

DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

DERGİSİ

(Hakemli Dergi)

ISSN 1303-3344

Yılda İki Defa Çıkar

(HAZİRAN)

SAYI: LV YIL: 2022

İZMİR

Yayın Adı / Journal Name:

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of The Faculty of Divinity of Dokuz Eylul University

Yayın Sahibi / Owner of the Journal:

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına Prof. Dr. Osman BİLEN
On the behalf of The Faculty of Divinity of Dokuz Eylul University, Prof. Dr. Osman BİLEN

Yayın Kurulu / Editorial Board:

Prof. Dr. Osman BİLEN, Doç. Dr. Ahmet BAĞLIOĞLU, Doç. Dr. Mehmet AYDIN, Doç. Dr. Emrah Dindi, Dr. Öğr. Üyesi Hadi SOFUOĞLU, Arş. Gör. Orhan Rasim ŞENER, Arş. Gör. Büşra YILMAZ

Editör / Editor-In Chief

Prof. Dr. Osman BİLEN

Editör Yardımcısı ve Dizgi-Redaksiyon / Associate Editor and Redaction:

Dr. Öğr. Üyesi. Hadi SOFUOĞLU - Arş. Gör. Orhan Rasim ŞENER – Arş. Gör. Büşra YILMAZ

Sorumlu Müdür/ Director:

Ayhan GÖKDEMİR

Yayının Türü / Journal Type and Period:

Yaygın Süreli – Ulusal Hakemli / National Refereed - Two Issues Per Year

Yayın Yılı ve Sayısı/ The Year and Number the Journal

Haziran 2022 / 55

Yayın Numarası / Edition Number :

ISSN : 1303-3344

Yayının İdare (Yönetim) Merkezi / Management:

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Adnan Süvari Mah. 108/2 Sk. No: 20 35140 Karabağlar/İZMİR

Tel No: +90 (232) 285 2932 **Faks No:** +90 (232) 224 1890 **E: Posta:** ilahiyat.dergi@deu.edu.tr

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/deuifd>

Basım Yeri ve Adresi / Publishing Place and Address

Dokuz Eylül Üniversitesi Matbaası, DEÜ Tınaztepe Kampüsü / 35390 Buca/İZMİR

Basım Tarihi ve Adedi / Date and Number of Publication

15 Haziran 2022 / 200

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi sosyal bilimler alanında hakemli bir dergidir. Basılı makalelerin bütün bilimsel sorumlulukları yazarlarına; dilsel sorumlulukları da dergi editörüne aittir. Ayrıca dergimiz ULAKBİM veritabanı tarafından taranmaktadır.

Journal of Faculty of Divinity of Dokuz Eylul University is a peer-reviewed journal on social sciences and humanities. All scientific responsibilities of published articles belong to their authors. Linguistic responsibilities of them belong to editor. Journal of the Faculty of Divinity of Dokuz Eylul University is archived in databases of ULAKBİM.



© DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin bütün yayın hakları Dokuz Eylül Üniversitesi'ne aittir. Yazılı izni alınmadan kısmen veya tamamen hiçbir yolla kopya edilemez, çoğaltılamaz ve dağıtılamaz.

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

Telif Makaleler/Research Articles

- Osman ŞAHİN** 7-40
Luteryen-Katolik Diyalogu: Aklanma Doktrini Ortak Bildirisi
Lutheran-Catholic Dialog: Joint Declaration on the Doctrine of Justification
- Hatice Kübra TEKDEMİR** 41-78
Hezarfen Hüseyin Efendi ve Batılılarla Münasebetleri
Hezarfen Hüseyin Efendi and His Relations with the Westerners
- Recep BİLGİN** 79-111
Hadis Usulünde Makrûn Rivayet Olgusu
The Phenomenon of Adjacent/Maqrûn Narration in the Method of Hadith
- Faruk SÖNMEZ** 113-132
Mustafa bin Muhammed Ankaravî'nin İki Münâcâtı
The Two Supplications of Mustafa Ibn Muhammed Ankaravî
- Nurullah ŞENTÜRK** 133-165
Aslında Olmayan Elif Nun ile Biten İsimlerin Morfolojik Analizi
Morphological Analysis of Names Ending with Alif Nun, Which Is Not Actually

TELİF MAKALELER

DEUİFD LV/ 2022, ss. 7-40.

Luteryen-Katolik Diyalogu: Aklanma Doktrini Ortak Bildirisi*

Osman ŞAHİN**

ÖZ

Hıristiyanlık tarihi ayrılık hikâyeleri ile doludur. Bu ayrılıkları gidermek için çeşitli kiliseler arasında birtakım diyalog faaliyetleri gerçekleşmiştir. Özellikle 19. yüzyılda bu çerçevede yeni bir canlanma yaşanmış ve 20. yüzyılda da bu tür girişimler artarak devam etmiştir. Roma Katolik Kilisesi başlangıçta bu tür çalışmalara karşı çoğunlukla mesafeli bir tutum takınmıştır. Ancak II. Vatikan Konsili'nden sonra Roma Kilisesi de ökümenik diyalog faaliyetlerine aktif bir şekilde katılmaya başlamıştır. Bu çerçevede Roma Katolik Kilisesi ile Luteryen Kiliseler arasında birtakım diyalog çalışmaları yürütülmüş ve bu iki kilise arasındaki en önemli teolojik sorun olan “aklanma doktrini” üzerine ortak bir bildiri yayımlanmıştır. Bu çalışma, Roma Katolik Kilisesi ile Luteryen Kiliseler arasında imzalanan “Aklanma Doktrini Ortak Bildirisi'nin” nasıl bir süreç sonunda ortaya çıktığını, içeriğini ve önemini açıklamayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Ökümenizm, Katolik-Luteryen Diyalogu, Aklanma Doktrini.

Lutheran-Catholic Dialog: Joint Declaration on the Doctrine of Justification

ABSTRACT

The history of Christianity is full of stories of separation. In order to reunite, some dialogue activities were carried out between various churches. Ecumenical activities continued increasingly in the 19th and 20th centuries. The Roman

* Yazar; çalışmanın hazırlanması esnasında bilimsel ve etik ilkelere uyulduğunu ve yararlanılan tüm kaynakların kaynakçada belirtildiğini, çalışmanın maddi açıdan fonlanmadığını, çıkar çatışması bulunmadığını beyan etmektedir.

** Öğr. Gör. Dr., İnönü Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksekokulu, osman.sahin@inonu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0003-2959-241X>

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi: 23.12.2021

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi: 28.03.2022

Catholic Church was initially against such work. However, after the II. Vatican Council, it began to actively participate in ecumenical activities. Roman Catholic and Lutheran dialog resulted in a joint statement on the “doctrine of justification”, which is considered to be the most important theological problem between the two denominations. This study aims to explain how the "Joint Declaration on the Doctrine of Justification" by the Roman Catholic and the Lutheran Churches came into being, what it means and how important it is.

Key Words: Ecumenism, Catholic-Lutheran Dialog, Doctrine of Justification.

GİRİŞ

Evren, kâinat, âlem ve oturulan yer anlamına gelen “ökümen” kelimesinden türeyen *ökümenizm*, bütün Hıristiyanların birleşmesini hedef alan faaliyetleri tanımlamak için kullanılır. Zaman içinde bölünerek birbirinden uzaklaşan Hıristiyanları bir kilise altında toplamak, önemli bir idealdir. Tarihte Roma Katolik Kilisesi ile başta Ortodoks Kilisesi olmak üzere diğer kiliseleri birleştirmeyi hedefleyen Ferrara-Floransa Konsili (1439-1445) gibi birtakım girişimler olmuşsa da, genel olarak ökümenik hareketin, 1910 tarihli Edinburg Konferansı ile başladığı kabul edilir.¹ Protestan ve Ortodoks Kiliseleri 1948 yılında Dünya Kiliseler Birliğini (World Council of Churches) kurarak önemli bir ökümenik başarıya imza atmıştır.² Katolik Kilisesi II. Vatikan Konsili’ne kadar ökümenik faaliyetlere mesafeli yaklaşmış ancak bu konsil esnasında kurulan Hıristiyan Birliği Sekreteryası³ ile olumsuz tutumunu değiştirmiş ve

¹ Ahmet Hikmet Eroğlu, “Günümüzde Hıristiyan Ökümenizmi”, *Dinler Tarihi Araştırmaları III*, (Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2002), 247-248; Brian Stanley, *The World Missionary Conference, Edinburgh 1910*, (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing, 2009), 7-10; Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, (Ankara: Vadi Yayınları, 1998), 384.

² Ahmet Hikmet Eroğlu, *Ökümenizm ve Fener Patrikhanesi*, (Ankara: Aziz Andaç Yayınları, 2005), 34-35.

³ *Secretariat for Promoting Christian Unity*, 5 Haziran 1960’da konsilin hazırlık komisyonlarından biri olarak kurulmuş ve konsilde alınan “Unitatis redintegratio”

ökümenik faaliyetlere aktif bir şekilde katılmaya başlamıştır.⁴ Ökümenik girişimler için temel dini referans, *Yuhanna* 17/20-23'de geçen "... *hepsi bir olsunlar, ...ben onlarda, sen bende olmak üzere tam bir birlik içinde bulunsunlar...*" ifadeleridir. Bu Kitab-ı Mukaddes referansının yanı sıra çok daha önemli pratik etkenler, *ökümenik* hareketin gelişmesine katkıda bulunmuştur. Göç hareketleri ve misyonerlik çalışmalarının yarattığı fiili durumlara pratik çözümler bulmak; farklı dinlere, ateizm ve deizm gibi akımlara karşı ortak bir Hıristiyan mesajı sunabilmek bu *ökümenik* faaliyetlerin temel sebepleridir.⁵

Ökümenik faaliyetlerin yukarıda zikredilen sebepleri arasında belki de en önemlisi bütün dünyaya karşı ortak bir Hıristiyan mesajı sunabilmektir. Hıristiyanlığın tek vücut olarak evrensel bağlamda birleştirici, gündem belirleyici, yön tayin edici bir güç olması ihtiyacı bugün Hıristiyanlar arasında yoğun bir şekilde hissedilmektedir. Ulrich Kühn konu ile ilgili bir yazısında, kiliseler arasındaki çatışmalardan dolayı Hıristiyan mesajın inandırıcılığının zarar gördüğünü, insanların bilimsel ve teknik gelişmelerden ve siyasi güçten şüphe duyduklarını, inançsız insanlar da dâhil bütün dünyanın Hıristiyanlıktan ümit dolu bir işaret beklediklerini ifade eder. Birleşmiş bir Hıristiyanlık, Batı Medeniyetinin sadece askeri ve ekonomik değil, aynı zamanda ruhani bir temelini olduğunu ortaya koyacak ve bu şekilde Batı, diğer dinler ile iletişim kurabilecektir.⁶ Burada Huntington'un "medeniyetler çatışması" teorisini⁷ de hatırlamakta fayda var. Kendini Batı Medeniyeti içinde konumlandıran

ve "Nostra aetate" gibi diyalog kararlarının hazırlanmasında önemli bir rol almıştır. Sekreterlik 1966'da kalıcı bir kurum haline getirilmiş ve hem diğer kiliseler, hem de Yahudilik ile ilgili diyalog ilişkilerinden sorumlu olmuştur. Bkz., "The Pontifical Council for Promoting Christian Unity", *Papalık Web Sayfası*, https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_pro_20051996_chrstuni_pro_en.html, Erişim Tarihi: 10.10.2021.

⁴ Ali İsrâ Güngör, *Vatikan, Misyon ve Diyalog*, (İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayınları, 2016), 103-107.

⁵ Osman Şahin ve İskender Oymak, "Hıristiyan Dünyada Yeniden Birleşme Girişimleri: Eski Katolik ve Anglikan Kilisesi Arasında Ortak Komünyon", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/2 (2020), 15.

⁶ Ulrich Kühn, "The Joint Declaration on the Doctrine of Justification: Opportunities - Problems - Hopes", *Gregorianum* 80/4 (1999), 621

⁷ Samuel P. Huntington, "The Clash of Civilizations?", *Culture and Politics*, New York: Palgrave Macmillan (2000), 99-118.

bütün kiliseler, aralarındaki tüm farklılıklara rağmen bir “birliktelik içinde olma” çabasıdadır. Bu çabanın amacı Batı’nın diğer dinler ile yekvücut bir halde iletişim kurması şeklinde olabileceği gibi, çatışma durumunda da şüphesiz önemli olacaktır.

Özellikle 19. yüzyılda önem kazanan kiliseler arası diyalog ilişkileri, kiliselerin aralarındaki bu farklılıkları yeniden gözden geçirmelerine yol açmıştır. Bu çerçevede Ortodoks Kiliseler ile Luteryenler arasında yapılan görüşmelerde 1995⁸ ve 1998⁹ yıllarında birtakım raporlar yayımlanmıştır. Bunların yanı sıra Finlandiya Evanjelik Luteryen Kilisesi ile Rusya Ortodoks Kilisesi ve Romanya Ortodoks Kilisesi ile Almanya Evanjelik Kilisesi arasında kurtuluş öğretisi çerçevesinde birtakım diyalog faaliyetleri gerçekleştirilmiştir.¹⁰ Ancak Luteryenler ile Roma Katolik Kilisesi arasındaki diyalog faaliyetleri bunlardan çok daha önemli olmuştur. Zira Reform ayrılığı 16. yüzyılda Katolik Kilisesi’nin ve dolayısıyla Batı Hıristiyanlığının parçalanmasıyla sonuçlanmıştır. Bu ayrılığı onarmaya yönelik çalışmalar, diğer bütün ökümenik çabalardan çok daha ön planda olmuş ve yoğun bir şekilde kamuoyunda tartışılmıştır.¹¹

“Aklanma doktrini” Katolikler ile Protestanlar arasındaki en önemli teolojik anlaşmazlık olarak değerlendirilir.¹² Reform döneminde Protestanların Katolik Kilisesi’nden ayrılmasıyla sonuçlanan çatışmanın teolojik düzeyde sembolik konusu “aklanma doktrini” olmuştur.¹³ Bu

⁸ “Understanding of Salvation in the Light of the Ecumenical Councils,” *Lutheran World Web Sayfası*, https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/1995-Lutheran_Orthodox_Dialogue-EN.pdf, Erişim Tarihi: 18.10.2021.

⁹ “Salvation: Grace, Justification and Synergy,” *Lutheran World Web Sayfası*, https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/1998-Lutheran_Orthodox_Dialogue-EN.pdf, Erişim Tarihi: 18.10.2021.

¹⁰ Julija Vidovic, “An Orthodox Perspective on the Joint Declaration on the Doctrine of Justification”, *The Ecumenical Review*, 71/3, World Council of Churches, (2019), 287-293.

¹¹ Richard Schenk, “The Unsettled German Discussions of Justification: Abiding Differences and Ecumenical Blessings”, *Dialog* 44/2 (2005), 152.

¹² Harald Hegstad, “United with Christ in the Spirit: The Pneumatological Dimension of the Doctrine of Justification”, *Dialog* 60/1 (2021), 79.

¹³ Vidovic, “An Orthodox Perspective”, 280.

konu çerçevesinde Roma Katolik Kilisesi ile Luteryen Kiliseler arasında II. Vatikan Konsili sonrasında başlayan diyalog faaliyetleri, 1999 yılında *Aklanma Doktrini Ortak Bildirisi*'nin¹⁴ imzalanmasına imkân tanımıştır.¹⁵ Bu, ökümenik faaliyetler arasında son derece önemli bir gelişmedir. Papa II. John Paul, 9 Aralık 1999'da Dünya Luteryen Federasyonu'na hitaben yaptığı konuşmada, Katolikler ile Protestanlar arasındaki ayrılığın sembolü olan "aklanma" konusunda ilan edilen bu Ortak Bildirinin "Hıristiyanlar arasında tam birliği kurmanın zorlu yolunda bir kilometre taşı olduğunu" belirtmiş ve bu başarıyı elde ettikleri için Tanrı'ya şükranlarını sunmuştur.¹⁶

Aklanma Doktrini Ortak Bildirisi, Luteryenler ile Katolik Kilisesi'nin aklanma doktrini üzerine tam bir anlaşmaya vardıkları anlamına gelmemektedir. Belge incelendiğinde her iki kilisenin kendi öğretilerini terk etmedikleri net bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Ortak Bildiri, metninde ifade edildiği şekliyle "temel hakikatlerde bir mutabakat" sağlamaktadır. Bu mutabakat "farklılaşmış mutabakat" (differentiated consensus) şeklinde tanımlanmaktadır. Bu tanıma göre Ortak Bildiri, doktrinel bir birlik sağlamamaktadır. Katolik Kilisesi ile Luteryen Kiliselerin "aklanma" öğretileri değişmemiş ve farklı olmaya devam etmiştir. Ancak Ortak Bildiri, her iki tarafın özellikle 16. yüzyılda ortaya çıkan konu ile ilgili reddiye ve lanetlemeleri (condemnations)¹⁷ aşmalarını sağlamıştır.¹⁸

Bu çalışma Dünya Luteryen Federasyonu ile Katolik Kilisesi arasında imzalanan *Aklanma Doktrini Ortak Bildirisi*'ni değerlendirmektedir. Öncelikle aklanma doktrini ile ilgili olarak

¹⁴ *Joint Declaration on the Doctrine of Justification, 20th Anniversary Edition*, Geneva: The Lutheran World Federation (2019), 7-21.

¹⁵ Peter De Witte, *Doctrine, Dynamic and Difference*, (London: T&T Clark, 2012), 163-164.

¹⁶ "Address of the Holy Father to the President of the World Lutheran Federation", *Papalık Web Sayfası*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1999/december/documents/hf_jp-ii_spe_09121999_lutheran-fed.html, Erişim Tarihi: 20.10.2021.

¹⁷ Luteryen İkrarlarında doğrudan bu ifade kullanılır. Örn. "They condemn" veya "They are condemned." Katolik Kilisesi'nin ifadeleri ise "Let them be anathema" şeklindedir.

¹⁸ Witte, *Doctrine, Dynamic and Difference*, 5

Protestanlar ile Katolik Kilisesi arasındaki farklılıklar ve bu Bildirinin ortaya çıkış süreci kısaca aktarılmış ve akabinde bildiri metni ele alınmıştır. Daha sonra bildirinin ilanından sonra yaşanan gelişmeler ve bazı eleştiriler aktarılmış, sonuç kısmında ise genel bir değerlendirme yapılmıştır.

1. Tarihsel Arka Plan

Hıristiyanlıkta kurtuluş öğretisinin en temel ön kabulü insanın günahkârlığıdır. Kitab-ı Mukaddes'te yer alan ilk günah anlatısına göre insan Tanrı ile uzak düşmüş ve günahkâr olmuştur. Onun bu düşmüş hali ancak ilahi bir müdahale ile aklanabilir. İnsanın düşmüş hali ile iyi ameller işleyerek kurtuluşu hak etmesi imkânsızdır. Bu sebeple Mesih insanları kurtarmak için, ilahi bir plan çerçevesinde çarmıha gerilmiş ve ilk günahın yükünü insanların üzerinden kaldırmıştır. Ona inanarak Tanrı'nın lütfuna mazhar olan insanlar aklanmış olacaktır. Bu kurtuluş anlayışı çerçevesinde “günah, lütuf ve insanın özgür iradesi ile yaptığı işler” kavramları etrafında yapılan yorumlar, kiliselerin farklı “aklanma ve kurtuluş doktrinleri” geliştirmelerine sebep olmuştur.

Hıristiyanlıkta kurtuluş öğretisinin önemli bir unsuru olan aklanma doktrini ile ilgili tartışmaların kökeni Aziz Augustin ile onun çağdaşı olan Pelagius'a (öl. 420) kadar götürülebilir.¹⁹ MS. 4. yüzyılın sonu ile 5. yüzyılın ilk dönemlerinde yaşayan Pelagius, insanın özgür iradesi ve Tanrı'nın lütfu ile ilgili konularda Aziz Augustin ile birtakım tartışmalara girmiştir. Aziz Augustin ilk başlarda Yeni Eflatunculuğun etkisi altında insanın özgür iradesiyle işlediği iyi amelleri sayesinde kurtuluşu hak edebileceğini yazmıştır. Onun konu ile ilgili düşüncesi daha sonra değişmiştir. Ancak onun Pavlusçu teoloji ile Yeni Eflatuncu düşüncüyü birleştiren bu fikirleri Pelagius tarafından benimsenmiştir. Augustin, daha sonra kaleme aldığı *Ad Simplicianum* adlı eserinde, insanın sadece özgür irade ile iyi ameller işleyerek “kurtarıcı lütuf” temin edemeyeceğini, bunun için Tanrı'nın lütfuna ihtiyaç duyduğunu ifade etmiştir. Augustin'in düşüncesindeki bu değişimi eleştiren Pelagius, “insanın ilahi lütuf olmadan iyi amel ve özgür iradesi ile de kurtuluşa ulaşabileceğini”

¹⁹ John Hunt, *Contemporary Essays in Theology*, (London: Strahan & Co., 1873), 396.

ileri sürmüştür.²⁰ Hıristiyanlıkta kurtuluş öğretisi üzerine 4. ve 5. yüzyıllarda başlayan bu tartışma, Hıristiyan ilahiyatında hala güncelliğini koruyan bir meseledir.

Augustin'e göre, Adem'in bilgi ağacından yiyerek işlediği ilk günah insanlığı günahkâr kılmıştır. İlk günah ile lekelenen insanlık, Tanrı'nın lütfu olmadan, iyi ameller işlese dahi kurtuluşu hak edemez. Pelagius'a göre ise Tanrı'nın lütfunun yardımı ve özgür iradesi ile insan günah işlememeyi seçebilir. Pelagius'un bu şekilde özgür iradeyi ön plana çıkaran düşünceleri, Tanrı'nın kurtuluştaki rolünü önemsiz kılmakla suçlanmış ve Papa *Zosimus* tarafından mahkûm edilmiştir.²¹ Aziz Augustin'in düşünceleri ise *Thomas Aquinas* (1225-1274) tarafından geliştirilmiş ve zamanla "Thomizm" şeklinde ifade edilen ekolü oluşturmuştur.²²

Trent Konsili'nde Katolik Kilisesi'nin temel referansı olarak kabul edilen Thomizm, Cizvit Rahip Luis De Molina (1535-1600) tarafından eleştirilmiştir.²³ Molina, insanın kurtuluşunu katı kaderci bir anlayış ile seçilmiş olup olmamaya bağlayan Reform'un *sola fide* anlayışına karşı, insan iradesini ön plana çıkaran daha hümanist bir yaklaşımı savunmuştur. Ona göre ilk günah, insanı iyi ameller işlemekten aciz kılmamış, sadece sonsuz hayat gibi birtakım doğaüstü lütuflardan mahrum bırakmıştır. İyi veya kötü ameli tercih etme özgürlüğü insandan

²⁰ Dennis Creswell, *Saint Augustine's Dilemma*, (New York: Peter Lang Publishing, 1997), 61-100.

²¹ Aziz Augustin ve Pelagius arasında geçen tartışmalar ve konu ile ilgili daha fazla bilgi için bkz., Saint Augustine, *Four Anti-Pelagian Writings*, terc. John A. Mourant ve William J. Collinge, (Washington DC: CUA Press, 2010); Dominic Keech, *The Anti-Pelagian Christology of Augustine of Hippo, 396-430*, (Oxford: Oxford University Press, 2012); Bilal Doğan, *Pavlus ve Pelagius Bağlamında Hıristiyanlıkta Asli Günah Doktrini*, (İzmir: Birleşik Matbaacılık, 2018); Dursun Ali Aykıt, "Pelagianizm'in Tarihi ve Öğretileri", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2012), 175-196; Bilal Patacı, *Pelagius ve Hıristiyan Düşüncesindeki Yeri: IV. ve V. Yüzyıl*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış YL. Tezi, 2014).

²² Thomas Aquinas'ın konu ile ilgili düşünceleri için bkz., Muhammet Tarakçı, "St. Thomas'a Göre Asli Günah", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2006), 307-318; Nigel Abercrombie, *The Origins of Jansenism*, (London: Oxford University Press, 1936), 61-85.

²³ Aelred Whitacre, "Molinizm", *Encyclopaedia of Religion and Ethics* 8, Ed. James Hastings, (New York: Charles Scribner's Sons, 1916), 774.

alınmamıştır. Hatta Tanrı, “yeterli miktarda lütüfta” (sufficient grace) bulunarak insanın bu özgürlüğünü destekler. Molina, Aziz Augustin’in kaderci “keyfi yazgı” (gratuitous predestination) ve “etkili lütuf” (efficacious grace) anlayışlarına karşılık, “yeterli miktarda rahmet” anlayışını öne sürmüştür. Buna göre Tanrı, insanın özgür bir şekilde hak edeceği erdem ve kabahatleri önceden bilir ve ona göre insanı ödüllendirir.²⁴ Molina’nın görüşlerini Pelagian olmakla suçlayan Hollandalı piskopos Cornelius Otto Jansen (1585-1638) ise Aziz Augustin’i yeniden yorumlayarak konu ile ilgili tartışmalara dâhil olmuştur. Jansen’in adı ile anılan Jansenizm akımı uzun süre Fransa’da etkili olmuştur.²⁵

Molina, Trent Konsili’nin kararlarını kısmen eleştirmiş olsa da, Papalık tarafından onun fikirleri doğrudan hedef alınıp yasaklanmamıştır. Onun düşüncesini benimseyen Cizvitler, Reformcuların katı kaderciliğine karşı daha hümanist bir aklanma ve kurtuluş öğretisini savunmuştur. Reform döneminin çalkantılı ortamında Katolik Molina’nın daha hümanist düşüncesi ile Luher’in “sadece inanç ile aklanma” öğretisi²⁶ Katolikler ile Protestanların arasındaki en büyük teolojik ayrım olmuştur. Her ne kadar Trent Konsili’nde Augustinci bir aklanma öğretisi benimsenmiş olsa da, insan iradesini etkisiz kılan Lutherci yorumlar lanetlenmiştir.

Yukarıda açıklanmaya çalışılan aklanma öğretisi ile ilgili teolojik tartışmalardan hareketle iki kilise arasındaki fark şu şekilde özetlenebilir: Katolikler için “aklanma” lütuf ile birlikte insanın kendi çabası ile hak edilebilir (justification by merit), Luteryenler için ise aklanma ancak Tanrı’nın lütufu ile mümkündür (justification by grace alone).²⁷ Bu

²⁴ Dale Van Kley, *The Jansenists and the Expulsion of the Jesuits from France 1757-1765*, (New Haven and London: Yale University Press, 1975), 7-8.

²⁵ Abercrombie, *The Origins of Jansenism*, ix-xv. Jansenizm ile ilgili daha fazla bilgi için bkz., Ali İsmail Güngör, *Cizvitler*, (Ankara: Berikan Yayınevi, 2012), 116-121; Osman Şahin - İskender Oymak, “Fransa’da Jansenizm’in Gelişimi ve Sonu”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 32/1 (2022), 251-264.

²⁶ Daha fazla bilgi için bkz., Hakan Olgun, *Sekülerliğin Teolojik Kurgusu Protestanlık*, (İstanbul: Milet Nihal, 2019), 172-183.

²⁷ Bogdan Ferdek, “The Declaration on the Doctrine of Justification - 20 Years Later”, *Poznańskie Studia Teologiczne* 36, (2020), 98.

anlayışları biraz açmak gerekirse; Katoliklere göre iyi ameller kişinin inancını artırır ve insan Tanrı'nın lütfunun yanı sıra iyi amelleri ile kurtuluşu hak eder. Luteryenlere göre ise iyi ameller aklanmış olmanın işaretidir, kurtuluştaki herhangi bir katkıları olamaz.²⁸ Katolikler insanın otonomluğunu ön plana çıkararak, Tanrı'nın lütfu ile iyileşen insanın kurtuluşu hak etmesine yardımcı olacak iyi ameller işleyebileceğini kabul ederler. Luteryenler ise insanın iyi amellerine kurtuluş noktasında herhangi bir paye vermezler.²⁹

İki kilise arasında 16. yüzyılda bu konu ile ilgili karşılıklı "anathemalar" (afroz- lanetleme) ilan edilmiştir. Katolik Kilisesi, Trent Konsili'nin (1545-1563) altıncı oturumunda (1547) "aklanma" ile ilgili kararda açık bir şekilde Reformcuları hedef alan kanonlarına yer verilmiştir. Bu kanonlardan bazıları özetle şöyledir:³⁰

Canon 9: "Aklanma lütfünü elde etmek için insanın kendi iradesiyle herhangi bir şey yapmasına gerek yoktur, sadece iman ile aklanılır" diyenlere lanet olsun.

Canon 11: "Sadece Mesih'in adaletiyle ve sadece günahların bağışlanmasıyla insanlar aklanır" diyenlere lanet olsun.

Canon 12: "Aklayıcı iman Mesih uğruna günahları bağışlayan ilahi merhamete güvenmekten başka bir şey değildir; bu güven tek başına inşaları aklar" diyenlere lanet olsun.

Canon 24: "Yapılan iyi amellerin sadece insanlara bahşedilen aklanmanın işaretleri olduğunu" söyleyenlere lanet olsun.

²⁸ Jose Babao Fuliga, "The Joint Declaration on the Doctrine of Justification by Faith", *Asia Journal of Theology* 15, (2001), 101. Kalvinizm'de de iyi amellerin durumu Luteryenlerinkine benzerdir. Bkz., Muhammet Tarakçı, "Kalvinizm'de Kader Anlayışı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2010), 93-119.

²⁹ Scott A. Celsor, "God's Grace Effects What He Declares: Scriptural Support for the Agreement on Justification in the Joint Declaration on the Doctrine of Justification and Salvation and the Church", *Journal of Ecumenical Studies* 39/4 (2002), 290.

³⁰ "General Council of Trent: Sixth Session (Decree on Justification), *Papal Encyclicals Online Web Sayfası*, <https://www.papalencyclicals.net/councils/trent/sixth-session.htm>, Erişim Tarihi: 25.10.2021.

Canon 30: “Aklanma ile tövbe eden her günabkârın suçu bağışlanır ve sonsuz ceza borcu öyle bir şekilde silinir ki, ne bu dünyada ne de cennetin krallığının girişi (ona) açılmadan önce Arafta ödenecek hiçbir ceza borcu kalmağ” diyenlere lanet olsun.

Buna mukabil, Luteryenlerin Augsburg İkrarında (1530) Katoliklere karşı yapılan lanetlemelerden bazıları ise şöyledir:³¹

İnanç ve Doktrin Madde II: “... Pelagianlar ve onlar gibi insanın kendi gücü ve akıl ile Tanrı huzurunda aklanabileceğini iddia edenleri lanetliyoruz.”

Madde IV: “...Anabaptistler ve onlar gibi Kutsal Rub’un kişinin kendi amelleri neticesinde insana geldiğini düşünenleri lanetliyoruz.”

Bu maddelerde her ne kadar Roma Katolik Kilisesi ismen zikredilmemişse de asıl muhatabın Katolik Kilisesi olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim çocukların vaftizi ile ilgili IX. maddede sadece Anabaptistler zikredilmiş “ve diğerleri” şeklinde bir açılıma gidilmemiştir.

1.1. Ortak Bildiri’yi Ortaya Çıkaran Diyalog Faaliyetleri

Roma Katolik Kilisesi, II. Vatikan Konsili’nin hemen akabinde Dünya Luteryen Federasyonu ve Anglikan Komünyonu ile doktrinel diyaloglar başlatmıştır.³² Ortak Bildiri yaklaşık 30 yıl boyunca her iki taraftan 20 teoloğun yoğun çalışmaları sonucu ortaya çıkmıştır.³³ Luteryenler ile Katolik Kilisesi arasında 1965 yılında uluslararası seviyede başlayan resmi diyalog, 1980 yılında Protestan-Roma Katolik Ortak Ökümenik Komisyonu’nun kurulması ile ivme kazanmıştır. Bu komisyon ilk olarak iki kilise arasındaki teolojik problemlerin tespit edilmesi ve çalışılması amacıyla Luteryen ve Katolik teologlardan oluşan bir çalışma grubu kurmuştur. Bu çalışma grubunun aklanma, sakramentler ve rahiplik (ministry) ile ilgili olarak hazırladığı bir rapor “*The Condemnations*

³¹ Theodore G. Tappert, (ed.), *The Book of Concord*, (Philadelphia: Fortress Press, 1959), 29-32.

³² Herve Legrand, “Differentiated Consensus as a Means of Correcting Unilateral Ecclesiological Developments?”, *The Ecumenical Review* 71/3, World Council of Churches, (2019), 269.

³³ Fuliga, “The Joint Declaration”, 92.

of the Reformation Era: Do They Still Divide”³⁴ başlığı altında 1986 yılında yayımlanmıştır. Bunun akabinde 1993 yılında “Church and Justification; Understanding the Church in the Light of the Doctrine of Justification”³⁵ başlığı altında diyalog dokümanları yayımlanmıştır.³⁶ Özellikle 1993 tarihli bu doküman Ortak Bildiri’nin temel referanslarından biri olmuştur.

Aklanma Bildirisi iki kilise arasında teolojik alanda gerçekleşmiş olan önemli bir başarıdır. İki kilise arasında yapılan görüşmeler neticesinde ortaya çıkan diğer bütün rapor veya belgeler ilgili teologlar tarafından imzalanmışken, bu bildiri Kutsal Makamın (Papalık) ve Luteryen Kiliselerin temsilcileri tarafından imzalanmıştır.³⁷ Dolayısıyla bu Bildirin her iki kiliseyi de bağlayıcı bir otoritesi söz konusudur.

2. Ortak Bildiri Metninin İçeriği

Dünya Luteryen Federasyonu ve Roma Katolik Kilisesi arasında 31 Ekim 1999’da Augsburg’da³⁸ imzalanan Aklanma Doktrini Ortak

³⁴ Raporda, her iki kiliseden teologlar Reform döneminde Batı Hıristiyanlığı ayıran sebeplerin temelini inmeye çalışmıştır. Amaçları iki kilisenin aralarındaki farklılıkları gidermek değil, bu farklılıkları ortaya koymaktır. Yazarlar terminolojik ve tutum farklılıklarını vurgulamaktadır. Onlara göre, Reform döneminde Katolikler Orta Çağ skolastisizm geleneğini devam ettirmeye çalışırken Protestanlar Kutsal Kitap’a ve onun diline sadık kalmaya çalışmıştır. Bu da aralarındaki sorunları derinleştirmiştir. Bkz., Karl Lehmann ve Wolfhart Pannenberg, (Eds.), *The Condemnations of the Reformation Era: Do They Still Divide?*, (Minneapolis: Fortress Press, 1990).

³⁵ “Church and Justification; Understanding the Church in the Light of the Doctrine of Justification”, *Pontifical Council for Promoting Christian Unity Web Sayfası*, <http://www.christianunity.va/content/unitacrisciani/en/dialoghi/sezione-occidentale/luterani/dialogo/documenti-di-dialogo/1993-church-and-justification.html>, Erişim Tarihi: 28.10.2021.

³⁶ Witte, *Doctrine, Dynamic and Difference*, 100-101. Luteryen-Roma Katolik diyalogu bu sayfalarda işaret edilen raporlardan ibaret değildir. İki kilise arasında ilki 1972 yılında olmak üzere yirmi civarında rapor ve değerlendirme yayımlanmıştır. Burada sadece konumuz ile doğrudan ilgili olanlara işaret edilmiştir.

³⁷ Vidovic, “An Orthodox Perspective”, 381; Ferdek, “The Declaration”, 97

³⁸ Augsburg, 470 yıl önce Philip Melanchthon tarafından hazırlanan “Augsburg İkrarının” Luteryen öncüler ve prensler tarafından kabul edildiği yerdir. Bu sebeple bu anlaşmanın Augsburg’da imzalanmasının ayrıca sembolik bir önemi vardır. Fuliga, “The Joint Declaration”, 92.

Bildirisi³⁹ önsöz ve yararlanılan kaynaklar hariç beş bölümden oluşur. Önsözde aklanma doktrininin her iki kilise için önemi ve bu önemin hala geçerliliğini koruduğu ifade edilir. Her iki kilise tarafından 16. yüzyılda yapılan karşılıklı lanetlemelerin var olduğu belirtilir. 20. yüzyılın ikinci yarısında konu ile ilgili yapılan ortak çalışmalar zikredilir ve artık bu çalışmaların sonuçlarının değerlendirilip bağlayıcı kararlar alma zamanının geldiği ifade edilir. Bu bildirinin amacının yapılan diyalogların bir neticesi olarak iki kilisenin aklanma ile ilgili ortak bir anlayışı dile getirebildiğini göstermek olduğu belirtilir. Bu ortak anlayış “Mesih’e inanç aracılığında Tanrı’nın ihsanı ile aklanmadır” (*justification by God’s grace through faith in Christ*). Bu ortak anlayış her iki kilisenin aklanma ile ilgili bütün öğretilerini kapsamaz. Aklanma doktrininin “temel hakikatlerinde bir mutabakatı” ifade eder. Konu ile ilgili iki kilise arasında var olmaya devam eden farklılıkların artık doktrinel lanetlemelere neden olmayacağı belirtilir. Bu bildirinin yek pare bir metin olarak anlaşılmasında, hazırlanışında kullanılan kaynaklar ve diğer diyalog raporları ile değerlendirilmesi gerektiği ifade edilir. Son olarak ilgili tarafların geçmişteki lanetlemeleri hafife almadıkları ve kendi geçmişlerini reddetmedikleri, ancak, tarihsel süreç içerisinde meydana gelen gelişmelerin eski lanetlemeleri ve aralarındaki ihtilafı meseleleri yeni bir gözle görmelerine imkân tanıdığı değerlendirilir.

“İncil’in Aklanma Mesajı” (Biblical Message of Justification) başlıklı birinci bölümde Kitabı Mukaddes’te yer alan konu ile ilgili metinlere atıflar yapılarak her iki kilisenin bu mesajlara kulak verdiği belirtilir. Burada özellikle her iki kilisenin aklanma öğretileri ile ilgili vurguladıkları hususlar Kitab-ı Mukaddes’ten atıflar ile açıklanmaya çalışılmıştır. Önce Luteryenlerin düşüncesini yansıtan metinlere, daha sonra ise Katolik Kilisesi’nin öğretisini destekleyen metinlere yer verilmiştir. İlk olarak Tanrı’nın tek oğlunu insanların ona inanarak ebedi hayata kavuşmaları için verdiği (Yuhanna 3.16’da), Eski Ahit’ten bazı pasajlara atıflar ile “insanoğlunun günahkârlığı ve itaatsizliği” ile “Tanrı’nın adaleti ve yargısından” bahsedilir. Metin verilmeden sadece atıflar yapılarak, Yeni Ahit’te “adalet” ve “aklanma” ile ilgili farklı

³⁹ “Joint Declaration on the Doctrine of Justification, 20th Anniversary Edition”, 7-21.

açıklamaların olduğu belirtilir. Ortak Bildiri'ye göre, Pavlus'un Mektuplarında kurtuluş hediyesi farklı şekillerde tanımlanmıştır. Mesih'in insanları "özgürleştirilmesi" (Galatyalılar 5:1-13; Romalılar 6:7), "Tanrı ile barıştırmaları" (2 Korintlilere 5:18-21; Romalılar 5:11) ve inananların "Mesih'te yeni yaratık" olması (2 Korintlilere 5:17) bunlardan bazılarıdır. Pavlus'un "günahkâr insanın iman aracılığında Tanrı'nın ihsanı ile aklanması" (Romalılar 3:23-25) şeklindeki açıklaması Reform döneminde özellikle önemsenmiştir. Pavlus'un Mektupları'ndan hareketle, günahkâr oldukları için (Romalılar 3:23) tüm insanlar Tanrı'nın adaletine ihtiyaç duymaktadır. İsa insanların suçları için ölüme teslim edilmiş ve insanların aklanması için diriltirmiştir (Romalılar 4:25). Efesliler 2:8'deki "İman yoluyla, lütufla kurtuldunuz. Bu sizin başarınız değil, Tanrı'nın armağanıdır" ifadesi aynı hususa işaret etmektedir. Buraya kadarki atıflar Luteryenlerin aklanma öğretisinde vurgulanan hususlardır. Devam eden açıklamalar ise daha çok Katolik Kilisesi'nin aklanma ile ilgili düşüncesini yansıtır. Buna göre aklanma; günahların bağışlanması (Romalılar 3:23-25), günah, ölüm ve yasanın lanetinden kurtuluştur (Romalılar 5:12-21; Galatyalılar 3:10-14). Aklananlar Mesih ile ilgili sözden gelen iman ile yaşarlar (Romalılar 10:17), ancak günaha düştükleri için Tanrı'nın ahdini sürekli bir şekilde işitmeli ve günahlarını itiraf etmelidirler (1 Yuhanna 1:8-10). Mesih'in bedeni ve kanına (*komünyon* ayinleri) katılmalıdır. Çünkü Havarî aklananlara "kurtuluşunuzu saygı ve korkuyla sonuca götürmek için daha çok gayret edin. Çünkü kendinizi hoşnut edeni hem istemeniz hem de yapmanız için sizde etkin olan Tanrı'dır" (Filipililer 2:12-13).

İkinci bölümün başlığı "Ökümenik bir Problem Olarak Aklanma Doktrini" şeklindedir. Burada özetle aklanma ile ilgili kitabi mesajların farklı yorum ve uygulamalarının 16. yüzyılda gerçekleşen ayrılığın temel sebeplerinden biri olduğu belirtilir. Bu sebeple aklanma üzerine ortak bir anlayışın oluşturulması gerektiği ve bu amaçla yapılan çalışmalar neticesinde bu Ortak Bildiri'nin aklanma doktrini ile ilgili temel hakikatler üzerinde bir mutabakat ortaya koyabildiği vurgulanır. Bu mutabakat ışığında 16. yüzyılda iki kilise arasında karşılıklı yapılan *lanetlemelerin bugünkü ortaklar* (diyalog ortakları) için geçerli olmadığı ilan edilir.

Başlığı "Ortak Aklanma Anlayışı" şeklinde çevrilebilecek üçüncü bölümde, Luteryen Kiliseler ile Roma Katolik Kilisesi'nin konu ile ilgili temel hakikatlerde bir mutabakata vardığı belirtilir. Buna göre her iki kilise şu hususlarda hemfikirdir: Aklanma üç uknumlu Tanrı'nın işidir.

Baba günahkârları kurtarmak için Oğul'u dünyaya göndermiştir. Aklanmanın temeli Mesih'in enkarnasyonu, ölümü ve yeniden dirilişidir. “İnsanlar kendileri tarafından herhangi bir liyakat nedeniyle değil, yalnızca lütufla Mesih'in kurtarıcı eylemine iman ederek Tanrı tarafından kabul edilir ve Kutsal Rub'u alırlar. Kutsal Rub insanların kalplerini yeniler ve onları iyi işler yapmaya sevk eder”. Aklanma doktrini Hıristiyan öğretinin sadece bir parçası değil, imanın bütün hakikatleri ile köklü bir şekilde ilişkilidir. Luteryenler aklanma ile ilgili bu kriteri vurguladıklarında iman ile ilgili diğer bütün hakikatlerin birbirleri ile ilişkili olduğunu ve önemini inkâr etmemektedirler. Katolikler ise diğer birtakım kriterlerin bağlayıcılığını vurguladıklarında aklanma mesajının özel işlevini inkâr etmemektedirler.

Bildirinin belki de en önemli kısmı olan dördüncü bölümde iki kilise arasında sorunlu olan hususlarda nasıl bir mutabakata varıldığı son derece karmaşık teviller ile açıklanmaya çalışılır. Bu bölümde yer alan her bir başlık altında üç paragraf bulunur. “Birlikte ikrar ederiz ki” (*We confess together*) şeklinde başlayan ilk paragrafta konu ile ilgili iki kilise tarafından mutabakata varılan bir formül verilir. Bunu takip eden ikinci paragrafta (ilk ve son başlıklar hariç: bu başlıklarda diğerlerinden farklı olarak önce Katoliklerin görüşü sonra Luteryenlerin görüşü tevil edilir) Luteryenlerin tartışmalı söylemleri Katoliklere hoş görünebilecek bir şekilde tevil edilir. Üçüncü paragrafta ise Katoliklerin tartışmalı söylemleri Luteryenlere hoş görünebilecek bir şekilde tevil edilir.

Bu bölümde yer alan yedi husus yapılan teviller ile mutabakata bağlanmış olsa da aslında iki kilise arasındaki temel ayrılıkları da içermektedir. Bunların ilki “aklanmaya ilişkin insanın güçsüzlüğü ve günah” sorunudur. Her iki kilise aklanmanın Tanrı'nın lütfuna bağlı olduğunu, insanın özgürlüğünün kurtuluşla ilgili olmadığını, insanın kendi başına özgür iradesi ile aklanmayı hak etmekten aciz olduğunu ikrar eder. Katolikler “insanın rıza göstererek aklanma sürecinde iş birliği yaptığını” söylediklerinde, bu rıza gösterme eyleminin insani bir yetenek olduğunu değil, lütfun sonucu olduğunu ima ederler. Luteryenlere göre ise insan günahkârdır, Tanrı'nın kurtarıcı eylemine aktif olarak karşı çıkar ve kurtuluş sürecinde iş birliği yapamaz. Bununla birlikte Luteryenler, insanın özgür iradesi ile lütfun işleyişini reddedebileceğini inkâr etmemektedir. Luteryenler insanın aklanmayı sadece pasif bir şekilde alabileceğini vurgularken, insanın kendi aklanmasına katkıda bulunma olasılığını dışlamayı kastetmekte, ancak inananların inançlarına tamamen

dâhil olduklarını inkâr etmemektedirler. Görüldüğü gibi ne Katolikler net bir şekilde insanın özgür iradesinin etkisizliğini kabul etmekte, ne de Luteryenler aklanmada insana herhangi bir pay vermektedir.

İkinci başlık aklanma ile günahların bağışlanması ve insanın *doğru* kılınmasıyla ilgilidir. Her iki kilise Tanrı'nın lütfuyla günahı bağışladığını ve insanı günahın etkisinden kurtararak "Mesih'te yeni yaşam" armağanını verdiğini ikrar eder. Luteryenler Tanrı'nın lütfunun "bağışlayıcı bir sevgi" olduğunu vurgularken, inanan bireyin yaşamının yenilediğini inkâr etmemekte, aklanmanın insan iş birliğinden bağımsız olduğunu ve lütfun insanlarda yaşamı yenileyen etkilerine bağlı olmadığını ifade etmeyi amaçlamaktadır. Katolikler ise Tanrı'nın "bağışlayıcı lütfunun" yeni bir yaşam armağanını beraberinde getirdiğini vurgularken, Tanrı'nın aklanmadaki lütfunun insan iş birliğinden bağımsız olduğunu inkâr etmemektedir. Bu hususta kısmen ortak bir yolun bulunduğu söylenebilir. Her iki kilise de lütfun verilmesinin insan iş birliğinden bağımsız, tamamen Tanrı'nın kontrolünde olduğunu kabul etmektedir.

"İmanla ve lütf yoluyla aklanma" başlığı altında her iki kilise, günahkârların Tanrı'nın Mesih'teki kurtarıcı eylemine imanla aklandığını ikrar eder. Kutsal Ruh Vaftizde kurtuluş armağanını verir. Bundan sonra inanan amelsiz kalamaz ve kalmamalıdır. Ancak aklanana verilen bu bedelsiz iman hediyesinden önce veya sonra yapılan (iyi) ameller bu aklanmanın sebebi veya gerekçesi değildir. Luteryenlere göre günahkârlar sadece iman ile (*sola fide*) aklanır. Tanrı'nın aklama eylemi yeni bir yaratma olduğu için insanın tüm boyutlarını etkiler ve umut ve sevgi dolu bir hayata yol açar. Katoliklere göre de iman olmadan aklanma olamaz. İnsanlar Vaftiz ile aklanır. Katolikler aklayıcı lütf ile hayatın yenilenmesini vurgular. Ancak bu aklayıcı lütf insanın mülkiyeti haline gelmez; inanç, umut ve sevgideki bu yenilenme sürekli bir şekilde Tanrı'nın lütfuna bağlıdır ve insanın aklanma ile ilgili olarak Tanrı'nın karşısında övünebileceği herhangi bir katkısı yoktur. Bu başlıkta teviller kısmen birbirine yakın gözükmelektir. Ancak, Katolik Kilisesi'nin "lütfun insanın mülkiyeti haline gelmediğini" vurgulaması ve "sürekli bir şekilde bu lütfu bağlı olmak" insanın iyi ameller yapmak zorunda olduğunu ima etmektedir. Luteryenler ise sembolik "*sola fide*" ifadesini vurgulayarak iyi amellerin önemli olmadığını ima etmektedir.

"Aklanana günahkârlığı" şeklinde çevrilebilecek dördüncü başlıkta, her iki kilise Vaftiz ile Kutsal Ruh'un insanı aklayıp yenilediğini

ikrar eder. Ancak insan günahın etkisine açıktır ve günah işleyebilir. Bu sebeple sürekli bir şekilde Tanrı'nın aklayıcı lütfunu aramalıdır. Aklanan insan sürekli bir şekilde Tanrı'dan bağışlanma dilemeli, tövbe etmeli ve yeniden bağışlanmalıdır. Luteryenlere göre insan hem “aklanmış” hem de “günahkârdır”. Ancak günaha rağmen adil bir yaşam sürebilir, bu günah artık lanetlenmeyi gerektirmez. Katoliklere göre Vaftiz ile “lanetlenmeye layık” olan günah ortadan kalkar, ancak kişide günahattan gelen ve günaha yönelen bir eğilim kalır. Bu eğilim gerçek anlamda bir günah değildir. İnsan gönüllü bir şekilde bu eğilime rıza göstererek Tanrı'dan ayrıldığı zaman, “barışma ayini” (sacrament of reconciliation) ile bağışlanma alması gerekir. Burada temel tartışma ismen zikredilmese de günah çıkarma ayinine işaret etmektedir. Katolik tevilde günah çıkarmanın gerekliliği vurgulanırken, Luteryen tevilde buna gerek olmadığı ima edilmektedir.

“Yasa ve İncil” (Law and Gospel) başlığı altında, her iki kilise insanların yasada (Eski Ahit anlamında) öngörülen amellerle değil, İncil'e iman ile aklandığını ikrar eder. Mesih yasayı kurtuluşa götüren bir yol olmaktan çıkarmıştır. Ancak Tanrı'nın emirleri aklananlar için geçerliliğini korumakta, Mesih'in öğretisi ve örneğiyle Tanrı'nın iradesini ifade etmektedir. Luteryenler İncil ile yasa arasındaki ayrımın “aklanma” anlayışında önemli olduğunu belirtirler. Günahkârlar olarak Hıristiyanlar da suçlayıcı yasanın altındadır ve İncil'e iman ile onları aklayan Tanrı'nın merhametine döneceklerdir. Katoliklere göre yasa artık kurtuluşun (*salvation*) bir yolu olmadığı için Mesih, Musa gibi bir kanun koyucu değildir. Katolikler erdemli kişilerin Tanrı'nın emirlerini yerine getirmek zorunda olduğunu vurgularken, Tanrı'nın İsa Mesih aracılığıyla çocuklarına sonsuz yaşam lütfunu merhametle vaat ettiğini inkâr etmemektedir. Buradaki tevillerde Luteryenler için Kitab-ı Mukaddes'in tek otorite olması (*Sola Scriptura*) ile Katolik Kilisesi için gelenek ve yorumların önemi çatışması yüzeysel bir şekilde birbirine yaklaştırılmaya çalışılmıştır. Ancak bu çatışmanın hala geçerliliğini koruduğu rahatlıkla anlaşılmaktadır.

“Kurtuluş güvencesi” başlığı altında her iki kilise, inançlıların Tanrı'nın merhametine ve vaatlerine güvenebileceğini ikrar eder. Kendi zayıflıklarına ve inançlarına yönelik çeşitli tehditlere rağmen, Söz ve Sakrament'te Tanrı'nın lütfundan emin olabilirler. Reformcular (Luteryenler) özellikle şunu vurgulamıştır: Günah insanı ayartmaya

çalıştığında, inananlar kendilerine bakmamalı, yalnızca Mesih'e güvenmelidir. Kendilerine bakarak değil, ancak Tanrı'nın vaadine güvenerek kurtuluşlarından emin olurlar. Katolikler, kişinin kendi deneyiminden uzaklaşması ve yalnızca Mesih'in bağışlayıcı sözüne güvenmesi konusunda Reformcuların endişesini paylaşabilirler. İkinci Vatikan Konsili ile Katolikler bu konuyu şu şekilde ifade etmektedir: "İnanç sahibi olmak, bizi günahın ve ölümün karanlığından kurtaran ve sonsuz yaşama uyandıran Tanrı'ya tamamen güvenmektir. Kişi hem Tanrı'ya inanıp hem de ilahi vaadi güvenilmez kabul edemez. Hiç kimse Tanrı'nın merhametinden ve Mesih'in liyakatinden şüphe edemez. Bununla birlikte insan, zayıflıklarına ve eksikliklerine bakarak kendi kurtuluşu hakkında endişe duyabilir. Yine de, kendi başarısızlıklarının farkında olan inanan, Tanrı'nın onun kurtuluşunu amaçladığından emin olabilir". Bu kısımda iki kilise arasındaki farklılık net bir şekilde ifade edilmiştir. Yapılan tevillerde önemli bir yakınlaşma da görülmemektedir. Luteryenler insanın kurtuluşundan emin olması gerektiğini vurgularken, Katolikler bunun tam tersini, insanın endişe duyması gerektiğini vurgulamaktadır.

"Aklananların iyi amelleri" şeklindeki son başlıkta her iki kilise, iyi amellerin aklanmayı izlediğini ve onun meyveleri olduğunu ikrar eder. Aklananlar, İncil'deki ifadeyle "iyi meyve" verirler. Hıristiyanlar günaha karşı mücadele ettikleri için, aklanmanın bu sonucu da onlar için yerine getirmeleri gereken bir yükümlülüktür. Katolikler, lütuf ve Kutsal Ruh'un çalışmasıyla mümkün kılınan iyi amellerin "liyakat verici" (meritorious) karakterini onaylarken, bu amellere cennette bir ödöl vaat edildiğini söylemek isterler. Niyetleri, bu iyi amellerin "armağan olma" karakterine itiraz etmek değil, kişilerin eylemleri için sorumluluklarını vurgulamaktır. Luteryenler iyi amelleri, kişinin kendi "erdemleri" olarak değil, aklanmanın meyveleri ve işaretleri olarak görürler. Ancak aynı zamanda iyi amellerin Hıristiyan yaşamını olumlu bir şekilde etkileyebileceğini de belirtirler. En temel problemlerden biri olan iyi amellerin niteliği ile ilgili bu kısımda yapılan teviller, her iki kilisenin farklı dūřüncesini vurgulamaktan öteye geçmemektedir. Katolikler amellerin önemini ve kişinin sorumluluğunu ön plana çıkarmakta, Luteryenler ise iyi ameller konusunda insana değil Tanrı'nın lütfuna işaret etmektedir.

Bildirinin son bölümünde, varılan bu mutabakatın kapsamı ve önemi açıklanır. Aklanma doktrini ile ilgili temel hakikatlerde bir mutabakata varıldığı vurgulanır. Bildirinin ilgili bölümlerinde iki kilisenin

farklı oldukları hususlar belirtilmiştir. Bu farklılıklar mutabakata zarar vermez. Bu çerçevede 16. yüzyılda iki kilise arasında karşılıklı yapılan lanetlemeler “bu bildiride ifade edilen Luteryen ve Katolik aklanma öğretileri için” geçerli değildir. Ancak bu, söz konusu lanetlemelerin lağvedildiği anlamına gelmemektedir. Bu mutabakatın fiili olarak etkili olması için her iki kilise birlikte çalışmaya devam edecektir. Son olarak Kutsal Ruh’tan onları “Mesih’in dileği olan görünür birliğe” yaklaştırması talep edilir.

