

E-ISSN 2717-6967

---

# İSLAM TETKİKLERİ DERGİSİ

---

CİLT VOLUME 13

SAYI ISSUE 2

YIL YEAR 2023

**Dizinler / Indexing and Abstracting**

TÜBİTAK-ULAKBİM TR Dizin

DOAJ

SOBİAD

EBSCO Humanities Source

EBSCO Central & Eastern European Academic Source

Scopus

**Sahibi / Owner**

Prof. Dr. Bekir KUZUDİŞLİ

İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İstanbul, Türkiye  
Istanbul University, Faculty of Theology, Islamic Studies, İstanbul, Türkiye

**Sorumlu Müdür / Responsible Manager**

Harun FIRTINA

İstanbul Üniversitesi, İslam Tetkikleri Enstitüsü, Enstitü Sekreteri, İstanbul, Türkiye  
Istanbul University, Institute of Islamic Studies, Secretary of the Institute, İstanbul, Türkiye

**Yazışma Adresi / Correspondence Address**

İstanbul Üniversitesi İslam Tetkikleri Enstitüsü  
Kuyucu Murat Paşa Medresesi, Balabanağa Mahallesi,  
Vezneciler Cad. No: 11 Beyazıt/İstanbul  
Telefon / Phone: +90 (212) 440 03 30 / 13264  
E-mail: islamtetkikleri.dergi@istanbul.edu.tr  
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/iuislamtd>

**Yayıncı / Publisher**

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

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

Yayın dili Türkçe, Arapça ve İngilizcedir.  
*The publication languages of the journal are Turkish, English, and Arabic.*

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

## DERGİ YAZI KURULU / EDITORIAL MANAGEMENT

### **Baş Editör / Editor-in-Chief**

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

### **Baş Editör Yardımcısı / Co-Editor-in-Chief**

Bekir KUZUDİŞLİ (Prof. Dr.) – İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İstanbul, Türkiye  
– bekir.kuzudisli@istanbul.edu.tr

### **Yazı Kurulu Üyeleri / Editorial Management Board Members**

Bekir KUZUDİŞLİ (Prof. Dr.) – İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İstanbul, Türkiye  
– bekir.kuzudisli@istanbul.edu.tr

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

Mürteza BEDİR (Prof. Dr.) – İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İstanbul, Türkiye  
– murtezabedir@gmail.com

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

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

### **Alan Editörleri / Section Editors**

Cumhur Ersin ADIGÜZEL (Doç. Dr.) – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih, İstanbul, Türkiye  
– ceadiguzel@istanbul.edu.tr

Hacı Bayram BAŞER (Doç. Dr.) – Yalova Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Yalova, Türkiye  
– bayram.baser@yalova.edu.tr

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

### **Dil Editörleri / Language Editors**

Elizabeth Mary EARL – İstanbul Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksek Okulu, İstanbul, Türkiye – elizabeth.earl@istanbul.edu.tr

Rachel Elana KRISS – İstanbul Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksek Okulu, İstanbul, Türkiye – rachel.kriss@istanbul.edu.tr

### **Kitap İnceleme Editörü / Book Review Editor**

Bilal PATACI (Dr.) – İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, İstanbul, Türkiye  
– bilal.pataci@istanbul.edu.tr

### **Editöryal Asistanlar / Editorial Assistants**

Aziz ENÇAKAR (Arş. Gör.) – İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İstanbul, Türkiye  
– azizencakar@istanbul.edu.tr

İbrahim Enes BAŞDEMİR (Arş. Gör.) – İstanbul Üniversitesi, İslam Tetkikleri Enstitüsü, İslam Araştırmaları, İstanbul, Türkiye  
– iebasdemir@istanbul.edu.tr

Memduh ERDOĞAN (Arş. Gör.) – İstanbul Üniversitesi, İslam Tetkikleri Enstitüsü, İslam İktisadı ve Finansı, İstanbul, Türkiye  
– memduh.erdogan@istanbul.edu.tr

Muhammed Enes BULUŞ (Arş. Gör.) – Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Hukuk Fakültesi, İslam Hukuku, Tokat, Türkiye  
– enesbulus33@gmail.com

Muhammed Taha KARA (Arş. Gör.) – İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İstanbul, Türkiye  
– taha.kara@istanbul.edu.tr

Mustafa TANRIVER (Arş. Gör.) – İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İstanbul, Türkiye  
– mustafa.tanriver@istanbul.edu.tr

Mustafa TAŞ (Arş. Gör.) – Sakarya Üniversitesi, Hukuk Fakültesi, Özel Hukuk, Sakarya, Türkiye – mustafatas@sakarya.edu.tr

## YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

**Abdurrahman ATÇIL (Doç. Dr.)** – Sabancı Üniversitesi, Sanat ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Tarih, İstanbul, Türkiye  
– [abdurrahman.atcil@sabanciuniv.edu](mailto:abdurrahman.atcil@sabanciuniv.edu)

**Ahmet ALİBASİC (Doç. Dr.)** – Saraybosna Üniversitesi, İslam Araştırmaları Fakültesi, Saraybosna, Bosna – [ahmetalibasic@yahoo.com](mailto:ahmetalibasic@yahoo.com)

**Andreas GEORKE (Dr.)** – Edinburgh Üniversitesi, İslam ve Ortadoğu Araştırmaları, Edinburgh, Birleşik Krallık – [a.goerke@ed.ac.uk](mailto:a.goerke@ed.ac.uk)

**Ayman SHABANA (Doç. Dr.)** – Georgetown Üniversitesi, Katar – [as2432@georgetown.edu](mailto:as2432@georgetown.edu)

**Bekir KUZUDİŞLİ (Prof. Dr.)** – İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İstanbul, Türkiye  
– [bekir.kuzudisli@istanbul.edu.tr](mailto:bekir.kuzudisli@istanbul.edu.tr)

**Hasan UMUT (Dr. Öğr. Üyesi)** – Boğaziçi Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih, İstanbul, Türkiye  
– [hasan.umut@boun.edu.tr](mailto:hasan.umut@boun.edu.tr)

**Hüseyin ŞEN**, İslami Araştırma ve Eğitim Enstitüsü, Den Haag, Hollanda – [h.sen@islamicinstitute.nl](mailto:h.sen@islamicinstitute.nl)

**Jun AKIBA (Doç. Dr.)** – Tokyo Üniversitesi, Asya Araştırmaları Enstitüsü, Tokyo, Japonya – [j-akiba@ioc.u-tokyo.ac.jp](mailto:j-akiba@ioc.u-tokyo.ac.jp)

**Mehmet Cüneyt KAYA (Prof. Dr.)** – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe, İstanbul, Türkiye – [mckaya@istanbul.edu.tr](mailto:mckaya@istanbul.edu.tr)

**Mehmet KALAYCI (Doç. Dr.)** – Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Ankara, Türkiye  
– [mkalayci@divinity.ankara.edu.tr](mailto:mkalayci@divinity.ankara.edu.tr)

**Merdan GÜNEŞ (Prof. Dr.)** – Osnabrück Üniversitesi, Almanya – [merdan.guenes@uni-osnabrueck.de](mailto:merdan.guenes@uni-osnabrueck.de)

**Mohammad Jaber THALGI (Doç. Dr.)** – Yarmouk Üniversitesi, İslami Araştırmalar Fakültesi, İrbid, Ürdün  
– [mohammed.t@yu.edu.jo](mailto:mohammed.t@yu.edu.jo)

**Mustafa Macit KARAGÖZOĞLU (Doç. Dr.)** – Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İstanbul, Türkiye  
– [mkaragozoglu@marmara.edu.tr](mailto:mkaragozoglu@marmara.edu.tr)

**Mürteza BEDİR (Prof. Dr.)** – İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İstanbul, Türkiye  
– [murtezabedir@gmail.com](mailto:murtezabedir@gmail.com)

**Osman Sacid ARI (Dr. Öğr. Üyesi)** – İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İstanbul, Türkiye  
– [osmanari@istanbul.edu.tr](mailto:osmanari@istanbul.edu.tr)

**Ömer KOÇYİĞİT (Dr. Öğr. Üyesi)** – Marmara Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih, İstanbul, Türkiye  
– [omer.kocyigit@marmara.edu.tr](mailto:omer.kocyigit@marmara.edu.tr)

**Rikhsieva Gulchehra SHOVKATOVNA (Prof. Dr.)** – Özbekistan Taşkent Şarkşinaslık Enstitüsü, Taşkent, Özbekistan  
– [gulchehra\\_rihsieva@yahoo.com](mailto:gulchehra_rihsieva@yahoo.com)

**Samy AYOUB (Dr.)** – Texas Üniversitesi, ABD – [sayoub@law.utexas.edu](mailto:sayoub@law.utexas.edu)

**Süleyman KAYA (Prof. Dr.)** – İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İstanbul, Türkiye  
– [suleymankaya1@istanbul.edu.tr](mailto:suleymankaya1@istanbul.edu.tr)

**Teruaki MORIYAMA (Prof. Dr.)** – Doshisha Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kyoto, Japonya – [temoriya@mail.doshisha.ac.jp](mailto:temoriya@mail.doshisha.ac.jp)

## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

### Araştırma Makalesi / Research Article

- Timurlu Dönemi Herat'ında Bir Müderris: Mesud Şirvânî'nin (ö. 905/1500) Entelektüel Biyografisine Doğru  
*A Teacher in Timurid Herat: An Intellectual Biography of Mas'ud Shirwānī*  
**Yasin Apaydın** ..... 493
- دراسة حول مصدر قاعدة «كل قرض جر نفعاً فهو ربا» وقواعد ممارستها وتطبيقها في المعاملات المالية الحديثة  
*"Menfaat Celbeden Her Karz Ribâdır" Kaidesinin Kaynağı, Uygulama Esasları ve Günümüz Finansal İşlemlerinde Tatbiki Üzerine Bir İnceleme*  
*A Study of the Source and Code of Practice of the Legal Maxim "Every Loan That Entails Benefit is Usury" and Its Implementation in Modern Financial Transactions*  
**Ozat Shamshiyev, Mahmut Samar** ..... 519
- Elmalı'ya Göre Nazım-Mana Birlikteliği Açısından Kur'an Tercümesinin İmkânı  
*According to Elmâlı, The Possibility of Translation of the Qur'ân in Terms of the Unity of Order and Meaning*  
**Mahmut Ayyıldız** ..... 541
- Restrictions on Private Property Due to Neighborhood Law: The Visibility of Women's Domestic Private Spaces (*Maqarr al-niswân*) from the Outside  
*Komşuluk Hukuku Sebebiyle Özel Mülkiyete Getirilen Sınırlamalar: Kadınlara Ait Ev İçi Özel Mekânların (Makarr-ı nisvân) Dışarıdan Görülmesi*  
**Kamil Yelek** ..... 565
- Tarihsel ve Entelektüel Bağlamı İçinde Yeni Kelâm Hareketi'nin Ortaya Çıkış Analizi  
*An Analysis of the New Kalam Movement in Its Historical and Intellectual Context*  
**M. Sait Özervarlı** ..... 581
- Birgivi'ye Nispet Edilen Kelime-i Tevhîde Dair Lugaz'ın Asıl Müellifi ve Bu Lugaz Üzerine Yazılan Şerhler  
*The Original Author of the Lughaz Concerning Kalimah al-Tawhîd Attributed to Birgivi and Commentaries on this Lughaz*  
**Aziz Ençakar** ..... 605
- Finansal Kiralama Sözleşmesinin Hukuki Niteliğine Dair Tartışmalar  
*Discussions on the Legal Nature of Financial Leasing Contract*  
**Gökhan Günay** ..... 633
- Borçlanma Yetkileri Açısından Vakıf ile Trust Yöneticilerinin Mukayesesi  
*Comparison of Trust and Waqf Managers in terms of Borrowing Powers*  
**Salih Erden** ..... 665

## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Türbe'den Hazire'ye Osmanlı Sanatı Açısından Kasap İlyas Bey Camii Haziresi <i>Tomb to Graveyard The Graveyard of Kasap Ilyas Bey's Mosque in Terms of Ottoman Art</i> <b>Semih Yakut</b> .....	689
The Neoclassical Elements in Maḥmūd Sāmī al-Bārūdī's Poetry <i>Mahmud Sāmī Bārūdī'nin Şiirlerinde Neoklasik Unsurlar</i> <b>Esat Ayyıldız</b> .....	761
Hanefî-Eş'arî Ebû Cafer es-Simnânî ve Kendisine Yönelik İthamlar <i>Hanafi-Ash'ari Abû Djafar al-Simnâni and Accusations Against Him</i> <b>İsa Koç</b> .....	785
Klasik Fıkhın Cinsiyet Gelişim Bozukluklarına Bakışını Yeniden Düşünmek: Güncel Tıbbî Bilgi Açısından Bir İnceleme <i>Reconsidering Classical Fiqh's Approach to Disorders of Sexual Development: A Study in View of Current Medical Knowledge</i> <b>Mine Doğan, Merve Özyakal</b> .....	809

### Derleme Makale / Review Article

İslam Hukukunda Temyiz: Ceride-i İlmiyye Kapsamında Meclis-i Tedkikât-ı Şer'îyye Örneği <i>Appeal in Islamic Law: The Example of Majlis-i Tadkikât-i Shar' iyya in the Scope of Jaridah al-Ilmiah</i> <b>Mustafa Ünal</b> .....	837
Abdülkâdir-i Merâğî'nin Günümüze Ulaşamayan Eserleri <i>The Extant Unreached Works of Abd al-Qadir Maraghi to Our Time</i> <b>Ubeydullah Sezikli, Seyid Muhammed Taki Hüseyini</b> .....	863

### Çeviri / Translation

İslam'ın Klasik Çağında Şâḥibu Sünne Unvanı: Sünnilik Nasıl Oluştu <i>The Appellation Şâḥib Sunna in Classical Islam: How Sunnism Came To Be</i> <b>Çeviren: Musa Eşit</b> .....	887
--	-----

### Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Endülüs Kenti İshbiliye'nin Estetik Dokusunun Tarihsel Dönüşümüne Dair Bir Araştırma <i>A Research on the Historical Transformation of the Aesthetic Texture of the Andalusian City of Ishbiliyah</i> <b>Abdurrahim Aygün</b> .....	909
İslâm Hukuk Düşüncesi ve Bulanık Mantık Üzerine Bir Değerlendirme	

## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

<i>An Evaluation on Islamic Legal Thought and Fuzzy Logic</i> <b>İsmail Hakkı Güler</b> .....	<b>919</b>
<i>Teizm Gerçekten Tutarlı mı? Kümülatif Bir Hipotez Olarak Teizm ve Tanrı'nın Varlığı Lehine Olasılıksal Argümanların Değerlendirilmesi</i> <i>Is Theism Really Coherent? Theism as a Cumulative Hypothesis and the Evaluation of the Probabilistic Arguments for the Existence of God</i> <b>Tugay Taşçı</b> .....	<b>925</b>
<i>Does Ambiguity Create a Progressive Culture? The Projection of New Orientalism in an Alternative Cultural History Writing</i> <i>Müphemlik Bir Kültür Oluşturur mu?: Alternatif Bir Kültür Tarihi Yazımında Anakronizmin Yeni Oryantalizme İzdüşümü</i> <b>Mehmet Fatih Arslan</b> .....	<b>933</b>



## **SUNUŞ / PREFACE**

Kıymetli Okuyucularımız,

İslam Tetkikleri Dergimizin Eylül 2023 sayısında 12 araştırma makalesi, 2 derleme makale, 1 çeviri ve 4 kitap değerlendirmesi yer alıyor. Bu sayımızda yazıları yer alan yazarlara, vakitlerini ayırarak makaleleri değerlendiren ve kıymetli katkılar yapan hakemlere, yayın süreçlerini takip eden tüm ekip arkadaşlarımıza teşekkür ediyoruz.

Dergimizin Eylül 2023 sayısının hazırlıkları devam ederken, İslam Tetkikleri Enstitüsü Müdürü Prof. Dr. Ahmet Hamdi Furat Hocamız ani gelişen bir rahatsızlığın ardından 20 Temmuz 2023 Perşembe günü dâr-ı bekâya irtihal eyledi.

Ahmet Hamdi Furat Hocamızın, İslam Tetkikleri Enstitüsünün yeniden tesis edilmesi ve İslam Tetkikleri Dergimizin uzun bir aradan sonra tekrar yayın hayatına başlamasında çok büyük bir payı bulunuyordu. Enstitü kurulmadan önce İstanbul Üniversitesi İslam Araştırmaları Merkezinin müdürlüğünü yapmış ve bu dönemde de Merkez yoğun bir faaliyet içerisine girmişti. Merkez in Kuyucu Murat Paşa Medresesi'ne taşınması, Edebiyat Fakültesi binasında bulunan İslam Tetkikleri Enstitüsü Kütüphanesi'nin buraya aktarılması ve akabinde Enstitünün Prof. Dr. Mürteza Bedir'in müdürlüğünde yeniden tesisi süreçleri, Ahmet Hamdi Furat Hocamızın çabası ve organizasyon kabiliyeti ile hızlı bir şekilde tamamlanabildi. Ahmet Hamdi Hocamız, İslam Tetkikleri Dergisi yeniden yayımlanmaya başladığında ilk sayının editörlüğünü yapmış, ardından Dr. Öğr. Üyesi Nilüfer Kalkan Yorulmaz ve Dr. Öğr. Üyesi Osman Sacid Arı'nın editörlüğü döneminde de derginin tüm süreçlerinde esas yükü üstlenmişti.

Onunla çalışmak her zaman bir keyifti; işleri kolaylaştırır, pratik çözümler bulur ve sorumluluk almaktan geri durmazdı. Beraber çalıştığı insanlar için sadece bir iş arkadaşı değil, aynı zamanda yakın bir dost ve dert ortağı idi. Arkasında yeri doldurulamayacak büyük bir boşluk bıraktı. Başta ailesi olmak üzere, tüm sevenlerinin başı sağ olsun, Allah rahmet eylesin.

Ahmet Hamdi Hocamızın aziz hatırası sevenlerinin kalplerinde yaşamaya devam edecek.

Dr. Osman Sacid Arı  
Editör



## Timurlu Dönemi Herat'ında Bir Müderris: Mesud Şirvânî'nin (ö. 905/1500) Entelektüel Biyografisine Doğru\*

### A Teacher in Timurid Herat: An Intellectual Biography of Mas'ud Shirwānī

Yasin Apaydın<sup>1</sup> 



\*Çalışmayı okuyarak katkıda bulunan Orhan Musahanlı'ya ve kıymetli mülhazalarından ötürü anonim hakemlere müteşekkirim. Derginin son sayısını göremeden vefat eden kıymetli büyüğüm Ahmed Hamdi Furat'ı bu vesileyle rahmet ve minnetle yad ederim.

**Sorumlu yazar/Corresponding author:**  
Yasin Apaydın (Doç. Dr.),  
İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,  
İstanbul, Türkiye  
E-posta: yasin.apaydin@istanbul.edu.tr  
ORCID: YA. 0000-0002-3880-0834

**Başvuru/Submitted:** 12.05.2023  
**Revizyon Talebi/Revision Requested:**  
11.07.2023  
**Son Revizyon/Last Revision Received:**  
08.08.2023  
**Kabul/Accepted:** 25.08.2023

**Atıf/Citation:** Apaydın, Yasin. Timurlu Dönemi Herat'ında Bir Müderris: Mesud Şirvânî'nin (ö. 905/1500) Entelektüel Biyografisine Doğru. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 13/2, (Eylül 2023): 493-518.  
<https://doi.org/10.26650/iiutd.2023.1296135>

#### Öz

Bu çalışma, biyografisi hakkında kısıtlı bilgilere sahip olduğumuz ve kendisine atfedilen birçok eser ile tanınan Mesud Şirvânî'nin entelektüel hayatına odaklanmaktadır. Hakkında yazılanlara bir alternatif olarak döneminde istinsah edilen yazma mecmualardan hareketle bir biyografi teklif ettiğimiz çalışmamızda, erken dönem kaynaklar ile sonraki dönem kaynakların birbirinden ayrılan ve kimi zaman ters düşen ifadelerinin yazma eserlerden elde edilen kodikolojik bulgularla tahkik edilip sunulması hedeflenmektedir. Bu bağlamda Carullah koleksiyonu 1437 ve el-Mektebetü'l-Ezheriyye koleksiyonu 2224 numaralarda kayıtlı, Şirvânî'nin yaşadığı dönem ve mekânda, 9. yüzyıl Herat'ında istinsah edilen iki mecmua gündeme getirilmiştir. Her ikisinde de Şirvânî'ye ait birçok eser yanında Şirvânî'nin, akrânı düşünürlerle kurduğu ilişkilere dair tarihi kayıtlar içeren metinler yer almaktadır. Özellikle Dârüşşifâ Medresesi'nde Şirvânî'nin müderris olarak atandığı gün vesilesiyle Mir Atâullah el-Hüseynî ile aralarında cereyan eden "mübâhase", Şirvânî'nin kapalı kalan hayatına ışık tutması açısından önem arz etmektedir. Yazıda, Şirvânî'nin hayatı hakkında yazılan kısıtlı ve bazen yanlış bilgi veren kimi araştırmalar da doğrudan mezkûr mecmualara ve Şirvânî ile tanışıklığı olan tanıklara müracaat edilerek sorgulanmıştır. Kaynaklar bu gözle tarandığında, Şirvânî için ilki irfânî, ikincisi ilmî olmak üzere iki yönlü bir entelektüel hayattan bahsetmek mümkündür. Bir taraftan Bâharzî'nin anlatışında öne çıkan, Molla Câmî'nin irşat halkasına dâhil olmuş ve onun manevi rehberliğinin sâdik bir takipçisi Şirvânî portresi; öte yandan, yazma mecmualarında karşımıza çıkan, tanım teorisi, lafızlar bahsi gibi mantığın tasavvur kısmına odaklanan irili ufaklı hâşiye ve talikatların müellifi Şirvânî'dir. Çalışmamızda Şirvânî'nin kimliğine yönelik Kâtip Çelebî'nin gündeme getirdiği Rûmî nisbesinin aslı sorgulanarak bu nisbe ile anılan düşünürlerin farklı kişiler olma ihtimali üzerinde durulmuştur. Hayatları ve eserleri hakkındaki bazı benzerliklerin bu yönde bir yanlış anlaşılmaya götürdüğü hususu vurgulanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Felsefesi, Mesud Şirvânî, Mir Atâullah Hüseyinî, Herat, el-Metâlî'

## ABSTRACT

This study focuses on the intellectual life of Mas'ūd Shirwānī, who has been known and recognized for his work, yet information about him is limited. As an alternative to works written about him, we propose an intellectual biography based on the handwritten majmuas of his period. The article suggests the two manuscripts recorded in Jārullāh collection, namely, numbers 1437 and 2224 (in the al-Maktaba al-Azhariyya collection), which were copied in the same place and period as those of Shirwānī's life, namely, Timurid Herat in the ninth century. Both contain many works written by Shirwānī as well as important text and information about his relationship with contemporary thinkers. In particular, elucidating *mubahasa*, which occurred between Shirwānī and Mīr Atāullāh al-Husaynī on the occasion of a former appointment as a teacher at the Dār al-shifā, is important in terms of Shirwānī's intellectual life. When considering the portrait drawn in Bāharzī's *Maqāmāt*, which has been neglected by Shirwānī biographies, we encounter a devoted follower of the spiritual guidance of Mullā Jāmī, who was included in the circle of Mullā Jāmī's irshād. Alternatively, Shirwānī is the author of a number of commentaries and taliqats found in manuscript collections that focus on the part of conception of logic such as the theory of definition and the discussion of expressions. This study questions the origin of the epithet Rūmī, which was brought up by Kātip Çelebī regarding Shirwānī's identity, and emphasizes the possibility that the thinkers referred to by this epithet were different people.

**Keywords:** Islamic Philosophy, Mas'ūd Shirwānī, Mīr Atāullāh al-Husaynī, Herat, al-Matālī'

## EXTENDED ABSTRACT

This study focuses on the intellectual life of Mas'ūd Shirwānī, who has been recognized for his recognized work, yet, information about him remains limited. As an alternative to written works about him, we propose an intellectual biography based on the handwritten majmuas of his period. We also aim to present the statements of early and later sources, which differ and occasionally contradict one another, by analyzing and presenting the codicological findings obtained from them. In other words, the study aims to demonstrate that a biography constructed by combining sources without making a distinction leads to confusion in the different portraits of Shirwānī. As this study aims to present Shirwānī's intellectual biography by considering his extant works, it highlights the manuscript collections written in the time and geography in which he lived, which relevant studies have neglected thus far. In this manner, the study suggests the possibility of overcoming a few of the difficulties encountered in identifying his life and works. In this context, the article suggests the two manuscripts recorded in the Jārullāh collection, namely, numbers 1437 and 2224 (in the al-Maktaba al-Azhariyya collection), which were copied in the same place and period as those of Shirwānī's life, namely, Timurid Herat in the 9th century. Both contain many works written by Shirwānī as well as important text and information about his relationship with contemporary thinkers. Among them, elucidating *mubahasa*, which occurred between Shirwānī and Mīr Atāullāh al-Husaynī on the occasion of a former appointment as a teacher at the Dār al-Shifā, is important in terms of Shirwānī's intellectual life. This study endeavors to eliminate a few limited and occasionally misleading studies on Shirwānī's life by directly referring to the aforementioned sources and witnesses acquainted with Shirwānī. Hence, the study considered first-hand accounts from Ali Shīr al-

Nawāyī and Kamāl al-Dīn Bāharzī with Shirwānī at the center and constructed the biography with additional accounts from historians contemporary with Shirwānī such as Handmīr. When comparing between the manuscript collections and biographical works, discussing the two-sided intellectual life of Shirwānī is important. Especially when we consider the portrait drawn in Bāharzī's *Maqāmāt*, which is neglected among Shirwānī biographies, we encounter a devoted follower of the spiritual guidance of Mullā Jāmī, who was included in the circle of Mullā Jāmī's irshād. The statements of Nawāyī that evoking this aspect strengthen the aforementioned claim. Analysis of the works attributed to Shirwānī in the manuscript collections indicates that the majority of consist of ta'liqāts written on the *Matāli'* collection, whose text, commentary, and gloss belong to Sirāj al-Dīn al-Urmawī, Qutb al-Dīn al-Rāzī, and Sayyid Sharif al-Jurjānī, respectively. These large and small talikāts, which occasionally appear as single works, give the impression that they were written by a scholar following al-Jurjānī. Thus, the study infers that Shirwānī wrote his works in accordance with the spirit of the period by adopting the method of taḥqīq in these writings, which focus on the theory of definition. This aspect can be viewed as highly technical topics of logic and part of conception such as the discussion of words. One of the secondary outcomes of this study is the necessity of questioning the origin of "al-Rūmī" as nisba described by Kātip Çelebī regarding Shirwānī's identity and emphasize the possibility that the thinkers referred to by this nisba were different scholars. It is stressed that certain similarities in their lives and works lead to a misunderstanding along this direction.

## Giriş

1381-1507 yılları arasında Timurlular'ın hâkimiyeti altında kalan Herat şehri, bu dönemde görülen yoğun ve etkin imar ve eğitim faaliyetleri ile birçok çalışmanın konusu olmuştur. Özellikle Timurlular'ın son evresine tekabül eden Hüseyin Baykara (slt. 1469-1506) ve mukarrebî Ali Şîr Nevâî (ö. 906/1501) dönemleri kültür ve sanat alanında Herat Okulu ismini alacak kendine has formların üretildiği bir dönem olarak tarihe geçmiştir.<sup>1</sup> Eğitim faaliyetleri de daha ziyade eğitim müesseseleri olan medreselerin özellikle niceliksel (ve kısmen niteliksel) durumuna paralel bir şekilde ele alınmış ve bu alandaki başarılar ortaya konulmuştur.<sup>2</sup>

Bu dönem ve coğrafyaya dair yapılan çalışmalara biraz daha odaklandığımızda, 15. yüzyılda etrafında oluşan ders ya da irşat halkalarıyla tanınan Herat'ta mukim<sup>3</sup> ya da sarayla irtibatlı diğer coğrafyalardan bu bölgeye gelen bilginlerin<sup>4</sup> kurduğu ilişki çerçevesinde araştırmaların yoğunlaştığını söylemek mümkündür. Bu çerçevede Tefâtânî (ö. 792/1390) ve Cürçânî (ö. 816/1413) halkalarından yetişen Muînuddin et-Tûnî (ö. ?), Muhammed el-Câcermî (ö. ?), Molla Câmî (ö. 898/1492), Hafîd-i Tefâtânî olarak şöhret bulan Seyfeddin Ahmed el-Herevî (ö. 906/1501) gibi bilginlerin isimleri “Dâr-ı Saltanat” Herat'la özdeşleşmiştir.<sup>5</sup> Zikri geçen bilginlerin halkalarında yetişen birçok bilgin Herat medreselerinde canlı bir ilmî ortamın sürekliliğini sağlamayı başarmıştır. Bu âlimlerden biri de adı her geçtiği kaynakta Gevherşâd, Gıyâsiye ve İhlâsiyye gibi Herat'ın görkemli medreseleri ile özdeşleşen müderris Mesud Şîrvânî'dir (ö. 905/1500).<sup>6</sup>

1 Recep Uslu, “Herat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 17/215.

2 Timurlular dönemi Herat'ında eğitim faaliyetleri umumiyetle medreselerin niceliksel özellikleri üzerinden ele alınmıştır. Örnek çalışmalar için bk. Seyyid Aşgar Musevitebâr-Erdeşir Esedbeygi, “Berresi-i Karkerdhâ-yi Muhtelif-i Müderrisân Devre-i Timûr Der Herat”, *Pezuheşnâme-yi Horasân-ı Büzürg* 47 (2022), 46-56; İhlâsiyye Medresesi özelinde bir çalışma için bk. Subtelny, Maria Eva. “A Timurid Educational and Charitable Foundation: The Ikhlâşîyya Complex of 'Ali Şîr Navâ'î in 15th-Century Herat and Its Endowment.” *Journal of the American Oriental Society*, 1 (1991), 38–61. <https://doi.org/10.2307/603748>; Mustafa Şahin, *Orta Çağ'da Herat Bölgesi* (Tokat: Gazi Osman Paşa Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 281-295.

3 Şüphesiz bu bilginler arasında ilk akla gelen, hayatının büyük bir kısmını Herat'ta geçiren Molla Câmî'dir. Onun etrafında teşekkül eden entelektüel hayat hakkında bk. Ertuğrul İ. Ökten, *Jami (817-898/1414-1492) His Biography And Intellectual Influence in Herât* (The University of Chicago, Department of History, Doktora Tezi, 2007). Câmî yanında Herat'ın şöhret sahibi diğer bilginleri de zaman zaman verdikleri icazetler sebebiyle araştırmalara konu edilmiştir. bk. Mustafa Şahin-Berdi Sadakat, “Câm ve Herât'ın Büyük Müderrislerinden Mevlâna Celâleddîn-i Kâyimî'nin Yusuf-ı Ehil'e Verdiği Arapça İcazetnâmenin Tercümesi”, *Tarihin Peşinde: Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırma Dergisi* 11 (2014), 199-209.

4 İlker Evrim Binbaş, *Intellectual Networks in Timurid Iran: Sharaf Al-Dîn 'Alî Yazdî and the Islamic Republic of Letters* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016).

5 Ebu Said Mirza Han ve Hüseyin Baykara dönemleri bilginlerinin detaylı anlatımı için bk. Handmîr, *Târih-i Habîbü's-Siyer*, nşr. Debîr Siyâkî, (Tahran: İntişârât-ı Hayyâm, 1380), 4/ 102-115.

6 Naqibullah Farmani, *İslam Medeniyetinde Herat* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2019), 50; Kishimjan Eshenkulova, *Timurlular Devri Medrese Eğitimi ve Ulûm el-Evâil* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001), 76. Gıyâsiye Medresesi, önceki dönemlerde inşa edilip Timurlular tarafından restore edilmiş, Cürçânî ve Sadeddin Fârisî'nin öğrencileri tarafından kurulmuş bir eğitim müessesesi olduğunu hatırdı tutmak gerekir. İleride de detaylandırılacağı üzere, Şîrvânî'nin eserlerinin Cürçânî'nin ilmî mirası ile yakından irtibatı bulunması bir tesadüf değildir. Bazı çalışmalarda Şahrûh'un (1405-1447) “riyâzi-talimî ve hikemî ilimlerde üstün olan Seyyid Şerîf'e karşı dil ve dinî ilimlerde baskın olan

9./15. yüzyılın ikinci yarısında Herat'ta aktif olan Mesud Şîrvânî'nin entelektüel hayatını ortaya koyan müstakil bir çalışma mevcut değildir. Hakkında bildiklerimizin bilmediklerimize oranla çok küçük bir kısma tekabül ettiğini söylemek mümkündür. Bu sebeptendir ki, Şîrvânî hakkındaki çalışmalar daha ziyade ona atfedilen eserler üzerinden yapılmış fakat hayat hikayesi birkaç cümle ile geçiştirilmiştir. Bu durum Şîrvânî'nin hayat hikayesinin önemli bir kısmını teşkil eden entelektüel yönüne tahsis edilen bir çalışmayı gerekli kılmıştır. Hâlen yazma hâlinde bulunan eserlerinin ortaya çıkarılmasının ya da bir dökümünün yapılmasının bu zikredilen yönün sağlıklı bir şekilde ortaya konmasına destek vereceği açıktır.

İlerleyen sayfalarda öncelikle Şîrvânî biyografisini inşa ederken eserlerinin tespiti başta olmak üzere araştırmacıların önüne çıkan engellerden bahsedilecek, sonrasında tedavüldeki bilgilerden hareketle hayat hikayesi sunulacaktır. Burada Şîrvânî'nin hayatı hakkında önceden beri oldukça sınırlı ve kendisine göre daha meşhur bilginlerin gölgesinde kalarak dile getirilen hususların bir dökümü yapılacak ve Şîrvânî portresi, zikri geçen aslı kaynaklara müracaatla derli toplu ve müstakil bir surette sunulacaktır. Zira bu hâliyle dahi Şîrvânî'nin müstakil bir tercümesinin bulunmaması bu durumu zorunlu kılmaktadır.

Çalışmanın ikinci yarısından itibaren, Şîrvânî çalışmalarında çoğunlukla ihmal edilen biyo-bibliyografik kaynaklara ve döneminde istinsah edilen mecmualara odaklanılacak, akrânı ve hatta rakibi olarak görebileceğimiz Mir Atâullah el-Hüseynî gibi bilginlerin eserlerinden hareketle Şîrvânî'nin entelektüel hayatına yönelik ulaşabildiğimiz bilgi ve bulguları Timurlu dönemi Herat'ındaki ilim ve kültür tarihine katkısını da gösterecek şekilde sunacağız. Özellikle ara başlıklarda Şîrvânî'nin entelektüel hayatı ve ilim anlayışına dair genel anlatının kaynaklarını sorgulayan, beraberinde getirdiği kapalılığı ve çelişkili durumları gidermeye yönelik bilgilere yer verilecektir.

Eksikliğini muhafaza ederek mevcudiyetini devam ettiren Şîrvânî biyografisinin entelektüel bir çizgiye yerleştirilmiş hâlini sunduğumuz bu çalışmayla, ulaşılamayan ya da kayıt dışı kalmış mecmua ve eserlerin dolaşıma girmesiyle tadili ve geliştirilmesinin her daim mümkün olduğunu söylemek izahtan varestedir.

## 1. Şîrvânî'nin Eserlerini Tespitte Karşılaşılan Zorluklar

Mesud Şîrvânî'nin hayatı hakkında bilgi veren ilk kaynaklar, öncelikli olarak onun nereli olduğu ve nerelerde bulunduğu, hangi hocalardan ders aldığı, yetiştirdiği öğrencileri ve üstlendiği vazifeleri ile ilgili çoğu zaman tatminkâr olmayan bilgiler vermektedir. Şîrvânî'nin kaleme aldığı eserlerle ilgili bilgiler ise yok denecek kadar azdır. Onun eserleri hakkında bilgi veren kaynaklar genelde, *Keşfu'z-zunûn* örneğinde olduğu gibi Şîrvânî'nin vefatından çok sonra yazılmıştır. Şîrvânî'ye yakın kaynaklar tarandığında ise nadiren isim verilerek onun

Teftâzânî'nin öne çıkarıldığı ve bu eğilimin Hüseyin Baykara döneminde de sürdürüldüğü ifade edilmiş olsa da Şîrvânî özelinde bu hükmün cari olmayacağını söylemeliyiz. Detaylı bilgi için bk. İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlı Felsefe-Biliminin Arkaplanı: Semerkand Matematik Astronomi Okulu", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 14 (2003), 24-25.

bir eserine atıf yapıldığına, çoğunlukla isim zikretmeksizin eserlerin nicelik veya niteliğine yönelik kısa açıklamalara rastlamaktayız.

Söz gelimi Şîrvânî'nin çağdaşı tarihçi Handmîr (ö. 942/1535-36), onun *Şerhu Hikmeti 'l-'ayn* üzerine bir hâşiye yazdığını ve öğrenciler arasında meşhur olan birtakım risâlelerinin olduğunu içerik ve sayısına dair bir bilgi zikretmeksizin kaydetmektedir.<sup>7</sup> Hasan-ı Rumlû da (ö. 985/1577) *Ahsenü 'l-tevârih*'inde Şîrvânî'nin eserleri arasında, muhtemelen Handmîr'i kaynak olarak Şîrvânî'nin aynı eserine yer vermektedir.<sup>8</sup> Benzer şekilde, tanışıklıklarını bildiğimiz Ali Şîr Nevâî, Şîrvânî'ye ait herhangi bir eserden bahsetmemiştir.<sup>9</sup>

Görüldüğü üzere, Şîrvânî'ye yakın kaynaklar, eserleri hakkında tatminkâr bilgi sunmamaktadır. Bununla birlikte eser ismi zikretmeyip eserlerin keyfiyeti hakkında bazı ipuçları sunan daha erken dönem kaynaklara rastlamak mümkündür. Bunların başında, ileride detaylı bir şekilde ele alacağımız, Kemâleddin Bâharzî'nin (ö. 909/1504) *Makâmât-ı Câmî*'i gelir. Ona göre Şîrvânî, medreselerde okutulan her türlü ilimde mâhir bir âlimdir. Buna şahit olarak da Bâharzî, onun aklı [felsefi] kitapların zor bölümlerine dair kaleme aldığı güzel haşiyelerden bahsetmekte, bu durumu ilmî maharetine şahit olarak sunmaktadır.<sup>10</sup>

Erken dönem kaynaklarda *Şerhu Hikmeti 'l-'ayn* haricinde Şîrvânî'ye ait herhangi bir eserin zikredilmeyişine, hakkında yapılan çalışmalarda ona atfedilen birçok eserin, müellifin kimliğine dair eser içi bir kayıt ihtiva etmeyişi eklendiğinde eserlerin tespiti hususunda büyük zorlukların bizi beklediği görülecektir. Nitekim muhtelif araştırmalarda birçok eserin sadece bu kayıtlara bağlı kalınarak Şîrvânî'ye aitmiş gibi gösterildiği söylenebilir. Bu durumda yapılması gereken ve kısmen de yapılan, yazma eserlere müracaat edilerek bu zorluğu aşmaktır.

Bu durum beraberinde birtakım zorlukları getirmektedir. Yazma eserlerin doğasından kaynaklanan, eser dışındaki kayıtlarda (zahriye vb.) görülen yanlış nispetler, müellif ya da eser isimlerinin benzerlikler sonucu karıştırılması gibi durumlar dikkate alındığında yapılacak tespit çalışmalarında oldukça ihtiyatlı davranmamız gerekmektedir.

Kanaatimize göre, sadece zahriye kayıtlarına ya da genel olarak eser dışı kayıtlara dayanarak Şîrvânî'nin eser ya da eserlerinden kesin bir dille söz etmek mümkün görünmemektedir. Şîrvânî'nin ismine ya da bir eserine açıkça göndermede bulunduğu eserleri bir yana, herhangi bir ipucuna rastlanmayan eserlerinin tespitinde, ona aidiyetinde problem bulunmayan eserlerindeki üslubu yanı sıra akrâm veya ilişkide bulunduğu bilginlerin atıflarını dikkate alarak bazı sonuçlara ulaşmak mümkündür. Eserlerin tespiti ya da aidiyetinin sıhhati konusunda başvurulabilecek bir diğer husus da müellifin yaşadığı dönem ve coğrafyadan günümüze gelen kitap ve mecmuaların dikkate alınmasıdır. Müellifle aynı dönem ve mekânı paylaşmış bulunan akrâmı âlim ya da öğrencilerin şahitliği de eserlerin tespitinde elverişli görülebilecek hususlardandır.

7 Zikredilenlere ek olarak Şîrvânî'ye ait bazı şiirlerin de olduğu belirtilmektedir. Handmîr, *Târih-i Habîbü's-Siyer*, 4/ 343.

8 Hasan-ı Rumlû, *Ahsenü 'l-tevârih*, trc. Oktay Efendiyev (Kastamonu: Uzanlar Matbaası, 2017), 364.

9 Ali Şîr Nevâî, *Mecâlisü 'n-nefâ'is*, haz. Kemal Eraslan (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2001), 135.

10 Kemâleddin Bâharzî, *Molla Câmî'den Ali Şîr Nevâyî ve Sultan Baykara'ya Şahitliklerim*, çev. Veysel Başçı (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2016), 70.



Görebildiğimiz kadarıyla, Mesud Şîrvânî hakkında yapılan çalışmalarda genel eğilim, zikrettiğimiz hususların ilkinin dikkate almak şeklinde olmuştur. Diğer bir tabirle, geç dönemde yazılmış biyo-bibliyografik kaynaklar yanında günümüze ulaşan nüshaların ya zahriye kayıtlarında ya da bir mecmua içerisinde ise fihristlerinde yer alan kayıtlardan yola çıkılarak tespitlerde bulunulmuştur. Sözünü ettiğimiz diğer hususlar, yani müellifin eserlerinde hâkim olan üslup ve yaşadığı döneme gerek kişiler gerekse de nüshalar tarafından edilen tanıklık eser tespitinde dikkate alınmış değildir.

## 2. Biyo-bibliyografik Kaynaklarda Şîrvânî

Benzer bir gözlemi, Şîrvânî'nin hayat hikayesi hakkında da dile getirmek mümkündür. Onun hayatı hakkında bilgi veren kaynaklar, eserleri hakkında oldukça kısıtlı bilgi sunan ve az önce ismi anılan eserlerle sınırlı tutulduğunda, birçok merhalesi meçhul bir hayat hikayesiyle bizi karşı karşıya bırakır. Buna göre kendisiyle tanışıklığını bildiğimiz Ali Şîr Nevâî, tezkiresinde Mevlânâ Mesud olarak andığı ve güzel ahlaklı, derviş mizaçlı ve dünyaya değer vermeyen biri olarak zikrettiği Şîrvânî'nin, Şîrvân'dan olduğunu ve kendi memleketinden Herat'a (Herî) geldiğini belirtir. Burada ifâde ve istifâde ile ciddiyetle meşgul olduğunu, Hazret-i Mahdûmî'nin (Molla Câmî) derslerine bir müddet iştirak ettiğini, hâlihazırda Gevherşâd Begüm Medresesi başta olmak üzere diğer medreselerde de tedrise devam ettiğini belirtir.<sup>11</sup>

Şîrvânî ile ilgili ilk elden bilgiler olarak görebileceğimiz Nevâî'nin sözleri ile onun Heratlı değil de sonradan buraya intikal ettiğini, tedris amaçlı değil ama aynı zamanda öğrenme amaçlı burada bir müddet bulunduğunu anlamaktayız. Nitekim Nevâî, onun ders aldığı hocası olarak sadece Molla Câmî'yi anmakta bunun dışında bir bilgi paylaşmamaktadır. Binaenaleyh Şîrvânî'nin hayatının çok erken döneminde değil de muhtemelen belirli bir birikimi elde ettikten sonra Molla Câmî'nin de tedristeki şöhretini bilerek Herat'a geldiğini varsayabiliriz. Bir diğer önemli bilgi birden fazla medresede aynı anda müderrislik yaptığıdır ki bu onun Herat'ta kabul görmüş bir bilgin olduğunu açıkça göstermektedir. Nitekim metnin devamında uzak diyarlardan ondan ders alma arzusıyla gelenlerin de katılımıyla yüzden fazla kabiliyetli ilim öğrencisinin her gün kendisinden istifade ettiği belirtilir.<sup>12</sup>

Nevâî'nin Şîrvânî ile ilgili irtibatının ne düzeyde olduğunu göstermesi açısından aynı tercümede aktardığı şu olay da anlamlıdır:

“Bir gün fakir ile öğle namazını kıldı, namaz bittikten sonra fazla olarak iki rekât daha kıldı. Fakir dedim ki: Tahvildâr (borç senedi düzenleyen) hesap kılarken fazla göstermesi hainlik delilidir. Bu söz meşhur oldu, Mevlânâ dermiş ki: İki rekât fazladan namaz kıldım. Yıllardır onun melâmet ve azametinden kurtulamadım.”<sup>13</sup>

Bu sözlere bakarak Nevâî ile Şîrvânî arasında tanışıklığın sıradan bir ilişkidenden ibaret olmadığını, ikisi arasında yakın denebilecek bir irtibatın kurulduğunu söylemek mümkündür.

11 Ali Şîr Nevâî, *Mecâlis*, 454.

12 Ali Şîr Nevâî, *Mecâlis*, 454-455.

13 Ali Şîr Nevâî, *Mecâlis*, 455.

Nevâî'nin siyâsî nüfuzunu dikkate aldığımızda ve Şîrvânî'nin Herat'ın başta gelen medreselerinde görevlendirilişini düşündüğümüzde onun siyâsî otorite ile yakın bir ilişki kurmuş olma ihtimali akla gelmektedir. İleride de ifade edileceği üzere, her ikisinin de Molla Câmî'den istifade etme konusundaki ortaklıkları ikisi arasındaki samimiyetin pekişmesine yol açmıştır, diyebiliriz.

Şîrvânî hakkındaki genel anlatının bir diğer kaynağı Nevâî gibi Şîrvânî'nin çağdaşı olan Timurlular döneminin meşhur tarihçisi Handmîr'dir. O, *Habîbü's-siyer*'de Timurlu bilginler arasında Kemâleddin Mesud Şîrvânî'yi de anar. Nereli olduğu ya da ne sebeple Herat'a geldiği konusunda herhangi bir bilgiye yer verilmeyen tercümede Şîrvânî, kelâm, mantık ve felsefi ilimlerde zamanın en bilgini; ma'kûl ve menkûl ilimlerinde kemâl-i dikkat ile ders veren; yıllar boyunca Gevherşâd ve İhlâsiye Medresesi'nde tedris ve ifâdede bulunmuş; Kadı Nizâmeddin'in (ö. ?) tedrisi bırakmasının ardından Gevherşâd Begüm Medresesi'ndeki görevinden ayrılarak onun yerine Gıyâsiyye Medresesi'nde ders vermeye başlayan bir müderris olarak tanıtılır.<sup>14</sup>

Şîrvânî'nin hayatı ile ilgili anlatımını biraz daha detaylandıran Handmîr, Gıyâsiyye Medresesi'ne geçişle ilgili tadrise başlama töreninden (iclâs) bahsetmektedir. Törende başta Emîr Nizâmeddin Ali Şîr (Nevâî) olmak üzere Herat'ın bütün ileri gelenleri (sâdât) ve bilginleri bir araya gelmiştir. Medrese vakfîyesinin "Horasan'ın en bilgini olma" şartını içermesi sebebiyle Mevlânâ Kemâleddin Mesud "Ben sizin bilmediğinizi bilirim" meâlindeki Bakara Sûresi'nin 30. âyeti üzerine birçok nükte ve incelik barındıran bir yorumunu arz etmiş ve herkesin takdirini kazanmıştır.

Handmîr devamında, yukarıda da aktarıldığı üzere Şîrvânî'nin talebeler arasında meşhur olan birtakım risâleler kaleme aldığını ve bazı şiirlerinin bulunduğunu kaydeder. Son olarak fânî âlemden bâkî âleme 905 senesinde irtihâl ettiğini ve "Pîr-i sîsâd sâl (Üç yüzlük pir)"<sup>15</sup> mezarlığına defnedildiğini belirterek tercümeyi bitirir.<sup>16</sup>

Şîrvânî'nin kendisinden ders aldığı hocaları arasında Molla Câmî yanında başka isimlerle de tesadüf olunmaktadır. Kâtip Çelebi'nin *Süllemü'l-vüsûl*'ünde yer verdiği bilgiye göre, Şîrvânî'nin kendisinden okuduğu bilginler arasında Şah Fethullah [Şîrvânî] (ö. 891/1486) yer almaktadır.<sup>17</sup> Mesud Şîrvânî'nin, Kadızâde-i Rûmî'nin (ö. 844/1440'tan sonra) öğrencileri

14 Handmîr, *Târihu habîbi's-siyer*, 4/343. Bu ifadeler kısmî farklılıklarla birlikte Hasan-ı Rumî tarafından da dile getirilmiştir. bk. Hasan-ı Rumî, *Ahsenü'l-tevârih*, 364. Genel olarak Handmîr'in aktarımının takip edildiği eserin kimi nüshalarında Şîrvânî'nin ders verdiği Gıyâsiyye Medresesi yerine muhtemel bir okuma hatası olarak Abbâsiye Medresesi ifadesi yer almaktadır. İfadenin bazı nüshalarda da bu okumaya müsait yazıldığı söylenmelidir. bk. Hasan-ı Rumî, *Ahsenü'l-tevârih* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 3317), 155b. Şayet bir okuma hatası görülmeyecek olursa Abbâsiye ile Herat Nizâmiye Medresesi'nin kastedildiği de düşünülebilir.

15 Tahrânî bu isimle bilinen ve divân sahibi bir sûfiden bahseder. Ayrıca Herat'ta vefat eden başka bilginlerin de bu mezarlıkta defnedildiği bilgisini aktarır. Aga Büzürg Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ tesânîfi's-Şî'â* (Beyrut: Dâru'l-Ezvâ, ts.), 9/161, 350.

16 Handmîr, *Târihu habîbi's-siyer*, 4/343. Kaynaklar genel olarak Şîrvânî'nin vefat tarihi konusunda mütefiktir. Kışmî (ö. 1054/1645) ise Molla Câmî halkasına mensup, şehit düşen ve muhtemelen bir başka Mesud Şîrvânî'den bahsederek vefat tarihini 938/1531 yılı olarak vermektedir. Necdet Tosun, Bahâeddin Nakşibend (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015),

17 Metinde Şah Fethullah şeklinde geçmektedir. Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, nşr: Mahmud

arasında yer alan ve Şîrvân asıllı olan Fethullah Şîrvânî'den ders alması tarihsel olarak mümkündür.<sup>18</sup> Özellikle Mesud Şîrvânî'nin eserlerindeki Cürçânî etkisi ile Şah Fethullah'ın bu yöndeki ilgisi ve her ikisinin de Şîrvânlı olması bu ihtimali güçlendiren hususlardır. Ne var ki, Şîrvânî'nin eserlerinde Şah Fethullah'a bir atıfta bulunmamış olması ve diğer kaynakların bu husustaki suskunlukları bunu şimdilik bir ihtimal olarak kaydetmeyi zorunlu kılmaktadır.

Hocaları konusunda sınırlı bilgi veren kaynaklar Şîrvânî'nin öğrencileri söz konusu olduğunda daha tatminkâr bilgiler vermektedir. Özellikle Handmîr ve Kâtip Çelebi'nin bu konuda zikrettikleri Şîrvânî'nin ortaya koyduğu birikimin sonraki nesillerde birçok yöreden bilgine intikal ettiğini de göstermektedir. Buna göre, Sadreddin Muhammed (ö. ?)<sup>19</sup>, Mir Abdülhay Râzî (ö. ?)<sup>20</sup>, Mir Giyâseddin Muhammed b. Mir Yusuf (ö. ?)<sup>21</sup> Handmîr tarafından dile getirilen Şîrvânî'nin öğrencileridir. Öte yandan meşhur matematik bilgini Nizâmeddin Abdülalî Bircendî (ö. 934/1527-28[?])<sup>22</sup>, Ayân b. Beyân olarak şöhret bulmuş Alâeddin Ali el-Fârisî (ö. ?)<sup>23</sup> ve İsmâüddin el-İsferâyînî (ö. 945/1538)<sup>24</sup> Kâtip Çelebi tarafından Şîrvânî'nin öğrencileri arasında sayılan isimlerdir.

## 2.1. Şîrvânî Biyografisinde İhmal Edilen Bir Kaynak: Bâharzî ve *Makâmât-ı Câmî*'i

Ali Şîr Nevâî'nin belirttiği üzere Şîrvânî, Herat'a geldikten sonra Molla Câmî'ye mülâzemet edip ondan istifâde etmiştir. Câmî ile Şîrvânî arasında bir hoca-talebe ilişkisinin mevcudiyetini anladığımız bu ifadeden aralarında başka birtakım ilişkiler kurmak ne kadar mümkündür? Câmî etrafında Herat'ta oluşan bilginler sınıfını bize birinci elden tanıtan *Makâmât-ı Câmî*'ye bu gözle baktığımızda, Şîrvânî hakkında bildiklerimize ek mahiyetinde ve biyografisini inşa da kapalı kalan kısımları tamamlayıcı bir yapıyla karşılaştığımızı söyleyebiliriz.

Bâharzî'nin hocası ve mürşidi Molla Câmî'nin hayatını kaleme aldığı *Makâmât*, Molla Câmî ile çevresindeki bilginlerin ilişkilerini de kimi zaman detaylı bir şekilde ortaya koyan önemli bir kaynaktır. Nevâî'nin de ifade ettiği üzere bir dönem Molla Câmî'yle ders okuduğunu bildiğimiz Şîrvânî'nin *Makâmât*'ta karşımıza çıkmış olması şaşırtıcı olmayacaktır. Nitekim Bâharzî, birden fazla yerde ve bazen müstakil bir başlık altında, Nevâî'nin anlatımıyla uzlaşır ve onu açımlar bir şekilde Şîrvânî'den bahsetmektedir.<sup>25</sup> Burada yer alan bilgiler, her ne kadar

Abdülkadir el-Arnaut (İstanbul: IRCICA Yayınları, 2010), 3/331.

18 Bu ilişkiyi tarihsel olarak mümkün görmeyenler de bulunmaktadır. bk. Zahit Kaplangöz, *Kemaleddin Mesud Şîrvânî'nin Şerhu'r-risâleti'l-vaz'îyye'si ve Mîr Ebu'l-Bekâ b. Abdülbâkî'nin Hâşiyesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 7.

19 Handmîr, *Târihu habîbi's-siyer*, 4/ 257.

20 Handmîr, *Târihu habîbi's-siyer*, 4/615.

21 Handmîr, *Târihu habîbi's-siyer*, 4/581.

22 Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl*, 4/241.

23 Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl*, 2/407.

24 Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl*, 3/331. Kâtip Çelebi bu bilgiyi diğerlerinin aksine "denildi ki" şeklinde zayıf bir ihtimal kaydı ile vermektedir.

25 Şîrvânî'nin Câmî ile ilişkisi çerçevesinde *Makâmât*'ı dikkate alan bir çalışma için bk. Ertuğrul Ökten, *Jami: His*

onun Molla Câmî ile irtibatı nisbetince olsa da bu bilgiler onun kişiliği, ilim anlayışı, fikrî yönelişleri, diğer bilginlerle ilişkisi ve günlük hayatına dair diğer kaynaklarda bulamayacağımız türdendir. Bunda Molla Câmî halkasında Bâharzî'yle olan birliktelikleri önemli bir rol oynamış görünmektedir. Zira Bâharzî'nin Şîrvânî'yle ilgili anlatımı, onu dışarıdan tasvir etmekten ziyade kurdukları diyalog ve iletişimi yansıtmaktadır.

*Makâmât-ı Câmî*, Şîrvânî'den doğrudan bahsetmediği yerlerde dahi onun düşünce dünyasına dair kapalı kalan kısımları aydınlatıcı bir rol üstlenmektedir. Bâharzî'nin anlattıkları sayesinde o dönemde Herat'ta aktif olan müderrisleri ve okuttukları eserleri tanıyarak Şîrvânî'nin hemhâl olduğu kişileri ve eserleri tahmin etme imkânını bulmaktayız.

*Makâmât*'ı bu gözle okuduğumuzda Şîrvânî karşımıza Câmî'nin öğrencisi olmakla birlikte ders veren, muhtelif ilimlerde eserlere hâşiyeler yazan ve nispeten meşhur bir müderris olarak çıkmaktadır. Nitekim ona tahsis edilen bölüme Bâharzî şu sözlerle başlamaktadır:

“Bir gün o Hazret'in [Molla Câmî] öğrencilerinden Mevlânâ Kemâleddin Mesud Şîrvânî ki medreselerde öğretilen her türlü ilimde mahirdir; zâten akli kitapların zor bölümlerine dair kaleme aldığı o güzel hâşiyeleri de bu sözümüzün bir göstergesidir- şöyle diyordu: Horasan bölgesinde atımızın yularını o Hazret'in kutsal dergahı dışında bir yere sürmeyiz (...) ve bizler her dâim ‘Şüphesiz Allah dilediğini doğru yola iletir’ hükmü ile o Hazret'e karşı hürmet ve ihtiram ihrâmını giyinmiş, o kible-i âlemin toprağını öpen niyaz sahiplerinden olmuşuz. Ayrıca edep, erkân neyi gerektiriyorsa onu yerine getirdiğimiz gibi dervişâne bir sükûtu meslek edinmişizdir.”<sup>26</sup>

Bâharzî'nin Şîrvânî'nin dilinden aktardığı sözlere geçmeden önce onu betimlerken seçtiği kelimelere odaklandığımızda şunları söylemek mümkündür: Şîrvânî, o dönemde Herat'ta şöhrete kavuşmuş bir müderristir. Bu şöhreti nerede kazandığına dair bir bilgi verilmemekle birlikte bir yandan Molla Câmî'nin halkasında yer almakta iken diğer yanda bir ya da birden fazla medresede ilimlerin tümünde ders veren, özellikle akli (felsefi) ilimlerde derinleşerek zor anlaşılan metinleri açımlayan eserler kaleme alan bir müderris olması göz önüne alındığında Herat öncesinde geçen bir tahsil döneminden bahsetmek daha makuldür. Zira aktarılan sözlerinde de o, Molla Câmî dışında birine Horasan bölgesine yönelme ihtiyacı duymadığını söylemektedir. Dolayısıyla isimlerini tam olarak bilmesek de Şîrvânî'nin Herat öncesi kendisinden istifade ettiği hocalarının varlığından bahsedebiliriz.

Bâharzî'ye dönecek olursak o, Molla Câmî ile Şîrvânî arasındaki ilişkiyi hoca-talebeden ziyade mürşit-mürît ilişkisi şeklinde ortaya koymaktadır. Her ne kadar bu ilişki içerisinde medresede belirli derslerin takibi bulunsa da esas anlatımın Şîrvânî'nin müritliği ve Câmî'nin manevi rehberliğinde oluşu üzerinden gittiğini söyleyebiliriz. Söz gelimi Şîrvânî'nin ilmî bir mecliste hakkında konuşulan konu ile ilgilenmeyip o esnada kendisini kitap okumakla meşgul etmesi, Câmî tarafından ona ders verir şekilde kınanabilmektedir. Şîrvânî'nin dilinde Câmî övgüsü, onun ilimdeki derinliği yanında dünya hayatına ve saltanata karşı mesafeli duruşuna

*Biography and Intellectual Influence in Herat*, 80. Benzer bir şekilde Şîrvânî'nin Şerefeddin Yezdî ile ilişkisi bağlamında aynı eseri referans alan bir başka çalışma için bk. İlker Evrim Binbaş, *Intellectual Networks in Timurid Iran*, 79.

26 Bâharzî, *Makâmât-ı Câmî*, 72-73.

bağlanmaktadır.<sup>27</sup> Aynı şekilde dönemin diğer bilginlerinden Câmî'yi ayırt etmek için Şîrvânî'nin sarf ettiği "Hazret ise tüm hulûs-i niyetiyle şeriat dairesinin içinde, sünnet ve cemaatin doğru yolunda [ehl-i sünnet ve'l-cemaat] sâdık dem ve râsîh kademdirler"<sup>28</sup> şeklindeki sözler ilmî birikim yanında duruş ve tavrını öne çıkararak onu örnek aldığını göstermektedir.

*Makâmât*'ta yer alan Şîrvânî portresinde Câmî'nin sâdık bir müridi olarak tasvir edilmesinin yanı sıra ona yakınlığına işaret edecek olaylara da yer verildiğini görmekteyiz. Bu yakınlığın özellikle o dönemde Herat medreselerinde akdedilen ilim meclisleri bağlamında zikredilmiş olması Şîrvânî'nin ilmî yönünün mezkûr yakınlığın tesisinde ve sürekliliğinde etkili olduğunu göstermektedir. Söz gelimi Herat'ın Nehr-i İncil kıyısına inşa edilen Sultânî Medreseleri'nin tamamlanması üzerine o dönemde Haremeyn'den dönen Mevlânâzâde Semerkandî'nin (ö. ?) bu medreseye Sultân'ın emri üzere tayiniyle aynı günlere rastlayan bir ilim meclisinde dönemin bilginleri ile arasında tartışmaların çıktığını ve bunların bir kısmına Şîrvânî'nin iştirak ederek olan biteni Câmî'ye aktardığını görmekteyiz.<sup>29</sup>

Haddizatında Bâharzî'nin çizdiği Şîrvânî profilinde müderrislik vazifesinin öne çıktığını, ilim ve tartışma meclislerinin önde gelenlerinden biri olduğunu, yazdıkları eserlere referansla bilginler arasında mukayeselerde bulunduğunu<sup>30</sup> söyleyebiliriz. Eseri bir bütün olarak tahlil ettiğimizde, Şîrvânî, zâhirî ve akli ilimlerde kendisini ispatlamış, yüksek seviyede medreselerde görev yapan ve bununla birlikte manevî alanda Câmî'nin otoritesi altında yer alan bir bilgin olarak tasvir ettiği görülmektedir. Bu tasvirde Şîrvânî hakkında Nevâî'nin ilmî yönü Handmîr'in ise irfânî yönü öne çıkaran ifadelerinin bir araya gelmiş olduğunu ayrıca vurgulamak gerekmektedir. Şîrvânî'nin ileride ele alınacak eserleri incelendiğinde de ikinci yönüne işaret eden bir ifadenin yer alması, daha ziyade kelâm, felsefe ve mantıkla ilgili teknik konulara hasredilmiş bir külliyyat ardında bırakmış olması dikkate alındığında Bâharzî'nin verdiği bilginin kıymeti ve biyografisine dair eksik kalan önemli bir kısmı tamamlayıcı yönü ayrıca ortaya çıkmaktadır.

Şîrvânî'nin biyografisini daha tam bir surette ortaya çıkarmaya yarayacak bir diğer önemli kaynak, yaşadığı dönemde yazılan mecmua tarzı eserlerdir. Yazının başında kısmen ifade edilen ve ilerleyen başlıklarda detaylandırılacak bu mecmuaların biyografik bilgi sunan kısımlarını burada ele almak yerinde olacaktır. Bu gözle bakıldığında Şîrvânî ile Herat'ın diğer müderrisleri arasındaki ilişkiyi Bâharzî'de görmediğimiz şekliyle ortaya koyan yeni bilgilerle karşılaşmaktayız. Bunların içinde en öne çıkanı ise h. 892 yılı Şaban ayında [Ağustos 1487] Dâruşşifâ'da gerçekleşen bir mübâhasedir.

Genel olarak 9./15. yüzyıl Herat'ında müderrislik vazifesi alan bilginlerin hayatı ve birbirleriyle olan ilişkilerine özel olarak da Şîrvânî'nin entelektüel hayatının "kapalı" kısmına dair oldukça önem arz eden bu belgeye müstakil bir başlık altında yer vermek doğru olacaktır.

27 Bâharzî, *Makâmât-ı Câmî*, 72; Abdurrahman Acer, *İbnü'l-Arabî Takipçisi Olarak Abdurrahman Câmî ve Şerhu Fusûsî'l-Hikem'i: Tahkik ve İnceleme* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 94.

28 Bâharzî, *Makâmât-ı Câmî*, 125.

29 Bâharzî, *Makâmât-ı Câmî*, 88-89.

30 Bâharzî, *Makâmât-ı Câmî*, 76-77.

## 2.2. Dâruşşifâ'da Bir Mübâhase ve İki Müderris: Mesud Şîrvânî ve Mîr Atâullah

Carullah ve Ezheriyye mecmuaları, Şîrvânî'nin önemli eserleri yanında onunla akrân düşünürlerin eserlerine de yer vermektedir. Her iki mecmuada ismi açıkça belirtilerek eserlerine yer verilen düşünür Mîr Atâullah'dır. *Hâşiye alâ mebhasi beyânî'l-merâtibi'n-nazariyye li'n-nefsi'n-nâtika* isimli eserinin sonunda kendisini Atâullah b. Mahmûd el-Hüseynî olarak anan düşünür,<sup>31</sup> Carullah nüshasındaki diğer eseri Mu'arrifü'l-mu'arrif'de "bilginlerin en faziletlisi ve bileni Emir Seyyid Kemâlû'l-mille ve'd-din Atâullah"<sup>32</sup> ve "Mîr Atâullah" şeklinde kayıtlanmıştır.<sup>33</sup> Mîr Atâullah hakkında müstakil bir çalışmaya rastlamadık. Anlaşılan o ki, diğer birçok Heratlı bilgin gibi onun da eserleri yazma hâlinde kalmış ve bu hâliyle biyografisi kaleme alınmamış düşünürler grubuna dâhil edilmek durumundadır. Makalemizin doğrudan konusu olmaması sebebiyle biz de Mîr Atâullah ile Şîrvânî'nin hayatını aydınlattığı kadarıyla ilgileneceğimizi ve konunun detayını onun hakkında yapmayı düşündüğümüz müstakil bir çalışmaya havale etmeyi uygun görmekteyiz.

Ezheriyye mecmuası 30a-39a varakları arasında Mîr Atâullah'a ait yukarıda adı geçen *Hâşiye alâ mebhasi beyânî'l-merâtibi'n-nazariyye li'n-nefsi'n-nâtika* isimli eserin sonunda yer alan bir kayıt, onunla Mesud Şîrvânî arasında bir mübahase (ilmî tartışma) yaşandığını göstermektedir. Bizzat Mîr Atâullah tarafından Arapça metnin aksine Farsça yazılan bu kayıt, onunla Mesud Şîrvânî arasındaki ilişkinin niteliğini ortaya koymaktadır. Buna göre eser, h. 891 yılı Rebiülâhir ortasında (Nisan 1486) tamamlanmıştır. Bu kaydın sonuna iliştirilen temme kaydı sonrasında müellif, kendisiyle Mesud Şîrvânî arasında geçen bir mübahasenin hikayesine değinen şu cümleleri zikretmiştir:

"Mevlânâ Mesud Şîrvânî ile bu fakir arasında 892 senesi Şaban ayının ortasında (6 Ağustos 1487) [Şîrvânî'nin] Emir Nizâmeddin Ali Şîr, devleti dâim olsun, Dâruşşifâ'sındaki cülûs gününde (rûz-i iclâs) vuku bulan mübahasenin tahririne dairdir".<sup>34</sup>

Görüldüğü üzere, söz konusu mübahase, dönemin iki müderrisi arasında birinin Dâruşşifâ Medresesi'ne atanması vesilesiyle bir araya gelmesi sonucu ortaya çıkmıştır. Tartışma konusunun, Cürçânî'nin yukarıda zikri geçen ve Şîrvânî'nin de üzerine birden çok hâşiye kaleme aldığı

31 Mîr Atâullah el-Hüseynî, *Hâşiye alâ mebhasi beyânî'l-merâtibi'n-nazariyye li'n-nefsi'n-nâtika* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullah, 1437), 257a.

32 Mîr Atâullah el-Hüseynî, *Hâşiye ('alâ bahsi) mu'arrifi'l-mu'arrif* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullah, 1437), 244b.

33 Mîr Atâullah'ın kimliği düşünülürken aynı isim ve nisbeyle anılan ve aynı dönemde Herat'ta yaşamış önemli tarihçi Cemâl el-Hüseynî'nin mir Atâullah ile aynı kişi olması ilk akla gelen ihtimal olsa da birkaç husus bunu şüpheli hâle getirmektedir. Öncelikle Ali Şîr Nevâî'ye ithaf ettiği *Ravzatü'l-ahbâb* isimli siyer ve tarih eseriyle tanınan Cemâl el-Hüseynî'nin baba adı Mahmud değil Fazlullah'tır. İkinci olarak ona atfedilen sınırlı sayıda eser arasında Carullah ve Ezheriyye mecmualarında Mîr Atâullah'a isnat edilen eserler bulunmamaktadır. Kanaatimizce Mîr Atâullah'ın Cemâl el-Hüseynî değil de ona yakın ve aynı aileden başka biri olma ihtimali daha yüksektir. Cemâl el-Hüseynî için bk. Mehmet Aykaç, "Cemâl el-Hüseynî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 7/303-304.

34 Atâullah b. Mahmud el-Hüseynî, *Hâşiye 'alâ merâtibi'n-nefs* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2224), 39a.

*Hâşiye-i Metâli* 'den seçilmiş olması anlamlıdır.<sup>35</sup> Metni takip ettiğimizde, Mîr Atâullah'ın kendi dilinden tartışmayı aktardığı, fâzıllardan biri (ba'zu'l-efâzıl) derken de Mesud Şîrvânî'yi kastettiğini görmekteyiz.<sup>36</sup> Küçük hacimli ve oldukça teknik bir mesele üzerine odaklanan metnin sonunda Mîr Atâullah'ın tartışmanın seyri ve sonrası hakkında Arapça olarak mühim bilgiler verdiğini görmekteyiz. Bu sadette o, şöyle demektedir:

“Bu, benimle o fâzıl kişi [Şîrvânî] arasında 892 senesi Şaban ayı ortasında vuku bulan tartışmanın metnidir [sûretü'l-mübâhase]. Sonrasında yıllar geçip de özel ve genel herkes arasında bu durumumuz ve sözlerimiz yayılınca onun [Şîrvânî'nin] sözünü ve [konuya dair] yazısını değiştirdiğini ve hatta bu konuyu aydınlatan müstakil bir risâle de kaleme aldığını duydum. Ve dedim ki: ‘Dün kayan ayakları bugün sıkılaştırmak fayda vermez. Yaydan çıkan oklar geri dönmüyor!’ [Sonrasında] 908 yılı Cemâziyelâhîr’inde (Aralık 1502) arkadaşlardan biri [tartıştığımız] makâmın çözümüne dair görüşümün vardığı noktayı (‘alâ mâ istekarra aleyhi ra’yî) hâşiye olarak yazmamı talep edince ben de kısa bir şekilde bu istidrâdı kaleme aldım.”<sup>37</sup>

Mîr Atâullah el-Hüseynî'nin satırlarından öğrendiğimiz kadarıyla, tartışma 892 yılında bir medreseye müderris olarak atanan Şîrvânî, bu güne özel olarak bir başka müderrisle mantık özelinde kısa bir tartışma yapmış ve akabinde tartışma en azından diğer tarafça yazıya dökülmüştür. Öte yandan metindeki ifadelerde Şîrvânî'nin kendi dilinden tartışmayı aktardığı bir metnin de olduğunu çıkarsamaktayız. Yine Mîr Atâullah'ın aradan on altı yıl gibi uzun bir zaman geçip Şîrvânî vefat ettikten sonra meseleye dair kendi çözümünü yeniden kaleme aldığı görülmektedir. Onun ifadelerinden anladığımız kadarıyla Şîrvânî, muhtemelen vefatına yakın bir dönemde, görüşlerinden vazgeçmiş ve konuyu yeniden ele aldığı bir metin kaleme almıştır.

Şîrvânî'nin dilinden tartışmanın hikâyesine kulak vereceğimiz bir metne ulaşamasa da aynı konuya dair bir başka metnin, *yakîni billâhi yakîn*<sup>38</sup> imzasıyla, Mîr Atâullah'ın Ezheriyye mecmuasında yer alan metnin hemen sonrasına eklendiğini görmekteyiz. Daha önce de ifade edildiği üzere, Şîrvânî'nin eserlerinin tümü olmasa da çoğunda gördüğümüz bu imza bu kez metnin hem önüne hem de ardına yazılmıştır. Herhangi bir besmele, hamdele ya da ferağ kaydı içermeyen metne yakından bakıldığında, Mîr Atâullah'ın Dârüşşifâ'daki cülûs töreninde vuku bulduğunu söylediği mübâhase ile aynı konuya hasredilmiş bir başka açıklama olduğu görülmektedir. Girişinde mantıkta kullanılan kaideler ve buna bağlı hükümler ile ilgili kısa bir açıklamaya girişen Şîrvânî<sup>39</sup>, sonrasında Cürçânî'nin *Hâşiye-i Metâli* 'deki sözlerine atıfla

35 Tartışma, mantığın tasavvur kısmının lafızlar bahsi ile ilgilidir. bk. Cürçânî, *Hâşiye-i Metâli* , 49.

36 Mîr Atâullah, *el-Mübâhase* (el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2224), 39b.

37 Mîr Atâullah, *el-Mübâhase* (el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2224), 40a.

38 Belagat eserlerinde tam cinâsa örnek olarak verilen bu ifadeyi “Allah'a olan kesin inancım beni korur” şeklinde tercüme etmek mümkündür. bk. Ali Bulut, *Belâğât: Medâni-Beyân-Bedi* (İstanbul: Marmara İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021), 375. Bu ifadenin belirli dönemlerde kadılar tarafından imza yerine kullanıldığı fetva kitaplarında belirtilmektedir. Bu durum Şîrvânî'nin de bu maksatla mezkûr ifadeye yer vermiş olmasını gündeme getirmekle birlikte eldeki kayıtlarda Şîrvânî'nin kadılığına dair bir bilgiye rastlanmamıştır. bk. *el-Fetâvâ'l-hindîyye* (Bulak: el-Matbaatü'l-Kübrâ'l-Emîriyye, 1310), 6:386.

39 Her bir mantık kâidesinde iki tür hüküm tasavvur edilebilir. İlki, öznenin unvanının mahmulle vasıflanmasından ortaya çıkar. İkincisi, öznenin unvanının bu unvanla vasıflanmasından ortaya çıkar. İlkine örnek, “her fâil merfu'dur” sözümdüzdeki “Zeyd merfu'dur”, ikincisi “Zeyd fâildir” sözüdür. Şüphesiz ki, müdevven ilimlerde ilki örneklendirildiği gibi ikinciye örnekler mevcuttur.” bk. Şîrvânî, *el-Mübâhase* (el-Mektebetü'l-Ezheriyye,

konuyu ele alır ve sözlerinin arasında birtakım yanlış yorumların birden fazla kişi tarafından önceden beri dile getirildiğini söyleyerek kendi pozisyonunu ortaya koymaya çalışır.<sup>40</sup>

İki metin arasındaki farklara gelecek olursak Mir Atâullah'ın doğrudan Şîrvânî'yi hedef alarak meseleyi ele aldığını ve sözleri arasında onu fâzıl olarak andığını görürüz. Öte yandan Şîrvânî, bir tartışma metni olmaktan ziyade meseleyi ortaya koyar bir tarzda metnini kaleme almış ve isim zikretmekten ve doğrudan birini hedef almaktan kaçınmıştır. Mir Atâullah'ın doğrudan tartışma konusunu iddia ettiği kısma odaklandığını ve bunun dışına çıkmadığını öte yandan Şîrvânî'nin mevzubahis tartışma metninin önünde ve ardında tümel ve genel ilkeler vazetmeye yöneldiğini söylemek mümkündür. Bu hususlar bize Şîrvânî'nin müderris olarak atandığı günde bir mesele seçip ilmî yetkinliğini gösterme amacıyla konuya yaklaştığını göstermektedir. Mir Atâullah ise müzakereci vasfıyla tartışmaya katılmış ve problemleri gördüğü kısım üzerine odaklanmayı tercih etmiştir.

İkili arasındaki ilmî rekabeti bu metinle sınırlı görmek yanlış olacaktır. Her ikisinin de metinleri incelendiğinde muhtelif meseleler hakkında birbirlerine ret kabilinden sözler sarf ettiklerini ve hatta bazı eserlerini bu amaçla yazdıklarını söylemek de mümkündür. Daha ileri araştırmalarda ana hatları ortaya konabilecek olsa da Şîrvânî'nin eserleri ile ilgili incelememiz sonucu ikili arasında mantığa ait başka bir konuda isim zikretmeksizin bir tartışmanın daha olabileceği ihtimalini görmekteyiz.

Amasya İl Halk Kütüphanesi 1849 numaralı mecmuada 17b-29a varakları arasında yer alan ve baştaki fihristte *Ta'lika 'alâ bahsi'l-mu'arrif li-Şerhi't-Tevâli' li-Mevlânâ Mesud eş-Şîrvânî*, zahriyesinde ise *Havâşî 'alâ bahsi'l-mu'arrif min kitâbi Şerhi't-Tevâli' li-Mevlânâ el-Muhakkik el-Müdekkik Mesud eş-Şîrvânî* şeklinde kayıtlı ve tanım teorisini<sup>41</sup> konu alan eser, Şîrvânî ile Mir Atâullah'ın ilişkisinin bir başka boyutunu gösterir. Eser bir mukaddime ya da ferağ kaydına sahip olmayıp doğrudan Şemseddin el-İsfahânî'nin (ö. 749/1349) *Metâli'u'l-enzâr* isimli *Tevâli'u'l-envâr* üzerine yazdığı şerhinden mantık kısmına ait bir pasajla başlamaktadır. Devamında Cürcânî'nin bu esere yazdığı hâşiye de dikkate alınarak bahisler açılmaktadır. Eser boyunca hâşiye metnine bağlı kalan müellif, sonlara doğru "fâzıllardan biri" olarak andığı birinin Cürcânî'nin konu ile ilgili ifadelerine itiraz ettiğini dile getirir. Devamında bu itiraza cevap verilerek eserin sonunda dile getirilen açıklama ile Cürcânî'nin kastının anlaşıldığı ve dile gelen itirazların "fâzıl bir kimse değil de âkil bir kimseden dahi sâdır olmayacağı"<sup>42</sup> ifade edilerek eser sonlandırılmaktadır.

2224), 41b.

40 Görebildiğimiz kadıyla Şîrvânî, meseleyi oldukça etraflı bir şekilde almış ilmin mevzuu ve daha özeldede mantığın mevzuu ile umûr-ı âmme sorunlarını da işin içine katar bir çerçevede ele almıştır. Metnin sonunda temme kaydına yer verildikten sonra Şîrvânî'nin "bu konu hakkında iki mesele vardır" diyerek bağlantılı gördüğü diğer konuları da işin içine kattığı görülmektedir. Detayı için bk. Şîrvânî, *el-Mübâhase* (el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2224), 43a-44a.

41 Tanım teorisine dair bk. Mehmet Özturan, İslam Mantık Geleneğinde Tanım Teorisini Eleştirilerine Bir Giriş: Tam Tanım Kendisiyle Tanım Mıdır?, *Nazariyat* 4/3 (Ekim 2018): 83-114.

42 Şîrvânî, *Havâşî 'alâ bahsi'l-mu'arrif mi kitâbi Şerhi't-Tevâli'* (Amasya: Amasya İl Halk Kütüphanesi, 1849), 29a.



Şîrvânî'nin eserinin sonunda yer verdiği bu itirazın sahibinin kim olduğu ne metinde ne de kenarlarda belirtilmiştir. Bu kişinin çağdaşı ve akrâmı bir düşünür olması kuvvetle muhtemeldir. Herat'ta o dönemde aktif olan müderrislerin herhangi birinin bu itirazın sahibi olması muhtemelse de aralarında vuku bulan mübâhaseyi dikkate aldığımızda bu kişinin Mir Atâullah olma ihtimali, üzerinde durulması gereken bir durumdur. Bu gözle meseleye yaklaşıldığında ve bize ulaşan eserlere göz attığımızda bazı önemli ipuçları bizi karşılamaktadır. Öncelikle ifade etmek gerekir ki, Şîrvânî gibi Mir Atâullah da *Metâli 'u'l-enzâr*'ın mantık kısmının ikinci faslına bir hâşiye kaleme almıştır.<sup>43</sup> Dolayısıyla aralarında irtibat olduğunu bildiğimiz her iki müellifin de aynı eserin aynı başlıkları altına hâşiye düşmesini tesadüf olarak değil de başka bir irtibat noktası olarak görmek daha mantıklı olacaktır. Bu gözle bakıldığında Şîrvânî'nin Cürçânî'ye yönelik eleştiri getiren ve sert bir dille reddettiği “fâzıllardan biri”nin aslında Mir Atâullah olduğu görülecektir. Zira o, tıpkı Şîrvânî'nin aktardığı şekilde eserinin sonunda Cürçânî'nin istidlâinden daha güvenilir ve şârih İsfahânî'nin maksadına daha yakın gördüğü bir yol önermiş ve bunu yaparken de Cürçânî'nin “tahkik”ini “Şöyle denilebilir (kad yukâlu)” ifadesiyle başlayan cümlesiyle eleştiri konusu kılmıştır.<sup>44</sup>

Bu açıklamalardan yola çıkarak tanım teorisi ile ilgili kaleme aldıkları hâşiyeler üzerinden Şîrvânî ile Mir Atâullah arasında doğrudan olmasa da dolaylı bir şekilde metinler üzerinden bir irtibatın da kurulduğunu söyleyebiliriz. İkili arasındaki tanışıklık ya da rekabet, Şîrvânî'nin müderris olarak atanmasına binaen muhatap oldukları mübâhase ile sınırlı kalmamış, ortak konular ve meseleler üzerinden ilmî yetkinliklerini izhâr etme şeklinde ilerlemiştir.

