldı.

Tekrar Herât'a dönünce [8]38'de Vikâye'ye şerh yazıldı. [8]39'da Hidâye'ye şerh yazıldı. Yine bu tarihte Hadâiku'l-imân^[A: 122a] li-ehl-i irfân tasnif olundu.^[T: 105a] İlahi takdir muktezasınca 848 tarihinde Rum memleketine intikal ve orada bir müddet ikamet gerçekleşince 850 senesinde Hazret-i Risâlet'in -Allah'ın salât ve selâmı ona olsun- işareti üzere Mesâbih'e şerh yazıldı. Yine bu tarihte Seyyid Şerif'in -Allah ona rahmet etsin- Şerh-i Miftâh'ı şerh edildi. Yine bu tarihte Şerh-i Metâli'e haşiye yazıldı. Aynı tarihte Pezdevî'nin bazı kısımlarına şerh yazıldı. [8]56'da¹⁵⁷ Keşşâf'a şerh yazıldı.

Farsça tasnif edilen kitaplara gelince: Envâru'l-ahdâk, Hadâiku'l-imân ve Tuhfetü's-selâtin'dir.

Şu an 861 senesindeyiz. Bu fakîrin yaşı 58'dir. Artık bu biçare yaşlılık ve ihtiyarlık çağındadır. Bu yaştan sonra birkaç sebepten dolayı özellikle Farsça tasnif ve telif ile işigal etmemeye karar vermişim.

Birinci sebep:

156 "İlm-i edeb: Arapça lafızların hallerinden bahseden ilimdir." Bk. Şeyh Ali b. Mecdüddîn eş-Şâhrûdî el-Bistâmî, *Hâşiye alâ şerhi'l-Misbâh* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 4583), 153a.

157 Ayasofya nüshasında bu tarih 857'dir.

Bu zaman, âhîret işlerini düzene koyma ve o zor âhîret yolculuğu için azık hazırlamakla meşgul olma zamanıdır. Akıllılar nezdinde bu tehlikeli menzil ile meşgul olmak boş işlerle meşgul olmaktan daha tercihe layıktır.

*Tüm akıllıların yüreği paramparçadır
Bu herkesin önünde olan menzilden¹⁵⁸*

Bu fakîr bu mevzuda kendi nefesine nasihat amacıyla birkaç beyit söylemiştir:

*Ömrün kırkı geçtikten sonra
Münzevi ol taate yönel
Ömrünün amellerinin defterini aç
Bundan önce ne yapıp ettiğini görmek için
Kırk yaşına kadar ne yapmışsın
Bundan sonra uyku ve yemeği kenara koy [T: 105b]
Eğer yolculuğun azığını tedarik edersen tamam
Yoksa seçtiğin yol cehennem yoludur
Ey Şeyh Alî bu yolun tozu olursan
Kuşkusuz şahların başlarında hoşça oturursun
Eğer yokluk yolunu seçersen
Gönül gözünü aç varlığı gör.¹⁵⁹*

Bu zamanda bu fakîrin hali, sırtına taşıyamayacağı kadar ağır bir yük yüklenmiş ve “hadi git” denilen birinin haline benziyor. ^[A: 122b] Hâlbuki o yükün altında bir adım bile atamıyor. Buna rağmen her an o yüke yük ekleniyor ve her günde çoğalıyor. O zayıfladıkça yük de ağırlaşıyor. İşte o kimsenin haline bak! Helaki gerçekleşmektedir ve kurtulması çok nadir.

Ayrıca bu fakîre mükellefiyet kalemi cârî olduktan beri her gün her gece her an her saniye kendini günahların ve kusurların ağır yükleri altında buldu. O zaman zayıflık ve ihtiyarlık zamanı ve saçlara akların düştüğü bir zaman...

*Zekâ sahibine beyaz tüy bir uyarıdır
Ey akıllı, zamaneden bir tüy kadar bile olsa ders al.¹⁶⁰*

O günahlar hala var, yok olmadı. Her an artışta ve kendim de bu meydanda zayıf, yaşlı ve piyadayım. Bu fakîr bu manayı birkaç beyitte beyan ederek Cenâb-ı Hakk’a itizar diliyle münâcât etti, o beyitler şunlardır:

*Ey senin tertemiz sıfatında tüm yaratılmışlar hayran kalmış
Tevhid meydanında başlar küre gibi yuvarlanmış
İstedliğini yüceltirsin istediğini reddedersin
Senden red ve kabul görmekten dolayı kalpler titriyor*

158 Şiir, Necmeddin-i Râzî’ye (ö. 654/1256) aittir. Necmeddin-i Râzî, *Mirsâdü’l-ibâd*, tsh. Muhammed Emin Riyâhî (Tahran: İlmi ve Ferhengi, 1366ş), 20. Ayrıca bk. Kemâleddin Muhammed Hârizmî (ö. 836/1433), *Yenbü’u’l-esrâr fî nesâyihî’l-ibrâr*, tsh. Mehdi Derakhshân (Tahran: Encümen-i Asar ve Mefâhîr-i Fethengî, 1384), 1/138.

159 Şiir Musannifek’e aittir.

160 Şiir, Kemaledin İsmail İsfahânî’ye aittir. Bk. *Divân-ı Kemaledin İsmail-i İsfahânî*, tsh. Hüseyin Bahru’l-ulûmî (Tahran: İntişârât-i Dehhudâ, 1384), 291.

*Bu dillerle seni nasıl methedelim
Birkaç harf ile ağızda harekette olan dillerle
Gönüllere hayal gelir, dillere de iki üç harf
Ey her şeyden münezze, canlar sana kurban olmuş [A: 123a]
Bizim acz ve rezalet, küstahlık ve laubali hallerimizi biliyorsun [T: 106a]
Âlim sensin biz hepimiz cahiliz
Halkın eğer günahları varsa taatları da var
Miskin Şeyh Ali gibi bir kimse de isyankâr olmuş.¹⁶¹*

İkinci sebep şudur:

Telif ile meşgul olan bir kimse kendini halkın dil oklarının hedefi kılmış olur. Bundandır ki büyükler: «من صنف قد استهدف»¹⁶² demişlerdir. Binlerce ehil ve ehil olmayan buradan geçer, her biri kendi idrakince bir şeyler söyler. Kendi fikrince ayıplar ve zemmederler. Manalar âleminin hakanı olan Hâkânî bu manadan haber vererek şöyle der:

*Tüm fitneler söylemekten geldiğine göre
Dile dilsizliği seçerim
Çilingirin dükkânından geçer
Dil için bir kilit alırım.¹⁶³*

Üçüncü sebep şudur:

Bu diyârın ahâlîsi yani Rum ülkesi Farsça'yı bilmiyor. Sözün letafetinden, kelamın tatlılığından mahrumdurlar. Ama bu tedbirli vezirin ve bu derin görüşlü emîrin sohbet devleti şerefi hâsıl olduğunda [A: 123b] ve bu hazrete hizmet bu fakîre müyesser olduğunda, onun zekâ ve dehâsi müşahede edildi. Akıl gözü ve fikir nazarı ile bu hazretin bu çağın eşsizi ve bu dönemin emsalsizi olduğu anlaşıldı. O, Farsça ve Türkçe dillerinin ilmî nüktelerine ve gizli hakikatlerine vâkîf idi. Öyle ki her iki dilde de ustalık (pişvâyî) ve üstâdlık mertebesinde idi. Onunla konuşmak ve ondan bir şeyler duymak, her bir kelimesinde bin mutluluk ve sevinçti. Bu fakîr gül karşısında olan bülbül gibi coşkuya gelerek ve büyük bir sevinç ve mutlulukla heyecana kapılarak [T: 106b] sarhoş ve kendisinden geçmiş bir hal ile şöyle dedi:

*Allah'a hamd olsun intizardan sonra
Devlet (talih) bana yaklaştı ikbal ve baht yar oldu
Arzu ile zamaneden dilediğim
Allah'ın lütfu ile şimdi müyesser oldu¹⁶⁴*

Böylece coşku dolu bir heyecan ve mutlulukla bu kitabın tasnifi ve tamamlanması mümkün oldu ve geçmişteki telif ve tasnifle meşgul olmayı terk etme kararı fesholdu.

Nükte:

161 Şiir Musannifek'e aittir. Diğer eserlerinde de pek çok şiiri olan müellif "Şeyh Ali" mahlasını kullanmaktadır. Yukarıda geçen bir şiirin dizesinde aynı mahlas kullanılmıştı. Bk. "Ey Şeyh Ali bu yolun tozu olursan".

162 Kelâm-ı kîbâr: "yazan hedef olur", "yazan, kendini eleştiri oklarına hedef kılar." Bk. Seyyid Muhammed Murtaza el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Mustafa Hicâzî (Kuveyt: Matbaa Hükümet-i Kuveyt, 1408/1987), 24/489.

163 *Dîvân-ı Hâkânî-yi Şirvânî*, 171.

164 Şiir Musannifek'e aittir.

Bil ki faziletleri ve kemalleri neşretmek iyilik adının bekasına ve güzel anılmaya sebep olur. İyi anılmak ve güzel nâm peygamberlerin rağbet ettiği, faziletliilerin ve zekilerin her zaman talep ettikleri ve istekleri idi. ^[A: 124a] Burada İbrahim Halil -Allah'ın salât ve selâmı üzerine olsun - (وَاجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ) - *"Sonradan gelecekler arasında beni doğruluğun dili/lisân-ı sıdk eyle."* (Şuara Süresi 26/84) duasını etti. Lisân-ı sıdk'tan murad, cihânda iyi nâm ve güzel anılmadır.

*İyi nâma büyükler bâkî ömür demişler
Bu da sana azık: el-bâkiyâtü's-sâlihât!*¹⁶⁵

Bu fakîr-i biçârenin bu aslı ve bu asılda mezkûr olanları zikretmesinden muradı: O'nun irtihâlden sonra cihânda iyi namının bekası ve "güzel anılma talebi/isteğidir."

Burada arzulanın, bu bahane ile kendini meydana atanı azizlerin yâd etmesidir. Ola ki bir aziz ihlas ile onun hakkında bir dua etsin. Bu isteklerle beraber bakanların/görenlerin boynunun borcudur ki bu nükteyi hatırlarında hazır bulundursunlar, kınama ve itirazdan uzak dursunlar. Birinin halini kendi halleriyle kıyas etmesinler:

*Herkes kendine uygun işle meşgul, her bir katırında kendine uygun yük
Her bir gönüle de yar; sevdan da daimi (sevgiliye daimi ve sevdalı bir gönül)*¹⁶⁶

4. Müellif Özelinde Metnin Yazıldığı Siyasî ve Sosyal Bağlam

Hiç kuşkusuz bir müellifin zihin dünyasının ve onun yansıması olan eserlerinin anlaşılmasında ve yorumlanmasında yaşadığı dönemin siyasî, ekonomik ve sosyal ilişkileri son derece önemli bir husustur. Buradan hareketle müellifin eserini yazdığı döneme, siyasî ve sosyal ilişkilerine dair şunları söyleyebiliriz: Timurlu coğrafyasında hayata gözlerini açan Şeyh Alî el-Bistâmî Musannifek; çocukluk, gençlik ve ilk yetişkinlik dönemlerinde burada kalmıştır. Sultan Şâhruh'un sır kâtipliğini¹⁶⁷ yapan ve muhtemelen elçilik görevi sebebiyle 840'lı yılların¹⁶⁸ başından itibaren diyâr-ı Rum'a pek çok defa gelip giden Musannifek, Şâhruh'un ölümüyle beraber yeni bir himâye arayışına girmiştir. Karamanoğlu İbrahim'le yakınlığı bulunan ve

165 Şiir Musannifek'e ait olabilir.

166 Şiir Musannifek'e ait olabilir.

167 Şeyh Alî b. Mecdiddîn Muhammed eş-Şâhrûdî el-Bistâmî Musannifek, *Hallü'r-rumûz ve keşfu'l-kunûz*, Müellif Hatı (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih, 2611), 145a:

في قراياغ تبريز في سنة تسع وثلاثين وثمانمائة حين كنت ملازما بمجلس السلطان الأعظم شاه رخ سلطان - أثار الله برهانه وألبسه بفضله عفه وغفرانه - وكنت إذن واحدا من أصحاب مجلسه العالي ليلا ونهارا، ومحزما له في جميع أموره سزا وجهارا.

168 Musannifek'in 843/1439'da Konya'da; 845/1442 senesinde Bursa'da olduğuna dair bk. Zemahşeri, *el-Keşşâf* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih, 386), zahriye:

من كتب الفقير إلى الله الغني شيخ علي بن مجد الدين الشاهرودي - ختم الله حاله بالحسنى - بمقام قونية روم في جمادى الأولى لسنة ثلاث أربعين وثمانمائة. Bk. ez-Zeydânî Mazharuddîn Hüseyin b. Mahmûd, *el-Mefâith fi Halli'l-Mesâbih* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 5360), 128b-129a:

لكاتبه شيخ علي البسطامي بمقام برسه روم في شعبان سنة خمس أربعين وثمانمائة.

bir rivâyete göre Karamanoğlu'na nâiblik yapan¹⁶⁹ Musannifek, 849-856/1445-1452 seneleri arasında yaklaşık yedi yıl Konya'da kalmıştır.¹⁷⁰ 856 Zilhicce'sinde (Aralık 1452) hac farızasını yerine getirmiş¹⁷¹ olan Musannifek, Ramazan 858'de (Eylül 1454) tekrar Konya Meram'a¹⁷² gelmiş ve iki yıl daha burada kalmıştır.¹⁷³ Musannifek 21 Şevval 860 (22 Eylül 1456) Perşembe günü Konya Merâm Bağ-ı Çeşnigir'de *Keşşâf'ın* Sebe sûresinden Muhammed sûresine kadar olan sûrelerin istinsahını bitirmiştir.¹⁷⁴ Buradan hareketle Karaman diyarında olduğu anlaşılan Musannifek, 7 ay sonra yani 12 Cemâziyelevvel 861 (7 Nisan 1457) Perşembe günü Edirne'de *Tuhfe-i Mahmûdi/Tuhfetü'l-vüzerâ* adlı eserini tamamlamıştır.¹⁷⁵ Bu kadar kısa bir süre içerisinde Konya'dan Edirne'ye intikal etmesi ve bu eseri yazması dikkate değer bir durumdur. Karaman diyarından Osmanlıya geçiş sürecinin nasıl olduğunu bilmediğimiz Musannifek'in bu eserinin Osmanlıya geçiş dönemindeki ilk eseri olduğunu tahmin ediyoruz. Dolayısıyla Musannifek'in Mahmûd Paşa'ya ithaf ettiği bu eserde otobiyografisini kaydetmiş olması patronaj arayışındaki müellifin kendisini tanıtmaya çalışması, bugünün ifadesiyle bir tür işverene özgeçmiş sunumu olabilir. Müellif eserinde bu aslı zikretmesinin sebebini "iyi nam bırakıp güzel bir şekilde anılmak" olarak açıklamak suretiyle tanınmayı, bilinmeyi ve hoş bir şekilde anılmayı murad ettiğini söylemiştir.

169 Muhterem hocamız Prof. Dr. Himmet Taşkömür'ün yönlendirmesi ile varlığından haberdar olduğumuz merhum İbrahim Hakkı Konyalı'nın Karaman tarihiyle ilgili eserinde: "*Konya Mevlana müzesinde 56 no'da kayıtlı şeri sicil defterinin 95. sayfasında Karamanoğlu İbrahim Bey'in tuğrasını taşıyan 859/1454 tarihli bir Arapça vakfiye vardır... İbrahim Bey bu vakfiyesiyle anasından irs yoluyla kendisine intikal eden Konya köylerinden Bağlu köyünü vakfetmiştir. Hüküm meclisinde bulunan Şeyh Ali isminde birisinin vakfa şahitlik ettiği anlaşılmaktadır.*" [İbrahim Hakkı Konyalı, *Âbideleri ve Kitabeleri ile Karaman Tarihi Ermenek ve Mut Âbideleri* (İstanbul: Baha Matbaası, 1967), 451-452]. Görüldüğü üzere Konyalı merhum, Şeyh Ali isminde birinin hüküm meclisinde şahitliğinden bahsetmektedir. Maalesef vakfiyenin orijinal nüshasına ulaşamadık. Ancak dijital kopyasında yaptığımız inceleme göre; bahsi geçen kişi o tarihlerde Konya'da olduğunu kesin olarak bildiğimiz Musannifek olabilir. Vakfiyede bulunan kaydı ise:

حضر ملك عن مجلس الحكم نيابة/منابه/نيابه، وأنا الفقير شيخ علي بن [مجد الدين] عفي عنه
şeklinde okuduk. Eğer ibarede bir hata yoksa Konyalı'nın şahitlik iddiası doğru değildir. Zira ibareden okuduğumuza göre Şeyh Ali "şâhit" değil "nâib"tir.

170 Beğavî Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ud, *Mesâbilü's-Sünne* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih, 1186), (vikâye).

171 Musannifek'in Kâbe-i Muazzama'yı ziyaret tarihine dair kayıt için bk. Musannifek, Şeyh Ali b. Muhammed eş-Şâhrûdî el-Bistâmî, *el-Muhammediye fi't-tefsir fi't-tefsiri'l-Fâtiha* (İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, 261), Mukaddime.

172 Musannifek, *Şerhu'l-Lübâb* (Fâtih, 5004), 725b-726a.

173 Zemahşerî, Carullah Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzil*, müst. Musannifek (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih, 393), 247b-248a.

174 Musannifek bu tarihte *el-Keşşâf'ın* Sebe sûresinden Muhammed sûresine kadar olan kısmını (Sebe ve Muhammed de dâhil) istinsah etmiştir. Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Fâtih, 393), 247b-248a:

وأنا الفقير المحتاج إلى رحمة رب العالمين، شيخ علي بن مجد الدين ابن محمد بن مسعود بن محمود الشاهرودي ثم البسطامي -وقفه الله لمراضيه، وجعل حاله في المستقبل خيرا من ماضيه-. وقضي ذلك يوم الخميس لأحد وعشرين مضين من شهر الله المبارك شوال لسنة ستين وثمانمائة بظاهر بلدة قونية حرس من الرذية بوادي مرام بالمكان المشهور بباغ جاشنكير.

175 Musannifek, *Tuhfetü'l-vüzerâ* (Ayasofya, 2855), 142b:

قد اتفق الفراغ عن إتمام هذا الكتاب وتحقيقه بعون الله تعالى وحسن توقيفه على يد مؤلفه الفقير الحقير المنهك في بحار التقصير والمعاصي الراجي عفو ربه يوم يؤخذ بالنواصي شيخ علي بن مجد الدين الشاهرودي ثم البسطامي -وقفه الله لمراضيه وجعل حاله في المستقبل خيرا من ماضيه- قبيل العصر من يوم الخميس لاثني عشر يوما خلون من شهر جمادى الأولى لسنة إحدى وستين وثمانمائة بدار السلطنة أدرنة...

Esas konuya geçmeden önce Musannifek, bir risâleye yer vermiştir. Musannifek'in belirttiğine göre; 834/1430 senesinde Horasan'ın Bistâm kasabasında Hasen isimli bir zât, Musannifek'i bir tartışma meclisinde mağlup ettiği söylentisini yaymış, bunun üzerine Musannifek de olayın keyfiyetini içeren müstakil bir risâle yazmıştır. Musannifek pek çok fayda ve nükteyi haiz olduğu ve Horasan diyarında çok rağbet gördüğü gerekçesiyle risâleyi birinci faslın hemen girişinde aktarmıştır. Kendisine yeni bir yer edinmeye çalıştığı saray çevresinde yoğun eleştiri ve rekabet ortamı olduğunu bilen Musannifek, işinin kolay olmadığını farkındadır. Dolayısıyla şöhret ve itibar elde etmek için kendisine saldırdığını iddia ettiği Hasen ismindeki zâta yazdığı risâleye yer vermesi, müellifin kendisini eleştirenlere ve eleştirecek olanlara bir tür gözdağı verme çabası olarak da okunabilir.

Eseri yazdığında henüz 58 yaşında olmasına rağmen muhtemelen hayat yolculuğundan, yaşadıklarından yorulan “yaşlılık ve ihtiyarlık çağı”nda olduğunu ve Farsça eser yazmama kararı aldığını söyleyen müellifin ruh halinin ve moralinin iyi olmadığını söyleyebiliriz. Yeni düzen arayışı ve yaşamına dair belirsizlikler bu ruh halinin şekillenmesinde etkin olabilir. Öte yandan tüm bu olumsuzluklara rağmen yeni hâmisî Mahmûd Paşa'nın desteği ile toparlanmaya çalışıyor görünmektedir. Zira Mahmûd Paşa ile tanışıp, onunla zaman geçirdiğinde, paşaya olan hayranlığı artan Musannifek'in morali düzelmiştir. Musannifek daha önce aldığı Farsça eser yazmama kararından da vazgeçmiştir.

Tuhfe-i Mahmûdî/Tuhfetü'l-vüzerâ'yı bitirdikten bir yıl sonra 862 senesi Cemâziyelevvel ayının sonlarında (Nisan 1458) telifine başladığı tefsirinin mukaddimesinde Sultan Fâtih'e övgü dolu ifadeler kullanan, “Allah iman edenlerin dostudur, onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır”¹⁷⁶ (el-Bakara 2/257) âyeti gereği, Allah'ın, kendisini Karaman harabesinin çukurundan devletler ve yüce himmetler sahibinin (Sultan Fâtih'in) civârının zirvesine yerleştirdiğini¹⁷⁷ söyleyen Musannifek, “harabe” “çukur” diye nitelediği Karaman'la tüm bağlarını koparmış, yeni durağı olan Edirne'ye alışmaya başlamıştır. Artık bundan sonraki hayatının son on beş yılını Edirne'ye yerleşerek Osmanlı'ya hizmetle geçirecektir.

5. Metnin İçerik Açısından Değerlendirilmesi

Musannifek'in otobiyografisini verdiği bölüm yukarıda da ifade edildiği gibi *Tuhfe-i Mahmûdî/Tuhfetü'l-vüzerâ*'nın sekizinci *babının* altıncı *faslında* bulunmaktadır. Musannifek bu *faslında* birkaç *asıl* zikretmiştir. Birinci *asılın*; kendi soy, neseb, doğum tarihi, eserleri, eserlerinin sayısı ve onların her birinin telif tarihi hakkında olduğunu kaydeden müellifimiz, anlatacağı konuları tadat eden bu kısa girizgâhtan sonra Hasen isimli zâta cevap niteliğinde eksiksiz bir

176 Âyet-i kerimenin metni:

(اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ)

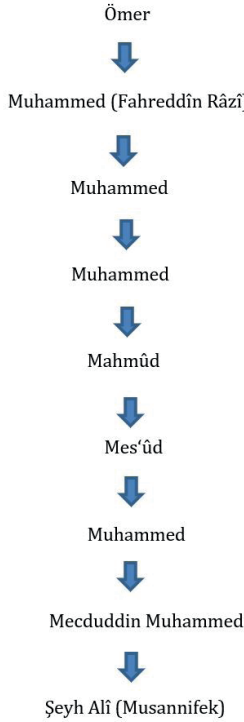
177 Musannifek, Şeyh Ali b. Muhammed eş-Şâhrûdî el-Bistâmî, *Mülteka'l-bahreyn*, Müellif Hattı (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih, 636), 3a:

شفاء دل ریش هر درویش و شاه مظهر سر السلطان ظل الله ... السلطان ابن السلطان غياث الدولة والدنيا والدين أبو الفتح محمد بن مراد خان ... تا بر مقتضائ (اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ) [سورة البقرة 2/257] از حضيض خرابه قزمان به اوج جوار صاحب دولتان و عالی همتان رسانید ...

risâle yazacağını vaad etmiştir. Ancak müellifin bu vaadine sadık kaldığını söyleyemeyiz. Musannifek, Hasen isimli zâtle yaşanan tartışmanın detaylarını açıklamamış, soyut ve retorik bir dil kullanmıştır. Örneğin; tartışmanın hangi konular ve meseleler üzerinde cereyan ettiği, iddia sahibinin söyledikleri, ithamları, soruları ve bunlara verilen cevaplar ve itirazlar ile ilgili malumatlara yer vermemiştir. Buradan hareketle, konuyla ilgili aklımıza bazı ihtimaller gelmektedir: Eğer Musannifek risâleyi bir yere kaydetmemişse 25 yıl önceki olayın detaylarını hatırlamıyor olabilir. Bir diğer ihtimal, risâle bitmemiş olabilir; yahud da müellif iddia ettiğinin aksine özet vermekle yetinmiş olabilir.

Ardından asıl meseleye geçen Musannifek doğum yılını 803 olarak kaydetmiştir. Büyük dedesi Fahreddîn Râzî ile ilgili, İmâm Yâfiî'nin tarih kitabından istifade ederek kısa bir biyografi vermiştir. Musannifek, İmâm Râzî'ye ulaşan nesebini şöyle zikretmiştir: "Şeyh Ali b. Mecdüddîn Muhammed b. Muhammed b. Mes'ûd b. Mahmûd b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ömer eş-Şâhrûdî el-Bistâmî el-Herevî er-Râzî el-Ömerî el-Bekrî."

Tablo hâlinde gösterilecek olursa:



Râzî'den sonra Musannifek'in dedelerinin Herât, Bistâm ve Şâhrûd'da yaşadıkları, Râzî kadar olmasa bile ilimle iştigal ettikleri, imâmet ve vâizlik gibi görevleri ifa ettikleri anlaşılmaktadır. Musannifek dedelerinden farklı olarak ilimle iştigalinin yanında danışmanlık, mülâzımlık,

kadılık, nâiblik, müderrislik gibi idari ve siyasi görevlerde bulunmuştur. Herât, Bistâm dışında Karabağ, Tebriz, Ebher, Erzincan, Tokat, Konya, Bursa, Edirne, Dîmeşk, Mekke, Medine ve Bosna'ya seyahatleri olmuştur. Bu anlamda atalarından farklı bir yaşam serüveni olduğunu söyleyebiliriz.

Müellif ismini “Şeyh Ali” diye kaydetmiştir. İcâzetlerinde de ismini “Şeyh Ali” şeklinde kaydeden müellifin şiiirlerinde kullandığı mahlas yine “Şeyh Ali”dir. Öte yandan müellif, en meşhur lakabı olan “Musannifek”i hiç kullanmamıştır. İsmiinin “Şeyh Ali” olduğunu düşündüğümüz müellife bu lakab sonradan verilmiş gibi görünmektedir. Bu lakabın kim tarafından ne zaman verildiği de bilinmemektedir. Musannifek’in çağdaşı Âşıkpaşazâde (ö. 889/1484)¹⁷⁸ ve daha sonra Taşköprülüzâde¹⁷⁹ itibaren çok küçük yaşlarda eser yazdığından dolayı “küçük yazar” anlamına gelen “Musannifek” lakabına sahip olduğu söylenen müellifin kaç yaşında eser yazdığı tartışılmaya devam etmektedir.¹⁸⁰ Çağdaş araştırmacılardan Herzfeld Ernst, “20 yaşında kitap telifine başladığı için kendisine ‘küçük musannif’ lakabının verildiğinden” söz etmiştir.¹⁸¹ Hasen Enuşe ise “18 veya 20 yaşlarında telif ve tasnife başladığı için Musannifek adını aldı.” ifadeleriyle 18 veya 20 yaşlarında olma ihtimalinden bahsetmiştir.¹⁸² Bu noktada, o dönem 20 yaşında eser telif etmiş olmak bu lakabı almak için yeterli midir sorusu akla gelmektedir. Musannifek’in hocasının hocası olan Teftâzânî’nin ilk eserini 16 yaşında¹⁸³ yazmış olduğu dikkate alındığında, Musannifek’in de 15 veya 16 yaşında eser telif etmiş olma ihtimali bulunmaktadır. Ancak bununla ilgili bir bilgiye rastlanmamıştır. Metinde kaydettiğine göre Musannifek’in ilk eseri, hocasının hocası Teftâzânî’nin (ö. 792/1390) *el-İrşâd (İrşâdü’l-Hâdî)*

178 Ahmed Aşıkpaşazâde, *Tevârih-i Âl-i Osman’dan Aşıkpaşazâde Tarihi* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1332), 166. Taşköprülüzâde, *eş-Şekâik*, 167.

179 Taşköprülüzâde, *eş-Şekâik*, 163.

180 Maalesef hatalı metin okumalarından kaynaklı yeni tarihî kurgular hala güncelliğini korumaktadır. Bunun yeni bir örneği; 2018 yılında Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı ve İSAM’ın ortak projesi olan *Sahih-i Buhârî* tıpkıbasımı eserin inceleme kısmında Muhammed Mücîr el-Hatîb ve Arafat Aydın’ın Musannifek ile ilgili iddialarını. Araştırmacılar, Taşköprülüzâde’ye dayandırdıklarını iddia ettikleri bilgede: “*Henüz dokuz yaşındayken ağabeyi ile birlikte ilim tahsili için 812 yılında Herât’a girmiş, 813 yılında ilk eserini burada yazmıştır.*” ifadesini kullanmışlardır. Bk. *el-Câmi’u’s-Sahîhu’l-Müsnedü’l-Muhtasar Min Hadîsi Rasûlillâh Sallâllâhu Aleyhi ve Sellem, Sahih-i Buhârî, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Murad Molla, no. 577’de Kayıtlı Nüshanın Tıpkıbasımı*, inceleme: Muhammed Mücîr el-Hatîb, Arafat Aydın, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018), 1/70. Buradan hareketle Musannifek’in 10 yaşında eser yazdığı sonucu çıkmaktadır ki bu bilgi doğru değildir. Muhtemelen araştırmacılar zihinlerindeki “Musannifek’in küçük yaşlardan itibaren eser veren biri olduğu” ezberinden hareketle *Şekâik*’teki bu tarihi 813 olarak okumuşlardır, oysa Taşköprülüzâde’nin kaydettiği tarih 823’tür. (Bk. Taşköprülüzâde, *eş-Şekâik*, 164). Günümüze ulaşan belge ve bilgilere göre, Musannifek’in yazdığı *er-Reşâd* adlı ilk eserinin fereğ kaydında, müellifimiz 823 yılında 20 yaşında iken eserini yazdığını açıkça ifade etmiştir. Bk. Şeyh Ali el-Bistâmî Musannifek, *er-Reşâd fî Şerhi’l-İrşâd*, Müellif Hattı (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Atıf Efendi, 2479), 64a:

لفد وفق الله عز وجل عبده الضعيف شيخ علي بن مجد الدين الشاهرودي البسطامي - غفر الله ذنوبه وستر عيوبه - لإتمام هذا التأليف في ليلة الأحد من أوائل شهر الله المبارك ربيع الأول الواقع في تاريخ سنة ثلاث وعشرين وثمانمائة. وقد كان افتتاحه في غرة شهر الله المبارك محرم الحرام بالتاريخ المذكور، وهو يومئذ ابن عشرين سنة.

181 Herzfeld Ernst, “Bistâmî” *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: 1979), 2/650.

182 Hasen Enuşe, *Dânişnâme-i Edeb-i Fârisi: Edeb-i Farisi der Anatoli ve Balkan* (Tahran: Vizaret-i Ferheng u İrşâd-i İslâmî, 1383), 6/810.

183 Şükrü Özen, “Teftâzânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/306.

adlı eserinin¹⁸⁴ şerhidir. Gramer ile ilgili eseri ise Musannifek 20 yaşında iken yazmıştır.

Musannifek, dört hocasının ismini zikretmiştir. Buna göre: Musannifek'in Arapça ve tefsir ilminde hocası, Sa'deddin Teftâzânî'nin talebesi olan Celâleddîn Yûsuf el-Evbehî'dir. Teftâzânî vefatına yakın bir tarih olan 792 senesinin Muharrem ayının sonlarında (Ocak 1390) Semerkand'da talebesi Evbehî'ye icâzet vermiştir. Musannifek hocasının icâzetnamesini burada kaydetmiştir. Ancak Musannifek hocasından aldığı kendi icâzetini zikretmemiştir. Yine müellif 862 senesi Cemâziyelevvel ayının sonlarında (Nisan/Mayıs 1458) telifine başladığı tefsirinin mukaddimesinde de ilm-i tefsirde iki silsilesi olduğunu, ikinci silsilenin Teftâzânî ve el-Evbehî ile son bulunduğunu ifade etmiştir.¹⁸⁵ Hocası Evbehî ve Teftâzânî'den büyük ölçüde etkilendiğini düşündüğümüz Musannifek'in tefsir çalışmalarına başladığında ilk olarak 830'ların başında Teftâzânî'nin *el-Keşşâf* şerhini/hâşiyesini okuduğunu ve istinsah ettiğini görmekteyiz. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Musannifek'in ilk eseri de Teftâzânî'nin *el-İrşâd* adlı eserinin şerhidir. Arapça ve tefsir ilimlerinde ikinci hocası, yukarıda zikredilen Celeleddin Yûsuf el-Evbehî'nin talebesi olan Kutbuddîn Ahmed b. Muhammed b. Mahmûd el-İmâmî el-Herevî'dir. Musannifek bu hocasından aldığı icâzeti zikretmemiştir.

Musannifek'in Şâfiî fikhî konusunda hocası Abdülazîz b. Ahmed b. Abdülazîz el-Ebherî'dir. Musannifek bu hocasından aldığı icâzet metnini, İbn Abbâs ve bir rivâyete göre Rasulullah'a giden silsilesini burada zikretmiştir. Musannifek bu hocasından fikhın yanı sıra tefsir ve hadis konularında da kapsamlı bir icâzet almıştır. Yine müellif tefsirinin mukaddimesinde ilm-i tefsirde birinci silsilesinin hocası Abdülazîz Ebherî yoluyla İbn Abbâs'a (ö. 68/687-88) ulaştığını söylemiştir.¹⁸⁶ Musannifek'in Hanefî fikhında hocası ise Muhammed b. Muhammed Alâ'dır. Musannifek hocasından aldığı icâzet metnini zikretmiştir. Fikhî konularda kullandığı kaynakların büyük bir kısmı Hanefî usûl ve fûru kitabı olmasından ve İmâm-ı Âzam'ın görüşlerine öncelik vermesinden hareketle Hanefî mezhebine mensup olduğunu¹⁸⁷ düşündüğümüz Musannifek, eserlerinde İmâm-ı Şâfiî Hazretlerinin fetva ve görüşlerine de yer vermiştir. Bazı meselelerde İmâm-ı Şâfiî'nin görüşlerini isabetli bulmuştur.¹⁸⁸ Musannifek'in iki icâzet metninin, iki mezhep konusundaki yetkinliğini göstermesi açısından önemli olduğunu düşünüyoruz.

Dört hocasından ve aldığı iki icâzeten söz eden Musannifek, eserlerinde "hocam/üstâdım",

184 Özen, "Teftâzânî", 40/306.

185 Şeyh Ali b. Muhammed b. Mes'ud eş-Şâhrûdî el-Bistâmî Musannifek, *el-Muhammediye fi'l-tefsir fi tefsiri'l-Fâtiha*, Müellif Hattı (İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, 260), 24a.

186 Musannifek, *el-Muhammediye*, (Veliyüddin Efendi, 260), 23b:

و اما اين فقير را در علم تفسير دو سلسله است، أحدهما ينتهي إلى ابن عباس - رضي الله عنه -، لأن شيخ هذا الفقير في التفسير وفي فقه الشافعي - رضي الله عنه - الفاضل الكامل الذي كان يستضيء الأفق في حياته بنور نقواه ويستفيد العالمون بعلم فتواه الإمام المهام **عبد العزيز بن أحمد بن عبد العزيز الأبهري** - روح الله روحه -.

187 Musannifek, "Kurban bize göre vaciptir, eş-Şâfiî'ye -Allah ondan razı olsun- göre ise sünnet-i müekkededir." demek suretiyle amelde Hanefî olduğunu söylemektedir. Bk. Şeyh Ali el-Bistâmî Musannifek, *Kitâbu'l-hudûd ve'l-ahkâm* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 668), 44b:

والأضحى أي التضحية بها واجبة عندنا، وعند الشافعي - رضي الله عنه - هي سنة مؤكدة.

188 Detaylı bilgi için bk. Şeyh Ali b. Mecdiddîn Muhammed eş-Şâhrûdî el-Bistâmî Musannifek, *Hakâiku'l-îmân li-ehli'l-yakin ve'l-irfân* (Bursa: İnebey Kütüphanesi, Hüseyin Çelebi, 136/4), 190b-192a-b; Musannifek, *Şerhu'l-Hidâye* (Fatih, 1966), 52b.

“hocamız/üstâdımız” dediği iki isimden; ağabeyi ve aynı zamanda Arap gramerini okuduğu hocası Fahrüddin Muhammed b. Mevdüddin Muhammed (ö. 824/1421’den önce)¹⁸⁹ ve Mevlânâ Rukneddin el-Hâfi’den¹⁹⁰ bahsetmemiştir. Dolayısıyla bu konularda Musannifek’in özet bilgi vermekle yetindiğini söyleyebiliriz.

Nahiv, akâid, kelâm, âdâb, belâgat, usûl-furû fihki, edebiyat, tasavvuf, hadis, tefsir konularındaki eserlerini kronolojik olarak ve Arabî-Fârisî şeklinde sıralayan Musannifek 861/1457 tarihi itibarıyla, tarihlerini de belirterek 18, tarih belirtmeden 2 olmak üzere toplam 20 eserini zikretmiştir. Diğer taraftan örneğin 845/1442 tarihinde Bursa’da yazdığı,¹⁹¹ bir nüshasını da Karamanoğlu İbrahim b. Mehmed’e ithâf ettiği *Mesnevî* şerhini¹⁹² zikretmemiştir. Karaman diyarından Osmanlıya gelen ve Karamanla köprüleri atan Musannifek, öyle anlaşılıyor ki Karaman’a dâir bir şeyler hatırlamak istememektedir.¹⁹³ Yine müellifimiz, Sadruşşeria Ubeydullah b. Mes’ud el-Hanefî’nin (ö. 747/1346) *Muhtasarü'l-Vikâye (en-Nükâye)* adlı eseri üzerine 840’larda yazdığı şerhinden de bahsetmemiştir. Ayrıca 830’larda başladığı ve henüz nihayete erdiremediği *Mülteka'l-bahreyn* adlı tefsirini de zikretmemiştir.

Diğer taraftan Musannifek’in burada zikrettiği bazı tarihler eserlerinin ilk müsveddelerini yazdığı tarihler olabilir. Örneğin; Musannifek metinde 828/1425 yılında *Lübâb*’a şerh yazdığını kaydetmiştir. Öte yandan şu an Süleymaniye Kütüphanesi Fatih koleksiyonundaki *Lübâb* şerhinin müellif nüshasında ise Musannifek, telif ve tesvide (1-10) Şevval 827 (Ağustos-Eylül 1424) tarihinde Herât’ta başladığını, 9 Şaban 829’da (16 Haziran 1426 Pazar günü)

189 Musannifek *Misbâh* şerhinde, metinde yer alan örnekleri anlatırken nüsha farklarından bahsetmiştir. “Ana-baba bir kardeşim” diye zikrettiği Fahrüddin Muhammed adlı hocasından okuduğu nüshadaki farklılığı şöyle ifade etmiştir:

(نحو: حمراء و صحراء) والنسخ في ذلك مختلفة، ففي بعضها لا أثر للمثال أصلاً، وفي بعضها: «نحو: «حمراء» و«صحراء»» بذكر مثالين للممدودة وترك المثال للمقصورة عن أصله، والنسخة التي قرأناها عند أستاذنا شمس الأئمة فخر الملة والدين محمد -تغمده الله تعالى برضوانه ويؤاه أعلى منازل جنانه، فإنه كان سيفاً من سيوف الله على أعداء الله، وهو وإن كان أخي نسباً لأب وأم إلا أنه كان والدي تربية وتعلوماً وتكميلاً وإرشاداً إلى مصالح الدين والدنيا- كانت هذه النسخة هكذا.

Bk. Şeyh Ali b. Mevdüddin eş-Şâhrüdi el-Bistâmî Musannifek, *Şerhu'l-Misbâh*, Müellif Hattı (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih, 5032), 40b.

2014 yılının sonlarına doğru, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesindeki değerli hocamız Dr. Öğr. Üyesi Ali Benli “*Fatih Dönemi Âlimlerinden Musannifek (ö. 875/1470) ve nahiv Usûlüne Dair Görüşleri Üzerine bir Değerlendirme*” adlı makalesini hazırlarken Musannifek’in ağabeyini tesbit etmiş, bu bilgiden bizi haberdar etmiştir. Bu vesile ile kendisine bir kez daha teşekkür ediyoruz.

190 Musannifek, *Lübâb* şerhinde hocası Mevlana Rukneddin el-Hâfi’den bahsetmiştir. Bk. Şeyh Ali b. Mevdüddin Musannifek, *Şerhu'l-Lübâb*, Müellif Hattı (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih, 5004), 667a:

و عليه قول أستاذي -تغمده الله بغير أنه تغمده الله برحمته ويؤاه بحبوة جنته- المراد بالأستاذ الفاضل المحقق مولانا ركن الدين الخوافي: أيا ساقى الصهباء زدني لا خلس من معاناة الزمان...

191 Şeyh Ali b. Mevdüddin el-Bistâmî Musannifek, *Şerh-i Mesnevî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nâfiz Paşa, 604), 117a:

اتفق تمام تميقة ليلة الإثنين خامس عشر من شوال سنة خمس وأربعين وثمانمائة بمقام بروسة روم حميت عن الأفتات.

192 Musannifek, *Şerh-i Mesnevî* (Nâfiz Paşa, 604), 4a:

السلطان ابن السلطان السلطان إبراهيم بن محمد بن علا الدين بن قرمان

193 Musannifek’teki politik ve siyasi tavır değişikliklerine dair bk. Yahya Başkan, “Siyasi Mekân Değişikliğinin Eser Telifine Yansımaları Bir Örnek: Musannifek”, 117-122.

bitirdiğini¹⁹⁴ söylemiştir. Ayrıca mezkûr eserinin telhîs, tenkîh ve tebyûzine Ramazan 858'de (Eylül 1454) başladığını, 28 Ramazan 859 Cuma günü (11 Eylül 1455) Konya Merâm'da bitirdiğini sözlerine eklemiştir.¹⁹⁵ Yine *Hadâiku'l-îmân li-ehli irfân*¹⁹⁶ adlı eserini 839/1436 yılında yazdığını söyleyen Musannifek, mezkûr eserinin mukaddimesinde 841/1437 senesinin başlarında Herât'ta esere başladığını,¹⁹⁷ hâtimede de aynı sene içerisinde bitirdiğini zikretmiştir.¹⁹⁸ Buradan hareketle eserin ikinci bir nüshası da olabilir.

Musannifek, Mutarrizî'nin (ö. 610/1213) *Misbâh* adlı eserine yazdığı şerhin tarihini 825 senesi olarak kaydetmiştir. Ancak eserin şu an Süleymaniye Kütüphanesi Fatih koleksiyonundaki müellif nüshasında Musannifek, nüshanın bitiş tarihini 1 Şevval 824 (29 Eylül 1421 Pazartesi) olarak kaydetmiştir.¹⁹⁹ Buradan hareketle eserin ikinci bir nüshası da olabilir. Ayrıca nüshanın mukaddimesinde Musannifek, *Misbâh* üzerine önce kısa bir şerh yazdığını ancak daha sonra kendisinden yeni bir şerh yazması istendiğinden ikinci bir şerh yazdığını ifade etmiştir.²⁰⁰ Dolayısıyla Musannifek'in metinde kaydettiği eser tarihleriyle nüshaların tarihleri farklılık arz etmektedir.

Musannifek 850 yılını zikrederek dört eseri yazdığını söylemiştir. Ardından zikrettiği 856 senesi dikkate alındığında, 850-856 yılları arasında kastedip etmediği aklımızda bir soru işareti olarak duruyor.

Musannifek 861 senesi itibarıyla artık 58 yaşına geldiğini, yaşlılık ve ihtiyarlık çağına olduğundan âhîret hazırlığı ile meşgul olmak istediğini, telifle meşgul olup halkın dil oklarına hedef olmak istemediğini, ayrıca diyâr-ı Rum ahâlisinin Farsça bilmediği ve sözün letâfetine, kelâmın tatlılığından mahrum olduğunu gerekçe göstererek özellikle Farsça tasnif ve telif ile iştilal etmeme kararı aldığını söyler. Bir yönüyle ahâlîyi eleştiren Musannifek, Vezir Mahmûd Paşa ile tanışıp, onun sohbet meclisine katıldıktan sonra vezirin hem Farsçada hem de Türkçedeki ustalığını ve maharetini görünce bu kararından vazgeçtiğini ifade eder. Buradan hareketle Musannifek'in gözlemlerine göre Bilâd-ı Rum'un ahâlîsi Farsça bilmemektedir. Ayrıca eğer bir mübalağa yoksa anlaşılabilir ki Mahmûd Paşa ustalık derecesinde Türkçenin yanı sıra Farsçaya da vâkıftır.

Metinde Musannifek'in "Şeyh Alî" mahlasıyla kendisine ait şiirleri bulunmaktadır. Bunun yanı sıra Hassân b. Sâbit, İmâm-ı Âzam, Mütenebbî, İbn Sînâ, Nâsir-ı Hüsrev, Hâkânî,

194 Musannifek, *Şerhu'l-Lübâb* (Fâtih, 5004), 726a:

وقد كان إتمام تأليفه بتدوينه بدار السلطنة هراة حرسها الله تعالى عن النكبات، في تاسع شعبان لسنة تسع وعشرين وثمانمائة. وقد كان افتتاح تأليفه هناك في أوائل شوال سنة سبع وعشرين وثمانمائة.

195 Musannifek, *Şerhu'l-Lübâb* (Fâtih, 5004), 725b-726a:

ولقد اتفق تلخيص هذا الشرح ونتيجته ونقله من السواد إلى البياض بظاهر مدينة قونية بوادي مرام، حماها الله تعالى عن كل آفة وبلية إلى يوم القيام، وتيسر إتمامه يوم الجمعة وهو الثامن والعشرون من شهر الله المبارك رمضان عمت ميامنه بتاريخ سنة تسع وخمسين وثمانمائة. وقد كان افتتاح نتيجته ونقله من السواد بالمدينة المذكورة في شهر رمضان الواقع بتاريخ سنة ثمان وخمسين وثمانمائة.

196 Eserinin ismini metinde *Hadâiku'l-îmân li-ehli irfân* şeklinde kaydeden Musannifek, mezkûr eserinin ismini *Hakâiku'l-îmân* şeklinde de kullanmıştır. Konu ile ilgili geniş açıklama için bk. Ümit Karaver, "Şeyh Ali el-Bistâmi'nin (Musannifek) '*Hakâiku'l-îmân li-ehli'l-yakin ve'l-irfân*' Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme", *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 11/2 (Eylül 2021), 727-728. DOI: 10.26650/iuitd.2021.949823.

197 Bk. Musannifek, *Hakâiku'l-îmân* (Hüseyn Çelebi, 136/4), 152a.

198 Bk. Musannifek, *Hakâiku'l-îmân* (Hüseyn Çelebi, 136/4), 210a.

199 Musannifek, *Şerhu'l-Misbâh* (Fâtih, 5032), 135a.

200 Musannifek, *Şerhu'l-Misbâh* (Fâtih, 5032), 1b-2a.

Necmeddin-i Râzî, Mevlânâ, Sa‘dî-i Şîrâzî, Selmân-ı Sâvecî, Kemâleddin Hârizmî gibi isimlerden alıntılıdığı pek çok kelâm-ı kibâr ve Arapça-Farsça şiirlere yer vermiştir. Müellifin kullandığı Farsça şiirlerin ve Farsça metinlerinin emsalsiz bir tınısı bulunmaktadır, ne yazık ki Türkçe çeviride bu tınıyı yakalayamadığımızı itiraf etmemiz gerekiyor. Bu nedenle Farsça orijinal metnin okunmasını tavsiye ediyoruz. Öte yandan Musannifek’in kullandığı şiirleri ulaştığımız kaynaklarla karşılaştığımızda bazı farklılıklar olduğunu müşahede ettik. Müellif tasarrufta bulunmuş olabilir.

Sonuç

12 Cemâziyelevvel 861/7 Nisan 1457 Perşembe günü, Edirne’de tamamlanan *Tuhfe-i Mahmûdî/Tuhfetü’l-vüzerâ* adlı Farsça nasihatname türündeki Mahmûd Paşa’ya ithaf edilen bu eser, ulaştığımız bilgi ve belgelere göre, Musannifek’in Osmanlı hizmetine girdiğinde kaleme aldığı ilk eseridir. Eserde Musannifek kökeni, nesebi, doğum yılı, eserleri ve eserlerin sayısı gibi konulara temas etmiş, kendi tercüme-i hâlini vermiştir. Musannifek’in Konya Meram’dan ayrıldıktan 7 ay sonra Osmanlı payitahtı Edirne’de bitirdiği eserin içerisinde otobiyografisini kaydetmiş olması müellifin kendisini tanıtmaya çabası, bugünün ifadesiyle bir tür işverene özgeçmiş sunumu olabilir.

Müellifin hayatıyla ilgili birinci elden edindiğimiz bu bilgiler başta Taşköprülüzâde olmak üzere pek çok biyografi yazarı tarafından kullanılmıştır.

Musannifek’in asıl ismi Şeyh Ali’dir. Ayrıca şiirlerinde “Şeyh Ali” mahlasını kullanmaktadır. 803 senesinde dünyaya gelen Musannifek’in ilk eseri, 20 yaşında iken yazdığı *İrşâd* şerhidir.

Müellif, en meşhur lakabı olan “Musannifek” lakabından hiç bahsetmemiştir. Bu lakab kendisine sonradan verilmiştir. Bu lakabın kim tarafından verildiği belli değildir.

Musannifek dört hocasının ismini kaydetmiştir; bunlar: Celâleddîn Yûsuf el-Evbehî, Ahmed b. Muhammed b. Mahmûd el-İmâmî el-Herevî, Abdülazîz b. Ahmed b. Abdülazîz el-Ebherî, Muhammed b. Muhammed Alâ’dır.

Hanefî ve Şâfiî fikhına dâir icâzetleri bulunan Musannifek, eserlerinde İmâm-ı Âzam’ın yanı sıra İmâm Şâfiî’nin görüş ve tercihlerine de yer vermiştir. İki mezhebe dair yetkinliği ve vukûfiyeti olduğunu gösteren icâzet metinlerini burada zikretmiştir.

Musannifek 861/1457 tarihi itibarıyla, tarihlerini de belirterek 18, tarih belirtmeden 2 olmak üzere toplam 20 eserini saymıştır. Bu eserlerden üçü Farsça, diğerleri ise Arapçadır. Musannifek verdiği eser listesi içerisinde Karamanoğlu İbrahim’e ithafen 845/1442 tarihinde Bursa’da yazdığı *Mesnevî* şerhini zikretmemiştir. Kendisine otosansür uygulayarak Karaman’ı hatırlatacak eserini zikretmeyen Musannifek’in Karaman’la köprüleri attığı anlaşılmaktadır. Yine aynı tarihlerde yazdığı *Muhtasarü’l-Vikâye (en-Nükâye)* şerhinden de söz etmemiştir.

İlgili otobiyografik kısım Musannifek’in doğumundan eseri yazdığı 861/1457 senesine kadar olan hayat hikâyesine dair bir özettir. Zira müellifin zikretmediği eserleri, hocaları ve seyahatleri bulunmaktadır.

Musannifek’in gözlemlerine göre Bilâd-ı Rum’un ahâlisi Farsça bilmemektedir. Mahmûd Paşa Türkçe’nin yanı sıra Farsça’ya da ustalık derecesinde vâkıftır.

İhtiyarlık, âhîret hazırlığı, eleştirilme korkusu vb. nedenlerle Farsça eser yazmama kararı alan Musannifek, Mahmûd Paşa ile tanışıp, paşanın sohbet meclisinde bulunduktan sonra bu karardan vazgeçmiştir.

Musannifek'in otobiyografik kısmın girişinde Bistâm kasabasında iken Hasen isimli bir zâtın bir tartışma meclisinde kendisini mağlup ettiği söylentisi üzerine yazdığı risâleyi aktarmaktaki amacı, kendisini eleştirebilecek olanlara bir tür gözdağı olabilir.

Müellif hayatına dair bilgileri zikretmesinin sebebini; peygamberlerin, fuzalâ ve ukalânın arzusu olduğu üzere "iyi nam bırakıp güzel bir anılmak" diye açıklamıştır. Kendisi bu arzuya nail olmak istemekte ve bu konuda dua etmektedir.

Çalışmamızda Musannifek'in otobiyografisine dair en önemli kısmın, biri müellifin kendi nüshası diğeri de muhtemelen müellifin nezaretinde istinsah edilen nüshasından hareketle Farsça dizgisi ve Türkçe tercümesi yapılmıştır. Görebildiğimiz kadarıyla iki nüsha arasında bazı farklar bulunmaktadır. Bu tercüme ile, Musannifek'in biyografisi yazılırken yeni imkânlarla kavuşulacak, diğer biyografi kaynaklarıyla karşılaştırmak ve müellifin hayatına dair yazılmış hatalı bilgileri tashih etmek mümkün olacaktır. Bu sayede müellif ile ilgili daha doğru bilgilerin ortaya çıkması sağlanacaktır.

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

Abdünnebi b. Abdürresul Ahmednagari. *Düsturü 'l-ulemâ: Câmîü 'l-ulum fi istilâhâti 'l-fünûn*. haz. Hasen Hânî. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000.

Açıl, Berat (ed.). *Osmanlı Kitap Kültürü, Cârullah Efendi Kütüphanesi ve Derkenâr Notları*. İstanbul: İlem Yayınları, 2020.

Alaeddin Ali b. Muhammed b. Mes'ud el-Bistâmî Musannifek. *Tercüme-i Tuhfe-i Mahmûd-i Muhteşem*, trc. Şabânzâde Mehmed. İstanbul: Hacı Salih Efendi Matbaası, Muharrem 1285/Mayıs 1868.

Ali el-Kâri, Ebü'l-Hasen Nureddin Ali b. Sultan Muhammed. *Mirkâtü 'l-mefâtiḥ şerhu Mişkâti 'l-mesâbih*, 4. Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1422/2002.

Âmîlî, Şeyh Behâî Muhammed b. Hüseyin. *el-Keşkûl*. thk. Seyyid Muhammed Seyyid Hüseyin el-Muallim. 3. Cilt. Kum: el-Mektebetü'l-Haydariyye, 1427/1385.

Arslan, Sami. "Eserden Müessire Seyr u Sefer: Carullah Efendi'nin Derkenar Notlarının Biyografisine Katkıları" *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, 5 (Bahar 2015), 67-83.

Aşıkpaşazâde, Ahmed. *Tevâriḥ-i Âli-i Osman'dan Aşıkpaşazâde Tarihi*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1332.

Ayverdi, İlhan. *Kubbealtı Lugatı Asırlar Boyu Târihi Seyri İçinde Misallî Büyük Türkçe Sözlük*. redaksiyon:

- Prof. Dr. Ahmet Topaloğlu. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2006.
- Başar, Aliosman. *Şabanzâde Mehmed Muhteşem'in Âdâbu'l-Hükkâm Adlı Eseri (İnceleme-Metin)*. Çanakkale: Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Başkan, Yahya. "Siyasi Mekân Değişikliğinin Eser Telifine Yansımalarına Bir Örnek: Musannifek", *Doğu Araştırmaları, Doğu Dil, Edebiyat, Tarih, Sanat ve Kültür Araştırmaları Dergisi*, 10 (2012/2), 117-122.
- Beğavî, Muhyissünne el-Hüseyin b. Mes'ud. *Mesâbihu's-Sünne*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih, 1186.
- Cenâbî, Mustafa b. Hasen b. Sinan. *Târih-i Cenâbî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 3100, 315b-316a.
- Devletşâh-ı Semerkandî. *Tezkiretü's-şuarâ*. Tsh. Edward Browne. Tahran: Esâtir, 1382.
- Divân-ı Ebî Fîrâs el-Hamdânî*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2. Basım, 1414/1994.
- Divân-ı Hakân-yi Şîrvânî*. tashih ve şerh: Ali Abdurresulî. Tahran: Çaphane-i Mervî, 1357ş.
- Divân-ı Kemaleddin İsmail-i İsfâhânî*, tsh. Hüseyin Bahru'l-ulumî. Tahran: İntişarat-i Dehhudâ, 1384.
- Divân-ı Selmân-ı Sâvecî*. tsh. Mensur Muşfik. Tahran: Matbü'ât -ı Safî Ali Şâh, 1336.
- Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe Dîneverî. *Te'vilu muhtelifi'l-hadis*. el-Mektebü'l-İslâmî, Müessesetü'l-İşrak, 1999.
- el-Câmi'u's-Sahîhu'l-Müsnedü'l-Muhtasar Min Hadisi Rasûlillâh Sallâllâhu Aleyhi ve Sellem, Sahîh-i Buhârî, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Murad Molla, no. 577'de Kayıtlı Nüshanın Tıpkıbasımı*, İnceleme: Muhammed Mücîr el-Hatîb, Arafat Aydın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Enuş, Hasen. *Dânişnâme-i Edeb-i Fârisi: Edeb-i Fârisi der Anatoli ve Balkan*. Tahran: Vizaret-i Ferheng u İrşad-i İslami, 1383.
- Gaffârî-yi Kâşânî Kâdi Ahmed. *Târih-i Nigâristân*. tashih ve Mukaddime: Müderris-i Gilânî, Tahran: Çap-ı Ferheng, 1404.
- Herzfeld Ernst. "Bistâmî". *İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: 1979.
- Hoca Sadeddin Efendi. *Tâcü'l-tevârih*. 2. Cilt. İstanbul: Tabhane-i Amire, 1279.
- İbn Sînâ. *Penc Risâle*. Mukaddime, haşiye ve tashih: İhsan Yârşâtr. Hemedân: Dânişgâh-ı Bu Ali Sînâ, 1383.
- İmâm Yâfiî, Ebu Muhammed Abdullah b. Ali b. Süleyman el-Yemenî. *Mir'atü'l-cinân ve ibretü'l-yakân fi ma'rifeti havâdisi'z-zeman*. 4. Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İsmail Hakkı b. Mustafa el-Hanefî el-Halvetî el-Bursevî. *Ruhu'l-beyan fi tefsiri'l-Kur'an*. tsh. Abdüllatif Hasen Abdurrahman. 9. Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.
- Kalaycı, Mehmet & Tan, Muzaffer. "Bir 16. Yüzyıl Osmanlı Âliminin Peşinde: Zeyrekzâde Emrullâh Mehmed Efendi ve Otobiyografik Anlatıları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 62 (2021), 1-90.
- Karaver, Ümit & Hosseini, Mohammad Taghi. "Şeyh Ali El-Bistâmî'nin (Musannifek) 'Risâle Der Cevâbi Hasen/Kâfir-i Hasen' Adlı Risâlesi Üzerine Bir İnceleme: Tercüme ve Değerlendirme". *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 10/1 (Mart 2020), 421-437.
- Karaver, Ümit. "Şeyh Ali el-Bistâmî'nin (Musannifek) Biyografisi ve Tefsir Alanındaki Çalışmaları". *Osmanlı'da İlm-i Tefsir*. ed: M. Taha Boyalık, Harun Abacı. 69-109. İstanbul: İsar Yayınları, I. Basım, 2019.
- Karaver, Ümit. Şeyh Ali el-Bistâmî'nin (Musannifek) "Hakâiku'l-imân li-chli'l yakîn ve'l-irfân" Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 11/2 (Eylül 2021), 723-750.