3. Metnin İlanı, Kabulü ve Eleştiriler:

Ortak Bildiri metninin ilk örneği 1995 yılında hazırlanmış ve iki yıl süren tartışmalardan sonra 1997 yılı başlarında nihai halini almıştır.⁴⁰ Metnin bu son hali Ocak 1997’de Katolik Kilisesi’ne ve Luteryen Kiliselerine onaylanmak veya reddedilmek üzere gönderilmiştir. Luteryen Dünya Federasyonu, bünyesinde bulunan 122 kiliseye Ortak Bildiri metnini iletmış ve metnin 40 ve 41’inci paragraflarında ifade edildiği şekliyle “aklanma doktrininin temel hakikatlerinde fikir birliğine vardıklarını” ve bu bağlamda “16. yüzyılda Luteryenler İkrarlarda yer alan lanetlemelerin, bugünün Katolik Kilisesi için geçerli olmadığını” kabul edip etmediklerini sormuştur.⁴¹ Katolik Kilisesi ise kendi ilgili kurullarında metni değerlendirmeye almıştır.

3.1. Luteryen Kiliselerin Cevabı

Luteryenler tarafından özellikle Almanya’da Ortak Bildiri metnine yönelik eleştiriler şu üç hususu ön plana çıkarmıştır: (1) Ortak Bildiride ifade edilen “mutabakat” kelimesinin tam anlamıyla gerçek bir “temel hakikatlerde mutabakat” değildir. Katolik taraf Martin Luther’in “sola fide” (sadece iman) ve “simul iustus et peccator” (insanın eşzamanlı olarak hem aklanmış hem de günahkârlığı) argümanlarını kabul etmemektedir. (2) Bu bildirinin onaylanmasının pratik anlamda ökümenik bir sonucu olmayacaktır. (3) Bütün bu mutabakat sürecinin arka planında

⁴⁰ Kühn, “The Joint Declaration on the Doctrine”, 613.

⁴¹ Kühn, “The Joint Declaration on the Doctrine”, 615.

Roma Katolik Kilisesi, Luteryenleri kendi bünyesine çekmeye çalıştığı ökümenik bir program uygulamaktadır.⁴²

Bunların haricinde Jünel, özellikle “aklanma doktrininin” temel kriter olması başta olmak üzere- ki Luteryenler için Hıristiyan inancında en önemli öğreti aklanma doktrindir⁴³- Ortak Bildiri’nin açık ve anlaşılır olmadığını, bu sebeple bazı değişiklikler yapılmasını tavsiye etmiştir.⁴⁴ Dalfert ise Bildirinin metodolojisini eleştirmiş ve sadece Luteryenler ile yapılan bu çalışmanın Avrupa Protestanlığına zarar vereceğine işaret ederek reddedilmesini tavsiye etmiştir.⁴⁵

Bu eleştiriler ile birlikte Luteryen Kiliselerin büyük bir çoğunluğu Ortak Bildiri metnini olumlu bulmuştur. Luteryen Kiliseler 16 Haziran 1998 tarihinde ilan ettikleri kendi cevaplarında “temel hakikatlerde mutabakat (consensus)” ifadesi yerine daha az kesinlikte bir ifade olan “anlaşma (agreement)” kelimesini tercih etmiştir. Bu bağlamda Luteryenler birtakım açıklama talep eden şerhler ile Ortak Bildiri’nin imzalanmasını mümkün görmüştür.⁴⁶

3.2. Katolik Kilisesi’nin Cevabı:

Katolik Kilisesi 25 Haziran 1998’de Ortak Bildiri ile ilgili cevabını ilan etmiştir.⁴⁷ “Deklarasyon, Açıklamalar ve Gelecek Çalışma

⁴² Kühn, “The Joint Declaration on the Doctrine”, 616. Almanya’da Luteryen çevrelerde konu ile ilgili gelişen tartışmalar için bkz., Johannes Wallmann, “Der Streit Um Die Gemeinsame Erklärung Zur Rechtfertigungslehre”, *Zeitschrift Für Theologie Und Kirche*, 95/10, Mohr Siebeck GmbH & Co. KG, (1998), 207–51.

⁴³ Vidovic, “An Orthodox Perspective”, 281.

⁴⁴ Eberhard Jünel, “Um Gottes Willen — Klarheit! Kritische Bemerkungen Zur Verharmlosung Der Kriteriologischen Funktion Des Rechtfertigungsartikels — Aus Anlaß Einer Ökumenischen: Gemeinsamen Erklärung Zur Rechtfertigungslehre”, *Zeitschrift Für Theologie Und Kirche*, 94/3, Mohr Siebeck GmbH & Co. KG, (1997), 394–406.

⁴⁵ Wallmann, “Der Streit Um Die Gemeinsame Erklärung”, 213.

⁴⁶ Witte, *Doctrine, Dynamic and Difference*, 163; Kühn, “The Joint Declaration on the Doctrine”, 617.

⁴⁷ “Response of the Catholic Church to the Joint Declaration of the Catholic Church and the Lutheran World Federation on the Doctrine of Justification”, *Pontifical Council for Promoting Christian Unity Web Sayfası*, <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/dialoghi/sezione->

Beklentileri” şeklinde üç kısımdan oluşan bir metin yayımlanmıştır. Deklarasyon kısmında Ortak Bildiri ile ilgili olumlu değerlendirmeler yapılmış ve “aklanma doktrini ile ilgili temel hakikatlerde yüksek derecede bir *fikir birliğine* varıldığı” açık bir şekilde ifade edilmiştir. Ancak bu fikir birliği, henüz Katolikler ile Luteryenlerin aklanma ile ilgili anlayışlarındaki bütün farklılıkları ortadan kaldıran bir mutabakat anlamına gelmemektedir.

Katolik tarafının cevabının ikinci kısmında var olmaya devam eden farklılıklar önem sırasına göre açıklanmıştır. Bunların en önemlisi Luteryenler tarafından da vurgulanan “simul iustus et peccator” öğretisi ile ilgilidir. Katolik taraf, Trent Konsili’nin kararlarını işaret ederek, bildirinin “aklananların günahkârlığı” (Justified as sinner) başlığı altındaki açıklamalarını reddetmiştir. İkinci husus, aklanma doktrininin Luteryenler için “temel kriter” olması, ancak Katolikler için “temel kriterlerden biri” olması ile ilgilidir. Bu konuda daha fazla açıklama talep edilmiştir. Diğer bir husus insanın özgür iradesiyle Tanrı’nın lütfunun işleyişine ortak olması ile ilgilidir. Bu hususla ilgili “insanın pasif bir şekilde lütfu kabul ettiği” şeklindeki Luteryen düşüncüyü vurgulayan açıklamaya itiraz edilmiş ve açıklama talep edilmiştir. Dördüncü husus “kefare” sakramenti (günah çıkarma) ile ilgili yeterli bir açıklamanın olmadığını belirtmiştir. Son olarak Luteryen Kiliseler tarafından verilecek bir onayın geçerliliği tartışılmıştır. Zira Luteryen Kiliselerin Roma Katolik Kilisesi gibi merkezi bir karar mekanizması yoktur. Katolik taraf bu eleştiri ile Luteryen Kiliselerin sinodal mutabakatının otoritesini sorgulamıştır. Katolik tarafın özellikle bu son eleştirisi Luteryenlerin hoşuna gitmemiştir.⁴⁸

“Gelecek Çalışma Beklentileri” başlığı altında Katolik Kilisesi’nin belirttiği hususların açıklığa kavuşturulması için Luteryenler ile birlikte çalışmaya istekli olduğu belirtilmiştir. Ancak bu çalışmalarda sadece Pavlus’a ait metinlerin değil, Yeni Ahit metinlerinin bir bütün olarak değerlendirilmesi gerektiği vurgulanmıştır. Son olarak, yapılan çalışmalarda kullanılan dilin günümüz insanların anlayabileceği bir şekilde açık ve net olması talep edilmiştir.

occidentale/luterani/dialogo/documenti-di-dialogo/1999-dichiarazione-congiunta-sulla-dottrina-della-justificazione/en1.html, Erişim Tarihi: 18.10.2021.

⁴⁸ Kühn, “The Joint Declaration on the Doctrine”, 618.

3.3. Onay Aşaması

Ortak Bildiriye ilişkin Luteryen tarafın ilk değerlendirmesi kısmi serhler ile de olsa olumlu, Katolik tarafın ise olumsuz olarak gerçekleşmiştir. Bu resmi raporların yanı sıra bazı kilise önde gelenleri de konu ile ilgili düşüncelerini kamuoyuyla paylaşmıştır. Örneğin 2005 yılında papa seçilecek olan Alman Kardinal Joseph Ratzinger, varılan anlaşmaların aslında “uyuşmazlık protokolleri” olduğunu belirterek eleştirmiştir.⁴⁹ Ancak bu itiraz ve eleştiriler hazırlanan metnin içeriğinde herhangi bir değişikliğe yol açmamıştır. Kısa bir süre sonra Luteryen Dünya Federasyonu ve Katolik Kilisesi, Ortak Bildiri ile ilgili “Resmi Ortak Açıklama” (Official Common Statement) isimli bir belge yayımlamıştır. Bu belgeye ilştirilen “Ekler” (Annex)⁵⁰ ile hem Katolik tarafın kaygıları giderilmiş ve hem de diğer çevrelerden gelen eleştirilere cevap verilmiştir.⁵¹ 11 Haziran 1999 tarihinde her iki tarafın yetkililerince ilan edilen bu metin ile Luteryen ve Katolik Kiliseleri, Aklanma Doktrini Ortak Bildirisini bir bütün olarak onayladıklarını belirtmişlerdir. Bu metinde üç madde ile şu açıklamalara yer verilmiştir.⁵²

(1) *Ortak Bildiri’de ortaya konan aklanma doktrini mutabakatı, Luteryenler ve Katolikler arasında aklanma doktrininin temel hakikatlerinde bir mutabakatın var olduğunu göstermektedir. Bu mutabakat temelinde, Luteryen Dünya Federasyonu ve Katolik Kilisesi birlikte beyan eder ki: “Bildiriye sunulan Luteryen Kiliselerinin öğretisi, Trent Konsili’nin lanetlemelerinin kapsamına girmez.*

⁴⁹ “Die Verfluchungen des Konzils von Trient Bestehen Fort”, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, (21.07.1998), 9.

⁵⁰ “Annex to the Official Common Statement”, *Pontifical Council for Promoting Christian Unity Web Sayfası*, <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/dialoghi/sezione-occidentale/luterani/dialogo/documenti-di-dialogo/1999-dichiarazione-congiunta-sulla-dottrina-della-giustificazion/en4.html>, Erişim Tarihi: 18.10.2021.

⁵¹ Brigitte Cholvy, “A New Ecumenical Translation with Commentary of the Joint Declaration on the Doctrine of Justification into French”, *One in Christ* 54/1 (2020), 44; Witte, *Doctrine, Dynamic and Difference*, 164.

⁵² “Official Common Statement”, *Pontifical Council for Promoting Christian Unity Web Sayfası*, <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/dialoghi/sezione-occidentale/luterani/dialogo/documenti-di-dialogo/1999-dichiarazione-congiunta-sulla-dottrina-della-giustificazion/en3.html>, Erişim Tarihi: 05.10.2021.

Luteryen Kiliseleri'nin lanetlemeleri, bu bildiride sunulan Roma Katolik Kilisesi'nin öğretileri için geçerli değildir.

(2) *Ortak Bildiri'ye yönelik 16 Haziran 1998 tarihli Luteryen Dünya Federasyonu Konsili'nin ve 25 Haziran 1998 tarihli Katolik Kilisesi'nin cevapları ve her ikisi tarafından gündeme getirilen sorulara istinaden, ekteki bildiri ("Annex" olarak adlandırılan) Ortak Bildiri'de varılan mutabakatı tasdik eder. Böylece, daha önceki karşılıklı doktrinel lanetlemelerin, diyalog ortaklarının Ortak Bildiri'de sunulan öğretileri için geçerli olmadığı açıkça ortaya çıkmaktadır.*

(3) *Diyalogdaki iki ortak, aklanma doktrininin İncil'deki temellerinin sürekli ve derinlemesine çalışılmasına karardır. Onlar ayrıca, Ortak Bildiri ve ek (Annex) beyanda ele alınanların ötesinde, aklanma doktrini hakkında daha fazla ortak anlayış peşinde olacaktır. Varılan mutabakata dayanarak, tam kilise birliğine (full church communion), çeşitlilikte bir birliğe, kalan farklılıkların "uzlaştırılacağı" ve artık bölücü bir güce sahip olmayacakları bir birliğe ulaşmak için, özellikle Ortak Bildiri'de daha fazla açıklama gerektiği belirtilen konularda sürekli diyalog gereklidir. Luteryenler ve Katolikler, ortak şahitliklerinde ökümenik olarak, aklanma mesajını günümüz insanlarıyla ilgili bir dilde ve zamanımızın hem bireysel hem de toplumsal kaygılarına atıfta bulunarak yorumlama çabalarını sürdürecektir.*

Aklanma Doktrini Ortak Bildirisi'nin imzalanmasından önceki onay metni olan bu belgeye iliştilen "Ekler" kısmında birtakım açıklamalara yer verilmiştir. "Ekler" Ortak Bildiri'nin bir parçasıdır ve Ortak Bildiri, bu ek metin ile beraber değerlendirilmelidir.⁵³ Bu metinde hem Katolik Kilisesi'nin resmi cevabında talep edilen açıklamalar için, hem de çeşitli çevrelerden gelen eleştirilere cevap vermek için birtakım hususlar açıklığa kavuşturulmaya çalışılmıştır. Bu ek metinde dört madde halinde özetle şu açıklamalar yapılmıştır:

(1) *Burada yer alan açıklamalar varılan mutabakatı vurgulamaktadır; geçmişin karşılıklı lanetlemeleri Ortak Bildiri'de sunuldukları şekliyle Katolik ve Luteryen aklanma doktrinleri için geçerli değildir.*

(2) *Bizim tarafımızdan herhangi bir liyakatten dolayı değil, yalnızca lütufla, Mesih'in kurtarıcı çalışmasına iman ederek Tanrı tarafından kabul edilmiş ve kalplerimizi yenileyerek bizi donatan ve iyi işlere çağırın Kutsal Ruh'u alırsız.*

⁵³ Cholvy, "A New Ecumenical Translation", 43.

a. Tanrı'nın lütuflu günahı bağışladığını ve aynı zamanda insanları günahın köleleştirici gücünden özgürleştirdiğini birlikte itiraf ediyoruz. Aklanmalar bu anlamda günahkâr olarak kalmazlar. Yine de günahsız olduğumuzu söylersek yanlış oluruz. Luteryenler ve Katolikler, Ortak Bildiri'de ifade edildiği gibi bu konuya farklı yaklaşımlarına rağmen, Hıristiyan'ı "simul justus et peccator" (aynı zamanda aklanmış ve günahkâr) olarak anlayabilirler.

b. Günahın gücü nedeniyle insan Tanrı'ya karşı çıkma eğilimi taşır. Vaftizde kurtuluşun gerçekliği ve günahın gücünden kaynaklanan tehlike şöyle ifade edilebilir: Bir yandan günahların bağışlanması ve insanlığın vaftiz yoluyla Mesih'te yenilenmesi vurgulanırken, diğer yandan, aklanmaların da "sürekli olarak saldıran günahın gücüne maruz kaldıkları (Romalılar 6:12-14) ve Tanrı ile çelişkiye karşı ömür boyu sürecek bir mücadeleden muaf olmadıkları görülebilir.

c. Aklanma "yalnızca lütuflu" gerçekleşir, yalnızca imanla kişi "amellerden ayrı olarak" aklanır (Romalılar 3:28). "Kutsal Ruh, Söz ve kutsal ayinler aracılığıyla içimizde yenilenme işini başlatır başlatmaz, Kutsal Ruh'un gücüyle iş birliği yapabileceğimiz ve yapmamız gerektiği kesindir..." (The Formula of Concord, FC SD II,64f; BSLK 897,37ff).⁵⁴

d. Lütf her zaman Tanrı'nın kurtarıcı ve yaratıcı çalışmasından alınır. Ama yine de bu lütfü boşa harcamamak, onun içinde yaşamak aklanmış olanın sorumluluğundadır. Luteryenler ve Katolikler Ortak Bildiri'nin ilgili kısımlarında "lütfün korunması" hakkında söylenenleri birlikte anlayabilirler.

e. Nihai yargıda, aklanmalar yaptıkları amellere göre de yargılanacaktır (Matta 16:27; 25:31-46; Romalılar 2:16; 14:12; 1 Korintliler. 3:8; 2 Korintliler. 5:10). "İmanlıların Kutsal Ruh'un kendilerinde yaptığı iyi işleri yapmaları Tanrı'nın iradesi ve açık emridir ve Tanrı, Mesih uğruna onlardan memnun olmaya isteklidir ve onları bu konuda şanlı bir şekilde ödüllendirmeyi vaat eder." (Formula of Concord, FC SD IV,38). Herhangi bir ödül, üzerinde hiçbir hak iddiamız olmayan lütfün armağanıdır.

(3) Aklanma doktrini, Hıristiyan inancının ölçüsü veya mihenk taşıdır. Hiçbir öğreti bu kritere aykırı olamaz. Bu anlamda, aklanma doktrini "kiliselerimizin tüm öğretilerini ve uygulamalarını sürekli olarak Mesih'e yönlendirmeye hizmet eden vazgeçilmez bir kriterdir.

(4) Katolik Kilisesi'nin 1998 tarihli cevabı, Luteryen Sinodların veya Luteryen Dünya Federasyonu'nun otoritesini sorgulamayı amaçlamaz. Katolik Kilisesi ve Luteryen Dünya Federasyonu, eşit haklara sahip ortaklar olarak bu

⁵⁴ Formula of Concord, Protestanların 1577 yılında kabul ettikleri önemli bir metindir. Luteryen İkrarlarının sonucusudur. Bkz., Tappert, *The Book of Concord*, 463-636.

diyalogu başlatmış ve devam ettirmiştir. Farklı otorite anlayışlarına rağmen, her bir ortak, diğer ortağın doktrinel kararlara varma sürecine saygı duyar.

Görüldüğü gibi “Ekler” kısmında yapılan bu açıklamaların birçoğu da Ortak Bildiri metninin orijinalinde yer alan karmaşık teviller kadar anlaşılmalıdır. Bir taraftan Katolik tarafı tatmin etmek için “insanın özgür iradesi ve iyi ameller” vurgulanırken, diğer taraftan Luteryen tarafın “sadece lütuf ile aklanma” anlayışı ön plana çıkarılmaktadır. Burada kanaatimizce açıklığa kavuşturulan tek şey, Katolik Kilisesi’nin, daha önce sorgulamaya açtığı Luteryen Dünya Federasyonu’nun karar alma otoritesini kabul edeceğinin belirtilmesi olmuştur. Nitekim bu, diyalogun devam etmesi için zaruri bir karardır. Aksi takdirde Luteryen tarafın kendi otoritesini kabul etmeyen bir taraf ile müzakerelere devam etmesi son derece anlamsız olurdu.

Ortak Bildiri “aklanmanın” en önemli konularından biri olan ve Katolik tarafın cevabında açıklığa kavuşturulması istenen “günahkârlık” ile ilgili kiliselerin arasındaki farklılığı giderememiştir. “Ekler” kısmında konu ile ilgili yapılan açıklamalar her iki tarafın düşüncelerini ayrı ayrı vurgulamaktan ve yüzeysel ifadeler kullanarak anlamı muğlaklaştırmaktan öteye geçmemektedir. Kanaatimizce “Ekler” kısmında yapılan şey, bildiri metninin aslında yer alan rahatsız edici ifadelerin keskinliğini azaltmaktan ibarettir. Hem Luteryenler hem de Katolikler “şehveti” (concupiscence) ilk günahın sonucu olarak görür. Katoliklere göre “ilk günah” insanın özgür iradesini zayıflatmıştır, ancak bu, özgür iradenin “lütuf” ile birlikte çalışmasına engel değildir. Luteryenlere göre ise ilk günahın sonucu olarak irade özgür değildir ve bu sebeple “lütuf” ile birlikte çalışamaz.⁵⁵ Bu konu ile ilgili yapılan tek şey “Ekler” kısmında Katolikleri tatmin etmek için Luteryen İkrarları’ndan (Formula of Concord) alıntılar yapılarak “iyi amellerin” önemini vurgulanması olmuştur.

25 Eylül-11 Kasım 1999 tarihleri arasında, henüz Ortak Bildiri imzalanmadan önce, Alman Luteryen profesörler, “Ortak Bildiri, Resmi Ortak Açıklama ve Annex” belgelerinin üçünün de yeterince açıklayıcı olmadığını belirten bir açık mektup yayımlamış ve bildirinin imzalanmamasını talep etmiştir. Bu mektupta özetle; “(1) Luteryen aklanma

⁵⁵ Cholvy, “A New Ecumenical Translation”, 46; Ferdek, “The Declaration”, 100.

öğretisinin şüpheye düşeceği, (2) Reform Kiliseleri ile uyuşmayan ökümenik bir amaca matuf olduğu, (3) doktrinel kurumlar tarafından onaylanmadığı ve (4) yerelde hiçbir pratik sonucunun olmayacağı” belirtilmiştir.⁵⁶

Bu ve benzeri eleştiriler ve tartışmalar iki kiliseyi de kararlarından vazgeçirememiştir. Dünya Luteryen Federasyonu ve Roma Katolik Kilisesi temsilcileri 31 Ekim 1999’da Augsburg’da toplanmış ve Aklanma Doktrini Ortak Bildirisi’ni imzalamıştır.⁵⁷

4. Sonraki Gelişmeler ve Eleştiriler

Ortak Bildiri’yi imzalayarak Katolikler ve Luteryenler önemli bir adım atmıştır. Bu bildiri ile iki kilisenin aralarındaki duvarı aştiklarını, ancak o duvarın hala var olmaya devam ettiğini ifade eden Fuliga’ya göre, Luteryenler Katolik Kilisesi ile birlikte olmak istiyorlar, ancak onun altında olmak istemiyorlar.⁵⁸ Nitekim Bildirinin ilanından sonra iki kilise arasında ortak bir evharistiya (komünyon) ayini yapılması yönünde beklentiler hâsıl olmuş,⁵⁹ ancak bu henüz gerçekleşmemiştir. Bildirinin ortak komünyon ayini gibi somut kilise yaşamına yönelik bir sonucunun olmaması özellikle Luteryenler tarafında hayal kırıklığına yol açmıştır.⁶⁰ Her iki taraftan Hıristiyanlar, bildirinin kâğıt üzerinde bir anlaşma metni olarak kalmayıp, somut sonuçlarının ortaya çıkmasını umutla beklemektedir.

Luteryenler, Ortak Bildiri’nin dolaylı bir sonucu olarak Katolik Kilisesi’nin endüljans uygulamasına son vermesini beklemiştir. Zira endüljanslar Tanrı’nın merhametine olan güveni zedelemekte ve insan eylemini haksız bir şekilde değerli kılmaktadır. Katolik Kilisesi’nin 2000 Jübile Yılı kutlamaları çerçevesinde âdet olduğu üzere endüljans almayı mümkün kılması Luteryenleri kızdırmıştır. Bazı Luteryen çevreler Katolik

⁵⁶ Schenk, “The Unsettled German Discussions”, 153-154.

⁵⁷ Witte, *Doctrine, Dynamic and Difference*, 164; Fuliga, “The Joint Declaration”, 92.

⁵⁸ Fuliga, “The Joint Declaration”, 103.

⁵⁹ Ferdek, “The Declaration”, 102.

⁶⁰ Legrand, “Differentiated Consensus”, 277.

Kilisesi ile olan tüm ökümenik ilişkilerin Jübile Yılı boyunca dondurulmasını talep etmiştir.⁶¹

Luteryen Kiliseler ile Roma Katolik Kilisesi arasında imzalanan bu bildiri kısa bir süre içinde diğer bazı kiliselerin de dikkatini çekmiş ve onlar da Katolikler ile Luteryenler arasında varılan bu mutabakata dâhil olmak istemiştir. Bu çerçevede 2006'da Dünya Metodist Konsili (World Methodist Council) bildiriye remi bir şekilde imzalamıştır. Anglikan Danışma Konsili (Anglican Consultative Council) 2016'da bildiriye tanındığını belirtmiştir. Dünya Reform Kiliseleri Komünyonu (World Communion of Reformed Churches) 2017'de bildiriye katıldığını ilan etmiştir.⁶² 2019 Mart'ında Ortak Bildiri'ye katılan bu beş kilisenin liderleri Bildiride ifadesini bulan kurtuluş mesajına bağlı olduklarını belirten bir bildiri yayımlamışlardır.⁶³

İki kilise arasında devam eden ilişkiler neticesinde hazırlanan 2017 tarihli "The Lutheran-Roman Catholic Commission on Unity: From Conflict to Communion" raporu, bildiride varılan mutabakatın iki kilise arasındaki farklılıkları gidermediğini hatırlatır. Ancak bu farklılıkların aklanma anlayışında kullanılan dil, teolojik yapı ve nüanslarla ilgili kabul edilebilir farklılıklar olduğu belirtilmiştir. Trent Konsili'nin ve Luteryenlerin 16. yüzyılda konu ile ilgili karşılıklı kınamalarının bildiride ifade edilen öğretiler için geçerli olmadığı tekrar vurgulanmıştır.⁶⁴

Luteryen Dünya Federasyonu ve Papalık Hıristiyan Birliğini Teşvik Konseyi, Ortak Bildiri'nin 20. yıldönümü münasebetiyle ortaklaşa bir *litürji* hazırlamıştır. Luteryen ve Katolikler, Reform Günü bağlamında bu litürjiyi kullanmaya ve Ortak Bildiri'yi onaylayan Metodist, Anglikan ve Reform geleneklerinden kiliseleri ayinlere dâhil etmeye davet edilmiştir. Litürji kitapçığı sekiz sayfadan oluşmakta; dualar, ilahi

⁶¹ Mark Worthing ve Vic Pfitzner, "Another Look at the JDDJ", *Dialog* 39/2 (2000), 141-142; Ferdek, "The Declaration", 102; Fugila, 99; Schenk, "The Unsettled German Discussions", 158-159.

⁶² Ferdek, "The Declaration", 97

⁶³ Hegstad, "United with Christ", 79.

⁶⁴ Ferdek, "The Declaration", 98.

önerileri, İncil pasajları, Ortak Bildiri ve diğer ilgili belgelerden alıntılar içermektedir.⁶⁵

Ortak Bildiri'ye yönelik çeşitli çevrelerden olumlu ve olumsuz değerlendirmeler, eleştiriler yapılmıştır. Bu çalışmada tüm bu eleştiri ve değerlendirmeleri zikretmek araştırmanın maksadını aşar. Burada, öne çıkan birtakım eleştirilere değinmekle yetinilmiştir.

Nestingen, 1960'lerden önce kullanılan ökümenik metodolojiyi "kiliseler arası çeşitlilikte uzlaş" şeklinde tanımlar. Ona göre bu tarihten sonra yöntem değişmiş ve Ortak Bildiri'nin hazırlanmasında da kullanılan yöntem "yakınlaşma" (*convergence*) olmuştur. Ona göre bu yöntem aradaki farklılıkları önemsizleştirerek Roma'yı ön plana çıkarmaktadır. Ortak Bildiri'nin kabul edilmesi için Luteryen piskoposlara baskılar yapılmıştır. Ortak Bildiri'nin asıl amacı dünya güçleri arasında kilisenin yerini korumaktır.⁶⁶

Yine bir Luteryen olan Mark Ellingsen, Ortak Bildiri'de Luther'e çok fazla yer verilmediğine işaret eder. Ona göre, Luther'e farklı açılardan bakarak, özellikle onun ifadelerinde Katolik öğretiye uygun açılımları bularak bildiri metnine zenginlik katılabilirdi.⁶⁷

Ortak Bildiri'yi olumlu bulan Luteryenler, Luteryen – Protestan çevrelerin kendilerini hep Roma Katolik karşıtı olarak tanımlaya geldikleri için, bazılarının bu anlaşmaya sıcak bakmadıklarını ileri sürer. Onlara göre bu çalışmanın eksikleri vardır, örneğin Meryem ve Azizler ile ilgili konulara hiç değinilmemiştir, ancak, genel itibariyle bu bildiri olumlu ve önemli bir başlangıçtır. Hatta bu bildiri, Luther'in yol arkadaşı Philip Melanchthon ile Katolik teologların 1541'de Regensburg'da "aklanma"

⁶⁵ "Prayer for the 20th Anniversary of the Joint Declaration on the Doctrine of Justification", *The Lutheran World Federation Web Sayfası*, https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/2019/documents/liturgy_jddj_thanksgiving_2019_en.pdf, Erişim Tarihi: 29.10.2021.

⁶⁶ James Arne Nestingen, "Anti-JDDJ: Visions and Realities", *Dialog* 39/2 (2000), 140-141.

⁶⁷ Mark Ellingsen, "The Use of Luther in the Joint Declaration on the Doctrine of Justification: Reflections on Hermeneutical Directions for Future", *Journal of Ecumenical Studies* 53/4, University of Pennsylvania Press (2018), 494-496.

üzerine vardıkları diyalogun devamıdır. Bu açıdan bakıldığında, yeniden bu diyalog ortamının tesisinde geç bile kalınmıştır.⁶⁸

Ortak Bildiri'ye yönelik diğer bir eleştiri noktası Kutsal Ruh ile ilgilidir. Özellikle Ortodokslar, Kutsal Ruh'un kurtuluştaki rolünün yeterince vurgulanmadığını belirtirler.⁶⁹ Ortodokslar "filioque" eki ile Mesih'e göre daha aşağı derecede olduğu ima edilen "Kutsal Ruh" anlayışının bu bildiride de ifadesini bulduğuna işaret ederler.

SONUÇ

Aklanma Doktrini Ortak Bildiri'si şüphesiz önemli bir ökümenik diyalog sonucu ve başarısıdır. Ancak, gerek bildiri metni ve öncesinde ortaya çıkan belgeler, gerek bu konu ile ilgili yayımlanan olumlu ve olumsuz eleştiriler göstermektedir ki, aslında her iki kilise konu ile ilgili teolojik tutumlarında oldukları yerde durmaktadır. Aralarında var olan teolojik farklılıklarda herhangi bir değişiklik olmamıştır. Buna rağmen bildiri her iki kilise tarafından önemli bir başarı olarak değerlendirilmektedir. Buradaki başarı, kiliselerin ayrılıklarına sebep olan konu hakkında varılan bir uzlaşma değildir. Başarı, iki büyük Batı Hıristiyanlık geleneğinin bir araya gelerek tüm dünyaya karşı aralarındaki husumet sebebi konuyu karşılıklı saygı ve hoşgörü çerçevesinde konuşmaları ve daha da önemlisi bu konuşmaları ile ilgili ortak bir raporu kamuoyuna sunabilmeleridir.

Katolik-Luteryen diyalogu çerçevesinde hazırlanan 1993 tarihli "Church and Justification.." belgesinin önsözünde şöyle bir ifade vardır; "Görünür birlik her zaman Roma Katolik Kilisesi ve Luteryen *Komünyonu* arasındaki uluslararası diyalogun nihai hedefi olmuştur ve olmaya devam etmektedir." Kanaatimizce bu cümlede sarf edilen "görünürlük" Roma Katolik Kilisesi ve papa liderliğinde bir görünürlük olarak tahayyül edilmelidir. Roma Katolik Kilisesi için bu durum zaten böyledir. Diğer kiliseler için ise bu kabul etmeleri gereken kaçınılmaz bir gerçekliktir. Zira başka hiçbir kilisenin lideri Roma piskoposu kadar görünür ve sembolik bir önemi haiz değildir.

⁶⁸ Worthing, "Another Look at the JDDJ", 142-143; Fuliga, "The Joint Declaration", 92.

⁶⁹ Hegstad, "United with Christ", 82-83.

“Görünür birlik” ifadesindeki “birlik” ise kanaatimizce “birliktelik” şeklinde anlaşılmalıdır. Henüz hiçbir kilise bunu kabul etmeye hazır değildir ancak, özellikle Batı Hıristiyanlığı içinde yer alan bütün farklı oluşumlar, Roma Katolik Kilisesi ile “görünür bir birliktelik” içinde olma ihtiyacı hissetmektedir. Bu ihtiyaç, küreselleşen dünyada “medeniyetler çatışması” teorisi ışığında değerlendirildiğinde oldukça anlamlıdır. Roma Katolik Kilisesi, iki bin yıllık köklü tarihi ile Batı Medeniyeti’nin ve Hıristiyanlığının “görünür birlikteliğinin” adresi konumundadır. Bu sebeptir ki Luteryenler, Reform döneminde yaşadıkları tüm çatışmaları bir kenara atıp Roma Katolik Kilisesi ile diyalog masasında buluşabilmiştir. Aklanma Bildirisi ise, teolojik farklılıkları gidermekten ziyade, ihtiyaç duyulan bu birlikteliğin resmi onayı konumunda bir belgeden ibarettir.

KAYNAKÇA

- Abercrombie, Nigel. *The Origins of Jansenism*. London: Oxford University Press, 1936.
- Augustine, Saint. *Four Anti-Pelagian Writings*. terc. John A. Mourant ve William J. Collinge. Washington DC: CUA Press, 2010.
- Aykıt, Dursun Ali. “Pelagianizm’in Tarihi ve Öğretileri”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2012), 175-196.
- Celsor, Scott A. “God's Grace Effects What He Declares: Scriptural Support for the Agreement on Justification in the Joint Declaration on the Doctrine of Justification and Salvation and the Church”. *Journal of Ecumenical Studies* 39/4 (2002), 289-304.
- Cholvy, Brigitte. “A New Ecumenical Translation with Commentary of the Joint Declaration on the Doctrine of Justification into French”. *One in Christ* 54/1 (2020), 33-51.
- Creswell, Dennis. *Saint Augustine's Dilemma*. New York: Peter Lang Publishing, 1997.
- “Die Verfluchungen des Konzils von Trient Bestehen Fort”. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, (21.07.1998).
- Doğan, Bilal. *Pavlus ve Pelagius Bağlamında Hristiyanlıkta Asli Günah Doktrini*. İzmir: Birleşik Matbaacılık, 2018.
- Ellingsen, Mark. “The Use of Luther in the Joint Declaration on the Doctrine of Justification: Reflections on Hermeneutical Directions for Future”. *Journal of Ecumenical Studies* 53/4, University of Pennsylvania Press (2018), 484-497.
- Eroğlu, Ahmet Hikmet. “Günümüzde Hristiyan Ökumenizmi”. *Dinler Tarihi Araştırmaları III*, Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yayınları (2002), 247-257.
- Eroğlu, Ahmet Hikmet. *Ökumenizm ve Fener Patrikhanesi*. Ankara: Aziz Andaç Yayınları, 2005.
- Ferdek, Bogdan. “The Declaration on the Doctrine of Justification - 20 Years Later”. *Poznańskie Studia Teologiczne* 36, Wrocław (2020), 97-110.

- Fuliga, Jose Babao. "The Joint Declaration on the Doctrine of Justification by Faith". *Asia Journal of Theology* 15 (2001), 92-104.
- Gündüz, Şinasi. *Din ve İnanç Sözlüğü*. Ankara: Vadi Yayınları, 1998.
- Güngör, Ali İsra. *Cizvitler*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2012.
- . *Vatikan, Misyon ve Diyalog*. İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayınları, 2016.
- Hegstad, Harald. "United with Christ in the Spirit: The Pneumatological Dimension of the Doctrine of Justification". *Dialog* 60/1 (2021), 79-85.
- Hunt, John. *Contemporary Essays in Theology*. London: Strahan & Co., 1873.
- Huntington, Samuel P. "The Clash of Civilizations?". *Culture and Politics*, New York: Palgrave Macmillan (2000), 99-118.
- Jüngel, Eberhard. "Um Gottes Willen — Klarheit! Kritische Bemerkungen zur Verharmlosung der Kriteriologischen Funktion des Rechtfertigungsartikels — Aus Anlaß Einer Ökumenischen: Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre". *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 94/3, Mohr Siebeck GmbH & Co. KG (1997), 394-406.
- Joint Declaration on the Doctrine of Justification 20th Anniversary Edition*. Geneva: The Lutheran World Federation, 2019.
- Keech, Dominic. *The Anti-Pelagian Christology of Augustine of Hippo 396-430*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Kley, Dale Van. *The Jansenists and the Expulsion of the Jesuits from France 1757-1765*. New Haven and London: Yale University Press, 1975.
- Kühn, Ulrich. "The Joint Declaration on the Doctrine of Justification: Opportunities - Problems – Hopes". *Gregorianum* 80/4, Rome (1999), 609-622.
- Legrand, Herve. "Differentiated Consensus as a Means of Correcting Unilateral Ecclesiological Developments?". *The Ecumenical Review* 71/3, World Council of Churches (2019), 267-279.

- Lehmann, Karl ve Wolfhart Pannenberg, (ed.). *The Condemnations of the Reformation Era: Do They Still Divide?*. Minneapolis: Fortress Press, 1990.
- Nestingen, James Arne. "Anti-JDDJ: Visions and Realities". *Dialog* 39/2 (2000), 140-141.
- Olgun, Hakan. *Sekülerliğin Teolojik Kurgusu Protestanlık*. İstanbul: Milet Nihal, 2019.
- Patacı, Bilal. *Pelagius ve Hıristiyan Düşüncesindeki Yeri: IV. ve V. Yüzyıl*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış YL. Tezi, 2014.
- Stanley, Brian. *The World Missionary Conference Edinburgh 1910*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing, 2009.
- Schenk, Richard. "The Unsettled German Discussions of Justification: Abiding Differences and Ecumenical Blessings". *Dialog* 44/2 (2005), 152-163.
- Şahin, Osman ve İskender Oymak. "Hıristiyan Dünyada Yeniden Birleşme Girişimleri: Eski Katolik ve Anglikan Kilisesi Arasında Ortak Komünyon". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/2 (2020), 1-19.
- . "Fransa'da Jansenizm'in Gelişimi ve Sonu". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 32/1 (2022), 251-264.
- Tappert, Theodore G., (ed.). *The Book of Concord*. Philadelphia: Fortress Press, 1959.
- Tarakçı, Muhammet. "St. Thomas'a Göre Asli Günah". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2006), 307-318.
- . "Kalvinizm'de Kader Anlayışı". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2010), 93-119.
- Vidovic, Julija. "An Orthodox Perspective on the Joint Declaration on the Doctrine of Justification". *The Ecumenical Review* 71/3, World Council of Churches (2019), 280-295.
- Wallmann, Johannes. "Der Streit Um Die Gemeinsame Erklärung Zur Rechtfertigungslehre". *Zeitschrift Für Theologie Und Kirche* 95/10, Mohr Siebeck GmbH & Co. KG, (1998), 207-51.

- Whitacre, Aelred. "Molinizm". *Encyclopaedia of Religion and Ethics* 8. James Hastings (ed.). New York: Charles Scribner's Sons, (1916), 774-777.
- Witte, Peter De. *Doctrine, Dynamic and Difference*. London: T&T Clark, 2012.
- Worthing, Mark ve Vic Pfitzner. "Another Look at the JDDJ". *Dialog* 39/2, (2000), 141-142.

İnternet Kaynaklar

- "Address of the Holy Father to the President of the World Lutheran Federation", *Papalık Web Sayfası*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1999/december/documents/hf_jp-ii_spe_09121999_lutheran-fed.html, Erişim Tarihi: 20.10.2021.
- "Annex to the Official Common Statement", *Pontifical Council for Promoting Christian Unity Web Sayfası*, <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/dialoghi/sezione-occidentale/luterani/dialogo/documenti-di-dialogo/1999-dichiarazione-congiunta-sulla-dottrina-della-justificazion/en4.html>, Erişim Tarihi: 18.10.2021.
- "*Church and Justification; Understanding the Church in the Light of the Doctrine of Justification*", *Pontifical Council for Promoting Christian Unity Web Sayfası*, <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/dialoghi/sezione-occidentale/luterani/dialogo/documenti-di-dialogo/1993-church-and-justification.html>, Erişim Tarihi: 28.10.2021.
- "General Council of Trent: Sixth Session (Decree on Justification)", *Papal Encyclicals Online Web Sayfası*, <https://www.papalencyclicals.net/councils/trent/sixth-session.htm>, Erişim Tarihi: 25.10.2021.
- "Official Common Statement", *Pontifical Council for Promoting Christian Unity Web Sayfası*, <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/dialoghi/sezione-occidentale/luterani/dialogo/documenti-di->

dialogo/1999-dichiarazione-congiunta-sulla-dottrina-della-giustificazion/en3.html, Erişim Tarihi: 05.10.2021.

“Prayer for the 20th Anniversary of the Joint Declaration on the Doctrine of Justification”, *The Lutheran World Federation Web Sayfası*, https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/2019/documents/liturgy_jddj_thanksgiving_2019_en.pdf, Erişim Tarihi: 29.10.2021.

“Response of the Catholic Church to the Joint Declaration of the Catholic Church and the Lutheran World Federation on the Doctrine of Justification”, *Pontifical Council for Promoting Christian Unity Web Sayfası*, <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/dialoghi/sezione-occidentale/luterani/dialogo/documenti-di-dialogo/1999-dichiarazione-congiunta-sulla-dottrina-della-giustificazion/en1.html>, Erişim Tarihi: 18.10.2021.

“Salvation: Grace, Justification and Synergy,” *Lutheran World Web Sayfası*, https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/1998-Lutheran_Orthodox_Dialogue-EN.pdf, Erişim Tarihi: 18.10.2021.

“The Pontifical Council for Promoting Christian Unity”, *Papalık Web Sayfası*, https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_pro_20051996_chrstuni_pro_en.html, Erişim Tarihi: 10.10.2021.

“Understanding of Salvation in the Light of the Ecumenical Councils,” *Lutheran World Web Sayfası*, https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/1995-Lutheran_Orthodox_Dialogue-EN.pdf, Erişim Tarihi: 18.10.2021.

Hezarfen Hüseyin Efendi ve Batılılarla Münasebetleri*

Hatice Kübra TEKDEMİR**

ÖZ

Hezârfen Hüseyin Efendi, 17. yy.'ın önemli bir siması olup Osmanlı Devleti'nde çeşitli görevler ifa etmiş ve çok farklı ilim sahalarında eserler vücuda getirmiş önemli bir şahsiyettir. Hezârfen hakkında Türk dünyasında yazılmış klasik biyografik kaynaklar bize pek az veri sunmakta ve yalnızca bu kaynaklar referans alınarak müellife dair malumat aktaran modern akademik çalışmalarda ise pek çok husus karanlıkta bırakılmaktadır. Öte yandan, İstanbul'a gelen Avrupalı seyyah ve diplomatlarla samimi ilişkiler geliştiren Hezârfen Hüseyin Efendi ile ilgili bazı ayrıntılı verilere dönemin Batılı kaynakları vasıtasıyla ulaşabilmek mümkündür. Makalemizde bu kaynaklar incelenerek, Hezârfen Hüseyin Efendi'nin Batılılarla temaslarına değinilecek; bu yolla müellifin hayatı ve şahsiyetine dair ayrıntılı bilgiler ortaya konmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hezârfen Hüseyin Efendi, XVII. yüzyıl, Osmanlı Devleti, Batı ile ilişkiler

Hezarfen Hüseyin Efendi and His Relations with the Westerners

ABSTRACT

Hezarfen Huseyin is an important figure of the 17th century, who performed various duties in the Ottoman Empire and produced works in many different

* Yazar; çalışmanın hazırlanması esnasında bilimsel ve etik ilkelere uyulduğunu ve yararlanılan tüm kaynakların kaynakçada belirtildiğini, çalışmanın maddi açıdan fonlanmadığını, çıkar çatışması bulunmadığını beyan etmektedir.

Bu makale, hâlen hazırlamakta bulunduğumuz “Hezârfen Hüseyin Efendi ve Enîsü'l-Ârifin ile Câmi'ü'l-Hikâyât Adlı Eserleri Ekseninde Hikayeciliği” başlıklı doktora tezimizden derlenmiştir. Tezimizde Hezârfen Hüseyin Efendi'nin hayatına dair çok daha ayrıntılı bilgiler yer almakta olup, konuya ilgi duyan araştırmacıların daha fazla bilgi için doktora tezimize müracaat etmesi önerilmektedir.

** Arş. Gör., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı. Res. Asst., Dokuz Eylül University, Faculty of Theology, Department of Islamic History and Arts, kubra.tekdemir@deu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-3495-0739>.

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi: 21.03.2022

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi: 31.03.2022

fields of science. Classical Turkish biographical sources provide very little data about Hezarfen and in modern academic studies that provide information about the author by only referencing these sources, many issues are left in the dark. On the other hand, examining Western sources of the period, it is possible to reach some detailed data about Hezarfen Huseyin, who developed cordial relations with European travelers and diplomats who came to Istanbul in 17th century. In our article, by examining these sources, Hezarfen Huseyin's contacts with the Westerners will be revealed. Thus, we will try to give some detailed information about the author.

Keywords: Hezarfen Huseyin, 17th century, Ottomans, Relations with the West.

GİRİŞ

Hezârfen Hüseyin Efendi, 17. yy.'ın önemli simalarından olup, "Hezârfen" lakabından da anlaşılacağı üzere, pek çok ilim sahasında iştiğâl etmiş ve çeşitli ilimlere dair eserler vücuda getirmiş çok yönlü (zû-fünûn/ polymath) bir ilim adamı, devrinin ansiklopedist bir âlimidir. O, devlette aldığı çeşitli görevler açısından da devrinin mühim bir simasıdır. Bu denli önemli bir Osmanlı âlimi, tarihçi ve devlet adamı portresi çizmesine rağmen, Hezârfen Hüseyin Efendi'ye dair bugün elimizde pek az bilgi mevcuttur. Babinger de aynı hususa dikkat çekmiş ve bu büyük adamın hâl tercümesinin hemen hemen hiç bilinmemesinin tuhaf olduğunu söylemiştir.¹ Osmanlı kültür tarihinin en büyük isimlerinden olan Kâtib Çelebi ve Evliya Çelebi hakkında bugün elimizde bulunan bilgiler, onların biyografilerini aydınlatmaya önemli ölçüde katkı sağlarken, bu iki ismin çağdaşı Hezârfen Hüseyin Efendi için aynı vuzûh söz konusu değildir. Hezârfen hakkında bildiklerimiz, kendi eserlerinde ifade ettiği hususlardan ve sadece Bursalı Mehmed Tâhir ile Hilmizâde Rif'at Beylerin yazdıklarından ibarettir.² Batılı seyyah ve diplomatların

¹ Bkz. Franz Babinger, *Die Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre werke*, (Leipzig: Otto Harrassowitz Yayınları, 1927), 229.

² Bkz. Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1342), 3/243-245; a.mlf., "Hezârfen Hüseyin Efendi", *Türk Yurdu Mecmuası*, 5/1 (1329), 872-873; a.mlf., "Hezârfen Hüseyin Efendi", *Dergâh Mecmuası*, 1/12 (1337), 185-186; Hilmizâde Ahmed Rif'at, "Hüseyin Şehir bi-Hezârfen", *Ma'ûmât Mecmuası*, 4/82 (1314), 705.

Hezârfen Hüseyin Efendi hakkında verdiği bilgiler, bu sebeple bilhassa önem kazanmaktadır. Hezârfen Hüseyin Efendi, İstanbul'a çeşitli sebeplerle gelen Avrupalı seyyah ve diplomatlarla görüşmüş, içlerinden bazılarıyla dostâne ilişkiler geliştirmiştir. Hezârfen'e dair bilgilerin çoğu da, Türk müelliflerin eserlerinden değil, Batılıların hâtîrât, mektup ve çeşitli seyahat notlarından temin edilebilmektedir. Şayet bu verilere erişemeseydik, Hezârfen Hüseyin Efendi'nin hayatına dair zaten pek sınırlı olan malumatımız, çok daha eksik kalmış olurdu. Öte yandan, Batılı kaynakların bizlere sunduğu bilgilere bazen art niyetli/ yanıtıcı olabilecekleri kaygısıyla ihtiyatla yaklaşmak gerekse de, bu kaynaklar, Hezârfen Hüseyin Efendi'nin şahsiyetini ve düşünce dünyasını anlamamıza imkân veren bazı ipuçları da içerdiklerinden ayrıca önemlidir.

Türkiye'de Hezârfen Hüseyin Efendi'ye dair ortaya konan biyografik çalışmaların çoğunda, müellife dair önemli bilgilerin yer aldığı Batı kaynaklarının büsbütün göz ardı edildiği veya yeterince tetkik edilmediği anlaşılmaktadır. Bu sebeple biz, makalemizi yazarken, Hezârfen Hüseyin Efendi'ye dair daha ayrıntılı veriler ortaya koyabilmek amacıyla ilgili Batılı kaynakları incelemeye bilhassa ihtimam gösterdik. İlgili kaynaklardan ulaşabildiklerimizi bizzat tetkik etmeye, ulaşamadıklarımızı ise ikincil kaynaklar üzerinden okumalar yaparak anlamaya ve bu yolla müellifin tercüme-i hâline dair karanlıkta kalan hususları aydınlatmaya elimizden geldiğince gayret sarf ettik. Makalemizde Hezârfen Hüseyin Efendi ve kısaca eserleri hakkında bilgilere yer verilip, sonrasında müellifin Batılı kaynaklarda nasıl tanıtıldığı hususu ile Batılılarla ilişkileri üzerinde durulacak ve mevcut argümanlar üzerinden belirli tespitler ortaya konacaktır.

1. Hezârfen Hüseyin Efendi

XVII. yy.'ın önemli bilginlerinden Hezârfen Hüseyin Efendi, İstanköy (Cos)³ adasında doğmuştur.⁴ 1611-1612 tarihinde doğduğu

³ Bugün Yunanistan sınırları içinde bulunan İstanköy (Cos), Anadolu'nun güneybatı kıyısı karşısında, Ege denizinde İstanköy Körfezi adıyla anılan uzun bir körfezin ağzında bulunan, kuzeydoğudan güneybatıya doğru uzanan uzun ve dar bir adadır. Bkz. Şemseddin Sami, *Kamusu'l-Âlam*, (İstanbul: Mihrân Matbaası, 1316), "İstanköy", 2/881-882.

⁴ Mücteba İlgürel, "Hüseyin Efendi, Hezarfen", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/544.

düşünülmektedir.⁵ İsmi Hüseyin olduğu hâlde ‘Hezârfen’ lakabı ile şöhret bulmuştur.⁶ ‘Hezârfen’ lakabı, “Elinden çok iş ve sanat gelen” manasında kullanılmaktadır.⁷

Bursalı Mehmed Tâhir, Hezârfen Hüseyin Efendi’nin ilk tahsilini memleketi İstanköy (Cos) adasında aldığını, daha sonra İstanbul’a gelerek eğitim hayatına burada devam ettiğini haber verir. İstanbul’a ne zaman ve tam olarak ne sebeple geldiğinden, nerelerde eğitim aldığından ise bahsetmez. Tahsilini bitirince bir aralık devlet hizmetinde bulunduğunu, daha sonra devlet hizmetini bıraktığını ve eserlerinin te’lifâtı ile uğraşıp hususî dersler vererek hayatını idâme ettirdiğini ifade eder. Bursalı’nın müellifin hayatına dair verdiği bilgiler bunlarla sınırlıdır.⁸

Hezârfen Hüseyin Efendi, Grek, Roma ve Bizans tarihlerine dair çalışmalar yapmış, eserlerinde batılı kaynaklardan istifade etmiştir. Onun Kâtib Çelebi’den sonra Batı kaynaklarından faydalanan ikinci Osmanlı müellifi olduğu söylenmiş,⁹ Batı kaynaklarından yararlanarak Yunan, Roma ve Bizans’tan bahseden Osmanlı tarihçilerinin ise ilki olduğu dile getirilmiştir.¹⁰ Eserlerinde göze çarpan bu durum, bazı araştırmacılarca Hezârfen’in Grekçe, Latince, İbranice gibi dilleri bildiği şeklinde yorumlanmıştır.¹¹ Ne var ki, Hezârfen’in bu dilleri bir miktar tanıdığı düşünülebilecekse de, bu dillere hâkim olacak kadar bilgisi olduğu iddiası doğru sayılamaz. En çok Yunan nüfusu barındıran Sporades adalarından

⁵ Bkz. Heidrun Wurm, *Der osmanische Historiker Hüseyin b. Gâ’fer, genannt Hezârfeñ, und die Istanbuler Gesellschaft in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts*, (Freiburg im Breisgau: Klaus Schwarz Yayınları, 1971), 74.

⁶ Hilmizâde, “Hüseyin Şehir bi-Hezârfen”, 705.

⁷ Mehmet Zeki Pekalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1971), 1/802.

⁸ Bkz. Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 3/244; a.mlf. “Hezârfen Hüseyin Efendi”, *Türk Yurdu*, 5(1)/872; a.mlf., “Hezârfen Hüseyin Efendi”, *Dergâh*, 1(12)/185.

⁹ Bkz. M. İlgürel, “Hüseyin Efendi, Hezarfen”, 544

¹⁰ Bkz. Babinger, 229.

¹¹ Bkz. Babinger, 229; Bkz. Abdulkadir Özcan, “Hezarfen Hüseyin Efendi ve Tarih ile İlgili Eserleri”, *Osmanlı Sosyal ve Ekonomik Tarihi Prof. Dr. Yılmaz Kurt Armağanı*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2016), 2/192; M. İlgürel, “Hüseyin Efendi, Hezarfen”, 544.

birinden (Cos=İstanköy) geldiği için belki kabaca Yunanca bilgisine sahip olduğu söylenebilir, lâkin Yunanca yazılmış bir eseri okuyup anlayacak kadar bu dili iyi bilmemektedir.¹² Hezârfen'in küçük yaşta göç ettiği düşünüldüğünde bu durum gayet normaldir. Yunanca ve Latince eserlerin tercümesi hususunda yardım aldığı, müellifin bizzat kendi ifadelerinden de açıkça anlaşılmaktadır. Umumî tarihi *Tenkâh-i Tevârîh-i Müülûk*'ta belirttiğine göre, eserinin Yunan ve Roma tarihleri ile ilgili bölümlerinin yazımında yararlandığı Yunanca ve Latince eserleri kendisine Dîvân-ı Hümâyûn baş tercümanı Panayot sağlamış, bu kitapları tercemân-ı sâni olan Ali Bey'e okutup anlattırması, daha sonra onun anlattıkları üzerine dikkatle düşünerek, çıkarımlarını bir tarihçinin muradını ifade edecek şekilde kaleme almıştır.¹³ *Lisânü'l-ETebbâ* ve *Fihrisü'l-Ervâm* adlı eserlerinde geçen Yunanca, İbranice ve Berberice terimler için de müellifin benzer şekilde yardım aldığı düşünülebilir. Ayrıca Bursalı Mehmed Tahir'in nakline göre, Hezârfen'in *Tercüme-i Lugât-i Hindî* adlı bir sözlüğü bulunmakta ve burada Hintçe kelimelerin Farsça ve Türkçe karşılıklarına yer verilmektedir. Bursalı, bu eserin, Özbek elçisi Feyzullah Efendi'nin yardımıyla yazıldığını söyler.¹⁴ Dolayısıyla Hezârfen Hüseyin Efendi'nin Hintçe bildiğini düşünmek de zayıf bir varsayım olacaktır. Özetle, eğitilmiş bir Osmanlı âlimi olan Hezârfen Hüseyin Efendi'nin Hintçe, İbranice, Fransızca, Latince, Yunanca, Berberice, Süryanice dillerini bildiğini iddia etmek bize göre doğru değildir. Öte yandan Hezârfen'in yabancı dillere, tarihlere, kültürlerle ilgisinin olduğu aşikârdır. Nitekim Galland, onun, daima lisan talebeleriyle vakit geçiren, Fransızca öğrenip Fransa'ya seyahat etmek isteyen bir kimse olduğundan bahsetmiştir.¹⁵ *Tenkâh-i Tevârîh*, *Enîsü'l-Ârifîn* gibi eserlerinde bazı Yunan filozoflarını ismen anması ve bu filozofların sözlerinden iktibaslar yapması da Hezârfen'in Yunan felsefesine ilgi duyduğunun bir ispatı olarak dikkat çekicidir. *Tenkâh-i Tevârîh*'te yer alan Yunan filozofları ile ilgili bölümü Almancaya tercüme

¹² Bkz. Wurm, 152.