### 2.3. Mesud Şîrvânî, Mesud Rûmî mi?

Önceki başlıklar altında da belirtildiği gibi Şîrvânî'nin hayatı hakkında bilgi veren erken dönem kaynaklar oldukça sınırlı veriler sunmaktadır. Daha geç dönemde telif edilen kaynaklarda ise Şîrvânî'nin erken dönemde algılanışı ile paralel olmayan “yeni” durumlara rastlamaktayız. Bunların başında Kâtip Çelebi'nin eserleri gelmektedir. O, hem *Süllemü'l-vüsûl*'de hem de *Keşfü'z-zunûn*'da kimi zaman müstakil bir surette kimi zaman da bir vesileyle Şîrvânî'den birçok kez bahsetmiştir. Bunlar arasında en dikkat çeken ise Şîrvânî'nin aynı zamanda Rûmî nisbesine sahip olduğu iddiasıdır.<sup>45</sup> Kâtip Çelebi'nin kısa ve öz tanıtımı şu şekildedir:

“Kemâlüddin Mes'ûd eş-Şîrvânî, ona Rûmî de denilmiştir, Şah Fethullah'ta [Şîrvânî] okumuş ve Semerkandî'nin âdâb metni üzerine bir şerh kaleme almıştır. İsfahânî'nin [İsferâyîni] hocalarından olduğu söylenmiştir. *Heft-iklîm*'de ‘kelam, mantık ve hikemiyâtta zamanının en bilgini idi’ [denilmiştir]. *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*'a hâşiye yazmıştır.”<sup>46</sup>

43 Mir Atâullah el-Hüseynî, *Hâşiye 'alâ bahsi'l-mu'arriif* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 1255), 133b-140a. Eserin bir diğer nüshası için bk. Mir Atâullah el-Hüseynî, *Hâşiye-i mu'arriif* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 1437), 237b-244b.

44 Bir muarriifin bir başka muarriife ihtiyaç duyması durumunda muhtemel teselsülün nasıl önceleneceği ile ilgili İsfahânî'nin ve sonrasında Cürçânî, Şîrvânî ve Mir Atâullah'ın katıldığı meselenin mâhiyeti ve detayı için bk. İsfahânî, *Metâli 'u'l-enzâr*, 187-188; Cürçânî, *Hâşiye 'ale'l-Metâli*' (4 ve 1 numaraları dipnotlar), 189; Mir Atâullah el-Hüseynî, *Hâşiye 'alâ bahsi'l-mu'arriif*, 140a.

45 Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl*, 3/331.

46 Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl*, 3/331. Kâtip Çelebi Şîrvânî'nin Rûmî olarak da anıldığına dair bir açıklamasına diğer eserinde Âdâb metni üzerine kaleme alınan şerhler hakkında bilgi aktarırken yer verir. Kâtip Çelebi,

Şîrvânî hakkında bilgi aktaran kaynaklar tarandığında Rûmî nisbesiyle anıldığı yolundaki bilgide Kâtip Çelebi'nin yalnız kaldığını belirtmemiz gerekir.<sup>47</sup> Herhangi bir kaynağa istinat etmeksizin aktarılan bu bilgi gerek yazma mecmualar gerekse de tabakât eserleri ile doğrulanabilir değildir. Kâtip Çelebi'yi bu yönde bir açıklamaya götüren sebebin ne olduğunu düşündüğümüzde bu nisbe ile anılan ve aynı ismi paylaşan bir başka müellife rastlamaktayız. Şîrvânî hakkındaki kimi araştırmalarda Kâtip Çelebi'nin verdiği bu bilgiye dayanılarak Şîrvânî'ye ait eserler arasında Mesud Rûmî olarak anılan bilgin ya da bilginlere ait eserler de gösterilmiştir.<sup>48</sup>

Kanaatimize göre, Kâtip Çelebi'nin yalnız kaldığı bu bilgi sorgulamaya muhtaçtır. Öncelikle belirtmek gerekir ki Şîrvânî'nin Rûmî olarak anılmasını gösterecek herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Nevâî'nin de belirttiği üzere onun Şîrvân'dan Herat'a gelmiş olması Rûmî nisbesini almasını gerektirmeyecektir. Şîrvânî'nin Anadolu coğrafyasında bulunmaksızın böyle bir nisbeyi neden almış olacağını da sormamız gerekir. Ayrıca Herat'a dışarıdan gelmiş biri olarak öncelikli bir şekilde orada istinsah edilen eserlerinde bu nisbeyle anılmış olması gerekirdi ki araştırmamız neticesinde böyle bir bilgiye ulaşılmamıştır. Kaldı ki, Mesud Rûmî olarak anılan bilgin ile Şîrvânî'nin aynı kişiler olamayacağına dair birtakım kanıtlar da sunulabilir. Hakkında fazla bilgiye ulaşamadığımız Mesud Rûmî'nin günümüze ulaşan eseri üzerinden bu kanıtları sunmak mümkündür.

Müellif hattıyla günümüze ulaşan bir eserinde kendisini “Mesud er-Rûmî” olarak tanıtan düşünürün Mevlânâzâde şerhi olarak bilinen *Şerhu Hidâyeti 'l-hikme*'nin tabiiyyât kısmına yazdığı bir hâşiyesi Ayasofya koleksiyonunda bulunmaktadır. H. 893 yılında müellif tarafından telif edilen eserin mukaddimesi başta olmak üzere bazı kısımlarında yazarın kendisi hakkında önemli bilgiler verdiği görülmektedir. Buna göre müellif Mesud Rûmî, Horasan'a ilim tahsili için gittiğini, orada bazı dersleri okuttuğunu, öğrenciliği sırasında birçok eseri mütalaa ederek bunlar üzerine talikât kabilinden eserler kaleme aldığını belirtir.<sup>49</sup> Nadir de olsa kendi eserlerine atıfta bulunan müellif, özellikle *Metâli* ' üzerine bir hâşiyesini zikreder ve ele aldığı konuyu tafsilatlı bir şekilde orada işlediğini belirtir.<sup>50</sup>

Mesud Rûmî'nin kendisiyle ilgili aktardığı bu bilgiler, kısmen Şîrvânî için de söylenebilir mahiyettedir. İsimlerinin Mesud olması başta olmak üzere 9. asrın ikinci yarısında aktif olması,

*Kesfû 'z-zunûn an esâmi 'l-kütüb ve 'l-fünûn*, tsh. M. Şerefettin Yaltkaya-Kilisli Rifat Bilge (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1941), 39.

47 Bu bilgi sonrasında genel kabul görenek çalışmalarda yer almaya devam etmiştir. İhsan Fazlıoğlu, “Osmanlı Felsefe-Biliminin Arkaplanı”, 38.

48 Zahit Kaplangöz, *Kemaleddin Mesud Şîrvânî'nin Şerhu 'r-risâleti 'l-vaz 'iyye s*, 6, 9. Çalışmada Mesud Rûmî'ye ait *Hâşiyeye 'alâ Şerhi Hidâyeti 'l-hikme li-Mevlânâzâde* adlı eser de Şîrvânî'ye ait eserler arasında gösterilmiştir.

49 Eserin *Hidâyetü 'l-hikme* geleneği içerisindeki yeri ve önemi henüz ortaya konmamıştır. Hâlen yazma hâlinde bulunan hâşiyede, müellif, Mevlânâzâde'yi hocamız (mevlânâ) şeklinde anmakta ve literatürde zikredilmeyen “Kemâleddin” nisbesini kullanmaktadır. Yine onun hakkında “İfâde buyurdıkları sebebiyle Allah ondan razı olsun” şeklinde dua niyaz etmektedir. Bu ifadelerden yola çıkarak Mevlânâzâde'nin, yaşadığı dönem itibarıyla Mesud Rûmî ile arasında ciddi bir mesafe bulunmuş olsa da doğrudan hocası olmamakla birlikte hoca silsilesi içerisinde yer aldığı söylemek mümkün hâle gelmektedir. Mevlânâzâde'nin kimliğine dair tartışmalar için bk. Khaled al-Rouayheb, “Two Fourteenth-Century Islamic Philosophers: Ibn Mubârakshâh al-Bukhârî and Mullâzâde al-Kharziyânî”, *Oriens* 48 (2020), 360-366.

50 Mesud Rûmî, *Hâşiyeye 'alâ Şerhi Hidâyeti 'l-Hikme* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 2395), 101a.

ilim tahsili için Horasan'ı tercih edişi, *Metâli* 'e bir hâşiye kaleme almış olması Mesud Şîrvânî ile Mesud Rûmî olarak kendisini anan kişinin aynı kişiler olduğunu düşünmemizi mümkün kılan hususlardır. Hatta Kâtip Çelebi'nin bu zikrettiğimiz bilgileri hafızasında tutarak Şîrvânî ile Rûmî nisbelerini bir araya getirdiğini düşünebiliriz. Öte yandan iki isim arasında ciddi farkların da bulunduğunu göz önünde tutmamız gerekir. Öncelikle Mesud Rûmî, hayatının son döneminde vatanına döndüğünü ifade etmektedir. Nisbesi dikkate alındığında vataniyle kastının Anadolu coğrafyası olduğunu tahmin etmek güç değildir. Şîrvânî'nin hayatına baktığımızda Herat'tan vatanına döndüğünü gösteren bir bilgi bulunmamaktadır. Hatta daha önce de zikredildiği üzere mezarlık ismi vererek onun Herat'ta defnedildiğini zikreden kaynaklar mevcuttur. İkinci olarak, referans verdiği *Metâli* ' hâşiyesi Şîrvânî tarafından kaleme alınan eserlerle uyuşsa da Şîrvânî'nin atfı yapılan konuda tafsilatlı bir bilgi vermediği görülmektedir.<sup>51</sup>

Benzer bir durum Şîrvânî'ye atfedilen ve Şemseddin Semerkandî'nin âdâba dair metni üzerine yazılan *Şerhu Âdâbi's-semerkandîyye* için de geçerlidir. Birçok nüshasının zahriye ve fihrist kayıtlarında müellifi Mesud Rûmî şeklinde anılsa da bu eser genel geçer bir yargı hâlinde Şîrvânî'ye isnat edilerek yayımlanmıştır.<sup>52</sup> Hâlbuki bu durumu da sorgulamamız için bazı nedenler bulunmaktadır. Bu konudaki farka ilk dikkat çeken isim muhtemelen Velîyüddin Cârullah Efendi'dir (ö. 1151/1738). Koleksiyonunda bulunan ve çalışmamızda asıl kaynaklar arasına aldığımız mecmuada, Semerkandî'nin âdâb metni üzerine yazılmış bir hâşiye yer almaktadır. Herat'ta h. 900 yılında istinsah edilen bu eserin zahriyesinde “Hâşiye-i Mevlânâ Kemâl Mesud -medde zillühû- ber Şerh-i Âdâb” kaydı düşülmüştür.<sup>53</sup> Bir sonraki başlıkta irdeleneceği üzere, Şîrvânî'nin eserlerini tespitinde iki önemli yazma mecmuasından biri olan bu mecmuada açık bir şekilde Şîrvânî'nin şârih değil de muhaşşî olarak âdâb literatürü içerisinde yer aldığı ifade edilmiştir. Bu husus, öteden beri kabul gören, Semerkandî'nin âdâb metninin şârihi olan “Mesud”un kim olduğuna dair kanyı da şüpheli duruma getirmektedir.<sup>54</sup> Zikredilen durumun farkında olan ve fihristte mezkûr eserin isminin kenarına bir not düşen Carullah Efendi, Şîrvânî'nin bu hâşiyede *Kara Hâşiye* yazarına itirazlara yer verdiğini belirtmiştir.<sup>55</sup>

Şîrvânî'ye isnat ederek *Şerhu Âdâbi's-Semerkandîyye*'yi neşreden araştırmacılar, eserin nüshalarının birçoğunda şârihin Mesud Rûmî olarak anıldığını, eserin erken tarihli nüshalarının

51 Mesud Şîrvânî, *Hâşiye 'ale'l-Metâli'* (Tahran: Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî, 10024), 23a. Bu kısım herhangi bir *Metâli* ' hâşiyesinde de bulunabilir hacimdedir. Dolayısıyla tek başına bir karine oluşturması düşünülemez.

52 Adem Güney, *Kemâlüddîn Mes'ud B. Hüseyin Eş- Şîrvânî'nin (905/1500) Şerhu Âdâbi's-Semerkandî Adli Eserinin Tahkik ve Değerlendirmesi* (Sakarya: Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010); Şîrvânî, *Şerhu'l-Âdâbi's-Semerkandîyye*, thk. Mervân eş-Şâzelî, (Kuveyt: Dârû'z-Ziyâ, 2020).

53 Şîrvânî, *Hâşiye ber Şerh-i Âdâb* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 1437), 46b-67b.

54 Bu konu hakkında aynı doğrultudaki kanaatini benimle paylaşma nezaketinde bulunan Sn. Necmettin Pehlivan'a müteşekkirim.

55 *Fevâid* (Carullah, 1437), 1a.

bulduğunu,<sup>56</sup> hâşîye yazarlarının bir kısmının Şîrvânî'den ya önce yaşadığı<sup>57</sup> ya da çağdaşı<sup>58</sup> olduğu şeklinde eserin Şîrvânî'ye aidiyetini kuşkulu hâle sokan durumları dile getirmekle birlikte onun ismiyle neşretmekten geri durmamıştır.<sup>59</sup>

Zikredilenler birlikte değerlendirildiğinde, başta Kâtip Çelebi'nin eserleri olmak üzere kaynaklarda Mesud Şîrvânî'nin Mesud Rûmî olarak anılması ve bunun sonucunda iki ismin eserlerinin bir diğerine isnat edilmesi şeklinde bir karışıklık meydana geldiğini söylememiz mümkündür. Her ne kadar bu karışıklığın giderilmesi müstakil bir çalışmayı gerektirse de çalışmamız bağlamında kataloglarda Mesud Rûmî'ye atfedilen eserlerin doğrudan Şîrvânî'ye atfedilmesinin doğru olmayacağı, eserlerin erken tarihli nüshalarının bulunması ile konunun daha net bir şekilde aydınlatılabileceği söylenmelidir.

Şîrvânî biyografisinin biyo-bibliyografik kaynaklar yanında yazma mecmualarında karşımıza çıkan bazı bilgilerle desteklenmesi ya da daha tam bir hâl alması beklenir bir durumdur. Çalışmamızın geri kalan kısmında, Herat'ta kaleme alınan iki önemli mecmuayı, Şîrvânî'nin külliyyâtından bahsedebilmenin imkânını ortaya koymak açısından inceleyeceğiz. Bu konuda bir eser dökümü yapma niyetimizin olmadığını ve bunu bir başka çalışmaya havale ettiğimizi yeniden vurgulamamız gerekmektedir.

### 3. Şîrvânî Külliyyâtından Günümüze Ulaşanlar: Herat'ta İstinsah Edilen Mecmualar

Çalışmamız her ne kadar Şîrvânî'nin eserlerinin tespitinden ziyade öncelikli olarak onun biyografisi hakkında sağlıklı bir resim sunmaya yönelmiş olsa da bunu yazdıkları eserlerden bağımsız ele almak mümkün değildir. Zira Şîrvânî gibi hayatı hakkında kısıtlı bilgilere sahip olduğumuz düşünürlerin eserleri ya da eserlerinin bulunduğu mecmualar, kapalı kalan evrelerin aydınlatılmasında yol gösterici olabilmektedir. Haddizatında Şîrvânî'nin hayatından ziyade eserleri hakkında bilgilerin dolaşımında olması bu konuda da sağlıklı bir yolun izlenmesini gerektirmektedir.

Yukarıda da izah edildiği üzere, müellifin yaşadığı dönem ve mekâna ait eserler ve onların oluşturduğu yazma mecmuaların, eserlerin tespitinde kimi zaman doğrudan ama çoğu zaman

56 Söz gelimi Ayasofya koleksiyonu 4433'te kayıtlı nüsha, h. 826'da Buhara'da istinsah edilmiştir ve bu hâliyle bilinen nüshalar arasında en eski tarihli olanıdır. Eserin telif tarihinin daha eski olacağı düşünüldüğünde, Şîrvânî'nin söz konusu eseri kaleme almasının oldukça uzak bir ihtimal olacağı açıktır. bk. *Şerhu Âdâbi's-Semerkandî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 4433), 24b.

57 Bu muhaşşilerin başında Kara Hâşîye sahibi İmâdeddin gelmektedir. Şîrvânî'nin de hâşîyesinde itirazlarda bulunduğu İmâdeddin'in İmâdeddin Yahya b. Ahmed el-Kâşî olduğu öne sürülmüşse de bu ismin 8. yüzyılın ilk yarısında aktif olduğu dikkate alındığında bunun uzak bir ihtimal olduğu belirtilmiştir. İmâdeddin'in kimliği ile ilgili tartışma için bk. Adem Güney, *Şîrvânî'nin Şerhu Âdâbi's-Semerkandî Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirmesi*, 52. Hâşîye yazarlarından Şemseddin Dinkoz da Kâtip Çelebi'nin Fatih dönemi âlimleri arasında saydığı bir isim olup hâşîyesinin en erken tarihli nüshası h. 860 senesi tarihlidir. Adem Güney, *Şîrvânî'nin Şerhu Âdâbi's-Semerkandî Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirmesi*, 56.

58 Devvânî (ö. 908/1502), Şîrvânî'nin çağdaşı olup *Şerhu Âdâbi's-Semerkandî* üzerine hâşîye yazarlarıdır. Adem Güney, *Şîrvânî'nin Şerhu Âdâbi's-Semerkandî Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirmesi*, 55.

59 Adem Güney, *Şîrvânî'nin Şerhu Âdâbi's-Semerkandî Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirmesi*, 40-41.

dolaylı bir katkısı bulunmaktadır. Zira bu tür eserler, müellifin nefes aldığı ilmî ortamın izlerini en net şekilde görebileceğimiz yerlerdir. Kullanılan dil, benimsenen ya da benimsenmeyen üslup ve dil kalıplarını içinde barındırmak suretiyle döneme ve mekâna has bir hâle bürünmekte ve diğer dönemlerden ayrılan karakterleri içerebilmektedir. Bu gözle bakıldığında yaşamının büyük bir kısmını Herat'ta geçirmiş Şîrvânî'nin, oraya has bir dil ve üslubu kullanmış olmasını beklemek makuldür. Bu coğrafyada tedavülde olan eserler üzerine birtakım çalışmalar (şerh, hâşiye ve talikât) yapmış olması da kuvvetle muhtemeldir. Nitekim Şîrvânî'nin eserlerini kaydeden kaynaklar daha ziyade bulunduğu coğrafyada revaçta olan çalışmalar üzerine yazdığı eserlerden bahsetmiştir.

Bu gözle bakıldığında Şîrvânî'nin eserlerinin tespitinde iki yazma mecmuanın önemli veriler sağladığını söylemek mümkündür. Takip eden başlıklarda, bu iki mecmuanın detaylı bir tasviri yapılacak ve elde edilen bulgular eşliğinde Şîrvânî'nin hayatı ve geride bıraktığı eserleri hakkında var olan bilgiye katkısı ortaya konacaktır.

### 3.1. Carullah 1437'de Yer Alan Kodikolojik Bilgiler

Mesud Şîrvânî'ye ait birçok eseri ihtiva ettiğini başındaki fihristten de anladığımız mecmuanın, içindeki bazı eserlerden yola çıkarak Herat'ta yazıldığını söylemek mümkündür. Mecmuada yer alan eserlerin isminin yer aldığı fihristte müellif Mevlânâ Mesud, Mevlânâ Mesud eş-Şîrvânî ya da Mevlânâ Kemâleddin Şeyh Hüseyin şeklinde anılmıştır.<sup>60</sup> Mecmuanın ilk eseri, ferağ kaydındaki ifadede *Hâşiyetü mebhâsi'l-mechûli'l-mutlak* olarak anılmaktadır ve h. 900 yılı Safer ayı sonlarında (Kasım 1494) Herat'ta yazılmıştır.<sup>61</sup> Dolayısıyla eser, Mesud Şîrvânî hayatta iken yazılmıştır. Mecmuanın Herat'la ilişkisi bu eserle sınırlı değildir. Mecmuada ikinci sırada yer alan eser de, zahriyesinde “Şerhu Âdâbi Mesûdî'ye Hâşiye-i Mevlânâ Kemâl Mesud, medde zilluhû, ber Şerh-i Âdâb-ı Mesûdî” şeklinde kayıtlanmış olup<sup>62</sup> ferağ kaydında adının Muhammed olduğu anlaşılan müstensih dililiyle Herat'ta h. 900 yılının Cemziyelevvel ayı sonlarında (Şubat 1495) Gevherşâd Begüm Medresesi'nde yazılmıştır.<sup>63</sup> Üçüncü sırada yer alan Devvânî'nin (ö. 908/1502) *İsbât-ı Vâcib risâlesi* de yine Herat'ta h. 901/1495 yılında muhtemelen aynı müstensih tarafından yazıya geçirilmiştir.<sup>64</sup>

Mecmuada Şîrvânî isminin metnin içinde geçtiği tek eser, *Risâle fi selâseti ebhâs*'tır.<sup>65</sup> Müellif mukaddimede kendisini “Mesud b. Hüseyin eş-Şîrvânî” olarak anmakta, eser kelâm,

60 Adem Güney, *Şîrvânî'nin Şerhu Âdâbi's-Semerkandî Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirmesi*, 41.

61 Mesud Şîrvânî, *Hâşiyetü mebhâsi'l-mechûli'l-mutlak* (Carullah, 1437), 45a.

62 *Fevâid* (Carullah 1437), 46a. Veliyüddin Carullah Efendi bu eserin isminin kenarına düştüğü notta Kara Hâşiye sahibi İmâdeddin (el-Kâşî)'ye itirazları içerdiğini eklemektedir. bk. *Fevâid* (Carullah, 1437), 1a.

63 *Fevâid* (Carullah, 1437), 69b.

64 Celâleddin ed-Devvânî, *Risâle fi İsbâti'l-vâcib* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 1437), 93b. Devvânî'nin hayatta iken Herat'ta istinsah edilen bu eseri, onun erken dönemde Horasan bölgesine etkisini göstermesi açısından ayrıca önemlidir. Nitekim mecmuanın ilerleyen sayfalarında daha erken tarihlerde istinsah edilen (h. 897) başka eserleri de bulunmaktadır. bk. Devvânî, *Hâşiye 'alâ Hâşiyeti's-Şemsiyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 1437), 107a.

65 Şîrvânî, *Risâle fi selâseti ebhâs*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 1437), 187a-188a.

mantık ve hikmet ilimlerine dair birer meseleye tahsis ettiği üç ana bölüm ve kelâm ile hikmetin bir arada ele alındığı bir sonuçtan teşekkül etmektedir.<sup>66</sup>

Zahriyesinde belirtilen kayda göre<sup>67</sup> Mevlânâ Mesud'a ait olan bir diğer eser “*Hâşiye-i mebhas-ı küllî ve cüzî*”dir. Şîrvânî'ye ait ilk sırada yer verdiğimiz eserle aynı kalemde çıktığı anlaşılan bu nüshanın sonunda herhangi bir kayıt yer almazken kenarında yer alan bir minhu kayıtlarının sonuna düşülen “medde zilluhû” ifadesinden<sup>68</sup> müellif hayatta iken ve Herat'ta çoğaltıldığını çıkarsamak mümkündür.

İlerleyen sayfalarda karşımıza “Mefharu'l-hükemâ ve'l-'ukalâ Mevlânâ Kemâlüddin Mes'ûd” olarak çıkan Şîrvânî'nin, zahriyesinde *Hâşiye-i Feyyâz* adıyla kayıtlanmış<sup>69</sup> bir diğer eserinin o hayatta iken yazıldığı “minhu sellemehullah” ifadelerinden anlaşılmaktadır.<sup>70</sup> Herat'ta istinsah edilen bir başka eser, nüshanın zahriyesinde ve sonundaki kayıtlara göre Mir Atâullah'a ait olduğu anlaşılan *Hâşiye-i Muarriif*'tir. Müstensihini ismi ve muhtemelen istinsah tarihinin bulunduğu kısmı silinmiş olan ferağ kaydına göre mantığa ait bu eser de Herat'ta yazılmıştır.<sup>71</sup> Aynı yazara ait h. 891 tarihli Herat'ta yazılmış bir başka eser de mecmuanın sonunda yer almaktadır.

Carullah koleksiyonunda yer alan mecmua, başında yer alan fihristi dikkate aldığımızda 1. *Hâşiye 'alâ bahs-i mechûl-i mutlak* 2. *Hâşiye 'alâ beyânî'l-hâce fi'l-Metâli* 3. *Hâşiye 'alâ Âdâbi Mes'ûd* 4. *Risâle fi'l-ebhâsi's-selâse* 5. *Hâşiye 'alâ bahs-i'l-küllî ve'l-cüz'î* 6. *Hâşiye-i feyyâz fi'l-Metâli* 7. *Hâşiye li ta'rifî'l-hamd* 8. *Havâşî Şerhi'l-Metâli 'fi bahs-i'l-hamd* adıyla anılan sekiz eser bazen nisbesi anılmaksızın Mes'ûd Şîrvânî'ye isnat edilmiştir. İsmi anılan eserler yakında incelendiğinde ikisi (üçüncü ve dördüncü sıradaki) hariç diğerlerinin tek bir kitabın muhtelif kısımlarına yazılan hâşiyeler olduğu görülecektir. *Şerhu'l-Metâli* olarak ünlenen bu eser, Urmevî'nin (ö. 682/1283) *Metâli 'u'l-envâr*'ın mantık kısmı üzerine Kutbeddin Râzî (ö. 766/1365) tarafından yazılan şerhi *Levâmi 'u'l-esrâr*'dir.<sup>72</sup>

### 3.2. Ezheriyye 2224'te Kayıtlı Mecmuada Yer Alan Kodikolojik Bilgiler

Temme ve ferağ kayıtlarından Herat'ta yazıldığını bildiğimiz ikinci önemli mecmua Ezheriyye Kütüphanesi 2224 numarada kayıtlıdır. İlk mecmuada olduğu gibi burada da Şîrvânî'ye ait birçok eser bir arada yer almıştır. İlk mecmuada bibliyografik bilgiler ağırlık kazanmışken Ezheriyye mecmuasında daha önce de değindiğimiz mübâhase metni gibi Şîrvânî

66 Eserin var olan diğer nüshaları ile birlikte tenkitli neşrini içeren ve Şîrvânî külliyyatındaki yerini tayin etmeyi amaçlayan müstakil bir çalışmayı yayıma hazırlamaktayız.

67 Şîrvânî, *Hâşiye-i mebhas-ı küllî ve cüzî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 1437), 189a.

68 Şîrvânî, *Hâşiye-i mebhas-ı küllî ve cüzî* (Carullah, 1437), 192a, 197a, 199b ve 204a.

69 Şîrvânî, *Hâşiye-i Feyyâz* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 1437), 207a.

70 Şîrvânî, *Hâşiye-i Feyyâz* (Carullah, 1437), 209a, 210a.

71 Müellif eserinin sonunda Kemâlü'l-mille ve 'd-din Ataullah olarak anılmakta ve uzun ömürlü bir hayat yaşamasını temenni eden dua cümlesi yer almaktadır. bk. Şîrvânî, *Hâşiye-i Feyyâz*, (Carullah, 1437), 244b.

72 Kutbeddin Râzî'nin mantık eserlerinin Herat'ta gördüğü kabul için bk. Ertuğrul Ökten, “Bir Timurlu Münşisi Neyi İnşa Eder? İhtiyar b. Gıyâsüddin'in Esâsü'l-İktibâs'ı Üzerine Bir İnceleme”, *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 26/50 (Haziran 2021), 70-71.

biyografisine dair önemli ve fakat şimdiye dek ihmal edilmiş bazı bilgiler içermektedir. Ayrıca ilk mecmuada dağınık bir durumda bulunan Şîrvânî külliyyatının sağlıklı ve muntazam bir şekilde tespiti de yine bu mecmuaya ihtiyaç duymaktadır.<sup>73</sup>

Mecmuada ilk göze çarpan husus, ilk mecmuada görülmeyen bir şekilde eserlerin belirli bir düzen içerisinde sıralanmış olmasıdır. Bu durum en bariz şekliyle eserin ilk varağında isimlendirmede ortaya çıkmaktadır. Varağın ortasında genel bir isimlendirme ile *Havâşî 'l-Metâli* ' şeklinde anılan eserler, varağın kenarında Urfa (Ruhâ) kadısı Salih Efendi'ye ait olduğu anlaşılan temellük kaydında daha belirgin bir başlık altında *Havâşî 'l-Metâli 'i 't-is 'i (Metâli* in dokuz hâşiyesi) şeklinde zikredilmiştir.<sup>74</sup> Bu ifadenin kime ait olduğu açık olmamakla birlikte mecmuada yer alan birden fazla *Metâli* ' hâşiyesinin bir dönemden sonra toplu şekilde anıldığını gösterdiği açıktır.

Mecmuanın ilk eseri, müellifine ait bir kayıt içermeyen ve baştaki kayıtla uyumlu bir şekilde *Metâli* 'in baş kısmına yazılan bir hâşiyedir. Carullah nüshası ile mukayese edildiğinde *Hâşîye-i Feyyâz* olarak anılan eserle aynı olduğu görülmektedir. Eserin bu nüshasının başında kenara ilâştirilmiş *yakînî billâhi yakînî* ifadesi ise Carullah nüshasında yer almamaktadır. Eserin sonunda herhangi bir kayıt bulunmamakta olup kenardaki minhüvât kayıtlarında "rahimehullah" ifadesinin kısaltılmış hâli dikkat çekmektedir.<sup>75</sup> İlk bakışta müellifin hayatta olmadığı bir evrede yazıldığı intibamı uyandırmakla birlikte bunların farklı bir kalemde çıktığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla nüshanın müellifin vefatı sonrası yazıldığı bu hâliyle kesin değildir.

Eserin ilerleyen sayfalarında *yakînî billâhi yakînî* kaydının başında zikredildiği ve aynı kalemde çıkma üç eser daha karşımıza çıkmaktadır. Bu eserlerden ilk ikisinde müellife dair herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Bununla birlikte 45a-72b arasında yer alan ve diğerlerine göre daha hacimli olan üçüncü eser, müellif hayatta iken yazıldığı ima eden birtakım hususlar içermektedir. Öncelikle kenardaki minhüvât kayıtları, müellifin hayatta olduğuna işaret eden ifadelerle (medde zılluhû) sonlanmaktadır.<sup>76</sup> Eserin son varağına gelindiğinde mecmuanın ilk eseriyle aynı kaleme geçilmektedir. Burada yer alan temme kaydında meâlen "Mevlânâ Mesud Şîrvânî'nin, Allah ona selamet versin, mutlak meçhule dair ifade buyurduğu işbu latîf risâle, fakir ve hakir kul Mahmud Kubbânî (ö. ?) eliyle hicrî 876 (m. 1471) yılında Sultan Hüseyin Bahadır Han Medresesi'nde tamamam erdi" ifadelerine yer verilmektedir.<sup>77</sup> Bu ifade şu iki hususu açıkça ortaya koymaktadır: Eser, Şîrvânî hayatta iken yazılmıştır ve bu dönemden itibaren de müstensihler tarafından ona isnat edilmiştir.

73 Çalışmamızın amacı günümüze ulaşan eserlerini dikkate alarak Şîrvânî'nin hayatının kapalı kalan kısımlarını aydınlatmak olması hasebiyle eserlerinin tespiti ve tanıtmını bir başka çalışmamıza havaleye etmeyi uygun bulmaktayız. Bu sebeple eserlerinin aktarımı ve tespitine biyografisinin daha tam resmini ortaya koymada yardımcı olduğu kadarıyla yer verilmiştir.

74 Eserin ilk varağında Kevâkibi ailesine mensup Ebu's-Suûd ve Ahmed Efendi'ye ait kayıtlar da yer almaktadır. Şîrvânî, *Havâşî 'l-Metâli* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2224), 1a. Eserin ilerleyen sayfalarında bu adlandırma farklılaşmakta ve *Şerhu 'l-Metâli 'i 't-is 'i* hâlini almaktadır. bk. *Fevâid* (el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2224), 73a.

75 Şîrvânî, *Havâşî 'l-Metâli* ' (el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2224), 4a, 5a, 7a-7b.

76 Şîrvânî, *Havâşî 'l-Metâli* ' (el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2224), 48a, 50a.

77 Şîrvânî, *Hâşîye 'alâ mebâhis 'l-mechûli 'l-mutlak* (el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2224), 72b.

Eserin başındaki *yakîni billâhi yakîni* kaydının Şîrvânî'nin bu eserine has bir durum olmadığını söylemek gerekir. Zira birbirinden bağımsız yazılan birçok nüshada onun eserlerinin başında ve çoğunlukla besmelenin yanında bu ifade karşımıza çıkmaktadır. Binaenaleyh yazımızın başında eser tespitinin güçlükleri bölümünde bahsi geçen karinelere bu tür ifadeleri eklemek mümkündür. Bu gibi ifadeler, tek başına bir eserin aidiyetini ortaya koymada yeterli olmasa da başka hususlarla birlikte takviye bilgi olarak pekâlâ görülebilir. Haddizatında bu ifadenin müellif tarafından kendi eserlerini, karışma ihtimali bulunan diğer düşünürlerin eserlerinden ayırtıcı olması sebebiyle eklediğini düşünebiliriz.

Her iki mecmuada Herat'ta yazıldığı belirtilen, kimi zaman Şîrvânî'ye aidiyeti doğrudan belirtilen ya da metin dışı kaynaklarda işaret edilen, istinsah tarihi belirtilen ya da müellif hayatta iken yazıldığına işaret edilen eserleri bu şekilde sıralamak mümkündür. Nitekim Şîrvânî ile ilgili yapılan kimi araştırmalarda Ezheriyye mecmuası görmezden gelinmiş olmakla birlikte, Carullah mecmuasının dikkate alındığını ve burada yer alan eserlerin bir kısmının zahriye kayıtlarına istinaden Şîrvânî'ye isnat edildiğini görmekteyiz.<sup>78</sup> Çalışmanın başında ifade edildiği üzere, bize göre, Herat'ta Şîrvânî'yle aynı dönem ve mekânı paylaşmış diğer bilginlerin ifadelerinin de dikkate alındığı bir resim bu konuda daha aydınlatıcı ve bütüncüleyici olacaktır.

## Sonuç

Mesud Şîrvânî'nin eserleri söz konusu olduğunda belirgin olan şöhreti, hayatı dikkate alındığında aynı oranda bir açıklık arz etmez. Genellikle sonraki dönem kaynaklara dayalı olarak yazılan ve çoğunlukla dipnotlarda yer verilen hayatı, yaşadığı coğrafya ve zaman dilimi, ilişkide olduğu akrân bilginler ve aktif olarak bulunduğu ortamlar dikkate alındığında bilinenden farklı bir Şîrvânî portresi karşımıza çıkmaktadır.

Bâharzî'nin *Makâmât'*ı örneğinde gördüğümüz üzere, kendisine yakın kaynaklar, onun Molla Câmî'nin ders halkalarına belirli bir dönem katılmış olsa da ilmî yönünden ziyade irfân meclisinin bir üyesi olarak öne çıktığını zikretmektedir. Mürşidine sadakatini her fırsatta dillendiren Şîrvânî, onun adına Herat'ın ilim ve irfan meclislerinden bulunmuş, ondan dinlediklerini düstur edinmiş, diğer bilginlere olan üstünlüğünü dile getirmiştir. Şîrvânî'nin Molla Câmî merkezli bu irfânî yönünü önceleyen ve hayatının sonuna kadar da ona eşlik eden ilmî yönünü unutmamak gerekir. Özellikle aklî ve daha özeldede mantığa dair kaleme aldığı hâşiye ve talikât türü eserler, yaşadığı dönemden itibaren kabul görerek yaygınlık kazanmıştır.

Kapalı kalan hayatının getirdiği bir sonuç da isim benzerliği dolayısıyla başka bilginlerle karıştırılmış olması ve bunun sonucunda ona ait olmayan eserlerin onunmuş farz edilerek yayımlanmasıdır. Kâtip Çelebi'nin yönlendirmesi ile Şîrvânî'nin ayrıca Rûmî olarak anıldığı bilgisi birçok çalışmada karşılık bulmuş ve başta *Şerhu Âdâbi's-Semerkindi* olmak üzere bazı eserlerin Şîrvânî'ye ait olduğu müsellem kabul edilmiştir. Çalışmamızda gösterdiğimiz üzere

78 Adem Güney, *Şîrvânî'nin Şerhu Âdâbi's-Semerkindi Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirmesi*, 41; Zahit Kaplangöz, *Mesud Şîrvânî'nin Şerhu'r-risâleti'l-vaz'iyye'si*, 11.



birden fazla sebepten dolayı bu ilişkinin kurulması çok mümkün görülmemektedir. Nitekim Mesud Rûmî olarak kendisini anan ve bazı çalışmalarda Şîrvânî ile aynı kişi olduğu iddia edilen bilginin hayatı ile mukayese edildiğinde Herat'ta vefat ettiğini bildiğimiz Şîrvânî ile birçok hususta ayrıştığı görülmüştür.

Şîrvânî'nin entelektüel biyografisini günümüze ulaşan eserlerini de dikkate alarak sunma amacı taşıyan çalışmamızda, hakkında yapılan çalışmalarda şimdiye kadar ihmal edilen ve onun yaşadığı zaman ve coğrafyada kaleme alınan yazma mecmualar dikkatlere sunulmuş, bu sayede hem hayatı hem de eserlerinin tespitinde karşılaşılan bazı zorlukların aşılabilmesinin imkânı gösterilmiştir. Carullah Efendi'nin mütalaasına da konu olduğu anlaşılan 1437 numaradaki mecmua, Herat'ta 9. yüzyılın sonlarında istinsah edilen eserleri yanında Şîrvânî'nin imzası niteliğinde görebileceğimiz ve aidiyet sorununda tespite yönelik bir karine teşkil eden *yakîni billahi yakîni* ifadesinin önemi vurgulanmıştır. el-Mektebetü'l-Ezheriyye 2224'te kayıtlı olan ve ilk mecmua ile ciddi oranda benzerlikler arz eden ve diğerini tamamlar nitelikte olan ikinci mecmua, Herat medreselerinin birine Şîrvânî'nin müderris olarak atanma gününe özel bir tartışmanın (el-mübâhase) metnini içermesi bakımından ayrıca önem arz etmiştir. Tartışmanın diğer tarafı olan Mir Atâullah el-Hüseynî'nin Şîrvânî'nin entelektüel yaşamındaki izi bu vesileyle sorgulanmış ve her iki düşünürün metinlerine gidilerek aradaki iletişimin boyutları gösterilmiştir.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

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

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

## Kaynakça/References

- Acer, Abdurrahman. *İbnü'l-Arabî Takipçisi Olarak Abdurrahman Câmî ve Şerhu Fusûsi'l-Hikem'i: Tahkik ve İnceleme*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Aykaç, Mehmet. "Cemâl el-Hüseynî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/303-304. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Bulut, Ali. *Belâgat: Meani-Beyan-Bedi'*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021.
- Bâharzî, Kemâleddin. *Molla Câmî'den Ali Şîr Nevâyî ve Sultan Baykara'ya Şahitliklerim*. çev. Veysel Başçı. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2016.
- Binbaş, İlker Evrim. *Intellectual Networks in Timurid Iran: Sharaf Al-Dîn 'Alî Yazdî and the Islamic Republic of Letters*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- Devvânî, Celâleddin. *Hâşiyeye 'alâ Hâşiyeti'ş-Şemsiyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 1437/107a-110b.
- Devvânî, Celâleddin. *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 1437/74b-93b.
- Eshenkulova, Kishimjan. *Timurlular Devri Medrese Eğitimi ve Ulûm el-Evâil*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi,

- Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Farmani, Naqibullah. *İslam Medeniyetinde Herat*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Fazlıoğlu, İhsan. “Osmanlı Felsefe-Biliminin Arkaplanı: Semerkand Matematik Astronomi Okulu”. *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 14 (2003). 1-66.
- el-Fetâvâ'l-hindîyye*. 6 cilt. Bulak: el-Matbaatü'l-Kübrâ'l-Emîriyye, 1310.
- Güney, Adem. *Kemâlüddîn Mes'ud B. Hüseyin Eş- Şirvânî'nin (905/1500) Şerhu Âdâbi's-semerkandî Adli Eserinin Tahkik ve Değerlendirmesi*. Sakarya: Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Handmîr, Giyâsüddin. *Târih-i Habîbü's-Siyer*. nşr. Debîr Siyâkî. Tahran: İntişârât-ı Hayyâm, 1380.
- Hüseynî, Atâullah b. Mahmud. *Hâşiye 'alâ merâtibi'n-nefs*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2224/30a-39a.
- Hüseynî, Mîr Atâullah. *Hâşiye ('alâ bahsi) mu'arrifi'l-mu'arrif*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullah, 1437/237b-244b.
- Hüseynî, Mîr Atâullah. *Hâşiye 'alâ bahsi'l-mu'arrif*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 1255/133b-140a.
- Kaplangöz, Zahit. *Kemaleddin Mesud Şirvânî'nin Şerhu'r-risâleti'l-vaz'îyye'si ve Mîr Ebu'l-Bekâ b. Abdülbâki'nin Hâşiyesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Kâtip Çelebi. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. tsh. M. Şerefettin Yaltkaya - Kilisli Rifat Bilge. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1941.
- Kâtip Çelebi. *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, nşr: Mahmud Abdülkadir el-Arnaut. İstanbul: IRCICA Yayınları, 2010.
- Musevitebâr, Seyyid Asgar - Esedbeygi, Erdeşir. “Berresi-i Karkerdhâ-yi Muhtelif-Müderrisân-ı Devre-i Timûri Der Herât”. *Pezuheşnâme-yi Horasân-ı Bozorg* 47 (2022). 45-62.
- Nevâî, Ali Şîr. *Mecâlisü'n-nefâis*, haz. Kemal Eraslan. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2001.
- Ökten, Ertuğrul. “Bir Timurlu Münşisi Neyi İnşa Eder? İhtiyar b. Giyâsüddin'in Esâsü'l-İktibâs'ı Üzerine Bir İnceleme”. *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 26/50 (2021), 45-88.
- Ökten, Ertuğrul İ. *Jami (817-898/1414-1492) His Biography And Intellectual Influence in Herât*. The University of Chicago, Department of History, Doktora Tezi, 2007.
- Özturan, Mehmet. İslam Mantık Geleneğinde Tanım Teorisi Eleştirilerine Bir Giriş: Tam Tanım Kendisiyle Tanım Mıdır?. *Nazariyat* 4/3 (2018). 83-114.
- Rouayheb, Khaled. “Two Fourteenth-Century Islamic Philosophers: Ibn Mubârakshâh al-Bukhârî and Mullâzâde al-Kharziyânî”. *Oriens* 48 (2020). 345-366.
- Rûmî, Mesud. *Hâşiye 'alâ Şerhi Hidâyeti'l-Hikme*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 2395/1b-103b.
- Rumlû, Hasan. *Ahsenü't-tevârih*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 3317/1b-284a.
- Rumlû, Hasan. *Ahsenü't-tevârih*. trc. Oktay Efendiyev. Kastamonu: Uzanlar Matbaası, 2017.
- Subtelny, Maria Eva. “A Timurid Educational and Charitable Foundation: The Ikhlaşiyya Complex of 'Alî Şîr Navâ'î in 15th-Century Herat and Its Endowment.” *Journal of the American Oriental Society*, 1 (1991), 38–61. <https://doi.org/10.2307/603748>
- Şahin, Mustafa- Sadakat, Berdi. “Câm ve Herât'ın Büyük Müderrislerinden Mevlâna Celâleddîn-i Kâynî'nin Yusuf-ı Ehil'e Verdiği Arapça İcâzetnâmenin Tercümesi”. *Tarihin Peşinde: Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırma Dergisi* 11 (2014). 199-209.

- Şahin, Mustafa. *Orta Çağda Herat Bölgesi*. Tokat: Gazi Osman Paşa Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Şirvânî, Mesud. *Hâşiye 'alâ mebhâis 'l-mechûli 'l-mutlak*. el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2224/45a-72b.
- Şirvânî, Mesud. *Hâşiye 'ale 'l-Metâli*. Tahran: Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî, 10024/1b-147b.
- Şirvânî, Mesud. *Hâşiye ber Şerh-i Âdâb*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 1437/46b-67b.
- Şirvânî, Mesud. *Hâşiye-i Feyyâz*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 1437/207a-211b.
- Şirvânî, Mesud. *Hâşiye-i mebhâs-ı külli ve cüzi*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 1437/189b-206b.
- Şirvânî, Mesud. *Hâşiyetü mebhâsi 'l-mechûli 'l-mutlak*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 1437/1b-45a.
- Şirvânî, Mesud. *Havâşî 'alâ bahsi 'l-mu'arrif min kitâbi Şerhi 'l-Tevâli*. Amasya: Amasya İl Halk Kütüphanesi, 1849/17b-29a.
- Şirvânî, Mesud. *Havâşî 'l-Metâli*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2224.
- Şirvânî, Mesud. *Şerhu Âdâbi's-Semerkandî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 4433/1b-24b.
- Şirvânî, Mesud. *Şerhu 'l-Âdâbi's-Semerkandîyye*. thk. Mervân eş-Şâzelî. Kuveyt: Dâru'z-Ziyâ, 2020.
- Şirvânî, *Risâle fî Selâseti Ehbâs*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 1437/187a-188a.
- Tahrânî, Aga Büzürg. *ez-Zerîa ilâ tesânîfi 'ş-Şi'â*. Beyrut: Dâru'l-Ezvâ, ts.
- Tosun, Necdet. Bahâeddin Nakşibend. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Uslu, Recep. "Herat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/215-218. Ankara: TDV Yayınları, 1998.



## دراسة حول مصدر قاعدة «كل قرض جر نفعاً فهو ربا» وقواعد ممارستها وتطبيقها في المعاملات المالية الحديثة

### “Menfaat Celbeden Her Karz Ribâdır” Kaidesinin Kaynağı, Uygulama Esasları ve Günümüz Finansal İşlemlerinde Tatbiki Üzerine Bir İnceleme

#### A Study of the Source and Code of Practice of the Legal Maxim “Every Loan That Entails Benefit is Usury” and Its Implementation in Modern Financial Transactions

Ozat Shamshiyev<sup>1</sup> , Mahmut Samar<sup>2</sup> 



<sup>1</sup>(Dr. Öğr. Üyesi), Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami Araştırmalar Enstitüsü, İslam Ekonomisi ve Finansı Anabilim Dalı (İnterdisipliner), Ankara, Türkiye

<sup>2</sup>(Doç. Dr.), Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye

ORCID: O.S. 0000-0002-9385-7235;  
M.S. 0000-0003-0268-9115

**Sorumlu yazar/Corresponding author:**  
Ozat Shamshiyev (Dr. Öğr. Üyesi),

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami Araştırmalar Enstitüsü, İslam Ekonomisi ve Finansı Anabilim Dalı (İnterdisipliner), Ankara, Türkiye  
E-posta: ozat.shamshiyev@asbu.edu.tr

**Başvuru/Submitted:** 13.03.2023

**Revizyon Talebi/Revision Requested:**  
19.06.2023

**Son Revizyon/Last Revision Received:**  
08.07.2023

**Kabul/Accepted:** 11.07.2023

**Atıf/Citation:** Shamshiyev, Ozat, Samar, Mahmut. “Menfaat Celbeden Her Karz Ribâdır” Kaidesinin Kaynağı, Uygulama Esasları ve Günümüz Finansal İşlemlerinde Tatbiki Üzerine Bir İnceleme. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 13/2, (Eylül 2023): 519-539.  
<https://doi.org/10.26650/iiuitd.2023.1263781>

#### المخلص

إن قاعدة «كل قرض جر نفعاً فهو ربا» ذات تأثير في كثير من المعاملات المالية. وقد تعرّض لها الفقهاء القديمون بمناسبة عقد القرض، فاعتبروا كل منفعة سوى المبلغ المقرض زيادة غير جائزة وسوّوا بالربا. فمن أمثلة القرض الجائر للمنفعة مسألة السّفقجة وهي: اشتراط أداء المستقرض القرض بمكانٍ آخر؛ لما فيه من استفادة أمن الطريق بدون عوض كما أفاده الفقهاء. واشتهرت القاعدة بين العلماء والسنة العامة بلغظ: «كل قرض جر نفعاً فهو ربا». ومع ذلك، فهناك صيغ متنوعة لنص القاعدة في الكتب. رغم أن المحققين أعلّوا رواية القاعدة كحديث مرفوع بسبب ضعف في السند، فإنها في الواقع، لقيت القبول العام من قبل العلماء وأصبحت قاعدة مسلمة بين كافة الفقهاء والمحدثين من غير تكثير. فالقاعدة تعيد بنصها أن كل زيادة مشروطة على مبلغ القرض المقرض فهو ربا القرض الذي يعد من أقيح أوجه الربا. وعلاوة على ذلك، تعيد القاعدة بمفهومها – وهو المعنى المقصود من القاعدة عند الباحث – أن كل زيادة مشروطة لأحد العاقدين خالية عن العوض في عقد من عقود المعاوضات فهي ربا من وجوه الربا. وللقاعدة تفاصيل وقيد، كما أن لها مدونة قواعد الممارسة. ومن أبرز الأمثلة الجارية فيها القاعدة: البيع بالهامش في العملات (Forex)، وربط العملة بالمؤشرات في الإقراض (Loan Indexation)، ومبادلة العملات عن طريق "سواب" (Swap).

الكلمات المفتاحية: الفقه الإسلامي، فقه المعاملات، القاعدة الفقهية، قرض جر نفعاً، ربا الفضل

#### Öz

Araştırma konusu kaide birçok finansal işlemde etkilidir. Klasik dönem fukahâsi, kaideye karz akdi bağlamında değinmiş, karz tutarı dışında menfaat celbeden türlü faydayı ribâ olarak değerlendirmiştir. Menfaat celbeden karzın klasik örneklerinde biri, süftece meselesidir. Süftece, karz akdinde verilen borcun farklı bir yerde ödenmesini şart koşma olarak bilinir. Fukahânın ifadesine göre bu örneğin ribâ ile ilişkisi, borç verenin borç tutarını aynıyla teslim alma dışında hiçbir bedel ödemediği paranın emniyetli bir şekilde istediği yere transferini sağlamlı olmasından kaynaklanmaktadır. Kaide gerek ilim adamlarının nezdinde gerekse insanların dilinde «كل قرض جر نفعاً فهو ربا» (Menfaat celbeden her karz ribâdır) şeklinde yaygınlik

kazanmıştır. Bununla birlikte kaynaklarda kaidenin değişik metinlerine de rastlanmaktadır. Her ne kadar muhakkik âlimler senedindeki zayıflıktan dolayı kaidenin bir merfû rivayet olmadığını ifade etseler de, herkes tarafından kabul görmesinden hareketle tüm fukahâ ve muhaddislerin nezdinde müsellem bir kaide olarak yerini almıştır. Söz konusu kaide lafzı itibarıyla “karz akidinde borç veren lehine şart koşulan her türlü fazlalığın, ribânin en çirkin olan karz ribâsı (Câhiliyye ribâsı) olduğunu” ifade eder. Bununla birlikte, mefhumu itibarıyla (ki yazara göre kaideyle kastedilen mana ve maksat da budur) “mübadele akitlerinde, taraflardan birine herhangi bir karşılığı olmadan şart koşulan her türlü fazlalığın ribâ olduğunu” ifade eder. Kaidenin birtakım ayrıntıları ve uygulama esasları da söz konusudur. Kaideyle ilgili en yaygın örneklerden bazıları şunlardır: Döviz ticaretinde marjlı forex uygulamaları, borç verirken paranın bir araca endekslenmesi ve döviz ticaretinde swap işlemleri.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, İslam Borçlar Hukuku, Fıkıh Kaidesi, Menfaat Celbeden Karz, Fazlalık Ribâsı

#### ABSTRACT

The legal maxim is effective on many financial transactions. The jurists of the classical period referred to the maxim in the context of the qard (loan) contract and deemed every kind of benefit beyond the principal to be usury. An example from the classical period of a loan that entailed benefit is the issue of *suftajah*. In essence, it is known as stipulating that the loan to be paid in a different place. According to the jurists, the relationship of this example with interest is due to the fact that the lender by receiving the debt amount in full, has ensured the safe transfer of the money to the desired location without paying any price. The maxim became widespread in the form of “كل قرض جر نفعاً فهو ربا” (Every loan that entails benefit is usury) both among scholars and ordinary people. However, different texts of the maxim are also found in the sources. Despite the fact that scholars, due to weaknesses in the chain of narrators, clearly state that the maxim is not a narration in form of *marfû’ hadeeth*, it has become an unquestionable principle amongst the jurists and scholars of the hadeeth. The legal maxim in question literally means “that any excess stipulated in favor of the lender in the loan contract is *riba al-qard* (Ribâ which was prevalent in Jahiliyyah),” which is the worst kind of usury. However, in essence, it means “that any excess stipulated in exchange contracts in favor of one of the parties without any compensation is *ribâ*” (which is the objective and the purpose of the maxim according to the author). Moreover, there are some further details and codes of practice relating to the maxim. Some of the most common of these are margin forex practices in currency trading, indexation of loans, and swap operations.

**Keywords:** Islamic Law, Islamic Contract Law, Legal Maxim, Loan That Entails Benefit, Excess Usury

## EXTENDED ABSTRACT

Jurists of the classical period of Islamic Law related the legal maxim to *qard* (loan) contracts. The maxim prescribes that any extra benefit arises from a loan should be considered as usury. Upon examination of the fiqh sources it is clear that the *suftajah* is referred to as an example of a benefit entailing loan. Terminologically, *suftajah* is a loan of a certain amount of money with the stipulation that the amount be paid in a different place. The jurists hold the view that this act is related to *ribā* (interest) in that the lender gets benefit from the contract, since a safe and risk free transfer of his money to the required location is ensured. There are other practical examples of the maxim in fiqh literature, most of which are related to loan (*qard*) contracts. This paper deals with three aspects of the subject: (1) authentication of the source of the maxim; (2) determining the scope of the maxim and its codes of practice; (3) application of the maxim in some modern financial transactions.

The maxim has been both cited and referred to on several occasions in fiqh books of almost all schools of Islamic law. Some of the scholars attributed it directly to the Messenger and narrated it as a hadeeth, while others related it to noble companions, and still others narrated it from the followers (i.e. *tābiūn*). There are even those who transmitted the maxim without mentioning any chain of narrators, as if it was an axiomatic sentence among Muslims. For the sake of scientific accuracy, we have examined the maxim in terms of narration techniques and determined that the most common usage of the maxim is “كل قرض جر نفعاً فهو ربا” (i.e. every loan that entails benefit is usury). However, a variety of textual forms are also included in the hadeeth and fiqh sources. According to the analyses of Imām al-Zayla’ī (d. 762/1360) and Imām Ibn Hajar al-‘Asqalānī (d. 852/1449), the chain contains Sawwār b. Muṣ’ab, who is qualified as a weak narrator by experts of biography (i.e. ‘ilm al-rijāl). Thus, most of the scholars, did not deem the maxim as a *marfū’ hadeeth* due to the technical problems related to the hadeeth chain. Nevertheless, it has gained the status of an irrevocable principle amongst the fuqahā and scholars of the hadeeth. We assume that this is the result of it having been widely used by scholars and not just on account of its origin. We can safely assume this because, according to another well-known maxim, the use of a hadeeth by a jurist (*mujtahid*) makes it both authentic and sound.

As for a detailed description of the maxim, the word «every» (كل) does not denote its direct meaning (*ḥaḳīqah*). This is because not every benefit attached to the loan is usury. For instance, if a creditor made a condition of a guarantee whether in the form of suretyship or mortgage, it is not deemed to be akin to the case of a loan that entails benefit. Then we can deduce that the word «every» is not used explicitly in its direct meaning. Thus, the following distinction should be taken into account: In some circumstances, benefits are considered to be illegitimate because they lead to unfair profit and exploitation of others, while others are considered to be legitimate benefits because they are compliant with the requirements of the contract and with the will of the parties.

As to the word «loan» (قرض), the maxim in question basically means “that any excess stipulated in favor of the lender in the loan contract is *ribā*”. In other words, the literal meaning of the maxim restricts the scope of the sentence to the loan contract only. However, if we look at the essence and examine the detailed examples, we could perceive that the maxim also suggests the meaning “that any excess stipulated in exchange contracts in favor of one of the parties without any compensation is *ribā*” (which is the objective and the purpose of the maxim according to the authors).

The word «entails» (جرّ) is not related to natural benefits such as doing a favor or thanking the contractor, but rather it has to do with deliberate and purposeful stipulation of certain benefit, be it uttered by the lender or the contractor or imposed by the custom.

When it comes to the «benefit» (نفعاً), which is the core element of the maxim, it has two aspects. Firstly, benefit in terms of a loan contract might be defined as «every condition that causes a material cost to the debtor and turns its benefit to the lender». Secondly, benefit in terms of exchange contracts (عقود المبادلة) might be described as «every surplus of amount or extra condition that is stipulated in favour of any of the contractors without any consideration». In this regard, a combination of contracts, a contract voiding clauses, and contracts which are contingent to an event are examples that are in line with the secondary meaning of the maxim.

Lastly, the word «usury» (ربا) in the maxim could have been stated merely in a prohibitive manner, as it is expressed in other forms of the maxim such as «it is undesirable» (فهو مكروه), «it is prohibited» (فهو حرام), and «there is no benevolence in it» (فلا خير فيه). However, as the ultimate focus of the maxim is «stipulated excess», there is no doubt that what is meant by the word «usury» is *ribā al-qard* (*ribā* of *Jāhiliyyah*), if this is a loan contract, and if it is an exchange contract, then what is meant is *ribā al-faḍl* in a terminological sense.

In conclusion, margin practices in currency trading, indexation of loan, and swap operations might be regarded within the scope of practical implementation of the maxim. These three cases may be classified in the following ways: the first two are related to the benefit bringing loan, and the last is about a benefit entailing exchange contract.



## المدخل

إن الفقه الإسلامي ولو يبدو كأنه عبارة عن الأحكام الشرعية المتناثرة غير المتناسقة فحسب، فإنه في الحقيقة نظام منسّق مرتّب مترابط أحكامه فيما بينها بالقوانين والأصول الجامعة، وبالقواعد والضوابط الفاصلة. فإن العلماء المجتهدين اعتنوا عنايةً شديدةً بتأسيس هذا الفن العظيم الشأن والكثير النفع، المُنجي للعباد من الغلو والتقتير، المانح لهم سعادة الدارين، فأصلوا أصولها وقعدوا قواعدها. فمن تلك القواعد المهمة التي يتمحور حولها شتى فروع فقهية، والتي لها علاقةٌ بمعاملات المالية في عصرنا الراهن: «قاعدة كل قرض جرّ نفعاً فهو ربا».

موضوع البحث هذا مهمٌ من حيث إن القاعدة وردت في كتب جميع المذاهب الفقهية بأبواب فقهية مختلفة، واستدل بها الفقهاء وأخذوا بها من غير تكبر. فلذا يجدر بنا أن نضببط مصدر القاعدة وأول قائلٍ بها. تمتاز القواعد الفقهية عن المسائل الفقهية بأنّها جامعةٌ لمجموعة من مسائلٍ فرعية. فإن كانت جامعةً لجزئيات أبوابٍ فقهية متفرقة فتسمى «القواعد الكلية» أو «القواعد الأغلبية»<sup>1</sup>، وإن كانت حاويةً على جزئيات باب واحد من الأبواب الفقهية فيطلق عليها اسم «الضوابط»<sup>2</sup>. فتنظر فائدة القواعد وأهميتها - كليةً كانت أو جزئيةً - في كونها مفتاحاً لحلّ المسائل الجزئية التي لا نهاية لها وضبطها.

إن القاعدة ذات تأثير في كثير من المعاملات المالية. وقد تعرّض لها الفقهاء القدامى بمناسبة عقد القرض، فاعتبروا كلّ منفعة سوى المبلغ المقرض زيادةً غير جائزة وسوّوها بالربا. فمن أمثلة القرض الجارّ للمنفعة مسألة السّفنجة، وهي: اشتراط أداء المستقرض القرض بمكان آخر؛ لما فيه من استفادة أمن الطريق بدون عوض كما أفاده الفقهاء<sup>3</sup>. وفي الواقع، السّفنجة مختلفٌ فيها بين الفقهاء، منهم من جوز ومنهم من منع. فعند الشافعية والظاهرية إذا شرط القضاء مقدماً: فالشرط حرام، والعقد باطل. وعند الحنفية الشرط مكروه كراهةً تحريم، والعقد فاسد. وكره المالكية السّفنجة إذا صار الشرط عرفاً ظاهراً، وأما إذا لم يُشترط عند العقد فلم يروا به بأساً. وروي عن الإمام أحمد بن حنبل (ت 855/241) روايتاً جواز وحرمة جميعاً، فرجّح تقي الدين ابن تيمية (ت 1328/728) وابن قيم الجوزية (ت 1350/751) من الحنابلة مذهب الجواز مطلقاً؛ لأن في السّفنجة منفعة الطرفين سويًا فيجوز بدون قيد<sup>4</sup>. وأما المانعون من الجمهور، فرغم أن أغلبهم أباحوا السّفنجة إن لم يكن على سبيل الشرط، بنّوا رأيهم على الروايات التي تنفي حرمة اشتراط منفعة في القرض؛ لأن أداء الدين في بلدة أخرى إذا سبب في كلفة مالية على المدين، فاشتراطه نفع لا يقابله عوض وهو عين الربا<sup>5</sup>. وأما انتفاع المرتهن بالمال المرهون فلم يجوزه الفقهاء بسبب أن انتفاعه من دينه منفعة غير مشروعة؛ لأنه ليس للدائن المرتهن إلا ما أعطاه ديناً، فحقه في مثل الدين ليس إلا؛ ولأن عقد القرض من عقود التبرّعات، فالمنفعة التي تزيد على «ردّ المثل» لا يلائم طبيعة العقد. فلا شك إذًا، أن المنفعة الزائدة على مبلغ القرض منهي عنها شرعاً؛ لأنه باب من أبواب الربا<sup>6</sup>؛ لأن المنفعة في القرض بمثابة زيادة لا يقابلها عوض. ومن جانب آخر، الشروط المفسدة للعقود في عقود المبادلات التي ليست من موجبات العقد ومقتضياته أعتبرت أيضاً كمنافع زائدة على منحه الحنفية خاصة. ولكنهم ميّزوا بين الشروط التي تلائم العقد وبين التي لا تلائمها، فقالوا بأسلوب جامع كقاعدة فقهية: كل شرط يقتضيه العقد لا يفسد العقد. وهناك قاعدة أخرى تنفي القاعدة السابقة وتحددها، وهي: كل شرط لا يقتضيه العقد، وفيه منفعة لأحد المتعاقدين: يفسد العقد. فكأنهم لم يكتفوا بكون الشروط زائدة فقط، وإنما

1 سعد الدين مسعود بن عمر التتازاني، شرح التلويح على التوضيح، (مصر: مكتبة صبيح، د.ت.)، 35/1؛ يعقوب بن عبد الوهاب الباحثين، القواعد الفقهية: المبادئ-المقدمات-المصادر-الدليلية-التطور (دراسة نظرية تأسيسية تطبيقية تاريخية)، (الرياض: مكتبة الرشد، 1998)، 19.

2 تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، الأشباه والنظائر، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود - علي محمد معوض، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1991)، 11/1؛ الباحثين، القواعد الفقهية، 58-59.

3 علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1986)، 75/6؛ أبو المعالي برهان الدين محمود بن أحمد بن عبد العزيز بن عمر بن مازة البخاري الحنفي، المحيط البرهاني في الفقه النعماني، تحقيق: عبد الكريم سامي الجندي، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004)، 128/7؛ أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة، المغني، تحقيق: طه الزيني - ومحمود عبد الوهاب فايد - وعبد القادر عطا - ومحمود غانم غيث، (القاهرة: مكتبة القاهرة، 1968-1969)، 240/4.

4 Cengiz Kallek, "Süftece", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/20.

5 ابن قدامة، المغني، 240/4.

6 زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، تقرير القواعد وتحرير الفوائد، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (المملكة العربية السعودية: دار ابن عفان للنشر والتوزيع، 1419)، 102/3.

رَكَزُوا على كونها مناسبة لمقتضى العقد وإرادتي الطرفين.<sup>7</sup> وهنا يحقُّ لنا السؤال: هل كلُّ قرضٍ جرَّ منفعةً رِباً صريحاً؟ أكلَّ منفعةً اغتربت من الربا خاصَّةً بعقد القرض أم هي عامَّةٌ شاملةٌ لكلِّ المعاوزات؟ هل لهذه القاعدة فروعٌ مستثناة؟ أيُّ سارية المفعول في عقود المعاملات المالية المستحدثة أم هي قاصرة على المسائل التي ذُكرت في مصنفات الفقه القديمة فقط؟ فهذه الأسئلة وأمثالها تشكل أساس البحث ولَبَّه.

أما الدراسات السابقة فعثرنا على كتاب وأربعة أبحاث علمية، وهي كما يلي:

- **المنفعة في القرض: دراسة تأصيلية تطبيقية** لعبد الله بن محمد العمراني الذي ركَّز فيه المؤلف على أنواع المنفعة في القرض بتفصيلها وتطبيقاتها، وهو كتاب سدَّ فراغاً هائلاً في المعاملات المالية، يعتمد أصله على رسالة الماجستير في الفقه الإسلامي بجامعة الإمام محمد بن سعود.<sup>8</sup>

- «**حكم الزيادة على القرض: شرح لقاعدة «كل قرض جرَّ نفعاً فهو ربا»**» — د. جمال أحمد الكيلاني: بحث تم نشره في **مجلة جامعة نجاح الوطنية**. عالج المؤلف القاعدة من عدة نواح واقتصر في إيضاحها على الأمثلة الواردة في كتب الفقه فقط.<sup>9</sup>

- «**القرض الذي جرَّ منفعة**»<sup>10</sup> و«**التطبيقات المعاصرة للقرض الذي جرَّ منفعة**»<sup>11</sup>: بحثان ألفهما د. أحمد حسن مدرس الفقه الإسلامي والمذاهب في كلية الشريعة بجامعة دمشق، تم نشرهما في **مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية** عامي 2007 و2008 متتاليين. قد قام المؤلف في مقاله الأول بشرح القاعدة وتطبيقها في الثاني.

- «**Legal Maxim: «Every Loan That Brings Benefit Is Usury», Its Related Issues and Implementation In Pre-Islamic And Malaysian Financial Transactions**»:<sup>12</sup>

بحث ألف من قبل د. محمد أمان الله الأستاذ في الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا (IIUM) في قسم الفقه الإسلامي وأصوله. تم نشره في مجلة *Journal of Islam in Asia (vol.15, no.1, June 2018)*. يتمحور البحث حول شرح القاعدة بمفرداتها وأدلتها التي تتعول عليها وتطبيقاتها في العصر الجاهلي مقارناً بالتطبيقات التمويلية الماليزية المعاصرة. وثمة كتاب علمي باللغة التركية أصله رسالة الدكتوراة لـ د. عبد الله درموش (Dr. Abdullah Durmuş) الأستاذ المدرس في معهد الاقتصاد والتمويل الإسلامي مرمرة (MÜİSEF) اسمه: **تحليل فقهي للمبادلات الحديثة للنقود (Fikhi İşlemleri Açından Günümüz Para Mübadelesi İşlemleri)**. تناول المؤلف فيه أصناف مبادلات النقود بنوعها الأجلية والعاجلة. بالرغم أن الكتاب يركَّز على أنواع بيع العملات وتحليلها الفقهي عموماً، هناك مقاطع ومناسبات يعالج فيها المؤلف المباحث من منظور قاعدة كل قرض جر نفعاً فهو ربا. استفدنا من الكتاب من حيث تدقيق الأمثلة التطبيقية للقاعدة في أواخر البحث خاصة.

ويتميز بحثنا عن الأبحاث السابقة في النقاط التالية:

- من حيث توسيع نطاق القاعدة إلى المعاوزات وضبط مستثنياتها.
- من حيث الأمثلة التطبيقية الجارية في التمويل المعاصر التي لم تذكر من قبل.
- من حيث النتائج المستخرجة من القاعدة حيث يشار إليها في المباحث الآتية والخاتمة.
- وبما أنه لا بد لكل عمل علمي أن يركز على نقطة أو نقاط مهمة فتم تحديد البحث على ما يلي:
- اقتصرنا في البحث على مصادر المذاهب الفقهية الأربعة وبعض مصنفات الحديث المعتمدة.

7 عبد الله بن محمود بن مودود الموصل الحنفي، *الاختيار لتعليق المختار*، (القاهرة: مطبعة الحلبي، 1937)، 25/2.

8 عبد الله بن محمد العمراني، *المنفعة في القرض*، (الرياض: دار كنوز إشبيلية، 2010).

9 جمال أحمد الكيلاني، «حكم الزيادة على القرض: شرح لقاعدة «كل قرض جرَّ نفعاً فهو ربا»»، *مجلة جامعة النجاح الوطنية* (نابلس (فلسطين): د.ت).

10 أحمد حسن، «القرض الذي جرَّ منفعة»، *مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية* 2/23 (2007).

11 أحمد حسن، «التطبيقات المعاصرة للقرض الذي جرَّ منفعة»، *مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية* 1/24 (2008).

12 Muhammad Amanullah, «Legal Maxim: «Every Loan That Brings Benefit Is Usury», Its Related Issues and Implementation In Pre-Islamic And Malaysian Financial Transactions», *Journal of Islam in Asia* 15/1 (June 2018).

- حصرنا غاية الموضوع ولبّه على شرح معنى القاعدة وتثبيت حدودها من غير تعرض للمعاني اللغوية للمصطلحات، ومن غير توغّل في اختلافات وخلافات فقهية.

- اكتفينا بأمثلة ثلاثة تطبيقية معاصرة وهي: البيع بالهامش (Sale on Margin)<sup>13</sup>، وربط العملة بالمؤشرات (Indexation)<sup>14</sup>، ومبادلة العملات عن طريق Swap<sup>15</sup> لأنها معاملات حديثة لم تكن موجودة في كتب القدامى. وبالتالي فهي معاملات أنموذجية زاد تطبيقها في الأسواق المالية في عصرنا الراهن، وهي أكثر المعاملات جذبا لجمهور المستثمرين. ولو أن المعاملات المالية الحديثة كثيرة لا تحصى، فتدقيق هذه الأمثلة مستندا على القاعدة قد يعطي لنا منهجا مقياسيا يصلح للباحثين دراسة المسائل المستحدثة معتمدين عليه. وأما سبب حصرنا البحث على هذه الثلاث فمتعلقٌ بهدفنا في البحث وهو تطبيق القاعدة على المعاملات التبادلية أيضا، علاوة على أنواع عقود القرض المعروفة من قبل؛ لأن البيع بالهامش وربط مبلغ القرض بالمؤشر يمثلان جانب القرض للقاعدة، عندما تمثل عملية سواب (Swap) جانب المبادلات عند الباحث. للبحث ثلاثة أهداف رئيسية وهي:

أ - توثيق نص القاعدة والتوصل إلى أصحّ متن لها.

ب - ضبط معنى القاعدة وإطاراتها وقواعد التطبيق ومستثنياتها.

ت - تطبيقها في بعض المعاملات المالية المعاصرة.

### 1. توثيق نص القاعدة

إن هذه القاعدة قد كُتِر استعمالها والاعتماد عليها في كتب الفقه للمذاهب المختلفة وبمناسبات المعاملات المالية المتفرقة وبالألفاظ المترادفة. فمن العلماء من أسندها مباشرة إلى رسول الله - ﷺ - ورواها كحديث مرفوع، ومنهم من أوقفها على صحابي من الصحابة الكرام أو على بعضهم - رضي الله عنهم - ، ومنهم من رواها عن التابعين، ومنهم من ذكرها بدون إسناد كقاعدة مسلمة فيما بين الناس. فمن أجل الدقة العلمية ينبغي لنا أن نضبط الرواية المذكورة، أحدثٌ هي من الأحاديث النبوية أم قول مأثور ممن سواه - صلى الله عليه وسلم - من كبار مجتهدي الأمة؟ وإليكم - كعينة - الجدول الذي قدّمنا فيه نصوص القاعدة المختلفة الواردة في بعض كتب الفقه والأحاديث المعتمدة مع عزوها إلى منتهى سندها من النبي والسلف الصالحين:

نص القاعدة المأثور	منتهى السند	مصدره
كل قرض جر نفعاً فهو ربا	عن علي بن أبي طالب قال رسول الله	البنية شرح الهداية، <sup>16</sup> فتح القدر <sup>17</sup>

13 البيع بالهامش: شراء العملات بسداد جزء من قيمتها نقداً بينما يسدّد الباقي بقرض مع رهن العملة محل الصفقة.

14 ربط العملة: ربط مبلغ القرض بمؤشر (index) قوي عند الإقراض مخافة ضياع القدرة الشرائية للعملة المحلية.

15 سواب: يتم التعاقد بين الطرفين على أساس مبادلة العملة المعينة بعملة أخرى بسعر الصرف لذلك اليوم، وفي نفس المجلس يتم اشتراط شراء العملة المبيعة من قبل البائع في تاريخ لاحق محدد بالقيمة المتفق عليها بينهما مقدماً.

16 محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن الحسين المعروف بـ «بدر الدين العيني» الحنفي، البنية شرح الهداية (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000)، 493/8.

17 كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي ثم السكندري المعروف بابن الهمام الحنفي، فتح القدير للعاجز القدير، (لبنان: دار الفكر، 1970)، 250-251/7.

إعلام الموقعين، <sup>18</sup> فتح الباري، <sup>19</sup> نخب الأفكار، <sup>20</sup> مراجعة المفاتيح، <sup>21</sup> كشف الخفاء <sup>22</sup>	بدون سند	
الأشباه والنظائر <sup>23</sup>	بدون سند	كل قرض جرّ نفعاً حرام
جزء أبي الجهم، <sup>24</sup> فتح العزيز <sup>25</sup>	قال رسول الله	كل قرض جر منفعة فهو ربا
المصنف <sup>26</sup>	عن إبراهيم	
مسند الحارث <sup>27</sup>	عن عُمارة الهمداني قال رسول الله	
معالم السنن، <sup>28</sup> المهذب، <sup>29</sup> شرح السنة، <sup>30</sup> عمدة القاري، <sup>31</sup> إعانة الطالبين <sup>32</sup>	بدون سند	
نصب الراية، <sup>33</sup> بلوغ المرام <sup>34</sup>	عن علي بن أبي طالب قال رسول الله	
المتع في شرح المتع <sup>35</sup>	قال رسول الله	كل قرض جر منفعة فهو حرام

- 18 أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية، *إعلام الموقعين عن رب العالمين*، (السعودية: دار ابن الجوزي، 1423)، 92/3.
- 19 زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن السلمي البغدادي ثم الدمشقي الحنبلي، *فتح الباري شرح صحيح البخاري*، تحقيق: محمود بن شعبان ومجدي بن عبد الخالق والأخرون، (المدينة المنورة: مكتبة الغرابة، 1996)، 356/3.
- 20 بدر الدين العيني، *نخب الأفكار في تنقيح مباني الأخبار في شرح معاني الآثار*، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2008)، 41/12.
- 21 علي بن سلطان محمد أبو الحسن نور الدين الملا الهروي القاري، *مراجعة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح*، (بيروت: دار الفكر، 2002)، 1926/5.
- 22 إسماعيل بن محمد العجلوني الجراحي، *كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس*، (القاهرة: مكتبة القدسي، 1351)، 125/2.
- 23 زين الدين بن إبراهيم بن محمد ابن نجيم، *الأشباه والنظائر*، تخريج: زكريا عميرات، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999)، 226.
- 24 العلاء بن موسى بن عطية البغدادي أبو الجهم الباهلي، *جزء أبي الجهم*، تحقيق: عبد الرحيم بن محمد بن أحمد القشقر، (الرياض: مكتبة الرشد، 1999)، 53.
- 25 عبد الكريم بن محمد الرفاعي القزويني، *فتح العزيز بشرح الوجيز*، (بيروت: دار الفكر، د.ت.) 373/9.
- 26 أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبه الكوفي العباسي، *الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار*، تقديم وضبط: كمال يوسف الحوت، (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1989)، 327/4.
- 27 الحارث بن أبي أسامة، *بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث*، تحقيق: حسين أحمد صالح الباكري، (المدينة المنورة: مركز خدمة السنة والسيرة النبوية، 1992)، 500/1.
- 28 أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستي الخطابي، *معالم السنن*، (حلب: المطبعة العلمية، 1932)، 141/3.
- 29 أبو اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، *المهذب في فقه الإمام الشافعي*، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.)، 85/2.
- 30 محيي السنة أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البيهقي الشافعي، *شرح السنة*، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - محمد زهير الشاويش، (دمشق وبيروت: المكتب الإسلامي، 1983)، 145/8.
- 31 بدر الدين العيني، *عمدة القاري شرح صحيح البخاري*، (بيروت: دار الفكر و دار إحياء التراث العربي، د.ت.)، 106/12.
- 32 أبو بكر البكري عثمان بن محمد شطّا الدميّاطي الشافعي، *إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين*، (بيروت: دار الفكر، 1997)، 65/3.
- 33 جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن محمد الزليعي، *نصب الراية لأحاديث الهداية*، تحقيق: محمد عوامة، (بيروت: مؤسسة الريان للطباعة والنشر، 1997)، 60/4.
- 34 أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، *بلوغ المرام من أدلة الأحكام*، المحقق: ماهر ياسين الفحل، (الرياض: دار الفيس للنشر والتوزيع، 2014)، 329.
- 35 زين الدين المنجني بن عثمان بن أسعد ابن المنجي التنوخي الحنبلي، *المتع في شرح المتع*، تحقيق: عبد الملك بن عبد الله بن دهب، (مكتبة الأسدي، 2003)، 550/2.

المجموع <sup>36</sup>	بدون سند	
المصنف <sup>37</sup>	عن ابن سيرين وقتادة	كل قرض جر منفعة فهو مكروه
مطالب أولى النهي <sup>38</sup>	قال رسول الله	كل قرض جر منفعة فهو باب من أبواب الربا
السنن الصغير <sup>39</sup> ، معرفة السنن والآثار <sup>40</sup>	عن فضالة بن عبيد، وفي معناه عن ابن مسعود، وابن عباس، وعمر، وأبي بن كعب، وعبد الله بن سلام وغيرهم	كل قرض جر منفعة فهو وجه من وجوه الربا
البنائية شرح الهداية <sup>41</sup> ، مواهب الجليل من أدلة خليل <sup>42</sup>	قال فضالة بن عبيد	
كفاية النبيه <sup>43</sup>	قال ابن عمر	
المصنف <sup>44</sup>	قال إبراهيم النخعي	كل قرض جر منفعة فلا خير فيه
نيل الأوطار <sup>45</sup>	قال علي بن أبي طالب	إن النبي نهى عن كل قرض جر منفعة
المصنف <sup>46</sup>	عن إبراهيم	«أنه» كره كل قرض جر منفعة
الأصل <sup>47</sup>	عن إبراهيم	أنه كان يكره كل قرض جر منفعة
الأصل <sup>48</sup>	عن عطاء بن أبي رباح	
الأصل <sup>49</sup>	عن أبي جعفر بدون سند	كان أبو جعفر يكره كل قرض جر منفعة
المصنف <sup>50</sup>	عن الحسن بن زياد ومحمد بن الحسن	«أنهما كتبا» يكرهان كل قرض جر منفعة
المحيط البرهاني <sup>51</sup>	بدون سند	إن أبا حنيفة كان يكره كل قرض جر منفعة
المصنف <sup>52</sup>	قال عطاء	«كانوا» يكرهون كل قرض جر منفعة

- 36 أبو زكريا محيي الدين بن شرف النووي، المجموع شرح المهذب، تصحيح: لجنة من العلماء، (القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، 1347)، 172/13.
- 37 أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، المصنف، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، (الهند: المجلس العلمي، 1983)، 145/8.
- 38 مصطفى بن سعد بن عبده السيوطي الرحبياني، مطالب أولى النهي في شرح غاية المنتهى، (دمشق: المكتب الإسلامي، 1994)، 246/3.
- 39 أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُنزُوردي الخراساني أبو بكر البيهقي، السنن الصغير، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، (كراتشي: جامعة الدراسات الإسلامية، 1989)، 273/2.
- 40 البيهقي، معرفة السنن والآثار، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، (كراتشي: جامعة الدراسات الإسلامية، 1991)، 168/8.
- 41 بدر الدين العيني، البنائية، 233/12.
- 42 أحمد بن أحمد المختار الجكني الشنقيطي، مواهب الجليل من أدلة خليل، نشر: عبد الله إبراهيم الأنصاري، (قطر: إدارة إحياء التراث الإسلامي، 1407)، 353/3.
- 43 أبو العباس أحمد بن محمد بن علي الأنصاري نجم الدين ابن الرفعة، كفاية النبيه في شرح التنبيه، تحقيق: مجدي محمد سرور باسلوم، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2009)، 125/9.
- 44 عبد الرزاق، المصنف، 145/8.
- 45 محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني، نيل الأوطار، تحقيق: عصام الدين الصباغبي، (مصر: دار الحديث، 1993)، 276/5.
- 46 ابن أبي شيبة، المصنف، 328/4.
- 47 أبو عبد الله محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني، الأصل، تحقيق: محمد بونوكالين، (بيروت: دار ابن حزم، 2012)، 22/3.
- 48 محمد بن الحسن، الأصل، 24/3.
- 49 محمد بن الحسن، الأصل، 25/3.
- 50 ابن أبي شيبة، المصنف، 328/4.
- 51 برهان الشريعة البخاري، المحيط البرهاني، 126/7.
- 52 ابن أبي شيبة، المصنف، 327/4.