- Karaver, Ümit. *Musannifek'e Nisbet Edilen 'Avâmil-i Atik' Şerhi (Tahkik ve Tahlil)*. İstanbul: Kitâbi, 2019.
- Kâtib Çelebî. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-küttübi ve'l-fünûn*. İstanbul: Maarif Matbaası, 1360-1362/1941-1943.
- Kazvîni, Muhammed b. Abdurrahman b. Ömer Celeleddin. *el-Îzâh fî ulumi'l-belâga*. thk. Muhammed Abdülmün'im Hafâcî. Beyrut: Dâru'l-cil, III. Baskı, t.y.
- Kemâleddin Muhammed Hârizmî. *Yenbû'u'l-esrâr fî nesâyîhi'l-ibrâr*. tsh. Mehdi Derakhshân. Tahran: Encümen-i Asar ve Mefâhir-i Fethengî, 1384.
- Konyalı, İbrahim Hakki. *Âbideleri ve Kütabeleri ile Karaman Tarihi Ermenek ve Mut Âbideleri*. İstanbul: Baha Matbaası, 1967.
- Külliyât-ı Sadi-yi Şirazî*, tsh. Muhammed Ali Furûgî. Tahran: İntişarat-ı Hermes, 1385ş.
- Mecdî, Mehmed Efendi. *Hadâiku's-Şekâik Tercüme ve Zeyl-i Şekâik-i Nu'mâniyye*. Haz. Abdülkadir Özcan, 2. Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1409/1989.
- Mevlânâ, Celeleddin Muhammed Rûmî. *Külliyât-ı Şemsi Tebrîzî*. tsh. Bediuzzaman Furuzanfer. Tahran: İntişârât-ı Emir Kebir, 1376.
- Musannifek, Şeyh Ali b. Muhammed eş-Şâhrûdî el-Bistâmî. *el-Muhammediye fi't-tefsir fi't-tefsiri'l-Fâtîha*. Müellif Hattı. İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, 260, 1b-307a.
- Musannifek. *el-Muhammediye fi't-tefsir fi't-tefsiri'l-Fâtîha*. İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, 261.
- Musannifek. *er-Reşâd fî Şerhi'l-İrşâd*. Müellif Hattı İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Atif Efendi, 2479, 64a.
- Musannifek. *Hakâiku'l-îmân li-ehli'l-yakîn ve'l-irfân*. Bursa: İnebey Kütüphanesi, Hüseyin Çelebi, 136/4, 152a.
- Musannifek. *Hallü'r-rumûz ve keşfu'l-kunûz*. Müellif Hattı. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih, 2611, 1b, 145a, 201b.
- Musannifek. *Hâşiye alâ şerhi'l-Misbâh*. Müellif Hattı. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 4583, 1b-177a.
- Musannifek. *Hâşiye ale'l-Keşşâf*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 326, 1b-117a.
- Musannifek. *Hâşiye ale'l-Mutavvel*. Müellif Hattı. Konya: Yazma Eserler Kütüphanesi, Yusuf Ağa, 5531, 1b-419b.
- Musannifek. *Kitâbu'l-hudûd ve'l-ahkâm*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 668, 44b.
- Musannifek. *Kitâbü's-şifâ*. müst. Şabânzâde. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 285.
- Musannifek. *Mülteka'l-bahreyn*. Müellif Hattı. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih, 636, 3a.
- Musannifek. *Şerh-i Mesnevî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nâfiz Paşa, 604, 1a-117a.
- Musannifek. *Şerhu'l-Hidâye*. Müellif Hattı. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 1966, 1b-97a.
- Musannifek. *Şerhu'l-Lübâb*. Müellif Hattı. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih, 5004, 725b-726a.
- Musannifek. *Şerhu'l-Misbâh*. Müellif Hattı. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih, 5032, 40b.
- Musannifek. *Tuhfetü'l-vüzerâ*. Müellif Hattı. İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Emanet Hazinesi, 1342, 1b-121a.
- Musannifek. *Tuhfetü'l-vüzerâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 2855, 1b-142b.
- Mütenebbî. *Dîvânu'l-Mütenebbî*. Beyrut: Dâru'l-Beyrut, 1403/1983.
- Nâsır Hüsrev Kubâdiyânî. *Lugatnâme-i Dehkoda*. 1. Cilt. Tahran: y.y. 1363ş.
- Necmeddin-i Râzî. *Mirsâdü'l-ibâd*. tsh. Muhammed Emin Riyâhî. Tahran: İlmi ve Ferhengi, 1366ş.
- Taşdelen, Sinan. *Musannifek Alaaddin Ali Bin Muhammed'in Mevlânâ'nin Mesnevî'si İle İlgili Risâlesi*

- (*Inceleme, Metin, Tercüme*). Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Öngören, Reşat. “Mehmed Efendi, Şâbanzâde”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/457-458. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Özen, Şükrü. “Teftâzânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/299-308. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Taşköprülüzâde, Ahmed Efendi. *eş-Şekâiku 'n-Nu 'mâniye fi 'ulemâi 'd-devleti 'l-'Osmâniyye*. thk. Ahmed Subhi Furat. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1405/1985.
- Vehbî Süleyman Gâvecî. *Ebü Hanife en-Nu'man imâmü 'l-eimmeti 'l-fukaha*. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, VI. Baskı, 1420/1999.
- Zebîdî, Seyyid Muhammed Murtaza el-Hüseyinî. *Tâcü 'l-arûs min cevâhiri 'l-Kâmûs*. thk. Hicâzî, Tahâvî, vd. 15. Cilt. Kuveyt: Matbaa Hukûmet-i Kuveyt, 1395/1975.
- Zebîdî. *Tâcü 'l-arûs min cevâhiri 'l-Kâmûs*. thk. Mustafa Hicâzî, 24. Cilt. Kuveyt: Matbaa Hukûmet-i Kuveyt, 1408/1987.
- Zemahşerî, Carullah Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki 'l-tenzil*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih, 393, 247b-248a.
- Zemahşerî. *el-Keşşâf*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih, 386.
- Zeydânî, Mazharuddîn Hüseyin b. Mahmûd. *el-Mefâtih fi Halli 'l-Mesâbih*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih, 5360, 128b-129a.

Doketik Kristoloji ve Kur'an

Docetic Christology and the Qur'an

Şinasi Gündüz¹ 



ÖZ

Bu çalışma doketik kristolojiyi ve özellikle İsa Mesih'in çarmıha gerilme hadisesi konusundaki Hıristiyanlığın temel dogmatik inancına doketik yaklaşımı ele almaktadır. Ayrıca bu çalışma Müslümanlar arasında doketik kristolojiye paralel bir yaklaşım olduğuna dair Hıristiyan yazarların iddialarını tartışmakta ve Kur'an'da bir çeşit doketik yaklaşım olduğu tezini eleştirmektedir. Söz konusu Kur'an ayetlerinde çarmıh hadisesinde, bir başkasının mucizevi şekilde Hz. İsa'ya benzetilerek onun yerine çarmıha gerildiğine dair bir ifadenin bulunmadığı, ancak Yahudiler arasında onu öldürdüklerine ve astıklarına dair sadece zanna dayalı kanaatin tamamıyla yanlış olduğunun ifade edildiği bu çalışmanın ana tezidir. Ayrıca Yahudi geleneğinde Hz. Meryem'e atılan iftira ile Hz. İsa'nın ölümü konusundaki iddianın esas olarak Talmud geleneğine dayandığı da tartışılmaktadır. Ayrıca bu çalışmada, söz konusu ayetlerle ilgili Kur'an'daki klasik tefsir yorumlarının esas olarak israiliyat olarak adlandırılan Hıristiyan ve Yahudi geleneğiyle ilişkili olduğuna dair bir tartışma yürütülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Doketik Kristoloji, İsa Mesih, Meryem, Çarmıha Gerilme, Kur'an, Yahudiler

ABSTRACT

This study address docetic Christology in general and the docetic approach to the main Christian dogmatic belief on the crucifixion of Jesus Christ in particular. It also discusses the claim of Christian writers that an approach among the Muslims is parallel to docetic Christology and criticizes the thesis that the Qur'an exhibits a form of docetic approach. The main argument of the study is that no discussion on Qur'anic verses state that no individual that miraculously resembles Jesus was crucified. Instead, this study intends to elucidate that the claim of the Jews, who supposedly hanged Jesus, was categorically wrong, because this is the only wrong belief based on a presumption. The study also discussed that the slander on Mary and the claim regarding the death of Jesus in Jewish tradition were mainly based on the tradition of Talmud. Moreover, the study highlights a debate that points out that the exegesis of the classical commentaries on the Qur'an regarding the verses in question is mainly related to the Christian and Jewish traditions or the so-called israiliyat.

Keywords: Docetic Christology, Jesus Christ, Mary, Crucifixion, the Qur'an, Jews

Sorumlu yazar/Corresponding author:
Şinasi Gündüz (Prof. Dr.),
İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul,
Türkiye
E-posta: sgunduz@istanbul.edu.tr
ORCID: 0000-0003-3393-7302

Başvuru/Submitted: 25.11.2021
Kabul/Accepted: 14.03.2022

Atıf/Citation: Gündüz, Şinasi. Doketik Kristoloji ve Kur'an. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 12/1, (Mart 2022): 441-471.
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2022.1028480>



EXTENDED ABSTRACT

This study addresses docetic Christology in general and the docetic approach to the main Christian dogmatic belief on the crucifixion of Jesus Christ in particular. It also discusses the claim of Christian writers that an approach among the Muslims is parallel to docetic Christology. Moreover, it criticizes the thesis that the Qur'an features a form of docetic approach. The main argument of the study is that no discussion of Qur'anic verses states that an individual who miraculously resembles Jesus was crucified. The study intends to elucidate that the claim of the Jews, who supposedly hanged Jesus, is categorically incorrect, because this belief is the only one based on presumption. It is discussed that the slander on Mary and the claim regarding the death of Jesus in Jewish tradition were mainly based on the tradition of Talmud. Lastly, this study highlights a debate that argues that the exegesis of the classical commentaries on the Qur'an regarding the verses in question is mainly related to the Christian and Jewish traditions or the so-called *isrâiliyât*.

Maintaining that Jesus Christ, as a material being, has only a phantasmal image, various persons and groups in the second and third centuries, whom the Church Fathers labeled as heretics, upheld docetic Christology. The docetics defended the idea that the material image of Jesus is only phantasmal mainly due to the belief regarding the divinity of Christ. According to them, attributing Jesus with characteristics, such as birth, death, and suffering is, therefore, inappropriate. They established a division between Christ and Jesus and maintained that Christ is associated with a Divine Being, whereas Jesus is only a phantasmal appearance of divination.

The approach of docetic Christology to the crucifixion of Jesus Christ, which is one of the main dogmas of Christianity, is crucial. The opinion of Basilides, a second-century theologian, concerning this topic is particularly notable. The theologian argues that Jesus Christ did not suffer and die, because another individual was executed in his place by mistake. This opinion provides a few orientalist researchers with an important clue for explaining the Qur'anic perspective of Jesus. Comparing the opinion of Basilides to the Qur'anic verse of al-Nisâ 157, they defended that a perspective on the end of the life of Jesus, which is parallel to the docetism of Basilides, is observed in the Qur'an.

Overlooking the fact that the Qur'an puts forward no clear statement on how and where Jesus Christ died and that two Qur'anic verses stress his death, a well-known fact is that classical Muslim commentators of the Qur'an, such as al-Tabarî, narrate certain accounts in which the Jews mistakenly crucified an individual, who was not Jesus Christ. Another fact is that such accounts have been relatively popular among the Muslims. Since the very early Islamic period, several non-Muslim writers, such as John of Damascus, have indeed noted this conviction among Muslims.

Clearly, this conviction among Muslims is closely related to that of the Christian tradition. The previously mentioned accounts from classical commentaries of the Qur'an were being narrated by persons, such as Wahb ibn Munabbih, who is famous relative to non-Muslim literary

and oral sources known as *isrâiliyât*. When examining the Qur'anic verses under study (i.e., al-Nisâ 156 and 157), the current study notes that these verses lack implicit statements on the death of Jesus Christ and refuses the claim of the Jews that they killed and hanged Jesus Christ, the prophet of Allah.

These verses refuted the slander to Mary, the mother of Jesus, conducted by the Jews and their conviction, which claims that they killed and hanged Jesus. Moreover, these verses neither discuss the crucifixion nor stress that another person was killed and hanged in the place of Jesus. Moreover, they reject the assertion of the Jews regarding Jesus Christ. The verses emphasize that the Jews supposed that they killed and hanged Jesus and refute this supposition by drawing attention to the fact that this issue is a presumption. Therefore, the verses regarding the end of life of Jesus exhibit no similarities or parallel approach to docetic Christology. Thus, the conviction exhibited in the Muslim commentaries of the Qur'an, which are relatively parallel to docetic Christology, is related to the effect of the so-called *isrâiliyât* literature.

Kur'an'da Hz. İsa'yla ilgili tanımlamalar ve Hz. İsa konusunda Hıristiyanlara yönelik eleştiriler oldukça erken sayılabilecek bir dönemden itibaren Hıristiyanların dikkatini çekmiştir. Öyle ki henüz Hz. Peygamber döneminde Necran'dan çeşitli görüşmeler yapmak üzere Medine'ye gelen Hıristiyan heyet örneğinde olduğu gibi, Hıristiyanlar diğer birçok hususta birlikte Hz. İsa konusunda da Müslümanlarla tartışmalar yürütmüşlerdir.¹

Hz. İsa'nın mucizevi şekilde babasız doğumunu ve gösterdiği birçok mucizevi davranışı ifade etmekle birlikte Kur'an'da Hıristiyanların Hz. İsa'nın uluhiyetine dair inançlarının reddedilmesi, onun bir insan ve kendisinden önceki birçok peygamber gibi bir peygamber olduğunun vurgulanması ve Hz. Muhammed'i müjdelediği gibi hususlar erken dönemlerden itibaren Hıristiyanlar ve Hıristiyan polemik yazarları tarafından eleştirilmiştir. Emevi halifesi Ömer ibn Abdülaziz'in (682-720) Bizans imparatoru III. Leon (685-741) ile mektuplaşması, Abbasi halifesi el-Mehdi (744-785) ile Nesturi katolikosu I. Timoty (727-823) arasındaki tartışmalar ve halife Me'mun'un (786-833) huzurunda Hıristiyan Theodor Ebu Kurra (755-830) ile yapılan tartışmalar örneklerinde olduğu gibi Müslümanlarla Hıristiyanlar arasında zaman zaman yapılan yazılı ve sözlü münazaralarda bunlar tartışma konusu yapılmıştır.

Erken dönemlerden itibaren Hz. İsa konusunda Hıristiyanların en fazla karşı çıktığı hususlardan birisi de Hz. İsa'nın çarmıha gerilerek öldüğüne ve ölümü sonrası tekrar dirilip sonra da gökyüzüne yükseldiğine dair ana gövde Hıristiyan kristolojisinin temel dogmasının Müslümanlarca reddedilmesidir. Hıristiyanlarla olan tartışmalarında ya da Hıristiyanlığa yönelik reddiyelerinde, Yahudilerin Hz. İsa'yı öldürdüklerine ve astıklarına dair iddialarını yalanlayan Nisa suresi 157. ayetten hareketle Müslümanların, Hz. İsa'nın çarmıha gerildiğine yönelik bu inancı reddetmeleri ve klasik tefsir kitaplarında ilgili ayetin tefsiri bağlamında yaygın şekilde yer aldığı üzere, Yahudilerin onun yerine ona benzetilen bir başkasını öldürüp astıklarını savunmaları Hıristiyanlarca eleştiri konusu yapılmıştır. Müslümanların Hz. İsa'nın çarmıhta ölmediğine dair bu tespitleri Hıristiyan kurtuluş öğretisinin en temel dogmasını alt üst eden bir yaklaşım olarak görüldüğünden buna şiddetle karşı çıkılmıştır.

Bedenleşen bir kelâm, bir Logos olarak İsa Mesih'in acı çekerek çarmıhta öldüğü, böylelikle insanların günah ve ölüm kirinden aklanmaları için kendisini bir kefarete olarak sunduğu ve üç gün mezarda kaldıktan sonra tekrar dirildiği inancı Hıristiyan teolojisinde ve soteriolojisinde yani kurtuluş öğretisinde merkezi bir yer tutar. Buna rağmen oldukça erken dönemlerden itibaren heretik kabul edilen bazı Hıristiyan çevrelerin bu merkezi dogmaya muhalif bir yaklaşım ortaya koydukları ve Mesih'in gerçekte acı çekmediğini savundukları da bilinmektedir. Hatta erken dönem Hıristiyan yazarların heretiklere karşı kaleme aldıkları reddiyelerinde, bunlar arasında bazılarının Mesih'in çarmıha gerilmediğini onun yerine bir başkasının ona benzetilerek yanlışlıkla çarmıha gerildiğini savundukları aktarılmaktadır. Erken dönem Hıristiyanlık tarihinde, çarmıh hadisesinde Mesih'e benzetilen ya da onun yerine geçirilen birinin çarmıha

1 Necran heyeti ve Hz. Peygamberle yaptıkları tartışma konusunda bkn. İbn Sa'd, *Tabakât*, tr. M.K. Yılmaz, c. 1, İstanbul: Siyer Yayınları 2014, s. 340-342.

gerildiğine dair kimi kişi ya da gruplar tarafından savunulan ve “doketik kristoloji” olarak adlandırılan bu görüşün, Kur’an’da çarmıh hadisesine dair anlatının ve bundan neşet eden Müslüman kanaatinin temel referansı olduğu ileri sürülmüştür. Bu doğrultuda Kur’an’ın yaklaşımının yalnızca Kur’an’a has bir yaklaşım olmadığı, ikinci yüzyıldan itibaren birçok Hıristiyan yazarın, hakkında bilgi verip eleştirdiği İsa Mesih’e dair heretik bir yorum olduğu savunulmuştur.

Bu makalede doketik kristolojinin ne olduğu ele alındıktan sonra çarmıh hadisesi konusunda Kur’an’da doketik kristolojinin imâ edildiğine dair bu iddia ele alınacak, bu konuda Kur’an’daki ilgili ayetler ve bu ayetlerin yorumuna dair tefsir kitaplarındaki rivayetler irdelenecektir. Makalenin temel iddiası; Kur’an’da doketik bir kristoloji imâsının olduğuna dair iddianın gerçeği yansıtmadığı ve ilgili ayetlerde Hz. İsa’nın doğumu ve ölümü konusunda kabaca miladi ikinci yüzyıl sonlarından itibaren Yahudiler arasında yaygınlaşmış olan Hz. Meryem’in zina ederek Hz. İsa’ya hamile kaldığına ve Hz. İsa’yı öldürüp astıklarına dair iddiayı içeren polemğin reddedilmiş olduğudur. Çarmıh hadisesine dair erken dönemlerden itibaren Müslümanlar arasında görülen Hz. İsa’nın yerine bir başkasının yanlışlıkla çarmıha gerildiğine dair kanaatin ise İsrailiyat kaynaklı olduğu tartışılmaktadır.

Kuran’ın Doketik Bir Kristoloji İçerdiği İddiası

Kimi Hıristiyanlar tarafından son Kilise Babası olarak nitelenen Yuhanna Dımaşki (y. 675-749)² başta olmak üzere birçok Hıristiyan yazar ve ilahiyatçı Kur’an’a, Hz. Muhammed’e, İslam hukukuna ve genel olarak Müslümanlara karşı polemik tarzı söylemleriyle ön plana çıkmıştır. Örneğin Emeviler döneminde yaşayan ve “Bilginin Kaynağı” başlıklı eserinde Müslümanları “Mesih-karşıtının (Deccal) öncüleri”, Sarasenler”, “Hagaryanlar” ve “İsmaililer” olarak niteleyen Yuhanna Dımaşki, eleştiri/reddiye konusu yaptığı ve sayıları yüzü aşan heretik akım arasında İslam’ı da sayar.³ Müslümanların Hıristiyanlığı “müşrik bir din” olarak değerlendirdiğine dikkat çekip bunu reddeder; Hz. Muhammed’in bir Aryüşcü ve yalancı bir peygamber, İslam’ın ise pagan bir gelenek olduğunu iddia eder.⁴ Yuhanna Dımaşki’nin İslam’a ve Müslümanlara karşı yaptığı polemiklerin/eleştirilerin kendisinden sonraki tüm Hıristiyan yazarları etkilediği bilinmektedir.

İslam’a karşı ileri sürülen polemler arasında Kur’an’da Meryem oğlu İsa’nın doğumundan itibaren yaşamına, peygamberliğine, tebliğ ettiği mesaja, Hz. Muhammed’i müjdelemesine ve Hıristiyanlar tarafından ilahlaştırılmasına dair ayetlere getirilen yorumlar ve eleştiriler de hayli dikkat çekicidir.

2 Bazı araştırmacılar Yuhanna Dımaşki’nin son Kilise Babası olarak tanımlanmasının onun Grek Babaların sonuncusu olarak görülmesiyle ilgili olduğunu düşünür. Bkn. Schadler, P., *John of Damascus and Islam: Christian Heresiology and the Intellectual Background to Earliest Christian-Muslim Relations*, Leiden: Brill 2018, s. 5 n. 17.

3 Yuhanna Dımaşki’nin eserinin heretik/sapkın gruplarla ilgili kısmında bunların sayısı hakkında bkn. Mushagalusa, T. B., *John of Damascus and Heresiology: A Basis for Understanding Modern Heresy*, Thesis for the degree of Doctor of Theology, University of South Africa, April 2008, s. 198 n. 350.

4 Yuhanna Dımaşki’nin İslam ve Müslümanlar karşıtı polemliklerinin Grekçe metni ve İngilizce çevirisi için bkn. Schadler, *John of Damascus and Islam*, s. 219 vd.

Polemik konusu yapılan Hz. İsa'ya dair Kur'an ayetleri arasında özellikle Hz. İsa'nın yaşamının sonuna dair ifadeleri içerenler hayli dikkat çekici olmuştur. Özellikle Nisa suresinde, Yahudiler tarafından Hz. Meryem'e yönelik yapılan iftiraya dikkat çeken 156. ayetten sonra 157. ayette Hz. İsa'nın kendileri tarafından öldürülüp asıldığına dair Yahudilerin iddialarının reddedilmesi, genelde Hıristiyan yazarlar tarafından çarmıh öğretisini Müslümanların reddettiği şeklinde anlaşılmıştır. Dolayısıyla İslam üzerine yazılan eserlerde Kur'an'daki bu ifadeler, Hıristiyanlığın çarmıh, kefarete ve İsa'nın ölümden dirilişi dogmaları açısından tartışılmıştır.

Oldukça erken bir dönemden itibaren Hıristiyan yazarlar, Müslümanların Hz. İsa'nın yakalanıp çarmıh cezasına çarptırıldıktan sonra mucizevi bir şekilde çarmıha gerilmekten kurtulduğuna, Yahudilerin onu değil onun yerine bir başkasını veya onun gölgesini çarmıha geldiklerini ancak bunun farkında olmadıklarından onu çarmıha geldiklerini sandıklarına inandıklarını ileri sürmüşlerdir.

Bu hususta ilk dikkati çeken kaynak Yuhanna Dımaşki'dir. İslam'a karşı en erken Grekçe polemik yazarı olarak nitelenen Yuhanna Dımaşki, Hz. Muhammed'in, Mesih'in Yahudiler tarafından gerçekte çarmıha gerilmediğini ve ölmediğini söylediğini yazar:

“Yasanın ihlal edicileri olan Yahudiler onu çarmıha germek istediler; onu yakalayarak gölgesini çarmıha gerdiler. İsa'nın kendisinin çarmıha gerilmediğini, onun ölmediğini, zira Tanrı'nın onu sevdiği için semaya kendisine aldığı söyler.”⁵

Bu ifadelerin Yuhanna Dımaşki'ye değil ona yakın bir dönemde yaşayan başka birine ait olabileceği de ileri sürülmüştür.⁶ Ancak bu iddialar bir yana, söz konusu anlatının, Müslümanların Emeviler dönemi gibi oldukça erken bir dönemden itibaren Hz. İsa'nın çarmıha gerilmediğine, ölmediğine, Allah'ın katına alındığına ve Yahudilerin çarmıhta Hz. İsa'yı değil onun yerine yanlışlıkla bir başkasını çarmıha geldiklerine inandıklarına dair gayrimüslim bir kaynaktan gelmiş olması önemlidir. Nitekim Yuhanna Dımaşki'nin Hz. Muhammed'in sözleri olarak kaydettiği yukarıdaki ifadenin Nisa suresindeki söz konusu ayetle ilişkili olduğu açıktır.

Hz. İsa'nın çarmıha gerilip acı çektiğine dair temel Hıristiyan inancının Müslümanlar tarafından yalanlandığına dair erken dönem Hıristiyan yazarlarından rivayet, yalnızca bununla sınırlı değildir. Mevcut nüshası Arapça olan ancak aslının Kıptice olduğu belirtilen ve beşinci yüzyılda Yukarı Mısır'da bir münzevi olarak yaşayan Şenute (347-465) isimli bir keşişe atfedilmekle birlikte gerçekte erken İslami dönemlere ait olduğu savunulan bir apokaliptik eserde de bu görüşler dillendirilir.⁷ Bu apokaliptik eserde yazar, yaşadığını söylediği bir vizyon ile dünyanın sonuna dair birtakım kehanetlerde bulunur. Bu vizyonda Mesih'in kendisine şöyle dediğini belirtir:

5 Schadler, *John of Damascus and Islam*, s. 221.

6 Bkn. Hoyland, R. G., *Seeing Islam as Others Saw it: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Princeton: The Darwin Press 1997, s. 485.

7 Bu eserin yazarı ve elimize ulaşan nüshası için bkn. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw it*, s. 278; Shah, M., “The Crucifixion and the Qur'an: A Study in the History of Muslim Thought”, (Book Review), *Journal of Qur'anic Studies*, 12 (1-2), 2010, s. 198.

“Sonra İsmail’in çocukları ve Esav’ın çocukları yükselecek. ... onlar benim çarmıhta çektiğim acıları yalanlarlar.”⁸

Yuhanna Dımaşki gibi erken dönem yazarlarının da Müslümanları “İsmaililer” ve Hacer’in soyundan gelenler anlamında “Hageryanlar” şeklinde nitelediği dikkate alındığında, bu metindeki “İsmail’in çocukları ve Esav’ın çocukları” ifadelerinin genel olarak Müslümanları kastettiği açıktır. Dolayısıyla bu metinde de Hz. İsa’nın acı/ıstırap çekerek çarmıhta öldüğüne dair Hıristiyan dogmasının Müslümanlar tarafından yalanlandığına dikkat çekilmektedir.

Müslümanlar arasında Hz. İsa’nın çarmıha gerilip acı çekerek öldüğünün reddedildiğine, zira onun yerine bir başkasının yanlışlıkla acı içinde öldürüldüğüne dair bir inancın bulunduğu kanaati sonraki dönemlerde Hıristiyan yazarlar arasında neredeyse genel bir kabul haline gelmiştir. Öyle ki bu kanaat modern dönemde de İslam üzerine yazan birçok Hıristiyan yazar tarafından tekrarlanmıştır. Bu yazarların çoğu, Hz. İsa’nın yaşamının sonuna dair böylesi bir tasavvurun, ikinci yüzyıl başlarındaki heretik Basilides’in (ö. y. 140) doketik kristolojisini esas alan bir yaklaşım olduğu kanaatindedir. Bu doğrultuda, Kur’an’da Hz. İsa’nın yaşamının sonuna dair ana gövde Hıristiyan geleneğindeki inancın, yani İsa’nın çarmıhta öldüğü inancının Müslümanlar tarafından reddedildiği ve Nisa suresi 157. ayetteki ifadelerde Basilides’in doketik kristolojisine benzer bir yer değiştirme doketizminin bulunduğu ileri sürülmüştür. Bu tarz düşünen yazarlara birkaç örnek vermek gerekirse, F. F. Bruce, Hz. İsa’nın çarmıha gerilmediğine dair doketik yaklaşımda Hz. Muhammed’in bir Hıristiyan kaynaktan esinlenmiş olduğunu ileri sürmüştür.⁹ Benzer şekilde E. Yamauchi, Hz. İsa’nın çarmıha gerilmesi hadisesiyle ilgili olarak yedinci yüzyılda Hz. Muhammed’in Basilides’in savunduğuna benzer bir yer değiştirme doketizmini canlandırmış olabileceğini savunmuştur.¹⁰

Hatta Hans Küng ve Kenneth Cragg gibi İslam’la ilgili nispeten daha mutedil gözükten Hıristiyan yazarlar da Hz. Muhammed’in bu konuda doketik bir eğilim içinde olduğunu iddia etmişlerdir.¹¹ Küng, İsa’nın çarmıha gerildiğine dair Kur’an ayetlerinin açık olmadığını, farklı yorumların mümkün olduğunu belirtir. Bununla birlikte bu ayetin Müslümanlar tarafından doketik bağlamda yorumlandığına dikkat çeker ve Hıristiyan Gnostik Basilides tarafından savunulan Hz. İsa yerine bir başkasının, Kireneli Simon’un infaz edildiği görüşünün Hz. Muhammed’in çevresinde yaygın olduğunu iddia eder. Ayrıca Küng, Kur’an’da İsa’nın tabii ölümünden ve dirilmesinden bahsedildiği kanaatini de dile getirir.¹² Lübnanlı Hıristiyan yazar

8 Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw it*, s. 281.

9 Bkn. Bruce, F.F., *The Defence of the Gospel in the New Testament*, revised edition, Leicester: Inter-Varsity Press 1977, s. 84.

10 Bkn. Yamauchi, E.M., “The Crucifixion and Docetic Christology”, *Concordia Theological Quarterly*, 46/1, 1982, s. 14.

11 Bu konuda bkn. Ian Mevorach, E. College, “Qur’an, Crucifixion, and Talmud: A New Reading of Q4:157-58”, *Journal of Religion & Society*, 19, 2017, s. 10. Kur’an’da doketik bir kristolojinin olduğunu savunan diğer Hıristiyan yazarlar hakkında bkn. Reynolds, G. S., “On the Presentation of Christinity in the Qur’an and the Many Aspects of Qur’anic Rhetoric”, *Al-Bayan – Journal of Qur’an and Hadith Studies*, 12, 2014, s. 50 vd.

12 Bkn. Küng, H., *Islam: Past, Present and Future*, tr. J. Bowden, Oxford: Oneworld 2007, s. 498-499.

Michel Hayek de Kur'an'daki söz konusu ifadelerden hareketle İslam öncesi dönemde Necran Hıristiyanları arasında İsa'nın acı ve ıstırap çekmediğine dair doketik yaklaşımın destekçilerinin olmuş olabileceğini savunur.¹³ Müslüman dünyadan bazı araştırmacılar da Kur'an'da İsa'nın yerine bir başkasının çarmıha gerilmiş olduğuna dair bir doketik perspektifin bulunduğu kanaatini dillendirir.¹⁴ Diğer taraftan Mahmud Ayoub gibi araştırmacılar ise İslam'ın doketizmin hiçbir biçimini kabul etmediğini, Kur'an'ın sadece Hz. İsa'nın çarmıhta ölümünü yalanladığını, diğer taraftan onun gerçek ölümünü ise tartışmaya açık bıraktığını düşünür.¹⁵

Bu arada, Kur'an'ın Hz. İsa'nın çarmıhta öldüğünü reddetmediğini hatta zımnen de olsa onun çarmıhta ölümünü kabul ettiğini iddia eden bazı Hıristiyan yazarlar da vardır. Örneğin Richard Bell, söz konusu ayette Hz. İsa'nın çarmıhta ölümünün reddinin esasen çarmıh hadisesinin Yahudilerin bir zaferi olduğu anlayışının yalanlanması olduğunu savunmaktadır.¹⁶ G.S. Reynolds ise Hz. İsa'nın çarmıha gerildiğinin ve öldüğünün Kur'an'da asla yalanlanmadığı görüşündedir. Ona göre Kur'an, sadece onu Yahudilerin öldürmediğini vurgulamaktadır; bu durumda Kur'an'ın doketistlerden etkilenmiş olduğunu düşünmek için bir neden bulunmamaktadır.¹⁷ Ian Mevorach ve Emmanuel College da Hz. İsa'nın ölümünün ve dirilişinin Kur'an'da yalanlanmadığı kanaatindedir. Onlara göre Kur'an, Yeni Ahit'te anlatıldığı şekilde Hz. İsa'nın Romalılar tarafından çarmıha gerildiği fikrini toptan reddetmemekte, yalnızca Yahudilerin iddiasına karşı çıkmaktadır.¹⁸

Peki, Yuhanna Dımaşki'den günümüze birçok Hıristiyan yazar tarafından dillendirilen, Hz. İsa'nın yerine onunla yer değiştirilen bir başkasının yanlışlıkla öldürüldüğüne dair doketik kristolojiye Kur'an'da yer verildiği iddiası doğru mudur? Bunun için öncelikle İsa Mesih'le ilgili erken dönem Hıristiyan tarihinde karşımıza çıkan ve çeşitli Kilise Babaları tarafından sıkı eleştiriye tâbi tutulan doketik kristolojinin, özellikle de Basilides gibi erken dönem doketiklerin İsa Mesih'e ve çarmıh hadisesine dair düşüncelerinin üzerinde durmak gerekir.

Doketik Kristoloji

Grekçe *dokein* (gözükmek, görünmek) ve *dokesis* (görüntü, görünüş) terimlerinden türetilen doketizm, her ne kadar doketikler arasından bazı farklar olsa da genel olarak tanrısal varlığın, ilahi kurtarıcının maddi beden içindeki görüntüsünün gerçek değil hayali olduğunu savunan bir akımdır. Kilise Babaları tarafından belirli kişi ve gruplardan doketikler şeklinde bahsedilmesine ikinci yüzyıl sonlarından itibaren rastlanılır. İkinci yüzyılda yazan Kilise Babası Irenaeus (y.

13 Hayek'in bu yaklaşımı için bkn. Omar, I.A., (ed.), *A Muslim View of Christianity: Essays on Dialogue by Mahmoud Ayoub*, New York: Orbis Books 2007, s. 159-160.

14 Örneğin bkn. Shahid, I., Z. Sönmez, "İslam ve Doğu Hıristiyanları: Mekke Miladi 610-622", *Dini Araştırmalar*, c. 20, sayı: 51, 2017, s. 198.

15 Bkn. Omar, *A Muslim View of Christianity: Essays on Dialogue by Mahmoud Ayoub*, s. 160.

16 Bkn. Watt, W.M., *Bell's Introduction to the Qur'an*, Edinburgh University Press 1970, s. 158.

17 Bkn. Reynolds, "On the Presentation of Christianity in the Qur'an and the Many Aspects of Qur'anic Rhetoric", s. 51-52.

18 Bkn. Mevorach, College, "Qur'an, Crucifixion, and Talmud: A New Reading of Q4:157-58", s. 13, 17.

120-202), doketik görüşleriyle öne çıkan bazı heretiklerin düşüncelerini vermekle birlikte bunları doketikler olarak adlandırmaz. Ancak üçüncü yüzyıl başlarında yazan Hippolytus (y. 170-235) doketikler terimini kullanan en erken kaynaktır. Hippolytus, *Refutatio omnium Haeresium* başlıklı eserinde *dokatae* denilen belirli gruplara atıfta bulunur ve bunların çeşitli hususlardaki görüşlerine eleştiriler getirir.¹⁹ Bu arada *dokesis* terimini *Stromata* başlıklı eserinde İskenderiyeli Clement de (y. 150-215) kullanır.²⁰ Diğer taraftan dördüncü yüzyılda yazan kilise tarihçisi Eusebius (y. 260-340) eserinde ikinci yüzyıl sonlarında Antakyalı Serapion'un, Petrus İncili'ni nakleden belirli bir grup için *doketae* terimini kullandığından söz eder.²¹

Miladi ikinci ve üçüncü yüzyıllarda yaygın olarak görülen Hıristiyan doketistler, ilahi varlık ile madde arasında mahiyet itibarıyla farklılığa dikkat çekmiş ve gnostik düşüncedeki “maddenin kötülüğü” ilkesinden hareketle ilahi varlığın madde olarak enkarnasyonu düşüncesine eleştirel yaklaşmışlardır. Buradan hareketle Logos'un yeryüzündeki maddi görüntüsünün gerçekliğini değil, hayaliliğini kabul etmişlerdir.

Hıristiyan geleneğinde doketik Mesih anlayışına zemin hazırlayan en temel problem, ilahi kurtarıcı olarak tanrısal Oğul'un insani bir bedende enkarne olmasına dair dogmatik kabuldür. Esasen erken dönem Hıristiyanlığında İsa Mesih'in tabiatına dair tartışmaların birçok teolojik farklılaşmaya neden olduğu bilinmektedir. Ana gövde din anlayışını temsil eden Kilise Babaları tarafından yazılan apolojetik eserlerde ikinci ve üçüncü yüzyılda Hıristiyanlık içi oluşan ve heretik olarak yaftalanan birçok kişi ve grubun düşünce arka planında İsa Mesih'in tabiatına dair bu tartışmaların etkisi olmuştur.

Tanrısal Oğul'un yeryüzünde enkarnasyonu ve dolayısıyla İsa Mesih'in uluhiyeti inancı, Antakya merkezli Helenistik İsa cemaatinin ayırt edici bir özelliği olarak henüz birinci yüzyılın ortalarından itibaren şekillenmiştir. İsa'nın ilahi bir kurtarıcı olarak bedenleşen kelâm olduğu fikri nedeniyle bu cemaat 50 yılı civarında Hıristiyanlar olarak adlandırılmış²² ve bu düşünceleri ile Kudüs merkezli İsa cemaatinden ayrıışmışlardır. Kudüs merkezli İsa taraftarları ise, Hıristiyan yazarlar tarafından “Yahudi-Hıristiyanlar” ya da sonraları “Ebionitler” olarak isimlendirilmişlerdir. Bu cemaat İsa'nın bedenleşen ilahi bir varlık değil Yahudi geleneğinde beklenen tarzda bir Mesih olduğu inancını savunmuştur.

Hıristiyan inancında önemli yer tutan İsa Mesih'in bedenleşen ilahi varlık olduğu düşüncesi Hıristiyan ilahiyatının gelişmesinde önemli rol oynayan Pavlus'un (ö. 67) ve İncil yazarlarının temel fikridir.²³ Her ne kadar Sinoptik İncillerde İsa'nın kendi ifadeleriyle “Tanrı” ya da “Tanrı Oğlu” olduğuna dair bir beyanı olmasa da İncil yazarlarının bu fikirde oldukları açıktır. Diğer taraftan Dördüncü İncil'de ise ilahi Oğul'un bedenleşmesi ve İsa Mesih'in uluhiyeti baştan sona

19 Bkn. Hippolytus, *Refutation to All Heresies*, VIII, 1 (ve devamı) <http://www.newadvent.org/fathers/050107.htm>.

20 Bkn. Clement of Alexandria, *Stromata*, III, 17, <https://www.newadvent.org/fathers/02103.htm>.

21 Bkn. Eusebius, *Church History*, VI, 12, 1-6, <http://www.newadvent.org/fathers/250102.htm>.

22 Bkn. Resulleri İşleri 11:26.

23 Bu konuda bkn. Gündüz, Ş., *Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı*, yeni baskı, İstanbul: MiletNihal 2019, s. 243 vd.

bu İncile hâkim bir temadır. Pavlus ise baştan sona mektuplarında ilahi Oğul'un bedenleşmesini ve İsa'nın ilahi bir kurtarıcı olduğu fikrini işler. Bedenleşen ilahi bir varlık olarak İsa Mesih, insanların aklanmasına dair tanrısal planın bir parçası olarak çarmıha gerilmiş, acı çekerek ölmüş, gömülmüş, üç gün mezarda kaldıktan sonra yeniden dirilerek bir müddet yeryüzünde bulunmuş ve sonra tanrısal aleme yükselmiştir. Çok yakın bir zamanda insanların yargılanması için yeniden gelecektir.

Hıristiyan kutsal metninde bedenleşen ilahi Oğul'a, İsa Mesih'e dair bu anlatılarda özellikle iki husus erken dönemlerden itibaren bazılarının kafasını kurcalamıştır. Bunlardan birincisi İsa Mesih'in doğumuna, yemesine, içmesine ve ölümüne dair kutsal metindeki anlatılar bağlamında ilahi tanrısal bir varlığın bir insan şeklinde tanımlanması hususudur. Bir kadından doğma, yeme, içme, oturma, kalkma, ölme gibi insanlar için geçerli durumların ilahi bir varlık için nasıl söz konusu olduğu ve tanrısal özün nasıl bir insan şeklinde yaşadığı birçokları için cevap bekleyen bir sorudur. Nitekim bu soruya bağlı tartışmalar birazdan üzerinde duracağımız gibi, yalnızca ilk iki asırda değil ilerleyen tarihsel dönemde de devam etmiş, İsa Mesih'te ilahi ve insani tabiatların nasıl bir arada var olabileceği probleminden hareketle monofizit ve diyofizit perspektiften kristolojik tartışmalar ve ayrışmalar yaşanmıştır.

İsa Mesih'e dair anlatılarda ilk iki yüzyılda çeşitli kişi ve gruplar açısından sorun teşkil ettiği düşünülen ikinci husus ise, İsa Mesih'in çarmıhta acı çekerek ölmesi hadisesidir. İncillerde bu olay dramatik şekilde betimlenmektedir.²⁴ Yakalanıp el ve ayaklarından çivilenerek çarmıha gerilen İsa'nın nasıl acı çektiği, mızrakla nasıl böğrünün delindiği, kendisine nasıl ödle karışık şarap ve sirke içirildiği ve nasıl "Tanrım, Tanrım! Beni neden terk ettin" diye seslendiği anlatılır. İsa'nın çarmıha gerilişine dair bu anlatılarda ilahi bir varlığın acı ve çile çekerek kendisine inananlar karşısında adeta aciz bir duruma düşmesi, bazıları için asla kabul edilemeyecek bir durum olarak görülmüştür.

Erken dönemlerden itibaren İsa Mesih'i ilahi Oğul'un, ilahi kelâmın/Logos'un enkarnasyonu olarak tanımlayan dogmatik kabulün birçokları tarafından sorgulanıp reddedilmiş olduğu da bilinmektedir. Örneğin Ebionitler ve Yahudi-Hıristiyanlar diye adlandırılan grup Hz. İsa'nın ilahi bir varlık olduğu fikrini reddetmiş, onun yalnızca bir insan ve Hz. Musa gibi bir peygamber olduğunu savunmuştur.²⁵ Aryüs'ten (256-336) hareketle tarih sahnesine çıkan Aryüscülük akımı da onun (Oğul'un) Tanrı değil, Tanrı tarafından yaratılan mükemmel bir yaratık olduğunu, Tanrı tarafından tüm zamanlardan önce yaratılan İsa'nın diğer tüm yaratılmışlardan farklı ve üstün olduğunu düşünmüştür.²⁶ Diğer taraftan Basilides, Marcion (ö. y. 160), Cerinthus (ö. y. 100) ve Valentinus (ö. y. 160) gibi ikinci ve üçüncü yüzyıl Hıristiyan Gnostikleri, kurtarıcı ilahi bir figür olarak Mesih'i ya da Logos'u esas itibarıyla tanrısal aleme dair bir şua, bir aeon (ilahi

24 Bkn. Markus 15; Matta 27.

25 Bkn. Schoeps, Hans-Joachim, *Jewish Christianity: Functional Disputes in the Early Church*, tr. D.R.A. Hare, Philadelphia: Fortress Press 1969, s. 59 vd.

26 Bkn. Williams, R., *Arius: Heresy and Tradition*, revised edition, William B. Eerdmans Publishing Company 2002, s. 98 vd.; Baş, B., "Monoteist Bir Hıristiyanlık Yorumu: Aryüscülük Mezhebi", *Divan*, 2000/2, s. 170-171.

bir tezahür) ya da bir nous (tezahür eden bir ilahi akıl) olarak değerlendirmiştir. Buna göre Logos, yüce tanrısal alemdeki ilahi tezahürlerden birisidir ve maddi kötülük alemine düşmüş olan ruhun kurtuluşu amacıyla bu aleme gelmiştir/gönderilmiştir. Erken dönem Hıristiyan gnostisizminin kristolojisi bu bağlamda ifade edilmiştir.

Yüce tanrısal alem ile madde arasında kesin bir ayrım yapan ve maddeyi kötülük ve karanlıkla özdeşleştiren erken dönem Hıristiyan gnostikler, maddi alemin bir parçası olduğu gerekçesiyle bedene de genelde olumsuz yaklaşmışlardır. Hıristiyan gnostikler yüce Tanrı'nın, kötülük ve karanlık alemi olarak nitelenen maddi alemin yaratıcısı olmadığını, maddi alemin yaratıcının yüce alemden atılmış bir ruh, kötü karakterli bir tanrısal varlık ya da bazı melekler olduğunu düşünmüşlerdir. Örneğin ikinci yüzyılda Cerdo ve Marcion maddi alemin yaratıcısı olan tanrısal gücün Yahudilerin, Eski Ahit'in Tanrısı olduğunu savunmuş ve bu Tanrıyı maddenin sorumlusu olan, yargılayıcı, cezalandırıcı ve kötü karakterli Tanrı olarak nitelemiştir. Onlara göre Hıristiyanlığın Tanrısı ise maddeden sorumlu olmayan iyi karakterli, bağışlayıcı ve sevgi Tanrısıdır.²⁷

Tanrısal düzlemde iyi ve kötü ya da ışık ve karanlık arasında kurgulanan bu düalite insan için de düşünülmüş ve Hıristiyan gnostikler ilahi aleme ait olan varlığın ruh olduğunu, bedeninin ise maddi alemin bir parçası olan ve ruhu tutsak eden bir hapishane olduğunu düşünmüşlerdir. Bu durumda onlara göre ruh, bir şekilde maddi aleme ve bedene atılmış olan ya da bir sebebe bağlı olarak konulmuş olan bir cevherdir. Aslolan ruhun, maddi yeryüzü ve beden hapishanesinden kurtulmasıdır. Dolayısıyla kurtuluş yalnızca ruh için söz konusudur.

Bu anlayış doğrultusunda Gnostikler, maddi âlemde tutsak olan ruhların uyarılıp kurtarılması amacıyla ilahi âlemden bir Kurtarıcı'nın maddi karanlık âlemine indiğini ya da gönderildiğini düşünmüşlerdir. Hıristiyan gnostiklere göre bu Kurtarıcı, Mesih'tir. Böylelikle her gnostik gelenek bu Kurtarıcı'nın kimliğini kendi zaviyesinden değerlendirmiştir. Örneğin Simoncu gnostiklere göre bu ilahi Kurtarıcı Simon'dur. Sabiilere göre Manda d Hayye ya da Hibil Ziva'dır.

İlahi varlık ve ilahi alem ile madde ve maddi alem arasında yapı ve mahiyet itibarıyla karşıtlığa dayalı bir farkı dikkate alan erken dönem Hıristiyan gnostikler, bu doğrultuda Mesih ile İsa arasında bir ayrım yapmışlardır.²⁸ Onlara göre Mesih ile İsa arasındaki fark, gerçek ile illüzyon arasındaki fark gibidir. Hıristiyan doketiklere göre Mesih bir ruh, İsa ise sadece hayali bir varlık, bir illüzyondur. İlahi bir varlık olan Mesih'in bir kurtarıcı figür olarak maddi

27 Marcion'un Gnostik yaklaşımları için bkn. Gündüz, Ş., "Sinoplu Marcionun Gnostik Teolojisi", *Hoşgörü Yılı ve İnanç Turizminde Göller Bölgesi Sempozyumu, 07-08 Eylül 2000 Isparta Bildiriler Kitabı*, Isparta: SDÜ Basımevi 2001, s. 131-147.

28 Marcion gibi bazı Hıristiyan Gnostiklerin ilahi kurtarıcı için "Mesih" kavramını kullanmamış olduğu bilinmektedir. Bunun nedeni, "Mesih" unvanının onlar tarafından olumsuz bir bağlamda değerlendirilen Yahudi kutsal metniyle ve Yahudi Tanrısıyla bağlantılı görülmesidir. Papandrea, J. L., *The Earliest Christologies: Five Images of Christ in the Postapostolic Age*, InterVarsity Press 2016, s. 49. Marcion'un Eski Ahit'e ve kötü karakterli maddi âlemin yaratıcısı olan yargılayıcı ve cezalandırıcı Tanrı şeklinde nitelendirdiği Yahudi Tanrısına karşı çıktığı bilinmektedir. Bu doğrultuda Eski Ahit'le ve Yahudilikle ilişkili gördüğü hususlara eleştirel kalmıştır. Yine bu nedenle Kanonik İnciller arasında kabul ettiği tek metin olan Luka İncili'ndeki İsa'nın doğum hikayesine dair ilk iki kısmı Yahudi etkisi ve Eski Ahit uzantısı olduğu gerekçesiyle kabul etmemiştir.

aleme geldiği kabul edilirken, Mesih'in gerçekte maddi bir varlığının olmadığı, dolayısıyla onun görüntüsünün sanallığı vurgulanmıştır.

Doketikler bu gerçeği anlayanların yalnızca kendileri olduğu kanaatinde dirler. Onlara göre kör bir kişi için ya da ana gövde Hıristiyanlığın ilahi Oğul'un bedenleşmesine dair dogmasını kabul edenler için ilahi Mesih beden ve kandır; ancak daha üstün bir bakış sahibi olanlar yani gnostik doketikler için ise o yalnızca saf ruhtur. Ona dair fiziki görünüş ise optik bir illüzyon ve bir benzeşimden (*dokesis*) ibarettir.²⁹ Mesih'in maddi, bedensel ya da insani görüntüsünün sanallığını esas alan ve dolayısıyla başta acı ve ıstırap çekmek olmak üzere insani özelliklerden uzak olduğunu var sayan böylesi bir tasavvur Mesih'e dair doketik bakış açısını yani doketik kristolojiyi ortaya çıkarmıştır.

Özü itibarıyla ilahi olanı maddi bedensellikten ayırmayı esas alan bir dünya görüşü olarak doketizm³⁰ doğrultusundaki bu kristolojide Mesih'in yeryüzünde maddi bir varlık halinde bedenleşmesi, doğması, yemesi, içmesi ve benzeri durumların sadece sanal olduğuna inanılmıştır. Bu doğrultuda örneğin ikinci yüzyılda Suriyeli Saturninus, Kurtarıcı'nın doğmadığını, maddi bir bedeninin ya da suretinin olmadığını, fakat onun görünen bir insan şeklinde olduğunun sanıldığını savunmuştur.³¹ İsa Mesih'e ilişkin doketik kristoloji yanlısı bir tutum izleyen Cerdo da İsa Mesih'in bakireden doğmuş olmadığını, hatta esasen onun doğum hadisesiyle bir ilgisinin bulunmadığını, zira onun bedensel bir cevher taşımadığını, fakat yalnızca hayali bir görüntüye sahip olduğunu; dolayısıyla onun gerçekte ıstırap çekmesinin de söz konusu olmayacağını vurgulamıştır.³²

Aynı şekilde Mesih için ölmek ve yeniden dirilmek de söz konusu değildir. Bu nedenle doketik kristolojiyi savunan Basilides, Cerdo ve Valentinus gibi erken dönem Hıristiyan ilahiyatçılar Mesih'in yeniden dirilmesini reddetmişlerdir.³³ Örneğin Cerdo, ölümden dirilmenin ruhen olduğuna, bedenin dirilmesinin ise mümkün olmadığına inanmaktadır. Tanrısal aleme ait bir ilahi varlık, bir aeon ya da bir nous olan Mesih'in doğmak, yemek, içmek ve ölmek gibi maddi varlıklar için söz konusu özellikler göstermesi mümkün değildir. Bu durumda enkarne olmuş yapısı itibarıyla Mesih sadece hayali bir görüntüden ibarettir.

Erken dönem Hıristiyan Gnostiklerin genelde doketik olduğu dikkate alındığında doketizmle gnostisizm arasında yakın bir ilişki olduğu aşıkardır. Doketizmin kökenine ya da hangi kültürel ortamda ortaya çıktığına dair araştırmacılar arasında bir konsensüs yoktur. Genellikle araştırmacılar doketizmin gnostik bir atmosferde ortaya çıktığını kabul ederken bazıları doketizmin doketik gnostisizmden çok daha önce olduğunu savunmaktadır.³⁴ Nitekim doketizmin kökeni

29 Bkn. Chadwick, H., *The Early Church*, Penguin Books 1973, s. 37; Papandrea, *The Earliest Christologies: Five Images of Christ in the Postapostolic Age*, s. 49.

30 Wilson, B.E., *The Embodied God: Seeing the Divine in Luke – Acts and the Early Church*, Oxford University Press 2021, s. 198.

31 Bkn. Irenaeus, *Adversus Haereses*, I, 24, 2, http://www.ccel.org/fathers2/ANF-01/anf01-57.htm#P6151_1380339.

32 Tertullian, *Against All Heresies*, vi [<https://ccel.org/ccel/s/schaff/anf03/cache/anf03.pdf>].

33 Chadwick, *The Early Church*, s. 37.

34 Örneğin bkn. Papandrea, *The Earliest Christologies: Five Images of Christ in the Postapostolic Age*, s. 48.

konusunda Yahudi apokaliptisizmine ve Helen geleneğine, özellikle de Ptatoncu unsurlara dikkat çeken bilim insanları da olmuştur.³⁵ Diğer taraftan bazı araştırmacılar ise doketizmin ortaya çıkışında hem Helen geleneğinin hem de Yahudi apokaliptisizminin ortak şekilde etkili olduğu kanaatindedir. Örneğin bu fikirde olan R. Goldstein ve G.G. Stroumsa, doketik kristolojide İsa Mesih'in gerçekte acı/ıstırap çekmediğine dair doketik öğretinin muhtemel kökeni olarak Helen geleneğindeki *eidolon* (dublikasyon) motifiyle, Yahudi geleneğinde Mezmurlar 2'nin Septuagint versiyonuna dikkat çekerler.³⁶

Bilim insanları, Kilise Babalarının eserlerinde söz ettikleri doketik düşünceleriyle ön plana çıkan ikinci ve üçüncü yüzyıldaki kişilerin ve akımların yaklaşımlarını farklı kategorilerde ele almaktadır. Bunlardan bazıları doketik düşünceye sahip olan kişi ve grupları dört kategori halinde tasnif etmiştir. Buna göre Tanrı düşüncesinden hareketle, Tanrı'nın değişmezliği, aşkınlığı ve acı/ıstırap gibi durumlardan münezze olması fikrinden hareket edenler birinci grupta yer alır. İkinci grupta, kozmolojiden hareketle maddenin yüce Tanrı'nın değil yaratıcı tanrısal güç Demiurgun eseri olduğu ve kötü karakterde olan maddi unsurun kurtulmasının mümkün olmadığı fikrinden hareket edenler bulunur. Üçüncü grubu, insandan hareketle bedenin kötü olduğunu, insanın gerçek varlığının ise sadece ruh olduğunu kabul edenler yer alır. Son grupta ise Mesih öğretisinden hareketle meseleye yaklaşanlar oluşturur. Bunlara göre Mesih'in çarmıha gerilip acı çekmesinin kabulü ilahi bir varlık olarak onu meleklerden aşağı bir duruma düşürecektir. Bu nedenle bu grup, Mesih'in enkarnasyonu öğretisine mesafeli durur.³⁷

Bazıları ise Mesih öğretisi bağlamında doketik teriminin tarihsel olarak iki şekilde kullanılmış olduğuna dikkati çeker. Bunlardan ilki, doketik teriminin Mesih'in sadece insan şeklinde görüldüğü anlamında kullanılmasıdır. Nitekim Hippolytus'un doketik terimini bu anlamda kullandığına dikkat çekilir. İkincisi ise, bu terimin Mesih'in insani yönünün ve bedeninin sadece bir görüntüden ibaret olduğu tarzındaki anlayışla ilişkili olarak kullanılmasıdır.³⁸

Doketizme ve doketik teriminin kullanımına dair bu sınıflamalar bir tarafa, doketizmin temelde ilahi olanın aşkınlığından ve kötü/süfli karakter taşıyan maddi olandan yapı ve mahiyet itibarıyla farklılığından hareket ettiği ve bu bağlamda ilahi olanın maddi olanın eksikliğinden, yoksunluğundan münezze olduğu fikrinin bu öğretilerde esas alındığı kesindir. Bu doğrultuda Hıristiyanlığın Mesih öğretisi bağlamında ilahi bir varlık olarak Mesih'in insani/maddi bir bedende tenleşmesine dayalı gerçek bir enkarnasyon olduğu inancı reddedilmiş ve Mesih'in bedeni/insani yönünün sadece bir görüntüden ibaret olduğu kabul edilmiştir. Doketik kristoloji bu yaklaşımıyla, "aşkın ve her türlü eksiklikten, yoksunluktan münezze ve ilahi olanla sınırlı, yoksunlukla hemhal ve insani olma halinin bir arada nasıl olabildiği" sorusuyla, "tanrısal varlık olarak Mesih nasıl acı ve ıstırap çekerek ölmüş ve sonra tekrar dirilmiş olabilir" gibi ana gövde Hıristiyanlığın çarmıh teolojisine yönelik eleştirilere kendince bir çözüm üretmiştir.