¹³ Bkz. Hüseyin G. Yurdaydın, *İslam Tarihi Dersleri*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971), 135.

¹⁴ Bkz. Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 245.

¹⁵ Bkz. Antoine Galland, *İstanbul'a Ait Günlük Anılar (1672-1673)*, çev. Nahid Sırrı Örik, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1987), 1/239.

eden Heindrich Friedrich von Diez¹⁶ bu bilgilerin, rastlamayı hiç ummadığı bir eserde, yani doğuda yazılmış bir tarih kitabında bulunmasının şaşılacak bir şey olduğunu söylemiştir.¹⁷ Sonuç olarak, yabancı dillere yeterli vukûfiyeti olmasa da, Hezârfen Hüseyin Efendi'nin, yaşadığı coğrafyanın ötesine bakmak isteyen, yabancı dillere, tarihlere, kültürlere meraklı, dışarıya dönük, çok yönlü bir ilim adamı olduğu tespitinde bulunabiliriz.

Tetkike merakı, ihatalı düşünme kabiliyeti, Batılı kaynaklardan istifade etme isteği gibi hususlarda pek çok yönden çağdaşı Kâtib Çelebi ile benzeşen Hezârfen, tüm yeteneklerine rağmen esasen Kâtib Çelebi'nin bir takipçisi olmaktan pek fazla ileri gidememiş ve onun kadar özgün bir âlim portresi çizememiş gözükmektedir. Onun devletin gelişimine ve genel olarak tarihin akışına yönelik tutumunun temel çizgisini de Kâtib Çelebi aracılığıyla benimsediği İbn-i Hâldun'un tarih felsefesi belirlemektedir. Nitekim İbn-i Hâldun'un fikirlerini ele alan Kâtib Çelebi'yi, Müneccimbaşı, Nâimâ ve gelecek kuşaktaki Türk tarihçilerinin tanınmış temsilcileri izlemiştir. Hezârfen'i de bu çevreye dâhil edebilir, hatta bu yönüyle onu Kâtib Çelebi'nin talebesi sayabiliriz.¹⁸ O, devlet vaziyetinin ıslahı hususunda da Kâtib Çelebi gibi pesimist bir bakış benimsemiştir.¹⁹ Ayrıca, Hezârfen'in, eserlerini kaleme alırken diğer bazı müelliflerin yanı sıra Kâtib Çelebi'den çokça faydalandığına şüphe yoktur. Örneğin *Telbîsü'l-Beyân fî Tablîsü'l-Büldân* adlı eserinin sekizinci bölümünü yazarken, Kâtib Çelebi'nin *Cibânnümâ* isimli eserini neredeyse aynen aktarmış, fakat kaynağından hiçbir yerde söz etmemiştir.²⁰ Kâtib Çelebi gibi isimlerin etkisi eserde o kadar fazladır ki, Robert Anhegger bu sebeple, Hezârfen'in eserinin, beklentiyi karşılayamadığını, eserin asıl

¹⁶ H. F. von Diez, *Tenkîh-i Tevârih*'te yer alan ilgili kısmı tercüme edip eserinde yayınlamıştır. Bkz. Heinrich Friedrich von Diez, *Denkwürdigkeiten von Asien*, (Berlin: Commission der Nicolaischen Buchhandlung, 1811), 1/71-91.

¹⁷ Bkz. von Diez, 72.

¹⁸ Bkz. Wurm, 155.

¹⁹ Bkz. Robert Anhegger, "Hezarfen Hüseyin Efendi'nin Osmanlı Devlet Teşkilâtına Dair Mülâhazaları", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türkiyat Mecmuası* 10/1 (1953), 368; Süleyman Lokmacı, *Hezarfen Hüseyin Efendi Telbîsü'l-Beyân fî Tablîsü'l-Büldân Metin-Tablîl-Tıpkıbasım*, (Erzurum: Fenomen Yayınları, 2019), 9.

²⁰ Bkz. Lokmacı, 11.

kıymetinin, ihtiva ettiği malumattan ziyade, o devrin münevverlerinden birinin hangi meselelere önem verdiğini göstermesinden ileri geldiğini ifade etmiştir. Öte yandan Anhegger, bu iktibasların, Hezârfen'in bakış açısını desteklemeye hizmet ettiği gerekçesiyle yapıldığını ve Hezârfen'in kendine mahsus bazı bahislerin ayrıca eserde bulunduğunu söylemekten de geri durmaz.²¹ Hezârfen, eserlerini yazarken Kâtib Çelebi, Gelibolulu Mustafa Âli, Cenâbî, Mirhond, Mes'ûdî, Celâlzâde, Ayn-ı Ali Efendi, Lütfî Paşa gibi şahısların eserlerinden yararlanmış, bu eserlerden aynen veya meâlen nakillerde bulunmuştur. İstifade ettiği kaynakları çoğu zaman eserlerinde zikretmiş olsa da, bazen kaynak belirtmeden başka eserlerden alıp kendi eserlerine dâhil ettiği kısımların mevcut olması düşündürücüdür. Örneğin Hezârfen Hüseyin Efendi'nin *Telhîsü'l-Beyân fî Tahlîsü'l-Büldân* adlı eserinin Gelibolulu Mustafa Âli'nin *Fusûl-i Hall ü Aked ve Usûl-i Harc u Nakd*'inin neredeyse hiçbir değişiklik yapılmamış bir kopyası olduğu anlaşılmaktadır. Hezârfen, bu eserinin hiçbir yerinde Gelibolulu Mustafa Âli'yi anmamıştır.²² Hezârfen'in bu tutumunun intihal niteliği taşıyıp taşımadığı ayrı bir tartışma konusu olup, bu hususta burada herhangi bir yargıya varmak istemiyoruz. Lâkin şu kadarını söyleyebiliriz ki; Hezârfen Hüseyin Efendi'nin birtakım eserlerinde genel olarak izlediği yol, hâl-i hazırda kıymeti teslim edilmiş olan kitaplardan malumat toplayıp aktararak genel bir çerçeve çizmek ve bu çerçeve dâhilinde kendi görüş ve düşüncelerine yer vermektir. Ménage de müellifin eserlerinin genellikle ikincil eserler/ ikincil derecede öneme sahip eserler olarak nitelendirilebilecek olduğunu ve Hezârfen'in daha ziyade tarihe dair merakı ile ön plâna çıktığını ifade etmiştir.²³

Hezârfen Hüseyin Efendi; Sultan IV. Mehmed, Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa, İbrahim Paşa, Vişnezâde İzzetî Mehmed Efendi, Şeyhülislâm Ankaravî Mehmed Emin Efendi gibi zamanının yüksek mertebedeki şahsiyetleri ile temasta olan ve bu isimlerin himâye ettiği dönemin entelektüel karakterleri ile bir arada bulunan, XVII. yy. Osmanlı

²¹ Bkz. Anhegger, "Hezârfen Hüseyin Efendi'nin Osmanlı Devlet Teşkilâtına Dair Mülâhazaları", 367-368.

²² Bkz. Rukiye Özdemir - Süleyman Lokmacı, "Osmanlı Tarih Yazıcılığında Bir İntihal Örneği: Telhîsü'l-Beyân fî Tahlîsü'l-Büldân", *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 25 (Bahar 2020), 347.

²³ Bkz. V. L. Ménage, "Husayn Hezârfenn", *The Encyclopaedia of Islam (New Edition)*, (Leiden: Brill, 1971), 3/623.

ulemasından bir figür olarak karşımıza çıkmaktadır. Esasen 17. yy.'da Osmanlı elitinin dâhil oldukları entelektüel halkalar sayıca çok fazla değildir. Osmanlı aydınları ağının büyük ve küçük düğümleri bulunmakla beraber, tüm çağdaş âlimlerin, bir noktada birbiriyle tanıştığını varsaymak mümkündür. Osmanlı münevverlerinin bir araya geldiği entelektüel halkaların en kesin şekilde belgeleneni ise şeyhülislam ve şair Zekeriyâyâde Yahyâ Efendi çevresinde oluşan, daha sonra ise yeğeni Vişnezâde İzzetî Mehmed Efendi tarafından devam ettirilen halkadır. Burada birçok nüfuzlu âlim, Kâtib Çelebi, Ebû Bekir b. Behrâm ed-Dımaşkî ve Hezârfen Hüseyin ile görüşmüştür.²⁴ Hezârfen Hüseyin Efendi, özellikle Vişnezâde İzzetî Mehmed Efendi'nin çevresinde toplanan âlimler ile temas hâlinde olmalıdır. Zira Vişnezâde'nin evde düzenlediği ilmî toplantılara Hezârfen Hüseyin Efendi'nin de iştirâk ettiği bilinmektedir.²⁵ Kâtib Çelebi ve Ebû Bekir b. Behrâm ed-Dımaşkî gibi Hezârfen de Vişnezâde İzzetî Mehmed Efendi ile yakın ilişkiler geliştirmiştir. Öyle ki, Hezârfen'in *Telhîsü'l-Beyân*'ı kaleme almasına yönelik öneri, *Tenkâh-i Tenârîh*'i kendisine takdim ettikten sonra Vişnezâde'den gelmiştir.²⁶ İşte Hezârfen de Şeyhülislâm Yahyâ Efendi ve yeğeni Vişnezâde İzzetî Mehmed Efendi etrafında toplanan bu âlimler dâiresinin bir parçasıdır.

Hezârfen Hüseyin Efendi'nin tahsîlini tamamladıktan sonraki hayatını devlet hizmetinde bulunduğu dönem ve her şeyi bırakarak kendini ilme ve eser te'lîfine adanmış dönem olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür. Bursalı Mehmed Tahir'in ifâdelerinden²⁷ anlaşıldığı kadarıyla devlet hizmetinde geçirdiği bu ilk dönem kısa sürmüştür. Bu dönem içerisinde Hezârfen Hüseyin Efendi'nin IV. Mehmed'in târih hocalığı vazîfesini üstlendiği söylenmektedir.²⁸ Ne var ki bu önemli

²⁴ Bkz. Gottfried Hagen, "Afterword: Ottoman Understanding of the World in the Seventeenth Century", *An Ottoman Mentality: The World of Evliya Çelebi* (by Robert Dankoff), (Leiden – Boston: Brill, 2004), 251-252.

²⁵ Bkz. Wurm, 9-10.

²⁶ Bkz. Yurdaydın, 138.

²⁷ Bkz. Bursalı, Osmanlı Müellifleri, 244; a.mlf., Türk Yurdu, 872; a.mlf., Dergâh, 185.

²⁸ Maarif Vekilliği Kütüphaneler Müdürlüğü Tasnif Komisyonu, *İstanbul Kütüphaneleri Tarih-Coğrafya Yazmaları Kataloqları, 1. Fasikül: Umumi Tarihler*, (İstanbul: Maarif Matbaası, 1943), 31; M. İlgürel, "Hüseyin Efendi, Hezarfen", s. 544, Sevim İlgürel,

görevi icrâ ettiğine dair elimizde kuvvetli bir delil bulunmamaktadır.²⁹ Antoino Benetti, Hezarfen'i "Sultân tarihçisi" şeklinde anmış³⁰, Guilleragues Kontu³¹ da 31 Temmuz 1680 tarihli bir mektupta ondan "Sultân tarihçisi" olarak bahsetmiştir. "Sultân tarihçisi" sıfatının doğrudan bir makama işaret etmediğini, Hezarfen'in vakanüvis Abdurrahmân Abdî Paşa gibi IV. Mehmed'in etrafındaki en dar daireye dâhil tarihçilerden biri olup olmadığı hususunun kesin olarak tespit edilemediğini, ayrıca IV. Mehmed'in hocaları zikredilirken Hezarfen'den bahsedilmediğini ifade eden Wurm, Hezarfen Hüseyin Efendi'nin esasen IV. Mehmed'e muallimlik yapmadığını, yalnızca, Sultân'ın çevresindeki sâir ulemâ gibi, yazdığı eserini (*Tenkîh-i Tevârih*) IV. Mehmed'e sunduğunu iddia eder.³²

Hezarfen Hüseyin Efendi devlet hizmetinde bulunduğu süre zarfında Harem'de önce sipâhîlik yapmış, buradan ayrıldıktan sonra ise Dîvân-ı Hümâyûn tercümânı Ali Ufkî Bey'in yanında görev almıştır.³³ Bir süre defter emînliği de yapmış olabileceği söylenmektedir.³⁴ Kendisiyle birlikte Kandiye Gazası'na (Girit Seferi) katıldığı İbrâhîm Paşa vesîlesiyle defter emînliği görevine getirilmiş olabilir. *Telbîsü'l Beyân fî Kavânîn-i Âl-i 'Osmân* adlı eserinde XVII. yy. devlet teşkilâtına dâir çok sarîh malumatlar vermesi de defter emîni olarak görev yaptığı kanaatini kuvvetlendirmektedir.³⁵ Hezarfen Hüseyin Efendi'nin hazine memuru

Hezarfen Hüseyin Efendi Telbîsü'l-Beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osmân, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1998), 5; Lokmacı, 5; Necdet Öztürk - Murat Yıldız, *Osmanlı Tarihçileri*, (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2013), 129; Ahmet Şimşirgil, *Kayı VI: İmparatorluğun Zirvesi ve Dönüş*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2014), 337.

²⁹ Bkz. Özcan, "Hezarfen Hüseyin Efendi ve Tarih ile İlgili Eserleri", s. 189.

³⁰ Antonio Benetti, *Osservazioni fatte dal fù Dottor Antonio Benetti Nel Viaggio à Constantinopoli di Gio. Battista Donado*, (Venedik: 1688), 2/24'ten akt. Wurm, 81-82.

³¹ Guilleragues Kontu Gabriel-Joseph La Vergne, 1679 yılında Osmanlı'nın 20. Fransız büyükelçisi olmuş, ve 1685 yılında İstanbul'da vefat etmiştir. Bkz. Ambassade de France en Turquie, "Türkiye'de Fransa", (Erişim 16.01.2022).

³² Bkz. Wurm, 81-82.

³³ S. İlgürel, 5.

³⁴ Özcan, "Hezarfen Hüseyin Efendi ve Tarih ile İlgili Eserleri", 190; S. İlgürel, 5.

³⁵ Bkz. S. İlgürel, 5-6.

olduğu ayrıca ifade edilmiştir.³⁶ Alessio Bombaci, Hezârfen'in hazinede rûznâme yetkilisi olarak görev yaptığını belirtmiştir.³⁷ Defter emîni, hazine memuru, rûznâme/rûznâmçe yetkilisi gibi tahmine dayanan ifadeler büyük ihtimalle aynı vazifeye işaret ediyor olmalıdır.

Hezârfen Hüseyin Efendi, eserlerinde bahsettiği Osmanlı topraklarının büyük kısmını bizzat görmüştür. Bu durumun, devlet kademelerinde icrâ ettiği çeşitli görevler dolayısıyla mümkün olduğu düşünülebilir. O, *Tenkâh-i Tevârîh* adlı eserinde 1631-1632 yıllarında vukû bulan bir sel felâketi neticesinde kısmen tahrîbâta uğrayan Ka'be'nin yenilenmesi çalışmalarında görev aldığını söyler. Bu esnada henüz 20 yaşından küçüktür.³⁸ Hezârfen'e ait kahve ile ilgili bir risâleyi kitabında yayınlayan Marsili de bu eserinde Osmanlı Devleti'nin özellikle Asya bölgelerinde Hezârfen'in önemli devlet görevleri icrâ ettiğini söylemiştir.³⁹ Marsili'nin *Bevanda Asiatica* (Bir Asya İçeceği) kitabında Hezârfen'in ağzından aktardığı "*Ben diyâr-ı Yemen'de iki buçuk seneden mütecâviz zamân mukîm olup ekser kasabât ve kurâ ve cibâlin gezîp...*"⁴⁰ ibâresinden, Hezârfen Hüseyin Efendi'nin iki buçuk seneyi aşkın bir süre Yemen'de bulunduğu anlaşılmaktadır.

Hezârfen Hüseyin Efendi'nin en önemli hâmisî Sadrazam Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa'dır. Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa'nın kardeşi Köprülüzâde Fâzıl Mustafa Paşa'nın, görev süresi boyunca ağabeyine yakın olduğu göz önüne alındığında Hezârfen'in Köprülüzâde Fâzıl Mustafâ Paşa ile de temasta bulunmuş olduğu söylenebilir. İçerisinde bulunduğu siyâsî çevreden bahsederken İbrahim Paşa'dan da bahsetmek gerekir. Hezârfen, kendisiyle birlikte Kandiye Gazası/ Girit Seferi'ne katıldığı İbrahim Paşa ile çok yakın ilişkiler geliştirmiştir. Bahsi geçen İbrahim Paşa, Evliya Çelebi'nin de hâmisî olan, Köprülüzâde Ahmed Fâzıl Paşa'nın kâhyâsı olup, sonraları Halep valiliğine atanan

³⁶ Bkz. Ménage, 623, Alessio Bombaci, *Histoire de la Littérature Turque*, (Paris: Librairie C. Klincksieck Yayınları, 1986), 334.

³⁷ Bkz. Bombaci, 334.

³⁸ Bkz. Wurm, 76-77.

³⁹ Bkz. Wurm, 77.

⁴⁰ Luigi Ferdinando Marsili, *Bevanda Asiatica Brindata all'Eminentissimo Bomvisi*, (Viyana: 1685), 28'den akt. Wurm, 77.

Şişman İbrahim Paşa'dır. İbrahim Paşa, liyakati ile çağdaşları arasından sıyrılarak kısa sürede öne çıkmış, sadrazamın teveccühüne lââyık görülerek Mısır valiliğine de getirilmiş bir şahıstır.⁴¹ Bu sebeple Hezârfen Hüseyin Efendi ile dostluğu önemlidir. Şişman İbrahim Paşa, 1674/1675 yılında bugünkü Romanya'da bulunan Babadağ'a serdar tayin edilmiş ve 1675'te Tatar birlikleriyle birlikte Lviv kentini almak için mücadele etmiştir. İbrahim Paşa'nın bölgeye son seferinde ayrıca yanında dostu Hezârfen Hüseyin Efendi'nin de bulunduğu ve burada kendisi ile birlikte uzun bir müddet kaldığı, Nointel Markizi⁴²'nin 1677 tarihli bir mektubuna dayanarak tahmin edilmektedir.⁴³ Ayrıca Marsili de eserinde Romanya bölgesindeki Kırım Tatarlarından bahsederken, bu konuda edindiği geniş malumatı kendisine bir Türk âlimin haber verdiğini itiraf etmesi gerektiğini söyler.⁴⁴ Marsili'nin "Turco erudito" şeklinde atıfta bulunduğu âlim, büyük ihtimalle başka konularda da kendisine bilgi akışı sağlayan yakın dostu Hezârfen Hüseyin Efendi olmalıdır. Şişman İbrahim Paşa'nın vefatı sonucu boşalan Lehistan serdarlığına onun halefi olarak getirilen Şeytan/Melek İbrahim Paşa ile birlikte Hezârfen Hüseyin Efendi'nin 1677 yılında Çigirin (Çehrin) şehrinin kuşatmasında tekrar Avrupa cephesinde bulunduğu ayrıca tahmin edilmektedir. Bu hususta kaynakların verdiği bilgi kesin değildir, ancak Şeytan İbrahim Paşa ile beraber anılan kişinin adı "Hüseyin Efendi" olarak kaydedilmiştir. Eserinde bu seferi anlatan Pétis de la Croix de bu konudaki bilgilerinin büyük kısmını Hezârfen Hüseyin Efendi'den öğrendiğini ifade etmektedir.⁴⁵

⁴¹ Bkz. Wurm, 55-57.

⁴² Asıl adı Charles-François Olier olup, kaynaklarda daha çok Marquis de Nointel (Nointel Markizi) şeklinde anılmaktadır. 1670 yılında Osmanlı topraklarında görev yapmak üzere 19. Fransa büyükelçisi olarak atanmıştır. Bkz. Ambassade de France en Turquie, "Türkiye'de Fransa", (Erişim 16.01.2022). Nointel Markizi, 1673'te IV. Mehmed tarafından kapitülasyonların yenilenmesine ve böylece Fransa'nın Levant topraklarındaki haklarının genişlemesine hizmet eden kişilerdendir. 1685'te Paris'te vefat etmiştir. Doğuda geçirdiği süre boyunca kaleme aldığı notlarını yayınlama isteğini gerçekleştirmemiştir, fakat notlarının bazı kısımlarının Sekreter Pétis de La Croix'in eserlerinde kullanıldığı söylenmektedir. Bkz. Wurm, 122.

⁴³ Bkz. Wurm, 78-79.

⁴⁴ Bkz. Luigi Ferdinando Marsili, *Stato Militare dell' Imperio Ottomanno L'etat Militaire de l'Empire Ottoman*, (Graz: Akademische Druck - Verlagsanstalt Yayınları, 1972), 4.

⁴⁵ Bkz. Wurm, 80.

Hezârfen Hüseyin Efendi, Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa'nın kayınbiraderi ve sadrazamlıkta halefi Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'yı da bizzat tanıyor olmalıdır. Zirâ o, *Enîsü'l-Ârifîn ve Mürşidü's-Sâlikîn*'i Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'ya ithaf etmiş ve eserinde onu methetmiştir.⁴⁶ Wurm'a göre Hezârfen Hüseyin Efendi, daha sonraları Viyana bozgunu için sorumlu tutacağı Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'nın bazı özelliklerini önceden fark edip devlet için bir tehlike oluşturabileceğini anlamış ve bu nedenle devlet adamları için öğütler içeren eserini ona ithaf etmiş olabilir. Müellife göre Hezârfen'in Merzifonlu Kara Mustafa'nın düşmanları arasında olma ihtimali vardır.⁴⁷ Osmanlıların 1683 yılındaki Viyana yenilgisinden bahseden Hezârfen Hüseyin Efendi'nin, Avrupa'daki Osmanlı kuvvetlerinin dağılmasını başlatan askerî girişime ilişkin şaşkıncu derecede çarpıcı ve ayrıntılı bir eleştirel analiz ortaya koyması, onun Viyana kuşatmasına bir şekilde iştirak etmiş olabileceği ihtimalini de akla getirmektedir. Ne var ki bu hususta herhangi bir kesin delil mevcut değildir.⁴⁸

Hezârfen Hüseyin Efendi'nin vefatı ile ilgili birbiri ile çelişen nakiller olmakla beraber, 1691 tarihini, Hezârfen'in vefat senesi olarak göstermeyi tercih ediyoruz. Dolayısıyla müellifin kabaca 80 sene ömür sürdüğünü söyleyebiliriz. İstanbul'da vefat ettiğini kesin olarak bildiğimiz Hezârfen'in, kabrinin nerede bulunduğu hakkında ise herhangi bir bilgimiz yoktur.

2. Eserleri

2.1. Tenkîh-i Tevârîh-i Mülûk

Eser, umumî bir dünya tarihi niteliğindedir. Tarihçi kimliğiyle ön plana çıkan Hezârfen Hüseyin Efendi, bu eseriyle şöhret bulmuştur. O, eserini yazarken lisân-ı Arabîde Mevlânâ Cenâbî'nin *Târîhü'l-Cenâbî*'sinden, lisân-ı Fârisîde Mirh'and'ın *Ravzatü's-safâ*'sından, lisân-ı Türkîde ise Âlî'nin *Künbü'l-Abbâr*'ından intihâb ve ihtisâr etmek suretiyle ne bıktırarak kadar uzun, ne de ihmâl edilmiş kısımların bulunacağı kadar

⁴⁶ Bkz. Hezârfen Hüseyin Efendi, *Enîsü'l-Ârifîn ve Mürşidü's-Sâlikîn*, (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Dügümlü Baba, nr. 227), vr. 4^a.

⁴⁷ Bkz. Wurm, 58.

⁴⁸ Bkz. Wurm, 82-83.

kısa olacak şekilde eserini meydana getirdiğini ifade etmiştir.⁴⁹ Ayrıca eserdeki Anadolu Selçukluları ve Dânişmendlilere ait bazı fasıllar Gelibolulu Mustafa Âlî'nin *Fusûl-i Hall ü Aked ve Usûl-i Harc u Nakd*'inden, Konstantiniyye'ye hükmeden imparatorların bazı ahvâllerine ait kısım Yunan ve Latin kaynaklarından, Çin ü Maçin'den bahseden kısım ise Kâtib Çelebi'nin *Cihânnümâ*'sından alınmıştır.⁵⁰ Zirâ eserin adında yer alan "Tenkîh" kelimesi de bir şeyin fazla ve lüzumsuz kısımlarını çıkarıp ihtisarla beraber ıslâh ve temyîz etme manasına gelmektedir.⁵¹ Hezârfen, *Tenkâb-i Tevârih*'i 1673 yılında tamamlamış ve Vişnezâde İzzetî Mehmed Efendi'ye sunmuştur.⁵² Eserin Türkiye'de ve Türkiye dışındaki kütüphanelerde pek çok yazma nüshası bulunmaktadır. British Museum'da kayıtlı nüshanın (nr. Or. 12965) müellif hattıyla yazılmış nüsha olması kuvvetle muhtemeldir.⁵³ Türkiye'de eser üzerine yapılmış yüksek lisans çalışmaları mevcuttur.⁵⁴

Hezârfen Hüseyin Efendi'ye atfedilen *Târîh-i Muhtasar* veya *Târîh-i Devlet-i Rumîyye* şeklinde isimlendirilen eser ise *Tenkâb-i Tevârih-i Mülûk*'un yalnızca çok az değiştirilmiş bir iki kısmını ihtivâ ettiğiinden ayrı bir eser sayılamaz.⁵⁵

⁴⁹ Hüseyin b. Cafer İstanköylü Hezârfen, *Tenkîbu't-Tevârih*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, nr. 2396), vr. 2^b.

⁵⁰ S. İlgürel, 10.

⁵¹ Bkz. Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî*, (İstanbul: İkdâm Matbaası, 1317), 445.

⁵² Bkz. Yurdaydın, 138.

⁵³ Bkz. M. İlgürel, "Hüseyin Efendi, Hezarfen", 545.

⁵⁴ Bkz. Ahmet Nas, *Hezârfen Hüseyin Efendi'nin "Tenkâbü't-Tevârih-i Mülûk" İsimli Eserinin Tablîli ve Metin Tenkîdi*, (Erzincan: Binali Yıldırım Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Kerim Özdemir, *Hezârfen Hüseyin Efendi'nin "Tenkâbü't-Tevârih" Adlı Eserinin Selçukluların Zuburundan Osmanlı Devleti'nin Kuruluşuna Kadar Geçen Bölümlerinin Transkripsiyon ve Değerlendirmesi*, (Manisa: Celal Bayar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007); Cumhuriyet Bekar, *A New Perception of Rome, Byzantium and Constantinople in Hezarfen Hüseyin's Universal History*, (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011).

⁵⁵ Bkz. Anhegger, "Hezarfen Hüseyin Efendi'nin Osmanlı Devlet Teşkilâtına Dair Mülâhazaları", 365.

2.2. Telhîsü'l-Beyân fî Kavânîni Âli Osmân

Hezârfen Hüseyin Efendi'nin Osmanlı teşkilât tarihi ile ilgili eseridir. Eser, Vişnezâde İzzetî Mehmed Efendi'nin isteği üzerine kaleme alınmıştır.⁵⁶ Eserin başlıca kaynakları Lütfi Paşa'nın *Asafnâme'si*, Ayn-ı Ali Efendi'nin *Kavânîni Âli Osmân'ı* ve Kâtib Çelebi'nin *Düstûrü'l-Amel*'dir. Ayrıca *Eyyûbî Efendi Kanunnâmesi* ile de benzerlikler gösteren eserin, bazı kısımlarının buradan veya ortak bir kaynaktan faydalanılarak yazıldığı düşünülmektedir.⁵⁷ Türkiye'de ve yurt dışındaki kütüphanelerde çeşitli nüshaları bulunan eser, üç nüshası karşılaştırılarak Sevim İlgürel tarafından Latin harfleri ile yayınlanmıştır.⁵⁸

2.3. Telhîsü'l-Beyân fî Tahlîsi'l-Büldân

Hezârfen Hüseyin Efendi'nin tarihe dair bir başka eseri olup, Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'nın sorumlu tutulduğu 1683 yılındaki Avusturya yenilgisi akabinde bazı önde gelen kimselerin Hezârfen'den bir eser kaleme almasını rica etmeleri üzerine yazılmıştır.⁵⁹ Hezârfen Hüseyin Efendi, *Tenkîh-i Tevârîh*'ten seçtiği otuz iki bölümü bir araya getirerek *Telhîsü'l-Beyân fî Tahlîsi'l-Büldân'ı* telif etmiştir. İki eser arasında küçük farklılıklar bulunmakla birlikte, eserin özgün olduğunu söylemek güçtür.⁶⁰ Eser, Süleyman Lokmacı tarafından yayınlanmıştır.⁶¹

2.4. Takvîmü't-Tevârîh Zeyli

Hezârfen Hüseyin Efendi'nin Kâtib Çelebi'nin *Takvîmü't-Tevârîh* adlı eserine yazdığı zeylidir. Bir nüshası Köprülü Kütüphanesi nr. 1064'te bulunmaktadır.

⁵⁶ Bkz. Yurdaydın, 138.

⁵⁷ Bkz. M. İlgürel, "Hüseyin Efendi, Hezarfen", 544-545.

⁵⁸ Sevim İlgürel, *Hezarfen Hüseyin Efendi Telhîsü'l-Beyân fî Kavânîni Âli Osmân*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1998).

⁵⁹ Bkz. Lokmacı, 15-16.

⁶⁰ Bkz. Lokmacı, 21.

⁶¹ Süleyman Lokmacı, *Hezarfen Hüseyin Efendi Telhîsü'l-Beyân fî Tahlîsi'l-Büldân Metin-Tahlil-Tıpkıbasım*, (Erzurum: Fenomen Yayınları, 2019).

2.5. Tuhfetü'l-Erîbî'n-Nâfi'a li'r-Rûhânî ve't-Tabîb

Hezârfen Hüseyin Efendi'nin genel tıp ve hekimlik bilgisi, çeşitli hastalıklar ve bu hastalıkların nelerle tedavi edilebileceği, vb. hususlarda kaleme aldığı eseridir. Feyza Tokat tarafından hazırlanan doktora tezinde eserin metni verilmiş ve dil açısından incelemesi yapılmıştır.⁶²

2.6. Lisânü'l-Etibbâ fî Lügati'l-Edviye

Bir tıp lügati olup, birinci bölümünde Arapçadan Türkçeye, ikinci bölümünde ise Türkçeden Arapçaya tıp maddeleri yer alır. Birinci bölümde hastalıklar, mizaçlar ve bünyeler tarif edildikten sonra Arap, Acem, Rum hekimlerinin güvenip tavsiye ettikleri basit ilaçlar sayılır. İlaçların Yunanca adlarına da rastlanmaktadır. Bazı kaynaklarda Hezârfen'e atfedilen müstakil bir eser olarak anılan *Fibrisü'l-Ervâm*, Adnan Adıvar tarafından *Lisânü'l-Etibbâ* ile aynı eser olarak gösterilmiştir.⁶³ Eser üzerine Ekrem Demir tarafından çalışılmış bir doktora tezi mevcuttur.⁶⁴

2.7. Enîsü'l-Ârifin ve Mürşidü's-Sâlikîn

Hezârfen Hüseyin Efendi'nin Filibeli Alâaddîn Âlî Çelebi'ye ait *Hümâyûnnâme* üzerinde çeşitli tasarruflarda bulunarak kaleme aldığı muhtasar bir eser niteliğindedir. Eserin sonunda ise Hezârfen tarafından kaleme alınmış özgün bir bölüm bulunmaktadır. Eserin Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi'nde (Düğümlü Baba, nr. 227) ve Vatikan Kütüphanesi'nde (Vat. Turco nr. 94) birer nüshası bulunmaktadır. İlgili eser üzerine doktora çalışmamız devam etmektedir.

2.8. Câmi'ü'l-Hikâyâti'l-Hikemiyye ve Letâ'ifü'r-Rivâyâti'l-İşrâkiyye

Çoğunlukla Filibeli Alâaddîn Âlî Çelebi'nin *Hümâyûnnâme*'sinde yer alan Kelile ve Dimne hikâyelerinin derlendiği bir mecmuatü'l-

⁶² Bkz. Feyza Tokat, *Hezârfen Hüseyin Efendi'nin "Tuhfetü'l-Erîbî'n-Nâfi'a li'r-Rûhânî ve't-Tabîb"* (İnceleme-Metin-Dizin), (Denizli: Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012).

⁶³ Bkz. Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1970), 141.

⁶⁴ Bkz. Ekrem Demir, *Hezârfen Hüseyin b. Ca'fer İstanköyî'nin "Lisânü'l-Etibbâ" Adlı Tıp Lügati Üzerinde Dil İncelemesi (İnceleme-Metin-Sözlük)*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011).

hikâyâttır. Bir nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde (Koğuşlar, nr. 919) bulunmaktadır. Kırk hikâyeye ihtivâ etmekte ve bu hikâyelerden altısı *Hümâyûnnâme*'de yer almamaktadır. *Enûsü'l-Ârifîn ve Müryidü's-Sâlikîn* ile birlikte bu eser de devam eden doktora çalışmamızda incelenmektedir.

Bursalı'nın müellife isnad ettiği *Risâle-i Hikemiyye*⁶⁵, bu eserle özdeş olmalıdır.

2.9. Terceme-i Lügat-i Hindî

Özbek elçisi Feyzullah Efendi'nin yardımıyla yazılmış olup, Hintçe kelimelerin Farsça ve Türkçe karşılıklarının verildiği bir sözlüktür.⁶⁶

2.10. Mehâsinü'l-Kelâm ve'l-Hikem fî Şerhi İsmillâhi'l-A'zam

Bursalı'nın nakline göre Arapça yazılmış tasavvufî bir eser olup, Allah'ın isimleri ile ilgilidir. Eserin mukaddimesinde ise Hezârfen Hüseyin Efendi'nin Nakşîbendî tarikatına mensup olduğuna dair bir bilgi yer almaktadır.⁶⁷

2.11. Şerhu'l-Lem'ati'n-Nûrâniyye fî'l-Evrâdi'r-Rabbâniyye

Mehâsinü'l-Kelâm gibi tasavvufî içerikli bir eserdir.⁶⁸

3. Batılılarla Temasları ve Batıların Gözünden Hezârfen

Hezârfen Hüseyin Efendi'nin Batıya yönelik ilgisinden ve Kâtib Çelebi ile birlikte Batılı kaynakları ilk kullanan Osmanlı müelliflerinden biri olduğundan daha önce bahsetmiştik. Hezârfen'in yaşadığı 17. yy.'ı, bir durağanlık, içe dönüklük ve gericilik çağı değil; yeni ile yeniye/ reformlara direnç gösteren iki ucun çekişme hâlinde olduğu, Osmanlı sosyal düzenindeki yapısal dönüşümlerin farklı karşılıklar bulduğu bir

⁶⁵ Bkz. Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 245.

⁶⁶ Bkz. Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 245.

⁶⁷ Bkz. Bursalı, "Hezârfen Hüseyin Efendi", *Dergâh*, 185.

⁶⁸ Bkz. Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 244.

dönem şeklinde tanımlamak daha doğru olacaktır. Başta Kâtib Çelebi olmak üzere, Osmanlı kültür tarihinde bir “tavır değişikliği” manasına gelen bu hususa öncülük eden ilk âlimler bu yüzyılda karşımıza çıkmaktadır. Bu âlimler, özelleştirilmiş “Osmanlı kültürü” ile post-Rönesans “Avrupa aklı” arasındaki farazî demir perdenin kalktığı varsayılan Lale Devri’nden (1718-1730) çok önceleri, daha 17. yy.’da, İstanbul’da bulunan Avrupalılarla sosyalleşmeye ve fikir teâtüsünde bulunmaya hevesliydi. ⁶⁹ Hezârfen Hüseyin Efendi’nin de İstanbul’a gelen birtakım seyyah ve diplomatlarla görüşüp bazılarıyla dostâne ilişkiler geliştirmiş olması tesadüf değildir. Ne var ki, Hezârfen’in Batıya ve İslâm dışı dünyaya ilgisinin, sadece, çeşitli sebeplerle İstanbul’a gelen Avrupalı seyyah ve diplomat tanıdıklarının etkisinden kaynaklandığını iddia etmek doğru olmaz. Zira yukarıda da değindiğimiz gibi, Hezârfen Hüseyin Efendi’nin de dâhil olduğu Osmanlı çevrelerinde, Batıya ilgi duyan bu tavrın nüveleri, atılmış hâlde zaten mevcuttu. 17. yy.’da Hezârfen Hüseyin Efendi’nin yanı sıra Kâtib Çelebi, Evliyâ Çelebi, Müneccimbaşı ve Ebû Bekir b. Behrâm ed-Dımaşkî’yi yabancı kültürlerle ve İslâm dışı dünyaya çeşitli yönlerden ilgi duyan âlimler olarak gösterebiliriz. Bilhassa Kâtib Çelebi, eserlerinde Batılı kaynakları kullanması bakımından 17. yy’da bu anlayışın öncüsü olarak karşımıza çıkmaktadır. Eserleri incelendiğinde Hezârfen’i de pek çok yönden bir Kâtib Çelebi takipçisi olarak tanımlamak yanlış olmayacağından, onun Batıya yönelik ilgisinin, İstanbul’a gelen Avrupalılarla tanışmasından evvel, Kâtib Çelebi etkisiyle geliştiğini söylemek de pek yanlış sayılmasa gerektir. Ayrıca Hezârfen Hüseyin Efendi’nin Batılı diplomatlarla tanışması *Tenkîb-i Tevârih*’ini bitirdikten kısa bir süre sonra 1673 yılında gerçekleşmiş gözükmektedir. ⁷⁰ Oysa ki, öteden beri Batı kültürüne ve tarihine ilgi duyan Hezârfen, *Tenkîb-i Tevârih*’inde yalnızca İslâm hanedanlarının tarihinden bahsetmemiş, İslâm öncesi İstanbul’a ve Amerika’nın keşfine de yer ayırmıştır. ⁷¹ Öte yandan, İstanbul’a gelen Batılı seyyah ve bürokratlarla temaslarından daha önce, Hezârfen’in bazı

⁶⁹ Bkz. Cemal Kafadar, “The city that Râlab visited - The political and cultural climate of İstanbul in the 1650’s”, *Sultan’s Procession: The Swedish embassy to Sultan Mehmed IV in 1657-1658 and the Râlab paintings*, ed. Karin Ådahl, (İstanbul: Swedish Research Institute, 2006), 60-61.

⁷⁰ Bkz. Galland, 2/38.

⁷¹ Bkz. Wurm, 122-123.

Batı kökenli mühtedilerle ilişki kurduğu malumumuzdur. O, Dîvân-ı Hümâyûn'da tercümanlık yapan Ali Ufkî Bey'in yanında görev yapmış ve *Tenkîb-ı Tevârîh*'inin yazımında bazı yabancı eserlerin tercümeleri hususunda kendisinden yardım almıştır. Ali Ufkî Bey'in asıl adı Albert Bobowski olup, kendisi Polonya asıllı bir mühtedîdir.⁷² Hezârfen Hüseyin Efendi, Dîvân-ı Hümâyûn baştercümanlığı yapan Rum asıllı Panayot (Panagiotis Nikusios) ile de ilişki hâlinededir. Panayot, Hezârfen'e Roma ve Bizans tarihi ile ilgili Yunan ve Latin kaynaklarını sağlamış, bazı eserleri tercüme ederek istifadesine sunmuştur. Ayrıca Hezârfen Hüseyin Efendi'nin, baştercüman Panayot'un da iştirak ettiği Girit Seferi'ne katılması, İslâm dışı dünya ile ilgilenmesinin önünü açan etmenlerden bir diğeri olabilir. Zira Girit'te kalması, Hezârfen'e Avrupalıların yaşam tarzlarını ve kültürlerini yakînen gözlemlene fırsatını vermiştir.⁷³ Hezârfen Hüseyin Efendi'nin İstanbul'a çeşitli sebeplerle gelen Batılı seyyah ve diplomatlar ile görüşüp bazılarıyla yakın ilişkiler geliştirmiş olması da Batıya dair öteden beri duyduğu bu ilgi ve merakını muhakkak ki pekiştirmiştir. Öte yandan, Hezârfen'in herhangi bir sâikle Batılılarla temas girişiminde bulunduğunu veya hususî bir gaye ile Batılılarla görüşmek için fırsat kovaladığını düşünmek yanlış olacaktır. Zira her ne kadar, yapısı itibarıyla yabancı kültürlerle meraklı ve dışa dönük bir karakter olsa da, Hezârfen Hüseyin Efendi'nin İstanbul'a gelen Avrupalılarla tanışıklığı tesadüfen başlamış gözükmektedir.⁷⁴ Bir dönem büyükelçi Nointel Markizi'nin özel kâtipliğini yapan ve Hezârfen'in *Telbîsü'l-Beyân*'ını Fransızcaya çeviren Fransız şarkiyatçı Antoine Galland⁷⁵, İstanbul'da bulunduğu süre zarfında tuttuğu seyahat

⁷² Ali Ufkî Bey, Mecmûa-i Sâz ü Söz adlı musiki antolojisini derlemiş olan bir bestekâr ve musikîşinastır. Ayrıca Kitâb-ı Mukaddes'i Türkçeye çeviren ilk kişidir. Her ne kadar ihtidâ etmiş olsa da, yaşadığı devirde bazı mutaassıp kimselerce Müslüman olarak görülmemiş ve içkiye zaafı olduğu ve bu sebeple hayatının sonuna doğru saraydaki görevinden uzaklaştırıldığı rivayet edilmiştir. Bkz. Şükrü Elçin, *Ali Ufkî: Hayatı, Eserleri ve Mecmûa-i Sâz ü Söz*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1976), s. III, VI; Turgut Kut, "Ali Ufkî Bey", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/456-457.

⁷³ Bkz. Wurm, 124.

⁷⁴ Bkz. Wurm, 127.

⁷⁵ Galland, Binbir Gece Masalları'nı Avrupa'ya tanıtan kişidir. Aynı zamanda bir Arabist olan Galland, Binbir Gece külliyyatını kendisine Suriye'den gönderilen bir

notlarında, Mehmet Çelebi namı bir kimseyi ziyaret ettiğini, bu şahsın kendisine birtakım harita kopyaları gösterdiğini, bu vesile ile Türkçe bir tarih kitabı yazmış Hezârfen Hüseyin Efendi ile de tanıştığını belirtir. Hezârfen'in uzun boylu ve hoş görünümlü olduğunu söyleyerek, yalnızca fiziksel özelliklerinden bir iki cümle ile bahsetmekle yetinir.⁷⁶ Daha sonraları Galland, Hezârfen Hüseyin Efendi'yi Kilise Camii yakınlarındaki evinde ziyaret eder ve büyükelçi adına kendisine saten bir ceket hediye ederek dostluğunu talep eder. Hezârfen, bu hediye ve istek karşısında şaşırır ve böyle bir hediyeyi hak edecek bir şey yapmadığını söyler. Galland ise, büyükelçinin kendisi ile dostluk kurma isteğini yenileyerek, hediye yazdığı tarih kitabına karşılık bir takdir nişanesi olduğunu ifade eder. Hezârfen Hüseyin Efendi, eserinin bu denli büyük bir takdire şâyân olmadığını, intişâr edilmeye daha lâyık olan bir yenisini yazmış bulunduğunu ve mezkûr eseri bitirir bitirmez büyükelçiye takdim edeceğini söyler.⁷⁷ Ertesi gün Hezârfen Hüseyin Efendi büyükelçiye görmeye bizzat gelir ve Nointel Markizi, ressamlarına yaptırdığı bazı portreleri ona gösterir. Büyükelçinin sofrasında yemek yiyen Hezârfen, Nointel Markizi'nin nezaket ve ikramlarından memnun kalarak döner.⁷⁸ Her ne kadar Hezârfen'in Batıya ve Batılılara ilgisi yadsınamayacaksa da, Galland'ın naklinden de anlaşılacağı üzere, bu ilgi tek taraflı değildir. Avrupalı diplomatların da Hezârfen Hüseyin Efendi'yi tanımaya çokça istekli oldukları aşikârdır. Zira Osmanlı toplumunun en üst kademelerine erişimi bulunan Hezârfen'den pek çok bilgi edinebilirlerdi. Nitekim Avrupalılar, Türklerin entelektüel hayatıyla ciddi bir şekilde ilgilenmeye tam olarak 17. yy.'ın ikinci yarısında başlamışlardır. Hezârfen'e büyükelçi tarafından gönderilen hediye örneğinde olduğu gibi, Venedik balyosu⁷⁹ Pietro Civran da önemli birtakım bilgilere erişebilmek umuduyla aynı

elyazmasından -eklemeler yapmak suretiyle- Fransızcaya çevirmiştir. Bu eser büyük ilgi görmüş, çeşitli Avrupa dillerine çevrilerek defalarca basılmış ve bir görüşe göre Kitâb-ı Mukaddes'ten sonra en çok okunan kitap olmuştur. O zamana kadar korku ve antipatiyle bakılan Müslüman Doğu, ilk defa bu eser sayesinde zenginlikleri ve sevimli yönleriyle Batıya açılmıştır. Bkz. Turgut Akpınar, "Galland, Antoine", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/337-338.

⁷⁶ Bkz. Galland, 2/ 38.

⁷⁷ Bkz. Galland, 2/ 105.

⁷⁸ Bkz. Galland, 2/106.

⁷⁹ Balyos, Osmanlı Devleti'nde Frenk ve özellikle Venedik elçilerine verilen addır.

şekilde Marsili'nin, saray çevreleriyle temasını desteklemiş ve hediyelerini finanse etmiştir.⁸⁰ Fakat buradan, Hezâren Hüseyin Efendi'nin bilinçli olarak Osmanlı aleyhine Avrupalılara bilgi aktarımında bulunduğu şeklinde bir sonuç çıkarılamaz.

Yukarıda aktardıklarımızdan başka, Galland, Hezârfen Hüseyin Efendi'den bir risale temin ettiğini hâtırâtında bir başka vesileyle ifade eder ve Hezârfen'in zeki ve bilgili bir adam olduğuna vurgu yapar. Verdiği bu bilgiyi takiben, Hezârfen'in, daima lisan talebeleri ile birlikte vakit geçiren, Fransızların şahsiyetlerini anlamak üzere Fransa'ya seyahat etmek ve Fransızca öğrenmek isteyen bir kimse olduğunu belirtir.⁸¹ Hezârfen Hüseyin Efendi'nin Fransa ve Fransızlara yönelik ilgisinden bahseden bir diğer kişiye, yine bir Fransız şarkiyatçı olan François Pétis de la Croix⁸²'tir. Müellifin *Tenkâhü't-Tevârîh*'ini de Fransızcaya çevirdiği bilinen La Croix, Hezârfen ile uzun konuşmalar yapıp bunları kayıt altına almıştır. Bu kayıtların birinde, Hezârfen'in, reenkarnasyona inandığı ve Fransız milletine hayranlığından dolayı bir sonraki hayatında Tanrı'dan Fransız olarak doğmayı istediği, hatta La Croix'e, bir gün Paris'teki odasında Fransız kılığında kendisiyle karşılaşırsa şaşırmasını söylediği bilgisi yer alır. La Croix'in *Journal*'ında bulunan bu bilgi, sahih olmamalıdır. Zira Hezârfen Hüseyin Efendi'nin diğer Avrupalı arkadaşlarından hiçbirinin bu minvalde bir beyanı bulunmamaktadır. Dahası, özel kâtabi La Croix'in görüşmelerinden mutlaka haberdar olan Nointel Markizi, krala yazdığı mektuplarında, ara sıra Hezârfen'i anmasına rağmen, onun hakkında böyle bir bilgi vermez. Bir Osmanlı tarihçisi ve yetkilisinin, Fransız hayranı olduğuna dair bu kadar açık bir söz sarf etmiş olma ihtimali de düşüktür. Ayrıca, daha sonra değineceğimiz gibi, Hezârfen Hüseyin Efendi'nin çok yakın dostu Marsili, onu Muhammedî dine bağlı samimi bir Müslüman olarak tanıtır. Dolayısıyla Hezârfen'in reenkarnasyona inandığı iddiası, pek akla yatkın

⁸⁰ Bkz. Wurm, 125.

⁸¹ Bkz. Galland, 1/239.

⁸² La Croix, 1676'da İstanbul'a gelmiş, Galland gibi büyükelçi Nointel Markizi'nin kâtipliğini yapmış, yeni büyükelçi Guilleragues'in atanmasıyla 1681'de Fransa'ya geri dönmüş ve 1713'te Paris'te vefat etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Yahya Erdem, "PÉTIS de la CROIX, François", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/ 255-256.

değildir. La Croix'in, anılarını kendisine ithaf ettiği kralı memnun etmek için böyle bir konuşmayı uydurmuş olması muhtemeldir. La Croix, Hezârfen Hüseyin Efendi'nin eserlerinde de göze çarpan, Osmanlı'nın siyâsî durumuna dair bazı hususlar hakkında ayrıntılı bir değerlendirmeye de yer verir. Devlet işlerine ilgisizlik, Sultanların zevke düşkünlüğü, adaletsizlik, istibdat, kendi gücüne aşırı güven, görevi kötüye kullanma ve yolsuzluk, başlangıcı Kanunî Sultan Süleyman dönemine kadar giden gerilemenin nedenleri olarak gösterilir. Fakat La Croix'in zorba padişahlara ilişkin bazı nakilleri veya "Türkler adil yasalarla yönetilseydi isyan ederlerdi" şeklindeki birtakım ifadeleri, Hezârfen Hüseyin Efendi'nin görüşleriyle çelişmekte ve La Croix, Hezârfen'in görüşlerini kendi düşünceleriyle karıştırmış gözükmektedir. Zira bu söylemler, Hezârfen'in, eserlerinde defalarca dile getirdiği, gerek halk için adaletin lüzumu ilkesi, gerekse şeriata bağlılıklarını başarılarının çok önemli bir nedeni saydığı geçmiş Osmanlı sultanlarına duyduğu hayranlık ile bağdaşmaz. Bu sebeple, Wurm'a göre La Croix'in müellife dair verdiği bilgiler, Hezârfen Hüseyin Efendi'nin görüşlerinin yalnızca kaba, hatta bazı durumlarda tahrif edilmiş bir temsili olarak kabul edilebilir.⁸³

Büyükelçiliği sırasında bir dönem Hem Galland'ın, hem de La Croix'in, kendisine hizmet ettikleri Nointel Markizi, krala yazdığı 1679 tarihli mektupta Osmanlı yönetimi ve toplumu hakkındaki dikkat çekici tespitlerini sıralar ve Hezârfen Hüseyin Efendi'den bahseder. Nointel Markizi, rüşvet, hırsızlık, gevşeklik, kamu yararını küçümseme gibi sorunlar sebebiyle Osmanlı yönetiminin yolsuzluk ve kangrenden etkilenmeyen hiçbir şubesi olmadığı eleştirisinde bulunur. Öyle ki, Avrupalılar, gözlerinde büyüttükleri bu "canavar"ı yakından tanısalar, Osmanlı denen devden asla korkmazlardı. Öte yandan ona göre Osmanlı teb'ası, yönetiminden daha iyi ve ahlâklıdır; Nointel Markizi'nin "bâtlî din" olarak söz ettiği İslâmiyet'e ve dinî vecibelerine açıklanamaz bir şevkle riâyet ve sultanlarına kayıtsız şartsız itaat ederler. Halkın gayrimüslimlere karşı ise kök salmış bir nefreti bulunmakta, çocuklar dahi onları tahkîr ifadeleri kullanmaktadır. Ayrıca Osmanlı içinde ilme yeteneği olan rütbeli, aydın bir kesim mevcuttur ki, bunlarda bir ölçüde Avrupa hayranlığı vardır ve devletlerinin yozlaşmasına karşı ilk yakınlar, onu damgalayan ve kınayanlar da bunlardır. Nointel

⁸³ Bkz. Wurm, 129-132.

Markizi'nin Hezârfen Hüseyin Efendi'yi bu daireye dâhil aydınlar arasında gördüğü anlaşılmaktadır. Zira Nointel Markizi'nin 1670-1680 yılları arasındaki seyahat anılarını kitaplaştıran Vandal, markizin yukarıda bahsedilen aydınlardan biri olan açık görüşlü ve melankolik bir Türkle sık sık görüşüp vakit geçirdiğini ve ondan edindiği bilgileri yazıya dökerek kendi yararına kullandığını ifade eder.⁸⁴ Vandal, burada Hezârfen'i kastediyor olmalıdır. Dolayısıyla, Nointel Markizi'nin Hezârfen Hüseyin Efendi hakkında çizdiği tablo da kâtibleri Galland ve La Croix'in nakillerine uygun düşmektedir. Hezârfen, eleştirel düşünen, ilme yeteneği olan, Avrupa'ya belirli bir hayranlıkla bakan, kendi ülkesindeki koşullaraysa melankoli ve ümitsizlikle yaklaşan bir Osmanlı çağdaşı olarak tanımlanır. Ona göre Osmanlı'nın hâlâ ayakta kalabilmesinin nedeni, düşmanlarının devleti zayıflığını görememesidir. Öyle ki o, devletin içinde bulunduğunu düşündüğü olumsuz hâli vurgulamak için, söz gelimi, emrine 20.000 kadar Polonyalı asker verilseydi, en büyük Osmanlı ordusunu bile tek başına mağlup edebileceğini ifade eder.⁸⁵

Nointel Markizi, Hezârfen Hüseyin Efendi'ye ayrıca “zeki bir adam” şeklinde atıfta bulunup, onun diyalektiğinin, bir Avrupalınınkinden çok daha farklı işlediğini ifade eder. Bu argümanını desteklemek içinse ilginç bir hadise aktarır: Hezârfen, sadrazamın huzurunda Hz. Muhammed'in sahte peygamber olduğunu söyleyip, Hz. İsa'nın tanrılığını ilan eden bir Yunan rahibinin, kaçınılmaz olarak ölüm cezasına çarptırılması gerektiğini savunur. Ona göre, rahip, yüce Allah'a hakaret etmiş olsa idi, her ne söylerse söylesin, Allah'ın zâtına ulaşmak ve şânını lekelemek imkânsız olduğundan, ölümden kurtulabilirdi. Ne var ki, Hz. Peygamber'e küfretmek, halkın zihinlerinde önyargılar oluşturup, asayiş zedeleyebileceğinden, olumsuz bazı sonuçlar doğurması muhtemel bir skandalın önünün ölüm cezasıyla kesilmesi lâzım gelirdi.⁸⁶ Nointel Markizi'ne anlaşılmasız gelen bu düşünce tarzı ve söylemiyle, Hezârfen Hüseyin Efendi'nin, Allah Teâlâ'ya hakaret etmek gibi bir gaye gütmeyeceği

⁸⁴ Bkz. Albert Vandal, *L'odyssée D'un Ambassadeur – Les Voyages du Marquis de Nointel (1670-1680)*, (Paris: Librairie Plon, 2. Basım, 1900), 248-249.

⁸⁵ Bkz. Wurm, 132.

⁸⁶ Bkz. Vandal, 249.

açıktır. Onun, ölüm cezasının hangi koşulda verilmesi gerektiğine dair söylemi, sadece, halk içinde baş gösterebilecek olası bir kaosu önlemeye çalışan, pratik mülahazalarla alınmış rasyonel bir karara işaret eder. Zira Allah Teâlâ hakkında sarf edilecek olumsuz bir söz, halkın yüce yaratıcıya dair fikirlerini zedeleyebilecek kadar etkili olamayacak, fakat Hz. Peygamber üzerinden ortaya konan bir iddia, halk üzerinde daha kolayca bir etkiye yol açabilecektir.