وإذا نظرنا إلى اللانحة نرى أن الفقهاء والمحدثين ذكروا القاعدة في كتبهم بصيغ مختلفة. وبما أن الرواية بالمعنى مسموح به عند عامة العلماء فأواخر الروايات تختلف بعضها عن بعض مع اتفاقها في أصل المعنى. فمنها روايات وصفت القرض الجارّ للمنفعة "ربا"، ومنها روايات وصفته بـ "حرمة"، أو "كراهية"، ومنها ما قالت "لا خير فيه". فهذه الفروق الجزئية في الألفاظ لا تؤثر في المعنى الأساسي للقاعدة.

أما من حيث السند فمعظم المصادر أسندت القاعدة إلى الصحابة والتابعين. ومع ذلك، فإن هناك بعض التأليف عزت الرواية إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - وروتها كحديث مرفوع، إلا أنه لا يستقيم رواية القاعدة كحديث نبوي من ناحية اصطلاحية؛ لأنّ رجال الفن يقولون بضعف الحديث المذكور بسبب سؤار بن مصعب الراوي. فقال جمال الدين الزيلعي (ت 1360/762) مثلا:

«قُلْتُ رَوَى الْخَارِثُ بْنُ أَبِي أُسَامَةَ فِي مُسْنَدِهِ حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ حَمْرَةَ أَنَا سَوَّارُ بْنُ مُصْعَبٍ عَنْ غَمَارَةَ الْهَمْدَانِيِّ، قَالَ: سَمِعْتُ عَلِيًّا يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «كُلُّ قَرْضٍ جَرَّ مَنَفَعَةً فَهُوَ رِبَا»، انْتَهَى. وَمِنْ جِهَةِ الْخَارِثِ بْنِ أَبِي أُسَامَةَ ذَكَرَهُ عِنْدَ الْحَوْثِيِّ فِي أَحْكَامِهِ فِي النَّبِيِّ، وَأَعْلَاهُ سَوَّارُ بْنُ مُصْعَبٍ، وَقَالَ: إِنَّهُ مَثْرُوكٌ، انْتَهَى. وَرَوَاهُ أَبُو الْجَهْمِ فِي جُزْئِهِ الْمَعْرُوفِ حَدَّثَنَا سَوَّارُ بْنُ مُصْعَبٍ بِهِ، وَلَمْ يَعْزِهِ صَاحِبُ التَّفْصِيحِ إِلَّا - لِحُزْءِ - أَبِي الْجَهْمِ، وَقَالَ: إِسْنَادُهُ سَاقِطٌ، وَسَوَّارٌ مَثْرُوكٌ الْحَدِيثِ...»<sup>53</sup>

وكذلك قال ابن حجر (ت 1449/852):

«حَدِيثُ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ قَرْضٍ جَرَّ مَنَفَعَةً فِي رِوَايَةٍ «كُلُّ قَرْضٍ جَرَّ مَنَفَعَةً فَهُوَ رِبَا». قَالَ غَمْرُ بْنُ بَدْرٍ فِي الْمُغْنِيِّ لَمْ يَصِحَّ فِيهِ شَيْءٌ، وَأَمَّا إِمَامُ الْحَرَمِيِّ فَقَالَ: إِنَّهُ صَحَّ، وَتَبِعَهُ الْغَزَالِيُّ، وَقَدْ رَوَاهُ الْخَارِثُ بْنُ أَبِي أُسَامَةَ فِي مُسْنَدِهِ مِنْ حَدِيثِ عَلِيِّ بِاللَّفْظِ الْأَوَّلِ، وَفِي إِسْنَادِهِ سَوَّارُ بْنُ مُصْعَبٍ وَهُوَ مَثْرُوكٌ، وَرَوَاهُ الْبَيْهَقِيُّ فِي الْمَعْرِفَةِ عَنْ فَضَالَةَ بْنِ عُبَيْدٍ مَوْقُوفًا بِلَفْظِ «كُلُّ قَرْضٍ جَرَّ مَنَفَعَةً فَهُوَ وَجْهٌ مِنْ وَجُوهِ الرِّبَا»، وَرَوَاهُ فِي السُّنَنِ الْكُبْرَى عَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ وَأَبِي كَعْبٍ وَعَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَلَامٍ وَابْنِ عَبَّاسٍ مَوْقُوفًا عَلَيْهِمْ»<sup>54</sup>

فيظهر من قولي الإمامين الزيلعي وابن حجر أن رفع الحديث غير صحيح، وأن وقفه أرجح وأثبت، كما أفاده غير واحد من الفقهاء والمحدثين.<sup>55</sup>

ومن جانب آخر، إذا أخذنا الروايات الموقوفة على الصحابة بعين الاعتبار، قد يُحتمل كون القاعدة من ضمن الأحاديث المرفوعة حكما، ولو لم تتوفر فيها شروط الصحة وأعلها بعض جهابذة هذا الفن؛ لأن معنى القاعدة ليس مما يمكن للصحابة قوله من عند أنفسهم؛ لأنها في مجال الربا الذي هو من أكثر المسائل الفقهية صعوبة ودقّة.

وأحسن ما في الباب رواية وسناداً: ما رواه ابن أبي شيبة (ت 849/235) في مصنفه بلفظ: حدثنا خالد الأحمر عن حجاج عن عطاء قال: «كانوا يكرهون كل قرض جر منفعة»،<sup>56</sup> ولعلّ عطاء قصد الصحابة ومن سبقه من التابعين. فإذن، هذه الرواية أصح شيء من حيث صحة السند، وأما من حيث العمل والاعتماد عليه، فلا شك أن لكثرة الورد والاستدلال أصبحت القاعدة قولاً مشهوراً<sup>57</sup> مسلماً بين أهل العلم والأثر،<sup>58</sup> حتى تلقّته الأمة بالقبول.<sup>59</sup> ولا جرم أن عمل المجتهد برواية يُعتبر تصحيحاً لها،<sup>60</sup> فلا يضرّ القاعدة عدم ثبوتها عن النبي - صلى الله عليه وسلم - طالما صارت مداراً للعمل.<sup>61</sup>

53 الزيلعي، نصب الرابية، 60/4.  
 54 أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1989)، 89-90/3.  
 55 انظر: محمد بينوكالين، الأصل للشيباني (في الهامش)، (بيروت: دار ابن حزم، 2012)، 21/3.  
 56 الزيلعي، نصب الرابية، 60/4؛ ابن الهمام، فتح القدير، 251/7.  
 57 أشهر صيغ القاعدة بين الناس وأكثرها تداولاً في الألسن: «كل قرض جر نفعا فهو ربا». انظر: العجلوني، كشف الخفاء، 125/2.  
 58 محمد بن الحسن، الأصل، 22/3.  
 59 محمد مصطفى الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، (دمشق: دار الفكر، 2006)، 654/1.  
 60 ظفر أحمد العثماني النتهانوي، قواعد في علوم الحديث، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، (القاهرة: دار السلام، 2010)، 57.  
 61 بدر الدين العيني، النباية، 493/8؛ "الاستدانة"، الموسوعة الفقهية الكويتية، (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الكويتية، 1404-1427)، 265-266/3.

## 2. شرح القاعدة وضبط إطارها

### 1. المعنى الإجمالي

تفيد القاعدة أن كل عقد قرض حصل فيه زيادة نفع لأحد طرفيه على الآخر يُعتبر ربا. ولكن عند تتبع الفروع يظهر أن القاعدة ليست محصورة على عقد القرض خاصة، وأن لها شروطا وقواعد يجب مراعاتها عند التطبيق. فلنبدا أولا بشرح القاعدة التفصيلي.

### 2. المعنى التفصيلي

فالآن ندرس القاعدة المذكورة بشرح كل كلمة من مفرداتها الأساسية -وهي: «القرض»، و«جر» و«منفعة»،<sup>62</sup> و«الربا»، والمستثنيات تُستفاد من مفهوم كلمة «كل» وهو آخر ما نتعرض له في هذا المبحث - مع ذكر المعنى المقصود من كلٍ منها، بصرف النظر عن المعاني اللغوية:

معنى «القرض»: حمل الفقهاء والباحثون «القرض» في القاعدة على معناه الحقيقي الاصطلاحي<sup>63</sup> وفرّعوا الفروع على ذلك، وتعرّضوا للقاعدة في المواضع التي تدور حول القرض والاستدانة. وعلى هذا، فمغزى القاعدة أن المنهي عنه شرعا هو القرض الجالب للمنفعة فقط، وأما ما عدا القرض من العقود فلا تنطبق عليها القاعدة ولا يتأتى معنى النهي فيها. فلو استتراد أحد طرفي عقد البيع مثلاً، منفعة زائدة فلا تدخل تحت النهي. ولكن هذا ربا واضح؛ لأن المنفعة زائدة ومشروطة في عقد البيع. ولذلك من الضروري تعيين المراد بكلمة القرض.

إذا راجعنا المصادر رأينا عند فقهاء الحنفية عبارات تدلّ على أنهم يفرّقون بين البيع والقرض في هذه المسألة، ولا يقولون بأن البيع إذا جرّ منفعة يكون ربا. فمثال ذلك قول محمد بن الحسن (ت 805/189):

«ولو أن رجلاً باع رجلاً عبداً بألف درهم إلى شهر على أن يوفيه إياها بالبصرة كان هذا جائزاً، لأن هذا لا يشبه القرض»<sup>64</sup> فالمسألة المذكورة تُفيد أن البائع إذا اشترط إيفاء الثمن في البصرة لا يكون به بأس، وليس القرض كذلك؛ لأن اشتراط أداء البديل في القرض بمكان آخر يُعتبر مكروهاً؛ لكونه سفتجة. ولكن كثيراً من مشايخ بلخ من الحنفية قالوا في البيع الذي جرّ نفعاً: إنه في حكم قرض جر منفعة، وسوّوا البيع بالقرض إذا ما اقترنته منفعة.<sup>65</sup> ويؤيد قولهم موقف فقهاء الشافعية في الموضوع؛ لأنهم اعتبروا القرض الجار للمنفعة من أقسام ربا الفضل وقاسوه بالبيع بقولهم:

«وإنما كان ربا القرض من ربا الفضل، مع أنه ليس من الباب لأنه لما شرط فيه نفعاً للمقرض، كان بمنزلة

أنه باع ما أقرضه بما يزيد عليه من جنسه، فهو منه حكماً»<sup>66</sup>

فاعتبر الفقهاء زيادة النفع في القرض كزيادة في العوض في البيع حكماً؛ لأنه زيادة لا يقابلها عوض، وهو عين ربا الفضل كما صرح به الزركشي (ت 1392/794) في الروض.<sup>67</sup>

ويقرّب من هذا الموقف موقف فقهاء الحنابلة حيث أقاموا كلّ مدين<sup>68</sup> مقام المقترض في اشتراط المنفعة، فقالوا:

«كلّ قرض جرّ منفعة فهو باب من أبواب الربا» (وكذا كلّ غريم أي: مدين؛ حُكْمُهُ كالمقترض فيما تقدّم)<sup>69</sup>

فالنصوص المذكورة تدلّ بصراحة على أن القاعدة ليست مقتصرة على عقد القرض، وإنما تشمل المعاملات المبنية

على المدبونية عموماً. وإذا ثبت هذا، فيظهر للباحث أن السبب الأساسي في نهى «ببيعين في بيعه» و«بيع مع شرط» هو

62 أو «نفعاً»

63 محمد صدقي بن أحمد بن محمد آل بورنو أبو الحارث الغزي، موسوعة القواعد الفقهية، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2003)، 484-486/8.

64 محمد بن الحسن، الأضلل، 26/3.

65 انظر: برهان الشريعة البخاري، المحيط البرهاني، 395/5. وصورة المسألة: «رجل طلب من رجل أن يعامله بمائة دينار، فباع المطلوب منه المعاملة من الطالب ثوباً قيمته عشرون ديناراً، بأربعين ديناراً، ثم أقرضه ستين ديناراً، فصار للمقرض على المستقرض مائة دينار، وحصل للمستقرض ثمانون ديناراً... وكثير من مشايخ بلخ كانوا يكرهون ذلك، وكانوا يقولون: هذا قرض جر منفعة، فإنه لو لا ذلك القرض كان لا يتحمل المستقرض غلاء ثمن الثوب، فكان قرصاً جر منفعة...». ولو أن المسألة قرض جر نفعاً بشكل مطلوب في الحقيقة، فإنها ذات أهمية في إظهار علة ربا الفضل التي هي زيادة لا يقابلها عوض.

66 الدمياطي، إعتاة الطالبين، 26/3.

67 سليمان بن محمد بن عمر البخاري المصري الشافعي، تحفة الحبيب على شرح الخطيب، (بيروت: دار الفكر، 1995)، 18/3.

68 والمقصود بالمدين هنا: كل من ترتب على ذمته دين بسبب عقد من العقود - والله أعلم -.

69 مصطفى بن سعد الرحيباني، مطالب أولي النهى، 246/3.

علة هذه القاعدة نفسها؛ لأن في كلِّ من هذين النهيَّين يتحقق معنى زيادةٍ خالية عن عوض، وهي العلة الرئيسية في القرض كما أسلفنا. وقد علّق النووي (ت. 1277/676) القاعدةً بمسألة الصفتين، وأورد في باب القرض (أي: في نفس السياق) رواياتٍ وردت في نهى بيعتين في بيعة وبيع وسلف وما إلى ذلك.<sup>70</sup> فهذا أيضاً، يؤكد فكرة ارتباط القرض الجار للمنفعة بـ«الصفقتين» و«بيع مع شرط».

وقد يُستشكل ويقال: طيب، إذاً لماذا رُويت القاعدة في المصادر بلفظ «القرض» فقط، ولم يذكر أحدٌ لفظ «العقد» أو «البيع» فيها، ولم يعمّم عامّة الفقهاء معنى القاعدة حتى تشمل العقود كلّها؟ قد يجاب عن هذا الإشكال من ناحيتين:

الأولى: لأنّ الحديث المذكور كمستند للقاعدة خرج مخرج الغالب، حيث كان الواقع والكثير الغالب - وقت ورود الرواية - أنهم كانوا يأخذون الرهن في مقابلة القرض ويتنعمون به، فنهى الشارع عنه بخصوصه، فالترّم الفقهاء بلفظ الرواية الأصلي ولم يغيروها. فهذا لا ينفي الحكم عما عداه.<sup>71</sup>

الثانية: لأن توسّع الحنفية والحنابلة في تحديد علة الربا - فنطاق الربويات أوسع بالنسبة إلى هذين المذهبين كما هو معروف - أعناهم عن ذلك، بمعنى أن كلّ زيادة لا يقابلها عوضٌ ربا الفضل عندهم بعله الربا، فما كانت لديهم حاجةٌ إلى إثبات أن المنفعة الزائدة في العقود محرّم بسبب القاعدة موضوع البحث.

فحاصل الكلام: مستنبداً إلى ما قدّمنا ذكره عن القاعدة، يمكننا القول: بـ«أن كل عقد معاوضة جر نفعاً لأحد الطرفين

خالياً عن عوض فهو ربا»، كما أفاده وفهمه بعض المعاصرين في شروحه وتأويلاتهم للقاعدة.<sup>72</sup> ويتأيد هذا بقول المرغيناني (ت. 1197/593) الذي تناول المعاوضة من حيث المنفعة على المنوال الذي أفنناه:

”ومن اشترى ثوبا على أن يقطعه البائع ويخطه قميصاً أو قباء فالبيع فاسد؛ لأنه شرط لا يقتضيه العقد وفيه منفعة لأحد المتعاقدين؛ ولأنه يصير صفقة في صفقة على ما مر.“<sup>73</sup>

فتبين أن اشتراط المنفعة لأحد المتعاقدين في المعاوضات بمثابة المنفعة في القرض.

معنى «جرّ»: من أهم تفاصيل القاعدة أن «الجرّ»: معناه الاشتراط؛ لأن مقتضى كلام الفقهاء أن المنفعة لا تكون ذريعة إلى الربا إلا إذا شُرطت في العقد، كما قيّد به الكرخي (ت. 952/340).<sup>74</sup> ويلتحق به ما إذا كان اشتراط المنفعة متعارفاً عليه بين الناس، وكذلك يمكن إلحاق إيجاب قانوني أو حكم قضائي بحكم الاشتراط معني. أما إذا لم يكن الأمر كذلك، بمعنى أنه لم يكن هناك اشتراط المنفعة، ولم يجر في ذلك عرفٌ أو أمرٌ إجباريٌّ، وأدى المديون أو الغريم حقّ الداين أو المقرض بزيادته، فهذا ليس من الربا في شيء، وإنما هو من باب حسن القضاء الذي حثّ عليه النبي - ﷺ - والذي عمل به نفسه.<sup>75</sup> فمن أرجح في أداء الدين أو القرض، سواءً كان بزيادةٍ عدلٍ أو وصف، فلا بأس به، ويعتبر الفضل تبرعاً عن قبل المؤدي.<sup>76</sup> وكذلك لو كان من عادة المقرض والمستقرض قبل العقد التهادي، فلا بأس به أيضاً؛ لأن المنفعة عندئذٍ ليس من مقتضى العقد.<sup>77</sup> فإن المنفعة الزائدة إذا شُرطت وكانت من مقتضى العقد يتسامح بها، كما في الشروط المفسدة التي أصبحت شائعة ومتعارفة عرفاً عامّاً، فإنها تعتبر مقبولة ولو كانت منافع زائدة.

معنى «منفعة»: يفهم من كلام الفقهاء أن المراد من المنفعة هو الزيادة المشروطة في الأداء، كما حكى ابن المنذر (ت.

930/318) الإجماع على ذلك:

- 70 النووي، المجموع، 171/13.
- 71 انظر: خليل محي الدين الميس، «بيع الوفاء»، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، (1431) 7/7، 1169.
- 72 انظر: نظام الدين عبد الحميد، «حكم زيادة السعر في البيع بالنسيئة شرعاً»، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، (1431) 6/6، 253؛ خليل محي الدين الميس، «بيع الوفاء»، 1169/7، ديبان بن محمد الدين، المعاملات المالية أصالة ومعاصرة، (د.ن، 1432)، 54/11؛ العمراني، المنفعة في القرض، 579.
- 73 أبو الحسن برهان الدين علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني، الهداية في شرح بداية المبتدي، تحقيق: طلال يوسف، (بيروت: دار احياء التراث العربي، 1431)، 50/3.
- 74 برهان الشريعة البخاري، المحيط البرهاني، 126/7؛ عثمان بن علي فخر الدين الزيلعي، تبیین الحقائق شرح كنز الدقائق، (القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية - بولاق، 1314)، 175/4.
- 75 فخر الدين الزيلعي، تبیین الحقائق، 175/4؛ ابن الهمام، فتح القدير، 251/7.
- 76 مصطفى الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذهب الأربعة، 655/1.
- 77 الكيلاني، «حكم الزيادة في القرض»، 367.



”وأجمعوا على أن المسلف إذا شرط عُشْر السلف هدية أو زيادة، فأسلفه على ذلك، أن أخذه الزيادة ربا.“<sup>78</sup> وكذلك قال القرطبي (ت. 1273/671):

”أجمع المسلمون نقلا عن نبيه صلى الله عليه وسلم أن اشتراط الزيادة في السلف ربا، ولو كان قبضة من علف - كما قال ابن مسعود -، أو حبة واحدة.“<sup>79</sup>

فإن كلمة "السلف" المذكورة في النقلين مرادفة القرض في لغة العرب كما لا يخفى،<sup>80</sup> والسبب الذي يؤدي إلى الربا زيادةً مشروطةً كما ذكر. فهذه الزيادة المشروطة هي التي بسببها مُنِع القرض.<sup>81</sup> وبما أن لقاعدتنا معنيين، معنى خاصٌ يتعلّق بالقرض فقط، ومعنى عام<sup>82</sup> يشمل المعاوضات جميعاً،<sup>83</sup> فللزيادة المشروطة ثمراتٌ مختلفة حسب طبيعة العقود، على ما استخرجناه. فلنتناول الزيادة المشروطة وفق هذين المعنيين:

أ - **اشتراط الزيادة (المنفعة) في القرض:** إذا دققنا النظر في عقد القرض من حيث الصورة نرى أنه مبادلة الشيء بمثله بعد استهلاكه، وطروء المدة بين تقابض البديلين في المبادلة يجعل العقد مشبهاً بربا النسبته في الحقيقة. ولكن الفقهاء ما اعتبروا القرض مبادلةً من حيث المعنى؛ لما أن الأصل في القرض إرفاقٌ وصلته بالأخرين.<sup>84</sup> فبكونه عقد صلّة وتبرّع منعوا كلّ زيادة مشروطة تفضل على مثل المال المقرض، سواء كان زيادة قدرٍ أو وصف،<sup>85</sup> أو شيء خارج من البديلين يعود نفعه إلى المقرض خاصة،<sup>86</sup> مثل: أن يشترط المقرض على المقرض بيع سلعة بثمن أقل من سعر السوق، أو أن يشترط هديةً مع أداء المثل، أو أن يطلب من المقرض القيام بعملٍ معين لا يقوم به إلا من أجل القرض، أو أن يقرضه مبلغاً أكثر فيما بعد مقابل القرض الذي يقرضه هو، ففي كل من هذه الحالات نشاهد عملية قرض جرّ نفعاً. أما إذا كان المنتفع بالزيادة المقرض أو غير المقرض على المقرض فلم يروا به بأساً؛ لعدم تحقق معنى النهي فيه. وكذلك صحّ الإقراض بشرط رهن، وكفيل، وإشهاد؛ لأنها توثيقات لا منافع زائدة للمقرض؛ فإنها شروط اقتضاها مقتضى الإيجاب والقبول في الحقيقة.<sup>87</sup> ويتبين من الأمثلة والفروع أن المفهوم من المنفعة المشروطة في القاعدة: منفعة مادية مالية،<sup>88</sup> يعني كل ما أحدث كلفةً ماديةً للمقرض وعاد نفعه إلى المقرض فهو منفعة زائدة. فلذا نرى الفقهاء أنهم شدّدوا في هذا الباب وبالغوا، حتى قالوا بأن المنفعة منهيبة ولو قبضة من علف أو حبة واحدة، كما روي عن ابن مسعود مسبقاً. وأما ما حكى عن أبي حنيفة (ت 767/150) أنه لم يقر تحت ظلّ جدار مديونه مخافة ارتكاب النهي، فلم يصح في ذلك شيء عند المحققين.<sup>89</sup> ولو أننا سلمنا ثبوت الرواية، فالانقناع بظلّ الجدار لا يسبب في تكلفة مادية للمقرض ولا يصلح مؤنة عليه. ويظهر للباحث أن تلك القصة ذُكرت في الكتب من باب التمسك بالاحتياط ومن أجل إظهار أهمية المسألة وخطورتها.

ب - **اشتراط الزيادة (المنفعة) في المعاوضات:** عقود المعاوضات تشترك مع عقد القرض في كون المنفعة الزائدة المشروطة موضوع نهى كمفهوم كلي، فكل ما ذكرنا أعلاه عن القرض جارٍ في المعاوضات أيضاً. ولكن هناك اختلافات

78 محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري، الإجماع، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، (قطر: دار المسلم للنشر والتوزيع، 2004)، 99.  
79 أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1964)، 241/3.

80 «استدانة»، الموسوعة الفقهية الكويتية، (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1404-1427)، 262/3.  
81 العمراني، المنفعة في القرض، 579.

82 وليس المراد بالمعنى الخاص والمعنى العام تناسب العموم والخصوص في المنطق، وإنما المقصود: الأصلية والفرعية، فلا يضر عدم كون القرض من المعاوضات من حيث الخصوص والعموم.

83 العمراني، المنفعة في القرض، 576.

84 أحمد حسن، «القرض الذي جر منفعة»، 420.

85 ابن قدامة، المغني، 240/4.

86 محمد صدقي، موسوعة القواعد الفقهية، 485/8.

87 زين الدين أبو يحيى السنكي زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري، فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب، (بيروت: دار الفكر، 1994)، 225/1.

88 أحمد حسن، «القرض الذي جر منفعة»، 418؛ مسعود بن مسعد الثبيتي، «الحسابات الجارية وأثرها في تنشيط الحركة الاقتصادية»، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، 9، 699، وهناك من قسم المنفعة إلى قسمين: جلبة وخفية: (محمد حسن عبد الغفار، «القواعد الفقهية بين الأصالة والتوجيه»، دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية 1432) (http://www.islamweb.net) ولعل هذا التقسيم غير مستقيم من حيث أن الفقه الإسلامي وخاصة المعاملات المالية مبنية على والوضوح والظهور؛ لأن ما كان خفياً مكنونا فلا ينطبق عليه أحكام ظاهرة وواضحة، والله أعلم.

89 فخر الدين الزيلعي، تبيين الحقائق، 175/4؛ ابن الهمام، فتح القدير، 251/7.

بينها وبين القرض في بعض الحالات والأوضاع حسبما تقتضيه طبيعة العقد. فالفرق كما يلي:

- المنفعة لا تتعلق بأحد العاقدين على التعيين، وإنما كل شرط أو زيادة ليس له حصة من الثمن فاشترطه - لأي طرفي العقد كان - ممنوعٌ شرعاً؛<sup>90</sup> لأنها معاوضات، فلا بدّ من مراعاة المماثلة والمساواة بين الطرفين على السواء؛ لأن المساواة والمعادلة في المعاوضات من مقتضيات مبدأ التراضي في العقود.

- قد يُتسامح في الزيادة في المعاوضات بقدر ما، خصوصاً إذا كانت الزيادة معروفة شائعة بين الناس. وذلك لأنه ما كان متعارفاً: فقليلاً ما يؤدي إلى نزاع الطرفين.<sup>91</sup> ومثاله: اشتراط مشتري الأثاث مثلاً، على البائع نقل المبيع إلى البيت وتجميعه. فهذا بيع وشرط، أو صفتين في صفقة بمعنى بيع شرطت فيه إجارة بدون مقابل. ولكن عندما أصبح نقل بائع الأثاث وتجميعه إياه شرطاً متعارفاً بين الناس، فكأن الزيادة - يعني شرط منفعة مضافة - قابله قسطاً من الثمن ابتداءً، فلم تبق زيادةً حقيقيةً.

والجدير بالذكر هنا أن الزيادة في المعاوضات - مشروطة كانت أو غير مشروطة - موكولٌ أمرها إلى رضا العاقدين ومتوقفة على تراضيهما، فما دام التراضي موجوداً بين الطرفين ولم يُنتهك شيء من قواعد الربا صريحاً: فالزيادة لا تؤثر في المعاوضات، خلافاً للقرض؛ لأن الزيادة إذا كانت مشروطة لصالح المقرض فهو ربا صريح وإن رضي به المقرض. - كل ما كان تافهاً زهيداً عند الناس أو في العرف، فلا يُعد من الزيادة في المبادلة. فمن أمثلته: عدم جريان الربا في مبادلة البيضة بالبيضتين، أو الحفنة من الحبوب بالحفتين من جنسه وما إلى ذلك.<sup>92</sup> وأما في القرض فلا يُتسامح ولو بشيء بسيط كما قدمنا. ومن أمثلة هذا القسم أيضاً: تسامح الناس فيما يُتباين فيه بقدر يسير.

وأما معنى «الربا»: فلا يختلف اثنان في أن الربا في القاعدة فُصد به حقيقة معناه، وما ورد من ألفاظ مختلفة نحو: «فهو مكروه»، أو «فهو حرام»، أو «فلا خير فيه»، وما شابهها، فُتحمّل كلها على الربا أيضاً. وبما أن علة النهي والمركز عليه في القاعدة هو «زيادة مشروطة لا يقابلها عوضٌ» كما ذكرنا، فلا شك أن المقصود من لفظ الربا: ربا القرض المعروف باسم ربا الجاهلية إذا كان العقد عقد قرض،<sup>93</sup> وإذا كان عقداً من عقود المعاوضات فالمقصود حينئذ ربا الفضل.<sup>94</sup>

### 3. مدونة قواعد التطبيق ملخصاً

يتصدّر القاعدة حرف «كلّ» - من حروف المعاني - الذي يفيد العموم في ما دخل عليه.<sup>95</sup> ومع ذلك، لقد استخرجنا فيما سبق أن مقتضى القاعدة لا يستغرق جميع الأحوال، وأنها ليست مقصودة بمعناها الحقيقي بشكل كامل، وأنها ليست عاملة في بعض الحالات.<sup>96</sup>

فتلخّص لدينا مما قدّمنا أن القاعدة ليست سارية في الظروف الآتية:

- إذا كانت المنفعة غير مشروطة، وتبرّع به المؤدي بنفسه عند الأداء، فهو من باب حسن الأداء.
- إذا كانت المنفعة المشروطة متعارفاً عليها عند الناس ولم يكن هناك حكمٌ قانوني يُلزم المقرض على أداء تلك الشرط.
- إذا كانت المنفعة مشروطة للمقرض على المقرض، وفي حكمه اشتراطها لغير المقرض على المقرض.
- إذا شرط المقرض على المقرض رهنًا، أو كفيلاً، أو شاهدين؛ لأنها عقود شرعت لتوثيق الديون وليس فيها معنى انتفاع المقرض شرعاً.
- إذا لم تكن الزيادة المشروطة نفعاً مادياً له كلفة مالية.
- إذا كانت المنفعة المشروطة لأحد الطرفين في المعاوضات لها حصة من العوض.

90 المرغيناني، الهداية، 240/3.

91 السرخسي، المبسوط، 14/13.

92 محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي، المبسوط، (مصر: مطبعة السعادة، 1431)، 114/12؛ الكاساني، بدائع الصنائع، 185/5.

93 لكيلاني، «حكم الزيادة في القرض»، 362.

94 Amanullah, "Legal Maxim: «Every Loan That Brings Benefit Is Usury», Its Related Issues and Implementation In Pre-Islamic And Malaysian Financial Transactions", 208-209.

95 فخر الإسلام علي بن محمد البزدوي، كنز الوصول إلى معرفة الأصول، تحقيق: سائد بكداش، (المدينة المنورة: دار السراج، 2016)، 205.

96 الديبان، المعاملات المالية أصالة ومعاصرة، 275/18.

- إذا كانت المنفعة المشروطة لأحد العاقدين في المعاوضات شيئاً متعارفاً في عرف البلد أو المدينة.
- إذا كانت المنفعة المشروطة لأحد العاقدين في المعاوضات شيئاً بسيطاً ليس له قيمة مالية عند الناس.

#### 4. التطبيقات المعاصرة للقاعدة

والآن نتناول ثلاثة أمثلة داخلية تحت حكم القاعدة ومفهومها، وهي:

أ - المثال الأول: قد شاع في الأزمنة الأخيرة التعامل في العملات الذي يسمى بالإنكليزية «Forex». وهي كلمة مركبة من كلمتي «Foreign» و«Exchange»، فمعناها بالعربية: تبادل العملات الأجنبية بعضها ببعض. ولكن المقصود من «Forex» في الأسواق المالية ليس بسيطاً كسماطة معناها اللغوي، بل هو أكثر تعقيداً وإشكالاً. فيطلق «فوريكس» (Forex) في البورصات العالمية والمحلية ليفيد العملية المعروفة بـ«البيع بالهامش» (Sale on Margin). فسوق فوريكس عبارة عن سوق تتبادل فيها العملات بمقدار كبير يبلغ قيمته (3,8) تريليون يومياً وفوق الإحصائيات التي تمت سنة 2018.<sup>97</sup> فيقصد بالشراء بالهامش: شراء العملات بسداد جزء من قيمتها نقداً بينما يسدد الباقي بقرض مع رهن العملة محل الصفقة. والهامش هو التأمين النقدي الذي يدفعه العميل للسمسار ضماناً لتسديد الخسائر التي قد تنتج عن تعامل العميل. وفي هذه المعاملة يفتح العميل حساباً بالهامش لدى أحد سماسرة سوق العملات، الذي يقوم بدوره بالاقتراض من أحد البنوك التجارية - وقد يكون السمسار هو البنك المقرض نفسه- لتغطية الفرق بين قيمة الصفقة وبين القيمة المدفوعة كهامش.<sup>98</sup> ومثاله: عميلٌ فتح حساباً بالهامش لدى أحد السماسرة، وضع فيه تأميناً لدى السمسار بمقدار عشرة آلاف دولار مثلاً. وفي المقابل يُمكن السمسارُ العميلَ بأن يتاجر في بورصة العملات بما قيمته مليون دولار، أي: يقرضه هذا المبلغ برصده في حسابه لديه - أي: لدى السمسار - ليضارب العميل به، فيشتري بهذا الرصيد من العملات الأخرى كالْيُورُو مثلاً، ثم إذا ارتفع اليورو مقابل الدولار باع اليورو، وهكذا، فيربح العميل من الارتفاع في قيمة العملة المشتراة.<sup>99</sup>

فإن تقديم الضمان من قبل الشركة أو السمسار للعميل قرض يتقاضى عليه فوائد ربوية في الواقع. وقد تكون المعاملة المذكورة منهيها عنها على أساس أنها قمار أو مخاطرة لا يعتمد إلا على بيع الغرر أو الفرصة، أو أنها من قبيل بيع ما لا يملك الإنسان، أو أنها بيع المعدوم. قد انعقد الإجماع بين فقهاء عصرنا على حرمتها رغم أن التكييفات الفقهية لها تختلف.<sup>100</sup> فعملية البيع بالهامش محظورة محرمة من كل هذه الجوانب المذكورة عند البعض؛ لأن كلا من بيع الغرر والمخاطرة، وبيع ما لا يملك الإنسان، وبيع المعدوم منصوص على نهيهِ في الأخبار الصحاح. وهناك من حرم البيع بالهامش معتمداً على سد الذريعة؛ لما فيه من إضرار بالناس والمجتمع. ومن جانب آخر، فإن البيع بالهامش قرض جر منفعة عند الأكثرين؛ لأن المؤسسة بمثابة المقرض، والعمليل مقرض. ولا تمكّن شركة الوساطة العميل القرض إلا لتكتسب فائدة من متاجرة العميل برصيده الذي عند الشركة. فهذا عين قرض جر نفعاً، ولذلك ربا صريح. ولكن عدداً من الفقهاء المعاصرين أنكروا تخريج المسألة قياساً على عقد القرض؛ لأن القرض كان يتم بين صاحب الحاجة وصاحب المال قديماً. وأما علاقة البنك أو الشركة مع العميل فليست مبنية على ذلك، فضلاً عن أن القرض يتم بالقبض عند معظم الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة، ولا يوجد في البيع بالهامش أي قبض، حقيقياً كان أو حكماً. ولكن كثرة كثرة من الفقهاء المعاصرين يبنونه على القرض المعروف؛ لأن تمكين البنك أو الشركة العميل من الرصيد يُعتبر قرضاً من حيث المعنى والمقصود. وأما القبض المشروط في القرض، فالغاية منه أن يكتسب المقرض صلاحية التصرف على المبلغ، فموجود في البيع بالهامش. فحرم البيع بالهامش من شتى النواحي بما فيها مبدأ القرض الذي يجر منفعة.<sup>101</sup>

97 محمد تقي العثماني، فقه البيوع على المذاهب الأربعة، (دمشق: دار القلم، 2018)، 727/2.

98 Mahmut Samar, "Yatırım Aracı Olarak Kaldıraçlı/Marjlı Forex İşlemi ve Fıkhî Değerlendirmesi", Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 18/2 (2018), 1183.

99 Mubarak Musa, "Shariah Appraisal of Margin Trading", Astolabe: A CIS Student Research Journal 3 (2021), 4.

100 Musa, "Shariah Appraisal of Margin Trading", 10.

101 محمد شكري الجميل العدوي، «الشراء بالهامش في الأسواق المالية المعاصرة»، حوالية كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالإسكندرية 2/34، 915-909.

ب – المثال الثاني: وقد جرى بين أفراد الناس وفيما بين المؤسسات المالية وغير المالية المختلفة، وخاصة في البلاد التي غلب فيها التضخم (inflation) مثل زيمبابوي (204,6%)، وفنزويلا (195%)، والسودان (76,9%)، والأرجنتين (76,1%)، وتركيا (51,2%)، وإيران (40%) – حسب إحصائيات صندوق النقد الدولي (IMF) لأواخر سنة 2022<sup>102</sup> – ربط (indexation) مبلغ القرض بمؤشر (index) قوي عند الإقراض مخافة ضياع القدرة الشرائية (purchasing power) للعملة المحلية. وهذه ظاهرة طبيعية يلتجأ الناس والمؤسسات إليها حرصا على حفظ أموالهم وبدافع إدارة المخاطر الناشئة عن تقلبات أسعار العملات.<sup>103</sup> فهذه العملية – فضلا عن أنها لم تُتلقَ بالقبول العام عند الاقتصاديين الغربيين بسبب كونها مضرة ومفسدة من حيث الاقتصاد التقليدي، ولعدم كفاءتها كآلية ناجحة في المقاومة ضد التضخم<sup>104</sup> – فإنها داخلية تحت القاعدة أيضا، من حيث كونها قرضا شُرط فيه صرفُ البدلين في الذمة. وبعبارة أخرى، فإن ربطت المؤسسة المقرضة ألف مئة ليرة، التي تقدّمها إلى جهة مقرضة إلى أجل ما، بدولار مثلا، فإن هذه المعاملة عبارة عن إقراض ربوي مع تبادل الليرات المعطاة بالدولارات التي لا وجود لها، أي: الدولارات التي في ذمة المقرض. فهي إذاً، لا تعدو أن تكون إلا قرضا مشروطا فيه عقد الصرف، وهو قرض يجر نفعا للمقرض كما لا يخفى.<sup>105</sup>

إذا دققنا النظر في أصل المسألة، رأينا أن عدم جواز ربط العملة بالمؤشر ينبني على مبدأ المماثلة في الدين؛ لأن الأصل في الدين أدائه بالمثل، لا بالقيمة عند الفقهاء الأقدمين؛ لأن فتح الباب للقيمة قد يؤدي إلى ارتكاب وانتشار الربا في المجتمع.<sup>106</sup> فإن من أقرض ألف ليرة مثلا، قد يشترط رده بالقيمة فيطلب من المقرض ألفا ونصفا مقدما. وهذا ربا واضح، إذا شُرط عند العقد، اللهم إلا أحوال المماثلة، فيجوز فيها اتخاذ القيمة أصلا للتعويض بعد تقصير المدين. أما إذا أدى المدين القيمة عند الأداء وعوّض فرق التضخم بنفسه، فيها ونعمت. ولكن المعاصرين يميلون – بأثر التفكير الرأسمالي السائد شرقا وغربا، وبسبب التقلبات الهائلة في أسعار العملات – إلى اتخاذ القيمة أصلا في الدين.

ج – المثال الثالث: هناك نوع من أنواع مبادلة العملات والمعادن القيمة<sup>107</sup> الذي يسمى بالإنكليزية «Swap»، والذي يُعد من العقود المشتقات (Derivatives). معنى كلمة سواب (Swap) بالإنجليزية: المقايضة والتبادل.<sup>108</sup> هناك أربعة أنواع لسواب في الأسواق المالية، أشهرها سواب في العملات.<sup>109</sup> رغم أن التعامل في العملات بطريقة «Currency Swap» انتشر تسميته بـ «مبادلة العملات»، أو بـ «البيع الموازي للعملات»،<sup>110</sup> أو بـ «عقد مقايضة الصرف» - كما رجحه بعض الباحثين<sup>111</sup> - فإنه عبارة عن عقدي الصرف في الحقيقة: عقد صرف عاجل منجز (Spot) وعقد صرف أجل (Forward).<sup>112</sup> فيتم التعاقد بين الطرفين على أساس مبادلة العملة المعينة بعملة أخرى بسعر الصرف لذلك اليوم، وفي نفس المجلس يتم اشتراط شراء العملة المباعة من قبل البائع في تاريخ لاحق محدد بالقيمة المتفق عليها بينهما مقدما. والغرض

102 International Monetary Fund (IMF), "Inflation Rate: Average Consumer Prices: Annual Percent Change" (access date: 11.01.2023)

103 Ana Opacic, Vladan Perisic, Jelena Gluscevic, "The Problem of Currency – Indexed Loans – Case of "CHF"", *International Review* 3/4 (2016), 140.

104 Syed Abdul Wahab Gilani and Lutfullah Saqib, "Indexation of Loan in Conventional and Islamic Finance", *Interdisciplinary Journal of Contemporary Research in Business* 3/3 (July 2011), 802.

105 انظر: «المؤشرات»، المعايير الشرعية، (المنامة: هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية (AAOIFI)، 2017)، مادة: 4، 6/4، 6/5

106 أحمد محمد أحمد أبو طه، «أثر تغيرات قيمة النقود على الدين: دراسة تأصيلية من منظور الفقه الإسلامي»، مجلة كلية الشريعة والقانون بتفينا الأشراف – تفهنية (2022)، 24/2، 874.

107 Yusuf Erdem Gezgin, *Finansal Piyasalarda Altın İşlemleri: İslam Hukuku Açısından Bir İnceleme*, (İstanbul: Hikmetevi Yay.,2021), 63.

108 Abdullah Durmuş, *Fikhi Açından Günümüz Para Mübadelesi İşlemleri*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 72.

109 Asyraf Wajdi Dusuki, "Shariah Parameters on Islamic Foreign Exchange Swap as Hedging Mechanism in Islamic Finance", *International Conference on Islamic Perspectives on Management and Finance, University of Leicester* 2-3 July 2009, 4.

110 Durmuş, *Para Mübadelesi İşlemleri*, 47-50.

111 Zeynelabidin Hayat, "The Forward and Swap Exchange Contracts: Fiqh Dimension and Alternatives", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 25/3 (December 2021), 1388.

112 Nobuya Takezawa, "Currency Swaps and Long-term Covered Interest Parity", *Economics Letters* 49 (1995), 181.

من ذلك: التحوُّط والاحترازُ من المخاطر الناجمة عن تقلبات أسعار العملات، وكذلك الاستغنام من الفروق السعرية بين العملات كفرصة للاسترباح، والتكثير من الفوائد عن طريق المضاربات (Speculations) في بعض الأحيان. اختلف الفقهاء في البيع الموازي للعملات بين مجوّزٍ ومحرمٍ. فالمجوزون يتعللون بأن المعاملة تقارضُ لا يضر أحدًا من الطرفين، فينبغي أن يجوز. وأما المانعون المعارضون فيوضحون سبب الحرمة بمسألة الصفقتين؛ لأنها عبارة عن المبادلة المشروط فيها مبادلة أخرى. وهذا ممنوع شرعاً.<sup>113</sup>

فإذا أمعنا النظر في المعاملة المذكورة نلاحظ أنها معاملة تجر نفعاً زائداً خالياً عن العوض لطرف أو كليهما على صيغة الشرط، بسبب كونها صفقتين في صفقة؛ لأن المعاملة تحتوي على صرف العملات العاجل وصرف العملات الأجل المشروط من قبل. فمن هذه الناحية تندرج المعاملة تحت حكم القاعدة التي نحن بصدها؛ لأن معنى القاعدة الفرعي أن كل عقد مبادلة مشروط فيه زيادةً خالية عن العوض فهو ربا كما قدّمنا.<sup>114</sup> فمبادلة العملات عن طريق «Swap» تنطوي تحت القاعدة حكماً.

### خاتمة البحث والنتائج المتوصل إليها

تناولنا من خلال الدراسة القاعدة المعروفة «كل قرض جر نفعاً فهو ربا» من عدة نواحي. فتوصلنا إلى النتائج الآتية:

- يرد نص القاعدة في مصنفات جميع المذاهب الأربعة والمؤلفات الحديثة المختلفة، وعول عليها الفقهاء والمحدثون قاطبة من غير تكبير.
- رغم أن هناك من أخرج لفظ القاعدة كحديث مرفوع من أقوال النبي صلى الله عليه وسلم، لم يثبت عنه في ذلك شيءٌ بطريق صحيح غير معلل، وإنما بسند ضعيف، ولكن معناه صحيح. فذهب عامة المجتهدين والمحدثين إلى أن القاعدة تعتمد على رواية موقوفة على الصحابة لما أنها أسندت على عدد منهم. وغاية ما يمكن أن يقال: أنها حديث مرفوع حكماً.
- اشتهرت القاعدة بين العلماء بلفظ: «كل قرض جر نفعاً فهو ربا». ومع ذلك، فهناك صيغ متنوعة لنص القاعدة في الكتب.
- للقاعدة معنيان: معنى أصلي يتناول عقد القرض، ومعنى فرعي يشمل كل عقود المعاوضات. فعلى الأول: إن كل قرض شرط فيه للمقرض نفعٌ مادّي له كلفة مالية على المقرض - سواء كان زيادة قدر أو وصف في الأداء، أو هدية، أو قرضاً مشروطاً بمقابل القرض، أو عقداً آخر مشروطاً به، أو منفعة يقوم به المقرض من أجل القرض وما إلى ذلك - فهو في معنى ربا القرض (ربا الجاهلية) سوى ما يشرطه المقرض على المقرض من توثيقات مثل الكفالة، والشهادة، والرهن. والمعنى الثاني: كل عقد مبادلة شرطت فيه زيادة منفعة - سواء كانت المنفعة زيادة في البذل، أو شرطاً لا يقتضيه العقد، أو عقداً آخر مرتبطاً بالعقد الأول وموقوفاً عليه، - لأحد العاقدين لا على التعيين فهو في معنى ربا الفضل إلا ما كان معفوفاً عنه: كشرط مفسد عمت به البلوى، أو شيء زهيد لا يبالي به أحد، أو ما تبرع به أحد العاقدين بدون شرط وعرف.
- ثبت أن الأمثلة المختارة الثلاثة المطبقة في التمويل المعاصر كلها تنطوي تحت القاعدة، ولذلك منهي عنها شرعاً.
- والحكمة - على ما نرى - التي تكمن تحت نهي اشتراط المنفعة في القرض: حماية حق المقرض عن الاستغلال المالي؛ لما أن المقرض عرضة للاستغلال من قبل المقرض دوماً. فكثيراً ما يغتنم المحسن ممن أحسن إليه؛ لأن الإنسان عبيد الإحسان، كما لا يخفى. ومع ذلك، لم ينه الشرع المقرض عن أداء أكثر مما اقترض من صميم قلبه متبرعاً، بل اعتبره من حسن الأداء ومدح صاحبه. ففي هذا نلاحظ نزاهة الشريعة الأحمدية ولطافتها. وأما المنفعة المشروطة في المبادلات فمقيدة بأن تكون خالية عن العوض؛ لأنه إذا كان الشرط معوّضاً فهو من ضمن العقد ومقتضياته، إلا إذا صادم النص الصريح. فالمسلمون على شروطهم إلا شرطاً حرم حلالاً أو أحل حراماً. وبما أن حكمة منع المنفعة الزائدة في المعاوضات ظهرت في حفظ حق الطرفين جميعاً وتحقيق العدل وتجنب النزاع بينهما، فنعقد أن السبب في نهي بيعتين في بيعة وبيع مع شرط في النصوص عين ما في المنفعة الزائدة على ما استخرجناه. فأثبت تحليل الأمثلة الثلاثة أن جملة كل قرض جر نفعاً فهو ربا ليست محض حكم محصور على عقد القرض فقط، وإنما هي قاعدة كلية تطرد في المسائل النظرية كلها.

113 Durmuş, *Para Mübadelesi İşlemleri*, 101.

114 للتفصيل عن أحكام تطبيقات الصرف المعاصرة انظر: «المتاجرة في العملات»، المعايير الشرعية، (المنامة: هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية (AAOIFI)، 2017)، مادة: 2/9/2.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

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

**Çıkar Çatışması:** Yazarlar çıkar çatışması bildirmemişlerdir.

**Finansal Destek:** Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmişlerdir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Author Contributions:** Conception/Design of Study- O.S., M.S.; Data Acquisition- O.S., M.S.; Data Analysis/Interpretation- O.S., M.S.; Drafting Manuscript- O.S., M.S.; Critical Revision of Manuscript- O.S., M.S.; Final Approval and Accountability- O.S., M.S.

**Conflict of Interest:** The authors have no conflict of interest to declare.

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

## المراجع/Kaynakça/References

- (IMF), International Monetary Fund. "Inflation Rate, Average Consumer Prices: Annual Percent Change". Access date: 11.01.2023. <https://www.imf.org/external/datamapper/PCPIPCH@WEO/WEOWORLD/EN/TUR/ARG/LBN/SDN/ZWE/SUR/KAZ/IRN>
- "el-Müeşşirât". *el-Me'âyîru 'ş-şer'iyye*. Menama: AAOIFI, 2017.
- "İstidâne". *el-Mevsû'atu'l-fikhiyye el-Küveytiyye*. 45 cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şü'ûni'l-İslâmiyye, 1404-1427.
- Abdurrezzâk, Ebû Bekir b. Hümâm es-San'ânî. *el-Musannef*. thk. Habîburrahmân el-A'zamî. 12 cilt. Hint: el-Meclisü'l-İlmî, 1983.
- Aclûnî, İsmâîl b. Muhammed el-Cirâhî. *Keşfu'l-hafâ ve müzilü'l-ilbâs 'ammeş tehere mine'l-ehâdis 'alâ elsineti'n-nâs*. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1351.
- Ahmed eş-Şenkîti, İbn Ahmed el-Muhtâr el-Cekenî. *Mevâhibü'l-celîl min edilleti Halîl*. nşr. Abdullâh İbrâhîm el-Ensârî. 4 cilt. Katar: İdâretü İhyâ'i't-Turâsî'l-İslâmî, 1. Baskı, 1407.
- Amanullah, Muhammad. "Legal Maxim: «Every Loan That Brings Benefit Is Usury», Its Related Issues and Implementation In Pre-Islamic And Malaysian Financial Transactions". *Journal of Islam in Asia* 15/1 (June 2018), 204-227.
- Bâhuseyn, Ya'kûb b. Abdülvehhâb. *el-Kavâ'idü'l-fikhiyye: el-Mebâdi' - el-mukavvimât - el-mesâdir - ed-delîliyye - et-tatavvur (Dirâse nazariyye – tahlîliyye - te'sîliyye - târihiyye)*. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Baskı, 1998.
- Bedrüddîn el-Aynî, Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed b. el-Hüseyn el-Hanefî. *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*. 13 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Baskı, 2000.
- Bedrüddîn el-Aynî, Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed b. el-Hüseyn el-Hanefî. *Umdetü'l-kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 12 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr ve Dâru İhyâ'i't-Turâsî'l-Arabî, ts.
- Bedrüddîn el-Aynî, Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed b. el-Hüseyn el-Hanefî. *Nuhabu'l-efkâr fî tenkîhi mebâni'l-ahbâr fî Şerhi Me'âni'l-âsâr*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm. 19 cilt. Katar: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şü'ûni'l-İslâmiyye, 2008.
- Beğavî, Muhyissünne Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed b. el-Ferrâ' eş-Şâfî. *Şerhu's-Sünne*. thk. Şu'ayb el-Arnâvut ve Muhammed Züheyir eş-Şâviş. 15 cilt. Dimaşk ve Beyrut: el-Mektebû'l-İslâmî, 2. Baskı, ts.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî b. Mûsâ el-Horasânî. *es-Sünenü's-sağîr*. thk. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî.

- 4 cilt. Karaçi: Câmi'atu'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1989.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyin b. Alî b. Mûsâ el-Horasânî. *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*. thk. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî. 15 cilt. Karaçi: Câmi'atu'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1991.
- Burhânüşşerî'a el-Buhârî, Ebülme'âlî Burhânüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Abdülazîz b. Ömer b. Mâze el-Hanefî. *el-Muhîtu'l-burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*. thk. Abdülkerim Sâmî el-Cündî. 9 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Baskı, 2004.
- Büceyremî, Süleymân b. Muhammed b. Ömer el-Misrî eş-Şâfiî. *Tuhfetü'l-habîb 'alâ Şerhi'l-Hatîb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.
- Cemil el-Adevî, Muhammed Şükrî. “eş-Şirâ' bi'l-hâmiş fi'l-esvâki'l-mâliyye'l-mu'âsıra”. *Havliyye Külliyyeti'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve'l-Arabiyye li'l-Benât bi'l-İskenderiyye* 2/34. 857-1102.
- Dimyâtî, Ebû Bekr el-Bekrî Osmân b. Muhammed Şattâ eş-Şâfiî. *Î'ânetü'r-tâlibîn 'alâ halli elfâzi Fethi'l-mübîn*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1. Baskı, 1997.
- Durmuş, Abdullah. *Fikhi Açıdan Günümüz Para Mübadelesi İşlemleri*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2. Baskı, 2014.
- Dusuki, Asyraf Wajdi. “Shariah Parameters on Islamic Foreign Exchange Swap as Hedging Mechanism in Islamic Finance”. *International Conference on Islamic Perspectives on Management and Finance, University of Leicester* 2-3 July 2009.1-25.
- Dübyân, Dübyân b. Muhammed. *el-Mu'âmelâtu'l-mâliyye asâleten ve mu'âsaraten*. y.y. 2. Baskı, 1432.
- Ebû Tâhâ, Ahmed Muhammed Ahmed. “Eseru teğayyurâti kıymeti'n-nukûd 'ale'd-düyûn: Dirâse te'siliyye min manzûri'l-fikhi'l-İslâmî”. *Mecelletü Külliyyeti's-Şerî'a ve'l-Kânûn* 24/2 (2022). 869-906.
- Ebû'l-Cehm el-Bâhilî, el-'Âlâ b. Mûsâ b. Atıyye el-Bağdâdî. *Cüz'ü Ebi'l-Cehm*. thk. Abdurrahîm b. Muhammed b. Ahmed el-Kaşkarî. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1999.
- Fahrüddîn ez-Zeyla'î, Osmân b. Alî. *Tebyînu'l-hakâik Şerhu Kenzi'd-dekâik*. Kahire: el-Matba'atu'l-Kübrâ el-Emîriyye (Bûlâk), 1314.
- Gezgin, Yusuf Erdem. *Finansal Piyasalarda Altın İşlemleri: İslam Hukuku Açısından Bir İnceleme*, İstanbul: Hikmetevi Yay., 2021.
- Gilani, Syed Abdul Wahab and Saqib, Lutfullah. “Indexation of Loan in Conventional and Islamic Finance”. *Interdisciplinary Journal of Contemporary Research in Business* 3/3 (July 2011), 799-807.
- Halîl Muhyiddîn el-Meys. “Bey'u'l-vefâ”. *Mecelletü Mecma'i'l-Fikhi'l-İslâmî*. 7/7 (1431), 1147-1181.
- Hâris b. Ebî Üsâme. *Buğyetü'l-bâhis 'an zevâidi Müsnedi'l-Hâris*. thk. Hüseyin Ahmed Sâlih el-Bâkirî. Medine: Merkezü Hidmeti's-Sünne ve's-Sireti'n-Nebeviyye, 1992.
- Hasan, Ahmed. “el-Kardî'llezî cerre menfa'a”. *Mecelletü Câmi'ati Dimaşk li'l-'Ulûmi'l-İktisâdiyye ve'l-Kânûniyye*. 2/23 (2007), 415-448.
- Hasan, Ahmed. “et-Tatbîkâtu'l-mu'âsıra li'l-kardî'llezî cerre menfa'a”. *Mecelletü Câmi'ati Dimaşk li'l-'Ulûmi'l-İktisâdiyye ve'l-Kânûniyye*. 1/24 (2008), 673-695.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm el-Büstî. *Me'âlimu's-sünen*. Haleb: el-Matba'atu'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1932.
- Hayat, Zeynelabidin. [The Forward and Swap Exchange Contracts: Fiqh Dimension and Alternatives]. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 25/3 (December 2021), 1381-1399.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdillâh b. Muhammed el-Kûfî el-'Absî. *el-Kitâbü'l-Musanneffi'l-ehâdis ve'l-âsâr*.

- thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 cilt. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1. Baskı, 1989.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed. *et-Telhîsu'l-habîrî fi tahrîci ehâdîsi'r-Râfi'î 'îyyi'l-kebîr*. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1989.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed. *Bulûğu'l-merâm min edilleti'l-ahkâm*. thk. Mâhir Yâsîn el-Fahl. Riyâd: Dâru'l-Kabes, 2014.
- İbn Kayyım el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyüb. *A'lâmu'l-muvakki'in 'an Rabbi'l-âlemîn*. thk ve neşir: Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âli Selmân ve Ebû Ömer Ahmed Abdullâh Ahmed. 7 cilt. Suudi Arabistan: Dâru İbnü'l-Cevziyye, 1. Baskı, 1423.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed. *el-Muğni*. thk. Tâhâ ez-Zeynî, Mahmûd Abdülvehhâb Fâid vd. 10 cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 1. Baskı, 1968-1969.
- İbn Receb el-Hanbelî, Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. el-Hasen es-Selâmî el-Bağdâdî. *Fethu'l-bârî Şerhu Sâhîhi'l-Buhârî*. thk. Mahmûd b. Şa'bân ve Mecdî b. Abdülhâlik vd. Medine: Mektebetü'l-Gurabâ, 1. Baskı, 1996.
- İbn Receb el-Hanbelî, Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. el-Hasen es-Selâmî el-Bağdâdî. *Takrîru'l-kavâ'id ve tahrîru'l-fevâid*. thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âli Selmân. 4 cilt. Suudi Arabistan: Dâru İbn Affân, 1419.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdülvâhid es-Sivâsî el-İskenderî. *Fethu'l-kadîr li'l-âcizi'l-fakîr*. 10 cilt. Lübnân: Dâru'l-Fikr, 1. Baskı, 1970.
- İbnü'l-Münzir, Muhammed b. İbrâhîm en-Nisâbüri. *el-İcmâ'*. thk. Fuâd Abdülmin'im Ahmed. Katar: Dâru'l-Müslim, 2004.
- İbnü'r-Rif'a, Ebû'l-Abbâs Necmüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Ensârî. *Kifâyetü'n-nebih fi Şerhi'l-Tenbih*. thk. Mecdî Muhammed Sürûr Bâsilum. 21 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Kallek, Cengiz. "Süftece". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/19-21. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Kâsânî, Alâuddin Ebû Bekir b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâi'u's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*. 7 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Kilânî, Cemâl Ahmed. "Hukmü'z-ziyâde 'ale'l-kard: Şerh li-kâ'ideti küllü kardın cerre nef'an fe-hüve ribâ". *Mecelletü Câmî'ati'n-Necâh el-Vataniyye*. Nablus: ts. 352-372.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmî' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî ve İbrâhîm Atfîş. 10 cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, 2. Baskı, 1964.
- Mergînânî, Ebülhasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekir b. Abdilcelîl el-Fergânî. *el-Hidâye fi Şerhi Bidâyeti'l-mübedî*. thk. Tîlâl Yûsuf. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâsi'l-Arabî, 1431.
- Mevsilî, Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Hanefî. *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*. Kahire: Matba'atu'l-Halebî, 1937.
- Mollâ Aliyyü'l-Kârî, İbnü's-Sultân Muhammed b. Ebû'l-Hasen Nûruddîn el-Herevî. *Mirkâtu'l-mefâtiḥ Şerhu Mişkâti'l-mesâbih*. 9 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2002.
- Muhammed b. el-Hasan, Ebû Abdillâh b. Ferkad eş-Şeybânî. *el-Asl*. thk. Muhammed Boynukalın. 12 cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1. Baskı, 2012.
- Muhammed Sıdkî, İbn Ahmed b. Muhammed Âli Burnû Ebu'l-Hâris el-Gazzî. *Mevsû'atu'l-kavâ'idi'l-fikhiyye*. 12 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2003.
- Musa, Mubarak. "Shariah Appraisal of Margin Trading". *Astolabe: A CIS Student Research Journal* 3 (2021). 1-22.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn b. Şeref. *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*. thk. Komisyon. 9 cilt. Kahire:



- İdâretü't-Tıbbâ'ati'l-Munîriyye, 1347.
- Nizâmuddîn Abdulhamîd. "Hukmu ziyâdeti's-si'r fi'l-bey' bi'n-nesie şer'an". *Mecelletü Mecma'ı'l-Fıkhı'l-İslâmî*. 6/6 (1431), 235-366.
- Opacic, Ana, Perisic, Vladan, Gluscevic, Jelena. "The Problem of Currency – Indexed Loans – Case of "CHF"". *International Review* 3/4 (2016). 138-144.
- Osmânî, Muhammed Takî. *Fıkhü'l-büyük 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2018.
- Pezdevî, Fahrulislâm Alî b. Muhammed. *Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*. thk. Sâid Bekdâş. Medine: Dâru's-Sirâc, 2016.
- Râfî, Abdülkerîm b. Muhammed el-Kazvînî. *Fethü'l-azîz bi-Şerhi'l-Vecîz*. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, ts.
- Ruheybânî, Mustafâ b. Sa'd b. Abdus es-Süyûfî. *Metâlibu uli'n-nühâ fi Şerhi Gâyeti'l-müntehâ*. 6 cilt. Dımaşk: el-Mektebü'l-İslâmî, 1994.
- Samar, Mahmut. "Yatırım Aracı Olarak Kaldıraçlı/Marjlı Forex İşlemi ve Fıkhî Değerlendirmesi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2018).1180-1197.
- Sebâtî, Mes'ûd b. Mûs'id. "el-Hisâbatü'l-câriye ve eseruhâ fi tenşitü'l-hareketi'l-iktisâdiyye". *Mecelletü Mecma'ı'l-Fıkhı'l-İslâmî*. 9 (1431), 612-703.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed Ebî Sehl Şemsuleimme. *el-Mebsût*. Mısır: Matba'atu's-Sa'âde, 1331.
- Şevkânî, Muhammed b. Alî b. Muhammed b. Abdillâh el-Yemenî. *Neylü'l-evtâr*. thk. İsmâduddin es-Sebâbî. 8 cilt. Mısır: Dâru'l-Hadîs, 1. Baskı, 1993.
- Şirâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *el-Mühezzeb fi fıkhı'l-İmâmi's-Şâfiî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.
- Tâcüddîn es-Sübkî, Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî. *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd ve Alî Muhammed Ma'v. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1991.
- Takezawa, Nobuya. "Currency Swaps and Long-term Covered Interest Parity". *Economics Letters* 49 (1995). 181-185.
- Teftezânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer. *Şerhu'l-Telvîh 'ale'l-Tavdîh*. 2 cilt. Mısır: Mektebetü Subeyh, ts.
- Tehânevî, Zafer Ahmed el-Osmânî. *Kavâ'id fi ulûmi'l-hadîs*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Kahire: Dâru's-Selâm, 2010.
- Umrânî, Abdullâh b. Muhammed. *el-Menfa'a fi'l-kard*. Riyâd: Dâru Künûzi İşbilyâ, 2010.
- Zekeriyâ el-Ensârî, İbn Muhammed b. Ahmed b. Zeynüddîn Ebû Yahyâ es-Senikî. *Fethü'l-vehhâb bi-Şerhi Menheci't-tullâb*. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1994.
- Zeyla'î, Cemâlüddîn Ebû Muhammed Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed. *Nasbu'r-râye li-ehâdisi'l-Hidâye*. thk. Muhammed Avvâme. 4 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1997.
- Zeynüddîn et-Tenühî, el-Müneccâ b. Osmân b. Es'ad b. el-Müneccâ el-Hanbelî. *el-Mümti' fi Şerhi'l-Mukni'*. thk. Abdülmelik b. Abdillâh b. Düheyş. 4 cilt. Mektebetü'l-Esedî. 2. Baskı, 2003.
- Zeynüddîn İbn Nuceym, İbn İbrâhîm b. Muhammed. *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. thk. Zekeriyâ Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999.



## Elmalılı'ya Göre Nazım-Mana Birlikteliği Açısından Kur'an Tercümesinin İmkânı

### According to Elmalılı, The Possibility of Translation of the Qur'an in Terms of the Unity of Order and Meaning

Mahmut Ayyıldız<sup>1</sup> 



**Sorumlu yazar/Corresponding author:**  
Mahmut Ayyıldız (Dr. Öğr. Üyesi),  
Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir  
Anabilim Dalı, Trabzon, Türkiye  
E-posta: mahmutayyildiz@trabzon.edu.tr  
ORCID: M.A. 0000-0003-1546-5006

**Başvuru/Submitted:** 10.05.2023  
**Revizyon Talebi/Revision Requested:**  
18.07.2023  
**Son Revizyon/Last Revision Received:**  
28.07.2023  
**Kabul/Accepted:** 29.07.2023

**Atıf/Citation:** Ayyıldız, Mahmut. Elmalılı'ya Göre Nazım-Mana Birlikteliği Açısından Kur'an Tercümesinin İmkânı. *İslam Tetkikleri Dergisi- Journal of Islamic Review* 13/2, (Eylül 2023): 541-563.  
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2023.1295512>

#### ÖZ

*Nazım ve mana bakımından Allah'a aidiyeti sabit olan Kur'an'ın başka bir dile tercüme edilmesi mümkün müdür?* sorusu modern çağda Kur'an'a ilişkin Müslümanların zihnini meşgul eden en önemli sorunlardan biridir. Cumhuriyetin ilk yıllarında Kur'an'ın Türkçe tefsiri ve tercümesi görevini üstlenen Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır da (1878-1942) tefsirinin mukaddimesinde bu konuya geniş yer ayırmıştır. Elmalılı yaşadığı dönemin siyasî-ideolojik çatışmalarından uzak durarak konuyu usul meseleleriyle ilişkilendirmekte ve tartışmayı daha ilmi bir zemine taşımaktadır. Bu çerçevede tercümenin hedef dil ile kaynak dil arasında çok yönlü mutabakatına dayandığının altını çizmektedir. Ona göre edebî metinlerde bu mutabakatın tanzir yoluyla gerçekleştirilmesi mümkün görülsede hem nazım hem de mana bakımından Allah'a ait olan ilahî kitapların bu yolla tercümesi kabul edilemez. Çünkü ilahî kitaplarda ne söylendiği kadar nasıl söylendiği de önemlidir. Bu husus bilhassa Kur'an-ı Kerim için ayrı bir öneme sahiptir. Nitekim Kur'an'ın i'câz özelliği, ihtiva ettiği hakikatlerden çok bu hakikatlerin ifade ediliş tarzı ve üslubuyla ilgilidir. Tehaddî âyetlerinde de Kur'an'ın bu yönüne dikkat çekilmekte ve inkârcılara onun bir benzerini getirmeleri konusunda meydan okunmaktadır. Sonuç olarak tarih boyunca Kur'an'a eşdeğer bir kelimaya koyma teşebbüsleri ne kendi dilinde ne de tercüme yoluyla başka bir dile başarıya ulaşmıştır. Bu çalışmada nihai amaç Elmalılı'nın Kur'an tercümesi meselesine yaklaşımını nazım-mana birlikteliği açısından inceleyerek konuyla ilgili tartışmalara yeni bir boyut kazandırmaktır. Bu kapsamda araştırmada ağırlıklı olarak veri toplama, metin ve söylem analizi yöntemleri uygulanacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur'an, Tercüme, Nazım, Mana, Elmalılı

#### ABSTRACT

The question of *Is it possible to translate the Qur'an, which belongs to Allah in terms of order and meaning, into another language?* has occupied the minds of Muslims a lot in the modern age. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (1878-1942), who assumed the duty of interpreting and translating the Qur'an in Turkish in the first years of the Republic, also gave wide coverage to this

subject in the introduction of the tafsir. Elmalılı associates the issue with procedural issues by staying away from the political-ideological conflicts of his period and carries the discussion on a scientific basis. In this context, it underlines that translation is based on a multifaceted agreement between the target language and the source language. Although it is seen that it is possible to realize this agreement through *tanẓir* in literary texts, it is unacceptable to translate divine books that belong to Allah in terms of both order and meaning in this way because what is said in divine books is as important as how it is said. This issue has a special importance for the Qur'ân. As a matter of fact the *i'jâz* feature of the Qur'ân is more about the way and style of expressing these truths than the truths it contains. This is because in the *taḥaddî* verses, attention is drawn to this aspect of the Qur'ân and deniers are challenged to bring a likeness of it. As a result, attempts to put forth a word equivalent to the Qur'ân throughout history have not been successful either in their own language or in another language through translation. Our ultimate aim in this study is to add a new dimension to the discussions on the subject by examining Elmalılı's approach to the issue of translation of the Qur'ân in terms of order-meaning coexistence. In this context, data collection, text and order analysis methods are mainly applied in the research.

**Keywords:** Tafsir, Qur'ân, Translation, Order, Meaning, Elmalılı

### EXTENDED ABSTRACT

*Is it possible to translate the Qur'ân, whose order and meaning is fixed to Allah, into another language?* This question is one of the questions that occupy the minds of Muslims most in the modern age. The nationalist movements that emerged with the French Revolution spread to the Islamic geography and pioneered the reinterpretation of the religious values that held the society together from a nationalist perspective. This situation has caused every nation to make an effort to understand, comprehend and live Islam with its own values. These efforts have shown the first fruits in the activities carried out for the translation and explanation of the Qur'ân, which is the primary source of Islam, into the mother tongue of every society.

The task of translating and explaining the Qur'ân into Turkish was entrusted to Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır by the Grand National Assembly of Türkiye in 1926. After 12 years of hard work, Elmalılı successfully accomplished this task with the interpretation he named *Hak Dini Kur'an Dili*. Elmalılı, who includes a wide introduction at the beginning of the commentary, makes important explanations about the issue of translation of the Qur'ân. Elmalılı stays away from the political-ideological discussions of the period and relates the issue to procedural issues and deals with it on a more scientific basis. Accordingly, it is not possible to talk about the translation of the Qur'ân without considering the order-meaning integrity because the Qur'ân is the word of Allah in terms of both the rich meanings it contains and the order that conveys this content in a unique style. No translation can encompass this richness of meaning in all its aspects, nor can it fully reflect the subtleties of order. Therefore, translating the Qur'ân into another language is a very difficult task. As a matter of fact, Elmalılı clearly expresses this difficulty in the interpretation of some verses and in the explanations regarding their translation. Despite this, he could not get rid of the criticisms directed especially at the translation part of the tafsir. However, the explanations Elmalılı made about the translation are consistent with the explanations he made in the tafsir introduction. Therefore, it is not

possible to properly evaluate the translation part of his tafsir without analyzing all aspects of his views on the translation issue.

In this article, Elmalılı M. Hamdi Yazır's views on the translation of the Qur'an are examined and issues such as the possibilities, requirements and difficulties of translation are evaluated in detail. In addition, Elmalılı's explanations were handled in terms of order-meaning unity, and the translation issue was handled in a different dimension. In this context, it was emphasized that it is important to achieve a multi-faceted agreement between the target language and the source language when translating. In literary texts, it is stated that while this agreement is realized through *tanzeer*, it is not possible to translate divine books through *tanzeer* because what is said in the divine books is as important as how it is said. This issue has a special importance for the Qur'an. As a matter of fact the *i'jāz* feature of the Qur'an is more about the way and style of expressing these truths than the truths it contains. This is because in the *taḥaddī* verses, attention is drawn to this aspect of the Qur'an and deniers are challenged to bring a likeness of it. Attempts to put forth a word equivalent to the Qur'an throughout history have not been successful either in their own language or in another language through translation. Our ultimate aim in this study is to add a new dimension to the discussions on the subject by examining Elmalılı's approach to the issue of translation of the Qur'an in terms of discourse-meaning coexistence. In this context, qualitative research methods such as documentation, text analysis and discourse analysis were used in the study.

“Türkçe Kur'an mı var behey şaşkın  
Oynamaktır bu, dîn ü îmanla”

## Giriş

Kur'an-ı Kerim, Yüce Allah'ın insanlığa gönderdiği son ilahî kitaptır ve bu özelliğini kıyamete kadar koruyacaktır. Hem nazım hem de mana bakımından Allah'a aidiyeti sabit olan bu kitap, insanları dünya ve ahiret saadetine ulaştıracak en güvenilir rehberdir. Müslümanlar nazarındaki bu merkezî konumuna istinaden İslâm âlimleri, Kur'an'ın hakikatlerini açıklamayı ve ondaki ilmî derinlikleri keşfetmeyi uğraşların en faziletlisi olarak görmüşlerdir.<sup>1</sup> Bilhassa modern çağda yaygınlık kazanan Kur'an tercümeleri de böyle bir çabanın ürünüdür.

Müslümanlar, modern çağda çeşitli alanlarda yaşadıkları paradigma değişimini dinî ilimlerde de yaşamışlardır. Bazı düşünürler, Müslümanların siyasî-askerî sahada Batı karşısında mağlup duruma düşmesinden geleneksel İslâm telakkisini sorumlu tutma eğiliminde olmuştur. Bu bağlamda klasik İslâm düşüncesinden uzaklaşıp asli kaynaklara dönmeyi, bir tür kurtuluş reçetesi olarak öne sürmüşlerdir. Öte yandan Fransız ihtilaliyle birlikte yaygınlaşan milliyetçi akımlar, farklı ulusları bir arada tutan ortak değerlerin zayıflamasına ve ulus devlet anlayışının ön plana çıkmasına yol açmıştır. Bu koşullar, dinî kaynakları milliyetçi bir bakışla yeniden yorumlama ve nihayetinde dini ulusallaştırma teşebbüslerini beraberinde getirmiştir.<sup>2</sup> Cumhuriyetin ilk yıllarında Arapça eserlerin yasaklanması, Kur'an tercümelerinin yaygınlaşması, ezanın Türkçe okutulması, hatta Türkçe ibadet tartışmaları ve *Türkçe Kur'an* söylemi ulusal din projesini hayata geçirmenin ilk adımlarını oluşturmaktadır.<sup>3</sup> Dinî konuların siyasî-ideolojik saiklerle tartışıldığı böyle bir ortamda 26 Ekim 1925 tarihinde Diyanet İşleri Başkanlığı, Elmalılı M. Hamdi Efendi (1878-1942) ve Şair Mehmed Akif Bey arasında imzalanan bir mukavele ile Kur'an tefsiri görevi Elmalılı'ya, tercümesi ise Mehmed Akif'e tevdi edilmiştir. Ancak ilerleyen

1 Ebû Saïd Nâsirüddîn Abdullâh b. Ömer el-Beyzâvî, *Envârü'l-tenzîl ve esrârü'l-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mar'âşî, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs), 1/23; Muhyiddîn Muhammed b. Süleymân el-Kâfiyeci, *et-Teyisîr fi kavâ'idü 'ilmi'l-tefsîr*, thk. Enver Mahmûd el-Mursî, (Tanta: Dâru's-Sahâbe, 2007), 35.

2 Orhan Atalay, “Kur'an'ın Başka Dillere Çevrilmesi Ekseninde Ortaya Çıkan Tartışmaların Tarihsel Arka Plânı”, *Kur'an Mealleri Sempozyumu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2010), 1/33.

3 Cumhuriyetin ilk döneminden günümüze kadar Kur'an'ın Türkçeye çevrilmesi ve İslâm'ın Türkleştirilmesine yönelik siyasî-ideolojik tartışmalar hakkında detaylı bilgi ve değerlendirmeler için bk. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Türkçe İbadet Anadilde İbadet*, haz. Necmi Atik, (İstanbul: Kudemâ, 2022); İhsan Ozanoğlu, *Türkçe Kur'an ve Namaz* (Kastamonu: Doğrusöz Matbaası, 1949); Hikmet Bayur, “Kur'an Dili Üzerine Bir İnceleme”, *Belâten* 22/88 (1958), 599-605; Mustafa Sabri Efendi, *Kur'an Tercümesi Meselesi*, çev. Süleyman Çelik, (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1993); Hidayet Aydar, *Kur'an-ı Kerim'in Tercüme Meselesi* (İstanbul: Kur'an Okulu Yayıncılık, 1996); Cemal Kutay, *Türkçe İbadet* (İstanbul: Aksoy Yayıncılık, 1998); Cemal Şener, *Anadilde İbadet: Türkçe İbadet* (İstanbul: Ant Yayınları, 1998); Düccane Cündioğlu, *Türkçe Kur'an ve Cumhuriyet İdeolojisi* (İstanbul: Kitabevi, 1998); Düccane Cündioğlu, *Bir Siyasî Proje Olarak Türkçe İbadet: Türkçe Namaz (1923-1950)* (İstanbul: Kitabevi, 1999); Halil Altuntaş, *Kur'an'ın Tercümesi ve Tercüme ile Namaz Meselesi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998); Yaşar Nuri Öztürk, *Anadilde İbadet Meselesi* (İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 2002); Abdullah Erdoğan, “Atatürk'ün Kur'an-ı Kerim'i Türkçeye Tercüme Ettirme, Hutbe ve Ezanı Türkçe Okutma Çalışmaları Hakkında İnceleme”, *Erciyes Akademi Dergisi* 35/4 (2021), 1409-1423; Mehmet Suat Mertoğlu, “Türkçe Kur'an Tartışmaları ve Mısır'a Yansımaları”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 19/38 (2021), 861-912.

süreçte Mehmed Akif Bey'in görevinden istifası üzerine Kur'an tercümesini de Elmalılı Hamdi Efendi üstlenmiştir. Elmalılı, 12 yıllık yoğun bir çalışmanın ardından tamamladığı *Hak Dini Kur'an Dili* tefsirinin mukaddimesinde tercüme meselesine geniş yer ayırmıştır.<sup>4</sup> Fakat o, yaşadığı dönemin siyasi-ideolojik tartışmalarında öne sürülen argümanlardan uzak durarak ve klasik usul kaynaklarındaki konulara atıfta bulunarak meseleyi ilmi bir perspektifle ele almıştır.

Elmalılı'ya göre nazım<sup>5</sup> ve mana bütünlüğü göz ardı edilerek Kur'an tercümesinden söz etmek asla mümkün değildir. Her şeyden önce Kur'an hem ihtiva ettiği sınırsız anlamlar hem de bu anlamları dil vasatında muhataba ulaştırarak nazım bakımından Allah'a ait bir kelimadır. Hiçbir tercüme bu mana zenginliğini bütün yönleriyle ihata edemediği gibi nazım inceliklerini de tam olarak yansıtamaz. Bu nedenle tercüme ne kadar mükemmel olursa olsun ne ibadetlerde ne de ahkâm konusunda Kur'an'ın aslı yerine konulamaz. Buna istinaden Kur'an'ı başka bir dile tercüme etmek gayet zor bir iştir ve ağır sorumluluk gerektirir.<sup>6</sup>

Bu makalede tefsir mukaddimesi çerçevesinde Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Kur'an tercümesi hakkındaki görüşleri tahlil edilerek tercümenin imkânı, tercümede aranan şartlar ve karşılaşılan güçlükler gibi konularda detaylı değerlendirmeler yapılacaktır. Günümüzde bazı akademik çalışmalarda Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili* tefsirindeki bazı âyet mealleri nedeniyle eleştirilere hedef olmuştur. Buna göre tefsirin meal kısmıyla ilgili bazı ifadelerin anlaşılmayacak düzeyde muğlak olduğu, bazı ifadelerde Türkçe karşılığı varken Arapça veya Farsça tabirlerin tercih edildiği, bazı âyetlerde çeviri hataları yapıldığı gibi eleştiriler yöneltilmiştir.<sup>7</sup> Bu tür eksikliklerden dolayı Elmalılı'nın tefsirinde meal bölümünün murâd-ı ilâhîyi açıklamakta yetersiz kaldığı ve tefsirden bağımsız olarak okunmasının faydadan çok zarar getireceği ileri

4 Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021), 1/85-98.