35 Wilson, *The Embodied God: Seeing the Divine in Luke – Acts and the Early Church*, s. 198.

36 Bkn. Goldstein, R., G.G. Stroumsa, "The Greek and Jewish Orgins of Docetism: A New Proposal", *Zeitschrift für Antikes Christentum*, 10/3, 2007, s. 423-441.

37 Doketizme dair bu sınıflama konusunda bkn. Yamauchi, "The Crucifixion and Docetic Christology", s. 5.

38 Papandrea, *The Earliest Christologies: Five Images of Christ in the Postapostolic Age*, s. 46-47.

Çarmıha Gerilme Hadisesine Doketik Yaklaşım

Doketik kristolojinin en dikkat çekici ve bu makalenin konusu itibarıyla da üzerinde durulması gereken bir özelliği, İsa Mesih'in çarmıha gerilmesine dair Hıristiyan dogmasına getirdiği yorumdur. İkinci yüzyılda Marcion ve Basilides'ten, Ptolemaeus'a ve Cerinthus'a kadar doketik Mesih anlayışıyla ilişkilendirilen kişiler ve doketik olarak nitelenen gruplarla bunlara ait literatür, ilahi bir varlık olarak Mesih'in bir insan şeklinde nasıl görüldüğü ve kendisine çarmıha gerilme cezası verildiğinde nasıl bir tecrübe yaşandığı konusunda ana gövde Hıristiyan anlatısından farklı bir tutum takınmıştır.

Doketikler ilahi bir varlık olarak Kurtarıcı Mesih'in maddi/bedensel varlığının gerçek değil hayali bir görüntüden ibaret olduğu düşüncesindedir. Aynı şekilde doketikler, Kurtarıcı Mesih'in acı ve ıstırap çekmediği kanaatindedir. Birçok doketik, İsa ile Mesih arasındaki temel bir ayırmadan hareketle Mesih'in acı ıstırap çekmekten uzak olduğunu, dolayısıyla gerçekte onun çarmıha gerilmediğini ve dolayısıyla ıstırap da çekmediğini savunmuşlardır. Buna göre çarmıha gerilip acı ve ıstırap çeken maddi, insani yönü ifade eden İsa'dır. İsa, bedeninin ifadesidir. Maddi olmayan ilahi bir cevher, bir aeon ya da bir nous olan Kurtarıcı Mesih ise çarmıhta acı çekmeyi ve ölümü tecrübe etmemiştir. İsa ve Mesih ayırımına yer vermeyen bazı doketikler ise, çarmıha gerilmiş olsa da Mesih'in acı/ıstırap çekmediğini düşünmüş, zira onun görüntüsünün gerçek değil hayali olduğunu vurgulamıştır.

Bu farklı yaklaşımları dikkate alan bazı araştırmacılar, çarmıh ve acı/ıstırap çekme hadisesi hususunda üç tür doketik yaklaşımın mevcut olduğunu ifade etmektedir.³⁹ Bunlardan birincisi çarmıha gerilme esnasında ilahi varlık olan Mesih'in, insani maddi varlığı ifade eden İsa'dan ayrılmış olduğunu ve böylelikle çarmıha gerçekte Mesih'in değil İsa'nın gerilmiş olduğunu savunanlardır. Buna göre İsa şeklindeki bedene girmiş olan Mesih, çarmıh esnasında bedenden yani İsa'dan ayrılmıştır ve Romalılar Mesih'i değil sadece İsa'yı yani maddi olanı çarmıha germişlerdir. Örneğin bu düşüncede olan Cerinthus, İsa'nın Yusuf'la Meryem'in birlikteliğinden doğan normal ama diğer insanlardan daha iyi bir insan olduğunu ve ilahi bir varlık olan Mesih'in insan İsa'ya vaftiz esnasında indiğini, İsa'nın kendisinde bulunan Mesih ile olağanüstü birtakım haller gösterme imkânı bulduğunu savunmuştur. Sonunda Mesih'in İsa'dan ayrılması üzerine insan İsa'nın acı/ıstırap çektiğini ve sonra yeniden dirildiğini söylemiştir. Ona göre Mesih ise ruhsal bir varlık olduğundan acı ve ıstırap çekmemiştir.⁴⁰ Çarmıh anında ilahi bir güç olan Mesih'in İsa'dan ayrılmış olduğu düşüncesi Petrus İncili'nde de yer almaktadır. Kanonik incillerde, çarmıha gerilen İsa'nın acı/ıstırap içinde "Tanrım Tanrım! Beni neden terk ettin!" haykırışı, bu İncil'de "Gücüm, Gücüm! Beni neden terk ettin!" şeklinde ifade edilir.⁴¹ Bruce,

39 Bu kategori için bkn. Goldstein, Stroumsa, "The Greek and Jewish Orgins of Docetism: A New Proposal", *Zeitschrift für Antikes Christentum*, s. 424-425.

40 Irenaeus, *Adversus Haereses*, I, 26, 1.

41 Cassels, W.R., *The Gospel According to Peter*, London: Longsman 1894, s. 8. Metinde geçen "Gücüm (*mou hi dunamis*)" ifadesine dair bir tartışma için bkn. McGiffert, A.C., "The Gospel of Peter", *American Society of Church History*, 6, 1894, s. 126.

Petrus İncili'ndeki bu ifadenin de tıpkı Cerinthus'un doketizmine benzer bir yaklaşım içerdiği, yani çarmıh esnasında İsa'yı terk etmiş olanın daha önce kendisine hulul etmiş olan ilahi güç, yani Mesih olduğunun düşünüldüğü kanaatindedir.⁴² Çarmıha gerilme ve acı/ıstırap çekme konusunda ikinci tür doketik perspektif, Mesih'in çarmıha gerilmiş olduğuna, ancak onun görüntüsü sadece sanal olduğundan herhangi bir acı ve ıstırap yaşamadığına inananlara aittir.

Çarmıh hadisesine yönelik üçüncü doketik yorum ise çarmıhta İsa Mesih yerine yanlışlıkla bir başkasının, İsa'ya benzetilen birisinin infaz edilmiş olduğunu ileri sürenlerin yaklaşımıdır. Başta da değindiğimiz gibi Hz. İsa'nın öldürülmediğine ve asılmadığına dair Kur'an'da Nisa suresi 157. ayetteki ifadeler erken dönemlerden itibaren birçok Hıristiyan yazar tarafından bu doketik yorumla ilişkilendirilmiştir. Dahası aşağıda ele alıp tartışacağımız gibi ilgili Kur'an ayetlerinin anlaşılıp yorumlanması konusunda klasik tefsir kaynaklarındaki genel kanaat de bu doketik yoruma paralel olmuştur. Bazı günümüz araştırmacılarınca "dönüşüm" ya da "yer değiştirme doketizmi" olarak da adlandırılan bu yorumun tipik temsilcisi İskenderiye'de yaşamış olan Basilides'tir. Bazı yazarlar Basilides'in bir mistik olduğu kanaatindedir.⁴³ İkinci yüzyıl Kilise Babalarından Irenaeus, İsa Mesih'in çarmıha gerilişine dair Basilides'in düşüncelerini şöyle anlatır:

"Fakat doğmamış olan ve isimsiz Baba, yok olacaklarını algılayarak, kendisine inananlara dünyayı yaratanların gücünden kurtuluş başışlamak için kendi ilk doğan Nous'unu (ki o, Mesih olarak adlandırılır) gönderdi. O, sonra bu güçlerin uluslarına yeryüzünde bir insan olarak göründü ve mucizeler yaptı. Bu yüzden kendisi ölüm acısı çekmedi, ancak Kireneli bir adam olan Simon, icbar edilerek, onun yerine çarmıhı taşıdı; öyle ki onun tarafından şekli değiştirilen, İsa olduğu düşünülen bu kişi, cehalet ve hata ile çarmıha gerildi. İsa'nın kendisi ise Simon şeklini aldı ve durup bekleyerek onlara güldü. O, tinsel/cisimsiz bir güç ve doğmamış Baba'nın Nous'u (aklı) olduğu için, kendini istediği gibi değiştirdi ve onları alaya alarak böylece onu gönderenin yanına yükseldi ..."⁴⁴

Görüldüğü gibi Basilides'e göre, çarmıh hadisesinde çarmıha gerilerek acı ve ıstırap çeken İsa Mesih değil, çarmıhta idam cezası verildiğinde infaz mahalline götürülürken İsa'nın üzerinde infaz edileceği çarmıhı taşımaya zorlanan Kireneli Simon'dur. Simon,⁴⁵ mucizevi olarak şekli değiştirilip İsa'ya benzetilmiş, İsa Mesih ise onun suretine bürünmüştür. Bu hadisede Mesih, cehalet ve aymazlıkla kendisini infaz ettiklerini sananların aptallıklarına gülmüştür.

Basilides'e göre bilinmeyen yüce gerçek Tanrı'dan, Baba'dan bir dizi ilahi varlık tezahür etmiştir. Nous, Baba'dan tezahür eden ilk varlıktır. Nous'tan Logos (kelâm), Logos'tan Pronesis (sağduyu), Pronesis'ten Sofya (hikmet) ve Dinamis (güç) doğmuştur. Sofya ve Dinamis'ten de güçler, yöneticiler ve melekler doğmuştur. Bunların tamamı ilk alemi oluşturmuştur. Bunlardan ise diğerleri tezahür etmiştir. Böylelikle sayıları üç yüz altmış beşe ulaşan ilahi alemler tezahür

42 Bkn. Bruce, *The Defence of the Gospel in the New Testament*, s. 85.

43 Bkn. Quispel, G., *Gnostic Studies I*, İstanbul: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut 1974, s. 103.

44 Irenaeus, *Adversus Haereses*, I, 24, 4.

45 Simon'un zorla İsa'nın çarmıhını taşımasına dair anlatı için bkn. Markus 15:21.

etmiştir.⁴⁶ Dolayısıyla Mesih, bu bağlamda Baba'dan tezahür eden bir varlıktır. Yüce Tanrı tarafından yaratılmamış olan maddi alemdeki yani yeryüzündeki ruhları kurtarmak amacıyla bu aleme gönderilmiş bir Kurtarıcıdır.

Irenaeus'un aktardığına göre Basilides, İsa Mesih'in çarmıha gerildiğine inanan bir kişinin köle olduğunu ve maddi bedeni yaratanların gücü/etkisi altında bulunduğunu vurgular. Bunu inkâr edenin yani İsa Mesih'in çarmıha gerilmediğine inananların ise yeryüzünün egemenlerinden özgürleşmiş ve kendiliğinden var olan doğmamış Baba'nın yani yüce Tanrı'nın planını bilenler olduklarını belirtir.⁴⁷ Böylelikle Basilides, Kurtarıcı gerçekte acı/ıstırap çekmemiş olduğundan çarmıhın halka ilanının da gereksiz ve yanlış olduğu inancındadır. Zira çarmıhın ilanı, Kurtarıcı'nın değil Kireneli Simon'un ve yeryüzünü yaratan meleklerin/egemenlerin ilanı olacaktır.⁴⁸ Bu doğrultuda o, İsa Mesih'in çarmıhta öldüğüne dair dogmayı kabul eden ana gövde Hıristiyanlığı aymazlıkla, kurtuluşa dair ilahi plandan uzak olmakla ve kötü maddi alemin yaratıcısı güçlerin esiri olmakla itham eder.

Çarmıh öğretisine dair Basilides'in doketizmine benzer yaklaşımlara Hıristiyan gnostisizmine ait diğer birçok kaynakta da rastlanılır. Örneğin Pseudo-Tertullian tarafından, birinci ve ikinci yüzyıl gnostiklerinden Simon Magus ve Saturninus'un acı çeken Mesih figürü konusunda onun hayali benzerliğine vurgu yaptıkları belirtilir.⁴⁹ Irenaeus, Marcion'un İsa Mesih'in sadece görünüşte bir insan olduğunu savunduğuna vurgu yapar ve bunu sorgular.⁵⁰

Basilides'in çarmıh konusunda bir başkasının İsa Mesih yerine yanlışlıkla çarmıha gerildiğine, buna rağmen onların İsa'yı çarmıha gerdiklerini sandıklarına ve Mesih'in onların bu aptallıklarına güldüğüne dair yorumuna benzer çarpıcı bir yaklaşım Nag Hammadi Literatürü içerisindeki *Yüce Şit'in İkinci Tezi* 'nde de yer alır. Bu metinde, Kurtarıcı'nın gerçekte ölmediği, sadece görünüşte öldüğü, zira onun yerine aymazlıkla ve yanlışlıkla bir başkasının çivilendiği vurgulanır:

“Gerçekte ölmedim sadece görüntüde. ... Zira onların gerçekleştiğini düşündükleri ölümüm hatalarından ve körlüklerinden onlar için (vuku buldu); zira onlar kendi adamlarını ölüme çivilediler. ... Ve ben onların cehaletine gülüyordum.”⁵¹

İsa Mesih'in yani Kurtarıcı'nın yerine bir başkasının geçirilip onun çarmıhta acı ve ıstırap çektiği ve onların aptallıklarına Kurtarıcı'nın gülüp eğlendiği kanaati havari Petrus'a atfedilen bazı apokrif metinlerde de yer alır. Örneğin havari Petrus'un gördüğü bir vizyona dayalı gnostik karakterli bir diğer metin olan *Petrus'un Apokalipsi*'nde çarmıh hadisesi esnasında Kurtarıcı'nın yani Mesih'in değil, sadece onun benzeri olan bedensel varlığın el ve ayaklarından çivilendiği vurgulanır. Bu esnada Mesih'in ise bir ağaçta onların aptallıklarına güldüğü anlatılır:

46 Bkn. Irenaeus, *Adversus Haereses*, I, 24, 3.

47 Irenaeus, *Adversus Haereses*, I, 24, 4.

48 Grant, R.M., “Gnostic Origins and Basilidians of Irenaeus”, *Vigiliae Christianae*, 13/2, 1959, s. 124.

49 Goldstein, Stroumsa, “The Greek and Jewish Orgins of Docetism: A New Proposal”, s. 431.

50 Irenaeus, *Adversus Haereses*, IV, 33.2.

51 The Second Treatise of the Great Seth, 55-56 (Bullard, R.A., J.A. Gibbons (tr.), “The Second Treatise of the Great Seth”, *The Nag Hammadi Library in English*, J.M. Robinson (ed.), Leiden. Brill 1978, s. 365).

“Bunları söylediğinde, onlar tarafından kuşatıldığını gördüm. Ve şöyle dedim: ‘Ne görüyorum, ey Rab! Onların yakaladıkları ve beni tutup kavrayan sen kendin misin? Ya da ağaçta gülüp eğlenen bu kişi kim? Ve ayakları ve elleri çarpılıp bağlanan bir diğeri mi?’ Kurtarıcı bana şöyle dedi: ‘Ağaçta gördüğün gülen mutlu kişi yaşayan İsa’dır. Fakat bedeninde ellerine ve ayaklarına çiviler çaktıkları bu kişi ise onun benzeri olan, utandırılmış olan yerine geçen kişidir. Ona ve bana bak.’”⁵²

Bundan başka yine Nag Hammadi metinleri arasında yer alan *Petrus’un Filip’e Mektubu*’nda da Mesih’in acı/ıstırap çekmediğine, bunlara yabancı olduğuna dair bir vurgu yer alır. Burada Petrus, diğer havarilere “İsa acıya bir yabancıdır” demektedir.⁵³

Apokrif Petrus İncili’nde ise çarmıha gerilip acı/ıstırap çekmekten Mesih’in etkilenmediği vurgusu, İsa ve Mesih ayrımı üzerinden yapılır. Burada çarmıh hadisesi anında Mesih’in İsa’yı terk ettiğine dair bir yaklaşım sergilenir. Yukarıda da değindiğimiz gibi, çarmıhta acı çeken İsa’nın, ölmeden hemen önce “Gücüm, Gücüm! Beni neden terk ettin” ifadesinde çarmıhta “İsa’yı terk eden Güç”, Mesih’tir. Petrus’a göre ilahi varlık Mesih, İsa’nın vaftizi esnasında bir güvercin şeklinde ona gelip hulul etmiş ve çarmıh öncesinde ise ondan ayrılmıştır.⁵⁴ Kilise tarihçisi Eusebius’un verdiği bilgiye göre ikinci yüzyıl sonlarında Antakya piskoposu Serapion bu İncilin okunmasına önce izin vermiş, ancak bu metnin doketik bir karakter taşıdığını öğrendiğinde bundan vazgeçmiştir.

İsa’nın gerçekte çarmıha gerilmediğine ve insanların öyle sandığına dair bir başka anlatı, ikinci yüzyıl sonlarına ait olduğu düşünülen ve bazılarınca İskenderiyeli Clement tarafından da bilindiği ileri sürülerek daha erken bir döneme tarihlenen⁵⁵ *Yuhanna’nın İşleri* başlıklı apokrif kitapta da bulunur. Buna göre bir mağarada İsa, Yuhanna’ya çarmıha gerilen kişinin kendisi olmadığını anlatır:

“Ve Rabbim mağaranın ortasında durdu, onu aydınlattı ve şöyle dedi: ‘Yuhanna! Kudüs’te aşağıdaki kalabalığa göre ben çarmıha geriliyorum, mızraklar ve kamışlarla deliniyorum ve safra ve sirke içmem için bana veriliyor. Ama ben sana konuşuyorum ve söylediğim şeye dikkat et. ... Bu, buradan aşağı ineceğin zaman göreceğin tahta çarmıh değildir, çarmıhta olan da ben değilim; sen onu şimdi görmüyorsun, sadece bir ses işitiyorsun. Olmadığım biri olarak sanıldım, diğer birçokları için olduğum şey değil. Onlar beni başka şeyle adlandıracaklar ki bu benim için adi ve değersizdir.’”⁵⁶

Metinde, çarmıh hadisesi esnasında Yuhanna’ya konuşan İsa Mesih, ilahi, ruhsal bir figürdür. Çarmıha gerilen kişinin kendisi olmadığını, kendisinin insanların sandıkları kişi olmadığını anlatmaktadır. Bu durumda insanlar İsa sanarak bir başkasını infaz etmişlerdir.

52 Apocalypse of Peter, 81, 4-25 (Brashler, J., R.A. Bullard (tr.), “Apocalypse of Peter”, *The Nag Hammadi Library in English*, J.M. Robinson (ed.), Leiden. Brill 1978, s. 377.)

53 The Letter of Peter to Philip, 139, 22-23 (Wisse F., (tr.), “The Letter of Peter to Philip”, *The Nag Hammadi Library in English*, J.M. Robinson (ed.), Leiden. Brill 1978, s. 436.

54 Bkn. Cassels, *The Gospel According to Peter*, s. 72.

55 Bkn. Elliott, J.K., *The Apocryphal New Testament*, Oxford University Press 1993, s. 306.

56 *The Acts of John*, 97, 99 (Elliott, *The Apocryphal New Testament*, s. 320-321).

Erken dönem Hıristiyan tarihinde karşımıza çıkan tüm bu anlatılarda, çarmıh cezasına çarptırıldığında İsa Mesih'in çarmıhtan kurtulduğu, insanların yanlışlıkla ve cehaletle ona benzettikleri bir başkasını çarmıha gerip onu İsa sandıklarını, oysa İsa'nın kendisini cezalandırmaya çalışan kişilerin bu aptallığına gülüp onlarla alay ettiğini ve bu kendisine dair bu gerçeği havarilerine izah ettiği dile getirilmektedir.

Peki, erken dönem Hıristiyan doketiklerinin çarmıh hadisesine dair bu kanaatleriyle Kur'an'da Hz. İsa'nın gerçekte öldürülüp asılmadığı vurgusu arasında bir paralellik ya da benzerlik olabilir mi? Bununla bağlantılı olarak Kur'an'da kimilerinin iddia ettiği gibi doketik bir kristolojiden bahsedilebilir mi?

Nisa Suresi 157. Ayetten Doketik Kristoloji Çıkarmak Mümkün mü?

Kur'an'da, Hz. İsa'nın kendileri tarafından öldürülüp asıldığına yönelik Yahudilerin iddiası kesin bir dille reddedilir. Bu hususta Nisa suresindeki ayetler şöyledir:

“Bir de inkarlarından ve Meryem'e büyük bir iftira atmalarından ve “Biz Allah'ın Resülü Meryemoğlu İsa Mesih'i öldürdük” demelerinden dolayı kalplerini mühürledik. Oysa onu öldürmediler ve asmadılar. Fakat onlara benzer gösterildi (*şubbihe lehum*). Onun hakkında anlaşmazlığa düşenler, bu konuda kesin bir şüphe içindedirler. O hususta hiçbir bilgileri yoktur. Sadece zanna uyuyorlar. Onu kesin olarak öldürmediler. Fakat Allah onu kendisine yükseltmiştir. Allah üstün ve güçlüdür, hüküm ve hikmet sahibidir.”⁵⁷

Hz. İsa'nın gerçekte Yahudiler tarafından öldürülüp asılmadığına dair bu ifadeden hareketle erken dönemlerden itibaren Müslümanlar, o halde onların öldürüp astıkları kimdi, bu hadisenin aslı neydi ve Yahudiler tarafından öldürülüp asılmayan Hz. İsa'ya ne oldu sorularını sormuşlardır. Bu sorulara, söz konusu Kur'an ifadelerindeki özellikle iki ifadeden hareketle cevap aramaya çalışmışlardır. Bunlar: *velakin şubbihe lehum* yani “fakat onlara benzer gösterildi (ya da benzetildi)” ifadesiyle *refaahullahu ileyhi*, “Allah onu kendisine yükseltti” ifadesidir. Bunlardan hareketle klasik tefsir kaynaklarında Hz. İsa'nın çarmıha gerilmediği, onun yerine mucizevi şekilde ona benzetilen birisinin yanlışlıkla çarmıha gerilip öldürüldüğü, buna rağmen Yahudilerin Meryemoğlu İsa'yı astıklarını ve öldürdüklerini sandıkları, Hz. İsa'nın ise çarmıh hadisesi öncesi canlı olarak Allah'ın katına yükselmiş olduğu savunulmuştur. Çarmıh hadisesinde Hz. İsa'ya benzetilen kişinin kim olduğu ve bu benzetilme hadisesinin nasıl gerçekleştiği konusunda farklı birtakım görüşler olmakla birlikte bu yaklaşım genel bir kanaat olarak Müslümanlar arasında meşhur olmuştur.

Müslümanların Hz. İsa'nın yaşamının sonuna dair bu yaklaşımları, yukarıda değindiğimiz gibi, Emeviler döneminden itibaren Hıristiyan yazarlarca polemik konusu yapılmıştır. Hıristiyanlığın temel dogmalarından olan İsa Mesih'in insanların günahtan aklanması için bir kefarete olarak çarmıhta ölmüş olduğunun Müslümanlar tarafından reddedilmesi ve infaz edilme hadisesinin ona benzetilen birinin onun yerine yanlışlıkla/aymazlıkla öldürülmesi

57 Nisâ, 4/156-158.

kanaati, erken dönemlerden günümüze kadar özellikle Hıristiyan yazarların üzerinde durdukları bir konu olmuştur.

Kur'an'daki ilgili ayetlerin Hz. İsa'nın çarmıha gerilmesine dair öğretiyi toptan reddettiği düşüncesi Müslümanlarla birlikte genel bir kanaat olarak çoğunlukla Hıristiyan yazarlar tarafından da kabul edilmiştir. Bununla birlikte bazı günümüz araştırmacıları söz konusu Kur'an ayetlerinden bunun anlaşılamayacağı, zira bu ayetlerin İsa Mesih'in Yeni Ahit'teki gibi çarmıha gerildiğini yalanlamadığı ve bu konuda tarafsız kaldığı düşüncesindedirler.⁵⁸ Hatta bazıları, Nisa suresindeki bu ayetlerin tam tersine çarmıh hadisesini doğruladığını ileri sürmekte ve bunu Hıristiyan-Müslüman diyalogunda önemli bir ortak söylem olarak değerlendirmektedir.⁵⁹ Bazıları da söz konusu ayetlerin İsa Mesih'in ölümden dirilişi konusundaki Hıristiyan anlatısının bir tasdiki olarak bile anlaşılabilirliğini savunmuştur.⁶⁰

Bu çalışmanın konusu referans alınan ayetlerin çarmıh hadisesini yalanlayıp yalanmadığı tartışması olmadığından bu argümanların değerlendirilmesi üzerinde durmayacağız. Esasen Kur'an'da Hz. İsa'nın Allah tarafından vefat ettirildiğini açıkça vurgulayan iki ayet vardır.⁶¹ Nisa suresindeki bu ayetler ise Hz. İsa'nın yaşamının sonuna dair bazı yanlış kanaatleri reddetmekte, onun öldürülüp asıldığına dair iddiayı yalanlamaktadır. Bu, dolaylı olarak Hz. İsa'nın çarmıhta infaz edilerek öldüğünü içeren Hıristiyan dogmasının reddedilmesidir.

Nisa suresindeki söz konusu ayette yer alan *şubbihe lehum* ifadesinin genelde Müslümanlar tarafından İsa'ya benzetilen birinin ayamazlıkla İsa diye çarmıha gerilmiş olduğu şeklinde anlaşılıp yorumlanmasını Hıristiyan yazarlar, doketik kristolojinin Müslümanlar üzerindeki etkisi olarak yorumlamışlardır. Gerçekten de çarmıh hadisesinde mucizevi bir şekilde bir başkasının Hz. İsa'ya benzetilmesi ve infazcıların Hz. İsa diye yanlışlıkla onu çarmıha gerip öldürmeleri yukarıda detaylıca incelediğimiz Basilides'in doketik kristolojisine paralel görünüyor. Birçok oryantalist, Nisa suresindeki söz konusu ayetleri Müslümanlar arasında yaygın bir kanaat olarak görülen bu anlayış doğrultusunda ele almış ve bundan hareketle Kur'an'ın doketik bir kristoloji anlayışı yansıttığını ileri sürmüştür.

Kur'an'ın ilgili ayetlerinde Hıristiyan doketiklerinin bu kanaatine paralel ya da benzer bir yaklaşımın olup olmadığı hususu şimdilik bir tarafa, başta klasik tefsir kaynaklarımızın

58 Bkn. Lawson, T., *The Crucifixion and The Qur'an: A Study in History of Muslim Thought*, Oxford: Oneworld Publications 2009, s. 25, 215.

59 Bkn. Mevorach, College, "Qur'an, Crucifixion, and Talmud: A New Reading of Q4:157-58", s. 13, 17. Ayrıca bkn. Reynolds, "On the Presentation of Christianity in the Qur'an and the Many Aspects of Qur'anic Rhetoric", s. 51

60 Örneğin bkn. Khorchide M., K. Von Stosch, *The Other Prophet: Jesus in the Qur'an*, tr. S. Pare, London: Gingko 2019, s. 99.

61 "Hani Allah şöyle buyurmuştu: «Ey İsa! Şüphesiz, seni vefat ettireceğim ve seni kendime yükselteceğim. Seni inkar edenlerden kurtararak temizleyeceğim ve sana uyanları kıyamete kadar küfre sapanların üstünde tutacağım. Sonra dönüşünüz yalnızca banadır. Ayrılığa düştüğünüz şeyler hakkında aranızda ben hükmedeceğim.» (Ali İmran, 3/55). «Ben onlara, sadece bana emrettiğin şeyi söyledim: Benim de Rabbiniz, sizin de rabbiniz olan Allah'a kulluk edin (dedim.) Aralarında bulunduğum sürece onlara şahit idim. Ama beni vefat ettirdiğinde, artık üzerlerine gözetleyici yalnız sen oldun. Sen her şeye hakkıyla şahitsin.» Maide, 5/117.

büyük çoğunluğunda, söz konusu ayetlerin anlaşılmasının bu doğrultuda olduğu görülmektedir. Bu konuda Taberî'nin (839-923) tefsirinde aktarılan yorum genel anlamda sonraki dönem kaynaklarında da tekrarlanmıştır.

Taberî'nin, söz konusu ayete dair açıklamalarında Hz. İsa'ya benzetilme hadisesinin nasıl gerçekleştiği konusunda Müslümanların ihtilafa düştüğü ve bu konuda farklı anlatıların mevcut olduğu anlaşılmaktadır.⁶² Nitekim Taberî'nin tefsirinde Vehb ibn Münebbih'ten (ö. 732) bu hususta iki farklı rivayet aktarılmaktadır. Bu rivayetlerden birincisine göre Hz. İsa tutuklanmak istendiğinde, kendisiyle birlikte olan havarilerinin tamamı Hz. İsa şekline bürünmüş ve kimin İsa olduğu konusunda Yahudilerin şaşkına dönmesi üzerine içlerinden birisi Hz. İsa için ölümü göze alarak onun yerine öldürülmüştür. Bu konudaki rivayet şöyledir:

“İsa, havarilerinden on yedi kişiyle birlikte eve girdi. Onları kuşattılar. İçeri girdiklerinde Allah, hepsini İsa suretine çevirdi. Bunun üzerine onlara: “Bize sihir yaptınız! Bize İsa'yı gösterin ya da hepinizi öldürürüz” dediler. Bunun üzerine İsa, arkadaşlarına: “Sizden kim bugün kendisi için cenneti satın alır?” dedi. Onlardan bir adam, “Ben” dedi. Onların önüne çıktı ve “Ben İsa'yım” dedi. Allah onu İsa'nın suretine sokmuştu. Bunun üzerine onu yakalayıp öldürüp astular. Böylelikle onlara böyle gözüktü ve onlar İsa'yı öldürdüklerini zannettiler. Hıristiyanlar da aynı şekilde onun İsa olduğunu zannettiler.”⁶³

Dikkat edileceği üzere bu rivayete göre mucizevi şekilde Hz. İsa'nın suretine sokulan ve sayılarının on yedi olduğu belirtilen tüm havariler⁶⁴ kendilerini kuşatan Yahudilerin kafasını karıştırmış, yapılan tehdit üzerine içlerinden birisi kendisini feda ederek Hz. İsa zannıyla öldürülüp asılmıştır. İbn İshak'tan gelen bir rivayette, kendisini feda eden kişinin Sercis olduğu, onun Hz. İsa'ya benzetilerek onun yerine asılıp öldürüldüğü anlatılır.⁶⁵ İbn Abbas tefsiri olarak derlenen metinde ise Tathanus'un İsa'ya benzetildiği ve İsa yerine onun öldürüldüğü belirtilir.⁶⁶

Taberî'de, Vehb ibn Münebbih'ten nakledilen ikinci rivayette ise Yahudiler, Hz. İsa'yı yakalamak istediklerinde havarilerden birisinin Hz. İsa'yı ele verdiği, ancak Yahudilerin Hz. İsa diye başka birini öldürüp astıkları anlatılır. Birinci rivayete göre hayli uzun ve detaylı olan bu rivayette Hz. İsa'nın ele verilmesi ve Hz. İsa diye bir başkasının öldürülüp asılması şöyle anlatılır:

“Yahudiler onu arıyorlardı. Havarilerinden biri olan Şem'un'u yakaladılar. “Bu onun arkadaşlarından” dediler. Fakat o, inkâr etti, “Ben onun arkadaşı değilim” dedi. Bunun üzerine onu bıraktılar. Sonra onu başkaları yakaladı, yine inkâr etti. Sonra horozun sesini işitti ve üzüldü. Sabah olduğunda havarilerden biri Yahudilere gelip: “Ben size Mesih'i gösterecek olursam bana ne verirsiniz?” dedi. Ona otuz dirhem verdiler. Parayı aldı ve onlara onu gösterdi.

62 Bkn. et-Taberî, Ebu Cafer Muhammed ibn Cerir, Camiu'l-Beyan an Te'vili Ay'il-Kur'an, (Tahkik: Ahmed Abdurrazik el-Bekri ve diğerleri), Kahire: Darusselam 2015, c. 4, s. 2622.

63 et-Taberî, Camiu'l-Beyan, c. 4, s. 2622.

64 Tefsirlerde bu sayı 12 ve 13 olarak da verilir. Bkn. İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, Beyrut: Darul Kitabil Arabi 2015, c. 2, s. 373.

65 Bkn. İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, c.2, s. 375.

66 el-Feyruzabadi, Meccuddin Muhammed ibn Yakub, *Tenviru'l-Mikbâs min Tefsiri İbn Abbâs*, Beyrut: Darul Kütübü'l İlmîyye 2014, s. 111.

Bundan önce onlara benzetilmişti. Onu (benzetileni) yakaladılar, kuşattılar, ipe bağladılar. Onu sürüklüyor ve: “Sen ölüleri diriltiyor, şeytanı kovuyor ve delileri iyileştiriyorsun ha? Şimdi kendini bu ipten kurtarsana?” dediler. Ona tükürüyor, üzerine diken koyuyorlardı. Ta ki onu asmak istedikleri ağacın yanına getirdiler. Bunun üzerine Allah, onu kendisine yükseltti. Onlar, ona benzetilen kişiyi astılar. Yedi (gün ya da saat) kaldı. ... İsa: “Allah beni kendisine yükseltti. Bana hayırdan başka bir şey dokunmadı. Bu sadece onlara benzetilen şeydir. Havarilere söyleyin filan yerde benimle buluşsunlar. On biri bu yerde onunla buluştular. Kendisini satan ve kendisine karşı Yahudilere rehberlik yapmış kişiyi arkadaşlarından sordu. Onlar da: “O, yaptığına pişman oldu, kriz geçirdi ve canına kıydı” dediler.”⁶⁷

Dikkat edileceği üzere klasik tefsir kaynaklarında çarmıh hadisesinde mucizevi şekilde Hz. İsa'ya benzetilen birisinin onun yerine infaz edildiğine dair genel bir kanaat vardır. Bu benzetilme ve Hz. İsa'nın yerine o zannıyla yanlışlıkla infaz edilme hadisesinin nasıl gerçekleştiği ve Hz. İsa'ya benzetilen kişinin kim olduğu hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Tefsir kaynaklarındaki bir rivayette benzetilen kişinin havariler arasından birisi olduğunu ve bu benzetmenin bizzat Hz. İsa tarafından yapılan bir çağrıya gönüllü bir karşılıkla gerçekleştiği kanaatini paylaşırlar. Havarilerden birinin kendisini gönüllü olarak feda etmesine dair bu anlatıda, bu kişinin cennet karşılığı bu fedakarlıkta bulunduğu vurgulanır. Bununla, aksi bir gelişmede yani kendi iradesine rağmen Hz. İsa'ya benzetilip onun yerine infaz edilmesi durumunda akla gelebilecek ahlaki birtakım itirazlar önlenmiş olur. Hz. İsa'yı ele veren kişinin Hz. İsa'ya benzetilip yanlışlıkla onun yerine infaz edildiğine dair rivayette ise bununla Hz. İsa'ya ihanet eden kişinin bir bakıma yaptığına karşılığını gördüğü vurgulanmıştır.

Çarmıh hadisesine dair klasik tefsir kaynaklarında yer alan bu anlatıların temelinde, çarmıh olayında doketik bir perspektifin olduğu açıktır. Bu perspektif, çarmıh hadisesinde İsa Mesih'e birisinin benzetilmesi suretiyle yanlışlıkla onun yerine bir başkasının infaz edildiğini, onun ise bundan uzak kaldığını, hatta infazcılarının bu aptallıklarına gülüp geçtiğini vurgulayan Basilides'in doketik yorumuna paraleldir. Yani tefsir kaynakları Nisa suresinin söz konusu ayetlerini bir bakıma Basilidesci bir doketik yorumla açıklama yoluna gitmiş gibidirler. Böylesi bir yorum, modern dönemde oryantalistlerin Kur'an'da doketik bir kristoloji olduğuna dair iddialarına da destek olarak kullanılmıştır.

Tefsir kaynaklarındaki bu anlatılarda dikkat çekici olan bir husus konuya ilişkin verilen bilgilerin yoğun şekilde Hıristiyan kaynaklarına benzerliğidir. Öyle ki, örneğin yukarıda Taberi'nin çarmıh hadisesine dair Vehb ibn Münebbih'ten naklen uzun uzadıya verdiği ikinci anlatıda havarilerden Şemun'un (Simun Petrus) horoz ötmeden üç kez Mesih'i yalanlayacak olmasına, İsa'yı ele veren kişiye, infaz sırasında sorgulanma şekline (tefsir kaynakları İsa'ya benzetilen kişinin İnciller ise İsa'nın sorgulandığını belirtir) kadar tüm anlatılar Yeni Ahit'le

67 et-Taberi, Camiü'l-Beyan, c. 4, s. 2623. İbn İshak'ın Hıristiyan bir kişiden hareketle anlattığı bu rivayette Yudas'ın (Yudas Iskarriot) Hz. İsa'yı otuz dirhem karşılığı ihanet edip ele verdiği, daha sonra da pişmanlık duyarak intihar ettiği ifade edilir. Bu arada bazı Hıristiyanların Yudas'ın Hz. İsa'ya benzetilerek asıldığını zannettikleri belirtilir. Bkn. İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, c.2, s. 375.

dikkat çekici şekilde paraleldir.⁶⁸ İbn İshak (704-768) ise konuya ilişkin verileri Hıristiyan bir kişiden aktardığını zaten ifade etmektedir. Tüm bunlar dikkate alındığında, çarmlı olayına dair kaynaklardaki bu anlatıların önemli ölçüde israiliyat kaynaklı veriler olduğu aşikardır. Kur'an'daki söz konusu ayetler açıklanırken, Hıristiyan geleneğindeki anlatılardan istifa edilmiş gibidir. Özellikle Vehb ibn Münebbih'in israiliyat kaynaklı verileri kullanma konusunda öne çıkan bir figür olarak değerlendirildiğinin de altını çizmek gerekir.⁶⁹

Peki, söz konusu Kur'an ayetlerinden Hz. İsa'nın yerine bir başkası geçirilerek yanlışlıkla onun asılıp öldürüldüğü anlaşılır mı? Ayetlerde böyle bir beyan var mı?

Doketik yoruma imkân verdiği düşünülen *şubbihe lehum* ifadesinin bir başkasının Hz. İsa'ya benzetilerek onun yerine geçirilmesi şeklinde yorumlanması oldukça soruludur. Gerek geçmişte gerekse günümüzde bazı yazarlar *şubbihe lehüm* ifadesini anlam itibarıyla tartışma konusu yapmıştır. Örneğin Zamaşeri ve Beydavi gibi İslam alimleri *şubbihe* fiilinin anlamını ve kime yönelik olduğunu tartışmışlardır.⁷⁰ Çağdaş yazarlar arasında bazıları da bu ifadenin *şubbihe leh* (ona benzer gösterildi/benzetildi) değil *şubbihe lehum* (onlara benzer gösterildi/benzetildi) olduğuna dikkat çekerek gramatik açıdan bundan "Hz. İsa'ya bir başkası benzetildi" şeklinde bir anlam çıkarılamayacağı tartışmıştır.⁷¹

Nisa suresi 155-157. ayetlerde verdikleri sözü bozmaları, Allah'ın ayetlerini inkâr etmeleri ve peygamberleri haksız yere katletmeleri gibi nedenlerle küfürleri, Hz. Meryem'e bühtanda bulunmaları ve Hz. İsa'ya yönelik birtakım iddiaları nedeniyle Yahudilerin kalplerinin mühürlenmiş olduğu vurgulanmıştır. Onların Hz. İsa'nın doğumu ve yaşamının sonu hakkındaki kanaatlerinin açık bir bilgiye değil tamamıyla zanna dayalı olduğu ifade edilmiş, Hz. Meryem'e ve Hz. İsa'ya dair kanaatleri yalanlanıp reddedilmiştir. Hz. Meryem'e yönelik reddedilen kanaatleri Hz. İsa'ya hamileliği bağlamında ona attıkları büyük iftira ve bühtandır. Hz. İsa'yla ilgili olarak ise Allah Resulü Meryem oğlu İsa Mesih'i öldürdükleri iddiaları yalanlanmıştır. Böylelikle Kur'an, Yahudiler tarafından Hz. Meryem'e yapılan iftira ile Hz. İsa'yı öldürüp asmış oldukları yönündeki iddialarını kesin bir dille reddetmekte, diğer sapkın özelliklerine bunlar da eklenerek bu nedenle onların kalplerinin mühürlü olduğunu vurgulamaktadır.

Açıkça anlaşılacağı üzere doketik kristolojiyle ilişkilendirilen bu ayetlerin muhatabı Medine dönemi Yahudileri ve onların birtakım iddialarıdır. Dolayısıyla Medine Yahudilerinin, Hz. İsa'nın doğumu konusunda Hz. Meryem'e attıkları iftirayla Hz. İsa'yı öldürüp astıklarına dair iddialarının kaynağını ortaya koymak, ilgili ayetleri anlamak açısından elzemdir.

68 Krş. Matta, 26-27; Markus, 14-15.

69 Bazılarınca Yahudi asıllı bir kişi olduğu ileri sürülen Vehb ibn Münebbih'in Yemen'de doğup büyüdüğü ve ehli kitab kaynaklarını çok iyi bildiği, Kabu'l-Ahbar ile birlikte İsrailiyata dair verileri yoğun şekilde kullanan, hatta *Kitabu'l-İsrailiyyât* adlı bir eser yazdığı rivayet edilen tâbiün neslinden kişilerden birisi olduğu hususunda yaygın bir kabul vardır. Bkn. Demir, M., M.E. Özafşar, "Vehb b. Münebbih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 42, 2012, s. 608-610; Zebidi, M.H., *Tefsir ve Hadiste İsrailiyyât*, tr. E. Yıldırım, İstanbul: Rağbet 2007, s. 116-118; Döner, E., *Tefsirde İsrailiyyât'ın Kaynak ve Bilgi Değeri*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2015, s. 27, 46.

70 Bu konuda bkn. Zamaşeri, *el-Keşşâf*, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu 2017, c. 2, s. 327. Ayrıca bkn. Omar, *A Muslim View of Christianity: Essays on Dialogue by Mahmoud Ayoub*, s. 163-164.

71 Örneğin bkn. Khorchide, von Stosch, *The Other Prophet: Jesus in the Qur'an*, s. 100.

Hıristiyan kaynakları, Yahudilerin Hz. İsa'ya muhalefet etmelerini ve onun yargılanıp infaz edilmesi konusundaki rollerini etraflıca anlatırken Yahudi kaynaklarında özellikle birinci yüzyılda Hz. İsa'nın doğumu, ölümü ile Hz. İsa'nın ailesine ve bu bağlamda Hz. Meryem'e yönelik veriler hemen hemen yok gibidir.⁷² Yahudi tarihçi Josephus (y. 37-100), birinci yüzyıl sonlarına doğru Roma'da Hıristiyanların İsa'yla ilgili inancına yönelik bazı bilgiler paylaşır ve İsa'nın Pilatus tarafından çarmıh cezasına çarptırıldığına değinir. Ancak bunların kilise tarihçisi Eusebius tarafından Josephus'un eserine sokuşturulduğuna dair ciddi kuşkular vardır. Diğer taraftan Yahudilerin Hz. Meryem'e ve Hz. İsa'ya yönelttikleri birtakım iddialara ikinci yüzyıldan itibaren rastlanmaktadır. Ancak bu iddialar doğrudan Yahudi kaynaklarından gelmemekte, Yahudilik dışı kaynaklarda yer almaktadır. Bu konuda en erken kaynak ikinci yüzyılda yaşayan ünlü Hıristiyanlık muhalifi pagan Celsus'un Hıristiyanlara yönelttiği bazı eleştirilerdir. Kilise Babası Origen (ö. y. 254), Celsus'a karşı reddiyesinde onun Hıristiyanlık eleştirilerini ele alır. Celsus, ikinci yüzyıl sonlarına doğru yazdığı düşünülen Hıristiyanlık karşıtı eserinde, Hz. Meryem'e ve Hz. İsa'ya yönelik bir Yahudi'nin kanaatinden bahseder. Buna göre bir Yahudi köyünde yaşayan ve geçimini örgü ile sağlayan fakir bir kadın olan Meryem, marangoz Yusuf ile nişanlı iken Romalı bir askerle zina eder ve bundan bir çocuk doğurur:

“Hamile kaldığında, zina suçu işlediği için nişanlı olduğu marangoz tarafından kapı dışarı edildi ve Pantera isimli bir askerden bir çocuk doğurdu.”⁷³

Yusuf tarafından kapı dışarı edilen Meryem çocuğunu doğurduktan sonra Mısır'a gidip onu orada yetiştirir. Mısır'da yetişip orada sihir öğrenen ve Romalı askerden hareketle Ben Pantera olarak adlandırılan bu çocuk, daha sonra kendisinin bir Tanrı olduğu iddiasıyla tekrar ülkeye geri döner.

Görüldüğü gibi Hıristiyan ilahiyatçı Origen'in pagan Celsus'e reddiye babında yazdığı eserinde Celsus'un Yahudilerden hareketle Hz. Meryem'in Romalı bir askerle gizli ilişki yaşayıp zina yaptığına ve İsa'nın bunun sonucu doğduğuna dair iddiaları dile getirmektedir. Celsus'un kaynağı olan Yahudi'ye göre Hz. Meryem zina işleyip hamile kalmıştır ve bu hamilelikten de Hz. İsa doğmuştur.

Yahudiler arasında bu iddianın ikinci yüzyıl sonlarına doğru ortaya çıkmış olması ilginçtir. Zira bu dönem Hıristiyanlığın Roma topraklarında hızla yayılmaya çalıştığı bir dönemdir ve Roma vatandaşı gentilelerle birlikte Yahudiler de Hıristiyan misyonerlik faaliyetlerinin hedefidir. Dolayısıyla bu dönemde Yahudilikle Hıristiyanlık Roma'da ciddi bir rekabet içindedir. Esasen Hıristiyanlık henüz Pavlus döneminden itibaren yayılmaya çalışılırken Yahudiler de özellikle misyonerlik faaliyetlerinin hedefi olarak görülmüştür. Bu nedendir ki Pavlus misyon seyahatlerinde Yahudi toplumu ihmal etmemiştir. İşte bu rekabet ortamında Hıristiyanlığın hızlı yayılış süreci Roma topraklarındaki Yahudileri ciddi şekilde rahatsız etmiş ve Hıristiyanlık

72 Yahudi kaynaklarında Hz. İsa ile ilgili veriler konusunda bkn. Gündüz, *Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı*, s. 166 vd.

73 Origen, *Against Celsus*, I, xxxii (ayrıca bkn. I, xxxiii, lxix), <http://www.newadvent.org/fathers/0416.htm>.

karşıtı polemiklerin doğup yayılmasına neden olmuştur. Celcus'un ifadelerine yansıyan Hz. Meryem ve Hz. İsa karşıtı söylem de bunun bir ürünüdür.

İkinci yüzyılın sonlarında Kilise Babası Tertullian'ın da (y. 160-220) Yahudilerin Hz. Meryem'e zina isnat etmelerinin ve bu doğrultuda Hz. İsa'yı fahişenin oğlu şeklinde yaftalamalarının farkında olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Tertullian'ın İsa'yla ilgili olarak "bu marangozun ya da yanaşmanın/fahişenin oğludur, Şabat'ı kötüye kullanan, Samaritan ve kendisine şeytan musallat olandır. Bu, sizin Yudas'tan satın aldığımızdır. ..."74 şeklindeki ifadelerinin asıl muhatabı Yahudilerdir. Esasen bu ifadelerle Tertullian Yahudilerin Hz. İsa'yı nasıl niteledikleri hakkında bilgi vermektedir.

Hz. İsa'nın, annesinin yaşadığı gayrimeşru bir ilişki neticesi doğduğuna ve Ben Pantera isimlendirmesine dair kanaat Talmud'da da yer alır. M.S. beşinci yüzyıla ait olmakla birlikte çok daha önceki dönemlere ait malzemeyi ihtiva eden Talmud metinlerinde rabaylar, Hz. İsa'yı bazen Yeşu ha Nosrî şeklinde gerçek ismiyle anmış, bazen de Belam (Balaam) ile özdeşleştirmiştir. Ayrıca o, Ben Stada ve Ben Pandera (Jehoshua Ben Pandera) gibi adlarla anılmıştır.⁷⁵ Buradaki Ben Pantera, yani Pantera'nın oğlu nitelemesinin Celcus'un ifadelerine benzerliği dikkat çekicidir.⁷⁶ İsa'nın, Stada'nın ve Pantera'nın oğlu şeklinde nitelenmesi konusunda rabaylar, İsa'nın annesinin Stada ile evli olduğu Pandera'nın ise aşığı olduğu kanaatindedirler. Bu nedenle İsa hem Ben Stada hem de Ben Pandera şeklinde isimlendirilmektedir.⁷⁷ Kendisinden bahsedilen tüm bu pasajlarda Hz. İsa aşağılanmakta, kötülenmekte; yalancılıkla ve sahtekarlıkla suçlanmaktadır.

Hz. İsa'nın, Ben Pantera olarak isimlendirilmesi ve Hz. Meryem'in gayri meşru çocuğu olduğu iddiası ortaçağda Yahudiler arasında oldukça yaygın olan ve dört ilâ erken dokuzuncu yüzyıl arasına tarihlenen anonim bir Yahudi metni olan *Toledot Yeşu* (İsa Tarihi) başlıklı eserde de yer alır. Birçok nüshası bulunan *Toledot Yeşu*'nun İbranice nüshasına göre Hz. İsa, Meryem'in gayrimeşru çocuğudur. Özetle, bu metne göre, kral Herod zamanında Yusuf ve Meryem evlidirler ve Celile'deki Nasıra köyünde yaşamaktadırlar. Kısır olan Meryem, Yusuf'tan hamile kalmaz. Ancak bir Şabat akşamı, dindar ve iyi bir adam olan Yusuf sinagogda ibadet için evden ayrıldığında, kötü bir kişi Meryem'in yatağına sokulur ve onunla ilişki kurar (Meryem onu tanımaz ve kocası olduğunu düşünür). Meryem İsa'yı doğurduktan sonra Yusuf'la Meryem Mısır'a giderler. Orada Meryem gayrimeşru şekilde kız ve erkek başka çocuklar da doğurur. İsa, Mısır'da Torah'ı ve Mısır sihir sanatını öğrenir. Sonra Yusuf ve Meryem çocuklarıyla Nasıra'ya geri döner. Zamanın Yahudi mahkemesi onu "piç" olarak nitelediği için bir sapkın olur ve

74 Tertullian, *De Spectaculis*, 30, <https://ccel.org/ccel/s/schaff/anf03/cache/anf03.pdf>.

75 Bkn. *Seder Nezikin*, III (Epstein, I. (ed.), *The Babylonian Talmud*, London: The Soncino Press 1935); *Seder Nashim*, III.

76 Diğer taraftan bazı araştırmacılar, Yahudilerin Talmud'da geçen Pandera'nın oğlu Yeşu ile İsa'yı özdeşleştirmediklerini, Ben Pandira'nın (Pandera'nın) MÖ 120 civarında doğan ve büyüclük iddiasıyla MÖ 70'te Lud'da taşlanıp haça gerilerek öldürülen bir kişi olduğunu düşündüklerini belirtmektedir. Bkn. Massey, G., *The Historical Jesus and Mythical Christ*, London (t.y.), s. 2-3.

77 Bkn. Schafer, P., *Jesus in the Talmud*, Princeton University Press 2007, s. 16, 97.

kendisinin “Tanrı’nın Oğlu” olduğunu iddia eder.⁷⁸ *Toledot Yeşu*’da Meryem’in gayrimeşru bir ilişkiden kaynaklı olarak hamile kalıp bundan İsa’nın doğmasına dair anlatının, bazı farklar olsa da esas itibarıyla daha önceki Celsus’un anlatısıyla örtüşmekte olduğu dikkat çekicidir.⁷⁹

Eldeki tüm bu veriler, Hz. Meryem’in gayrimeşru bir ilişki ile hamile kaldığına ve bundan Hz. İsa’yı doğurduğuna dair bir kanaatin ikinci yüzyıl sonlarından itibaren Yahudiler arasında oldukça yaygın olduğunu göstermektedir. Özellikle Rabbinik Yahudiler arasında oldukça etkili bir dini kaynak olan Talmud’da da bu kanaatin rabaylar tarafından paylaşıyor olması hassaten dikkat çekicidir. Tüm bunlar, Kur’an’da ifade edilen Medine Yahudilerinin Hz. Meryem’e yönelik iftiralarının arka planını izah etmektedir. Medine Yahudileri, Hz. Meryem hakkında ortaçağda Yahudiler arasında oldukça yaygın olan bu kanaati hararetle dillendirmekte, ona zina isnadında bulunarak iftira etmektedirler. Allah’ın bir ihsanı olarak mucizevi şekilde hamile kalan iffetli Hz. Meryem’e yapılan zina isnadını ve bununla Hz. İsa’nın zina sonucu doğan gayrimeşru bir kişi olduğu iftirasını Kur’an reddetmekte ve yalanlamaktadır.

Medine Yahudilerinin Hz. Meryem’e yönelik iftiraları gibi Hz. İsa’nın yaşamının sonuna dair yani onu öldürdüklerine ve astıklarına dair iddiaları da Talmud’da ifadesini bulan ortaçağ Yahudi geleneğine paraleldir. Bu doğrultuda Hz. İsa’nın yaşamının sonu hakkında Yahudilerin kanaati açısından da Talmud ve *Toledot Yeşu* dikkat çekicidir. Talmud’a göre Hz. İsa büyüçülükle ve sapkınlıkla suçlanarak Yahudiler tarafından yargılanmış ve Yahudi yasası uyarınca infaz edilmiştir. Bu infaz önce asılıp taşlanma şeklinde gerçekleşmiştir. Bu konuda Babil bölgesinde dördüncü yüzyıl din bilgini olan Rabbi Abaye, *Talmud Bavli*’de şöyle der:

“İsa, Pesah akşamı asıldı. İnfazın gerçekleşmesi öncesi kırk gün bir tellal öne çıkarak şöyle bağırdı: ‘Büyü yaptığı ve İsrail’i sapkınlığa sevk ettiği için o taşlanacak. Onun lehine konuşacak kimse varsa öne çıksın ve onu savunsun.’ Onun lehine hiçbir şey olmadığı için Pesah akşamı asıldı.”⁸⁰

Buna göre büyüçülükle ve Yahudi toplumunu sapkınlığa sevk etmekle suçlanan İsa, yargılama sonrası asılıp taşlanmıştır. Burada dikkat çeken husus Hz. İsa’nın çarمیha gerilip el ve ayakları çivilenerek acı/ıstırap içinde ölüme terk edilerek değil taşlanıp asılarak infaz edildiğinin vurgulanmasıdır. Bu infaz yöntemi Yahudi hukukuna uygun olan bir yöntemdir. Zira sapkınlıkla suçlananlara verilecek ceza budur. Nitekim *Mişna*’da yargılama sona erdiğinde suçlu kişinin taşlanmak için çıkarılacağı ve taşlama mekanının yargılama yerine yakın olduğu belirtilir.⁸¹ İnfaz edilecek kişinin asılmasının yöntemi de Rabbinik yasada tanımlanmıştır. Buna göre suçlu kişinin asılması için bir direk dikilir ve direktan bir giriş uzatılır. Sonra asılacak kişinin iki eli birbirine bağlanarak direğe asılır.⁸²

78 Schafer, P., “Abogard’s and Amulo’s Toledot Yeshu”, P. Schafer, M. Meerson, Y. Deutsch (ed.), *Toledot Yeshu* (“The Life Story of Jesus”) Revisited, Tübingen: Mohr Siebeck 2011, s. 36-37.

79 Bkn. Meerson, M., P. Schafer, (ed. & tr.), *Toledot Yeshu: The Life Story of Jesus*, Tübingen: Mohr Siebeck 2014, c.1, s. 7, 45 vd.

80 Sanhedrin 43a. Talmud daha sonra Hz. İsa’nın beş öğrencisinin (Matta, Naki, Beni, Netzer ve Todah) yargılanmasından da bahseder.

81 Sanhedrin 42b. Büyüçülükten ve sapkınlıktan hüküm giyen kişi için taşlanarak infaz edilme cezası Sanhedrin 67a’da da geçer.

82 Bkn. Schafer, *Jesus in the Talmud*, s. 66.

Hız. İsa'nın infazına dair Yahudilerin kanaatini yansıtan bir diğer kaynak, yukarıda işaret edilen *Toledot Yeşu*'dur. Bu kitabın Aramice versiyonunda cadılık ve sapkınlıkla suçlanan Hız. İsa'nın Rabbi Joshua'nun huzuruna getirildiği ve bir kabak sapı üzerinde çarımha gerilip taşlanarak öldürüldüğü anlatılır. Ölümü sonrası halkın onu çarımha indirmek istemediği, ancak rabbi Joshua'nın "bu kötü İsa için biz Torah yasasını ihlal mi edeceğiz" uyarısı üzerine onu çarımha indirip bahçıvan Judah'ın bahçesindeki bir su kanalına gömdükleri anlatılır. Daha sonra da İsa'ya inananların onu çarımha bulamadıklarında İsa'nın ölümden dirilip göğe yükselmiş olduğuna inanacakları dikkate alınarak Rabbi Joshua'nın emriyle cesedin tekrar mezardan çıkarıldığı, ayağına bir ip bağlanıp Taberiyye çarşısına doğru sürüklenerek teşhir edildiği ve bu esnada "Bu, yüce Tanrı'ya karşı çıkan, Pantera'nın oğlu kötü İsa'dır" diye seslendirildiği anlatılır.⁸³

Dikkat edileceği üzere *Toledot Yeshu*'daki anlatı da birtakım farklılıklarla birlikte öz itibarıyla Talmud'a paraleldir. Buna göre sapkınlıkla suçlanan Hız. İsa bir direğe bağlanıp gerilerek taşlanmak suretiyle infaz edilmiştir. Talmud'daki anlatıdan farklı olarak onun tekrar dirilip göğe yükseleceğine inanan takipçilerinin bu inancını kırmak için cesedinin mezardan çıkarılıp sürüklenerek halka teşhir edildiği belirtilmektedir.