Büyükelçi Nointel Markizi'nin Osmanlı topraklarından ayrıldığı sıralarda Galland, markizin halefi büyükelçi Guilleragues ile ikinci kez payitahta gelmiştir. 1682 tarihli *Kesfî'z-Zünûn* tercümesinde yer alan "Bugün hâlâ hayatta olan Hezârfen" kaydı ve *Takvîmü't-Tevârîh*'i Hezârfen'in ilaveleriyle aynı zamanlarda tercüme ettiği göz önüne alındığında, Hezârfen Hüseyin Efendi ile tekrar temasa geçtiği düşünülebilir. Guilleragues'in hizmetine alınan Pétis de La Croix de Hezârfen'le yıllardır temas hâlinde olmalıdır. Wurm, yeni büyükelçi Guilleragues ile Hezârfen Hüseyin Efendi'nin bizzat tanışıp tanışmadığı hususunun ise Kont'un XIV. Louis'ye yazdığı 31 Temmuz 1680 tarihli bir mektup dolayısıyla tartışmalı olduğunu söyler. Bu mektupta bir tarihçinin Guilleragues'i ziyaret ettiği, kendisine gösterilen kral portresine hayran kaldığı ve portreye bakmaya lâayık olmadığını söylediği bilgisi yer alır. Bir önceki ziyaretinde de konuk, ilgili portreyi benzer şekilde övmüştür. Büyükelçi, aynı konunun, kendisine padişahın imparatorluğa karşı savaş plânladığını haber verdiğini mektubunda yazar. Lakin sözü geçen tarihçinin Hezârfen Hüseyin Efendi olduğuna dair herhangi bir somut delil yoktur.⁸⁷

Guilleragues'in halefi büyükelçi Girardin ile de Hezârfen'in tanışmış olması kuvvetle muhtemeldir. Bizzat görüşmemiş olsalar dahi, Girardin'in doktoru Hermanges (d'Hermange)⁸⁸ ile Hezârfen Hüseyin Efendi'nin arkadaş olduğunu bilmekteyiz. Girardin'in XIV. Louis'ye yazdığı 12 Ekim 1686 tarihli mektubunda, bazı diğer hususların yanı sıra, Sadrazam Sarı Süleyman Paşa'nın Budin meydanından o zamanki ordu hakimi Ankaravî Mehmed'e gönderdiği bir mektubun içeriğinden

⁸⁷ Bkz. Wurm, 133-135.

⁸⁸ Hermanges, aslen Fransız elçiliği doktoru olup, aralarında sadrazam Köprülüzâde Fâzıl Mustafa Paşa'nın da bulunduğu bazı yüksek makamlardaki Osmanlı devlet adamlarını tedavi etmişti.

Hezârfen sayesinde haberdar olunduğu ifade edilir. Girardin, bu tür bilgileri Hermanges aracılığıyla Hezârfen'den temin ediyor görünmektedir. Fransızların diplomatik yazışmalarında 1686'dan sonraki dönem için Hezârfen'e atıfta bulunan herhangi bir vesikaya rastlanmamıştır. Ne var ki, Hezârfen'in Fransız dostlarıyla ilişkisinin devam ettiği düşünülmektedir.⁸⁹

Hezârfen Hüseyin Efendi'nin Fransız sefarethanesini çok kere ziyaret ettiği, Fransız büyükelçiler ve sekretaryaları ile görüştüğü ve bu şahıslarla bilgi alışverişinde ve etkileşimde bulunduğu açıktır. Ne var ki, Fransızların Hezârfen hakkında seyahat notları ve mektuplarında yer alan bilgilerin sıhhati tartışmalıdır. Bu dokümanların bazılarında ise konu ile ilgili bahsi geçen şahsın adı hiç anılmamaktadır. Dolayısıyla bazı Fransız vesikalarında işaret edilen kişinin Hezârfen Hüseyin Efendi olduğu ve onun Osmanlı aleyhine Fransızlara devlet bilgilerini sızdırdığı iddiası, herhangi bir kesin delile dayandırılarak ispatlanamadığından, mesnetsiz bir düşünce olmaktan öteye geçemez.

Hezârfen'in, tanıştığı Avrupalılar arasındaki en yakın dostu ve en önemli şahsiyet, hiç şüphesiz İtalyan asker ve araştırmacı Kont Luigi Ferdinand Marsili'dir. Marsili'nin, dostu Hezârfen Hüseyin Efendi hakkındaki aktarımlarıysa, en ayrıntılı bilgileri içermesi bakımından en kıymetlileridir. 1679 yılında Venedik balyosu Pietro Civran'ın refakatinde İstanbul'a gelen⁹⁰ Marsili'nin, Osmanlı topraklarına seyahat etme nedeni, bizzat kendi ifadelerinden anlaşılmaktadır: O, iyiyi kötüden ayırt etmeye başladığı yaştan beri, Osmanlı'ya ve Türk milletine yönelik kendiliğinden gelişen aşırı bir merak duymaktadır. Bu merakı, Osmanlı'yı idrak etme ve

⁸⁹ Bkz. Wurm, 135.

⁹⁰ Venedik Cumhuriyeti, Girit Seferi'nden sonra Osmanlı ile ilişkilerini eski hâline getirmek ve iki devlet arasındaki ticareti yeniden canlandırmak istiyordu. Öte yandan, bu dönemde IV. Mehmed'in sarayında etkin olan bazı Osmanlı yöneticilerinin, özellikle de Sadrazam Kara Mustafa Paşa'nın nazarında Venediklilerin oldukça olumsuz bir imajı vardı. Balyos Pietro Civran, bu imajı bir nebze de olsa düzeltebilmek ve selefi Giovanni Morosini'den boşalan elçilik görevini devralmak üzere İstanbul'a gönderilmişti. Bkz. Mehmet Kalpaklı - F. Özden Mercan, "Bir Asya İçeceği (Bevanda Asiatica), Kont Luigi Ferdinando Marsili ve Osmanlı Kahve Kültürü", *Journal of Turkish Studies – Türklük Bilgisi Araştırmaları, Özer Ergenç Armağanı*, 1(51), (2019), s. 366.

Batılılarca, Hristiyanların asla erişemeyecekleri bir değere sahip görülen Türk milletinin bu övgüyü neden hak ettiğini anlama arzusunu da beraberinde getirmiştir. Öyle ki, Osmanlı'ya karşı zafer kazanılan bir durumda bile, kendi aleyhlerine dahi olsa, Osmanlı ile barış antlaşması yapabilmek (Marsili'nin deyimiyile “barış satın almak”), Hristiyan Batıya lütfedilmiş büyük bir ödül olarak görülmektedir. Marsili, Türklerin askerî eylemlerini yüceltip, yenilmez olduklarını vurgulayarak okuyucuların zihinlerine korku salan Batılı tarihçilerin, ağız birliğiyle kendisini de Türklerin üstünlüğüne ikna etmiş olduklarını söyler. Osmanlı'yı ve Türkleri yakından tanımaya duyduğu bu ateşli iştihâkla genç Marsili, küçük yaşlardan itibaren İstanbul'a gitmek istediğini ve balyos Pietro Civran'ın eşliğinde bu yolculuğa katılabilmek umuduyla, tüm itirazlarına rağmen yakınlarını razı etmek için çokça ısrarcı olduğunu ifade eder. Marsili, tam da Osmanlı gururunun en üst noktaya vardığı; fetih faaliyetleri ve Osmanlı lehine avantaj sağlayacak durumlar dışında, komşu güçlerle hiçbir barış ilişkisi kurulmaya dahi yanaşılmayan bir dönemde, 1679'un sonlarında İstanbul'a vardığını söyler.⁹¹

On bir ay kadar sürecek bu ilk İstanbul ziyareti süresince Pera'daki Venedik elçiliği konutunda kalan Marsili, aralarında İngiltere, Fransa, Avusturya ve Polonya elçilerinin de olduğu birçok Avrupalı temsilci ile ilişki kurma ve istihbarat ağını genişletme fırsatı bulmuştur. Ayrıca Livorno asıllı Musevî Abraham Gabai⁹²'yi, kendisine tercümanlık yapmak üzere hizmetine almış ve onun sahip olduğu geniş çevre sayesinde İstanbul'un entelektüelleri ve saray çevresinden kişiler ile tanışmıştır.⁹³ İstanbul'da boğazın suları ile ilgili bilimsel ölçümler yapmış,⁹⁴ sarayları, camileri ve su kemerlerini gezmiş; Bursa'nın

⁹¹ Luigi Ferdinando Marsili, *Scritti Inediti di Luigi Ferdinando Marsili*, (Bologna: R. Bologna Enstitüsü Bilimler Akademisi, Nicola Zanichelli Yayınları, 1930), 175-176.

⁹² Abraham Gabai, Livorno'dan İzmir'e gelerek orada İbranice kitaplar basan ilk matbaayı kuran ilk kişidir. 1660'dan sonra ise, İzmir'den İstanbul'a gelmiş ve İstanbul'da da bir matbaa açmıştır. Bkz. Kalpaklı - Mercan, “Bir Asya İçeceği (Bevanda Asiatica), Kont Luigi Ferdinando Marsili ve Osmanlı Kahve Kültürü”, s. 367.

⁹³ Bkz. Kalpaklı - Mercan, “Bir Asya İçeceği (Bevanda Asiatica), Kont Luigi Ferdinando Marsili ve Osmanlı Kahve Kültürü”, 366-367.

⁹⁴ Marsili, İstanbul Boğazı'nda suyun derinliği ve akış hızına dair yaptığı ölçümleri, İsveç kraliçesi Kristina'ya ithaf ettiği *Osservazioni Intorno al Bosforo Tracio o vero Canale di Constantinopoli* adlı kitabında yayınlamıştır. Bkz. Özgür Kolçak, “Marsigli, Luigi

kaplıcalarını ve Osmanlı'ya başkentlik yaptığı dönemlerden kalma çeşitli yapılarını görmüş, ipekçilik faaliyetlerini gözlemlemiştir.⁹⁵ Blau'nun Atlas Maior'undaki haritaları gözden geçirerek çeviren coğrafyacı Ebubekir b. Behrâm ed-Dımaşkî ile görüşmüş, kendisinden bazı haritalar temin etmiş ve bu haritaları daha sonra yazacağı Osmanlı askerî teşkilatına dair eserinde (*Stato Militare*) kullanmıştır. Padişahın en yakın çevresinde görev yapan mühtedî içoğlanlardan, aslen Venedikli bir fırıncının oğlu olan 'tırnakçı' ve onun tanıştırdığı 'tülbentdâr' ile görüşmüş, kendilerine Pietro Civran'ın finanse ettiği bazı hediyeler sunmuş, sarayın işleyişi ve gelenekleri ile bazı devlet meseleleri hakkında onlardan bilgiler edinmiştir. Bu iki kişi sayesinde, tercümanı Gabai ile birlikte saraya bir bahçenin arka kapısından girip, en gizli odaları gezmiş, ayrıca Rusya ile Osmanlı arasındaki barış görüşmelerine şahit olmuş, sonrasında ise sarayda verilen yemeğe davet edilmiştir.⁹⁶ IV. Mehmed ve şehzade Mustafa'ya ait yıldız haritalarını Müneccimbaşı Ahmed Dede'den temin etmiş⁹⁷ ve İstanbul'un hangi enlem dairesinde olduğuna dair onunla tartışmıştır.⁹⁸

Marsili, Osmanlı'nın siyasî veçhesi hakkında kendisine güvenilir bilgiler sunabilecek iyi eğitilmiş bir arkadaşı arayışında iken, Hezârfen Hüseyin Efendi ile karşılaşmıştır. Bu karşılaşma esnasında Marsili henüz 21 yaşında iken, Hezârfen, o sıralarda 70 yaşlarındadır. Genç Marsili ve

Ferdinando", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2019), EK-2/199.

⁹⁵ Bkz. Luigi Ferdinand Marsili, *Autobiografia di Luigi Ferdinando Marsili*, ed. Emilio Lovarini, (Bologna: R. Bologna Enstitüsü Bilimler Akademisi, Nicola Zanichelli Yay., 1930), 25-26.

⁹⁶ Bkz. Marsili, *Autobiografia*, 20-21.

⁹⁷ John Stoye, *Marsigli's Europe 1680-1730: The Life and Times of Luigi Ferdinando Marsigli, Soldier and Virtuoso*, (New Haven & London: Yale University Press, 1994), 23; Marsili, *Autobiografia*, 21.

⁹⁸ Bkz. Kolçak, "Marsigli, Luigi Ferdinando", 198-199. Osmanlı'nın, Batıda kaydedilen bilimsel gelişmelerin karşısında bir duruş sergilediği iddiası, Osmanlı'nın dinî fanatizmi ile ilişkilendirilerek modern zamanlarda vurgulanmaktadır. Ne var ki, İtalyan Kont Marsili'nin rahatsız edilmeksizin İstanbul'da yürüttüğü bilimsel araştırmalar düşünüldüğünde, bu iddia biraz abartılı gözükmektedir. Yine 17. yy.'da, İngiliz tüccar ve politikacı Baron Dudley North da İstanbul'un plânını çıkarmak için jeodezik aletlerle şehri taramış ve hatta camiilerin minarelerine tırmanmıştır. Bkz. Wurm, 8-9.

Hezârfen, aralarındaki yaklaşık 50 yıl kadar yaş farkına rağmen, eşine az rastlanır bir dostluk geliştirmiştir. Öyle ki, candan dostu Hezârfen Hüseyin Efendi'nin İstanbul'un uzak bir yerinde ikamet etmesine rağmen Marsili, onun ziyaretine gitmeden iki gün geçirmediğini söylemiştir.⁹⁹ Her ikisinin de tarihten tıbbaya uzanan çok çeşitli ve kapsamlı ilgi alanları, eleştirel düşünme yetenekleri, birbirlerinin dünyalarına duydukları karşılıklı merak ve yorulmak bilmeyen üretme dürtüleri düşünüldüğünde, adeta aynı ruha sahip iki adamın birbirini bulduğunu söylemek mümkündür.¹⁰⁰ Marsili'nin deyimleriyle, sevgi dolu dostu Hezârfen, kendisine yöneltilen birçok soruyu sabırla yanıtlamış, kütüphanesindeki seçkin eserleri cömertçe onun istifadesine sunmuş ve istediği her kitabı, tercümanı Gabai'ye okutup çoğaltması için kendisiyle paylaşmıştır. Marsili, Hezârfen Hüseyin Efendi'nin engin bilgisinden çok etkilenmiş ve onun sayesinde, Türklerin, eğitim sistemleri ve bâtil şer'î kurallarının dayatması sebebiyle, bilginin peşinde koşmayan ve sorgulamayan bir millet olduğu şeklindeki Hristiyan dünyasındaki yerleşik inancın ne kadar yanlış olduğunun farkına varmıştır.¹⁰¹

Marsili, "İstanbul'un en eğitilmiş adamı" şeklinde tanıttığı Hezârfen¹⁰² ile çok çeşitli konular üzerine sohbet etmiştir. Ondan, medreseler hakkında ayrıntılı bilgiler almış; Osmanlı'nın her yerinde talebe ve müderrisleri vakıflar tarafından desteklenen medreseler bulunduğunu, hatta Mekke'de binlerce öğrencisi olan bir medrese mevcut olduğunu öğrenmiştir. Hezârfen'den bu medreselerin müfredatlarına dair de bilgiler edinen Marsili, medreselerin Arapça, Farsça, belagat, felsefe, hukuk, aritmetik, astronomi, tıp, simya, şiir, müzik ve tarih alanlarında yetkin kimselerin bulunduğu ciddi eğitim kurumları olduğuna kanaat getirmiş gözükmektedir. Ayrıca, sarayda Osmanlı padişahlarının her gününün kayıt altına alındığı, İstanbul'da Fârisî ekolü takip eden ressamların var olduğu ve elyazmalarını çiçekler ve çeşitli figürlerle süslemek suretiyle geçimini sağlayan çokça insan bulunduğu hususlarında Hezârfen Hüseyin Efendi ile sohbetler etmiştir. Marsili, Osmanlı'da hat sanatının en mükemmel seviyeye ulaşmış olduğu bilgisini naklettikten

⁹⁹ Bkz. Marsili, *Autobiografia*, 25.

¹⁰⁰ Bkz. Wurm, 140.

¹⁰¹ Bkz. Marsili, *Scritti*, 177.

¹⁰² Bkz. Marsili, *Autobiografia*, 20.

sonra, Hezârfen'e matbaa yasağının nedenlerini sorduğunu da söyler. Hezârfen ise, matbaa ile birlikte pek çok insanın işsiz kalabileceği ve hatta hüsn-i hat sanatının kaybolabileceği vb. argümanlar öne sürerek bu kararın nedenlerini kendisine izah etmiştir.¹⁰³

Yukarıda değinilen pek çok konunun yanı sıra, Marsili, Hezârfen Hüseyin Efendi ile din hakkında da birkaç kez sohbet etme fırsatı bulmuştur. Bu sohbetlerden birinde Hezârfen, Katolik Hristiyanların bekârlığını, zekâlarının inceliğinin sebebi olarak övmüştür.¹⁰⁴ Burada, Hezârfen'in görüşüp çeşitli ilişkiler geliştirdiği Avrupalıların tamamının Katolik ve hemen hemen hepsinin bekâr olduğunu; ayrıca özellikle, ulusal prestij peşinde koşan Fransızlar'ın, Hezârfen'i Batılı Hristiyanların üstünlüğüne ikna etmek için her şeyi yapıp, ona Fransız-Katolik renk tonu ile bir Avrupa resmi sunduklarını hatırlamak gerekir. Zira diğer milletlerden üstün olma bilinci ve ulusal propaganda eğilimi, bu dönemde bilhassa Fransızlar arasında belirgindir.¹⁰⁵ Hezârfen de, evlenmeyip tüm vaktini çeşitli araştırmalara tahsis eden Avrupalı arkadaşlarının zekâsını övmek amacıyla Marsili'ye böyle bir söz sarf etmiş olmalıdır. Dolayısıyla Hezârfen'in bu sözü, İslâmiyet'te teşvik edilen evliliğe karşı bir duruş olarak algılanamaz. Öte yandan Hezârfen'in kendisinin, hayatı boyunca herhangi bir evlilik yapıp yapmadığına dair bilgimiz bulunmamaktadır.

Hezârfen Hüseyin Efendi, ayrıca İsa Mesih'in gerçek bir peygamber olduğunu söylemiş, fakat teslis inancını kat'î surette reddederek Tanrı'nın varlığını üçe taksîm etmenin, onun yüceliğine büyük bir hakaret sayılacağını ifade etmiştir. Teslis inancının bâtl olduğunu kanıtlamak içinse, Marsili'ye çürütmesi zor birtakım deliller sunmuştur. Marsili, Hezârfen'e havariler hakkında ne düşündüğünü sorduğunda ise o, tüm peygamberlere ve havarilere, her Müslüman'ın hürmet etmesi gerektiğini ifade etmiştir. Bu sohbet, Hristiyanlıkta kutlanan Aziz Petrus gününün arefesinde gerçekleştiğinden, Hezârfen, Aziz Petrus'un Hz. İsa'nın önemli bir öğrencisi ve vâizi olduğunu söyleyip, kütüphanesinde bulunan Aziz Petrus ile ilgili bir kitabı, hemen o esnada Marsili'ye göstermiştir. Hezârfen Hüseyin Efendi'nin bu sözlerine

¹⁰³ Bkz. Marsili, Scritti, 177-178.

¹⁰⁴ Bkz. Marsili, Autobiografia, 25.

¹⁰⁵ Bkz. Wurm, 153-154.

karşılık Marsili ise, Osmanlı'ya imada bulunarak, imparatorlukların hızlıca çöküşüne yol açacak zorba yönetimlere karşın, Hristiyanlık ilkelerini gözeten hükümdarların, teb'alarını adalet ve hakkaniyetle yönettiklerini vurgulamıştır.¹⁰⁶

İtalyan Marsili'nin ve daha önce değindiğimiz Fransız bürokratların Hezârfen Hüseyin Efendi hakkındaki nakillerine bakarak, onun Hristiyan dünyaya ilgisinden, hatta daha da ileri giderek, belki belirli bir ölçüde "Avrupa hayranlığı"ndan bahsetmek mümkün olabilir. Zira eserlerinden de anlaşılacağı üzere Hezârfen, çağdaşı Kâtib Çelebi gibi, 17. yy. Osmanlı siyasî panoraması içindeki pek çok hususa karamsarlıkla bakmakta idi. Dolayısıyla memnuniyetsizlik duyduğu birtakım hususları Hristiyan Batıdaki uygulamalarla kıyasladığı düşünülebilir. Ne var ki bu durum, onun Hristiyanlığa sempati duyduğu şeklinde yorumlanmamalıdır. Zira Hezârfen'in, tevhîd prensibine sıkı sıkıya bağlı, cennet-cehennem ve ahiret inancına sahip¹⁰⁷ samimi bir Müslüman olduğu Marsili'nin nakillerinden anlaşılmaktadır. Üstelik, Hezârfen Hüseyin Efendi'nin Nakşîbendî tarikatına bağlı olduğunu da Bursalı Mehmed Tâhir'den gelen bir nakil dolayısıyla bilmekteyiz.¹⁰⁸ Marsili, Hezârfen'in üstün ahlâkına ve sahip olduğu erdemlere ayrıca çokça vurgu yapmış, hatta onun üstün ahlâkî vasıflarından ötürü şaşkınlığa düştüğünü belirtmiştir.¹⁰⁹ Marsili, otobiyografisinde Hezârfen'den "Hüseyin Efendi, İstanbul'un en eğitilmiş olup, takdire şâyân yeteneklere ve iyi bir ahlâka sahip olmasının yanı sıra, Muhammedî dinde bulunmasının talihsizliği hususunda beni şefkatle düşündüren bir kişi" şeklinde bahseder.¹¹⁰ Bir başka eseri *Bevanda Asiatica*'da ise, Hezârfen Hüseyin Efendi'nin, devlet yetkilisi olarak elde ettiği mevki ve yazdığı tarih kitabı ile sadece Türkler arasında değil, aynı zamanda İstanbul'da onu tanıyan Hristiyanlar nezdinde de saygın bir kişi olduğunu söyleyip, dostluklarının anısına, onun sahte Muhammedî din üzere öldüğü için üzüntü duymadan

¹⁰⁶ Bkz. Marsili, *Autobiografia*, 25.

¹⁰⁷ Hezârfen'nin Vâni Efendi'nin bir müridinin huzurunda cennet-cehennem ve ölümden sonra hayata dair iştirak ettiği başka bir konuşmanın kaydını Heidrun Wurm tespit etmiştir. Bkz. Wurm, 141.

¹⁰⁸ Bkz. Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 244; a.mlf., *Türk Yurdu*, 873; a.mlf., *Dergâh*, 185.

¹⁰⁹ Bkz. Marsili, *Autobiografia*, 25.

¹¹⁰ Bkz. Marsili, *Autobiografia*, 20.

edemediğini ifade eder.¹¹¹ Hezârfen'in eserleri incelendiğinde de devletin refaha kavuşması için, genel ahlâkın yükseltilmesi ve şer'î kurallara sıkı sıkıya bağlı kalınmasını önerdiği anlaşılır. O, Osmanlı'da baş gösteren sorunların çözümünü, eski zamanların erdemlerine ve dindarlığına dönüşte görmektedir.¹¹² Dolayısıyla, Hezârfen'in yeni ve yabancı olana yönelik yoğun ilgisine rağmen, Hristiyan Avrupa ile ilgilenmekten ziyade, halkı ve Osmanlı Devleti'nin geleceği için endişe duyduğu açıktır.¹¹³

Marsili, otobiyografisinde, Hezârfen Hüseyin Efendi'den Osmanlı'nın askerî teşkilatına ve siyasî durumuna ilişkin *Canon Amet*'i aldığını söylemektedir.¹¹⁴ *Canon Amet*, Hezârfen'in *Telbîsü'l-Beyân* adlı eseri olmalıdır. *Telbîsü'l-Beyân*, Marsili'nin *Stato Militare* adlı eserine kaynaklık etmiştir. Osmanlı'nın askerî durumu, teşkilatı, gelirleri ve kanunları hakkında bilgiler veren Marsili, kitabının girişinde bu bilgilerin kaynağı olarak Hezârfen Hüseyin Efendi'den edinip çevirttiği bu kitabı referans gösterir.¹¹⁵ Marsili, ayrıca Hezârfen'e ait kahve ile ilgili kısa bir risaleyi de alıp bir başka eserinde kullanmıştır. Daha önce de değindiğimiz gibi, iki buçuk yılı aşkın bir süre Yemen'de kalan Hezârfen, kahve ile ilgili bilgi sahibidir. O, kahveyi tanıtan, yetiştirilmesinden, pişirilmesinden ve faydalarından bahseden, zamanına göre oldukça özgün bilgiler içeren kısa bir risale kaleme almış ve bu risaleyi Marsili ile paylaşmıştır. Marsili ayrıca, 1683 yılında Tatar askerlerinin eline esir düşmüş, kendisini bir tüccarın Venedikli hizmetkârı olarak tanıtmış ve Temeşvarlı Ahmed Paşa tarafından satın alınmıştır. Bu dönemde Marsili, Paşa tarafından hizmetine verildiği Arap asıllı birinin kahve çadırında kahvecilik yapmış; kahve pişirme tekniklerini ve kahve içme kültürünü bizzat tecrübe etmiştir. Kahve ile ilgili öğrendiklerini, esaret döneminden bir yıl sonra *Bevanda Asiatica*¹¹⁶ (Bir Asya İçeceği) adını verdiği eserinde anlatan

¹¹¹ Bkz. Wurm, 151.

¹¹² Bkz. Wurm, 159-160.

¹¹³ Bkz. Wurm, 154.

¹¹⁴ Bkz. Marsili, Autobiografia, 20.

¹¹⁵ Bkz. Kalpaklı - Mercan, "Bir Asya İçeceği (Bevanda Asiatica), Kont Luigi Ferdinando Marsili ve Osmanlı Kahve Kültürü", 370.

¹¹⁶ Bkz. Luigi Ferdinando Marsili, *Bevanda asiatica (Trattatello sul caffè)*, ed. Clemente Mazzotta, (Roma: Salerno Yay., 1993).

Marsili, bu eserde dostu Hezârfen'e ait kısa kahve risalesini de İtalyanca çevirisi ile birlikte Osmanlı harfleriyle aynen neşretmiştir.¹¹⁷ Kahve ile ilgili bu metin, ayrıca Hezârfen Hüseyin Efendi'nin *Tuhfetü'l-Erîbi'n-Nâfi'a li'r-Râhânî ve't-Tabîb* adlı eserinde yer almaktadır.¹¹⁸ *Tuhfetü'l-Erîbi'n-Nâfi'a* ve *Bevanda Asiatica* arasındaki ilişki, erken modernitede "kültürler arası bilgi alışverişi" tarihinin karmaşıklığını gözler önüne sermektedir.¹¹⁹ Hezârfen Hüseyin Efendi ile Marsili arasındaki iletişim, Doğu ile Batı arasındaki bilimsel bilgi aktarımının ve kültürel değiş-tokuşun somut bir örneğidir. Bu kültürel ve bilimsel aktarımın tarihsel süreçte çift taraflı olduğu gerçeği ise günümüzde ne yazık ki göz ardı edilmektedir. Bu aktarımın yalnızca Batıdan Doğuya olduğunu düşündüren binlerce örnek karşısında *Bevanda Asiatica*, Doğudan Batıya bilgi aktarımına dair önemli bir delildir.¹²⁰ Marsili'nin *Stato Militare* ve *Bevanda Asiatica* kitaplarının yazımında Hezârfen'in iki eserinin kullanıldığı düşünüldüğünde, bir Türk müellifinin, kendi ülkesinde neredeyse hiç bilinmeyen yazılarının, gayrimüslim ülkelerde okunmakla kalmayıp, kaleme alındıktan kısa bir süre sonra basılmasının, Osmanlı edebiyat tarihinde nadir görülen bir olay olduğu söylenebilir.¹²¹

Marsili, Osmanlı Devleti'nden birçok yazma eseri, seyahatleri, esaret dönemi ve Osmanlı'ya karşı mücadele ettiği Viyana ve Buda kuşatmaları sırasında temin etmiş ve topladığı eserlerden müteşekkil bu geniş koleksiyonunu Bologna Üniversitesi Kütüphanesi'ne

¹¹⁷ Bkz. Kalpaklı - Mercan, "Bir Asya İçeceği (Bevanda Asiatica), Kont Luigi Ferdinando Marsili ve Osmanlı Kahve Kültürü", 371.

¹¹⁸ Bkz. Feyza Tokat, *Hezârfen Hüseyin Efendi'nin "Tuhfetü'l-Erîbi'n-Nâfi'a li'r-Râhânî ve't-Tabîb"i (İnceleme-Metin-Dizini)*, (Denizli: Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 135-137. Hezârfen'in kahve ile ilgili risalesi için ayrıca bkz. Kalpaklı - Mercan, "Bir Asya İçeceği (Bevanda Asiatica), Kont Luigi Ferdinando Marsili ve Osmanlı Kahve Kültürü", 377-378.

¹¹⁹ Bkz. Duygu Yıldırım, "Bevanda asiatica: Scholarly Exchange between the Ottomans and Europeans on Coffee", *Osmanlı Araştırmaları/ The Journal of Ottoman Studies* 56(56), (2020), 44.

¹²⁰ Bkz. Kalpaklı - Mercan, "Bir Asya İçeceği (Bevanda Asiatica), Kont Luigi Ferdinando Marsili ve Osmanlı Kahve Kültürü", 379.

¹²¹ Bkz. Wurm, 144.

bağışlamıştır.¹²² Toplamda 600'den fazla Arapça, Farsça ve Türkçe yazma eser içeren, Bologna'daki Marsili koleksiyonu, Osmanlı Türkçesi ile kaleme alınmış 173 elyazması eser ile Vatikan Kütüphanesi'nin Türkçe koleksiyonundan sonra İtalya'da türünün en büyük ikinci koleksiyonudur.¹²³ Hezârfen Hüseyin Efendi'nin Marsili'ye zengin kütüphanesini cömertçe açtığını ve okunması, tercüme ettirilmesi ve çoğaltılması için kütüphanesindeki seçkin kitaplardan onu faydalandırıldığını hatırlatmak gerekir. Dolayısıyla Marsili'nin İstanbul seyahatinde birtakım eserleri toplama çalışmasında; dolayısıyla Bologna'daki Marsili koleksiyonuna bazı eserlerin kazandırılmasında belli bir ölçüde Hezârfen Hüseyin Efendi'nin katkısının bulunduğunu tahmin edebiliriz. Hezârfen'in İstanbul'da tanıştığı diğer müsteşrikleri de geniş kütüphanesinden yararlandığını bilmekteyiz.

Marsili, 1680 yılında balyos Pietro Civran görevinden geri çağrıldığında İtalya'ya dönmüştür. Yaklaşık 10 yıl sonra İstanbul'a bir süreliğine tekrar gelmiş ve Hezârfen'in vefatından önce kendisiyle tekrar görüşmüş gözükmektedir. Arada geçen sürede ise, muhtemelen mektupla temas hâlinde olduğu tercümanı Gabai vasıtasıyla, Hezârfen hakkında bilgi almaya devam ettiği anlaşılmaktadır.¹²⁴

Hezârfen Hüseyin Efendi, balyos Civran'ın halefi olarak 1681 yılında İstanbul'a gelen Venedik balyosu Giovanni Battista Donado (Donà) ile de büyük olasılıkla görüşmüştür. Donado, Türk edebiyatı üzerine yazdığı kitabında Hezârfen Hüseyin Efendi'yi anar¹²⁵ ve *Telbîsü'l-Beyân*'ın, giriş de dâhil olmak üzere birkaç bölümünü tercüme eder. Ayrıca Donado'nun İstanbul'un entelektüel ve siyasi hayatında rol oynayan şahsiyetlerle dostane ilişkileri göz önüne alındığında, aynı çevrelerde bulunan ve aynı sosyal bağlantılara sahip olan Hezârfen ile

¹²² Bkz. Güner Doğan, "İtalyan Oryantalist Luigi Ferdinando Marsigli'nin Osmanlı Devleti Hakkında Gözlemleri (1658-1730)", *Yabancı Seyahatnamelerde Türkiye*, ed. Çağatay Özdemir ve Yunus Emre Tekinsoy, (Ankara: Türk Yurdu, 2016), 341-342.

¹²³ Bkz. Wurm, s. 146.

¹²⁴ Bkz. Wurm, s. 144.

¹²⁵ Bkz. Gio. Battista Donado: Senator Veneto fù Bailo in Constantinopoli, *Della Letteratura de' Turchi*, (Venedik: 1688), 82.

görüşmüş olduğu varsayılabilir.¹²⁶ Balyos Donado'nun kafilesinde dil oğlanı olarak İstanbul'a gelen Antonio Benetti¹²⁷'nin sözleri dolayısıyla da Donado ile Hezârfen'in ilişki kurmuş olabileceği tahmin edilmektedir. Zira Donado'nun, Osmanlılarla ilişki kurma çabalarında etkin rol oynayarak, onun şeyhülislamla tanışmasına ve Musâhib Mustafa ile çok yakın arkadaş olmasına aracılık eden, Benetti'nin "Efendi" şeklinde işaret ettiği şahıs, Wurm'a göre Hezârfen Hüseyin Efendi olmalıdır.¹²⁸

Eserlerinde kaynaklarından biri olarak Hezârfen'den bahseden Demetrius Cantemir'in Hezârfen'le bizzat görüşüp görüşmediği ise kesin olarak bilinmemektedir.¹²⁹ Ne var ki yukarıda Hezârfen ile temaslarından bahsettiğimiz Fransız ve İtalyan oryantalistler dışında, İstanbul'a gelen diğer bazı Avrupalılarla da müellifin ilişki kurmuş olması, kaynaklar yardımıyla belgelenemese de, kuvvetle muhtemeldir.

SONUÇ

Hezârfen Hüseyin Efendi, icra ettiği devlet görevleri ve devletin yüksek mercilerine erişim imkânı dolayısıyla döneminde yerli ve yabancı şahıslarla kendisine teveccüh gösterilmiş önemli bir isim olup, daha çok tarihçiliği ile ön plâna çıkmıştır. Çok çeşitli alanlarda vermiş olduğu eserler, ilme merakı ve istidadı göz önünde bulundurulduğunda Hezârfen'in, zamanının aydınları arasında yer edinmiş, nitelikli bir Osmanlı âlimi olduğunu ifade etmek de hiç şüphesiz mümkündür. Ne var ki bazı sebeplerle zamanının Osmanlı uleması arasında âlim sıfatı ile yeterince öne çıkamadığı söylenebilir. Bu durumun farklı sebepleri olabileceği gibi, eserlerinin birçoğunun yeterince özgün olmaması, daha çok derlemeci veya ansiklopedist olarak çalışması bizce bu sebeplerden biri olarak gösterilebilir.

17. yy.'da Batılı şahsiyetlerle Hezârfen Hüseyin Efendi kadar yakın ilişkiler geliştirmiş başka bir Osmanlı münevveri tespit edebilmek çok zordur. O, bu yönüyle döneminin ilginç ve bir o kadar önemli bir

¹²⁶ Bkz. Wurm, s. 149.

¹²⁷ Bkz. Volkan Dökmeci, *İstanbul'daki Venedik Dragomanları ve Dil Oğlanları (1551-1797)*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 29.

¹²⁸ Bkz. Wurm, 32.

¹²⁹ Bkz. Wurm, 126.

simasıdır. Ne var ki, gerek devlette ifa ettiği görevlere, gerekse çok çeşitli ilim sahalarında verdiği eserlere rağmen, biyografik kaynaklarda müellif hakkında neredeyse hiçbir bilgi yok gibidir. Hezârfen Hüseyin Efendi hakkındaki malumatın çoğu ise 17. yy.'da çeşitli sebeplerle İstanbul'a gelen Batılı seyyah ve diplomatların eserlerinden temin edilebilmektedir. Bu kaynaklar, bize Hezârfen'in hayatı, şahsiyeti ve düşünce dünyasına dair sundukları verilerin yanı sıra, gerek bir Türk münevverinin Tanzimat'tan çok önceleri, daha 17. yy.'da Batı dünyasına yönelik ilgisini göz önüne sermeleri, gerekse Batılıların Osmanlı'ya yönelik o dönemdeki algılarını göstermeleri bakımından ayrıca önemlidir. Hezârfen'in; Luigi Ferdinand Marsili, Nointel Markizi, Antoine Galland, Pétis de la Croix, Guilleragues Kontu, Girardin, Hermanges, Giovanni Battista Donado ve Demetrius Cantemir gibi isimlerin bazılarıyla bizzat görüştüğü bilinmekte, bazılarıyla ise görüştüğü veya bir şekilde irtibat kurduğu tahmin edilmektedir. Bu isimlerin bize sunduğu kaynaklarda Hezârfen Hüseyin Efendi, Batıya oldukça merak ve ilgi duyan, Batı kültürü ve dillerini öğrenme isteği ve gayreti içinde olan, Osmanlı Devleti'nin 17. yy.'da içinde bulunduğu duruma ise karamsarlıkla bakan, melankolik bir Osmanlı aydını şeklinde tanıtılmaktadır. Marsili gibi isimlerle çok yakın ilişkilerde bulunan Hezârfen Hüseyin Efendi'nin Osmanlı Devleti ile ilgili birtakım bilgi ve değerlendirmelerini yabancı dostları ile paylaştığı ise muhakkaktır. Ne var ki, onun bilinçli olarak birtakım sâiklerle Osmanlı aleyhine yabancılara bilgi taşıdığı iddiası doğru sayılamaz. Hezârfen'in Batı dünyasına yoğun bir ilgi, hatta bir miktar sempati beslediği söylenebilecekse de, onun samimi bir Müslüman olduğu ve eserlerinde, devletin ıslahı için ahlâka ve şer'î kurallara sıkı sıkıya bağlı kalınmasına yönelik vurgu yaptığı bilinmektedir. Dolayısıyla Hezârfen'in, Batı dünyasına yönelik yoğun ilgisine rağmen, Hristiyan Avrupa ile ilgilenmekten ziyade, halkı ve Osmanlı Devleti'nin geleceği için endişe duyduğu açıktır.

KAYNAKÇA

- Adivar, Adnan. *Osmanlı Türklerinde İlim*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1970.
- Akpınar, Turgut. “Galland, Antoine”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 13/337-338. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Ambassade de France en Turquie. “Türkiye’de Fransa”. Erişim 16.01.2022. <https://tr.ambafrance.org/1525-ten-itibaren-Buyukelciler>
- Anhegger, Robert. “Hezarfen Hüseyin Efendi’nin Osmanlı Devlet Teşkilâtına Dair Mülâhazaları”. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türkiyat Mecmuası* 10/1 (1953), 365-393.
- Babinger, Franz. *Die Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre werke*. Leipzig: Otto Harrassowitz Yayınları, 1927.
- Bekar, Cumhur. *A New Perception of Rome, Byzantium and Constantinople in Hezarfen Huseyin’s Universal History*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Bombaci, Alessio. *Histoire de la Littérature Turque*. Paris: Librairie C. Klincksieck Yayınları, 1986.
- Bursalı, Mehmed Tâhir. “Hezârfen Hüseyin Efendi”. *Dergâh Mecmûası*, 1/12 (1337), 185-186.
- Bursalı, Mehmed Tâhir. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1342.
- Bursalı, Mehmed Tâhir. “Hezârfen Hüseyin Efendi”. *Türk Yurdu Mecmuası* 5/1 (1329), 872-873.
- Demir, Ekrem. *Hezârfen Hüseyin b. Ca’fer İstanköyü’nün “Lisânü’l-’Etibbâ” Adlı Tıp Lügati Üzerinde Dil İncelemesi (İnceleme-Metin-Sözlük)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Doğan, Güner. “İtalyan Oryantalist Luigi Ferdinando Marsigli’nin Osmanlı Devleti Hakkında Gözlemleri (1658-1730)”. *Yabancı Seyahatnamelerde Türkiye*. ed. Çağatay Özdemir ve Yunus Emre Tekinsoy. 335-350. Ankara: Türk Yurdu, 2016.
- Donado, Gio. Battista: Senator Veneto fù Bailo in Constantinopoli. *Della Letteratura de’ Turchi*. Venedik: 1688.

- Dökmeci, Volkan. *İstanbul'daki Venedik Dragomanları ve Dil Oğlanları (1551-1797)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Elçin, Şükrü. *Ali Ufki: Hayatı, Eserleri ve Mecmûa-i Sâz ü Söz*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1976.
- Erdem, Yahya. "PÉTIS de la CROIX, François", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/ 255-256. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Galland, Antoine. *İstanbul'a Ait Günlük Anılar (1672-1673)*. çev. Nahid Sırrı Örik, 2 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1987.
- Hagen, Gottfried. "Afterword: Ottoman Understanding of the World in the Seventeenth Century". *An Ottoman Mentality: The World of Evliya Çelebi* (by Robert Dankoff). Leiden – Boston: Brill, 2004, 215-256.
- Hezârfen, Hüseyin b. Cafer İstanköylü. *Tenkibü't-Tevarih*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, nr. 2396.
- Hezârfen Hüseyin Efendi. *Enîsü'l-Ârifîn ve Mürşidü's-Sâlikîn*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Düğümlü Baba, nr. 227.
- Hilmizâde, Ahmed Rif'at. "Hüseyin Şehir bi-Hezârfen". *Ma'lûmât Mecmuası* 4/82 (1314), 705.
- İlgürel, Mücteba. "Hüseyin Efendi, Hezarfen". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/544-546. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- İlgürel, Sevim. *Hezarfen Hüseyin Efendi Telbîsü'l-Beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osmân*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1998.
- Kafadar, Cemal. "The city that Rålamb visited - The political and cultural climate of İstanbul in the 1650's". *Sultan's Procession: The Swedish embassy to Sultan Mehmed IV in 1657-1658 and the Rålamb paintings*. ed. Karin Ådahl. 59-73. İstanbul: Swedish Research Institute, 2006.
- Kalpıklı, Mehmet - Mercan, F. Özden. "Bir Asya İçeceği (Bevanda Asiatica), Kont Luigi Ferdinando Marsili ve Osmanlı Kahve Kültürü". *Journal of Turkish Studies – Türklük Bilgisi Araştırmaları, Özer Ergeç Armağanı* 1/51 (2019), 363-381.

- Kolçak, Özgür. “Marsigli, Luigi Ferdinando”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-2/199. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Kut, Turgut. “Ali Ufkî Bey”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/456-457. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Lokmacı, Süleyman. *Hezarfen Hüseyin Efendi Telbîsü'l-Beyân fî Tablîsü'l-Büldân Metin-Tablîl-Tıpkıbasım*. Erzurum: Fenomen Yayınları, 2019.
- Maarif Vekilliği Kütüphaneler Müdürlüğü Tasnif Komisyonu. *İstanbul Kütüphaneleri Tarîh-Coğrafya Yazmaları Katalogları, 1. Fasikül: Umumi Tarîhler*. İstanbul: Maarif Matbaası, 1943.
- Marsili, Luigi Ferdinando. *Autobiografia di Luigi Ferdinando Marsili*. ed. Emilio Lovarini, Bologna: R. Bologna Enstitüsü Bilimler Akademisi, Nicola Zanichelli Yay., 1930.
- Marsili, Luigi Ferdinando. *Bevanda asiatica (Trattatello sul caffè)*. ed. Clemente Mazzotta, Roma: Salerno Yayınları, 1993.
- Marsili, Luigi Ferdinando. *Scritti Inediti di Luigi Ferdinando Marsili*. Bologna: R. Bologna Enstitüsü Bilimler Akademisi, Nicola Zanichelli Yayınları, 1930.
- Marsili, Luigi Ferdinando. *Stato Militare dell' Imperio Ottomanno L'etat Militaire de l'Empire Ottoman*. Graz: Akademische Druck - Verlagsanstalt Yayınları, 1972.
- Ménage, V. L. “Hüseyin Hezarfen”. *The Encyclopaedia of Islam (New Edition)*. 3/623-624. Leiden: Brill, 1971.
- Nas, Ahmet. *Hezarfen Hüseyin Efendi'nin “Tenkîbü't-Tevârib-i Mülûk” İsimli Eserinin Tablîli ve Metin Tenkidi*. Erzincan: Binalı Yıldırım Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Özcan, Abdulkadir. “Hezarfen Hüseyin Efendi ve Tarih ile İlgili Eserleri”. *Osmanlı Sosyal ve Ekonomik Tarihi Prof. Dr. Yılmaz Kurt Armağanı* 2/189-197. Ankara: Akçağ Yayınları, 2016.
- Özdemir, Kerim. *Hezarfen Hüseyin Efendi'nin “Tenkîbu't-Tevârib” Adlı Eserinin Selçukluların Zuhurundan Osmanlı Devleti'nin Kuruluşuna Kadar Geçen Bölümlerinin Transkripsiyon ve Değerlendirmesi*. Manisa: Celal Bayar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

- Özdemir, Rukiye - Lokmacı, Süleyman. “Osmanlı Tarih Yazıcılığında Bir İntihal Örneği: Telhîsü'l-Beyân fî Tahlîsü'l-Büldân”. *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 25 (Bahar 2020), 339-354.
- Öztürk, Necdet - Yıldız, Murat. *Osmanlı Tarihçileri*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2013.
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. 3 Cilt. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1971.
- Stoye, John. *Marsigli's Europe 1680-1730: The Life and Times of Luigi Ferdinando Marsigli, Soldier and Virtuoso*. New Haven & London: Yale University Press, 1994.
- Şemseddin Sami. *Kamusu'l-Alam*. 6 Cilt. İstanbul: Mihrân Matbaası, 1316.
- Şemseddin Sami. *Kâmûs-ı Türkî*. 1 Cilt. İstanbul: İkdâm Matbaası, 1317.
- Şimşirgil, Ahmet. *Kayı VI: İmparatorluğun Zirvesi ve Dönüş*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2014.
- Tokat, Feyza. *Hezarfen Hüseyin Efendi'nin “Tuhfetü'l-Erîbi'n-Nâfia li'r-Rûbânî ve't-Tabîb”i (İnceleme-Metin-Dizini)*. Denizli: Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Vandal, Albert. *L'odyssée D'un Ambassadeur – Les Voyages du Marquis de Nointel (1670-1680)*. Paris: Librairie Plon, 2. Basım, 1900.
- von Diez, Heinrich Friedrich. *Denkwürdigkeiten von Asien*. 2 Cilt. Berlin: Commission der Nicolaischen Buchhandlung, 1811.
- Wurm, Heidrun. *Der osmanische Historiker Hüseyin b. Gâ'fer, genannt Hezarfen, und die Istanbuler Gesellschaft in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts*. Freiburg im Breisgau: Klaus Schwarz Yayınları, 1971.
- Yıldırım, Duygu. “Bevanda asiatica: Scholarly Exchange between the Ottomans and Europeans on Coffee”. *Osmanlı Araştırmaları/ The Journal of Ottoman Studies* 56/56 (2020), 44.
- Yurdaydın, Hüseyin G. *İslam Tarihi Dersleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971.

DEUİFD LV / 2022, ss. 79-111.

Hadis Usulünde Makrûn Rivayet Olgusu*

Recep BİLGİN**

ÖZ

Hadis rivayetinde önemli hususlardan birisi, bir hadisin muhtelif tarikle rivayet edilmesi meselesidir. Muhaddisler tasnif dönemi öncesinden başlamak üzere bir hadisin farklı varyantlarını elde etmek için yoğun çaba harcamışlardır. Musannifler de bu varyantları eserlerinde tek senette birleştirmek için çeşitli usuller geliştirmişlerdir. Bu usullerden birisi de *makrûn* rivayettir. *Makrûn* rivayet, özellikle zayıf râvilerle güçlü râvileri aynı senedde bir araya getirerek hadisi ve senedi takviye amacına dayanır. Hadis usulünde *makrûn* rivayet, *mütâbaat* rivayetle bazı açılardan ilişkili olsa da yöntem, tanım ve işlev açısından *mütâbaat*tan farklıdır. Bu çalışmada *makrûn* uygulamasının mahiyeti, işlevi, faydası, gayesi ve hadis ilmi açısından önemi gibi konular açıklığa kavuşturularak alana katkı sunulması hedeflenmiştir. Araştırmada *makrûn*un sözlük ve terim anlamı, yöntemi, türleri, tarihsel süreç içerisinde *makrûn* rivayet olgusuna yapılan atıflar, *makrûn* rivayetin gerekçeleri ve işlevleri ile *itibâr*, *âdid*, *mütâbaat* ve *şâhid* kavramlarıyla ilişkisi tahlil edilmiştir. Çalışmada ayrıca *makrûn* rivayetin anlaşılması için Buhârî ve Müslim'den örnek sened incelemelerine yer verilmiştir. Araştırma bulgularına göre musannifler râviler arasında *makrûn* rivayet ilişkisini, atıf *vavı* ve tahvil *hası* yöntemiyle kurmuşlardır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Sened, Makrûn, Mütâbaat, Şâhid.

* Yazar; çalışmanın hazırlanması esnasında bilimsel ve etik ilkelere uyulduğunu ve yararlanılan tüm kaynakların kaynakçada belirtildiğini, çalışmanın maddi açıdan fonlanmadığını, çıkar çatışması bulunmadığını beyan etmektedir.

** Dr. Öğr. Üyesi, Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı. Assistant Professor, Hatay Mustafa Kemal University, Faculty of Theology, Department of Hadith, Antakya, Turkey. recepbilgin69@hotmail.com
ORCID: 0000-0002-2858-3039

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi: 27.04.2022

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi: 17.05.2022

The Phenomenon of Adjacent/Maqrûn Narration in the Method of Hadîth

ABSTRACT

One of the important issues in hadîth transmission is the issue of narrating a hadîth in various chains/tarîq. Hadîth scholars/muhaddiths have made great efforts to obtain different variants of a hadîth, starting from the pre-classification period. After obtaining the narrations of the hadîth, hadîth authors/musannifs have developed various methods in their works to combine them in a single document. One of these methods is the *adjacent/maqrûn* narration. *Adjacent/maqrûn* narration is based on the purpose of reinforcing the hadîth and the isnâd, especially by bringing together weak narrators and strong narrators in the same isnâd. Although *adjacent/maqrûn* narration is related to *mutabaât* narration in hadîth methodology, it is different from *mutabaât* in terms of method, definition and function. In this study, it is aimed to contribute to the field by clarifying issues such as the nature, function, benefit, purpose and importance of *maqrûn* application in terms of hadîth science. In the study, the dictionary and term meaning of *adjacent/maqrûn*, its method, types, the references made to the phenomenon of *adjacent/maqrûn* narration in the historical process, the reasons and functions of *adjacent/maqrûn* narration, the relationship of *adjacent/maqrûn* with the concepts of *itibâr*, *âdid*, *mutabaât* and *witness/şâhid* were analyzed. In addition, in order to understand the *adjacent/maqrûn* narration, sample isnâd analyzes from Bukhârî and Muslim are included in the study. According to the research findings, the hadîth authors/musannifs established the *adjacent/maqrûn* relationship between the narrators by the method of attribution *vav* and of conversion/*tahvîl ha*.

Keywords: Hadîth, Isnâd, Adjacent/Maqrûn, Mutabaât, Şâhid.

GİRİŞ

Tasnif dönemi öncesi ve tasnif döneminde hadislerin kitâbeti ve tedvîni esnasında titiz bir süreç takip edilerek hadisler tahrîc edilmiş ve kitaplara geçirilmiştir. Bu dönemde râvilerin tenkit ve değerlendirmeleriyle ilgili çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Dolayısıyla Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd ve diğer musannifler bu çalışmalar çerçevesinde hadisin râvilerini tanıyarak eserlerinde rivayetlerine yer vermişlerdir. Râvilerin bir kısmı adalet ve zapt yönünden güvenilir bir kısmı da zayıf kabul edilmiştir. Musanniflerin tahrîc ettikleri râvilerin çoğu, hadis münekkittleri/otoriteleri tarafından güvenilir kategorisinde yer alırken,

bazı râviler de cerh edildiği için zayıf kategorisinde kabul edilmiştir. Bazı musannifler, zayıf râvilerin rivayetini, güvenilir başka bir râviyle aynı senedde bir araya getirmek suretiyle *makrûn* olarak nakletmişlerdir. *Makrûn* uygulaması, hadis metninin üzerine inşa edildiği senedin daha sağlam ve güçlü olduğunu tek bakışta gösteren bir kurulum ve dizilim sistemidir. Böyle bir uygulama, kurulduğu dönemde bilinmiş olsa da *makrûn* uygulamasının keşfedilmesi ve râviler hakkında bilgi veren eserlerde bu uygulamaya sistemli olarak atıf yapılması, ilk defa 4./10. yüzyılın sonlarında Kelâbâzî'nin (ö. 398/1008) Buhârî'nin râvileri hakkında yazdığı *el-Hidâye* isimli eserinde görülmektedir.¹

Hadislerin sağlamlığına ve zayıf râvilerin hadislerinin sıhhat derecesine olumlu katkı sağlayan *makrûn* rivayet, hadis usulünün konuları arasında yer almasına rağmen hadis literatüründe bu alanda ülkemizde akademik bir çalışma tespit edilememiştir. *Makrûn*un ilişkili olduğu mütâbaat ve şâhid gibi kavramlar hakkında bazı çalışmalar² yapılmış olsa da bunlarda *makrûn* olgusuna değinilmemiştir.³ Dolayısıyla bir hadis usulü terimi olan *makrûn* rivayet ve ilişkili olduğu kavramlar tam olarak ortaya çıkarılamamıştır. Bu alanda yapılacak çalışmaların, *makrûn* rivayet konusundaki boşluğu dolduracağı düşünülmektedir. Bu çalışmada *makrûn* uygulamasının mahiyeti, işlevi, faydası, gayesi ve hadis ilmi açısından önemi gibi konular açıklığa kavuşturularak alana katkı sunulması hedeflenmektedir.

Çalışmada öncelikli olarak *makrûn*un terim anlamı ve etimolojik tahlili yapılacak, mahiyeti, çeşitleri, yöntemi, terimleşme süreci, *makrûn* rivayetinin sebepleri, işlevi ve gayesi üzerinde durulacaktır. Ardından *makrûn*un, *itibâr*, *âdid*, *mütâbaat* ve *şâhid* kavramlarıyla ilişkisi araştırılacak ve örnek hadis senedlerine yer verilerek konu incelenecektir.

¹ Örnek kullanımlar için bk. Kelâbâzî, *el-Hidâye ve'l-irşâd fî marifeti ehli's-sîka ve's-sedâd*, Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed b. el-Hüseyn el-Buhârî el-Kelâbâzî, *el-Hidâye ve'l-irşâd fî marifeti ehli's-sîka ve's-sedâd*, thk. Abdullah el-Leysî (Beyrut: Dâru'l-marife, 1407/1987), 1/34, 70, 76, 108, 125, 151, 161.

² Abdullah Yılmaz, "İstılahlardaki Anlam Kargaşası Kapsamında İtibâr Kavramı ile Şâhid ve Mütâbî Hadis Arasındaki İlişki ve Farklılıklar", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/36 (2016), 72-111.

³ Müslim'in *makrûn* olarak rivayet ettiği bazı râviler hakkındaki tespitler için bk. Mustafa Taş, "Müslim'in Ehl-i Bid'at Râvilerden Rivayet ile İlgili Durumu", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 18/2 (2018), 616, 624.

1.1. Makrûn Kavramı ve Etimolojik Tahlil

Makrûn rivayet olgusunun hadis usulündeki yerini ve hadislerin sıhhat derecelerine yaptığı etkiyi belirlemeden önce bu kavramın sözlük ve terim anlamları incelenecektir.