5 Nazım kelimesi sözlükte "bir şeyi diğerine eklemek, telif etmek, toplamak, değerli taşları ipe dizmek" gibi anlamlara gelir. Mecaz yoluyla vezinli, kafiyeli söz dizisi anlamında şiir için de kullanılır. İstilahta ise anlatımın tutarlı ve etkili olması için anlam bakımından birbiriyle uyumlu sözcüklerin zihinde uygun görülen bir tarzda bir araya getirilmesini ifade eder. Nazım-mana arasında müttekabiliyet veya tezat ilişkisi değil artsüremli bir ilişki vardır. Buna göre müttekellim zihnindeki manayı nazım yoluyla muhataba ulaştırırken muhatap önce nazma mülaki olur sonra manayı idrak eder. Nazım ve mana arasındaki bu süreklilikten dolayı bazı âlimler, mananın karşılığı olarak *lafız* terimini tercih etse de, kelâm-ı ilâhî söz konusu olduğunda bu ifadenin edebe aykırı olduğunu düşünmüş ve burada *nazım* kavramını kullanmışlardır. Çünkü lafız sözlükte ağızdan bir şeyi tükürerek atmak anlamına gelirken nazım değerli taşların bir ipe dizilmesi için kullanılmaktadır. Böylece Kur'an âyetleri inci, mercan, yakut gibi değerli taşlara benzetilmektedir. Bunun yanı sıra nazım tabiri, kalamullâhın levh-i mahfûzdaki mürettep haline de delalet etmektedir. Elmalılı M. Hamdi Yazır da tefsirde tercüme meselesini ele aldığı bölümlerde ve Kur'an'ın mahiyetine ilişkin değerlendirmelerde genellikle manaya mukabil olarak nazım tabirini kullanmaktadır. Konuya ilişkin detaylı değerlendirmeler için bk. Abdülkâhir el-Cürçânî, *Delâilü'l-i'câz*, Thk. M. Reşid Rıza, (Beyrut: Dârü'l-Me'ârif, 1980), 40; İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr* (İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, 1965), 9; Sedat Şensoy, "Nazmu'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim: 22.07.2023).

6 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/93-94.

7 Elmalılı tefsirindeki meal bölümü hakkında dil, üslup, muhteva yönünden değerlendirmeler için bk. Mustafa Özel, "Elmalılı'nın Mealinin Bazı Özellikleri", *Diyanet İlmî Dergi Kur'an Özel Sayısı* (2012), s. 553-576; Zülfi kar Durmuş, "Elmalılı'nın Mealinde Çok Anlamlılık Problemine Yaklaşımı (Lafız-Mana İlişkisi)", *Diyanet İlmî Dergi* 51/3 (2015), 55-77; Mahmut Öztürk, "Kelime Bağlamında Elmalılı Mealinin Bazı Özellikleri", *Bir Kur'an Mütfekkiri Elmalılı M. Hamdi Yazır* (Ankara: DİB Yayınları, 2017), 177-241

sürülmüştür.<sup>8</sup> Ancak Elmalılı'nın Kur'an tercümesine ilişkin görüşleri doğru bir şekilde tahlil edilmeden tefsirinin meal bölümü hakkında sağlıklı değerlendirmeler yapmanın mümkün olmadığını burada vurgulamak gerekir. Elmalılı bu noktada tefsir mukaddimesinde yaptığı açıklamalarla tutarlı bir tavır sergilemektedir.

Elmalılı tefsir mukaddimesinde Kur'an tercümesi meselesine geniş yer vermesine ve bu noktada özgün fikirler ortaya koymasına rağmen akademik çalışmalarda onun görüşlerinin hem nitelik hem de nicelik bakımından yeterince incelenmediği görülmektedir.<sup>9</sup> Nitekim bu makalede Elmalılı'nın Kur'an tercümesi meselesine yaklaşımı nazım-mana birlikteliği açısından incelenerek konuyla ilgili tartışmalara yeni bir boyut kazandırmak hedeflenmektedir. Bu amaç doğrultusunda araştırmada ağırlıklı olarak veri toplama, metin ve söylem analizi yöntemlerine başvurulmuştur. Konunun kavramsal çerçevesini ele alan ilk başlıkta veri toplama yöntemiyle tercümeyle ilgili literatürdeki temel meselelere işaret edilmekte sonraki iki başlıkta metin ve söylem analizi yöntemleri kullanılarak Elmalılı'nın Kur'an tercümesi hakkındaki görüşleri nazım-mana birlikteliği açısından ele alınmaktadır. Burada anlatının bütünlüğünü ve akıcılığını bozmamak için ana metinde Elmalılı'nın adı zikredilmeden dipnotta eserlerine atıf yapılarak görüşlerine işaret edilmektedir.

## 1. Tercümenin Tanımı, Çeşitleri ve Tercümede Denklik Sorunu

Arap sözlük bilimcilerinin çoğuna göre *tercüme* kelimesi, köken itibarıyla Arapça olup üç harfli (sülâsî) *raceme* veya dört harfli (rubâî) *terceme* fiilinden türetilmiş bir mastardır. Sözlükte “sözünü bir kimseye ulaştırmak, bir metni veya kelamı bir dilden başka bir dile çevirmek, bir sözü kendi dilinde veya farklı bir dilde açıklamak” gibi anlamlara gelir.<sup>10</sup> Buna göre tercüme

8 Durmuş, “Elmalılı'nın Mealinde Çok Anlamlılık Problemine Yaklaşımı (Lafız-Mana İlişkisi)”, 75.

9 Mehmet Yılmaz *Elmalılı Meâl ve Tefsirinde Kur'an Deyimlerinin Çevirisi* başlıklı yüksek lisans tezinde Kur'an tercüme meselesini sadece deyimlerle sınırlandırarak ele almaktadır. Bu çerçevede Kur'an'daki Arapça deyimlerin Türkçeye tercümesi ve bazı âyetlerin Türkçe deyimlerle açıklanması gibi hususlara dikkat çekmekte fakat nazım-mana bütünlüğü açısından Kur'an'ın tercüme edilebilirliği konusuna hiç değinmemektedir. Bk. Mehmet Yıldırım, *Elmalılı Meâl ve Tefsirinde Kur'an Deyimlerinin Çevirisi* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014). Hasan Yılmaz “Elmalılı ve Çantay'ın Mukaddimeleri Özelinde ‘Çeviri Olgusu’ ve ‘Kur'an Meallerine’ Dair” başlıklı makalesinde ise Elmalılı'nın tercüme meselesine ilişkin görüşlerini özetleyerek aktarmış fakat bu görüşler hakkında ne bir değerlendirmeye yer vermiş ne de örnek zikretmiştir. Bk. Hasan Yılmaz, “Elmalılı ve Çantay'ın Mukaddimeleri Özelinde ‘Çeviri Olgusu’ ve ‘Kur'an Meallerine’ Dair”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2008), 93-119.

10 İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *eş-Şihâh: Tâcü'l-luğa ve şihâhu'l-'Arabîyye* (Beyrut: Dârü'l-İlm, 1407/1987), “rcm”, 5/1928; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414/1993), “trcm”, 12/66; Mütercim Âsım Efendî, *Kâmûsu'l-muhîd Tercümesi* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 5/4878.

Bazı lügat âlimleri *tercüme* kelimesinin muarreb olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu âlimlere göre kelimenin aslı Süryanice veya Ârâmice *turguman* veya *dergeman* olup Arapçada *tercümân* şeklinde telaffuz edilmiştir. Bu kelime daha sonra Arapçada dört harfli fiillerden *dahrece* veznine konularak ondan farklı kelimeler türetilmiştir. Bk. Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Abdülâlim et-Tahâvî, (Kuveyt: et-Türasü'l-'Arabî, 2000/1421), “terceme”, 31/327-328. İslâm âlimlerinin çoğu, klasik dönemde bazı Arap filologlar tarafından dile getirilen bu görüşe iltifat etmemiş bunun aksine *tercüme* kelimesinin aslının Arapça olduğunu söylemişlerdir. Ancak son dönemde özellikle Batılı kaynakları referans alan İslâm araştırmalarında bu görüşün öne çıkarıldığını görüyoruz. Bk. Cengiz Orhonlu, “Tercüman”, *MEB İslam Ansiklopedisi* (Eskişehir:



başlı başına bir beyan faaliyetidir. Tercüme fiilini yerine getiren tercüman veya mütercim, bir sözde ifade edilen bütün mana ve vurguları kendi dilinde veya farklı bir dilde anlaşılır kılmayı hedefler. *Tercüme* terim anlamı itibariyle sözlüklerde zikredilen anlamlardan daha dar (mahsûs) bir kullanıma sahiptir. Buna göre edebî bir terim olarak tercüme yalnızca iki farklı dil arasında gerçekleşen bir beyan faaliyeti olarak görülür ve şöyle tarif edilir: “Tercüme, bir sözün manasını bütün mana ve maksatlarını içine alacak şekilde başka bir dilde farklı bir kelam ile tabir etmektir.”<sup>11</sup>

Tercümede asıl olan kaynak dilde ifade edilen bütün mana ve maksatların eksiltilmeden veya çoğaltılmadan hedef dile aktarılmasıdır. Nitekim bir sözü farklı bir dile aktarırken ifadelerin bazı yönlerden detaylandırılması veya bazı yönleriyle kısaltılması o söze yeni mana ve maksatlar katılmasına yol açar. Bu şekilde yapılan açıklamaya, tercüme değil tefsir veya meal adı verilir. Dolayısıyla bir sözün tercüme yoluyla bir dilden başka bir dile aktarılması, o sözün manasını diğer dildeki eşdeğer kelimelerle ifade etmekten ibarettir. Bu tür beyan faaliyeti ise iki şekilde gerçekleşir:

a) Harfî Tercüme: Lafzî tercüme diye de isimlendirilen bu tercüme türünde, bir söz veya metin, kaynak dildeki kelimelerin sözlük anlamları ve cümle içerisindeki dizilişi dikkate alınarak başka bir dile aktarılır. Bu tür çevirilerde kaynak dildeki söz veya metnin hiçbir cümle eksik bırakılmadan kelimesi kelimesine hedef dile aktarılması amaçlanır. Tercüme denilince akla ilk olarak bu tür çeviriler gelir. Harfî tercüme kelime merkezli olduğundan bu tür çevirilerde kaynak dildeki kelimeler tek tek ele alınır ve hedef dilde her yönüyle onların yerini alacak kelimeler özenle seçilir. Böylece kaynak dilde ifade edilen mananın yanı sıra hedef dildeki kelime sayısı, cümle yapısı ve üslubun da korunması amaçlanır. Bu nedenle özellikle edebî eserlerde harfî tercüme yönteminin uygulanması çok zor hatta genellikle imkânsız görülür.<sup>12</sup>

b) Tefsirî Tercüme: Bir sözü veya metni, nazım ve tertip bakımından kaynak dildeki kurgusunu dikkate almadan bazı şerh ve izahlarla başka bir dile çevirmektir. Tefsirî tercümede amaç, kaynak dilde ifade edilen bütün mana ve maksatları en kapsamlı şekilde hedef dile nakletmektir. Bu nedenle tefsirî tercümenin, esas itibariyle bir dilden diğerine anlam aktarımından ibaret olduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla bu tür çeviriler anlam merkezlidir. Bu nedenle harfî tercümedeki katı kurallar tefsirî tercüme için geçerli değildir. Yani kaynak dildeki asıl metnin kelime sayısı, cümle yapısı ve anlatım tarzı mütercimin öncelikle dikkat etmesi gereken hususlar değildir. Mütercime sağladığı bu esneklik ve kolaylıklar nedeniyle tefsirî tercüme yöntemi günümüzde daha çok tercih edilmektedir.<sup>13</sup>

ETAM, 2001), 12(1)/175.

11 Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Bedî' es-Seyyid el-Lahhâm, (Dimeşk: Dâru'l-Kuteybe, 1431/2010), 1/125.

12 Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 2000), 1/19-20; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2010), 27.

13 Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 1/21-22; Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 1/125-127; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 27; Osman Arpaçukuru, “Kur'an'ın Anlamlarının Türkçeye Aktarımı: Meâl mi? Tercüme mi?”, *Dergiabant: Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2020), 698.

Özetle harfî tercüme mevzuîdir. Bu tür tercümelerde kelime ve terkiplerin sayısı, literal anlamları, cümle içerisindeki kullanımları bakımından referans metin ile çeviri arasında tam bir mutabakat vardır. Tefsirî tercüme ise mevzuîdir. Bu tür tercümelerde amaç, kaynak dildeki metnin ihtiva ettiği mana ve maksatların hedef dile en doğru ve eksiksiz şekilde aktarılmasıdır. Tefsirî tercümelerde asıl metin ile çeviri arasında kurgu, kelime sayısı ve anlatım tarzı bakımından önemli farklılıklar olsa da içeriğin aktarılması noktasında büyük ölçüde müteakibiyyet söz konusudur.<sup>14</sup> Bu çerçevede harfî ve tefsirî tercümelerde dikkat edilmesi gereken en önemli husus denklik meselesidir. Bu türlerin ilkinde söz konusu denklik nazma göre, ikincisinde ise manaya göre kurulmaktadır. Nitekim Elmalılı da kaynak dil ile hedef dil arasındaki denklik meselesine dikkat çekerek tercümeyi şöyle tarif etmektedir: “Terceme, bir kelâmın mânasını diğer bir lisanda dengi bir ta‘bir ile aynen ifade etmektir.”<sup>15</sup> Elmalılı tanımında vurguladığı iki dil arasındaki denliğin nasıl tesis edileceğini ise şu cümle ile açıklar: “Terceme aslın mânasına tamamen mutâbık olmak için sarâhatte delâlette, icmâlde tafsîlde, umûmda husûsda, ıtlakda takyîdde, kuvvette isâbette, hüs-n-i edâda, üslûb-i beyanda, hâsılı ilimde, sanatta asıldaki ifadeye müsâvi olmak iktizâ eder.”<sup>16</sup>

Buna göre bir söz bir dilden diğerine aktarılırken kaynak dildeki anlam ve maksatlar doğru ve eksiksiz belirlenmeli ve hedef dilde buna tam karşılık gelen ifadeler özenle seçilmelidir. Bu noktada kaynak dil ile hedef dil arasında tam mutabakatın sağlanması için öncelikle asıl dilde kolay anlaşılabilir sarîh ifadeler diğer dile aynı sarâhatte aktarılmalıdır. Örtülü bir dille maksada işaret eden kinaye, mecaz, istiare gibi sanatların çevirilerinde erek dildeki farklı ifade biçimleri uygulanmalıdır. Aynı şekilde bir amaca binaen tafsilata girmeden konunun sadece ana hatlarına temas eden kısa açıklamaların tercümesinde veya bunun tam aksine konunun hiçbir ayrıntısını atlamayan, meseleleri bütün detaylarıyla ortaya koyan geniş izahlarda kaynak dil ile erek dil arasında bir üslup birlikteliği sağlanmalıdır. Bazen bir hüküm toplumun her kesimini ilgilendirir. Kaynak dilde bu hüküm açıklanırken bazı genelleyici tabirler kullanılır. Bazen de hüküm toplumda sadece bir kesimi ilgilendirir. Bu durumda ise hüküm beyan edilirken kendisine muhatap olanları diğerlerinden ayıran sınırlayıcı ifadeler başvurur. Tercümede bu tür genelleme (âm) veya tahsis (hâs) ifade eden üslupların hedef dildeki karşılıklarının doğru tespit edilmesi gerekir. Yine buna bağlı olarak kaynak dilde zaman, yer, nitelik, durum gibi kayıtlarla delalet alanı daraltılan ve farklı manalara ihtimali kalmayan mukayyed ifadeler ile bu tür kısıtlamalara maruz kalmadan kelâmın farklı manalara hamledilmesini mümkün kılan mutlak tabirler aynı maksat ve vurgularla hedef dile aktarılmalıdır. Bu noktada sözün yanlış anlaşılmasını önlemek için kaynak dilde kullanılan pekiştirme edatlarının miktarı ile bu edatların

14 Abdülcelil Bilgin, “Harfî ve Tefsirî Tercümenin İşlevselliği ve Aktüel Değeri”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2010), 173. Ayrıca harfî tercüme ve tefsirî tercüme türleri arasındaki farklar hakkında detaylı bilgi ve değerlendirmeler için bk. Hasan Yılmaz, “Kur’an Meali Bağlamında Harfî Tercüme ile Tefsirî Tercüme Türü Arasında Bir Mukayese”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (2016), 1-18.

15 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/88.

16 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/88.

anlatıma kattığı istikamet hedef dilde de aynı düzeyde hissettirilmelidir. Bu koşullar dikkate alınmadan yapılan çeviride kaynak dildeki mana ve maksatlar bütün yönleriyle hedef dile aktarılmaz. Esasen bu şekilde ortaya konulan noksan bir çeviri faaliyeti için tercüme yerine meal tabiri kullanmak daha uygundur.<sup>17</sup>

Öte yandan bazı diller arasında kelime ve üslup bakımından pek çok benzerlik bulunsa da hiçbir dil, yapı ve biçim itibarıyla başka bir dilin birebir aynısı değildir. Başka bir ifadeyle diller arasında tam bir mutabakattan söz etmek mümkün değildir. Elbette her dilin kendine özgü onu başka dillerden farklı kılan yönleri vardır. Bu özgünlükler diller arasındaki söz aktarımını zorlaştırır ve hatta bazen imkânsız kılar. Ancak bu tarz bir zorluğa veya kültürel faktörlerden etkilenme düzeyine bağlı olarak bir metnin birebir aynısını başka bir dilde inşa etmek neredeyse imkânsız olsa da ona yakın çeviriler ortaya koymak mümkündür. Elmalılı buna *tanzîr* adını vermektedir.<sup>18</sup>

Edebî bir terim olan *tanzîr* veya *nazîre* “bir şairin manzum bir eserine başka bir şair tarafından aynı vezin ve kafiyede yazılan şiir” şeklinde tarif edilir. Buna göre edebiyata yeni giriş yapan acemi yazarlar, hoşlandıkları şiirlere veya hayranlık duydukları şair ve yazarların sözlerine gerek içerik gerekse üslup ve şiir ölçüleri bakımından benzer yazılar ve şiirler kaleme alır. Edebiyat terminolojisinde buna “nazîre yazmak, tanzîr etmek ve nazîre söylemek” adı verilir.<sup>19</sup>

Elmalılı’ya göre dilsel ve edebî inceliklerden yoksun, salt akıl ve mantığa hitap eden, sade bir dille yazılan bilimsel eserlerin, ifade gücü yüksek, sözcük hazinesi zengin dillere aynen çevirisi mümkündür. Ancak aklın yanında kalbe hitap eden, okuyucusunun duygularını harekete geçiren ve dilin edebî zevk ve estetiğini öne çıkaran metinlerin, sahip olduğu bütün niteliklerle başka bir dile aktarılması imkânsızdır. Çünkü bu tür metinlerin başka bir dile aktarımında tercümeyle konu olan asıl metnin dilinden, mütercimim entelektüel birikimine kadar birçok faktör etkin rol oynar. Mütercimim görevi bütün bu faktörleri göz önünde bulundurarak kaynak dildeki asıl metin ile hedef dildeki çeviri arasında tam bir uyum (mutabakat) sağlamak değildir. Zaten bunu gerçekleştirmek imkânsızdır. Fakat mütercim elindeki bütün imkânları kullanarak asıl metne anlam bakımından en yakın hatta neredeyse ona eşdeğer kabul edilebilecek bir metin inşa etmeye çalışır.<sup>20</sup> Bu bağlamda iki dil arasındaki mutabakat nazım düzeyinde değil mana düzeyinde gerçekleşir. Bu yöntem hem daha kolay hem de çevirinin ruhuna daha uygundur.<sup>21</sup>

Elmalılı divan edebiyatı şairlerinden Fuzûlî’nin (öl. 963/1556) bir beytiyle meseleyi örneklendirmektedir. Buna göre Türk edebiyatında “Geh gözde geh gönülde hadengin mekân tutar / Her kande olsa kanlıyı elbette kan tutar”<sup>22</sup> beytine benzer içerikte hatta daha edebî bir

17 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/116.

18 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/88, 89.

19 Yavuz, Kemal, “Türk Şiirinde Nazire”, *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 6/10 (2013), 360; Köksal, M. Fatih, “Nazîre”, TDV İslâm Ansiklopedisi (Erişim 30 Eylül 2022).

20 İsmail Durmuş, *Çeviri Sanatının Esasları* (İstanbul: AKDEM Yayınları, 2018), 62.

21 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/88.

22 Beyti günümüz Türkçesine şöyle çevirmek mümkündür: *Senin okun bazen gözde bazen gönülde yer eder / Nerede olursa olsun katili kan tutar. Şair beyitte hakkın sıfatı olan âlemdeki güzelliklerin bazen gözde bazen*

üslupla söylenmiş beyitler mevcuttur. Ancak bu beytin, ifade tarzı, kelimelerinin seçimindeki incelik ve letafet bakımından, değil başka bir dile günümüz Türkçesine bile birebir aktarılması mümkün değildir. Mesela; ikinci mısra “her nerede olursa olsun kanlıyı kan tutar” şeklinde yeni dile çevrilse buradaki cinas ve telmih sanatlarının manaya kattığı derinlik zayı edilmiş olur. Halbuki dinleyene her nerede olursa olsun kâtili iki kan arasında kısıkvrak yakalayıp hapsetme duygusunu hissettiren cinaslı üç kelime (kande, kanlı, kan tutmak) bir araya getirilmiş ve tek bir mısradaki zikredilmiştir. Elbette bu denli edebî nüktelere sahip bir kelamı bütün söz sanatlarıyla birlikte başka bir dile taşımak kabil değildir.<sup>23</sup>

Bir şair veya yazarın duygu, düşünceleri başka birisi tarafından farklı bir dile birebir aynı vurgu ve içerikle aktarılamadığı gibi bunu şairin kendisinin de başarması mümkün değildir. Yani şair veya yazar bir dile etkileyici bir üslupla kaleme aldığı eseri aynı etkileycilikle başka bir dile çeviremez. Çünkü dillerin de tıpkı insanlar gibi kendilerine özgü yönleri vardır. Bu durumda bir metin, başka bir dile çevrilirken kaynak dildeki ifadeler çözümlenip hedef dile kendisine karşılık gelen ifadeler ile yeniden inşa edilmelidir. Elmalılı konuyu yine Fuzûlî'ye ait bir dörtlük ile şöyle örneklendirir.

ثَبَّتْ يَدَا كَاتِبٍ لَوْلَا مَا خَرَّبَتْ  
مَعْمُورَةٌ أُسَيْسَتْ بِالْعِلْمِ وَالْأَدَبِ  
أَرْدَا مِنَ الْخَمْرِ فِي إِفْسَادِ نَسْخَتِهِ  
تَسْتَظْهُرُ الْعَيْبَ تَغْيِيرًا مِنَ الْعَنْبِ

Fuzûlî divanının girişinde zikrettiği bu dörtlükte, özellikle imlâ ve dilbilgisi bakımından kifayetsiz müstensihlerin, yazıya geçtikleri metinlerde bazen olmayacak hatalar yapmalarından şikayet etmekte ve bu şekilde nice hikmetli sözleri tahrif ettikleri için onlara beddua etmektedir.<sup>24</sup> Şiirde bu gibi müstensihler çok hassas ölçüler kullanılarak inşa edilen bir binayı harabeye çeviren bozgunculara benzetilmiştir. Nitekim şairin ilmî-edebî yönden özenle seçtiği kelimelerden meydana getirdiği bir eser, bazen müstensihin çok basit bir hatası veya dikkatsizliği yüzünden berbat hale dönüşmektedir. Örneğin; “üzüm”<sup>25</sup> anlamına gelen ‘*ineb* (عنب) kelimesini yazarken müstensihin sehven orta harfin noktalarını üste değil de alta yerleştirmesiyle kelimenin anlamı çok farklı bir mecraya kaymaktadır. Zira bu şekilde ‘*ayb* (عيب) formunu kazanan kelime “hata, kusur, yüz karası, ayıp”<sup>26</sup> gibi anlamlara gelir. Fuzûlî müstensihin yapmış olduğu bu tashifin,

gönülde kendisine yer ettiğini bildirir. Yani insan bu güzellikleri bazen gözüyle seyre dalar bazen gönülden hayranlık duyar. Bu güzellikler insanı maddî âlemden çıkarıp mana âlemine taşıyan kâtil ok misalidir. Oklar bir bedene isabet etti mi onu kana bular ve asla ondan ayrılmaz. Artık bu ızdırapla bir yandan göz kanlı yaşlar dökerken bir yandan da gönül kanar. Beyitte geçen kan tutmak tabiri, kâtilin cinayet mahallinden ayırlanamaması demektir. Sevgilinin oklarını ise cinayet mahalli olan göz ve gönüldeki kan tutuyor. Bk. Ahmet Nihat Tarlan, *Fuzûlî Divanı Şerhi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1981), 201.

23 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/88.

24 Dil ve edebiyat konularında kifayetsiz müstensihlerin tahrif ettikleri metinler hakkında ilgili örnekler için bk. Fatih Odunkıran, “‘Kalem Olsun Eli Ol Kâtib-i Bed-tahrîrin’ yahut Lügat-ı Cûdî’de Yer Alan Manzum Şevâhid Üzerine”, *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 2/13 (2015), 167-210.

25 *el-Me'ânî*, “عنب” (Erişim 06 Ekim 2022).

26 *el-Me'ânî*, “عيب” (Erişim 06 Ekim 2022).

üzüm gibi helal bir nimeti şaraba çevirerek haram kılmaktan daha büyük bir kusur olduğunu bildirir.

Elmalı yukarıdaki dörtlüğü nesir halinde Türkçeye şöyle çevirir: “Elleri kurusun ol kâtibin ki o olmasa idi ilm ü edeb ile tesis edilen hiçbir ma‘ûre harap olmazdı. Nüshasını ifsad etmekte şaraptan daha kötüdür: ‘İnebden bir tağyîr yaparak ortaya ‘ayb çıkarmak ister.” Elmalı’ya göre asıl metnin lafızları dikkate alınarak yapılan bu tercüme hiçbir zaman orijinalinin yerini tutamaz. Her şeyden önce hedef dildeki metnin okunuşunda kaynak dildeki gibi bir ahenk olmadığından bu çevirinin, yerine göre bir darb-ı mesel olarak kullanılması pek mümkün değildir. Nitekim Fuzûlî de buna istinaden dörtlüğü Türkçeye çevirirken şiirin Arapça aslında kullandığı bazı tabirlerin yerine anlamca farklı ancak Türk dilinin yapısına daha uygun kelime ve ifadeler tercih etmiştir. Böylece Türk edebiyatına da yepyeni bir beyit kazandırmıştır.

*Kalem olsun eli ol kâtib-i bed-tahrîrin  
Ki fesâd-ı rakamî sûrumuzu şûr eyler.  
Gâh bir harf sukûtıyla kular nâdiri nâr  
Gâh bir nokta kusûruyla gözü kör eyler.<sup>27</sup>*

Görüldüğü üzere bu dörtlükte Fuzûlî, kâtibin dikkatsizliğinden kaynaklanan tashifleri ve buna bağlı olarak ortaya çıkan anlam kaymalarını asıl metindeki farklı örneklerle açıklamaktadır. Buna göre şair ilk mısra da yine kifayetsiz katiplerin edebî metinleri yazıya geçerken yaptıkları hatalardan duyduğu rahatsızlığı dile getirmekte ardından konuyla ilgili örnekleri sıralamaktadır. Buna göre eski dilde “şenlik, düğün, şölen”<sup>28</sup> anlamına gelen *sûr* (سور) kelimesi, ilk harfine noktalar eklenerek “tozlu, çorak, karışıklık, kavga, gürültü”<sup>29</sup> anlamındaki *şûra* (شور); “eşine az rastlanır, az görülür, seyrek, ender”<sup>30</sup> anlamına gelen *nâdir* (نادر) kelimesi orta harfî düşürülerek “ateş, yangın, cehennem”<sup>31</sup> anlamındaki *nâra* (نار); beş duyu organlarından birisi için kullanılan *göz* (كوز) kelimesi son harfinden nokta düşürülerek “görme duygusunu yitirmiş kimse, âmâ” anlamındaki *köre* (كور) dönüştürülür.

Bu dörtlük bir önceki dörtlüğün birebir tercümesi değildir ancak ona denk tabirlerle söylenmesinden ibarettir. Dolayısıyla edebî bir tercümedir. Her iki dörtlük de maksadın beyanı açısından aynı edebî değere sahiptir. Her iki dörtlükte zikredilen ve birbirinden farklı gibi görülen örnekler aslında birbirlerini tamamlar niteliktedir. Yani *ineb* kelimesini *ayba*, *sûru şûra*, *nâdiri nâra*, *gözü köre* çevirmek hep aynı konuyu açıklayan misallerdir. Bununla birlikte ifadelerin bir dilden başka bir dile çevrilmesi bakımından zikri geçen örnekler arasında mutâbakat değil mümâselet vardır. Daha önce de belirtildiği gibi buna edebiyat terminolojisinde *tanzîr* adı verilir ve edebî eserlerin başka bir dile tercüme edilmesi ancak bu yolla mümkündür.<sup>32</sup>

27 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/89.

28 Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî*, nşr. Şaban Kurt, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2006), “sûr”, 742; *Kubbealtı Lugati*, “sûr” (Erişim 06 Ekim 2022).

29 Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî*, “şûr”, 787; *Kubbealtı Lugati*, “şûr”.

30 Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî*, “nâdir”, 1446; *Kubbealtı Lugati*, “nâdir” (Erişim 06 Ekim 2022).

31 Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî*, “nâr”, 1446; *Kubbealtı Lugati*, “nâr” (Erişim 06 Ekim 2022).

32 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/89.

Öte yandan bu tarz edebî niteliklere sahip bir eser şiir değil de ilmî derinliği olan veya hukukî açıdan bağlayıcı bir metin olsaydı bu durumda tanzir yoluyla yapılan çeviri, tercüme değil tahrif olurdu. Nitekim yukarıdaki dörtlüklerin ilkinde Fuzûlî'nin kastı İslâm hukukunda şarap içmenin veya üzüm suyunu şaraba çevirmenin cezasını bildirmek olsaydı ikinci dörtlükte bahsedilen birinin gözünü kör etme cinayeti onun tercümesi yerine geçmezdi. Zira İslâm hukukuna göre bu iki suç hem işleniş biçimi hem de toplumda ortaya çıkardıkları zarar bakımından birbirinden tamamen farklıdır. Dolayısıyla hüküm ifade eden resmî belgelerde kullanılan tabirlerin, kanunların, antlaşmaların, sözleşmelerin, kişinin görev ve yetki alanını tayin eden emir ve yasakların çerçevesini belirleyen naslardır. Bu nedenle hukuka uygun bir sözleşme hakkında hüküm verilirken yalnızca asıl metinler dikkate alınır. İhtiyaç halinde asıl metni anlamak için tercümeyle müracaat edilse de hüküm aşamasında onun hiçbir bağlayıcılığı yoktur.<sup>33</sup>

## 2. Kur'an'da Nazım-Mana İlişkisinin Boyutları ve Tercümenin İmkânı

Kur'an-ı Kerim, insanları dünya ve ahiret hayatı hakkında bilgilendiren, onlara pek çok ilim, hakikat, hüküm ve hikmet öğreten ilahî bir kitaptır. Kur'an'ın nihai gayesi onun bu öğretilerine kulak verenleri her iki cihanda huzur ve mutluluğa kavuşturmaktır. Hidayet temeli üzerine kurulan bu aslı gayenin gerçekleşmesinde Kur'an'ın ihtiva ettiği konuların genişliği ve derinliğinin yanı sıra anlatım tarzı ve üslubu da çok önemli yer tutmaktadır.

Her şeyden önce bu ilahî kitabın *Kur'an* diye isimlendirilmesi muhteva zenginliğinden çok bu muhtevanın nasıl aktarıldığını vurgulamak içindir. Nitekim yaygın kanaate göre *kırâ'at* (قراءة) mastarından türetilen *Kur'an* kelimesi sözlükte “yüzünden veya ezbere okunan söz” anlamına gelir.<sup>34</sup> Kıraate konu olmak manadan ziyade nazma ait bir özelliktir. Bundan dolayı birçok âyette Kur'an'ın Arapça olduğu bildirilirken<sup>35</sup> içerdiği hakikatlerin Arap toplumuyla ilişkisinden ziyade Arap dilinin imkânları açısından nasıl bir anlatıma sahip olduğuna dikkat çekilmektedir. Bir sözün bir dile aidiyeti, onu meydana getiren lafız ve terkiplerin söylem tarzıyla ilgili bir husustur. Dolayısıyla bir sözün Arapça veya Türkçe olması, onun ifade edilmiş şeklinin dil ile ilişkisini ortaya koymaktadır. Mana ise evrenseldir ve hiçbir dile aidiyeti yoktur. Ayrıca Kur'an, ihtiva ettiği konular bakımından daha çok Furkan, Hüda, Nûr, Rûh gibi isimlerle anılmakta ve hiçbir âyette bu isimler Arapça olmakla nitelendirilmemektedir.

Bazı isimler ise Kur'an'ın hem nazımına hem de muhtevasına işaret etmektedir. Örneğin; *el-Kitâb* ismi Kur'an'ın nazım bakımından eşsiz bir anlatıma, mana bakımından ise bütün yönleriyle idraki mümkün olmayan zengin bir içeriğe sahip olduğunu ifade etmektedir. Nitekim

33 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/90.

34 Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ, (Dimaşk: Dâru'l-Mustafâ, 2008), 1/162; Tehânevî, *Keşşâfû ıstılâhâti'l-fünûn ve'l- 'ulûm*, thk. Ali Dahruc, (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996), 2/1306; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/102; Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru't-Türâs, 1984), 1/71.

35 Yûsuf 12/2; Tâhâ 20/113; ez-Zümer 39/28; Fussilet 41/3; eş-Şûrâ 42/7; ez-Zuhruf 43/3.

Hûd 11/1. âyette Kur'an'ın bu özelliğine dikkat çekilerek onun nazım yönüyle her türlü eksiklik ve kusurdan uzak, tahrif edilmesi mümkün olmayan, gayet açık, sağlam (muhkem) ve muntazam bir kitap olduğu; mana yönüyle ise yüce hakikatler ihtiva ettiği ve bu hakikatleri ayrıntılı bir şekilde ele alıp incelediği (mufassal) bildirilmektedir.<sup>36</sup> Aynı şekilde Fussilet 41/3. âyette Kur'an âyetlerinin nazımını oluşturan lafızlar bakımından fasılalarla birbirinden ayrılıp surelerde bir araya getirildiği, mana bakımından ise vaat ve tehdit, kıssalar ve hükümler gibi çeşitli konuları ayrı ayrı ele aldığı ve bütün bu zengin içeriğin Arap dilinin imkânlarıyla kitap formunda muhataplara ulaştırıldığı ifade edilmektedir.<sup>37</sup> Ayrıca *el-Kitâb* ismi Kur'an'ın sözlü anlatım inceliklerine sahip olmasının yanında yazılı metin hüviyetinde olduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Kur'an'da yüce hakikatler muhataplara canlı bir dille anlatılırken bir yandan da yazılı metin standartlarına dikkat edilmektedir. Buna göre kelime seçimi, cümle kurulumu ve anlatımda konu bütünlüğünün sağlanması gibi hususlarda yazılı anlatımın ilkeleri göz önünde bulundurulmaktadır. Bu da yine Kur'an'ın nazım özelliklerindedir. Aynı şekilde *el-Hükm*, *et-Tenzil* ve *ez-Zikr* de Kur'an'ın nazım-mana bütünlüğüne işaret eden isimler arasında yer alır ve bu isimlerin tamamı Arapça olmak vasfıyla Kur'an'a alem kılınır.<sup>38</sup>

İlahi kelamı tanıtan isimler arasında en öne çıkan şüphesiz *el-Kur'ân* isimdir. Çünkü bu isim sadece Kur'an'a has kullanılan özel bir isimdir ve onun nazım-mana bütünlüğünü ortaya koyan kıraat ve tilavet manaları bu isme özgüdür. Kur'an'ın tilavete konu olması (vahy-i metluv) bu isme ait bir özelliktir ki bu da onun Arapça olduğunun bir ispatıdır. Çünkü tilavete konu olmak aslında lafızların bir özelliğidir ve bu lafızlar Arapçadır. Bu bağlamda bu lafızların başka bir dilde tam karşılığını bulup söylemek mümkün olsaydı Kur'an tercüme edilirdi fakat yine de bu tercüme Arapça olmadığından ona Kur'an adı verilmez belki de Kur'an tercümesi denilebilirdi.<sup>39</sup>

Bu itibarla Kur'an bütün kitaplardan üstün ve hükmü kıyamete kadar yürürlükte olan hak kitaptır ve Arapça olarak nazil olmuştur. Yani onun ihtiva ettiği ilahî hakikatler ve hükümler Arap dilinin imkânlarıyla muhataplara ulaştırılmıştır. Kur'an'ın çağları aşan ve bütün milletleri kuşatan bu hükümlerini nazımının Arapça olmasıyla ilgilidir. Nitekim diğer ilahî kitaplarda Kur'an'a aykırı veya Kur'an'ın tasvip etmediği hükümlerle amel etmek caiz olmadığı gibi bu hâkimiyeti Kur'an tercümelerine dayandırmak veya tercümelerden hareketle Kur'an'ın ahkâmı hakkında tespitler yapmak doğru değildir. Bu noktada Kur'an'ın hükümlerine kaynak olacak tek merci, bizzat Allah'ın kelamı olarak indirilmiş olan Arapça nazımdır.<sup>40</sup>

Kur'an'ın nazımına gelince o herkesin aşına olduğu harf ve seslerden meydana gelen ve Arapların günlük hayatta kullandığı dolayısıyla bütün insanların kolayca kavrayabileceği kelimelerle, bizzat Allah tarafından başka örneği olmaksızın bir araya getirilen eşsiz bir kelimedir.

36 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/557.

37 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/804.

38 Yûsuf 12/2; er-Ra'd 13/37; Tâhâ 20/113; Fussilet 41/3; el-Ahkâf 46/12.

39 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/91.

40 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/759.

Bu kelamı oluşturan lafızlar ile mana arasındaki uyum, tıpkı bir cismin aynadaki yansıması gibi birbirini tam olarak karşılar. Her âyeti öyle sade ve basit bir forma sahiptir ki bu durum onu işitenlerde bir benzerini ortaya koyma hevesi meydana getirir. Nitekim tarih boyunca buna teşebbüs edenler olmuştur. Fakat bu kimseler ya Kur'an'ın yanına bile yaklaşamayacak sözcükler sarf etmişler veya mahcup bir edayla Kur'an'a olan hayranlıklarını itiraf etmekten kendilerini alıkoyamamışlardır.<sup>41</sup> Kur'ân-ı Kerîm'de bu konuya çeşitli vesilelerle temas edilmekte ve kıyamete kadar bütün muhataplara bu konuda açıkça meydan okunmaktadır. Tehaddî âyetleri diye bilinen bu âyetlerde Kur'an'ın Allah kelamı olduğu bildirilmekte bir benzerinin getirilmesinin asla mümkün olmayacağı ileri sürülmektedir.<sup>42</sup>

Kur'an herkesin okuyup anlayabileceği sadelikte bir kitap olmasına rağmen benzerinin telif edilmesi hususunda kimseye fırsat vermeyen bir anlatıma sahiptir. Hiç Arapça eğitimi almamış kimseler bile Kur'an'ı dinlediklerinde insan ruhunu okşayan, dinlendirici yönlerini fark eder ve onun etkileyici atmosferinde kendilerinden geçerler. Arapçadan biraz nasibi olanlar ise Kur'an'ı okuduklarında başta ondan bir şeyler anladıklarını zannederler ancak okumaları derinleştikçe ilk anladıklarının çok yüzeysel olduğunu farkına varırlar. Netice itibarıyla Kur'an nazmını meydana getiren kelime ve terkiplerden pek çok manalar fişkırmaya başlar. Taklidine özendikçe anlamlar çoğalır, zenginleşir, derinleşir ve nihayet insanın takat getiremeyeceği bir sonsuzluğa ulaşır. Bu seviyede kişinin elinden gelen tek şey çaresizliğini itiraf etmektir.<sup>43</sup>

Edebî yönden ne kadar üstün olursa olsun her şiir veya nesir, üzerinde yeterince çalışılırsa taklit edilebilir ve benzeri yazılabilir. Ne var ki Kur'an nazil olduğu andan itibaren bütün Arap edebiyatçıları ve belagat ustaları Kur'an'ın ifade tarzlarını ve üslubunu kendilerine örnek almışlar ve bu sayede Arap dili ve edebiyatı açısından çok zengin metinler ortaya koymuşlardır. Ancak yine bu dil ustaları edebiyat sahasında sahip oldukları bütün üstün meziyetlere rağmen Kur'an'ı taklit etmeye veya ona nazire yapmaya cesaret edememişlerdir. Öyleyse kendi dilinde bile taklit ve tanzîr edilemeyen Kur'an nazım ve üslubunun, farklı bir dilde aynı zenginlikle yeniden inşa edilmesi nasıl mümkün olabilir!<sup>44</sup>

Kur'ân-ı Kerîm'in nazmı ile manası arasındaki münasebet hiçbir beşerî kelam ile kıyaslanamaz. Bu münasebet insanın hayal gücü ve tasavvurları ile sınırlı olmadığı gibi yapı itibarıyla sabit, değişmez ve monoton da değildir. Bilakis fitrata uygun olarak değişkenlik arz eden, çeşitliliğe açık ve çok yönlü ve akıcı bir yapıya sahiptir. Ayrıca beşerî kelamda nazımın mana ile uyumu ilahî kelimedeki gibi zorunlu değildir. Beşerî kelam için mana ile lafızlar arasındaki uyum bir elbisenin bedene uymasına benzetilebilir. Buna göre elbise ve beden birbirinden ayrıştırılabilir ve çoğu zaman bir bedeni birden fazla farklı ve uyumlu elbiseyle donatmak mümkündür. Hatta birçok defa bedeni daha güzel göstermek için kullanılan yapmacık

41 Tarih boyunca Kur'an'ın bir benzerini yazma girişimleri hakkında bilgi için bk. Numan Çakır, *Kur'an-ı Kerim'i Taklit Teşebbüsleri* (İstanbul: İFAV, 2018), 110-258.

42 el-Bakara 2/23; Yûnus 10/38; Hûd 11/13; et-Tûr 52/34.

43 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/92

44 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/93.



süsler onun fitrattan gelen güzelliğini örter. Halbuki Allah'ın ezeli kelamına denk alternatif bir söz söylenemeyeceği gibi o her türlü yapmacılıktan da münezzehtir. Nitekim Allah'ın kelamındaki nazım ve mananın uyumu, güzel bir yüzdeki ten renginin yapısal ve ruhi dokusuna uygun ezeli bir ilişkiyi andırır. Dolayısıyla kelâmullahta bu uyum, dışarıdan bakıldığında beden ve ruh gibi tek parça olarak görülen özel bir karışıma ve örgüye dayanır. İşte bu icaz özelliği nedeniyle Kur'an, başka bir dile aynen aktarılmadığı gibi ne Arapça olarak ne de farklı bir dilde tanzîr yoluyla yeniden inşa edilebilir. Tercüme hangi türden olursa olsun onda ilk anda zayı olan Kur'an'ın kendine has beyan üslubudur diğer bir ifadeyle anlatım tarzıdır. Bu da nazımla doğrudan ilişkilidir. Dolayısıyla Kur'an muhtevasını çepeçevre kuşatan nazım onun asli bir parçasıdır. Bu nedenle bir tercüme, Kur'an'ın muhtevasını eksiksiz bir şekilde başka bir dile taşıyacak nitelikte olsa bile Kur'an hükmünü alamaz. Mesela; namazda okunamaz.<sup>45</sup>

Kur'an, muhtevası anlaşılın ve onun öğretileri doğrultusunda cihanı kuşatan adil bir sistem inşa edilsin diye indirilmiş ilahî bir kitaptır. Bu kitapta yer alan hakikatlerin, Arapça bilmeyenlerin anlayabileceği bir lisan ile açıklanması Âl-i İmrân 3/187. âyetinde işaret edildiği üzere bir zorunluluktur.<sup>46</sup> Bununla birlikte hiçbir tercüme Kur'an yerine konulamaz. Çünkü Kur'an Allah katından Arapça olarak indirilmiştir. Bu nedenle bazı İslâm âlimleri Kur'an tercümesinin Kur'an diye isimlendirilmesini veya *Farsça Kur'an*, *Türkçe Kur'an* gibi tabirlerin kullanılmasını bir tekfir gerekçesi olarak değerlendirmiştir. Zira bu isimlendirme ve tabirler, Kur'an'ın Arapça olarak indirildiğini bildiren âyetlerin inkârı anlamına gelmektedir.<sup>47</sup> Bu bağlamda Peygamber Efendimizden Kur'an'ın tefsiri sadedinde aktarılan açıklamaların dahi Kur'an yerine konulması küfür mücip görülmüştür. Kısacası mütercim kaynak dilde anladığını hedef dile aktarmasından ibaret olan tercüme ne edebî metinlerde ne de Kur'an'da asıl metnin yerini alabilir.<sup>48</sup> Çünkü her türlü tercümede kaynak dil ile hedef dil arasındaki farklılıklar veya mütercim yetersizliği gibi nedenlerle birtakım aksaklıklar, eksiklikler ortaya çıkar. Tercümede bu tür eksiklikler ilmî açıdan bazen asıl metnin değiştirilmesine bazen de tahrifine yol açabilir. Dolayısıyla Kur'an'dan olmayan fikirlerin tercüme yoluyla ona dahil edilmesi pekâlâ mümkündür.<sup>49</sup>

Tarih boyunca ilmî gerçekleri kendi çıkarları doğrultusunda yorumlayarak, çarpıtarak ve aslından uzaklaştırarak suiistimal edenler olmuştur. Kur'an'da İsrailoğulları'na dair anlatılarda buna sıklıkla rastlamak mümkündür. Buna göre İsrailoğulları, kendi fikir ve yorumlarını Tevrat tercümelerine ekleyerek ilahî hakikat gibi insanlara öğretmişlerdir. Bazen de Peygamber Efendimizin Tevrat'taki sıfatlarını gizledikleri gibi geçmiş kitaplarda bildirilen birtakım hakikatlerin üstünü örtmüşlerdir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de el-Bakara 2/79, en-

45 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/132.

46 "Vaktiyle Allah kendilerine kitab verilen okuyuzarların şöyle misâkınu aldı: Celâlim hakkı için onu nâsa anlatacaksınız, ketm etmeyeceksiniz. Derken onlar onu omuzlarının arkasına attılar da mukabilinde biraz para aldılar, bakın ne kötü alışveriş...!"

47 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/632, 3 nolu dipnot.

48 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/94-95.

49 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/93.

Nisâ 4/46, el-Mâide 5/13 gibi çeşitli âyetlerde bu konuya dikkat çekilmekte ve İsrailoğulları bu davranışlarından ötürü kınanmaktadır. Esasen İsrailoğullarının en büyük isyanı, Tevrat'ın aslını koruyamamaları ve kendi yazdıkları tercümeleri Allah kelâmı olarak insanlara takdim etmeleridir. Kendilerine gönderilen ilahî kitapları araştırırken ilmî hakikatlerin izinde değil dünyalık heva ve heveslerinin peşinde olmuşlar ve kendilerine kulak verenlerin zihinlerini de safsatılarla meşgul etmişlerdir.<sup>50</sup> Yeri geldiğinde ellerindeki Tevrat'tan bazı ifadeleri bile değiştirmişlerdir. Örneğin; Peygamber Efendimizin evsafıyla alakalı âyetlerde “orta boylu” anlamına gelen *reb 'a* kelimesinin yerine “uzun boylu insan” anlamındaki *âdem-i tavil* ifadesini koymuşlardır. Yine zina suçunun cezasını taşlanarak öldürülmekten (recm) belirli sayıda sopaya (had) daha sonra onu da kefarete çevirmişlerdir. Bu noktada akla şöyle bir soru gelmesi pek tabiidir: *Kimilerinin yazarak kimilerinin kısmen ezberleyerek muhafaza ettiği ve şöhreti her tarafa yayılmış olan bir kitabı birileri nasıl tahrif edebilir?* İlahî kitaplarda bu gibi tahrifler daha ziyade bir dilden diğerine aktarılırken gerçekleşir. Bu nedenle tercüme işi hem ilmî yönden büyük bir birikim hem de istikamet gerektiren bir iştir.<sup>51</sup> Nitekim Kur'an'da İsrailoğullarının âlimleri de bu konuda “Hakkı batıla karıştırıp da bile bile hakkı gizlemeyin”<sup>52</sup> şeklinde genel bir hitapla uyarılmışlardır. Aynı zamanda bu âyet-i kerîme Müslümanlara da Kur'an'ın tercüme ve tefsiri meselesinde ve diğer ilmî konularda nasıl bir duruş sergilemeleri gerektiğini öğretmektedir. Bu bağlamda özellikle İslâm'ın ilk dönemlerinde hassasiyetle üzerinde durulan Kur'an'ın yabacı unsurlardan arındırılması (tecrîd) düşüncesinin ne büyük bir önemi haiz olduğu unutulmamalıdır. Zira İslâm âlimleri Kur'an hakkında yalnızca onun Arapça nazmına itibar etmişler tercüme, tefsir, tevîl gibi Kur'an'ı anlamaya yönelik çalışmaları ise onun dışında görmüşlerdir. Yine tarih boyunca Kur'an'la ilgili yapılan bütün tercüme ve tefsir çalışmaları bir araya getirilse bunların yine de Kur'an'ın aslına muadil olamayacağını bildirmişlerdir.<sup>53</sup>

Son olarak Kur'an'ın Arapça indirilmesinde ve Arap dili ile muhkem kılınmasında birçok ilahî hikmetler vardır. Bunların başında elbette ilk muhatapların bu dili iletişim için kullanmaları zikredilebilir. Şayet Kur'an Arapça dışında farklı bir dilde indirilmiş olsaydı ilk muhataplar arasındaki inkârcılara hesap gününde “*Bu kitabın âyetleri genişçe açıklanmalı değil miydi? Bu nasıl bir kitap, dili yabancı muhatabı Arap!*”<sup>54</sup> şeklinde bir itiraz hakkı doğardı. Farklı vesileler ile imanı tercih edenler ise ondaki hakikatleri anlayamaz ve doğal olarak başka milletlere tebliğ edemezlerdi. Öte yandan Kur'an her topluma kendi lisanıyla gönderilseydi ve bunun sonucunda farklı dillerde birden çok Kur'an olsaydı İslâm'daki vahdet anlayışına aykırı bir durum ortaya çıkardı. Bu durum farklı milletlerden oluşan İslâm ümmeti arasındaki ihtilaf ve münakaşaları sona erdirmek yerine daha da artırırdı. Bu milletlerden her biri kendi dilinin asıl olduğunu ve diğerlerine karşı hâkim konumda bulunduğunu ileri sürerdi. Böylece Kur'an, hak ile batılın

50 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/448-449.

51 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/342.

52 el-Bakara 2/42.

53 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/449.

54 Fussilet 41/44.

arasını açan (furkân), İslâm ümmetini hak üzere bir araya getiren ve onları tek elden sevk ve idare eden (hâkim) bir kitap olma özelliğini kaybederdi. Ayrıca Kur'an'ın çeşitli dillerde nazil olması da tercümeyle duyulan ihtiyacı tamamen ortadan kaldırmazdı. Bu durumda her millet kendi dilindeki Kur'an ile diğer diller arasında mutabakat olup olmadığını tespit etmek için bütün Kur'anları kendi diline tercüme etmek zorunda kalırdı. Bu noktada tercümeyle duyulan ihtiyaç söz konusu dillerin sayısı ile doğru orantılı olarak artar ve nihayetinde bu da altından kalkılmaz bir yük ortaya çıkarırdı.<sup>55</sup>

### 3. Kur'an Tercümesini Zorlaştıran Unsurlar: İcâz Özellikleri ve Müteşâbih Âyetler

Kur'an anlaşılması zor bir kitap değildir. Bilakis “Şüphesiz biz bu Kur'an'ı, üzerinde düşünülün ve ibret alınsın diye kolaylaştırdık. Hani var mı düşünen ve ibret alan?”<sup>56</sup> buyruğu gereği manaları apaçık, kolay anlaşılabilir bir kitaptır. Kur'an'ın anlatım üslubunda tekellüf veya yapmacıktan eser yoktur. Hem okuyan hem de dinleyen için su gibi akıcı ve gün ışığı misali aydınlatıcı gayet doğal bir kitaptır. O, ihtiva ettiği ilahî hakikatleri bütün insanlığa duyurmak üzere indirilmiştir. Fakat Kur'an, ilmi ile her şeyi kuşatan Allah'ın kelâmı olması hasebiyle onun ihtiva ettiği hakikatlerin bütün yönleriyle ihata edilmesi mümkün değildir. Kur'an'da insan için bir hakikatin ayan beyan ortaya çıktığı yerde onu hemen ardından bir diğer hakikat ve onu da bir başkası takip eder. Böylece onun nurunun her parıltısında bir gizlilik zuhur eder. Mesela; müminlere hitap ettiği yerde kâfirlere ültimat verir, kâfirleri uyarılarla daralttığı yerde müminleri müjdelere ferahlatır. Yine toplumun avam kesimini bir konuda bilgilendirirken seçkinleri düşündürür, ilim sahiplerine bir hakikati öğretirken cahillerin dikkatini celb eder, cahillere söz söylerken âlimlere tarizde bulur. Bazen geçmişten bahseder ama muhatabı geleceğe yönlendirir, bugünü tasvir eder fakat yarına dikkat çeker. En derin hakikatleri anlatırken bile en basit şekilde kavranabilecek gözleme dayalı figürler kullanır. Nihayet Kur'an'da bütün bu hakikatler duruma, bağlama, yere, zamana ve konuya göre en uygun ve seçkin kelimelerle açıklanır. Örneğin; el-Bakara 2/74. âyette kayaların çatlayıp mucizevi bir şekilde içlerinden su çıkması anlatılırken günlük dilde sık rastlanılan *yeşşakku* (يشقق) veya *yeteşakkaku* (يتشقق) fiilleri kullanılmaz da kayaların çatırdayışını ve suyun tazyikle dışarı fışkırmasını bütün yönleriyle muhataba hissettiren *yeşşakkaku* (يشقق) fiiline yer verilir. Böylece lafızlardan muhkem-müteşâbih, âm-hâs, hakikat-mecaz gibi farklı delalet yollarıyla elde edilen çeşitli anlamlar Kur'an'da tabii delaletlerle bir araya getirilerek aktarılır. Ardından da bu anlamlar farklı yönlerden izah ve tafsil edilir.<sup>57</sup>

Â-i İmrân 3/8-9. âyetlerde hakta sebat eden ve kendilerine bildirilen hakikatlere tam anlamıyla teslim olan müminlerin samimi dualarına yer verilmekte ve hidayete ulaşmanın ve bu yolda kalmanın ancak Allah'ın lütfuyla mümkün olduğuna işaret edilmektedir. Yine bir

55 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/773-774.

56 el-Kamer 54/17.

57 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/95.

önceki âyette kalplerinde eğrilik bulunan inkârcılar ile ilimde yüksek payeye erişen müminlerin Allah'ın âyetleri karşısında sergiledikleri tavırlardan bahsedilmektedir. Burada müminlerin davranışları övülmekte inkârcılarınkisi ise kınanmaktadır. Nihayet bütün bu âyet-i kerîmeler “Şüphesiz ki Allah mi'âdını şaşırılmaz” fermanı ile son bulmaktadır. Böylece kalpleri eğrilikten, küfürden, fitne ve fesattan arınmış olan müminlerin Allah'ın vadettiği rahmete ve yardıma kavuşacağı, kâfirlerin ise Allah'ın daha önce tehdit ettiği ikabı ve azabı bütün şiddetiyle tadacağı haber verilmektedir.<sup>58</sup> Âyette geçen *mi'âd* (میعاد) kelimesi müminler için müjde (va'd), kâfirler için tehdit (va'id) ifade etmektedir. Bu kelimenin şerh ve izah edilmeden Türkçeye çevrilmesi mümkün değildir.<sup>59</sup>

Kur'an-ı Kerîm'de anlamı olmayan hiçbir ifade yoktur. Ancak çok derin anlamlar içeren ifadelerin yanı sıra bir kelime etrafında çeşitli anlamların tezahür ettiği ve bazı durumlarda bu anlamların hepsinin murada dahil olduğu pek çok âyet vardır. Bu tür âyetleri başka bir dile eksiksiz tercüme etmek nadiren mümkün olsa da çoğu zaman bütün zengin içeriği ve muhtemel manaları bir tercümeyle sığdırmak imkân dahilinde değildir. Dolayısıyla bu tür çok anlamlı ifadeleri başka bir dile aktarırken ya olduğu gibi almak ya da üslup bakımından kaynak dildeki bütün edebî inceliklerden vazgeçip maksada yönelik açıklamalarla tefsir veya tevil etmek gerekmektedir.<sup>60</sup>

Kur'an'ın bu zengin muhtevasından ancak tercüme yoluyla istifade edebilen yabancılar kadar Arapçanın bütün inceliklerine vâkıf olan dil uzmanları bile tefsire ihtiyaç duyarlar. Nitekim bu ihtiyaca binaen ilk tefsir faaliyetleri Arapçayı anadili olarak konuşanlar için yapılmış ve ilk eserler Arapça olarak kaleme alınmıştır. Bu görevi ilk kez üstlenen ve en mükemmel manada yerine getiren kişi Peygamber Efendimizdir.<sup>61</sup> Zira bu görev ona, peygamberliğin gereği olarak bizzat Allah tarafından verilmiştir.<sup>62</sup> Bu açıdan bakıldığında Kur'an'ı anlamak için tek başına vahyin diline vakıf olmak yeterli değildir. Vahye ilk muhatap olan peygamberin açıklamalarıyla birlikte vahyin nüzulüne eşlik eden hadiseleri de bilmek gerekir. Bu hadiseler âyetlerin ilk nüzul anında gerçekleştiği gibi bütün muhatapların hayatlarında da sürekli meydana gelir. Bu nedenle bazen bir hadise karşısında Kur'an âyetlerinden daha önce hiç düşünmediğimiz manalar çıkarırız. O vakit sanki bu âyetlerin yaşanan o hadiseyle ilgili nazil olduğunu zannederiz. Bu da Kur'an'ın akıllara durgunluk veren i'câz özelliklerinden biridir. Bu tür keşfe ve ilhama dayalı manalar, Kur'an tercümelerine yansıtılmadığından zayıf olup gider.<sup>63</sup>

Öte yandan her dilin kendine has anlatım özellikleri vardır. Bu sayede gerçekte çok basit bir hadise anlatılırken bile olayda bazı öğeler birtakım vurgularla öne geçirilir bazıları ikinci

58 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/46-47.

59 Kur'an-ı Kerîm'de müminler-ehl-i kitâb-kâfirler-münafıklar arasındaki hitap geçişleri hakkında detaylı bilgi ve değerlendirmeler için bk. Muhammed İsa Yüksek, *Tefsir Usûlünün Temel Meseleleri* (İstanbul: İFAV, 2020), 140-171.

60 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/93.

61 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/96.

62 el-Mâide 5/67; en-Nahl 16/44.

63 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/93.

plana itilir. Söz gelimi Zeyd isimli bir şahıs ayağa kalkmış ve bu bir hadiseye dönüşmüştür. Bu hadiseyi anlatmak için Arapçada değişik cümleler kurulabilir. Şayet bu hadisede ayağa kalkma eylemi öne çıkarılacaksa fiil başa alınarak *Kâme Zeyd<sup>m</sup>* denir. Şayet eylemi gerçekleştiren faile vurgu yapılacaksa *Zeyd<sup>m</sup> Kâme* denir. Bu cümle Zeyd'in ayağa kalkıp kalkmadığı konusunda tereddüt eden bir kişiye söyleneceği zaman fiilin başına pekiştirme edatı getirilerek *Kad Kâme Zeyd<sup>m</sup>* denir. Bu hadise Zeyd'in ayağa kalkmadığını iddia eden bir kimseye anlatılırken pekiştirme edatları daha da artırılarak *inne Zeyd<sup>en</sup> Kad Kâme*, *inne Zeyd<sup>en</sup> le-Kâme*, *vallahi inne Zeyd<sup>en</sup> le-Kad Kâme* gibi cümleler kurulur. Bu cümleler arasındaki farkları, açıklama yapmadan başka bir dile aktarmak mümkün değildir. Vakıa bütün ayrıntılarıyla olduğu gibi aktarıldığında ise en azından anlatımın sadeliği ve özlü yapısı bozulur. Bu durumda tercümeden beklenmeyen sonuçlar ortaya çıkabilir. Mesela; tercüme okuyan kişi ümitvar olacağı yerde ümitsizliğe kapılabilir veya ürpermesi gereken yerde neşeye dolabilir. O vakit Fuzûlî'nin de dediği gibi sūr şûra, nâdir nâra, göz köre dönüşüverir.<sup>64</sup> Besmelenin tercümesi bu konuya örnek olarak zikredebilir.

Besmeledeki kelimelerin tek tek başka bir dile aktarılmasının imkânsızlığı bir yana<sup>65</sup> bunların terkip halinde tercüme edilmesi de mümkün değildir. Buna göre meallerde en yaygın karşılaşılan “Rahman, Rahim olan Allah'ın adıyla” tercümesini ele alacak olursak burada “olan” sıfat-bağlacı yanlış bir anlama kapı aralar. Çünkü “olmak” mastarı Türkçede hem sonradan var olmak hem de bir durumdan başka bir duruma dönüşmek anlamında kullanıldığından Allah'ın sonradan Rahman ve Rahim sıfatlarına sahip olduğunu ifade eder. “Olan” yerine “bulunan” ifadesini kullanmak da doğru değildir. Zira “bulunmak” Allah'a mekân isnadını gerekli kılar ki Allah her türlü mekândan münezzehtir. Öte yandan bu sıfatın çıkartılarak “Rahman, Rahim Allah adıyla” denilmesi de uygun değildir. Zira bu durumda da ism-i zât olan Allah'ın önemine binaen önce zikredilmesine riayet edilmemiş olur. Lafza-i Celâl başa alınarak “Allah Rahman Rahim adıyla” şeklinde tercüme edilmesi ise Türkçe açısından hepsinden akıcı olsa da bunda bir teslis şüphesi ortaya çıkabilir. Her ne kadar “isimleri” yerine “adıyla” denilerek zatın tek olduğuna işaret edilse de bu isimlerin arka arkaya sıralanması zihinlerde teslis inancını çağrıştırmaktadır. Öyleyse kelimeleri tek tek veya terkip halinde tercüme edilemeyen, edebî incelikleri ve söylem güzellikleriyle başka bir dilde söylenmesi mümkün olmayan besmeleyi tercüme kalkışmak beyhude ve hatta bazen tehlikeli bir iştir. Bunun yerine besmelenin nazmını farklı dillerde aynen tekrar etmek, manasını ise tefsir ve tevil kabilinden açıklamalarla idrak etmeye çalışmak gerekmektedir.<sup>66</sup> Kur'an'ı doğru anlamak ve hakkıyla tetkik etmek isteyenlerin, tercümeleri bir kenara bırakıp önce Arapça nazmını göz önünde bulundurmaları ve farklı tefsirlerdeki yorum zenginliğinden istifade etmeleri bir tercih değil zorunluluktur.<sup>67</sup>

64 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/90.

65 Besmelede geçen Lafza-i Celâl, *er-Rahmân* ve *er-Rahîm* isimlerinin etimolojik tahlili ve bunların Türkçeye tercümesinde karşılaşılan güçlükler hakkında geniş bilgi için bk. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/137-156.

66 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/159-160.

67 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/94.

Kur'an'daki *müteşâbih* âyetleri tercüme etmeye çalışmak da yine aynı şekilde insanın idrak sınırını aşan ve tehlikeli sonuçları olan bir iştir. Bilindiği gibi Kur'an âyetleri *muhkemât* ve *müteşâbihât* olmak üzere ikiye ayrılır. İslâm âlimlerinin çoğuna göre *müteşâbihât*tan bazılarını Yüce Allah'tan başkası bilemez. *Mutlak müteşâbihler* diye isimlendirilen bu tür âyetleri tercüme etmek bir yana tefsir-tevil yoluyla açıklamak bile caiz değildir. Bu tür âyetlerin tercümelerindeki eksikliğe dikkat çekilerek meal başlığı altında başka bir dile aktarılması da caiz görülmemiştir. Dolayısıyla *mutlak müteşâbihler* hakkında tefsirlerde olabildiğince müphem bir mefhuma işaret edilip mana tayini yapılmaz iken tercümelerde kaynak dildeki ifadeler hedef dile aynen aktarılır.<sup>68</sup> Nitekim Kur'an âyetlerinin muhkem ve müteşâbih olarak ikili tasnifinden bahseden Âl-i İmran 3/7. âyette de Kur'an âyetlerini bütün yönleriyle kavrayıp bir meale sığdırmanın mümkün olmadığına işaret edilmekte ve başta müteşâbih ifadeler olmak üzere Kur'an nazımının ibadet ölçüğünde aynen muhafaza edilmesi gerektiğine dikkat çekilmektedir. Bu açıdan bakıldığında mana tayini anlamına gelen tercüme meselesinin aslında ne kadar ağır ve tehlikeli bir sorumluluk olduğunu iyi düşünmek gerekmektedir.<sup>69</sup>

Geçmiş ilahî kitaplarda da tıpkı Kur'an'da olduğu gibi bazı müteşâbih âyetlere rastlamak mümkündür. Bu kitapların tahrifi bu gibi müteşâbih ifadelerin tevil ve tercüme edilmesi ile başlamıştır. Hıristiyanlıktaki teslis (üç tanrılı din) inancı buna örnek olarak gösterilebilir. Hz. İsa (as) hiçbir zaman Allah hakkında böyle bir inanca insanları davet etmemiştir. Fakat babasız bir çocuğun peygamberliğe mazhar olması ve kutsal ruhla desteklenip mucizeler göstermesi, akıllara durgunluk verecek şekilde ölüleri diriltmesi ve hastalara şifa vermesi gibi harikulade hadiseler Hz. İsa'nın (as) hak peygamber olduğuna ve tertemiz bir yaratılışa sahip olduğuna delil sayılacak yerde Hıristiyanlar tarafından içinden çıkılmaz bir muammaya dönüştürülmüştür. Buna ilave olarak bir de İncil'de "Merhameti her şeyi kuşatan yaratıcı" anlamında mecaz olarak kullanılan *Eb* (أب) ifadesi hakikî anlamına göre tevil edilip hulul ve ruhun ezeliği nazariyesi ile ilişkilendirilince Hıristiyanlık, Hz. İsa'yı insanüstü bir varlık yani tanrı oğlu tanrı olarak gören ve onun bedenine giren babasıyla birlikte fani olup gittiğini böylece insanlığın büyük günahın sorumluluğundan kurtulduğunu iddia eden bir inanca dönüşmüştür. İşte Hıristiyanlığı bu şekilde temellerinden sarsarak tahrif etme girişimleri bu tür bazı müteşâbih ifadelerin yanlış tevil ve tercümeleriyle başlamış, İznik Konsili'nde alınan kararlarla son bulmuştur. Dolayısıyla teslis, Hıristiyanlığın özünden gelen bir inanç ilkesi değil İncil'de yer alan müteşâbih ifadelerle tabi olanların tevil ve tercümeler yoluyla dine yerleştirdikleri muharref bir itikattir. Bu nedenle Hıristiyanlar, İncil'in lafızlarına değil ruhuna önem verdiklerini iddia ederek orijinal metinde sürekli değişiklikler yaparlar ve böylece her zaman müteşâbihâtla oynarlar.<sup>70</sup>

## Sonuç

Tefsir usulünün önemli kaynaklarından birisi de tefsir mukaddimeleridir. Mukaddimelerde

68 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/93-94.

69 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/46.

70 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/24-25.

tefsir ilminin mahiyeti, kaynakları, tarihsel gelişimi, bazı usul problemleri gibi konular ele alındığı gibi Kur'an'la ilgili güncel tartışmalara da yer verilir. Bunlardan biri de tercüme meselesidir. Çağdaş müfessirlerden Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, tefsir mukaddimesinin büyük bir bölümünü bu konuya ayırmıştır. Ancak bu dönemde Kur'an'ın tercümesi meselesi daha ziyade ideolojik ve politik bir zeminde tartışılıyorken Elmalılı konuyu usul meseleleriyle ilişkilendirerek ilmî bir boyuta taşımıştır.

Elmalılı'ya göre tercüme, bir kelamın manasını diğer bir dilde dengi bir tabir ile aynen ifade etmektir. Kaynak dildeki söz ile hedef dilde yeniden inşa edilen söz arasında bu denkleğin kurulabilmesi için iki dil arasında hem söyleniş biçimi hem de muhteva bakımında eşitliğin sağlanması gerekmektedir. Ancak dillerin yapı itibarıyla farklılık göstermesi yani her dilin kendine özgü bazı üslup özelliklerine sahip olması bu denkleğin sağlanmasını zorlaştıran unsurların başında gelir. Bu nedenle özellikle edebî metinlerin tercümesinde muhtevanın en eksiksiz şekilde hedef dile aktarılabilmesi için kaynak dildeki ifadelerde bazı tasarruflar yapılır. Buna göre kaynak dildeki söz bizzat lafız ve terkiplerin karşılığı olmayan ancak manayı daha doğru taşıyan ifadelerle başka dile çevrilir. Buna tanzîr yoluyla tercüme adı verilir. Ancak Kur'an'ın bu yöntemle tercüme edilmesi mümkün değildir.

Kur'an hem nazım hem de mana bakımından Allah'a ait bir kelimedir. Bu nedenle İslâm âlimleri onun en mükemmel çevirisini dahi Kur'an yerine koymamışlardır. Öte yandan Kur'an, Allah'ın ezeli ilminin tecellisi olduğundan, algısı ancak müşahede âlemiyle sınırlı olan insan aklının onu bütün yönleriyle ihata etmesi ve başka bir dile aktarması mümkün değildir. Zira Kur'an insanı hayretler içerisinde bırakan acâiblikleri bitmek tükenmek bilmeyen bir kitaptır. Bu yönüyle o mu'ciz bir kelimedir hatta Peygamber Efendimizin en büyük mucizesidir. Muhataplarına bir benzerini getirmeleri için meydan okumuş fakat tarih boyunca bu meydan okumaya bir karşılık alamamıştır.

İslâm âlimleri Kur'an'ın i'câz özellikleri hakkında muhtevayla birlikte nazma da vurgu yapmışlardır. Hatta bu konuda nazmı muhtevanın önünde görmüşlerdir. Buna göre Kur'an ihtiva ettiği ilmî hakikatleri ne Arapça olarak ne de farklı bir dilde taklit edilmesi mümkün olmayan bir anlatımla insanlara aktarmıştır. Hiçbir tercüme veya tefsir Kur'an'ın buengin muhtevasını tam anlamıyla kuşatamayacağı gibi Kur'an'ın dil ve üslubundaki edebî nüktelere denk bir anlatıma sahip olamaz. Nitekim başta Kur'an-ı Kerîm olmak üzere bütün ilahî kitaplar insan idrakinin ötesindeki gaybî meseleleri bile son derece sade ve anlaşılır bir dil ile beyan etmektedir. Bu noktada tercüme ilahî kitapların zengin muhtevasını sığlaştırmakla birlikte bazen dinde aslı olmayan batıl itikatların ortaya çıkmasına ön ayak olmaktadır.

---

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

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

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

---

## Kaynakça/References

- Altuntaş, Halil. *Kur'an'ın Tercümesi ve Tercüme ile Namaz Meselesi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998.
- Arpaçukuru, Osman. "Kur'an'ın Anlamlarının Türkçeye Aktarımı: Meâl mi? Tercüme mi?". *Dergiabant: Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2020), 698.
- Atalay, Orhan. "Kur'an'ın Başka Dillere Çevrilmesi Ekseninde Ortaya Çıkan Tartışmaların Tarihsel Arka Plânı". *Kur'an Mealleri Sempozyumu*. 1/29-44. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, ii. Basım, 2010.
- Aydar, Hidayet. *Kur'an-ı Kerim'in Tercüme Meselesi*. İstanbul: Kur'an Okulu Yayıncılık, 1996.
- Bayur, Hikmet. "Kur'an Dili Üzerine Bir İnceleme". *Belleten* 22/88 (1958). 599-605.
- Beyzâvî, Ebû Saîd Nâsirüddîn Abdullâh b. Ömer. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vil*. thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mar'aşî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs.
- Bilgin, Abdülcelil. "Harfi ve Tefsiri tercümenin işlevselliği ve Aktüel Değeri". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2010), 171-186.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *eş-Şihâh: Tâcü'l-luğa ve şihâhu'l-'Arabîyye*. Beyrut: Dârü'l-'İlm, 1407/1987.
- Cündioğlu, Düccane. *Bir Siyasi Proje Olarak Türkçe İbadet: Türkçe Namaz (1923-1950)*. İstanbul: Kitabevi, 1999.
- Cündioğlu, Düccane. *Türkçe Kur'an ve Cumhuriyet İdeolojisi*. İstanbul: Kitabevi, 1998.
- Cürçânî, Abdülkâhir. *Delâilü'l-i'câz*. Thk. M. Reşid Rıza. Beyrut: Dârü'l-Me'ârif, 1980.
- Çakır, Numan. *Kur'an-ı Kerim'i Taklit Teşebbüsleri*. İstanbul: İFAV, 2018.
- Durmuş, İsmail. *Çeviri Sanatının Esasları*. İstanbul: Akdem Yayınları, 2018.
- Durmuş, Zülfikar. "Elmalılı'nın Mealinde Çok Anlamlılık Problemine Yaklaşımı (Lafız-Mana İlişkisi)". *Diyanet İlmî Dergi* 51/3 (2015). 57-77.
- el-Me'ânî*. Erişim 06 Ekim 2022. <https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/>
- Erdoğan, Abdullah. "Atatürk'ün Kur'an-ı Kerim'i Türkçeye Tercüme Ettirme, Hutbe ve Ezanı Türkçe Okutma Çalışmaları Hakkında İnceleme". *Erciyes Akademi Dergisi* 35/4 (2021). 1409-1423.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: Dâru't-Türâs, 1984.
- İbn Manzûr. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dârü Sâdir, 1414/1993.
- İbn Melek. *Şerhu'l-Menâr*. İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, 1965.
- Kâfiyeci, Muhyiddin Muhammed b. Süleymân. *et-Teyisîr fî kavâ'idî 'ilmi't-tefsîr*. thk. Enver Mahmûd el-Mursî. Tanta: Dâru's-Sahâbe, 2007.
- Köksal, M. Fatih. "Nazîre". TDV İslâm Ansiklopedisi (Erişim 30 Eylül 2022). <https://islamansiklopedisi.org.tr/nazire#2-turk-edebiyati>
- Kubbealtı Lugatı. Erişim 06 Ekim 2022. <http://www.lugatim.com>
- Kutay, Cemal. *Türkçe İbadet*. İstanbul: Aksoy Yayıncılık, 1998.
- Mertoğlu, Mehmet Suat. "Türkçe Kur'an Tartışmaları ve Mısır'a Yansımaları". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 19/38 (2021). 861-912.
- Mustafa Sabri Efendi. *Kur'an Tercümesi Meselesi*. çev. Süleyman Çelik. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1993.
- Mütercim Âsim Efendi. *Kâmûsü'l-muhît Tercümesi*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Orhonlu, Cengiz. "Tercüman". *MEB İslam Ansiklopedisi*. 12(1)/173-181. Eskişehir: ETAM, 2001.
- Ozanoğlu, İhsan. *Türkçe Kuran ve Namaz*. Kastamonu: Doğrusöz Matbaası, 1949



- Özel, Mustafa. “Elmalılı'nın Mealinin Bazı Özellikleri”. *Diyanet İlmî Dergi Kur'an Özel Sayısı* (2012). 553-576.
- Öztürk, Mahmut. “Kelime Bağlamında Elmalılı Mealinin Bazı Özellikleri”. *Bir Kur'an Mütefekkiri Elmalılı M. Hamdi Yazır*. 177-241. Ankara: DİB Yayınları, 2017.
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Anadilde İbadet Meselesi*. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 2002.
- Süyüti, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İtqân fi 'ulûmi'l-Kur'an*. thk. Mustafa DİB el-Buğâ. DİB Yayınları: Dârü'l-Mustafâ, 2008.
- Şemseddin Samî. *Kâmûs-ı Türkî*. nşr. Şaban Kurt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2006.
- Şener, Cemal. *Anadilde İbadet: Türkçe İbadet*. İstanbul: Ant Yayınları, 1998.
- Şensoy, Sedat. “Nazmu'l-Kur'an”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim: 22.07.2023). <https://islamansiklopedisi.org.tr/nazmul-kuran>
- Tarlan, Ahmet Nihat. *Fuzûlî Divanı Şerhi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1981.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali. *Keşşâfî ıstılâhâtî'l-fünûn ve 'l-'ulûm*. thk. Ali Dahruc. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996.
- Yavuz, Kemal. “Türk Şiirinde Nazire”. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 6/10 (2013). 359-424.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Türkçe İbadet Anadilde İbadet*. Haz. Necmi Atik. İstanbul: Kudemâ, 2022.
- Yıldırım, Mehmet. *Elmalılı Meâl ve Tefsirinde Kur'an Deyimlerinin Çevirisi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Yılmaz, Hasan. “Elmalılı ve Cantay'ın Mukaddimeleri Özelinde ‘Çeviri Olgusu’ ve ‘Kur'an Meallerine’ Dair”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2008). 93-119.
- Yılmaz, Hasan. “Kur'an Meali Bağlamında Harfi Tercüme ile Tefsiri Tercüme Türü Arasında Bir Mukayese”. *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (2016). 1-18.
- Yüksek, Muhammed İsa. *Tefsir Usûlünün Temel Meseleleri*. İstanbul: İFAV, 2020.
- Zebîdî, Muhammed Murtazâ. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Abdülâlim et-Tahâvî. Kuveyt: et-Türasü'l-'Arabî, 2000/1421.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve 'l-müfessirûn*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 2000.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'an*. thk. Bedî' es-Seyyid el-Lahhâm. DİB Yayınları: Dârü'l-Kuteybe, 1431/2010.



# Restrictions on Private Property Due to Neighborhood Law: The Visibility of Women's Domestic Private Spaces (*Maqarr al-niswān*) from the Outside\*

## Komşuluk Hukuku Sebebiyle Özel Mülkiyete Getirilen Sınırlamalar: Kadınlara Ait Ev İçi Özel Mekânların (*Makarr-ı nisvân*) Dışarıdan Görülmesi

Kamil Yelek<sup>1</sup> 



\*I would like to thank Dr. M. Bilal Yamak, Dr. M. Tahir Kilavuz, Dr. Fatih Memiç, Dr. Abdullah Demirci and the Istanbul Foundation for Research and Education (ISAR) for their precious contributions and supports. Additionally, I would like to dedicate this article to the honorable soul of my esteemed teacher, Prof. Dr. Ahmet Hamdi Furat, who unfortunately passed away during the publication process was still going on.

**<sup>1</sup>Corresponding author/Sorumlu yazar:**  
Kamil Yelek (Dr. Öğr. Üyesi),  
Kırklareli University, Faculty of Theology,  
Department of Islamic Law, Kırklareli, Türkiye  
E-posta: kamilyelek@klu.edu.tr  
ORCID: K.Y. 0000-0002-8181-2494

**Submitted/Başvuru:** 05.05.2023  
**Revision Requested/Revizyon Talebi:**  
19.07.2023  
**Last Revision Received/Son Revizyon:**  
29.07.2023  
**Accepted/Kabul:** 08.08.2023

**Citation/Atıf:** Yelek, Kamil. Restrictions on Private Property Due to Neighborhood Law: The Visibility of Women's Domestic Private Spaces (*Maqarr al-niswān*) from the Outside. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 13/2, (Eylül 2023): 565-580.  
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2023.1292844>

### ABSTRACT

Some limitations may be imposed on property rights in Islamic law. One of the limitations on the disposition of private property relates to spaces where women move freely in the house without wearing the scarf (*hijāb*), which can be seen from the outside. This issue, which was brought up in classical sources of Islamic law as well as in Ottoman fatwā collections, draws attention as an important complaint in the *shar'iyyah* records. However, despite its significance, there is a noticeable scarcity of independent studies on the subject. To address this gap, this article aims to examine the visibility of women's domestic private spaces (*maqarr al-niswān*) from the outside in the context of restrictions on private property. The study delves into the powers of disposition of people's private property and examines the corresponding changes in the legal system. It aims to determine whether dispositions that violate privacy can be restricted by law while also analyzing how this matter is portrayed in the fatwā collections and how it was implemented in Ottoman practice based on the *shar'iyyah* records. The findings obtained contribute to a better understanding of the limitations on private property in Islamic law and offer insights into the historical context and application of such restrictions.

**Keywords:** Islamic Law, Neighborhood Law, Private Property, Restriction, Maqarr al-niswān

### ÖZ

İslam hukukunda mülkiyet hakkına birtakım sınırlamalar getirilebilmektedir. Özel mülkiyetteki tasarruflara sınırlama getiren sebeplerinden birisi de kadınların ev içerisinde tesettüre girmeden rahatça hareket ettikleri mekânların dışarıdan görülmesidir. İslam hukukunun klasik kaynaklarının yanı sıra Osmanlı fetvâ mecmualarında da gündeme getirilen bu mesele, şer'iyye sicillerinde önemli bir şikâyet konusu olarak dikkatleri çekmektedir. Ancak önemine rağmen konuyla ilgili müstakil ve nitelikli çalışmalar

yapılmamıştır. Bu makale, söz konusu eksikliği gidermek için özel mülkiyete getirilen sınırlamalar bağlamında kadınlara ait ev içi özel mekânların (*makarr-ı nisvân*) dışarıdan görülmesini incelemeyi hedeflemektedir. Çalışma, insanların özel mülkündeki tasarruf yetkilerini araştırmakta ve konuyla ilgili hukuktaki değişimi analiz etmektedir. Mahremiyeti ihlal eden tasarrufların kanun yoluyla sınırlandırılıp sınırlandırılmayacağını tespit etmeyi amaçlayan çalışma, aynı zamanda bu konunun fetvâ mecmualarında nasıl tasvir edildiğini ve şer'îye sicillerinden hareketle Osmanlı uygulamasında nasıl hayata geçirildiğini tahlil etmektedir. Elde edilen bulgular, İslam hukukunda özel mülkiyete getirilen sınırlamaların daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamakta ve bu tür kısıtlamaların tarihsel bağlamı ve uygulaması hakkında fikir vermektedir.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Hukuku, Komşuluk Hukuku, Özel Mülkiyet, Sınırlama, Makarr-ı nisvân

## Introduction

The visibility of women's domestic private spaces (*maqarr al-niswān*) from the outside is one of the possible limits on one's disposition of private property in Islamic neighborhood law. One of the most important rights of neighbors over each other is to act in a way that does not violate privacy. As a requirement of this, no one can make any disposition in such a way that they can see the spaces where women are present. The visibility of women's domestic private spaces was considered a violation of privacy in Islamic law, and necessary regulations were made to eliminate any situation that violated it. This issue, which was dealt with in the Ottoman fatwā collections, especially under the title of *Kitāb al-Ḥiṭān*, draws attention as an important complaint in the *shar' iyyah* records.