Hız. İsa'nın hayatının sonu hakkında gerek Talmud'da gerekse *Toledot Yeshu*'daki anlatının ikinci yüzyılda Hıristiyanlığa ve Hıristiyanlara karşı gelişen Yahudi karşıtlığının eseri olarak Hıristiyanların İsa inancına karşı geliştirilen bir polemik olduğundan kuşku yoktur. Hıristiyanların Yahudilerce yapılan suçlamalara bağlı olarak Hız. İsa'ya Romalı yöneticiler tarafından çarımha gerilme cezası verildiği ve İsa'nın çarımha elleri ve ayakları çivilerek acı içinde ölüme terk edildiği ancak ölümden sonra üç gün mezarda kalan İsa'nın tekrar dirilip öğrencilerine görüldüğü ve sonra da göğe yükseldiği anlatısına karşı Yahudiler onun Yahudi mahkemesinde Yahudi hukukuna göre yargılanıp asılarak taşlanma cezasına çarptırıldığı anlatısını geliştirmişlerdir. Hız. İsa'nın yaşamının sonuna dair Hıristiyan anlatısına karşı bir anlatı olarak Rabbinik kaynaklarda yer alan bu anlatı ortaçağda Yahudiler arasında Hıristiyanlık karşıtı popüler bir söylem halinde meşhur olmuştur. Kur'an'daki ifadeler bu anlatıya dayalı iddiaların Hicaz bölgesi Yahudileri arasında da sürdürülmüş olduğuna işaret etmektedir.

İşte Kur'an'da, Hız. İsa'nın sonuna dair Yahudilerin iddiasını reddetme bağlamında vurgulanan ve gerçekte onu öldürmediler ve asmadılar, ancak onlara öyle gösterildi ifadesini bu doğrultuda değerlendirmek gerekir. Bazı Batılı yazarların da Hız. İsa'nın asılıp taşlanarak infaz edildiğine dair Talmud anlatısı ile Kur'an'da Nisa suresindeki söz konusu ayetlerde Yahudilerin "öldürdük astık" iddiaları arasında haklı şekilde bir irtibat kurdukları görülmektedir. Örneğin Ian Merovach ve Emmanuel College, İsa'nın yargılanmasına ve infazına dair Talmud'a dayalı bu kanaatin Hız. Muhammed zamanındaki Arap Yahudiler arasında da önemli olduğunu ifade etmektedir.⁸⁴ Ayrıca bu yazarlar Kur'an'daki yaklaşımın Kur'an'ın Talmud'a dayalı Yahudi anlayışına verdiği bir cevap olduğunu belirtmişlerdir.⁸⁵

83 Bkn. Newman, H.I., "The Death of Jesus in the Toledot Yeshu Literature", *Journal of Theological Studies*, 50, 1999, s. 64.

84 Merovach, College, "Qur'an, Crucifixion, and Talmud. A New Reading of Q4:157-158", s. 5.

85 Bkn. Merovach, College, "Qur'an, Crucifixion, and Talmud. A New Reading of Q4:157-158", s. 9

Bununla birlikte bu yazarlar, bu ayetlerin Hz. İsa'nın yeniden dirilişine karşı bir reddiye olmadığı ve Kur'an'ın Hz. İsa'nın Romalılar tarafından çarmıha gerilerek infaz edildiğine dair Yeni Ahit'te geçen Hıristiyan yaklaşımını toptan yalanlamadığı kanaatini ileri sürerler.⁸⁶ Ancak bu değerlendirmenin yanlışlığı ortadadır. Zira Kur'an'da Hz. İsa'nın çarmıha gerilerek öldürülmüş olduğuna ve sonra tekrar ölümden dirilerek göğe yükseldiğine dair hiçbir veri hatta hiçbir ima bulunmamaktadır. Kur'an, Hz. İsa'nın insanlığına ve resullüğüne vurgu yapıp onun uluhiyetine ve ilahi oğul olduğuna dair inanışları kesinlikle reddederek Hıristiyan zihin yapısının İsa anlayışına tamamıyla karşı çıkar. Diğer taraftan Kur'an, Nisa suresindeki söz konusu ayetlerle Yahudilerin İsa anlayışına da karşı çıkarak bunu da reddetmektedir. Onların Meryem oğlu İsa Mesih'i biz öldürdük ve astık iddialarının zandan öteye gitmeyen temelsiz bir iddia olduğu, *şubbihe lehüm* vurgusuyla onların bu konuda böylesi bir kanaat taşıdıkları ancak bunun herhangi bir kesin bilgiye dayanmayan gerçek dışı bir kanaat olduğu ifade edilir. Bu doğrultuda Kur'an'ın Hz. İsa'nın yaşamının sonuna dair hem Hıristiyan hem de Yahudi anlatısına karşı çıktığı ve her ikisini de reddettiği açıktır.

Bununla Kur'an, tıpkı Hz. Meryem'in Hz. İsa'ya hamileliği konusunda Yahudiler tarafından yapılan buhtanı reddettiği gibi Hz. İsa'nın infaz edildiğine dair iddiaları da reddetmektedir. Ancak bunu reddederken çarmıh hadisesinin yaşandığına fakat bu hadisede Hz. İsa'ya benzetilen ya da mucizevi şekilde onun yerine geçirilmiş olan birinin Yahudiler tarafından İsa diye çarmıha gerildiğine dair bir mesaj da vermemektedir. Zira söz konusu bu ayetlerinde gerçekte Kur'an, Yahudilerin kabaca ikinci yüzyıl sonlarından itibaren Hz. İsa'nın yaşamının sonuna dair Hıristiyanlara karşı geliştirdikleri ve Talmud'a yansıdığı şekilde Rabbinik geleneğe ifadesini bulan polemiklerinin yanlışlığını ortaya koymaktadır. Böylelikle Kur'an'ın nazil olduğu dönemde Medine ve civarında yaşayan Yahudilerin bu doğrultudaki yaklaşımlarını yalanlamaktadır.

Sonuç

İlahi bir varlık olarak İsa Mesih'in maddi yönünün sadece sanal bir görüntüden ibaret olduğunu savunan doketik kristoloji, ikinci ve üçüncü yüzyıllarda yaşamış olan ve Kilise Babaları tarafından heretik sayılan çeşitli kişi ve gruplar tarafından savunulmuştur. Doketikler Hz. İsa'nın uluhiyetinden hareketle onun maddi varlığının sadece bir görüntüden ibaret olduğunu ve dolayısıyla ona doğmak, acı/ıstırap çekmek, ölmek ve dirilmek gibi nitelikler atfedilemeyeceğini savunmuşlardır. Bu doğrultuda sıklıkla Mesih ve İsa ayrımına gitmişler; bu ayrımında Mesih'i ilahi varlıkla/tanrısal öze, İsa'yı ise bu tanrısal özün sadece görüntüde olan sanal görünümü ile özdeşleştirmişlerdir.

Bu kristolojik yaklaşımın Hıristiyanlığın temel dogmalarından birisi olan İsa Mesih'in çarmıhta ölümüne yaklaşımı da oldukça önemlidir. Bu konuda özellikle Basilides'in, İsa'nın çarmıhta acı çekip ölmediğine, onun yerine ona benzetilen bir başkasının yanlışlıkla infaz

86 Bkn. Merovach, College, "Qur'an, Crucifixion, and Talmud. A New Reading of Q4:157-158", s. 9, 13.

edildiğine dair yaklaşımı, oryantalistler açısından dikkat çekici olmuştur. Bu oryantalist yazarların birçoğu, Kur'an'da Nisa suresi 157. ayette Hz. İsa'nın yaşamının sonuna dair Basilidesçi doketizme paralel bir yaklaşım olduğunu savunmuştur.

Esasen söz konusu ayetin yorumlanması konusunda klasik tefsir kaynaklarındaki çeşitli rivayetler de Hz. İsa yerine geçirilen bir başkasının Yahudiler tarafından yanlışlıkla infaz edildiği yönündedir. Nitekim bu yaklaşımın Müslümanlar arasında genel bir kanaat olarak yaygınlaştığı da bilinmektedir. Bu nedenledir ki erken dönemlerden itibaren İslam üzerine yazan bazı Hıristiyan yazarlar da Müslümanlar arasında çarmıh hadisesi esnasında Hz. İsa'ya benzetilen birisinin yanlışlıkla çarmıha gerildiği kanaatinin varlığına dikkat çekmişlerdir.

Diğer taraftan Nisa suresindeki ilgili ifadelerde önce Yahudiler tarafından Hz. Meryem'e yönelik yapılan iftira reddedilmekte, arkasından Yahudilerin Hz. İsa'yı öldürüp astıkları iddiası yalanlanmaktadır. Söz konusu ayet, burada Hz. İsa'nın infaz edilmesini ya da çarmıh olayını ve onun yerine bir başkasının ona benzetilerek onun yerine öldürülmüş olduğunu değil, Yahudilerin Hz. İsa'nın yaşamının sonuna dair iddialarını reddetmektedir. Bu iddiayı kesin şekilde yalanlayıp reddeden Kur'an, "öldürdük, astık" diyen Yahudilerin bunu öyle sandıklarını, ancak bu konuda ihtilaf ve şüphe içinde olduklarını belirtmektedir. Onların bu konudaki kanaatlerinin zandan başka hiçbir bilgiye dayanmadığının da altını çizmektedir.

Yahudilerin Hz. Meryem'e yönelik iftiralarının Miladi ikinci yüzyıl sonlarına kadar uzandığı görülür. Hz. Meryem, Romalı bir askerle zina işlemekle itham edilmiş ve buna bağlı hamileliğinden Hz. İsa'nın doğduğu ileri sürülmüştür. Sapkınlıkla ve büyücülükle suçlanan Hz. İsa'nın yargılanıp Yahudi yasası gereği asılıp taşlanarak infaz edildiğine dair kanaat ise Talmud ve *Toledot Yeşu* gibi Yahudi kaynaklarına kadar uzanır. Hıristiyanlığın Roma topraklarında hızla yayılıp örgütlenme çabası, bu süreçte ister istemez Yahudilikle Hıristiyanlığı karşı karşıya getirmiş ve zaman içinde Yahudiler tarafından Hz. Meryem ve Hz. İsa üzerinden Hıristiyanlık karşıtı polemikler yapılmasına neden olmuştur. Kur'an'daki ifadelerden, Kur'an'ın nazil olduğu dönemdeki Hicaz Yahudileri arasında da bu polemiklerin etkili ve yaygın olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Hz. Meryem'e atılan iftirayı kesin dille reddeden Kur'an, Hz. İsa'nın yaşamının sonuna dair Yahudiler arasındaki kanaati de yalanlamakta ve *şubbihe lehum* ifadesiyle onlarda böyle bir kanaat oluştuğuna değinmekte, ancak bunun bir bilgiye dayanmayan ve zandan öteye geçmeyen bir kanaat olduğunu vurgulamaktadır.

Diğer taraftan Hz. İsa'nın Yahudiler tarafından infaz edilmesi anlatısına dair Taberî gibi klasik tefsir kaynaklarında yer alan rivayetlerden hareketle, Hz. İsa'nın çarmıha gerilmesi olayı esnasında ona benzetilen bir başkasının yanlışla Hz. İsa diye çarmıha gerildiği kanaati Müslümanlar arasında yayılmıştır. Bu kanaatin erken dönem İslam tarihinde Yahudi ve Hıristiyan geleneğiyle ve bu geleneğe ait kaynaklarla yakın irtibat içerisinde olan bazı kişiler tarafından söz konusu Kur'an ayetinin yorumu bağlamında dillendirildiği ve köken itibarıyla İsrailiyat kaynaklı olduğu açıktır.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazarlar 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

- Baş, B., “Monoteist Bir Hıristiyanlık Yorumu: Aryüşçülük Mezhebi”, *Divan*, 2000/2.
- Brashler, J., R.A. Bullard (tr.), “Apocalypse of Peter”, *The Nag Hammadi Library in English*, J.M. Robinson (ed.), Leiden. Brill 1978.
- Bruce, F.F., *The Defence of the Gospel in the New Testament*, revised edition, Leicester: Inter-Varsity Press 1977.
- Bullard, R.A., J.A. Gibbons (tr.), “The Second Treatise of the Great Seth”, *The Nag Hammadi Library in English*, J.M. Robinson (ed.), Leiden. Brill 1978.
- Cassels, W.R., *The Gospel According to Peter*, London: Longsman 1894.
- Chadwick, H., *The Early Church*, Penguin Books 1973.
- Clement of Alexandria, *Stromata*, <https://www.newadvent.org/fathers/02103.htm>.
- Demir, M., M.E. Özafşar, “Vehb b. Münebbih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 42, 2012.
- Döner, E., *Tefsirde İsrailiyât’ın Kaynak ve Bilgi Değeri*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2015.
- Elliott, J.K., *The Apocryphal New Testament*, Oxford University Press 1993.
- Epstein, I. (ed.), *The Babylonian Talmud*, London: The Soncino Press 1935.
- Eusebius, *Church History*, <http://www.newadvent.org/fathers/250102.htm>.
- el-Feyruzabadi, Mecduddin Muhammed ibn Yakub, *Tenviru’l-Mikbâs min Tefsiri İbn Abbâs*, Beyrut: Darul Kütübül İlmîyye 2014.
- Goldstein, R., G.G. Stroumsa, “The Greek and Jewish Orgins of Docetism: A New Proposal”, *Zeitschrift für Antikes Christentum*, 10/3, 2007.
- Grant, R.M., “Gnostic Origins and Basilidians of Irenaeus”, *Vigiliae Christianae*, 13/2, 1959.
- Gündüz, Ş., *Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı*, yeni baskı, İstanbul: MiletNihal 2019.
- Gündüz, Ş., “Sinoplu Marcionun Gnostik Teolojisi”, *Hoşgörü Yılı ve İnanç Turizminde Göller Bölgesi Sempozyumu, 07-08 Eylül 2000 Isparta Bildiriler Kitabı*, Isparta: SDÜ Basımevi 2001.
- Hippolytus, *Refutation to All Heresies*, <http://www.newadvent.org/fathers/050107.htm> (copyright © 2000 by Kevin Knight)..
- Hoyland, R. G., *Seeing Islam as Others Saw it: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Princeton: The Darwin Press 1997.
- İbn Kesir, *Tefsiru’l-Kur’ani’l-Azim*, Beyrut: Darul Kitabil Arabi 2015.
- İbn Sa’d, *Tabakât*, tr. M.K. Yılmaz, c. 1, İstanbul: Siyer Yayınları 2014.
- Irenaeus, *Adversus Haereses*, http://www.ccel.org/fathers2/ANF-01/anf01-57.htm#P6151_1380339
- Khorchide M., K. Von Stosch, *The Other Prophet: Jesus in the Qur’an*, tr. S. Pare, London: Ginkgo 2019.

- Küing, H., *Islam: Past, Present and Future*, tr. J. Bowden, Oxford: Oneworld 2007.
- Lawson, T., *The Crucifixion and The Qur'an: A Study in History of Muslim Thought*, Oxford: Oneworld Publications 2009.
- Massey, G., *The Historical Jesus and Mythical Christ*, London (t.y.).
- McGiffert, A.C., "The Gospel of Peter", *American Society of Church History*, 6, 1894.
- Meerson, M., P. Schafer, (ed. & tr.), *Toledot Yeshu: The Life Story of Jesus*, Tübingen: Mohr Siebeck 2014.
- Mevorach, I., E. College, "Qur'an, Crucifixion, and Talmud: A New Reading of Q4:157-58", *Journal of Religion & Society*, 19, 2017.
- Mushagalusa, T. B., *John of Damascus and Heresiology: A Basis for Understanding Modern Heresy*, Thesis for the degree of Doctor of Theology, University of South Africa, April 2008.
- Newman, H.I., "The Death of Jesus in the Toledot Yeshu Literature", *Journal of Theological Studies*, 50, 1999.
- Omar, I.A., (ed.), *A Muslim View of Christianity: Essays on Dialogue by Mahmoud Ayoub*, New York: Orbis Books 2007.
- Origen, *Against Celsus*, <http://www.newadvent.org/fathers/0416.htm>.
- Papandrea, J.L., *The Earliest Christologies: Five Images of Christ in the Postapostolic Age*, InterVarsity Press 2016.
- Quispel, G., *Gnostic Studies I*, İstanbul: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut 1974.
- Reynolds, G. S., "On the Presentation of Christinity in the Qur'an and the Many Aspects of Qur'anic Rhetoric", *Al-Bayan – Journal of Qur'an and Hadith Studies*, 12, 2014.
- Schadler, P., *John of Damascus and Islam: Christian Heresiology and the Intellectual Background to Earliest Christian-Muslim Relations*, Leiden: Brill 2018.
- Schafer, P., *Jesus in the Talmud*, Princeton University Press 2007.
- Schafer, P., "Abogard's and Amulo's Toledot Yeshu", P. Schafer, M. Meerson, Y. Deutsch (ed.), *Toledot Yeshu ("The Life Story of Jesus") Revisited*, Tübingen: Mohr Siebeck 2011.
- Schoeps, Hans-Joachim, *Jewish Christianity: Functional Disputes in the Early Church*, tr. D.R.A. Hare, Philadelphia: Fortress Press 1969.
- Shah, M., "The Crucifixion and the Qur'an: A Study in the History of Muslim Thought", (Book Review), *Journal of Qur'anic Studies*, 12 (1-2), 2010.
- Shahid, I., Z. Sönmez, "İslam ve Doğru Hıristiyanları: Mekke Miladi 610-622", *Dini Araştırmalar*, c. 20, sayı: 51, 2017.
- et-, Ebu Cafer Muhammed ibn Cerir, *Camiu'l-Beyan an Te'vili Ay'il-Kur'an*, (Tahkik: Ahmed Abdurrazık el-Bekri ve diğerleri), Kahire: Darusselam 2015.
- Tertullian, *Against All Heresies*, vi, <https://ccel.org/ccel/s/schaff/anf03/cache/anf03.pdf>
- Tertullian, *De Spectaculis*, <https://ccel.org/ccel/s/schaff/anf03/cache/anf03.pdf>
- Watt, W.M., *Bell's Introduction to the Qur'an*, Edinburgh University Press 1970.
- Williams, R., *Arius: Heresy and Tradition*, revised edition, Willian B. Eerdmans Publishing Company 2002.
- Wilson, B.E., *The Embodied God: Seeing the Divine in Luke – Acts and the Early Church*, Oxford University Press 2021.
- Wisse F., (tr.), "The Letter of Peter to Philip", *The Nag Hammadi Library in English*, J.M. Robinson (ed.), Leiden. Brill 1978.

Yamauchi, E.M., “The Crucifixion and Docetic Christology”, *Concordia Theological Quarterly*, 46/1, 1982.

Zamahşeri, *el-Keşşâf*, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu 2017.

Zebidi, M.H., *Tefsir ve Hadiste İsrailiyyât*, tr. E. Yıldırım, İstanbul: Rağbet 2007.

Sevâkin’de Osmanlılara Atfedilen İki Ev Örneği

Examples of Two Ottoman Houses in Suakin Island

Güneş Alçı¹ , Nurettin Gemicî² 



ÖZ

Antik çağlardan beri Doğu Afrika'nın, Kızıldeniz sahilinde Mısır, Hindistan, Arabistan ve Hint Okyanusu ülkeleriyle yapılan ticaretinde önem arzeden limanlarından biri olan Sevâkin'in hem ticari hem de mimari anlamda yıldızı Osmanlı idaresine geçtikten sonra parlamıştır. Kaynaklara göre çalı çırpıdan oluşan yerleşim birimleri XVI. yüzyıl itibarıyla yerini mercan taşından yapılmış binalara bırakmıştır. Bunda Osmanlı Devleti'nin güvenli bir ortam sağlayarak, şehrin ihtiyaçlarına yönelik birtakım binalar ile atanan paşa için inşa ettirdiği konağın etkisinin olması muhtemeldir. Genel olarak yapılan imar faaliyetlerinde "Türkleştirme" çabası görülmemesine rağmen üç kıtada yapılan idari ve ticari faaliyetler, mimari unsurların bölgeler arasında taşınmasına, bazen de yeni biçimlerle ortaya çıkmasına neden olmuştur. İslâm kültür ve geleneği paydasında birleşen mimari unsurlar yerel üslûplara ayak uydurmuştur. Sevâkin'de Hurşid Efendi ve Paşa'nın Evi olarak bilinen evler de bunların en güzel örneklerindedir.

Anahtar Kelimeler: Habeşistan, Sevâkin, Türk Evi, Revşen, Avlu

ABSTRACT

Suakin island has been one of East Africa's most important ports for trade with Egypt, India, Arabia Indian Ocean countries on the Red Sea coast since ancient times. However, Suakin's star, both commercially and architecturally, shone after being taken under Ottoman administration. According to literature, since the XVIth century, settlements made of wood have been replaced by buildings from coral. It is believed that the Ottoman Empire influenced this change by providing a safe environment, constructing various buildings for the city's needs, and building a mansion for the pasha assigned to the city. Although there was no "Turkification" effort in the reconstruction activities in general, the administrative and commercial activities carried out across three continents caused architectural elements to be carried between the regions and sometimes, develop a new version. Architectural elements combined with Islamic culture and tradition kept up with local styles. The houses are known as Hurşid Effendi and Pasha's House in Suakin as best examples.

Keywords: Abyssinia, Suakin, Turkish House, Rawshan, Courtyard

¹(Doktora öğrencisi), İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

²(Prof. Dr.), İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

ORCID: G.A. 0000-0001-9212-7882;
N.G. 0000-0002-6377-8341

Sorumlu yazar/Corresponding author:
Güneş Alçı,
İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye
E-posta: gunes.alci@ogrii.edu.tr

Başvuru/Submitted: 20.10.2021
Revizyon Talebi/Revision Requested:
10.01.2022
Son Revizyon/Last Revision Received:
04.02.2022
Kabul/Accepted: 14.02.2022

Atıf/Citation: Alçı, Güneş, & Gemicî, Nurettin. Sevâkin'de XVI. Yüzyılda Osmanlılara Atfedilen İki Ev Örneği. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 12/1, (Mart 2022): 473-517. <https://doi.org/10.26650/iuitd.2022.1012706>

EXTENDED ABSTRACT

The Ottomans, who established a strong state across three continents, performed numerous reconstruction activities in these geographical areas. Houses are one of the essential components of these reconstruction activities. A single architectural element, the bay window, was significant enough to leave the Ottoman mark on almost every house from the Balkans to Eastern Anatolia, the north of Anatolia to Yemen, and Egypt to East Africa. While almost every house in Ottoman geography has been the subject of academic research in Turkey, the Ottoman houses in East Africa have disappeared without being studied. However, some studies by western academics have served as a reference to evaluating the past. For this reason, two examples from the houses attributed to the Ottomans in Suakin, one of the representative samples of East Africa, will be examined.

The question of why these houses are called Ottoman or Turkish houses prompted our investigation. The differences between pre- and post-Ottoman constructions in Suakin, including the reasons for these differences, were investigated. The architectural effect seen in Suakin has also been observed in both East African and Red Sea cities with similar methods and techniques during the same time period. Hence, such visible changes have served as a reminder of how the Ottoman house architecture in this region was.

The Ottoman architectural presence in East Africa has become evident in Turkish Cooperation and Coordination Agency (TİKA)'s African restoration works in Turkey. Only a few studies have been published on this subject. The most popular source is Cengiz Orhonlu's book, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Güney Siyaseti: Habeş Eyaleti*. While this book is a primary source of history, it does not contain specific information about house architecture. The Chronicle of Evliya Elebi provided insight into the architectural texture of the XVIIth century. Plans for constructions in some Red Sea cities from the XIXth century have been discovered in archives.

Nevertheless, the information about the expenses made or would be made related to the buildings in Suakin has been found rather than the plans and drawings Suakin's development can be traced through western sources, mainly travel books and maps because it is a coastal town. Dom Joo de Castro, a Portuguese nobleman, drew the map of Suakin in 1541. Dom Joo de Castro, a Portuguese nobleman, drew the map of Suakin in 1541. John Lewis Burckhardt's travel notes 1814 (Travels in Nubia) and J.F.E. Bloss' articles titled "The Story of Suakin" published in 1936 and 1937. The book, *The Coral Buildings of Suakin*, by Jean-Pierre Greenlaw, immortalized Suakin's demolished buildings with his drawings and photographs, constitutes the primary resource for understanding the architectural texture. Apart from these, recent studies by researchers such as Um (Greenlaw's Sevâkin The Limits of Architectural Representation and the Continuing Lives of Buildings in Coastal Sudan), Mallinson (Ottoman Sevâkin, 1541–1865: Lost and Found), Calia (Sevâkin, Memory of a City.), and Breen (Breen vd., "Excavations at the Medieval Red Sea Port of Sevâkin, Sudan) have made it easier to evaluate the constructions from today's point of view.

It was impossible to go to Suakin due to Covid-19 and the frequently occurring coups in Sudan. However, architectural investigations were conducted in Somalia (Zeila city), Djibouti and Ethiopia (Harar city). The restoration works of TİKA in Suakin were observed, and information was exchanged with the company (M-ARSLAN İNŞAAT Müh. Mim. Taah. San. ve Tic. Ltd. Şti.) that carried out the restoration. The relevant documents in the Ottoman Archives of the Prime Minister's Office were examined. The structures were studied, and the features of these houses were attempted to determine by comparing old photographs, aerial photographs, drawings, engravings, and related texts.

In general terms, East Africa and the Hejaz region joined the Ottoman state, and the Red Sea became an "Ottoman lake" following the conquest of Egypt by Yavuz Sultan Selim. Stone, solid, white washed houses with bay windows were built in Suakin, Massawa, Mocha, Yanbu, Jeddah, and several Red Sea cities for the administrators appointed from Anatolia and Egypt. However, there is no doubt that the Ottoman soldiers who stayed in these cities upon marriage introduced their architectural lifestyle into their homes. The increased trade and interaction between these regions were facilitated by centralized administration. Furthermore, similar climate and geographical conditions have led to the development of standard architectural and cultural construction methods and techniques in these places. During the construction process, the leading architects and foremen traveled easily to many Red Sea cities from Cairo to Yanbu, Jeddah to Suakin, and even Yemen, forming a unity of style by using similar construction techniques.

Houses in Suakin were studied in various ways by dividing them into groups. Single-story houses with local architectural features are examined by dividing them into two groups, the first of the most general classifications. They consist of two or three rooms, one for family and the other for guests. These houses, which are similar to the tent system of the Bedouins, are called ushah in Jeddah and Hodeidah. The other type of house is two or multi-story structures with small rooms, reception room, bathroom, kitchen, terraces, and rowshans. The people residing in these houses are mostly engaged in trade, and these houses are called Turkish style.

The House of Hurşid Efendi and the House of Pasha mentioned in this study show similar features with other residences built in the Ottoman geography. Their rooms are arranged around the wide courtyard; including entrances to the harem and selamlık. Iwans are raised from the ground and separated by a wooden arch, screen, or window niches in cabinet design; flowers are used in arch decorations. Cypress trees, and most notably, rowshans, contributed nearly half of the publicity for the houses, built in coastal cities of the Red Sea (in Greenlaw's drawing, there is no rowshan in Pasha's House, but it was used on the facades of almost all houses in the city). Rowshans in these houses, which represent the example of Turkish towns also mentioned by Greenlaw, are seen as a version of the bay windows in Anatolia. Thus, these houses are referred as "Turkish houses" in the study, "Preservation of Suakin" by E. Hansen, Fernando Varanda's doctoral dissertation (Tradition and Change in the Built Space of Yemen:

The Description of a Process as Observed in the Former Yemen Arab Republic Between 1970 and 1990) and by several researchers.

These samples are considered representative samples of Ottoman architecture designed in the Red Sea style, regardless of whether Ottoman statesmen or Ottoman citizens created them through professional or ordinary craftsmen during the Ottoman period.

Giriş

Türkiye’de, Doğu Afrika ve Kızıldeniz sahil şehirlerinde bulunan Osmanlı devri mimari eserleri akademik anlamda yeterince işlenmemiş olup bu devre ait eserler, TİKA’nın¹ Afrika’ya yönelik restorasyon çalışmalarından ve yabancı akademisyenlerin araştırmalarından takip edilebilmektedir. Bu şehirlerde Osmanlı devlet adamları salt Osmanlı mimari üslûbundan ziyade yerel kültür ve mimari özelliklere bağlı kalarak eserler yaptırmışlardır. Bununla birlikte Osmanlı mimarisine has özellikler kendini hissettirmiş ve bu özellikler sadece Sevâkin değil diğer Kızıldeniz şehirlerinde de inşa edilmiş binaların *Osmanlı binası*, *Osmanlı evi* veya *Türk evi* şeklinde anılmasına vesile olmuştur.

Sevâkin, Afrika’nın doğusunda, Sudan’a bağlı Kızıldeniz şehirlerinden biridir. Ortaçağda bölgede Beceler² yaşamakta iken Arap göçleri ve Becelerin maderşahi bir yapıda olması Arapların bu bölgede yayılmasını ve hatta idari yapıda söz sahibi olmasını sağlamıştır.³ XIII. yüzyıldan sonra Mısır’da hüküm süren Memlûk Sultanı Baybars, asayişin bozulması ve çeşitli sebeplerden dolayı Sevâkin’e müdahale etmiş böylece şehir Memlûk idaresine girmiştir.⁴ 1517’de Mısır’ın fethiyle Memlûk Devleti’ne ait olan yerler Osmanlı Devleti’ne geçmiş hem Sevâkin hem de Kızıldeniz’e kıyısı olan şehirler için siyasi bakımdan olduğu kadar mimari anlamda da bir dönüm noktası olmuştur.

Sevâkin’in Osmanlı Devleti’ne nasıl katıldığı yönünde birçok görüş bulunmaktadır. 1525 tarihli “Haremeyn Şam Cidde Habeş Yemen Hindistan ve Mısır ile İlgili Bir Takrir” de⁵ şehrin Yavuz Sultan Selim zamanında Osmanlı idaresine girdiği ve limanın Mekke Şerifi II.

- 1 Araştırmamız kapsamında Sudan’a gidilmesi planlanmış ancak COVID-19 (pandemi) ve Sudan’da sık sık gerçekleşen darbeler nedeniyle gidilememiştir. Bununla birlikte daha önce TİKA ile birlikte Osmanlı’nın Doğu Afrika’daki liman şehirlerinden olan Zeyla’da ve Habeş eyaletinin varislerinden Etiyopya’da araştırma ve inceleme çalışmalarında bulunulmuştur. Doğu Afrika’da mimari anlamda inceleme yapmamızda bizi her türlü maddi ve manevi yönden destekleyen Mimar Mehmet Akif Beşkardeşler Beyefendiye sonsuz teşekkürlerimizi borç biliriz.
- 2 Nil nehri ile Kızıldeniz arasında yaşayan ve Bece ismiyle anılan Hami kabilelerden oluşan bu toplulukların menşeleri hakkında kesin bir bilgi yoktur (Abdülkerim Özyayın, “Bece”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/285-286). 4.000 yıl önce Firavunlar döneminden beri Doğu Sudan’da görülmektedirler (Tarik Chekchak, *Toward a Sustainable Future for the Red Sea Coast of Sudan, Part 2: Socio Economic and Governance Survey* (New York: The Cousteau Society, 2014), 54. Beceler, Hadendova, Amar’ar ve Bişarin olmak üzere üç gruba ayrılmıştır. Eric George Kentley, *Sevâkin And Its Fishermen: A Study of Economic Activities and Ethnic Groupings in a Sudanese Port* (England, University of Hull, Doktora Tezi, 1988), 273. Sevâkin’de Bişarin dili konuşulmaktadır (John Lewis Burckhardt, *Travels in Nubia* (London: Association for Promoting the Discovery of the Interior Parts of Africa, 1819), 446.
- 3 Adolf Grohman, “Sevâkin”, *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB, 1955-66), 10/523-524.
- 4 Süleyman Kızıltoprak, “Osmanlı Devrinde Kızıldeniz’in İncisi: Sevâkin”, Beyaz Tarih. Erişim 15 Eylül 2021. <http://www.beyaztarih.com/ortadogu-tarihi/osmanli-devrinde-kizildenizin-incipisi-sevakin>
- 5 Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi, nr. D 9632’da takrir olarak kaydedilen defter (Uğur Demir, “Haremeyn Şam Cidde Habeş Yemen Hindistan ve Mısır ile İlgili Bir Takrir”, *Osmanlı Araştırmaları*, 43 (2014), 312.

Berekât'ın⁶ kontrolüne verildiği ancak bölgeden öşür talep edilmediği anlaşılmaktadır.⁷ Osmanlı Devleti'ne ne zaman katıldığı kesin belli olmamakla birlikte⁸ en genel bilgi Yavuz Sultan Selim dönemi olduğudur.⁹ Bunu destekleyen başka bir kaynakta yine Sevâkin'in Yavuz Sultan Selim döneminde Osmanlı Devleti idaresine girdiği, şehri Kâşif ünvanlı bir memurun idare ettiği ve emrinde 200 görevlinin bulunduğu bilgisi bulunmaktadır.¹⁰ Ancak İdari yapı ile ilgili kesin bilgiler 1554 yılında görülmektedir.¹¹ Habeş Eyaleti'nin 1555 yılında kurulmasıyla Sevâkin eyalet merkezi konumuna yükselmiş,¹² Osmanlı taşra teşkilatında sancaklık, beylerbeylik merkezi ve kaymakamlık merkezi olmuştur.¹³ XVII. yüzyıl sonlarında, Masavva' ve civarları mahalli emirliklere bırakıldığı için Habeş Beylerbeyi Sevâkin'de oturmuştur.¹⁴ XVIII. yüzyılın başında Osmanlı Devleti'nden yeterli ilgiyi göremeyen, Habeş eyaletinde ve merkez şehir olan Sevâkin'de idari değişiklikler olmuş, Habeş eyaleti müstakil olmayıp Cidde ve Mekke-i Mükerreme Şeyhü'l Haremlîği ile birlikte tanzim edilmiştir.¹⁵ 1819'da Hicaz ve Habeş valilikleri Vehhabi sorununun çözümüne katkı sağlayan Mehmed Ali Paşa'nın oğlu İbrahim Paşa'ya tevdi edilmiş, XIX. yüzyılın ortalarında Cidde ve Mısır idaresi arasında el değiştirmiştir.¹⁶ 1882'de Mısır'ın, İngilizler tarafından işgal edilmesiyle Sevâkin bilinçli bir şekilde zayıflatılarak Port Sudan'a önem verilmiş,¹⁷ bu tarihten itibaren fiilen Osmanlı'dan ayrılan şehir, 1923'te yapılan Lozan antlaşmasıyla Mısır'a bırakılmıştır.¹⁸ 1934'te Port Sudan'a dâhil edilmiş¹⁹ olup 1956'da Sudan bağımsızlığını kazanmasıyla birlikte bu ülkeye dahil edilmiştir.²⁰

Sevâkin, bir liman şehri olması sebebiyle çeşitli seyahatçıların notları arasında kendisine yer bulmuştur. İlk elden kültür ve yaşam bilgilerini *İbn-i Battûta Seyahatnâmesi*'nde bulmak mümkündür.²¹ Ardından 1541 yılında Portekizli asilzade Dom Joo de Castro tarafından çizilen

6 II. Berekât, 1504-1525 yılları arasında Mekke emirliği yapmıştır. Yavuz Sultan Selim Mısır'ı fethettiğinde Osmanlı hâkimiyetini tanıyarak Mekke'nin anahtarlarını bazı hediyelerle birlikte 12 yaşındaki oğlu Ebû Nümeyy ile Mısır'a padişaha göndermiştir (Feridun M. Emecen, "Berekât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/486-487).

7 Demir, "Haremeyn Şam Cidde Habeş", 312.

8 Cengiz Orhonlu, Osmanlı İmparatorluğu'nun Güney Siyaseti: Habeş Eyaleti (Ankara: TTK, 1996), 2.

9 Grohman, "Sevâkin", 523.

10 Tarig Mohamed Nour, *Sevakin'de Türk İngiliz Rekabeti*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2006), 13.

11 Nour, Sevakin'de Türk İngiliz Rekabeti, 14-15-16.

12 Ahmet Kavas, *Osmanlı Afrika İlişkileri* (İstanbul: Kitabevi, 2011), 50.

13 Nour, Sevakin'de Türk İngiliz Rekabeti, "Öz" bölümünden.

14 Nour, Sevakin'de Türk İngiliz Rekabeti, 16.

15 Nour, Sevakin'de Türk İngiliz Rekabeti, 26.

16 Kızıltoprak, "Osmanlı Devrinde Kızıldeniz'in İncisi: Sevakin".

17 Kızıltoprak, "Osmanlı Devrinde Kızıldeniz'in İncisi: Sevakin".

18 Kızıltoprak, "Osmanlı Devrinde Kızıldeniz'in İncisi: Sevakin".

19 Grohman, "Sevâkin", 523-524.

20 Kızıltoprak, "Osmanlı Devrinde Kızıldeniz'in İncisi: Sevakin".

21 Ebû Abdullah Muhammed İbn Battûta Tancî, *İbn-i Battûta Seyahatnâmesi*, çev. A. Sait Aykut (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004), 350.

Sevâkin haritası şehrin imarı hakkında bilgi sunmaktadır.²² XVII. yüzyılda Evliya Çelebi'nin Seyahatnâme'si,²³ 1814'te Burckhardt'ın gezi notları²⁴ şehrin tarihi ve mimari durumu hakkında açık ve net bilgiler vermiştir. Seyyahların zikrettiği bu şehrin mimarisi Greenlaw'ın ayrıntılı çizim ve bilgi notları ile belge niteliğinde olup günümüzde çok az kalıntıları olan Kızıldeniz şehirlerinin mimarisini değerlendirmede önemli bir referans kaynağı oluşturmuştur.²⁵ Son dönemlerde Um,²⁶ Mallinson,²⁷ Calia,²⁸ Breen²⁹ gibi akademisyenlerin araştırmacılarına konu olan Sevâkin evlerinden ikisine makalemizde Anadolu penceresinden bakılacaktır.

Türk Evi

Mimari anlamda en yaygın bina türü olan evler, beslenme, barınma, güvenlik gibi yaşama dair ihtiyaçların görüldüğü yerler olmasının yanı sıra, toplumsal, ekonomik ve estetik unsurların yansıdığı mekanlardır. Coğrafi bölge, yöre, kültür ve gelenek ile dini inançlar evin şekillenmesinde önemli rol almıştır. İhtiyaçlara göre tasarlanmış oda, koridor ve avlu giriş çıkışları isteğe bağlı olarak açılıp kapanan hareketli öğelerle denetlenmiştir.³⁰ Genel anlamda evlerin kurulumunda benzer uygulamalar görülürken bazen plan, avlu- cumba gibi mimari unsurlar ve süslemede görülen ayırıcı özellikler çeşitli kültürlerin farklı özelliklerini tanımayla referans olmuştur. Gerek Sevâkin'de gerek Cidde'de ve gerekse Kızıldeniz'e kıyısı olan şehirlerde Osmanlı dönemi itibarıyla mercan taşlarıyla yapılmış revşenli evler dikkat çekmiş ve bu evler Türk evi olarak adlandırılmıştır. Bu adlandırmanın nedeni genel olarak bu evlerin hem Türkler tarafından inşa edilmiş olması hem de Asya ve Anadolu mimarisinde bulunan kimi özelliklerin Kızıldeniz sahil şehirlerinde görülmüş olmasıdır. Karpuz'un ifadesiyle: *Kahire'de, Şam'da, Üsküp'te veya başka bir Osmanlı şehrindeki tarihi evler "Türk Evi" olarak adlandırılmaktadır. Bu ayrımlara, öncelikle Osmanlı medeniyetini, idaresini, askeri yönetimini, ekonomisini, kültür ve sanatlarını bir bütün olarak kabul etmemek sebep oluyor. Aslında Osmanlı farklılıkları birleştiren bir bütündür. Bu bütünün üst kimlik adı da "Türk tür".*³¹

Sevâkin'deki Türk evlerini tanıtmadan önce Türk evlerinin özelliklerini belirtmek, tanıtaçığımız evleri değerlendirme bakımından kolaylık sağlayacaktır. Türk evleri, şehirlerde

- 22 Dom João de Castro- Roteiro do Mar Roxo- Suakin.jpg, Suakin. Erişim 10 Eylül 2020. https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Dom_Jo%C3%A3o_de_Castro_-_Roteiro_do_Mar_Roxo_-_Suakin.jpg
- 23 Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi: Mısır, Sudan, Habes, X*, (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1938), 939-940.
- 24 Burckhardt, *Travels in Nubia*, 431-458.
- 25 Jean-Pierre Greenlaw, *The Coral Buildings of Suakin* (New York: Kegan Paul International, 1995).
- 26 Nancy Um, "Greenlaw's Suakin The Limits of Architectural Representation and the Continuing Lives of Buildings in Coastal Sudan" *African Arts*, 44/4 (Winter 2011), 36-50.
- 27 Michael Mallinson, vd., "Ottoman Suakin, 1541-1865: Lost and Found" *In the Frontiers of the Ottoman World*, ed. A. C. S. Peacock, (London: Oxford University Press, 2002).
- 28 Marisa Calia, "Suakin, Memory of a City." In *Environmental Design: Journal of the Islamic Environmental Design Research Centre*, 18 i-ii (1997-1998-1999), 199.
- 29 Colin Breen, Wes Forsythe, Laurence Smith and Michael Mallinson, "Excavations At The Medieval Red Sea Port of Sevâkin, Sudan", *Azania: Archaeological Research in Africa*, 46/2, (2011).
- 30 Emrullah Kılıç, *Geleneksel Mardin Evlerine Ait Ahşap Kapıların Malzeme ve Yapım Tekniği Bakımından İncelenmesi* (Ankara: Gazi Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 1
- 31 Haşim Karpuz, "Türk Evi", *Türk Yurdu*, 31/290 (2011), 56.

daracık sokaklar üzerinde olup bahçeli, avlulu, bir veya iki katlıdır. Zemin katlarda ahır, depo ve kiler, üst katlar ise yaşam birimleri bulunmaktadır. Evlerde genelde odalar arasında sofa olup bütün odalar bu sofaya açılmaktadır. Anadolu'nun çeşitli yerlerinde sayvan, çardak, hayat, divanhane gibi isimlerle de anılan sofada seki, taht ve köşk gibi bölümler yer almıştır. Açık sofalarda mahremiyeti sağlamak amacıyla ahşap kafesler kullanılırken orta sofalar, eyvanlarla ve odalarla çevrilidir. Türk evlerinin cephe tasarımında cumba/çıkma ve saçaklar odaların aydınlanma genişleme ve havalandırmasında önemli fonksiyon üstlenmiştir. Süslemede ise sofa, iç mekanlar, yapı üzerindeki alternatif malzemeler, taş ve ahşap süslemeli kapı, pencere, çıkma ve saçaklar dikkat çekmiştir. Süslemede yer alan motifler arasında, hayat ağaçları, vazodan çıkan çiçekler, yıldızlar, selviler ve rozetler bulunmaktadır.³²

Sevâkin evlerine gelince; Calia'nın, Paolo Cuneo'dan naklettiğine göre varlıklı vatandaşların kökenleri hem evlerinin mimari özelliklerine hem de dekoratif unsurların kullanımına yansımıştır.³³ Sevâkin'de kökleri Osmanlıya dayanan Babud, Bavaris ve el-Berberi gibi tanınmış iş adamları ve aileleri yaşamıştır.³⁴ Dolayısıyla bu ve bilinmeyen birçok ailenin kültür ve yaşam tarzları konutların şekillenmesine yansımış olmalıdır. Sevâkin'deki evlerin bazıları "Türk"³⁵, diğerleri "modern Mısır stili"³⁶ olarak adlandırılan iki farklı üslupta ele alınmıştır.³⁷ Greenlaw da Sevâkin'de inşa edilmiş ev tipi sınıflamasında Türk evlerini referans göstermiş³⁸ ve şehirdeki evleri 1860'dan önce inşa edilenler ve sonra inşa edilenler olmak üzere ikiye ayırmıştır. Yine Greenlaw, Türklerin inşa ettiği evleri Mekke ve Medine'de uygulanan inşaat geleneği ile özdeşleştirirken XIX. yüzyıla ulaşan evlerin bazılarının alt katlarının Türklerin XVI. yüzyılda inşa ettikleri evler gibi bir tasarıma sahip olduklarını, üst katların ise XIX. yüzyılda görülen modern Mısır tarzında yapıldıklarını yazmıştır.³⁹ XVI. yüzyıldaki evler arazinin boş olması nedeniyle büyük, avlulu ve bir veya iki katlıdır. Bu evlerde görülen dışa çıkıntılı ahşap cumbaların kafeslerle kapatılmış versiyonu olan revşenler Sevâkin'de olduğu gibi bütün Kızıldeniz sahil şehirlerinde evlere eklenmiştir.

Sevâkin'de Türklerin önce inşa ettiği evler XIX. yüzyılda inşa ettiği evlerden farklı olarak, köklü bir kasaba inşası geleneğinin örnekleri olarak değerlendirilmektedir. XIX. yüzyılda sokaklar daralmış; üç veya dörtlü bloklar, uzun, beyaz badanalı, üç-dört katlı ve teraslı binalar inşa edilmiştir. Bina kaç katlı olursa olsun erkekler ve kadınlar için ayrı ayrı

32 Karpuz, "Türk Evi", 59.

33 Calia, "Suakin, Memory of a City" 199.

34 Mina Abdulfettah, "Sudan Halkı Arasında "Cin Adası" Olarak Bilinen Sevakin", Erişim, 09 Temmuz 2021. <https://www.indyrturk.com/node/384641>

35 XVI. yüzyılda inşa edilen evler kastedilmiştir.

36 Modern Mısır stili veya tarzı, XIX. yüzyılda Osmanlı-Hidiv döneminde inşa edilen evlerdir.

37 Calia, "Suakin, Memory of a City" 199.

38 Greenlaw, The Coral Buildings of Suakin, 23-61.

39 Greenlaw, The Coral Buildings of Suakin, 22.

bölmeler tasarlanmış ve divan⁴⁰, meclis⁴¹ gibi alanlar erkeklere ve gelen yabancı misafirlere ayrılmıştır.⁴² Evin diğer odaları evli çocuk sayısına göre işlevsellik kazanmış, kadınlar ise kalan oda ve birimlerin hepsini kullanmıştır.

Bu tür evlerin kökenleri, tüm Kızıldeniz bölgesinde yaygın olarak kullanılan kıyı stiline, kültür ve geleneklere, iklime, Türk, Mısır ve Yemenli zanaatkarların birikim ve becerilerine bağlanmaktadır. Sevâkin’de özellikle Hurşid Efendi Evi geleneksel yapısı ve dekoratif detaylarla zenginleşen süslemeleriyle kendine özel bir yer edinmiştir. Özellikle giriş kapısında, kemerde ve divanda sıvalar üzerinde yazı, geometrik ve stilize motifler kullanılmıştır.⁴³

Hurşid Efendi Evi

Sevâkin’de, Hurşid Efendi tarafından yaptırıldığı ifade edilen binanın⁴⁴ küçücük ada üzerinde geniş bir alanda yapılmış olması ve genel üslubu, erken tarihli bir ev olduğuna referans vermektedir.⁴⁵ Sevâkin üzerinde araştırma yapan Mallinson ve arkadaşları da XVI. yüzyılı muhtemel görmektedirler.⁴⁶ Bloss’a göre birçok defa onarım gören binanın ana yapısı 1770’lerde Türkler tarafından inşa edildiği gibidir.⁴⁷ Bir ihtimal XVI. yüzyılda yapılmış, 1770’lerde ise bugünkü şekliyle yeniden inşa edilmiştir.

Hurşid Efendi hakkında kesin bilgi olmamakla birlikte kaynaklarda bu evi yaptırabilecek iki tane Hurşid ismi geçmektedir. Birincisinde Mallinson, XIX. yüzyılın ortalarında ünlü tüccar olan Hurşid Bey ile evi ilişkilendirmiştir.⁴⁸ İkincisi ise Kavalalı Mehmed Ali Paşa tarafından görevlendirilmiş, Sudan’da Türk Dönemi içerisinde en uzun süre görev yapan Hurşid Paşa

40 Dîvan sözcüğü, büyük meclis, yüksek meclis anlamındadır (Osmanlılar dîvanda müzakere ederlerdi) İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul: Kubbealtı Lugatı, 2010, 291. Bizim konumuza daha yakın olan *Dîvanhâne* (دیوانخانه) (Fars. Divân ve hâne “yer, ev” iledivân-hâne) eski Türk evlerinde, saray ve konaklarda büyük sofa, salon demektir. Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, 292. Suphi Saatçi; Divriği’de yaz günlerinin akşam oturmaları ve kadınların günlük birçok işlerini yaptıkları mekâna verilen ad olarak tanımlamıştır. Suphi Saatçi, *Kerkük Kenti ve Ev Mimarisi* (İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 1993), 71.

41 Greenlaw’ın çizimlerinde büyük ve yabancı misafirlerin ağırlandığı odalara verilen ad.

42 Calia, “Suakin, Memory of a City”, 199.

43 Calia, “Suakin, Memory of a City”, 200.

44 Greenlaw, *The Coral Buildings of Suakin*, 26.

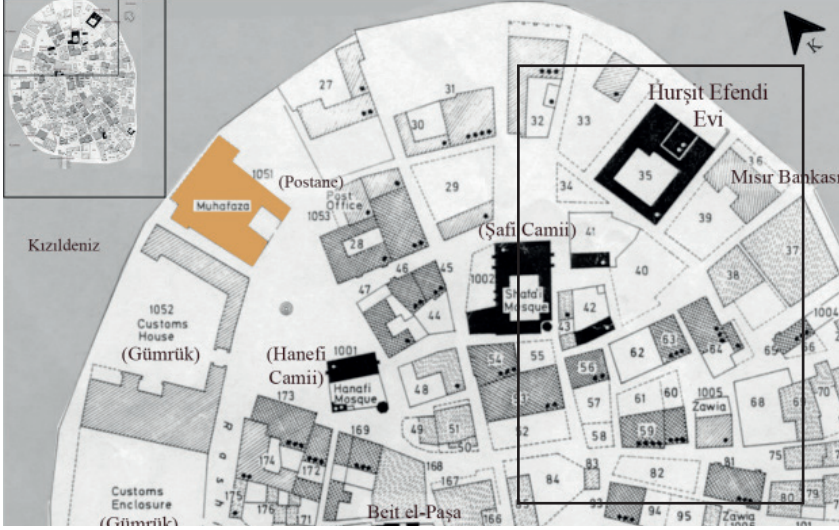
45 Greenlaw, *The Coral Buildings of Suakin*, 26.

46 Mallinson, vd., “Ottoman Suakin, 1541–1865: Lost and Found”, 477.

47 Bloss, “The Story of Suakin”, 294.

48 Mallinson Architects & Engineers, “The Historic Port Town of Suakin: Past and Current Contexts”, Erişim 13 Mart 2020. <https://www.mallinsonae.com/suakin-exhibition>

(1826-1838)'dir.⁴⁹ Kesin bir bulgu olmamakla birlikte Hurşid Paşa'nın da bir bağlantısının olması muhtemeldir. Her durumda XIX. yüzyılda ev Hurşid Efendi Evi olarak adlandırılmıştır.



Hrt. 1. Hinkel'in Haritası (DAĞ, 2020: 53)

Mimari Özellikler

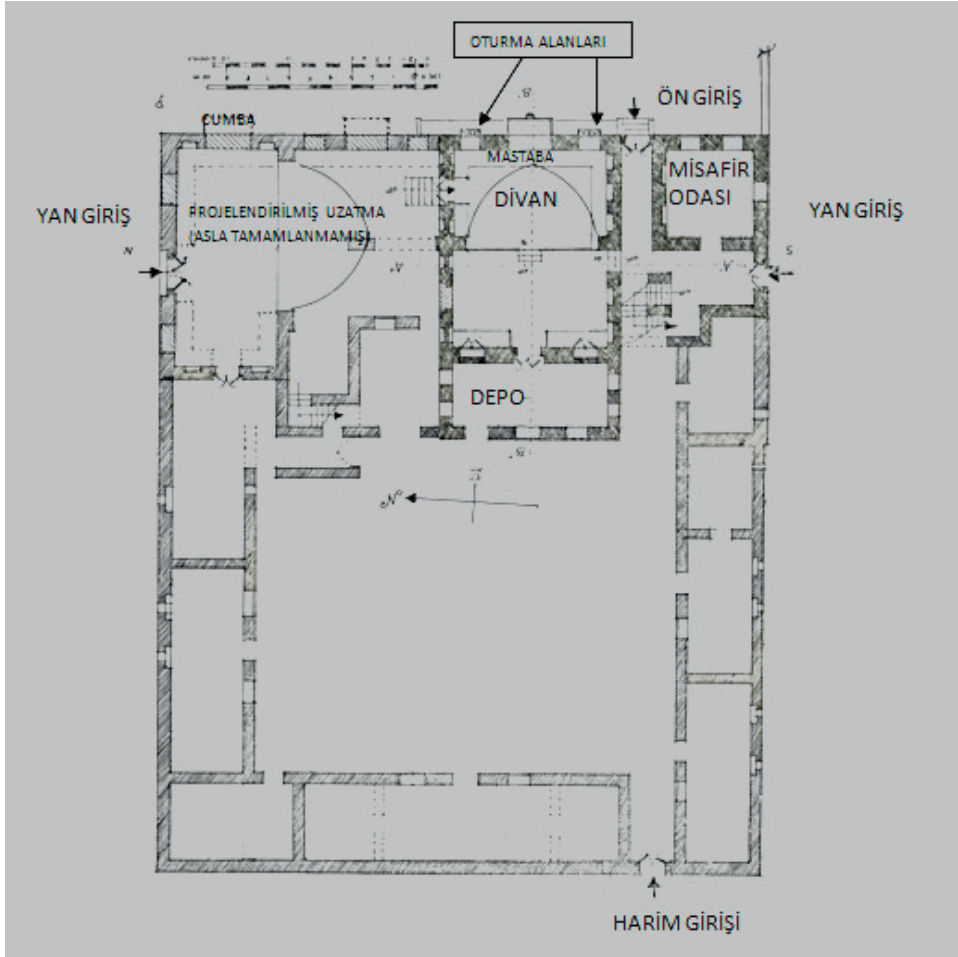
Bugün moloz yığınlarından ibaret olan binanın, çekilen fotoğraflara, çizilen planlara ve verilen bilgilere göre diğer binalara nazaran daha büyük olduğu anlaşılmaktadır⁵⁰ (Hrt. 1), (Şek. 1). Doğu-batı doğrultulu, tek katlı, açık avlunun etrafında sıralanmış odaları olup doğuda, diğer odalara nazaran yüksek tutulmuş divanı bulunmaktadır (Fot.1). Güney ve batıda bulunan açıklıklar harim girişi iken kuzeyde ve doğuda görülen kapılar erkekler ve yabancı misafirler için ayrılmıştır. Doğu yönünde bulunan kapıdan girilen koridordan sağda bulunan harime,

49 Sevâkin'de bulunup bulunmadığıyla ilgili bilgi tespit edilememiştir. Kavalalı Mehmed Ali Paşa tarafından Sudan'da görevlendirilmiştir ve hükümdar olarak adlandırılan ilk kişidir. Ahmet Kavas, "Sudan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/462. Sudan'da, Osmanlı döneminde, Mısır idare sisteminde olduğu gibi, ülke müdürlüklere, müdürlükler kâşifliklere, kâşiflikler şeyhü'l meşayihliklere ayrılmıştır. Köy idaresiyle şeyh ilgilenirken 11 köye şeyhü'l meşayih bakmıştır. Hurşid Paşa döneminde valilere "hükümdar" ünvanı verilmiş, Hidiv Mehmed Said döneminde (1879-1892) "müdür-i umumi" olarak değiştirilmiştir. Fatih Yol, *19. Yüzyılda Sudan'da Osmanlı Yönetimi ve İngiliz İşgali*, (Hatay: Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 66. Hurşid Paşa'ya 1834'te "Bey" ünvanı verilmiş Sennar, Kordofan, Berber ve Dongola'nın başına genel vali olarak atanmıştır. Yol, *19. Yüzyılda Sudan'da Osmanlı Yönetimi ve İngiliz İşgali*, 46. Sudan'da düzeni sağlayan Hurşid Paşa, Sinner'in yeniden yerleşme sorununu ele alıp başarıyla çözerek büyük saygınlık kazanmış ve imar faaliyetlerinde bulunmuştur. Necdet Yasit, *Sudan'da Türk Dönemi (1820-1881)*, İsparta: (Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 49. Hasan Mekkî - Muhammed Ahmed, "Hartum", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/253.