1.2. Sözlük Anlamı

Makrûn (مقرون), *k-r-n* (قن) kökünden türeyen ism-i mefûl kalıbında bir kelimedir. *K-r-n* kökü, “bir şeye bağlamak,⁴ bir şeyin bazısını bazısına bağlamak/bitıştirmek,⁵ esirlerin ipe bağlanması,⁶ bir şeyi başka bir şeye katmak, güç yetirmek, üstesinden gelmek,⁷ güçlü ve sağlam bir şekilde ortaya çıkmak⁸ ve iki işi bir araya getirerek ikisini birlikte yapmak” gibi manalara gelir.⁹ *K-r-n* kökünden türeyen *iktirân* (اقتران) ise iki şeyin yaklaşması ve sanki bir ipte yan yana/dizili hale gelmesi şeklinde tanımlanır.¹⁰ Sözlüklerdeki kullanımlara bakıldığında *makrûn* kelimesinin birden fazla ögenin yan yana gelmesi, birbiriyle irtibatlı olması ve birbirine bağlı olması gibi manaları ifade ettiği görülür.

Konumuza esas teşkil eden *makrûn* (مقرون) kelimesinin sözcük anlamıyla ilgili hem klasik hem de modern dönem sözlüklerinde doğrudan bir tanım yapılmamıştır. *Makrûn* sözlüklerde, cümle içerisinde kullanıldığında, “yakın, bağlı, ilişkili, bitişik, birlikte, beraber” gibi

⁴ Ebû Abdurrahman Halîl b. Ahmed b. Amr Ferâhidî, *Kitâbü'l-ayn*, thk. Mehdi Mahzûmî & İbrâhim Sâmerrâî (Beyrut: Dâru mektebeti'l-hilâl, ts.), 5/144.

⁵ Ebûbekir Muhammed b. Hasan b. Düreyd, *Cemberetü'l-luğa*, thk. Remzî Münîr Balebekkî (Beyrut: Dâru'l-ilm lil-melâîyn, 1407/1987), 2/794.

⁶ İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü'l-luğa ve sıbâhu'l-Arabîyye*, thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâîyn, 1407/1987), 6/2181.

⁷ Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Feyyûmî Ebü'l-Abbâs, *el-Misbâhu'l-münîr fî ğarîbi's-şerhi'l-kebîr* (Beyrut: Mektebetü'l-ilmîyye, ts.), 2/500.

⁸ İbn Fâris, *Mucemü mekâyisi'l-luğa*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (b.y: Dâru'l-fikr, 1399/1979), 5/76.

⁹ İbrâhim Mustafâ vd., *el-Mucemu'l-vasût* (İskenderiyye: Dâru'd-dave, ts.), 2/730.

¹⁰ Neşvân b. Saîd el-Himyerî el-Yemenî, *Şemsü'l-ulûm ve devâ'ü kelâmi'l-Arab mine'l-külûm*, thk. Hüseyin b. Abdullah el-Amrî vd. (Dımaşk: Dâru'l-fikr, 1420/1999), 8/5466.

manalara gelmektedir. Kur'ân'da *k-r-n* kökünden türeyen beş ayrı formda 36 kelime yer almaktadır. En çok kullanılan form, nesil ve çağ anlamına gelen *karn* ve *kurûn*'dür. Bu yapıda gelen kelime sayısı ise 23'tür.

Ezherî (ö. 370/980), asır/çağ anlamına gelen *karn* kelimesinin *iktirân* kelimesinden türediğini belirterek *karn*, bir zamanda bir araya gelenler şeklinde tanımlar ve bir araya gelenlerden sonrakilerin de başka bir birliklilik oluşturduklarını belirtir.¹¹ Ayrıca o, söz konusu kelimeyi içerisinde peygamberin ya da ilim ehlinde oluşan bir tabakanın bulunduğu zaman diliminde yaşayan topluluk olarak da açıklar.¹² Ezherî'nin bu açıklamaları, *karn*'in aynı zamanda bir araya gelmiş ümmet, topluluk ve nesil manasını ön plana çıkarmaktadır. İbn Fâris'in (ö. 395/1004) *k-r-n* kökünün, bir şeyi başka bir şeye katmak ve sağlam bir şekilde ortaya çıkmak şeklinde iki temel anlamı üzerinde durması da *makrûn* kelimesinin taşıdığı anlam açısından dikkate değerdir.¹³

1.3. Makrûnun Terim Anlamı, Mahiyeti ve Yöntemi

Makrûn kavramı 4./10. yüzyılın sonlarından başlayarak, giderek yaygınlaşan ve başta *Kütüb-i Sitte* râvileri olmak üzere hemen tüm râviler hakkında olgusal bir gerçeğe vurgu yapılan bir nitelik arz etmiş ancak tanımı yapılmamıştır. İşlerlik açısından çokça başvurulan bir kavram olmakla birlikte terim olarak mütekaddimûn ve müteahhirûna ait eserlerde tanımlanmaması, üzerinde ayrıca düşünülmesi gereken bir husustur. *Makrûn*'un bir usul terimi olarak mütekaddimûn usulcileri tarafından bilinmemesi, bu kavramın tarihi arka planı ve terimleşme süreci göz önünde bulundurulduğunda anlaşılır bir tarafının olduğunu belirtmek gerekir. *Makrûn*'un kavramlaşma süreci müteahhirûn döneminde tamamlanmış ve bazı râvilerin tenkit ve değerlendirilmesinde bir veri olarak kullanılmıştır. İbn Hacer el-Askalânî'nin *Tehzîbü't-Tehzîb*'inde “ولا يقال لمثل هذا مقرونا اصطلاحاً”/ *Istilâhî açıdan bu örneğe makrûn*

¹¹ Muhammed b. Ahmed el-Heravî el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, thk. Muhammed Ivaz Murib (Beyrut: Dâru İhyâi't tûrâşî'l-Arabî, 1421/2001), 9/84.

¹² Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, 9/84.

¹³ İbn Fâris, *Mucemü mekâyisi'l-luğa*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (b.y: Dâru'l-fıkr, 1399/1979), 5/76.

denilmez”¹⁴ şeklinde yer verdiği bu ifade, *makrûn*un ıstılâhî bir kavram olduğunu göstermektedir.

Yapılan araştırmalar neticesinde *makrûn*un son dönemde telif edilen usul kitaplarında da tanımlanmadığı tespit edilmiştir. *Makrûn*, terim olarak Arap dünyasında Buhârî'nin *makrûn*ları üzerine yapılan bir çalışmada: جمع الراوي بين راويين أو أكثر في روايتهم حديثاً عن شيخ واحد في أي طبقة من طبقات الرواة “Aynı hocadan hadis rivayet eden birden fazla râvinin, hangi tabakadan olursa olsun rivayetlerinin birleştirilmesidir.”¹⁵ şeklinde tanımlanmıştır. Ancak tanımda geçen “rivayetlerinin” ifadesinden sonra “tek senedde” ibaresinin ilave edilmesi, karışıklığı gidermek açısından önemlidir. Mücteba Uğur’un telif ettiği hadis terimleri sözlüğünde *makrûn*; “Bazı ravilerin, zayıf hadislerini sika olarak tanınmış bir ravinin hadisiyle birlikte zikrederek ona adeta kuvvet kazandırmak istemesi gibi bir uygulama” olarak tarif edilmiştir.¹⁶ Tanımda, aynı hocadan rivayet etme ve tek senette birleştirme şartları eksik olduğu için *makrûn*, *mütâbaat* ve *şâhiile* karıştırılabilir.

Makrûn uygulamasının mahiyetini daha sağlıklı anlayabilmek için Buhârî ve Müslim’den ilgili örnekleri zikretmek faydalı olacaktır.

Örnek 1:

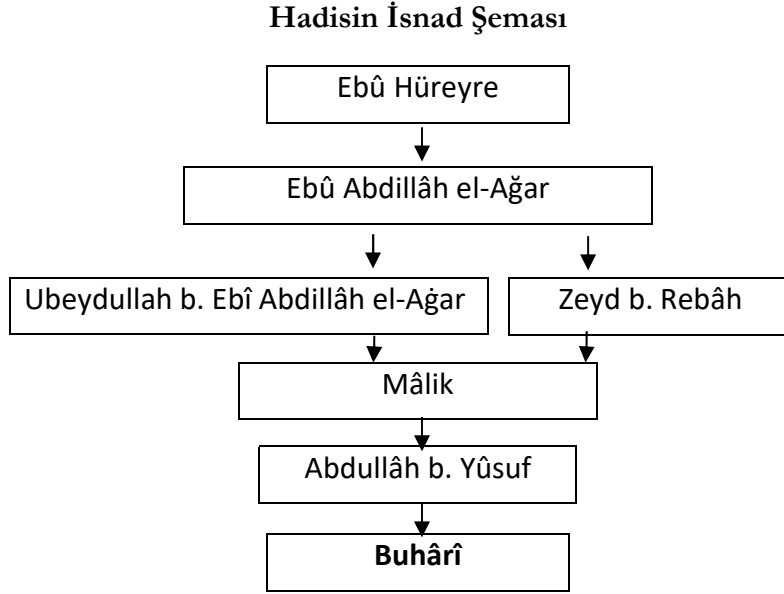
حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ، قَالَ: أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، عَنْ زَيْدِ بْنِ رَبَاحٍ، وَعُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْأَعْرَبِيِّ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْأَعْرَبِيِّ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «صَلَاةٌ فِي مَسْجِدِي هَذَا خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ صَلَاةٍ فِيَمَا سِوَاهُ، إِلَّا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ.»¹⁷

¹⁴ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-tehziib* (b.y.: Dâru'l-fikr, 1404/1984), 9/105.

¹⁵ Muhammed Abdurrahmân Tavâlîbe, “Men ahrace lehûm el-Buhârî Makrûnîn”, *Menâra* 7/2 (2001), 367.

¹⁶ Mücteba Uğur, *Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 209.

¹⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-sabîh*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: Dâru tavki'n-necât, 2. Basım, 1422/2001), “Tatavvu”, 14 (No. 1133).



İsnad zincirinde yer alan Zeyd b. Rebâh ile Ubeydullah b. Ebî Abdillâh el-Ağar, ikisi de tek râvi Ebû Abdillâh el-Ağar'dan aynı hadisi almışlardır. Bu iki râviden de Mâlik b. Enes, ondan da Abdullah b. Yûsuf aynı hadisi rivayet etmiştir. Dolayısıyla sened zincirinde yer alan Zeyd b. Rebâh ile Ubeydullah b. Ebî Abdillâh, birbiriyle *makrûn*dur. Hadis terminolojisinde, “Hem Zeyd b. Rebâh, Ubeydullah b. Ebî Abdillâh ile hem de Ubeydullah b. Ebî Abdillâh, Zeyd b. Rebâh ile *makrûn*dur” şeklinde çift taraflı olarak zikredilir. Burada her iki râvi, birbirine yaslanarak akran düzeyinde (aynı tabakada) isnad zincirini güçlendirmektedir. İsnad zincirinde bu şekilde yapılan *makrûn*, atıf *vav*nın (و) getirilmesi yöntemiyle yapılır. Sened zincirinde yer alan bu *vav* (و), iki ya da daha çok râviyi, arada hiçbir rivayet lafzı bulunmadan *makrûn* râvileri bir araya getirerek birbirine bağlar. Sened zinciri tahlillerinde ve öğretimi sırasında bu *vav*, “makrûn vavı” olarak adlandırılabilir.

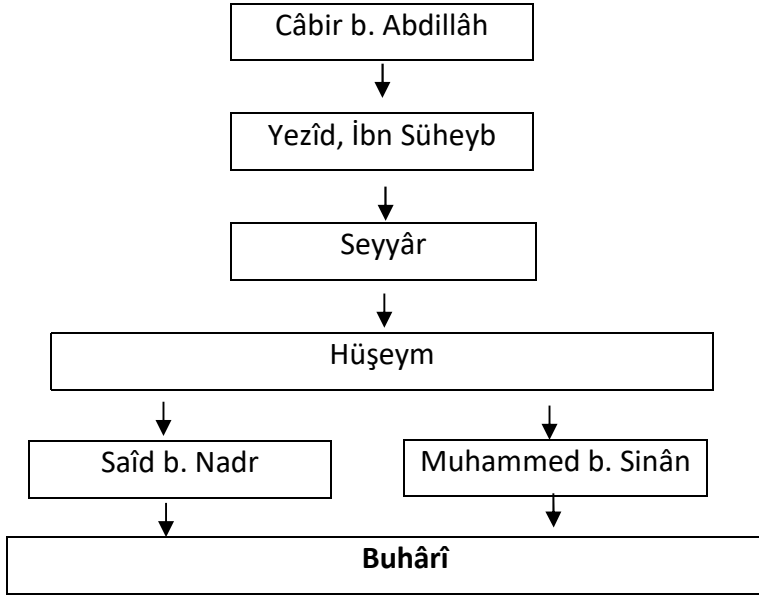
Râvileri bu şekilde yatay/eş zamanlı olarak yani aynı tabaka ve nesildeki râvileri yan yana getirip birbirine bağlayarak hadisi rivayet eden kişi, hadisin tahrîcini yaparak kitabına alan musanniftir. Örnek olarak yer verdiğimiz mezkûr hadisi *makrûn* olarak tahrîc eden Buhârî'dir. Bu yöntemin kullanılmasının amacı sadece hadis rivayetinde kolaylığı sağlamak değil, aynı zamanda hadisi sened yönüyle de güçlendirmektir. Bir hadisin çeşitli tariklerini müstakil olarak rivayet etmekle bir sened

altında toplayarak rivayet etmek arasında yapısal farklar vardır. Bu yöntemin yapısal farkları, işlevleri, amaç ve sonuçları ayrı bir başlık altında incelenecektir.

Örnek 2:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سِنَانٍ هُوَ الْعَوْقِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ، قَالَ: ح وَحَدَّثَنِي سَعِيدُ بْنُ النَّضْرِ، قَالَ: أَخْبَرَنَا هُشَيْمٌ، قَالَ: أَخْبَرَنَا سَيَّارٌ، قَالَ: حَدَّثَنَا يَزِيدُ هُوَ ابْنُ صُهَيْبٍ الْفَقِيرُ، قَالَ: أَخْبَرَنَا جَابِرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: " أُعْطِيتُ خَمْسًا لَمْ يُعْطَهُنَّ أَحَدٌ قَبْلِي: نُصِرْتُ بِالرُّعْبِ مَسِيرَةَ شَهْرٍ، وَجُعِلَتْ لِي الْأَرْضُ مَسْجِدًا وَطَهُورًا، فَأَيُّمَا رَجُلٍ مِنْ أُمَّتِي أَدْرَكْتَهُ الصَّلَاةَ فَلْيُصَلِّ، وَأُحِلَّتْ لِي الْمَعَانِمُ وَمَنْ تَحِلَّ لِأَحَدٍ قَبْلِي، وَأُعْطِيتُ الشَّفَاعَةَ، وَكَانَ النَّبِيُّ يُبْعَثُ إِلَى قَوْمِهِ خَاصَّةً وَبُعِثْتُ إِلَى النَّاسِ عَامَّةً.¹⁸

Hadisin İsnad Şeması



İsnad zincirinde yer alan Muhammed b. Sinân ile Saîd b. Nadr birbiriyle *makrûndur*. Çünkü sened zincirinden her iki râvi de hadisi müşterek râvi, Hüşeym'den rivayet etmişlerdir. Bu sened zincirinde

¹⁸ Buhârî, "Teyemmüm", 7 (No. 328).

Buhârî'nin hocalarının, birbiriyle *makrûn* oldukları görülmektedir. Sened zincirindeki *makrûn*, tahvil *hası* (ح) kullanılmak suretiyle yapılmıştır. Tahvil *hası*, bir hadisi farklı isnadlarıyla birlikte rivayet ederken bir isnaddan diğerine geçişi simgeler. Konuya *makrûn* perspektifinden yaklaşıldığında tahvil *hasının* aynı zamanda hadisin senedini güçlendiren *havân* (güç/kuvvet) simgesi olduğu da söylenebilir.

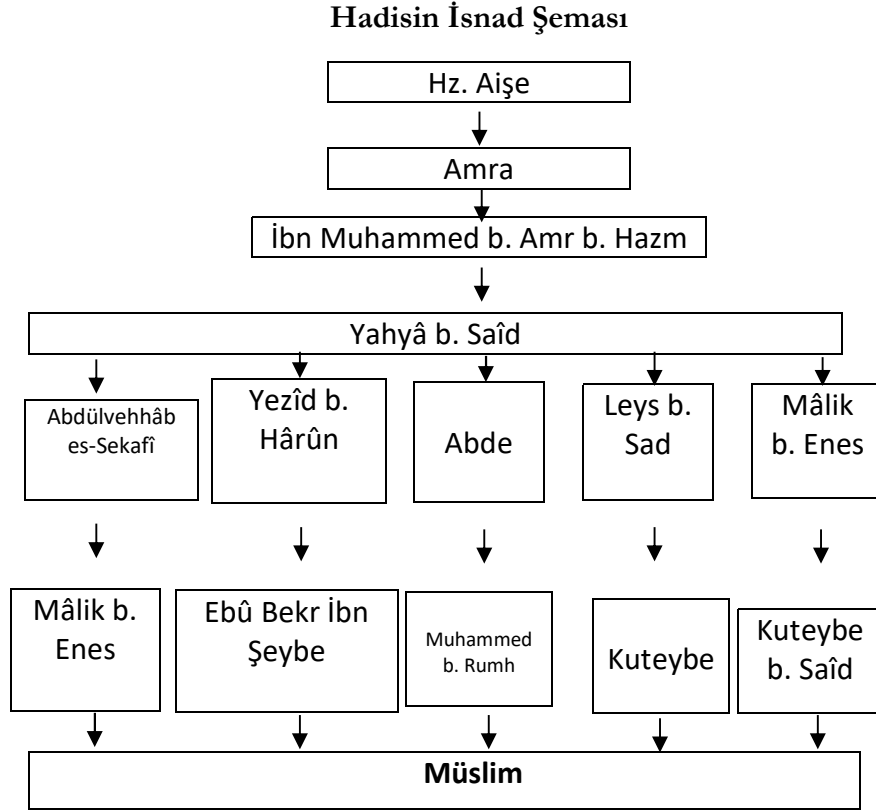
Bir hadisin senedinde hem *makrûn* *vavının* hem de tahvil/*havân* *hasının* zikredilmesi, o hadisin sened açısından sağlamlığına işaret etmektedir. Sened zincirinde bu iki unsurun fazlaca yer alması, hadisin isnad derecesindeki düzeyi göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Bu yöntemi çokça kullanan Buhârî, Müslim ve Ebû Dâvûd gibi müsnanfler, eğer aynı hadisin senedlerini birbirinden bağımsız olarak tek tek rivayet etmiş olsalardı bu durumda hadisin senedinin bütüncül bir bakış açısıyla kavranması zor olacaktı. Bu iki yöntem, sadece hadisin senedinin farklı tariklerini müşterek râvilerde birleştirip bir araya getirme gibi pratik bir çözüm üretmiyor, aynı zamanda hadisin üzerine inşa edildiği sütunların bir arada sistematik olarak dizilişiyle, binanın sağlamlığını da görmeye imkân veriyor. *Makrûn* rivayetinin verdiği bu imkân, daha sonra gelen muhaddisler tarafından keşfedilmiş ve bu özel yöntemin değeri üzerinde tespitler yapılmıştır.¹⁹

Örnek 3:

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ، عَنِ مَالِكِ بْنِ أَنَسٍ، ح وَحَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ، وَمُحَمَّدُ بْنُ زُفَرٍ، عَنِ اللَّيْثِ بْنِ سَعْدٍ، ح وَحَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، حَدَّثَنَا عَبْدُهُ، وَيَزِيدُ بْنُ هَارُونَ، كُلُّهُمْ عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ، ح وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى - وَاللَّفْظُ لَهُ - حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ يُعْنِي النَّفَّيَّ، سَمِعْتُ يَحْيَى بْنَ سَعِيدٍ، أَخْبَرَنِي أَبُو بَكْرٍ وَهُوَ ابْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ حَرْمٍ، أَنَّ عَمْرَةَ، حَدَّثَتْهُ أَنَّهَا سَمِعَتْ عَائِشَةَ، تَقُولُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يَقُولُ: مَا زَالَ جِبْرِيلُ يُوصِيَنِي بِالْجَارِ، حَتَّى ظَنَنْتُ أَنَّهُ لَيُورَثَنِي.²⁰

¹⁹ Tarihî arka plan başlığı altında bu tespitlere ve örnek kullanımlara yer verilmiştir.

²⁰ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmiu's-sahîb*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56), "Birr, Sıla ve Âdâb", 45 (No. 2624).



Müslim'in rivayet ettiği hadisin isnad zincirinde uygulanan *makrûn* hem atıf *vanı* hem de tahvil *hası* (ح) kullanılarak yapılmıştır. Sened zincirinde Mâlik b. Enes, Leys b. Sad, Abde, Yezîd b. Hârûn ve Abdülvehhâb es-Sekafî, hadisi aynı râvi Yahyâ b. Saîd'den rivayet ettikleri için hepsi kendi aralarında *makrûn*dur. Ayrıca Müslim'in hocalarından Kuteybe ve Muhammed b. Rumh ikisi birlikte hadisi Leys b. Sad'dan rivayet ettikleri için kendi aralarında atıf *vanıyla makrûn* olarak zikredilmişlerdir. Müslim'in diğer üç hocası ise kendi aralarında birbirlerinin mütâbüdür ancak birbirlerinin *makrûn*u değildir. Çünkü aynı hocadan hadis rivayet etmemişlerdir. Bu bağlamda, Müslim'in hocalarından Kuteybe ve Muhammed b. Rumh arasındaki ilişkinin hem mütâbaat hem de *makrûn* ilişkisi olduğu söylenebilir. Nitekim İbn Hacer *makrûn* kavramını tanımlamasa da *makrûn* ile mütâbaatın birbirinden

farklı olduğunu “هو مقرونا وانما هو متابعة”/o *makrûn* değildir ancak mütâbaattır” sözüyle dile getirmektedir.²¹

Bu örneklerden sonra *makrûn*, yapılış yöntemleri de göz önünde bulundurularak şu şekilde tanımlanabilir: “Bir isnad zincirinde, üst senedi aynı olmak kaydıyla aynı hocadan hadis rivayet eden birden fazla râvinin, atıf *vanı* ve tahvil *hası* kullanılmak suretiyle birbirine bağlanarak, birlikte/yan yana zikredilmesidir.” *Makrûn* kısaca, hadis senedinde güçlerin birleştirilmesi olarak da görülebilir.

İbn Fâris’in *k-r-n* köküne dair, “bir şeyi başka bir şeye katmak ve onun sağlam bir şekilde ortaya çıkması” şeklinde iki temel tanımı, *makrûn* rivayette görülmektedir. Kelimenin lugat anlamı, hadis ıstılahında aynı nesilden bir râviyi başka bir râviyle bir araya getirmek suretiyle hadisin daha sağlam ve güçlü bir şekilde ortaya çıkmasına dönüşerek yeni bir anlam kazanmıştır. Özellikle kelimenin kök manasında yer alan ipe bağlama eylemi, hadis terminolojisinde senedin karşılığı olarak görülebilir. Hadisin senedleri arasında araştırma (itibar) ve mukayese yaptıktan sonra sened zincirine *makrûn* râvileri dizen ve bu sistemi kuran kişiye *mukrin* (bir araya getiren, bağlayan) denir. Nitekim yukarıda *makrûn* örneğini verdiğimiz hadislerin *mukrimini* Buhâri ve Müslim’dir.

Makrûn, tasnif dönemindeki musanniflerin hadisleri nakletme yöntemlerinden birini oluşturmaktadır. Musannifler elde ettikleri çok tarihli hadislerin senedlerini ayrı ayrı yazmak yerine, tek senette birleştirme yoluna gitmişlerdir. Böyle bir yöntemi tercih etmelerinin sebepleri üzerinde, *makrûn* uygulamasının işlevsel yönü başlığı altında durulacaktır.

Makrûn, başta *Kitûb-i Sitte* olmak üzere birçok hadis kaynağında görülen bir olgudur. Bu olgunun varlığı baştan beri bilirse de terim anlamıyla dile getirilmesi tasnif döneminden birkaç asır sonra muhaddislerin gündemine gelmiştir.

1.4. Makrûn Türleri

Makrûn’un atıf *vanı* ve tahvil *hası* şeklinde iki farklı yöntemle yapıldığına değinilmişti. *Makrûn*’un bir önceki tanımı ve örneklerinden farklı olarak başka bir çeşidine daha işaret edilmiştir. *Makrûn*’un bu türü,

²¹ İbn Hacer, *Tehzîbü’l-tehziib*, 1/55.

şibbu'l-makrûn ve *ke'l-makrûn* şeklinde isimlendirilmektedir. Elde ettiğimiz bulgulara göre böyle bir niteleme râvi Muhammed b. Ziyâd b. Ubeydullah (ö. 250/864) hakkında yapılmıştır. Kelâbâzî (ö. 398/1008), Buhârî'nin râvileri hakkında yazdığı *el-Hidâye ve'l-irşâd fî marifeti ehli's-şika ve's-sedâd* isimli eserinde râvi Muhammed b. Ziyâd hakkında “رَوَى عَنْهُ الْبُخَارِيُّ” cümlesinde *şibh-u makrûn* ifadesine yer verir.²² Kelâbâzî'nin bu ifadeyle neyi kastettiğini anlamak için hadisin senedini tahlil etmek gerekmektedir. Buhârî'de geçen ilgili hadisi şu şekildedir:

وَقَالَ الْمَكِّيُّ: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَعِيدٍ، ح وَحَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ زَيْدٍ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ، حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَعِيدٍ، قَالَ: حَدَّثَنِي سَالِمٌ أَبُو النَّضْرِ مَوْلَى عُمَرَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ بُسْرِ بْنِ سَعِيدٍ، عَنْ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: اخْتَجَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حُجَيْرَةَ مُحْصَنَةً، أَوْ حَصِيرًا، فَخَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي فِيهَا، فَتَتَبَعَ إِلَيْهِ رَجَالٌ وَجَاءُوا يُصَلُّونَ بِصَلَاتِهِ، ثُمَّ جَاءُوا لِنَيْلَةٍ فَحَضَرُوا، وَأَبْطَأَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْهُمْ فَلَمْ يَخْرُجْ إِلَيْهِمْ، فَرَفَعُوا أَصْوَاتَهُمْ وَحَصَبُوا الْبَابَ، فَخَرَجَ إِلَيْهِمْ مُغَضَّبًا، فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَا زَالَ بِكُمْ صَنِيعُكُمْ حَتَّى ظَنَنْتُ أَنَّه سَيُكْتَبُ عَلَيْكُمْ، فَعَلَيْكُمْ بِالصَّلَاةِ فِي بُيُوتِكُمْ، فَإِنَّ خَيْرَ صَلَاةٍ الْمَرْءِ فِي بَيْتِهِ إِلَّا الصَّلَاةَ الْمَكْتُوبَةَ.»²³

Hadisin senedinde yer alan Muhammed b. Ziyâd b. Ubeydullah, Buhârî'nin kendisinden tek hadis rivayet ettiği hocalardandır. Sened zincirinde Muhammed b. Ziyâd'ın tahvil *hası*yla Mekkî b. İbrâhîm'e mütâbaat ettiği görülmektedir. Tahvil *hası*yla bağlanan râvilerin müşterek hocaları, Abdullah b. Saîd'dir. Yukarıda yer verdiğimiz *makrûn* tanımına göre bu hadisi *makrûn* olarak rivayet edenler, Mekkî b. İbrâhîm ve Muhammed b. Cafer'dir. Çünkü her ikisi de hadisi müşterek râvi Abdullah b. Saîd'den almışlardır. Dolayısıyla Muhammed b. Ziyâd ile Mekkî b. İbrâhîm birbirleriyle *makrûn* olmaları mümkün değildir. Çünkü her ikisi de aynı râviden aynı hadisi rivayet etmemişlerdir. Burada Muhammed b. Ziyâd, *makrûn* râvi Muhammed b. Cafer'den hadis rivayet ettiği için o da *şibh-u makrûn* (makrûn benzeri) râvi kabul edilmiştir.

²² Kelâbâzî, *el-Hidâye ve'l-irşâd fî marifeti ehli's-şika ve's-sedâd*, 2/648.

²³ Buhârî, “Edeb”, 75 (No. 5762).

Aktardığımız hadis örneğinde Buhârî'nin, Muhammed b. Ziyâd'dan rivayet ettiği sened hakkında, Kelâbâzî'den sonra *şibh-u makrûn* ve “كالمقرون / *makrûn* gibi” tanımlamalara yer verenler arasında Bâcî (ö. 474/1081),²⁴ İbn Asâkir (ö. 571/1176),²⁵ İbn Halfûn (ö. 636/1239),²⁶ Mizzî (ö. 742/1341),²⁷ Zehebî (ö. 748/1348)²⁸ ve İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) bulunmaktadır.²⁹

Örnek üzerinden yapılan tahlil ve açıklamalar çerçevesinde *şibh-u makrûn*; “*makrûn* râviden hadis rivayet eden râvi” olarak tanımlanabilir. Yer verdiğimiz bu örnekte de görüleceği üzere, bir râvinin tenkid ve değerlendirilmesinde *makrûn* râvi kadar güçlü bir özelliğe sahip olmasa da *makrûn* râviyle birlikte zikredilmeyen müfred râviye göre daha üst bir kategoride değerlendirilmesi gerektiği ortaya çıkmaktadır. *Şibh-u makrûn* olgusu, her ne kadar hadis usulü terminolojisinde yaygın kullanılsa da bu tespitlerden sonra, bu olgunun, râvilerin tanınmasında ve tenkidinde ayrı bir kriter olarak değer katacağı söylenebilir. Özellikle zayıf râvilerin tenkid ve değerlendirilmesinde *şibh-u makrûn* yaklaşımının, râvinin tenkidine yeni katkılar sunacağı umulmaktadır.

²⁴ Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tüçübî el-Bâcî, *et-Tadîl ve't-tecrîb li-men harree lehü'l-Buhârî fi'l-Câmi's-sabîh*, thk. Ebû Lübâbe Hüseyin (Riyad: Dâru'l-livâ, 1406/1986), 2/634.

²⁵ Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh İbn Asâkir, *el-Mucemü'l-müştemil alâ zikri esmâ'i şüyûbi'l-e'immeti'n-nübel*, thk. Sekîne eş-Şihâbî (Dımaşk: Dâru'l-fıkr, 1401/1981), 240.

²⁶ Ebû Bekr Muhammed b. İsmâîl b. Halfûn, *el-Mulim bi-esmâ'i şüyûbi'l-Buhârî ve Müslim*, thk. Ebû Abdurrahmân Âdil b. Sad (BeyruBuht: Dâru'l-kütübi'l-ilmiiyye, ts.), 227.

²⁷ Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâ'i'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1400/1980), 25/216.

²⁸ Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz ez-Zehebî, *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâ'i'r-ricâl*, thk. Guneym Abbas Guneym & Mecdî Seyyid Emîn (Kahire: el-Fârûku'l-hadîse, 1425/2004), 8/103; a.mlf., *Mizânü'l-ütidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Alî Muhammed Muavvaz & Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiiyye, 1416/1995), 6/153.

²⁹ İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzi'b*, 9/148-149.

1.5. Tarihi Arka Plan

Hadis literatüründe *makrûn* kelimesinin sözlük anlamından bağımsız olarak terim anlamında kullanılmasının ilk izleri Ebû İsa et-Tirmizî'nin (ö. 279/892) *el-İlelü'l-kebir*'inde görülmektedir. Tirmizî *el-İlelü'l-kebir*'inde *makrûn* kelimesini beş yerde “ وَفِي هَذَا الْبَابِ حَدِيثٌ آخَرٌ ذَكَرَهُ أَبُو ”³⁰ “عِيسَى فِي كِتَابِ الْعِلَلِ مَقْرُونًا بَعِيْرَهُ هَذَا الْحَدِيثُ ذَكَرَهُ أَبُو عِيسَى فِي الْجَامِعِ فِي بَابِ الرِّبَاءِ وَالسُّمْعَةِ ”³¹ “عِيسَى فِي كِتَابِ الْعِلَلِ مَقْرُونًا بَعِيْرَهُ ”³² “ذَكَرَهُ أَبُو عِيسَى فِي ”³³ “مِنْ أَنْبَاءِ الرُّهْدِ مَقْرُونًا بَعِيْرَهُ ”³⁴ şeklinde geçen ifadelerle kullanmıştır.³³ Bu kullanımlarda da görüleceği üzere bir hadisin senedinin, başka bir hadisin senediyle birlikte değerlendirilmesi yöntemini *makrûn* ifadesiyle hadis literatüründe kullanan muhaddislerin başında Tirmizî gelmektedir. Bununla birlikte yukarıdaki kullanımlarda “مَقْرُونًا بَعِيْرَهُ” ifadesinde geçen *hî* zahirinin senedden ziyade *makrûn*'un lugavî anlamına bağlı olarak hadise işaret ettiği görülmektedir.

Dârekutnî (ö. 385/995) *İlelü'l-hadîs* isimli eserinde, namazda birinin uyarılmak istendiğinde “erkeklerin sübhânallah demesi ve kadınların da el çırpması” hadisinin râvilerinden Zührî'nin, Saîd b. Müseyyeb ve Ebû Seleme b. Abdurrahman yoluyla Ebû Hüreyre'den rivayet ettiği hadisin çeşitli tariklerine ve isnad zincirlerine yer verirken “الْمَقْرُونَاتُ عَنِ الرَّهْرِيِّ، عَنِ سَعِيدٍ وَأَبِي سَلْمَةَ، عَنِ أَبِي هُرَيْرَةَ” şeklinde bir başlık koymuştur.³⁴ Bu başlıkta zikredilen *makrûn*, hadisin farklı tariklerini ve isnad zincirlerini bir araya getirme manasında kullanılmıştır. *Makrûn* kelimesinin buradaki manasıyla, Tirmizî'de geçen manası birbirinden farklıdır. Dârekutnî'nin bu başlıkta yer verdiği *makrûn* kelimesinin, lugavî anlamının dışında, müşterek bir râviden hadis rivayet eden diğer râvilerin

³⁰ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre Dahhâk et-Tirmizî, *İlelü't-Tirmizî el-kebir*, thk. Subhî es-Sâmerrâî (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1409/1988), 305.

³¹ Tirmizî, *İlelü't-Tirmizî el-kebir*, 312.

³² Tirmizî, *İlelü't-Tirmizî el-kebir*, 334, 365.

³³ Tirmizî, *İlelü't-Tirmizî el-kebir*, 369.

³⁴ Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *İlelü'l-vâride fi'l-ebâdîsî'n-nebeniyye*, thk. Mahfûzürrahman Zeynullah es-Selefi (Riyad: Dâru tayyibe, 1405/1985), 8/59.

bir arada zikredilmesine işaret eden ıstılâhî bir anlamda kullandığı göze çarpmaktadır.

Sened tenkidi açısından önemli bir kavram olan *makrûn*un yerleşik bir kavram olarak yaygın ve ilk sistemli kullanımı Kelâbâzî'nin *el-Hidâye*'sinde görülmektedir. Kelâbâzî râvileri tanıtırken, onların rivayetleri hakkında yaklaşık 50'ye yakın yerde, râvilerin *makrûn* rivayetleriyle ilgili bilgi verir.³⁵ Onun zikrettiği *makrûn*ların bir kısmı, Buhârî'nin hocalarından yaptığı rivayetleri³⁶ bir kısmı da râvilerin başka râvilerden yaptığı rivayetleri kapsamaktadır. Bu konuda yaptığı ilk örnek atıf, râvi Ahmet b. Şebîb b. Saîd hakkında “رَوَى عَنْهُ الْبُخَارِيُّ فِي مَنَاقِبِ عُثْمَانَ وَفِي الْاِسْتِقْرَاضِ” şeklinde ifade edilmiştir.³⁷

Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) hadis usulü alanında yazdığı *el-Fasl li'l-vasl el-müddrec fi'n-nakl* isimli eserinin bir yerinde “وَأَمَّا حَدِيثُ عُثَيْدِ اللَّهِ” şeklinde geçen cümlede *makrûn* kelimesine yer verir.³⁸ Bu cümlede *makrûn*, râviyle ilişkilendirilerek kullanılmıştır. Bağdâdî'nin, eserinin başka bir yerinde *makrûn* kelimesine yer vermemesi, bu kavramın henüz o dönemde rivayetlerin birbiriyle sağlamasının yapıldığı teknik bir usul terimi olarak henüz kullanılmadığını göstermektedir.

Kelâbâzî'den sonra râviler hakkında bilgi verilirken *makrûn* olgusuna yoğun olarak değinen bir diğer muhaddis Bâcî, *et-Ta'âdîl ve't-tecrîh li-men harrece lehü'l-Buhârî fi'l-Câmü's-sabîh* isimli eserinde yaklaşık 45 yerde *makrûn* atfına yer verir.³⁹ Bâcî mezkûr eserinde, Kelâbâzî'nin *el-*

³⁵ Örnek kullanımlar için bk. Kelâbâzî, *el-Hidâye ve'l-irşâd fî marifeti ehli's-sika ve's-sedâd*, 1/34, 70, 76, 108, 125, 151, 161.

³⁶ Örnek kullanımlar için bk. Kelâbâzî, *el-Hidâye ve'l-irşâd fî marifeti ehli's-sika ve's-sedâd*, 1/70, 296, 2/571, 645, 653.

³⁷ Kelâbâzî, *el-Hidâye ve'l-irşâd fî marifeti ehli's-sika ve's-sedâd*, 1/34.

³⁸ Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Hâtib el-Bağdâdî, *el-Fasl li'l-vasl el-müddrec fi'n-nakl*, thk. Muhammed b. Matar ez-Zehrânî (b.y.: Dâru'l-hicre, 1418/1997), 2/853.

³⁹ Örnek kullanımlar için bk. Bâcî, *et-Tadîl ve't-tecrîh li-men harrece lehü'l-Buhârî fi'l-Câmü's-sabîh*, 1/336, 368, 381, 411, 465, 481, 489.

Hidâye'sinde işaret ettiği bazı râvilerin *makrûn*larına atıfta bulunmuş, bazı râviler hakkında ise kendisi Buhârî'den yeni *makrûn* tespitleri yapmıştır.⁴⁰

*Makrûm*un yerleşik bir kavram olarak yaygın ve sistemli kullanımının bir başka örneği Yûsuf b. Abdîrrahmân el-Mizzî'nin *Kütüb-i Sitte*'de adı geçen râvileri ihtiva eden *Tebzîbü'l-Kemâl fî esmâ' i'r-ricâl* isimli eserinde görülmektedir. Mizzî, *Tebzîbü'l-Kemâl*'da râviler hakkında tenkid ve değerlendirme yaparken 94 yerde *makrûn* kelimesine yer verir. Müellif bazı râviler hakkında yaklaşık 35 yerde “روى له البخاري مقرونا بغيره” ibaresiyle Buhârî'nin;⁴¹ 16 kadar yerde “روى له مسلم مقرونا بغيره” ibaresiyle Müslim'in;⁴² روى عنه: يوسف بن الحكم بن أبي سفيان الطائفي (د) “⁴³ وَعَنْهُ: أَبُو دَاوُدَ مَقْرُونًا بِمَارُونَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ”⁴⁴ ve “روى له أبو مقرونا بغيره”⁴⁵ ibareleriyle⁴⁶ üç yerde Ebû Dâvûd'un; “روى له التَّمِيزِيُّ حَدِيثًا وَاحِدًا مَقْرُونًا بِغَيْرِهِ”⁴⁷ ibaresiyle ve diğer musanniflerle beraber iki yerde Tirmizî'nin;⁴⁸ “ابن مَاجَةَ مَقْرُونًا بِزَيْدِ بْنِ رِيَّاحٍ”⁴⁹ ve “ابن مَاجَةَ حَدِيثًا وَاحِدًا مَقْرُونًا بِأَخِيهِ حَبَةَ”⁵⁰ iki yerde İbn

⁴⁰ Râvi Hâris b. Yezîd el-Uklî hakkında Kelâbâzî'nin yer vermeyip de Bâcî'nin eserinde zikrettiği makrûn atfı örneği için bk. Kelâbâzî, *el-Hidâye ve'l-irşâd fî marîfeti eblî's-sijka ve's-sedâd*, 2/870-880; Bâcî, *et-Tadîl ve't-tecrîb li-men harrece lebhü'l-Buhârî fi'l-Câmii's-sabîh*, 2/514.

⁴¹ Örnek kullanımlar için bk. Mizzî, *Tebzîbü'l-kemâl fî esmâ' i'r-ricâl*, 1/414, 2/159, 360, 434, 4/532, 5/309.

⁴² Mizzî, *Tebzîbü'l-kemâl fî esmâ' i'r-ricâl*, 5/428, 7/279, 9/389, 12/589, 13/480.

⁴³ Mizzî, *Tebzîbü'l-kemâl fî esmâ' i'r-ricâl*, 6/386.

⁴⁴ Mizzî, *Tebzîbü'l-kemâl fî esmâ' i'r-ricâl*, 21/598.

⁴⁵ Matbu nüshada Ebû “ابو” kelimesinden sonra gelen isim tasrih edilmese de yaptığımız tespitlere göre bahsi geçen râvi Hâlid b. Amr, Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inde makrûn râvi olarak zikredilmiştir. Bk. Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eşas b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen*, thk. Âdil Muhammed & İmâd Abbâs (Kahire: Dâru't-te'sîl, 1436/2015), “Salât”, 119 (No: 749).

⁴⁶ Mizzî, *Tebzîbü'l-kemâl fî esmâ' i'r-ricâl*, 8/141.

⁴⁷ Mizzî, *Tebzîbü'l-kemâl fî esmâ' i'r-ricâl*, 9/66.

⁴⁸ Mizzî, *Tebzîbü'l-kemâl fî esmâ' i'r-ricâl*, 10/68, 34/233.

⁴⁹ Mizzî, *Tebzîbü'l-kemâl fî esmâ' i'r-ricâl*, 19/56.

Mâce'nin; dört yerde Nesâî'nin *makrûn*larına atıf yapmaktadır.⁵¹ Mizzî'nin râviler hakkında bilgi verip onların tenkidini yaparken *makrûn* uygulamasına bu kadar çok atıf yapmasında Cemmâli'nin (ö. 600/1203) *el-Kemâl fî esmâ' i'r-ricâl*'inin etkisinin olduğu tahmin edilmektedir. Eser matbu olmadığı için mukayese yapıp bu hususta kesin bir yargıya varma imkânı bulunamamıştır.

Mizzî'nin yapmış olduğu söz konusu atıflar incelendiğinde *makrûn* tespitinin, sadece zayıf râviler hakkında yapılan değerlendirme ve tespitler için değil, genel olarak diğer râviler için de kullanılan bir nitelik taşıdığı anlaşılmaktadır. *Makrûn* kavramı, Mizzî'nin *Tuhfetü'l-eyrâf bi-marifeti'l-etrâf* isimli eserinde üç yerde hadis, bir yerde ise râvi desteği şeklinde olmak üzere dört yerde geçmektedir.⁵²

Makrûn kelimesi hadis usulünde râvilerin değerlendirilmesine yönelik bir yöntem olarak Mizzî'yle birlikte aynı dönemde yaşayan İbn Seyyidünnâs'ın (ö. 734/1334) *en-Nefbu's-şezî fî şerhi Câmi't-Tirmizî* isimli eserinin bir yerinde “وروى له أبو داود والنسائي وابن ماجه وروى له البخاري مقروناً بغيره” şeklinde zikredilmiştir.⁵³ Buhârî'nin başka râviyle *makrûn* olarak zikrettiği belirtilen râvi, Hasan b. Abdillâh el-Uranî'dir. Buhârî, *Sahib*'inde Uranî'den sadece bir rivayette bulunmuştur. Yine bu dönemde yaşayan muhaddislerden Şemsüddîn Abdilhâdî'nin (ö. 744/1343) *el-Muharrer fî'l-hadîs* isimli eserinde *makrûn* kelimesi, Tirmizî'nin rivayet ettiği bir hadisin tenkit değerlendirmesinde " وَعَنْ اِبْنِ مَسْعُودٍ قَالَ، قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : " طَعَامٌ اَوَّلُ يَوْمٍ حَقٌّ، وَطَعَامٌ اَلْيَوْمِ الثَّانِي سُنَّةٌ، وَطَعَامٌ يَوْمِ الثَّلَاثِ سَمْعَةٌ. وَمَنْ سَمِعَ، سَمِعَ اللّٰهُ بِهِ " رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ، (وَقَالَ: (لَا نَعْرِفُهُ مَرْفُوعًا اِلَّا مِنْ حَدِيثِ زَيْدِ بْنِ عَبْدِ اللّٰهِ وَهُوَ كَثِيرُ الْغَرَائِبِ وَالْمَنَاكِرِ) . كَذَا قَالَ

⁵⁰ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâ' i'r-ricâl*, 12/230.

⁵¹ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâ' i'r-ricâl*, 9/411, 14/78, 33/63, 35/189.

⁵² Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tuhfetü'l-eyrâf bi-marifeti'l-etrâf*, thk. Abdüssamed Şerefeddin (b.y.: Mektebetü'l-İslâmî, 1403/1983), 1/76, 4/409, 11/454, 13/52.

⁵³ Ebü'l-Feth Fethüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed İbn Seyyidünnâs el-Yamerî, *en-Nefbu's-şezî fî şerhi Câmi't-Tirmizî*, thk. Ebû Câbir el-Ensârî (Riyad: Dârü's-sumeyî, 1428/2007), 4/266.

(وَمُسْلِم) "و" "زِيَاد" "رَوَى لَهُ الْبُخَارِيُّ مَقْرُونًا بَعْدَهُ، وَمُسْلِم" şeklinde geçmektedir.⁵⁴ Şemsüddîn Abdilhâdî'nin buradaki kullanımı, bir râvinin cerhini gerektiren durumdan dolayı zayıf olup da güçlü bir râviyle desteklenen rivayet manasında ele alındığı görülmektedir.

Râvilerin tenkidi ve değerlendirmesinde *makrûn* uygulamasına dikkat çeken eserler arasında, Mizzî'nin *Tebzîbü'l-Kemâl*'ini tehzîb eden Şemsüddîn ez-Zehebî'nin *Tebzîbü Tebzîbi'l-Kemâl fi esmâ'i'r-ricâl*'i ile İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1449) *Tebzîbü't-Tebzîb*'i yer almaktadır. Zehebî, râviler hakkında yaklaşık 60,⁵⁵ İbn Hacer ise 80'den fazla yerde *makrûn* atfına yer vermektedir.⁵⁶

1.6. Makrûn Rivayet Uygulamasının İşlevsel Yönü

Makrûn rivayet, eldeki hadis malzemesinin işlenme biçimini ve metnin ve senedin özel bir yöntemle aktarımını ifade etmektedir. Musannif önce aynı lafızlarla rivayet edilen hadisi, daha sonra bu hadisin kaç tarikle rivayet edildiğini ve ardından rivayetlerin kesiştiği noktaları tespit eder. Bu tespitlerden sonra yapılması gereken, senedin hangi yöntemle aktarılacağıdır. Bu yönüyle *makrûn* rivayet, aynı lafızlarla rivayet edilen farklı tarihlere sahip senedlerin tek isnatta toplanması düşüncesinden doğduğu söylenebilir. Bir araya getirilmemiş ve aynı sened zincirinde birbiriyle ilişkisi kurulmamış iki bağımsız rivayet, *makrûn* adayı olsa da *makrûn* olamaz. Çünkü tek senedde toplanarak râvilerin birbiriyle *makrûniyet* ilişkisi henüz kurulmamıştır. Bununla birlikte makrûn uygulamasının hem hadis hem de sened açısından bir işlevsel yönü bulunmaktadır.

Musannifler, *makrûn* rivayete yer vererek hem hadisin farklı tariklerini tek sened altında bir araya getirip kısaltmış olmakta hem de aynı hadisi eserlerinde tekrar tekrar yazarak eserin hacminin daha da büyümesini önlemektedirler. Dolayısıyla *makrûn* rivayet, kısaltma ve

⁵⁴ Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdilhâdî el-Hanbelî, *el-Muharrer fi'l-hadîs*, thk. Yûsuf Abdurrahman el-Maraşlı vd. (Lübnan: Dâru'l-marife, 1421/2000), 557.

⁵⁵ Örnek *makrûn* atıfları için bk. Zehebî, *Tebzîbü Tebzîbi'l-Kemâl fi esmâ'i'r-ricâl*, 1/176, 221, 308, 326.

⁵⁶ Örnek *makrûn* atıfları için bk. İbn Hacer, *Tebzîbü't-tebzîb*, 1/55, 86, 128, 184, 186, 206.

hadisin tekrarından kaçınma konusunda musannifin işini kolaylaştırmaktadır.⁵⁷

Makrûn rivayet, tariklerin çokluğunda ortaya çıktığı için hadisteki kusurları telafi etmekte ve müfred rivayet hakkındaki töhmetleri gidermektedir. Tariklerin çokluğunun, hadisteki kusurları onarması, ıslah ve telafi etmesi, hadis usulünde *cebr* ve *tavîz* kavramlarıyla ifade edilmektedir.⁵⁸ Hadisteki kusurun telafi edilebilmesi için, kusurun telafiye elverişli olması gerekir.

Musannifler hangi râvinin sika hangi râvinin zayıf olduğu bilgisine sahip olarak eserlerinde *makrûn* rivayete yer verirler. Örneğin Buhârî *Kitâbü'd-duafâ' i's-sağîr* isimli eserinde 418 râvi bilgisine yer verir ve bunlar içerisinde rivayetine yer verdiği râviler vardır. Buhârî, zayıf râvilerin rivayetlerini terk etmez, onları sika râvilerle birlikte *makrûn* olarak tahrîc etmektedir. Buhârî ya da diğer musannifler, hadisin senedinde *makrûn* sistemini kurarken zayıf râvilerin farkında olarak kurmuşlardır. Bu durum, hadisin sıhhatine zarar vermek yerine eldeki rivayet verisini başka rivayetlerle birlikte istimal ederek hem hadisin farklı tariklerden geldiğini hem de zayıf râvilerin rivayetlerinin mutlak surette metruk olmayacağını da göstermektedir. Dolayısıyla *makrûn* rivayetler, sadece rivayeti güçlendirmez aynı zamanda musanniflerin tenkide uğramalarının önünü de alır. Ayrıca *Makrûn* rivayet, musanniflerin hadis rivayetlerinde ne kadar titiz ve hassas olduklarını ortaya koyan önemli bir göstergedir.

Makrûn rivayetlerin fonksiyonlarından birisi de zayıf râvilerin ve rivayetlerinin desteklenmesidir. *Makrûn* rivayet hem zayıf râvilerin derecelerini hem de hadisin sıhhatini olumlu yönde etkiler. Bazı râviler cerhi gerektiren hallere göre zayıf vasfına uğramakta ve bu vasıftan dolayı rivayet ettiği hadis de zayıf niteliği almaktadır. *Makrûn* rivayet, cerh ve tadîl sonucu bilinebilirlik açısından hem maruf hem de meçhul râvilerin hallerine ilişkin yeni tenkid ve değerlendirmelere imkân tanır.

⁵⁷ Tavâlibe, “Men ahrace lehûm el-Buhârî Makrûnîn”, 372.

⁵⁸ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-naşar fî tavâzîbi Nubbeti'l-fiker*, thk. Nûreddîn İtr (Dımaşk: Matbaatü's-sabâh, 1421/2000), 58; Ebü'l-Hasan Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî, *Şerhu Nubbeti'l-fiker fî mustalahâti eblî'l-hadîs*, thk. Muhammed Nizâr Temîm (Beyrut: Şirketü Dâri'l-Erkâm, ts.), 245.

Musannifler zayıf râvilerle sika râvileri bir araya getirmekle, adeta zayıf râviyi güçlendirmekte ve onu daha muteber ve saygın hale getirmektedir. Râvinin tenkit ve değerlendirilmesinde, zayıf râvinin olumlu yönde nitelik ve değer kazanması, sika râvi tarafından rivayetin doğruluğunun teyit ve tesciliyle gerçekleşmektedir. Bir râvinin cerh ve tadîl işlemleri sonucunda mecrûh kabul edilmiş olsa bile, aynı hadisi aynı şeyhten rivayet eden başka râvilerin *makrûn* rivayetleri, râvinin yeniden değerlendirilmesi için bir sebep teşkil etmektedir. Bu bakımdan *makrûn* rivayet uygulaması, râvisinin zayıflığından dolayı merdûd kabul edilen hadislerin yeniden araştırılarak bir değerlendirilmeye tabi tutulması gibi teorik bir zemin ortaya çıkarır. Bu teorinin pratik karşılığı, Tirmizî'nin üçlü taksiminde zayıf kabul edilen ve desteğe ihtiyaç duyan hasen li-ğayrihî kategorisinde yer alan hadislerin destek sayesinde hasen li-zâtihî vasfı almaları şeklinde ortaya çıkar. Bir diğer ifadeyle, *makrûn* rivayetin Tirmizî'nin sıhhat açısından; sahih, hasen ve zayıf şeklinde üçlü hadis taksiminde hasen ve zayıf hadislerin sıhhat derecelerine olumlu yönde etki edeceği söylenebilir.

Makrûn uygulamasının râvi üzerindeki etkisini bir örnekle açıklamak konunun anlaşılması açısından faydalı olacaktır. Buhârî'nin müfred râvilerinden Abbâd b. Râşid, Yûnus b. Ubeyd ile *makrûn* olarak tahrîc edilmiştir. Öte yandan Abbâd b. Râşid, Buhârî'nin *Kitâbü'd-duafâ'î's-sağır*⁵⁹, Ukaylî'nin (ö. 322/934) *ed-Duafâ'ü'l-kebîr*⁶⁰ ve İbn Hibbân'ın (ö. 354/965) *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-duafâ' ve'l-metrûkîn* isimli eserlerinde geçmektedir.⁶¹ Yani Abbâd b. Râşid, zayıf râviler arasında zikredilmektedir. Buhârî'nin Abbâd b. Râşid'i zayıf râvi olarak bilip hadisini *makrûn* olarak rivayet etmesiyle Ukaylî, İbn Hibbân ve diğer cerh ve tadîl eserlerinde zayıf râvi olarak anılması arasında bilinçli bir tercih farkından söz edilebilir.

⁵⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Buhârî, *Kitâbü'd-duafâ'î's-sağır*, thk. Mahmûd İbrâhîm Zâyed (Haleb: Dâru'l-vay, 1396/1976), 75.

⁶⁰ Ebû Cafer Muhammed b. Amr b. Mûsâ el-Ukaylî, *ed-Duafâ'ü'l-kebîr*, thk. Abdülmütî Emîn Kalacî (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1404/1984), 3/131.

⁶¹ Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân, *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-duafâ' ve'l-metrûkîn*, thk. Mahmûd İbrâhîm Zâyed (Haleb: Dâru'l-vay, 1396/1976), 2/163.

Yine Buhârî, Ukaylî'nin zayıf râviler arasında zikrettiği Humeyd b. el-Esved'denüç hadis rivayet etmiştir.⁶² Üç hadiste de Humeyd b. el-Esved *makrûn* olarak yer almıştır. İbn Hacer de râvi hakkında muhaddislerin farklı tenkitlerine yer verirken Buhârî'nin râviden *makrûn* olarak hadis tahrîc ettiği bilgisine yer vermektedir.⁶³

İlerleyen süreçte *makrûn* olgusu fark edilmiş ve ilk dönem yazılan cerh ve tadîl eserlerinde münekkitlerin râviler hakkındaki kanaatlerine ek olarak bu olgu daha sonra zayıf râviler hakkında yeni bir değerlendirme kriteri gibi kullanılmıştır. Bu kriter, nadir de olsa zayıf râvilerin rivayetlerine yer veren Buhârî, Müslim ve Ebû Dâvûd gibi musanniflerin zayıf râvilerden hadis tahrîc ederken ne kadar titiz davrandıklarını gösteren önemli bir gerçeğe de işaret etmektedir. *Kütüb-i Sittê*'de zayıf râvilerin rivayetlerine yer vermelerinin dikkatsizlikten değil, bilinçli bir tercih sonucu olduğunu da ortaya koymaktadır. Çünkü zayıf râvinin *makrûn* rivayetinin hadisin zayıflığı üzerinde bir etkisi olamaz. Tam aksine hadisin birden çok tarikten geldiğini göstermesi bakımından hadisi takviye etmektedir.