In this study, we first show whether the powers of disposition in one's private property are limited in Islamic law and the changes in the law on this issue. Then, drawing on sources from the early periods of Hanafī law, we discuss whether actions that cause women's spaces to be seen from the outside can be limited or not. However, a study that does not take into account the practical application of the law would be incomplete. For this reason, we show what is meant by these spaces where women were present, what kind of dispositions-imposed restrictions on private property there were, which demands on the subject were justified, how situations that violated privacy were eliminated, how the parties behaved with regard to this subject, how the issue was reflected in the fatwā collections, and how these were applied in Ottoman practice based on the *shar' iyyah* records.

## 1. Property Right and Its Limitations

Property right is a proper right that grants a person full dominance over their property and broad powers. As a requirement of this right, individuals have the right to use, benefit from, and dispose of their property as they wish.<sup>1</sup> Normally, individuals can act as they wish on their own property. For this reason, no one has the right to interfere with another person's property.

The question of whether the right of property can be limited or not, and whether resulting damages give rise to liability for compensation, is a matter of serious debate in Hanafī law. According to early Hanafī scholars (*mutaqaddimūn*), no one can prevent a person from acting on their private property, even if their actions harm others. While they believed that it is a religious obligation to prevent the disposition that harms others, they thought that such behavior could not be prevented from a legal point of view.<sup>2</sup> As a matter of fact, it is clearly stated that

1 Shams al-A'imma Muḥammad b. Aḥmad b. Sahl al-Sarakhsī, *al-Mabsūṭ* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1993), 17/91, 15/21-22; 'Alā' al-Dīn Abū Bakr b. Mas'ūd al-Kāsānī, *Badā'i' al-Ṣanā'i' fi Tartīb al-Sharā'i'* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1986), 6/127, 263-265.

2 Muḥammad b. al-Ḥasan al-Shaybānī, *al-Asl*, ed. Mehmet Boynukalın (Beirut: Dār al-Ibn Hazm, 2012), 3/281; Sarakhsī, *al-Mabsūṭ*, 15/21-22; Kāsānī, *Badā'i' al-Ṣanā'i'*, 6/263-265; Majd al-Dīn 'Abdullāh ibn Maḥmūd ibn Mawḍūd al-Mawṣilī, *al-Ikhtiyār li-Ta'līl al-Mukhtār* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1937/1356), 2/77, 5/47; Fuḍayl Chalābī, *ad-Ḍamānāt fī al-furū' al-Ḥanafīyyah* (Istanbul: Suleymaniye Library, Nuruosmaniye Collection, 1965), fol. 88b, 92a-b.

individuals can dispose of their private property as they wish, and although it is good to avoid actions that harm others, this is not a legal obligation and this disposition is not recorded as on the condition of “*not harming anyone else*” in the early sources of the madhhab.<sup>3</sup> Due to these reasons, early Hanafī scholars stated that individuals could dispose of their own property as they wished and that they would not be responsible for some harmful acts they carried out there. Since the understanding of absolute disposition in private property is dominant, actions that cause damage to others are not considered unlawful and therefore do not produce liability for compensation. However, this view, which states that a person has wide disposition authority over their private property, is mostly valid for adjacent (*jivār*) neighbors. This is because, since the early period of the madhhab, the idea that harmful acts can be limited in the upstairs-downstairs neighborhood has been dominant. Indeed, as it is clearly seen in the main sources of the Hanafī madhhab, owners can only dispose of their property in the upstairs-downstairs neighborhood as long as they do not involve someone else’s rights.<sup>4</sup> In other words, in this type of neighborhood, since neighbors have certain rights over each other, the disposition of private property depends on not violating the rights of another.

As seen, people have a wider disposition authority over their private property regarding their next-door neighbors, whereas they have a more limited authority with their upstairs and downstairs neighborhoods. Therefore, according to early Hanafī scholars, this authority in private property is not conditioned by the requirement of not causing harm to others but by the involvement of certain rights belonging to others in one’s own property.<sup>5</sup> In other words, no restrictions are imposed on behaviors that cause damage, since it is assumed that mutual rights do not exist in the next-door neighborhood. However, restrictions are imposed in the case of the upstairs-downstairs neighborhood, since it is assumed that owners have certain rights over each other. This view, which was adopted by early Hanafī scholars and represents the rule of *zāhir al-riwāya* in the madhhab, is based on Abū Hanīfa’s rule.

However, Abū Yūsuf, one of the leading Hanafī jurists and student of Abū Hanīfa, contradicted this rule of his teacher, adopting the view that acts on private property that cause harm can be

3 Shaybānī, *al-Asl*, 3/281; Sarakhsī, *al-Mabsūt*, 23/188; Kāsānī, *Badā’i’ al-Ṣanā’i’*, 6/127, 263-265, 7/28-29; Mawṣilī, *al-Ikhtiyār*, 2/77, 5/47.

4 Sarakhsī, *al-Mabsūt*, 17/91-92; Kāsānī, *Badā’i’ al-Ṣanā’i’*, 6/264-265; Burhān al-Dīn ‘Alī b. Abī Bakr al-Marghīnānī, *al-Hidāya sharḥ Bidāyatal-mubtadi’* (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, n.d.), 3/108-109; Mawṣilī, *al-Ikhtiyār*, 2/77. See also Wahbah al-Zuḥaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa-Adillatuh* (Damascus: Dār al-Fikr, 1988), 4/2092-2903.

5 Sarakhsī, *al-Mabsūt*, 17/91-92; Kāsānī, *Badā’i’ al-Ṣanā’i’*, 6/264-265; Marghīnānī, *al-Hidāya*, 3/108-109. Abū Hanīfa is of the opinion that without the permission of the owners of the apartments on the upper floor, those below can not make any disposition of their own property that would weaken the building and cause it to collapse. According to him, what is essential in the dispositions of persons in condominium ownership is that the owners are prohibited from disposing of the main structure. This is because in a flat or condominium, each flat and part of the structure of the flat or condominium is the right of the other owners. If these dispositions of one’s own property cause harm to one’s neighbor, people should follow the basic rule (*asl*). For detailed information see Fakhr al-Dīn ‘Uthmān b. ‘Alī al-Zaylā’ī, *Tabyīn al-Ḥaqā’iq Sharḥ Kanz al-Daqā’iq* (Bulāq: al-Maṭba‘a al-Kubrā al-Amīriyya, 1313), 4/195-196.

limited in certain circumstances. Most of the later Hanafī scholars (*mutāakhkhirūn*) favored the view of Abū Yūsuf and restricted the right of disposition of one's property to the condition of "not harming others," presenting a different attitude from early Hanafī scholars on this issue. According to them, people do not have a wide disposition right on their private property. This is because the authority of disposition of one's private property is restricted on the condition that it does not cause harm to others. Therefore, if people's actions on their property harm others, the owners cannot make such dispositions. If someone takes such action, they must be prevented from doing so; otherwise, they will be liable for damages.

In particular, these views on the adjacent (*jiwār*) neighborhood, which assert that the right to property is not absolute and that the authority to dispose of one's property is limited to the condition of "not harming others," were first discussed in the genre of *wāqī'āt* books and continued to be debated in the same genre for a long time.<sup>6</sup> Although this issue was addressed in the aforementioned works, it did not become part of the doctrine until the time of Zayla'ī's *Tabyīn al-Ḥaqāiq*.<sup>7</sup> Despite some earlier Hanafī faqīhs discussing and adopting this view, the fact that jurists such as Kāsānī, Marghīnānī, and Mawṣilī, in particular, took a stance for the established view (*qiyās*) in the madhhab clearly demonstrates this situation.<sup>8</sup>

This view gained authority, as it was repeated in the aforementioned type of books and eventually took its place in later *furū'* al-fiqh texts of the madhhab and commentaries written on those texts. For example, Zayla'ī states that according to the established rule in the madhhab, a person can dispose of their property in an unlimited manner. This rule was abandoned due to the principle of beneficence (*maṣlaḥa*), so it is not religiously permissible to do something that harms someone else.<sup>9</sup> From that time forward, we can easily say that the view of the later Hanafī scholars was preferred and applied and became part of the doctrine.<sup>10</sup> As a result, the rule of the

6 Burhān al-Dīn al-Bukhārī, *al-Muḥīṭ al-Burhānī fī al-Fiqh al-Nu'manī* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1424/2004), 7/388, 517; Ḥasan b. Maṣṣūr al-Uzjandī al-Farghānī Qādī Khān, *Fatāwā Qādī Khān* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2009), 3/77-79; Majd al-Dīn al-Usrūshānī, *al-Fuṣūl fī al-muamalat* (İstanbul: Suleymaniye Library, Nuruosmaniye Collection, 1773), fol. 373a-b; 'Imād al-Dīn al-Marghīnānī, *Fuṣūl al-iḥkām* (İstanbul: Suleymaniye Library, Yazma Bağışlar Collection, 990), fol. 349b-351a; Muḥammad b. Isrā'īl Badr al-Dīn Ibn Qādī Simāwnā, *Jāmi' al-Fuṣūlāyn* (Cairo: al-Matbaa al-Azhariyyah, 1300), 2/123-124; Chalābī, *ad-Damānāt*, fol. 88b-90a.

7 For a detailed study on this issue, see Saffet Köse, *İslam Hukukunda Hakkın Kötüye Kullanılması*, (İstanbul: İFAV Publications, 1997), 193-218.

8 Marghīnānī, *al-Hidāya*, 3/249; 4/392, 475; Kāsānī, *Badā'i' al-Ṣanā'i'*, 6/264; Mawṣilī, *al-Ikhtiyār*, 5/47.

9 Zayla'ī, *Tabyīn al-Ḥaqāiq*, 4/196. Zayla'ī's statements here are merely a repetition of the relevant fatwās in Burhān al-Dīn al-Bukhārī's (d. 570/1174?) work. Therefore, this situation is a manifestation of the reflection of the opinion that gained a certain authority by being mentioned in the type of *wāqī'āt* books, in later texts of *furū'* al-fiqh. For detailed information, see Burhān al-Dīn al-Bukhārī, *al-Muḥīṭ al-Burhānī*, 7/388.

10 For this, we can refer to Ibn al-Humām's *Fath al-Qadīr*, Ibn Nujaym's *Bahr al-Rā'iq*, Haskafī's *al-Durr al-Muhtār*, and Ibn 'Ābidīn's *Radd al-Muhtār*. For detailed information see Kamāl al-Dīn Ibn al-Humām, al-Sivāsī, *Fath al-Qadīr* (Beirut: Dār al-Fikr, n.d.), 7/321-322, 326; Zayn al-Dīn Ibn Nujaym, *al-Bahr al-Rā'iq Sharḥ Kanz al-Daqā'iq* (Cairo: Dār al-Kitāb al-Islāmī, n.d.), 7/33; 'Alā' al-Dīn al-Ḥaṣkafī, *al-Durr al-Mukhtār fī Sharḥ Tanwīr al-Abṣār*, ed. Abd al-Mun'im Khalīl Ibrāhīm (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2002), 1/477; Muḥammad Amīn Ibn 'Ābidīn, *Radd al-Muhtār 'alā 'l-Durr al-mukhtār* (Beirut: Dār al-Fikr, 1412), 5/237, 448.

*ẓāhir al-riwāya* in the Hanafī madhhab, which initially stated that people have wide authority of disposition of their private property, was transformed by the fatwās and interpretations of the Hanafī scholars to the following statement: “People can dispose of their property only on the condition that they do not harm others; if their actions on their property harm others, then the damages incurred must be compensated.” Thus, it is clear that by narrowing down the relevant rule in this matter it has become part of the doctrine. This view was also adopted in Ottoman law, where the Hanafī madhhab was practiced in an official capacity.

As seen, it is clear that the early Hanafī scholars evaluated the religious and legal aspects of the issue differently. In fact, there is no dispute that behavior that causes harm is *haram* and that there is a religious obligation to prevent it or to stay away from such acts. This is the religious aspect of the issue, the early Hanafīs stated that actions that cause harm cannot not be legally limited and there was nothing to be done in such cases because they thought that people could dispose of their private property as they wished. From this point of view, we can easily say that the principle of not harming others was initially addressed as a religious-moral issue, but the legal aspect was evaluated differently. However, changes in the religious and moral fields over time have brought about some changes in the relevant rulings about the adjacent neighborhood. The increasing number of behaviors that violate neighborhood laws has made it necessary to guarantee human rights by law, to prevent such actions, and to impose limitations on the relevant rules.

In conclusion, the view adopted by early Hanafī scholars was based on the established rule of the madhhab (qiyās/asl), while the view preferred by later Hanafī scholars was based on *istihsān*. However, as Zayla‘ī stated, the later Hanafī scholars abandoned the established rule in the madhhab due to the principle of beneficence (maṣlaḥa) and restricted the authority of disposition of one’s property on the condition of not causing harm to others. This second view, which is the basis of fatwās, was also preferred in Majalla.<sup>11</sup>

## 2. Restrictions on Private Property Due to Neighborhood Law

As seen above, it is a basic rule in Islamic law that everyone can dispose of their own property as they wish. However, some limitations may be imposed on the right to property when someone else’s rights come into play, when the benefits and interests of people are involved, or when harm is caused to someone else. The most important restrictions on the right to property include the pre-emption right (shuf‘a), easement rights, and expropriation.

One of the limitations imposed on private property in Islamic law is the limitations arising from neighborhood law. As a requirement of this, no one has unlimited authority over their property. This is because, as can be clearly seen in the relevant rules on the subject, the principle

11 In accordance, we can refer to articles 1197<sup>th</sup> to 1203<sup>th</sup> of the Majalla. As seen in these articles, if a person’s disposition of his/her own property results in harm to others, then the person in question will be prohibited from this disposition. For detailed information, see Ali Haydar, *Durar al-Ḥukkām Sharḥ Majallat al-Aḥkām* (İstanbul: Matbaa-i Tevsi-i Tıbbāt, 1330), 3/464-476.



of not harming others is essential in neighborhood law.<sup>12</sup> If people's actions on their private property disturb their neighbors or prevent them from acting on their own property, or cause them material damage, then the disturbing conditions must be removed, and the damages must be compensated. For example, if the growing branches of a tree in someone's garden disturb their neighbors, or if a later building on someone's private property completely blocks the light or air of another person, they must be partially or entirely removed.<sup>13</sup> As seen in these examples, behaviors that cause harm in neighborhood law may impose some restrictions on private property. However, it is important to consider the extent of the damage in order to limit such actions on someone's property, as every damage does not restrict the property. As a matter of fact, as stated in article 1197 of Majalla, the disposition of people's private property can only be prevented if it causes excessive harm to another person.<sup>14</sup>

In neighborhood law, it is the concept of "*al-darar al-fāhish*" (excessive damage) that usually appears in the limitations imposed on private property and determines responsibility/limitation in this regard.<sup>15</sup> Every kind of action that prevents the actual benefit expected from a commodity or violates the essential and basic needs of individuals is considered to be *al-darar al-fāhish*.<sup>16</sup> However, it is not possible to limit this concept to a specific amount. This concept may vary according to time, place and individuals. What may be excessive for one person may be normal to another. Therefore, when determining the extent of the damage, it is necessary to consider the customs and the conditions of the period. In other words, the main factor that determines the measure here is the custom (*'urf*).

We can generally divide the actions that lead to restrictions on private property due to neighborhood law into three categories: the actions that prevent people from disposing of their private property,<sup>17</sup> the structures that violate someone else's rights,<sup>18</sup> and the violations of privacy by observing the private spaces where women are located from the outside.

Since it exceeds the limits of this study and would require a separate study, we will exclude the first two of these reasons from the scope of this article and will only deal with the situation of seeing the private spaces where women are present from the outside.

12 Burhān al-Dīn al-Bukhārī, *al-Muḥīṭ al-Burhānī*, 7/388; Zayla'ī, *Tabyīn al-Ḥaqā'iq*, 4/196; Ibn Nujaym, *Bahr al-Ra'iq*, 7/33; Ibn 'Ābidīn, *Radd al-Muḥtār*, 5/448.

13 Çatalcahı Ali Efendī, *Fatāwā Ali Efendī* (Istanbul: Suleymaniye Library, Pertevniyal Collection, 345), 2/641-643; Ali Haydar, *Durar al-Ḥukkām*, 3/461-462.

14 Ali Haydar, *Durar al-Ḥukkām*, 3/462-463.

15 Burhān al-Dīn al-Bukhārī, *al-Muḥīṭ al-Burhānī*, 7/388; Zayla'ī, *Tabyīn al-Ḥaqā'iq*, 4/196; Ibn Nujaym, *Bahr al-Ra'iq*, 7/33; Ibn 'Ābidīn, *Radd al-Muḥtār*, 5/448. See also Ali Haydar, *Durar al-Ḥukkām*, 3/462-463.

16 Ali Haydar, *Durar al-Ḥukkām*, 3/466-468.

17 The following actions that cause discomfort to others can be given as examples: a bakery is built next to the house and its fumes come into the house, a cook shop is opened in the bazaar of the drapers, a soap house is built in the neighborhood, a slaughterhouse is built near a mosque, noisy shops, such as blacksmith shops or mills, are built near houses and they cause disturbance to the neighbors, the air and sunlight of a neighboring building are completely cut off by the building or the upper floor that is built afterward.

18 We can give the following as examples: The foundation of a construction going under the neighboring building, the eaves of balconies overflowing into the neighbor's courtyard, protrusions, such as bay windows and branches of trees growing in the garden extending into the neighbor's house or garden.

### 3. The Visibility of Women's Domestic Private Spaces from the Outside in Islamic Law

As mentioned in the previous section, the visibility of women's domestic private spaces from the outside is one of the reasons that could enforce restrictions on private property. As a matter of neighborhood law, nobody can dispose of their property in such a way that they can see spaces where women are present. This is because the construction of buildings in a way that does not violate privacy is one of the most important rights people have over each other. If a person builds a new house or constructs a new window on their property in such a way that they can see the kitchen or courtyard of their neighbors, these dispositions should be prevented, and damages should be compensated. These situations violate privacy.

The issue of whether the acts that cause women's domestic private spaces to be seen from the outside can be restricted or not can be found in the early texts of the Hanafī madhhab. The issue under discussion is whether a person who climbs a mulberry tree in their garden will be prevented from doing so if they can see women on someone else's property. In fact, according to the established view in the madhhab, this action on one's private property cannot be prevented. However, Samarqandī (d. 373/983) says that the person who climbs a tree will be prevented from doing so.<sup>19</sup> Nevertheless, it is not appropriate to completely restrict someone's disposition of another's property to prevent harm to others. The damage suffered by the owners will be greater than the damage incurred by the neighbor. For this reason, the rights of the other party must also be protected while eliminating the damage suffered by the neighbor. Thus, Şadr al-Shahīd (d. 536/1141), one of the Hanafī jurists, proposed a view that does not completely prevent people from disposing of their property and protects the rights of the other party. Accordingly, one should inform women in advance of the time when they are going to climb a tree to enable them to cover themselves and take precautions. This view is considered more appropriate for protecting the rights of both parties.<sup>20</sup> In this case, the person is responsible for notifying beforehand when they are going to climb the tree. Otherwise, the judge can prevent this act by court decision.<sup>21</sup> This disposition of someone's property violates the privacy of the neighbor and causes harm to them.

In another example, it is stated that a person who builds a window in such a way that they can see their neighbor's family will be prevented from disposing of their own property. However, some jurists argue that this restriction is only valid if the window overlooks an area designated for women.<sup>22</sup>

19 Abū al-Layth al-Samarqandī, *Kitāb al-Nawāzil* (İstanbul: Suleymaniye Library, Şehit Ali Paşa Collection, 935), fol. 303a; Abū al-Layth al-Samarqandī, *al-Fatāwā min aqāwīl al-mashāyikh fi al-ahkām al-shar'iyya* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1971), 702.

20 Ibn al-Humām, *Fath al-Qadīr*, 7/327. Ibn al-Humām clearly states that this opinion belongs to Sadr al-Shahīd. However, this view is quoted in other Hanafī sources without attributing it to him. For detailed information, see Burhān al-Dīn al-Bukhārī, *al-Muḥīṭ al-Burhānī*, 5/409; Hāfiz al-Dīn Muhammad b. Muhammad b. Shihāb al-Kardārī al-Bazzāzi, *al-Fatāwā al-Bazzāziyya*, ed. Salim Mustafa al-Badī (Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1971), 2/475; Zayn al-Dīn Ibn Nujaym, *al-Ashbāḥ wa al-Nazā'ir* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1419), 73.

21 Burhān al-Dīn al-Bukhārī, *al-Muḥīṭ al-Burhānī*, 5/409; Bazzāzi, *al-Fatāwā al-Bazzāziyya*, 2/475; Ibn al-Humām, *Fath al-Qadīr*, 7/327; Ibn Nujaym, *al-Ashbāḥ wa al-Nazā'ir*, 73.

22 Ibn Nujaym, *Bahr al-Ra'iq*, 7/33; Ibn 'Ābidīn, *Radd al-Muhtār*, 5/448.

As the aforementioned statements reflect more on the theoretical dimension of the subject, it is necessary to reveal how they are applied in practice. In fact, a study that does not take into account the practical application of law will be incomplete in every aspect. Therefore, we will try to deal with concrete examples of what is meant by the spaces where women are present, what kind of dispositions impose restrictions on private property, how the issue is reflected in fatwā collections, and how these were applied in Ottoman practice based on the *shar‘iyyah* records.

#### 4. The Protection of Domestic Privacy in Ottoman Practice: Maqarr al-niswān

##### 4.1. The Spaces Considered as Maqarr al-niswān

The term “maqarr al-niswān” is used in Ottoman fatwā collections and *shar‘iyyah* records to indicate private spaces where women are present. This concept refers to the spaces where women move freely and spend most of their time without wearing the scarf (*hijāb*), such as the kitchen, the wellhead, and the courtyard.<sup>23</sup>

Since the areas defined as *maqarr al-niswān* are limited only to those stated above, it is not considered a violation of privacy to observe every space where women are present from the outside. For example, as seen in the fatwās, the garden of a house is not considered a *maqarr al-niswān*.<sup>24</sup> The fact that women occasionally go out to the garden does not give the owners the right to impose restrictions on someone else’s private property. For this reason, a person cannot request their neighbor to “remove this situation that violates my privacy or take the necessary precautions by putting up a curtain.”<sup>25</sup> However, if the kitchen is in the garden, or if women have to use the well in the garden, then the garden is considered a *maqarr al-niswān*.<sup>26</sup>

The greeting room (*selamlık*) was also not considered as a *maqarr al-niswān*.<sup>27</sup> The fact that a room that used to be used as a greeting room is later used by women does not change the status of this place. Therefore, property owners cannot demand that their neighbors close the windows or put something that prevents these rooms from being seen, claiming that privacy is violated if these rooms are visible.<sup>28</sup> In such situations, everyone should take their own precautions and solve their own problems. In such cases, the previous status (*qadīm*) of the buildings is essential. In other words, if a place that was not considered a *maqarr al-niswān* before becomes a place belonging to women afterward, this does not give rise to a right of restriction.

23 Çatalcalı, *Fatāwā Ali Efendī* (Pertevniyal, 345), 2/626-643; Sheikh al-Islam Feyzullah Efendī, *Fatāwā Feyziyye* (Istanbul: Suleymaniye Library, Pertevniyal Collection, 347), 503-508; Yenişehirli Abdullah Efendī, *Bahjat al-Fatāwā* (Istanbul: Suleymaniye Library, Pertevniyal Collection, 327), 569-577; Durrizāde Mehmed Arif Efendī, *Natījat al-Fatāwā* (Istanbul: Suleymaniye Library, Pertevniyal Collection, 354), 545-550; Ali Haydar, *Durar al-Ḥukkām*, 3/473-476.

24 Çatalcalı, *Fatāwā Ali Efendī* (Pertevniyal, 345), 2/630. See also Ali Haydar, *Durar al-Ḥukkām*, 3/473-477.

25 Çatalcalı, *Fatāwā Ali Efendī* (Pertevniyal, 345), 2/630.

26 Ali Haydar, *Durar al-Ḥukkām*, 3/474.

27 Yeni Şehirli, *Bahjat al-Fatāwā* (Pertevniyal, 327), 573; Ali Haydar, *Durar al-Ḥukkām*, 3/477.

28 Yeni Şehirli, *Bahjat al-Fatāwā* (Pertevniyal, 327), 573.

## 4.2. The Protection of Privacy and Elimination of Violations

The construction of buildings in a way that would not violate the privacy of neighbors was considered one of the most important rights of neighbors over each other in Ottoman society. For this reason, Ottoman jurists attached great importance to the protection of domestic privacy and made the necessary regulations to eliminate any situation that violated it. The situation was handled so sensitively that it was stated that if the call to prayer (*adhān*) was recited from the minaret, it would be more appropriate to recite it from below in case the women in the quarter could be seen.<sup>29</sup>

It is an undeniable fact that some violations occur when new buildings or extensions or additions are constructed on one's private property. If such activities violate the privacy of women in spaces considered *maqarr al-niswān*, this situation leads to the right to demand and sue for the removal of the disturbance. As seen in the examples of fatwās, if the neighbor's *maqarr al-niswān* is visible due to the construction of a new building (such as an inn, bathhouse, mill, slaughterhouse, garden, etc.), the addition of windows, balconies, and roofs to the existing building, the construction of a high floor, or the collapse of a wall, the neighbor's right to demand the prevention of the inconvenience caused is the most natural right of the harmed neighbor.<sup>30</sup>

When violations of privacy were identified during rebuilding processes, parties sometimes resorted to agreements, and sometimes the disturbing situations were removed. For example, in a court record dated 1667, it was decided to close windows that had been built later and overlooked the neighbor's *maqarr al-niswān*.<sup>31</sup> In another case dated 1741, it can be seen that the neighbors agreed among themselves regarding the parts of the building that had been built higher than before and violated privacy.<sup>32</sup> In such cases, the opinions of the experts at the end of the investigation and examination played an important role in determining the decision. In fact, in a case dated 1730, the court ruled that the claim was justified at the end of the investigation and ordered the removal of the windows.<sup>33</sup> In another case example dated 1740, it was discovered that the claim regarding the visibility of the *maqarr al-niswān* did not reflect the truth. It was decided that the chimney, which had been built later, should remain as it was.<sup>34</sup>

The spaces where the *maqarr al-niswān* can be seen are not limited to adjacent neighbors. Examples in fatwā collections show that neighbors across the street are also included, along

29 *İlmiye Salnamesi* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1334), 390.

30 Çatalcalı, *Fatāwā Ali Efendi* (Pertevniyal, 345), 626, 627, 628, 630; Feyzullah Efendi, *Fatāwā Feyziyye* (Pertevniyal, 347), 504; Yeni Şehirli, *Bahjat al-Fatāwā* (Pertevniyal, 327), 573-574; Durri'zāde, *Natijāt al-Fatāwā*, (Pertevniyal, 354), 548.

31 *İstanbul Kadı Sicilleri Bab Mahkemesi 3 Numaralı Sicil*, ed. Mehmet Akman (İstanbul: İSAM Publications, 2011), 17/819-820.

32 *Diyarbakır Şer'iyye Sicilleri Amid Mahkemesi 3754 Numaralı Sicil*, ed. Ahmet Zeki İzgöer (Diyarbakır: Dicle University Faculty of Theology Press, 2014), 525.

33 *İstanbul Kadı Sicilleri Bab Mahkemesi 150 Numaralı Sicil*, ed. Coşkun Yılmaz (İstanbul: Kültür AŞ. Publications, 2019), 527.

34 *İstanbul Kadı Sicilleri Bab Mahkemesi 172 Numaralı Sicil*, ed. Coşkun Yılmaz (İstanbul: Kültür AŞ. Publications, 2019), 558.

with adjacent neighbors.<sup>35</sup> If the *maqarr al-niswān* is visible from the opposite side of the street, then the distant neighbor must change their window or wall in a way that women are not visible or take necessary precautions to prevent it.<sup>36</sup>

There is no religious difference in this regard, as non-Muslim citizens have the same rights as Muslims in matters of transactions (*mu'āmalāt*). For example, if a window or balcony built by a Muslim neighbor causes their non-Muslim neighbor's *maqarr al-niswān* areas to be seen, the non-Muslim citizen can demand that this inconvenience be eliminated. Therefore, a Muslim who causes a disturbance cannot say to their non-Muslim neighbor whose privacy is being violated, "You have no such right."<sup>37</sup> As seen, the violation of privacy protects the rights of non-Muslim citizens as well as Muslims. The result does not change even if the party who suffers harm due to the sighting of the *maqarr al-niswān* is a non-Muslim or if the incident is entirely between non-Muslim neighbors. The court records in the books known as the *shar'īyyah* records confirm this situation.<sup>38</sup>

As seen in the fatwās, it also does not matter whether the buildings that violate women's privacy belong to a private person or a foundation. This does not change even if these buildings were built for the public benefit. As a matter of fact, in a related fatwā example, it is stated that if a person builds a dervish lodge for endowment that overlooks someone else's *maqarr al-niswān*, then the neighbor has the right to demand that this situation be remedied.<sup>39</sup>

### 4.3. The Requests for Elimination of Privacy Violations

The person who violates someone's privacy is obliged to eliminate any discomfort that has occurred in any case. For this reason, if someone is harmed because of the visibility of their *maqarr al-niswān*, they are not obliged to do so themselves, even if they can relieve their discomfort with their own ability. In fact, in one of the related fatwās on the subject, it was stated that the person who violated the privacy of their neighbor across the road with a window they had built on their own property is obliged to compensate for the damage.<sup>40</sup> This case shows that the fact that the house is on the opposite side of the road does not change the result. Especially in the fatwā that immediately follows this example, it is clearly stated that the person who caused the damage cannot demand the other person to repair the damage by saying, "Since your house is on the opposite road, then put a cage on the windows, so that your *maqarr al-niswān* cannot be seen." They must thus do it themselves.<sup>41</sup>

35 Çatalcalı, *Fatāwā Ali Efendī* (Pertevniyal, 345), 628; Yeni Şehirli, *Bahjat al-Fatāwā* (Pertevniyal, 327), 573.

36 Yeni Şehirli, *Bahjat al-Fatāwā* (Pertevniyal, 327), 573. For detailed information, see Ali Haydar, *Durar al-Hukkām*, 3/474.

37 Çatalcalı, *Fatāwā Ali Efendī* (Pertevniyal, 345), 628; Yeni Şehirli, *Bahjat al-Fatāwā* (Pertevniyal, 327), 574. For detailed information, see Ali Haydar, *Durar al-Hukkām*, 3/475.

38 *İstanbul Kadı Sicilleri İstanbul Mahkemesi 25 Numaralı Sicil*, ed. Coşkun Yılmaz (İstanbul: Kültür AŞ. Publications, 2019), 80; *İstanbul Kadı Sicilleri İstanbul Mahkemesi 137 Numaralı Sicil*, ed. Coşkun Yılmaz (İstanbul: Kültür AŞ. Publications, 2019), 85-86.

39 Çatalcalı, *Fatāwā Ali Efendī* (Pertevniyal, 345), 628.

40 Yeni Şehirli, *Bahjat al-Fatāwā* (Pertevniyal, 327), 573.

41 Yeni Şehirli, *Bahjat al-Fatāwā* (Pertevniyal, 327), 573.

In the case of the visibility of spaces defined as *maqarr al-niswān*, it is the most natural right of the harmed neighbor to demand the elimination of the inconvenience that has occurred. However, whether a person is justified in complaining about the violation of privacy is shaped according to the old status (*qadīm*). Thus, it is crucial to determine when the buildings or construction activities that violate women's privacy were built. The solution to the problem and the determination of who is responsible depends on this. The building must have been constructed later for the person who suffered damage to make a demand and prevent the neighbor's disposition. Otherwise, the fact that someone builds a house next to structures that have existed for a long time does not produce a right to demand the prevention of the violation of privacy. For example, according to a fatwā on the subject, a house built later was situated below the neighbor due to the difference in elevation, which caused visibility of the *maqarr al-niswān* in the new building. In this example, the fatwā states that the person who built their house afterward cannot demand the closure of their neighbor's windows or take the necessary precautions to justify the current situation.<sup>42</sup> This is because the other neighbor's house has existed for a long time, whereas the damaged person's house was built later. In such cases, the person should resolve their problem themselves.<sup>43</sup>

As seen in the case examples in the *shar'īyyah* records, the complaints were justified if the buildings that were constructed and expanded differently from the old ones could see spaces that were the *maqarr al-niswān*. In such cases, the situation of the privacy-violating spaces results in the decision to demolish or restore them to their previous status or to build a wall or put up a curtain. For example, in a court record dated 1662, it was decided to demolish a balcony that was added to a building later because it had a view of the *maqarr al-niswān*.<sup>44</sup> In another example of a lawsuit dated 1696, the plaintiff was found to be right after the discovery, and it was ruled that ten windows of a house that were built afterwards and overlooked the *maqarr al-niswān* should be closed.<sup>45</sup>

In cases where the *maqarr al-niswān* is seen, it is necessary not to overdo it when repairing the damage. For example, if the damage can be remedied by installing a curtain or building a wall to block the view of the area where women are, it is not necessary to completely close the window.<sup>46</sup> Similarly, if a person claims that women can be seen through gaps in a fence wall, they can only request that the gaps be closed, and cannot request that a stone wall be built instead.<sup>47</sup> An example of a case dated 1560, which deals with the situation of brothers who built an attic over their houses in a way that they could see the *maqarr al-niswān* of other

42 Çatalcalı, *Fatāwā Ali Efendī* (Pertevniyal, 345), 629.

43 Ali Haydar, *Durar al-Hukkām*, 3/480.

44 *Istanbul Kadı Sicilleri Eyüb Mahkemesi (Havass-ı Refia) 74 Numaralı Sicil*, ed. Coşkun Yılmaz (İstanbul: İSAM Publications, 2011), 28/276-277.

45 *Istanbul Sharī'iyya Register*, no: 22, 85b/1 (13 Şaban 1107/18 Mart 1696).

46 Çatalcalı, *Fatāwā Ali Efendī* (Pertevniyal, 345), 629; Feyzullah Efendi, *Fatāwā Feyziyye* (Pertevniyal, 347), 503.

47 Çatalcalı, *Fatāwā Ali Efendī* (Pertevniyal, 345), 629; Ali Haydar, *Durar al-Hukkām*, 3/473-476.

houses in the neighborhood, confirms this approach. In this case, it was stated that instead of demolishing the entire building, it was only necessary to demolish the attic floor that caused the disturbance.<sup>48</sup> In another example dated 1664, a lawsuit was filed due to the fact that some of the windows made later in a three-story building saw the *maqarr al-niswān*. As a result of the investigations, it was decided to eliminate the disturbance by placing wooden curtains in front of the windows.<sup>49</sup>

In order to limit people's property due to *maqarr al-niswān*, the essence of the right to property must not be touched, the person's enjoyment of the property should not be completely prevented and any request in this regard must also be reasonable. As seen in one fatwā example on the subject, if a person builds a house near another person's field, this person cannot prevent their neighbor from cultivating their field by saying to the land owner, "*The areas of my house that are maqarr al-niswān can be seen from your land.*"<sup>50</sup> First of all, the landlord has no right to prevent this because the house in this example was built later. On the other hand, while eliminating the damage of one neighbor, the property rights of the other cannot be completely prevented. This is because the damage suffered by the owner of the land in this way is greater than the damage incurred by their neighbor. Therefore, while eliminating the damage, the rights of both parties must be protected.

## Conclusion

The visibility of the spaces where women move freely in the house without wearing the scarf (*hijāb*) was considered a violation of privacy in Islamic law. If people's actions on their private property violated women's privacy, then the inconveniences were attempted to be eliminated by legally restricting the actions that caused the harm.

The term that is usually encountered in the limitations imposed on private property in neighborhood law and that determines the responsibility in this regard is the concept of "*al-ḍarar al-fāhish*" (excessive damage). As seen in the examples in the fatwā collections and *shar'iyah* records, all kinds of construction activities that are conducted in a manner allowing a view of the *maqarr al-niswān* are considered to be excessive damage.

The term "*maqarr al-niswān*" is mostly used to indicate the spaces in the house where women move around without wearing the scarf (*hijāb*) in Ottoman fatwā collections and the *shar'iyah* records. This concept refers to the spaces where women move freely and spend most of their time without wearing the scarf, such as the kitchen, the wellhead, and the courtyard. The examples related to the subject show that the garden of the house and the greeting room (*selamlık*) were not considered as *maqarr al-niswān*. The decision is made by looking at the previous status of the structures. In other words, the fact that a space that was not considered a *maqarr al-niswān* before is later used by women does not change the status of this space.

48 Presidency of State Archives Ottoman Archive, *Cevdet Belediye*, C.BLD, 32/1560, H-29-12-1255.

49 *Evkâf-ı Hümâyûn Müfettişliği Shar'iyah Registers*, no: 54, 139a/4 vd. (10 Safer 1075/2 Eylül 1664).

50 Çatalcalı, *Fatāwā Ali Efendî* (Pertevniyal, 345), 630.

Ottoman jurists attached great importance to the protection of domestic privacy and made the necessary regulations to eliminate any violation of this right. When such violations were detected, the jurists sometimes resorted to the agreement of the parties and sometimes to the removal of the disturbing situations (by closing them, building walls or putting up curtains in front of them).

It was observed that it does not matter whether the buildings or structures that violate women's privacy belong to a private person or a foundation. Even if these buildings were built for public benefit, this does not change the ruling. There is also no difference in religious identity in this matter. As a matter of fact, the court records show that non-Muslim citizens had the same rights as Muslims in this regard, and the outcome remained unchanged.

Whether the person is right or not in the complaints about the *maqarr al-niswān* was resolved by examining the previous status (*qadīm*) of the buildings. The actions causing the damage must have been done later to allow people to make a demand in this regard and to prevent their neighbor's dispositions. Otherwise, the fact that someone builds a house next to structures that have existed for a long time does not produce a right of demand to prevent the violation of privacy.

As seen in the court records in the *shar'iyah* records and fatwā examples regarding the visibility of *maqarr al-niswān*, it should not be exaggerated while removing the damage. The rights of property owners should be respected, and their ability to use their property should not be excessively limited. Additionally, any requests to address the issue should be reasonable.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

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

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

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

## References/Kaynakça

- al-Bazzāzi, Hāfiz al-Dīn Muhammad b. Muhammad b. Shihāb al-Kardārī. *al-Fatāwā al-Bazzāziyya*. ed. Salim Mustafa al-Badrī. Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1971.
- al-Bukhārī, Burhān al-Dīn. *al-Muḥīṭ al-Burhānī fī al-Fiqh al-Nu'manī*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1424/2004.
- al-Ḥaṣkafī, 'Alā' al-Dīn. *al-Durr al-Mukhtār fī Sharḥ Tanwīr al-Abṣār*. ed. Abd al-Mun'im Khalīl Ibrāhīm. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2002.
- Ali Haydar Efendi. *Durar al-Ḥukkām Sharḥ Majallat al-Aḥkām*. İstanbul: Matbaaa-i Tevsi-i Tıbaat, 1330.
- al-Kāsānī, 'Alā' al-Dīn Abū Bakr b. Mas'ūd. *Badā'i' al-Ṣanā'i' fī Tartīb al-Sharā'i'*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1986.
- al-Marghīnānī, Burhān al-Dīn 'Alī b. Abī Bakr. *al-Hidāya sharḥ Bidāyatal-mubtadi'*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, n.d.



- al-Marghīnānī, ‘Imād al-Dīn. *Fuṣūl al-ihkām*. İstanbul: Suleymaniye Library, Yazma Bağışlar Collection, no: 990.
- al-Mawṣilī, Majd al-Dīn ‘Abdullāh ibn Maḥmūd ibn Mawdūd. *al-Ikhtiyār li-Ta’līl al-Mukhtār*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1937/1356.
- al-Samarqandī, Abū al-Layth. *al-Fatāwā min aqāwīl al-mashāyikh fi al-ahkām al-shar’iyya*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1971.
- al-Samarqandī, Abū al-Layth. *Kitāb al-Nawāzil*. İstanbul: Suleymaniye Library, Şehit Ali Paşa Collection, no: 935.
- al-Sarakhsī, Shams al-A’imma Muḥammad b. Aḥmad b. Sahl. *al-Mabsūt*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1993.
- al-Shaybānī, Muḥammad b. al-Ḥasan. *al-Asl*, ed. Mehmet Boynukalın. Beirut: Dār al-Ibn Hazm, 2012.
- al-Sivāsī, Kamāl al-Dīn Ibn al-Humām. *Fath al-Qadīr*. Beirut: Dār al-Fikr, n.d.
- al-Usrūshānī, Majd al-Dīn. *al-Fuṣūl fī al-muamalat*. İstanbul: Suleymaniye Library, Nuruosmaniye Collection, no: 1773.
- al-Zayla’ī, Fakhr al-Dīn ‘Uthmān b. ‘Ali. *Tabyīn al-Ḥaqā’iq Sharḥ Kanz al-Daqā’iq*. Bulāq: al-Matba’a al-Kubrā al-Amīriyya, 1313.
- al-Zuḥaylī, Wahbah. *al-Fiqh al-Islāmī wa-Adillatuh*. Damascus: Dār al-Fikr, 1988.
- Chalābī, Fuḍayl. *ad-Damānāt fī al-furū’ al-Ḥanafīyyah*. İstanbul: Suleymaniye Library, Nuruosmaniye Collection, no: 1965.
- Çatalcalı, Ali Efendī. *Fatāwā Ali Efendī*. İstanbul: Suleymaniye Library, Pertevniyal Collection, no: 345
- Diyarbakır Şer’iyye Sicilleri Amid Mahkemesi 3754 Numaralı Sicil*. ed. Ahmet Zeki İzgöer. Diyarbakır: Dicle University Faculty of Theology Press, 2014.
- Durrizāde, Mehmed Arif Efendī. *Natījat al-Fatāwā*. İstanbul: Suleymaniye Library, Pertevniyal Collection, no: 354
- Evkāf-ı Hümayūn Müfettişliği Shar’iyyah Records*, no: 54, 139a/4 vd.
- Feyzullah Efendī. *Fatāwā Feyziyye*. İstanbul: Suleymaniye Library, Pertevniyal Collection, no: 347.
- Ibn ‘Ābidīn, Muḥammad Amīn. *Radd al-Muhtār ‘alā ‘l-Durr al-mukhtār*. Beirut: Dār al-Fikr, 1412.
- Ibn Nujaym, Zayn al-Dīn. *al-Ashbāḥ wa al-Nazā’ir*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1419.
- Ibn Nujaym, Zayn al-Dīn. *al-Baḥr al-Rā’iq Sharḥ Kanz al-Daqā’iq*. Cairo: Dār al-Kitāb al-Islāmī, n.d.
- Ibn Qāḍī Simāwnā, Muḥammad b. Isrā’īl Badr al-Dīn. *Jāmi’ al-Fuṣūlāyn*. Cairo: al-Matbaa al-Azhariyyah, 1300.
- İlmiye Salnamesi*. İstanbul: Matbaa-i Āmire 1334.
- İstanbul Kadı Sicilleri Bab Mahkemesi 150 Numaralı Sicil*. ed. Coşkun Yılmaz. İstanbul: Kültür AŞ. Publications, 2019.
- İstanbul Kadı Sicilleri Bab Mahkemesi 172 Numaralı Sicil*. ed. Coşkun Yılmaz. İstanbul: Kültür AŞ. Publications, 2019.
- İstanbul Kadı Sicilleri Bab Mahkemesi 3 Numaralı Sicil*. ed. Mehmet Akman. İstanbul: İSAM Publications, 2011.
- İstanbul Kadı Sicilleri Eyyūb Mahkemesi (Havass-ı Refia) 74 Numaralı Sicil*. ed. Coşkun Yılmaz. İstanbul: İSAM Publications, 2011.
- İstanbul Kadı Sicilleri İstanbul Mahkemesi 137 Numaralı Sicil*. ed. Coşkun Yılmaz. İstanbul: Kültür AŞ. Publications, 2019.
- İstanbul Kadı Sicilleri İstanbul Mahkemesi 25 Numaralı Sicil*. ed. Coşkun Yılmaz. İstanbul: Kültür AŞ. Publications, 2019.

*İstanbul Shar'ıyyah Register*, no: 22, 85b/1.

Köse, Saffet. *İslam Hukukunda Hakkın Kötüye Kullanılması*. İstanbul: İFAV Publications, 1997.

Presidency of State Archives Ottoman Archive, *Cevdet Belediye*, C.BLD, 32/1560, H-29-12-1255.

Qāḍī Khān, Ḥasan b. Maṣṣūr al-Uzjandī al-Farghānī. *Fatāwā Qāḍī Khān*. Beirut: Dār al-Kutub al-İlmiyya, 2009.

Yenişehirli, Abdullah Efendī. *Bahjat al-Fatāwā*. İstanbul: Suleymaniye Library, Pertevniyal Collection, no: 327.

## Tarihsel ve Entelektüel Bağlamı İçinde Yeni Kelâm Hareketi'nin Ortaya Çıkış Analizi

### An Analysis of the New Kalam Movement in Its Historical and Intellectual Context

M. Sait Özervarlı<sup>1</sup> 



#### ÖZ

Bu yazıda dinî ilimler ve modernleşme tartışmalarının bir parçası olarak Yeni Kelâm Hareketi'nin nasıl ortaya çıktığını anlamaya yönelik bir inceleme yapılmaktadır. İstanbul merkezli olarak son dönem Osmanlı aydınlarının modernleşmeye ilgiyi yoğunlaştırmaları, çok sayıda çeviri sayesinde Batı düşüncesiyle daha yakın ve daha doğrudan temas kurmaları ve bunun sonucu olarak ilim hayatını canlandırma girişimleri bu hareketin arkasındaki temel faktörler arasında sayılabilir. Çalışmada Osmanlıların son yıllarında başlayan ve Cumhuriyet döneminin başlarında devam eden bu ilmi canlılıktan etkilenen âlimlerin kelâmı güncelleştirme arayışında dinî ve entelektüel düşüncede dönemin mevcut bilgisine çok önemli katkılar sağladıkları savunulmakta, dolayısıyla bu katkıların içeriğiyle ilgili bilgiler sunulup hareketin daha iyi anlaşılması yönünde değerlendirilmeler yapılmaktadır. Hareketi temsil eden şahsiyetlerin kelâmın yenilenmesi ve metot değiştirmesi faaliyetine aslında sadece bu ilmi güncellemek için değil, inanç konularına yöneltilen eleştirel argümanlara cevap verebilmek için giriştikleri tespitinden hareketle söz konusu cevapların mahiyeti üzerinde de durulmaktadır. Ayrıca amaç ve yöntemleri yanında hedefleri doğrultusunda yaptıklarına ve yapamadıklarına yer verilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Osmanlılar, Modernleşme, İslam İlimleri, Kelâm, Yeni Kelâm Hareketi, İzmirli İsmail Hakkı, Kelâm Eleştirileri

#### ABSTRACT

This article aims to analyze the emergence of the "New Kalam Movement" as a part of the discussions on religious sciences and modernization during the late Ottoman period. Among the main factors behind this movement were the interest of the Ottoman intellectuals in modernization, as well as their closer and more direct contact with Western thought. As a result of numerous translations and discussions, late Ottoman scholars attempted to revive *kalam* texts, which they considered to be outdated. In the article, it is argued that the scholars of Islamic theology, who were affected by modern scientific dynamism, which started in the last years of the Ottomans and continued at the beginning of the Republic period, made significant

**Sorumlu yazar/Corresponding author:**  
M. Sait Özervarlı (Prof. Dr.),  
Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi  
İnsan ve Toplum Bilimleri Bölümü, İstanbul, Türkiye  
E-posta: ozervarli@yahoo.com  
ORCID: M.S.Ö. 0000-0002-5349-5145

**Başvuru/Submitted:** 20.01.2023  
**Revizyon Talebi/Revision Requested:**  
09.05.2023  
**Son Revizyon/Last Revision Received:**  
16.05.2023  
**Kabul/Accepted:** 18.07.2023  
**Online Yayın/Published Online:** xxx.2023

**Atıf/Citation:** Özervarlı, M. Sait. Tarihsel ve Entelektüel Bağlamı İçinde Yeni Kelâm Hareketi'nin Ortaya Çıkış Analizi. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 13/2, (Eylül 2023): 581-604.  
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2023.1240015>

contributions to the understanding of religious and intellectual thought. Based on their determination, major figures representing the movement, such as İzmirli İsmail Hakkı, attempted to revitalize *kalam* and change the method, not only to update this discipline, but also to respond to the critical arguments directed at the issues of belief. In addition to their aims and methods, the article discusses what they achieved and could not achieve, in line with their goals and prospects.

**Keywords:** Ottoman State, Modernization, Islamic Disciplines, Kalam, New Kalam Movement, İzmirli İsmail Hakkı, Criticisms of Kalam

### EXTENDED ABSTRACT

This article elaborates why Islamic theology (*kalam*) was very significant to the modern revival of Islamic disciplines, how a link was established between modern Western and Ottoman thought, and what kind of insights were produced by the representatives of the movement about its substance and boundaries. In such a relationship, the aspects of reviving Islamic disciplines became the subject of many studies. The scholars who contributed to the revitalization efforts in religious thought presented an alternative view to the intellectuals who turned to the materialist and positivist understandings that emerged in Europe during the Ottoman modernization process. Those who seek renewal in Islamic disciplines have rejected the arguments of encounter between Islamic thought and change, or religion and science. Therefore, they had a unique attitude towards the new situation they faced, namely the modernization represented by Europe. This approach neither completely rejects or ignores modernization, nor accepts it in all its aspects. As in all previous “encounter” situations in the history of Islamic thought, intellectuals evaluated the traditions they faced and subjected them to interpretations that could be internalized. The attitudes of the Jewish and Christian theological systems were similar when faced with ancient Greek philosophy. For this reason, the intellectual attitude became more comprehensive, more innovative, and diverse in a gradual process. The most important contributions of scholars engaged in modern Islamic theology are their efforts to reconstruct the rational discourse of Islam and to create a new framework for *kalam* that will combine the traditional historical heritage of this discipline with some modern developments.

For this reason, examining the revitalization efforts and comparing the views of Muslim theologians with the currents of thought of the period help to show that the understanding of renewal is also found in the Islamic tradition, and that religious thought and modernization do not have opposite ends. As is known, the roots of the modernization process go back to the early 18<sup>th</sup> century, but the process increased in the 19<sup>th</sup> century. As a matter of fact, major world religions confronted similar difficulties of expression when explaining their traditions to younger generations. The Islamic world also experienced substantial changes after the 17<sup>th</sup> century with educational reforms and the establishment of modern schools. Ottoman intellectuals began to examine the relations of faith, reason, and modern life as a reflection of

the increasing prevalence of modern education, the orientation to modern science and thought, and cultural interactions. This prompted them to reconsider *kalam* as a discipline that comes from tradition, but at the same time takes modern perspectives into account.

In historical studies on modernization and cultural change, societies or thinkers have been easily classified by binary distinctions such as modern/traditional or progressive/conservative. This is because, until recently, intellectuals have been inclined to see a total distinction between the traditional and modern. Increasingly, however, such binary structures have shown that tradition is not in opposition to social transformation but can emerge as an element that facilitates change. This is because the new comes out of a tradition with all its diversity and variability, and likewise, tradition has its own flexibility. Tradition and modernization cannot simply be reduced to mere opposites, as each embodies something of the other. Thanks to the change and renewal of the universe, sustainability and continuity in life are possible. Therefore, the renewal of religious sciences means the continuation of the existence and validity of those sciences. According to İzmirli İsmail Hakkı, as the main representative of the new *kalam*, the old version of Islamic theology lost its effectiveness and vitality because the texts of the field were less sophisticated texts that did not meet the new circumstances of the new age and the challenges of the materialistic approach in science. However, in İzmirli's time, scholars still acknowledged the prominence of this field in Islamic thought, its close association with philosophy, and its flexibility in appropriating new methodologies and ideas. Therefore, they considered *kalam* to be the most suitable discipline for their attempts to revive the main field of Islamic religious thought, in order to encounter the challenges of modern philosophy and science.

## Giriş

Avrupa modernleşmesi ve Osmanlı dinî düşüncesi arasında kurulan ilişkide, yenilik konusunun hangi açılardan önem kazandığı, bu amaçla yapılan çalışmaların içerik ve sınırlarının ne olduğu birçok araştırmaya rağmen bütünüyle açıklığa kavuşturulmuş değildir. Dinî düşüncede yenilik çabasına katkıda bulunan ilim adamları, Osmanlı modernleşmesi sürecinde Avrupa'da ortaya çıkan materyalist ve pozitivist anlayışlara yönelen aydınlarla alternatif bir görüş olarak ortaya çıkmıştır. Öyle ki İslâmî ilimlerde yenilik arayışında olanlar İslâmî gelenek ile değişim, gerçek din ile saf bilim arasında zıtlık ve çatışma tezini destekleyen argümanları ilkesel olarak reddetmiştir. Dolayısıyla karşılaştıkları yeni duruma, yani Avrupa'nın temsil ettiği modernleşmeye kendilerine has bir tavır almışlardır. Bu tavır alış ne tamamen onu reddetme veya yok sayma, ne de onu olduğu gibi ve bütün yönleriyle kabul etme tavrıdır. İslâm düşünce tarihinin önceki bütün "karşılaşma" durumlarında olduğu gibi karşılaşılan gelenekleri/sistemleri değerlendirmeye alıp onu içselleştirilebilecek yorumlara tabi tutmuşlardır. Yahudi ve Hristiyan teolojik sistemleriyle yüz yüze gelindiğinde de Antik Yunan felsefesiyle karşı karşıya kaldığında da gösterilen tavırlar benzer biçimdeydi. Modern dönemdeki karşılaşmada öne çıkan durum, karşılaşılan keyfiyetin çok yönlü ve daha karmaşık bir farklılığı temsil etmesidir. Bu sebeple buna karşı gösterilen entelektüel tavır da tedricî bir süreç içinde daha kapsamlı, daha yenilikçi ve çeşitli olmak durumunda kalmıştır. Kelâmla meşgul olan ilim adamlarının sürece en önemli katkıları, İslâm'ın rasyonel teolojisini yeniden inşa etmeye ve bu disiplinin geleneksel tarihsel mirası ile bazı modern gelişmeleri bir araya getirecek yeni bir kelâm çerçevesi oluşturmaya çalışmalarıdır.

Bu sebeple, yenilik çabalarını incelemek ve onların görüşlerini dönemin fikir akımlarıyla karşılaştırmak, öncelikle yenileşme anlayışının gelenekte de bulunduğunu, dinî düşünce ve modernleşmenin karşıt kutuplar anlamına gelmeyeceğini göstermeye yardımcı olur.<sup>1</sup> Bilindiği üzere modernleşme, kökenleri İslâm ve Osmanlı entelektüel tarihinin daha önceki yüzyıllarına dayanmakla birlikte 19. yüzyılda hızlanmıştır.<sup>2</sup> Nitekim Yahudilik ve Hristiyanlık da dâhil olmak üzere büyük dünya dinleri bu dönemde geleneklerini yeni nesillere sunarken çeşitli ifade ve anlatma zorluklarıyla karşı karşıya kalmıştır. İslâm dünyası da 17. yüzyıldan sonra eğitim reformları ve modern okulların kurulmasıyla önemli değişiklikler geçirmiştir. Modern eğitimin giderek yaygınlaşması, modern bilim ve düşünceye yöneliş ve kültürel etkileşimlerin yansımaları olarak Osmanlı entelektüelleri inanç, akıl ve modern hayatın münasebetlerini irdelemeye başlamışlardır. Bu da onları gelenekten gelen bir disiplin olarak kelâmı modern bakış açılarını hesaba katan bir şekilde yeniden ele almaya sevk etmiştir.

Modernleşme ve kültürel değişimle ilgili tarihsel araştırmalarda toplumlar veya düşünürler

1 Burada moderniteye değil de yenilik anlamında modernleşmeye vurgu yapılmasının nedeni, modernleşmenin bir yenilenme veya değişim sürecini ifade etmesi ve Batı'daki "modernite"nin felsefi bağlamıyla özdeş veya sıkı bir şekilde bağlantılı olmamasından kaynaklanmaktadır.

2 Süreç hakkında bk. Jacques Waardenburg, "Some Thoughts on Modernity and Modern Muslim Thinking about Islam," *Islam and the Challenge of Modernity*, ed. Sharifah Shifa al-Attas (Kuala Lumpur: ISTAC, 1996), 317.

kolaylıkla modern/geleneksel veya ilerici/muhafazakâr gibi ikili ayrımlarla sınıflandırılmaya başlanmıştır. Bunun nedeni, bilim adamlarının yakın zamana kadar gelenek ile modernleşme arasında keskin bir karşıtlık görme eğiliminde olmalarıdır. Bununla birlikte, giderek artan bir şekilde, bu tür ikili yapılar, geleneğin toplumsal dönüşüme karşı çıkmanın adı olmadığını, buna karşılık değişimi kolaylaştırabilecek bir unsur olarak ortaya çıkabileceğini göstermiştir.<sup>3</sup> Çünkü yeni, bütün farklılığı ve değişkenliğiyle bir geleneğin içinden çıkar ve aynı şekilde geleneğin de kendi içinde esnekliği vardır. Gelenek ve modernleşmenin her biri diğerinden bir şeyler içerdiği için basitçe bir karşıtlığa indirgenemezler.<sup>4</sup> Bunun nedeni, kalıcılık mekanizmalarının değişim mekanizmalarından bütünüyle farklı olmamasıdır. Dünün bugüne dönüşümünü sürdürmek için değişimde ısrar vardır ve hatta herhangi bir ısrarda bile zamanla değişimler meydana gelmektedir. Çünkü geçmişin mevcutla bağının kurulması için yeniden ortaya konması gerekir.<sup>5</sup> Bu nedenle modernleşme fikrinin kendisi bile kendi geleneğini barındırır ve sonradan bir kültür hâline gelir.<sup>6</sup> Gelenek ve modernliğin bu bütünlük ve tamamlayıcılık özelliğini doğal hayat ve insan tecrübesiyle ilişkilendirmek gerekir. Evrenin değişmesi ve yenilenmesi sayesinde hayatta sürdürülebilirlik ve devamlılık mümkün olabilmektedir. Dolayısıyla dinî ilimlerin yenilenmesi demek o ilimlerin varlıklarını ve geçerliliklerini devam ettirmeleri demektir.

Buna göre dinî gelenek ile modernleşme arasındaki bu birbirinden ayrılmaz ve nispeten karmaşık ilişki, her iki kavramı aynı anda hesaba katmak durumunda olan son dönem Osmanlı kelâmcılarının incelenmesini dikkate değer kılmaktadır. Dahası şimdiye kadar yapılan araştırmalarda daha çok toplumsal modernleşme algısına odaklanması dolayısıyla disiplinlerin yenileşmesiyle ilgili çalışmalar sınırlı kalmış, bütün boyutlarıyla ele alınmamıştır. Hâlbuki modern dönemde Osmanlı ilim dünyası, materyalist ve pozitivistler de dâhil olmak üzere Doğu ve Batı'dan kültürel unsurları bir araya getirip hem değişim hem de koruma arayışını bir arada deneyimleyerek yenileşme süreçlerinin çoklu ve farklı yollarının mevcudiyetini görmek açısından iyi bir araştırma sahasıdır. Yeni Kelâm Hareketi, modernleşmeye yönelik yaklaşım çeşitlerinden biri olarak kendine has özel bir bakış açısı sunmaktadır. O yüzden Yeni Kelâm faaliyetinin daha iyi anlaşılması, genel olarak Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçişteki entelektüel tarihi, özel olarak da "eski" ve "yeni" arasındaki ilişkiyi daha incelikli bir şekilde ihata etme imkânı sağlamaktadır.

3 Muhammad Qasim Zaman, *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change* (Princeton, N.J., Oxford: Princeton University Press, 2002), 3.

4 R. J. Zwi Werblowsky, *Beyond Tradition and Modernity: Changing Religions in a Changing World* (London: Athlone Press, 1976), 16–17.

5 Edward Shils'e atfen Werblowsky, *Beyond Tradition and Modernity*, 17. Bu yaklaşım Elmalılı'nın "bekâ içinde teceddüd, teceddüd içinde bekâ" şeklinde özetlediği anlayışla paralellik arz etmektedir. bk. Elmalılı Muhammed Hamdi, "Dibace", Paul Janet and Gabriel Séailles, *Tahlili Tarih-i Felsefe: Metâlib ve mezâhib (Histoire de la philosophie: les problemes et les écoles)* içinde, çev. Elmalılı M. Hamdi (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1341 [1923]), 31–32.

6 Daha ayrıntılı analiz için bk Eric Hobsbawm, Terence Ranger (ed.), *The Invention of Tradition* (Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1992).

## 1. Modernleşmenin Etkileri ve Entelektüel Ayrışmalar

17. ve 18. yüzyıllarda bilim devrimi ve aydınlanma hareketinin ardından 19. yüzyılda Batı'nın entelektüel çevrelerinde materyalist/pozitivist düşünce ekolleri vasıtasıyla katı bilimcilik, agnostisizm ve şüphecilik yayılmaya başladı. Kartezyen düalizmle başlayan süreç, tabiat kanunlarını, biyolojik mekanizmayı veya toplumu yegâne sistem hâline getiren düşünceleri ortaya çıkardı. Her ne kadar modernleşme sürecinde farklı görüşler ve muhafazakâr düşünürler olmuşsa da bunların süreci değiştirecek veya ona yön verecek kadar bir etkileri görülmedi. Din ve modern toplum arasındaki münasebeti yeniden düzenleyen süreç, endüstri devrimi, şehirleşme ve makine hayatının şartları ile de hız kazandı.

Son dönem Osmanlı toplumu da 1839'da başlayan devleti yeniden yapılandırma programı olan Tanzimat'ın hem neden hem de hızlandırıcı etken olduğu bir süreç eşliğinde önemli bir modernleşme sürecine girdi. Tarihçiler, bu değişikliklerin temelde Avrupa kurumlarını taklit edip etmediğini veya Osmanlı koşullarına uyarlanıp uyarlanmadığını tartışmaktadır.<sup>7</sup> Mesleki mühendislik, tıp ve askerî okulların kurulmasıyla başlayan süreç yeni yükseköğretim kurumlarının ilavesi ve en son Dârülfünun bünyesinde fakültelerin açılmasıyla ileri bir aşamaya geçti. Modern eğitilmiş Osmanlılar Avrupa bilimlerinin önemini vurgulamaya, başta Fransızca olmak üzere Avrupa dillerinden Türkçe ve Arapçaya çeviriler yapmaya ve modern bilim ve düşünceyi aktaran dergiler çıkarmaya başladılar.<sup>8</sup>

Bu sırada bir grup Osmanlı aydını arasında materyalizmin yaygınlık kazanması yeni bir durum ortaya çıkardı. Beşir Fuad (1852-1887), Abdullah Cevdet (1869-1932) ve Baha Tevfik (1884-1914) gibi bir Batılı aydınlar grubu, Ludwig Andreas Feuerbach'tan (1804-1872) itibaren güçlenen Alman materyalist teorilerini alıp benimsediler. Bu aydınlar bilimin her şeyden üstünlüğünü savunuyordu ve onlar için Avrupa modernleşmesi dışında bir gelecek tasavvuru söz konusu değildi.<sup>9</sup> Osmanlı materyalizminin Avrupa kaynakları, ağırlıklı olarak Alman materyalist Ludwig Büchner (1824-1899) ve Ernst Haeckel'in (1834-1919) eserlerinin Fransızca çevirileri ile birlikte Claude Bernard (1813-1878) ve Gustave Le Bon (1841-1931) gibi diğer Fransız yazarlar oldu.<sup>10</sup> Büchner ve Haeckel, Almanya'da 19. yüzyıldaki natüralist ve biyolojik verileri kullanan bilimsel materyalizm hareketinin en etkili isimleriydi.<sup>11</sup> Hareket aynı zamanda Karl Vogt (1817-1895) ve Jacob Moleschott (1822-1893) gibi bilim adamlarını

7 Meselâ bk. İlber Ortaylı, "Le tanzimat et le modele français: Mimétisme ou adaptation," *Studies on Ottoman Transformation* (İstanbul: ISIS, 1994), 99–108.

8 bk. Sakine Eruz, *Çokkültürlülük ve Çeviri: Osmanlı Devleti'nde Çeviri Etkinliği ve Çevirmenler* (İstanbul: Multilingual Yayınları, 2010).

9 Abdullah Cevdet, "Şîme-i Muhabbet," *İctihad*, 89 (1329 [1914]): 1979–1984.

10 Ludwig Büchner, *Madde ve Kuvvet*, çev. Baha Tevfik-Ahmed Nebil (İstanbul: Dersaadet Kütüphanesi, ts.); Ernst Haeckel, *Vahdet-i Mevcüd: Bir Tabiat Âliminin Dini*, çev. Baha Tevfik (İstanbul: Dersaadet Kütüphanesi, ts.).

11 Bilimsel materyalizm hakkında ayrıntılar için bk. Frederick Albert Lange, *The History of Materialism and a Criticism of its Present Importance*, çev. Ernest Chester Thomas (London: Kegan Paul, 1925); Frederick Gregory, *Scientific Materialism in Nineteenth Century Germany* (Dordrecht, Boston: D. Riddel, 1977); Léo Freuler, "Le matérialisme naturaliste ou vulgare et la Naturwissenschaftliche Weltanschauung," *La Crise de la philosophie au XIXe siècle* (Paris: J. Vrin, 1997), 55–86.



da içeriyordu ve bu grubun fikirleri çoğunlukla popüler bilimsel dergiler aracılığıyla yayıldı.<sup>12</sup> 1847-48 yıllarında daha önce İstanbul'u ziyaret eden ve yeni kurulan diğer okullar arasında Galatasaray Mekteb-i Tıbbiye'sine giden İngiliz seyyah Charles MacFarlane (1799-1858) okuldaki materyalist etkinin gözlemcilerinden biridir.<sup>13</sup> Öte yandan Ahmed Rıza (1858-1930) Paris yıllarında August Comte (1798-1857) pozitivistimin yakın bir takipçisi ve Doğu dünyası temsilcisi oldu. Çıkardığı *Meşveret* dergisinin başlığının yanına pozitivistimin temel ilkesi olan "düzen ve ilerleme" (*ordre et progrès*) ifadesini koyacak kadar onları benimsedi. Ziya Gökalp (1876-1924) ise Emile Durkheim'in (1858-1917) kolektif şuur sosyolojisini örnek olarak Batı uygarlığı, İslâm dini ve Türk kültürü arasında uyarlamalar yaptı.<sup>14</sup>

Dolayısıyla bu fikir bağı, Osmanlılarda düşünce alanındaki değişimlerin modern Avrupa tarihindeki gelişmelerden bağımsız olarak analiz edilemeyeceğini göstermektedir. Werner Heisenberg (1901-1976) *Physics and Philosophy* adlı eserinde, "on dokuzuncu yüzyılın, doğa bilimleri için, dine karşı açık bir düşmanlık yaratan son derece katı bir çerçeve geliştirdiğini" belirtir. Katı çerçeve, ona göre "görelilik kuramı ve kuantum mekaniğinin bir sonucu olarak 20. yüzyılda biraz çözülmeye başlamıştır."<sup>15</sup> Heisenberg, kuantum fiziğindeki söz konusu esnekliğin eski gelenekleri yeni düşünce eğilimleriyle uzlaştırma çabalarına bir dereceye kadar yardımcı olabileceğini öne sürer.<sup>16</sup> Heisenberg'in öngörüsü, 20. yüzyılın ortalarından sonra, Karl Popper (1902-1994), Paul Feyerabend (1924-1994) ve Thomas Khun (1922-1996) gibi rölative teorisi sonrası bilim adamlarının katı bilimciliğe yönelik eleştirileriyle gerçekleşti. Burada son dönem Osmanlı âlimlerinin benzer bir uzlaştırmayı kelâmî bir bakış açısıyla nasıl yapmaya çalıştıkları üzerinde durulacaktır.

Osmanlı aydınları arasında Avrupa etkisini ve genel bir bilim hayranlığını vurgulamamanın ötesinde, materyalizmin Osmanlı eğitilmiş çevrelerine hızla yayılmasını nasıl açıklayabiliriz? Osmanlı entelektüelinin genel olarak bilimciliğe ve özel olarak materyalizme olan ilgisinin arkasındaki ana motivasyon neydi? Öncelikle materyalist düşünce, toplumu yeni bir tasarımla, kültürel boyutlarını yukarıdan değiştirerek ve yeni bir toplumsal varlık inşa etmeye yönelik yaklaşımı nedeniyle etkili olmuştur. Devleti kurtarma yollarını arayan aydınlar için materyalist

12 Osmanlı aydınları üzerinde materyalizmin etkisi konusunda bk. M. Şükrü Hanioglu, "Blueprints for a Future Society: Late Ottoman Materialists on Science, Religion, and Art", *Late Ottoman Society: The Intellectual Legacy*, ed., Elisabeth Özdalga, (London: Routledge, 2005), 28–115; Mehmet Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi* (Ankara: Elis Yayınları, 2005).

13 Charles MacFarlane, *Turkey and Its Destiny* (London: John Murray, 1850), 2/270–71.

14 Ahmed Rıza ve Ziya Gökalp öncülüğünde Auguste Comte ve Emile Durkheim pozitivistiminin Osmanlı düşünce dünyasına aktarımı konusunda bk. M. Sait Özervarlı, "Positivism in the Late Ottoman Empire: The Young Turks as Mediators and Multipliers", *The Worlds of Positivism: A Global Intellectual History, 1770-1930*, eds. Johannes Feichtinger, Franz L. Fillafer, Jan Surman (London: Palgrave Macmillan, 2018), 81-108. Ayrıca bk. Enes Kabakçı, "Pozitivistimin Türkiye'ye Girişi ve Türk Sosyolojisine Etkisi", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 6/11 (2008), 41-60; Murtaza Korlaelçi, *Pozitivistimin Türkiye'ye Girişi ve ilk Etkileri* (Ankara: Hece Yayınları, 2002).

15 Werner Heisenberg, *Physics and Philosophy: The Revolution in Modern Science* (New York: Harper & Row, 1958), 197–199.

16 Heisenberg, *Physics and Philosophy*, 202.

(veya pozitivist) bilimin elitist ve bir gelecek tasarlayan anlayışı bu amaç için idealdi. Bu yaklaşım Genç Osmanlı hareketinin aksine iktidara geldikten sonra radikal bir harekete dönüşen ve kendisini toplumsal kültürden ziyade milliyetçilikle özdeşleştirmeye gayret eden Jön Türklerin politik hırslarına da uyuyordu. Jön Türkler ile gruba siyasî olarak da bağlı olan materyalist düşünürler arasında yakın bir ilişki kurulmuştu.

Ancak materyalist düşünürler, modern Avrupa düşüncesine odaklanan Osmanlılar arasındaki tek grup değildi. Eğitimli kesim arasında modern bilim ve düşünceye artan ilgi, muhtelif eğilimlerden aydın ve bürokratları modernleşmenin gerekliliği konusunda birleştirse de belli kesimler zamanla farklı Batılı düşünürler üzerinde durmaya başladılar. Bu nedenle meselâ Henri Poincaré'nin (1854-1912) eleştirel rölativizmi, Emile Boutroux'nun (1845-1921) bilimsel indeterminizmi ve Henri Bergson'un (1859-1941) yaratılışçı evrimciliği gibi materyalist bilimciliğe eleştiri yönelten bakış açıları da dikkatleri çekmeye başladı.<sup>17</sup> Ahmet Hamdi Tanpınar'ın öğrencilik yıllarına ait şu tespiti aydınlar arasında süreç içinde meydana gelen ilgi kaymasını ortaya koymaktadır:

“Ben Yüksek Muallim'e girdiğim zaman daha eski arkadaşlarımızı, Durkheim ve Ziya Gökalp adına yemin eder hâlde bulmuştum. Sonra Rıza Tevfik'in ve bilhassa Dergâh'ta Şekip'in çalışmaları ile Durkheim, Bergson'un karşısında geriledi. Her cins sanatkâr gibi mücerret fikirden pek hoşlanmayan, realite üzerinde kendi sezisiyle düşünmeği tercih eden Yahya Kemâl bir gün Şekip Bey'e 'Şekip biz hepimiz artık Bergsoncuyuz' demişti. Bu biraz da yarı şaka olarak söylenmiş bir sözdü. Fakat bir hakikati ifade ediyordu. Bergson bize sadece felsefesini nakledenlerle gelmiyordu. Her büyük filozofun etrafında yetişen muharrirlerin edebiyatımıza yaptıkları tesirle de edebiyatımıza girmişti.”<sup>18</sup>

Bu karşılaşma ve değişimlerden etkilenen İslâm ilimleri mensupları, böylece Avrupa düşüncesinin diğer kaynaklarıyla temas kurma şansını ve modernleşmeye yönelik alternatif bir yaklaşımı vurgulama konusunda özgüven elde ettiler. Bunlar bilgi ve medrese öğrenimlerinin yanı sıra yeni açılan mekteplerde aldıkları modern eğitimleriyle alternatif girişimlerin önünü açma imkânını elde ettiler.<sup>19</sup> Bu nedenle 1860'larda ve 1870'lerde siyasî düşüncede ortaya çıkan

17 Henri Poincaré, *İlim ve Faraziye: Felsefe-i İlmiyye (Science et hypothèse)*, 2. baskı, çev. Salih Zeki (İstanbul: Milli Matbaa, 1927); Emile Boutroux, *İlim ve Din (Science et religion dans la philosophie contemporaine)*, çev. Hüseyin Cahid Yalçın (İstanbul: Akşam Matbaası, 1927); Henri Bergson, *Şuurun Bila Vasıta Mutaları Hakkında (Les donnes immediates de la conscience)*, çev. Halil Nimetullah Öztürk (İstanbul: Devlet Matbaası, 1928).

18 Ahmet Hamdi Tanpınar, “Hasan Ali Yücel'e Dair Hatıralar ve Düşünceler”, *Yeni Ufuklar*, 10/109 (Haziran 1961), 4-5. Bu dönüşümün ayrıntılarıyla analiz edildiği çalışmalar için bk. M. Sait Özzerfarlı, “Intellectual Foundations and Transformations in an Imperial City: Istanbul from the Late Ottoman to the Early Republican Periods”, *The Muslim World*, 103/4 (October 2013), 518-534; M. Sait Özzerfarlı, “Ottoman-Turkish Thought from a Global Intellectual History Perspective: An Analysis of Disenchantment from Positivism and Engagement with Bergsonian Intuitionism,” *The Turkish Connection Global Intellectual Histories of the Late Ottoman Empire and Republican Turkey*, ed. Deniz Kuru and Hazal Papuççular (Berlin: De Gruyter, 2022), 83-110.

19 Bu aydınlar tıpkı öncesinde radikal olanların yaptığı gibi Avrupalı düşünürlerden modern düşüncenin rasyonel ve manevi yönlerini gösteren ve popüler materyalizme eleştiriler yönelten bazı kitapları tercüme ettiler. Meselâ bk. Charles Bourdel, *İlim ve Felsefe (La science et la philosophie)*, çev. Mehmed Ali Aynı (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1331 [1913]; George Fonsegrive, *Mebâdi-yi Felsefeden İlmü'n-nefs*, çev. Babanzade Ahmed Naim (İstanbul: Maârif-i Umumiye Nezareti, 1331 [1913]).

Yeni Osmanlı hareketinde olduğu gibi yeni ve geleneksel mirası birleştiren bir modernleşme yolu izlediler.<sup>20</sup> Yeni Osmanlılar, sanayileşme ve siyasî reformların benimsenmesini savunmalarına rağmen Batı ile kültürel bir özdeşleşmeyi reddetmişlerdi.<sup>21</sup> Teorileri kısmen modern yorumlarla İslâmî kökenliydi ve modern kurumların daha derin temellere dayandırılmadan benimsenemeyeceğini düşünüyorlardı.<sup>22</sup> Abdülhamid döneminde ulemâ da dâhil olmak üzere aydınlar üzerindeki devlet denetimi, din âlimlerini modern tartışmalara daha fazla ilgi duymaya ve daha Batıcı bir çizgiye yönelen ikinci kuşak modernistlerin oluşturduğu Jön Türkler’le kısmen ittifaklar aramaya itti.<sup>23</sup> Ancak İkinci Meşrutiyet’in ilanını müteakip Jön Türkler’in İttihâd ve Terakkî yönetimi sırasında, radikal ve ılımlı entelektüellerin temsil ettikleri iki modernleşme anlayışı arasındaki fark su yüzüne çıktı ve iki kesim arasında çeşitli konular etrafında yeniden fikir ayrılıkları oluştu. Bu süreçte İslâm ilim geleneğinden beslenen modern düşünürlerin Doğu-Batı ilişkisi senteziyle ilgili konuları daha belirgin hâle geldi.

Osmanlı kültür ortamında şekillenen dinî düşünce de böylece fiilî değişim sürecinden etkilenmiş, karşılaştığı yeni dünyadan yararlanma niyetini göstermeye başlamıştır. Onlar Batı modernliğini tanıyıp ondan yararlanmayı kabul etmekle birlikte eleştiriye de elden bırakmıyorlardı. Yeni kelâmcıların da içinde olduğu bu gruba göre gerçek modernleştirici, kültürel mirası inkâr etmez, hem geçmişi değerlendirmek hem de geleceğin gereksinimlerini belirlemek için çalışır. Onlara göre, gerekli değişiklikleri desteklemek toplumdaki entelektüellerin görevidir.<sup>24</sup> Yani eski normları yeni zorluklar için yeniden yorumlayarak durgunluktan kaçınmak mümkündür. Modern öncesi dönemin son evresinde bir dereceye kadar ihmal edilmiş olsa da bu yaklaşım İslâm düşünce geleneğinde zaten var olagelmıştır. Nitekim İslâmî disiplinlerde yenileme ve canlandırma meselesi tamamen modern olmayıp bunun derin tarihsel köklerinin olduğu bilinmektedir. Ayrıca erken dönem oryantalist tezlerin aksine yeni araştırmalar modernleşme ile Batılılaşma arasında doğrudan bir örtüşme olmadığını da vurgulamaktadır.<sup>25</sup> Düşüncenin modernleşmesine yönelik bu açıklığa uygun olarak yeni nesil din âlimleri geleneksel medrese sisteminde de ıslah çağrısında bulunmaya başladılar. Bu sırada modern Batı düşüncesinin meydan okumalarıyla başa çıkmakla en çok ilgilenen kelâm âlimleri bir adım öne çıkıp bu

20 Yeni Osmanlılar ve onların düşünce anlayışı hakkında bk. Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas* (New York: Syracuse University Press, 2000); Nazan Çiçek, *Young Ottomans: Turkish Critics of the Eastern Question in the Late Nineteenth Century* (London: Tauris Academic Studies, 2010).

21 Halil İnalçık, *From Empire to Republic: Essays on Ottoman and Turkish Social History* (İstanbul: Isis Press, 1995), 149.

22 Şerif Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey* (Albany, NY.: SUNY Press), 122.

23 Jön Türkler hakkında bk. Feroz Ahmad, *The Young Turks: The Committee of Union and Progress in Turkish Politics 1908-1914* (Oxford: The Clarendon Press, 1969); M. Şükrü Hanioğlu, *The Young Turks in Opposition* (New York: Oxford University Press, 1995); M. Şükrü Hanioğlu, *Preparation for a Revolution: The Young Turks, 1902-1908* (Oxford: Oxford University Press, 2001); Stefano Taglia, *Intellectuals and Reform in the Ottoman Empire: the Young Turks on the Challenges of Modernity* (London: Routledge, 2015).

24 Misâl olarak bk. Elmalılı Muhammed Hamdi, “Dibâce,” Janet ve Séailles, *Tahlilî Tarih-i Felsefe* içinde, 34–35.

25 bk. John O. Voll, “The Mistaken Identification of ‘The West’ with ‘Modernity’”, *American Journal of Islamic Social Sciences*, 13 (1996): 1–12.

ihtiyacı daha kuvvetli bir şekilde temellendirmeye ve örnek metinler yazmaya giriştiler. Aşağıdaki başlıklarda daha çok hareketin baş temsilcisi İzmirli İsmail Hakkı'yı (1869-1946) merkeze alarak bu girişimlerin mahiyeti, katkıları, eksikleri ve doğurduğu tartışmalar üzerinde durulacaktır.