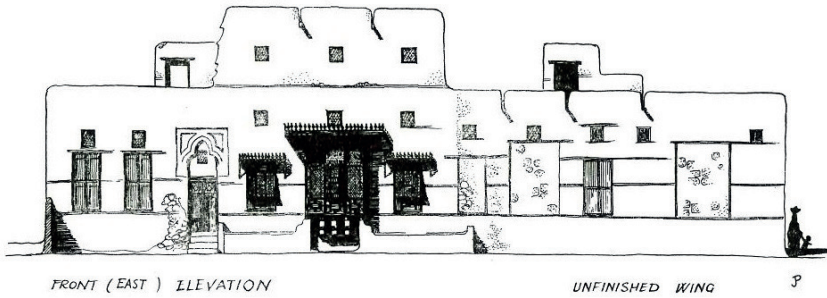
50 Greenlaw, *The Coral Buildings of Suakin*, 22-27; L.M.V. Smith vd "Archaeology and the Archaeological and Historical Evidence For the Trade of Sevâkin, Sudan", In D.A. Agius vd., (2012), 173; Mallinson vd., "Ottoman Suakin, 1541-1865: Lost and Found", 475-479.

avluya ve divana, kuzeyde bulunan kapıdan ise geniş ve büyük bir odaya sonra diğer birimlere giriş sağlanmıştır. Greenlaw'ın çizdiği plana göre kuzey kapıdan girilen alanın inşa süreci bitmemiştir. Bu odanın güney duvarı olmayıp bunun yerine kemerli bir açıklıktan girişteki odadan daha büyük bir alana girilmektedir. Burada sedirler ile doğuda iki revşen, tagah⁵¹ ya da pencere açıklığı izi olup bunların sonradan kapatılmış olduğu anlaşılmaktadır. Hurşid Efendi Evi'ni süslemeleriyle diğer evlerden farklı kılan divanı Greenlaw'ın kayıtlarına göre, yaklaşık 6 m² genişlikte 4-5 m yüksekliktedir ve ortada büyük bir sivri kemer, doğuda ise büyük ve derin bir revşeni vardır. Orta alanı revşen ile aynı seviyede olan divanın yarısının zemini yerden 60 cm yüksektir ve diğer yarısından ahşap bir kemerle ayrılmıştır. Üstte kalan yarısı tamamen halı kaplanmıştır ve üç tarafında sedir bulunmaktadır. Odanın alt yarısında ayrıca bir tarafta makat⁵² konmuştur. Binanın içerisinde bir sarnıç⁵³ ve hamam da bulunmaktadır.⁵⁴

-
- 51 Tagah: Duvardan çıkıntı yapmayan sürgülü panellerden oluşturulmuş ve çoğunlukla kemerli veya dikdörtgen duvar açıklıklarına yerleştirilmiş ahşap pencere versiyonlarına verilen addır. Genellikle eşit derecede ince ahşap işçiliğine sahiptirler. Sameer Mahmoud Z. Al-Lyaly, *The Traditional House of Jeddah: A Study of the Interaction Between Climate*, (Edinburgh: Form and Living Patterns, Department of Architecture University of September, 1990), 64; Ayad K. Almaimani and Nawari O. Nawari, “BIM-Driven Components Library for Islamic Facilities (BIM-IF)”, *Almaimani and Nawari Visualization in Engineering*, 5/6 (2017), 6.
- 52 Greenlaw, **maga'ad** şeklinde yazarak oturulacak yer (kerevet) manasında tanımlamıştır. *The Coral Buildings of Suakin*, 19. Bu kullanımı Anadolu'da da makad şeklinde. Ayverdi'ye göre; (1) Oturulacak yer (2) Oturmak için kullanılan, minder üzerine yayılan, ön kenarı saçaklı örtü demektir. İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Kubbealtı Lugatı, 2010), 763. Makad örtünün yanısıra yastık anlamında da kullanılmaktadır. Gözde Balcı, *Karadeniz Bölgesi'ndeki Geleneksel Türk Evleri'nde Ocak Yanı Lambalıkların Analizi* (İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 27. Özyalvaç'a göre mak'ad; yerden yaklaşık bir ayak yüksekliğindeki oturma elemanı, küçük sedir anlamındadır. Şükriye Pınar Özyalvaç, *İstanbul Konut Mimarisinde Lüks ve Konfor (18. Yüzyıl)*, (İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Mimarlık Anabilim Dalı Mimarlık Tarihi ve Kuramı Programı, Doktora Tezi, 2015), 263. Al-Lyaly'ın tanımlamasına göre mak'ad; Cidde'de, zemin katta ve giriş holünün yanında bulunan erkek oturma odasıdır. Al-Lyaly, *House of Jeddah*, 263. Mısır'da ise yaz aylarında erkeklerin oturma alanı olarak kullandıkları alan olan maq'ad, üç tarafı duvarla çevrili, genelde kuzey tarafı avluya doğru açık ve kemerle süslü, üstü kapalı balkon ya da salondur. Esra Abdelhamid Hosny, Deniz Demirarslan, “Mısır'da İslami Dönem Evleri ve Donatı Tasarımlarının Günümüze Yansımaları”, *Mimarlık ve Yaşam Dergisi Journal of Architecture and Life*, 4/2 (2019), 214. Reem Abdelkader, Jin-Ho Park, “The Evolving Transformation of Mashrabiya as a Traditional Middle Eastern Architecture Element”, *International Journal of Civil & Environmental Engineering IJCEE-IJENS*, 17 (2017), 248.
- 53 Greenlaw, *The Coral Buildings of Suakin*, 22.
- 54 Smith vd., “Archaeology and the Archaeological and Historical Evidence For the Trade of Sevâkin, Sudan”, 173.



Şek.1. Hurşid Efendi Evi'nin planı (Greenlaw, 1995: 27)



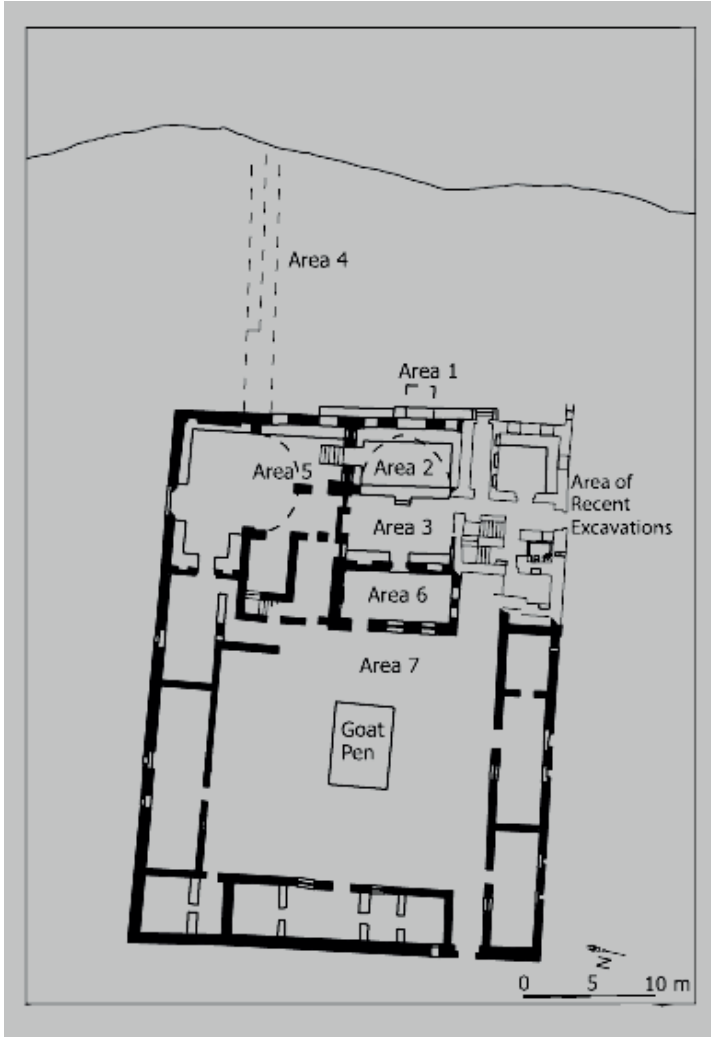
Şek. 2. Doğu cephe (Greenlaw,1995: 27)



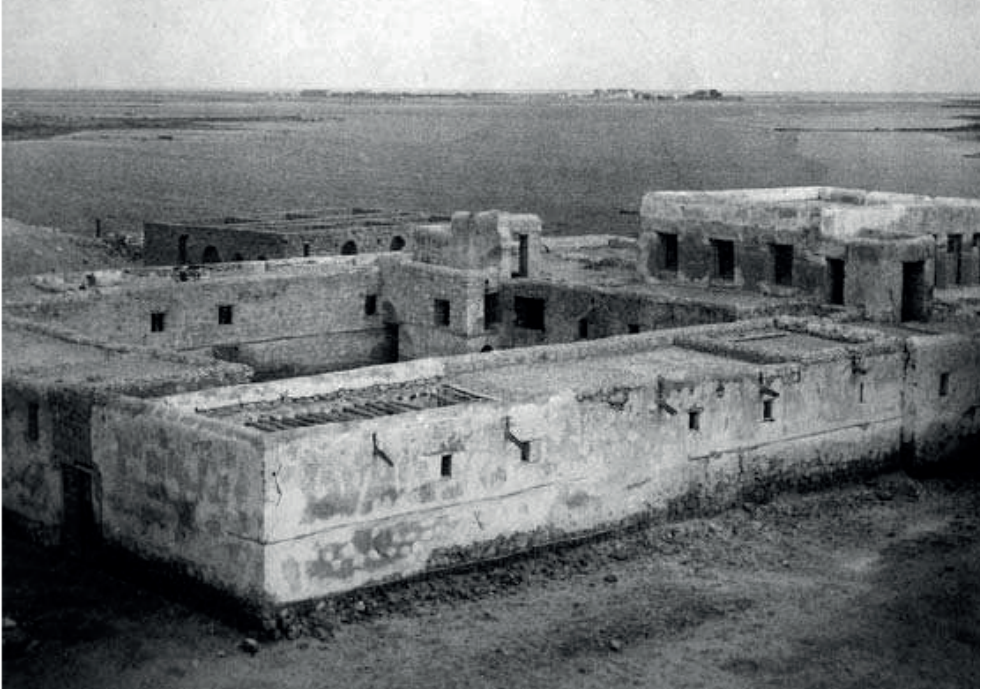
Fot. 1. Hurşid Efendi Evi, üstten görünüm (BİMTAŞ)

Mallinson ve arkadaşları Hurşid Efendi Evi'nde 7 farklı alanda kazı gerçekleştirmişlerdir (Şek. 3). Yapılan kazı sonucunda ortaya çıkan plan ile Greenlaw'ın çizmiş olduğu plan büyük oranda benzerlik göstermektedir. Merdiven boşluğunun karşısında bir hamam, çökmüş bir tuvalet, taşla döşenmiş lağım çukuru, su kabı için yükseltilmiş bir stand tespit edilmiştir. Malzemelerin çoğununun tuz ve rüzgâr tarafından çürütülmüş olduğu anlaşılmıştır. Kazılan 1. alanda bulunan revşendan parçaların üzerine birikmiş olan kum onu çürümeye karşı korumuştur. Kalan ahşap parçalardan, yerel ağaçlarla birlikte Java'dan ithal edilen tik ağacının da kullanılmış olduğu tespit edilmiştir. Binadan kıyıya uzanan 4. alanda 5 katman tespit edilmiş, bunlardan 1, 3 ve 5. katman gri veya kahverengi kumdan oluşurken 2. katmanda yanmış malzmeden oluşan siyah bir tabaka olduğu anlaşılmıştır. Üstte iki tabakada demir ve bakır alaşımlı nesne parçaları ile seramik ve çini parçaları ortaya çıkarılmış, 2. katmanda kıyı şeridine uzanan Arnavut kaldırımlı taş yüzey tespit edilmiştir. Bu kaldırım denize yaklaştıkça, birdenbire çok daha büyük taşlara ve ardından çift sıra büyük kesme bloklara dönüşmüş olması bu kalıntıların bilinmeyen daha eski bir yapıya ait olabileceğine işaret etmiştir⁵⁵. Yukarıda da ifade edildiği üzere bu büyük taşların Osmanlı'nın ilk inşasıyla ilişkili olmuş olması ikinci ve makalemize konu olan halinin ise 1770'lerde inşa edilmiş yapı olması muhtemeldir.

55 Mallinson vd., "Ottoman Suakin, 1541–1865: Lost and Found", 478-479.



Şek. 3. Hurşid Efendi Evi'nde yapılan kazı alanları (Mallinson vd., 2002: 475).



Fot.2a. Hurşid Efendi Evi güneyden görünüm (BİMTAŞ).



Fot. 2b. Hurşid Efendi Evi kuzey cephe (Greenlaw arşivi)



Fot. 3. Hurşid Efendi Evi, yıkılan kalıntılar arasında divan kemerinin görünümü (BİMTAŞ)

Hurşid Efendi Evi'ni dikkat çekici kılan özellikleri ahşap elemanlar ve alçı süslemeleridir. Bu özellikler hem Sevâkin'i hem de Kızıldeniz şehirlerini ortak bir payda da buluşturmada önem arzettiği için maddeler şeklinde incelenecektir.

1. Ahşap İşleri

a. Revşenler

Sıcak ve kuru havanın bunaltıcı etkisinden korunmak ve bütün evin içinde serinletici bir atmosfer oluşturmak için Sevâkin ve Kızıldeniz'in hemen hemen bütün sahil şehirlerinde binaların cephelerine yapılan revşenler hem Hurşid Efendi Evi'nde hem de Sevâkin'de birçok evde kullanılmıştır. Yalnızca işlevselliğiyle değil aynı zamanda cezbedici görüntüsüyle evlere ayrıcalıklı bir nitelik katan revşen Farsça⁵⁶ (روزن / revzen) kökenli olup pencere anlamına gelmektedir. Tarihi kaynaklarda da pencere karşılığında kullanılmakta olup⁵⁷ Cidde ve Sevâkin'de *revşen*, *ruşen* (روشان), Mısır'da *müşrefiye*, *müşrebiyye* (مشربية)⁵⁸ Maşrabeya⁵⁹ olarak adlandırılmıştır.

Çeşitli kaynaklara göre revşen, XIII. yüzyılda Abbasiler döneminde (750-1258) kullanılmaya başlanmış, ancak Osmanlı İmparatorluğu döneminde, sınırları içerisinde bulunan şehirlerde

56 Al-Ban, *Architecture and Cultural Identity*, 133.

57 Aziz Doğanay, *Mimarî ve Tezyinî Unsurlarıyla Câmî*, (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2015), 144.

58 Mashrabiyya – مشربية Tradition, Design and Sustainability, Erişim 15 Temmuz 2020.

59 Esra Abdelhamid Hosny, Deniz Demirarslan, "Mısır'da İslami Dönem Evleri ve Donatı Tasarımlarının Günümüze Yansımaları", *Mimarlık ve Yaşam Dergisi Journal of Architecture and Life*, 4/2 (2019), 215.

popüler hale gelmiştir.⁶⁰ Kimi araştırmacılar revşenin köklerini Mısır'ın Memlûk ve Osmanlı dönemlerine (1517- 1905) bağlamıştır,⁶¹ kimi araştırmacılar ise revşeni yerli mimari formların Anadolu'dan Kızıldeniz'e gidişinin bir sonucu olarak değerlendirmişlerdir. Um, E. Hansen'in, pencere doğramalarının "Türk mimarisine özgü" olarak nitelendirdiğini yazmıştır.⁶² Um'un diğer bir notunda Sultan Mahmud Khan'dan naklederek, Khan'ın revşeni, Türkiye'deki cumba olarak değerlendirdiğini ve Akdeniz'den, Mısır'a ve nihayetinde Kızıldeniz'e yansıdığı görüşünü yazmıştır.⁶³ Um'un diğer bir kaynağı Fernando Varanda'dır. Varanda, Yemen ev mimarisisiyle ilgili temel çalışmasında, balkon veya pencere çıkıntısını "Türk etkisinin" bir sonucu olarak değerlendirmiştir.⁶⁴ Mısır, Moha, Hudeyde, Cidde, Masavva ve Sevâkin'deki revşenler incelendiğinde bu mimari öğenin Osmanlı döneminde yaygınlaştığı benimsendiği ve şehirlerin yerel mimari kültürüne göre şekillendiği anlaşılmıştır.

Çizimlerde ve fotoğraflarda görüldüğü üzere Hurşid Efendi Evi'nde bulunan büyük revşen numune örneklerden biridir.

Genel olarak başlık, gövde ve kaideden oluşan revşenin, sırasıyla tepe kısmında burnita (saçak ve üzerine dekor amaçlı yerleştirilmiş tepelik) ve korniş, gövde kısmında şurra (şiş veya manjurun üzerindeki küçük pencere) ve manjur⁶⁵ ve yatay ve dikey olarak yerleştirilmiş paneller bulunmaktadır.

60 Al-Ban, *Architecture and Cultural Identity*; 133; Raed Alelwani vd., "Public Perception of Vernacular Architecture in the Arabian Peninsula: The Case of Rawshan", *Buildings*, 10/9 (Ağustos 2020), 2; Hosny - Demirarslan, "Mısır'da İslami Dönem Evleri ve Donatı Tasarımlarının Günümüze Yansıması", 223.

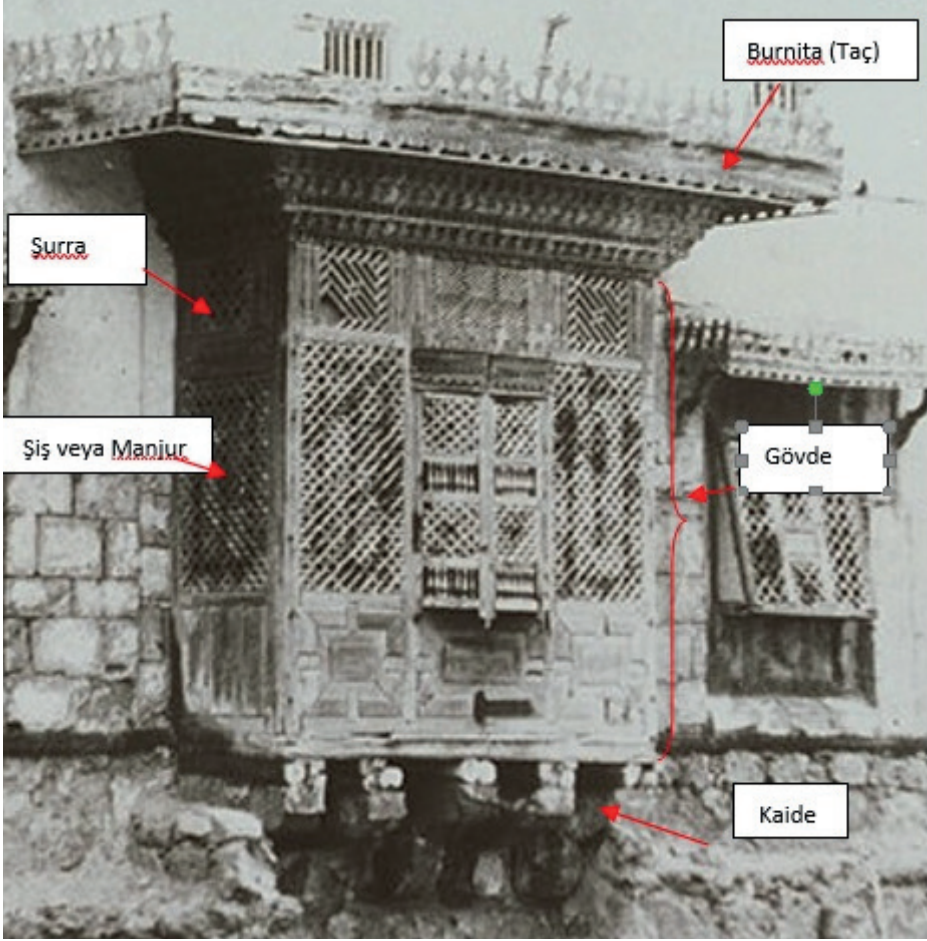
61 Alelwani "Public Perception of Vernacular Architecture in the Arabian Peninsula: The Case of Rawshan", 2.

62 Nancy Um, "Reflections on the Red Sea Style: Beyond the Surface of Coastal Architecture", *Northeast African Studies*, 12/1 (2012), 261; E. Hansen, "Preservation of Suakin", *Unesco*, Serial No: 2970/RMO.RD/CLP, October-November 1972, 7.

63 Um, "Reflections on the Red Sea Style: Beyond the Surface of Coastal Architecture", 261; Mahmud Khan, *Jeddah Old Houses: A Study of Vernacular Architecture of the Old City of Jeddah* (n.p.: Saudi Arabian Council for Science and Technology, 1981), 12.

64 Um, "Reflections on the Red Sea Style: Beyond the Surface of Coastal Architecture", 26. Fernando Varanda, *Tradition and Change in the Built Space of Yemen: The Description of a Process as Observed in the Former Yemen Arab Republic Between 1970 and 1990* (Durham: Durham University, 1994), 100.

65 Manjur: Revşen veya müşrefiyenin üst kısmında bulunan ahşap kafes. A. Baik - J. Boehm, "Hijazı Architectural Object Library (Haol)", *The International Archives of the Photogrammetry, Remote Sensing and Spatial Information Sciences*, XLII-2/W3 (2017), 30.

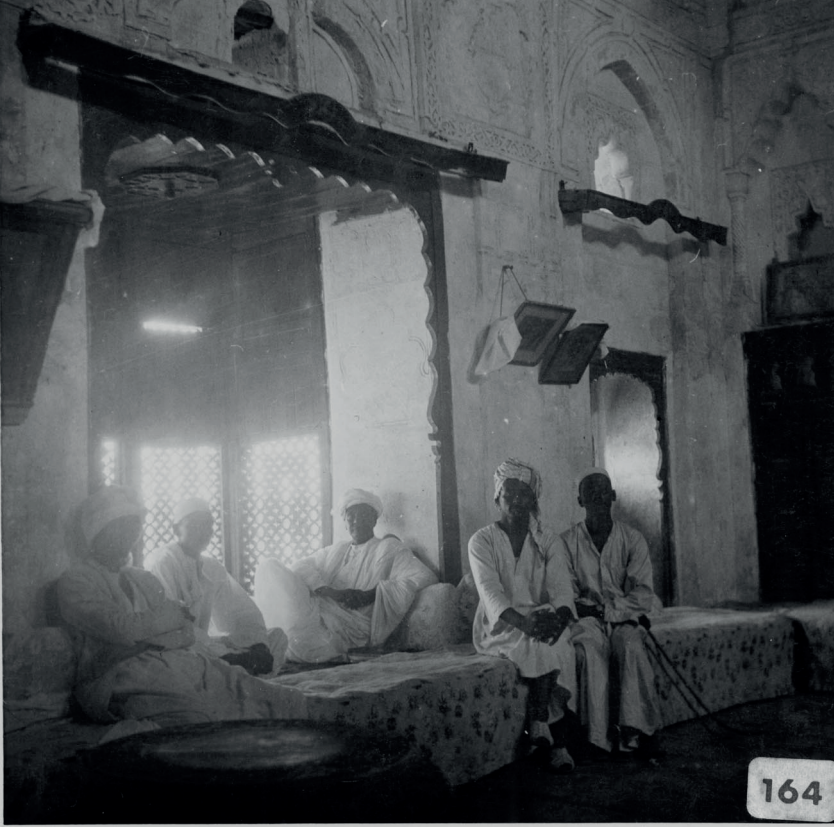


Fot. 4a. Hurşid Efendi Evi'nin doğusunda aynı zamanda denize bakan cephesinde bulunan revşen ve bölümleri (Kate Ashley arşivi).⁶⁶

66 Revşen düzenlemesinde, Greenlaw, *The Coral Buildings of Suakin*, 107; F. Al-Murahhem, "The Mechanism of the Rawāshīn: The Case Study of Makkah", *WIT Transactions on Ecology and the Environment* 128 (2010), 563; Al-Ban, *Architecture and Cultural Identity*, 157; Al-Lyaly, *House of Jeddah*, 63'ten faydalanılmıştır.



Fot. 4b. Revşenin önünde Osmanlı Askerleri (Kate Ashley arşivi).



Fot. 4c. Hurşid Efendi Evi'nin içi ve revşenin görünümü (Greenlaw arşivi)



Fot. 5. İstanbul'da cumba örneği (1721).⁶⁷

67 Hamse-i Atayî, 1721, The Walters Art Museum, Baltimore, W666, 130a Erişim 11.03.2021. <https://www.thedigitalwalters.org/Data/WaltersManuscripts/html/W666/description.html>



Fot. 6a. Diyarbakır’da revşenli bir ev⁶⁸



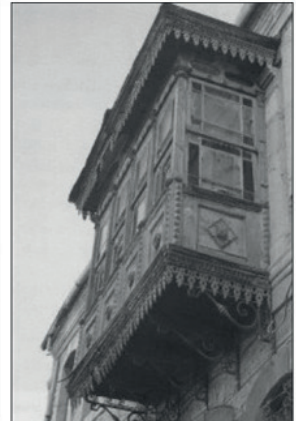
Fot. 6b. Yemen – Hudeyde’de revşenli bir ev⁶⁹



Niğde Evinde Taş Payandalı
Cumba Çıkmaları



Erzurum Evinde Payandalı (Gögüşleme,
Eliböğründel) Cumba Çıkması



Uşak Simavloğlu Evi’nde Demir
İşçilikli Cumba Çıkması (Y. Savan)

Fot. 6c. Anadolu’dan cumba örnekleri⁷⁰

68 Yusuf Çetin, “Geleneksel Türk Evinde Cumba”, *Sanat Tarihi Dergisi*, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 15/2 (Ekim 2006), 21

69 Varanda, *Tradition and Change in the Built Space of Yemen: The Description of a Process as Observed in the Former Yemen Arab Republic Between 1970 and 1990*, 100.

70 Çetin, “Geleneksel Türk Evinde Cumba”, 18.

b. Kapılar

Bu bölümde 1865'te Hurşid Efendi'ye verilen güzel bir Türk kapısı⁷¹ tanıtılacaktır. Diğer kapılar muhtemelen özellikli olmadığı için kaynaklarda işlenmemiştir. Kapı günümüzde mevcut değildir. Greenlaw çizimin altına XIX. yüzyıl şeklinde not düşmüştür.

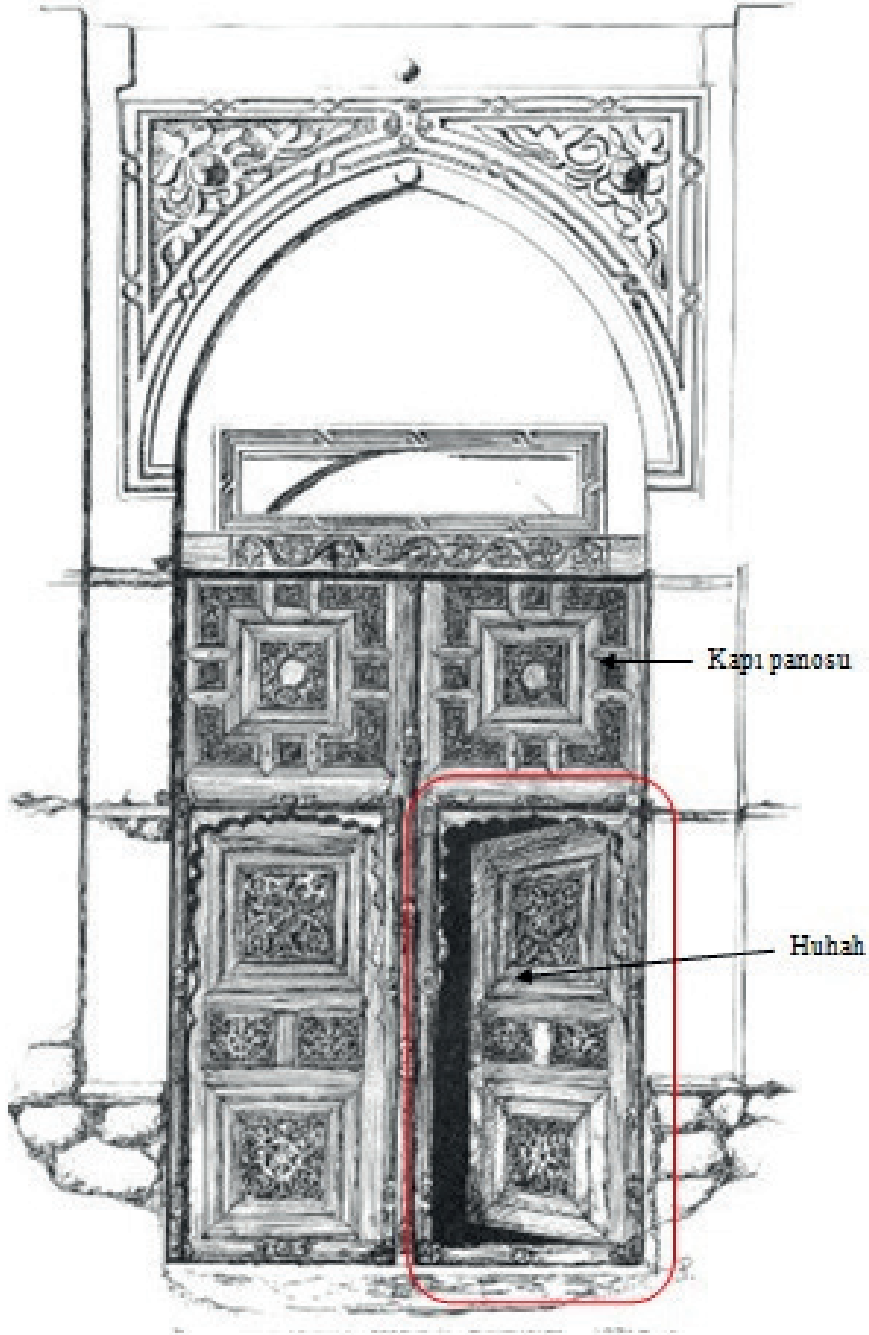
Kalınlık ölçüsü bilinmeyen kapının çift yüzlü olduğu tahmin edilmektedir. Sağ kanadında Huhah⁷² denilen daha küçük olan giriş açıklığının etrafı kemer şeklindeki bir pervazla çevrilmiştir. Çizim ve fotoğrafa göre, ahşap ana kapı birbirine simetrik iki kanatlı olup üzerinde üç büyük göbek bulunmaktadır. Üstteki göbek, içeriye açılan kapıya dâhil olmayıp alttaki göbekler dilimli süslemeyle üst göbekten ayrılmış ve bu göbeklerin arası iki küçük eş panoya bölünmüştür. Herbir göbekte, tahtalar yatay ve dikey yerleştirilerek kare form oluşturulmuş, kapı kanatlarına sadece bitkisel motifler işlenmiştir. Ahşap kapının yukarısındaki hem boş olan dikdörtgen kitabe tablası hem de onu çevreleyen sivri kemerin köşelikleri zencerek motifle çevrelenmiş olup kapı köşelikleri bitkisel motiflerle ve kabalarla süslenmiştir.

Genellikle ön kapılarda olduğu gibi bu kapı da ayrıntılı geometrik desenlerle süslenmiştir ve dövme demirden halka tokmaklara sahiptir.⁷³

71 Bloss, "The Story of Suakin", 294.

72 İnşaat yapım ve teknikleri bakımından Sevâkin ve Cidde aynı özellikler gösterdiği için, kapının Cidde'deki adlandırılma şekli olan Huhah (khūkhah) makalemizde de tercih edilmiştir (Al-Lyaly, *House of Jeddah*, 58).

73 Hurşid Efendi Evi'nin kapısı, Al-Lyaly, *House of Jeddah*, 58'de bulunan bilgiler ile kıyaslanarak değerlendirilmiştir.



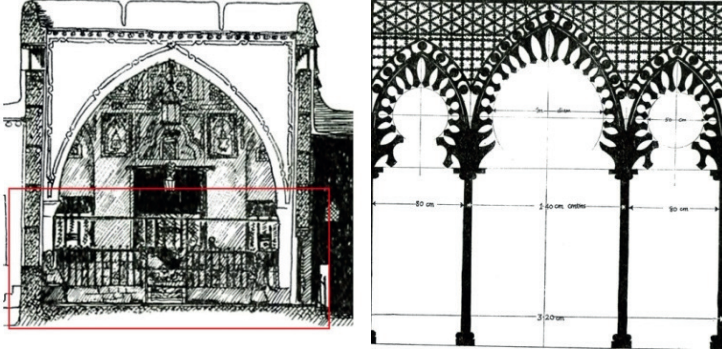
Şek. 4. Hurşid Efendi Evi'nin kuzeydoğusunda bulunan giriş kapısı (Greenlaw, 1995: 115).



Fot. 7. Hurşid Efendi Evi'nin kuzeydoğusunda bulunan giriş kapısı (Edward S.- Durham arşivi)

c. Ahşap Kemerler

Sevâkin dahil olmak üzere birçok Kızıldeniz sahil şehrinde yerden yükseltilmiş bir platform odadan ahşap kemer veya başka bir ahşap versiyonu ile ayrılmıştır. Sevâkin’de Hurşid Efendi Evi’nde, Muhafaza Binası’nda ve birçok evde görülen bu uygulama Cidde’de ve Anadolu’da ortak özellik olarak görülmektedir. Bununla birlikte eyvan “Ortaçağ Türk mimarlığında mekan kuruluşu ve yapı biçimlenmesinde belirleyici öğelerden”⁷⁴ biridir. Hurşid Efendi Evi’nde eyvanı zeminden düz bir korkuluk ayırmış iken Muhafaza Binası’nda ve Cidde’deki başka bir evde süslemeli ahşap kemer şeklindedir. Safranbolu’da kemer yerine pencere kullanılmıştır.



Şek. 5a. Hurşid Efendi Evi (Greenlaw, 1995: 29) Şek. 5b. Sevâkin, Muhafaza Binası, ahşap kemer (Greenlaw, 1995: 75)



Fot. 8a. Cidde örneği⁷⁵

Fot. 8b. Safranbolu’da, odalar arası eyvanın kapatılarak odaya dönüştürüldüğü bir örnek.⁷⁶

d. Dolaplar

Ahşap işlerine dolapları ve niş tasarımlarını da eklemek mümkündür. Fot. 9a’da görülen

74 Alev Erarslan, “Ortaçağ Türk Mimarlığında Eyvan Kullanımında Mekan-İşlev İlişkisi”, *Megaron*, 7/3 (2012), 159.

75 Petra Gruber, Mahmoud Eissa, “Old Town of Jeddah. Results of the Building Survey of the Al-Nawar House”, *Architectura Band*, 44 (2014), 9.

76 S. Gülçin Bozkurt, “19.yy da Osmanlı Konut Mimarisinde İç Mekan Kurgusunun Safranbolu Evleri Örneğinde İrdelenmesi”, *Journal of the Faculty of Forestry, Istanbul University*, 62/2 (2013), 52.

divanın güney duvarındaki ahşap dolap nişçikleri Anadolu'nun herhangi bir şehrindeki dolap nişçikleri ile benzerdir (Fot. 9b, c, d).



Fot. 9a. Hurşid Efendi Evi'nin divanı, güney duvar, 1929 (Durham arşivi)



Fot. 9b Safranbolu'da bir evin içerisindeki ahşap nişçikler (Bozkurt, 2013: 59).



Fot. 9c. Denizli'de bir evin ahşap dolap nişçikleri (Aktuğ-Pektaş, 2017: 22).⁷⁷

77 Erbil Cömertler Aktuğ, Kadir Pektaş, "Denizli Merkezefendi Hacı Hızır Salih Efendi Evi", *Kalemişi*, 5/9 (2017), 22.



Fot. 9d. Safranbolu’da bir evin dolap nişçikleri.⁷⁸

2. Süsleme

Hurşid Efendi’nin evi ile Şinavi Bey’in 163 numaralı evi ve Osman Digna’nın evi istisna olmak üzere Sevâkin’de alçı bezeme nadir olarak kullanılmıştır.⁷⁹ Alçı hala nemliyen bir panelin tamamlanması gerektiğinden, duvarlar önce dikdörtgen panellere bölünmüş ve çift şeritlerle yatay olarak ayrılmıştır. Bu şekilde bir uygulama çok çeşitli modellerin bir arada yapılmasını mümkün kılmıştır. Desen, alttaki sarımsı taşa kadar derin bir şekilde kazındığı için arka planda hoş bir kontrast oluşturmuş, sonraki zamanlarda duvar beyaza boyandığında bu kontrast ortadan kaybolmuştur. Her alan kare, üçgen ve altıgen şekilli geometrik desenler ve bitkisel motiflerle doldurulmuştur. Aradaki boşluklar tek çift veya tiz hatlardan oluşan ikincil doğrusal elemanlarla “V, L, Z” ayrılmaktadır (Şek.6a). Bitkisel motifler ise değişen yaprak veya çiçeklerle dalgalı çizgilerden oluşan şeritlerden oluşmaktadır. Greenlaw’ın, *hayat ağacı* olarak tanımladığı selvi ağacı divanın güney duvarına işlenmiştir.⁸⁰ (Fot. 10a, b, c, f).

Hurşid Efendi Evi’nin divan duvarının içeriden güney cephesinin hemen hemen bütün süslemeleri görülebildiği için, bu cephe tanıtılacaktır. Bu duvarda altta ahşap kapaklı, duvara girintili nişçiklerle süslü dolaplar ile üstte alçı üzerine kazıma tekniği ile yapılmış desenler bulunmaktadır (Fot. 10a, b, c). Ahşap dolapların yukarısında altta ve üstte üçer kör niş yatayda kartuşlarla dikeyde çiçek desenleri ve zencerek bordürlerle ayrılmıştır. Alttaki kör nişlerin içerisine birer nişçik daha konulmuş olup dilimli kemerlerle süslenmiştir. Nişçiklerin kemer

78 Önder Küçükerman, *Kendi Mekânının arayışı içinde Türk Evi* (İstanbul: Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu Yayını, 1985), 130.

79 Greenlaw, *The Coral Buildings of Suakin*, 96.

80 Greenlaw, *The Coral Buildings of Suakin*, 96; Hayat ağacı olarak kabul edilen ağaçların en önemlisi ve en çok tanınanı selvi ağacı, tüm mevsimlerde yeşildir, güzel kokuludur. Anadolu Selçuklu dönemi mezar taşlarında, Osmanlı sanatında Kur’an rahlelerinde, seccadelerde, mezar taşlarında, çini süslemelerinde ve hatta yeniçeri bayraklarında ağaç dalları olarak görmek mümkündür. Saliha Ağaç - Menekşe Sakarya, “Hayat Ağacı Sembolizmi”, *IntJCSS*, 1 (December 2015), 4, 10.

köşelikleri çizilen bordürlerle belirlenmiş ve bordürlerin arası bitkisel motiflerle doldurulmuştur. Üstteki nişlerden iki yandaki yuvarlak, ortadaki üç dilimli kemerli şekilde tasarlanmıştır ve bunları birbirinden ayıran duvar satırlarının birine bitkisel diğerine geometrik motifler kazınmıştır. Bu nişlerin içerisine de alttaki nişlere nazaran derin olmayan dilimli kemerlerden oluşan bezeme amaçlı yüzeysel niş desenleri işlenmiştir. Bu yüzeysel nişlerin de altında ve üstünde yumuşak hatlı geometrik motifler işlenmiştir. Benzer şekil ve süslemeler diğer cephelerde panolar üzerinde uygulanmıştır. Süslemeler divan kemerinde de devam etmekte olup köşelere çarkıfalek motifleri konulmuştur (Şek. 6b) (Fot. 10c, d, e). Divan kemerinin içerisinde daha evvel Samarra ve Büyük Selçuklu eserlerinde kullanılmış olan bordürler⁸¹ içerisinde çiçek motifleri işlenmiştir (Fot. 10h, 10ı).

Fot. 10h'de görülen divan kemeri içerisinde işlenmiş yedi yapraklı çiçek motiflerinin benzer örneklerini, Cidde'de Türk mimar tarafından 1867-1881 yılları arasında yapılan Nazif Efendi Evi'nde de görmek mümkündür, ancak burada süslemeli bordür yoktur (Fot. 11).

Genel bir ifadeyle XIX. yüzyılda alçı üzerine kazınarak⁸² yapılan süslemeler Samarra ve Anadolu etkilerini taşımakta olup onlar kadar profesyonelce yapılmamışlardır.

81 Samarra ve Büyük Selçuklu'da görülen şekli için bkz. Kamran Sokhanpardaz, *Büyük Selçuklu Cami Mimarisinde Alçı Süsleme*, (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, İslâm Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, Doktora Tezi, Samsun 2020), 161.

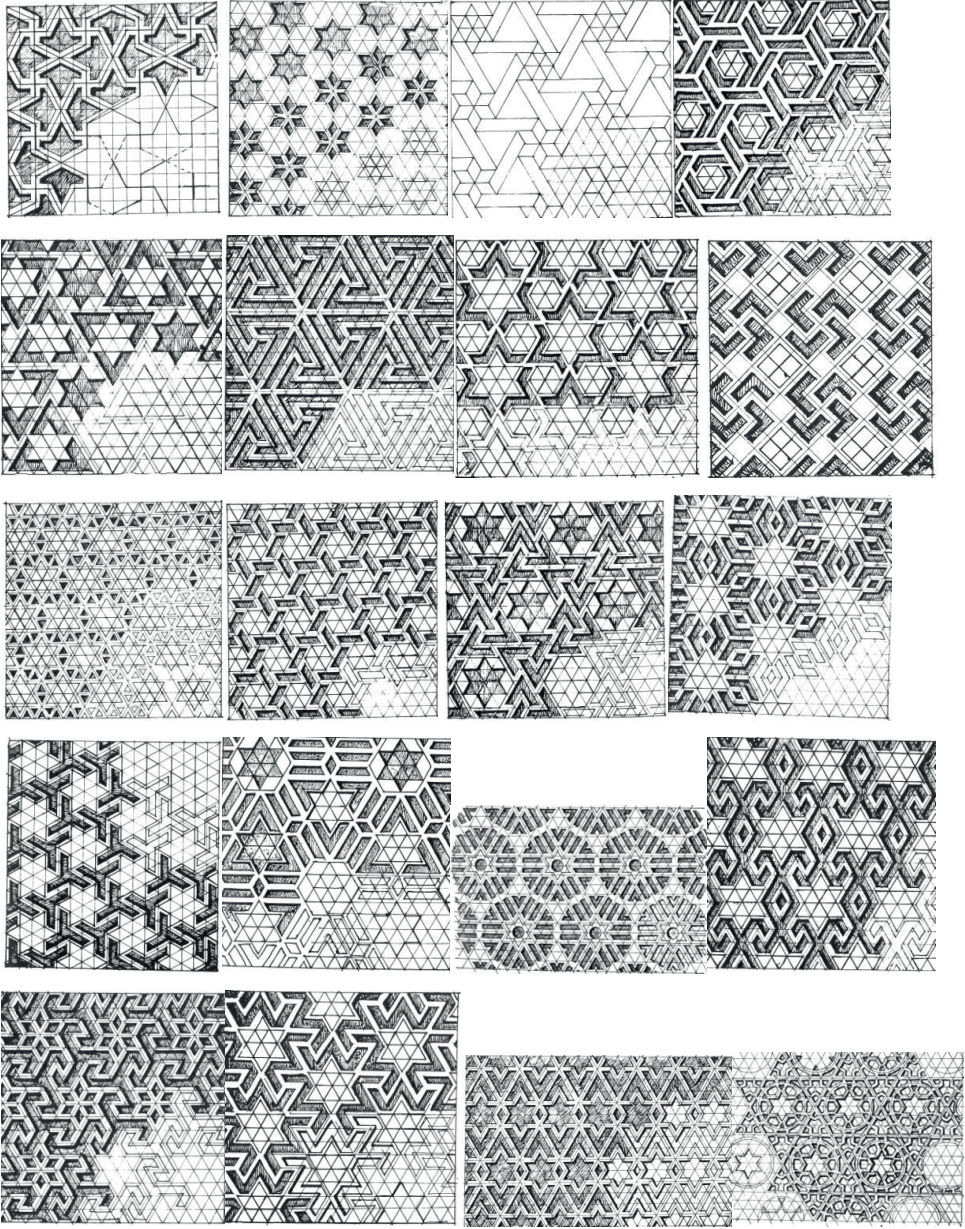
82 Kazıma çizik şeklinde olmayıp yaklaşık 2-3 cm gibi değişen genişliklere sahiptir.



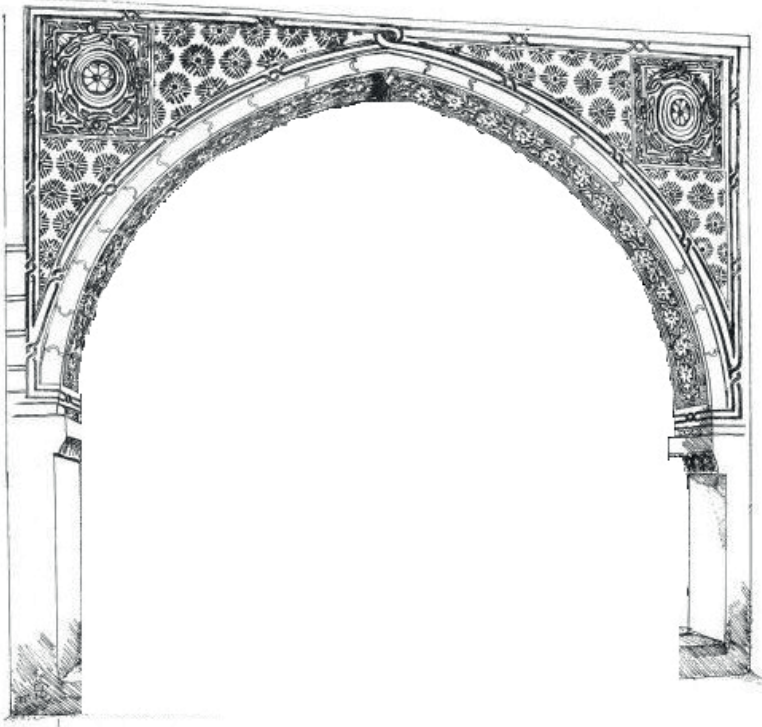
Fot. 10a. Hurşid Efendi Evi'nin divanı, güneyde bulunan duvarın harap hali (BİMTAŞ)



Fot.10b. Hurşid Efendi Evi'nin divanı ve divan kemeri (BİMTAŞ)



Şek. 6a. Hurşid Efendi Evi'nin divan bölümünde cepheler üzerine kazınmış geometrik desenler (Greenlaw, 1995: 98-99).



Şek. 6b. Hurşid Efendi Evi divan kemeri (Greenlaw, 1995: 28)



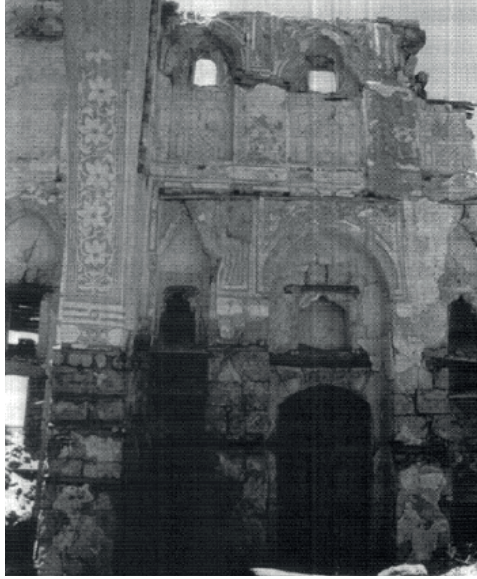
Fot. 10c. Hurşid Efendi Evi, divan kemeri (Greenlaw arşivi)



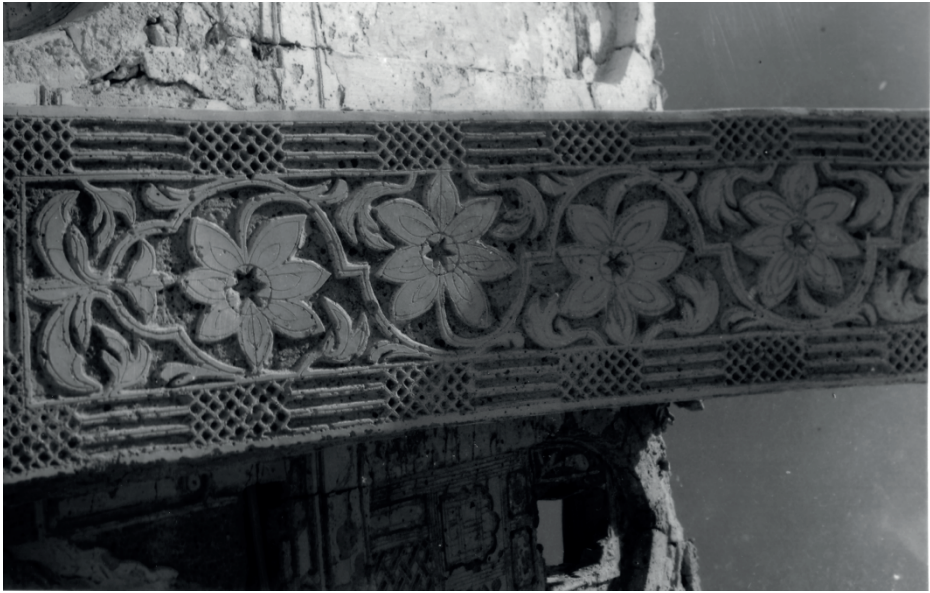
Fot. 10d. Giriş holü (Hansen, 1972: Res. 3) **Fot. 10e.** (BİMTAŞ)




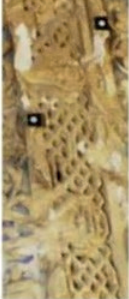
Fot. 10f. Sevâkin’de (Sudan) Osmanlı mimari örneklerinden Hurşid Efendi Evi, duvarlarda alçı bezemeler ve selvi ağaçları (BİMTAŞ).



Fot. 10g. Divan kemeri ve kapı (Calia, 1997-1999: 197)



Fot. 10h. Divan kemeri (BİMTAŞ)

Abbâsîler Dönemi (Sâmarrâ Şehri / 226-651)	Süslemenin Bulunduğu Yer	Büyük Selçuklu (1040-1157)	Süslemenin Bulunduğu Yer
			Kazvin Mescid-i Haydariye

Fot. 10. Hurşid Efendi Divan kemeri motifleriyle benzer Samarra'da görülen motifler ve Büyük Selçuklu versiyonu (Sokhanpardaz, 2020: 161).⁸³

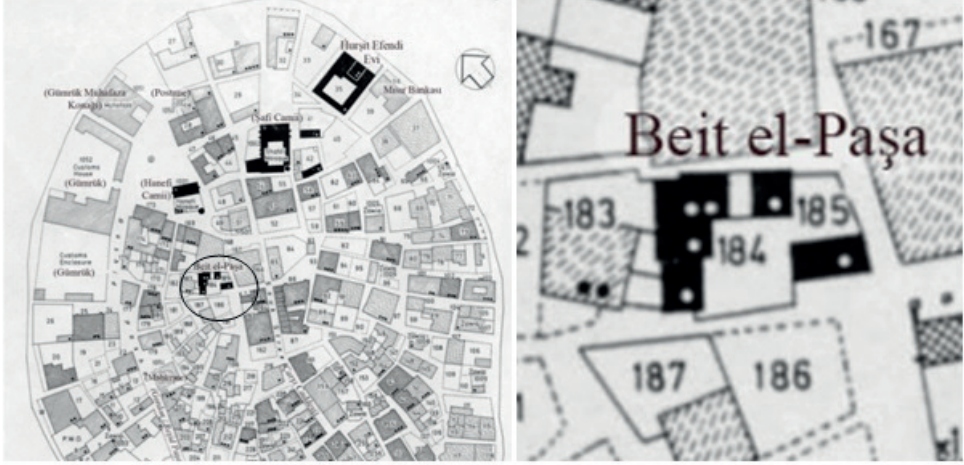


Fot.11. Nazif Efendi Evi, benzer kompozisyon uygulaması (Al-Ban, 2020: 167)

83 Kamran Sokhanpardaz, *Büyük Selçuklu Cami Mimarisinde Alçı Süsleme*, (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, İslâm Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, Doktora Tezi, Samsun 2020), 161.

Paşa'nın Evi

Greenlaw tarafından 184 numarayla tanıtılan Paşa'nın Evi⁸⁴ adanın en eski evlerinden biri olup şehrin merkezindedir.



Hrt. 2. Hinkel'in haritası (Dağ, 2020: 53)

Diğer binalara nazaran geniş bir alan kaplamasından dolayı 1518-20 yıllarında Osmanlı Devleti tarafından Sevâkin'e atanan vali için yaptırılmış olduğu tahmin edilmektedir. Radyokarbon tarih aralığı evin Sevâkin'in Osmanlı hâkimiyetine girişinin ilk zamanlarında kullanıldığını göstermektedir. Bu tespit XVI. yüzyılda hem Osmanlı devlet adamlarının hem de yerli nüfusun adada birlikte yaşadığına işaret etmektedir.⁸⁵ Greenlaw binayı XVI. yüzyıl Türk valisinin konutu olarak değerlendirmiştir. Bunun sebebi olarak da Kahire'de XVI-XVII yüzyıl cami ve saraylarında kullanılan motiflerle Paşa'nın Evi'nin eyvan kemeri üzerindeki motiflerin benzerliğini göstermiştir.⁸⁶ Breen ve arkadaşlarının yaptığı kazılara göre moloz ve topraktan oluşan katmanların niteliği ortaçağ dönemi malzemesini işaret etmektedir. Bu durum Paşa'nın Evi'nin taş ve sıva ile inşa edilmesinden önce burada yığma yapıların olabileceğine referans vermektedir. Radyokarbon test sonuçlarına göre ilk yerleşim 1430-1630 yılları arasında denk gelmektedir. Temelde kömürün kullanılmış olması, Özdemir Paşa'nın 1555'te vali olarak gelmesi ve bir Osmanlı eyaletinin başkenti olarak Sevâkin'in kurulmasıyla bağlantılıdır. Bu durumda ev Paşa'nın ya da en azından başka bir önde gelenin evi olarak değerlendirilmektedir.⁸⁷ 1866'da Mümtaz Paşa göreve geldiğinde Muhafaza Binası'na üst katları ekletmeden önce bu

84 Greenlaw, *The Coral Buildings of Suakin*, 22-23.

85 Mallinson vd., "Ottoman Suakin, 1541-1865: Lost and Found", 481.

86 Greenlaw, *The Coral Buildings of Suakin*, 22.

87 Breen vd., "Excavations at the Medieval Red Sea Port of Suakin, Sudan", 212.

binayı kullanmak için onartmış ya da büyük oranda yenilemiştir.⁸⁸ Bloss, Türk valinin burada muhafızlarıyla birlikte yaşadığı söylentilerinden ve ikinci katta tuğlalarla örülü, bekçi odası olarak kullanılan küçük bir odadan bahsederek bu onarımı kayda geçirmiştir.⁸⁹

Plan ve Mimari Özellikler:

Bugün moloz yığınları altında olan ev, günümüze kadar ulaşan çizim ve fotoğraflara göre, 8 m² iç ölçüye⁹⁰ sahip büyük, sadece dehliz bölümü iki, diğer bölümleri tek katlı olan dikdörtgen plana sahiptir. Evin güneyinde, batısında (No: 185) ve divan önünde olmak üzere üç açık avlusu vardır. Ana giriş kapısı, kuzey duvarının en batısında olup bu kapıdan doğrudan girilen dehliz veya giriş holünün batı tarafında iki penceresi, giriş kapısı hariç önündeki odaya ve ikinci kata geçiş sağlayan iki açıklığı ile duvara girinti şeklinde yapılmış oturma alanı vardır. Küçük avlunun doğusunda evin en özentili birimi olan eyvan şeklinde düzenlenmiş divan bulunmaktadır. Greenlaw'ın çizimine göre (Şek. 7) batı duvarında üç dilimli kemerli nişler diğer duvarlarda dolaplar bulunmaktadır. Divan kemeri zencerek⁹¹ motifleriyle bezenmiş, köşelere kabaralar konulmuştur.

Dehlizin üzerinde yapılan ikinci katta bir meclis, bir tuvalet, bir mutfak ve bir hamam/banyo bulunmaktadır. Greenlaw⁹² ikinci kata çıkan merdiven boşluğunun altında, maun ağacından yapılmış geometrik tasarımlarla bezeli kapıyla kapatılan 3,5 m² iç ölçüye sahip kabaca kare bir odadan daha bahsetmiştir.⁹³

Batıda bulunan avludan girilen ve “Harim?”⁹⁴ olarak adlandırılan bölüm hakkında fazla bilgi olmayıp planda güneyde 4 niş, batıda iki pencere, kuzeyde de kapı haricinde iki açıklık olup biri normal pencere diğeri tagah şeklindedir.

88 Smith vd., “Archaeology and the Archaeological and Historical Evidence”, 175.

89 Bloss, “The Story of Suakin”, 294.

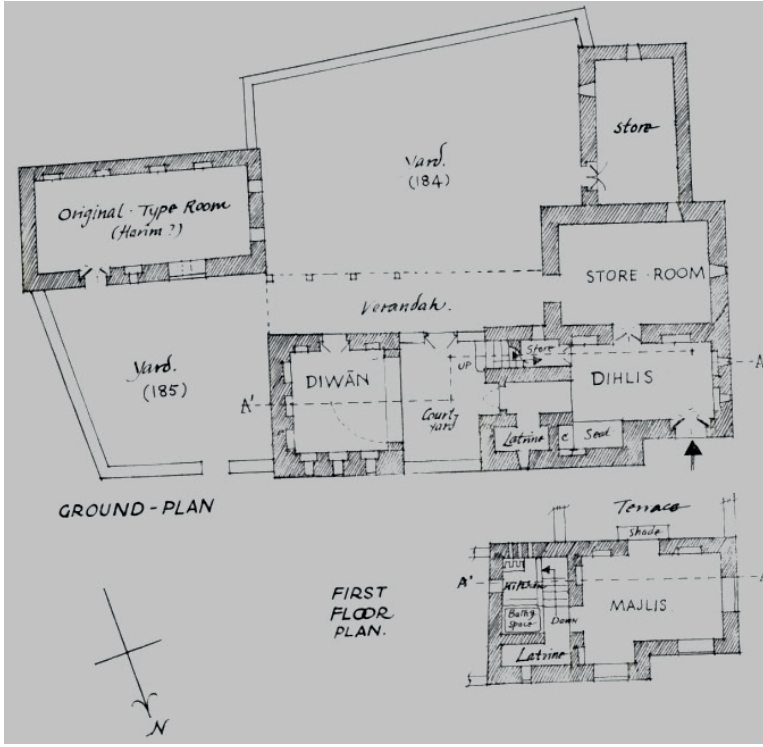
90 Breen vd., “Excavations at the Medieval Red Sea Port of Suakin, Sudan”, 211.