2. Makrûn Rivayet ile Âdid, Mütâbaat ve Şâhid Arasındaki Fark

Makrûn uygulamasının hadis usulündeki yerini belirgin çizgilerle ayırmak için bu kavramla ilişkili olan *âdid*, *mütâbaat* ve *şâhid* kavramlarına ve bunlar arasındaki benzerlik ve farklara işaret etmek gerekmektedir.

Âdid (عاضد): *Âdid*, yardım etmek, desteklemek, kesmek ve meyletmek anlamlarına gelen *a-d-d* kökünden türemiştir. *Âdid*in sözlük anlamı; destekleyen, yardım eden ve kesen demektir.⁶⁴ Hadis ıstılahında ise *âdid*, eksikliği bulunan bir haberin eksikliğini gideren ikinci bir haber anlamında kullanılır. Hadis ilminde ve hadis kitaplarında *âdid* yerine yardım ve destek anlamına gelen *muâdada* (المعاضدة) kelimesi de

⁶² Ukaylî, *ed-Duaîâ'ü'l-kebir*, 1/268.

⁶³ Ahmed b. Alî b. Hacer Ebü'l-Fazl el-Askalânî, *Fetbu'l-bârî bi-şerhi Sahîbi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-marife, 1379/1960), 1/399.

⁶⁴ İbn Fâris, *Mucemü mekâyisi'l-luğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (b.y: Dâru'l-fıkr, 1399/1979), 4/348-350.

kullanılmaktadır. Bu bağlamda *âdid* yerine *muâdid* (معاذ) kelimesi de kullanılır.⁶⁵

Hadis usulünde *âdid* kavramının ilk temellerinin Tirmizî'nin hasen hadislerle ilgili ileri sürdüğü, “*يُرْوَى مِنْ غَيْرِ وَجْهِ*”/birden çok tarikten rivayet edilmiş olması” şartına dayandığı söylenebilir. Çünkü rivayetlerin teaddüt etmesi, hadisin sıhhat zannını/algısını güçlendirdiği gibi müfred olarak/tek tarikten gelmesi de hadisin zayıflığına etki etmektedir. Eğer bir hadis, iki farklı tarikten rivayet ediliyorsa, o zaman hadisin mahfûz olduğu ve bir aslının bulunduğu anlaşılır.⁶⁶ Tirmizî'nin hasen hadislerle ilgili ortaya koyduğu “*يُرْوَى مِنْ غَيْرِ وَجْهِ*”/birden çok tarikten rivayet edilmiş olması” şartına ve rivayetlerin birbiriyle desteklenmesi (*âdid*/muadada) olgusuna bağlı olarak, hadis ilminde *mütâbi*, *şâhid* ve *itibâr* kavramlarının doğduğu ve terimleştiği söylenebilir.⁶⁷ Dolayısıyla zayıf, garîb ve müfred bir hadisi, *mütâbi* ve *şâhid* ile destekleyen başka bir rivayet zincirine *muâdid* (معاذ) veya *âdid* denir.

Mütâbaat (متابعة): *Mütâbaat*, peşinden gitmek, izlemek, uymak, takip etmek, kavuşmak, yetişmek ve tabi olmak anlamlarına gelen *t-b-a* kökünden türemiştir.⁶⁸ Kürâunneml (ö. 310/922), *el-Mümecced fi'l-luğa*'sında *tâbea* (تابع) kelimesini “*تَابِعَ الرَّجُلُ عَمَلَهُ: أَتَقَنَّهُ وَأَحْكَمَهُ*”/Adam işini tam yaptı, sağlam yaptı”;⁶⁹ İbn Sîde (ö. 458/1066) ise *el-Muhkem ve'l-muhâtü'l-aşam*'ında “*تَابِعَ عَمَلَهُ وَكَلَامَهُ: أَتَقَنَّهُ وَأَحْكَمَهُ*”/İşini tam/sağlam yaptı, sözünü

⁶⁵ Râviye bint Abdillâh b. Alî Câbir, *el-Mustalahâtü'l-badîsiyye beyne'l-ittifâk ve'l-iftirâk* (Cidde: Câmiatü'l-Melik b. Abdilazîz, Doktora Tezi, 2018), 193.

⁶⁶ Bedrüddîn ez-Zerkeşî, *en-Nüket alâ Mukaddîmeti İbni's-Salâh*, thk. Zeynelâbidîn b. Muhammed b. Belâferîc (Riyad: Edvâu's-selef, 1419/1998), 1/307.

⁶⁷ Râviye bint Abdillâh, *el-Mustalahâtü'l-badîsiyye beyne'l-ittifâk ve'l-iftirâk*, 183.

⁶⁸ Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâil İbn Sîde el-Mursî, *el-Muhkem ve'l-muhâtü'l-aşam*, thk. Abülhamid Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1421/2000), 2/56-57.

⁶⁹ Ebü'l-Hasan Ali b. el-Hasan b. el-Hüseyn el-Hünâî el-Ezdî Kürâunneml, *el-Mümecced fi'l-luğa*, thk. Ahmed Muhtar Ömer & Dâhî Abdulkakî (Kahire: Âlemü'l-kütüb, 1409/1988), 148.

tam/sağlam söyledi” şeklinde tanımlarlar.⁷⁰ *Mütâbaatın* bu manalarıyla diğer sözlük manaları arasında fark vardır. Hadis usulünde kullanılan *mütâbaatın* bu son verilen mana çerçevesinde şekillendiğini belirtmek gerekir. Çünkü *itibânın* hedefi *mütâbaat* yoluyla rivayeti desteklemek, güçlendirmek ve sağlamlaştırmaktır. Bu hedefle, İbn Sîde’nin tanımındaki “kelamı/sözü/hadisi sağlamlaştırma” manası birbiriyle örtüşmektedir.

Mütâbaatın terim anlamı; ferd veya garîb olduğu varsayılan bir hadisin, metin bakımından benzer olan başka bir tarikten rivayet edilmesidir.⁷¹ Radıyyüddin İbnü’l-Hanbelî (ö. 971/1563) *Mütâbaatın*, “ferd olduğu zannıyla bir râviyi, ister sahâbî râvisi olsun isterse olmasın, rivayet ettiği lafızda/metinde desteklemektir; ya da sahâbî râvisi aynı olmak kaydıyla bir râviyi manada desteklemektir” şeklinde tanımlar.⁷² Tanımda lafız kelimesiyle anlatılmak istenen, aynı hadis metnidir. Sened zincirinde teferrüd eden bir râvi, aynı hadisin başka bir tarikte geldiğinin tespiti sonucunda desteklenmiş olur. Başka tariklerden geldiği görülen hadis, teferrüd eden râvinin akranı olan hocasından rivayet edilmişse “el-mütâbaatü’t-tâmme”, hadisin menşesine daha yakın bir râviden ise “el-mütâbaatü gayri tâmme” ya da “el-mütâbaatü’l-kâsıra” adını alır. Teferrüd eden râviye *mütâba*, araştırma (itibar) sonucu başka tariklerden geldiği tespit edilen hadis ve râvisi için de *mütâbi* (tâbi) terimleri kullanılır.⁷³ Bu iki kavram hem râvinin hem hadisin sıfatlarıdır.⁷⁴

Şâhid: *Şâhid*, tanıklık etmek, şahitlik etmek, onaylamak, tekit etmek, bilmek, açıklamak, getirmek ve ortaya çıkarmak anlamlarına gelen *ş-b-d* kökünden türemiştir.⁷⁵ *Şâhidin* terim olarak ise ferd veya garîb bir hadisin başka bir isnadla gelip gelmediğinin araştırılması sonucunda ikinci

⁷⁰ İbn Sîde, *el-Mubkem ve’l-muhîtu’l-aşam*, 2/59.

⁷¹ Salahattin Polat, “Mütâbaat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/180-181.

⁷² Muhammed b. İbrâhîm b. Yûsuf el-Halebî Radıyyüddin İbnü’l-Hanbelî, *Kafvü’l-eser fî safveti ulûmi’l-eser*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Haleb: Mektebetü’l-matbûâti’l-İslâmiyye, 1408/1988), 64.

⁷³ İbnü’l-Hanbelî, *Kafvü’l-eser fî safveti ulûmi’l-eser*, 64.

⁷⁴ Salahattin Polat, “Mütâbaat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/180-181.

⁷⁵ Muhammed b. Mukrim b. Alî Ebü’l-Fadl Cemâluddîn İbn Manzûr, *Lisâni’l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414/1993), 3/239-241.

bir isnadla da geldiği belirlenen hadis demektir.⁷⁶ İbnü'l-Hanbelî, *şâhid* “sahabî râvileri farklı olan hadisin, başka bir hadise sadece mana bakımından eşit ya da benzer olması” şeklinde tanımlar.⁷⁷ *Şâhid* hem bu ikinci rivayete hem de onun râvisine verilen addır. Böyle bir rivayeti delil olarak zikretmeye *istişhâd* denir.⁷⁸

Mütâbi ile *şâhid* kimi zaman birbiri yerine kullanılsa da aralarında farkın olduğu belirtilmiştir.⁷⁹ Araştırma sonucunda hadisin yeni bir sened versiyonu ortaya çıkan rivayetin lafzı aynı ise ona *mütâbi*, lafızları farklı anlam bakımından benzer ise *şâhid* adı verilir. Ayrıca her iki rivayet aynı sahâbîden geliyorsa buna *mütâbi*, farklı sahâbîlerden geliyorsa buna *şâhid* denir.⁸⁰

Âdid, *mütâbi*, *şâhid* ve *itibar* kavramlarının ister hadisin senedi isterse metni itibariyle ferd veya garîb olsun, bir hadisin bu durumdan kurtulması için yapılan çaba sonucu ortaya çıktığı söylenebilir. Elde mevcut olup da başka bir rivayet versiyonu olmayan hadisin bir desteğe ihtiyaç duyması, *âdid*, böyle bir desteğin var olup olmadığının araştırılıp incelenmesi, *itibar*, inceleme sonucunda tespit edilen hadisin farklı versiyonları ise *mütâbi* ve *şâhid* olarak adlandırılır. *Mütâbaatta* ekseriyetle hadisin metni aynı olacağı için râvi merkezli bir araştırma söz konusuysen *istişhâd* lafzın aynı olması şartı aranmadığı için hem lafız hem de râvi merkezli olduğu söylenebilir. Kavramlar hiyerarşisinde *âdid*, ferd ve garîb hadisin başka bir versiyonuna duyulan ihtiyacı; *itibar*, araştırmanın kendisini; *mütâbi* ve *şâhid* ise araştırmanın bulgularını/elde edilen verileri karşılamaktadır. Hadisin farklı tariklerinin

⁷⁶ Salahattin Polat, “Şâhid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/273.

⁷⁷ İbnü'l-Hanbelî, *Kafvü'l-eser fî safveti ulûmi'l-eser*, 64.

⁷⁸ İstişhâd, hadis usulü yanında tefsir ilminde de kullanılan bir kavramdır. Bu kavramın tefsir ilminde kullanım amaçları ve örnek kullanımları hakkında bk. Necmettin Çalışkan, *Bilinmeyen Yönleriyle Zemahşerî ve Keşşâfta Asıl Anlam Vurgusu* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2022), 186, 205, 247.

⁷⁹ Şâhit, mütâbî ve itibar kavramları arasındaki farklarla ilgili detaylı bilgi için bk. Yılmaz, “İstilahlardaki Anlam Kargaşası Kapsamında İtibâr Kavramı ile Şâhid ve Mütâbî Hadis Arasındaki İlişki ve Farklılıklar”, 72-111.

⁸⁰ Polat, “Şâhid”, 38/273.

araştırılmasındaki (itibar) hedef ise hadisin takviye edilip güçlendirilmesi şeklinde ortaya çıkmaktadır.

Zikredilen kavramlar içerisinde *makrûn* ile irtibatlı olan kavram *mütâbaattır*. Önceki bölümlerde tanımlandığı üzere *makrûn* aynı hadis metninin aktarımında görülmektedir. Lafızları birbirinden farklı olan rivayetler için *makrûn* terimini kullanmak söz konusu değildir. Zira *makrûn*da aynı hadisin ortak râviden rivayet edilmesi şartı vardır. *Mütâbaatta* ise böyle bir şart bulunmamaktadır. Lafız bakımından aynı olmasa da mana bakımından aynı olup, aynı sahâbîden rivayet edilen hadisler de *mütâbaat* kapsamı içerisinde değerlendirildiği için bu yönüyle *makrûn* rivayetle *mütâbaat* birbirinden ayrılmaktadır. *Mütâbaatın* aynı hadisin rivayetinde, bir râvinin başka bir senedle desteklenmesi olduğu için bu yönüyle *makrûn* rivayetler *mütâbaat* olarak görülebilir. Bu mantık açısından konuya yaklaşılabilecek olursa tüm *makrûn*ların *mütâbaat* olduğu söylenebilir. Bu durumda mantıksal açıdan *makrûn* rivayetlerin hiçbirinin ferd ve garîb olmadığı ortaya çıkmaktadır.

Mütâbaatın tanımında “ferd ve garîb olduğu sanılan” şeklinde bir tanımlama yapılsa da böyle bir tahsisin, tüm *mütâbaatlar* için geçerli olmadığını belirtmek gerekir. Çünkü bir hadisin rivayetinde farklı tariklerin tespiti, sadece râvilerin ferd ve hadisin garîb olduğu gerekçesiyle yapılmaz. Hadislerin farklı tariklerini bir araya getirme işlemi, hadis rivayetinin olağan seyrinde gerçekleşen bir durumdur. Dolayısıyla *makrûn* türü rivayetlerde sadece râvilerden birini sika, diğerini zayıf olarak görmek yanlış çıkarımlara yol açabilir. Hangi râvinin teferrüd ettiği ve hangi râvinin zayıf olduğu tespit edildikten sonra *makrûn* uygulamasını ayrı bir veri olarak değerlendirmek gerekir. Aynı anda iki veya daha fazla *makrûn* râvinin tamamı sika olabilir. Bunu anlamak için hem râvilerin cerh ve tadillerini hem de *makrûn* rivayet yöntemine başvurulma nedenlerini bilmek ve ona göre râvi tenkidinde bulunmak gerekir.

İbn Hacer, Buhârî'nin kendisinden sadece bir kez rivayette bulunduğu râvi Hamdân b. Amr ile ilgili *Tehzîbü't-tehziûb* isimli eserinde bilgi verirken “وليس هو مقرونا وإنما هو متابعة” *makrûn* değildir ancak *mütâbaattır*” değerlendirmesi yapar.⁸¹ Bu değerlendirmenin mahiyetini

⁸¹ İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehziûb*, 1/55.

anlamak için hadisin senedine yer verilecektir. Buhârî’de geçen hadis ve senedine şöyledir:

حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ، حَدَّثَنَا إِسْرَائِيلُ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ طَارِقٍ، عَنْ طَارِقِ بْنِ شِهَابٍ، سَمِعْتُ ابْنَ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: شَهِدْتُ مِنَ الْمُقَدَّادِ، ح وَحَدَّثَنِي حَمْدَانُ بْنُ عَمَرَ، حَدَّثَنَا أَبُو النَّضْرِ، حَدَّثَنَا الْأَشْجَعِيُّ، عَنْ سُفْيَانَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ طَارِقٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: قَالَ الْمُقَدَّادُ يَوْمَ بَدْرٍ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّا لَا نَقُولُ لَكَ كَمَا قَالَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ لِمُوسَى: {فَاذْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَا إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ} وَلَكِنْ امْضِ وَخُذْ مَعَكَ، «فَكَانَتْهُ سُرِّي عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ» وَرَوَاهُ وَكَيْعٌ، عَنْ سُفْيَانَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ طَارِقٍ، أَنَّ الْمُقَدَّادَ قَالَ ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.⁸²

Sened zincirinde yer alan Hamdân b. Amr hakkında Mizzî bilgi verirken “*Buhârî başka bir râviyle ondan makrûn olarak hadis rivayet etmiştir*” şeklinde bir değerlendirme yapar.⁸³ Sened zinciri incelendiğinde ortak râviden hadis rivayet edenlerin İsrâil ve Süfyân olduğu görülür. Hamdân b. Amr ile Süfyân arasında iki râvi daha bulunmaktadır. *Makrûn*dan rivayette bulunanın, *şibh-u makrûn* olduğu tanımına yer verilmişti. Bu senedde *şibh-u makrûn*, Eşcaî’dir. Anlaşıldığı kadarıyla Mizzî, Hammâd b. Amr’ı, İsrâil ile *makrûn* olduğu düşüncesinden hareketle “Buhârî başka bir râviyle ondan *makrûn* olarak hadis rivayet etmiştir” değerlendirmesi yapmıştır. İbn Hacer böyle bir değerlendirmenin doğru olmadığını ifade etmek için Hamdân b. Amr’la ilgili “O *makrûn* değil ancak *mütâbaat*” düzeltmesi yapar. Böyle bir düzeltmenin, hadis ıstılahındaki *makrûn*un tanımlama biçimiyle mi yoksa Mizzî’nin yanlış bir tespitte bulunduğuyla mı ilgili olduğu hususu tartışmaya açıktır. *Makrûn* kelimesinin hem sözlük hem de terim anlamı bakımından mesele ele alınacak olursa, İbn Hacer’in tespitinin daha doğru olduğu söylenebilir. Zira Mizzî’nin *makrûna* birkaç şeyh ya da nesil uzak olan bir râviyi *makrûn* olarak nitelemesi, sadece *makrûn* kavramında kargaşaya yol açmayacak aynı zamanda diğer râvilerin de *makrûn* olmadıkları halde *makrûn*muş gibi değerlendirilmelerine sebep olacaktır.

⁸² Buhârî, “Tefsîr”, 5 (No. 4333).

⁸³ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâ'î'r-ricâl*, 1/414.

Bu durum hem *makrûn* râvi sayısını artıracak hem de zayıf râviler hakkındaki titiz tenkit ve değerlendirmeleri daha esnek hale getirecektir.

İbn Hacer burada *makrûn-miütâbaat* ayırımı yaparken, *makrûn*ların *miütâbaat* olmadığını belirtmekten ziyade, *miütâbaat*ın altında yer alan *makrûn*un, *miütâbaat*tan farklı daha spesifik bir anlam alanına sahip olduğunun altını çizmek için söylediği anlaşılmaktadır. Sened zincirinde Hammâd b. Amr, Ebû Nuaym ile *miütâbî*dir. Buradaki *miütâbaat* ilişkisi, tahvil *hası* vasıtasıyla kurulmuştur. Tahvil *hası*yla *miütâbaat* ilişkisi kurulan her senedin, mutlaka *makrûn*u vardır.

Makrûn-miütâbaat ilişkisini daha net çizgilerle ayırt edebilmek ve iki kavram arasındaki farkı tam olarak ortaya çıkarabilmek için Buhârî’de geçen şu hadis senedinin açıklayıcı olacağı düşünülmektedir:

حَدَّثَنَا عَاصِمُ بْنُ عَلِيٍّ، حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي ذَنْبٍ، عَنْ سَعِيدٍ، عَنْ أَبِي شُرَيْحٍ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «وَاللَّهِ لَا يُؤْمِنُ، وَاللَّهِ لَا يُؤْمِنُ، وَاللَّهِ لَا يُؤْمِنُ» قِيلَ: وَمَنْ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: «الَّذِي لَا يَأْمُرُ جَارَهُ بِوَأْيِهِ» تَابِعَهُ شَبَابَةٌ، وَأَسَدُ بْنُ مُوسَى، وَقَالَ حُمَيْدُ بْنُ الْأَسْوَدِ، وَعُثْمَانُ بْنُ عَمَرَ، وَأَبُو بَكْرِ بْنُ عِيَّاشٍ، وَشُعَيْبُ بْنُ إِسْحَاقَ، عَنْ ابْنِ أَبِي ذَنْبٍ، عَنِ الْمُقْبِرِيِّ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ.⁸⁴

Buhârî hadisi zikrettikten sonra, rivayeti başka bir senedle desteklediğini göstermek için “تَابِعَهُ” bağlantı lafzıyla hadisi ve senedi destekleyen yeni bir isnad zinciri daha tahrîc eder. Bu rivayet zincirinde hem *miütâbaat* hem de *makrûn* rivayet örneği bulunmaktadır. Buhârî’nin *miütâbaat* olarak gösterdiği rivayet zincirinde Şebâbe, Esed b. Mûsâ, Humeyd b. el-Esved, Osmân b. Ömer, Ebû Bekir b. Ayyâş ve Şuayb b. İshâk olmak üzere altı *miütâbî* bulunmaktadır. Bunların tamamı hadisi, İbn Ebî Zi’b’den almışlardır. Yani Buhârî’nin Âsım b. Ali’den rivayet ettiği hadise *miütâbaat* eden altı ayrı sened zinciri var demektir. Buhârî’nin bu altı râvîyi, *vav* atfı harfiyle birbirine bağlayarak *makrûn* olarak rivayet ettiği görülmektedir. Âsım b. Ali, diğer altı râvi gibi hadisi İbn Ebî Zi’b’den almış olmasına rağmen bu râvilerle *makrûn* değildir. Çünkü kendisinin yer aldığı senedin üst kısmıyla, *miütâbaat* rivayetindeki senedin üst kısmı birbirinden farklıdır. Asıl senedle *miütâbaat* senedindeki ortak râvi İbn Ebî Zi’b, *miütâbaat* şartını taşımaktayken senedin üst kısmı farklı olduğu için *makrûn* şartını taşımamaktadır.

⁸⁴ Buhârî, “Edeb”, 29 (No. 5670).

Senedin ve metnin desteklenmesi açısından tüm *makrûn*ların *mütâbaat* olduğu ve aralarında umum-husus ilişkisi bulunduğu ancak *mütâbaat*ın kapsamının daha geniş olduğu için *makrûn-mütâbaat* ayırımında muhtemel karmaşayı önlemek için *makrûn*ların *mütâbaat* olarak isimlendirilmemesi gerektiği ortaya çıkmaktadır. *Mütâbaat* ile *makrûn* arasındaki en belirgin fark; *makrûn* rivayette müşterek râviden rivayet etme şartı aranırken, *mütâbaatta* böyle bir şartın olmamasıdır. Müştereklik vasfı, *makrûn* râviyi, *mütâbi* râviye göre derece bakımından daha güçlü kılmaktadır. Kavramlar hiyerarşisinde *âdidîn*, ferd ve garîb hadisın başka bir versiyonuna duyulan ihtiyacı; *itibarın*, araştırmanın kendisini; *mütâbi* ve *şâhidîn* araştırmanın bulgularını; *makrûn*un ise araştırmanın yöntemini karşıladığı söylenebilir.

SONUÇ

Makrûn, hadis usulü ıstılahının önemli kavramlarındanıdır. *K-r-n* kökünden türeyen *makrûn* lügat olarak yakın, bağı, ilişkili, bitişik, birlikte, beraber” gibi anlamlara gelmektedir. Usul kitaplarında *makrûn*un ıstılahî bir tanımlanması yapılmamıştır. Yapılan araştırma çerçevesine *makrûn*; “Bir isnad zincirinde, üst senedi aynı olmak kaydıyla aynı hocadan hadis rivayet eden birden fazla râvinin, atıf *vavı* ve tahvil *hası* kullanılmak suretiyle birbirine bağlanarak, birlikte/yan yana zikredilmesi” şeklinde tanımlanabilir. *Makrûn*un bir türü olan *şibh-u makrûn*; “*makrûn* râviden hadis rivayet eden râvi” anlamına gelmektedir. Hadisin senedleri arasında araştırma (itibar) ve mukayese yaptıktan sonra sened zincirine *makrûn* râvileri dizen ve bu sistemi kuran kişiye *mukrin* (bir araya getiren, bağlayan) denir.

Makrûn, tasnif dönemindeki musanniflerin hadisleri nakletme yöntemlerinden biridir. Musannifler elde ettikleri çok tarihli hadislerin senedlerini ayrı ayrı yazmak yerine, tek senette birleştirme yoluna gitmişlerdir. Bu bağlamda *makrûn*, başta *Kütüb-i Sitte* olmak üzere tasnif dönemi birçok hadis kaynağında görülen bir uygulamadır. Bu uygulamanın varlığı baştan beri bilinse de terim anlamıyla olgunun dile getirilmesi tasnif döneminden birkaç asır sonra muhaddislerin gündemine gelmiştir.

Sened tenkidi açısından önemli bir kavram olan *makrûn*un yerleşik bir kavram olarak sistemli ilk kullanımı kullanımı Kelâbâzî'nin, Buhârî'nin râvileri hakkında yazdığı *el-Hidâye*'de ortaya çıkmıştır. Kelâbâzî'den sonra

râviler hakkında bilgi verilirken *makrûn* uygulamasına yoğun olarak değinen diğer muhaddisler arasında Bâcî, Mizzî, Zehebî ve İbn Hacer gibi isimler başta gelmektedir. Bu müellifler râviler hakkında yazdıkları eserlerde özellikle zayıf râviler hakkında bilgi verirken “ روى له مسلم مقرونا ” روى له البخاري مقرونا بغيره, *Buhârî/Müslim onun hadisini başka bir râviyle makrûn olarak rivayet etmiştir*” gibi ifadeler kullanmışlardır.

Musannifler açısından *makrûn* rivayet, kısaltma ve hadisin tekrarından kaçınma, rivayeti güçlendirme, zayıf râviyi destekleme ve musannifin tenkide uğramasının önünü alma gibi işlevler görmektedir. Buhârî ve Müslim gibi musanniflerin zayıf râvilerin rivayetlerine *makrûn* olarak yer vermelerinin, onların dikkatsizliğinden ya da râvi hakkında yeterince malumat sahibi olmamalarından değil, aksine bilinçli bir tercihten kaynaklandığı anlaşılmıştır.

Senedin ve metnin desteklenmesi açısından tüm *makrûn*ların aslında *mütâbaat* olduğu ve aralarında umum-husus ilişkisi bulunduğu ancak *mütâbaat*ın kapsamının daha geniş olduğu için *makrûn-mütâbaat* ayırımında muhtemel karmaşayı önlemek için *makrûn*ların *mütâbaat* olarak isimlendirilmemesi gerektiği ortaya çıkmaktadır. *Mütâbaat* ile *makrûn* arasındaki en belirgin fark; *makrûn* rivayette müşterek râviden rivayet etme şartı aranırken, *mütâbaatta* böyle bir şartın olmamasıdır.

KAYNAKÇA

- Alî el-Kârî, Ebü'l-Hasan Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed. *Şerhu Nubbeti'l-fiker fî mustalahâti ebli'l-hadîs*. thk. Muhammed Nizâr Temîm. Beyrut: Şirketü Dâri'l-Erkâm, ts.
- Bâcî, Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sad et-Tüci'bî. *et-Tadîl ve't-tecrîb li-men harrece lehö'l-Buhârî fî'l-Câmi's-sabîb*. thk. Ebû Lübâbe Hüseyin. Riyad: Dâru'l-livâ, 1406/1986.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi's-sabîb*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. B.y.: Dâru tavki'n-necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm, *Kitâbü'd-duafâ' i's-sağîr*. thk. Mahmûd İbrâhîm Zâyed. Haleb: Dâru'l-vay, 1396/1976.
- Cevherî, İsmâîl b. Hammâd. *Tâci'l-luğa ve sıbâhu'l-Arabîyye*. thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1407/1987.
- Çalışkan, Necmettin. *Bilinmeyen Yönleriyle Zemahşerî ve Keşşâfta Asıl Anlam Vurgusu*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2022.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasan Alî b. Ömer b. Ahmed. *İlelü'l-vâride fi'l-ebâdîsî'n-neberîyye*. thk. Mahfûzürrahman Zeynullah es-Selefi. Riyad: Dâru tayyibe, 1405/1985.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eşas b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. thk. Âdil Muhammed & İmâd Abbâs. Kahire: Dâru't-te'sîl, 1436/2015.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed el-Heravî. *Tebzîbu'l-luğa*. thk. Muhammed Ivaz Murib. Beyrut: Dâru ihyâi't türâsî'l-Arabî, 1421/2001.
- Ferâhîdî, Ebû Abdurrahman Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-ayn*. thk. Mehdî Mahzûmî & İbrâhîm Sâmerrâî. Beyrut: Dâru mektebeti'l-hilâl, ts.
- Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed b. Alî Ebü'l-Abbâ. *el-Misbâbu'l-münîr fî ğarîbi's-şerhi'l-kebîr*. Beyrut: Mektebetü'l-ilmîyye, ts.
- Hâtib el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *el-Fasl li'l-vasl el-müddrec fi'n-nakl*. thk. Muhammed b. Matar ez-Zehrânî. b.y.: Dâru'l-hicre, 1418/1997.

- İb Halfûn, Ebû Bekr Muhammed b. İsmâîl. *el-Mulim bi-esmâ'i şü'yûbi'l-Buhârî ve Müslim*. thk. Ebû Abdurrahmân Âdil b. Sad. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.
- İbn Abdilhâdî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hanbelî. *el-Muharrer fi'l-hadîs*. thk. Yûsuf Abdurrahman el-Maraşlı vd.. Lübnan: Dâru'l-marife, 1421/2000.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh. *el-Mucemü'l-müştemil alâ zikeri esmâ'i şü'yûbi'l-e'immeti'n-nübel*. thk. Sekîne eş-Şihâbî. Dımaşk: Dâru'l-fıkr, 1401/1981.
- İbn Düreyd, Ebûbekir Muhammed b. Hasan. *Cemberetü'l-luğa*. thk. Remzî Münîr Balebekkî. Beyrut: Dâru'l-ilm lil-melâyîn, 1407/1987.
- İbn Fâris, *Mucemü mekâyisi'l-luğa*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. b.y: Dâru'l-fıkr, 1399/1979.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Alî Ebü'l-Fazl. *Fetbu'l-bârî bi-şerhi Sahîbi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-marife, 1379/1960.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Alî Ebü'l-Fazl. *Nüzbetü'n-nazar fî tavzîhi Nubbeti'l-fıker*. thk. Nûreddîn Itr. Dımaşk: Matbaatü's-sabâh, 1421/2000.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Alî Ebü'l-Fazl. *Tehzîbü't-tehzîb*. b.y.: Dâru'l-fıkr, 1404/1984.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtım Muhammed. *el-Mecrûbîn mine'l-muhaddisîn ve'd-duafâ' ve'l-metrûkîn*. thk. Mahmûd İbrâhim Zâyed. Haleb: Dâru'l-vay, 1396/1976.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrim b. Alî Ebü'l-Fadl Cemâluddîn. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1993.
- İbn Seyyidünnâs, Ebü'l-Feth Fethuddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Yamerî. *en-Nefbu's-şezî fî şerhi Câmii't-Tirmizî*. thk. Ebû Câbir el-Ensârî. Riyad: Dâru's-sumeyî, 1428/2007.
- İbn Sîde, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâîl el-Mursî. *el-Muhkem ve'l-muhâtu'l-aşam*. thk. Abülhamid Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1421/2000.

- İbnü'l-Hanbelî, İbrâhîm b. Yûsuf el-Halebî Radiyyüddîn. *Kafvü'l-eser fî safveti ulûmi'l-eser*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Haleb: Mektebetü'l-matbûâti'l-İslâmiyye, 1408/1988.
- Kelâbâzî, Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed b. el-Hüseyn el-Buhârî. *el-Hidâye ve'l-irşâd fî marifeti ebli's-sjka ve's-sedâd*. thk. Abdullah el-Leysî. Beyrut: Dâru'l-marife, 1407/1987.
- Kürâunneml, Ebü'l-Hasan Alî b. el-Hasan b. el-Hüseyn el-Hünâî el-Ezdî. *el-Münecced fi'l-luğa*. thk. Ahmed Muhtar Ömer & Dâhî Abdulkakî. Kahire: Âlemü'l-kütüb, 1409/1988.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf. *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâ' i'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Maruf. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1400/1980.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf. *Tuhfetü'l-eşraf bi-marifeti'l-etrâf*. thk. Abdüssamed Şerefeddin. b.y.: Mektebetü'l-İslâmî, 1403/1983.
- Mustafa, İbrahim vd.. *el-Mucemu'l-vasît*. İskenderiyye: Dâru'd-dave, ts.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmiu's-sahîb*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbakî. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.
- Neşvân el-Himyârî, Neşvân b. Saîd el-Yemenî. *Şemsü'l-ulûm ve devâ'ü kelâmi'l-Arab mine'l-külûm*. thk. Hüseyin b. Abdullah el-Amrî vd.. Dimaşk: Dâru'l-fikr, 1420/1999.
- Polat, Salahattin. "Mütâbaat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/180-181. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Polat, Salahattin. "Şâhid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/273. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Râviye bint Abdillâh b. Alî Câbir. *el-Mustalahâtü'l-hadisîyye beyne'l-ittifâk ve'l-iftirâk*. Cidde: Câmiatü'l-Melik b. Abdilazîz, Doktora Tezi, 2018.
- Taş, Mustafa. "Müslim'in Ehl-i Bid'at Râvilerden Rivayet ile İlgili Durumu". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 18/2 (2018), 607-631.
- Tavâlibe, Muhammed Abdurrahmân. "Men ahrace lehûm el-Buhârî Makrûnîn", *Menâra* 7/2 (2001), 361-410.

- Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre Dahhâk. *Îlelü't-Tirmizî el-kebîr*. thk. Subhî es-Sâmerrâî. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1409/1988.
- Uğur, Mücteba. *Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ. *ed-Duafâ'ü'l-kebîr*. thk. Abdülmü'tü Emîn Kal'acî. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1404/1984.
- Yılmaz, Abdullah. "İstilahlardaki Anlam Kargaşası Kapsamında İ'tibâr Kavramı ile Şâhid ve Mütâbî Hadis Arasındaki İlişki ve Farklılıklar". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/36 (2016), 72-111.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz. *Mîzânü'l-itidâl fî nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed Muavvaz & Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1416/1995.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz. *Tezhibü Tezhibi'l-Kemâl fî esmâ' i'r-ricâl*. thk. Guneym Abbas Guneym & Mecdî Seyyid Emîn. Kahire: el-Fârûku'l-hadîse, 1425/2004.
- Zerkeşî, Bedrüddîn *en-Nüket alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh*. thk. Zeynelâbidîn b. Muhammed b. Belâferîc. Riyad: Edvâu's-selef, 1419/1998.

Mustafa bin Muhammed Ankaravî'nin İki Münâcâtı*

Faruk SÖNMEZ**

ÖZ

Türklerin İslamiyet'i kabulünden sonra, Türk edebiyatına yeni türler girmeye başlamıştır. Türk şairleri, Cenâb-ı Allah, Hz. Muhammed ve başta Kur'ân-ı Kerîm olmak üzere İslam kültürü ile ilgili çok sayıda eser meydana getirmişlerdir. Bu eserler içerisinde yekûnu Yüce Allah'ın konu edildiği birçok tür meydana getirilmiştir. Bu türlerin başında; kulun acizliğini, günâhkarlığını bilip Allah'tan af ve inayet dilemesini konu edinen münâcâtlar gelir. Çoğu divan ve mesnevilerin başında birer şiir olarak bulunan bu türün, az da olsa müstakil halde yazılmış olanları da mevcuttur. Çalışmaya konu edinen iki münâcât, şairin *Hulvü'n- Nâsıhîn* adlı mensur eserinin başında ve sonunda bulunmaktadır.

Çalışmada, Mustafa bin Muhammed Ankaravî'nin hayatı, şahsiyeti ve eserleri hakkında bilgi verilmiştir. Konunun esasını oluşturan; Ankara Millî Kütüphane 06 Mil Yz A 8091 numaralı yazmada kayıtlı eserin 3b ile 101b-102a varakları arasında yer alan iki münâcât, çeşitli hususiyetler bakımından incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Türk İslam Edebiyatı, Allah, Mustafa bin Muhammed Ankaravî, Şiir, Münâcât.

* Yazar; çalışmanın hazırlanması esnasında bilimsel ve etik ilkelere uyulduğunu ve yararlanılan tüm kaynakların kaynakçada belirtildiğini, çalışmanın maddi açıdan fonlanmadığını, çıkar çatışması bulunmadığını beyan etmektedir.

** Arş. Gör. Dr. Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları/Türk İslam Edebiyatı, e-mail: faruksonmez123@hotmail.com, <https://orcid.org/0000000153365300>

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi: 27.04.2022

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi: 29.05.2022

The Two Supplications of Mustafa Ibn Muhammed Ankaravî

ABSTRACT

After the Turks accepted Islam, new genres started to enter in the Turkish Literature. Turkish poets constituted numerous works related to Islamic culture especially almighty Allah, Prophet Muhammad and Holy Qur'an. In these works, genres, many of whose subjects are exalted Allah, were written. Supplications, whose subjects are the awareness of the weakness and sinfulness of the servant him/herself, and asking for forgiveness and mercy of Allah, come first. This genre, which can be present at the beginning of most of the divans and mathnawis as poems, though rarely, are also available as independent works. The two supplications as the subject of this study take place both at the beginning and at the end of prose work called *Hulyü'n-Nasihin*.

In the present study, information about life, personality and works of Mustafa ibn Muhammed Ankaravî was given. The two supplications, which comprise the subject of this work and are recorded among the foils with numbers 3b and 101b-102a of the manuscript registered in Ankara National Library in number 06 Mil Yz A 8091, were investigated with regard to various features.

Keywords: Turkish-Islamic Literature, Allah, Mustafa ibn Muhammed Ankaravî, Poem, Supplication.

GİRİŞ

Münâcât, kelimesi, lügatte “fısıldamak, fısıldaşmak, bir sırrı paylaşmak anlamına gelen “necv” kökünden türemiş olup Allah’a sığınmak, yalvarmak, dua ve niyaz etmek” anlamlarında kullanılır.¹ Edebî bir ıstılah olarak ise münâcât; Cenâb-ı Hakk’a yakarmak, yalvarmak, dua ve niyaz maksadıyla edebiyatımızın mesnevi, gazel, kaside, murabba, rubai, müseddes, müsemmen, kıt’a, müfred, terci-i bend, tekib-i bend gibi birçok nazım şekliyle yazılan, muhtevası Allah’a yakarış olan şiirlere denir.²

¹ Şemseddin Sâmî, *Kamûs-i Türkî* (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2019), 407.

² Abdülhakim Koçin, *Türk Edebiyatında Münâcât* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 20-21.

Konu olarak mûnâcât; kulun, sahip olduğu sanat kaygılarını bir yana bırakarak samimiyetle ve doğrudan aczini ortaya koyarak Allah'tan af ve mağfiret dilemesidir. Günâhkar bir kulun Rabb'inin kerem ve mağfiretinden başka sığınabileceği bir yer bulunamayacağından mûnâcâtlarda Allah'ın bağışlayıcılığını dile getiren “Rahmân, Rahîm, Gaffâr, Settâr, Kerîm, Muîn” gibi isim ve sıfatlar sıkça zikredilir. Şairler, Allah'a yönelme ve her şeyi ondan bekleme arzusuyla çok sayıda manzume kaleme almışlardır. Divan şairlerinin kahir ekseriyeti divan veya mesnevilerinde mûnâcât türünde şiirlere yer vermişlerdir. Mûnâcâtlar genel olarak manzum şeklinde yazılmakla beraber, az sayıda mensur örneklere de rastlamak mümkündür. Sinan Paşa (ö. 1486)'nın *Tazarru'nâme*'si bu türde yazılmış en muteber eserlerden biri olarak kabul görmektedir.³

Şairlerin tüm dünyevi duygularından arınarak ve hiçbir sanat kaygısı gütmeyen yazdıkları bu şiirlerde, hissiyatlı ve rikkatli bir üslup hâkimdir. Mûnâcâtlarda konu edilen duygular müşterek olmakla beraber şairlerin tahsilleri, mizaç ve meşreplerinden kaynaklanan bazı farklılıklar da görülmektedir. Medrese tahsili görmüş şairlerde daha çok dinî kültürün yansıtıldığı, kimi yerlerde ise tefekkürün hikmete dönüştüğünü ve şiirin didaktik bir hüviyete büründüğü görülürken, tasavvuf erbabı şairlerin mûnâcâtlarında ise daha çok coşkulu bir ruh hali sezilmektedir.⁴

Mûnâcâtlar çoğunlukla aruz vezniyle yazılmıştır. Tekke edebiyatına mensup şairlerin dörtlülükler halinde yazdıkları ilahiler de genellikle aruz vezniyledir. Âşık edebiyatı şairleri tarafından da genel olarak 8'li hece ölçüsüne rağbet edilmiştir.⁵

Şairler, mûnâcâtlarda gerek kaynak olarak gerekse iktibas yoluyla Kur'ân-ı Kerîm ile hadis-i şeriflerden istifade etmişlerdir.⁶ Mûnâcâtın ilk numunesi Hz. Adem'in cennetten çıkarıldığında yaptığı; “... *Ey Rabbimiz*

³ Muhsin Macit, “Mûnâcât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 31/563-565.

⁴ Rıdvan Canım, *Divan Edebiyatında Türler* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 169.

⁵ Cemal Kurnaz, *Mûnâcât Antolojisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 1.

⁶ Necla Pekolcay vd., *İslâmî Türk Edebiyatı Giriş/ İslâmî Türk Edebiyatında Nev'iler* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1981), 146.

kendimize haksızlık ettik. Eğer bizi bağışlamaz ve merhamet etmezsen her halde zarara uğrayanlardan oluruz.”(A’raf, 7/23) duası kabul edilir.⁷

Münâcât türünün ilk örnekleri, İslamiyet’in yayılmasıyla beraber Arap edebiyatında ortaya çıkmıştır. Halifelerden Hz. Ebubekir (ö. 13/635), Hz. Ömer (ö. 24/646) ve Hz. Ali (ö. 40/662)’ye isnad edilen münâcât türünde birer şiir tespit edilmiştir. Bu şiirler içerisinde Hz. Ebubekir’e isnad edilen “Kaside-i Ebubekr-i Sıddık” ile Hz. Ali’ye atfedilen “el-Mecmu’atü’l-Kübra” isimli münâcâtlar bu türün ilk örnekleri arasında gösterilmektedir.⁸

Fars edebiyatında münâcât türünün ilk örnekleri X. ve XI. yüzyıllarda görülür. Bu edebiyatta edebî bir tür olarak uzun bir geçmişe sahip olan münâcât, “niyâziş” adıyla da bilinmektedir. Manzum ve mensur münâcâtlar içerisinde Hâce Abdullah Herevî (ö. 1089)’nin eseri, tasavvufî Fars geleneğinde bu türün ilk örneği kabul edilir.⁹

Münâcât, İslamî Türk edebiyatının en eski nevelerinin başında gelir. İslamî Türk edebiyatımızın ilk eserlerinden biri olan *Kutadgu Bilig*’de müstakil bir münâcât olmamakla beraber eserin girişinde bulunan tevhidde münâcât hüviyeti taşıyan beyitler yer almaktadır. Yine ilk İslamî mahsullerden Hoca Ahmed Yesevi (ö. 1166)’nin *Divan-ı Hikmet*’inin altıncı hikmeti de aynı zamanda bir münâcât örneğidir. Orta Asya’da başlayan münâcât geleneğimiz Anadolu’da yüzyıllar boyu devam etmiştir. Anadolu’da, Sultan Veled (ö. 1312) ve Ahmed Fakih (ö. XV ?) gibi şairler tarafından bu türün ilk örnekleri samimi ve süsten uzak bir üslupla verilmiştir. Divan şairlerinin neredeyse tamamının divanlarında münâcât türünde şiirlere rastlamak mümkündür. Bu gelenek içerisinde en güzel örnekleri Alî Şîr Nevâî (ö. 1501), Ahmed-i Dâî (ö. 1421’den sonra), Şeyhî (ö. 1429’dan sonra), Muhibbî (ö. 1566), Fuzûlî (ö. 1556), Adlî (ö. 1512), Bahtî (ö. 1617), İsmetî (ö. 1665), Azmizâde Hâletî (ö. 1631), Nefî (ö. 1635), Naîlî (ö. 1666), Nevres (ö. 1876), Esrar Dede (ö. 1797) gibi şairler ortaya koymuştur. Münâcât yazma geleneği Divan şairlerine nispetle mutasavvıf şairlerde daha yaygındır. Yûnus Emre (1320-1321?), Dede Ömer Ruşenî (ö. 1487), Kemâl Eşrefoğlu Rumî (ö. 1469), Ümmî Kemâl (ö. 1475), Niyâzî Mısrî (ö. 1694), Seyyid Nizâmoğlu (ö. 1601), Sezâi-yi Gülşenî (ö. 1738), Kuddûsî (ö. 1849), akla gelen en önemli münâcât sahibi mutasavvıf

⁷ Koçin, *Türk Edebiyatında Münâcât*, 21.

⁸ Koçin, *Türk Edebiyatında Münâcât*, 23-24.

⁹ Canım, *Divan Edebiyatında Türler*, 170.

şairlerdir. Klasik dinî musikisinde mühim bir yer tutan temcîd ve münâcâtların güftelerinin birçoğu mezkûr şairlerin eserlerinden alınmıştır.¹⁰

Hayatı ve İlmî Kişiliği

Mustafa bin Muhammed Ankaravî hakkında kaynaklarda yeterince bilgi bulunmamaktadır. Yazmış olduğu eserler ve eserlerini takdim ettiği kişilerden yola çıkılarak müellifin XIV. yüzyılda yaşadığı düşünülmektedir.¹¹ Mustafa bin Muhammed Ankaravî hakkında bilgi veren en muteber kaynak Bursalı Mehmed Tahir'in *Osmanlı Müellifleri*'dir. *Osmanlı Müellifleri*'nde Ankaravî ile ilgili şu malumatlara yer verilmiştir: *Ulemâ-yı Osmâniyyenin kudemâsından bir zâttır. Şehzâde Süleyman Paşa nâmına bir cild-i kebîr üzere Türkçe yazdığı mukaddimesinde münderic olan Sûre-i Mülk Tefsîri, târih-i lisân-i Osmânî noktasından da hâiz-i ehemmiyettir. Bir de mev'iza, fezâil-i şühûr-ı selâse, mu'cizât, fazîlet-i sâlat ve hikâyât-ı latife ani'l-eslâftan bâhis Türkçe Hulvu'n-Nâsîhîn isminde diğer bir eseri daha vardır ki her ikisi de Kütübhâne-i Umûmi'de mevcuttur.*¹² Mezkûr bilgilerden yola çıkılarak müellifin Osmanlı ulemasının köklü ailelerinden birine mensup olduğu, Osmanlı lisanı için kıymetli bir eser olan *Sûre-i Mülk Tefsîri* adlı eserini Orhan Bey'in oğlu Şehzade Süleyman Paşa adına telif ettiği, mev'iza, fezâil-i şühûr-ı selâse, mu'cizât, fazîlet-i sâlat ve hikâyât-ı latife ani'l-eslâftan bahseden *Hulvu'n-Nâsîhîn* adlı Türkçe bir eserinin olduğu ve bu eserlerinin umumi kütüphanelerde mevcut olduğu anlaşılmaktadır.

Bu bilgiler doğrultusunda Mustafa bin Muhammed Ankaravî'nin XIV. yüzyılda yani Beylikler döneminde yaşadığı söylenebilir. Müellif, Süleyman Paşa adına yazdığı tefsiri 1331 tarihinde bitirdiğine göre XIV. yüzyılın başı ya da XIII. yüzyılın sonlarında doğmuş olmalıdır. Eserlerinin telif tarihi ve takdim ettiği devlet adamlarının yaşadığı dönemlere bakıldığında ise Mustafa bin Muhammed Ankaravî'nin 1364'lere kadar

¹⁰ Macit, "Münâcât", 563-565.

¹¹ Yılmaz Öztuna, *Büyük Türkiye Tarihi* (İstanbul: Ötüken Yayınevi 1977), C. 2/77.- Mehmed Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi* (İstanbul: Ötüken Yayınevi, 1980), 341.-Necla Pekocay, *İslami Türk Edebiyatı*, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2002), 176.- Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (Haz. M. A. Yekta Saraç), (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınevi, 2016), 240.

¹² Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 435.

hayatta olması kuvvetle muhtemeldir.¹³ Mustafa bin Muhammed, İnançoğulları ve Hamidoğulları Beylikleri döneminde yaşamış ve yazmış olduğu tefsirleri devrin beylerine sunmuş bir şahsiyettir. Hayatı hakkında kesin bilgiler olmamakla beraber Eğirdir ve Denizli civarında yaşadığı tahmin edilmektedir.¹⁴

Esas kaynakların verdiği bilgilerden farklı olarak Yusuf Akçay da müellifin kendi eserlerindeki muhteva ve kaynaklarından yola çıkarak Mustafa bin Muhammed ile Mustafa bin Muhammed Ankaravî'nin farklı kişiler olabileceğini belirtmiştir. *Hulvü'n-Nâsıhîn*'de kullanılan bazı kaynakların, eserin telifinden sonraki dönemlere ait olması ve bu eser dışındaki diğer eserlerde Ankaravî nisbesinin geçmemesi mevcut çelişkilere sebep olarak göstermiştir.¹⁵

Yazdığı tefsirlerden hareketle Mustafa bin Muhammed'in iyi bir dinî ve ilmî birikime sahip olduğu söylenebilir. Eserlerinde kullandığı ayet ve hadis iktibaslarının yanında, Mevlânâ, Sâlebî, Ebu'l-Leys Semerkandî gibi şahsiyetlere atıflarda bulunması onun iyi derecede Arapça ve Farsça bildiğini gösterir. Eserlerini kaleme alırken latife, nükte, vecize, atasözü ve kısa hikâyelere yer vermesi onun geniş bir kültürel birikime sahip olduğunu ortaya koyar. Bilhassa sade Türkçe ile yazması dönemindeki dilin gelişmesine hizmet etmiştir.¹⁶

Eserleri

Tebareke Tefsiri

Eser devrin dört ayrı beyine sunulduğundan (Süleyman Bey, İshak bin Murad Arslan, Hızır bin Gölbeyi, Murad Bey) yazma kütüphanelerimizde çok sayıda nüshası bulunmaktadır.¹⁷ Eserin telif

¹³ Geniş bilgi için Bk. Yusuf Akçay, *Mustafa Bin Muhammed'in İhlâs Sûresi Tefsiri (Giriş-İnceleme-Metin-Ekler Dizini-Sözlük-Tıpkıbasım)*, (Kütahya: Dumlupınar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 3.

¹⁴ Yusuf Akçay, *Mustafa Bin Muhammed'in İhlâs Sûresi Tefsiri (Giriş-İnceleme-Metin-Ekler Dizini-Sözlük-Tıpkıbasım)*, 2.

¹⁵ Akçay, *Mustafa Bin Muhammed'in İhlâs Sûresi Tefsiri (Giriş-İnceleme-Metin-Ekler Dizini-Sözlük-Tıpkıbasım)*, 2.

¹⁶ Akçay, *Mustafa Bin Muhammed'in İhlâs Sûresi Tefsiri (Giriş-İnceleme-Metin-Ekler Dizini-Sözlük-Tıpkıbasım)*, 3.

¹⁷ Akçay, *Mustafa Bin Muhammed'in İhlâs Sûresi Tefsiri (Giriş-İnceleme-Metin-Ekler Dizini-Sözlük-Tıpkıbasım)*, 4.

kaydında 731/1331 tarihi yer almaktadır. Tebareke Tefsiri üç ana bölümden meydana gelmektedir. Birinci bölümde Tebareke sûresini okumanın sevabı, ikinci bölümde Tebareke sûresini nüzûl sebebi, üçüncü bölümde ise Tebareke sûresinde yer alan ayetlerin manalarına yer verilmiştir. Müellif bu bölümleri ele alırken kendisinden önce yazılmış tefsir kitaplarından istifade etmiştir. Ayrıca nükte, atasözü, vecize ve hikâyelerle bu metni süslemiştir.¹⁸

Yasin Sûresi Tefsiri

Tam olarak hangi yılda yazıldığı bilinmemekle beraber eserin en eski nüshası 858/1454 yılında istinsah edilmiştir. Eser Sultan I. Murad'a takdim edilmiştir. Bu bilgiden yola çıkarak eserin XIV. yüzyılın ikinci yarısında yazıldığı söylenebilir.¹⁹

Fatiha Tefsiri

Fatiha Sûresi'nin Türkçe tefsiridir. İnançoğulları Beyi Murad Arslan Bey'e takdim edilmiştir.²⁰

İhlas Sûresi Tefsiri

Eser, İnançoğulları Beyi Murad Arslan Bey'in isteği üzerine kaleme alınmıştır. Müellif ilk sayfalarda eserin yazılma maksadını belirttikten sonra sûrenin faziletleri hakkında malumat vererek sûrede geçen bütün kelimeleri tefsir eder. Eserin beş nüshası tespit edilmiştir.²¹

Tezkiretü'l-Evliya Tercümesi

Ferîdüddin Attâr'ın *Tezkiretü'l-Evliya* adlı eserinin tercümesidir. Eser Aydınoglu Mehmed Bey'in isteği üzerine tercüme edilmiştir.²²

¹⁸ Ali Özcan, *Tebareke Tefsiri (Metin-Gramer Notları-Sözlük)*, (Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1987), 3-6.

¹⁹ Nadide Gürbüz, *Mustafa İbn-i Muhammed Ankaravî Yasin Sûresi Tefsiri*, (Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1986), 3-6.

²⁰ M. Esad Coşan, "XV. Asır Türk Yazarlarından Muslihu'ddin, Hamid-oğulları ve Hızır Bey", *Vakıflar Dergisi* 13 (1981): 103.

²¹ Akçay, *Mustafa Bin Muhammed'in İhlâs Sûresi Tefsiri (Giriş-İnceleme-Metin-Ekler Dizini-Sözlük-Tıpkıbasım)*, 5-7.

²² Coşan, "XV. Asır Türk Yazarlarından Muslihu'ddin, Hamid-oğulları ve Hızır Bey", 104.

Hulvü'n-Nâsîhîn

Ahlak ve nasihat konularını içeren, yirmi üç bölümden müteşekkil, mensur bir eserdir. *Hulvü'n-Nâsîhîn*'de İslam dinindeki önemli gün ve gecelerin fazileti, üç aylarda yapılması gereken ibadetler ve Hz. Peygamber'e salavat getirmenin faziletleri gibi konular ihtiva edilmiştir. Yazma eser kütüphanelerimizde eserin çok sayıda nüshası tespit edilmiştir.²³

Birinci Münâcât

Bu şiir müellifin *Hulvü'n-Nâsîhîn* adlı mensur eserinin Ankara Millî Kütüphane 06 Mil Yz A 8091 numarada kayıtlı nüshasının 101b-102a varakları arasından yer almaktadır. Beyza Bılıkçı tarafından yüksek lisans tezi olarak hazırlanan *Hulvü'n-Nâsîhîn*, içerisinde müellif nüshası bulunmayan 22 nüsha tespit edilmiştir²⁴ Manzume bu nüshalar içerisinde yalnızca mezkûr nüshada yer almaktadır. Münacâtın geçtiği tek nüshada da herhangi bir telif veya istinsah kaydına rastlanmamıştır. Bu nüshanın müellif nüshası veya müellifin yaşadığı döneme yakın bir tarihte istinsah edilmiş bir nüsha olduğunu düşünmekteyiz.

Halk arasında oldukça yaygın olan bu münâcât, farklı dönemlerdeki şairlerin de mecmualarında yer almıştır. XIX. yüzyılda Bilal Nuri isimli bir şair tarafından tertip edilen mecmuada bu şiire de yer verilmiştir. Bilal Nuri'nin manzumeleri Meliha Yıldırım Sarıkaya tarafından yayımlanmıştır. Bu mecmuada yer alan mezkûr münâcâtın da Bilal Nuri'ye ait olabileceğine kuvvetle ihtimal verilmiştir.²⁵ Lakin sözü edilen münâcâtın XIX. yüzyılda yaşamış Bilal Nuri'ye değil XIV. yüzyılda yaşamış Mustafa bin Muhammed Ankaravî'ye ait olduğu kanaatindeyiz. Bu kanaatimizi aşağıda belirtilen birkaç husus üzerinden izah edebiliriz:

1. Sözü edilen münâcât, Mustafa bin Muhammed Ankaravî'ye ait *Hulvü'n-Nâsîhîn* 'ın adlı eserin sonundaki yazma içerisinde yer almaktadır.
2. Bu münâcâtın son bölümünde şairin ismine yer verilmiştir:

²³ Beyza Bılıkçı, *Ankaralı Mustafa bin Muhammed ve Hulvü'n-Nâsîhîn Dil İncelemesi-Metin-Sözlük 1b-42b*, (İstanbul: İstanbul Kültür Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 4-6.