## 2. Gelenek-Modernlik Sentezi Olarak Yeni Kelâm Hareketi

Kelâm, İslâm düşüncesinin genel yapısı içinde inanç meselelerinin sunumu olan akîdeden ve dinî doktrini açıklığa kavuşturan ve savunan usûlüddünden farklılaşmış, tarihsel süreçte felsefî yönelimli bir teoloji olarak nitelenebilecek bir muhteva kazanmıştır.<sup>26</sup> Kısaca özetlemek gerekirse Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö. 505/1111) sonrası dönemde, 12. yüzyılda Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209) ve Nasîrüddin et-Tûsî (ö. 672/1274) ile kelâm, İslâm felsefesinin sentezlerini ve metafizik sorularının çoğunu kapsamlı bir şekilde özümsemiştir. Mütekellimler İslâmî inanç teorisini kurarken kelâmın kendi epistemolojisini ve ontolojisini diğer İslâmî disiplinlerin kaynağı ve çerçevesi olarak sistematize etmeye başladılar. Böylece kelâm 13. yüzyıldan itibaren fizik ve metafizik soruların çoğunu içeriğinde barındıran bir niteliğe ulaştı.<sup>27</sup> Bu nedenle kelâm bir genel prensipler disiplini (*el-ilmü'l-küllî*) olarak adlandırıldı ve ona İslâmî ilimler hiyerarşisinde en yüksek mevki (*eşrefü'l-ulûm*) verildi. Erken dönem Osmanlı bilginleri bu yaklaşımı korudu ve müteahhîrîn döneminin eserleri üzerine şerhler yazarak kelâmın Osmanlı medreselerindeki yüksek konumunu devam ettirdi.<sup>28</sup> Modern öncesi dönemde ise kelâmcılar varlık, vücûb, imkân, illiyet, nefsülemr, umûr-i âmme gibi konulara yoğunlaşarak ve ince argümanlara dayalı müstakil risâleler yazarak İsmail Gelenbevî'ye kadar (ö. 1205/1791) klasik kelâmı ulaştırdı.

19. yüzyılda geleneksel kelâm metinlerinin modernleşmenin yeni koşullarını ve bilimsel materyalizmin meydan okumalarını karşılayamaması sebebiyle dinamizmlerini yitirdiklerini fark eden yenilikçi Osmanlı kelâmcıları, alanın yeniden canlandırılması ve yeni kitapların çağın ihtiyaçlarına göre acilen yazılması gerektiğini ilk önce makalelerde vurguladı. Abdüllatif Harpûtî (1842-1916) ve Şeyhülislâm Musa Kâzım (1858-1920) gibi kelâmda yenilik ihtiyacını dile getirenler, İslâm'a olan inancı güçlendirmek ve disiplinlerini güncel hâle getirmek için modern bilimsel ve felsefî metodolojilerin kullanılmasının kaçınılmaz olduğunu savundular. Örneğin Harputî, erken dönem kelâm âlimlerinin gerekli gördüklerinde klasik felsefeyi incelediklerine dikkat çekti. Ona göre önceki âlimlerin yaptığı gibi, günümüz mütekellimleri de felsefeyi modern eserler üzerinden incelemeli ve onlardan gerekli olanı seçmeli ve böylece yeni bir ilm-i kelâm bulmalıdır. Harpûtî'ye göre, kelâm metodolojisi İslâm tarihi boyunca sabit

26 Kelâmın isim ve içeriği hakkında bk. Richard Frank, "The Science of Kalam," *Arabic Science and Philosophy*, 2 (1992), 7-37.

27 A. I. Sabra, "Science and Philosophy in Medieval Islamic Theology: The Evidence of the Fourteenth Century," *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, 9 (1994): 15-23.

28 Mustafa Sait Yazıcıoğlu, *Le Kalam et son rôle dans la société turco-ottomane aux XVe et XVIe siècles* (Ankara: Editions Ministère de la culture, 1990).

kalmamış ve şimdi modern bilimsel yöntemlerin tanıtılmasıyla tarihinin yeni bir aşamasına girmeye başlamıştır. Dolayısıyla ona göre içerik ve metodu tekrar belirlenmelidir.<sup>29</sup> Benzer şekilde Osmanlı döneminin son şeyhülislâmlarından Musa Kâzım da değişime tamamen kapalı ulemâyı Batılı fikirleri körü körüne reddetmekle ve günün ihtiyaçlarını karşılayamamakla eleştirip kelâmda yeniliğin gerekliliği üzerine hacimli bir makale yayınladı.<sup>30</sup>

Bu konuyu vurgulamada öncülük eden şahsiyetlerin başında İzmirli İsmail Hakkı gelmektedir. İzmirli her şeyden önce bu alanın İslâm entelektüel tarihindeki geleneksel öneminin, felsefeyle yakın ilişkisinin ve yeni metodolojileri ödünç alma ve yeni fikirleri özümseme konusundaki esnekliğinin tamamen farkındaydı. Bu nedenle, İslâm düşüncesini modern felsefe ve bilimin meydan okumalarına karşı koyabilmesi için yeniden canlandırma girişimleri için en uygun disiplin olarak kelâmı işe başlamak gerektiğini gördü.<sup>31</sup> İzmirli, *Sebilürreşâd* dergisindeki bir dizi makalesinde ve başlıca kitabı *Yeni İlm-i Kelâm*'da çağdaşlarının modernleşme çabalarına katılarak genel olarak rasyonel düşüncenin önemi ve özelde kelâmın İslâm düşüncesine katkısı üzerinde durdu. İzmirli, kelâmın hem yönteminde hem de muhtevasında bir değişikliğin gerekliliğine delil olarak kelâm tarihindeki benzer değişikliklerin örneklerini sıralar. Ona göre 12. yüzyılda Fahreddin er-Râzî'nin kelâmı, değişen felsefî metodolojisi karşısında yetersiz kalan Ebû Bekir el-Bâkîllânî'nin (ö. 403/1013) kelâmının yerini aldığına göre bugün de Râzî'nin kelâmı çağın ihtiyaçlarını karşılamadığında yeni bir formülasyonla değiştirilmelidir. Râzî'nin dayandığı Aristoteles felsefesi son yüzyıllarda çöktüğü ve yeni, modern bir felsefe ortaya çıktığı gerekçesiyle, onun kelâmının artık yeterli olmadığını savunur. Dolayısıyla yeni kelâm âlimlerinin, ciddi bir şekilde modern felsefeyi incelemelerini ve kelâm düşünce sistemine uyma koşuluyla çeşitli düşünürlerden yeni fikirler, argümanlar ve yöntemler seçmelerini ve bu yolla neo-materyalist fikirleri reddetmeye çalışmalarını ister.<sup>32</sup> Burada not etmek gerekir

29 Abdüllatif Harpûti, *Târih-i İlm-i Kelâm* (İstanbul: Necm-i İstikbâl Matbaası, 1332 [1913]), 111. Ayrıca bk. Abdüllatif Harpûti, *Tenkîhü'l-kelâm* (İstanbul: Necm-i İstikbâl Matbaası, 1330 [1911]). Harpûti özellikle modern astronomideki gelişmelerle ilgilenmiş ve yeni kelâm eserinde modern astronomik verilerin Kur'an ve diğer kutsal metinlerle uyumu üzerine ayrı bir risâle yazmıştır. *İlm-i Heyet ile Kütüb-i Mukaddese Arasındaki Zahiri Hilâfın Tevcih ve Tefviki Hakkında Risâle* eserin 439–56 sayfaları arasında yer almaktadır. Harpûti'nin yeni kelâmcılığı hakkında bk. Fikret Karaman "Yeni Kelâm İlmi Düşüncesinin İnşası ve Abdüllatif Harpûti'nin Rolü," *Kelâm İlmi'nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri* (Elazığ: Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2004), s. 204-218.

30 Şeyhülislâm Musa Kâzım, *Külliyât: Dini İctimaî Makaleler* (İstanbul: Evkâf-ı İslamiyye Matbaası, 1336 [1918]), 292–93. Musa Kâzım'ın biyografisi, görüşleri ve kelâmcılığı için bk. Kevin Reinhart, "Musa Kazım: From Ilm to Polemics," *Archivum Ottomanicum*, 19 (2001): 281–306; İlyas Çelebi, "Şeyhülislam Mûsa Kâzım Efendi'nin Kelâmcılığı," *Erzurumlu Şeyhülislam Mûsâ Kâzım Efendi Sempozyumu*, ed. Ömer Kara (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2014), s. 323-334. Osmanlı son döneminde yazılan yeni kelâm literatürü için bk. Rıdvan Özdiç, "Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Yeni İlm-i Kelâm Literatürü," *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 14/27 (2016): 233-248.

31 İzmirli İsmail Hakkı, *Muhassalü'l-kelâm ve'l-hikme* (İstanbul: Evkâf-ı İslamiyye Matbaası, 1336 [1920]), 11–12.

32 "Mütefekkirinin efkâr ve intikâdatını nazar-ı itibâre alarak usûl-i İslâmiyye'ye muvâfık olanları an burhân kabul, bilâkis mugâyir olanı yine an burhân reddetmiş, bu bâbda yeni bir tarz tâkib eylemiştir. ...müteahirinin kelâmı gibi Yunan felsefesi ile karışmamış, belki muktezâyâ göre Garb felsefesi ile lüzümü derecede beraber gitmiş, tabiiyyât ve felekiyyâtı yine müteahhirin kelâmında olduğu gibi dâire-i şumulünde tutmamıştır." (İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm* (İstanbul: Evkâf-ı İslamiyye Matbaası, 1339-40 r./1341-43 [1922-1923]), 1/18–19). Ayrıca bk. İzmirli, *Muhassalü'l-kelâm ve'l-hikme*, 13–14.

ki kelâmdaki yeni arayışlarla ilgili başka ekollerden de söz etmek mümkündür, ancak bu yazı sadece ilk çıkan hareketle sınırlı olarak planlanan bir incelemedir.<sup>33</sup>

Yeni Kelâm Hareketi'nin Türkiye'deki baş temsilcisi sayılan İzmirli, dönemin ilim adamlarının artık yeni nesil tarafından anlaşılmayan skolastik yöntemleri kullanmayı bırakmaları gerektiğini öne sürerek bunun yerine Descartes gibi modern düşünürlerin mantık ve yöntemini kullanmaları gerektiğini savunmuştur.<sup>34</sup> Bu yaklaşımın temelinde İzmirli'nin, esasları ve ilkeleri aynı kalmasına rağmen kelâmın yöntem ve varsayımlarının çağdan çağa değişebileceğine olan inancı yatmaktadır.<sup>35</sup> Adüduddin el-İcî (ö. 756/1355), Sâdeddin et-Taftazânî (ö. 712/1390) ve Seyyid Şerif el-Cürçânî'den (ö. 816/1413) itibaren kelâmın tanım, konu ve gayesini açıklamak gelenek hâline gelmiştir. Bu geleneğe göre söz konusu tanım ve içeriğe göre kelâmda “makâsîd”, “mesâil” ve “mebâdî/vesâil” ayırımına gidilmiştir. Kelâmın gaye ve amaçları makâsîd, maksatlara ulaştırılan konu ve problemler ise mesâildir. Kelâm meselelerine dayanak teşkil eden, onların ortaya konmasına vesile olan “tasavvurî” ve “tasdiki” nitelikte temel bilgileri ise mebâdî veya vesâil olarak nitelendirilmiştir. Buna göre mebâdî ilim ve düşüncedeki değişimlere göre rahatlıkla değişebilir. İzmirli bu değişime örnek olarak hudûs teorisindeki cevher-araz modelini örnek gösterir ve bunun terkedilip yerine başka argümanların getirilebileceğini belirtir. Aynı şekilde mucize konusuna yakın dönemde bilim çevrelerinde destek bulan tabiat olaylarındaki zorunsuzluk anlayışından yararlanılabileceğini öne sürer.<sup>36</sup> Mesâil-mebâdî ayırımına İzmirli

- 33 Meselâ dönemin sosyal bilimler teorilerinden etkilenen Mehmed Şerafeddin (Yaltkaya, 1879-1947) ise *İslâm Mecmuası*'nda çıkan yazılarında “İctimâî İlm-i Kelâm” tezini ortaya atarak başka bir teklifte bulunmuştur. Modern felsefe yerine sosyolojik izahları esas alan Şerafeddin nazarî istidlâller, fikrî tartışmalar, cedel ve reddiyelerin inanç konularının içinde bulunmasını uygun görmemiş, bu sebeple Abdülatif Harpûti ve İzmirli İsmail Hakkı'nın savunduğu modern bilim ve felsefe ile irtibatlı Yeni İlm-i Kelâm projesine taraftar olmamıştır. Toplumun yapısıyla inançları arasında yakın bir bağ kuran İctimâî İlm-i Kelâm görüşü, başta Ziya Gökalp olmak üzere sosyoloji ekolünden etkilenmiştir. Ziya Gökalp, “Fıkıh ve İctimâiyât”, “İctimâî Usûl-i Fıkıh” gibi yazılarıyla bu akımı başlatmış, çevresindeki Halim Sâbit (Şibay, 1883-1946) gibi aydınlarca desteklenmiş ve Şerafeddin tarafından kelâma uyarlanmıştır. M. Şerafeddin'in İctimâî İlm-i Kelâm tezinin geniş bir değerlendirmesi için bk. M. Sait Özervarlı, “Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Arayışlar: Mehmed Şerafeddin'in İctimâî İlm-i Kelâm'ı”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 3 (1999), s. 157-170; M. Sait Özervarlı, “Transferring Traditional Islamic Disciplines into Modern Social Sciences in Late Ottoman Thought: The Attempts of Ziya Gokalp and Mehmed Serafeddin, *The Muslim World*, 97/2 (April 2007), 317-330; Ramazan, Altıntaş, “Sosyal Kelam Projesi: ‘M. Şerafeddin Yaltkaya Örneği’”, *Kelâmın İşlevselliği ve Günümüz Kelâm Problemleri*, ed. A. Bülent Ünal, A. Bülent Baloğlu (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2000), 129-149.
- 34 İzmirli, *Muhassalü'l-kelâm ve'l-hikme*, 16; ayrıca bk. İzmirli İsmail Hakkı, “Yeni İlm-i Kelâm Hakkında-II”, *Sebilürreşâd*, 22/ 551-52 (1342 [1923]), 40.
- 35 “İlm-i kelâm'ın mebâdîsi ve vesâilî ihtiyâc-ı asra göre değişir. Hasım başkalaştıkça, muânid değıştikçe ilm-i kelâm'ın suret-i müdâfaası başkalaşır. Ancak ilm-i kelâm'ın makâsîdı asla değışmez.” (İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 1/59).
- 36 “... Mütেকillimîn vaktiyle hüdüs-i âlemi isbât için ‘ecsâm arazdan hâli değildir, ecsâm cüz-i lâ yetecezzâlardan mürekkebdir’ gibi kaziyeleri birer mebde’ olmak üzere kabul etmişler idi! Hüdüs-i âlemde isbât-ı Sâni’ için bir mebde’ idi. Bu mebde’ler tağyir edebilir, daha bir takım mebde’ler vaz’ olunabilir. Bugün birtakım felâsife-i cedîdenin kabul ettikleri ‘Kavânîn-i tabiat bi’t-tecrübe sabit olmakla mümkündür, zaruri değildir’ kaziyesi mucize-i hissiyenin imkânı için bir mebde’ olabilir. Kudemânın ilm-i kelâmında mebde’ başka, müteahirinin ilm-i kelâmında mebde’ başka idi. Yeni ilm-i kelâm da mebde’ başka olacaktır.” (İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 7-8).

ayrıca “menâhic”i de katarak Yeni Kelâm mantığına uyarlamış ve önemli bir katkı yapmıştır. Menâhiciden kastettiği de modern metodoloji olup bu konuda bir risâle de kaleme almıştır.<sup>37</sup> Kelâmın sistematiği açısından sağlam bir yapı meydana getiren bu bölümleme, nelerin çağlara göre yenilenebileceği, nelerin ise her zaman korunması gerektiğini belirlemesi açısından önemlidir. Metodolojiyi skolastik zihniyetin karşıtı olarak takdim eden İzmirli hem formel (sûrî), hem de bilimsel (fennî/maddî) mantığın kullanımına yer verilebileceğini vurgulamıştır: “Kâffe-i ulûmda hâkim olan (menâhic-metodoloji) kavâidi ile yürüyerek iskolastik müdâfaa yerine metod dairesinde müdâfaayı ikâme etmiştir. Böylece hem mantık-ı sûriyi, hem mantık-ı maddiyi elde tutarak ikisinden de istifade etmiştir.”<sup>38</sup>

İzmirli “ilm-i kelâmın makâsıdı asla değişmez” diyerek<sup>39</sup> aslında değişmezlere bir sınırlama getirmiş olmaktadır. Buna göre değişmeyen tek şey kelâm ilminin gaye, amaç ve hedefleri, yani oluşturmak istediği inanç çerçevesiyle ilgili tezleridir. Kelâmın kuruluşundan itibaren değişmeyen amacı, inanç esaslarını ortaya koymak ve onları sağlam delillerle ispatlamaktır. Mesâilî makâsıdı özdeşleştiren İcî’nin ifadelerini<sup>40</sup> açarak ana konuların dayandıkları ön bilgileri de kuşatıcı şekilde geniş bir mesâil çerçevesi çizen Cürçânî, İzmirli’ye kolaylık sağlamıştır.<sup>41</sup> Buna göre ulûhiyyet, nübüvvet, âhiret gibi temel meseleler var olsalar da dayandıkları bilgiler değişebilir. Konunun bina edildiği dayanaklar değiştiğinde konunun özü olmasa da muhtevası, çerçevesi ve boyutları değişir. Diğer bir ifadeyle ana meseleleri, yani sorunsalları teşkil eden mesâil her dönemde varlıklarını sürdürse de önem, öncelik, sıralama ve içerikleri değişebilir. Tanrının varlığı, peygamberin fonksiyonu, ölüm sonrasının izahı gibi temel konular esas itibariyle aynı kalmakla birlikte dil, söylem ve sıralamaları farklılaşabilir. Bu şekilde kelâmın içerik ve görünüm itibariyle yenilenmesi daha belirgin hâle gelmiş olur.

Burada üzerinde durulması gereken diğer bir tartışma da kelâmın mebâdîlerini yani yaptığı ispat ve ulaştığı tespitlerde kullandığı veri ve argümanları başka bir disiplinden alıp alamayacağı hususudur. Müteahhirîn dönemi âlimlerine göre kelâm ilmi diğer İslâm ilimlerine temel ve zemin teşkil ettiği için başka bir disipline muhtaç durumda olmamalıdır. Zira kelâm en üst ilimdir (el-‘ilmü’l-a‘lâ), dolayısıyla her yönüyle kendine yeter durumda bulunmalıdır. Diğer İslâmî ilimlerin dayandığı üst ilim eğer başka ilimlere muhtaç duruma düşerse kısır döngü (devir) meydana gelir.<sup>42</sup> İzmirli modern felsefe ve bilimi referans olarak gösterse de kitabında bu tartışmaya girmemektedir. Hâlbuki kelâmın mebâdî ve vesâilinin sadece kendine ait olması, başka alanların verilerine ihtiyaç hissetmemesi bugünün ilim anlayışı ve çeşitliliğinde imkânsızdır. Müteahhirîn dönemi kelâm eserlerinin yazıldığı dönemde henüz ilimler felsefeden ayrılmış ve bağımsız disiplinler hâline gelmiş değillerdi. O yüzden sadece felsefeye hâkim olarak kelâmın ihtiyaç duyduğu bütün mebâdîleri kendi bünyesinde oluşturmak, böylece kelâmı başka alanlara

37 İzmirli, *Fenn-i Menâhic: Méthodologie* (İstanbul: Hukuk Kütüphanesi, 1329 [1910])

38 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 1/18-19.

39 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 1/59.

40 Adudüddin el-İcî, *el-Mevâkıf fi ‘ilmi’l-keâm* (Beyrut: Âlemü’l-kütüb, ts.), 8.

41 bk. Seyyid Şerif el-Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, (Kahire: el-Hac Muhammed Efendi, 1325/1907), 1/54-59.

42 Cürçânî, *Şerhü’l-Mevâkıf*, 1/56-60.

muhtaç durumda bırakmamak mümkündü. Ancak ilimlerin bu kadar ayrıştığı, çeşitlendiği ve branşlaştığı şartlarda kelâmın her konuda kendine yeter kalması ve başka disiplinlere muhtaç olmaması düşünülemez. Burada önemli olan başka alanlara başvururken doğru verilere ve sağlam dayanaklara dayanmaktır. İzmirli ve diğer yeni kelâmcıların bu durumu daha açık ifade etmeleri, böylece kelâmında hem felsefeye hem de doğal ve sosyal bilimlere dayanmanın kısır döngüye yol açmayacağını vurgulamaları beklenirdi. Ancak birçok itiraz ve sert muhalefetle karşılaştıkları bir ortamda muhtemelen başka tartışmalara meydan vermemek için bu konunun üzerinde durmamışlardır.

Yeni kelâm metodolojisinin bir sonucu olarak İzmirli, bilgi kaynağı olarak kelâmcıların da büyük oranda ittifak ettikleri duyu verileri üzerine sistematüğını kuran modern bilimle çatışmaya kapıları kapatmıştır. Ona göre bilimin sonuçlarına itiraz etmeye ihtiyaç yoktur, ayrıca bu itirazlar kelâm için doğru bir yaklaşım da değildir. Zira deney ve gözleme dayanan ve sürekli değişebilen bilimin sonuçları, akli temeller üzerine kurulu inançlar için nötrdür.<sup>43</sup> Bu metodoloji İzmirli'yi bazı teolojik konularda rasyonel yorumları tercih etmeye yöneltmiştir. Örneğin mucizelerin varlığını kabul etmesine rağmen, Hz. Peygamber'in nübüvvetini değerlendirmesinde doğüstü etkenlere fazla ağırlık vermez. Peygamber'in misyonunun doğruluğunun kanıtı olarak İslâm'ın Arap kabileleri ve sonraki Müslüman toplumlar üzerindeki islah edici etkilerine atıfta bulunarak daha çok akılcı bir yaklaşım benimser.<sup>44</sup> Aynı şekilde hem rasyonel hem de nakli delilleri kullanarak ahirette ebedi cezayı sorgulayan bir makale kaleme alır.<sup>45</sup> Ayrıca metodolojik değişiklikler olmadığında, modern eğitim almış insanların İslâmî mesajı tatmin edici bulamayacaklarını özellikle hatırlatır.<sup>46</sup> Geleneksel kelâmın, eski ve ortaçağ felsefesinin Müslüman düşünürlerin sentezleriyle bütünleştiğinin farkında olan İzmirli, yeni kelâmını modern felsefe (felsefe-i cedîde) ile uzlaştırmaktan çekinmez.<sup>47</sup> Böylece kelâm, onun ifadesiyle, çağdaş felsefi konulara uyum sağlayıp günün ihtiyaçlarına göre gelişme yoluna girmiş olur.<sup>48</sup> Ayrıca modern Batı düşüncesiyle, özellikle de Descartes gibi büyük metafizik felsefe düşünürleriyle yakından ilgilenir. Hatta bir çalışmasında belli başlı Batılı filozofları Müslüman düşünürlerle karşılaştırır.<sup>49</sup>

43 “İlm-i kelâm meârif-i hissiyeyi, kavânin-i hâdisâtı nasıl inkâr eder? İlm-i kelâm mesâil ve kavâid-i riyâziye'den istiâne eder, hiçbir cihetle karşı gelmez. Hülâsa, ilm-i kelâm kavânin-i ilmiye'ye muhalif olmaz. (İzmirli, “İslâm'da Felsefe: Yeni İlm-i Kelâm”, s. 44).

44 bk. İzmirli, *el-Cevâbü's-sedid fî beyâni dîni 't-tevhid* (Ankara: Ali Şükrü Matbaası, 1920), 37–45.

45 İzmirli İsmail Hakkı, *Nârın Ebedîyyet ve Devamı Hakkında Tedkikât* (İstanbul: Darülfünun Matbaası, 1341 [1923]).

46 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 1/11–12.

47 Verdiği örneklerde Thales, Anaxagoras, Empedokles, Democritus, Socrates, Aristoteles, Epicurus, Zenon, Pyron, Plotinus ve Porphyry gibi eski filozofların geleneksel kelâmında tartışılan görüşleri yerine, yeni kelâm âliminin, Bacon, Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Malebranche, Hume, Condillac, Kant, Hegel, Auguste Comte, Hamilton, Stuart Mill, Spencer, Paul Janet ve Bergson gibi modern Batılı düşünürlerin fikirlerini incelemesi ve yararlı gördüğü durumlarda kullanması gerektiğini belirtir. Benzer şekilde, Peripatetikler ve Stoacılık gibi eski okullara odaklanmak yerine, rasyonalizm, neo-materyalizm, pozitivism, spirüalizm ve diğerleri gibi modern düşünce okullarının çok daha fazla dikkatle incelenmesini önerir. İzmirli, *Muhassalü'l-kelâm ve 'l-hikme*, 12–14.

48 İzmirli İsmail Hakkı, “İslâm'da Felsefe: Yeni İlm-i Kelâm,” *Sebîlürreşad*, 14/344 (1333 [1914]), 43.

49 bk. İzmirli İsmail Hakkı, *İslâm Mütefekkirleri ile Garp Mütefekkirleri Arasında Mukayese* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1952). İzmirli ayrıca Müslüman filozoflar Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ'yı (ö. 428/1037) antik felsefeye katkıları, Aristotelesçi ve neo-Platoncu felsefenin sentezleri ve felsefi metodoloji



Öte yandan yeni kelâmda modern felsefe bütünüyle kabul edilmemiş, bir kısım çağdaş Batı ve İslâm düşünürlerinin yaklaşımları eleştiri konusu edilmiştir. Örneğin İzmirli Tanrı'nın varlığı sorununda modern felsefedeki bazı itirazlara rağmen ontolojik, kozmolojik ve teleolojik argümanlar gibi klasik felsefî yöntemlerin gerekliliğini savunmuştur. Bu argümanların en büyük Batılı eleştirmeni, teist bir düşünür olarak Tanrı'nın varlığını inkâr etmeyen, ancak klasik argümantasyon yöntemlerini kanıtlanma konusunda yetersiz bulan Aydınlanma filozofu Immanuel Kant'tır (1724-1804). Kant, aşkın varlık teorisini metafizik ilkeler ve rasyonel ispatlar yerine ahlaki ilkelere dayandırmıştır.<sup>50</sup> Nitekim Muhammed İkbâl (1876–1938) de bu eleştiriye paylaştığı ve aklın metafizik konularda kesin sonuçlara varma kapasitesi hakkında şüpheler dile getirmiştir.<sup>51</sup> İzmirli'nin yaklaşımında ise var olma ile Tanrı fikri arasında mutlak bir birlik olduğu için ontolojik argüman sağlam bir temele sahiptir. Belirleyici bir neden-sonuç ilişkisinin sadece fiziksel deneyimde değil aynı zamanda felsefî teoride de doğru olduğunu, dolayısıyla onu metafizik bir bağlamda kullanmanın yanlış bir tarafının bulunmadığını savunmuştur. Kant ve diğer eleştirmenler ise teleolojik argümanın evrenin yaratıcısını değil, yalnızca tasarımcısını ortaya koyduğunu belirtirken İzmirli yaratılış ve tasarımın da birbirinden ayıramayacağını ileri sürmüştür. İzmirli'ye göre yaratılış ancak doğru bir tasarımla mümkündür ve böylesine büyük bir evreni ancak yaratıcısı tasarlayabilirdi, bu nedenle kâinata nizam veren aynı zamanda yaratıcısıydı. Hatta o, evrim teorisinin bile -materyalistler tarafından Allah'ın varlığına karşı delil olarak kullanılsa da- aslında hayatın idamesi konusunda yaratıcının titiz bir tasarımını sergilediğini savunarak farklı bir bakış açısı ortaya koymuştur.<sup>52</sup> Bu örnekler Yeni Kelâm'ın kendi içinde çeşitli görüş ve çözümlere ulaşmayı mümkün kıldığını ve bunların aynı metodolojiyi uygulayacak sonraki ilim adamları için model olarak sunulduğunu göstermektedir.

Yeni Kelâm Hareketi'nin mensupları en orijinal katkıları materyalist ve pozitivist düşünceler hakkında getirdikleri eleştirilerle yapmışlardır. Nitekim İzmirli İsmail Hakkî'nin yeni bir kelâm kitabı yazmasının asıl amacı, modern materyalist düşüncenin meydan okumalarına cevap vermektir. Aynı şekilde İsmail Ferid (1852-?), Filibeli Ahmed Hilmî (1865-1914), Harpûtîzâde Hacı Mustafa (1867-1920), Emin Feyzî (1862-1929) ve İsmail Fennî Ertuğrul (1855-1946) gibi daha önceki Osmanlı düşünürleri, “maddiyûn” denilen materyalistlere karşı çeşitli reddiyeler yazmışlardır.<sup>53</sup> İzmirli yukarıda vurgulandığı gibi modern bir kelâm nazariyesini yeni çağın

ve düşüncedeki yenilikleri nedeniyle över. Hilmi Ziya Ülken bu sebeple Doğu ve Batı, modernlik ve gelenek arasında bir köprü olarak görür. bk. Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 281–84.

50 bk. Immanuel Kant, *The Critique of Pure Reason*, çev. Norman Kemp Smith (London: Macmillan, 1990), 500–14 ve 518–24.

51 Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, ed. M. Saeed Sheikh (Lahore: Institute of Islamic Culture, 1989), 23–25.

52 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 1/229; 2/6 ve 49–58.

53 bk. İsmail Ferîd, *İbtâl-i mezheb-i maddiyun* (İzmir: Ahmed Celâdet ve Şürekâsı Matbaası, 1312 [1894]); Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür? Yahud Huzûr-i Fende Mesâlik-i Küfür* (İstanbul: Hikmet Matbaa-i İslâmiyesi, 1327 [1909]); Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, *Huzûr-i Akl u Fende Maddiyûn Meslek-i Dalâleti* (İstanbul: Dârü'l-Hilâfe, 1332 [1913]); Harpûtîzâde Hacı Mustafa, *Red ve İsbat: Alman Filozoflarından Louis Büchner'in Ahmed Nebîl, Bâhâ Tefvîk Efendiler Tarafından Tercüme Olunan*

gereklerine ve gelişmelerine göre yeniden inşâ etme çabasında bulunurken etkileri giderek artan akımları göz önünde bulundurmıştır. Bu sebeple *Yeni İlm-i Kelâm*'ında Sokrates öncesi düşünürlerden geç modern dönemlere kadar materyalistlerin kısa bir tarihini verir. Devamında modern zamanların materyalizminin 17. yüzyılda kısmen İngiltere'de Thomas Hobbes (1588-1679) ve Fransa'da Pierre Gassendi'nin (1592-1655) fikirleriyle yeniden ortaya çıktığını, daha sonra Baron d'Holbach (1723-1789), Julien Offray de La Mettrie (1709-1751) ve Claude Adrien Helvétius (1715-1771) gibi 18. yüzyıldaki Fransız ansiklopedistlerden bazılarının materyalist görüşleri güçlendirdiğini belirtir. Bununla birlikte, materyalizmin gerçek yayılımının tıp ve biyoloji bilim adamlarının materyalist okula yönelmesiyle 19. yüzyılın ortalarında meydana geldiğini vurgular. Özellikle Almanya'da Feuerbach'ın bu akımın temellerini hazırladığını, daha sonra Vogt, Moleschott ve Büchner'in tam olarak neo-materyalist hareketi temsil ettiklerini ifade eder. İzmirli, neo-materyalistlerin "Tanrı hakkındaki bilgiyi" bilginin düşmanı olarak gördüklerini, oysa hiçbir başlangıç ve biçimlendirici hareket kabul etmediklerini açıklar.<sup>54</sup>

İzmirli'ye göre materyalistler, fikirlerini bilimsel bir bağlamda sunsalar da aslında gerçek bilimsel araştırmaya dayanmayıp vardıkları sonuçlarda bilimsel bir metodoloji izlemezler. İzmirli fizik ve astronomi bilimlerinde son zamanlardaki gelişmelere rağmen, materyalistleri doğa yasalarına uymayan mekanik bir yaklaşımı benimsemekle eleştirir. Materyalistlerin tabiat ilkelerini teleolojik irâdecilik yerine katı bir determinizme dayandırdıklarını ve insanın psikolojik gerçeklerini beden zihinsel işlevleriyle açıklayarak hayatın manevî boyutlarını tamamen inkâr ettiklerini ileri sürer. Materyalistlere yönelik eleştirisinin ana noktalarına dikkat çeken İzmirli, bilimsel materyalizmde asıl ve tek varlık kaynağı olan maddenin modern fizikteki yerini ve önemini enerji lehine kaybettiğini, dolayısıyla maddeyi ebedî ve tartışılmaz bir varlık kaynağı olarak görmenin doğru olmadığını savunur. Ona göre aslında madde, haricî bir kuvvet veya hareket ettirici olmaksızın kendi başına hareket edemez, bu yüzden her zaman bir nedene ihtiyaç duyar. Nitekim Baruch Spinoza (1632-1677), Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) ve Arthur Schopenhauer (1788-1860) gibi büyük filozoflar, materyalistlerin aksine sistematik düşüncelerini cevher, düşünce, irade gibi maddî olmayan metafizik kavramlara dayandırır. George Berkeley (1685-1753) ve David Hume (1711-1776) gibi ampirist filozoflar bile tamamen materyalist bir dünya görüşüne sahip değiller. Ayrıca İzmirli, materyalistlerin bilim hakkındaki görüşlerini değişmez gördüklerini, dolayısıyla bilimsel teorilerin zaman içinde değişmeye mahkûm oldukları gerçeğini göz ardı ettiklerini belirtir.<sup>55</sup>

Materyalistlerin iddialı çıkışlarına rağmen determinist materyalizm teorilerine Fransız bilim adamları Henri Poincaré ve Emile Boutroux'nun gibi düşünürlerin getirdiği yeni bakış açılarıyla ciddi eleştiriler yöneltildiğini savunan İzmirli, doğa yasalarında daha çok belirsizlik

*Madde ve Kuvvet Nâm Eserine Reddiyedir* (İstanbul: Hikmet Matbaa-i İslâmiyesi, 1330 [1911]); Emin Feyzî, *İlim ve Irâde: Maddîyyün Mezhebinin Reddini Muhtevîdir* (İstanbul: Necm-i İstikbâl Matbaası, 1343 [1924]); İsmail Fennî, *Maddîyyün Mezhebinin İzmihlali* (İstanbul: Orhaniye Matbaası, 1928).

54 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 2/75-78.

55 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 2/59-63.

anlayışının hâkim olduğunu vurgular. Ona göre materyalistlerin bir diğer büyük hatası akıl yürütme, düşünme, şuur gibi felsefenin yüksek kavramlarını küçümsemeleridir. Bilimle hiçbir ilgisi olmayan bu basit yaklaşımla sistematik bir düşüncenin temellerinin hiçbir zaman atılamayacağını öne sürer.<sup>56</sup> Bu nedenle özellikle son zamanlarda materyalistlere artık değer verilmediğini, Avrupa’da materyalizmin gün geçtikçe etkisini kaybettiğini, düşüncenin evrimiyle ruhsal gerçekliklere oldukça geniş bir alan veren yeni bir yola girildiğini öne sürer.<sup>57</sup> Buna göre İzmirli, hem 20. yüzyılın ilk çeyreğinde güç kazanmaya başlayan popüler materyalizmin giderek zayıflayışının hem de çağdaş Avrupalı düşünürlerin ona yönelttiği bazı eleştirilerin farkında görünmektedir. Bundan dolayı materyalist fikirlere karşı dinî yorumlar yapmak yerine, onları felsefî bir bakış açısıyla incelemeye ve eleştirmeye çalışmaktadır.<sup>58</sup> Materyalistlerin görüşlerini felsefî bir bakış açısıyla tartışırken özellikle onların çelişkilerini vurgulamada oldukça tutarlı görünmektedir.

Yeni kelâmcıları materyalistlere oranla daha az olsa da meşgul eden bir diğer önemli akım da “isbâtiyye” olarak isimlendirdikleri pozitivistlerdir. İzmirli, pozitivistlerin fiziksel duyular dışında herhangi bir bilgi kaynağını dikkate almadıklarını ve bu nedenle insanların rasyonel yetilerinin herhangi bir mutlak veya aşkın kavramı keşfetme yeteneğini reddettiklerini açıklar. İnsan bilgisinin görünüle sınırlı olmadığını, bilinmeyen gerçeklerin ve aklî muhakeme kapasitesinin küçümsenemeyeceğini savunarak varoluşun başlangıcı ve sonu ile ilgili soruları görmezden gelmenin insan bilgisi için tam bir kayıp olacağını savunur. Akılcı argümantasyon olmaksızın iç vicdan veya diğer manevî algılar yoluyla inanma yöntemlerinin varlığını vurgulasa da bunları epistemolojide aklın dışlanması nedenleri olarak görmez. İzmirli, Comte’un bilim tarihini üç döneme ayırmasını oldukça dikkat çekici bulsa da onun din ve metafizik çağının artık geçtiği yönündeki yargısında yanıldığını ileri sürer. Bunun en iyi göstergesi olarak pozitivistin kurucusu August Comte’un ironik bir şekilde bilim çağında yeni bir “insanlık dini” kurmaya yönelmesini öne çıkarır.<sup>59</sup>

Özetle 19. yüzyıl Avrupa materyalizm ve pozitivistinin sosyal ve biyolojik teorileri çeviriler yoluyla birçok Osmanlı düşünürü üzerinde büyük etkiler yapmıştır. Bu çerçevede İzmirli ve çağdaşı diğer kelâmcılar bu ekollerin görüşlerini ele almanın ve onlara sistematik ve felsefî yöntemle cevap vermenin yeni kelâmın görevi olduğunu çalışmalarlarıyla göstermişlerdir.<sup>60</sup> Yeni Kelâm Hareketi’nin temsilcileri inanç dünyasına yönelik meydan okumalar olarak görülen çağdaş

56 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 2/63–75.

57 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 2/78. Benzer ifadeler için bk. Filibeli Ahmed Hilmi, *Huzûr-i Akl u Fende Maddiyûn Meslek-i Dalaleti*, 6–8.

58 Aynı şekilde Filibeli de materyalistleri dini dışlamakla kalmayıp felsefeye de bir yer bırakmamakla itham eder. Buna rağmen fizik alanına girmeyen konuları tartışmaktan kurtulamadıklarını ileri sürer (*Huzûr-i Akl u Fende*, 72-74, 109). Ayrıca bk. Mehmet Bulgen, “Osmanlı Yeni İlm-i Kelâmında Materyalizm Eleştirileri”, *Bilimname: Düşünce Platformu*, 1/30 (2016), 391-433.

59 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 2/79–83.

60 İzmirli’nin düşüncesi ve materyalist bilimciliğe yaptığı eleştiriler konusunda bk. M. Sait Özervarlı, “Alternative Approaches to Modernization in the Late Ottoman Period: İzmirli İsmail Hakkı’s Religious Thought against Materialist Scientism”, *International Journal of Middle East studies*, 39 (2007), 77-102.

materyalist ve pozitivist akımları tartışma ve reddetme faaliyetleriyle dönemlerinde önemli bir rol üstlenmişlerdir. Onlar bu yenilikle kelâmî zamanın dinî ve felsefî düşünceleriyle bir araya getirmek ve ilkelerini çağdaş yöntemlere uygun olarak sunmak için ciddi entelektüel bir katkı sunmuşlardır.<sup>61</sup> Bununla birlikte söz konusu çalışmalar bir başlangıç hüviyetinde olup sürekli yeni bulgu ve tespitlerle güçlendirilme durumundadır. Bu vesileyle yeni kelâm metinlerindeki bir eksikliğe vurgu yapma gereği vardır. Yeni kelâmcılar inanç konuları dışında bazı tartışma konularına yer verseler de ciddi bir ahlak teorisi temellendirmesine girişmemişlerdir. Meselâ İzmirli yoğun bir şekilde metafizik üzerine yoğunlaşması nedeniyle teodise ve kötülüğün yaratılması konularına ilişkin bazı kısa teolojik etik açıklamalar dışında ahlak alanına ve onun kelâmî ilişkisine temas etmemiştir.<sup>62</sup> Bu da dinin ahlak boyutunun geri planda kalıp sadece inanç ve ibadetin ön plana çıkması vakasıyla kısmen bir paralellik arz etmektedir.

Kelâmî yeniden yazma girişimleri ilim çevrelerinden destek almakla birlikte, modern felsefenin dinî ilimler söyleminde kullanılmasına karşı çıkan bazı Osmanlı bilginlerinden eleştiriler aldı. Bunları dönemin etkili gazetesi *Sebilürreşâd*'ın İzmirli ile Yeni İlm-i Kelâm projesini araştıran röportajını yayınlamasından sonra görebiliyoruz.<sup>63</sup> Proje, kelâmî güçlendirme hedefi taşıdığı için röportaj genel olarak olumlu yorumlar aldı. Ancak içeriğindeki yeni kelâm sunumu, inanç meselelerinde selefi eğilime yakın bir tutum sahibi olan ve yazılarında genellikle Şeyh Muhsin-i Fânî ez-Zâhirî ismini kullanan siyasetçi ilim adamı Hüseyin Kâzım Kadri'den (1870–1934) sert eleştiriler aldı.<sup>64</sup> İzmirli, Hüseyin Kâzım'ın eleştirisine yanıt verdi ve iki ilim adamı *Sebilürreşâd* dergisinde bir dizi makale alışverişinde bulundular.<sup>65</sup>

Hüseyin Kâzım bu makalelerde sert bir dil kullanmamaya özen göstermesine ve saygılı hitaplarda bulunmasına rağmen İzmirli'yle ısrarlı bir tartışmaya girdi. İzmirli'ye eleştirisinde öncelikle kelâmî çağdaş düşünce doğrultusunda yeniden canlandırma girişimleri dolayısıyla yaşadığı hayal kırıklığını ve üzüntüsünü dile getirdi. Müslüman bilginlerin yeni kitaplar yazmaları ve İslâmî entelektüel geleneğe katkıda bulunmaları gerektiğini kabul etse de yeni çalışmaların herhangi bir Batı etkisi olmaksızın ortak bir uzmanlar grubu tarafından yazılan

61 İslâm dünyasının Mısır, Pakistan gibi diğer bölgelerinde, Muhammed Abduh (1849-1905) ve Şibli Nûmanî (1857-1914) gibi bazı âlimler benzer bir metotlar kullanarak dinî düşünce ve çağdaş kelâmda yenilikler için yakın fikirler öne sürmüşlerdir. Daha geniş bilgiler için bk. M. Sait Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2019), 103-126; M. Sait Özervarlı, "Attempts to Revitalize Kalam in the Late 19th and Early 20th Centuries", *The Muslim World*, 89/1 (January 1999), 90-105.

62 Emile Boirac's *Cours élémentaire de la philosophie* eserinden yararlanarak hazırlanan eser için bk. İzmirli İsmail Hakkı, *Mülahhas İlm-i Ahlâk* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İzmirli, 3762).

63 bk. İzmirli, "Yeni İlm-i Kelâm," 58–59.

64 Hüseyin Kâzım hakkında bk. Hüseyin Kâzım Kadri, *Meşrutiyetten Cumhuriyete Hatıralarım*, ed. İsmail Kara (İstanbul: Dergah, 2000) ve Şevki (ed.), *Hüseyin Kâzım Bey* (İstanbul: Matbaa-i Ebüzziya, 1935).

65 Şeyh Muhsin-i Fânî ez-Zâhirî, "Yeni İlm-i Kelâm Yazılmalı mı Yazılmamalı mı?: Sebilürreşâd Ceride-i İlmiyesine," *Sebilürreşâd*, 21/532–33 (1923), 92–93; İzmirli İsmail Hakkı, "Sebilürreşâd Ceride-i İlmiyesine: Şeyh Muhsin-i Fânî ez-Zâhirî Hazretlerine," *Sebilürreşâd*, 21/542–43 (1923), 174; Şeyh Muhsin-i Fânî ez-Zâhirî, "Sebilürreşâd Ceride-i İlmiyesine," *Sebilürreşâd*, 21/546 (1923), 207–10; İzmirli İsmail Hakkı, "Yeni İlm-i Kelâm Hakkında Sebilürreşâd Ceride-i İlmiyesine," *Sebilürreşâd*, 22/549–50 (1923), 30–32; ve "Yeni İlm-i Kelâm Hakkında Sebilürreşâd Ceride-i İlmiyesine-2," *Sebilürreşâd*, 22/551–52 (1923), 38–40.

Kur'an tefsirleri ve tercümeleri şeklinde gerçekleşmesi gerektiğini vurguladı.<sup>66</sup> Hüseyin Kâzım daha önce de Şeyhülislâm Musa Kâzım'dan da benzeri bir yeni kelâm girişiminin geldiğini, ancak belirsiz bir öneri olduğu için o çağrının İzmirli'nin somut Yeni İlm-i Kelâm'ı kadar zarar verici boyuta gelmediğini belirtti.

Hüseyin Kâzım'a göre yeni kelâm, artık tarihin karanlığına terk edilmiş faydasız teolojik tartışmaları yeniden gündeme getirecektir. Kelâm ilminin ortaya çıkması ve felsefi kitapların Yunancadan Arapçaya tercümesi gibi birçok olumsuz eğilimi İslâm'a sokan 9. yüzyıl Abbâsî halifelerinin bir hatasıydı. Nitekim o dönemde Müslüman filozoflar Platon'dan "Eflâtûn-ı ilâhî", Aristoteles'ten "muallim-i evvel" ve Galen'den de "imâm" olarak söz etmişlerdir. Hatta "kelâm" terimi bile, İslâm ile hiçbir ilgisi olmayan Yunanca "logos" kelimesinden alınmıştır. Ona göre yeni kelâmın teklif ettiği modern Avrupa düşünür veya ekolleri şöyle dursun, İslâmî teoloji veya felsefe yapmanın kendisi de faydasızdır. Çünkü toplumun, özellikle genç neslin ihtiyacı olan şey kelâm değil, hayatı düzenleyecek olan çağdaş bir ilmihâldir. O yüzden geçmişin büyük Müslüman âlimlerinden Ebû Hanîfe, Şâfiî, Ahmed b. Hanbel, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye de kelâmı eleştirmişlerdir.

Yazarlarından da anlaşılacağı gibi Hüseyin Kâzım, yeni kelâmcıların canlandırma girişimlerine karşı çıktığı gibi, onlarla yetinmeyip hem geçmişteki hem mevcut hem de önerilen hâliyle bir bütün olarak kelâm karşıtıdır. Önceki bir çalışmasında da kelâm tartışmalarının Müslüman toplumda karışıklığa ve düzensizliğe neden olan anlaşmazlıkları nasıl içerdiğine dair birçok örnek verir.<sup>67</sup> Hüseyin Kâzım, çağdaş sorunlara en iyi çözümün yabancı kültürel unsurları ortadan kaldırarak İslâm'ın ilk hâline dönmek olduğunu düşünür. O, kelâmın ihyasına karşı olmasının yanı sıra Batı felsefesi ile her türlü temasa da karşıdır. Modern düşüncenin materyalist yönlerini ve 19. yüzyılda Batı fikirlerinin olası meydan okumalarına karşı İslâm'ın kendi içindeki manevî değerlerini güçlendirme vurgusuyla yetinmektedir. Ona göre İslâm inancının Batılı felsefi fikirlerle hiçbir şekilde güçlendirilmesine gerek yoktur. Bu yaklaşımıyla dönemdeki değişim, dönüşüm ve etkileşimi nazar-ı itibara almamayı tercih eder. Hâlbuki yok saymak realiteyi ve etkilerini ortadan kaldırmaz. Bununla birlikte Hüseyin Kâzım, çoğu muhafazakâr düşünürün yaptığı gibi Batı modernliğinin fikrî temellerine karşı çıksa da toplumdaki gerekli maddî ve teknolojik değişim ve dönüşümleri reddetmez. Bu da bir çelişki olarak Müslümanların zihninde bir çıkmaz niteliğinde kalmaya devam etmektedir.

## Sonuç

Osmanlı son döneminden Cumhuriyet'e geçerken geleneksel ulemânın radikal aydınlar karşısında gerçek bir alternatif sunamaması, İzmirli İsmail Hakkı gibi yeni entelektüellerin yükselişinin en önemli yönlerinden biridir. Bu entelektüeller, Osmanlı toplumunda yukarıda

66 Şeyh Muhsin-i Fânî, *İstikbale Doğru* (İstanbul: Ahmed İhsan ve Şürekası, 1913), 6–7, 10–12.

67 Şeyh Muhsin-i Fânî ez-Zahirî, *Yirminci Asırda İslâmiyet* (İstanbul: Evkaf-ı İslâmiyye Matbaası, 1923), 6–18. Ayrıca bk. Rabiye Çetin, "Hüseyin Kâzım Kadri'nin Yeni İlm-i Kelâm Karşıtı Söylemi Üzerine Bir Değerlendirme", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 22/2 (2018), s. 807-831.

bahsedilen değişimler karşısında İslâm düşüncesini yeniden yorumlayıp yeni sentezlere ulaşmak ve Batı felsefesinin materyalist yönlerinin etkisini en aza indirmek istemişlerdir. Çağdaş bilim veya felsefe bu grup için önem taşıyordu, çünkü amaçları bilimsel/felsefî düşünce ile din arasında çatışma ya da geleneksel kültürü dışlayan modernleşme fikirlerine dur demekti. Bu çevrenin önde gelen isimlerinden biri olarak İzmirli İsmail Hakkı, dinî ilimlerde modernleşmenin gerekliliğini kabul etmesine rağmen, ağırlıklı olarak modern İslâm teolojisine veya yeni kelâm dediği projeye odaklanmış ve yoğun bir şekilde zamanının öne çıkan sorularını ele almıştır. Böylece iki entelektüel dünya arasındaki diyalogda hem süreklilik hem de değişimin olabileceğini göstermiş, ayrıca kelâmda yeni bir terminoloji kullanmış ve bilimsel materyalist düşünceye alternatif bir modernleşme sunmaya çalışmıştır. Bununla birlikte bu girişimini Bakillânî ve Râzî'nin daha önceki kelâmda yenilik çabalarıyla karşılaştırılabilir şekilde, İslâm düşünce tarihindeki sürekli yenilenme geleneği içinde değerlendirmiştir.

Yeni kelâm, felsefî ve bilimsel düşünceden seçici bir şekilde yararlanarak modern Batı metodolojisini de kullanarak geleneksel kelâmı yeniden inşa etme arayışıdır. Alman bilimsel materyalizmine ve felsefî bağlamda Comte pozitivismine yönelik eleştiriler, diğer felsefî ve bilimsel tartışmalara gösterilen ilgi ve eleştiri bu çabanın başlıca sonuçlarıdır. Dolayısıyla Batı bilim ve felsefesi onlar için öğrenilmesi ve metotları tespit edilerek kendi disiplinlerine uygulanması gereken önemli bir referans durumuna yükselmiştir. Yani bu dönemde kelâm ilmiyle meşgul olanlar bir yandan İslâmî ve ilmî geleneklerinden kopmamak, diğer yandan da Batı modernleşmesinin getirdiği meseleleri dikkate almak gibi bir durumla karşı karşıya kalmışlardır. O yüzden geleneksel bir ilim olan kelâma sahip çıkıp bu ilmin gerekliliğini kabul etmişler, bunun yanında yaşadıkları modernleşme sürecinden etkilendikleri için onu yenilemek istemişlerdir. Günümüz İslâm araştırmalarında yeni kelâm tartışmalarının önemi yakın zamanda yeniden keşfedilmiş ve hem modern hem de güncel kelâm üzerine birçok yazı, konferans ve proje çalışmaları yapılmıştır. Bu da yeni kelâm hareketinin köklü bir etki bıraktığını ve sonuçlarının gelecekte daha belirgin olarak görüleceğine işaret etmektedir. Başka bir ifadeyle Bâkillânî ve Râzî kelâmının ihtiyaca cevap veremeyip değişime mâruz kalmaları gibi, dijital bilişim ve yapay zekânın belirleyici olduğu günümüzde İzmirli kelâmı da değişmek ve yerini daha yeni hareketlere bırakmak durumundadır.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

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

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

## Kaynakça/References

Ahmad, Feroz. *The Young Turks: The Committee of Union and Progress in Turkish Politics 1908-1914*. Oxford: The Clarendon Press, 1969.

- Akgün, Mehmet. *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi*. Ankara: Elis Yayınları, 2005.
- Altıntaş, Ramazan. "Sosyal Kelâm'a Giriş: 'M. Şerafeddin Yaltkaya Örneği'". *Kelâmın İşlevselliği ve Günümüz Kelâm Problemleri*. ed. A. Bülent Ünal, A. Bülent Baloğlu. 129-149. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2000.
- Bergson, Henri. *Şuurun Bila Vasıta Mutaları Hakkında (Les donnees immediates de la conscience)*. çev. Halil Nimetullah Öztürk. İstanbul: Devlet Matbaası, 1928.
- Bourdieu, Charles. *İlim ve Felsefe (La science et la philosophie)*. çev. Mehmed Ali Aynî. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1331 [1913].
- Boutroux, Emile. *İlim ve Din (Science et religion dans la philosophie contemporaine)*. çev. Hüseyin Cahid Yalçın. İstanbul: Akşam Matbaası, 1927.
- Bulgen, Mehmet. "Osmanlı Yeni İlm-i Kelâmında Materyalizm Eleştirileri". *Bilimname: Düşünce Platformu* 1/30 (2016), 391-433.
- Büchner, Ludwig. *Madde ve Kuvvet*. çev. Baha Tevfik-Ahmed Nebil. İstanbul: Dersaadet Kütüphanesi, ts.
- Cevdet, Abdullah. "Şîme-i Muhabbet". *İctihad* 89 (1329 [1914]), 1979-1984.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. Kahire: el-Hac Muhammed Efendi, 1325/1907.
- Çelebi, İlyas. "Şeyhülislam Mûsa Kâzım Efendi'nin Kelâmcılığı". *Erzurumlu Şeyhülislam Mûsâ Kâzım Efendi Sempozyumu*. ed. Ömer Kara. s. 323-334. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Çetin, Rabiye. "Hüseyin Kâzım Kadri'nin Yeni İlm-i Kelâm Karşıtı Söylemi Üzerine Bir Değerlendirme". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/2 (2018), 807-831.
- Çiçek, Nazan. *Young Ottomans: Turkish Critics of the Eastern Question in the Late Nineteenth Century*. London: Tauris Academic Studies, 2011.
- Elmalılı Muhammed Hamdi. "Dibace". Paul Janet and Gabriel Séailles. *Tahlili Tarih-i Felsefe: Metâlib ve mezâhib (Histoire de la philosophie: les problemes et les écoles)* içinde. 2-40. çev. Elmalılı M. Hamdi. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1341 [1923].
- Emin Feyzî. *İlim ve İrade: Maddiyûn Mezhebinin Reddini Muhtevîdir*. İstanbul: Necm-i İstikbâl Matbaası, 1343 [1924].
- Eruz, Sakine. *Çokkültürlülük ve Çeviri: Osmanlı Devleti'nde Çeviri Etkinliği ve Çevirmenler*. İstanbul: Multilingual Yayınları, 2010.
- Filibeli Ahmed Hilmi, Şehbenderzâde. *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür? Yahud Huzûr-i Fende Mesâlik-i Küfür*. İstanbul: Hikmet Matbaa-i İslâmiyesi, 1327 [1909].
- Filibeli Ahmed Hilmi, Şehbenderzâde. *Huzûr-i Akl u Fende Maddiyûn Meslek-i Dalâleti*. İstanbul: Dârü'l-Hilâfe, 1332 [1913].
- Fonsegrive, George. *Mebâdi-yi Felsefeden İlmü'n-nefs*. çev. Babanzade Ahmed Naim. İstanbul: Maârif-i Umumiye Nezareti, 1331 [1913].
- Frank, Richard. "The Science of Kalam". *Arabic Science and Philosophy* 2 (1992), 7-37.
- Freuler, Léo. "Le matérialisme naturaliste ou vulgare et la Naturwissenschaftliche Weltanschauung". *La Crise de la philosophie au XIXe siècle*. 55-86. Paris: J. Vrin, 1997.
- Gregory, Frederick. *Scientific Materialism in Nineteenth Century Germany*. Dordrecht, Boston: D. Riddel, 1977.
- Hanioğlu, M. Şükrü. "Blueprints for a Future Society: Late Ottoman Materialists on Science, Religion, and Art". *Late Ottoman Society: The Intellectual Legacy*. 28-115. ed. Elisabeth Özdalga. London: Routledge, 2005.

- Hanioğlu, M. Şükrü. *Preparation for a Revolution: The Young Turks 1902-1908*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Hanioğlu, M. Şükrü. *The Young Turks in Opposition*. New York: Oxford University Press, 1995.
- Harpûtî, Abdullatif. *Târih-i İlm-i Kelâ*. İstanbul: Necm-i İstikbâl Matbaası, 1332 [1913].
- Harpûtî, Abdullatif. *Tenkîhü'l-kelâm*. İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası, 1330 [1911].
- Harpütîzâde, Hacı Mustafa. *Red ve İsbat: Alman Filozoflarından Louis Büchner'in Ahmed Nebil, Bâhâ Tefvik Efendiler Tarafından Tercüme Olunan Madde ve Kuvvet Nâm Eserine Reddiyedir*. İstanbul: Hikmet Matbaa-i İslâmiyesi, 1330 [1911].
- Heackel, Ernst. *Vahdet-i Mevcûd: Bir Tabiat Âliminin Dini*. çev. Baha Tefvik. İstanbul: Dersaadet Kütüphanesi, ts.
- Heisenberg, Werner. *Physics and Philosophy: The Revolution in Modern Science*. New York: Harper & Row, 1958.
- Hobsbawm, Eric - Ranger, Terence. (ed.). *The Invention of Tradition*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1992.
- İcî, Adudüddin. *el-Mevâkıf fi 'ilmi'l-kelâm*. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, ts.
- Iqbal, Muhammad. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. ed. M. Saeed Sheikh. Lahore: Institute of Islamic Culture, 1989.
- İnalcık, Halil. *From Empire to Republic: Essays on Ottoman and Turkish Social History*. İstanbul: Isis Press, 1995.
- İsmail Fennî Ertuğrul. *Maddiyûn Mezhebinin İzmihlali*. İstanbul: Orhaniye Matbaası, 1928.
- İsmail Ferîd. *İbtâl-i mezheb-i maddiyun*. İzmir: Ahmed Celâdet ve Şürekâsı Matbaası, 1312 [1894].
- İzmirli İsmail Hakkı. "İslâm'da Felsefe: Yeni İlm-i Kelâm". *Sebilürreşâd* 14/344 (1333 [1914]), 43-45.
- İzmirli İsmail Hakkı. "Sebilürreşâd Ceride-i İlmiyesine: Şeyh Muhsin-i Fâni ez-Zahiri Hazretlerine". *Sebilürreşâd* 21/542-543 (1923), 174.
- İzmirli İsmail Hakkı. "Yeni İlm-i Kelâm Hakkında Sebilürreşâd Ceride-i İlmiyesine". *Sebilürreşâd* 22/549-550 (1923), 30-32.
- İzmirli İsmail Hakkı. "Yeni İlm-i Kelâm Hakkında: Sebilürreşâd Ceride-i İlmiyesine-2". *Sebilürreşâd* 22/551-552 (1923), 38-40.
- İzmirli İsmail Hakkı. *el-Cevâbü's-sedîd fi beyâni dîni'l-tevhîd*. Ankara: Ali Şükrü Matbaası, 1920.
- İzmirli İsmail Hakkı. *Fenn-i Menâhic: Méthodologie*. İstanbul: Hukuk Kütüphanesi, 1329 [1910].
- İzmirli İsmail Hakkı. *İslâm Mütefekkirleri ile Garp Mütefekkirleri Arasında Mukayese*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1952.
- İzmirli İsmail Hakkı. *Muhassalü'l-kelâm ve'l-hikme*. İstanbul: Evkâf-ı İslamiye Matbaası, 1336 [1920].
- İzmirli İsmail Hakkı. *Mûlahhas İlm-i Ahlâk*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İzmirli, 3762.
- İzmirli İsmail Hakkı. *Nârın Ebediyyet ve Devamı Hakkında Tedkikât*. İstanbul: Darülfünûn Matbaası, 1341 [1923].
- İzmirli İsmail Hakkı. *Yeni İlm-i Kelâm*. İstanbul: Evkâf-ı İslamiye Matbaası, 1339-40 r./1341-43 [1922-1923].
- Kabakçı, Enes. "Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve Türk Sosyolojisine Etkisi". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 6/11 (2008), 41-60.
- Kadri, Hüseyin Kâzım. *Meşrutiyetten Cumhuriyete Hatıralarım*. ed. İsmail Kara. İstanbul: Dergah Yayınları, 2000.
- Kant, Immanuel. *The Critique of Pure Reason*. çev. Norman Kemp Smith. London: Macmillan, 1990.
- Karaman, Fikret. "Yeni Kelâm İlmi Düşüncesinin İnşası ve Abdullatif Harputî'nin Rolü" *Kelâm İlmi'nin*




- Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri*, s. 204-218. Elazığ: Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2004.
- Korlaelçi, Murtaza. *Positivizmin Türkiye'ye Girişi ve ilk Etkileri*. Ankara: Hece Yayınları, 2002.
- Lange, Frederick Albert. *The History of Materialism and a Criticism of its Present Importance*. çev. Ernest Chester Thomas. London: Kegan Paul, 1925.
- MacFarlane, Charles. *Turkey and Its Destiny*. London: John Murray, 1850.
- Mardin, Şerif. *Religion and Social Change in Modern Turkey*. New York: SUNY Press, 1989.
- Mardin, Şerif. *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*. New York: Syracuse University Press, 2000.
- Musa Kâzım, Şeyhülislam. *Külliyât: Dini İctimai Makaleler*. İstanbul: Evkaf-ı İslamiyye Matbaası, 1336 [1918].
- Ortaylı, İlber. "Le tanzimat et le modele francais: Mimetisme ou adaptation". *Studies on Ottoman Transformation*. 99-108. İstanbul: ISIS, 1994.
- Özdiñç, Rıdvan. "Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Yeni İlm-i Kelâm Literatürü". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/27 (2016), 233-248.
- Özervarlı, M. Sait. *Kelâmda Yenilik Arayışları*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2019.
- Özervarlı, M. Sait. "Attempts to Revitalize Kalam in the Late 19th and Early 20th Centuries". *The Muslim World* 89/1 (1999), 90-105.
- Özervarlı, M. Sait. "Alternative Approaches to Modernization in the Late Ottoman Period: İzmirli İsmail Hakrı's Religious Thought against Materialist Scientism". *International Journal of Middle East Studies* 39 (2007), 77-102.
- Özervarlı, M. Sait. "Intellectual Foundations and Transformations in an Imperial City: Istanbul from the Late Ottoman to the Early Republican Periods". *The Muslim World* 103/4 (2013), 518-534.
- Özervarlı, M. Sait. "Ottoman-Turkish Thought from a Global Intellectual History Perspective: An Analysis of Disenchantment from Positivism and Engagement with Bergsonian Intuitionism". *The Turkish Connection Global Intellectual Histories of the Late Ottoman Empire and Republican Turkey*. ed. Deniz Kuru and Hazal Papuççular. 83-110. Berlin: De Gruyter, 2022.
- Özervarlı, M. Sait. "Positivism in the Late Ottoman Empire: The Young Turks as Mediators and Multipliers". *The Worlds of Positivism: A Global Intellectual History 1770-1930*. eds. Johannes Feichtinger, Franz L. Fillafer, Jan Surman. 81-108. London: Palgrave Macmillan, 2018.
- Özervarlı, M. Sait. "Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Arayışlar: Mehmed Şerafeddin'in İctimâi İlm-i Kelâm'ı". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 3 (1999), 157-170.
- Özervarlı, M. Sait. "Transferring Traditional Islamic Disciplines into Modern Social Sciences in Late Ottoman Thought: The Attempts of Ziya Gökalp and Mehmed Serafeddin". *The Muslim World* 97/2 (2007), 317-330.
- Poincaré, Henri. *İlim ve Faraziye: Felsefe-i İlmiyye (Science et hypothèse)*. 2. bs. çev. Salih Zek. İstanbul: Milli Matbaa, 1927.
- Reinhart, Kevin. "Musa Kazım: From Ilm to Polemics". *Archivum Ottomanicum* 19 (2001), 281-306.
- Sabra, A. I. "Science and Philosophy in Medieval Islamic Theology: The Evidence of the Fourteenth Century". *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* 9 (1994), 15-23.
- Şevki. (ed.). *Hüseyin Kâzım Bey*. İstanbul: Matbaa-i Ebüzziya, 1935.
- Taglia, Stefano. *Intellectuals and Reform in the Ottoman Empire: the Young Turks on the Challenges of Modernity*. London: Routledge, 2015.

- Tanpınar, Ahmet Hamdi. "Hasan Ali Yücel'e Dair Hatıralar ve Düşünceler". *Yeni Ufuklar* 10/109 (1961), 1-10.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul: Ülken Yayınları, 1992.
- Voll, John O. "The Mistaken Identification of 'The West' with 'Modernity'". *American Journal of Islamic Social Sciences* 13 (1996), 1-12.
- Waardenburg, Jacques. "Some Thoughts on Modernity and Modern Muslim Thinking about Islam". *Islam and the Challenge of Modernity*. ed. Sharifah Shifa al-Attas. 317-350. Kuala Lumpur: ISTAC, 1996.
- Werblowski, R. J. Zwi. *Beyond Tradition and Modernity: Changing Religions in a Changing World*. London: Athlone Press, 1976.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Sait. *Le Kalam et son rôle dans la société turco-ottomane aux XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles*. Ankara: Editions Ministère de la culture, 1990.
- Zâhirî, Şeyh Muhsin-i Fânî. "Sebilürreşâd Ceride-i İlmiyyesine". *Sebilürreşâd* 21/546 (1923), 207-210.
- Zâhirî, Şeyh Muhsin-i Fânî. "Yeni İlm-i Kelâm Yazılmalı mı Yazılmamalı mı?: Sebilürreşâd Ceride-i İlmiyyesine". *Sebilürreşâd* 21/532-33 (1923), 92-93.
- Zâhirî, Şeyh Muhsin-i Fânî. *Yirminci Asırda İslâmiyet*. İstanbul: Evkaf-ı İslâmiyye Matbaası, 1923.
- Zâhirî, Şeyh Muhsin-i Fânî. *İstikbale Doğru*. İstanbul: Ahmed İhsan ve Şürekası, 1913.
- Zaman, Muhammad Qasim. *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change*. Princeton, N.J.-Oxford: Princeton University Press, 2002.

## Birgivi'ye Nispet Edilen Kelime-i Tevhîde Dair Lugaz'ın Asıl Müellifi ve Bu Lugaz Üzerine Yazılan Şerhler\*

### The Original Author of the Lughaz Concerning Kalimah al- Tawhîd Attributed to Birgivi and Commentaries on this Lughaz

Aziz Ençakar<sup>1</sup> 



\*Bu makaleyi yazmaya teşvik eden merhum Prof. Dr. Ahmet Hamdi Furat'a, eserin gerçek sahibini bulmama yardım eden Doç. Dr. Nedim Tan'a ve baştan sona birkaç defa okuyarak makalenin başkıldırma ve tashiinde yardımcı olan çalışma arkadaşım Arş. Gör. Mustafa Tanrıver'e teşekkür ederim.

**Sorumlu yazar/Corresponding author:**  
Aziz Ençakar (Arş. Gör.),  
İstanbul Üniversitesi, İslam Tetkikleri Enstitüsü,  
İstanbul, Türkiye  
E-posta: azizencakar@istanbul.edu.tr  
ORCID: A.E. 0000-0003-2487-0505

**Başvuru/Submitted:** 15.12.2022  
**Revizyon Talebi/Revision Requested:**  
23.02.2023  
**Son Revizyon/Last Revision Received:**  
06.06.2023  
**Kabul/Accepted:** 18.07.2023  
**Online Yayın/Published Online:** xxx.2023

**Atıf/Citation:** Ençakar, Aziz. Birgivi'ye Nispet Edilen Kelime-i Tevhîde Dair Lugaz'ın Asıl Müellifi ve Bu Lugaz Üzerine Yazılan Şerhler. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 13/2, (Eylül 2023): 605-631.  
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2023.1219773>

#### ÖZ

Birgivi Mehmed Efendi (ö. 981/1573) eserlerinin birçoğunu toplumda gördüğü problemlere çözüm sunma adına telif etmiş, 16. yüzyıl Osmanlı Devleti'nin meşhur alimlerinden biridir. Birgivi'nin bu eserleri toplum nezdinde büyük itibar gördüğü gibi ilim adamları tarafından da yoğun bir ilgi ve rağbete mazhar olmuş; bu eserlerin birçoğuna şerh, hâşiye, nazım, ihtisar ve tercüme çalışmaları yapılmıştır. Eserleri bu denli meşhur olmuş pek çok büyük şahsiyet gibi Birgivi'ye de çeşitli sebeplerden dolayı kendisine ait olmayan eserler nispet edilmiştir. Son zamanlarda yapılan çalışmalarda bu eserlerin asıl sahibinin kim olduğu tespit edilmiş; bu sayede hatalı nispetler sebebiyle Birgivi'ye ait olduğu zannedilen görüşler tashih edilmeye başlanmıştır. Birgivi'ye nispeti hatalı olan bu eserlerden bir tanesi de *Lugazü'l-Birgivi* veya *Risâletü't-Tevhîd* ismiyle bilinen, 6 cümlelik risaledir. Bu makalede öncelikle mezkûr risalenin metni değerlendirilmiş ve bu hatalı nispete kaynaklık eden şerhler tespit edilerek müellifleri, kütüphane bilgisi ve baş-son kısımlarıyla birlikte tanıtılmıştır. Son olarak da bu lugazın aslında İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) *el-Abâdile* isimli eserinde, Abdullah b. Abdilbârî b. İsa ismini verdiği kurgu bir karakterin dilinden aktarıldığı ortaya konulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Lugaz, Birgivi, Risâletü't-tevhîd, Lugazü'l-Birgivi, el-Medârî, Abdullah b. Abdilbârî b. İsa (Kurgu Karakter)

#### ABSTRACT

Birgivi Mehmed Efendi (d. 981/1573) is one of the famous scholars of the 16th century Ottoman state who wrote many of his works to provide solutions to the problems he confronted in society. These works of Birgivi were highly respected by society and attracted great interest and demand from scholars. Many of these works have been topics of further study including commentaries, glosses, nazm, abridgments, and translations. Like many charismatic figures whose works became so famous, Birgivi was given credit for work that was not his. Recent studies identified the original owner of these works, and began to correct the views that were thought to be Birgivi's due to erroneous attribution. One of these erroneously attributed

works is a short 6-sentence treatise known as *Lughaz al-Birgiwī* or *Risālat al-Tawhīd*. In this article, the text of this treatise is evaluated and the commentaries that are the source of this erroneous attribution are identified and introduced together with their authors, library information and beginning and end parts. Finally, it is shown that the *lughaz* was actually narrated by Ibn al-‘Arabī in his work *al-Abādīla*, through the saying of a fictional character named ‘Abdullāh b. ‘Abd al-Bārī b. ‘Isā.

**Keywords:** Lughaz, Birgiwī, Risālat al-tawhīd, Lughaz al-Birgiwī, al-Madārī, ‘Abdullāh b. ‘Abd al-Bārī b. ‘Isā

## EXTENDED ABSTRACT

Birgiwī Mehmed Efendi (d. 981/1573), who wrote his works to provide solutions to the problems he saw in society, is one of the famous scholars of the Ottoman state. These works of Birgiwī were highly respected by society and attracted great interest from scholars. Many of these works have been topics of further study including commentaries, glosses, nazm, abridgments, and translations. With this in mind, there are works that were erroneously attributed to him such as a 6-sentence treatise known as *Lughaz al-Birgiwī* or *Risālat al-Tawhīd*.

In this article, the consequences of attributing a work to someone else are briefly mentioned by giving the example of Birgiwī’s inaccurately attributed treatises such as *Ziyārat al-qubūr* and *Aḥwāl al-atfāl al-muslimīn*. Afterwards, the Arabic text and meaning of this lughaz/riddle, which deals with the tawhīd in terms of *naftiy* and proof, are explained. However, the six options in which the lughaz is mentioned are not given and their meaning is not explained. This is because the meaning changes according to the pronunciation and the meaning of the lughaz is explained accordingly. This, in turn, varies according to the interpretation of the person who solved it.

Afterwards, the eighteen works that were identified in the Manuscript Libraries and the commentary gloss literature formed around this work are first introduced, then references are made to academic studies on these works, if any, and the beginning and end are presented to guide the researchers.

The author of three of the eighteen works could not be identified and there was no information about another one other than the author was a *mufī*. Some of the writers, such as Akkirmānī (d. 1174/1760) and Abū Sa‘īd al-Khādīmī (d. 1176/1763), wrote commentaries on Birgiwī’s other works, and almost all of the commentators attributed the lughaz to Birgiwī, even if in imprecise terms. One of the commentators, Lālezārī (d. 1204/1789), attributed the lughaz to Birgiwī as he took it from Ibn al-‘Arabī’s (d. 638/1240) works *al-Jalāla* and *al-Futūḥāt al-Makkiyya*; however, the fact that Birgiwī did not quote Ibn al-‘Arabī even once in his famous work *al-Tarīqat al-Muḥammadiyya*, which he wrote in the field of Sufism and ethics, showed that this possibility is very weak.

After the commentaries and glosses, which were written around the 12th century, it showed that the first person to attribute the work to Birgiwī in the modern period was Hüseyin Nihal Atsız (d. 1975) and that the lughaz began to be counted among Birgiwī’s work in later studies.

As a result of the research conducted at the end of the article, it revealed that the real owner

of the lughaz was Muḥyiddīn Ibn al-‘Arabī. As a matter of fact, Ibn al-‘Arabī’s work *al-Abādila*, in which he made fictional characters speak, showed that the lughaz was spoken by a fictional character named ‘Abdullah b. ‘Abdilbārī b. ‘Isā. So, by giving a picture of the part of this lughaz that was written in 663/1265, 250 years before Birgiwī was born, in a copy in Köprülü Library, Fazıl Ahmed Pasha, it is clearly shown that this work does not belong to Birgiwī.

In addition, the work of al-Madārī Ibrahim b. Mustafa b. Ibrahim al-Khalabī (d. 1190/1776), who came to Istanbul in the 18th century and worked as a scribe in Rāğīb Pasha Library, and where he annotated this lughaz attributing it to Ibn al-‘Arabī.

As a result, scholars who lived in the provinces generally wrote commentaries on the lughaz, while scholars in the center were not aware of it. Among the commentaries, there are more than ten manuscript copies of al-Khādīmī and al-Niğdevī’s commentaries, while others have relatively fewer copies – some of them have only one copy.

There is not any concrete data on who, when or why the lughaz was attributed to Birgiwī, and the scholars who commented on the lughaz were not concerned with these questions and did not seek answers to them. As a matter of fact, the commentaries stated in the introduction that these writers wrote their works in line with requests directed to them to solve whether or not the lughaz attributed to Birgiwī was true and they did not question the reliability of the attribution of the work to Birgiwī or by whom it was made.

Finally, a table showing the manuscript libraries in which the lughaz and the commentary and gloss literature, which are generally in manuscript form, can be found is shared as an appendix.

## Giriş

Yanlı eser nispetleri literatürel bir hataya sebep olmaktan çok ilgili eserde yer alan bilgiler ve görüşler sebebiyle nispet edildiği kişinin hak etmediği bir şöhrete kavuşmasına veya eleştirilere hedef olmasına yol açabilmektedir. Bu tür nispetler bazen eseri ve içinde yer alan görüşleri meşhur edebilmek için kasıtlı olarak bazen de tamamen basit bir hata sonucu olabilmektedir. Ama ne sebeple olursa olsun hatalı nispetler, söz konusu müellifin meşhur ve tarihî bir şahsiyet olması sebebiyle zaman içerisinde yaygınlık kazanıp tarihî vakiyla uyuşmayan birçok yanlış anlaşılmalara, gerçek dışı yorum ve açıklamalara sebebiyet vermektedir. Dahası, bu makalede örnek olarak sunacağımız eserde olduğu gibi, klasik dönemde üzerine onlarca şerh ve hâşiye, modern dönemde de birçok akademik çalışma yapılmasının yolunu açarak ilim tarihi açısından vahim sonuçlar taşıyan hacimli bir literatürün oluşmasına sebep olmaktadır.

Birgivi Mehmed Efendi de bu tarihî ve karizmatik şahsiyetlerden biri olarak bu hatalı nispetlerden nasibini almış, aslında müellifi olmadığı birçok eser kendisine nispet edilmiştir. Sözü edilen bu eserlerden birkaç örnek verilecek olursa, Birgivi'nin risaleleri arasında basılan *Ziyâretü'l-kubûr* adlı eseri listenin başında sayılabilir. Nitekim bu risale üzerinden Birgivi'nin Osmanlı'da İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) takipçiliğini yapan ender şahsiyetlerden biri olduğu iddia edilmiştir.<sup>1</sup> Lakin yapılan araştırmalar neticesinde eserin aslında İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) *İğâsetü'l-lehân* isimli eserinden yapılan alıntılardan oluşan derleme bir eser olduğu ve bu eser üzerinden Birgivi hakkında yapılan yorumların yanlış olduğu anlaşılmıştır.<sup>2</sup>

Listede yer alan diğer bir eser, yine Birgivi'nin risaleleri içinde basılan *Ahvâli-efâli'l-müslimîn* isimli risaledir. İşin ilginç tarafı eserin Birgivi Mehmed Efendi'ye hatalı bir şekilde nispet edilmesiyle yetinilmemiş; Birgivi'nin bu eseri küçük yaşta vefat eden Mehmed Halîm isimli çocuğu adına kaleme aldığı iddia edilmiş ve netice olarak biyografi eserlerinde Mehmed Halîm isimli bir çocuğundan bahsedilmeye başlanmıştır. Ancak yazma eserler üzerinden yapılan araştırmalar neticesinde bu eserin asıl sahibinin Yahya b. Nasûh b. İsrâîl (ö. 950/1543 civarında) olduğu ortaya konulmuştur.<sup>3</sup>

Uzayıp giden bu listeye *Lugazü'l-Birgivi*'yi eklemekten önce sayılabilecek diğer bir eser ise *Muhâkemâtü'l-Birgivi* isimli risaledir. Bu eserin Birgivi'ye ait olan kısmı, Bahâeddînzâde Şeyh Muhyiddin Mehmed Efendi'ye (ö. 952/1545) ait *Risâle fî Reddi'l-İslâh ve'l-Îzâh* adlı eserin kenarına aldığı notlardan ibarettir. Lakin yapılan çalışmalarda yazma eserin ana gövdesindeki Bahâeddînzâde'ye ait olan metin de Birgivi'nin zannedilmiş ve ona ait olmayan birçok görüş kendisine nispet edilmiştir.<sup>4</sup>

1 Lekesiz, Hulusi, XVI. Yüzyıl Osmanlı Düzenindeki Değişimi Tasfiyeci (Püritanist) Bir Eleştirisi, Birgivi Mehmed Efendi ve Fikirleri (Doktora tezi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi SBE, 1997), 114-115.

2 Ahmet Kaylı, *A Critical Study of Birgivi Mehmed Efendi's (d. 981/1573) Works and Their Dissemination in Manuscript Form* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 52-66.

3 Kaylı, *A Critical Study of Birgivi Mehmed Efendi's (d. 981/1573) Works and Their Dissemination in Manuscript Form*, 48-51.

4 Aziz Ençakar, *Birgivi Mehmed Efendi'nin Sarf İlmine Dair Görüşleri ve Kifayeti'l-Mübtedî İsimli Eserinin*

Geçtiğimiz son otuz yıl içerisinde ise yazma ve basılı eserlerin dijital ortama aktarılmalarıyla kaynaklara erişim kolaylaşmıştır. Bu sayede daha önce ulaşılması çok zor olan birçok yazma eserlerin de kullanıldığı çalışmalarda nispeti hatalı eserlerin aslında kime ait olduğu tespit edilmeye ve bu eserlerde geçen fikirlerin eserin nispet edildiği kişiye ait olmadığı ispat edilmeye başlanmıştır.

Listenin sonunda yer alan ve aynı zamanda bu çalışmanın konusunu oluşturan *Lugazü'l-Birgivi*' ise kelime-i tevhîd ile ilgili 6 cümleden oluşan, hicri 7. asırda yazılmasına karşın yaklaşık 5 yüzyıl sonra, 12. asırda Anadolu'da elden ele dolaşan bir lugaz/bilmecedir. Ne var ki bu eser bir şekilde Birgivi'ye nispet edilmiş ve belki de bu sebeple calib-i dikkat bir hâle gelen eser üzerinde pek çok şerh, hâşiye ve akademik araştırmalar yapılmış ve sonuç itibariyle etrafında azımsanmayacak bir literatür oluşmuştur.