91 Zencerek; En basit şekilde iki kırık veya yuvarlak çizginin birleşmesinden oluşan geçmelere denir. Mahmut Sami Öztürk, Mustafa Türker Türkoğlu, “Anadolu Selçuklu Sanatı Geometrisinin Günümüz Kent Estetiğinde Uygulanabilirliği (Konya İli Örneği)”, *İDİL* 6/7 (2016), 172.

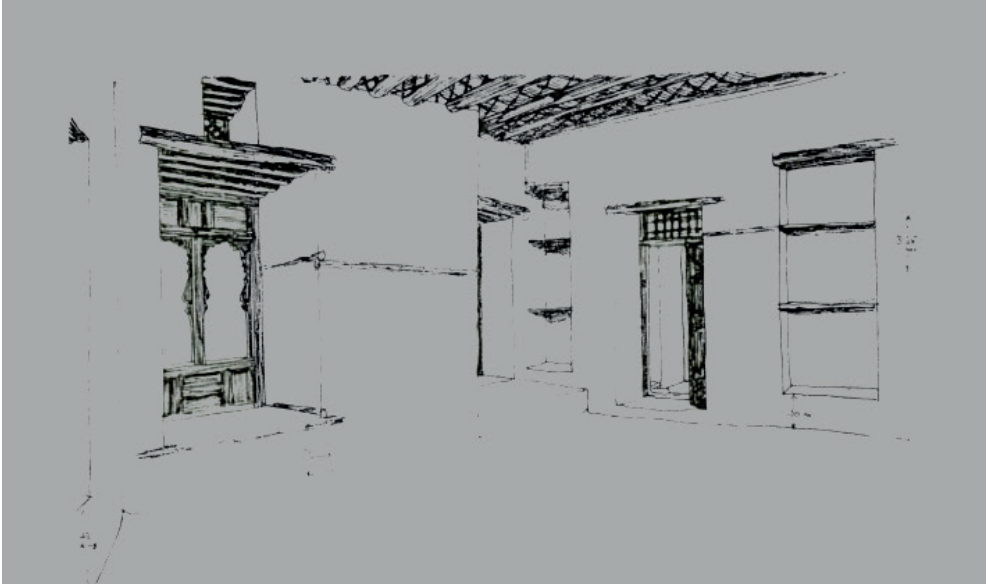
92 Breen vd., “Excavations at the Medieval Red Sea Port of Suakin, Sudan”, 211; Greenlaw, *The Coral Buildings of Suakin*, 22, 26.

93 Breen vd., “Excavations at the Medieval Red Sea Port of Suakin, Sudan”, 211.

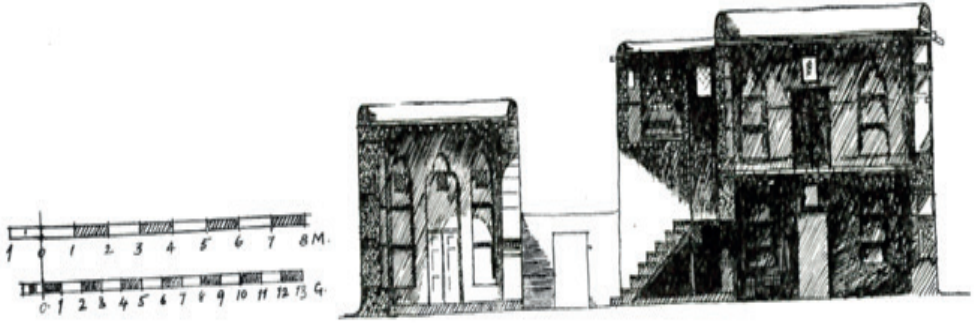
94 Greenlaw'ın bakış açısıyla; Bir Müslüman ailede özel ve sosyal yaşam arasında belirgin bir ayrım vardır ve yabancılarla temas, Batı'ya göre daha mesafeli ve resmidir. Ev iki bölüme ayrılmıştır: Zeminde, misafirlerin alımı ve eğlencesi için daha küçük ama genellikle daha etkileyici bir bölüm olup bu odaya Türkçe'de **selamlık** denmektedir. Greenlaw, *The Coral Buildings of Suakin*, 17. Aynı kelimeyi Ayverdi şöyle tanımlamıştır: Haremın aksine selâm vermek suretiyle serbestçe girilebilen bir yer olduğu için bu şekilde adlandırılmış olmalıdır. Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, 1079. Aile tarafından kullanılan evin daha büyük, üst kısmı, kadın ve çocuklar içindir ve bölüme de **harim** denir. Greenlaw, *The Coral Buildings of Suakin*, 17. Ayverdi'ye göre harim: Yabancılar yasak olan, korunan mukaddes yerdir. Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, 475. Anadolu halkının gelenekleri ile İslâm inancının sentezi konut mimarisine de yansımış, yaşam alanları haremlik ve selamlık olarak ayrılmıştır. Kadınların hemen bütün günlerini geçirdiği harem genelde dışarıya kapalı olup servis ve yatma alanlarından oluşmuş sade mekanlardır. Selamlık, erkeklere tahsis edilen odalar olup misafirlerin ağırlandığı, döşeme ve tavan süslemeleriyle dikkat çeken yerlerdir. Hicran Hanım Halaç - Büşra Sağlam Doruk, “Türk Konutunda Mahremiyet İçin Düzenlemeler”, *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 6/38 (Haziran 2019), 54. Hem Hurşid Efendi Evi'ndeki hem de Paşa'nın Evi'ndeki divanlar bu şekilde selamlık olarak tasarlanmıştır.



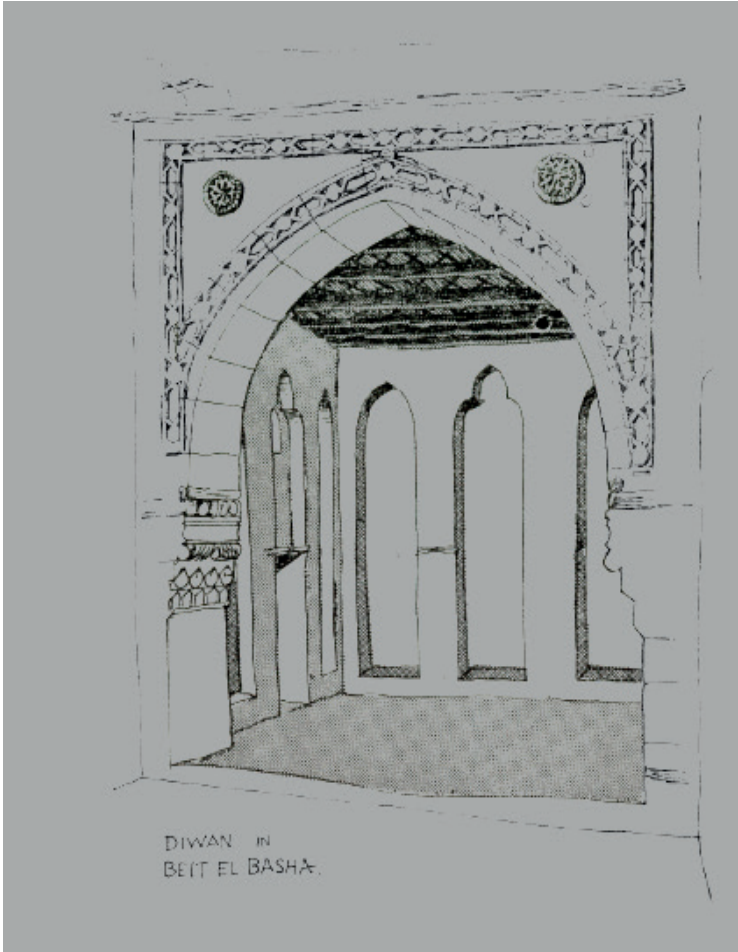
Şek.7. Paşa'nın zemi kat ve birinci kat (Greenlaw, 1995: 24)



Şek. 8. Paşa'nın Evi, odanın içeriden çizimi (Greenlaw, 1995: 25).



Şek.9. Paşa'nın Evi, kesit (Greenlaw, 1995: 24).



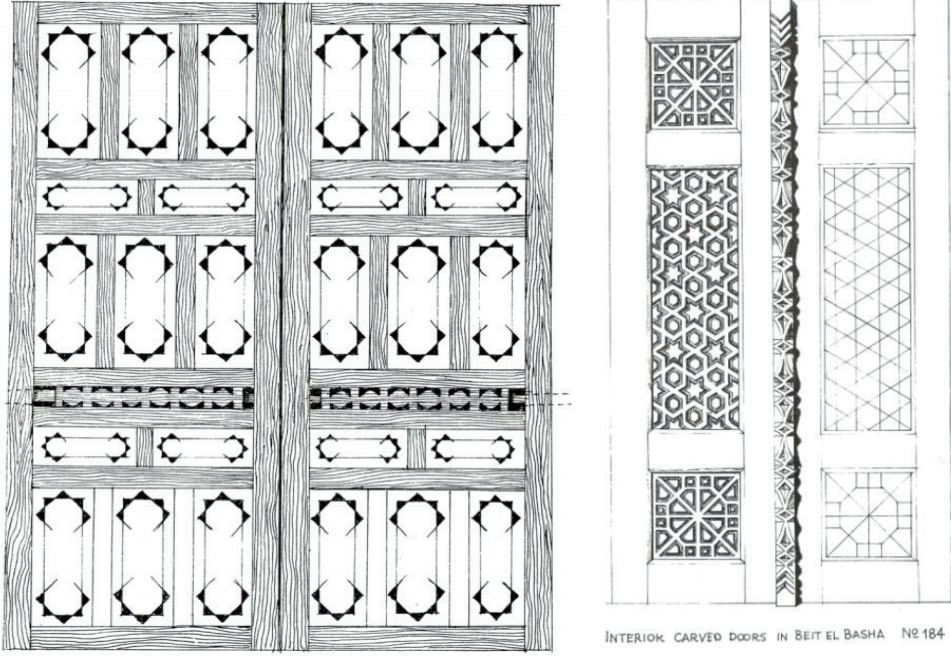
Şek. 10. Paşa'nın Evi, divan/eyvan kemeri ve bölümü (Greenlaw, 1995: 25)



Fot. 11. Paşa'nın Evi, divan keme (Um, 2011: 37).

Kapılar

Greenlaw, Şek. 13a ve b'de görülen Paşa'nın Evi'ne ait iki kanatlı iki kapı şekli çizmiştir. 13a'da kapının üzeri birbirine eşit üç bölmeye ayrılmış ayrımlarda ana bölümlerdeki yarım yıldız şekillerinin küçültülmüş örnekleri kullanılmıştır. 13b'de yine iki kanatlı kapı klasik İslam mimarisinde çokca tercih edilen üç göbekli, geometrik motiflerle bezeli klasik formda olup kapı binisi çeşitli geometrik motiflerle süslenmiştir. Birinci kapı özgün bir tasarım arzetmekteyken ikinci kapı genelde İslâm mimarisinde kullanılan tasarım ve geometrik düzenlemeye sahiptir.



Şek. 13a-b. Paşa'nın Evi'nin kapısı (Greenlaw, 1995: 117-118).

Sevâkin'de bütün binalarda olduğu gibi bu binada da mercan taşı kullanılmıştır. Daha düşük seviyelerde tespit edilen delikler kerpiç bina geleneğinden bir anda taş bina yapımına geçilmediğini, muhtemelen XVI. yüzyılda bu iki tür yapının bir dönem için birlikte kullanılmış olabileceğini düşündürmektedir.⁹⁵

Sonuç

Osmanlı'nın Doğu Afrika'da ki Habeş Eyaleti, imparatorluk merkezine uzak eyaletlerden olup idari ve sosyo kültürel açıdan Mısır ve Hicaz bölgesi ile bağlantılıdır. 1517 itibariyle Yavuz Sultan Selim döneminde gelen Türk askerlerinin bir daha geri dönmediği evlenerek şehirde kaldıkları kaynaklarda yazılıdır. 1814 yılında Sevâkin'e gelen John Lewis Burckhardt, *Travels in Nubia* adlı eserinde nüfus değerlendirmesi yaparken Sevâkin'de hatırı sayılır şekilde Türk askerlerinin torunlarından bahsetmiştir. Anadolu'dan gelen Türk askerlerinin yaşam biçimlerinin, ev düzenlemelerinin gerek şehre ve gerekse bölgeye yayılmış olması şüphesizdir.

Greenlaw, Sevâkin'deki evleri, erken, geniş ve büyük Türk evleri ile küçük Türk evleri gibi kategorilere ayırmıştır. Genel olarak erken ve geniş Türk evleri incelendiğinde ki makalemize konu olan Hurşid Efendi Evi ile Paşa'nın Evi bu kategoride incelenmiştir; Anadolu'da ki herhangi bir şehirde bulunan evlerle benzer özellikler taşımaktadır ve zaman içerisinde Anadolu'da

95 Smith vd., "Archaeology and the Archaeological and Historical Evidence", 175.

gerçekleşen değişimin buraya da yansıdığı anlaşılmaktadır. Makalemizin “Türk Evi” kısmında da bahsedildiği üzere erken tarihli evler genel olarak avlulu, bir veya iki katlı, cumbalı bir düzenlemeye sahiptir. Haremlik selamlık ayırımı ve hamam Anadolu’da da görüldüğü üzere hemen hemen bütün Osmanlı coğrafyasında yaygın şekilde kullanılmıştır ve bu özelliklerin görüldüğü evler hangi coğrafyada olursa olsun Türk Evi olarak adlandırılmış, Kızıldeniz sahil şehirlerinde de böyle bir değerlendirme söz konusu olmuştur. Ancak burada tipik Anadolu evi özelliklerden ziyade yerel mimariyle bütünleşmiş bir versiyon söz konusudur. Divan eyvan şeklinde düzenlenmiş eyvan kemeri onu önündeki alandan ayırmıştır. Eyvanlı kısım zeminden genelde 50-60 cm (bu ölçü değişebilir) yüksekte tutulmuş ve bu kısım halıyla döşenerek özenle bezenmiş hali Anadolu’daki örnekleriyle aynıdır. Sevâkin’de mercan taşından yapılmış beyaz badanalı evlerde en çok muhtemelen XIX. yüzyılda popüler olan alçı bezemeli divan ile cumba versiyonu revşenler dikkat çekmektedir.

Herhangi bir İslâm coğrafyasında kullanılan geometrik ve bitkisel motifleri Hurşid Efendi Evi’nde görmek mümkündür. Eyvan kemerinde çiçek motiflerini çevreleyen bordür Samarra üslubunu hatırlatmaktadır (Res. 10h). Paşa’nın Evi’ndeki divan kemerlerinde görülen kabara ve zencerek motiflerini Anadolu Selçuklu dönemi medrese taç kapılarında bolca görmek mümkündür (Res. 11). Yine Greenlaw tarafından hayat ağacı olarak adlandırılan selvi ağacı daha çok Osmanlı sanatında özellikle mezar taşlarında göze çarpan bir süslemedir. Genel olarak Anadolu’da görülen plan ve süsleme özellikleri ya da versiyonlarını her iki evde de görmek mümkündür.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

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

Çıkar Çatışması: Yazarlar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

Conflict of Interest: The authors have no conflict of interest to declare.

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

Kaynakça/References

- Abdelkader, Reem - Jin-Ho Park. “The Evolving Transformation of Mashrabiya as a Traditional Middle Eastern Architecture Element”. *International Journal of Civil & Environmental Engineering IJCEE-IJENS* 17/01 (2017), 15-20.
- Abdulfettah, Mina. “Sudan Halkı Arasında “Cin Adası” Olarak Bilinen Sevakin”. Independent Türkçe. Erişim 09 Temmuz 2021. <https://www.indyrturk.com/node/384641>
- Ağaç, Saliha - Menekşe Sakarya. “Hayat Ağacı Sembolizmi”, *IntJCSS*, December, 1 (2015), 1-14.
- Al-Ban, Alaa Zaher. *Architecture and Cultural Identity in The Traditional Homes of Jeddah*. Colorado: University of Colorado at Denver, Doktora Tezi, 2016).

- Aktuğ, Erbil Cömertler - Kadir Pektaş. “Denizli Merkezefendi Hacı Hızır Salih Efendi Evi”, *Kalemışı*, 5/9 (2017), 13-31.
- Alelwani Raed vd. “Public Perception of Vernacular Architecture in the Arabian Peninsula: The Case of Rawshan”. *Buildings* 10/9 (2020), 1-25.
- Al-Lyaly, Sameer Mahmoud Z. *The Traditional House of Jeddah: A Study of The Interaction Between Climate*. Edinburgh: Form and Living Patterns, Department of Architecture University of Edinburgh, Doktora Tezi, 1990.
- Almaimani, A.K., - Nawari, N.O. “BIM-Driven Components Library for Islamic Facilities (BIM-IF)”, *Almaimani and Nawari Visualization in Engineering*, 5/6 (2017), 1-11.
- Al-Matrafi, Abdulrahman Saadi. *A Conceptual Framework For Developing Urban Image in the Middle East and Arab World. Case Study: The Urban Image of Jeddah City*. England: University of Liverpool, Doktora Tezi, 2017.
- Al-Murahhem, Feredah Mohsen. “The Mechanism of The Rawāshīn: The Case Study of Makkah”, *WIT Transactions On Ecology And The Environment*, 128 (2010), 561-573.
- Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı Lugatı, 2010.
- Balcı, Gözde. *Karadeniz Bölgesi'ndeki Geleneksel Türk Evleri'nde Ocak Yanı Lambaklıkların Analizi*. İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Baik, A. - J. Boehm. “Hijazi Architectural Object Library (Haol)”, *The International Archives of the Photogrammetry, Remote Sensing and Spatial Information Sciences*, XLII-2/W3 (2017), 55-62.
- Baik, A. - R. Yaagoubi - J. Boehm. “Integration of Jeddah Historical Bim and 3d GIs for Documentation and Restoration of Historical Monument”. *The International Archives of the Photogrammetry, Remote Sensing and Spatial Information Sciences* 40/5W7 (2015), 29-34.
- Breen, Colin - Wes Forsythe - Laurence Smith & Michael Mallinson. “Excavations at the Medieval Red Sea Port of Sevâkin, Sudan”. *Azania: Archaeological Research in Africa* 46/2 (2011), 205-225.
- Breen C. - Daniel Rhodes. -and Wes Forsythe. “The Sevâkin Dilemma: Conservation and Heritage Management in Eastern Sudan”, *Conservation and Management of Archaeological Sites*, 17/2 (2015), 109-121.
- Bloss, J. F. E., “The Story of Suakin”, *Sudan Notes and Records*, 19/2 (1936), 271-300.
- Bozkurt, S. Gülçin. “19.yy da Osmanlı Konut Mimarisinde İç Mekan Kurgusunun Safranbolu Evleri Örneğinde İrdelenmesi”. *Journal of the Faculty of Forestry, Istanbul University* 62/2 (2013), 37-70.
- Burckhardt, John Lewis. *Travels in Nubia*. London: Association for Promoting the Discovery of the Interior Parts of Africa, 1819.
- Calia, Marısa. “Suakin, Memory of a City.” *In Environmental Design: Journal of the Islamic Environmental Design Research Centre* 18 i-ii (1997-1998-1999), 192-201.
- Chekhak, Tarik (Ed.). *Toward a Sustainable Future For The Red Sea Coast of Sudan, Part 2: Socio Economic and Governance Survey*. New York: The Cousteau Society, 2013.
- Çetin, Yusuf. “Geleneksel Türk Evinde Cumba”, *Sanat Tarihi Dergisi*, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 15/2 (Ekim 2006), 18.
- Dağ, Ahmet Cemal. *Tarih İçinde Sevakin Adası*. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Demir, Uğur. “Haremeyn Şam Cidde Habeş Yemen Hindistan ve Mısır ile İlgili Bir Takrir”. *Osmanlı Araştırmaları*

43 (2014), 301-339.

Demiriz, Yıldız. *Osmanlı Mimarisinde Süsleme I, Erken Devir (1300–1453)*. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979.

Doğanay, Aziz. *Mimarî ve Tezyinî Unsurlarıyla Câmi*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2015.

Emecen, M. Feridun. “Berekât”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/486-487. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Erarslan, Alev. Ortaçağ Türk Mimarlığında Eyvan Kullanımında Mekan-İşlev İlişkisi. *Megaron* 7/3 (2012), 145-160.

Greenlaw, Jean-Pierre. *The Coral Buildings of Suakin*. New York: Kegan Paul International, 1995.

Grohman, Adolf. “Sevâkin”, *İslâm Ansiklopedisi*. 10/523-524. İstanbul: MEB, 1955-66.

Gruber, Petra - Eissa, Mahmoud. “Old Town of Jeddah. Results of the Building Survey of the Al-Nawar House”. *Architectura Band* 44 (2014), 1-16.

Halaç, Hicran Hanım - Doruk, Büşra Sağlam. “Türk Konutunda Mahremiyet İçin Düzenlemeler”. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/38 (Haziran 2019), 50-72.

Hansen, E. “Preservation of Suakin”. *Unesco, Serial No: 2970/RMO.RD/CLP*, October-November 1972, Paris, 1973.

Hosny, Esra Abdelhamid, Deniz Demirarslan. “Mısır’da İslami Dönem Evleri ve Donatı Tasarımlarının Günümüze Yansıması”. *Mimarlık ve Yaşam Dergisi Journal of Architecture and Life* 4/2 (2019), 211-237.

Karpuz, Haşim. “Türk Evi”. *Türk Yurdu* 31/290 (2011), 55-63.

Kavas, Ahmet. “Sudan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/461-466 İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Kılıç, Emrullah. *Geleneksel Mardin Evlerine Ait Ahşap Kapıların Malzeme ve Yapım Tekniği Bakımından İncelenmesi*. Ankara: Gazi Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

Kızıltoprak, Süleyman. “Osmanlı Devrinde Kızıldeniz’in İncisi: Sevakin”.

Erişim 04.01.2018 <http://www.beyaztarih.com/ortadogu-tarihi/osmanli-devrinde-kizildeniz-incipisi-sevakin>

Küçükerman, Önder. *Kendi Mekânının arayışı içinde Türk Evi* (İstanbul: Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu Yayını, 1985), 130.

Mallinson Architects & Engineers. “The Historic Port Town Of Suakin: Past And Current Contexts”. Erişim 13 Mart 2010. <https://www.mallinsonae.com/suakin-exhibition>

Mallinson, v.d. “Ottoman Suakin, 1541–1865: Lost and Found”. In *The Frontiers of the Ottoman World*, ed. A. C. S. Peacock, London, Oxford University Press (2002), 469-492.

Mallinson, Michael. “Suakin Red Sea Province”. *The Kenana Handbook of Sudan*, ed. Peter Gwynvay Hopkins, New York: Routledge Taylor & Francis Group (2013), 196-218.

Mekki, Hasan - Muhammed Ahmed. “Hartum”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/251-253. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Özaydın, Abdülkerim. “Bece”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/285-286. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Özyalvaç, Şükriye Pınar. *İstanbul Konut Mimarisinde Lüks ve Konfor (18. Yüzyıl)*. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Mimarlık Anabilim Dalı Mimarlık Tarihi ve Kuramı Programı, Doktora Tezi, 2015.

- Saatçi, Suphi. *Kerkük Kenti ve Ev Mimarisi*. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 1993.
- Smith, L.M.V vd. “Archaeology and the Archaeological and Historical Evidence For the Trade of Suakin, Sudan”. In D.A. Agius vd. (2012), 173-186.
- Sokhanpardaz, Kamran. *Büyük Selçuklu Cami Mimarisinde Alçı Süsleme*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, İslâm Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, Doktora Tezi, Samsun 2020.
- Um, Nancy, “Greenlaw’s Suakin the Limits of Architectural Representation and the Continuing Lives of Buildings in Coastal Sudan”. *African Arts* 44/4 (Winter 2011), 36-51.
- *The Merchant Houses of Mocha. Trade and Architecture in an Indian Ocean Port*. Publications on the Near East, Seattle and London: University of Washington Press, 2009.
- “Reflections on the Red Sea Style: Beyond the Surface of Coastal Architecture”. *Northeast African Studies* 12/1(2012), 243–272.
- Varanda, Fernando. *Tradition and Change in the Built Space of Yemen: The Description of a Process as Observed in the Former Yemen Arab Republic Between 1970 and 1990*, Durham: Durham University, 1994.
- Yasıt, Necdet. *Sudan’da Türk Dönemi (1820-1881)*. İsparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Yol, Fatih. *19. Yüzyılda Sudan’da Osmanlı Yönetimi ve İngiliz İşgali*. Hatay: Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

İNTERNET KAYNAKLARI

- Dom João de Castro - Roteiro do Mar Roxo - Suakin.jpg, Suakin. Erişim 10 Eylül 2020.
https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Dom_Jo%C3%A3o_de_Castro_-_Roteiro_do_Mar_Roxo_-_Suakin.jpg
- Discover Islamic Art. Erişim 03.02.2022.
https://islamicart.museumwnf.org/database_item.php?id=monument;isl;tr;mon01;14;tr
- Mashrabiyya – مشربية Tradition, Design and Sustainability. Erişim: 15.07.2020.
[https://arabiclanguageculture.com/2019/07/31/mashrabiyya-%D9%85%D8%B4%D8%B1%D8%A8%D9%8A%D8%A9-tradition-design-and-sustainability/;](https://arabiclanguageculture.com/2019/07/31/mashrabiyya-%D9%85%D8%B4%D8%B1%D8%A8%D9%8A%D8%A9-tradition-design-and-sustainability/)
- Walters Ms. W.666, Five poems (quintet). Erişim 11.03.2021.
<https://www.thedigitalwalters.org/Data/WaltersManuscripts/html/W666/description.html>

Bir Neşrin Mâverâsı: Taharrîden Tespite, Yazımdan Yayıma Hüseyin Avni Arapkirî'nin Hadis Tarihi Ders Notları: *Bugyetu'l-Hasîs fî Târîhi İlmi'l-Hadîs*

The Background Of A Book: Seeking, Finding, Writing and Publishing Hüseyin 'Avnî' Arapkirî's *Bugyatu al-Hasîs fî Târîhi Ilm al-Hadîth*

Nilüfer Kalkan Yorulmaz¹ 



¹Sorumlu yazar/Corresponding author:

Nilüfer Kalkan Yorulmaz (Dr. Öğr. Üyesi), İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye
E-posta: niluferyorulmaz@istanbul.edu.tr ORCID: 0000-0002-6191-8072

Başvuru/Submitted: 16.03.2022 • Kabul/Accepted: 23.03.2022

Atıf/Citation: Kalkan Yorulmaz, Nilüfer. Bir Neşrin Mâverâsı: Taharrîden Tespite, Yazımdan Yayıma Hüseyin Avni Arapkirî'nin Hadis Tarihi Ders Notları: Bugyetu'l-Hasîs fî Târîhi İlmi'l-Hadîs. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 12/1, (Mart 2022): 519-529.
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2022.1088596>

Anahtar Kelimeler: Hadis, Hadis Tarihi, Dârülfünûn, Hüseyin Avni Arapkirî, *Bugyetu'l-Hasîs fî Târîhi İlmi'l-Hadîs*

Keywords: Hadith, History of Hadith, Dâr al-Funûn, Hüseyin 'Avnî' Arapkirî, *Bugyatu al-Hasîs fî Târîhi Ilm al-Hadîth*

Elinizdeki yazı, Hüseyin Avni Arapkirî'nin *Bugyetu'l-Hasîs fî Târîhi İlmi'l-Hadîs*¹ isimli eserinin Aralık 2021 tarihinde yayımlanan neşrinin kisve-i tab'a bürünme hikayesini ağırlıklı olarak akademik bir üslupla anlatmayı hedeflemektedir. 1861²-1954³ yıllarında arasında

- 1 Bu eser Cumhuriyet'in ilk dönemi olan 1926-1933 yılları arasındaki hadis anlayışının tespiti ve hadis tarihi alanında kayıp bir halkanın ortaya çıkarılması açısından oldukça önemlidir.
- 2 Müellifin doğum tarihi ile ilgili 1864 bilgisi de kaynaklarda yer almaktadır. Ancak mezar taşına 1861 yazıldığı için çalışmamızda bu tarih tercih edilmiştir.
- 3 1954 yılında İstanbul'da vefat eden Hüseyin Avni Karamehmetoğlu'nun kabri Edirnekapı Şehitliği'nde Türk-İrmeni Mezarlığı yolu 15 ada 4 parselde yer almaktadır.

yazmış aslen Malatya/Arapkirli olan Hüseyin Avni'nin bu eseri, 1926-1933 yılları arasında⁴ İstanbul Dârülfünûnu İlahiyat Fakültesi Hadis Tarihi⁵ derslerinde müellifi tarafından işlenen ders notlarından oluşmaktadır. Özellikle alana yeni giren veya alanda olmakla birlikte yazma eser çalışmalarına yeni başlayacaklara hem bir eser neşri ortaya çıkana kadar geçmeleri gereken merhaleleri göstermek hem de karşılaşılabilecekleri muhtemel problemlere işaret etmek gayesiyle bu yazı yayıma hazırlanmıştır. Dolayısıyla çalışmamızda yazarın hayatı⁶, eserin muhtevâsı⁷, literatürdeki yeri⁸, kaynakları⁹, metin analizi¹⁰, fikri altyapısı¹¹ gibi kitap tanıtımı kapsamında olan hususlar üzerinde sadece dipnotlarda durulmaya çalışılacağı belirtilmelidir.¹²

- 4 *Hüseyin Avni Arapkirî Sicil Dosyası*, Diyanet İşleri Başkanlığı, n. 1923.01.48; Metin Yurdagür, “Hüseyin Avni Arapkirî”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/329-331; Hamit Er, *İstanbul Darülfünûnu İlahiyat Fakültesi Mecmuası Hoca ve Yazarları* (İstanbul: Sosyal Bilimler Araştırma Merkezi, 1993), 13-18; Ekmeleddin İhsanoğlu, “İslâm Dünyasının İlk İlahiyat Fakültesi”, *Dârülfünûn İlahiyat Sempozyumu 18-19 Kasım 2009 Tebliğleri*, ed. Tahsin Özcan, Ahmet Hamdi Furat, Hüseyin Sarıkaya, (İstanbul: Ada Ofset, 2010); Emre Dölen, “Osmanlı'dan Cumhuriyete Darülfünûn'da İlahiyat Öğretimi”, *Dârülfünûn İlahiyat Sempozyumu 18-19 Kasım 2009 Tebliğleri*, ed. Tahsin Özcan, Ahmet Hamdi Furat, Hüseyin Sarıkaya, (İstanbul: Ada Ofset, 2010.); Mehmed Ali Aynî, *Dârülfünûn Tarihi Üniversite Tarihi* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 116.
- 5 Hüseyin Avni'nin bu göreve atandığına dair evrak için bkz. Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi, Bakanlıklararası Tayin Daire Başkanlığı 30-11-1-0, Gömlek No: 35, Sıra: 5/ 03.10.1926.
- 6 Yazarın hayatı ve eserleri için bkz. Hüseyin Avni Arapkirî, *Bugyetü'l-Hasis fî Târîhi İlmi'l-Hadis*, nşr. Nilüfer Kalkan Yorulmaz (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021), 15-18.
- 7 Çalışmanın neşrinde eserin muhtevâsı dönem dönem tanıtılmıştır. Ayrıca 2019 yılında yayımlanan makalemizde ise hadis tarihinin ilimler tasnifindeki yeri ve tarih ilmi ile ilişkisi, yazarın hadislerin yazılması meselesindeki duruşu analiz edilmeye çalışılmış ve fakültenin tarihçesi ile ilgili de bilgiler sunulmuştur. (Nilüfer Kalkan Yorulmaz, “Usul-i Hadis'ten Hadis Tarihi'ne: Dârülfünûn İlahiyat'ta Hadis Tarihi Dersleri”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23 / 2 (Aralık 2019): 651-671.)
- 8 Yapılan araştırmalar neticesinde eserin Türkçe hadis tarihi alanında İzmirli İsmail Hakkı'nın *Hadis Tarihi* isimli eserinden sonra ikinci eser olma özelliği taşıdığı görülmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. (Hüseyin Avni Arapkirî, *Bugyetü'l-Hasis fî Târîhi İlmi'l-Hadis*, nşr. Nilüfer Kalkan Yorulmaz (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021), 26-29.)
- 9 Eserin kaynakları kısmında özellikle Hüseyin Avni'nin kullandığı kaynaklarını “me’hazlarımız” başlığı altında bir liste halinde sunduğu görülmektedir. Çalışmamızda bu eserlerin bir listesi verilmiş ayrıca tarih, dil, hadis metinleri, hadis usulü, ricâl, hadis şerhleri, dil kitapları ve ilimler tasnifi konularında yoğun olarak kullandığı muhtemel eserler de belirlenmeye çalışılmıştır. Ayrıca yoğun olarak kullandığı ricâl kaynaklarının İbn Hallikân'ın *Vefeyâtu'l-A'yân*'ı ve Zehebî'nin *Tezkiratu'l-Huffâz*'ı; şerhlerin Kastallânî'nin *İrşâdu's-Sâri'si* ve Aynî'nin *Umdetu'l-Kârî'si*; usullerin ise Suyûtî'nin *Tedribü'r-Râvi'si* ve Sehavî'nin *Fethu'l-Mugî'si* olduğu tespit edilmiş ve tarih kitaplarına olan vukûfiyeti de yine bu kısımda vurgulanmıştır. (Arapkirî, *Bugye*, 38-40.)
- 10 Metin analizi kısmında eserdeki hadislerin yazılması, sahâbenin adaleti, ehl-i re'y ve ehl-i hadis farkları, Buhârî'nin muallakları gibi konular incelemeye alınmıştır. (Arapkirî, *Bugye*, 34-38.)
- 11 Bu hususta özellikle eğitim geçmişi ve metin analizinde işlenen konulardaki duruşu tespit edilerek bir sonuca varılmaya çalışılmıştır. (Arapkirî, *Bugye*, 34-38.) Hadis-Tarih ilişkisi ve ilimler tasnifi gibi konular ise bahsi geçen makalede incelendiğinden neşirde tekrar zikredilmemiştir.
- 12 Nitekim bu hususlarla ilgili önceki dipnotlarda da belirtildiği üzere yayımlanan eserin giriş kısmında bilgiler sunulmaktadır. Daha sonra metinde de açıklanacağı üzere tarafımızca neşri yapılan eser sadece bir transliterasyon çalışması değildir. Esere tarafımızca yazılan bir giriş yazısıyla başlanmakta ve bu girişte yukarıdaki hususlar ayrıntılı bir şekilde işlenmektedir. (Arapkirî, *Bugye*, 15-43.) Bunun yanında eserin içeriğinde yapılan dipnotlandırmalara da ayrıca işaret edilmelidir. Nitekim dipnotlarda sadece müellifin işaret ettiği kaynaklara değil ilgili bilginin geçtiği fakat yazarın zikretmediği diğer kaynaklara da ulaşılmaya çalışılmıştır. Ayrıca neşrin hususiyetlerinden bir diğeri ise aynı dönemin önemli isimleri olan Babânzâde Ahmed Naim ve İzmirli İsmail Hakkı'nın hadis eserleriyle dipnotlarda yapılan karşılaştırmalardır. Bu karşılaştırmaların yapılması hadis ve hadis tarihi açısından dönemin daha iyi anlaşılması için önem arz etmektedir.

Yukarıda zikredilen minvâlde çalışmanın şu anki halini alması başlıkta ifade edildiği üzere taharrî, tespit, yazım ve yayım olmak üzere dört merhalede gerçekleşmiştir. İlk aşama olan taharrî, yazımızda eserin kayıp olduğunun fark edildiği¹³ ve nerede olabileceğinin araştırıldığı kısmı ifade etmektedir. Eserle ilgili ilk merakın oluşması ve bunun üzerine yerinin araştırılmaya başlanılmasının tarihi ise 2018 yılına uzanmaktadır.¹⁴ Nitekim mezkûr yılda İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin düzenlediği “Dârülfünun İlahiyat'ın İlmî Birikimi” (15 Mayıs 2018) isimli sempozyumda tarafımızca “Dârülfünun İlahiyat'ta Okutulan Hadis Tarihi Dersleri” başlıklı bir tebliğ sunulmuştur. Bu tebliğle Hüseyin Avni'nin hadis tarihi derslerinde okuttuğu eserin kayıp olduğu ancak tarafımızca arandığı belirtilmiş ve sempozyumun özet kitapçığında da eserin muhtevası üzerinde durulacağı ifade edilmiştir.¹⁵ Eserin yerinin tespitiyle ilgili araştırmaların sürdüğü ilim camiasına ilan edildikten sonra ise sahada daha sosyal ve aktif olunması gereken bir süreç başlamıştır. Bunun için ilk durağımız müellifin eserlerinin bağışlandığı Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi olmuştur. Kütüphanenin raflarında maalesef istenilen esere ulaşılamayınca ikinci durak olarak zamanında müellifin oturduğu arazi üzerine inşa edilen Kadıköy/Sahrayı Cedit'de bulunan Arapgirli Hüseyin Avni Efendi Camii'ne başvurulmuştur. Caminin kütüphanesinde veya envanterinde Hüseyin Avni'ye ait bir eser olmadığı öğrenildiğinde cami yetkililerinin de yönlendirilmesiyle Hüseyin Avni'nin torununa ulaşılmıştır.¹⁶ Yapılan görüşmede torununun dedesinden herhangi bir şeyin kalmadığını, son kalanların ise toplanarak IRCICA'ya götürüldüğünü ifade etmesi üzerine IRCICA'da Hüseyin Avni adına bağışlanan eserler görülmeye gidilmiş ancak bu eserler arasında da neşrini yaptığımız ders notlarına ulaşamamıştır.¹⁷ İstanbul Üniversitesi kütüphanelerinde de esere ulaşılamayınca araştırmamın yönü tekrardan Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesine çevrilmiştir. Bu defa ise kütüphanedeki tarama, belli bir eser ve şahıs üzerinden yürütülmeyip müellifi veya

- 13 Mehmet Hazmi Tura, “Arapkir’in Tarihimize Verdiği Büyüklerden: İstanbul Dersiâm Müderrislerinden Merhum Hüseyin Avni Karamehmetoğlu”, *Göldağı Arapkir Kültür Derneği Yayını*, haz. Fethi Neş’et Gemuhluoğlu – Vahit Gedikoğlu (İstanbul, 1955), 3/16-20; Ebu’l-Ula Mardin, *Huzur Dersleri I-III*. (İstanbul: İstanbul Akgün Matbaası, 1951-1966), 2/131; Ahmet Yücel, “Hadis İlmünde Tarih Anlayışı ve Tarih Yazıcılığı”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/21 (2013): 285; Fatma Senâ Yönlüer, *Mehmet Hazmi Tura* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 97-102.
- 14 Yazma bir eserin neşrini yapma düşüncesinin zihni altyapısı ise Osmanlı Dönemine dair yaptığımız çalışmalarla bir süreç içinde oluşmuştur. Zira 2017 yılında düzenlenen *Sahn-ı Semân’dan Dârülfünun’a Osmanlı’da İlim ve Fikir Dünyası: Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler XVIII. Yüzyıl Sempozyumunda* sunmuş olduğumuz *Dâvud el-Karsî’nin Usul anlayışı ile ilgili tebliğimiz* ile 2018 yılında düzenlenen *Sahn-ı Semân’dan Dârülfünun’a Osmanlı’da İlim ve Fikir Dünyası: Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler XIX. Yüzyıl Sempozyumunda* Hadis derlemelerine dair yaptığımız sunum ve ayrıca bu sempozyumların düzenleme kurulunda yer almamız bunlar arasında sayılabilir.
- 15 Ahmet Hamdi Furat, “Dârülfünun İlahiyat’ın İlmî Birikimi Sempozyumu 15 Mayıs 2018”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/ 1 (Haziran 2018): 131-134; [https://www.istanbul.edu.tr/tr/haber/iu-ilahiyat-fakultesi-dekanlik-binasi-acilisi-ve-darulfunun-ilahiyatin-ilm-biri-37004C004D006B003700610032006C006700520067003100](https://cdn.istanbul.edu.tr/FileHandler2.ashx?f=bros%CC%A7u%CC%88r.pdf) Son erişim: 16.05.2018.
- 16 Konuyla ilgili verdiği bilgiler ve yönlendirmeleri için merhum Prof. Dr. Nihat Temel’e çok teşekkür ederim.
- 17 Bu süreçte aldığı aktif rol, desteği, yönlendirmesi ve bir yazma eserin izinin nasıl sürüleceğine dair paylaşmış olduğu bilgi ve yöntemlerden ötürü Prof. Dr. Ahmet Hamdi Furat’a müteşekkir olduğumu belirtmek isterim.

ismi bilinmeyen ancak hadis ilmiyle ilgili görünen eserler üzerine yoğunlaştırılmış, mezkûr türdeki eserlerin bir listesi yapılmış, kütüphaneye gidildiğinde ise tespit edilen yazmalar yine bulunamamıştır. Kütüphane yetkilileri ile iletişime geçilmesi neticesinde eserlerin raflarda olmadığı, bu kayıtların içeride kataloglanmış halde bulunan numaralı defterlere ait olduğu öğrenilmiştir.¹⁸ Bu defterler incelendiğinde¹⁹ ise taharrî kısmında bir neticeye varılmış, ilgili bazı defterlere ulaşılmış ve elde edilen eserlerin Hüseyin Avni'ye aidiyetinin ve Dârülfünûn'da okutulan ders notları olup olmadığı tespit edilmiştir.²⁰

Eserin tespit aşaması ise taharrî aşaması kadar bilinmez ve zorlu geçmemiştir. Ancak tespit merhalesinin de kendisine göre bir meşakkati elbette bulunmaktadır. Nitekim bahsi geçen zorluklar bir yazma eserin müellifine aidiyeti ve tarihi nasıl tespit edilir? Bir nüshanın değerli olduğuna nasıl karar verilir? Ayrıca dikkat edilmesi gerekenler nelerdir? gibi yazma eser çalışanların karşılaşacağı türden zorluklardır. Kütüphanede tespit edilen yazma halindeki defterlerde sorularımıza olumlu cevaplar almış olmak da neşrin ortaya çıkmaya başladığının habercisi olmuştur. Özellikle tespit ettiğimiz bir defterde Hüseyin Avni'nin eserin başına kendi imzasını ekleyerek yazmış olduğu "İstanbul Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi hadis ve târîh-i hadis müderrisi Hüseyin Avni tarafından birçok kütüb-i mu'tebereyi mütala'a ve iktitâf ile 1926 senesinden itibaren İlahiyat Fakültesi talebesine takrîr olunan derslerden müteşekkildir."²¹ ibaresi tespitimize dair güven veren ilk adım olarak karşımıza çıkmıştır. Bunun yanında nüshanın, müellifin eserlerinin bağışlandığı bilinen Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi'nde tespit edilmesi, muhtelif yerlerine kaydedilmiş 1926-1933 yılları arasında kapsayan tarihler, müellifin karakteristik yazı stili, kullandığı kalem ve defter türü, talebe

18 Ancak defterlerin numaralarına daha sonra kütüphane ile kurduğumuz iletişimlerde ulaşılmış ve neşirde bu numaralar zikredilmiştir.

19 Bu vesile ile kütüphanede raflarda olmayan yazma halindeki tüm nüshaları gördüğümüzü ifade etmeliyiz.

20 Arapkirî, Hüseyin Avni, *Bugyetü'l-Hasis fi Târîhi İlmî'l-Hadis*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Yazmalar Koleksiyonu, 1197.); Arapkirî, Hüseyin Avni, *Bugyetü'l-Hasis fi Târîhi İlmî'l-Hadis* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Yazmalar Koleksiyonu, 1272); Arapkirî, Hüseyin Avni, *Bugyetü'l-Hasis fi Târîhi İlmî'l-Hadis* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Yazmalar Koleksiyonu, 1230); Arapkirî, Hüseyin Avni, *el-Bugyetü'l-Hasis fi Târîhi İlmî'l-Hadis* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Yazmalar Koleksiyonu. 1321.)

21 Hüseyin Avni, *Bugye*, 44.

rehberlerinde zikredilen müfredat²² ile yazmanın içeriğinin birebir uyum göstermesi aradığımız ders notlarına ulaştığımızın diğer habercileri olarak zikredilebilir.²³

Neşrimizde ele aldığımız nüsha, 1926 yılında kaleme alınmaya başlanan, müellif hattıyla yazılan ilk nüsha olup sonraki yıllarda istinsah edilmiş veya temize çekilmiş nüsha olmaması özelliğini haiz olması açısından değerlidir. Bunun yanında nüshanın özellikle ilişkili olduğu tarih ve mekânla²⁴ bağlantılı diğer üç açıdan da oldukça önemli olduğu kanaatini taşımaktadır.

Bunlardan birincisi elimizdeki nüshanın Hüseyin Avni'nin İstanbul Dârülfünûnu İlahiyat Fakültesinde verdiği dersler sırasında okuttuğu notların aslı olmasıyla ilgilidir. Bu notların neşrinin yapılması ise dönemin özelde hadis tarihi eğitiminin genelde ise ilahiyat eğitiminin kapsamının belirlenmesi ve usulünün tespitinin yapılabilmesi açısından oldukça önemlidir. Nitekim müellifin eserin 1926 yılı İstanbul Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi hadis ve hadis tarihi ders notları olduğunu belirtmesi²⁵ ile eserin muhtelif yerlerinde düşmüş olduğu 1929, 1931, 1932 gibi tarihler nüshanın notlardan oluştuğu bilgisini teyit etmektedir.²⁶ Ayrıca mezkûr hususu teyit eden en önemli bilgi ise 1926-1931 yılları arasındaki talebe rehberlerinde yer almaktadır. Bu rehberlere göre İstanbul Dârülfünûnunda hadis tarihi ders içerikleri ilk dönemden son döneme; medhal ve tabakât-ı muhaddisîn; tabakât-ı ashâb, devr-i tâbi'în; devr-i sâlis, devr-i râbiada ehâdisi şerifenin keyfiyet-i tedvini ve kütüb-i sitte eimmesinden Buhârî'ye dair ma'lûmât-ı târihiye; Sahîh-i Buhârî, Müslim ile Sünen-i Erbe'a; devr-i hâmisten Darekutnî, Abdulganî el-Ezdi, Ebû Nuaym el-İsfehânî, Beyhakî, İbn Abdilber, Hatîb Bağdâdî gibi meşhur ricâl ile ilgili konulardan oluşmaktadır.²⁷ Nitekim bu içerik ile elimizdeki nüshanın muhtevâsının birebir uyduğu görülmektedir. Öyle ki ileri tarihli talebe rehberlerinde müfredatın yine tabakât-ı ashâb, tabi'în ve tebe-i tabi'în gibi başa dönülen konulardan müteşekkil olduğunun görülmesi

22 *Talebe Rehberi 1926-1927* (İstanbul, Yeni Matbaa, ty.), 131; *Talebe Rehberi 1927-1928* (İstanbul, Yeni Matbaa, ty.), 137; *Talebe Rehberi 1928-1929* (İstanbul Yeni Matbaa, ty.), 225; *Talebe Rehberi, 1929-1930* (İstanbul, Yeni Matbaa, ty.), 187-188; *Talebe Rehberi 1932-1933* (İstanbul, Burhaneddin Matbaası, 1993), 330.

23 Ancak konuyla ilgili olarak açıklanması gereken bir husus daha vardır. Nitekim kaynaklarda belirtildiği üzere çalışmanın iki nüshası (kaynaklarda belirtilmeyen başka nüshaların da olabileceği unutulmamalıdır.) bulunmaktadır. Birincisi Hüseyin Avni'nin Dârülfünûnunda takrir ettiği derslerden oluşan ve bizim çalışmamızda esas aldığımız ilk ve derslerde okutulan asıl nüshadır. Diğeri ise müellifin Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi kapatıldıktan ve emekli olduktan sonra 1938-1942 yılları arasında ilk nüshayı tekrar yazmasıyla meydana gelen nüshadır. Hazmi Tura bu nüshada bazı ilavelerin olduğunu belirtmiştir. (Tura, Mehmet Hazmi, "Arapkir'in Târihimize Verdiği Büyüklükler: İstanbul Dersîâm Müderrislerinden Merhum Hüseyin Avni Karamemetoğlu", *Göldağı Arapkir Kültür Derneği Yayını*. haz. Fethi Neş'et Gemuhluoğlu – Vahit Gedikoğlu (İstanbul, 1955), 1/19-20.) Nitekim yayımladığımız neşirde bu durum "... yazması gereken diğer devirlerden yedinci devir ile ilgili fişlerini esere ilave eden ve sekizinci devir ile ilgili mukaddime ve medhal bölümünde bilgi veren Hüseyin Avni'nin şayet devam etseydi aynı metot üzere devam edeceği de anlaşılmalıdır." şeklinde ifade edilmiştir. (Hüseyin Avni, *Bugye*, s. 34.)

24 Bu ifadeyle eserin ilişkili olduğu tarih ve mekân ile içerdiği muhtevanın ve üslubunun birbirinden ayrılmaz parçalar olduğu ifade edilmeye çalışılmıştır.

25 Hüseyin Avni, *Bugye*, 44.

26 Nitekim bu tarihler Hüseyin Avni'nin fakültede görev yaptığı tarihlere karşılık gelmektedir.

27 *Talebe Rehberi 1926-1927*, 131; *Talebe Rehberi 1927-1928*, 137; *Talebe Rehberi 1928-1929*, 225; *Talebe Rehberi, 1929-1930*, 187-188. Dolayısıyla bundan sonra elde edilen her nüshanın ancak bu nüshanın takibi ve bilinmesi ile anlam kazanabileceği de burada vurgulanmalıdır.

de ilgili tarihlerde ve mekânda hadis tarihi dersleri muhtevasının başladığı ve nihayete erdiği konu hakkında bilgi vermektedir.²⁸

İkinci husus ise neşri yapılan nüshanın yine yazıldığı tarih ve mekanla bağlantılı bir şekilde eğitim usulü ve ders notlarının nasıl hazırlanacağı hususunda bilgi vermesiyle ilgilidir. Nitekim yer yer bazı konuların öğrencinin anlaması için detaylandırıldığı veya öğrencinin bilemeyeceği düşünülen yerlerde hadis tarihiyle ilgili olmasa da ek bilgi verildiği görülmektedir. Dolayısıyla öğrenci seviyesinin/ihtiyacının gözetildiği bir telif tarzı ile Hüseyin Avni'nin yaptığı bazı açıklamalar, mevcut nüshanın ancak ilgili tarihlerinde takrîr olunan notlar olması ile anlamlandırabilmektedir. Zira Hüseyin Avni'nin hicri tarihi bilinen bir olayın miladisinin nasıl tespit edileceğini ayrıntılı bir şekilde anlatması²⁹, Olimpiya'nın yeri, fiziki özellikleri ve orada oynanan oyunlarla ilgili bilgiler sunması³⁰, ashâbın rivayet sayıları kısmında tablolar hazırlanmış olması³¹ ve muhtelif yerlerdeki diğer tablolaştırma çalışmaları³², eserin kenarında ufak ufak yazmış olduğu tarih hesaplamaları, mukaddime ve medhal başlığı atıldıktan sonra mukaddimenin ne demek olduğunun yazılması, kaynakların belirtilmesi, her dönem için muhtevanın bir liste halinde özetlenmesi, bazı terimlerin ayrıca açıklanarak yer yer konu dışına çıkılması, Müslümanların birlik sağlaması gerektiğinin vurgulanması vs. gibi hususlar bunun örneklerinden sayılabilir.

Son olarak vurgulanması gereken husus ise yine eserin ilişkili olduğu tarih ve mekanla alakalıdır. Nitekim elimizdeki nüshada 1926-1933 yılları arasında ilahiyat eğitiminde alınan bazı kararların izdüşümünü takip edilebilmektedir. Örneğin eser incelendiğinde müfredatın tekrardan başa dönülerek işlendiği yerlerde³³ bazı kelimelerin üzeri çizilerek veya bazı eklemeler yapılarak Türkçe ibarelerin yazıldığı görülmektedir. Zira eserde “mebhûs” diye yazılan bir kelime muhtemelen eserin ikinci defa okutulduğu sırada başka bir kalemle “kendisinden bahs olunan şey” diye tanımlanmakta³⁴, “icma' olmak” kelimesi silinerek “toplanmak” kelimesi kullanılmaktadır.³⁵ Bu değişikliklerin ve eklemelerin sebebinin ise fakülteye gönderilen 1929 tarihli kararla bağlantılı olduğu görülmektedir.³⁶ Nitekim zikredilen kararda derslerde Türkçenin kullanılmasının gerekliliği vurgulanmakta ve Arap harflerinin tarihe karıştığı ifade edilmektedir. Muhtemelen Hüseyin Avni de karardaki Türkçe vurgusundan sonra eseri ikinci defa okuttuğu sırada Türkçe kelimeler kullanmaya özen göstermiş ve eserinde bu konuda bazı eklemeler

28 *Talebe Rehberi 1932-1933*, 330.

29 Hüseyin Avni, *Bugye*, 51.

30 Hüseyin Avni, *Bugye*, 50.

31 Hüseyin Avni, *Bugye*, 125-127.

32 Hüseyin Avni, *Bugye*, 147, 170, 249 vd.

33 Bu konular yukarıda tabakât-ı ashâb, tabi'ın ve tebe-i tabi'ın diye ifade edilmiştir.

34 Hüseyin Avni, *Bugye*, 45.

35 Arapkirî, Hüseyin Avni, *el-Bugyetu'l-Hasîs fi Tarihi İlmi'l-Hadis*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Yazmalar Koleksiyonu, 1321), 6. Konuyla ilgili örnekler çoğaltılabilir. Ancak hacmi genişletmemek adına bu kadarıyla iktifâ ediyoruz.

36 İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Öğrenci İşleri Arşivi, İstanbul Darülfünunu İlahiyat Fakültesi Karar Defteri, s. 131.

ve çıkarmalar yapmıştır. Böylece müellifin ilk ve ikinci okuttuğu zamanlarda esere yapmış olduğu katkıların izleri takip edilebilmektedir. Eserin bu şekilde tarihe tanıklığının tespiti ise ancak ilgili tarihlerde yazılan nüshanın takip edilmesiyle mümkündür. Dolayısıyla bir eserin ilişkili olduğu tarih ve mekanla doğrudan bağlantılı olan nüshasını esas almak sadece eserin ilim camiasının istifadesini sunulması anlamına gelmemektedir. Ayrıca bu durum, hem eserin kendi bağlamıyla birlikte anlamlandırılmasına katkı sunarken hem de dönemin ve mekânın anlaşılmasını da sağlamaktadır.

Yukarıda açıklanan sebeplerden ötürü elimizdeki nüsha ile yazım aşamasına geçilmiştir. Ancak eserin yazım sürecine geçiş için de üç ana başlıktan oluşan birtakım hazırlıklar elzem olmuştur.³⁷ Eserin tarihsel arka planını yansıtmak, etrafındaki fikri tartışmaları belirlemek ve hadis ilmi yazıcılığında durduğu yeri tespit etmek kısaca yukarıda da ifade edildiği üzere eseri anlamlandırmak için ise bu derslerle eş zamanlı olarak Osmanlı-Cumhuriyet Tarihi ve Osmanlı-Cumhuriyet Dönemi Eğitim-Öğretim Tarihi ile ilgili bir okuma programı takip edilmiş, ilgili konferans ve seminerlere katılmaya çalışılmıştır.³⁸ Bunun yanında tarihsel bir zeminde önemine vurgu yaptığımız eserin tam anlamıyla tarihe tanıklığının tespiti için arşiv çalışmalarına da ihtiyaç duyulmuştur. Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet ve Osmanlı Arşivi ile Meşihat ve resmî kurumların (Diyanet İşleri Başkanlığı, İstanbul Üniversitesi vs.) arşivleri nedir? Buralarda nasıl araştırma yapılır? Defterler ne anlama gelir? Bulunan belgelerdeki yazı türleri, tarihlendirme ve arşiv konuları nelerdir? gibi hususlarda da gerekli teknik bilgi ve pratik beceri edinildikten sonra son aşama olan transkripsiyon ve transliterasyon yöntemlerinin öğrenilmesine geçilmiştir. Transliterasyonun eserin yazımı için bir yöntem olarak belirlenmesi ile ise yazım süreci başlanmıştır.

Transliterasyon çalışması tamamlandıktan sonra 2019³⁹ yılında hem eserin bulunduğu hem de yayıma hazırlanmakta olduğunu ilan eden bir makalenin hazırlanması tarafımızca uygun görülmüştür.⁴⁰ Zira makalenin 657. sayfasında yer alan “*el-Bugyetu'l-Hasis fi Târîhi'l-Hadis* isimli eser 1926 yılında Hüseyin Avni'nin bizzat el yazısı ile meydana getirilmiş ve Dârülfünun İlahiyat Fakültesi'ndeki hadis tarihi ders notlarından oluştuğunu yine Hüseyin

37 27 Mart 2019 tarihinde İSAMER tarafından başlatılan “Osmanlı Türkçesi Okumaları-Ahmed Cevdet Paşa Mukaddime Tercümesi” isimli seminerlerin de bu hazırlık sürecine katkılarını burada zikretmek gerekmektedir.

38 Bu okumaların bir ürünü olarak tarafımızca bir araştırma notu da hazırlanmıştır. Nilüfer Kalkan Yorulmaz, “İzmirli İsmail Hakkı'nın Şia'nın Hadis Anlayışına Hadis Tarihi İsimli Eserinde Yer Vermesi Üzerine” *darülfünun ilahiyat*, 30 / 2 (Aralık 2019): 541-548.

39 Bu sebeple 2019 yılı başından beri hazırladığımız makale 6 Eylül 2019 tarihinde Cumhuriyet İlahiyat Dergisine gönderilmiş ve derginin aralık sayısında yayınlanmıştır.