²⁴ Bılıkçı, *Ankaralı Mustafa bin Muhammed ve Hulvü'n-Nâsîhîn Dil İncelemesi-Metin-Sözlük 1b-42b*, 5-6.

²⁵ Meliha Yıldırım Sarıkaya, "Halk Dilinde Bir Duâ Mecmûası: Bilâl Nûrî Münâcâtı", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27, (2012): 113-146.

Ol kıyâmet şiddetinden sen hâlâş eyle bizi

Muştafa'ya sen bağışla yâ Ganî Perverdigâr (b. 42)

3. Şiirdeki dil, kullanılan bazı arkaik kelimeler münâcâtın yakın dönem eseri değil Eski Anadolu Türkçesine ait bir metin olduğunu göstermektedir (deyü, kamu, od, tamu, tanrı, ayruk, kimesne, çün, çeri, eyle-gil, yarlığa-gıl). 4. Metin, XIV. yüzyıl metinlerine has özelliklerden biri olan harekeli nesih yazısıyla yazılmıştır. 5. Aynı mecmua içerisinde olduğu *Hulvü'n-Nâsîhîn* adlı eser ile aynı ifade ve ses özelliklerine sahiptir. 6. Yine aynı mecmua içerisinde müellifin benzer ses ve anlam özellikleri taşıyan bir münâcâtı daha bulunmaktadır. Dolayısıyla şiirin yakın dönemde değil Eski Anadolu Türkçesine ait bir metin olduğu kanaati ağırlık kazanmıştır.

Hâzâ Münâcât başlığını taşıyan bu şiir besmeleyle başlamaktadır. Mesnevi nazım biçimiyle kaleme alınan şiir toplam 45 beyitten meydana gelmektedir. Şiir, kendi devrine münhasır olan harekeli nesih hattıyla yazılmıştır. Şiirde, mesnevilerde yaygın olarak tercih edilen "*Fâilâtün Fâilâtün Fâilün*" kalıbı kullanılmıştır. Münâcâtın genelinde vezin başarılı bir şekilde tatbik edilmiş, kimi Türkçe kelimelerin zaruretinden dolayı imâleler oluşmuştur. Şiirdeki her beyitin ikinci mısrasının sonunda "yâ Ganî Perverdigâr" duası tekrarlanmıştır. Bu dua aynı zamanda şiirin redifi durumundadır. Kafiye olmaması bu manzumede "yâ Ganî Perverdigâr" terkihi kafiye işlevini de görmektedir. Manzumenin 42. beyitinde şairin ismi zikredilmiştir.

Münâcât, söz varlığı ve dil hususiyetleri bakımından Eski Anadolu Türkçesine ait özellikler taşımaktadır. Dönemin Türkçesine ait bazı dil hususiyetlerini şöyle sıralamak mümkündür: 1. Bazı Türkçe kelimelerdeki kapalı "e" ünlüsünün "i" ünlüsünü gösterecek şekilde kullanmıştır: itmek, irişdür, irmek, virmek. 2. Kalın seslerle başlayan bazı kelimelerin başında "t-d" değişimi olmuştur: turur, tutup, tutdum. 3. İyelik eklerinin teklik ve çoğul üçüncü şahıs çekimlerinde düz-dar ünlü ile olan şekillerin kullandığı görülür: yüzi, yüzimi, gönlümi. 4. Şiirde bu döneme has fiillerden olan eyle-gil, yarlığa-gıl gibi kelimelere yer verilmiştir. 5. Eski Anadolu Türkçesi metinlerinde sıkça rastladığımız "deyü, kamu, od, tamu, tanrı, ayruk, kimesne, çün, çeri gibi Türkçe kelimelerin bu şiirde de yoğun olarak kullanıldığını görmekteyiz. 6. Şiirde ayrıca yüzün tutmak, yoldan azmak ve nefse uymak gibi deyimlere de yer verilmiştir. 7. Günlük dilde kullanmaya alışık olduğumuz bazı kullanımlara yer verilmiştir: "tanrı rahmet eylesin", "cümle iman ehline", "nefse uydurma bizi", "ayıbımızı urma yarın yüzümüze".

Münâcât sade, anlaşılır bir Türkçeye sahip olmakla beraber, Arapça-Farsça kelime ve terkipler bakımından da hayli zengindir. Lakin Arapça-Farsça menşeli kelimeler Türkçeye uygun kaidelerle ifade edilmiştir. Şiirde “cay-ı gurbetde, hûr u gılmân, rûz-ı mahşer, halk-ı cihân” gibi Farsça terkipler olmakla beraber şiirdeki tamlamaların kahir ekseriyeti “merhamet kıl, mahrum komayasın, ümidi kesmek, ihsan eylemek” örneklerinde olduğu gibi Türkçe kullanımlardan yanadır.

Mustafa bin Muhammed Ankaravî'nin bu şiirinde, klasik münâcât tertiplerinden farklı olarak girizgâh bölümü bulunmamaktadır. Manzume doğrudan Allah'a yakarıyla başlamaktadır. İlk beyitte şair “yüzümü dergâha tutdum”, “derdime dermân iriştir” yakarılarıyla talebini dile getirmektedir. Devamında gelen beyitlerde şair; dertlerin kendisine tasallut olduğunu, yolunu şaşırdığını, gam çektiğini; bu sebeplerden ötürü Allah'tan niyazda bulunarak bu dertlerden kurtulmak istediğini belirtmektedir. Şair, cümle müşkül işlere çare veren Allah'ın enbiya ve evliyanın hatırı için kendisine de merhamet etmesini istemektedir. Dünya hayatını bir gurbet yeri olarak gören şair, Allah'tan inayet beklemektedir. Ayrılık acısının peş peşe dile getirildiği şiirde, şair af ve merhamet arzusundadır. Nefsine yenik düşmemeyi, mahşer gönünde günahlarının yüzüne vurulmamasını temenni etmektedir.

Münâcâtın tamamında konuya uygun yerlerde Rahîm, İlâh, Kerîm, Rab, Hâlık, Zü'l-Celâl, Gaffâr, Vâhid, Settâr, Müste'ân, Ferd, Ahad, Tanrı gibi esmâ ve sıfatlara yer verilmiştir. Şiirin tüm beyitlerinde “yâ Ganî Perverdigâr” terkibi tekrarlanmıştır. Ganî kelimesi zengin, bol, varlıklı anlamında olup aynı zamanda Allah anlamında da kullanılan bir kelimedir.²⁶ Perverdigâr ise Farsça Allah, tanrı manasındadır.²⁷ Ganî ismiyle beraber kullanılan bu kelime Halil İbrahim Şener tarafından esmâ-i hüsnâdan sayılmıştır.²⁸

Şiirde kullanılan; “arş-kürsi, hâl, vasl, gam, dergâh, levh-i mahfuz, hıfz, inâyet, nefis, fazl, ihsân ve nefis-i emmâre gibi kavramların sayıca çokluğu şairin tasavvufa olan ilgisini ortaya çıkarmaktadır. Basit ve sade bir üslupla yazılan şiirin mezkûr kavramlarla derinlik kazandığını söylemek

²⁶ Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat* (Ankara: Aydın Kitapevi, 2007), 277.

²⁷ Mehmet Kanar, *Farsça Türkçe Sözlük* (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 398.

²⁸ Halil İbrahim Şener, *Türk Edebiyatında Manzûm Esmâü'l-Hüsnâlar*, (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1985), 46.

mümkündür. Şair sadece bu kavramları vermekle kalmamış, aynı zamanda “on sekiz bin âlem”(1. M/18 b) örneğinde olduğu gibi kozmik unsurlarla bilgi ve sezgisini de manzumeye nakşetmiştir.

Mûnâcâtın tamamında derin bir his, gam, keder ve teslimiyet hâkimdir. Edebî bir metin olmakla birlikte, şairin mutlak teslimiyeti, gösterdiği samimiyet, şiiri bir dua metni konumuna getirmiştir. Şair dünya dertlerinden cehennem azabına kadar tüm dertlerini şiirde dile getirmiştir. Sadece dertleri ortaya koymakla kalmamış aynı zamanda bu dertlerin devası için de Allah'tan yardım dilemiştir. Son olarak şair; şiiri yazana, okuyana ve dinleyenlere dua ederek sözlerini bitirir.

İlk beyit

Yüzümi dergâha tutdum yâ Ğanî Perverdigâr
Derdime dermân irişdür yâ Ğanî Perverdigâr (b. 1)

Son beyit

Tañrı rahmet eylesün ol cân için
Fâtiha ihsân ide yazan için (b. 45)

İkinci Mûnâcât

Mûnâcât başlığını taşıyan bu şiirde herhangi bir başlık bulunmamaktadır. Şairin bu mûnâcâtı da *Hulvü'n-Nâsîhîn* adlı mensur eseriyle aynı mecmuada bulunmaktadır. Mûnâcât, Ankara Millî Kütüphane 06 Mil Yz A 8091 numarada kayıtlı nüshasının 3b varlığında yer almaktadır. Altı beyitten müteşekkil olan şiir, aruzun “*Fâilâtün Fâilâtün Fâilâtün Fâilün*” kalıbıyla yazılmıştır. Şiirin sonunda tekrarlanan “ana” sesiyle zengin kafiye oluşturulmuştur. Şairin mahlası veya ismine yer verilmemiştir. Birinci mûnâcâta olduğu gibi bu mûnâcâta da dönemin dil özelliklerine has bazı özellikleri görmek mümkündür. 1. Bazı Türkçe kelimelerdeki kapalı “e” ünlüsünün “i” ünlüsünü gösterecek şekilde kullanılmıştır: “itmek, dimek”. Kalın sesle başlayan bir kelimelerin başında “t-d” değişmesi olmuştur: “taldur”. 3. İyelik eklerinin teklik ve çoğul üçüncü şahıs çekimlerinde düzdar ünlü ile olan şekillerin kullandığı görülür: yüzümi, kulı. Birinci mûnâcâta var olan Arapça-Farsça kelime ve terkiplerin yoğunluğunu bu mûnâcâta da görülmektedir. Zira bu yoğunluğa rağmen şiirin sade ve anlaşılır bir dille yazıldığını söylemek gerekir.

Mûnâcâtın tamamında şair, Allah'ın isimlerine telmihte bulunularak kulun günâhkarlığını ve acizliğini dile getirir. Bu günâhkar kulun Allah'ın

inayetine sığınmaktan başka çaresi yoktur. Şair ilk beyitte cevri ve isyandan yüzünü Rabb'ine dönerek ondan lutf u ihsan beklemektedir. İkinci beyitte Allah'ın Habib'i Hz. Peygamber'den şefaati diler. Devamında enbiyanın yüzü hürmetine af ve mağfiret arzulamaktadır. Şair, ne kadar günâhkar olsa da çalacağı kapının gene rahmet sahibi Allah olduğunu bilmektedir. Bu minvalde dualarını art arda sıralayarak umut içinde beklemektedir.

İlk beyit

İlk ve son Yâ İlâhe'l-‘âlemîn luṭf ile iḥsân it baña
Cevri ile ‘iṣyân elinden yüzümü döndüm saña (b. 1)

Son beyit

Bir murâdum var ḳapuñdan bendeñi muḫarrem ḳoma
Raḫmet it şunlara kim beni du‘â eyleye aña (b. 6)

SONUÇ

Münâcât, kulun hiçbir sanat endişesi gözetmeksizin samimiyetle ve doğrudan aczini ortaya koyarak Allah'tan af ve mağfiret dilemesidir. Arap menşeli bir edebî tür olan münâcât; Türklerin İslamiyet'i kabulünden sonra edebiyatımızda yaygınlık kazanmıştır. Özellikle Divan edebiyatı şairleri tarafından kahir ekseriyeti manzum örnekler olmak üzere çok sayıda eser kaleme alınmıştır. XIV. yüzyıl şairlerinden olan Mustafa bin Muhammed Ankaravî'nin münâcât türünde yazılmış iki şiiri bulunmaktadır.

Mustafa bin Muhammed Ankaravî daha çok dinî ilimlerde eserler telif etmiş bir şahsiyettir. Beylikler döneminde yazdığı tefsirler gerek Türkçe dinî ilimler gerekse Eski Anadolu Türkçesine ait dil numunelerini vermesi bakımından önemlidir. Müellifin tefsir ve nasihate dair eserleri üzerinde çok sayıda akademik çalışma yapılmıştır. Çalışmamızda, öncelikle kendi döneminde yaşamış aynı isimdeki başka şairlerle karıştırılan Mustafa bin Muhammed Ankaravî'nin kimliği ortaya konulmuştur. Yine başka müelliflere nispet edilen bir münâcâtının ona aidiyeti tespit edilmiştir. Bu çerçevede, Mustafa bin Muhammed Ankaravî'nin *Hulvü'n-Nâsîhîn* adlı mensur eseriyle aynı mecmua içerisinde bulunan iki münâcâtı, çeşitli hususiyetler bakımından incelenmiştir.

Birinci Münâcât

Fâilâtün Fâilâtün Fâilâtün Fâilün

Yüzümi dergâha tutdum yâ Ğanî Perverdigâr
Derdime dermân irişdür yâ Ğanî Perverdigâr

Şaşmışam yâ Rab 'adüden eyleyeseñ bizi ħalâş
'İzz u zâtuñ ħürmeti-çün yâ Ğanî Perverdigâr

Ğam çerisi her tarafından yaqalamış göñlümi
Ğamdan âzâd eyle bizi yâ Ğanî Perverdigâr

Her ne derde mübtelâ olsa kamu ħalk-ı cihân
Senden ister derde dermân yâ Ğanî Perverdigâr

'Arş-ı kürsiñ ħaqqı-çün yâ Rab nazâr kııl ħâlime
Kullarıñı sen sevindir Yâ Ğanî Perverdigâr

Baña zehri içirürler Cây-ı şeker bu felek
Kim elinde zehri tutar Yâ Ğanî Perverdigâr

Cümle müşkil işleri ħal eyleyen sensin Kerîm
Ħâl-i müşkilden ħalâş it yâ Ğanî Perverdigâr

Enbiyânuñ evliyânuñ ħürmeti-çün yâ Raħîm
Merħamet kııl ben ħarîbe yâ Ğanî Perverdigâr

Cāy-ı ğurbetde tūrurken vāşıl olmaz rāh-ı res
Senden olmazsa ‘ināyet yā Ğanī Perverdigār

Levh-i maḥfūz ḥaḳḳ-çün dost ḥācetim eyle revā
Ḥasretime sen ḳavuşdur yā Ğanī Perverdigār

Ğurbete tūtdum yüzümi düşmişem dergāhına
Umarım senden ‘ināyet yā Ğanī Perverdigār

Ka’be ḥürmetine yā Rab eylemiş anı Ḥalīl
Sen bizi ḥıfz it ‘adūdun yā Ğanī Perverdigār

Kim yüzün yerlere tūtup murādın isteyü
Sen murādlar vireceksiñ yā Ğanī Perverdigār

‘Aybımızı urma yarın yüzümüze yā Kerīm
Çünki Settāru’l-‘uyubsiñ yā Ğanī Perverdigār

Gerçi yoldan azdırırssa nefs-i emmāre bizi
Nefs elinden bizi ḳurtar yā Ğanī Perverdigār

Bizi ‘arşıñ gölgesinde gölgelendir yā İlāh
Sākin it cennet içinde yā Ğanī Perverdigār

Biñ bir ismi ḥürmeti-çün ḳomşusu it Aḥmed’iñ
Ḥūr-i ğilmāna irişdür yā Ğanī Perverdigār

On sekiz biñ 'âlemiñ haqqı-çün olsun yâ İlâh
Sen kabûl kı l hâcetim yâ Ğanî Perverdigâr

Cehennemiñ şiddetinden sen hâlâş eyle bizi
Saña her dem sığınırım yâ Ğanî Perverdigâr

İns u cinnî hem vuḥuş tuyûruñ rāzıķısuñ
Rüz u şeb rızķım yetişdir yâ Ğanî Perverdigâr

Dört kitâbıñ ḥürmeti-çün her belâdan şaķla bizi
Hem belâdan hem każâdan yâ Ğanî Perverdigâr

Ḳudretiyle devr ider göñlümüze şemsiyle mâh
Ḳıl teraḥḥum sen esirge yâ Ğanî Perverdigâr

Çün işiñ luṭf u keremdir ḳullarıña yâ İlâh
Luṭfuñı dâ'im umaruz yâ Ğanî Perverdigâr

Vir bize bir kaç gün ecelden amānı yâ İlâh
'İlm-i 'âlem ḥürmeti-çün yâ Ğanî Perverdigâr

Yer ü gökler ḥürmeti-çün İlâhe'l-'âlemîñ
Merḥamet ḳıl bize yarın yâ Ğanî Perverdigâr

Ḳara yüzlü mücrimim yâ Rab günâhım bî-'aded
Luṭfıñ ırmezse n'idelüm yâ Ğanî Perverdigâr

Biñ bir adıñ hürmeti-çün ümmeti Aḥmed eyle
Raḥmetiñle yarlıga-ğıl yā Ğanī Perverdigār

Şoñ nefeste eyle bizi dest-i şeytāndan ḥalāş
Bize ĩmān görliğin vir yā Ğanī Perverdigār

Bu münācātı okuyup yüzümi tutdum saña
Bağma yüzüm қarasına yā Ğanī Perverdigār

Her ki yüz tutup münācāt eyledi dergāhiña
Ḥāşa maḥrūm қomayasın yā Ğanī Perverdigār

Cümle maқşūdum murādım hürmetinden dilerim
Senden ayruқ kimesne yokdur yā Ğanī Perverdigār

Muştafa'nıñ ay yüzi hürmeti yā Müste'ān
Ṭamu odından ḥalāş it yā Ğanī Perverdigār

Kesmezüz senden ümīdi ey Kerīm-i Zü'l-celāl
Ḥācetim eyle müyesser yā Ğanī Perverdigār

Muştafa'ya virdiğñ Qur'an- 'azīmiñ ḥaқkı-çün
Yarlıga-ğıl anam atam yā Ğanī Perverdigār

Ḥālıқ'ısıñ Rāzıқ'ısıñ on sekiz biñ 'ālemīn
Cümle diller zıkr iderler yā Ğanī Perverdigār

Öldürüp diri kılan sensin kamu kullarını
Ağlayanı güldürürsin yâ Ğanî Perverdigâr

Bahr-ı rahmetden kime bir kaçre ihsân eylesen
Rahmete mustagrağ olur yâ Ğanî Perverdigâr

Fi'limizi bize yarın 'arz idersin yâ İlâh
Vah dirigidir hâlimize yâ Ğanî Perverdigâr

Nefse uydurma bizi ey Pâdişâh-ı Zü'l-celâl
Ğam değil minnet yiridir yâ Ğanî Perverdigâr

Rûz-ı maşerde kamu kullar ile deyü zâruñı
'Arz idüp eyle terahhum yâ Ğanî Perverdigâr

Cümle îmân ehline fazlıñla rahmet eylegil
Zirâ Ğaffarü'z- zünüb'sün yâ Ğanî Perverdigâr

Ne yüzile varavüz yarın seniñ dergâhıña
Senden olmazsa 'inâyet yâ Ğanî Perverdigâr

Oı kıyâmet şiddetinden sen hâlâş eyle bizi
Muştafa'ya sen bağışla yâ Ğanî Perverdigâr

Oğuyanı diñleyeni göreni hem yazanı
Rahmetiñle Yarlığa-ğıl yâ Raḥîm u yâ Ğanî

Tañrı raħmet eylesün ol cān için
Fātiħa iħsān ide yazan için

İkinci Münâcât

Fâilâtün Fâilâtün Fâilâtün Fâilün

Yā İlāhe'l-‘ālemīn luṭf ile iħsān it baña
Cevr ile ‘iṣyān elinden yüzümi döndüm saña

Hem refiķ eyle baña tevfiķi yā Rabbenā
Kim gidem dā'im Ḥabīb dostuñ Muħammed'den yaña

Şöyle faẓl eyle bugün biz kuliña
Yāze'l-kerem kim görürse yarın anda ҡalur ҡana

Raħmetüñ deryāsına ҡaldur beni Yāze'l-‘āṭā
Kılmaya bırakmaduķ ism-i cemī' heb saña

Hem ağarmaķ dir yüzüm enbiyā ħürmetine
Evliyā gile bile ħaşr it ҡoma şoña

Bir murādum var ҡapuñdan bendeñi maħrum ҡoma
Raħmet it şunlara kim beni du'ā eyle aña

KAYNAKÇA

- Akçay, Yusuf. *Mustafa Bin Muhammed'in İhlâs Sûresi Tefsiri (Giriş-İnceleme-Metin-Ekler Dizini-Sözlük-Tıpkıbasım)*. Kütahya: Dumlupınar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Bılıkçı, Beyza. *Ankaralı Mustafa bin Muhammed ve Hulvü'n-Nâsthîn Dil İncelemesi-Metin-Sözlük 1b-42b*, İstanbul: İstanbul Kültür Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 2009.
- Bursalı Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri* (Haz. M. A. Yekta Saraç). Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınevi, 2016.
- Canım, Rıdvan. *Divan Edebiyatında Türler*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Coşan, M. Esad. "XV. Asır Türk Yazarlarından Muslihu'ddin, Hamidoğulları ve Hızır Bey", *Vakıflar Dergisi* 13 (1981).
- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*. Ankara: Aydın Kitapevi, 2007.
- Gürbüz, Nadide. *Mustafa İbn-i Muhammed Ankaravî Yasin Sûresi Tefsiri*, Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1986.
- Halil İbrahim Şener, *Türk Edebiyatında Manzûm Esmâü'l-Hüsnâlar*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1985.
- Kanar, Mehmet. *Farsça Türkçe Sözlük*. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Koçin, Abdulhakim. *Türk Edebiyatında Münâcât*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Köprülü, Mehmed Fuad. *Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Ötüken Yayınevi, 1980.
- Kurnaz, Cemal. *Münâcât Antolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Macit, Muhsin. "Münâcât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/563-565. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Mustafa bin Muhammed Ankaravî, *Hulvü'n-Nâsthîn*. Ankara Millî Kütüphane 06 Mil Yz A 8091.

- Özcan, Ali. *Tebareke Tefsiri (Metin-Gramer Notları-Sözlük)*, Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1987.
- Öztuna, Yılmaz, *Büyük Türkiye Tarihi*. İstanbul: Ötüken Yayınevi, 1977.
- Pekocay, Necla. *İslami Türk Edebiyatı*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2002.
- Pekolcay, Necla. vd., *İslâmî Türk Edebiyatı Giriş/ İslâmî Türk Edebiyatında Nev'iler*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1981.
- Sarıkaya, Meliha Yıldırım. "Halk Dilinde Bir Duâ Mecmûası: Bilâl Nûrî Münâcâtı". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27, (2012).
- Şemseddin Sâmi, *Kamûs-i Türkî*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2019.

Aslında Olmayan Elif Nun ile Biten İsimlerin Morfolojik Analizi*

Nurullah ŞENTÜRK**

ÖZ

Aslında olmayan harf ilave edilen kelimeye “mezid” denir. Bu harfler bir tür yapım eki görevi görürler ve ilave edildikleri kelimeye artı anlamlar katarlar. Bu cümleden olmak üzere Arapçada isim, sıfat ve mastarların sonuna eklenen elif-nun harfleri kelimeye ekstra anlamlar katmaktadır. Bu çalışmada morfolojik olarak sonunda elif-nun bulunan isim, sıfat ve mastarlar ele alınmıştır.

Bilindiği üzere elif ve nun kelimelere ya irab (kelimelerin cümledeki konumuna bağlı olarak sonlarında meydana gelen değişim) veya sarf (kelimeye ilave anlamlar katmak için kelime türetme) nedeniyle eklenmektedir. İrab nedeniyle yapılan elif-nun ilavesi Nahiv ilmindeki musennâ / ikil konusunu ilgilendirdiği için çalışmada konuya değinilmemiştir.

Bu çalışmada hangi kelimelere elif-nun eklendiği, hangilerinin tekil-çoğul oldukları ve asıllarının ne oldukları konuları üzerinde durduk. Ayrıca elif-nun ile biten bazı isimler gayr-i munsarif olduğu için, elif nun alan gayr-i munsarif isimler ve ism-i taşgir konularını detaylıca ele aldık.

Anahtar Kelimeler: gayr-i munsarif, fa'lân kalıbı, elif-nun, sıfat-ı müşebbehe, ilave harfler

* Yazar; çalışmanın hazırlanması esnasında bilimsel ve etik ilkelere uyulduğunu ve yararlanılan tüm kaynakların kaynakçada belirtildiğini, çalışmanın maddi açıdan fonlanmadığını, çıkar çatışması bulunmadığını beyan etmektedir.

** Öğr. Gör. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, nurullahsenturk@hotmail.com, ORCID: 0000-0003-4664-5923

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi: 28.01.2022

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi: 07.05.2022

Morphological Analysis Of Names Ending With Alif Nun, Which Is Not Actually

ABSTRACT

The word with the missing letter added is called "mazed" These letters act as a kind of constructive suffix and add additional meanings to the word they are attached. Because of this, the letters alif-nun added to the end of nouns, adjectives and infinitives in Arabic add extra meanings to the word. In this study, morphologically adjectives and infinitives with alif-nun are discussed.

As it is known, alif and noons were added to words either because of the science of 'İ'râb (change at the end of words according to their place in the sentence) or because of the science of word derivation (word derivation to add additional meanings). The addition of elif-nun due to the knowledge of Arabic Grammar 'İ'râb is not mentioned in the study because it concerns the muthana/dual noun.

In this study, we focused on alif-nun that is added to words, which ones are singular or plural of them and what their origins are. In addition, we have discussed in detail the diptote noun (mamnu' min as-sarf) in Arabic, that take alif nun and diminutive suffix since some nouns ending in alif-nun are nouns without inflections.

Keywords: nouns without inflections, fa'lan pattern, alif-nun, (Morphological adjective) adjective resembling, extra characters

GİRİŞ

Kelime sonuna elif ve nun ekleyerek kelime türetme Arapça dışındaki diğer doğu dillerinde hatta bazı batı dillerinde görülen bir özelliktir. Arapçadaki “fa'lân فعلان” kalıbı Süryanice ve Farsça gibi Ortadoğu bölgesindeki diğer dillerin de etkisiyle eskiden beri var olan ve sıkça karşımıza çıkan pratik kalıplardan biridir. Sonunda ziyade elif-nun olan kelimelerin tamamı tek düze kelime değildir. Bunların bazıları isim, bazıları fiil ve bazıları da harftir. Ancak biz bu çalışmamızda elif-nun ile biten isim isimleri ele alacağız. Nitekim “fa'lân فعلان” kalıbıyla ifade ettiğimiz kimi kelimelerin sonundaki elif ve nun bazen kelimenin aslından, bazen de fazlalık olarak gelir.

Bu cümleden olmak üzere müennesi “fa’lâ فعلى” olan “fa’lân فعلان” kalıbından gelen sıfatların sonlarındaki elif nunlar fazlalıktır. İsim ve sıfatlardaki bu fazlalığı dil bilginleri fiillerin sonuna bitişen muttasıl zamirlere ve te’kid nûnlarına benzetmişlerdir. Nitekim İbn Yaîş (ö 553 / 1158) Şerhu’l-Mufassal adlı eserinde kelimelere ziyâde elif nun ekleyerek سَكْرَان, عَطْشَان, مَرْوَان, قَحْطَان gibi sıfat ve isim oluşturma olgusunun müennesi “fa’lâ فعلى” olan kelimelerde görülen bir özellik olduğunu vurgular. O’na göre isimler munsarif olduğundan ziyâdelik isimlerde fiillerden çok daha oturaklı durmaktadır. Sıfatlara benzetildikleri için “مَرْوَان mervli” ve “قَحْطَان kıtlık gören / susuz kalan” gibi anlamlara gelen bazı “özel isimler” de elif nun eki almıştır.¹ Günümüzdeki Arap lehçelerinde “بَحْلَان cimri / pinti”, “دُونَان donan / üşüyen”, “بَطْرَان buyurgan /despot / azgın”, “بُهْتَان bühtan /iftira / kara çalmak”, “جَزْيَان uyuz”, “جَحْدَان tanrı tanımaz / ateist”, “حُلْمَان hayalperest”, “حَدْرَان baygın / uyuşuk”, “زَعْلَان dargın / küs / öfkeli”, “زَهْقَان bıkkın / usanmış / tükenmiş”, “زَوْرَان yamuk / kambur”, “سَرْحَان dalgın”, “طَرَشَان kadınsı erkek”, “شَرْقَان ağzına kadar dolu”, “صَفْقَان arsız”, “عُمَيَان körler”, “فَجْعَان açgözlü, doymak bilmez, tamahkâr”, “حَيَّان diri/canlı”, “عَمَشَان çapaklı / kısık göz”, “مَرْضَان hasta”, “شُعْيَان asi/yaramaz” gibi sonlarında fazlalık elif nun olan pek çok kelime bulunmaktadır.²

Aslında Olmayan Elif Nun İle Biten Kelimeler

Arapçada kelimeler isim, fiil ve harf olmak üzere üçe ayrılır. İsim ve fiillerden elif nun ile biten kelimeler var olsa da elif nun ile biten harf yoktur. İsim ve fiiller ya irab nedeniyle yani tesniye “ikil” olduğu için elif nun ile bitiyordur veya irabdan bağımsız olarak tekil olduğu halde elif nun almaktadır. İrab nedeniyle elif nun alan kelimeler ve hükümleri nahiv ve irap kitaplarında bolca bulunduğundan çalışmamızın dışında bırakılmıştır. Bu çalışmada irabdan bağımsız olarak kelime sonlarında

¹ Muvaffakuddîn İbn Yaîş, *Şerhu’l-Mufassal*, (Yy: İdâratu’t-Tıbbâ’ el-Munîriyye, Mısır, ts.), 9/154-155.

² Mustafâ Ahmed en-Nemmâs, *Sîğatu fa’lân ve’stimâlâtuhâ fi’l-Luğati’l-Arabiyye, Mecelletü’l-Câmiati’l-İslâmiyye bi’l-Medîneti’l-Munevera*, (Medine: 39, ts.), 107.

daimi olarak bulunan elif nunları, yani cümledeki konumundan dolayı (irab nedeniyle) yâ harfine dönüşmeden kalan isim, sıfat ve mastarları ele alacağız.

Arapçada muzari kipi dışındaki fiiller mebnidirler. Muzari fiilin tesniye / ikil kipi elif nun alır. Ancak nasb ve cizm halinde muzari fiilin nunu düşer. İsimlerde ise müsennâ / ikil isimler ref halinde elif nun alırlar. Ne var ki müsenna isimlerin elifleri de nasb ve cizm halinde yâ harfine dönüşür. Yani muzari fiilin müsenna kipi ile isimlerden müsenna olanlar ref halinde elif nun alırlar. Bunların elif nun alması irab nedeniyle.³ Dolayısıyla çalışmamızı müfret (yalın ve tekil) haldeyken sonlarına ziyâde elif nun alan isim, sıfat ve mastarlarla sınırlı tutacağımızdan irab nedeniyle elif nun alan kelimelerle ilgili bu kadarıyla yetineceğiz.

Sonuna Elif Nun Alan Kalıplar ve Anlamları

Sonunda elif nun bulunan kelimelerin türetildiği en yaygın vezin / kalıp “fa’lân فعلاَن” kalıbıdır. “Fa’lân فعلاَن” kalıbından gelen kelimeler ya mastar, ya isim veya sıfattır. Her ne kadar bazı isim ve sıfatların çoğulları “fi’lân فعلاَن” kalıbından gelmiş olsa da baskın olan vezin “fa’lân فعلاَن” olduğundan bu başlık altında ele alınacaktır.⁴

Mastar Olan Fa’lân Kalıbı⁵

İbnu’l-Hâcib (ö. 646/1249) Ebu’l-Heysem’in (ö. ?) Arap lisanında “leyyân” kelimesi dışında “fa’lân” kalıbından türeyen bir mastar olmadığını söylediğini aktarır. Fakat kendisi de mastar olarak “leyyân”

³ Muzari fiilin ve tesniyenin irabı için bkz. Ebû Abdillâh Cemâluddîn b. Hişâm el-Ensârî, Şerhu Katri’n-Nedâ ve Belli’s-Sadâ, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 2010), 54; tesniyenin irabı için, İbn Hişâm el-Ensârî, Şerhu Katri’n-Nedâ, 68.

⁴ en-Nemmâs, *Sîğatu fa’lân*, 106.

⁵ Fa’lân burada tağlib yollu bir isimlendirme olup, en yaygını “fa’lân” kalıbı olduğundan bu ismi almıştır. Yoksa sadece fa’lân olmayıp, fa’lân, faalân, fu’lân, fualân, fi’lân ve fialân şeklinde farklı kategorilere ayrılabilirdiğimiz bir yapıdır. Bkz. Muhammed b. Muslihiddîn el-Kocevî, Hâşiyetu Muhyiddîn Şeyhzâde ale’l-Kâdî el-Beydâvî, thk. Muhammed Abdulkâdir Şâhîn, (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1999), 3/470.

örneğini verir ve “fa‘lân فعلان” kalıbından gelen mastarların nadir olduğunu söyler.⁶ Bir kişi borcunu ödemede ağırdan aldığında Araplar لَوَّاهٌ veya لَوَّاهٌ بدينه derler.⁷ Ebû Zeyd (ö. 215/830)⁸ bu mastarın kesreli olarak “liyyân” şeklinde geldiğini ve Kur’ân-ı Kerîm’de her iki şekilde de okunduğu belirtir. Ayrıca bu mastara ilaveten iki farklı okunuşu olan mastar türüne örnek olarak “şan’ân شَانٌ” mastarını da verir.⁹ Kâmûsta “ez-Zeydân الزيدان” ziyâde anlamında gelen üç mastardan biridir. Şair Ziyâde el-Anberî bir beytinde şöyle der:

مَخَافَةَ الْإِفْلَاسِ وَاللَّيَّانَا قَدْ كُنْتُ دَائِنْتُ بِهَا حَسَانًا

“Bu dilberi iflas eder veya borcunu geciktirir korkusuyla Hassân’dan borcuna karşılık olarak almıştım” beytinde geçen “leyyân” kelimesi “borcunu ödemede gönülsüz davranmak, ağırdan almak” anlamına gelen bir mastardır. Leyyân mastarının aslı “لَوَّيَانٌ levyân”dır. Vav ve ya sakın olduğu için “iltikâu’s-sâkineyn” gerçekleşmiştir. Bunun sonuncu olarak vav harfi yâ harfine dönüşmüş ve “leyyân” haline gelmiştir.¹⁰

“Fa‘lân فعلان” kalıbından türetilen mastarlar neredeyse yok denecek kadar azdır. Ancak “fu‘lân” ve “fi‘lân” kalıbından gelen

⁶ İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufasssal*, 6/46; Radyüddîn Muhammed bin el-Hasen el-İsterâbâzî, *Şerhu Şafiyeti İbni'l-Hâcib*, thk: Muhammed el-Hasen, Muhammed ez-Zekrâf ve Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1982), 1/159.

⁷ el-Kocevî, *Hâşiyetu Muhyiddîn Şeyhâde*, 3/470.

⁸ Ebû Zeyd: 119 (737) yılında Basra’da doğdu. Dedesi Ebû Zeyd Sâbit b. Zeyd el-Ensârî’dir. Hazrec kabilesinden olup Zeyd b. Sâbit başkanlığında Kur’ân-ı Kerîm’i toplayan heyet arasında yer almıştır. Bkz. Hüseyin Elmalı, “Ebû Zeyd el-Ensârî”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi DİA, İstanbul, 10/270-271.

⁹ Cemheratu'l-Ulûm, 3/197; el-Feyrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, 1/349; Ayrıca bkz. http://islamiliimleri.com/Kulliyat/Lugat/2LugatveNahv/pg_134_0007.htm (20/09/2021); <https://jamharah.net/showthread.php?t=27805> (20/09/2021)

¹⁰ Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber Sibeveyh, *Kitâbu Sibeveyh*, thk. Abdusselâm Hârûn, (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 3. Baskı, ts.), 1/97 (İbn Akîl Şerhinde 1/97 verilmiş ama beyti bu sayfada bulamadım); İbn Akîl, *Şerh İbn-i Akîl*, (Kahire: 1988), 2/105.

mastarlar çoktur. Bu kalıp karşımıza ya özel isim / alem veya sıfat olarak çıkar.¹¹

Alem İsim Olan Fa'lân Kalıbı

“Fa'lân فعلان” kalıbı “üşüyen بدران”, “mutlu سعدان”, “mervli مروان” (değerli bir taş türü), “غدان huzurlu / rahat”, “شعبان su aramaktan tek başına kalan” gibi kişilere özel isim olarak gelir. “Fa'lân فعلان” kalıbının cins isim olarak geldiği de olur. Mesela Araplar develerin çok sevdiği bir dikenli bitki türüne “sa'dân” derler.¹² Bu durumda “sa'dân سعدان” hem özel isim hem de cins isim olmaktadır.

Sıfat Olan Fa'lân Kalıbı

Arapların eskiden beri çocuklarına isim olarak verdikleri pek çok kelime hakikatte sıfattır. Hz. Peygamber'in (SAV) şairi Hassân b. Sâbit, Seyfûddeve el-Hamdânî'yi çıkararak Hamdân Oğulları, Ebû Hayyân et-Tevhîdi ve Ebû Hayyân el-Endelûsî gibi iki büyük alimin adları, fesahetiyle dillere destan olmuş hatip Sahbân, “Zü'r-Rumme adı'yla bilinen “Şair Gaylân”, bir Arap kabilesi olan Hemdân, Hz. Ömer'in (RA) azatlı kölesi Vardân ve İbn Tufeyl tarafından kaleme alınan felsefik bir tür roman kabul edilen Hayy b. Yakzân'da olduğu gibi “fa'lân” kalıbından türetilmiş isimler vardır. Yine bu bağlamda fa'lân kalıbında soyu soppu belli olmayanlar için kinaye olarak kullanılan Heyyân b. Beyyân, değerli taş anlamına gelen Safvân vb. olduğu gibi “fa'lân فعلان” kalıbında gelen ve aslen sıfat olduğu halde özel isme dönüşen pek çok isim bulunur.

Yine mazesinin orta harfi kesreli sülâsi / üç harfli fiillerden “sıfat-ı müşebbehe”ler kıyâsen “fa'lân فعلان” kalıbından türetilirler. Ancak sülâsi fiilden “fa'lân فعلان” kalıbında sıfatı müşebbehe türetilmek için fiilin

¹¹ Geniş bilgi için bkz. el-Benderî Bintu Abdilazîz el-Aclân, “el-Esmâu'l-Mahtûmetu bi Elif ve Nûn ez-Zâideteyn li Ğayri İ'râb fi'l-Kur'âni'l-Kerîm”, Hulvân Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, yıl: 27 Temmuz-2009, 9-13.

¹² Bkz, <https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/%D8%B3%D8%B9%D8%AF%D8%A7%D9%86/> (20/11/2020)

bir takım şartları taşıması gerekir. Bu şartları şu şekilde özetlemek mümkündür:

Sıfat doluluk veya tokluk ifade etmelidir: Örnek “سكران midesi içki dolu olan/sarhoş”, “وريان içkiyi kana kana içen/içki ile sulanan”, “شبعان midesi yemek dolu olan/ tok” vb. kelimeler “doluluk” anlamına geldiğinden “fa'lân فعلان” kalıbında sıfatı müşebbehe olmuştur. Sibeveyh Arapların “yarıya kadar dolu kadeh için “fa'lân فعلان” kalıbından türetilen “nasfân” sıfatını, kafatası (müennes olduğu için) için de “fa'lâ فعلى” kalıbından türetilen “nasfâ” sıfatını kullandıklarını aktarmıştır. Araplar dolu kadehe “ملآن mel'ân”, yarısı dolu kadehe “nasfân نصفان” derler. Yarı dolu kafatasına “نصفى nasfâ”, dolmaya yakın kadehe “قربان karbân” ve kafatası için de “قربى karbâ” derler.¹³ Görüldüğü üzere “dolma” veya “dolmaya yakın olma” durumundan dolayı müzekker olan sıfatlar için “fa'lân فعلان” müennes olan sıfatlar için “fa'lâ فعلى” kalıbı kullanılmıştır.

Sıfat boşluk ifade etmelidir: Bu kural bir önceki sıfatın “doluluk” ifade etmesi gerektiğine dair yaklaşımın tam tersidir. Mesela aç kişi için “مِدَيسِ بَوشِ الْوَانِ” denilmektedir.

Sıfat hararet / sıcaklık veya susuzluğa delalet etmelidir: Örneğin “صدیان Sadyân” susuzluğa, “حران, ثكلان, غضبان” ise içteki yangına ve öfkeye delalet eder.

Urve b. Hizâm (ö. 30/650) bir beytinde:

إِلَى حَبِيْبًا إِهْمَا لِحَبِيْبٍ لَيْنَ كَانَ بَرْدُ الْمَاءِ حَرَّانَ صَادِيًّا

Suyun soğukluğu yakıcı olsa da bana sevimli gelir. Çünkü sevimlidir o.

Müzekkeri “fa'lân” kalıbında gelen sıfatı müşebbelerinin dişilik tâ'sı alması yasaktır. Yani fa'lâne” şeklinde müennesi türetilmez. Mesela “جوعان cev'ân, sıfatının müennesi kurala uygun olarak جوعى cev'â / aç kişi”

¹³ Sibeveyh, *el-Kitâb*, 2/221.

örneğindeki gibi “fa‘lâ فَعْلَى” kalıbından gelir. Bunun müennesi “cev‘âne جوعانة” şeklinde dişilik tâ’sı alamaz.¹⁴ Nadir de olsa “نعس ne‘ase /uykusu gelmek” fiilinde olduğu gibi orta harfı kesreli olmadığı halde “fa‘lân” kalıbından gelen sıfat-ı müşebbehelere de rastlanır. Yukarıda değindiğimiz genel kuralın aksine müzekkeri “fa‘lân” kalıbından türetilen bazı kelimelerin müennesine dişilik tâ’sı eklenen sıfatlar da vardır. İbn Mâlik müennesine dişilik tâ’sı eklenen fa‘lân kalıbından türetilen sıfatları on iki ile sınırlamıştır. Bunlar “koca karınlı erkek حَبْلَان”, “سَفِيَانٌ göbeksiz/fit erkek”, “صَحِيَانٌ kuşlukçu/geç kalkan”, “دُخْنَانٌ duman rengi /kül gri”, “سَخْنَانٌ sıcak kanlı”, “فَشْوَانٌ zayıf / zinde kişi”, “مَصْنَانٌ emici/soğurucu”, “صَوْجَانٌ dayanıklı”, “عَلَّانٌ çokça içen”, “نَصْرَانٌ hristiyan”, “مُوتَانٌ ölü/hasta” ve “نُدْمَانٌ pişman” kelimeleridir. Bunların müzekkerleri “fa‘lân” olduğu halde müennesleri “fa‘lâne” kalıbında gelmiştir.¹⁵

Arapların karnı şarap veya su ile dolu kişiye حَبْلَان, müennesine حَبْلَى dedikleri, şişkinlik öfkeden dolayı ise müzekkerine yine حَبْلَان, fakat müennesine حَبْلَانَة dedikleri kaydı vardır.¹⁶ Yine aşırı sisli-puslu güne يَوْمٍ اَشْرِي, aşırı sıcak güne يَوْمٍ سَخْنَان, kuru yağız delikanlıya سَفِيَان, kurban gününe دُخْنَان, kahvaltı vb. geç saatlerde / kuşluk vaktinde yapan kişiye رَجُلٌ ضَحِيَان, bulutsuz güne يَوْمٌ ضَحِيَان, dedikleri bildirilmektedir.¹⁷ Deve vb. hayvanlardan dayanıklı olanlarına صَوْجَان, (bir görüşe göre de insan, hayvan ve bitkilerden zayıf olanlar için de صَوْجَان) dendiği kaydedilmektedir. Çok unutkan kişiye غَلَان, ufak-tefek kişi için عَلَّان, cılız kişi için فَشْوَان, alçak kişi

¹⁴ el-Murteğâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâbiri'l-Kâmûs*, thk. Ali Şîrî, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005), 9/14.

¹⁵ Abdurrahmân Celâluğdîn es-Suyûtî, *el-Muzâhir fî Ulûmi'l-Kur'ân ve Envâihâ*, thk. Muhammed Ahmed Câde'l-Mevlâ Bek, Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm ve Ali Muhammed el-Becâvî, (Beyrut: Menşûrâtu'l-Mektebeti'l-Asriyye, ts.), 2/113,114.

¹⁶ <https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/%D8%AD%D8%A8%D9%84%D8%A7%D9%86/> (12/05/2022).

¹⁷ <https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/%D8%B6%D8%AD%D9%8A%D8%A7%D9%86/> (12/05/2022).

için *مصان* dedikleri; ölüm döşegindeki kişiye *موتان*,¹⁸ içki arkadaşına *ندمان*, (müennesi *ندمانة*), Hıristiyan erkek için *نصران*, (kadın için *نصرانة*), aç adam için *خخصان*, kalçası büyük kişi için *أليان* dedikleri¹⁹ rivayeti vardır.²⁰

Nahivciler müzekkeri “fa’lân” müennesi “fa’lâ” olanlara örnek için genelde “سكران, غضبان, عطشان” kelimelerini verseler de bazı dil kitapları bu üç örneğin müennesinin Beni Esed kabilesine uygun olarak hem tâ’lı yani “fa’lâne” kalıbından, hem de “fa’lâ” kalıbından yani dişilik ta’sı almadan kullanıldığına dair bilgilere yer vermişlerdir. Nitekim İbn Cinnî (ö. 392/1002) “غضبان ğadbân” ve “غضبى ğadbâ” örneğinde olduğu gibi sarhoş adam için “سكران sekrân”, sarhoş kadın için “سكرى sekrâ” dendiğini, buna karşın bazılarının (Beni Esed kabilesini kastediyor) “غضبانة ğadbâne” örneğindeki gibi sarhoş kadına da “سكرانة sekrâne” dediklerini belirtmektedir.²¹ Her ne kadar fasih olan ilk görüş olsa da Kahire Arap Dil Kurumu Beni Esed Kabilesi’nin görüşü doğrultusunda “fa’lân” kalıbının müennesine “sekrâne” vb. örneklerde olduğu gibi müenneslik tâ’sı eklenmesine dair hazırladığı görüşe katılmıştır. Dil Kurumu karara son şeklini vererek, bu işlemin caiz olduğunu onaylamıştır.²² Nitekim Arap kabilelerinin lugatine kıyasla “فعلان”-“فعلى” yerine müennesine dişilik tâ’sı ekleyip kurala uygun çoğul (yani cemi müzekker ve müennes salim)

¹⁸ <https://www.arabdict.com/ar/%D8%B9%D8%B1%D8%A8%D9%8A-%D8%B9%D8%B1%D8%A8%D9%8A/%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%88%D8%AA%D8%A7%D9%86> (12/05/2022).

¹⁹ Ebu’l-Hasen Nûruddîn Alî b. Muhammed b. Îsâ el-Eşmûnî, *Şerbu’l-Eşmûnî alâ Elîyyeti İbni Mâlik*, thk. Hasen Hamed, (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2010), 3/136,137.

²⁰ Bkz. https://sotor.com/%D8%B4%D8%B1%D8%AD_%D8%B5%D9%8A%D8%BA_%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%A8%D8%A7%D9%84%D8%BA%D8%A9 (12/05/2022).

²¹ Ebu’l-Feth Osmân b. Cinnî, *el-Mubteseb fî Tebyîni vucûhi Şevâzî’l-Karâati ve’l-İdâbi Anhâ*, thk. Alî en-Necdî Nâsîf, Abdulhalîm en-Neccâr, Abdulfettâh İsmâil Şelebî, (Kahire: Mısır Vakıflar Bakanlığı, 1994), 2/71.

²² Abdulazîm Fethî Halîl, *Meveşfu Mecmei’l-Lugati’l-Arabiyye bi’l-Kâhire mine’l-İsti’ mâlâti’l-Muâsıra, el-Alûka*, el-Ezher Üniversitesi, Arap Dili Fakültesi, Kahire, ts., 40.

yapılsa da doğrudur diyen bir görüş vardır. Anlaşılan Arap Dil Kurumu yukarıdaki görüşünü uygun dişil ve eril çoğul yapmanın caiz olduğuna dair bu yaklaşım üzerine inşa etmiştir.

Gerek “fa‘lâ” gerekse “fa‘lâne” şeklinde bir müennesi olmayan fa‘lân kalıbından türetilmiş sıfatlar da vardır. Örnek olarak Allah’ın (cc) alem ismi olan “رحمان, Rahmân” ile sık ve gür sakallı için kullanılan “لحيان, lahyân” sıfatları müennesi bulunmayan bu türe örnek olarak verilebilir.

Müennesi “فعلی fa‘lâ” olarak gelen “فعلان fa‘lân” kalıbının kurala uygun bir çoğulu yoktur. Yani çoğulları müzekkerde vav-nun, müenneste elif ve açık tâ ile yapılmaz. Bunların çoğulu kural dışı yani kırık çoğul olarak gelir. Zira sıfatlar kendi fiilinden türetilen ve türetilmeyen diye ikiye ayrılırlar.²³ Eğer sıfat ضارب ve ضاربة ism-i fail örneğinde olduğu gibi kendi fiilinden türetilmiş ise, çoğulları kurala uygun yani “salim çoğul” olarak gelir. “Ayakta duranlar, قائمات, ضاربات” ve “ضاربون / vuranlar” örneklerinde olduğu gibi çoğullar kurala uygun olarak, müzekkerde vav-nun müenneste ise elif-açık tâ alarak gelmiştir. Buna gerekçe olarak sıfatların kendisinden türetilen fiile benzetilmesi ileri sürülmektedir. Nitekim fiillere müzekker ve müennesi göstermesi açısından bazı harfler ilave etmek caizdir. “Kırmızı / kızıl حمراء, أحمر” ve “şarhoş” سكران, سكرى örneklerindeki gibi sıfat kendisine ait bir fiilden türetilmemiş ise bu durumda çoğullar zaruret-i şiir harici kural dışı yani kırık çoğul olarak gelir.

İbn Keysân dışındaki dilcilerin yaklaşımı bu yöndedir. Fa‘lân ve fa‘lâ kalıbından gelen sıfatların kurala uygun çoğul ile çoğul yapılabilmesi o sıfatların alem isim olması şartına bağlıdır. Yoksa fiilden türetilmeyen sıfatların çoğulları kural dışı olarak gelecektir.²⁴

Radıyyuddîn el-Esterâbâdî (ö. 688/1289’dan sonra) el-Kâfiye şerhinde bu meseleyi söyle temellendirmiştir: İsimlerde vav ve nun ile çoğul yapma iki şartın yerine gelmesine bağlıdır. Bunlar alemiyet yani ismin özel isim olması ve ismin dişilik tâ’sını kabul etmesidir. Alemiyet

²³ İbn Yaîş, *Şerbu’l-Mufasssal*, 5/60.

²⁴ İbn Yaîş, *Şerbu’l-Mufasssal*, 5/61.

özel isimlere özgüdür. Kelimenin müennesinin dişilik tâ'sını kabul etme de sıfatlara özgüdür. “ef'alu أفعل” , “fa'lâu فعلاء” ve “fa'lân فعلاان” , “fa'lâ فعلى” kalıplarında görüldüğü gibi müenneslerine dişilik tâ'sı eklenemeyen isimler ile müzekker ve müennesi aynı kalıptan gelenler, kural dışı (teksir/kırık) çoğul yapırlar, salim olarak çoğul yapılmazlar. Sıfatlar türetilmiş olduğu fiilin anlamını verdiği için müzekkeri ve müennesi aynen fiillerdeki gibi birbirinden dişilik tâ'sı yardımıyla ayrılırlar.²⁵ Ayrıca Sibeveyh müennesi “fa'lâne” kalıbından gelen “fa'lân” kalıbındaki sıfatların isimlerdeki gibi kurala uygun olarak çoğul yapılmasını caiz görmüştür.²⁶

Aslında Olmayan Elif Nun İle Biten İsimlerin Çoğulları

Fi'âl فعال Kalıbı: Müennesi fa'lâne veya fa'lâ olan fa'lân kalıbının en yaygın çoğulu “fi'âl فعال” kalıbında gelir. ندام, ندمان, غضاب, غضبي, غضاب, غضبان , ندام, ندمان, غضاب, غضبي, غضاب, غضبان , غرثان, غرث , غرثان , غرث örneklerinde görüldüğü gibi çoğulları kural dışı fakat her zaman “fi'âl فعال” kalıbında gelir.

Fa'lâ فعلى Fe'âlâ فعلى ve Fi'âl فعال Kalıpları: Müennesi fa'lâ olan fa'lân kalıbının üç çoğulu vardır. Ancak fa'lân kalıbından gelen bütün sıfatların genel olarak üç çoğulunun olması bir zorunluluk değildir. , امرأة غرثي ve رجل غرث , غرث ve غرثان kelimelerinin غرث, غرثي , غرثي şeklinde gelen üç çoğulu vardır. Bazen bu örnekte olduğu gibi üç çoğulun üçünün de geldiği olur.²⁷

Bir kişiye uyku veya tokluktan mayışıp rehavet çöktüğünde Araplar راب الرجل روبا“ derler. Uykudan kalkana da “uyku

²⁵ Muhammed b. Hasen el-Esterâbâdî, *Şerhu'r-Radyy li Kâfiyeti İbni Hâcib*, thk: Hasen b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hıfzî, (Riyad: İmam Muhammed Üniversitesi Yayınları, 1993), 169-170. İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufassal*, 5/61.

²⁶ el-Esterâbâdî, *Şerhu Şâfiyet İbn el-Hâcib* 5/63. İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufassal*, 5/63.

²⁷ سكارى ve سكرى okunuşu için bkz: Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdillâh eş-Şevkânî el-Yemenî, *Fethu'l-Kadîr*, (Dimâşk/Beyrut: Dâru ibn Kesîr / Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1414), 3/514-515; Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, (Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye li'n-Neşr, 1984) 17/188.

sarhoşu” anlamında “خائر البدن والنفس, سكر من النوم” derler. İşte bu durumdaki kişiye “راب” fiilinden sıfat türeterek “uyuşuk/mahmur/mayışık” anlamında “رائب râib”, “أروب ervab”, “روبان ravbân” denir. Müennesine de “رأبة râibe” denir²⁸ Sibeveyh yolculuk nedeniyle yorulup da biraz kestiren kişiye “روبان” derler derken; el-Asma’î (ö. 216/831) هلكى, هالك, موقى, مائق (ö. 216/831) sıfatlarını örnek göstererek “روبان” kelimesinin çoğul olduğu, tekilinin “رائب” olduğu iddiasındadır.²⁹

Fe‘âlâ كَالِبِ: Müzekkeri fa‘lân müennesi fa‘lâ olan sıfatlar, سكران, سكرانى, غضبان, غضبانى örneklerinde gördüğümüz gibi her ikisinin çoğulu “فَعَالَى fe‘âlâ” kalıbından gelir. Araplar koça gelmiş dişi koyuna شاة خِزْمَى, çoğuluna شياه خِزْمَى derler. Fe‘âlâ kalıbından çoğul yapılmasının gerekçesi olarak “sekrân سكران” kelimesinin sonundaki nunu “sahrâ صحراء” kelimesinin sonundaki elif-i mumdûdeye (uzun elif) yani müenneslik hemzesine, “sekârâ سكارى” kelimesinin sonundaki elifi de “sahârâ صحارى” kelimesinin sonundaki elifi de (müennese delalet eden) elif-i maksûra’ya benzetmişler ve her ikisinin çoğulunu “فَعَالَى fe‘âlâ” kalıbından getirmişlerdir. Müennesi “فَعَلَى fe‘lâ” kalıbından geldiği zaman “kusâlâ كُسالَى ve “sukârâ سكارى” örneğinde görüldüğü gibi her iki çoğulun da “فُعَالَى fu‘âlâ” kalıbından gelmesi gerektiğine ve “فُعَالَى fu‘âlâ” çoğul kalıbının “فَعَالَى fe‘âlâ” çoğul kalıbından daha tercihe şayan olduğuna dair bir başka görüş de vardır. Fu‘âlâ kalıbının fe‘âlâ kalıbına tercihe dilmesinin gerekçesi; müennesi “فَعَلَى fa‘lâ” olan fa‘lân kalıbındaki sıfatların bazıları “kusâlâ كُسالَى ve sukârâ سكارى” örneğinde olduğu gibi “fu‘âlâ” kalıbından çoğul yapılmaktadır. Fa‘lân kalıbının sonundaki elif-nun müenneslik elifine benzetildiği için karışıklığı bertaraf etmek amacıyla her ikisinin çoğulunda da ilk harfin damme ile harekelendiğine dair bir başka görüş

²⁸ <https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/%D8%B1%D8%A7%D8%A8/> (11/11/2021).