Bu makalede öncelikle bu lugazın metni verilecek ve bu metnin anlamı izah edilmeye çalışılacaktır. Daha sonra bu eser etrafında oluşan şerh- hâşiye literatürüne dair tespit edebildiğimiz şerh ve hâşiyelerin baş ve son kısmı yazılarak<sup>5</sup> tanıtılacak ve bu eserler hakkında yapılan akademik çalışmalara atıflar yapılacaktır. Son olarak bu eserin gerçek müellifinin İbnü'l-Arabî olduğu ortaya koyulmaya çalışılacaktır.

## 1. Risâletü't-tevhîd'in (*Lugazü'l-Birgivi*) Metni ve İçeriği

Türkiye Yazma Eser Kütüphanelerinde 11 adet nüshasını tesbit edebildiğimiz lugazın metni şu şekildedir:<sup>6</sup>

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ.  
«لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» نَفْيٌ وَإِثْبَاتٌ،  
وَالْمُنْفَى لَا عَيْنَ لَهُ، فَعَلَى مَنْ وَقَعَ النَّفْيُ؟  
وَالْمُثَبَّتُ مُوجُودٌ، فَعَلَى مَنْ وَقَعَ الْإِثْبَاتُ؟  
أ- والمنفَى: 1- عَيْنُ الْمُثَبَّتِ، 2- عَيْنُ الْمُثَبَّتِ، 3- عَيْنُ الْمُثَبَّتِ،  
ب- والمثَبَّت: 4- عَيْنُ النَّافِي، 5- عَيْنُ الْمُنْفَى، 6- عَيْنُ الْمُنْفَى.  
فَهِيَ سِبْطٌ، وَهِيَ وَاجِدَةٌ.  
فَمَنْ قَالَهَا حُكْمًا: فَمَا عَرَفَ؛ وَمَنْ قَالَهَا كَقَوْلِهِ تَعَالَى: فَقَدْ قَالَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ.

Metinde de görüldüğü üzere bu bilmecede önce *«لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ»* kelime-i tevhîdinin hem nefiy (olumsuzlama) hem de isbat (olumlama) ifade ettiği, nefyedilen şeyin herhangi bir aynının (zatının) olmadığı, dolayısıyla nefyin kime vaki olduğu, aynı şekilde müsbet olanın da var olduğu, dolayısıyla isbatın kime vaki olduğu sorulmaktadır. Devamında da 6 şık üzerinden bilmece kısmına geçilmiştir.

Sonuç kısmında ise bu altı şıkkın aslında tek bir şey olduğu ve bu kelime-i tevhîdi hükmen

- Tahkik ve Tahlili* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 54-56.
- 5 Şerhlerin baş ve son kısmının yazılmasının meçhul müelliflerin ve özellikle başı veya sonu eksik eserlerin tespitini kolaylaştırması gibi birçok önemli ilmi ve akademik sonuçları vardır. Bu sebeple makalede ilgili şerhlerin baş ve son kısımları verilmiştir. Şerhlerin baş ve son kısmı yazılırken bütün nüshaları esas alıp en iyi metin ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır.
- 6 Metin ve şerhlerin yazmalarının hangi kütüphanelerde bulunduğu makalenin sonundaki tabloda gösterilmiştir.

söyleyenin bunu bilmediği ama Allah Teala'nın dediği gibi söyleyenin kelime-i tevhîdi (hakîkî) bir mümin olarak söylediği ifade edilmektedir.

Metin kısmında 6 şıktan oluşan bilmece kısmı bilinçli olarak harekelenmemiştir. Aynı şekilde metnin izah edilmeye çalışıldığı kısımda da 6 şıkkın tercümesi verilmemiştir. Zira metni bir lugaz yani bilmece şekline getiren, bu kelimelerin Arap dilinde farklı şekillerde okunabilmesi ve buna göre de mananın değişmesidir. Örneğin metindeki «مثبت» kelimesi müsbet, müsbit, müsebbit, müsebbet ve yine bir başka kelime «منفی/منفى» de menfî, münfî, menfâ şeklinde okunmaya müsaittir. Ayrıca bu kelimelerin müsbet/müsebbet ve menfâ şeklinde okunması durumunda ism-i mefûl ya da masdar-ı mîmî olarak yorumlanması da mümkündür. Dolayısıyla okuma tercihinde/harekelenmeye ve manaya göre lugaz çözümlenmiş olmaktadır. Lugazın bu imkânı üzerinden hareket eden şarihlerin de bu kısmı kendi anlayışlarına göre yorumladıkları ve böylece farklılaştıkları görülmektedir. Zaten lugaz sanatının amacı da budur.<sup>7</sup>

Bu lugaz üzerine Recai Çetres'in lugaz sanatını tarif edip tarihî gelişimini anlattığı bir makalesi bulunmaktadır.<sup>8</sup>

## 2. Birgivi'ye Nispet Edilen Lugaz Üzerine Yazılan Şerhler

Aslında hicri 7. asırda yazılan bu lugaz üzerine, genelde hicri 12. asırda yaşayan âlimler tarafından şerhler yazılmıştır. *Lugaz*'in son zamanlarda yapılan çalışmalardan ve yazma eser kataloglarından hareketle tespit edebildiğimiz şerhleri şunlardır:<sup>9</sup>

### 2.1. İZNIKMÎDÎ (İzmitli), İbrahim b. Ali (ö. 1142/1729'dan sonra)<sup>10</sup>, *Şerhu Kelimeti't-Tevhîd*

Müellif İznikmîdî, mukaddimede akıl sahibi kimselerin arasında Birgivi'ye nispet edilen bir sualin üzerindeki örtüyü kimin kaldıracacağı konuşulunca tevhîde hizmet etmek için böyle bir risale yazmaya karar verdiğini ifade etmektedir. İznikmîdî, Birgivi'ye nispet edilen lugazı şerh etmeye başlamadan önce, meselenin daha iyi anlaşılması için kelime-i tevhîde alakalı bir mukaddime yazması gerektiğini belirtmektedir. Bu mukaddimeden sonra ilgili lugazı çözümlenip risalesini hitama erdirmektedir.

Bu şerh hakkında Çetres ve Gömbeyaz'ın bir makalesi vardır.<sup>11</sup>

Başı:

7 Lugaz sanatının tarifi ve amacına dair bk. İsmail Durmuş, "Lugaz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/221; Recai Çetres, "Birgivi'nin Kelime-i Tevhîde Dair Lügâzı ve Üzerine Yazılan Şerhler", *Balikesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgivi*, ed. Mehmet Bayyigit vd., (Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019), 3/260-267.

8 Çetres, "Birgivi'nin Kelime-i Tevhîde Dair Lügâzı", 3/260-267.

9 Ahmet Turan Arslan, *İmam Birgivi: Hayatı, Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri*, (İstanbul: Seha Neşriyat, 1992), 87-88; Çetres, "Birgivi'nin Kelime-i Tevhîde Dair Lügâzı ve Üzerine Yazılan Şerhler", 3, 267. Çetres'in bu makalede şarihler arasında zikrettiği Hasan Paşazâde, Kâzâbâdî, Kâfiyeci ve Makassarî'nin (Müskirî'nin) yazdığı eserler kelime-i tevhîde alakalı başka eserler olup bu lugazla alakası yoktur.

10 Hayatı hakkında bilgi için bk. Recai Çetres - Kadir Gömbeyaz, "İzmitli Müderris İbrahim b. Ali ve Birgivi'nin Lugaz'ı Üzerine Şerhi", ed. Sefer Yavuz - Ali Kaya, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 261-298; Akifzâde Abdurrahim b. İsmail b. Akif el-Amasi, *el-Mecmû' fi'l-meşhûd ve'l-mesmû'*, (İstanbul: Millet Kütüphanesi, Ali Emiri, 2527) 39b (Akifzâde, İznikmîdî'nin vefat tarihini sehven 1180 yerine 1080 olarak vermiştir).

11 Çetres - Gömbeyaz, "İzmitli Müderris İbrahim b. Ali ve Birgivi'nin Lugaz'ı Üzerine Şerhi", 225-242.



بسم الله الرحمن الرحيم. شهد الله أنه لا إله إلا الله، وصلى الله على حبيبه خاتم النبيين محمد رسول الله، فكيف أحمد ولا أحمد لمن تآلث آلاؤه، ... أما بعد: فيقول المفتقر إلى المقدر الهادي، إبراهيم بن علي الإزنجيدي ... : لما كثر التساؤل بين الأئمة، وسألته: «عمّ يتساءلون؟»، وقيل: «عما يكشف قناع وجه سؤال نبي إلى النحرير المدقق تقي الدين محمد البركوي -رحمه الله تعالى-، وهو: "لا إله إلا الله نفي وإثبات" ...»: زبرته خدمة للتوحيد بالتوحيد ... ولا بد من تقديم مقدمة، وهي: أن حقيقة «الإله» هو الواجب الوجود، المستحق للعبادة ... («لا إله إلا الله» نفي) مستفاد من «لا» (وإثبات) مستفاد من «إله» ...

Sonu:

... (فَقَدْ قَالَهَا وَ) الحال (هُوَ) أي: قائلها على ذلك التَّمط (مُؤْمِنٌ) مستدلٌّ لا مقلِّد، إشارة إلى المرتبة الوسطى. هذا فلنختمه بذكر النبي المختار سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، ليكون ختامه كالمسك ... صدق النبي فيما قال، وفيه إيمان إلى ما قيل في مقام المشاهدة: «وفي كل شيء له شاهد، دليل على أنه واحد».

## 2.2. NALBANDZÂDE, Ali b. Abdilfettâh el-Ezeni<sup>12</sup> (ö. 1150/1738'den sonra), *en-Necât ani't-Taklîd fi Şerhi Risâleti't-Tevhîd*

Nalbandzâde, mukaddimede bu eserin kendisinin yazdığı ilk eser olduğunu ifade etmektedir. Birgivi'den kelime-i tevhîd ile alakalı rivayet edilen bu cümlelerin lafızları çok kısa ve anlaşılması çok zor ifadeler olmasına rağmen elden ele dolaştığını ve bir şerhe muhtaç olduğunu; bundan dolayı bu eserin cümlelerini açıklayacak ve anlaşılmasını kolaylaştıracak bir şerh yazmak istediğini belirtmektedir. Bu şerhi yazarken eserin tehzib, tenkih, tahkik ve tavzihinde elinden geleni yaptığını dile getiren Nalbandzâde, eserin adını *en-Necât ani't-Taklîd, fi Şerhi Risâleti't-Tevhîd* koymuş ve eserini devrin şeyhülislamı Feyzullah Efendizâde Mustafa Efendi'ye (ö. 1158/1745) ithaf etmiştir.

Eserin sonundaki kesirli ferağ kaydına göre telif tarihi 5 Zilhicce 1150'dir (26 Mart 1738).

Baş:

بسم الله الرحمن الرحيم، وبه تقي. نعمدك يا من شرح صدورنا للإسلام والإيمان، وجعل جزاءه بمئة وكرمه الإحسان، ... أما بعد: فيقول العبد الفقير، إلى الله الغني القدير، علي بن عبد الفتاح الأذني ... المدعو بـ«تعلبند زاده» ... : هذه باكورة أثمرت بها رياض فوادي ... على «الكلمات المغلقة» المتعلقة بكلمة التوحيد ... المروية عن العالم ... تقي الدين محمد البركوي ... فهي مع وجازة نظمها وصوبية فهمها لما كانت متداولة بين أولي الألباب، ومفتقرة إلى شرح يهتدي به إلى الصواب: علقث عليها ما يكثيف الأغلاق ... فلما تم ترقيمه، وحسن تقويمه: أردت أن أجعله تحفة للحضرة العلية ... أعني حضرة من أنام الأنام في ضلال عنايته ... الذي هو شيخ شيوخ الإسلام والمسلمين ... سمي نبيه المصطفى ... سميت «النجاة عن التقليد في شرح رسالة التوحيد». قال تقي الدين الأوزدي -أفاض الله تعالى عليه غفرانه الأبدى-، بعد ما تيمن بالتسمية: («لا إله إلا الله» نفي وإثبات). «الإله» في الأصل لكل معبود، ثم غلب على المعبود بحق، كـ«النجم» و«الصعق»، ثم صار بعد حذف الهمزة علمًا للذات المعبود بالحق ...

Sonu:

... (فقد قالها وهو مؤمن) أي: ذكر هذه الكلمة حال كونه مؤمنًا لحصول التوحيد بها حينئذ، ولا يلزم حينئذ التناقض في الحكم اللازم على ذلك التقدير، إذ الحكم بالنفي إنما ثبت للباقي بعد الاستثناء على هذا التقدير. هذا ما تيسر للفقير، بمعونة الميسر القدير، فتقبَّله يا ذا الفضل الوفير، وإن لم يناسب ركاب الأمير.

12 Hakkında kaynaklarda bir bilgiye ulaşamadığımız Nalbandzade'nin bu eserinde geçen "الأذني" nisbesinden kastın Adana ili olduğu, müellifin minhüvat kaydında geçen "Misis ile Tarsus arasında maruf bir beldedir" ibaresinden anlaşılmalıdır. bk. Nalbandzâde, Ali b. Abdilfettah el-Ezeni, *en-Necât ani't-taklîd fi şerhi Risâleti't-tevhîd*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 1017), 278b. Ayrıca Reşid Efendi Kütüphanesinde bulunan bu mecmuanın 223a-228a varagında Nalbandzâde Ali Efendi'nin *Nuhbetü'n-nükûl fi şerhi's-salât ale'r-Resûl* isimli bir eseri daha vardır. Bu eserinde namazlarda okunan salli – bârik dualarını şerh etmiştir.

### 2.3. NİĞDEVÎ, Musa b. Ahmed el-Berekâtî en-Niğdevî (ö. 1151/1739'den sonra)<sup>13</sup>, *Şerhu Kelimeti't-Tevhîd*

Müellif Niğdevî, mukaddimede herkesin kurtuluşunun kelime-i tevhîde inanmaya bağlı olduğunu söyledikten sonra, kendilerine Birgivi'den kelime-i tevhîd ile alakalı bir takım manası kapalı cümlelerin nakledildiğini, bir dostunun da kendisinden bunu şerh etmesini istediğini belirtmektedir. Bu talep üzerine eserini kaleme alan Niğdevî de “mukaddime” ve “matlab” isimli iki ana başlık altında bu cümleleri şerh etmiştir. Mukaddimede kelime-i tevhîdin i'rab ve manasını, matlab kısmında da Birgivi'den nakledilen bu kapalı cümlelerin manasını açıklamıştır.

Eserin telif tarihi Silh-i (30) Receb 1151'dir (13 Kasım 1738). Bu şerh hakkında bir makale kaleme alınmıştır.<sup>14</sup>

Başı:

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله الذي لا إله سواه، المُنْجِي من النار من قال لا إله إلا الله، ... وبعد: فيقول الفقير إلى الله الصمد، عبده موسى بن أحمد، البَرَكَاتِي مولدًا، ثم التَّكْدُوي موطئًا: لما كان نِجاة الكل في الكل باعتقاد كلمة التوحيد المسماة بـ«كلمة الإخلاص» وبـ«كلمة التقوى» أيضًا، وهي كلمة «لا إله إلا الله»، وكانت مرويةً لنا في بيان معناها عن المحقق الفاضل، والمدقق الكامل، الشيخ محمد البركوي، روح الله تعالى روحه العلي، الألفاظُ المُغْلَقَةُ المتجانسة المفيدة، المحتاجة إلى الشرح والبيان، وسأل مني بعض الأُحبة شرحها بتحقيق وإيقان، فشرعتُ بعون الله الملك المستعان، وإن لم أكن من فرسان هذا الميدان، فما أنا أقول -وبالله التوفيق، وبيده أزمَةُ التحقيق -: لا بُدَّ لنا من مقدمةٍ ومطلب. أما المقدمة ففي بيان إعراب تلك الكلمة الشريفة، وتحقيق معناها ... «لا إله إلا الله» (نَفِي) أي: نفي عبادةٍ لوجود مفهوم المعبود بالحق عن غير الله تعالى ...

Sonu:

... (فَقَدْ قَالَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ) أي: فهو مؤمن حقًا، وحكمه مطابق للواقع ولا يلزمه التناقض. هذا ما سنح لخاطري الفاتر، والعلم في الحقيقة عند الملك القادر.

### 2.4. MAKSÛD EFENDÎ, Maksûd el-Kürdî el-Erzurûmî (ö. 1170/1756-57)<sup>15</sup>, *Şerhu'r-Risâleti't-Tevhîdiyye*<sup>16</sup>

Bazı nüshalarında el-Kürdî<sup>17</sup>, bazısında el-Erzurûmî<sup>18</sup> nisbesiyle anılan Maksûd Efendi'nin

- 13 Hayatı hakkında bilgi için bk. A. İskender Sarıca vd. (ed.) *Niğdeli Âlimler Eserler ve Düşünceler*, (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2022), 261-298.
- 14 Can Muhammet Berat, “Musa b. Ahmed'in Şerhu Risâleti't-Tevhîd Eseri”, Niğdeli Âlimler Eserler ve Düşünceler, editör: A. İskender Sarıca vd. (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2022), 277-284.
- 15 Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*'nde (2/37) Maksûd Efendi diye bir zattan bahsetmektedir. Bu zat hakkında “Asr-ı ahîr fuzalâsından bir zat olup Süleymaniye'li'dir. Erzurum'da ihtiyâr-ı ikâmet eyledi. Hâşiyeyi Tefsîr-i Kâdî ilâ Süre-i İmran, Şerh-i Şâfiye, Şerh-i Kelime-i Tevhîd gibi âsârı vardır.” diye bilgi vermektedir. Fakat *Şerh-i Kelime-i Tevhîd* adlı eserin Esad Efendi Kütüphanesi'ndeki nüshasına bakıldığında, risalenin Halil b. Hüseyin (el-)Ardahânî tarafından Erzurum'da 1174'de (1760-61) istinsah edildiği görülmektedir. Dolayısıyla bu alim “asr-ı ahîr fuzalâsından (son devir ulemasından)” değildir. Ayrıca İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 319'da bulunan *Letâifü't-Tenzil li-Envâri't-Tenzil* isimli Maksûd b. Şâh Velî es-Süleymânî'nin Kâdî Beyzâvî Tefsîri Hâşiyesi Çeteci Abdullah Paşa'ya (ö. 1174/1760) ithaf edilmiştir. İran: Meclis-i Şûra-yı Milli Kütüphanesi, 9686, 106b-123a'da bulunan *Şerhu Dibâceti'l-Kâmûs* isimli Maksûd b. Şâh Velî ez-Zülhayrî es-Süleymânî'nin eserinin telif tarihi 1162'dir (1749). Son olarak da Ankara: Milli Kütüphanesi, A 9667, 41b-47b'de bulunan *Risâle fi Mes'ele'ti'l-İhtiyâr beyne üli'l-İbsâr* isimli Maksûd b. Şâh Velî ez-Zülhayrî es-Süleymânî'nin eseri, Mustafa b. Hüseyin b. Osman b. Mahmud b. Hasan el-Karahisârî eş-Şarkî tarafından Erzurum-Küçük Ali Ağa Medresesi'nde 1176'da (1762) istinsah edilmiştir. Bütün bu bilgilerden hareketle biz bu eserin hicri 12. Asrın ikinci yarısında vefat eden Maksûd b. Şâh Velî ez-Zülhayrî es-Süleymânî'ye ait olduğuna düşünmekteyiz.
- 16 Esere bu isim Esad Efendi Kütüphanesi'nde bulunan nüshanın ferağ kaydından verilmiştir. bk. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3668, 111b.
- 17 Maksûd Efendi, *Şerhu'r-Risâleti't-Tevhîdiyye*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3668), 111b'de Maksûd Efendi “Kürdî” nisbesiyle zikredilmiştir.
- 18 Maksûd Efendi, *Şerhu'r-Risâleti't-Tevhîdiyye*, (İstanbul: Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Arabî. 4354), 194a'da

şerhi hacim bakımından bu eser üzerine yazılan şerhlerin en kısalarından biridir. Mukaddime kısmı bulunmayan ve doğrudan kelimelerin şerhine geçilen bu eserde Maksûd Efendi, metinde geçen kelimeleri kısaca izah ettikten sonra, Zemaşşerî'nin (ö. 538/1144) bir eserinden konuyla alakalı alıntı yaparak risalesini tamamlamıştır.

Baş:

بسم الله الرحمن الرحيم، وبه نستعين. قوله: «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» نَفْيٌ وَإِثْبَاتٌ يعني: أن في كلمة التوحيد في الظاهر نفيًا مفهوماً من كلمة «لا»، وإثباتاً من كلمة «إلا» (و) الحال (أَنَّ الْمُنفِيَّ) وهو الإلهة (لَا عَيْنَ لَهُ) في الخارج ...

Sonu:

... (فَقَدْ قَالَهَا فَهُوَ مُؤْمِنٌ) موجّد. وحاصل الجواب ما قاله الزمخشري في رسالته له في كلمة التوحيد: «أنه لا نفي ولا إثبات في الحقيقة، بل أصل التركيب «الله إله» ثم قَدِمَ الخبرُ، وأُدْجِلَ «لا» و«إلا» للحصر». وعلى هذا يندفع الأسئلة المعودة في كتب القوم على تقدير «موجود»، أو «ممکن»، أو «بحق» كما فصل في موضعه.

## 2.5. KADIZÂDE MEHMED, Muhammed Ârif b. Muhammed el-Erzurûmî (ö. 1173/1760)<sup>19</sup>, *el-Fethiyye*

Erzurum Sultaniye Medresesi'nde müderrislik ve 15 yıl Erzurum'da kadılık yapmış olan Kadızâde Mehmed Efendi, mukaddimede fuzelâdan birinin, kelime-i tevhîd ile alakalı manası kapalı olan birtakım kelimelerin yazılı bulunduğu bir varağı kendisine gösterdiğini ve bu kelimelerin anlamlarını açmasını/şerh etmesini istediğini söylemektedir. O da bunun üzerine kelime-i tevhîd'in i'rabını ve manasını izah ederek bu varaktaki manası kapalı olan kelimelerin manalarını açacak bir risale kaleme aldığını ve ismini *el-Fethiyye* koyduğunu ifade etmektedir.

Baş:

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله الواحد في ذاته وصفاته، المنزّه عن المشاركة في خلق مخلوقاته، ... أما بعد: فيقول الفقير إلى الله القويّم، قاضي زاده محمد المفتي بأرض روم: قد أراني بعض الفضلاء ورقةً فيها كلماتٌ مغلقةٌ متعلّقةٌ بكلمة «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ»، مستندةٌ بالشبهة إلى الفاضل المرحوم محمد أفندي البركوي، والتمس مني فتحها، ولما يسّر الله تعالى فتحها على ظني: شرحتها مع بيان كلمة التوحيد إعراباً ومعنى في رسالة مسماة بـ«الفتحية»، رجاءً للدعاء الخير من الناظرين فيها. مقدمة: اعلم أنه قال علماء البيان اتفاقاً في إفادة «ما» و«إلا» للقصر ... (لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ) كلمة استثنائية، في معناها (نَفْيٌ وَإِثْبَاتٌ) وقائلها لا يخلو إما أن يقول إنشاءً أو إخباراً ...

Sonu:

... (وَهُوَ مُؤْمِنٌ) والحال أن هذا القائل باللسان مصدّق بالتصديق في الجنان ... ولذا قيل: إنَّ القصر في كلمة التوحيد قصرٌ إفرادي، فيلزم أن لا يكون صدره كلمة التوحيد إيماناً من الدهري المنكر للصانع -كما قيل-، ويلزم أيضاً أن لا يكون صدرها من المتردد ومن خالي الذهن إيماناً. والله أعلم بالصواب. فتأمل.

Maksûd Efendi "el-Erzurûmî" nisbesiyle zikredilmiştir.

19 Hayatı hakkında bilgi için bk. Bursalı Mehmed Tahir, Osmanlı Müellifleri, (İstanbul: Matbaa-i Âmiriye, 1333) 1/404; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*, nşr. Kilisli Rifat Bilge – İbnülemin Mahmud Kemal İnal (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1955), 2/333; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin terâcimu musannifin* 'l-kütübi'l-Arabiyye (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993) 10/115; AtaU, 8 Aralık 2022.

## 2.6. KEFEVÎ (AKKİRMÂNÎ), es-Seyyid Mehmed b. Hacı Hamîd Mustafa (ö. 1174/1760)<sup>20</sup>, *Şerhu'l-Kelime't-Tayyibe*

Birgivi'nin birçok eserini istinsah eden ve yine Birgivi'nin tamamlamadığı kırk hadis şerhini, 8. hadisten itibaren tamamlayan Kefevî, bu eserin mukaddimesinde Birgivi'ye nispet edilen bu bilmecevari kelimeleri şerh ettiğini ifade etmektedir. Tek varaktan oluşan bu risalede Kefevî kelimelerin manalarını izah etmenin yanında hareketlerinin de nasıl olması gerektiğini açıklamaktadır.

Baş:

بسم الله الرحمن الرحيم. لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، محمد رسول الله، عليه من التحية ما هو أعلاه، وآله الأنبياء، وأصحابه ذوي الانتباه، ما دَارَتْ فِي الْأَسْنَةِ وَالْأَفْوَاهِ، كَلِمَةٌ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فيقول أفقر الورى وأضعف العباد، السيد محمد الكفوي ابن الحاج حميد: إِنَّ أَجْلَى مَا يَتَمَيَّزُ بِهِ الطَّبِيعُ السَّلِيمُ، ... فَتُخَّ أَبْوَابُ الْإِعْلَاقِ وَالْإِشْكَالِ، ... فهذه كلمات في شرح كلمات لُغْزِيَّةٍ، إلى الفاضل البركوي مَعْرِزِيَّةٍ، رحمته الله رحمة واسعة، وجعل الجنة داراً ثانية، وهي هذه («لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» نَفْيٌ وَإِثْبَاتٌ)، أي: فيه نفي شيء وإثبات شيء ...

Sonu:

... (وَهُوَ مُؤْمِنٌ) بِالْحَقَّانِيَّةِ، وعارف بمعناها الدال على الوجدانية ... هذا ما خطر بالبال في شرح هذا المقال، والله تعالى أعلم بحقيقة الحال، وأظن أنه أقرب أقرّب القول، في حلّ هذا الإشكال، وأحقّ بالإقبال، مما قيل فيه أو يُقال، والموفق هو الملك المتعال، وإليه المرجع والمآل، والصلاة والسلام على الرسول والال، ما تحلّل المشكلات بأقلام الحائل.

## 2.7. HÂDİMÎ, Ebû Saîd Muhammed b. Mustafa el-Hâdimî el-Konevî (ö. 1176/1763)<sup>21</sup>, *Şerhu Kelime't-Tevhîd*

Hâdimî, eserin mukaddimesinde İmâm Birgivi'ye nispet edilen bu kelimelerin sufilerin ibaresi olması zahir, kelâmî bir ibare olması ihtimal dâhilinde olunca bu kelimeleri 2 matlabta (başlık) şerh etmek istediğini söylemektedir. 1. matlabta kelâmî açıdan, 2. matlabta ise 1 mukaddime ve 1 maksad alt başlıkları altında sufîye açısından bu kelimeleri şerh etmektedir.

Elimizdeki nüshalarda telif tarihine dair bir bilgiye rastlayamadığımız bu eserin, Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi Efendi Koleksiyonu'ndaki müellif hattıyla mukabele edilmiş nüshası 1168'de (1775) istinsah edilmiştir. Buradan söz konusu eserin bu tarihten önce telif edildiği anlaşılmaktadır.

Baş:

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله حمدَ الموحّدين الواصلين، والصلاة على مَنْ ينتهي إليه سلسلة العارفين، وآله المُستَغْرَقِينَ وَالْمُسْتَدْبِلِينَ. وبعد: فالكلمات الآتية المنسوبة إلى الإمام البركوي لَمَّا كَانَتْ ظَاهِرَةً فِي كَوْنِهَا عِبَارَةً صُوفِيَّةً مُحْتَمَلَةً لَكُونِهَا كَلَامِيَّةً: أوردنا في بيانها مَطْلَبَيْنِ. الأول في الكلامية: (لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ) توحيد، لأنّ مضمونها (نَفْيٌ وَإِثْبَاتٌ)، أي: نفي الألوهية عن كل شيء، وإثباتها له تعالى، وما شأنه هذا توحيدٌ ...

Sonu:

... (فَقَدْ قَالَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ) بایمانِ كاملٍ تامٍّ. هذا هو الكلام، بحسب وسع الحال والمقام، على ما يقتضيه عباراتهم، إن على ظاهرها فعلى ظاهره، وإن على تأويلٍ فعلى تأويلٍ.

20 Hayatı hakkında bilgi için bk. Sakıb Yıldız, "Akkirmânî", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/270.

21 Hayatı hakkında bilgi için bk. Mustafa Yayla, "Hâdimî, Ebû Saîd", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/24-26.

## 2.8. BALIKESİRLİ, Şeyh Kâsım el-Halvetî eş-Şemsî (ö. 1176/1763)<sup>22</sup>, *Şerhu Kelimeti't-Tevhîd*

Şeyh Kâsım el-Halvetî, eserin mukaddimesinde kelime-i tevhidin fazileti ve öneminden bahsettikten sonra Birgivi'nin çok kısa bir ibareyle bunun manasını izah ettiğini ve muasırlarından birinin de Birgivi'nin bu ibaresini izah etmeye çalıştığını ama pek de başarılı olmadığını ifade etmektedir. Devamında da bu mülahazalarla Birgivi'nin diğer eserlerinden de istifade ederek bu eserine yapılan itirazlara cevap vermeyi ve faydalarına işaret etmeyi amaçladığını belirtmektedir.

Eserle bakıldığında Şeyh Kasım'ın Birgivi'nin *İmtihânü'l-ezkiyâ* ve Türkçe yazmış olduğu *Vasiyyetnâme*'ye atıflar yaptığı, lugazın lafızlarını açıklamaktan daha çok manasını ifade etmeye çalıştığı görülmektedir.

### Başı:

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله الذي زينَ السنننا بأذكار «لا إله إلا الله»، وشرح صدورنا بتكرار «لا إله إلا الله»، وزكى نفوسنا بأفكار «لا إله إلا الله»، ونور قلوبنا بأنوار «لا إله إلا الله»، وعمر أفئدتنا بيمغار «لا إله إلا الله»، وجلى أرواحنا بظهار «لا إله إلا الله»... فلما كان حق الله تعالى على العباد أن لا تعبدوا إلا إياه... إلزمهم كلمة التقوى، وأوجب عليهم إعلانها... وأفضل الذكر «كلمة التوحيد» على ما ورد في الحديث، وهي أول مباني الإسلام الخميس... وهما يتوقَّفان على فهم معنى كلمة التوحيد [ل]العالم المحقق والحبر المدقق، أعني به: الشيخ البركوي -غفر من هَوَاتِهِ الخفي والجلي- لتحقيق معناها عبارات موجزة غاية الإيجاز، وإن لم يبلغ حد الألفاظ والإعجاز، إلا أن البعض من معاصرنا تصدى لبيان موجزة ما يكشف الإعجاز، إلا أنه لا يذلل الصعاب، ولا يكشف عن وجوه مخدَّراته النَّقاب، فقصدت الإرشاد إلى فوائده... ذاكرًا لما يرد على كلامه ويرده، ومصرخًا لما في بعض تصانيف المحقق مما ينفده... قال المحقق المرحوم: (لا إله إلا الله نفي وإثبات) إلى آخره. قوله: «نفي»، أي: بعبارته بوجود فرد مُتَّصِف بذلك المفهوم، وهو المعبود بالحق سوى الحق تعالى...

### Sonu:

..قوله: (ومن قالها كقوله سبحانه وتعالى: فاعلم أنه لا إله إلا الله) مرادًا منه عبارة أن مفهوم المعبود بالحق منتف من غير الله وإشارة أو ضرورة أن هذا المفهوم موجود في الله. قوله: (فقد قالها فهو مؤمن حقًا) وحكمه مطابق للواقع ولا يلزمه التناقض... ومن قالها مريدًا بها إثبات فرد من ذلك المفهوم منحصرًا فيه، وهو الواجب تعالى، كقوله سبحانه وتعالى: (فاعلم أنه لا إله إلا الله) كما يفعله الخاصة فقد [صدق] بوحدانته فهو مؤمن حقًا. ويدل على هذا التقرير ما في التركية للمحقق.

## 2.9. AKVÎRÂNÎ, Ebü'l-Fahr Kara Halîl b. Mehmed el-Konevî el-Müftî (ö. 1165/1752'den sonra)<sup>23</sup>, *Şerhu Kelimeti't-Tevhîd*<sup>24</sup>

Konya müftüsü<sup>25</sup> ve Ebû Saîd el-Hâdimî'nin talebesi olan<sup>26</sup> Akvîrânî'nin bu risalesinde

- 22 Hayatı hakkında bilgi için bk. Müstakîmzâde Süleyman Sadeddîn, *Hulâsatu'l-Hediyye*, İstanbul: Nadir Eserler Kütüphanesi, TY6698, 133a.
- 23 Kaynaklarda hakkında bir bilgi tespit edemediğimiz Akvîrânî'nin Rebülâhîr 1163'de Seyyid Ömer el-Harpûtî'ye (*İcâzetnâme-i Seyyid Ömer el-Harpûtî*, Ankara: Milli Kütüphanesi, FB 543, 5b-6a) ve Şevval 1165'de Mustafa Efendi b. Mehmed'e (*İcâzetnâme-i Mustafa Efendi b. Mehmed*, Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 5536, 15b-16a) Konya'da verdiği icazetler bulunmaktadır. Bu icazetlerden, nakli ilimlerde hocasının Ebû Saîd el-Hâdimî, aklı ilimlerde de Hafız Mehmed el-Amâsî el-İslâmbolî olduğu anlaşılmaktadır. Akvîrânî'ye ait tespit edebildiğimiz eserler şunlardır: (1) *Şerhu'l-Velediyye*, Manisa: Manisa İl Halk Kütüphanesi, 5444; (2) *Şerhu Mukaddimâti'l-erba'a*, İstanbul: Nadir Eserler Kütüphanesi, AY 1365, 1b-21b; (3) *Şerhu eczâi'l-kaziyye*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hüdai Efendi, 1820, 1b-12a (Bu eser Ebû Saîd el-Hâdimî'nin *Eczâi'l-kaziyye* isimli risalesinin şerhidir).
- 24 Bursalı Mehmed Tahir Efendi ve ondan alıntı yaparak Ahmet Turan Arslan, *Osmanlı Müellifleri* isimli eserinde Na'imî Halil Efendi isimli bir zatın "*Hâşiye ala Risâleti't-tevhîd li'l-Birgivi*" isimli bir eserinden bahsetmektedir. Verdiği bu bilgide bir karışıklık olduğunu ve bahsedilen eserin Akvîrânî'ye ait bu eser olduğunu düşünüyoruz. bk. Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 2/47; Arslan, *İmam Birgivi*, 88.
- 25 Konya müftüsü olduğuna dair bk. Akvîrânî Kara Halîl b. Mehmed, *Şerhu Mukaddimâti'l-erba'a*, İstanbul: Nadir Eserler Kütüphanesi, AY1365, 21b; Akvîrânî Kara Halîl b. Mehmed, *Şerhu eczâi'l-kaziyye*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hüdai Efendi, 1820, 1a.
- 26 Hâdimî'nin talebesi olduğuna dair bk. Akvîrânî Kara Halîl b. Mehmed, *İcâzetnâme-i Seyyid Ömer el-Harpûtî*,

mukaddime kısmı bulunmamaktadır. Şerhe bakıldığı zaman bu altı cümleyi usul-i fikhî, mantık ve münazara ilmi açısından kısaca değerlendirerek risalesini tamamladığı anlaşılmaktadır.

**Başı:**

بسم الله الرحمن الرحيم. («لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» نَفْيٌ وَإِثْبَاتٌ، وَالنَّفْيُ لَا عَيْنَ لَهُ، فَعَلَى مَنْ وَقَعَ عَلَيْهِ النَّفْيُ؟) يعني: أَنْ النفي يقتضي إمكان المنفي على ما قرّر في الأصول، مِنْ أَنَّ النفي والنهي يقتضيان الإمكان، وهذا ليس كذلك ...

**Sonu:**

... (فَمَنْ قَالَهَا حُكْمًا: فَمَا عَرَفَتْ) يعني: فمن قالها بلا تأمل ما هو المراد بلا تفكّر حقائقها ودقائقها، لم يكن موجّدًا، وإن كان: فلا يكون كاملاً ولا يعرف حقّه، ومن هذا عِلْمٌ معنى قوله: (وَمَنْ قَالَهَا كَقَوْلِهِ سُبْحَانَهُ: فَهُوَ مُؤْمِنٌ)، فهذا إجمال ما في خاطر الفاتر.

## 2.10. SINDÎ, Ebü'l-Hasen es-Sağîr Muhammed b. Sadık es-Sindî el-Medenî (ö. 1187/1773)<sup>27</sup>, *el-Füyûzâtü 'n-Nebeviyye fî Halli'l-Elgâzi'l-Birgiviyye*

Müellif Sindî mukaddimede, kelime-i tevhîd ile alakalı lugazvârî birtakım kelimeler (cümleler) bulunduğunu, bunların Mehmed el-Birgivi'ye nispet edildiğini, bu esere yönelip Allah'ın kendisine bahşettiği ilimle bu lugazı çözmekle emrolunduğu ifade etmektedir. Devamında da bu eserini *el-Füyûzâtü 'n-nebeviyye fî halli elğâzi'l-Birgiviyye* diye isimlendirdiğini söylemektedir.

Eserin telif tarihi 4 Zilhicce 1178 (25 Mayıs 1765), istinsah yeri Medine'dir.<sup>28</sup> Bu şerh hakkında bir makale kaleme alınmıştır.<sup>29</sup>

**Başı:**

بسم الله الرحمن الرحيم. لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مَا أعظم شأنه، وما أكرم غراه، وما أرفع مكانه، وما أطيب شذاه، ... أما بعد: فيقول الفقير إلى ربه الغني، أبو الحسن المديني المدني ...: إني قد عثرتُ على كلامٍ متعلق بكلمة التوحيد شبيه بالألغاز، ومنسوب إلى ... محمد البركوي -طاب ثراه- وأمريتُ أن أصرف عنان التوجه إليه، وأكتب ما أطلعتني الله تعالى عليه عليه، ... فأقدمتُ على ذلك الخطب الجسيم، ... وسميتها بـ«الفَيُوضَاتِ النَّبَوِيَّةِ فِي حَلِّ الْأَلْغَازِ الْبِرْكَوِيَّةِ» فأقول: قال -رحمني الله تعالى وإياه-: («لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» نَفْيٌ) لوجود ما يبوى الله من أفراد المعبود بحق ليصحّ النفي والاستثناء المتصل ...

**Sonu:**

... (فَقَدْ قَالَهَا) بلسانه (وَهُوَ) أي: والحال أنه حينئذٍ (مُؤْمِنٌ) إيمانًا يكون فاقده مخذلاً في النار، وواجهه المذعن بسائر ما يجب الإيمان به منعمًا في دار اقرار ... وبه تم المراد، وما قصد بالإيراد. ربنا اتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار، وصلِّ وسلِّم على سيِّد الأبرار، وعلى آله الأطهار، وصحبه الأخيار إلى يوم القرار.

Ankara: Milli Kütüphane, FB 543, 5b-6a; Akvirâni Kara Halil b. Mehmed, *İcazetnâme-i Mustafa Efendi b. Mehmed*, Çorum: Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 5536, 15b-16a.

27 Hayatı hakkında bilgi için bk. Sindî, Ebü'l-Hasen es-Sağîr, *İnbâü'l-enbâ fi hayâti'l-enbiyâ*, thk. Abdullah el-Fehîmî es-Sindî, (Amman: Dâru'l-Feth, 2022), 25-130.

28 Sindî Ebü'l-Hasen es-Sağîr, *el-Füyûzâtü 'n-Nebeviyye fî Halli'l-Elgâzi'l-Birgiviyye*, Ankara: Milli Kütüphanesi, Adnan Ötügen, 4734, 2b. Adnan Ötügen Kütüphanesi'nde bulunan bu nüsha müellif nüshasından istinsah edilmiştir. Bu bilgidен yola çıkarak bu eserin 1138/1726'da vefat eden Ebü'l-Hasen Muhammed b. Abdilhâdî es-Sindî et-Tettevî'ye nisbetinin yanlış olduğu anlaşılmaktadır. Yanlış nisbet için bk. Mehmet Özşenel, "Sindî, Muhammed b. Abdülhâdî", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/246; Recai Çetres, "Birgivi'nin Kelime-i Tevhîde Dair Lugazı ve Üzerine Yazılan Şerhler", s. 501.

29 Ahmad Abd Abbas alCume'li, شرح كلمة التوحيد = شرح كلمة التوحيد، *Ağrı İslami İlimler Dergisi (AGİİD)*, 11 (Aralık 2022), 89-122.

## 2.11. RUHÂVÎ, Mehmed b. Osman b. Mehmed er-Ruhâvî (ö. 12./18. Yüzyıl sonları)<sup>30</sup>, *Şerhu 'l-Kelime't-Tayyibe*

Hakkında kaynaklarda bir bilgiye rastlayamadığımız Ruhâvî, mukaddimede talebelerinden birinin isteği üzerine kelime-i tayyibe (kelime-i tevhîd) ile alakalı olan bu önemli kelimeleri şerh ettiğini anlatmaktadır.

Başısı:

بسم الله الرحمن الرحيم. لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الْحَلِيمُ الْكَرِيمُ، سُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ. الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى سَيِّدِ الْأَوْلِيَاءِ وَالْآخِرِينَ، وَعَلَى آلِهِ وَأَصْحَابِهِ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ. وَبَعْدُ: فَهَذِهِ رِسَالَةٌ شَرِيفَةٌ، لِشَرْحِ بَعْضِ كَلِمَاتٍ مُنِيفَةٍ، مُتَعَلِّقَةٍ بِكَلِمَةِ طَيِّبَةٍ، كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ، عَمَلُهُهُ بِالْتَّمَّاسِ بَعْضُ الْإِخْوَانِ مِنَ الطَّلَبَةِ. فَأَقُولُ -وَبِاللَّهِ التَّوْفِيقِ، وَبِيدِهِ أَرْمَةُ التَّحْقِيقِ- «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» نَفْيًا وَإِثْبَاتًا (يعني: هذا الكلام دالٌّ على نفي الألوهية بالحق عن غير الله تعالى بِمَنْطُوقِهِ وعبارته ...

Sonu:

... (وَمَنْ قَالَهَا) طَوْعًا وَرِضَاءً (كَقَوْلِهِ تَعَالَى): (فاعلم أنه لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ) (شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ) (وَالْحَالُ (هُوَ مُؤْمِنٌ) مَوْجِدٌ حَقًّا. فَأَقُولُ كَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ، وَأَشْهَدُ كَمَا شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ، وَأُودِعْتُ هَذِهِ الشَّهَادَةَ عِنْدَ اللَّهِ، أَشْهَدُوا أَيُّهَا الْإِخْوَانُ عَلَى شَهَادَتِي هَذِهِ، خَتَمَ اللَّهُ أَنْفَاسَنَا وَأَنْفَاسَكُمْ عَلَى هَذِهِ الشَّهَادَةِ.

## 2.12. BEYŞEHİRLİ, Münsif, Mehmed b. Mustafa (ö. 12./18. Yüzyıl sonları)<sup>31</sup>, *Şerhu Kelime't-Tevhîd*

Tek nüshasını tespit edebildiğimiz bu şerhin müellifi, ferağ kaydında yazdığına göre talebeler arasında Münsif (مُنْصِف) diye meşhur olan Mehmed b. Mustafa el-Beyşehrî'dir. Beyşehrî'nin, yaptığı kısa bir mukaddimeden sonra kelime-i tevhidin önce irabını izah ettiği, devamında da lugazda geçen kelimelerin hareketlerini tek tek ifade ederek şerh ettiği görülmektedir.

Başısı:

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لعين غائبة عن العيون، التي تنفي الجنس ثم أخرجت بذاته تعالى بغير افتقار بفتون، ... وهي: (لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ) (وَالْحَالُ (هُوَ مُؤْمِنٌ) مَوْجِدٌ حَقًّا. فَأَقُولُ كَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ، وَأَشْهَدُ كَمَا شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ، وَأُودِعْتُ هَذِهِ الشَّهَادَةَ عِنْدَ اللَّهِ، أَشْهَدُوا أَيُّهَا الْإِخْوَانُ عَلَى شَهَادَتِي هَذِهِ، خَتَمَ اللَّهُ أَنْفَاسَنَا وَأَنْفَاسَكُمْ عَلَى هَذِهِ الشَّهَادَةِ.

Sonu:

... (فَمَنْ قَالَهَا) «فدمن» شرطية، أي: من حكم بهذه الست على وحدانيته تعالى (حُكْمًا) مصدر لـ«قال»، جز انيته قوله: (فَمَا) استتبهامًا تقريري (عَرَفَ) أي: عرف ذلك الشخص إياه فيكون مؤمنًا (وَمَنْ قَالَ) [كَقَوْلِهِ تَعَالَى] أي: كما وقع في قوله تعالى (فهو مؤمن حَقًّا).

## 2.13. LÂLEZÂRÎ, Mehmed Tâhir b. Mehmed (ö. 1204/1789)<sup>32</sup>, *el-Yâkûtetü'l-hadrâ*

İstanbul Eyüp kadılığı yapan müellif Lâlezârî, eserin mukaddimesinde Birgivi'ye atfedilen bu sözlerin, Birgivi tarafından Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) *el-Celâle* ve *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye* isimli eserlerinden iktibas edildiğini ifade etmektedir. Devamında bu iki

30 Hakkında kaynaklarda bir bilgiye rastlayamadığımız Ruhâvî Mehmed Efendi'nin nisbesinin Şanlurfa'nın eski adı olan Ruha'ya nisbetle "er-Ruhâvî" olduğunu düşünmekteyiz. bk. Ahmet Nezihî Turan, "Şanlurfa", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/339.

31 Hakkında kaynaklarda bir bilgiye rastlayamadığımız Beyşehrî Mehmed Efendi'nin Konya: Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Bölge Yazma Eserler, 3465'de bulunan mecmua içerisinde bu risalesi dışında şu eserleri vardır: (1) *Risâle fi beyâni mebd'el-fi'l ve 'l-gâye ve 'l-irâde ve 'ş-şehve ve 'l-ihiyâr ve 'n-niyye*, 162b-163b; (2) *Hâşiye ale 'l-Beyzâvi fi kavlihi teâlâ: velev şae'llahu le-zehebe bi-sem 'ihim ve ebsârihim*, 164b-167b (isim verilmeden devrin Şeyhülislamına ithaf etmiştir); (3) *Risâle hubbiyye*, 174b-178b; (4) *Risâletü 'l-ciddi ve 'l-hezli*, 226b-227a.

32 Hayatı hakkında bilgi için bk. İlyas Çelebi, "Lâlezârî", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/89-90.

kitabın konuyla alakalı bölümlerinden uzunca alıntılar yaptıktan sonra Birgivi'ye isnat edilen sözleri, yaptığı nakiller doğrultusunda şerh etmiştir. Eserin sonunda da kendisinden önce birçok muhakkik alimin bu eseri şerh ettiğini ama gücünün, kuvvetinin azlığına ve ilimdeki sermayesinin noksanlığına rağmen meselenin aslına kendisinin ulaştığını ifade etmektedir.

Elimizde bulunan iki müellif hattı yazmanın sonlarındaki ferağ kaydına göre Lâlezârî eseri Cemâziyelâhir 1202'de (Mart-Nisan 1788) telif etmiş, 23 Rebûlûlâhir 1203'te (23 Ocak 1789) birinci defa<sup>33</sup>, 23 Cemâziyelâhir 1203'te de (21 Mart 1789) ikinci defa<sup>34</sup> beyaza çekmiştir.

**Baş:**

بسم الله الرحمن الرحيم. لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ الْمُبِينُ -عز شانه وجل-، وعلى محمد رسول الله صادق الوعد الأمين، ... وبعد: يقول العبد الفقير محمد طاهر ابن الشيخ السيد محمد لاله زاري -كان الله عز وجل لهما، ولمن كان لهما-: هذه كلمات معزّيّة إلى الفاضل ... محمد بن پير علي البركوي ... وقد اقتبسها من مشكاة «كتاب الجلالة» ومصفاة «الفتوحات المكية»، للشيخ الوارث المحمدي -قدس الله سره، ونفعنا به- وهي كلماته التي استشكل بها لامتحان الأذكفاء مستفهما منهم، وهي هذه: «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» نَفْيٌ وَإِثْبَاتٌ، وَالْمُنْفِي لَا عَيْنَ لَهُ) ... «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» نَفْيٌ وَإِثْبَاتٌ) أي: في هذا القول نفي وإثبات، فلا بد أن يرد النفي على أمر قابل للثبوت حتى ينفيه ...

**Sonu:**

... (وَهُوَ) مقلد للشارع و(مُؤْمِنٌ) شرعاً ... وقد شرح هذا المتن من قبلي كثيرٌ من العلماء المحققين، ولكني بفضل الله تعالى عز وجل قد ظفرت بأصل المسألة، مع قلة بضاعتي وكثرة ضياعتي وعدم استطاعتي لهذا، وما هذا إلا نعمة من الله تعالى، فأحمده حمداً كثيراً، إنه هو البر الرحيم، وأصلي على النبي السيد الكريم، من مصطفى آل إبراهيم المنعوت في الكتاب بأنه (بالمؤمنين رؤوف رحيم)، سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، وآله وصحبه الهادين إلى الصراط المستقيم، رضوان الله عليهم أجمعين، فسبحان الله وما أنا من المشركين، وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض خنيفاً وما أنا من المشركين، وسلام على المرسلين، والحمد لله رب العالمين.

## 2.14. KANBÛR, Mehmed el-Antâkî (ö. 12./18. Yüzyılın sonları)<sup>35</sup>, *el-Ecvibe an Esileti'l-Vâkiati bi-Risâleti'l-Birgivi fî Kelimeti't-Tevhîd*

Hayatı hakkında kaynaklarda bir bilgiye rastlamadığımız, sadece yazma hâlde bulunan bir eserinin ferağ kaydından<sup>36</sup> Mısır'da yaşadığını ve bu eserini Mekke'de yazdığını bildiğimiz Antâkî, mukaddimesinde bu eserinin Birgivi'ye ait bir sualin (lugazın) cevabı olduğunu belirtmiştir. Risalenin geneline bakıldığında lugazın ne anlama geldiğinin yanı sıra hareketlerini ve irabını da izah ettiği görülmektedir.

**Baş:**

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله الذي توخَّد بذاته قبل كلِّ أن، الذي تحيَّر في وصف معرفة أرواح أشباح الإنس والجآن، لا تدرکه الأبصار، ولا تحيط به الأفكار، تعالى شأنه! ما أسطع برهانه!، والله أكبر! ما أجل قهر مائه!، والصلاة والسلام على رسوله المرسل رحمة للعالمين، وعلى آله وأصحابه أجمعين. وبعد: فيقول العبد الملتجئ إلى حرم ربه الغني محمد المسكين الأنطاسي: هذه النقوش جواب لسؤال الفاضل المحقق، والنحرير المدقق، محمد الكبرى، وهو: «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» نَفْيٌ مستفاد من «لا»، «وَإِثْبَاتٌ» مستفاد من «إِلَّا»، (و) الحال أن (الْمُنْفِي) بـ«لا»، كشریک الباري على زعمهم (لَا عَيْنَ لَهُ) ...

**Sonu:**

... (فَقَدْ قَالَهَا) أي: القائل إياها على ذلك النمط (و) الحال (هُوَ مُؤْمِنٌ) مستدلّ لا مقفّد، إشارة إلى المرتبة الوسطى من مراتب التوحيد.

33 Lâlezârî Mehmed Tâhir, *el-Yâkûtetü'l-hadrâ*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hafid Efendi, 124), 25b.

34 Lâlezârî Mehmed Tâhir, *el-Yâkûtetü'l-hadrâ*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hafid Efendi, 130), 15b.

35 Eserleri hakkında bilgi için bk. Durmuş Özbek, "Melek ve Cins Risalesi", Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi '98, 8/8 (1999), 87-90.

36 Kanbûr Mehmed el-Antâkî, *Tecdid-i imân risâlesine reddiye*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Mihrişah Sultan, 220), 109a.



لا يقال: كون مراتب التوحيد ثلاثة يستلزم كون الإيمان يزيد وينقص، وهو خلاف ما ثبت عند البعض، لأننا نقول: إنَّ الإيمان هو التصديق، وهو من الكيفيات النفسانية المتفاوتة قوةً وضعفًا، فإذا الأمرية في قبوله إياهما على أنَّ قول إبراهيم عليه الصلاة والسلام (ولكن ليطمئن قلبي) صريح في قبوله التصديق للزيادة، لأنَّ في عين اليقين من الطمأنينة ما ليس في علم اليقين، فإن للوهم بأحداث الوساوس والدغادغ سلطانًا على القلب عند علم اليقين دون عين اليقين، وكذا قوله تعالى (وإذا تلّيت عليهم آياته زادتهم إيمانًا) يدل دالةً لا تقبل التأويل على الزيادة والنقصان، والله أعلم بحقيقة المقام.

## 2.15. TRABLÛSÎ, Seyyid Muhammed (ö. 12./18. Yüzyılın sonları)<sup>37</sup>, *Şerhu Kelimeti't-Tevhîd*

Müellif Trablûsî mukaddimede zeki bir insanın kendisinden Birgivi'ye nispet edilen ibareyi çözmelerini istediğini ve kendisine bu kapalı ibarenin ulemanın zihinlerini meşgul ettiğini, hatta bazılarının bunun hakkında pek de faydalı olmayan birtakım şeyler yazdığını bildirdiğini ve bunun üzerine kendisinin de bu ibareyi çözmeye çalışmayı istediğini söylemektedir.

Trablûsî, şerhine bu ibarenin ne demek istediğini ele aldığı bir mukaddime ile başlamış, daha sonra da ibareyi izah etmeye çalışmıştır.

Baş:

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله الذي توخَّذ بذاته، وتفرَّد بكمال صفاته، وأرشد عباده الموحَّدين بساطع آياته، المستغني بذاته عمَّن سواه، ... أما بعد: فإنَّ بعض الناس الأكياس قد سألني حلَّ عبارة توقع في الالتباس، منسوبة للعالم ... محمد الشهير بالبركوي، ... وأعلمني السائل أنه قد دارت بطيور أذهان الأفاضل شباكها، دوران الشمس في أفلاكها، وأنه قد كتب عليها بعض الأفاضل كتاباً ولا طائل، فأحببت أن أساهم القوم، ... مقدِّمًا أمام ذلك ما له ارتباطٌ وأمام، في إيضاح ذلك المقام، وهو أن كلمة التوحيد نفي وإثبات ... «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» نَفْيٌ دَلٌّ عَلَيْهِ كَلِمَةٌ «لَا» (وَإِثْبَاتٌ) دَلٌّ عَلَيْهِ كَلِمَةٌ «إِلَّا» ...

Sonu:

... (فَقَدْ قَالَهَا) كما هو حَقُّها (وهو مؤمن) كاملٌ شارِبٌ من أعين الحياة الأبدية، نائلٌ للمراتب الرفيعة العلية، مستغرقٌ في بحر التوحيد، فائزٌ باللقاء الدائم، جعلنا الله منهم بجاه مَنْ جعلت الشهادة برسالته تحليةً للأعناق الموحَّدين، صلاةً الله وسلامه عليه وعلى آله وأصحابه أجمعين، وغفر لي ولسائر المذنبين.

## 2.16. MÜFTÎ (ö. 12./18. Yüzyılın sonları), *Şerhu Kelimeti't-Tevhîd*

Sadece bir nüshası bulunan ve müellifi tespit edilemeyen bu eserin mukaddime kısmı bulunmamaktadır. Eserin geneline bakıldığında müellifin lugazda geçen kelimelerin hareketlerini izah ettiği ve birkaç alıntı yaparak eserini bitirdiği görülmektedir.

Baş:

قال المولى المحقق محمد البركوي: «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» نَفْيٌ وَإِثْبَاتٌ أَي: مُشْتَمَلَةٌ عَلَى آدَاءِ النَّفْيِ وَالْإِثْبَاتِ. اعلم أن هذه الكلمة حصن، له باب ومجاز وبَّاب، فما لم تقض حقَّ البَوَّاب لا تدخل إلى داخل الحصن، وما لم تخرج عن عهدة «لا» لا تصل إلى إثبات «إلا»، ولكن في الحقيقة ليست بناف ولا مثبت ...

Sonu:

... (فَمَنْ قَالَهَا) أَي: فَمَنْ أَقْرَأَ كَلِمَةَ التَّوْحِيدِ بِلِسَانِهِ (حُكْمًا) أَي: صُورَةً لَا تَصَدِّقًا وَلَا إِخْلَاصًا (فَمَا عَرَفَ) أَي: لَيْسَ هُوَ مُؤْمِنًا بِلِ كَافِرٍ بِاللَّهِ تَعَالَى (وَمَنْ قَالَهَا كَقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى) أَي: تَصَدِّقًا وَإِخْلَاصًا فَقَدْ أَتَى بِرِعَايَةِ حَقِّهِ (فَهُوَ مُؤْمِنٌ حَقًّا).

37 Hayatı hakkında kaynaklarda bir bilgi bulunamamıştır. Murâdî'nin *Silkü'd-dürer*'inde (4/24) aynı isimde hicri 1177'de vefat eden Haleb Hanefî müftüsü, Senderûsî lakaplı zatla aynı şahıs olduğuna dair elimizde bir bilgi bulunmamaktadır.

## 2.17. Meçhûl (ö. 12./18. Yüzyılın sonları), *Şerhu Kelimeti't-Tevhîd*

Sadece bir nüshası bulunan ve müellifi tespit edilemeyen bu eserin mukaddimesinde müellif, çok sevdiği bir dostunun kendisine İmam Birgivi'nin *Risâletü't-tevhîd* isimli eserini Hâdimî ve Niğdevî şerhleri ile takdim ettiğini söylemektedir. Müellif bu şerhlerin, bu eser üzerine yazılan önemli şerhlerden sayılması gerektiğini, ancak bunlarda bulunan birtakım pürüzleri Allah Teâlâ'nın kendisine gösterdiğini ve sıkılmadan akıl sahiplerine bir hediye olsun diye bu eserini yazdığını ifade etmektedir.

Başı:

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لِمَنْ إِلَهه يصعد لا إله إلا هو، الذي رفع منابرَ أولي العلم، بقرآن ذكره في قوله المبين، ﴿شهد الله أنه لا إله إلا هو﴾... وبعد: فلما عرض عليّ، بعضُ من هو أحبُّ الإخوان لديّ، «رسالة التوحيد» للإمام البركوي السعدي، ... ومعها «شرح الفاضل الخادمي أبي سعيد»، و«شرح موسى النكدوي» ذي الفضل المزيّد: طالعتُ حقَّ المطالعة، فإذا أنّهما ينبغي أن يُعدَّا من الشروح، بيّد أنّ العليم الفُتّاح علّمني بما فيهما من القدوح، فأمللتُ وما مللتُ ليكون هديةً وذكري لأولي الألباب، ... «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» تَقْيِيٌّ لِلألوهية بالاستحقاق عمّا سواه ممّا صدق عليه هذا المفهوم في الذهن ...

Sonu:

... (فَقَدْ قَالَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ) عارف بالله وبما يجب في حقه تعالى. وقيل: «وهو مؤمن حقًا» وحكمه مطابق للواقع، ولا يلزم التناقض. والله أعلم، وعليه الثقة والائتكال.

## 2.18. Meçhûl (ö. 12./18. Yüzyılın sonları), *Şerhu Kelimeti't-Tevhîd*

Müellifi tespit edilemeyen bu şerh Osmanlı sadrazamı Ali Paşa'ya ithaf edilmiştir.<sup>38</sup> Sadrazama hediye edilmek üzere serlevhası müzehhep, varakları yıldız çerçevesi, beş varak ve müstakil bir kitapçık hâlinde hazırlanan bu şerhte, müellifin lugazı Birgivi'ye isnat etmediği görülmektedir. Müellif mukaddimede basiret ehli birinin *Kelime-i tevhîd Şerhi*'nde zahire bakıldığında yanlış anlaşılmağa müsait, lugaz ya da mugalata sayılacak bir şeylerin sabit olduğunu, fakat aslında o şerhlerin nefis bir cevher olduğunu söylemektedir. Müellif risalenin hacmine nispetle uzun bir ithaftan sonra lugazdaki kelimeleri şerh etmiş, sonunda da kelime-i tevhidin sırlarından bahsetmiştir.

Başı:

بسم الله الرحمن الرحيم، الله لا إله سواه، ولا نعبد إلا إياه. وبعد: فقد ثبت في تفسير كلمة التوحيد للبعض من أهل البصائر، حمل الأنداد والأضداد في هذه الجهات الست ممّا نفى الظاهر، مع ترك ما قرع السمع في بقعة الإمكان، لانعدام ما يرده بالبرهان، وكاد أن يلحق بالألغاز والأغاليط، ولكنها في الحقيقة جواهر نفيسة بلا تخليط، ... للإهداء إلى من يفتخر به الصدارة، ويتباهى به الوزارة، أعني: حضرة آصف علي باشا، ... «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» تَقْيِيٌّ وَإِثْبَاتٌ أَي: نفى الألوهية مما سوى الله، وإثباتها له بعد نفيها عمّا عداه ...

Sonu:

... (فَقَدْ قَالَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ) الذي هو يأمن بها كل مخوف، وبها يقرع أبواب فضل الرؤوف ... ففي اسمه تلويح إلى أن العبد ينبغي أن يكون أول كلامه ووسطه وآخره ذكر الله، وفي مسماه إشارة إلى أنه ينبغي أن لا ينفك طرف لسانه منها ذكراً وذكراً، اللهم افتح لنا في ذلك، وزدنا من فضلك أولاً وآخرًا.

## 2.19. Meçhûl (ö. 12./18. Yüzyılın sonları), *Hâşiyetü Kelimeti't-Tevhîd*

Müellifi tespit edilmeyen bu eserin şerhten daha çok hâşiyet tarzında olduğu ve müellifin bu lugazı Birgivi'ye nisbet etmediği görülmektedir. Mukaddimede müellif, lugaz ibaresinin

38 Muhtemelen müellif, "Hazret-i Âsaf, Ali Paşa" sözüyle 12./18. asrın meşhur sadrazamlarından Hekimoğlu Ali Paşa'yı (ö. 1171/1758) kastetmektedir. Hayatı hakkında bilgi için bk. M. Münir Aktepe, "Hekimoğlu Ali Paşa", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/166-168.

fuzeledân birinin cevabında vaki olduğunu ifade edip lugaz metnini vermektedir. Daha sonra bu lugazda beş ifadenin<sup>39</sup> başına “قوله” kelimesi getirerek lugazı şerh etmiştir. Sonunda da Hâce Abdullah el-Herevî el-Ensârî'nin (ö. 481/1089) sanki bu lugazın bir naziresi olan kafiyele “ما وَحَدَّ الْوَاحِدَ مِنْ وَاجِدٍ \* إِذْ كُلُّ مَنْ وَحَدَّ جَاجِدٌ” kasidesini açıklayarak şerhini hitama erdirmiştir.

Baş:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّي الْأَعْلَى، وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى مُحَمَّدٍ الْمُصْطَفَى، وَعَلَى آلِهِ وَأَصْحَابِهِ أَهْلِ النَّقِيِّ، وَالسَّلَامُ عَلَى مَنْ اتَّبَعَ الْهَدْيَ. أَمَّا بَعْدُ: فَإِنَّ هَذِهِ الْعِبَارَةَ وَقَعْتَ فِي حَلِّ قَوْلِ بَعْضِ الْفَضَلَاءِ وَجَوَابِهِ، وَهُوَ «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» تَفْهِي وَإِثْبَاتٌ ... قَوْلُهُ: (وَالْمَنْفِيُّ لَا عَيْنَ لَهُ فَعَلَى مَنْ وَقَعَ النَّفِيُّ؟ وَالْمُنْتَبِتُ مُوجُودٌ فَعَلَى مَنْ وَقَعَ الْإِثْبَاتُ؟) جَوَابُهُ: وَرَدَ النَّفِيُّ عَلَى الْأَعْيَانِ مِنَ الْمَخْلُوقَاتِ مَنْ حَيْثُ إِنَّ وَصَفْتَ بِالْوَهْيَةِ وَهِيَ لَيْسَتْ بِهَذِهِ الصِّفَةِ فَوَرَدَ حُكْمُ النَّفِيِّ عَلَى هَذِهِ النَّسْبَةِ ...

Sonu:

... وقوله: (وَهُوَ مُؤْمِنٌ) أَي: مُؤْمِنٌ حَقِيقِي. يُشِيرُ إِلَى هَذِهِ الْمَرْتَبَةِ قَوْلُ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «وَلَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالْقُرْآنِ حَتَّىٰ أَحْبَبَهُ» ... وَلِهَذَا قَالَ بَعْضُ الْعَارِفِينَ: «التَّوْحِيدُ غَرِيمٌ، لَا يُقْضَىٰ نَيْئُهُ». هَكَذَا أَلْقَى اللَّهُ فِي خَاطِرِ الْفَاتِرِ فِي حَلِّ عِبَارَةِ ذَلِكَ الْفَاضِلِ.

\*\*\*

Yazma Eser Kütüphaneleri portalı ve basılı katalogları üzerinden yaptığımız araştırmalar neticesinde yirmiye yakın<sup>40</sup> şerhine ulaştığımız bu eserin en meşhur ve en yaygın olan şerhleri Hâdimî ve Niğdevî'nin şerhleridir. Bunlardan özellikle Hâdimî şerhi, lugazın şöhretini ve çözülmesine gösterilen rağbeti artırmış; taşra medreseleri müderrislerinin bu lugazı çözmeye yönelik risaleler yazmasında etkili olmuştur.<sup>41</sup>

Lugaz risalesini, Birgivi'ye nispet edip etmemeleri açısından şerhler değerlendirildiğinde, Maksûd Efendi, Ruhâvî, Müftî ve 2 meçhul müellif dışındaki şarihlerin “**rivayet edilen**”, “**nispet edilen**” ve “**isnat edilen**” gibi kesinlik ifade etmeyen lafızlarla eseri Birgivi'ye isnat ettikleri görülmektedir.<sup>42</sup> Lugazın İbnü'l-Arabî'nin *el-Celâle* ve *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* isimli eserlerinden muktebes olduğunu düşünen Lalezârî dahi burada bir istisna teşkil etmemektedir. Hatta Hâdimî gibi *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*'ye şerh yazan,<sup>43</sup> Kefevî gibi *Tarika*'yı baştan sona iki defa istinsah edip<sup>44</sup> Birgivi'nin sekizinci hadisten itibaren yarım bıraktığı *Kırk Hadis Şerhi*'ni tamamlayan<sup>45</sup> müellifler de bu lugazın Birgivi'ye aidiyeti açısından bir problem görmemişlerdir ki bu durum ziyadesiyle ilginçtir. Zira Birgivi sadece *et-Tarika*'da değil, hemen hemen yazdığı bütün eserlerde karmaşadan uzak basit bir dil kullanmaya özen göstermiştir. Dolayısıyla Birgivi'nin, tanım gereği muğlak ve müphem ifadeler içeren lugaz sanatı tarzında

39 Beş ifade şunlardır. (1) “ومن قالها لقول الله”، (4) “ومن قالها حكما فما عرف”، (3) “والمنفي عين المثبت”، (2) “والمنفي لا عين له”، (5) “وهو مؤمن” ve “تعالى فقد قالها”.

40 Bu sayının nihai bir sayı olmadığını, daha kapsamlı araştırmalarda bu sayının artabileceğini ifade etmek yerinde olur.

41 Bu husus özellikle ismi tespit edilen şarihlerin yaşadıkları bölgeler ve ilmî muhitleri incelendiğinde daha açık bir şekilde anlaşılmaktadır. bk. dipnot 30, 32, 34.

42 Burada Maksûd Efendi ve Müftî şerhlerinin elimizdeki nüshalarında mukaddime kısmı bulunmadığı için ilk gruptan sayıldığını ifade etmek yerinde olur.

43 Ebû Saîd Muhammed b. Mustafa b. Osman el-Hâdimî, *el-Berikatü'l-mahmûdiyye fi şerhi'l-Tarikati'l-Muhammediyye* (İstanbul: Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1203).

44 bk. Birgivi Mehmed Efendi, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye ve's-sîretü'l-Ahmediyye*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 1954 ve Laleli 1463.

45 Birgivi Mehmed Efendi, Mehmed el-Akkimânî, *Şerhu'l-Ehâdîsi'l-erba'in* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1289/1872).

bir eser yazması oldukça uzak bir ihtimal olsa gerektir. Lalezârî'nin kabul ettiği şekilde, Birgivi'nin bu lugazı *el-Celâle* ve *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'den iktibasla telif ettiği ihtimali de kanaatimizde çok zayıftır. Nitekim Birgivi, tasavvuf ve ahlak alanında yazdığı meşhur eseri *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*'de İbnü'l-Arabî'nin herhangi bir eserinden iktibasta veya atıfta bulunmamıştır.<sup>46</sup>

Bir sonraki başlıkta ele alacağımız lugazın asıl müellifinin kim olduğu problemine geçmeden önce, yazma nüshalarından hareketle en erken hicri 12. yüzyılın ortasına tarihlenen bu eserin -kesinlik içermeyen ifadelerle olsa bile- nasıl olup da Birgivi Mehmed Efendi'ye nispet edildiği üzerinde durmak yerinde olur. Ancak mevcut kaynaklarda bu sürecin nasıl gerçekleştiğiyle alakalı yolumuzu aydınlatacak somut bir delil bulunmamaktadır. Bu noktada yapılabilecek “şarihlerin eserin nispeti konusunda şüpheleri olsa dahi bunu tali bir mesele olarak değerlendirip doğrudan lugazın kendisine odaklandıkları” şeklinde bir tespit de doğru olmakla birlikte meseleyi aydınlatmakta yetersiz kalmaktadır. Dolayısıyla kaynaklardan hareketle tek bildiğimiz bu sırada Birgivi'nin tasavvuf, nahiv hatta sarf alanında yazdığı eserlerin sadece taşra medreselerinde değil, İstanbul medreselerinde de okutulmaya başlandığı ve bu eserler üzerine bir önceki asra nispetle daha çok şerh ve hâşiye yazıldığıdır.

### 3. Lugazın Asıl Müellifi

Biyo-bibliyografik kaynaklar incelendiğinde, Cenâbî Mustafa Efendi'nin (ö. 999/1590) *Cenâbî Târîhi* (el-'Aylemü'z-zâhir) ve Nev'îzâde Atâî'nin (ö. 1045/1635) *Şekâik zeyli Hadâiku'l-hakâik*'i gibi Birgivi'nin hayatının anlatıldığı ilk kaynaklarda herhangi bir lugazın ona nispet edildiği görülmemektedir.<sup>47</sup> Yukarıda tanıtlarını yaptığımız ve geneli 12./18. yüzyılda yazılan şerhlerden sonra, modern dönemde ilk defa bu eseri Birgivi'ye nispet eden Hüseyin Nihal Atsız'dır.<sup>48</sup> Atsız'dan sonra Birgivi üzerine yapılan çalışmalarda bu lugazın Birgivi'nin eserleri arasında sayılmaya başlandığı görülmektedir.<sup>49</sup> Ancak yaptığımız araştırma neticesinde bu lugazın asıl sahibinin Muhyiddin İbnü'l-Arabî olduğu ortaya çıkmıştır. Nitekim İbnü'l-Arabî'nin *el-Abâdile* isimli kurgu karakterleri konuşturduğu eserine bakıldığında, bu lugazı Abdullah b. Abdilbâr b. İsa ismini verdiği kurgu bir karakterin ağzından naklettiği görülmektedir.<sup>50</sup>

46 Birgivi Mehmed Efendi, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye ve s-sîretü'l-Ahmediyye*, thk. Muhammed Rahmetullah Hâfız Muhammed Nâzim en-Nedvî (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1436/2015), 25-28.

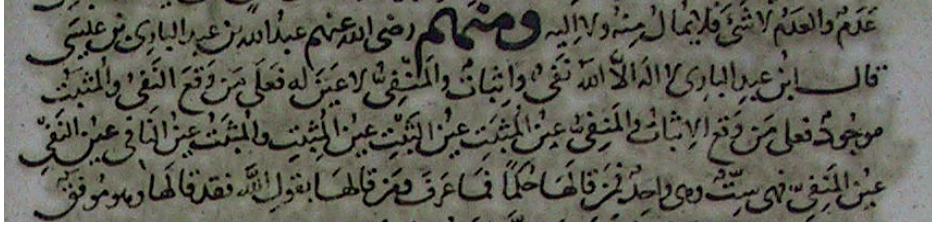
47 Cenâbî Mustafa Efendi, *Cenâbî Târîhi / el-Aylemu'z-zâhir*, (Mehmet Canatar, “Müverrih Cenâbî Mustafa Efendi ve Cenâbî Tarihi”, Doktora tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi SBE, 1993), 2/256; Atâî, Nev'îzâde Atâüllâh b. Yahyâ, *Hadâiku'l-hakâik fî tekmileti's-Şekâik* (Zeyl), nşr. Abdülkadir Özcan (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989) 179.

48 Hüseyin Nihal Atsız, *İstanbul Kütüphanelerine Göre Birgili Mehmed Efendi (929-981=1523-1573) Bibliyografyası* (İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1966), 34, 91. Atsız'ın “Tehvid Şerhi” diye bahsettiği (s. 34) eser Hâdimî'nin bu lugaz üzerine yazdığı şerhtir.

49 Emrullah Yüksel, *Mehmed Birgivi'nin Dinî ve Siyasî Görüşleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 44; Arslan, *İmam Birgivi*, 87; Huriye Martı, *Birgivi Mehmed Efendi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 74-75; Kaylı, *A Critical Study of Birgivi Mehmed Efendi's (d. 981/1573) Works and Their Dissemination in Manuscript Form*, 29.

50 Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Abâdile*, thk. Abdülkadir Ahmed Ata (Ezher: Mektebü'l-Kâhire, 1389/1969) 53-54.

Eserin Birgivi dünyaya gelmeden 250 yıl kadar önce, hicri 663'te (1265) yazılan ve Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa'da bulunan bir nüshasının aşağıda yer verdiğimiz kısmında bu lugaz yer almaktadır:



Resim 1: İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 713, 47b.

Ayrıca 18. yüzyılda İstanbul'a gelip Râgıb Paşa Kütüphanesi'nde hafızlıkütüplük yapan Medârî İbrahim b. Mustafa b. İbrahim el-Halebî de (ö. 1190/1776) bu lugazı İbnü'l-Arabî'ye isnat ederek şerh etmiştir.<sup>51</sup> Medârî'ye ait bu şerhin adı, bazı kütüphane kayıtlarında *Şerhu Kelimeti't-tevhîd min Kitâbi'l-abâdile* diye geçmektedir. Medârî, mukaddimede zor zamanlardan geçerken bir zatın (muhtemelen Râgıb Paşa'nın) kendisini himayesine aldığı ve o zata bir hediye vermek istediğini, onun gözünde en revaçta olan şeyin ulum-i yakîniyye olduğunu, bundan dolayı da Şeyh-i Ekber'in İbn Abdülbârî'den naklettiği<sup>52</sup> bu kelimeleri şerh ettiğini ifade etmektedir.<sup>53</sup>

#### Başı:

الحمد لله الذي بدأه بَدَأَهُ تَبَيَّنَتِ الأَعْيَانُ، وبصفااته تَفَصَّلَتِ الأَكْوَانُ، وبأفعاله تَبَيَّنَتِ الزَّيَادَةُ مِنَ النُّقْصَانِ، وبأحكامه تَمَيَّرَتِ السَّعَادَةُ مِنَ الخُسْرَانِ، ... أَمَّا بَعْدُ: فيقول الفقير إبراهيم الحلبي: لَمَّا تَقَادَفْتُ بي الأَزْمَانَ، وَتَرَامَتْ بي البِلْدَانَ، ... ثُمَّ فَكَّرْتُ فِي خُفْعَةٍ أَقِيمَهَا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَايَ هَدِيَّةً، وَكَانَ أعْظَمَ مَا يَزُوجُ عِنْدَهُ العُلُومَ اليَقِينِيَّةَ: شَرَحْتُ هَذِهِ الكَلِمَاتِ الَّتِي نَقَلَهَا الشَّيْخُ الأَكْبَرُ عَنِ ابْنِ عَبْدِ البَارِي، مَتَوَسِّلًا بَرُوحًا يَتَّبِعُهُمَا إِلَيْهِ تَعَالَى فِي قَضَاءِ أَوْطَارِي، فَأَقُولُ مُسْتَمِدًّا مِنْ فيضه الأقدس، وإمداده المقنن: قال الشَّيْخُ الأَكْبَرُ، وَالكَبِيرُيتُ الأَحْمَرُ -فَدَيْسَ سِرًّا- فِي «كِتَابِ العِبَادِلَةِ»: (وَمِنْهُمُ) أَي: مِنَ العِبَادِلَةِ المُسَمَّيْنَ عَبْدَ اللهِ (عَبْدُ اللهِ بِنُ عَبْدِ البَارِي بِنِ عَيْسَى. قَالَ: لَا إِلَهَ إِلاَّ اللهُ) جُزْءَانِ، مَدْلُولِ الجُزْءِ الأوَّلِ مِنْهُمَا، وَهُوَ مَقْدَرُهُ «لَا إِلَهَ مَوْجُودٌ فِي الخَارِجِ» (تَفِي) الأَلُوهُيَّةُ ...

51 Hayatı hakkında bilgi için bk. İbrahim b. Mustafa el-Halebî el-Medârî, *el-Lüm 'a fi'l-hudûs ve'l-kıdem ve'l-kazâ ve'l-kader ve tahkiki't-tekliif*, thk. Münzir Şeyhhasan, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1444/2022), 17-33.

52 Medârî'nin mukaddimesinden Abdullah b. Abdülbârî'yi gerçek bir varlık gibi zannettiği anlaşılmaktadır. Hâlbuki İbnü'l-Arabî eserinin başında da ifade ettiği üzere, bu isimler tamamen kendisinin kurguladığı mevhum varlıklardır. bk. İbnü'l-Arabî, *el-Abâdile*, 39-40.

53 İfade etmeliyim ki ben Medârî'nin şerhini görmeden önce mezkûr lugazın İbnü'l-Arabî'ye ait olduğunu tesbit etmiştim. Kefevî'nin bu makalede yer alan şerhini incelerken İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 1026, 214a'da bulunan şerhin hâmişinde eserin İbn Arabî'ye ait olduğuna dair yazılan bir not (ان وقال البعض: إن) «كتاب العبادلة»: (وَمِنْهُمُ) أَي: مِنَ العِبَادِلَةِ المُسَمَّيْنَ عَبْدَ اللهِ (عَبْدُ اللهِ بِنُ عَبْدِ البَارِي بِنِ عَيْسَى. قَالَ: لَا إِلَهَ إِلاَّ اللهُ) جُزْءَانِ، مَدْلُولِ الجُزْءِ الأوَّلِ مِنْهُمَا، وَهُوَ مَقْدَرُهُ «لَا إِلَهَ مَوْجُودٌ فِي الخَارِجِ» (تَفِي) الأَلُوهُيَّةُ ...

**Sonu:**

... (و) كل (مَنْ قَالَهَا يَقُولُ اللَّهُ) تعالى (فَقَدْ قَالَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ) وإنما جعلنا مؤدَى العبارتين واحداً، لقول الشيخ قدس سره في السابع والستين من «الفتوحات»... ويحتمل أن يُراد بالحكم الحكم العقلي والبرهاني، وينفي المعرفة نفى المعرفة الإيمانية الشرعية التقليدية. ولنحسب عنان القلم عن جريه في هذا الميدان تَوْجِيْاً لما يحتمله مزاج الزمان، وصلى الله على سيدنا ولد عدنان، وعلى آله وصحبه على مرّ الزمان.

**Sonuç**

Son zamanlarda yapılan akademik çalışmalarda Birgivi Mehmed Efendi'ye yanlışlıkla nispet edilen bazı eserlerin asıl sahipleri tespit edilmiştir. Yazma eserler üzerinden yapmış olduğumuz bu çalışmamız neticesinde Birgivi'ye ait zannedilerek üzerine 20 kadar şerh yazılan “Lugaz”ın aslında İbnü'l-Arabî'ye ait olduğu ortaya çıkmıştır. *Risâletü'l-tevhîd* ya da *Lugazü'l-Birgivi* diye isimlendirilen ve kelime-i tevhîdi nefiy ve ispat açısından ele alan bu lugaz aslında İbnü'l-Arabî'nin *el-Abâdile* isimli eserinde Abdullah b. Abdülbârî b. İsa isimli kurgu bir karakterden yaptığı nakilde geçmektedir. Bu lugaza genelde taşrada yaşayan alimler şerh yazmış, merkezde bulunan ulema ise bu konudan pek haberdar olmamıştır. Şerhler içerisinden Hâdimî ve Niğdevî'nin şerhlerinin ondan fazla yazma nüshası bulunurken diğerlerinin nispeten daha az nüshası -hatta bazılarının sadece bir nüshası- bulunmuştur. Şârihlerden İstanbul'da yaşayan Lâlezârî bu lugazı Birgivi'nin İbnü'l-Arabî'nin bazı eserlerinden iktibas ettiğini söylemiş, Râgıb Paşa Kütüphanesi Hafızıkütübü Medârî İbrahim b. Mustafa el-Halebî ise lugazı gerçek sahibine isnat ederek şerh etmiştir.