40 Nilüfer Kalkan Yorulmaz, “Usul-i Hadis'ten Hadis Tarihi'ne: Dârülfünun İlahiyat'ta Hadis Tarihi Dersleri”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23 / 2 (Aralık 2019): 651-671. Eserin yeriyle ilgili bilginin de verildiği makalenin yayımlanmasındaki en önemli gayelerden biri eserin çalışıldığının ilim camiasına duyurulmasıdır. Böylece akademik ahlak gereği bir başka yerde benzer şekilde aynı eseri çalışan veya tespit eden birileri varsa bu kişi/kişilerin durumdan haberdar olması ve bizimle iletişime geçmesi hedeflenmiştir. Nitekim vakit ve emek çabucak tüketilmemesi gereken ve faydalı kullanılması gereken hususlardır. Dolayısıyla aynı anda iki kişinin aynı çalışma için vakit ve emek harcamasının önüne geçilmek istenmiştir. Ayrıca bu yazı vesilesiyle Hüseyin Avni'nin Hadis Usulü ders notlarının da tarafınca yayıma hazırlandığını duyurmak isterim.

Avni Arapkirî bizzat kendi imzasıyla aktarmıştır.” ifadesiyle esere Hüseyin Avni tarafından verilen isim ile nüshanın aidiyet tespitinin yapıldığı ilan edilmiştir.⁴¹ Ayrıca çalışmanın 657. sayfası 14 numaralı dipnotta “Hüseyin Avni Arapkirî'nin *el-Bugyetu 'l-Hasis fî Târîhi 'l-Hadis* isimli eseri tarafımızca yayına hazırlanmaktadır. Bu sebeple eserin teknik özellikleri bu makale kapsamında ele alınmayacak olup makalemizde giriş kısmında da bahsedildiği gibi Cumhuriyet döneminin ilk hadis eserlerinin muhtevası belirtilip değerlendirmesi yapılmaya çalışılmaktadır.” ifadesiyle eserin neşre hazırlandığı ilim camiasına duyurulmuştur.⁴² Yine aynı makalenin 666-668 sayfaları arasında eserin muhtevası ve müellifin durumuyla ilgili tahliller, ilimler tasnifi, tarih ve hadis tarihi ilişkisi ve hadislerin yazılması gibi başlıklarla yapılmış ve böylece eserin yazma nüshasının elimizde bulunduğu da delillendirilmiştir.⁴³

Eser yayına hazırlanırken ise sadece bir transliterasyon çalışması meydana çıkarmamak için özen gösterilmiştir.⁴⁴ Öncelikle yukarıda anlatılan birikimi yansıtmak üzere Hüseyin Avni'nin hayatı ve eserleri, eserinin tespiti, literatürdeki yeri, muhteva değerlendirmesi, metin tahlili, kaynakları ve yönteminin anlatıldığı bir giriş bölümü yazılmıştır.⁴⁵ Bunun yanında esere yapılan ikinci önemli katkı ise dipnotlarla ilgilidir. Dipnotlarda müellifin atfı yaptığı kaynaklar ve ismini andığı müelliflerin yanı sıra atfı yapmadan zikrettiği bilgilerin de kaynakları tespit edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca yine neşirde, dönemin iki hadis eseri sahibi Babanzâde Ahmed Naim ve İzmirli İsmail Hakkı ile karşılaştırılmaya gidilmiştir. Ardından esere kaynakça ve indeks eklenerek eserin yazım kısmı tamamlanmış ve yayım aşamasına geçilmiştir. Yayım için 12 Şubat 2021 tarihinde Diyanet İşleri Başkanlığı'na başvurulmuş ve ilgili değerlendirme süreçlerinin ardından ise Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 19 Ağustos 2021 tarihli yönetim kurulu kararıyla eserin yayımlanması uygun görülmüştür. Mizanpaj, tashih süreci ve kapak tasarımının ardından yaklaşık üç buçuk yıllık emeğimiz nihayete ermiş, Aralık 2021 tarihinde eser yayımlanmış ve ilim camiasının istifadesine sunulmuştur.

Neşrimiz yayımlandıktan sonra yaşanan, belki de benzer türden çalışmalar yapan herkesin karşılaşılabileceği ve işaret edilmesi gereken son bir husus daha bulunmaktadır. Bu husus, yılların emeği olarak ortaya çıkan bu neşrin bir başkası/başkaları tarafından da hazırlandığı bilgisinin Mart 2022 tarihinde yani eser yayımlandıktan bir süre sonra tarafımla paylaşılmasıyla ilgilidir.⁴⁶

41 Yorulmaz, “Usul-i Hadis'ten Hadis Tarihi'ne”, 657.

42 Yorulmaz, “Usul-i Hadis'ten Hadis Tarihi'ne”, 657.

43 Yorulmaz, “Usul-i Hadis'ten Hadis Tarihi'ne”, 666-668. Makalenin yazılmasının ardından Hüseyin Avni'nin neşrettiğimiz bu eseri İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde 2019-2021 yılları arasında tarafımızca verilen lisansta Hadis Tarihi ve Hadis IV ile Yüksek Lisansta Bilimsel Araştırma Teknikleri ve Yayın Etiği derslerinin müfredatına alınmış ve derslerde bu eserin fikri altyapısı, literatürdeki yeri işlenmiş ve tarafımızca çalışıldığı öğrencilere de duyurulmuştur.

44 Transkripsiyonda takip edilen yöntemler için bkz. Hüseyin Avni, *Bugye*, 40-43.

45 Hüseyin Avni, *Bugye*, 15-43.

46 Herkesin karşılaşılabileceği derken hedefimiz yaşanan durumu basitleştirmek değildir. Aksine araştırıldığı ve çalışıldığı akademik yayın ve ortamlarda bu denli somut verilerle duyurulan bir neşir çalışmasına konu olan eserin bir başkası tarafından da çalışıldığı bilgisinin 2022 Mart ayında tarafımıza bildirilmesinin arkasında bazı etik problemler olduğunu düşünmekteyiz.

Yukarıda da ifade edildiği üzere bu neşir, 2018’de *Dârülfünun İlahiyat’ın İlmî Birikimi (15 Mayıs 2018)* isimli sempozyumda tarafımızca “Dârülfünun İlahiyat’ta Okutulan Hadis Tarihi Dersleri” başlığıyla sunulan tebliğ ile çalışılmaya başlandığı duyurulmuş, 2019 yılında *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*’nde yine tarafımızca “Usul-i Hadis’ten Hadis Tarihi’ne: Dârülfünun İlahiyat’ta Hadis Tarihi Dersleri” isimli makalede yayıma hazırlandığı ilan edilmiş ve Aralık 2021 tarihinde Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları tarafından yayımlanmıştır.⁴⁷ Ayrıca eserin muhtevası ve bağlamı 2019-2021 tarihlerinde verdiğim muhtelif lisans ve lisansüstü derslerin müfredatında öğrencilere anlatılmıştır. Bununla birlikte 2021 yılında tarafın/tarafların da katıldığı özel bir toplantıda eserin yayınevinde ve yayım aşamasında olduğu bilgisi tarafımda ifade edilmiştir. Dolayısıyla tüm bu süreçten haberdar olan muhatabım/muhataplarımca da aynı eserin çalışılmakta olduğu bilgisinin tarafıma 9 Mart 2022 tarihinde iletilmesinin arkasında yatabilecek muhtemel sebepleri okuyucunun takdirine bırakıyorum.⁴⁸ Nitekim araştırıldığı ve çalışıldığı bu kadar duyurulmaya çalışılan neşrimizle ilgili Mayıs 2018-Mart 2022 tarihleri arasında eserin bu veya diğer nüshasının/nüshalarının başkası/başkaları tarafından yerinin tespit edildiği ve üzerine çalışıldığına dair tarafıma herhangi bir kanaldan resmi veya gayr-i resmi bir bilgilendirmenin yapılmadığını bu yazı aracılığıyla ilim camiasına bildirmek isterim.

Dolayısıyla taharriden tespite, yazımdan yayıma ve son olarak öğrenilen bu meseleye kadar yukarıda anlattığımız her aşama ve bu aşamalarda karşılaşılan zorluklar benzer çalışmalar yapmak isteyenler için bir yol haritası olma niteliğindedir. Her ilmi çalışmanın olduğu gibi bu çalışmanın da ilk ayağı meraktır. Ancak bu merak beraberinde istek, istikrar, sabır, emek gibi pek çok hususu da beraberinde getirmektedir. İsteklerimizin söndürülmediği, istikrarımızın kesintiye uğramadığı, sabrımızın tükenmediği ve emeğimizin kimse tarafından heba edilmediği çalışmalara imza atmak dileğiyle.

47 Dolayısıyla bu çalışma sadece tarafımıza değil bir devlet kurumu olan Diyanet İşleri Başkanlığı’na yani kamuya da ihbar edilmemiştir.

48 Burada söz konusu edilenin Hazmi Tura tarafından Hüseyin Avni’nin 1938-1942 yılları arasında yeniden yazdığı belirttiği nüsha olma ihtimali bulunduğu gibi başka bir nüsha olma ihtimali de bulunmaktadır. Bu nüsha/nüshaların ilgili taraflarca çalışıldığı hususunda ise 9 Mart 2022 tarihindeki sözlü ifadeler dışında akademik (tebliğ, makale, görüşme vs.) herhangi bir delil tespit edilememiştir. Örneğin eserin Dârülfünun’da okutulan notlar olduğu ve bir nüshasının yeri *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*’nde yayımlanmış olduğum “Usul-i Hadis’ten Hadis Tarihi’ne: Dârülfünun İlahiyat’ta Hadis Tarihi Dersleri” isimli makaleden sonra tespit edilmiş olabilir. Zira o makalede eserin içeriği ile ilgili bilgilerin yanında eserin yeri ile ilgili de bilgi aktarılmaktadır. Ayrıca diğer nüshanın olası bir yayımı durumunda bizim tamamladığımız ve yayımladığımız çalışmadan gerek transkripsiyon gerekse de girişte belirtilen tarihi bilgiler, eserin taharri ve tespit hikayesinde kullanılan yollar, muhteva tahlili, metin analizi ve kaynaklar gibi hususlardan ne derece yararlanılacağı sorusu da akılda tutulmalıdır.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazarlar 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

- Arapkirî Hüseyin Avni. *Bugyetu'l-Hasîs fî Târîhi İlmi'l-Hadîs*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Yazmalar Koleksiyonu, 1197.
- Arapkirî, Hüseyin Avni. *Bugyetu'l-Hasîs fî Târîhi İlmi'l-Hadîs*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Yazmalar Koleksiyonu, 1272.
- Arapkirî, Hüseyin Avni. *Bugyetu'l-Hasîs fî Târîhi İlmi'l-Hadîs*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Yazmalar Koleksiyonu, 1230.
- Arapkirî, Hüseyin Avni. *el-Bugyetu'l-Hasîs fî Târîhi İlmi'l-Hadîs*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Yazmalar Koleksiyonu. 1321.
- Arapkirî, Hüseyin Avni. *el-Bugyetu'l-Hasîs fî Târîhi İlmi'l-Hadîs*. Nşr: Nilüfer Kalkan Yorulmaz, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları. Ankara: DİB 2021.
- Ayni, Mehmed Ali. *Dârülfünûn Tarihi Üniversite Tarihi*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi, Bakanlıklararası Tayin Daire Başkanlığı 30-11-1-0, Yer: 27-35-5, Gömlek No: 35, Sıra: 5/ 03.10.1926.
- Dölen, Emre. "Osmanlı'dan Cumhuriyete Darülfünûn'da İlahiyat Öğretimi". *Dârülfünûn İlahiyat Sempozyumu 18-19 Kasım 2009 Tebliğleri*. ed. Tahsin Özcan, Ahmet Hamdi Furat, Hüseyin Sarıkaya. İstanbul: Ada Ofset, 2010.
- Ebu'l-Ula Mardin. *Huzur Dersleri I-III*. İstanbul: İstanbul Akgün Matbaası, 1951-1966.
- Er, Hamit. *İstanbul Darülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası Hoca ve Yazarları*. İstanbul: Sosyal Bilimler Araştırma Merkezi, 1993.
- Hüseyin Avni Arapkirî Sicil Dosyası*, Diyanet İşleri Başkanlığı. n. 1923.01.48.
- Hüseyin Avni, Arapkirî. *Bugyetu'l-Hasîs fî Târîhi İlmi'l-Hadîs*. Neşr. Nilüfer Kalkan Yorulmaz. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021. Furat, Ahmet Hamdi. "Dârülfünûn İlahiyat'ın İlmî Birikimi Sempozyumu 15 Mayıs 2018". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 / 1 (Haziran 2018): 131-134.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin. "İslâm Dünyasının İlk İlahiyat Fakültesi". *Dârülfünûn İlahiyat Sem-pozyumu 18-19 Kasım 2009 Tebliğleri*. ed. Tahsin Özcan, Ahmet Hamdi Furat, Hüseyin Sarıkaya. İstanbul: Ada Ofset, 2010.
- İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Öğrenci İşleri Arşivi, İstanbul Darülfünunu İlahiyat Fakültesi Karar Defteri, 131.
- Kalkan Yorulmaz, Nilüfer. "İzmirli İsmail Hakkı'nın Şia'nın Hadis Anlayışına Hadis Tarihi İsimli Eserinde Yer Vermesi Üzerine". *darulfunun ilahiyat* 30 / 2 (Aralık 2019): 541-548.
- Kalkan Yorulmaz, Nilüfer. "Usul-i Hadis'ten Hadis Tarihi'ne: Dârülfünûn İlahiyat'ta Hadis Tarihi Dersleri".

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 23 / 2 (Aralık 2019): 651-671.

Nilüfer Kalkan Yorulmaz, “Dârülfunun İlahiyat’ta Okutulan Hadis Tarihi Dersleri”, *Dârülfünün İlahiyat’ın İlmî Birikimi Sempozyumu 15 Mayıs 2018*, [https://cdn.istanbul.edu.tr/FileHandler2.ashx?f=bros%CC%A7u%CC%88r.pdf](https://cdn.istanbul.edu.tr/FileHandler2.ashx?f=bros%CC%A7u%CC%88r.pdf;); <https://www.istanbul.edu.tr/tr/haber/iu-ilahiyat-fakultesi-dekanlik-binasi-acilisi-ve-darulfunun-ilahiyatin-ilmi-biri-37004C004D006B003700610032006C006700520067003100> Son erişim: 16.05.2018.

Talebe Rehberi 1926-1927. İstanbul, Yeni Matbaa, ty.

Talebe Rehberi 1927-1928. İstanbul, Yeni Matbaa, ty.

Talebe Rehberi 1928-1929. İstanbul: Yeni Matbaa, ty.

Talebe Rehberi 1932-1933. İstanbul: Burhaneddin Matbaası,1993.

Talebe Rehberi 1932-1933. İstanbul: Burhaneddin Matbaası. 1993.

Talebe Rehberi, 1929-1930. İstanbul: Yeni Matbaa, ty.

Tura, Mehmet Hazmi. “Arapkir’in Târihimize Verdiği Büyüklerden: İstanbul Dersiâm Müderrislerinden Merhum Hüseyin Avni Karamehmetoğlu”. *Göldağı Arapkir Kültür Derneği Yayını*. haz. Fethi Neş’et Gemuhluoğlu – Vahit Gedikoğlu. İstanbul, 1955.

Yönlüer, Fatma Senâ. *Mehmet Hazmi Tura*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

Yücel, Ahmet. “Hadis İlminde Târih Anlayışı ve Târih Yazıcılığı”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/21 (2013): 285.

“Müfessir Tâhir b. Âşur’un Tefsir İlmine Dair Görüşleri” Üzerine Bir Değerlendirme

An Evaluation on “Mufessir Tahir ibn Ashur's Opinions on Tafsir Science”

Yakup Yüksel. *Müfessir Tâhir b. Âşur’un Tefsir İlmine Dair Görüşleri*. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 1. Baskı, Temmuz 2020, 250 s. (ISBN: 978-625-7992-76-3)

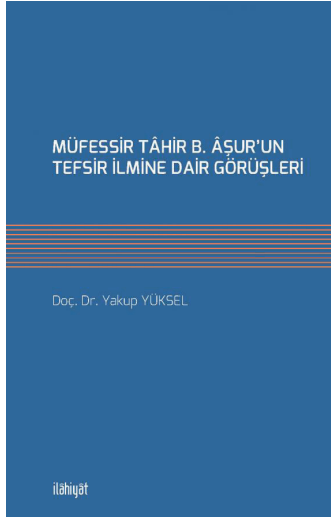
Hatice Bektaş¹ 



Sorumlu yazar/Corresponding author:
Hatice Bektaş (Yüksek Lisans Öğrencisi),
İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Sosyal
Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri, Tefsir
Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye
E-posta: hbektas525@gmail.com
ORCID: 0000-0001-8530-9194

Makale Geliş: 15.11.2021
Kabul/Accepted: 14.03.2022

Atıf/Citation: Bektaş, Hatice. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 12/1, (Mart 2022): 531-535.
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2022.1024174>



Anahtar Kelimeler: Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus, Ulûmu'l-Kur'ân
Keywords: Tahir ibn Ashur, *et-Tahrîr ve't-Tanwîr*, Tunis, Ulumu'l-Qur'an

Hz. Peygamber ile başlayan Kur'an-ı Kerim'in tefsir faaliyeti, onun vefatından sonra hızlanarak devam etmiş ve bu amaç doğrultusunda pek çok eser telif edilmiştir. Müfessirler erken dönemden itibaren murâd-ı ilâhîyi dilsel ve tarihsel olarak daha iyi anlama çabası içerisinde olmuşlardır. Bu çabanın ve ilmî silsilenin bir halkası da Tunuslu müfessir Tâhir b. Âşûr'dur (1879-1973). Müfessir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* adlı meşhur eseri ve bu eserin mukaddimesindeki

Tefsir ilmi ve Kur’an ilimlerine dair görüşleri ile temayüz etmiştir. Muasır bir âlim olması hasebiyle de İslam dünyasında ilgi görmüş; eserlerine ve fikirlerine çokça referans verilir olmuştur. İncelemiş olduğumuz bu çalışma buna paralel olarak Tâhir b. Âşûr’un “Kur’an ilimleri alanında ortaya koymuş olduğu görüşlerini” beyan etmeyi amaçlamaktadır (s. 8). Yakup Yüksel tarafından kaleme alınan bu eser hem literatüre katkısı hem de içeriği itibariyle dikkatimizi çekmiş ve tanıtıma gerekli görülmüştür. Bu vesileyle çalışmamız; genel anlamda Kur’an ilimlerine, özelde ise İbn Âşûr’un görüşlerine ilgi duyan okuyucular için kitabın mahiyetine dair tadımlık bilgiler verme ve esere karşı merak uyandırma gayesiyle istifadeye sunulmuştur. Çalışmamızda yazarın bölümlendirmesine riayet edilecek olup konuyla ilgili dikkat çekilen hususlara yer verilmek suretiyle eser özetlenecektir. Buna paralel olarak gerekli görülen yerlerde sayfa numarasına atıf yapılmak suretiyle bölümler ve eserin muhtevası tenkit edilecektir. Çalışmamızın sonunda ise eser genel bir değerlendirilmeye tâbi tutulacaktır.

İncelemiş olduğumuz bu eser, iki ana bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Müfessirin veciz tanıtımının yapıldığı ve konunun amacı ve önemine işaret edilen giriş bölümü ise, kitabın birinci bölümü içerisine yerleştirilmiştir. Bu bölümde yazar, İbn Âşûr’un hayatını ele alan müteaddit çalışma yapılmış olması ve bu eserin önceki çalışmaların tekrarı olmaması gayesi ile eserinde müfessirin hayatı hakkında bilgi vermeyi uygun bulmamıştır (s. 12). Kanaatimizce yazar burada isabetli davranmıştır; fakat İbn Âşûr’un hayatını ele alan akademik çalışmalar hakkında bibliyografi bilgisi verilmesi veya bu çalışmaların dipnotta sıralanması konuya ilgi duyan okuyucular ve akademisyenler için faydalı olurdu. Ayrıca çalışmanın giriş bölümünün müstakil bir bölüm olması ve çalışmanın sınırları ve kaynaklarını beyan eder mahiyette olması okuyucuyu zihnî olarak esere hazırlamak için daha uygun olurdu.

Kitabın birinci bölümü “Tunus”, “Fransızların Tunus’u İşgali”, “Tunus’ta Sömürgenin Fiilen Başlaması”, “İbn Âşûr ve Sömürgenin Etkisindeki Tunus” başlıklı dört ana bölümden oluşmaktadır ve konu kronolojik olarak işlenmektedir. Bu itibarla “Tunus” başlıklı ilk kısımda ülkenin coğrafi, fizikî, siyasî ve sosyolojik yapısı hakkında bilgi verilerek konuya giriş yapılmış; sonrasında “İslamiyet Öncesi Tunus” ve “İslamiyet Sonrası Tunus” olmak üzere ülkenin tarihi M.Ö. 880 yılından başlatılmak suretiyle günümüze kadar olan tarihî süreç özetlenmiştir (s. 18-31). Bu bölümde yazar, ülkenin fizikî konumu itibariyle farklı medeniyetler görmüş olduğuna işaret etmiş ve bu bölgeyi milattan önce “Kartacalılar Dönemi” ve “Romalılar Dönemi” olarak iki tarihî döneme ayırmayı uygun bulmuştur (s. 18-26). Bu tarihî sürecin devamında “Fransızların Tunus’u İşgali” ve “Tunus’ta Sömürgenin Fiilen Başlaması” ekonomik, siyasî, idarî ve kültürel açıdan ele alınmıştır. Birinci bölümün son başlığı olan “İbn Âşûr ve Sömürgenin Etkisindeki Tunus” kısmında ise dönemin eğitim kurumları, basın-yayın organları, edebî ve fikrî hareketleri işlenmiştir. Ayrıca bu bölümde müfessirin Mısırlı âlim Muhammed Abduh (1849-1905) ile tanışmasına ve fikrî olarak ondan etkilenmesine temas edilmiştir. Kitabın bu bölümünü, okuyucuyu eserin ikinci bölümüne hazırlama olarak niteleyebiliriz.

Kitabın ikinci bölümünde, müfessir Tâhir b. Âşûr’un *et-Tahrîr ve ‘t-Tenvîr* adlı eserinin

mukaddimesi özelinde Tefsir ilmi ve Kur'an ilimlerine dair görüşleri ele alınmaktadır. Bu bağlamda eserde; tefsirin mukaddimesindeki tertip üzere "Tefsir-Te'vil" kavramları, "Tefsirin Yararlandığı Diğer İlimler", "Me'sûr Olmayan Tefsirin Sıhhati ve Rey ile Tefsirin Manası", "Müfessirin Gerçek Amacı", "Sebeb-i Nüzûl", "Kıraatler Konusu", "Kur'an Kıssaları", "Kur'an'ın İsmi, Âyetleri, Süreleri, Sürelerin Tertibi ve İsimleri", "Kur'an Âyetlerinden Murad Edilen Manalar" ve "İ'câzü'l-Kur'an" konuları incelenmektedir.

Yazar eserin ikinci bölümüne "İbn Âşûr'un Tefsir Anlayışı" konusu ile başlamış; burada kısaca Ulûmu'l-Kur'ân eserlerinden bahsetmiş ve Fıkıh Usûlü ile mukayese ederek İbn Âşûr'a göre Tefsirin kendine özgün bir usûlü ve metodu olmadığını ifade etmiştir. Sonrasında "İbn Âşûr'un Tefsire Girişte İşlediği Konular" başlıklı bölüm ile çalışmanın ana konusuna giriş yapılmıştır. İlk olarak *Tefsir ve Te'vil* kavramları ele alınmış, kelimelerin sözlük ve istilâhî anlamları zikredilerek aralarındaki farklara işaret edilmiştir (s. 82-89).

"Tefsirin Yararlandığı Diğer İlimler" başlıklı kısımda yazar, müfessirin eserinin mukaddimesinde bu konuyu *istimdâdü'l-ilm* başlığı altında zikrettiğini ifade etmiştir. Müfessirin öncelikle *istimdâd* kelimesinin etimolojik tahlilini yaptığı ve sonrasında da Arap dili ve Kıraat ilimlerine dikkat çektiği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda İlm-i Beyân, İlm-i Meâni, İstişhad, Esbâb-ı Nüzûl, Arap haber ve kıssalarının önemi örnekler üzerinden vurgulanmıştır. Aynı zamanda İbn Âşûr'a göre Usûl-ü Fıkıh ilminin müfessire yardımcı olan ilimlerden olmadığı fakat Kur'an'da işlenen emir-nehiy, umum-husus gibi konuların bu ilmin konusu olduğuna dikkat çekilmiş ve bunun iki sebebi örnekler üzerinden açıklanmıştır (s. 89-104).

"Me'sur Olmayan Tefsirin Sıhhati ve Rey ile Tefsirin Manası" bölümünde ise rey tefsirinin mahiyeti, sahabenin bu tefsir metodundan imtina etmesi örnekler üzerinden beyan edilmiş; rey tefsirinin cevazı tartışılmıştır (s. 104-123). Konunun ele alınış tertibi açısından bu başlığın sonraki baskılarda "Rey ile Tefsirin Manası ve Me'sur Olmayan Tefsirin Sıhhati" olarak değiştirilmesi kanaatimizce daha uygun olacaktır.

"Müfessirin Gerçek Amacı" bölümünde ise; müfessirlerin tefsirden neyi amaçladıklarını bilmenin Kur'an'ın inzâlinin maksadını bilmekle doğru orantılı olduğunu ifade eden yazar, tefsirin mukaddimesinden hareketle Kur'an-ı Kerim'in inişinin aslı sekiz maksadını ayetlerden örnekler getirerek tatad etmiştir (s. 123-140). Sonrasında Kur'an'ın makâsının anlaşılması için çabalayan âlimlerin müstağni kalamayacağı ilimler olarak bazı ayetlerden hareketle Kelâm, Pedagoji, Biyoloji, İktisat, Astronomi vb. ilimleri saymıştır. Bu sebeple bu bölümün başlığının "Kur'an'ın İnzâlinin Gayesi ve Müfessirin Gerçek Amacı" olarak değiştirilmesi başlık ve başlığın muhtevası açısından daha uygun olacaktır.

"Sebeb-i Nüzûl" bölümünde İbn Âşûr'un konuyla ilgili müfessirlerin aşırılığa gittiği ve bu sebeple rivayetleri çoğalttıkları kanaatinde olduğu ifade edilmiştir. Bu konuda müfessirin senedi sahih olan nüzûl sebebi rivayetlerini araştırdığı ve bunun neticesinde konuyla ilgili ulaştığı beş sonuç örnekler üzerinden izah edilmiştir (s. 140-150).

"Kıraatler Konusu" bölümünde İbn Âşûr'un tefsirinde kıraatler konusuna epey yer vermiş olmasına işaret edilmek suretiyle kıraatlerin dil açısından büyük bir zenginlik olduğu ifade

edilmiştir (s. 150-156). “Kur’an Kıssaları” bölümünde ise -müfessirin tespiti üzere- Kur’an’da kıssaların mevcudiyetinin on faydası örnekler üzerinden beyan edilmiştir (s. 156-167).

“Kur’an’ın İsmi, Âyetleri, Sûreleri, Sûrelerin Tertibi ve İsimleri” bölümünde yazar, tefsirin mukaddimesinden hareketle Kur’an’ın hidayet kaynağı olmasına işaret ederek *Kur’an* kelimesinin hemzeli ve hemzesiz okunuşları hakkında bilgi vermiş ve Kur’an-ı Kerim’in diğer isimleri hakkında ayetler üzerinden malumatlar sunmuştur. Yazar, İbn Âşûr’un Kur’an ayetlerinin sayısı konusunda farklı görüşlerin olduğunu ve Hz. Peygamber döneminde sûrelerin ayet sayılarının bilindiğini ifade ettiğini ilave etmiştir. Müfessir ayetlerin tertibinin tevkîfi ve Hz. Peygamber tarafından yapıldığı kanaatindedir. “Kur’an’da Vakıf Yerleri” hususuna İbn Âşûr, tefsirinin mukaddimesinde *vakıf* kavramının tanımını yaparak başlamış; vakıf yerlerinin değiştiği takdirde ayetlerin anlamının değişeceğini örnekler üzerinden izah etmiştir. Kur’an’daki vakıfların ise kıraat açısından bir zenginlik olduğu ifade edilmiştir. Bu başlık altında son olarak “Kur’an’ın Sûreleri” konusuna değinen yazar, müfessirin Hz. Peygamber döneminden itibaren sûrelerin miktarının bilindiğini ve sûre içi tertiplerinin tevkîfi olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca burada sûrelerin isimlendirilmesi konusu da ilgili rivayetlerden hareketle ele alınmıştır (s. 167-199).

“Kur’an Âyetlerinden Murad Edilen Manalar” bölümünde, müfessirin Kur’an’ın dil güzelliğine dikkat çektiği örnekler üzerinden izah edilmiştir. Aynı zamanda bu bölümde İbn Âşûr’un *makâsîdü’ş-şerîa*’ya önem verdiği ve bu konuyla ilgili *Makâsîdü’ş-Şerîati’l-İslâmî* adıyla üç ciltlik müstakil bir eser telif ettiğine işaret edilmiştir (s. 199-213).

“İ’câzü’l-Kur’an” bölümünde yazar, İbn Âşûr’a göre tefsir kaynaklarının ekserisinin Arap dili belagatinin inceliklerinden uzak olduğunu ifade etmiş; İbn Atıyye’nin (ö. 541/1147) *el-Muharrarü’l-Vecîz* ve Zemahşerî’nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf* adlı eserlerinde ise buna bir nebze de olsa değinildiğine işaret etmiştir. Burada Kur’an’ın icâzının üç açıdan zirve yaptığını işaret edilmiş ve konu örnekler üzerinden izah edilmiştir (s. 213-238).

Eser, yazarın bu çalışma vesileyle ulaşılmış olduğu neticeleri aktardığı sonuç bölümü ile tamamlanmaktadır. Bu çalışmanın sonucunda, İbn Âşûr’un Fransa tarafından sömürgeleştirilen Tunus’ta dünyaya gelmesi ve o siyasî rejim altında eğitim alması sebebiyle ilmi, ictimâî ve fikrî açılardan etkilenmiş olduğu tespit edilmiştir. Buna bağlı olarak İbn Âşûr’un ülkesinin kurtuluşu için eğitim ve yargı reformu talebinde bulunduğu ifade edilmiştir. Müfessirin Ulûmu’l-Kur’an’ı müstakil bir ilim olarak görmediği, buna bağlı olarak tefsirin başlı başına bir ilim olmasının zor olduğu ve tefsirin ihtiyaç duyduğu en önemli ilmin Arap dili olduğu kaydedilerek çalışma nihayete erdirilmiştir (s. 239-245).

Kitap hakkında genel değerlendirmemize gelecek olursak; eserin başlığı ikinci bölüm ile uyum arz etmekle beraber çalışmanın birinci bölümünü tam anlamıyla yansıtmamaktadır. Bu bağlamda kitabın başlığını “Tunuslu Müfessir Tâhir b. Âşûr’un Tefsir İlmine Dair Görüşleri” veya “Tunuslu Müfessir Tâhir b. Âşûr’un Kur’an İlimlerine Dair Görüşleri” olarak değiştirmek uygun olabilir.

Eserde, incelenen tefsiri tanıtıcı mahiyette bilgi mevcut değildir. Çalışmanın ikinci bölümün ilk sayfalarına *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr* adlı tefsirin kaç cilt olduğu; rivâyet, dirâyet, işâri, bilimsel, ictimâî tefsir kategorilerinden hangisine girdiği vb. sorulara cevap verir nitelikte kısa bir tanıtım paragrafı eklenebilirdi.

Eserin ikinci bölümü *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr* adlı tefsirin mukaddimesi ile paralel olarak ele alınmıştır. Buna bağlı olarak okuyucu yer yer eserin mukaddimesine müracaat etme ihtiyacı duyabilir. Bu sebeple kitabın sonuna tefsirin mukaddimesi ilave edilebilirdi. Fakat tefsirin mukaddimesinin yaklaşık 150 sayfa olması hasebiyle eser daha hacimli olacağı için yazarın bundan kaçınmış olması kuvvetle muhtemeldir.

Eserde az sayıda yazım hatası mevcuttur (s. 8, 58, 64, 83, 113, 159, 182, 183, 187, 193, 199, 217, 218, 220, 223, 232, 240, 248, 249). Ayrıca eserde müfessirin ismi çoğu yerde “İbn Âşûr” olarak yazılırken kitabın başlığı da dâhil olmak üzere bazı dipnotlarda ve metin içerisinde “İbn Âşûr” olarak kaydedilmiştir. Eserin sonraki baskılarında müfessirin isminin yazımı hususunda transkripsiyonda birlik sağlanması faydalı olacaktır. Aynı zamanda iki bölümden oluşan bu esere bölüm başlıkları eklemek tamamlayıcı olacaktır.

Sonuç itibariyle yazar bu eserde; Tunus’u tarihî, coğrafî, sosyo-kültürel, siyasî, ekonomik ve kültürel cihetten tanıtmaya ve ülkenin bu durumunun müfessirin fikirlerini etkileyip etkilemediğini tespit etmeye çalışmış ve Tâhir b. Âşûr’un *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr* adlı tefsirinin mukaddimesinden hareketle tefsir ilmine dair görüşlerini beyan etmiştir. Eser bu haliyle İbn Âşûr üzerine çalışma yapmayı planlayan araştırmacıların göz ardı edemeyeceği nitelikte bir çalışmadır. Ayrıca modern dönemde Kur’an ilimlerine dair yaklaşımlara ilgi duyan okuyucuların ise keyifle okuyacağı bir eserdir.

Mısır Mitolojisinde Hz. Musa'nın İzleri

In Egyptian Mythology, Traces of Prophet Moses

Hakan Olgun, *Hz. Musa'nın Muhalefeti: Horus'u Öldürmek*. İstanbul: Milet Nihal Yayınları, 1. Baskı, 2021 2021., 255 s. ISBN: 9786050648867

Huriye Abaydın¹ 



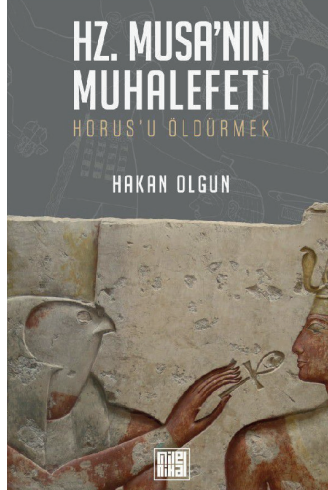
Sorumlu yazar/Corresponding author:

Huriye Abaydın (Dr. Öğrencisi),
İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Felsefe ve
Din Bilimleri – Dinler Tarihi, İstanbul, Türkiye
E-posta: huriyeapaydin@gmail.com
ORCID: 0000-0002-6182-8456

Makale Geliş: 01.12.2021

Kabul/Accepted: 14.03.2022

Atıf/Citation: Abaydın, Huriye. Mısır Mitolojisinde Hz. Musa'nın İzleri. [Hakan Olgun'un "Hz. Musa'nın Muhalefeti: Horus'u Öldürmek" adlı eserinin değerlendirmesi]. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 12/1, (Mart 2022): 537-542.
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2022.1030902>



Anahtar Kelimeler: Horus, Mısır Mitolojisi, Hz. Musa, Narmet Paleti, Firavun

Keywords: Horus, Egyptian Mythology, Prophet Moses, Narmet Palette, Pharaoh

Hz. Musa, İslâm'da ulu'l-azm sıfatı verilmiş beş nebiden biri olmakla birlikte, çocukluğundan itibaren hayatı ve bilhassa Yahudilere rağmen Yahudiler için verdiği mücadelesiyle hem Kur'an'da hem de Tevrat'ta kendisinden en çok bahsedilen peygamberlerden birisidir. Bu iki kutsal metin kaynağı içerik olarak karşılaştırıldığında bir hayli yakın anlatımlara sahip oldukları dikkat çeker. Hz. Musa'nın başından geçenlerin, kutsal metin kaynakları dışında, son dönemlerde bir bilim dalı olarak büyük bir ivme kazanan arkeolojideki buluntularla da desteklendiği görülmektedir. Arkeolojideki bu buluşlar, tarihî veri olarak sadece kutsal

metinlerle sınırlı kalmış bu bilgilerin gerçekliğini kanıtlama hususunda önemli bir rol oynar. Bilhassa son dönemlerde bu yeni buluntuların eldeki mevcut verilerle harmanlanarak yeni bilgilere ulaşılmasına imkân verdiği bilinmektedir. Hz. Musa'nın Mısır'da geçirdiği hayatının ve firavuna karşı verdiği mücadelenin Mısır mitolojisi ile Mısır'a ait hiyeroglif resim-yazılar sayesinde daha detaylı bir şekilde bilinebilmesi bunun en önemli örneklerinden biridir. Hakan Olgun'un son kitabı *Hz. Musa'nın Muhalefeti: Horus'u Öldürmek* işte bu yeni bilgiler ışığında Hz. Musa kıssasını daha iyi anlamaya ve anlamlandırmaya yönelik ciddi bir çabanın ürünü olarak okuyucunun istifadesine sunulmaktadır.

Yazar Olgun, *Hz. Musa'nın Muhalefeti: Horus'u Öldürmek* kitabını bir giriş, beş bölüm ile sonuç şeklinde bölümler ve kitap boyunca Hz. Musa'nın Mısır'da yaşadığına dair izleri, mitolojik anlatımların yol göstericiliğinde takip ederken, okuyucusunu da bu kazı yolculuğuna dâhil eder. Kitabın giriş kısmında Mısır'da yapılan arkeolojik kazıların tarihi iki yüz yılı aşığı hâlde Hz. Musa ve İsrailoğulları'na dair bilgilere ulaşılmadığını vurgular fakat bununla beraber Mısır mitolojisinde kutsal metin anlatılarını destekleyen birçok bilginin bulunduğunu da dışlamaz (s. 10). Mitolojik anlatımları destekleyen arkeolojik veriler sayesinde dolaylı yoldan da olsa bu hususta arkeoloji katkı sağlamış görünmektedir.

Mısır mitolojisinin incelendiği birinci bölüm kozmogoni mitleri ile başlar. Evrenin yaratılışını anlatan kozmogoni mitleri, mitolojide başat konulardan biri olmakla birlikte özellikle Mısır'da kralların tanrısal vasıflar elde ettiğine inanıldığından dolayı ayrı bir önem taşımaktadır. Mısır mitolojisindeki en eski kozmogoni miti Heliopolis mitidir. Zira Kadim Mısır'ın klasik kaynağı Piramit Metinleri'nde bu mite çok fazla atıfta bulunulmuştur. Heliopolis kozmogonisinde güneş tanrı Atum-Ra inancı önemli bir yer kaplamaktadır. Bu inancın etkilerinin Kadim Mısır mitolojisinde üç şekilde görüldüğü ifade edilmektedir. Birinci olarak, ölüm sonrası yaşam düşüncesinin Osiris aracılığıyla ortaya çıktığına inanılır. İkincisi bütün insanların ölümlü olması inancı Osiris kültüne bağlı olarak Mısır'da toplumsal tabakada yaygınlaşmıştır. Üçüncüsü tanrı-kral Osiris'in erkek kardeşi Seth tarafından öldürülmesi ile idare Osiris'in oğlu Horus'a geçmiştir (s. 19). Mısır mitolojisinde Horus'un yeri, düzen ve istikrar ile sabittir, fakat babasını öldüren amcası Seth ise kaos ve kargaşayı temsil etmektedir.

Mısır bilimciler kadim Mısır'ın tarihini M.Ö. dördüncü bine dayandırmaktadır. Mısır arkeolojisinde ortaya çıkarılan en eski buluntulardan olan Narmer paleti taş bir levhadır ve bu paletin üzerindeki oymalar ile resim yazıların çözümlenmesi Mısır'ın tarihine doğru insanlığı farklı bir yolculuğa çıkarmaktadır. Kitabın başına bu paletin resmini ekleyip resim üzerindeki çizimleri detaylı bir şekilde yorumlayan yazar Olgun, bu palet üzerindeki resmin tanrı Horus'un Mısır mitolojisindeki önemli konumuna yaptığı göndermeleri de ayrıntılarıyla inceler (ss. 33-36). Arkeolojik kazılar sonucunda bulunan bu paletin Mısır mitolojisi ve tarihine ve kuşkusuz dinler tarihine büyük katkılar sağladığı görülmektedir.

Tanrı Horus Mısır mitolojisinde olduğu kadar Mısır siyasi tarihinde de önemli bir konumda yer almaktadır. Zira Mısır'ın siyasi idaresini yöneten firavunlar tanrı Horus'un gözü olarak

tanımlanır ve her ne kadar dünyevi bir otoriteye sahip olsalar da bu otoritenin kökeninin tanrısal olduğuna vurgu yapılır. Bu firavunların iktidara geldiğinde tanrı Horus'un bir vekili değil, onun bizzat kendisi gibi olduğuna işaret etmelerinden, bir nevi hulûl anlayışı kastedilir (s. 49).

Mısır mitolojisi konusunda önemli bir diğer başlık *maat* idealidir. Kadim Mısır yazıtlarından anlaşıldığına göre güneş tanrı Ra, krala yeryüzünde büyük sorumluluklar yükler. Bu sorumluluk ise dünyada düzen, denge ve uyumu sağlamak yani *maat* idealini gerçekleştirmekle birlikte bunun aksini ifade eden *isfeti* de yok etmektir. Aynı zamanda firavunların kendilerine verilen tanrısal hususiyetleri ne kadar yerine getirdiği bu *maat* idealini gerçekleştirmeleriyle ölçülür (ss. 61-62).

Yazar, Mısır mitolojisine dair geniş bilgiler sunduktan sonra İsrailoğulları'nın Mısır'daki hayatını ele alır. Tarihsel olarak İsrailoğulları'nın Mısır'da bulunduğuyla ilgili bir bilgi ya da Çıkış anlatısına dair herhangi bir detay, hatta İsrail kelimesi bile Kadim Mısır kaynaklarında bulunmamaktadır. Bu bilgiler sadece Kur'an ve Tevrat gibi kutsal metinlerle sınırlıdır. Fakat bununla birlikte kaynaklarda *apiru* Mezopotamya dillerinden Akadca'da *habiru* şeklinde geçen "başiboş dolaşan, kiralık işçi, dışlanmış sosyal sınıf" anlamları verilen kelimelerin, muhtemelen *ibrani* kelimesinden bozma olabileceğiyle ilgili yorumlar bulunmaktadır (s. 73). Fakat bu bilgi doğrulanmış değildir. Yine de hem Kur'an'da hem de Tevrat'ta birbirine yakın ifadelerle geçen bu Çıkış olayının tarihsel anlamda gerçekliğine işaret etmesi bakımından önemli bir ayrıntıdır.

Her ne kadar Kadim Mısır mitolojisinde yer almasa da Hz. Musa ve İsrailoğulları kıssası kutsal metinlerde geniş bir şekilde ele alınır. Bilhassa Hz. Musa'nın İsrailoğulları'nı Mısır'dan çıkarma sürecinde firavun ve Mısır halkının başına gelen felaketler Mısır tarihinde iz bırakacak türden kayıtlar olmasına rağmen kayıtlara geçmemiş görünmektedir. Yazar, konunun bütünlüğü içerisinde Hz. Musa kıssasını ve İsrailoğulları'nın Mısır'daki hayatını Kur'an ve Tevrat mukayeseli olarak detaylı bir şekilde ele aldıktan sonra (ss. 79-89) kitabın ana konusu olan üçüncü bölüme, İsrailoğulları'nın Mısır'dan çıkışı bahsine geçer.

İsrailoğulları'nın Mısır'dan çıkışının anlatıldığı üçüncü bölümde, Tevrat'ta anlatılan çıkış olayının yanı sıra, bu süreçte firavun ile halkının yaşadığı musibetlerin Mısır mitolojisindeki karşılıklarına detaylı bir şekilde yer verilir. Bunun sonucunda dikkatleri celbeden bir sonucun ortaya çıktığı görülür. Zira her ne kadar arkeolojik kazılarda doğrudan bir buluntuya rastlanılmasa da bu mitolojik anlatılar birebir kutsal metinlerde geçen olayları karşılamaktadır. Dikkat çekici bir diğer husus da sihirbazlarıyla ve sihirleriyle ünlü Mısırlıların karşısına dikilen Hz. Musa'nın onlara karşılık vermesinin yine sihirle olmasıdır. Yani bir anlamda Hz. Musa'nın onları, yine onların iddialarıyla vurmakta olduğu görülmektedir. Hz. Musa sihirbazlar karşısında esasını yere attığında onun büyük bir yılan dönüşmesi de yine Mısır mitolojisindeki bir başka anlatıya denk gelmektedir. Zira Mısır mitolojisinde güneş tanrı Ra'nın baş düşmanı Apep bir yilandır. Burada asanın bir yılan dönüşmesi ve firavunun sihirbazlarına galip gelmesi bir şekilde Mısır'ın pagan tanrısal unsurlarının karşılığında Monoteistik dinî geleneğin galip gelmesiyle açıklanabilir (ss. 120-123).

İsrailoğulları'nın Mısır'dan çıkışında onları bırakmak istemeyen firavunun başına gelen felaketlerin her birinin Mısır kadim inancına denk gelmesi hususu kitabın en dikkat çeken yönüdür. Başlarına gelen ilk musibet, Nil nehrinin kana dönüşmesidir. Mısır'da Nil'in önemi sadece coğrafi açıdan ibaret değildir. Mısır'ı Mısır yapan en büyük zenginliğin Nil olduğu bilinmektedir. Ayrıca Nil'in ülkeye kattığı zenginlikler sebebiyle kutsal olduğu da kabul edilmekte ve birçok Mısır mitoloji tanrısı Nil ile ilişkilendirilmektedir. Bu kutsallıklar Kadim Mısır ilahilerinde dahi kaydedilmiştir. Hâl böyleyken Nil'in sularının kana dönüşmesi Mısırlılara vurulan büyük bir darbe olmuştur. Başlarına gelen ikinci musibet de kurbağa musibetidir. Kurbağa da aynı şekilde Kadim Mısır inancında hem bir bereket unsuru hem de tanrısal bir öneme sahiptir. Mısır panteonundaki birçok tanrıda hayvan başlarının kullanıldığı gibi, bereket ifade eden *Heket* tanrıçası da kurbağa başlı olarak tasvir edilmektedir. Firavun ve Mısır halkının başına gelen sivrisinek, atsineği, hayvanların ölümü, çıban, dolu, çekirge, karanlık ve ilk doğanların ölümü gibi diğer musibetler hakkında da kitapta detaylı bilgiler verilir. Ayrıca bu musibetlerin Mısır inanç sisteminde karşılık geldikleri hususlardan bahsedilir (ss. 130-155).

İlk doğanların ölümü musibeti konusunda üzerinde durulması gereken bir husus, firavunun ilk çocuğunun da ölmesidir. Firavunlar, Kadim Mısır'da tanrı Horus'un bir nevi hulûl etmiş hâli kabul edilmeleri sebebiyle tanrısallığa sahiptir. Hanedanlıkla yönetilen Mısır'da firavunun ilk çocuğu tahta varis olduğu için o da geleceğin firavunu ve bir nevi tanrısıdır. Hz. Musa'nın İsrailoğulları'nı Mısır'dan çıkarmak için sebep olduğu bu felaketin Kadim Mısır inancındaki tanrısallığa bir saldırı olarak kabul edilmiş olma ihtimali yüksektir. Sonuç itibarıyla Mısır'ın tanrısal unsurlarının itibarsızlaşmasına sebebiyet vermektedir (s.161).

Kitapta Mısır'dan çıkan İsrailoğulları'nın Kızıldeniz'den geçmeleri ve firavun ile ordusunun suda boğulması konusunda Kur'an ve Tevrat arasındaki bazı farklılıklara yer verilir. Kur'an'da firavunun ve ordusunun boğulduğu, ayette net bir şekilde belirtilirken, Tevrat'ta bu ifadeler net değildir. Tevrat'ta firavunun arkadan geldiği, önden giden ordusunun boğulduğu belirtilmektedir. Bu anlatıyla ilgili Kadim Mısır kaynaklarında herhangi bir bilgi bulunmamakla birlikte Kur'an'daki anlatımın daha uygun düşeceği görülmekte zira burada ölenin sadece bir kral değil tanrı-kral Horus olduğunun altı çizilmektedir (ss. 162-173).

Tevrat'taki çıkış kıssasının anlamı incelendiğinde bunun Yahudiler için büyük öneme sahip olduğu görülmektedir. Kendileri için bir çeşit köken mitosu hâline getirdikleri bu anlatıyı meşruiyetlerini kanıtlama noktasında da bir delil olarak kullanmaktadırlar. Fakat buna rağmen M.Ö. üçüncü bin yıldan beri yazıyı kullanan Mısırlıların, Kadim Mısır kayıtlarında bu olaydan direkt olarak bahsetmemesi dikkati çeken önemli bir husustur. Ayrıca bu konuyu Mısır coğrafyasının doğal yapısıyla açıklamaya çalışanlar, bu konuda kayıtlara geçen Tevrat'ta yazılan olaylara eş felaketlerin kaydedildiği Ipuwer Papirüs'ünü örnek gösterirler. Fakat bu papirüsün zamansal olarak Tevrat'ta verilen tarihlerle kıyaslandığında, çıkış hadisesinin gerçekleştiği tarihten daha öncesine tekabül ettiği iddia edilmektedir.

Üzerinde durulan çıkış kıssasıyla ilgili bir diğer husus da Yahudilerin bu konuyu etnik köken miti hâline getirmesidir. Zira kutsal metinler dışında bir yerde kaynak gösterilemeyen bu

olay, Yahudiler için bir ortak kültür mitidir ve tarih boyunca birçok konuda örnek gösterilir. Bu iddianın yanı sıra İsrail arkeolojisi konusunda uzman isimler de bu olayı, beynelmil geççerliliği olan bir umut psikolojisine indirgerler. Bu kişilere göre bu anlatıya belirli bir tarih vermek mümkün değildir ve buna gerek de yoktur. Bu, Kenan topraklarına yerleşme sürecinde İsrail halkını motive eden ve yine tarih boyunca Yahudiliğin benzer konumda olduğu zamanlarda onlara motivasyon sağlayan bir olaydır (ss. 184-190).

Çıkış konusu sadece Yahudiler için değil, Eski Ahid'i kutsal metin olarak kabul eden Hıristiyanlar için de önemli bir konudur. Kitapta bu konuya da yer verilir ve Hıristiyanların özgürlük teolojisi bağlamında yorumladığı İsrailoğulları'nın Mısır'dan çıkışı olayını, aynı zamanda bu bağlamda uygun düşen her durumda kullandıkları da görölmektedir. Hıristiyanlar için neredeyse her türlü boyunduruktan kurtuluş, Musa'nın İsrailoğulları'nı Mısır'dan kurtarışıyla kıyaslanarak ortaya konur. Bu konuyu en çok kullanan Hıristiyan grubun ise Kalvinistler olduğu vurgulanır ve Kalvinistlerin kendilerini "Mısır'daki İsrailoğulları'nın zulme uğramış çocukları" olarak tanımladıkları ifade edilir (ss. 196-200).

Kur'an'ın kendi bağlamı içerisinde Hz. Musa kıssasına yaklaşımının incelendiği son bölümde, her ne kadar Kur'an ve Tevrat anlatısının içeriği birbirine yakın olsa da Kur'an'ın olaya başından itibaren yaklaşımının firavunun tanrısallık iddiasını yalanlama şeklinde olduğu belirtilir. Firavunun bir tanrı gibi halkının kaderini elinde tuttuğu ve istediği gibi hüküm vereceği hususundaki iddiaları, Hz. Musa'nın karşısına çıkıp iddialarını bir bir çürütmesiyle devam eder. Nihai olarak firavunun tanrısallık iddiasından geri döndüğünü ve boğulurken kendisinin de Musa'nın tanrısına iman ettiği ifadesiyle hayatının sona erdiğini Kur'an açıkça söylemektedir. Kısaca Kur'an'ın bilhassa üzerinde durduğu konu, Yahudilerin mucizevi bir şekilde Mısır'dan çıkarılmasından öte, kendisini tanrı olarak ilan eden bir krala ve halkına acziyetlerini gösterip ilahi kudretin yalnızca âlemlerin Rabbine mahsus olduğunu kanıtlamaktır.

Yazar, tüm bu anlatılardan sonra şu soruyu sormaktadır. Bu olayın Mısır gibi her şeyin papirüslere kaydedildiği bir ülkede neden yazılmadığıyla ilgili sorusuna muhtemel bir cevap olarak firavunun sadece bir kral değil, Horus'un bir çeşit hulülü olan tanrı-kral olması ve böyle bir kralın köle bir toplum tarafından suda boğularak ölmesinin kayda geçirilmeye cesaret edilemeyeceğini söyler. Bir diğer muhtemel cevap ise Kadim Mısır anlatılarından anlaşıldığına göre Mısır'da yazının bir çeşit sihirli bir değere sahip olması ve bu sebeple eğer bu olay yazıya geçirilecek olursa bunun tekrar yaşanmasına sebep olacağıdır. Bu muhtemel cevaplardan dolayı kutsal metinlerde neredeyse aynı şekilde gerçekteştiği tarif edilen ve detaylarıyla yer alan bu konu Mısır'a ait metinlerde geçmemektedir.

Kadim Mısır mitolojisinin teferruatlı bir şekilde ele alındığı ve Dinler Tarihi disiplini içerisinde hem Yahudilikte hem Hıristiyanlıkta hem de Kur'an'da genişçe işlenmesi bakımından büyük önemi haiz bir konu olan Hz. Musa'nın Mısır'ın tanrı-kral firavununa başkaldırmasının işlendiği bu kitapta yazar Hakan Olgun tarafından konuya şimdiye kadar ele alınmadığı bir şekilde yaklaşılmakta, konu arkeoloji ve Mısır mitolojisi ile mukayeseli bir biçimde

irdelenmektedir. Kur'an ve Tevrat'ta yer almasına rağmen Kadim Mısır tarihi bilgilerinde bulunmayan böyle bir konunun mitolojik ve arkeolojik bilgilerin harmanlanarak ortaya konması, bir araştırma konusu olarak ilk örneklerden biri olması ve ayrıca konunun kendisinden kaynaklanan bilgi eksiklikleri gibi durumlar hasebiyle ihtimalli ifadeler ile yargılar kaçınılmazdır. Fakat disiplinlerarası çalışmaların daha çok rağbet gördüğü son dönemlerde kitabın hem bu alandaki literatüre ciddi bir katkı sağlayacağı hem de bundan sonra bu konuda çalışma yapacak araştırmacılara fikir vererek onların önlerini aydınlatacağı muhakkaktır.

Türkiye’de Sekülerleşme Süreçleri ve Devletin Kimlik Politikaları

Secularization Processes in Turkey and Identity Policies of the State

İsmail Demirezen, *Türkiye’de Kimlik Politikaları, Modernleşme ve Sekülerleşme*. Bursa: Emin Yayınları, 1. Baskı, 2020, 144 s. ISBN: 978-605-7863-39-3

Feyza Nur Kaleci¹ 



Sorumlu yazar/Corresponding author:
Feyza Nur Kaleci (Araştırma Görevlisi),
İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve
Din Bilimleri Bölümü, İstanbul, Türkiye
E-posta: feyzakaleci@istanbul.edu.tr
ORCID: 0000-0001-5884-4968

Makale Geliş: 01.12.2021
Kabul/Accepted: 14.03.2022

Atıf/Citation: Kaleci, Feyza Nur. Türkiye’de
Sekülerleşme Süreçleri ve Devletin Kimlik
Politikaları. [İsmail Demirezen’in “Türkiye’de
Kimlik Politikaları, Modernleşme ve Sekülerleşme”
adlı eserinin değerlendirmesi]. *İslam Tetkikleri
Dergisi-Journal of Islamic Review* 12/1, (Mart 2022):
543-550.
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2022.1031271>



Anahtar Kelimeler: Sekülerleşme, Devlet, Kimlik Politikaları
Keywords: Secularization, State, Identity Policies

Sekülerleşme kuramları, modern toplumlarda dinin konumu ve rolünü Batı Avrupa’da ve Amerika’da yaşanan dini tecrübeyi temel alarak açıklamakta ve teorileştirmektedir. Bu kuramlar, Batı Avrupa’da ve Amerika’da ortaya çıkan dini durum üzerine inşa edilen kuramlardır; Batı dışı toplumların sekülerleşme süreçlerinde etkili olan farklı kültürel, siyasi ve ekonomik faktörleri

dikkate almamaktadır. Batı dışı toplumlarda modernleşmenin dinamikleri farklı olduğu gibi sekülerleşmenin dinamikleri de farklıdır. İsmail Demirezen, *Türkiye’de Kimlik Politikaları, Modernleşme ve Sekülerleşme* adlı çalışmasında sekülerleşme kuramlarının, Batı dışı toplumların sekülerleşme süreçlerini ve dindarlık yönelimlerini ele alırken yeteri kadar değerlendirmedikleri önemli bir dinamiğe dikkat çekmektedir: “devletin kimlik politikaları.” Demirezen’e göre Batı dışı toplumlarda, özelde Türkiye’de dini yönelimleri çözümlerken sekülerleşme kuramlarında olduğu gibi sadece toplumsal dinamiklerin ele alınması ve devletin kimlik politikalarının yeteri kadar değerlendirilmemesi, bu toplumlarda sekülerleşme süreçlerinin anlaşılmasında eksiklik arz etmektedir (s. 12). Demirezen, çalışmasında sekülerleşme kuramlarındaki bu eksiklikten yola çıkmakta; devletin kimlik politikalarının sekülerleşme süreçleri ve dindarlık yönelimleri üzerindeki etkilerini Türkiye özelinde hem kuramsal hem ampirik açıdan ortaya koymayı amaçlamaktadır. Çalışmanın merkezi argümanı, Batı dışı toplumlarda, özelde Türkiye’de devletin kimlik politikalarının tam bir belirlenimciliği olmamakla birlikte sosyalleşme etkenleri aracılığıyla toplumun dini yönelimlerine olumlu ya da olumsuz etki edebildiğidir. Çalışmada ele alınan temel tartışma konuları, bu merkezi argüman üzerinden birbirleriyle ilişkilendirilmektedir. Çalışmada temel olarak sosyalleşme süreçlerine gömülü devlet inşacılığı kuramı çerçevesinde Türkiye’de devletin kimlik inşa politikaları ve bu politikaların dini canlılığa etkileri ele alınmaktadır. Devletin kimlik inşa politikalarının dini canlılığa etki etme mekanizmaları çözümlenmeye çalışılmakta; bu çözümlenmelerde politik, tarihsel ve ampirik incelemeler yapılmaktadır. Türkiye’nin son yüzyıldaki kimlik politikaları incelenerek dini canlılık ile devletin kimlik inşa politikaları arasında nasıl bir bağlantı olduğu tartışılmaktadır.