²⁹ Sibeveyh, *el-Kitâb*, 2/214.

vardır. Bundan dolayı كسالى, سكارى, عجالى, غيارى örneklerindeki ilk harfler dammelenmiştir. “Fa’lân” kalıbından bir kelime alem isim olduğunda “şeytân شيطان”, “şeyâtîn شياطين” örneğindeki gibi çoğulu “fe’âlîn فعالين” kalıbından yapılır.³⁰

Gayr-i Munsarif Olan Fa’lân Kalıbı

Sonunda Elif Nun Bulunan Sıfat Kelime

Sonundaki elif ve nun fazlalık olan “fa’lân” kalıbından gelen kelime iki nedene bağlı olarak gayr-i munsarif olur. Kelime sıfat olmalı ve sıfatlığı asli olmalı ve müennesinde dişilik tâ’sı bulunmamalıdır. Bu şartlara haiz fa’lân kalıbından türetilen sıfat gayr-i munsarif olur. Bu da iki durumda gerçekleşir.

Müennesinde elif-i maksura olan sıfatlar: yani müennesi “فعلى” fa’lâ” kalıbından gelen, kendisi de fa’lân kalıbından türetilen bir sıfat ise bu durumdaki sıfat gayr-i munsarif olur. Yani tenvin ve kesre almaz. Örneğin “عطشان” susuz “غضبان” öfkeli “سكران” sarhoş ve “صدیان” içi yanmış gibi sıfatların müennesleri “فعلى fa’lâ” kalıbından gelmiştir. Yani عطشى, غضبى , سكرى , صدی örneklerinde olduğu gibi elif-i maksura (kısa dişil elif) ile bitmektedir. Müennesi bu şekilde elif-i maksura ile biten fa’lân kelimesindeki sıfatlar gayr-i munsariftir.

Fa’lân kalıbından gelen ve müennesi olmayan sıfatlar: Bu sıfatlar “merhametli رحمان” ve “sakallı لحيان” örneklerinde olduğu gibi fa’lân kalıbından gelmişlerdir. Bu sıfatların bilinen bir müennesi de yoktur. Bu durumdaki fa’lân kalıbındaki sıfat gayr-i munsarif olur. Ancak müennesi dişilik tâ’sı alabiliyorsa, “نظرت إلى سيفان” kılıç (gibi) adama baktım” örneğinde olduğu gibi ancak o zaman munsarif olurlar, yani hem kesre hem de tenvin alırlar. “Kalbi taşlaşmış adam ne kötüdür لا حبذا رجل صفوان” örneğindeki “صفوان taşlaşma, katılık, sertlik” “fa’lân” kalıbından gelmiş olsa da asli değil, tâli bir vasıftır. O halde fa’lân kalıbından gelen sıfat “صفوان” munsarif olmuştur. Çünkü buradaki “صفوان” “pürüzsüz taş”

³⁰ el-Esterâbâdî, *Şerhu Şâfiyet İbni Hâcib*, 2/171.

anlamına gelmektedir. Bu da ârızî bir vasıftır. Saf / berrak yani bulutsuz bir gün” anlamına gelen “يوم صاف وصفواؤ” cümlesindeki ise “safvân” ise arızı değil dâimi bir vasıftır. Bundan dolayı gayri munsariftir. Yani tenvin ve kesre almaz.³¹

Alem İsim Fa'lân Kalıbı

“Fa'lân” kalıbı بدران, قحطان, عدنان, شعبان örneklerindeki gibi ister insan ismi, isterse başka bir varlığın adı ismi olsun, alem isim olduğu sürece gayr-i munsarif olur. Alem isimler بدران, قحطان, عدنان, شعبان, vb. örneklerindeki gibi “fa'lân”, رمضان, غطفان, örneğinde olduğu üzere “fa'alân”, عمران örneğindeki gibi “fi'lân” ve عثمان örneğinde olduğu gibi “fu'lân” kalıplarından gelebilirler. Sonu elif ve unu ile sona eren alem isim olduğunda gayri munsarif olur.

“Fa'lân” kalıbının sonundaki elif-nun kelimenin aslından mı, sonradan mı ilave edildiği bilinemiyorsa bu durumda “fa'lân” vb. kalıplarda gelen alem isim hem munsarif hem de gayri munsarif olabilir. Mesela “حسان Hassân” özel ismi şuur ve hissiyat anlamına gelen hiss / الحسّ kelimesinden türetilmişse, sonuna eklenen elif ve nun kelimenin aslından değil, fazlalıktır. Bu durum “حسان Hassân” isminin gayr-i munsarif olmasına neden olur. Eğer “حسان hassân” ismi husn / الحسنّ güzellik kelimesinden türetilmişse, bu durumda “hassân / فعلان” kalıbından değil, “fi'âl” kalıbından türetilmiş mübalağalı ism-i fail olur. Yani kelimenin sonundaki elif-nun kelimenin aslındandır. Bu bağlı olarak alem isim munsarif olur. Aynısı عفان, حيان, غسان, حسان ve قبان isimleri için de geçerlidir. Bunlar her iki şekilde okunması caiz olan isimlerdir.

İbn Yaîş bu meseleyi şöyle temellendirmektedir: Kelime sonundaki elif ve nun dişil elifine benzetildiğinden kelimeyi sarftan men eder. Nasıl ki حمراء, صحراء gibi isimlerin sonundaki elif ve müenneslik hemzesi (elif-i memdûde) bittiği ismi gayr-i munsarif yapıyorsa, fa'lân

³¹ el-Eşmûnî, Şerhu'l-Eşmûnî, 3/137.

kalıbının sonundaki elif-nun da bu isimleri gayr-i munsarif yapar. عطشان , سكران , غرثان , غضبان , gibi müennesi elif-i memdûde almayan isim ve sıfatlar, müennesi elif-i memdûde alan yukarıdaki sıfatlara benzetilerek gayr-i munsarif yapılmıştır. Yani “عطشى-عطشان” “سكرى -سكران” ve “غرثى-غرثان”, örneklerinde müennesler elif-i maksura ile bittiği halde müennesi elif-i memdûde ile biten isimlere benzetilmiştir. Dolayısıyla “fa'lân” kalıbından gelen isim de gayr-i munsarif yapılmıştır.³²

Fa'lân kelimesinin gayr-i munsarif olma sebebi ihtilafı olmakla birlikte müennesle benzetildiği için gayri gayr-i munsarif olduğunda ittifak vardır. Sibeveyh'e göre “fa'lân” kalıbı sonundaki elif-nun dişiliği gösteren elif-i memdûdeye benzediği için “gayr-i munsariftir. el-Müberrid'e göre “fa'lân” kalıbının nunu dişilik elifinden dönüştürüldüğü için isim gayri munsariftir. Kûfe ekolüne ait bir diğer görüşe göre isim sonundaki elif nunun sonuna he/kapalı tâ kabul etmemesi sarftan men sebebidir.³³

Alimler her ne kadar “fa'lân” kalıbındaki elif nunun müenneslik elifine benzediği hususunda ittifak etmiş olsalar da çoğunluk fa'lân kalıbındaki nunun müenneslik elifine benzetilmesinin tek başına yeterli olmayacağını buna ilaveten isimde alem veya sıfat olma gibi bir şartı da aramışlardır. Sayıca az olmakla birlikte bazı alimler elif nunu müenneslik elifinde olduğu gibi yeterli görmüşlerdir. Bu nedenle alemlik ve sıfat gibi başka bir sebep aramamışlardır.³⁴ Mesela “İmrân” kelimesinin bu görüşe göre gayr-i munsarif olma sebebi alem isim olması değil aksine elif ve nunun şartıdır. Yani elif nun var diye kelimeye tâ eklenmemektedir. Kelime ister isim olsun, ister sıfat olsun dişil tâ'sı eklenmemiş ise ve fa'lân kalıbından gelmiş ise gayr-i munsariftir.

³² el-Esterâbâdî, *Şerhu Şâfiyeti İbni Hâcib*, 1/144; 2/171; İbn Yaîş, eş-Şerhu'l-Mufassal, 1/59-60

³³ Geniş bilgi için bkz: Sibeveyh, el-Kitâb, 2/214, 220-221; el-Eşmûnî, Şerhu'l-Eşmûnî, 3/649-650.

³⁴ Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Alî b. Sâlih el-Mekkûdî, *Şerhu'l-Mekkûdî Ale'l-Elfiyye fî İlme'is-Sarf ve'n-Nabv*, thk. İbrâhîm Şemsüddîn, (Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1996), 333.

Fa'lân Kalıbını Gayri Munsarif Yapan Sebepler

Fa'lân kalıbı belirli şartlar gerçekleşmesi durumunda gayr-i munsarif olur. Gayri munsarif olmasında etkili olan müennesinin kapalı dişil ta'sı "almaması" mıdır? Yoksa müennesinin "fa'lâ" gibi müennesi gösteren bir kalıpta gelmesi midir?

Nahivcilerin kelimelerin gayr-i munsarif oluşuna ilişkin yaygın görüşleri şu şekildedir. Fa'lân kalıbından gelen bir sıfatın müennesi kapalı tâ almadığı ve müzekkeri de zâid elif-nun aldığı sürece falan kalıbı gayr-i munsarif olur. O halde müennesinde tâ olmaması gayr-i munsarifik için olmazsa olmaz şarttır.

Bazı bilginlere göre fa'lân kalıbının müennesinin ta almaması gayri munsarifik için yeterli bir şart değildir. Aksine fa'lân kalıbındaki kelimenin müennesi belirli bir kalıpta yani "fa'lâ" kalıbında gelmelidir. Yani müzekker ile müennes aynı kalıptan olmamalıdır. İbn Hacib el-Kâfiye'de bu iki görüşü ortaya koyarken fa'lân kalıbındaki kelimenin sıfat olması gerektiğini ve müennesinin de "fa'lâne" kalıbından olmaması gerektiğini vurgular. Nitekim müennesleri fa'lâ kalıbından geldiği için müzekker olan "sekrân" ve "nedmân" sıfatlarının gayri munsarif olduğunda her hangi bir ihtilaf yoktur.³⁵

Buna karşın her hangi müennesi olmadığı için "Rahmân" sıfatının gayr-i munsarif olup olmadığı ihtilaf vardır. Radıyyuddîn el-Esterâbâdî göre birincisi yani müenneslik tâ'sı almaması gayr-i munsarifik için daha evladır. Çünkü müenneslerin "fa'lâ" kalıbından gelmesi dişilik kabul şartı değildir. Bu da gayr-i munsarifikte talep edilen şeyin müennesinde tâ'nın bulunmamasıdır. Zira müennesi "fa'lâ" olan "fa'lân" kalıbından gelen müzekker bir sıfatın bir başka müennes kalıbı yoktur. Beni Esed kabilesinin lügati dışında "fa'lâne" kalıbından gelen bir müennesi de olamaz. Çünkü Beni Esed kabilesi müzekkeri "fa'lân" kalıbından gelen bir sıfatın müennesini hem "fa'lâ" hem de "fa'lâne" kalıbından getirmekte bir sakınca görmemiştir. Dolayısıyla "fa'lân" olan müzekker isim ve sıfatları munsarif olarak okumuşlardır. Bunda müzekkerde fazlalık olan elif-nunun yanı sıra müennesinde de dişil tâ'sının bulunmaması etkili olmuştur.

³⁵ el-Esterâbâdî, *Şerhu Şâfiyeti İbni Hâcib*,1/120; el-Eşmûnî, *Şerhu'l-Eşmûnî*, 2/650.

Radıyyuddîn el-Esterâbâdî müennesi fa'la olan gayr-i munsarif kelimelere örnek olarak Rahmân kelimesini vermiştir. Çünkü Rahmân kelimesinin müennesinde tâ olmadığı halde kelime gayr-i munsariftir. Araplar Rahmân kelimesini Allah'a (cc) tahsis etmişler, başka bir kişiyi bu sıfatla nitelememişlerdir. Bundan dolayı müennesini göstermek için bir kelime vaz' edilmemiştir. Yani ne "rahmâ" diye ne de "rahmâne" diye bir müennesi vardır. Müennesi olmasa bile "Rahmân" kelimesi gayr-i munsariftir.³⁶

Radıyyuddîn el-Esterâbâdî devamında gayr-i munsariflik için müennesin "fa'la" kalıbında gelmesinin yeterli olmadığını, "fa'lâne" kalıbının da bulunmaması gerektiği kanaatindedir. Gayr-i munsariflik için müzekkerinin ayrı, müennesinin ayrı kalıptan gelmesi gerekir. Dahası müennesi için "fa'lâne" kalıbının da bulunmaması gerekir. Nitekim el-Esterâbâdî 'Osmân ve Mervân gibi isimlerin fa'la kalıbında müennesi olmadığı halde müennesine tâ eklenmediği için gayr-i munsarif olduğu iddiasındadır.³⁷

Bedreddîn ez-Zerkeşî Rahmân lafzını incelediği meselenin başında rahman lafzı elif ve lamdan soyutlanırsa sonundaki elif nun nedeniyle ve ayrıca alem veya sıfat olduğu için gayr-i munsarif olacağı kanaatindedir.³⁸

ez-Zemahşerî "fa'lan" kalıbının müennesi "fa'lâne" kalıbından gelse bile ندمان ve ندامة örneğinde olduğu gibi munsarif olacağını savını ortaya atmıştır. O'na göre غضبان غضبي örneğinde olduğu gibi müennesi "fa'la" kalıbında gelmeyen "fa'lan" kalıbından gelen bir sıfatın gayri munsarif olamayacağını savunmuştur. İbn Asâkir (ö. 571/1176) kelimesinin munsarifliğine dair ez-Zemahşerî'nin görüşü doğrultusunda bir yaklaşım sergilemiştir. "Rahman" kelimesinin her ne kadar "fa'la" veya "fa'lâna" kalıbından gelen bir müennesi olmasa bile Allah'a (cc) ait müzekker bir isim olduğundan kıyasa müracaat edilmesi gerektiği

³⁶ el-Esterâbâdî, *Şerhu Şâfiyeti İbni Hâcib*,1/173,174.

³⁷ el-Esterâbâdî, *Şerhu Şâfiyeti İbni Hâcib*,1/174.

³⁸ Bedreddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, (Kahire: Dâru't-Turâs, 1957) 2/509.

kanaatindedir. Kıyas sonucunda zâid elif nun bulunan her isim ve sıfatın gayr-i munsarife hamledilmesi gerektiğini savunmuştur.³⁹

el-Cuveynî (ö. 478/1085) bu görüşü zayıflığı dolayısıyla eleştirmiştir. Çünkü O'na göre “Rahmân” ne “غضبَانْ gadbân”, ne de “ندمانْ nedmân” kelimelerine benzemektedir. Arapçada asıl olan kelimelerin munsarif olmasıdır. Hal böyle iken neden bu kurala uyulmayıp gayr-i munsariflik tercih edilmiştir. “Rahmân” müennesi “ğadbâ” gelen “ğadbân” gibidir ki bundan dolayı gayr-i munsarif olmalıdır denilmesi gerekirdi. Müennesi “nedmâne” olan “nedmân” gibidir ki bundan dolayı munsarif olmamalıdır” denilmeliydi diyerek yukarıdaki görüşün tutarsızlığına dikkat çekmiştir. O'na göre munsariflik birine benzediği için değil, asıl olduğu tercih nedeni olmalıdır. Gayr-i munsariflik ise asıl olmadığından birine benzerlikle konumlandırılabilir. Ne var ki böyle bir benzerlik de yoktur.

İbn Asâkir'in rahmân kelimesine ilişkin yukarıdaki yaklaşımı şöyle anlamak mümkündür: İbn Mâlik İbnu'l-Hâcib'in elif nun ilaveli gayr-i munsarife örnek olarak “Rahmân” kelimesini vermesini yadırgaması ve “bu örneği O'ndan başka hiç kimse vermedi bu örneği vermek de doğru almaz. Çünkü bu Allah'a (cc) has bir alem isimdir. Bu alem isim “يا رحمن الآخرة الدنيا ورحيم الآخرة Ey Dünya'nın Rahmânı! Ey Ahiretin Rahîmi!” gibi pek az nida dışında “el” takısından soyutlanmış değildir. Böyle bir rivayet de yoktur” diye yadırgaması teyit etmektedir.⁴⁰

Nitekim ez-Zemahşerî Beni Hanife'yi “bu onların küfürdeki inatlarının bir göstergesidir” diyerek Müseyleme'yi “Yemâme'nin Rahmân”ı diye övmelerini eleştirmiştir. Nitekim beyitte

وَأَنْتَ غَيْثُ الْوَرَى لَأَزَلْتَ رَحْمَانًا سَمَوْتَ بِالْمَجْدِ يَا ابْنَ الْأَكْرَمِينَ أَبًا

³⁹ Ebu'l-Kâsim Cârullâh Mahmûd b. Umar ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâikat-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîli fî Vucûhi't-Te'vîl*, thk: Halîl Me'mûn Şihâ, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 3. Baskı, 2009), 26.

⁴⁰ ez-Zerkeşî, *el-Burbân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, 2/503: Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelusî, *el-Bahru'l-Muhîr fî't-Tefsîr*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2010), 2/29.

Sen soy ve sop olarak çok yücesin ey Asilzade! Sen insanlara (yağan) yağmursun ve hala da rahmansın (rahmetini yağıdırıyorsun)⁴¹ diyerek Allah'a (cc) nazire yaparcasına Müseyleme'yi "Rahmân" sıfatıyla ile nitelemişlerdir.

İbn Mâlik rahmân kelimesinin "el" takısı olmadan kullanılamaması gerektiğine dair bu beyte yöneltilen eleştirilere "o dönemde "Rahmân" kelimesi muzaf ve nekire olarak kullanılıyordu" diyerek yanıt vermiştir. Buna karşın eş-Şâtîbî'nin (ö. 590/1194) حرز الأمانی adlı eserinin matla beytinde Rahmân ve Rahîm kelimelerinin "el" takısından soyutlanmış bir halde kullanmasını eleştirmiştir. eş-Şâtîbî;

تَبَارَكَ رَحْمَانًا رَحِيمًا وَمَوْئِلًا بَدَأْتُ بِبِسْمِ اللَّهِ فِي النَّظْمِ أَوْلًا

Nazma önce Allah'ın ismiyle başladım, Rahman, Rahim ve sığınak olarak ne yücedir O! Bu dizelerde eş-Şâtîbî "Rahmân" ve "Rahîm" sıfatlarını Allah'ı (cc) kastederek nekire olarak kullanmıştır. Nitekim bundan dolayı İbn Mâlik tarafından eleştirilmiştir. Çünkü eş-Şâtîbî bu beyitte tağlib yoluyla nekire olan Rahmân ve Rahîm sıfatlarıyla er-Rahmân ve er-Rahîm olan Allah (cc) kastedilmiştir. Bundan dolayı İbn Mâlik her ne kadar niyeti iyi olsa da eş-Şâtîbî'yi "el" takısı ekleyip sıfatları marife yapmadığı için eleştirmiştir. İbn Mâlik'in eş-Şâtîbî'ye yönelttiği bir diğer eleştiri noktası da eş anlamlı olmadıkları halde Besmele'deki er-Rahmân ve er-Rahîm kelimelerini şairin eş anlamlıymış gibi atıfsız olarak kullanmasıdır. Çünkü bir şey Sîbeveyh ve Nahivcilere göre doğru değildir.⁴²

Müennesi olmadığı için "Rahmân" ve "Lahyân" kelimelerinin munsarif olup olmaması alimler arasında tartışma konusu olmuştur. Zira bu iki sıfatın "fa'lâ" kalıbından gelen bir müennesi yoktur. Ancak hakikatte "fa'lâ" kalıbından gelen bir müennesi olmasa da genel kanı takdir yoluyla "fa'lâ" kalıbından müennesi varmış gibi bu sıfatların gayri munsarif olmalarının daha doğru olacağı yönündedir. Nitekim biz bu kelimelere bir müennes takdir edecek olsak; "fa'lâne" kalıbından çok "fa'lâ" kalıbından bir müennes takdir ederiz. Çünkü müzekkeri "fa'lân"

⁴¹ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 26.

⁴² Ebû Hayyân, *el-Babru'l-Muhît*, 2/29.

olan kelimelerin müenneslerinin “fa’lâ” kalıbından gelmesi “fa’lâne”ye nazaran daha doğru ve daha yaygındır. “Takdir yoluyla var etmek de aynen hakikatte var gibidir” kaidesi gereği müennesi bulunmayan bu kelimelere daha yaygın olan “fa’lâ” kalıbından bir müennes takdir etmek gerekir.

Nitekim Arapçada “كَمَرٌ kemerli erkek” ve “آدِرٌ fıtık olan erkek” sıfatlarının da müennesleri yoktur. Şayet bir müennes takdir etmemiz gerekirse “أَمَلٌ dul”da olduğu gibi “ya أَمَلَةٌ dul kadın” olurdu. Yani müennesi “ef’ale” kalıbından gelirdi. Veya “أَحْمَرٌ kızıl” da olduğu gibi “أَحْمَرَةٌ kızıl kadın” olurdu. Yani “fa’lâ” kalıbından gelirdi. Ancak bu sıfatların müenneslerinin “fa’lâ” kalıbından türetilmesi diğer “ef’ale” olasılığına göre daha yaygın ve daha doğrudur. Çünkü asıl olan bu sıfatların müenneslerinin “fa’lâ” kalıbından gelmesidir.

Bütün bunlara karşın Ebû Hayyân kelimelerin nasıl nakledildiği bilinmediği sürece “isimlerde asıl olan munsarifliktir” kaidesinin işletilmesi ve bu sıfatların munsarif olarak okunması gerektiği kanaatindedir. Kısaca bu mesele “asıl olan” ile “yaygın olan”ın birbiriyle çatıştığı meselelerdendir.⁴³

Fa’lân Kalıbının İsm-i Tasğîr Yapılışı

Aslı üç harfli olup ortası sakin veya harekeli, sonuna zâid elif nun eklenen isimlerin “tasğîr” yapılmaları yani küçültülmeleri belirli kurallara tabidir. Bu kuralları şu şekilde özetlemek mümkündür.:

Sonunda zâid elif nun bulunan kelime, murtecel⁴⁴ alem isim ise; ism-i tasğîr yapılırken elif “ya” harfine dönüşmeden olduğu gibi kalır.

⁴³ Bkz. Ebû İshâk ez-Zeccâc, *Mâ Yensariifu ve Má lâ Yensariif*, thk. Hudâ Mahmûd Kurâah, (Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li’ş-Şuûni’l-İslâmiyye, 1971), 35-36; el-Eşmûnî, Şerhu’l-Eşmûnî, 3/174; Ebû Hayyân, el-Bahru’l-Muhît, 1/7; el-Mekkûdî, Şerhu’l-Mekkûdî, 289.

⁴⁴ İsm-i Murtecel: Arapların daha önceden her hangi bir şekilde kullanmadığı ve sadece alem isimler için vaz’ ettiği سعاد, وادد, عمران, غطفان, مروان gibi isimlere murtecel isim denir. Bkz: <https://www.fatakat-a.com/%D8%A3%D9%86%D9%88%D8%A7%D8%B9-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D9%84%D9%85.html> (23/10/2021).

مروان, عثمان, عمران, غَطْفَان, سلمان gibi kelimelerin ism-i tasğiri yapılırken, مريان, غَطْفَان, عُمران, عثمان, سليمان örneklerindeki gibi ilk harf dammelenir. İkinci harf fethalanır ve daha sonra tasğire / küçültmeye delalet etmesi için bir de sakin “yâ” harfî getirilir. Kelimenin sonunda bulunan elif nun aynen kalır. Çünkü sarf bilginleri sondaki zaid elif nunu sonunda müenneslik hemzesi bulunan memdud isme benzetmişlerdir. “Hamrâ” حمراء kelimesi bu türe verilebilecek güzel örneklerdendir.

Radıyyuddîn el-Esterâbâdî kelime sonlarındaki zaid “elif nun”ların tamamının dişilik hemzesine benzetilerek “ya” harfine dönüştürülmeden eliflerin elif olarak kalmasını caiz görmez. O’nun ortaya koyduğu ölçüte göre عثمان, عمران, سعدان, غطفان, سلمان, مروان gibi sonunda zaid “elif nun” bulunan kelimeler “murtecel isim” ise, bu durumdaki isimin “elif nunu dişilik hemzesine benzetilir ve elif olduğu gibi bırakılır. Çünkü murtecel isimlere dişilik tâ’sı eklemek Araplardan aktarılagelen bir durum değildir.⁴⁵

Sonunda zâid elif nun bulunan kelime menkul⁴⁶ alem isim ise; elifin hükmü menkul (nakledilen) kelimenin hükmüne bağlıdır. Kelime سكران, سكران örneğinde olduğu gibi sıfattan nakledilmişse küçültme yâ’sından sonraki elif aynen kalır. Menkul kelime cins isim ise سلطان, سلطین örneğinde olduğu gibi küçültme yâ’sından sonraki harf kesrelenir ve sonraki zaid elif yâ harfine dönüşür. Söz gelimi bir kişiye “سرحان” Börü / Kurt” adı verilse, ismi tasğiri bu kurala göre “سُرَيْحِين” olur.

⁴⁵ el-Esterâbâdî, *Şerh eş-Şâfiye*, 1/196-197.

⁴⁶ Alem-i Menkûl: Bu kavramla iki şeyden biri kastedilir. A. En başından itibaren alem olarak kullanılmayan, sonraki alem olan isim: Lafzı evvel emirde alem isim değil de başka bir şey için kullanılan, sonradan da alem isme nakledilen isimdir. Örnek olarak bir insana “çıplak/üryan” عريان sıfatının alem-özel isim olarak verilmesi bu gruba girer. B. Baştan itibaren alem olan sonra başka isme nakledilen isim: Buradaki alemiyet ta baştan beri var olmakla birlikte nakil bir isimden diğerine olmuştur. Mesela kadın adı olan “سعاد” Suâd” isminin bir köye verilmesi bu türe yani nakledilen özel isme girer. Detaylı bilgi için bkz. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Hamlâvî, thk: Muhammed b. Abdulmu’tî ve Ebu’l-Eşbâl Ahmed b. Sâlim el-Mısri, *Şeze’l-Arf fi Fenni’s-Sarf*, (Yy: Dâru’l-Keyân, ts.), 172 vd.

Sonunda zaid “elif nun” bulunan kelime sıfat ise; küçültme yâ’sının peşinden gelen harf fethalı olarak kalır ve جُوَيْعَان, جوعان, سُكَّرَان, سُكران, سُكَّرَان, سُكران, ندمان, عُزْبَان, عريان, , نُذْمَان, قَطْوَان, قَطْبَان, قَطْوَان, قَطْبَان örneklerinde olduğu gibi fazlalık elif aynen kalır.⁴⁷

Sonunda zâid “elif nun” bulunan kelime cins isim⁴⁸ ise ve elif ortası sakın üç harfli bir kelimenin dördüncü harfi ise; cins isim سُلْطَان , سُلْطَان, سِرْحَان, سِرْحَان, حَوْمَان, حَوْمَان, زلزَال, زلزَال, قُرْطَيْس, قُرْطَيْس, سِرْبَال, سِرْبَال, سُرْبَيْل, سُرْبَيْل gibi isimlerde görülen küçültme kuralı burada da geçerli olur. Nitekim (سُلْطَان, حَوْمَان) (سِرْحَان, سِرْحَان) isimleri (سُرْبَيْل, سُرْبَيْل, سُكَّرَان, سُكَّرَان) olarak tasğir edilir. Sonunda elif-nun bulunan cins ismin elifi, طَرْبَان, سَبْعَان örneklerinde olduğu gibi ortası peş peşe harekeli ilk üç harften sonra gelen dördüncü harf ise, küçültme yâ’sından sonraki harf fethalı olarak bırakılır ve “elif-nun” daha sonra eklenir ve طَرْبَان, سَبْعَان ve طَرْبَان, سَبْعَان denir.⁴⁹

Cins ismin elif nunun elifi başka bir harften dönüştürülmüş ise; örneğin زعفران, زعفران, أعقوان, أعقوان, صلبان, صلبان örneklerinde olduğu gibi ismin beşinci harfi ise veya kendinden önceki bazı harflerin düşürülmesinden ötürü elif beşinci harf konumunda ise elif yaya dönüştürülmez aynen kalır. Bu cins

⁴⁷ Bkz. el-Hamlâvî, *Şeş'e'l-Arf fi Fenni's-Sarf*, 172 vd.

⁴⁸ İsm-i Cins/Cins İsim: soyut mahiyetlere yani zihni hakikatlere delalet eden isimlere de cins isim denir. Bu ismin de türleri vardır:

Çoğul Cins İsim: tekili ile çoğulu ancak bir harf ilavesiyle ayrılan isimlerdir. Bu harf روم, روم, نخل, نخل örneğinde olduğu gibi müzekkerde çoğulu tekilde ayıran nispet yası, روم, روم örneğinde olduğu gibi müenneste ise kapalı tâ'dır.

Tekil Cins İsim: Hem aza hem de çoğa delalet eden, azını çoğundan ayırmanın mümkün olmadığı isimlerdir. Yani هواء, ماء, دم, gibi sayılamayan isimlerdir.

Ehâdî Cins İsim: Bunlar bir cinse ait türü ifade etmek için kullanılan cins isimlerdir. Örneğin, “Üsامة” isminin bir aslan türünü, “Sirhân” isminin de bir kurt türünü ifade etmesi bu gruba girer. Bkz. Muhammed Alî et-Tehânevî, *Mevsûatu'l-Funûn ve'l-Ulûm*, takdim, Rafîk el-Acem, thk: Alî Dehrûc, (Beyrut: Mektebetu Lübnân en-Nâşirûn, 1996), 1, Elif-Şîn/91-92.

⁴⁹ el-Esterâbâdî, *Şerh es-Şâfiye*, 1. C. 200-201.

isimlerin tasgiri *فَرَعْبَانَةٌ*, *صُلَيْبِيَانٌ*, *أَفْبَعِيَانٌ*, *عُقْبَرِيَانٌ*, *زُعْبَرِيَانٌ* olarak gelirken; *فَرَعْبَانَةٌ* kelimesinin ismi tasgiri de *فَرَعْبِيَّةٌ* şeklinde gelir. Cem-i kesre kalıbında gelen ve sonunda fazlalık elif nunu bulunan “عُقْبَانٌ” kelimesinin ismi tasgiri yukarıdaki kurala aykırı olarak “ufey‘ıl” kalıbında “أَعْبَيْبٌ” olarak gelir.⁵⁰

Çoğul Olan Fa‘lân Ve Fi‘lân Kalıpları: Daha önce tekil olarak gelen fa‘lân, fi‘lân, fu‘lân kalıplarını ele almıştık. Şimdi de çoğul olarak gelen fa‘lân kalıbı ve türevlerini inceleyeceğiz.

Kıyasî Çoğula Delalet Eden Fi‘lân Kalıbı: fi‘lân belirli kalıpta gelen tekil isimlerin düzenli çoğuluna delalet eder. Bununla ilgili kurallar aşağıdaki gibidir.

Birinci harfî dammeli, ikinci harfî fethalı “fu‘al فُعَلٌ” kalıbındaki üç harfli isimlerin çoğulları düzenli olarak “فُعْلَانٌ fi‘lân” olarak gelir. Bu türe örnek olarak “iri kafalı bir kuş *صُرْدَانٌ*, *صُرْدَانٌ*” ve “bir kanarya türü *نُعْرَانٌ*, *نُعْرَانٌ*” kelimeleri verilebilir. Ayrıca *عُرَابٌ*, *غُرَابَانٌ* örneğinde olduğu üzere tekili “فُعَالٌ fu‘âl” kalıbından gelen isimlerin çoğulları da “فُعْلَانٌ fi‘lân” olarak gelir.⁵¹

Tekili “فُعَالٌ fu‘âl” kalıbından gelen isimler “فُعْلَانٌ fi‘lân” kalıbından çoğul yapılırlar. *عُرَابٌ*, *غُرَابَانٌ*, *عُغْلَامٌ*, *عُغْلَامَانٌ*, *حُجْرَانٌ*, *حُجْرَانَانٌ* örneklerini incelendiğinde tekili “فُعَالٌ fu‘âl” kalıbından gelen kelimelerin çoğullarını “فُعْلَانٌ fi‘lân” kalıbından aldıkları görülür.⁵²

Orta harfî sahih “fa‘al فَعَلٌ” kalıbından gelen kelimelerle orta harfî illetli olan yani “فال فَالٌ” kalıbında gelen ecvef isimlerin çoğulları “فُعْلَانٌ fi‘lân” kalıbından yapılırlar. Örneğin *حَرْبَانٌ*, *حَرْبَانَانٌ*, *حَرْبَانَانٌ*, *حَرْبَانَانٌ*, *حَرْبَانَانٌ*, *حَرْبَانَانٌ*, *حَرْبَانَانٌ* kelimeleri bu tür çoğula delil olarak gösterilebilir. Ayrıca sonu

⁵⁰ Nâzîru'l-Ceyş Muhibbuddîn Muhammed b. Yûsuf b. Ahmed, Şerhu't-Teshîl, thk. Ali Muhammed Fâhîr vd. (Kahire: Dâru's-Selâm, 2007), 10/4860.

⁵¹ el-Esterâbâdî, *Şerh eş-Şâfiye*, 1/202; Ebû Hayyân el-Endelûsî, *İrtisâfu'd-Darab min Liâsni'l-Arab*, thk. Receb Osmân Muhammed, Ramadân Abduttevvâb, (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1998) 1/445-447.

⁵² Ebû Hayyân el-Endelûsî, *İrtisâfu'd-Darab*, 1/447.

illetli olan فتيان, فتي, أخ, إخوان gibi bazı isimlerin çoğulu da “فُعْلَانُ fi'lân” kalıbından gelir. Zira “فَتَا/ğenç” kelimesinin sonunda elif-i maksura vardır. “أخ ah/kardeş” kelimesinin sonunda düşmüş olan bir (vav) illet harfi vardır.

“فُعْلَانُ fi'lân” kalıbında gelen ilk harfi dammeli ikinci harfi sakın vav olan kelimelerin çoğulları da “فُعْلَانُ fi'lân” kalıbından yapılıdır. Bu gruba örnek olarak حوت, حيتان, كوز, كوزان, عود, كوزان, عيدان vb. tekil-çoğul kelime öbekleri verilebilir. Nitekim örneklerde ilk harfler dammelidir, ikinci harf vavdır ve aynı zamanda sakın/harekesizdir. Dolayısıyla çoğullar kurala uygun bir şekilde “فُعْلَانُ fi'lân” kalıbından gelmiştir.⁵³ Aşağıdaki kelimelerin çoğulları kural dışı/şâz olarak “فُعْلَانُ fi'lân” kalıbından gelir. Bu çoğullar için her hangi kural olmayıp, bilinmesi için ezberlenmesi gerekir.

حائط, ظلّمان, ظليم, خرفان, خروف, غزّالان, غزّال, صيران, صوار, صنوان, صنو, قنوان, قنو, ضيفان, ضيف, شيخان, شيخ, إمان, أمة, بركان, بُرْكَة, قَضْفَان, قَضْفَة, عبدان, عبد, نسوان, نسوة, حيطان, شجاع, شجاعان kelimelerinin çoğulları kural dışı olarak “فُعْلَانُ fi'lân” kalıbından gelmiştir.⁵⁴

Kıyasi Çoğula Delalet Eden “فُعْلَانُ Fu'lân” Kalıbı: Bununla ilgili kurallar aşağıdaki gibidir.

Tekili “فُعْلَانُ fa'il” kalıbından olan kelimelerin çoğulları kurala uygun bir şekilde “فُعْلَانُ fu'lân” olarak gelir. كُتْبَان, كُتَيْب, حُرْبَان, حُرَيْب, رُغْفَان, رُغَيْف, كُتْبَان, كُتَيْب, حُرْبَان, حُرَيْب, رُغْفَان, رُغَيْف, قَلْبَان, قَلْبَان, قَلْبَان kelimelerini çoğulları görüldüğü üzere fu'lân kalıbından gelmiştir.⁵⁵

⁵³ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *İrtişâfu'd-Darab*, 1/446; Nâzırü'l-Ceyş, Şerh et-Teshîl, 10/4804.

⁵⁴ Bahâuddîn Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdirrahmân b. Abdillâh el-Akilî, Şerhu İbni Akîl alâ Elfıyyeti İbni Mâlik, thk. Emil Bedî' Ya'kûb, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2019), 203; İbn Yaîş, *eş-Şerh el-Mufasssal*, 3/296.

⁵⁵ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2/215; İbn Yaîş, Şerh el-Mufasssal, 3/296.

olmak üzere بَيْضَانَ, سُودَانَ, عُمَيَانَ, بَرَصَانَ, بُرْصَانَ gibi ayıp ve kusur ifade eden tüm kelimelerin çoğullarını kıyasen “فُعْلَانُ fu'lân” kalıbından yapmak mümkündür.

حوران, حواران, حواران deve yavrusu,

زق, زقان, تولك, تولوم

ثبيان, ثبياني, ثبياني dişi koyun/şişek

قعدان, قعدان daima çöken yerinden kalkmayan deve

رخلان, رخلان dişi kuzu

جذعان, جذعان (koyun) toklu, (sığır) düve ve ayrıca dişi deve

سرعان, مسرع aceleci anlamındaki musri' kelimesinin fu'lân kalıbından kural dışı olarak çoğul yapıldığı da görülmüştür.

Bütün bunlardan sonra çoğul olarak ele aldığımız “فُعْلَانُ fu'lân” kalıbının tekil olma ihtimali de vardır. Çünkü bazı semaî masterlar tekil olarak “فُعْلَانُ fu'lân” kalıbından gelir. Mesela {عُفْرَانِكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ} ...bağışlamamı dileriz rabbimiz, gidiş sanadır” dediler⁵⁸ ayetindeki gufrân kelimesi ile {فَلَا كُفْرَانَ لِسَعْيِهِ} ...çabası asla inkâr edilmez⁵⁹ ayetinde geçen küfrân kelimeleri tekil olarak “فُعْلَانُ fu'lân” kalıbından gelen birer mastardır.

Bir diğer mesele Arapça sarf ilmi bizlere kısırtı, gezinme ve hareket ifade eden bütün sülasi lazım fiillerin masterlarını “فُعْلَانُ fu'lân” kalıbından kıyasi olarak türetme imkânını vermesidir. Mesela “طاف tavaf etti/döndü” fiilinden “طُوفَانُ”, جال döndü/dolaştı/turladı” fiilinden ise

⁵⁸ el-Bakara, 2/285.

⁵⁹ el-Enbiyâ', 21/94.

“مَجُولَان” masterları türetilmiştir. Görüldüğü üzere bu fiiller hareket, kısırtı ve gezinti ifade etmektedirler.⁶⁰

İmâm-ı Mâlik master olmayan ama “فَعْلَان fa'lân” kalıbından gelen kelimeleri iki beyitte toplamış ve bunları nazım olarak zikretmiştir.

ما سوى المصدر من فعلان ... أليان خطوان شحذان

شقدان صبحان صحران ... صلتان صميان علتان

“Master harici “فَعْلَان fa'lân” kalıbından olanlar, أليان, خطوان, شحذان, شقدان, صبحان, صميان, صلتان, صحران, صميان, علتان dir” diyerek fa'lân kalıbından gelen isim ve sıfatları saymıştır.⁶¹

الخطوان: yağlı, kilolu adam

الشحذان: keskin

الشقدان: gam, tasadan uyumayan adam

الصحران: çöl

الصلتان: güçlü, kuvvetli

الصميان: ters yüz olma, hoplayıp, zıplama, ele avuca sığmama

العدوان: saldırgan olma, düşmanlık etme

الفلتان: cesur ve katı kalpli erkek

القطوان: ağır sakın yürüyen erkek

اللهبان: susuzluktan yanmış kişi

الملدان: verimli çağındaki genç

البردان: gölge, soğuk, üşümüş

الحدثان: olaylar, gece-gündüz, zaman

الديران: dönüp durmak

⁶⁰ İbn Yaîş, *Şerh el-Mufasssal*, 6/46.

⁶¹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2/208; el-Esterâbâdî, *Şerh eş-Şâfiye*, 1/200-201; İbn Yaîş, *eş-Şerh el-Mufasssal*, 6/47.

الذنبان: kuyruklu

السرطان: yengeç

سرعان: öncüler

صفوان: parlak, pürüzsüz kaygan taş.

الشبهان: benzer, bakır (altına benzediği için?)

الصفوان: kurşun

صفوان: kıt akıllı kişi, sefih

Şair aşağıdaki beyitte;

عَلَى سَفْوَانَ يَوْمَ أَرْوَانِي وَظَلَّ لِنِسْوَةِ الْعُمَانِ مَنَا

Sefevân suyu başında bizim tarafımızdan Numan'ın (zavallı) kadınları için zor bir gün oldu⁶² derken Nu'mân, sefevân ve ervenân lafızlarını peş peşe kullanarak bir tür seci yapmıştır.⁶³

SONUÇ

Morfolojik olarak aslından olmayan elif nun ile biten kelimelerin en çok bilineni fa'lân kalıbından türetilen sıfat-ı müşebbehelerdir. Bu kalıptan gelen isimlerin pek azı mastardır, diğerleri ise ya isim veya sıfattır. Sonunda elif nun bulunan kelimelerin bazıları tekil bazıları, bazıları ikil bazıları ise çoğuldur. Bu kelimelerden (çekimli) munsarif olanlar yanı sıra (çekimsiz) gayri munsarif olanlar da vardır. Fazlalık elif

⁶² Muhibbuddîn Fayd es-Seyyîd Muhammed Murtedâ el-Huseynî el- Vâsıtî ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Alî Şîrî, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994), 18/248; Ebu'l-Hasen Alî b. İsmâîl İbn Sîde el-Mursî, el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-A'zam, thk. Abdulhamîd Hindâvî, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000), 10/318.

⁶³ İbn Yaîş, *Şerh el-Mufasssal*, 6/47.

Seci: Sözlükte “güvercin, kumru vb. kuşların sonlarda aynı ses ögesini tekrar ederek ötmesi, dişi devenin tek düze ve uzun sesler çıkararak inlemesi, iki şeyin doğrulup düzgünleşerek birbirine denk ve benzer hale gelmesi” gibi anlamlara gelir. Terim olarak “daha çok nesir halindeki metinlerde ifade bölüklerinin (fakra) sonlarının aynı kafiye veya aynı vezinde ya da her ikisinde aynı olması” diye tanımlanır. Nesirde seci şiirdeki kafiyeye tekabül eder. Geniş bilgi için bkz. İsmail Durmuş, “Seci”, Türkiye DİA Ansiklopedisi, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 36/273-275.

nun alan isimler tasgir (küçültme) yapıldıklarında bazı elifler asıllarını korurlarken bazıları ise yâ harfine dönüşür.

Sonunda aslından olmayan elif nun bulunan isimler fa'lân, fu'lân fi'lân, fa'alân, fu'alân ve fi'alân kalıplarının birinden türetilir. Bu kalıpların en yaygın ve en bilineni “fa'lân” kalıbı olduğu için sonunda fazlalık elif nun bulunan kelimeler genel olarak “fa'lân kalıbı” diye de adlandırılmaktadır.

Fa'lân kalıbından türetilen sınırlı sayıda kelime mastardır. Bunların dışında kalan kelimeler ya isim veya sıfattır. İsimler de özel ve cins isim diye ikiye ayrılır. Fa'lân kalıbından bir kelimenin sıfat yapılabilmesi, aslının sülasi (üçlü) fiil ve fiilin orta harfinin (ayne'l-fili) harekeli olması genel şartına bağlıdır. Buna ilaveten fa'lân kalıbından sıfat türetilmesi için fiilin boşluk, doluluk veya hararet ifade etmesi gerekir.

Fa'lân kalıbından türetilen isimlerin çoğuluna gelince; isim (özel isim) alem ise çoğulu (kurala uygun) cemi müzekker salim veya cemi müennes salim olarak gelir. İsimler sıfat ve cins isim olduğunda bunların çoğulu (kural dışı) cemi teksir olarak gelir.

Sonunda elif nun bulunan isimlerden (çekimsiz/kesre ve tenvin almayan) gayri munsarif olma kuralına ilişkin ise; fa'lân kalıbından türetilen kelime alem isim olduğu sürece gayri munsarif olur. Ancak ismin sonundaki elif-nunun fazlalık mı kelimenin aslında mı olduğu bilinmiyorsa bu durumda ismin munsarif veya gayri munsarif olması eşittir. Fa'lân kalıbındaki kelime sıfat ise ve sıfatlık “لا حيدا رجل صفوان قلبه” Kalbi taşlaşmış adam ne kötüdür” örneğinde olduğu gibi “صفوان” “fa'lân” kalıbından gelen daimi bir vasıf değilse yani geçici ise fa'lân” kalıbından gelen müzekker ismin müennesinde dişilik tâ'sı yok ise, gayri munsarif olur.

Fa'lân kalıbından gelen müzekker ismin gayri munsarif olma sebebi ihtilaflıdır. Sıbeveyh'e göre fa'lân kalıbından gelen müzekker isim sonu itibarıyla müennes kelimelere benzediği için gayri munsariftir. el-Müberrid'e göre fa'lân kalıbının gayri munsarif olma nedeni eliften sonra gelen nunun dişil elifinden dönüştürülmesidir. Kûfiler ise sondaki elif nuna dişil tâ'sı veya hâ'sı bitişmemesini gayri munsarifik sebebi görmektedirler. Bir diğer görüşe göre ismin aslından olmayan elif nun elif-i memdûdeye benzetildiği için isimler gayri munsarif olmaktadır. el-

Cüveynî'den alıntılayarak “isimlerde asıl olan munsarifliktir”. Mümkün mertebe bu kaide işletilmelidir.

Fa'lân kalıbından bir isim küçültme (tasgir) kipine konulduğunda küçültme yâ'sından sonraki elifler –çok azı istisna- aynen elif olarak kalır. Bazı hallerde elifin yâ harfine dönüştüğü de olur.

KAYNAKÇA

- Durmuş, İsmail. "Seci", *DİA*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 36/273-275, 2009.
- el-Akîlî, Bahâuddîn Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdirrahmân b. Abdillâh. *Şerb İbni Akîl alâ Elfîyyeti İbni Mâlik*, thk. Emil Bedî Ya'kûb, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I-II, 2019.
- el-Endelûsî, Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf. *el-Babru'l-Muhît fi't-Tefsîr*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl, Beyrut: Dâru'l-Fıkr, I-III, 2010.
- el-Endelusî, Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf. *İrtişâfu'd-Darab min Liâsni'l-Arab*, thk. Receb Osmân Muhammed, Ramadân Abdu'ttevvâb, Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1998.
- el-Esterâbâdî, Radiyyuddîn Muhammed b. Hasen, *Şerbu Şâfiyetu'bnü'l-Hâcib maa Şerbu Şevâhidihî*, thk: Muhammed Nûr el-Hasen, Muhammed ez-Zefrâf, Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Beyrut: Dâru'l-Kütüb, I-IV, 1982.
- el-Esterâbâdî, Radiyyuddîn Muhammed b. Hasen, *Şerbu'r-Radiyy li Kâfiyeti İbni Hâcib*, thk: Hasen b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hıfzî, Riyad: İmam Muhammed Üniversitesi Yayınları, I-IV, 1993.
- el-Eşmûnî, Ebu'l-Hasen Nûruddîn Alî b. Muhammed b. İsâ. *Şerbu'l-Eşmûnî alâ Elfîyyeti İbni Mâlik*, thk. Hasen Hamed, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I-IV, 2010.
- el-Hamlâvî, Ahmed b. Muhammed b. Ahmed. *Şeze'l-Arf fi Fenni's-Sarf*, thk: Muhammed b. Abdulmu'tî ve Ebu'l-Eşbâl Ahmed b. Sâlim el-Mısırî, (yy: Dâru'l-Keyân, ts.)
- el-Kocâvî, Muhammed b. Muslihiddîn. *Hâşiyetu Muhyiddîn Şeybâde ale'l-Kâdî el-Beydâvî*, thk. Muhammed Abdulkâdir Şâhîn, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I-VIII, 1999.
- el-Mekkûdî, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Alî b. Sâlih, *Şerbu'l-Mekkûdî Ale'l-Elfîyye fî İlmeyi's-Sarf ve'n-Nabv*, thk. İbrâhîm Şemsüddîn, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996.
- es-Süyûtî, Abdurrahmân Celâluddîn. *el-Muzhîr fî Ulûmi'l-Kur'ân ve Envâihâ*, thk. Muhammed Ahmed Câde'l-Mevlâ Bek, Muhammed Ebu'l-

- Fadl İbrâhîm, Alî Muhammed el-Becâvî, Beyrut: Menşûrâtu'l-Mektebeti'l-Asriyye, I-II, ts.
- eş-Şevkânî, Muhammed b. Alî b. Muhammed b. Abdillâh el-Yemenî, *Fethu'l-Kadîr*, (Dimaşk/Beyrut: Dâru ibn Kesîr / Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, I-IX, 1306,1319.
- et-Tehânevî, Muhammed Alî. *Mevsûatu'l-Funûn ve'l-Ulûm*, takdim, Rafik el-Acem, thk: Alî Dehrûc, Beyrut: Mektebetu Lübnân en-Nâşirûn, I-II, 1996.
- ez-Zebîdî, Muhibbuddîn Fayd es-Seyyîd Muhammed Murtedâ el-Huseynî. *Tâcu'l-Arûs min Cevâbiri'l-Kâmûs*, thk. Alî Şîrî, Beyrut: Dâru'l-Fikr, I-XX, 1994.
- ez-Zeccâc, Ebû İshâk. *Mâ Yensariju ve Mâ lâ Yensarij*, thk. Hudâ Mahmûd Kurâah, Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1971.
- ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsim Cârullâh Mahmûd b. Umar. *el-Keşşâf an Hakâikat-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîli fî Vucûbi't-Te'vîl*, Halîl Me'mûn Şihâ, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, I-XXX, (Tamamı bir ciltte) 2009.
- ez-Zerkeşî, Bedreddîn Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Kahire: Dâru't-Turâs, I-IV, 1957.
- Halîl, Abdulazîm Fethî. *Mevkûfu Mecmei'l-Lugati'l-Arabiyye bi'l-Kâhire mine'l-İsti'mâlâti'l-Muâsıra*, el-Alûka, el-Ezher Üniversitesi, Arap Dili Fakültesi, Kahire, ts.
- http://islamilimleri.com/Kulliyat/Lugat/2LugatveNahv/pg_134_0007.htm (20/09/2021)
- <https://jamharah.net/showthread.php?t=27805> (20/09/2021)
- <https://www.fatakat-a.com/%D8%A3%D9%86%D9%88%D8%A7%D8%B9-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D9%84%D9%85.html> (23/10/2021) .
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tabrîr ve't-Tevîr*, Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye li'n-Neşr, I-XXX, 1984
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân, *el-Muhteseb fî Tebyîni vucûbi Şevâzi'l-Kirââti ve'l-İdâbi Anbâ*, thk. Alî en-Necdî Nâsîf, Abdulhalîm en-Neccâr,

Abdulfettâh İsmâîl Şelebî, Kahire, Mısır Vakıflar Bakanlığı, I-II, 1994.

İbn Sîde Ebu'l-Hasen Alî b. İsmâîl el-Mursî. *el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-A'zam*, thk. Abdulhamîd Hindâvî, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I-XI, 2000.

İbn Yaîş, Muvaffakuddîn. *eş-Şerb el-Mufassal*, Mısır/Kahire: İdâratu't-Tibâ' el-Munîriyye, I-X, ts.

Nâzıru'l-Ceyş, Muhibbüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Ahmed, *Şerb et-Tesbîl*, thk. Ali Muhammed Fâhir vd. Kahire: Dâru's-Selâm, I-XI, 2007.

Radiyyüddîn Muhammed b. el-Hasen el-İsterâbâzî, *Şerb Şafiyet İbni'l-Hâcib*, thk: Muhammed el-Hasen, Muhammed ez-Zekrâf ve Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I-IV, 1982.

Sibeveyh, Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber. *Kitâbu Sibeveyh*, thk. Abdusselâm Hârûn, Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 3. Baskı, I-V, 1992.

DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
YAYIN ESASLARI

1. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sosyal Bilimler alanında hakemli bir dergi olup, yılda iki sayı halinde yayınlanır.
2. Dergide telif ve tercüme makale, kitap, makale, tez, bilimsel toplantı tanıtımı/değerlendirilmesi, edisyon kritik, sadeleştirme vb. çalışmalar yayınlanır. Bu çalışmalar, akademik standartlara uygun ve orijinal olmalıdır. Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır. Daha önce bilimsel toplantılarda sunulmuş bildiri ve tebliğler, makale olacak şekilde geliştirildikten sonra yayınlanabilir.
3. Yazarlar, ad ve soyadlarıyla birlikte akademik unvanlarını, görev yaptıkları kurumları ve e-posta adreslerini belirtmelidirler.
4. Telif veya tercüme makalelerin hacmi azami makale standartlarında (dergi formatımıza göre 35 sayfayı geçmeyecek şekilde) olmalıdır. Resim, şekil, harita vb. ekler bu kapsama dâhildir. Bir yazarın aynı sayıda en fazla iki makalesi yayınlanabilir.
5. Telif veya tercüme makalelerin 100 kelimedenden az, 150 kelimedenden çok olmayacak şekilde bir özeti ve bu özeti yabancı dile (İng. Fr. Alm. Arp.) çevirisi, yabancı dilde kaleme alınan makalenin ise, o dildeki özeti ve özeti Türkçe çevirisi verilir. Makale başlığının ise İngilizcesi verilmelidir. Dergiye Türkçe, İngilizce, Arapça, Farsça, Almanca ve Fransızca makaleler kabul edilir.
6. Dergiye gönderilen makalelerin ön incelemesi Yayın Kurulu tarafından yapıldıktan sonra uygun görülenler hakemlere gönderilir.
7. Makaleler –tercümeler orijinal metniyle olmak üzere- üç hakeme gönderilir. Hakem raporlarında "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Düzeltmeler yapıldıktan sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı editör tarafından kontrol edilerek son karar verilir. Yazar, hakem kararlarına katılmıyor ise, sebebini açıklamalıdır.

8. Makaleler, DergiPark otomasyonu vasıtasıyla Yayın Kurulu'nun ilgisine sunulur.
9. Yazımı ve tashihi bitip yayımlanma aşamasına gelen makalenin son hali dizgiye alınarak yayıma hazır hale getirilir
10. Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisine aittir.
11. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi Yayın Kurulu'na aittir.
12. Makalelerde uyulması gereken yazım kuralları, derginin internet sayfasından (<http://dergipark.gov.tr/deuifd>) bakılarak uygulanmalıdır. Söz konusu kurallara uygun olmayan yazılar dikkate alınmayacaktır.