Türkiye’de Kimlik Politikaları, Modernleşme ve Sekülerleşme, “Sekülerleşme Kuramları ve Siyaset”, “Sosyalleşme Süreçlerine Gömülü Devlet İnşacılığı”, “Türkiye’de Devletin Kimlik Politikaları (1876-2013)”, “Dindarlık Yönelimleri ve Kimlik Politikaları”, “Küreselleşme, Tüketim Toplumu ve Ulus Devlet Politikaları” olmak üzere beş bölümden oluşmaktadır. Demirezen, çalışmasının birinci bölümünde temelde, günümüz sekülerleşme kuramlarının Türkiye’de sekülerleşme olgusunu açıklamakta yetersiz kaldıkları argümanı üzerine yoğunlaşmaktadır. Bu bağlamda öncelikle sekülerleşme tartışmalarına kuramsal ve tarihsel bir zemin oluşturmaktadır. Karl Marx, Emile Durkheim ve Max Weber’in modern toplumlarda dinin konumu ve rolü hakkındaki görüşlerini ele almakta; sosyolojinin kurucularının modern toplumlarda sekülerleşme olgusuna yönelik yaklaşımlarına dair bir çerçeve çizmektedir.

Demirezen, çalışmasının birinci bölümünün ikinci başlığında günümüz sekülerleşme kuramlarını, “klasik sekülerleşme kuramları”, “de-sekülerleşme kuramları” ve “neo-sekülerleşme kuramları” olmak üzere üç başlık altında kategorize ederek incelemekte; söz konusu kuramların temel iddialarını ortaya koyarak bu kuramların Türkiye’de sekülerleşme olgusunu açıklamakta neden yetersiz kaldıklarına yönelik çözümlenmelerde bulunmaktadır. Demirezen’e göre klasik sekülerleşme kuramları temel olarak modernleşme ile birlikte sekülerleşmenin ortaya çıkacağını; rasyonelleşme, şehirleşme ve ekonomik gelişme ile birlikte dini değer, inanç ve pratiklerde

bir gerileme olacağını; Batı Avrupa dışı toplumların da modern Avrupa tecrübesini yaşayarak sekülerleşeceğini iddia etmektedir. Rasyonel seçim kuramı temel olarak dini monopolinin ve devletin din kurumuna müdahalesinin olmadığı Amerika Birleşik Devletleri gibi toplumlarda dinin toplum üzerindeki etkisinin azalmayıp aksine daha da arttığını iddia etmektedir. Neo-sekülerleşme kuramları ise klasik sekülerleşme kuramları gibi tek çizgisel ve zorunlu bir sekülerleşme öngörmemekte, sekülerleşmenin modern toplumlarda dinin otorite gücünün azalması gibi bazı noktalarda gerçekleştiğini iddia etmektedir (s. 35-45). Demirezen, neo-sekülerleşme kuramcılarında Mark Chaves, Charles Taylor, Pippa Norris ve Ronald Inglehart'ın kuramlarına ayrı bir parantez açmakta, özellikle Norris ve Inglehart'ın varoluşsal güvenlik kuramının, klasik sekülerleşme kuramcılarının iddia ettiği “Ekonomik gelişme, sekülerleşmeye sebebiyet verir.” argümanını daha az determinist bir şekilde ortaya koyduğuna dikkat çekmektedir (s. 45). Demirezen'e göre Batı Avrupa dışı bir toplum olan ve modernleşmeyi devlet aracılığıyla tecrübe eden Türkiye, ampirik çerçevede klasik sekülerleşme kuramlarının temel iddialarına uymamaktadır. Özellikle 1980'lerden sonra daha hızlı rasyonelleşen, şehirleşen ve ekonomik olarak gelişen Türkiye'de dini değer, inanç ve pratiklerde bir gerileme görülmediği gibi tersi istikamette bir yükseliş görülmektedir (s. 37). Rasyonel seçim kuramı da Diyanet İşleri Başkanlığı aracılığıyla devlet monopolisinin bulunduğu Türkiye'de dini canlılığı açıklamakta yetersiz kalmaktadır (s. 40). Demirezen, Batı dışı toplumlarda, özelde Türkiye'de devletin kimlik politikalarının sekülerleşme ve dindarlaştırma süreçleri üzerinde etkili olduğunu iddia etmekte; günümüz sekülerleşme kuramlarının Batı dışı toplumlarda, özelde Türkiye'de sekülerleşme olgusunu açıklamakta yetersiz kalmalarının temel nedenini bu argümana bağlamaktadır. Demirezen'e göre günümüz sekülerleşme kuramları, Batı dışı toplumların sekülerleşme süreçleri üzerinde etkili bir faktör olan devletin rolünü görmezden gelmektedir. Klasik sekülerleşme kuramlarında devlet, sekülerleşme süreçlerinde önemli bir rol oynamamakta; sekülerleşme rasyonelleşme, şehirleşme ve ekonomik gelişme sonucu ortaya çıkmaktadır. Rasyonel seçim kuramında sekülerleşme süreçlerinde devletin rolüne yer verilmeyle birlikte devlet, ikincil konumdadır ve bir dış etken olarak kabul edilmektedir. Neo-sekülerleşme kuramlarında ise klasik sekülerleşme kuramlarının determinist ve indirgemeci yönleri ele alınmış olsa da devletin Batı dışı toplumların dindarlık yönelimleri üzerindeki etkisi görmezden gelinmektedir (s. 45). Demirezen, bu bakımdan devletin kimlik politikalarını tarihsel bir düzlemde ele alan yeni alternatif bir yaklaşıma ihtiyaç duyulduğunu belirtmekte; sosyalleşme süreçlerine gömülü devlet inşacılığı kuramının Türkiye'deki dini canlılığı açıklamak için yetkin bir yaklaşım olacağını iddia etmektedir.

Demirezen, çalışmasının ikinci bölümünde temelde, devletin kimlik politikalarının toplumun dini yönelimlerine olumlu ya da olumsuz etki edebildiği argümanı üzerine yoğunlaşmaktadır. Bu bağlamda öncelikle söz konusu argümanı için kuramsal bir zemin oluşturmak amacıyla devlet kuramlarına yönelik bir çerçeve sunmaktadır. Devlet kuramlarını, “toplum merkezli yaklaşımlar” ve “devlet merkezli yaklaşımlar” olmak üzere iki başlık altında kategorize ederek incelemekte;

toplum merkezli yaklaşımların Türkiye’nin kimlik politikalarını açıklamakta yetersiz kaldıklarını vurgulamaktadır. Jeff Goodwin’in *No Other Way Out: States and Revolutionary Movements, 1945-1991* adlı eserinde ön plana çıkardığı devlet inşacılığı yaklaşımından hareket ederek Türkiye’de dini canlılığı anlayabilmek ve açıklayabilmek amacıyla devlet merkezli bir yaklaşım benimsemekte; merkezi argümanını devletin özerkliği düşüncesine dayalı olarak inşa etmektedir.

Demirezen, çalışmasının ikinci bölümünün ikinci başlığında sosyalleşme süreçlerine gömülü devlet inşacılığı kuramını, marksist ve liberal kuramlarla karşılaştırarak incelemekte; ardından kuramın temel iddialarını Türkiye özelinde çözümlemeye çalışmaktadır. Bu çözümlemede Türkiye Cumhuriyeti Devleti’nin egemen sınıftan, sivil toplumdan ve diğer devletlerden göreceli bir özerkliğe sahip olduğu, bu görece özerklik sayesinde kendi politikalarına ve çıkarlarına göre kimlik politikaları uygulayabildiği, söz konusu kimlik politikalarının da toplumun dini yönelimlerine olumlu ya da olumsuz etki edebildiği sonucuna ulaşmaktadır (s. 56-57). Demirezen, ayrıca devlet yetkililerinin bağımsız kimlik politikaları geliştirebilmeleri için bir ideoloji etrafında birleşmeleri gerektiğini vurgulamakta, Türkiye’de devlet elitlerinin Kurtuluş Savaşı’ndan sonra seküler bir ulus devlet kurmak amacıyla birleşerek bağımsız kimlik politikaları geliştirebildiklerine dikkat çekmektedir (s. 57). Demirezen, bölümün sonunda devletin kimlik politikalarının, özellikle dini sosyalleşme etkenleri aracılığıyla, toplumun dini yönelimlerine olumlu ya da olumsuz etki edebildiğini vurgulamakta; bu bakımdan dini sosyalleşme etkenleri üzerine yoğunlaşmaktadır. Dini sosyalleşme etkenlerini, “doğal dini sosyalleşme etkenleri” ve “sırf dini sosyalleşme etkenleri” olmak üzere iki başlık altında incelemekte; özellikle doğal dini sosyalleşme etkenlerinden eğitim ve kitle iletişim araçlarını devletin ideolojik araçları olarak ön plana çıkarmaktadır. Demirezen’e göre devlet inşacılığının bir aracı olarak eğitim ve kitle iletişim araçları, devlete hâkim ideoloji çerçevesinde şekillenmekte ve toplumun dini yönelimlerine olumlu ya da olumsuz etki edebilmektedir (s. 62-63).

Demirezen, çalışmasının üçüncü bölümünde geç dönem Osmanlı Devleti’nin kimlik politikalarından başlayarak 2000’li yıllara kadar geçen dönemde Türkiye’de devletin kimlik politikalarını ele almaktadır. Bölümde öncelikle geç dönem Osmanlı Devleti’nin kimlik politikalarını incelemekte; Türkiye’de sekülerleşme ve dindarlaşma sürecini anlayabilmek için özellikle geç dönem Osmanlı Devleti’nin İslami kimlik inşa politikalarını anlamak gerektiğine dikkat çekmektedir. Geç dönem Osmanlı Devleti’nde İslami kimliğin inşasında etkili olan faktörleri çözümleyen Demirezen, bu çözümlemede ikisi Osmanlı Devleti’nin politikası biri ise tarihsel şartlar olmak üzere üç faktör üzerine yoğunlaşmaktadır. Demirezen’e göre Osmanlı Devleti’nde millet sisteminin doğal bir sonucu olarak insanların dini mensubiyetlerine göre Müslüman ve gayrimüslim olarak kategorileştirilmesi, II. Abdülhamid döneminde uygulanan İslamcılık siyaseti ve Müslüman ile Türk kelimesinin eş anlamlı olarak kullanıldığı Balkanlardan Osmanlı topraklarına büyük göçlerin gerçekleşmesi, Türkler arasında İslami kimliğin oluşmasında rol oynayan temel faktörlerdir (s. 71).

Demirezen, çalışmasının üçüncü bölümünün ikinci başlığında Türkiye’de devlet elitlerinin 1923’ten 1980’li yıllara kadar modern seküler bir devlet ve toplum inşası için dini sosyalleşme

etkenleri aracılığıyla radikal bir şekilde gerçekleştirdikleri kimlik politikalarını incelemektedir. Demirezen, bu kimlik politikalarının halktan gelen popüler bir baskı sonucunda değil; yeni bir devlet ve toplum inşa etmek isteyen bürokratik bir elit tarafından gerçekleştirilen politikalar olduğunu vurgulamakta; Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin hem egemen sınıftan hem de halktan görece özerk olduğuna işaret etmektedir (s. 72-73). Demirezen, böylece sosyalleşme süreçlerine gömülü devlet inşacılığı kuramının temel iddialarından devletin özerkliği düşüncesini Türkiye özelinde tekrar test etmiş olmaktadır. Devlet inşacılığının bir aracı olarak eğitim ve medyanın devletin seküler kimlik inşa politikaları çerçevesinde nasıl şekillendiğini ele alan Demirezen, özellikle 1950'li yıllara kadar eğitim ve medya aracılığıyla gerçekleştirilen seküler kimlik politikalarının seküler bir kamusal alan inşa edebildiğini ancak halkın gündelik hayatına aynı hızla nüfus edemediğini vurgulamaktadır. Demirezen'e göre devletin seküler kimlik politikaları, halkın dini kimliklerinin politize olmasına ve gizli bir dini söylemin oluşmasına katkı sağlamıştır. 1980 sonrası ekonomik, politik ve toplumsal liberalleşme ile birlikte politize olmuş dini kimlikler ve gizli dini söylem açığa çıkmaya başlamıştır (s. 73).

Demirezen, çalışmasının üçüncü bölümünün üçüncü başlığında devletin 1980-2013 yılları arası dönemde Türk İslam kimliği inşasına yönelik politikalarını incelemekte; bu incelemede devlet inşacılığının bir aracı olarak ekonomi, eğitim ve medya üzerine yoğunlaşmaktadır. Demirezen'e göre 1980'lerde devletin, İslami olarak helal kabul edilen ve kâr payı hesabına göre hizmet veren finans kurumlarının açılmasına izin vermesi, 1982 Anayasası ile birlikte din kültürü ve ahlak bilgisi dersinin mecburi hale getirilmesi, imam hatip okullarının sayısının artması ve dini yayın organlarının kurulması, devletin 1980 sonrası Türk İslam sentezi çerçevesinde kimlik inşa politikalarının bir yansıması olarak değerlendirilmektedir (s. 82-85). Türkiye'de Türk İslam sentezi ve liberal ekonomik dönüşümler ile birlikte bir taraftan dini sosyalleşmenin önü açılmış; diğer taraftan politize olan dini kimlikler ve gizli dini söylem, kamusal alanda görünürlük kazanarak dini canlılığa katkı sağlamıştır (s. 80). Demirezen, bu bakımdan devletin Türk İslam kimliği inşasına yönelik politikaları ile birlikte, özellikle 1990'lı yıllardan sonra toplumun dindarlık yönelimlerinde bir artış gözlemlenebileceğini iddia etmekte; bu iddiasını çalışmasının bir sonraki bölümünde ampirik olarak test etmektedir.

Demirezen, çalışmasının dördüncü bölümünün ilk başlığında Dünya Değerler Araştırması'nın ikinci, üçüncü, dördüncü, beşinci ve altıncı dalga verilerini kullanarak 1990'dan 2013 yılına kadar geçen zaman diliminde Türkiye'deki dindarlık ve sekülerleşme yönelimlerini incelemektedir. Dünya Değerler Araştırması'nın dindarlık ve sekülerleşme yönelimlerini ölçmek amacıyla sorduğu soruları "dini inançlar", "dini pratikler" ve "dini değerler" olmak üzere üç kategoriye ayırarak incelemekte; Dünya Değerler Araştırması'na ek olarak Türkiye'de umre ziyaret oranlarını ve Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından 2013 yılında gerçekleştirilen Türkiye'de Dini Hayat Araştırması verilerini çözümlenmektedir. Türkiye'de Dini Hayat Araştırması'nın verilerini, Dünya Değerler Araştırması'nın 2012 yılındaki verilerinin geçerliliğini test etmek amacıyla kullanmaktadır. Dünya Değerler Araştırması'ndaki verilere göre Türkiye'de 1990-

2013 yılları arasında dini inançlar, pratikler ve değerlerde bir yükselme olduğu görülmekte; söz konusu veriler, Türkiye’de Dini Hayat Araştırması verileri ile örtüşmektedir (s. 88-97). Demirezen’e göre bu veriler, Türkiye’de 1990-2013 yılları arasında dini canlılıkta bir artış olduğunu göstermekte; toplumda bir dindarlaşmadan söz edilmesine imkân vermektedir (s. 97). Demirezen’in Dünya Değerler Araştırması verileri ile Türkiye’de Dini Hayat Araştırması verilerini titizlikle çözümlenmeye çalışması özellikle vurgulanmalıdır. Türkiye’de Dini Hayat Araştırması’ndaki dini inançlar, pratikler ve değerler ile ilgili bazı sorular, Dünya Değerler Araştırması’ndaki sorulardan farklı konuları ölçtüğü için Demirezen, bu verilere yönelik tam bir karşılaştırma yapılamayacağını belirtmekte; Dünya Değerler Araştırması’ndaki bazı sorular, incelenen yılların tamamında sorulmadığı için bu sorulara yönelik verileri tarihsel çözümlenmesine dâhil etmemektedir. Bununla birlikte Demirezen, her iki araştırmanın verilerindeki farklı göstergeleri çözümlenmekte, bu verilerin her birinin Türkiye’deki dini canlılığı göstermesi açısından önemine dikkat çekmektedir. Demirezen, Türkiye’de dindarlık yönelimlerini daha iyi anlayabilmek amacıyla Hanefi mezhebine göre müekked sünnet olduğu ve Türkiye nüfusunun çoğunluğunun Hanefi mezhebine bağlı olduğu gerekçesiyle umre ziyaret oranlarını da incelemektedir. Demirezen’e göre son 23 yılda Türkiye’de umre ziyaretinde bulunanların sayısının yaklaşık on dört kattan daha fazla artması, Türkiye’nin ekonomik gelişimi ile bağlantılı olmakla birlikte toplumda bir dindarlaşma yöneliminin olduğunu açık bir şekilde göstermektedir (s. 98-99).

Demirezen, çalışmasının dördüncü bölümünün ikinci başlığında Türkiye toplumunun neden 1990’lardan sonra açık bir şekilde dindarlaşma eğilimi gösterdiğini sorgulamakta ve klasik sekülerleşme kuramlarının temel iddialarını Türkiye özelinde ampirik olarak test etmektedir. Klasik sekülerleşme kuramcılarının sekülerleşmenin temel dinamikleri olarak ön plana çıkardıkları ekonomik gelişme, rasyonelleşme ve şehirleşmeyi Türkiye özelinde incelemekte; kişi başı gayri millî hasıladaki artışı ekonomik gelişmenin, okuma yazma oranındaki artışı rasyonelleşmenin, köyden kente göçü şehirleşmenin en önemli göstergeleri olarak değerlendirmektedir (s. 100). Klasik sekülerleşme kuramcılarının “Ekonomik gelişme, sekülerleşmeye sebebiyet verir.” iddiasını Dünya Değerler Araştırması’nın verileri ile Türkiye’nin insani gelişme endeksini karşılaştırarak test etmekte; Türkiye’de 1990-2013 yılları arasında ekonomik gelişme ile sekülerleşme yönelimleri arasında pozitif bir ilişki olmadığı sonucuna ulaşmaktadır (s. 101-102). Demirezen, ardından TÜİK verilerinden hareketle Türkiye’de okuma yazma oranlarını incelemekte; 1927-2012 yılları arasında okuma yazma bilmeyenlerin oranının hızlı bir şekilde gerilediğini belirtmektedir (s. 103). Demirezen, son olarak Türkiye’de 1990-2013 yılları arasında şehirleşmenin artıp artmadığını incelemekte; Türkiye’nin 1990’dan itibaren hızlı bir şekilde şehirleştiği ve Türkiye’de şehirleşme ile sekülerleşme arasında güçlü bir bağlantının olmadığı sonucuna ulaşmaktadır (s. 105). Sonuç olarak Türkiye’de 1990-2013 yılları arasında klasik sekülerleşme kuramlarının temel iddialarının aksine dini canlılıkta artış gözlenmekte; Demirezen, klasik sekülerleşme kuramlarının Türkiye’de sekülerleşme olgusunu açıklamakta yetersiz kaldığı argümanını ampirik olarak test etmiş olmaktadır.

Demirezen, çalışmasının dördüncü bölümünün üçüncü başlığında rasyonel seçim kuramının temel iddialarını test etmektedir. Rasyonel seçim kuramına göre Türkiye’de 1990-2013 yılları arası dönemde dini canlılığın artması, dinin devlet tarafından daha az regüle edildiği anlamına gelmektedir. Demirezen, bu bağlamda Türkiye’de söz konusu dönemde dinin devlet tarafından daha az regüle edilip edilmediğini sorgulamaktadır. Demirezen’e göre 1982 Anayasası’nın 24. maddesi ile birlikte din eğitiminin devlet tarafından verilmeye başlanması ve anayasanın 136. maddesi ile birlikte Diyanet İşleri Başkanlığı’nın kurulması, Türkiye’de dini piyasanın devlet tarafından regüle edildiğini göstermektedir. Dini canlılığın artış gösterdiği 1990-2013 yılları arası dönemde devletin dini regülasyonunda herhangi bir değişiklik olmaması, Türkiye örneğinde dini regülasyon ile dini canlılık arasında önemli bir ilişki bulunmadığını göstermektedir (s. 108-110).

Demirezen, çalışmasının dördüncü bölümünün dördüncü başlığında devletin kimlik politikalarının dini canlılık üzerindeki etkisinin, sosyalleşme üzerindeki denetimi ve etkisi ile ilişkisine dikkat çekmektedir. Demirezen’e göre Türkiye’de devletin Türk İslam kimliği inşasına yönelik politikaları, özellikle 1990’lı yıllardan sonra dini sosyalleşme ortamlarının artışına ve çeşitlenmesine katkı sağlamış; dini sosyalleşme ortamlarının artışı ve çeşitliliği de toplumun dindarlık yönelimlerdeki artışta önemli bir rol oynamıştır (s. 110). Demirezen, bölümün sonunda 2000’lerden sonra küreselleşme bağlamında Türkiye toplumunun tüketim toplumu haline gelmesi ve medyanın küresel bir araç olarak önem kazanması ile birlikte devletin sosyalleşme üzerindeki denetimi ve etkisinin sınırlandığını vurgulamaktadır. Çalışmasının bir sonraki bölümünde devlet merkezli yaklaşımın küreselleşme ile birlikte zayıfladığını vurgulamak amacıyla ulus devletleri sınırlayan söz konusu süreci incelemektedir.

Demirezen, çalışmasının beşinci bölümünün ilk başlığında küreselleşme ile modernite ilişkisini ele almakta; küreselleşmenin moderniteden farklı bir olgu olup olmadığını sorgulamaktadır. Demirezen, modernite ile küreselleşme arasında zorunlu bir ilişki bulunduğunu kabul etmekle birlikte küreselleşmeyi Giddens kadar modernitenin bir devamı olarak kabul etme hususunda tereddütlerinin olduğunu ifade etmektedir (s. 115-116). Michael Hardt ve Antonio Negri’nin *Empire* adlı eserde küreselleşme sonucu ortaya çıkan yeni durumun postmodern bir durum olduğu argümanından hareketle küreselleşme ile postmodernite arasındaki ilişkiye vurgu yapmaktadır. Demirezen’e göre küreselleşmenin de postmodernitenin de farklılıkları ön plana çıkartması, aralarında organik bir benzerlik olduğunu göstermektedir (s. 116).

Demirezen, çalışmasının beşinci bölümünün ikinci başlığında küreselleşme ile ulus devlet ilişkisini ele almakta; küreselleşmenin ulus devletlerin kimlik politikalarını nasıl ve hangi yönde etkilediğini sorgulamaktadır. İnternetin ve küresel medyanın yaygınlaşması ile birlikte ulus devletlerin bilgiyi kontrol etmedeki ve sosyalleşmeyi yönlendirmedeki gücünün azaldığını; bu durumun ulus devletlerin kimlik politikalarını olumsuz yönde etkilediğini vurgulamaktadır. Demirezen’e göre ulus devletlerin kimlik oluşturma üzerindeki etkisi ve gücünün zayıflaması, dindarlaşma ve sekülerleşme süreçleri üzerindeki etkilerini de sınırlamakta ve ulus aşırı aidiyetleri ortaya çıkarmaktadır (s. 117-118).

Demirezen, çalışmasının beşinci bölümünün üçüncü başlığında küreselleşme ile kültürel emperyalizm ilişkisini ele almakta; kültürel emperyalizmin sosyal medya boyutunu ön plana çıkarmaktadır. Demirezen’e göre küreselleşen sosyalleşme mecraları, kültürel emperyalizmi beraberinde getirmekte; kültürel emperyalizm de Batı hayat tarzının, tüketim alışkanlıklarının ve kültürel ürünlerinin seküler bir şekilde diğer ülkelerde yaygınlaşmasına neden olmaktadır (s. 122-123).

Demirezen, çalışmasının beşinci bölümünün son başlığında ise küreselleşme ile tüketim toplumu ilişkisini ele almaktadır. Tüketim toplumlarında görülen temel dinamiklerin Türkiye toplumunda nasıl ortaya çıktığını çözümlenmekte; bu çözümlenmede kültürün metalaşması, metaların kültürlenmesi ve ihtiyaçların oluşturulması konuları üzerine yoğunlaşmaktadır. Bölümün sonunda küreselleşme ile birlikte ulus devletlerin kontrolünden çıkan kültür endüstrisinin küresel kapitalizmin istekleri doğrultusunda sosyalleşme etkenlerine dönüştüğüne dikkat çekmektedir. Demirezen’e göre kültür endüstrisinin sosyalleşme etkenlerine dönüşmesi, ulus devletlerin kimlik politikaları oluşturma ve vatandaşlarına ulaştırma gücünü giderek zayıflatmaktadır. Bu bakımdan Türkiye’de devletin 2010’lu yıllardan sonra kimlik politikaları çerçevesinde ortaya koyduğu yaklaşımların toplum üzerinde eskisi kadar etkili olmadığı söylenebilir (s. 127).

Sonuç olarak çalışmanın, ortaya koyduğu merkezi argüman çerçevesinde amacına ulaştığı görülmektedir. Çalışma, bir bütünlük içinde sekülerleşme dinamiklerini anlamaya çalışması, temel tartışma konularına yönelik teorik ve ampirik açıdan kapsamlı bir içerik sunması, sekülerleşme kuramlarını eleştirel bir bakış açısıyla çözümlenmeye çalışması, dilinin sade ve akıcı olması bakımından önem arz etmektedir. Çalışmanın ayırt edici yönü ise Jeff Goodwin’in devlet inşacılığı kuramından esinlenerek sosyalleşme süreçlerine gömülü devlet inşacılığı kuramını geliştirmesi ve sekülerleşme kuramlarının siyasileşmesine katkıda bulunmasıdır. Demirezen’in, çalışmasını hem bir analiz biçimine hem bir teoriye dayandırması, sekülerleşme kuramlarında eksik nokta olan devletin kimlik politikalarının etkisini sekülerleşme kuramlarına eklemesi, literatüre yeni bir teorik yaklaşım kazandırması önemli bir çabanın göstergesidir. Bununla birlikte Demirezen, sekülerleşme kuramlarına yönelik eleştirileri ve geliştirdiği teorik yaklaşım ile Türkiye’de devletin 2010’lu yıllardan sonra ortaya koyduğu kimlik politikalarının toplumun dini yönelimleri üzerindeki etkilerini araştırarak disiplinlerarası çalışmalara yeni bir saha açmış bulunmaktadır.

Joseph Fletcher'in "Durum Ahlakı" Bağlamında Ötanazinin Ahlakiliği

The Morality of Euthanasia in the Case of Joseph Fletcher's "Situation Ethics"

Ahmet Altay Ünaltaş: *Ötanazi-Ahlak ve Sevgi Üzerine*, İstanbul: Post Yayın, 1. Baskı, 2020.
328 s. ISBN-13: 9786057682260)- ISBN-10: 6057682262

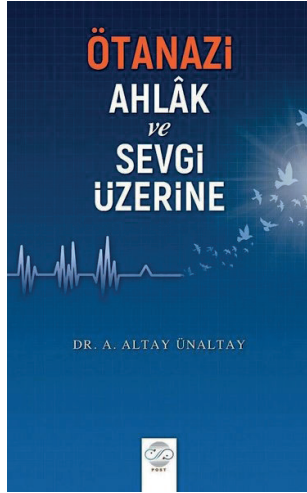
Şeyma Ülger¹ 



Sorumlu yazar/Corresponding author:
Şeyma Ülger (Doktora Öğrencisi),
İbn Haldun Üniversitesi, Temel İslami İlimler
Bölümü, İstanbul, Türkiye
E-posta: seyma.ulger@ibnhaldun.edu.tr
ORCID: 0000-0002-6271-7483

Makale Geliş: 28.12.2021
Kabul/Accepted: 14.03.2022

Atıf/Citation: Ülger, Şeyma. Joseph Fletcher'in
"Durum Ahlakı" Bağlamında Ötanazinin Ahlakiliği.
[Ahmet Altay Ünaltaş'ın
"Ötanazi-Ahlak ve Sevgi Üzerine" adlı
eserinin değerlendirmesi]. *İslam Tetkikleri
Dergisi-Journal of Islamic Review* 12/1, (Mart 2022):
551-557.
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2022.1050063>



Anahtar Kelimeler: Bıoetik, Ötanazi, Ahlak Felsefesi, Joseph Fletcher, Durum Ahlakı, Sevgi Ahlakı

Keywords: Bioethics, Euthanasia, Moral Philosophy, Joseph Fletcher, Situation Ethics, Love Ethics

Ötanazi; çağımızda ahlâkî, tıbbî, felsefî ve dinî boyutlarla en çok tartışılan uygulamalardan biridir. Tartışmanın odak noktasını oluşturan ve genel hatlarıyla, hastalık sebebiyle yaşam kalitesinden mahrum kişilerin ölme hakkını elinde bulundurması olarak ifade edebileceğimiz bu tıbbî uygulamayı, yukarıda bahsi geçen boyutlarıyla ele alan eserler telif edilmektedir. Bunlardan

biri de Ahmet Altay Ünalay'ın 2019 yılında tamamladığı "Durum Etiği Penceresinden Ötanazi ve Tarihi" başlıklı doktora tezinden uyarlayarak 2020 yılında yayımladığı *Ötanazi-Ahlak ve Sevgi Üzerine* adlı eseridir. Eser, deneme türünde kaleme alınmıştır. Eserin ilk hali olan doktora tezi incelendiğinde tezde kullanılan akademik üslubun kitaba çok yansıtılmamaya çalışıldığı görülmektedir. Nitekim yazar, hedef kitle olarak akademik çevrelerden ziyade halkı odağına almış ve eserin hedef kitleye doğrudan ulaşması için kitapta sade ve anlaşılır bir dil kullanmıştır.

Yazar, çalışmasının amacının ne olduğu konusunda doğrudan bir bilgilendirme yapmamıştır. Fakat eseri incelediğimizde yazarın amacının, Batı'da oldukça tartışmalı olan hatta kimi ülkelerde de yasal kabul edilen ötanazi uygulamasını -aşağıda da değinileceği üzere- bazı Batılı felsefeciler özelinde tartışarak yer yer İslamî gelenekten de atıflar yaparak, ötanazinin Türkiye'de de uygulanabileceğini ortaya koymak olduğu görülür. Ötanaziyi tarihsel, etik ve kısmen farklı dinler bağlamında ele alan Ünalay, eserinde ötanazi konusunda yazılmış bilimsel araştırma ve hatıratlara, ahlak felsefesi ve din bilimi ile ilgili kaynaklara başvurmuştur. Tarihi kaynaklardan da yararlanan yazar, ötanazi eylemini daha anlaşılır kılmak için söz konusu tıbbi uygulamanın tarihî arka planına değinmiş ve ötanazinin tarihini İlk Çağ'dan II. Dünya Savaşı sonrasına kadar incelemiştir.

Yazar, kitabının giriş kısmında ötanazi kavramının kullanımına dair bir tavsiyesini dile getirmekte; "ötanazi" ve "yardımlı intihar" kavramlarının toplumda duygusal olarak olumsuz bir anlam uyandırdığı gerekçesiyle bunların yerine "güzelson" ve "sonyardım" kavramlarının kullanılmasını önermektedir. Fakat eserinde alışıldık kavramlar olan "ötanazi" ve "yardımlı intihar" kavramlarını kullanmaya devam edeceğini belirtmiştir. Yazar, kitabında ötanazinin tüm çeşitlerini ele almayıp, yoğun acılar çektiği için ölmek isteyen hastanın, bir başkası tarafından ölümüne yol açacak malzemelerin sağlanmasının ardından son hamlede hastanın hazırlanan bu malzemeleri kullanmasıyla hayata veda etmesi anlamına gelen "doktor destekli intihara" (*physician-assisted suicide*) yoğunlaşacağını belirtmiştir. Ancak yazarın, eserinde ötanazi uygulamalarından daha çok intihar odaklı bir konu analizi ve durum incelemesi yaptığı görülmektedir.

Kitabın temel argümanı; günümüzde bireylerin, estetikten din seçimine kadar hemen her konuda özerk bir şekilde kararlarını verebilirken ötanazi konusunda da kendi kararlarını verebileceği bir hürriyete sahip olması gerektiğidir. Yazar, bu tezini temellendirmek için ünlü etikçi Joseph Fletcher'in (1905-1991) ortaya koyduğu sevgi ahlakı (*love ethics*) fikrini kullanmıştır. Bu düşünceye göre nihai karar mercii, sevgi ahlakıdır. Neyin doğru ve yanlış olacağına ancak sevgi karar verir. Örneğin; "öldürmek" bizatihi kötü bir eylemken, acılarından dolayı acı çeken bir hastanın ölmek istemesi sonucu sevgi veya merhametten ötürü bu hastayı öldürmek kötü değildir. Yazarın bu savından, -her ne kadar kendisi kavramsal olarak ifade etmese de- özerklik ilkesini ön plana çıkardığı ve insan otonomisinin Yaratıcı'ya ait olduğu görüşünden ziyade seküler zeminli bir otonomi düşüncesine sahip olduğu sonucu çıkmaktadır.

Esere dair bu genel bilgilendirmelerden sonra muhtevaya dair şunlar söylenebilir; "Tarihte

Ötanazi ve Fikri ve Uygulamalar” başlığı altında bölümlendirmeler yapan yazar, ötanaziye kronolojik seyri açısından incelemeye tabi tutmuştur. Kitabın giriş kısmındaki başlıklara bakıldığında, yazarın konunun seyrini tarihsel bir dönemlendirme üzerinden belirlediği düşünülse de bölümlendirmedeki birtakım karışıklıklar dikkat çekmektedir. Bahusus, yazarın ötanaziye dönemsel olarak ele alacağını vurgulamasına rağmen konuyu, dönemlerin içinde sadece kronolojik olarak değil aynı zamanda Hristiyanlık ve İslamiyet özelinde dinî perspektiflerden de ele almaya çalışmış olması bu karışıklığın asıl sebebidir. Bu noktada, eserde okuyucuya konunun aktarımı yapılırken ötanazi uygulamasının tarihî arka planı ve bu uygulamaya dair dinî perspektiflere dair net bir ayırım yapılmadığı görülmektedir. Bu durum, tarihsel arka plan ile dini anlayışların iç içe girmesine ve sistematik açıdan da bir eksikliğe yol açmıştır. Kanaatimizce yazarın bizlere konuyu aktarırken tarihsel boyut ve dinî perspektif şeklinde net bir ayırım yapması konunun zihinde sistematize edilmesi açısından daha etkili olabilirdi.

Ünaltay, eserin ilk bölümü¹ olan “İlk Çağ” kısmında konuyu Antik Yunan filozofu Platon (MÖ 427-347)’dan başlatmıştır. Akabinde ise tıp ilminin kurucusu sayılan Hipokrat (MÖ 460-375), Aristo (MÖ 322-384) ve bazı Sparta toplumlarındaki ötanaziye benzer uygulamalardan bahsetmiştir. Yazar, ikinci bölüm olan “Orta Çağ ve Hristiyan Batı” adlı başlığı oldukça kısa bir şekilde ele almıştır. Bunun sebebi, yazarın da belirttiği üzere Orta Çağ’da Batı’da hâkim olan Hristiyanlık ile Orta Doğu ve Yakın Doğu’da hakimiyet kuran İslam dininde bir insanın kasten hayatına son verilmesinin yasaklanmış olması ve ötanaziye dair bir uygulamaya rastlanılmamasıdır (s. 33).

Kitabın üçüncü bölümü olan “İslam Dini Hukuku ve Ötanazi” adlı kısımda ise Ünaltay, bazı ayet ve hadislerden örnekler getirmiş ve konuyu ötanazi açısından ele alacağını belirtmesinin rağmen intihar merkezli bir okuma ve yorumlama yapmıştır. Bazı ayet ve hadislerden alıntı yapan yazar, bu bölümün sonunda intihar yasağının temeli sayılan Nisâ Süresi’ndeki 29 ve 30 numaralı ayetlerin² ne anlama geldiği konusunda da İslam alimleri arasında net bir görüş oluşmadığını belirtmiş ve ayetin farklı meallerini vererek ayette geçen “...kendinizi öldürmeyin” ibaresini, başka anlamlara gelecek şekilde yorumlayan meallere yer vermiştir. Kanaatimizce bu kısım bazı açılardan sorun teşkil etmektedir. Yazar, “...kendinizi öldürmeyin” ibaresini aslından daha farklı yorumlamaya çalışarak intihar değilse bile ötanazi için açık bir kapı bulmaya çalıştığı yönünde bir izlenim vermektedir. Oysaki İslam dininde bir insanın kendisini öldürmesinin yasak oluşuna dair birçok başka şer’î delil mevcut olup bu deliller, ayetin ilk anlamı olan intiharın yasaklanması yorumunu destekler niteliktedir. Bu sebeple ayetin kimi alimlerce farklı yorumlanması kendini öldürme eyleminin meşruiyetine zemin hazırlayamaz.

Bu bölümün hemen akabinde “Rönesans, Reform, Aydınlanma” ve “19. Yüzyıl” adlı üçüncü ve dördüncü bölümler gelmektedir. Bu bölümlerde, Sir Thomas More (1477-1535), David

1 Yazar, eserinde bölümlere bir rakam vermemiştir. Biz, kitabın bölümlerini daha anlaşılır olacak şekilde aktarmak adına numaralandırma yaparak vermeyi tercih ettik.

2 “Ey iman edenler! Mallarınızı aranızda haksızlıkla yemeyin; ancak karşılıklı rızanıza dayana ticaret böyle değildir ve kendinizi öldürmeyin. Şüphesiz Allah size karşı çok merhametlidir. Kim haddi aşarak ve haksızlığa saparak bunu yaparsa onu ateşe koyacağız ve bu Allah’a çok kolaydır.” (Nisâ, 4/29-30)

Hume (1711-1776), Immanuel Kant (1724-1804) ve Friedrich Nietzsche (1844-1900) gibi ünlü düşünürlerin ötanaziye dair görüşleri aktarılmıştır. Eserin beşinci ve son bölümü olan "20. Yüzyıl" başlıklı bölümde ise bazı düşünürlerin ötanazi hakkındaki görüşlerine yer veren yazar, sonrasında Nazi Almanya'sında, ötanazi adı altında gerçekleşen bazı tarihî olaylara uzunca yer vermiş ve Nazi ırkçılığına doğru giden hareketin zemininin, "ırk öjenisi" ideolojisi olduğunu ifade etmiştir. Bu ideoloji doğrultusunda 1939'da Almanya'da Adolf Hitler ve ekibi tarafından ötanazi sistemi kurulmuş ve bir kararname hazırlanmıştır. Hazırlanan kararname, bazı zihinsel ve fiziksel rahatsızlıklarla doğan çocuklara "çocuk ötanazi"si yapılmasına yöneliktir. Buna göre özürlü doğan çocuklar ailelerinden tedavi vaadiyle alınıp gizlice kurulan ötanazi kliniklerinde öldürülmüştür. Aynı yıl içerisinde bu uygulama daha da genişletilmiş ve "erişkin ötanazisi" sistemi ile özürlü erişkinlerin öldürülme işlemleri başlatılmıştır. Bunun sebebi ise bu insanların "yaşamaya değmez hayatlar"a (*Lebensunwertes Leben*) sahip olmasıydı. Özürlü erişkinlerin öldürülmesi de oldukça gizli ve sahte raporlar üzerinden yapılmıştır. Bunu yapmaktaki amaç ise öldürülen hasta yakınlarından ve toplumdan bu toplu insan kıyımlarını gizleyerek halkta antipati oluşmasına engel olmaktır.

Yazar, Nazilerin ötanazi adı altında gerçekleştirdiği "ırk öjenisi" vahşetinin ötanazi tarihinden çıkarılmasını talep etmektedir. Bunun gerekçesi ise hastanın kendi rızası ile hayatına son vermesi demek olan ötanazinin bu uygulamalarla bir ilgisinin olmamasıdır. Her ne kadar uygulamalar sırasında ötanazi kavramı (Almanca: *Euthanasie*) kullanılmış olsa da bu, esasında ötanazi değildir. Bunun sebebi ise ötanazide hasta rızasının öncelikli olmasıdır. Yazar, daha sonra Hollanda, Amerika ve İsviçre gibi ülkelerde ötanaziye dair yasal gelişmelere değinmiştir. Akabinde ise çalışmasının merkezine koyduğu Amerikan asıllı Protestan bir rahip ve biyoetik alanında öncü bir profesör olan Joseph Flechter'in yazarın ötanaziye dair savının temelini teşkil eden "durum ahlakı" tartışmasını başlatmıştır.

Joseph Flechter'in "durum ahlakı" (*situation ethics*) ya da diğer bir adıyla "sevgi ahlakı"nın (*love ethics*) inceleyen yazar, ötanazi tartışmalarının temelini bu felsefi görüşü yerleştirmiş ve karşıt görüşleri bu görüş üzerinden çürütmeye çalışmıştır. Bu karşıt görüşlerden en önemlisi Kant'ın "kuralcı ahlak" görüşüdür. Bu görüşe göre bir kural vaz edilir ve bu kural, insanlara ve durumlara göre değişmez. Örneğin; Kant'a göre insan öldürmek kötüdür ve kişi, hasta olup rızasıyla ölümü talep etse de onun ölümüne yardım etmek kurallara aykırı ve kötü bir eylemdir. Sevgi ahlakında ise statik bir kural olmayıp durumlara göre sevgi esaslı bir karar mekanizması işlemektedir. Buna göre bireye yol gösteren tek rehber sevgidir ve sevgi, her koşulda bireye, ne yapılması gerektiğini telkin etmektedir (s. 210). Acı çeken ve ölmek isteyen kişiye ölümü sunmak sevgi veya merhametten ötürüdür ve sevgi ahlakının bir gereğidir. Flechter'e göre sevgi ahlakının pratik uygulamalarda işletilebilmesi için dört fiili ilkeye uyulması gereklidir. Bunlar: pragmatizm, relativizm (görecelik), pozitivizm ve personalizmdir (s. 224-232). Bu ilkelere uyulduğu takdirde sevgi ahlakı, işlevsellik kazanır ve başarıya ulaşır. Bu felsefi görüşten yola çıkan Ünalay, ötanazi isteyen hastanın kararına sevgi esaslı bakılması gerektiğini ve onun bu isteğinin yerine getirilmesinin sevgi ahlakına uygun bir davranış olduğunu savunmaktadır.

Eserin bölümleri ve içeriğini tahlil ettikten sonra kitabın literatür açısından önemine ve eksik bıraktığı alanlara dair şu çıkarımlarda bulunmak mümkündür; yazarın Fletcher’ın sevgi ahlaki görüşünü ötanazi bağlamında idealize ettiği ve bu görüşü meşrulaştırmak adına bazen kavramsal yorumlamalarda taraflı davrandığı görülmektedir. Yukarıda bahsedilen ayetteki lafzî yorumlama örneğinden sonra göze çarpan benzer bir örnek ise adalet tartışmasının yapıldığı bölümdür. “*Sevgi ve adalet aynı şeydir*” (s. 244) tezini savunan yazar, görüşünü desteklemek adına Kur’ân-ı Kerim’den örnek olarak getirdiği bir ayeti yorumlamıştır. Mâide Sûresi, 42. ayette “...aralarında adaletle hükmedin.”³ hitabını sevgi-adalet birliğinin formülünde ele almış ve bunu “aralarında sevgi ile hükmet” şeklinde yorumlayarak adalet ve sevginin İslam kültüründe de aynı olduğunu iddia etmiştir (s. 244-5). Ancak yazarın iddia ettiği gibi İslam düşüncesinde adalet, sevgi anlamına gelmemektedir. Eğer sevgi-adalet bütünlüğü üzerinden bir yorumlama yapacak olursak bu bizi, pratik alanda birçok problemle baş başa bırakır. Yazarın, -yukarıda da geçtiği üzere- ayetlere kendi beklentileri üzerinden yaklaştığı ve yorumladığı görülmektedir. Arapça ve tefsir bilgisine sahip olmadan sadece mealler üzerinden fikhî bir hüküm çıkarmaya çalışması ilmî üsluba ters düşmektedir. Ayrıca yazarın, bu alanlara dair hiçbir ilmî altyapıya sahip olmadan sergilediği bu yaklaşım şekli, dinî hassasiyete zarar vermektedir.

Üzerinde durulması gereken bir diğer mesele ise dinî ve hukukî olarak farklı zeminlerde kullanılan kavramların birbiriyle eşleştirilmesindeki yüzeysel yaklaşımdır. Bunu somutlaştırmak gerekirse yazar, bir ceza hukuku kavramı olarak kullanılan *ultima ration* (araç ilkesi)⁴ kavramını, İslamî literatürde dinî hükümlerin gayelerini anlamada kullanılan bir kavram olan *makâsıdü’ş-şerîanın* karşılığı olarak değerlendirmiştir (s. 222). Oysaki bu iki kavram farklı anlamlara gelmekte ve işlevsel olarak farklı zeminlerde kullanılmaktadır. Kanaatimizce eserdeki kavramsal karışıklıkların daha özenli ifade edilmesi gerekir.

İstatiksel verileri kullanması açısından biyoetik alanındaki çalışmalara yeni bir soluk getiren yazar, Türkiye’de özellikle “hastalık sebebiyle intihar”ın oranını ortaya koymak için TÜİK⁵ istatistiksel verilerini kullanmış ve bu istatistiksel verileri yorumlayarak ötanazi lehine bir sonuca ulaşmaya çalışmıştır. Daha sonra bir gazetenin e-arşivinden hastalık sebebiyle intihar edenleri ve onların hikayelerini aktaran 36 tane örnek vakaya yer vermiştir. Yazarın bunu yapmaktaki amacı, bu intiharlara gerek kalmadan hastalara “hekim destekli ötanazi” sunulmasının daha iyi olacağını ispat etmeye çalışmaktır. Buradaki tikel örnekler oldukça acı örnekler olup, yazarın kendi görüşünü desteklemek gayesiyle ötanazi uygulamasına sempati oluşturmak için özellikle bu örneklerle yer verdiği anlaşılmaktadır. Yazarın gitgide artan intihar oranlarını

3 “Onlar, hep yalana kulak veren ve durmadan haram yiyen kimselerdir. Sana gelirlerse aralarında hüküm ver veya onlardan yüz çevir. Onlardan yüz çevirirsen sana hiçbir zarar veremezler. Eğer hüküm verersen aralarında adaletle hükmet. Şüphesiz Allah âdil olanları sever.” (Mâide Sûresi, 5/42)

4 “Ceza hukuku kavramı olarak son çare (ultima ratio) ilkesi veya “araç ilkesi” devletin cezalandırma iktidarının sınırlandırılması gereğine işaret eder. Kanunilik ilkesinden farklı olarak bu ilkeyle amaçlanan daha ziyade kanun koyucunun sınırlandırılması boyutunda kişi özgürlüklerini güvence altına almaktır.” Ozan Ercan Taşkın, “Son Çare (Ultima Ratio) Olarak Ceza Hukuku”, *Maltepe Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 15/1 (2016), 59.

5 Yazar, TÜİK’in 2016 yılı ve öncesine ait “Neden ve Cinsiyete Göre İntiharlar” tablosundaki verileri esas almıştır.

kullanarak ötanazi lehine bir sempati oluşturmaya çalışması oldukça kaygan bir zemin olan ötanazi uygulamasını suistimale açık hale getirmektedir. Arka planında birçok felsefi, tıbbî ve dinî boyut barındıran ötanaziye duygusal empati üzerinden bir cevap bulmak doğru bir sonuca ulaştırmayabilir.

Eserde dikkat çeken diğer bir nokta ise herhangi bir kaynak veya atıf gösterilmeden yazarın şahsî görüşlerini, o dine atfetmesidir. Buna şu örnek verilebilir: yazar, terminal dönemde hayatı uzatmak gibi bir ahlâkî yükümlülüğün olmadığı ve böyle bir durumda pasif ötanazinin din adamlarınca da onaylandığını belirtmiş ve İslam'ın da diğer dinler gibi bu eyleme onay verdiğini ifade etmiştir. Oysaki buna cevaz veren bir fikhî görüş veya fetva henüz yayımlanmamıştır. Konu hakkındaki fetvalarda⁶ hastanın tedavisine ölüm anına kadar devam edilmesi gerektiği ifade edilmiştir. Çünkü İslamî düşüncede, hayat muhterem ve dokunulmaz kabul edilmiş ve sebeb ne olursa olsun bir hastanın hayatına dokunulmaması gerektiği vurgulanmıştır.

Sonuç olarak yazarın, Fletcher'in Protestan temelli ahlak felsefesi ile İslam düşüncesini bağdaştırmaya çalışması birçok çatışma alanı doğurmaktadır. Örneğin Fletcher'in sevgi ahlakı kuramına göre sevgi amacı, aracı meşru kılar ve araçlar sadece araç değil, esasında amacın bileşenidir (s. 252). Bu sav üzerinden ötanazi uygulamasındaki öldürme eyleminin meşru kılınmaya çalışıldığı görülmektedir. Bu görüş Fletcher'in kendi ahlâkî ve felsefî sistemi içerisinde tutarlı gibi gözükse de bu felsefî anlayış üzerinden İslam düşüncesini yorumlamak problemlidir ve tutarlı bir zemini olmayan bir yaklaşımdır. Zira İslamî düşüncede amaçlar, araçları meşru kılmaz. Aksine araç da amaç gibi ahlâkî ve meşru olmalıdır. Bu noktada bizim önerimiz, tıbbî etik ile ilgili konularda kullanılan kavram ile ahlâkî ve felsefî görüşlerin zemininin nasıl oluşturulduğuna dikkatlice bakılmasıdır. Ek olarak bunları dinî inanış ve kültürümüze doğrudan adapte etmek yerine kendi dinî ve felsefî kaynaklarımızla birlikte yeniden okumalar yapılmalı ve seküler zeminli bir biyoetik düşüncesinden ziyade ilahi merkezli ve Türk toplum ve dinî yapısına daha uygun yeni söylemler üretilmesidir.

Eserle dair son söz olarak şunlar söylenebilir; biyoetik alanındaki sınırlı kaynaklara yeni bir kaynak eklemesi ve bu alandaki eserlerin çoğalması açısından oldukça sevindiricidir. Ünalay, eserinde oldukça tartışmalı bir mesele olan ötanaziye kapsamlı bir tarihsel süreç içerisinde ele alması ve ötanaziye dair Batılı düşünürlerin görüşlerini derinlemesine tahlil etmesi açısından oldukça başarılıdır. Eser, ahlak felsefesi konularından birinin merkeze alınıp derinlemesine analiz edilmesi ve diğer felsefî fikirlerin de katılarak farklı tartışma zeminlerine yer verilmesi açısından biyoetik alanında Türkçe literatüre özgün bir katkı sunmuştur. Bütün bunları yaparken,

6 Bu konuda örnek olarak Uluslararası İslam Fıkıh Akademisi'nin şu fetvası örnek olarak verilebilir; İslam Fıkıh Akademisi, terminal dönemdeki hastanın fişi çekilerek hayatına son verilebilir mi merkezli yaptığı fikhî tartışmada yaşam desteğinin hangi durumlarda sonlandırılacağını, *Yaşam Destek Ünitesi* başlıklı 17 numaralı kararında açıklamıştır. Buna göre "hastanın kalbi ve solunumu tamamen durmuşsa ve uzman tabipler de hastanın geri dönüşünün mümkün olmadığını düşünüyorlarsa ve beyin de işlevini yitirmişse hastanın bağlı olduğu yaşam destek ünitesinin fişi çekilebilir." Fetvadan çıkan sonuç, hastanın beyin ölümü gerçekleşmedikçe hayatına son verilmeyeceği yönündedir. Mecmau'l-Fikhi'l-İslâmî ed-Düvelî, *Karârâtü ve Tavsiyyâtü Mecma'i'l-Fikhi'l-İslâmî ed-Düvelî*, (haz. Ahmed Abdülalim Ebu Uleyv) (Birleşik Arap Emirlikleri: y.y., 2011), 114-115.

eserde kullanılan dilin sadeliği ve akıcılığı ise okuyucunun, bu felsefi tartışmaları kolay anlamasını sağlamıştır. Bunlara ek olarak Türkçe biyoetik literatüre özellikle de felsefi ve etik açılardan katkı sunan bu eser, ahlak felsefesi ve özellikle de dinî perspektiften zihinlerde birçok soruya kapı aralamıştır. Bu soruların tartışmaya açılması, hiç şüphesiz eserin literatüre en büyük katkısı olacaktır.

Kaynakça/References

- Ercan, Taşkın Ozan. “Son Çare (Ultima Ratio) Olarak Ceza Hukuku”, *Maltepe Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 15/1 (2016), 59 – 91.
- Mecmau’l-Fıkhî’l-İslâmî ed-Düvelî. *Karârâtü ve Tavsiyyâtü Mecmai’l-Fıkhî’l-İslâmî ed-Düvelî*. Haz. Ahmed Abdülalîm Ebu Uleyv. Birleşik Arap Emirlikleri: y.y., 2011.

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 (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 BOAI açık erişim tanımıyla uyumludur.

Derginin açık erişimli makaleleri Creative Commons Atıf-GayrıTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr>) olarak lisanslıdır.

İşleme Ücreti

Derginin tüm giderleri İstanbul Üniversitesi tarafından karşılanmaktadır. Dergide makale yayını ve makale süreçlerinin yürütülmesi ücrete tabi değildir. Dergiye gönderilen ya da yayın için kabul edilen makaleler için işleme ücreti ya da gönderim ücreti alınmaz.

Hakem Süreci

Daha önce 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 değerlendirilmeden 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 çatışması varsa belirtilmelidir.
- Deneysel çalışmalarda, araştırmaya katılmaya karar veren katılımcıların yazılı bilgilendirilmiş onayı alınmalıdır. Çocukların ve vesayet altındakilerin veya tasdiklenmiş akıl hastalığı bulunanların yasal vasisinin onayı alınmalıdır.
- Çalışma herhangi bir kurum ya da kuruluşta gerçekleştirilecekse bu kurum ya da kuruluştan çalışma yapılacağına dair onay alınmalıdır.
- İnsan ögesi bulunan çalışmalarda, “yöntem” bölümünde katılımcılardan “bilgilendirilmiş onam” alındığının ve çalışmanın yapıldığı kurumdan etik kurul onayı alındığı belirtilmesi gerekir.

Yazarların Sorumluluğu

Makalelerin bilimsel ve etik kurallara uygunluğu yazarların sorumluluğundadır. Yazar makalenin orijinal olduğu, daha önce başka bir yerde yayınlanmadığı ve başka bir yerde, başka bir dilde yayınlanmak üzere değerlendirmede olmadığı konusunda teminat sağlamalıdır. Uygulamadaki telif kanunları ve anlaşmaları gözetilmelidir. Telifle bağlı materyaller (örneğin tablolar, şekiller veya büyük alıntılar) gerekli izin ve teşekkürle kullanılmalıdır. Başka yazarların, katkıda bulunanların çalışmaları ya da yararlanan kaynaklar uygun biçimde

kullanılmalı ve referanslarda belirtilmelidir.

Gönderilen makalede tüm yazarların akademik ve bilimsel olarak doğrudan katkısı olmalıdır, bu bağlamda “yazar” yayınlanan bir araştırmanın kavramsallaştırılmasına ve dizaynına, verilerin elde edilmesine, analizine ya da yorumlanmasına belirgin katkı yapan, yazının yazılması ya da bunun içerik açısından eleştirel biçimde gözden geçirilmesinde görev yapan birisi olarak görülür. Yazar olabilmenin diğer koşulları ise, makaledeki çalışmayı planlamak veya icra etmek ve / veya revize etmektir. Fon sağlanması, veri toplanması ya da araştırma grubunun genel süpervizyonu tek başına yazarlık hakkı kazandırmaz. Yazar olarak gösterilen tüm bireyler sayılan tüm ölçütleri karşılamalıdır ve yukarıdaki ölçütleri karşılayan her birey yazar olarak gösterilebilir. Yazarların isim sıralaması ortak verilen bir karar olmalıdır. Tüm yazarlar yazar sıralamasını Telif Hakkı Anlaşması 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 raporlamalıdırlar. 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): Çıkarılacak 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 ulaşılabilecek 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 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 almamış olması 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 yazılarıyla)

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 BOAI definition of open access.

The open access articles in the journal are licensed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license. (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.en>)

Article Processing Charge

All expenses of the journal are covered by the Istanbul University. Processing and publication are free of charge with the journal. There is no article processing charges or submission fees for any submitted or accepted articles.

Peer Review Process

Only those manuscripts approved by its every individual author and that were not published before in or sent to another journal, are accepted for evaluation.

Submitted manuscripts that pass preliminary control are scanned for plagiarism using iThenticate software. After plagiarism check, the eligible ones are evaluated by Editor-in-Chief for their originality, methodology, the importance of the subject covered and compliance with the journal scope. Editor-in-Chief evaluates manuscripts for their scientific content without regard to ethnic origin, 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
 - ✓ ORCIDs 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: <i>Sorumlu Yazar:</i>	
---	--

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 şahıslara 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 ayrı 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
	/...../.....