Bu lugazın kim tarafından, ne zaman ve neden Birgivi'ye nispet edildiğine dair elimizde somut bir veri bulunmamaktadır. Lugazı şerh edenler de bu sorularla pek meşgul olmamış ve bunlara cevap arayışı içine girmemişlerdir. Nitekim şerhlerin mukaddime kısmında Birgivi'ye nisbet edilen bu lugazın çözümünü yapmalarına dair kendilerine yöneltilen talepler doğrultusunda eserlerini kaleme aldıklarını dile getirmişler, eserin Birgivi'ye nispetinin güvenilirliğini ve kim tarafından yapıldığını sorgulamamışlardır.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

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

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

**Kaynakça/References**

Akifzâde, Abdurrahim b. İsmail b. Akif el-Amasi, *el-Mecmû' fi'l-meşhûd ve'l-mesmû'*, İstanbul: Millet Kütüphanesi, Ali Emiri, Arabi 2527, 1b-114b.

Aktepe, Mehmet Münir, “Hekimoğlu Ali Paşa”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 17/166-168. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Akvîrânî Kara Halil b. Mehmed, *İcâzetnâme-i Mustafa Efendi b. Mehmed*, Çorum: Hasan Paşa İl Halk

- Kütüphanesi, 5536, 15b-16a.
- Akvîrânî Kara Halil b. Mehmed, *İcâzetnâme-i Seyyid Ömer el-Harpûtî*, Ankara: Milli Kütüphane, FB 543, 5b-6a.
- Akvîrânî Kara Halil b. Mehmed, *Şerhu eczâi 'l-kaziyye*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hüdai Efendi, 1820, 1a-1a.
- Akvîrânî, Kara Halil b. Mehmed, *Şerhu Mukaddimati 'l-erbaa*, İstanbul: Nadir Eserler Kütüphanesi, AY1365, 1b-21b.
- alCumeyli, Ahmad Abd Abbas, “الفروضات النبوية في حلّ الألغاز البركويّة = شرح كلمة التوحيد”, *Ağrı İslami İlimler Dergisi* (AGİİD), 11 (Aralık 2022), 89-122. <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/2697087>
- Arslan, Ahmet Turan, İmam Birgivi: Hayatı, Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri, İstanbul: Seha Neşriyat, 1992.
- Atâî, Nev'îzâde Atâullâh b. Yahyâ, *Hadâiku 'l-hakâik fi tekmileti 'ş-Şekâik* (Zeyl), nşr. Abdülkadir Özcan, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- AtaU, Atatürk Üniversitesi, Erzurum İspirli Kadızâde Mehmed Arif Efendi ve Ömer Efendi Sempozyumu, Erişim 8 Aralık 2022. <http://ispirli.atauni.edu.tr/site/?sayfa=m-arif-efendi-kimdir>
- Atsız, Hüseyin Nihal, *İstanbul Kütüphanelerine Göre Birgili Mehmed Efendi (929-981=1523-1573) Bibliyografyası*, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1966.
- Bağdatlı, İsmail Paşa, *Hediyetü 'l-ârîfin esmâü 'l-müellifin ve âsârü 'l-musannifin*, nşr. Kilisli Rifat Bilge – İbnülemin Mahmud Kemal İnal. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1955.
- Berat, Can Muhammet, “Musa b. Ahmed'in Şerhu Risâletü't-Tevhîd Eseri”, Niğdeli Âlimler Eserler ve Düşünceler, edi. A. İskender Sarıca, Ahmet Vural, Hicret Karaduman, 277-284. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2022.
- Bursali, Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333.
- Birgivi Mehmed Efendi, *et-Tarikatü 'l-Muhammediyye ve 's-sîretü 'l-Ahmediyye*, thk. Muhammed Rahmetullah Hâfız Muhammed Nâzım en-Nedvî, Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1436/2015.
- Canatar, Mehmet. *Müverrih Cenâbî Mustafa Efendi ve Cenâbî Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1993.
- Çelebi, İlyas, “Lâlezârî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 27/89-90. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Çetres Recai – Gömbeyaz, Kadir, “İzmitli Müderris İbrahim b. Ali ve Birgivi'nin Lugaz'ı Üzerine Şerhi”, ed. Sefer Yavuz - Ali Kaya, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Durmuş, İsmail, “Lugaz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 27/221-222. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Durmuş Özbek, “Melek ve Cins Risalesi”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* '98, 8 (1999), 87-110. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/184545>
- Ençakar, Aziz, *Birgivi Mehmed Efendi'nin Sarf İlmine Dair Görüşleri ve Kifayetü 'l-Mübtedî İsimli Eserinin Tahkik ve Tahlili*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn, *el-Abâdile*, thk. Abdülkadir Ahmed Ata. Ezher: Mektebü'l-Kâhire, 1389/1969.
- Kanbûr, Mehmed el-Antâkî, *Tecdîd-i imân risâlesine reddiye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Mihrişah Sultan, 220, 108-109a.
- Kaylı, Ahmet. *A Critical Study of Birgivi Mehmed Efendi's (d. 981/1573) Works and Their Dissemination in Manuscript Form*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mu 'cemü 'l-müellifin terâcimu musannifi 'l-kütübi 'l-Arabiyye* Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993.

- Lâlezârî Mehmed Tâhir, el-Yâkûtetü'l-hadra, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hafîd Efendi, 124, 15b-25b.
- Lâlezârî Mehmed Tâhir, el-Yâkûtetü'l-hadra, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hafîd Efendi, 130, 10b-15b.
- Lekesiz, Hulusi, XVI. Yüzyıl Osmanlı Düzenindeki Değişimi Tasfiyeci (Püritanist) Bir Eleştirisi, Birgivi Mehmet Efendi ve Fikirleri, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 1997.
- Maksûd Efendi, *Şerhu'r-Risâleti't-Tevhîdiyye*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3668, 111a-111b.
- Maksûd Efendi, *Şerhu'r-Risâleti't-Tevhîdiyye*, İstanbul: Millet Kütüphanesi, Ali Emîri Arabî. 4354, 194a.
- Martı, Huriye, *Birgivi Mehmed Efendi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Medârî, İbrahim b. Mustafa el-Halebî el-Medârî, *el-Lûm'a fi'l-hudûs ve'l-kadem ve'l-kazâ ve'l-kader ve tahkiki't-teklîf*, thk. Münzir Şeyhhasan, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1444/2022.
- Müstakîmzâde, Süleyman Sadeddîn, Hulâsatü'l-Hediyye, İstanbul: Nadir Eserler Kütüphanesi, TY6698, 133a.
- Nalbantzâde, Ali b. Abdulfettâh el-Ezenî, *en-Necât ani't-taklîd fi şerhi Risâleti't-tevhîd*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 1017, 220b-222b.
- Özşenel, Mehmet, “Sindî, Muhammed b. Abdülhâdî”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 37/246. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Sarıca, A. İskender vd. (ed.). *Niğdeli Âlimler Eserler ve Düşünceler*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2022.
- Sindî, Ebû'l-Hasen es-Sağîr, *İnbâü'l-enbâ fî hayâti'l-enbiyâ*, thk. Abdullah el-Fehîmî es-Sindî, Amman: Dâru'l-Feth, 2022.
- Sindî, Ebû'l-Hasen es-Sağîr, *el-Füyûzâtü'n-Nebeviyye fi Halli'l-Elğâzi'l-Birgiviyye*, Ankara: Milli Kütüphanesi, Adnan Ötüken, 4734, 1b-2b.
- Turan, Ahmet Nezihî, “Şanlıurfa”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 38/336-341. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Yayla, Mustafa, “Hâdimî, Ebû Saîd”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 15/24-26. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Yıldız, Sakıb, “Akkirmânî”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 2/270. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Yüksel, Emrullah, *Mehmed Birgivi'nin Dinî ve Siyasî Görüşleri*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.



## EK

<b>Tablo: Metin ve Şerhlerin Nüshaları</b>					
<b><i>Risâletü'l-Tevhîd / Lugazü'l-Birgivi'nin Nüshaları</i></b>					
No	Koleksiyon	Demirbaş	İstinsah Tarihi	Müstensih	Vrk Sayısı
01	Adnan Ötügen	2702	Yok.	Yok.	211b.
02	Ankara, Milli Ktp.	4558	Yok.	Yok.	229a.
03	Ankara, Milli Ktp.	9570	Yok.	Yok.	2a.
04	Bursa İnebey, Ulucami	3541	Yok.	Yok.	88a.
05	Aşir Efendi	463	Yok.	Yok.	51a.
06	Bağdatlı Vehbi	651	Yok.	Yok.	21b.
07	Esad Efendi	3688	Yok.	Yok.	106a.
08	İst. Üni. Nadir Eserler	AY03358	Yok.	Yok.	44b.
09	İst. Üni. Nadir Eserler	AY03535	Yok.	Yok.	70a.
10	Mehmet Taviloğlu	421	Yok.	Yok.	126a-126b.
11	Yazma Bağışlar	2712	Yok.	Yok.	2a.
<b>1. İZNİKMİDİ (İzmitli), İbrahim b. Ali (ö. 1142/1729'dan sonra)</b> شرح كلمة التوحيد					
No	Koleksiyon	Demirbaş	İstinsah Tarihi	Müstensih	Vrk Sayısı
01	Hasan Hüsnü Paşa	409	Yok.	Yok.	30b-34a.
02	Mehmed Asım Bey	720	Yok.	Yok.	100a-102a.
03	Reşid Efendi	985	Yok.	İzmit Yusuf Efendi Medresesi Müderrisi İbrahim.	202b-203b.
<b>2. NALBANTZÂDE, Ali b. Abdilfettâh el-Ezeni (ö. 1150/1738'den sonra)</b> النجاة عن التقليد في شرح رسالة التوحيد					
No	Koleksiyon	Demirbaş	İstinsah Tarihi	Müstensih	Vrk Sayısı
01	Reşid Efendi	1017	1176	Abdurrahman b. Ahmed b. Abdurrahman.	220b-222b.
02	Teymuriyye	Mecmu 297	1176	Ali b. Hamza er-Rodosî.	s. 185-189
<b>3. NİĞDEVÎ, Musa b. Ahmed el-Berekâtî en-Niğdevî (ö. 1151/1739'den sonra)</b> شرح كلمة التوحيد					
No	Koleksiyon	Demirbaş	İstinsah Tarihi	Müstensih	Vrk Sayısı
01	Akhisar Zeynelabidin	156	Yok.	Yok.	81b-84b.

02	Ankara Milli Ktp.	4558	1210	Ali b. Ahmed et-Turnevî	230a-231b.
03	Ankara Milli Ktp.	10492	Yok.	Yok.	78b-81b
04	Atif Efendi Eki	1478	Yok.	Yok.	19b-22a
05	Balıkesir İl Halk Ktp.	919	Yok.	Yok.	153a-154a.
06	Bursa İnebey Genel	3983	Yok.	Yok.	1a-3a.
07	Bursa İnebey Ulu Camii	3541	Yok.	Abdullah el-Bosnevî	85b-88a
08	Çelebi Abdullah	396	Yok.	Yok.	112b-116b.
09	Diyarbakır İl Halk Ktp.	611	Yok.	Yok.	125a-128a
10	Hasan Hüsnü Paşa	409	Yok.	İsmail.	34b-39b.
11	İst. Üni. Nadir Eserler	AY 00158	Yok.	Tırnovalı Turuncuzade Mehmed Emin b. Hacı Ahmed.	24b-26a
12	İst. Üni. Nadir Eserler	AY 03888	Yok.	Ali b. Ali b. İbrahim el-Behesnevi el-Karavi.	13b-17b.
13	Mehmed Asım Bey	720	Yok.	Yok.	45b-49b.
14	Nafiz Paşa	1350	Yok.	Yok.	33a-36b.
15	Reşid Efendi	1017	1176	Abdurrahman.	207b-209b
<b>4. MAKSÛD EFENDÎ, Maksûd el-Kürdî el-Erzurûmî (ö. 1170/1756-57)</b> شرح الرسالة التوحيدية					
No	Koleksiyon	Demirbaş	İstinsah Tarihi	Müstensih	Vrk Sayısı
01	Esad Efendi	3668	1173	Halil b. Hüseyin el-Ardahânî.	111a-111b
02	Ali Emîri Arabî	4354	Yok.	Yok.	194a-194a
<b>5. KADİZÂDE MEHMED, Muhammed Ârif b. Muhammed el-Erzurûmî (ö. 1173/1760)</b> الفتحية					
No	Koleksiyon	Demirbaş	İstinsah Tarihi	Müstensih	Vrk Sayısı
01	Bağdatlı Vehbi	651	Yok.	Yok.	22a-28b.
02	Esad Efendi	3668	1173	Halil b. Hüseyin el-Ardahânî.	106a-111a.
03	Mehmed Asım Bey	597	Yok.	Yok.	24b-27a.
<b>6. KEFEVÎ (AKKİRMÂNÎ), es-Seyyid Mehmed b. Hacı Hamîd Mustafa (ö. 1174/1760).</b> شرح الكلمة الطيبة					
No	Koleksiyon	Demirbaş	İstinsah Tarihi	Müstensih	Vrk Sayısı
01	Hasan Hayri Abdullah	43	Yok.	Yok.	25b-26a
02	Hasan Hüsnü Paşa	260 (Hamişde)	Yok.	Yok.	161b-162a.
03	İst. Üni. Nadir Eserler	AY 03535	Yok.	Yok.	70a-71a.
04	Reşid Efendi	1026	Yok.	Yok.	212a-212a.

7. HÂDİMÎ, Ebû Saîd Muhammed b. Muştafa el-Hâdimî el-Konevî (ö. 1176/1763) شرح كلمة التوحيد					
No	Koleksiyon	Demirbaş	İstinsah Tarihi	Müstensih	Vrk Sayısı
01	Ankara Milli Ktp.	4558	Yok.	Ali b. Ahmed.	232a-233a
02	Bâyezîd Devlet Ktp.	3670	Yok.	Yok.	29b-31b.
03	Bursa İnebey Genel	3983	Yok.	Yok.	1b-3a.
04	Bağdatlı Vehbi	2165	Yok.	Yok.	126b-130a
05	Çelebi Abdullah	392	Yok.	Yok.	117b-120b (eksik)
06	İ.B.B. Atatürk Kitaplığı	OE_Yz_650	1168	es-Seyyid Abdülkerim Muştafa b. Ahmed b. Abdürrahim Müderrişzâde el- Ankaravî.	106b-112b.
07	İst. Üni. Nadir Eserler	AY03358	Yok.	Yok.	41a-43a.
08	İst. Üni. Nadir Eserler	AY03829	Yok.	Yok.	130b-132a.
09	İst. Üni. Nadir Eserler	AY04595	1257/1841- 42..	Yok.	83a-85a.
10	Kaştamonu İl Halk	1228	Yok.	Yok.	35a-35b
11	Reşid Efendi	1017	1172	Abdurrahman b. Ahmed b. Abdurrahman (Hâdimî'nin talebesi)	217b-219b.
12	Yazma Bağışlar	2712	Yok.	Ahmed b. Abdülhamid.	3a-4b.
13	Yazma Bağışlar	7128	Yok.	Yok.	122b-123b.
8. BALIKESİRLİ, Şeyh Kâsım el-Halvetî eş-Şemsi (ö. 1176/1763) شرح كلمة التوحيد					
No	Koleksiyon	Demirbaş	İstinsah Tarihi	Müstensih	Vrk Sayısı
01	İst. Üni. Nadir Eserler	AY 03629	1194	Halil b. İbrahim.	29b-31a
9. AKVÎRÂNÎ, Ebü'l-Fahr Kara Halil b. Mehmed el-Konevî el-Müftî (ö. 1165/1752'den sonra) شرح كلمة التوحيد					
No	Koleksiyon	Demirbaş	İstinsah Tarihi	Müstensih	Vrk Sayısı
01	Ankara Milli	4558	Yok.	Yok.	231b-232a
02	Ankara Milli	9570	Yok.	Yok.	1b-1b
03	Balıkesir İl Halk Ktp.	919	1232	Yok.	152b-152b.
04	Yazma Bağışlar	2712	Yok.	Yok.	2b-3a.
10. SİNDÎ, Ebü'l-Hasen es-Sağır Muhammed b. Sadık es-Sindî el-Medenî (ö. 1187/1773) الفيوضات النبوية في حل الغاز البركوية					
No	Koleksiyon	Demirbaş	İstinsah Tarihi	Müstensih	Vrk Sayısı

01	Adnan Ötügen	4734	1188	Yok.	1a-2b (Nakıs)
02	Daru'l-Mahtûtât (San'a)	3054	Yok.	Yok.	Vrk nr. yok.
03	Hacı Mahmud Efendi	1410	Yok.	Yok.	1b-10a
04	Hasan Hüsnü Paşa	409	Yok.	Yok.	115b-118b.
05	Nafiz Paşa	433	Yok.	Yok.	1b-16a.
<b>11. RUHÂVÎ, Mehmed b. Osman b. Mehmed er-Ruhâvî (ö. 12./18. Yüzyıl sonları)</b> شرح الكلمة الطيبة					
No	Koleksiyon	Demirbaş	İstinsah Tarihi	Müstensih	Vrk Sayısı
01	Adnan Ötügen	2702	Yok.	Yok.	212a-212b.
02	Ankara Milli Ktp.	4558	Yok.	Yok.	229a-229b.
03	Ankara Milli Ktp.	7487	Yok.	Yok.	12b-15a
04	Ankara Milli Ktp.	9570	Yok.	Yok.	7b-8a.
05	Çorum Hasan Paşa İl Halk	4076	Yok.	Yok.	9b-12a.
06	İst. Üni. Nadir Eserler	AY 04595	Yok	Yok	80b-82b.
07	Konya Bölge Yazma Esrlr	4708	Yok.	Yok.	108b-109b.
08	Mehmet Asım Bey	165	Yok.	Yok.	1a-2a
09	Yazma Bağışlar	2712	Yok.	el-Hamdî.	2b-3a
<b>12. BEYŞEHİRLİ, Munsif, Mehmed b. Mustafa (ö. 12./18. Yüzyılın sonları)</b> شرح كلمة التوحيد					
No	Koleksiyon	Demirbaş	İstinsah Tarihi	Müstensih	Vrk Sayısı
01	Konya Bölge Yazma Esrlr	3465	Yok.	Yok.	173b-174a
<b>13. LÂLEZÂRÎ, Mehmed Tâhir b. Mehmed (ö. 1204/1789)</b> الياقوتة الخضراء					
No	Koleksiyon	Demirbaş	İstinsah Tarihi	Müstensih	Vrk Sayısı
01	Hafid Efendi	124	1203	Müellif.	15b-25b
02	Hafid Efendi	130	1203	Müellif.	10b-15b.
<b>14. KANBUR, Mehmed el-Antâkî (ö. 12./18. Yüzyılın sonları)</b> الأجوبة عن الأسئلة الواقعة برسالة البركوي في كلمة التوحيد					
No	Koleksiyon	Demirbaş	İstinsah Tarihi	Müstensih	Vrk Sayısı
01	Antalya Tekelioğlu	834	Yok.	Yok.	1b-3a.
02	Bağdatlı Vehbi	2075	1175	es-Seyyid el-Hâfiz Mustafa.	37a-37b.
03	Bâyezîd Devlet Ktp.	1624	Yok.	Yok.	67b-69a.
04	Bursa İnebey, Ulucami	3493	1194	Yok.	85b-86b.
05	İst. Üni. Nadir Eserler	AY04625	Yok.	Yok.	1b-3a.
05	İzmir Milli Ktp.	869	Yok.	Yok.	55b-56b.

06	Mihrişah Sultan	220	Yok.	Yok.	109a-110b.
<b>15. TRABLÛSÎ, Seyyid Muhammed (ö. 12./18. Yüzyılın sonları)</b> شرح كلمة التوحيد					
No	Koleksiyon	Demirbaş	İstinsah Tarihi	Müstensih	Vrk Sayısı
01	Bursa İnebey, Genel	3983	Yok.	Yok.	3a-4a
<b>16. MÜFTÎ (ö. 12./18. Yüzyılın sonları)</b> شرح كلمة التوحيد					
No	Koleksiyon	Demirbaş	İstinsah Tarihi	Müstensih	Vrk Sayısı
01	Bursa İnebey, Ulucami	3451	Yok.	Yok.	88a-88b.
02	Mehmet Taviloğlu	421	Yok.	Yok.	126a-126b.
<b>17. Meçhûl (ö. 12./18. Yüzyılın sonları)</b> شرح كلمة التوحيد					
No	Koleksiyon	Demirbaş	İstinsah Tarihi	Müstensih	Vrk Sayısı
01	Hacı Mahmud Efendi	1481	Yok.	Yok.	1b-8a.
<b>18. Meçhûl (ö. 12./18. Yüzyılın sonları)</b> شرح كلمة التوحيد					
No	Koleksiyon	Demirbaş	İstinsah Tarihi	Müstensih	Vrk Sayısı
01	Esad Efendi	1362	Yok.	Yok.	1b-5b.
<b>19. Meçhûl (ö. 12./18. Yüzyılın sonları)</b> حاشية كلمة التوحيد					
No	Koleksiyon	Demirbaş	İstinsah Tarihi	Müstensih	Vrk Sayısı
01	Bağdatlı Vehbi	2075	Yok.	Yok.	35b-36b.
<b>MEDÂRÎ, İbrahim b. Mustafa b. İbrahim el-Halebî (ö. 1190/1776)</b> «شرح كلمة التوحيد من «كتاب العبادلة»					
No	Koleksiyon	Demirbaş	İstinsah Tarihi	Müstensih	Vrk Sayısı
01	İ.B.B. Atatürk Kitaplığı	OE_Yz_650	1168	es-Seyyid Abdülkerim Muşafa b. Ahmed b. Abdürrahim Müderriszâde el-Ankaravî	96b-102a
02	Reşid Efendi	442	Yok.	Yok.	94b-103b
03	Reşid Efendi	1017	1174	Hâfız Abdurrahman et-Turgûtî	210b-215a.



# Finansal Kiralama Sözleşmesinin Hukuki Niteliğine Dair Tartışmalar\*

## Discussions on the Legal Nature of Financial Leasing Contract

Gökhan Günay<sup>1</sup> 



\*Bu Makale 28-29 Ekim 2022 tarihlerinde gerçekleşen İslam Hukuku Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan ancak herhangi bir yerde yayımlanmayan "Finansal İşlemlerin Hukuki Niteliğinin Tespiti ve Değerlendirilmesi Problemi (Finansal Kiralama Akdi Özelinde)" başlıklı tebliğin geliştirilerek makale formatına çevrilmiş halidir.

**Sorumlu yazar/Corresponding author:**  
Gökhan Günay (Arş. Gör.),  
İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam  
Hukuku Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye  
E-posta: gunay0088@hotmail.com  
ORCID: G.G. 0000-0002-0254-9502

**Başvuru/Submitted:** 14.12.2022  
**Revizyon Talebi/Revision Requested:**  
13.02.2023  
**Son Revizyon/Last Revision Received:**  
06.04.2023  
**Kabul/Accepted:** 23.05.2023  
**Online Yayın/Published Online:** xx.xx.2023

**Atıf/Citation:** Günay, Gökhan. Finansal Kiralama Sözleşmesinin Hukuki Niteliğine Dair Tartışmalar. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 13/2, (Eylül 2023): 633-663.  
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2023.1219266>

### ÖZ

Bu çalışmada öncelikli olarak İslam hukuku alanında finansal kiralamanın hukuki niteliğine ilişkin görüşlerin tespit edilerek karşılaştırmalı analizinin yapılması hedeflenmiştir. Ayrıca tespit edilen görüşlerin ve görüş farklılıklarının gerekçeleri üzerinde durulmuştur. Zira bir sözleşmenin hukuki niteliğinin tespiti, uygulanacak hükümlerin belirlenmesi açısından önemlidir. Daha bütüncül bir perspektifle konuyu ele alabilmek amacıyla tespit edilebildiği ölçüde finansal kiralamanın ortaya çıktığı günden bu yana farklı ülkelere ait hukuk düzenlerinde konuya ilişkin yaklaşımlara yer verilmiştir. İlgili sözleşmenin hukuki nitelmesi ve değerlendirilmesi aşamasında İslam hukuku alanında olduğu gibi diğer hukuk sistemlerinde de benzer problemlerle karşılaştığı görülmüştür. Finansal kiralama benzer akit türlerinden hareketle nitelenebilir yaklaşımın yanında yeni bir akit kabul edilmesini gerektirdiğini savunan iki farklı yaklaşım tespit edilmiştir. Hukuki nitelenebilirlik ileri sürülen görüşlerin şekillenmesinde finansal kiralamanın amacı, hedefi, fonksiyonu, akdin kuruluş ve sona erme biçimleri yanında sözleşmeye farklı perspektiflerden yaklaşılarak çeşitli unsurların ön plana çıkarılması gibi hususların etkili olduğu tespit edilmiştir. Son olarak finansal kiralama sözleşmesine uygulanacak hükümlerin belirlenmesi hususundaki yöntem problemi üzerinde durulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Finansal Kiralama, Leasing, İslam Hukuku, İslami Finans, İktisat, Hukuk

### ABSTRACT

This study essentially aims to determine views on the legal nature of financial leasing in the field of Islamic law and to make a comparative analysis. In addition, the reasons for differences in the determined opinions are emphasized. Determination of the legality of a contract is significant in determining the provisions to be applied. In order to address the issue with a more holistic approach, views related to the legal regulations of different countries are included from the emergence of financial leasing. Similar problems have been encountered in other legal systems as well as in the field of Islamic law during the legal characterization and evaluation of a relevant contract. One approach tried to characterize financial leasing based on similar contract types, but two different approaches that see it as a new

contract have been identified. By approaching the contract from different perspectives, issues such as the purpose of financial leasing and its function, the establishment and termination forms of the contract, as well as various other factors are effective in shaping the opinions put forward for the legal characterization. Finally, method for determining the provisions to be applied to the financial leasing contract is emphasized.

**Keywords:** Financial Leasing, Leasing, Islamic Law, Islamic Finance, Economics, Law

## EXTENDED ABSTRACT

There is no agreed upon definition for the different legal concepts related to a financial leasing contract. Financial leasing has always included different content and functions in its structure. Previously, it was not intended for financing in the current sense, but was used as a marketing technique to increase the sales between two parties, the seller and the customer. It acted as a precautionary measure for the seller to protect the property of goods against risks such as failure of the customer to pay the full price or bankruptcy in installment sales. Later, it turned into a financing technique with the addition of a third party as a financial leasing company.

There are different opinions regarding the legal nature of financial leasing and the determination of provisions to be applied since the emergence of financial leasing. There are many reasons for these differences of opinion, but the fact that there is no legal regulation about it and that it contains elements of more than one contract are among the most important of these reasons. The elements of other contracts that are included: the fee is more than the precedent value and includes the sale price the contract period covers the economic life of the goods, the lessee has the right to acquire the property at the end of the term, the benefits and losses arising from the contract belong entirely to the lessee, and that the property serves as a guarantee for the lessor.

In order to deal with a financial leasing contract from a holistic view, the form and content of the contract must be determined as much as possible, before the determination of the qualifications made in the field of Islamic law. Then, the question of how this type of contract is perceived legally in different societies is emphasized. The approaches of different countries' legal systems regarding the legal nature of financial leasing and the forms of legal regulation are discussed through examples within a framework determined by following the chronological method. According to this, lawyers approached the subject primarily based on wording or meaning. In addition, this study aims to determine the provisions to be applied from this wholistic view by examining whether there is a single contract or more than one contract and why it cannot be separated from each other in the financial leasing transaction. In this framework, there are different opinions depending on the form of the contract such as; a mixed contract, an idiosyncratic utilization contract, a convertible lease contract, a sui generis contract, an idiosyncratic loan contract, lease contract or atypical lease contract, in which the elements of sale, installment sale and power of attorney are brought together.



Today, studies in Islamic law are generally focused on Fiqh problems in the structure of a financial leasing contract and determining its ruling in terms of fatwa. However, how the applied provisions and the encountered problems are evaluated and resolved depends primarily on a determination of the legal nature of the contract. If exact qualification cannot be made, it is not possible to reach correct results for the provision. The primary aim of the study is to examine the views on the legal nature of a financial leasing contract in Islamic law and to make a comparative analysis by determining the reasons for these views. In this context, different opinions that have been put forward by today's fiqh researchers regarding the legal nature of financial leasing contracts is that it contains elements of more than one type of contract such as rental or installment sales, and that it is a mixed, unified or sui generis contract. In this study, attention is drawn to the final points of approaches that try to explain financial leasing through a single contract, such as rental or installment sales. In particular, by accepting financial leasing as a new contract, qualifications made on the basis of the distinction between named and unnamed contract based on Roman law are insufficient on their own. It is argued that the theoretical framework of these qualifications should be clearly determined by taking into account the structure of Islamic law and the problem of method regarding how and to what extent private law rules are applied to this contract.

Issues surrounding a financial leasing contract such as purpose, function, the establishment and termination forms, as well as the emphasis of various elements from different perspectives, are effective in shaping the opinions put forward for the legal characterization. In addition, each legal system has made sense of and justified financial leasing contract elements within the framework of their countries own structural features. The legal nature of the financial leasing contract in Islamic law mostly reflects the way of thinking of other legal experts. This study concludes that financial leasing is a mixed contract that includes some elements belonging to typical contracts and some idiosyncratic elements in its structure. The study also concludes that the application of the provisions determined by the parties in the contract will be more accurate in terms of the realization of the objectives envisaged by the relevant contract, as long as it does not contradict the general principles of Islamic law and the general theory of contracts.

## GİRİŞ

Kiralama MÖ 2000'li yıllara uzanan tarihî bir geçmişe sahip olsa da finansal kiralamanın insanların ihtiyaçları doğrultusunda 19. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıktığı bilinmektedir. İlk dönemlerden itibaren farklı toplumlarda finansal kiralamanın hukuki niteliğine dair farklı görüşler ileri sürülmüştür. İslam hukukunun işlerlik kazandığı toplumlarda da fihki perspektif dikkate alınarak değerlendirilmiş ve hukuki niteliği konusunda farklı kanaatler ortaya çıkmıştır. Bunun yanında İslam hukuku alanında yapılan çalışmaların genelinde finansal kiralama daha çok gündeme gelen fihki meseleler ve hükmün tespiti açısından ele alınmıştır. Hâlbuki uygulanacak hükümlerin ve karşılaşılabilecek problemlerin nasıl değerlendirilip çözüme kavuşturulacağı belirlenmesi<sup>1</sup> öncelikli olarak sözleşmenin hukuki niteliğinin tespitine bağlıdır. Sağlıklı bir nitelendirme yapılmadığı takdirde hüküm açısından doğru sonuçlara ulaşmak da mümkün değildir.

Öte yandan finansal kiralamanın hukuki niteliğinin tespitine ilave olarak nasıl değerlendirileceği, ortaya çıktığı dönemden itibaren problemleri bir mesele olmuştur. Bu problemin sebebini temel olarak akdin muhtevasına ve hukuki düzenlemeye ilişkin birtakım meseleler teşkil etmektedir. Akdin muhtevası açısından bakıldığında ücretin emsal bedelden fazla olması ve semeni içermesi, sürenin malın ekonomik ömrünü kapsamaması, süre sonunda kiracıya mülkiyeti elde etme hakkı tanınması, akitten doğan fayda ve zararların tümüyle kiracıya ait olması, kiralayan açısından mülkiyet teminat amacı taşıırken akdin malı kullandırma veya finansman amacı taşıması, farklı akit türlerine ait unsurları içermesi gibi hususlar sayılabilir. Hukuki düzenleme açısından bakıldığında ise hakkında önceden herhangi bir düzenleme bulunmaması, hukuk sistemi tarafından kısmen ya da tamamen düzenlenmiş sözleşme tiplerine ait unsurların hukuk düzeninin öngörmediği bir biçimde bir araya getirilerek oluşturulması ve hakkında herhangi bir düzenleme bulunmayan unsurlar içermesi zikredilebilir. Bu noktalar itibarıyla finansal kiralamanın mevcut hukuk sisteminde hakkında düzenleme bulunan kira, satış, taksitli satış, âriyet, karz gibi farklı akit türleri ile birtakım benzerlikler ve farklılıklar ihtiva etmesi hukuki açıdan nitelendirmeyi zorlaştırmaktadır. Dolayısıyla finansal kiralamanın hukuki niteliğine dair ileri sürülen görüşlerin ele alınması bu bakımdan önem arz etmektedir.

Finansal kiralama işlemi hükmünün belirlenmesi, mülkiyetin kiracıya geçişi, kiralana ait tüm risklerin kiracıya ait olması gibi farklı açılardan İslam hukuku alanında çok sayıda çalışmaya konu edilmiştir. Başta İslam Fıkıh Akademisi'nin 1988 ve 2000 yıllarında finansal kiralama hakkında yapmış oldukları müzakere oturumları için hazırlanan bildiriler olmak üzere AAOIFI<sup>2</sup> tarafından belirlenen standartlar, çeşitli fetva kurulları tarafından yayınlanan fetvalar ve konu hakkındaki telif eserler bu çalışmalar arasında yer almaktadır. Bu çalışmaların genelinde finansal kiralamanın hükmü ve gündeme gelen fihki problemler üzerinde durulmuştur. Hukuki niteliğine yönelik kanaatler paylaşılmışsa da fazla detaya girilmemiştir.

Türkçe literatüre bakıldığında ise Hamza Aktan Tarafından I. İslam Ticaret Hukukunun

1 Erden Kuntalp, *Karışık Muhtevalı Akit* (Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1971), 13.

2 AAOIFI, "el-İcâra ve'l-icâratü'l-müntehiye bi't-temlik", *el-Me'âyiru's-şer'iyye*, (2017), 237-270.

Günümüzdeki Meseleleri Kongresinde sunulan *Ticaret Hukukunun Yeni Bazı Problemleri Üzerine İslam Hukuku Açısından Bir Değerlendirme (Borsa, Teminat Mektubu, Leasing)*<sup>3</sup> başlıklı bildiri de finansal kiralama hakkında genel bilgilendirme yapılmış ve temel olarak “safkateyn fi safka” ve “bey’ ve şart” yasağı açısından incelenmiştir. Fakat hukuki niteliğini tespiti yönelik herhangi bir analiz yapılmamıştır.

Servet Bayındır’a ait *Faizsiz Bankacılık İşlemlerinin İslâm Fıkhı’ndaki Yeri*<sup>4</sup> isimli doktora çalışmasında finansal kiralama konusu bir başlık altında ele alınmaktadır. Burada finansal kiralama türleri incelenmiş ve fihhi hükmü tespiti çalışılmıştır. Kira akdi temelinde ele alınması eleştirilerek taksitli satış çerçevesinde incelenmesi gerektiği düşüncesi savunulmuştur. Fakat bunlar dışındaki görüşlere yer verilmemiştir.

Ahmet İnanır tarafından hazırlanan *İslam Hukukunda Bileşik-Mürekkep Mâli Sözleşmeler ve Çağdaş Finansman Yöntemlerindeki Uygulamaları*<sup>5</sup> ve Mahmut Samar tarafından hazırlanan *İslamî Finans Ürünlerinde Akitlerin Birleştirilmesi*<sup>6</sup> isimli çalışmalarda finansal kiralama işlemi birer başlık olarak ele alınmıştır. İlgili çalışmalarda finansal kiralama konusu daha çok akitlerin birleştirilmesi bağlamında incelenmiştir. Görebildiğimiz kadarıyla diğer çalışmalara göre finansal kiralamanın hukuki niteliğini tespiti yönelik daha kapsamlı analizlere yer verilmiştir.

Mahmut Saka tarafından hazırlanan *Finansal Kiralama İşleminin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi: Türkiye Örneği*<sup>7</sup> başlıklı yüksek lisans tezi finansal kiralama işlemini Türk hukuku ile mukayeseli olarak ele almakta ve İslam hukuku açısından temellendirmeye çalışmaktadır. Hukuki niteliğini tespiti dair herhangi bir analiz bulunmamaktadır.

Temel Kacırcı tarafından yayınlanan *Katılım Bankacılığında Uygulanan Finansal Kiralama Yöntemindeki Risk Faktörünün İslam hukuku Açısından Değerlendirilmesi*<sup>8</sup> başlıklı makalede ise konuya risk faktörü açısından yaklaşılmakta fakat çalışmanın baş kısımlarında hukuki niteliğine dair görüş farklılıklarına değinilerek kısa bir analiz yapılmaktadır.

Görüldüğü üzere literatürde tespit edebildiğimiz kadarıyla finansal kiralamanın hukuki niteliğini ve uygulanacak hükümleri tespiti yönelik müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Finansal kiralamayı farklı açılardan inceleyen bu çalışmalarda hukuki nitelik konusu ihtiyaç duyulduğu ölçüde yer almaktadır. Bu sebeple finansal kiralamanın hukuki niteliğinin ve

3 Hamza Aktan, “Ticaret Hukukunun Yeni Bazı Problemleri Üzerine İslam Hukuku Açısından Bir Değerlendirme (Borsa, Teminat Mektubu, Leasing)”, *I. İslam Ticaret Hukukunun Günümüzdeki Meseleleri Kongresi* (Konya: Kombad Yayınları, 1997), 222-228.

4 Servet Bayındır, *Faizsiz Bankacılık İşlemlerinin İslâm Fıkhı’ndaki Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004).

5 Ahmet İnanır, *İslam Hukukunda Bileşik-Mürekkep Mâli Sözleşmeler ve Çağdaş Finansman Yöntemlerindeki Uygulamaları* (Tokat: Gece Kitaplığı, 2015).

6 Mahmut Samar, *İslamî Finans Ürünlerinde Akitlerin Birleştirilmesi* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2019).

7 Mahmut Saka, *Finansal Kiralama İşleminin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi: Türkiye Örneği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

8 Temel Kacırcı, “Katılım Bankacılığında Uygulanan Finansal Kiralama Yöntemindeki Risk Faktörünün İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi”, *Manisa Celal Bayar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Dergisi* 18/3 (2020), 454-466.

uygulanacak hükümlerin belirlenmesine yönelik ileri sürülen görüşlerin gerekçeleri ile birlikte müstakil bir çalışmada bir araya getirilmesi ve analiz edilmesi tarafımızca gerekli görülerek alana mütevazı bir katkı sunacağı düşünülmüştür.

Bütün bunlardan hareketle çalışmamızın öncelikli hedefi çağdaş İslam hukuku literatüründe finansal kiralamanın hukuki niteliğine dair ileri sürülen görüşleri tespit ederek karşılaştırmalı analizini yapmaktır. Ancak hukuki niteliğine dair daha bütüncül bir bakış sağlaması adına farklı ülkelere ait hukuk düzenlerinde bu konuya ilişkin görüşlere temas edilecektir. Makale düzeyinde bir çalışma olması sebebiyle konu belirli ülkelerle sınırlandırılmıştır. Finansal kiralama sözleşmesinin ilk ortaya çıktığı ülke olması yönüyle İngiltere, Kıta Avrupası hukuk sisteminin özelliklerini yansıtan güncel bir örnek olması açısından Türkiye, Türk hukukundaki tartışmaların çerçevesini belirlemesi bakımından İsviçre, İslam dünyasında konuya ilişkin ilk kanuni düzenleme yapılmasına binaen Mısır ve buradaki düzenlemeleri etkilemesi bakımından da Fransa tercih edilmiştir.

Bu çerçevede çalışmamızda evvela finansal kiralama kavramı, finansal kiralamanın tanımı, ortaya çıkışı ve gelişim süreci hakkında bilgi verilmektedir. Ardından belirlemiş olduğumuz ülkeler çerçevesinde finansal kiralamanın hukuki niteliğine ilişkin yaklaşımlar hakkında genel bir perspektif sunulmaktadır. Son olarak İslam hukuku açısından konuya ilişkin ileri sürülen görüşler aktarılmakta ve analiz edilmektedir.

## 1. Finansal Kiralama (Leasing): Terminoloji ve Tanım

Leasing, İngilizce “lease” sözcüğünden türetilmiş olup isim hâli “kira”, “kira kontratı” fiil hâli ise “kiralama”, “kiraya verme” manasında<sup>9</sup> bütün kiralama türlerini kapsayan üst bir kavramdır.<sup>10</sup> Kaynaklarda finansal kiralama işlemini ifade etmek üzere “lease” veya “leasing” ifadeleri kullanılmıştır. Ancak lease kiracının malı kullanma hakkına sahip olduğu bir sözleşme manasına gelirken leasing böyle bir sözleşme yapma sürecini ve yöntemi ifade eder.<sup>11</sup>

Kökeni Anglo-Amerikan hukuk sistemine dayanan bu işlemin uygulanmaya başlandığı ilk dönemlerde ülkeler leasing kavramını kendi dillerinde ifade etmeye çalışmışlardır. Mesela Fransızcada uzun süre “Credit-Bail” şeklinde kullanılmış, ilerleyen dönemlerde ise “location financiere” veya “location vente”<sup>12</sup> ifadesi tercih edilmiştir. Ancak uygulamada birliğin sağlanması ve uluslararası ortak bir kavramın kullanılması amacıyla İngilizce aslı (leasing) benimsenmiştir.<sup>13</sup>

9 Aynur Arslan Polat, *Bir Özel Hukuk Sözleşmesi Olarak Finansal Kiralama (Leasing) Sözleşmesi* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 1; Murat Topuz, *6361 Sayılı Finansal Kiralama, Faktoring ve Finansman Şirketleri Kanunu Çerçevesinde Finansal Kiralama Sözleşmesi* (Ankara: Adalet Yayınevi, 2013), 5.

10 Hasan Fehmi Erdoğan, *Finansal Kiralama Sözleşmesi ve Hava Aracı ve Parçalarının Finansal Kiralama Yöntemi ile Temini* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 11.

11 Topuz, *Finansal Kiralama Sözleşmesi*, 9.

12 İbrahim Desükî Ebu'l-Leyl, *el-Bey'u bi't-taksît ve 'l-buyû'u 'l-i'timâniyyetü'l-uhurâ* (Kuveyt, 1984), 27.

13 Türkân Kırmızıtaş, *6361 Sayılı Finansal Kiralama, Faktoring ve Finansman Şirketleri Kanunu'na Göre Finansal Kiralama Sözleşmesi* (Ankara: Başkent Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 3-4.

Türkçede ise leasing, kelime manası olarak kiralama anlamına gelmekte fakat ilgili kavrama ait manayı ifade etmekte yetersiz kalmaktadır. Çünkü kiralama, kira konusu mal üzerindeki mülkiyet hakkı saklı kalmak kaydıyla kullanım hakkının belirli ya da belirsiz bir süre için başkasına devredilmesini, leasing ise yatırım ve finansman amacını gerçekleştirmeye yönelik bir kiralama şeklini ifade etmektedir.<sup>14</sup> Bu fark sebebiyle leasinge ait manayı aynıyla ifade etmek üzere doktrinde çok sayıda kavram türetilmiştir. “Makine kirası”, “kredili kira”, “fabrika kirası”, “kira finansmanı”, “finansman kirası”,<sup>15</sup> “sermaye kiralaması”, “teçhizat kiralama kredisi”, “uzun vadeli kiralama”, “teçhizat kiralaması”<sup>16</sup> gibi ifadeler türetilen bu kavramlardan bazılarıdır. Leasing ile aynı manayı tam olarak karşılamamasına rağmen 3226 ve 6361 sayılı kanunlarda “Finansal Kiralama” kavramı tercih edilmiştir.<sup>17</sup> Yavuz, Anglo-Amerikan kökenli leasing kavramının “çevrilemez” niteliğine dikkat çekerek “finans”<sup>18</sup> kelimesinden “finansal” kelimesinin türetilmesini Türkçe ifade bakımından eleştirmektedir. Bunun yerine “finansman kirası” şeklindeki ifadenin kanun koyucunun iradesi ile daha uyumlu olduğunu, “maliyet kirası” veya “malî kira” tabirlerinin de kullanılabilceğini ifade etmektedir.<sup>19</sup>

Arap hukukçular ve dilciler de leasing kavramını kendi dillerinde farklı şekillerde ifade etmişlerdir. İslam hukuku alanında yapılan Arapça çalışmalarda “el-îcâre el-müntehiye bi’t-temlik” şeklindeki kullanım yaygın olmakla birlikte benzer manayı ifade etmek üzere “el-bey’u’l-îcârî”, “el-îcâr ellezî yentehî bi’t-temlik”, “îcârü’s-sâtir li’l-bey’”, “el-îcârü’l-mukterin bi va’ di’l-bey’”, “et-tecîru’t-temvîlî” ve el-îtimânü’l-îcârî” şeklindeki ifadeler de kullanılmaktadır.<sup>20</sup>

Tanımı açısından finansal kiralamaya bakıldığında ise farklı uygulama biçimlerinden hareketle mahiyetini ortaya koymaya yönelik çeşitli tanımlar yapıldığı görülmektedir. Çeşitli hukuki ilişkileri yapısında barındırdığı için farklı hukuk sistemlerinde “anlamı, çerçevesi ve içeriği” değişebilmektedir. Bu sebeple finansal kiralama hakkında üzerinde ittifak edilmiş ve kapsayıcı tek bir tanımdan bahsetmek mümkün değildir.<sup>21</sup> Ancak finansal kiralama genel itibarıyla, “bir varlığı ya da malî kiraya verenin kiralanan varlık ya da mala ilişkin tüm kullanım hakkını ve riskini kiracıya devrettiği bir kiralama şekli olarak”<sup>22</sup> tanımlanabileceği gibi 2012

14 Mustafa Üzeler - Doğan Cansızlar, *Yatırım ve Finansman Sağlamaya Yönelik Kiralama (Leasing) Dünyada ve Türkiye’de Uygulaması* (Ankara: Maliye ve Gümrük Bakanlığı Araştırma, Planlama ve Koordinasyon Kurulu, 1987), 7.

15 Kırmızıtaş, *Finansal Kiralama Sözleşmesi*, 3-4.

16 Merve Acun Mekengeç, *Milletlerarası Özel Hukukta Finansal Kiralama (Leasing) Sözleşmeleri* (İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2014), 9.

17 Topuz, *Finansal Kiralama Sözleşmesi*, 5; Halit Kabak, *Finansal Kiralama Sözleşmesinde Satış ve Geri Kiralama Yöntemi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 8-9.

18 “Kişilerin kurumların ve firmaların faydalanabilecekleri para, fon veya sermaye.” bk. Osman Okka, *Finansal Yönetim: Teori ve Çözümlü Problemler* (Ankara: Nobel Yayınları, 2018), 7.

19 Cevdet Yavuz, *Türk Borçlar Hukuku Özel Hükümler* (İstanbul: Beta Yayınları, 1994), 1/353.

20 Şeyh el-Mahfûz Abdullah b. Beyye, “el-îcârü’l-lezî yentehî bi’t-temlik”, *Mecelletü Mecma’i’l-Fıkhi’l-İslâmî* 5/4 (1988), 2663; Muhammed Abdullah er-Reşîdî, *Akdül’-icâre el-müntehiye bi’t-temlik: Dirâse mukârane meâ ş-şer’iati’l-İslamiyye* (Câmiâtü eş-Şarki’l-Evsat, Külliyyetü’l-Hukûk, Deracetü Mâcistîr, 2010), 10.

21 Üzeler - Cansızlar, *Yatırım ve Finansman Sağlamaya Yönelik Kiralama (Leasing)*, 7; Acun Mekengeç, *Milletlerarası Özel Hukukta Finansal Kiralama (Leasing) Sözleşmeleri*, 9.

22 Murat Aydoğdu - Nalan Kahveci, *Türk Borçlar Hukuku: Özel Borç İlişkileri (Sözleşmeler Hukuku)* (Ankara:

yılında düzenlenen Finansal Kiralama, Faktoring, Finansman ve Tasarruf Finansman Şirketleri Kanunu'nda ise şu şekilde tanımlanmıştır:

Finansal kiralama sözleşmesi; kiralayanın, kiracının talebi ve seçimi üzerine üçüncü bir kişiden veya bizzat kiracıdan satın aldığı veya başka suretle temin ettiği veya daha önce mülkiyetine geçirmiş bulunduğu bir malın zilyetliğini, her türlü faydayı sağlamak üzere kira bedeli karşılığında, kiracıya bırakmasını öngören sözleşmedir.<sup>23</sup>

İslam hukuku alanında yapılan çalışmalarda da finansal kiralama hakkındaki farklı “fikhi tasavvurlar” sebebiyle “efradını cami ‘ ağyarını mani’” bir tanım yapmanın güçlüğüne ve bu noktada bir ittifakın sağlanamadığına dikkat çekilmektedir.<sup>24</sup> Bununla birlikte genel olarak finansal kiralama “bir kimsenin belirli bir malı malum bir bedelle belirli süre zarfında kiracıya taksitlerle kiraya verdiği ve son taksitin ödenmesiyle birlikte yeni bir akitle malın mülkiyetinin kiracıya geçtiği akit” şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>25</sup>

## 2. Finansal Kiralamanın Ortaya Çıkışı ve Gelişim Süreci

Kiralamanın tarihî kökenine bakıldığında ilk örneklerine MÖ 2000’li yıllarda Sümerlerin tarım aletlerini kiralamalarında rastlanmaktadır. Daha sonraki dönemlerde ise tarım arazilerinin, binaların, gemilerin ve pahalı gemi araç-gereçlerinin kiralandığı bilinmektedir.<sup>26</sup> Yine bugünkü manada bir finansman gayesi olmaksızın 1840’larda İngiltere’de müzik aletleri, dikiş makineleri ve vagonların kiraya verilmesiyle ilk leasing şirketi kurulmuş, 1855’te Birmingham Vagon Company vagon kiralamaları yapmıştır. 1877’de Bell-Telephone-Company isimli şirketin telefonlarının, Avrupa’da 1894 yılında inşaat makinelerinin, 1910 yılında ise bilgi işlem makinelerinin bu yöntemle kiralandığı kaydedilmektedir. Ancak bu şirketlerin amacının yatırımcıyı finanse etmek değil daha fazla kâr sağlamak ve kiralananın bakımını güvence altına almak olduğu ifade edilmiştir.<sup>27</sup>

1920’lerde ise üreticilerin çoğunun yatırımlarını kredili satışla yaptıkları ve bunun büyük buhrana sebep olduğu aktarılmaktadır. 1930’larda Büyük Buhran sonrası nakit sıkıntısı çeken yatırımcıların uzun vadeli finansman ihtiyaçlarını karşılamak üzere finansal kiralama popülerliğini tekrar kazanmıştır. Uygulanmaya başladığı dönemlerde esasında malı üreten ve kiralayan firmalar tarafından malın satışını artırmak üzere bir pazarlama tekniği olarak

Adalet Yayınevi, 2019), 664.

23 Finansal Kiralama, Faktoring, Finansman Ve Tasarruf Finansman Şirketleri Kanunu (FFFK), *Resmî Gazete* 28496 (21 Aralık 2012), Kanun No. 6361, md. 18/1.

24 Kacı, “Finansal Kiralama Yöntemindeki Risk Faktörünün İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi”, 455.

25 Novita Reskie, “el-Ukûdü’l-mürekkebe fi’l-icâratı’l-müntehiye bi’t-temlik fi’l-mesârifi’l-İslâmiyye”, *Profetika: Jurnal Studi Islam* 18/2 (2017), 178; Farklı tanımlar için bk. Muhammed eş-Şeyh Ğassân, *el-İcâre el-müntehiye bi’t-temlik fi’l-fikhi’l-İslâmî: Dirâse mukârene* (Dımaşk: Dâru’l-Kalem, 2010), 30-32; Adem Nuh Muâbede, “el-Ameli’l-masriifi el-İslâmî beyne karârâtı’l-mecâmi’l-fikhiyye ve’l-kavânin es-sâriye: el-İcâre el-müntehiye bi’t-temlik fi zilli kânûni’t-te’ciri’t-temvîli el-Ürdünî nemûzecen”, *Mu’temerü’l-masâriifi’l-İslâmiyye beyne’l-vâkı’ ve’l-me’mûl* (Dubai: Dâirâtü’s-Şûni’l-İslâmiyye ve’l-Ameli’l-Hayrî, 2009), 12-14.

26 Deniz Şişman - Mehmet Şişman, “Finansal Kiralama (Leasing) ve Ekonomi İçin Önemi: Riskler, Avantajlar”, *Yönetim ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 15/Özel Sayı 1 (Aralık 2017), 145; Samar, *İslâmî Finans Ürünlerinde Akitlerin Birleştirilmesi*, 234-235.

27 Topuz, *Finansal Kiralama Sözleşmesi*, 16; Erdoğan, *Finansal Kiralama Sözleşmesi*, 12-13; Aydoğdu - Kahveci, *Türk Borçlar Hukuku*, 663.

kullanılmıştır. İkinci Dünya Savaşı sonrasında ise sanayi, ekonomi, teknoloji alanındaki gelişmeler ve bunun sonucu olarak işletmelerin yenilenme ihtiyaçları finansal kiralamanın daha da yaygın hâle gelmesinde etkili olmuştur. Nitekim bugünkü manada profesyonel ilk finansal kiralama şirketi 1952 yılında ABD’de kurulmuştur. Bundan sonraki süreçte finansal kiralama sözleşmelerini bağımsız şirketler yapmaya başlamıştır.<sup>28</sup>

Finansal kiralama 1960’larda Avrupa ülkelerinde kullanılmaya başlamış, 1970’lerde ise gelişmekte olan ülkelerde hızla yayılmıştır.<sup>29</sup> Her ne kadar Anglo-Amerikan kaynaklı olsa da Kıta Avrupası hukuk sistemine bağlı ülkelere benimsenmiş olup özellikle Almanya, Fransa ve İsviçre’de yaygın olarak kullanılmıştır.<sup>30</sup> 1970’li yıllarda yaşanan küresel çaptaki ekonomik kriz sebebiyle birçok işletme kredi temini noktasında sıkıntı yaşamış ve bu ihtiyacın giderilmesi noktasında finansal kiralamaya olan talep ciddi derecede artmıştır.<sup>31</sup> Günümüzde bilhassa gelişmekte olan ülkelerde sermaye birikimi yetersizliği sebebiyle ileri teknoloji kullanımını desteklemek ve iktisadi büyümeyi hızlandırmak amacıyla kullanılmaktadır.<sup>32</sup>

İslam dünyasında ilk kez 1977’de İslam Kalkınma Bankası (İKB) tarafından uygulandığı ve 1984’te ilk kez Mısır’da kanunlaştırıldığı aktarılmaktadır.<sup>33</sup> Türkiye’ye geldiğinde finansal kiralama yöntemi ancak 1980’li yıllarda gelişim göstermeye başlamıştır.<sup>34</sup> Kanuni düzenleme bakımından ilk defa Özel Finans Kurumları ile gündeme gelerek 70 sayılı “Bankalar Hakkında Kanun Hükmünde Kararname”nin 90. maddesine istinaden çıkarılan 16.12.1983 tarihli Bakanlar Kurulunun 83/7506 sayılı Kararname’nin 1. maddesinde “yatırım ekipmanları temin edilmesinde, bu ekipmanların firmalara taksitle satılmasında veya kiraya verilmesinde...” kullanabilecekleri şeklinde açık olmasa bile değinilerek Türk hukukunda yer almıştır.<sup>35</sup>

1984 yılına gelindiğinde Özel Finans Kurumlarının kuruluşuna yönelik 83/7506 sayılı Kararname’ye ek olarak tebliğde “Leasing, mal ve hizmet üretimine yönelik teçhizatın, mülkiyeti kurumda kalmak koşulu ile sözleşme serbestisi dâhilinde işletmelere kiraya verilmesidir.” şeklinde tanımlanmıştır.<sup>36</sup> Finansal kiralamanın hukuki alt yapısı tam manasıyla ilk kez 10 Haziran 1985 tarihinde kabul edilen 3226 sayılı Kanun ile oluşturulmuştur. Bu düzenlemenin belli konularda eksiklikler barındırdığı ve uygulamaya yönelik birtakım ihtiyaçlar karşısında yetersiz kaldığı değerlendirilerek 23.11.2012 tarihinde 6361 sayılı “Finansal Kiralama, Faktoring ve Finansman Şirketleri Kanunu” düzenlenerek kabul edilmiş, 13.12.2012 tarihinde 28496 sayılı Resmî Gazete’de yayımlanarak yürürlüğe girmiş ve böylece 3226 sayılı Kanun ilga edilmiştir.<sup>37</sup>

28 Yasemen Tunçşiper, *Finansal Kiralama Sözleşmesinde Tarafların Borçları* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 1,7; Erdoğan, *Finansal Kiralama Sözleşmesi*, 12-15.

29 Erdoğan, *Finansal Kiralama Sözleşmesi*, 13.

30 Aydın Zevkliler - Emre Gökyayla, *Borçlar Hukuku : Özel Borç İlişkileri* (İstanbul: Vedat Kitapçılık, 2020), 430.

31 Topuz, *Finansal Kiralama Sözleşmesi*, 3-4.

32 Şişman - Şişman, “Finansal Kiralama”, 145.

33 Bayındır, *Faizsiz Bankacılık İşlemleri*, 114.

34 Topuz, *Finansal Kiralama Sözleşmesi*, 4.

35 Mustafa Şit - Ahmet Şit, “Türkiye’de Finansal Hizmetler Sektörünün Gelişimi: Finansal Kiralama Sektörü Örneği”, *Dicle Üniversitesi İktisadi Ve İdari Bilimler Dergisi* 2/5 (2013), 38.

36 Esra Yılmaz, *Finansal Kiralama Sözleşmesinin Sona Erme Sebepleri ve Sona Ermenin Sonuçları* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 24.

37 Aydoğdu - Kahveci, *Türk Borçlar Hukuku*, 663.

### 3. Farklı Ülkelere Ait Hukuk Düzenlerinde Finansal Kiralamanın Hukuki Niteliğine Yönelik Yaklaşımlar

#### 3.1. Batı Hukukundaki Genel Durum

Finansal kiralamanın temelleri yaygın kanaate göre 1846 yılında İngiltere’de müzik aletleri satan bir firma ile müşteri arasında yapılan sözleşmeye dayandırılmaktadır.<sup>38</sup> Bu yöntemle temelde taksitli (kredili) satış işlemlerinde müşterinin malı üçüncü kişilere devretmesi, taksitleri ödememesi sonucu meydana gelen satıcının mağduriyetinin önlenmesi ve borç veren kuruluşlara teminat vermede sıkıntı yaşayan borçlulara yardımcı olunması hedeflenmiştir.<sup>39</sup>

Her ne kadar 1846 yılında yapılan işlemin detayına dair veriler elimizde olmasa da Birleşik Krallık’ta 1895 yılında bir piyano sahibi ile müşteri arasında yapılan sözleşmeye göre belirlenen süre boyunca mülkiyetin mal sahibinde kalması kararlaştırılmış, süre sonunda ise taksitlerin ödenmesi koşuluyla müşteriye mülkiyeti devralabilme hakkı tanınmıştır. İlk taksitin ödenmesinin ardından müşterinin piyanoyu bir tefeciye vermesi ile olay yargıya intikal etmiştir. Müşteri mahkemede bu sözleşmenin bir satış sözleşmesi olduğunu iddia etmiştir. Ancak mahkeme ilgili sözleşmenin satış mı kiralı satış mı (hire purchase) olduğunu tespit noktasında sözleşmeyi yorumlamış, malın mülkiyetinin kiracıda olmadığı, piyanoyu geri iade etme ya da belirli şartları yerine getirmesi hâlinde malik olma seçeneği bulunmasına rağmen bu hakkı kullanmadığı gerekçesiyle malı üçüncü bir şahsa devredemeyeceğine, dolayısıyla piyanonun tefeciden alınarak sahibine iade edilmesi gerektiğine karar vermiştir. İlgili sözleşme hakkında yorum yapan Lord Watson bu sözleşmeyi ilgili şartlar yerine gelinceye kadar kira sözleşmesi olarak nitelermekte, kiracının satış seçeneğini tercih edip fiilen bu hakkı kullanmasıyla satış sözleşmesine dönüşeceğine dikkat çekmektedir.<sup>40</sup> Diğer taraftan Lord Herschell sadece sözleşmede kullanılan lafzlara değil işlemin özüne de bakılarak değerlendirme yapılması gerektiği görüşüne katıldığını ancak işlemin bütününe analiz edilerek tarafların hak ve yükümlülüklerinin belirlenmesi ile karar verilebileceğini savunmaktadır.<sup>41</sup>

Sözleşmede yer alan satın alma opsiyonu sebebiyle ilk aşama kira sözleşmesi olarak nitelenmiş, kiracının malı satın almak zorunda olmaması sebebiyle şartlı satıştan, mülkiyetin kiracıya geçmemesi yönüyle de taksitli satıştan ayrıldığı belirtilmiştir. Diğer yandan bu işlemin satış, kira ve kefalet sözleşmelerine benzerliği bulunup yapısında bu sözleşmelere ait unsurları barındırdığı ifade edilmiştir.<sup>42</sup>

Finansal kiralamanın Avrupa ülkelerinde genel olarak kira başlığı altında incelendiği,<sup>43</sup> Alman ve İsviçre hukukunda bu konuda herhangi bir yasal düzenleme yapılmayarak konunun mevcut geleneksel kurum ve kategoriler içerisinde çözümlenmeye çalışıldığı, bu sebeple

38 Varnik Yadav, “Anatomy of Hire Purchase Agreements” (Erişim 21 Kasım 2022).

39 Abdurrezzâk Ahmed es-Senhûrî, *el-Vasîl fi şerhi’l-kânûni’l-medenî* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, ts.), 4/177; Ebu’l-Leyl, *el-Bey’u bi’l-taksît*, 16.

40 Cecil McCarthy, “Everyday Law: History Behind Hire Purchase” (Erişim 21 Kasım 2022); Yadav, “Anatomy of Hire Purchase Agreements”; Paa Joy, “The Law Of Hire-Purchase” (Erişim 21 Kasım 2022).

41 Swarb. co. uk, “Helby - Matthews: HL 30 Mayıs 1895” (Erişim 08 Aralık 2022).

42 Joy, “The Law Of Hire-Purchase”; Yadav, “Anatomy of Hire Purchase Agreements”.

43 Şaban Erdikler, “Finansal Kiralamada Vergi Uygulamaları”, *Finansal Kiralama Hukuku Sempozyumu* (İstanbul: FİDER, 1999), 95.



hukuki niteliğe dair tartışmaların ortaya çıktığı aktarılmaktadır.<sup>44</sup> Zira İsviçre’de ilk ortaya çıktığında taksitli bir satış mı yoksa kira mı olduğu hususunda yoğun tartışmalar yaşanmıştır.<sup>45</sup> İlk zamanlar tarafların kiralayan ve kiracı olarak adlandırılması sebebiyle kira sözleşmesi olarak nitelenmişse de sonraları tarafların borçlarındaki farklılık ve vekâlete ilişkin unsurlar içermesi gibi sebeplerle “kira unsurunun ağır bastığı kendine özgü bir kullandırma sözleşmesi” olarak nitelenmiştir.<sup>46</sup>

Bu konuda İsviçre hukuku uygulaması hakkında bilgi vermesi açısından Zürih Ticaret Mahkemesine intikal eden bir davanın gerekçeli kararı dikkat çekicidir. Bu karara göre finansal kiralamanın kiracının malın ekonomik mülkiyetine sahip olması, kiralayanın ise teminat amaçlı malın hukuki mülkiyetini elinde bulundurması, kira sözleşmesine ait hükümlerin finansal kiralamayı açıklamada ve izah etmede yetersiz kalması, tarafların hak ve sorumlulukları açısından bu sözleşmelerden farklı oluşu ve vekâlet gibi diğer akitlere ait unsurları yapısında barındırması sebebiyle karma bir nitelik taşımasının da etkisiyle finansal kiralamanın kira veya satış sözleşmesi şeklinde nitelenerek sınırlandırılmayacağı, finansal kiralamanın kendisine özgü bir kullanımın devri sözleşmesi olduğu ifade edilmektedir. Uygulamadaki baskın görüş de bu yöndedir.<sup>47</sup>

Fransız hukukçuların da finansal kiralama işlemi kendi mevcut hukuk düzenleri içerisinde en uygun zeminde temellendirmeye ve izah etmeye çalıştıkları, ancak başarılı olamadıkları aktarılmaktadır. Bu süreçte kira ve satış olmak üzere iki akdi birbirinden müstakil olarak değerlendiren yaklaşımın yanında iki akdi bölünmeyi kabul etmeyen tek bir kanuni işlem olarak değerlendirenler de olmuştur. Kira ve satış akdinin müstakil iki akit olduğu tespit edilmesi hâlinde her akde kendi hükümlerinin uygulanması fikri benimsenirken zamanla akdin sonucuna itibarla satış hükümlerinin uygulanması gerektiği kabul edilmiştir.<sup>48</sup>

Öte yandan akdin maksadını tarafların niyetinin belirlediği ve yargının da bunu esas alması gerektiğini savunan görüş sahipleri ise ilgili akdin kendi başına müstakil bir niteliğinin bulunmadığını ve burada tarafların niyetinin etkili olacağını ifade etmişlerdir. Buna göre taraflar ya tüm taksitlerin ödenmesi koşuluyla mülkiyetin nakledileceği bir adi satış akdi yapmayı ya da kiracının kiralananı satın almak istediği vakit mülkiyetin nakli ile sona eren bir kira akdi yapmayı hedeflemişlerdir. Nitekim niyeti esas alan bu görüşün bir sonucu olarak ödenen ücretlerin semenin önemli bir kısmını teşkil etmesi de dikkate alındığında satış vaadi değil doğrudan bir satış işlemi olduğu kabul edilmekte, semenin tamamı ödeninceye kadar mülkiyetin nakledilmesini engellemek amacıyla kira suretinde yapılan bir hile olarak değerlendirilmektedir.<sup>49</sup>

44 Topuz, *Finansal Kiralama Sözleşmesi*, 153. sayfa 364 numaralı dipnot.

45 Erden Kuntalp, “Tartışma”, *Finansal Kiralama Hukuku Sempozyumu* (İstanbul: FİDER, 1999), 71.

46 Farklı nitelermeler için ayrıca bk. Tunçsiper, *Finansal Kiralama Sözleşmesinde Tarafların Borçları*, 50.

47 Topuz, *Finansal Kiralama Sözleşmesi*, 155; İrfan Yazman, “Leasing Sözleşmesinin Hukukî Mahiyeti”, *Ankara Barosu Dergisi*, (Nisan 1984), 555-556, 562, 568-569.

48 Ebu'l-Leyl, *el-Bey'u bi't-taksit*, 306-309, 311-312.

49 Ebu'l-Leyl, *el-Bey'u bi't-taksit*, 306-309.

### 3.2. Mısır Hukukundaki Genel Durum

Mısır Medeni Kanunu gibi birtakım düzenlemelerde son taksitin ödenmesiyle mülkiyetin devredildiği sözleşmeyi yazılı ibareye bakmaksızın tarafların maksadına itibar edilerek taksitli satış olarak nitelenmektedir.<sup>50</sup> Ancak kira ücreti olarak ödenen bedellerin süre sonunda nasıl semene dönüşeceği izaha muhtaç bir durumdur. Bundan çıkış yolu olarak bütün taksitlerin ödenmesinden sonra mülkiyetin geçeceğine dair şartın bulunduğu taksitli satış demenin daha doğru olacağı aktarılmaktadır. Bu durumda müşteri bazı taksitleri ödemediği takdirde akit fesholacak ve kiralanan mal sahibine dönecektir.<sup>51</sup>

Senhûrî tüm taksitlerin ödenmesi koşuluyla süre sonunda mülkiyetin doğrudan kiracıya devredilmesi yanında sembolik bir bedel ödeyerek mülkiyetin devredilmesi vaadi içeren işlemi de taksitli satış akdi olarak nitelemektedir. Tarafların asıl amaçları satış vaadi içeren hakiki bir kira akdi kurmak ve kiracıya istediği zaman hakiki bir bedelle mülkiyeti devralabilme imkânı tanımak olduğunda ise bu işlemi taksitli satış olarak değil kira akdi olarak nitelemektedir. Bu durumda satış akdine ve md. 430/4'e ait hükümler değil kira hükümleri uygulanacaktır.<sup>52</sup> Satış işleminin sembolik bedelle gerçekleştiği türün ise satış niyetini gizlemek ve işlemi kira suretine dönüştürmek amacıyla geliştirildiği aktarılmaktadır. Bu türlere bakıldığında mülkiyetin kendiliğinden devredildiği tür satış akdine, sembolik veya hakiki bedel ile devredildiği tür ise kira akdine yaklaşmaktadır.<sup>53</sup>

### 3.3. Türk Hukukundaki Genel Durum

Finansal kiralama Kuntalp'in aktardığına göre Türkiye'de ilk kez 1977 yılında Konya'da bir motor fabrikası için Suudi Arabistan ile yapılan anlaşmayla uygulanmıştır.<sup>54</sup> Ancak finansal kiralamanın hukuki alt yapısı tam manasıyla ilk kez 10 Haziran 1985 tarihinde kabul edilen 3226 sayılı Kanun ile oluşturulmuştur.<sup>55</sup>

Finansal kiralamada ödenen bedeller karşılığında malın kullanım hakkının kiracıya devredilmesi, mülkiyet hakkına ilişkin bütün yükümlülük ve risklerle kiracının sorumlu tutulması, sözleşmenin muhtevasına göre bazı zamanlarda malın mülkiyetinin kiracıya geçmesinin kararlaştırılabilmesi ve mülkiyetin kiralayan açısından bir teminat işlevi görmesi

50 Mısır kanunlarında md. 430/4. fıkrada uygulanacak hükümler bu şekilde düzenlenmekte iken Kuveyt Medeni Kanununda özel bir nas bulunmamakla birlikte 193. ve 194. maddeden anlaşılacağı üzere sadece akitlerin lafızlarından ve ibarelerinden hareketle değil tarafların ortak irade ve niyetlerini, akdin durumunu dikkate almaktadır. Bazı kanunlarda açıkça taksitli satışın bir sureti olarak değerlendirilip satım akdine dair ahkâmın uygulanması gerektiği ifade edilirken bazılarında ise görüş akitlerin lafızlarının ve tarafların kasıt ve niyetlerinin yorumlanması için yargıya bırakılmıştır. Abdullah Muhammed Abdullah, "et-Te'cîrû'l-müntehiye bi't-temlik ve's-suveru'l-meşhûratu fihi", *Mecelletü Mecma'i'l-Fikhi'l-İslâmî* 5/4 (1988), 2605-2606.

51 Şevki Ahmed Dünyâ, "el-İcâratü'l-müntehiye bi't-temlik dirâse iktisâdiyye ve fikhîyye", *Mecelletü Mecma'i'l-Fikhi'l-İslâmî* 12/1 (2000), 588.

52 Senhûrî, *el-Vasît*, 4/180-182.

53 Ebu'l-Leyl, *el-Bey'u bi'l-taksît*, 305.

54 Kuntalp, "Tartışma", 71.

55 Şişman - Şişman, "Finansal Kiralama", 149.

finansal kiralamanın hukuki niteliğini tartışmalı hâle getirmiştir.<sup>56</sup> Bu tartışmaların çerçevesinin belirlenmesinde ise finansal kiralamaya ilişkin yasal düzenleme yapmayan Alman ve İsviçre hukuk sistemindeki tartışmalar etkili olmuştur. Nitekim Türkiye’de de diğer hukuk sistemlerinde olduğu gibi ilk dönemlerde finansal kiralama hakkında yasal düzenleme yapılmamış, yerleşik mevcut sistem içerisindeki benzer hukuki kurum, terminoloji ve çözümler üzerinden mevcut kalıplarla izah edilmeye ve çözümlenmeye çalışılmıştır.<sup>57</sup> Bu durum finansal kiralama sözleşmesinin yapısına en uygun düşen akit tipinin veya tiplerinin tespitini gerekli kılmıştır. Kanun koyucu bu problemin çözümünü doktrin ve uygulamaya bırakmakla birlikte, genel çerçeveyi belirlemek ve ortaya çıkabilecek muhtemel karışıklıkları önlemek adına uygulanacak ve uygulanmayacak hükümler başlıkları altında birtakım izahlarda bulunmuştur. 1985 yılında çıkarılan 3226 sayılı FKK’nın “Uygulanacak Hükümler” başlığını taşıyan 26. maddesinde<sup>58</sup> kanunda hüküm bulunmayan durumlarda Borçlar Kanunu’nun genel hükümlerinin, sözleşmenin niteliğine uygun düşen oranda ise özel hükümlerin uygulanacağı şeklinde genel çerçeve çizmiştir. Bu kanunun gerekçesinde ise “Finansal kiralama sözleşmesi Borçlar Kanununda düzenlenen akit çeşitlerinden hiçbirine uymadığından ancak benzerlik gösterdiği akit çeşitlerinin sözleşmenin amacına ve niteliğine uygun düştüğü oranda kıyasen uygulanacağı hükme bağlanmaktadır.” ifadelerine yer vermiştir.

FKK’nın “Uygulanmayacak Hükümler” başlığını taşıyan 27. maddesinde<sup>59</sup> ise finansal kiralama sözleşmesinin hukuki niteliğine ters düştüğü kabul edilen bazı hükümlerin uygulanmayacağına dikkat çekilerek yoruma açık konular mümkün mertebe daraltılmıştır. Bu maddeye göre finansal kiralama sözleşmesine, mülkiyeti saklı tutma sözleşmesine ilişkin TMK’nın 688, 689, 690. maddeleri, taksitli satış sözleşmelerine ilişkin BK’nın 222, 223, 224. maddeleri, adi kirada yeni malikin sürmekte olan kira sözleşmesiyle bağlı tutulamayacağını öngören BK’nın 254. maddesi ve 6570 sayılı Gayrimenkul Kiraları Hakkında Kanun hükümlerinin uygulanmayacağı belirtilmiştir. Anlaşıldığı üzere kanun, finansal kiralama sözleşmesinin hukuki niteliği ile ilgili tartışmada kesin bir düzenleme getirmek yerine, bunun BK’ya göre isimsiz bir sözleşme olduğunu, taksitli satış olarak nitelendirilemeyeceğini ve buna uygulanmayacak hükümleri belirtmekle yetinmiştir.<sup>60</sup> Bu maddenin gerekçesinde ise “Sözleşmenin niteliği ile bağdaşmadıkları için sözleşmeye hiç uygulanmaması gereken hükümler tereddütleri ortadan kaldırmak amacı ile açıkça belirtilmektedir.” ifadeleri yer almıştır.<sup>61</sup>

2012 yılında hazırlanan 6361 sayılı FFFK’ya bakıldığında ise kanunda hüküm bulunmayan

56 Berna Bingöl, *Finansal Kiralama Sözleşmesinde Kiralayanın (Finansal Kiralama Şirketinin Borçları)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 50.

57 Topuz, *Finansal Kiralama Sözleşmesi*, 153. sayfa dipnot.

58 “Madde 26 – Sözleşmeye, bu Kanunda hüküm olmayan hâllerde Borçlar Kanununun genel hükümleri, sözleşmenin niteliğine uygun düştükleri oranda ise özel hükümleri uygulanır.”

59 “Madde 27 – Sözleşme hakkında, Medeni Kanunun 688, 689, 690. maddeleri ve Borçlar Kanununun 222, 223, 224, 254’üncü maddeleri ile 6570 sayılı Gayrimenkul Kiraları Hakkında Kanun hükümleri uygulanmaz.”

60 Topuz, *Finansal Kiralama Sözleşmesi*, 210; Bingöl, *Finansal Kiralama Sözleşmesinde Kiralayanın Borçları*, 49.

61 Topuz, *Finansal Kiralama Sözleşmesi*, 210.

hâllerde uygulanacak hükümler noktasında herhangi bir sınırlamaya gidilmeksizin BK ve TMK'ya ait genel hükümlerin uygulanacağı<sup>62</sup> ifade edilerek tartışma doktrine bırakılmıştır. Ancak “Uygulanmayacak Hükümler” başlığını taşıyan md. 34/1'de<sup>63</sup> mülkiyetin saklı tutulmasına, kısmi ödemeli satışlara ve konut ve çatılı işyeri kiralama ilişkisine ilişkin hükümlerin uygulanmayacağı açıkça belirtilmiştir.<sup>64</sup>

Yasal düzenleme öncesi temelinde kredi kullandırma olup başka unsurlar da içeren kendine özgü bir sözleşme olarak nitelenen finansal kiralama, tip açısından hakkında kanuni düzenleme bulunmaması sebebiyle isimsiz sözleşmeler kapsamında yer almaktaydı.<sup>65</sup> Bugün için finansal kiralamanın, tam iki tarafa haklar ve borçlar yükleyen, ivazlı, rızâî, sürekli borç doğuran ve kanunla ayrıntılı olarak düzenlendiği için isimli (tipik) bir sözleşme hâlini aldığı söylenmektedir.<sup>66</sup> Ancak 6361 sayılı Kanun'da düzenlendiği hâli ile finansal kiralama, BK'da yer alan sözleşme tiplerinden hiç birine tam olarak uymadığından BK açısından isimsiz sözleşme niteliğinin devam ettiğine dair görüşler de yer almaktadır.<sup>67</sup> Bu görüşe itiraz olarak finansal kiralama sözleşmesinin esaslı noktalarının 6361 sayılı Kanun'la düzenlenmiş olması nedeniyle hâlâ isimsiz bir sözleşme olduğunu iddia etmenin yersiz olacağı ve bir sözleşmenin isimli bir sözleşme olarak nitelenebilmesi için BK'da düzenlenmiş olma zorunluluğunun bulunmadığı ileri sürülmüştür.<sup>68</sup>

Bugüne kadar gerek mukayeseli hukukta gerekse Türk hukukunda finansal kiralama sözleşmesinin hukuki niteliğine ilişkin birçok nitelemeye bulunulmuştur. Bu nitelemeleri şu şekilde özetleyebiliriz:

“Mal satımı veya taksitle satım sözleşmesi”, “satıma çevrilebilir kira sözleşmesi”, “hak satımı sözleşmesi”, “ödünç sözleşmesi”, “vekâlet sözleşmesi”, “sui generis (kendine özgü) kredi sözleşmesi”, “karma sözleşme”, “intifa sözleşmesi”, “kira sözleşmesi”, “atipik kira sözleşmesi” ve “sui generis sözleşme”.<sup>69</sup>

#### 4. İslam Hukuku Alanında Finansal Kiralamanın Hukuki Niteliğine Yönelik Yaklaşımlar

Günümüzde İslam hukukçuları tarafından finansal kiralama üzerine yapılan çalışmalara bakıldığında fıkhi açıdan izahına ilişkin farklı yaklaşım biçimleri görülmektedir. Bazıları

62 “Madde 2/6- Bu Kanunda hüküm bulunmayan hâllerde genel hükümler uygulanır.”

63 “Madde 34/1- Sözleşme hakkında 22/11/2001 tarihli ve 4721 sayılı Türk Medeni Kanununun 764, 765, 766'ncı maddeleri ve 6098 sayılı Türk Borçlar Kanununun İkinci Kısım Birinci Bölüm Dördüncü Ayırımında yer alan “Kısmi Ödemeli Satışlar” a ilişkin hükümleri ile İkinci Kısım Dördüncü Bölüm İkinci Ayırımında yer alan “Konut ve Çatılı İşyeri Kiraları” na ilişkin hükümleri uygulanmaz.”

64 Topuz, *Finansal Kiralama Sözleşmesi*, 211; Aydoğdu - Kahveci, *Türk Borçlar Hukuku*, 669.

65 Aydoğdu - Kahveci, *Türk Borçlar Hukuku*, 669.

66 Fikret Eren, *Borçlar Hukuku: Özel Hükümler* (Yetkin Yayınları, 2019), 459; Aydoğdu - Kahveci, *Türk Borçlar Hukuku*, 669; Topuz, *Finansal Kiralama Sözleşmesi*, 153; Erdoğan, *Finansal Kiralama Sözleşmesi*, 59.

67 Bingöl, *Finansal Kiralama Sözleşmesinde Kiralayanın Borçları*, 49.

68 Kabak, *Satış Ve Geri Kiralama*, 20.

69 Erdoğan, *Finansal Kiralama Sözleşmesi*, 58.

finansal kiralama işlemine ait aşamaların fıkıh kaynaklarındaki akit tipleri üzerinden izah edilebileceği kanaatini benimserken bazıları da bu akit tiplerinin finansal kiralama işlemi izahta yetersiz kalacağını, dolayısıyla farklı bir yöntem izlenmesi gerektiğini savunmaktadırlar.

İlk yaklaşımı benimseyenler temelde iki farklı tasavvur ile konuya yaklaşmışlardır. Finansal kiralama başından itibaren ya satış akdi çerçevesinde ele alıp taksitli satış olarak nitelemişler ya da mülkiyetin devrine kadar olan süreci kira, mülkiyetin kiracıya devredildiği aşamayı ise hibe veya satış akdi olarak tasavvur ederek kira merkezli nitelemeler yapmışlardır.<sup>70</sup> Finansal kiralama işleminin tipik akitlerle tam olarak izah edilemeyeceği görüşünü savunan hukukçular ise modern hukuktaki “isimli-isimsiz sözleşme”<sup>71</sup> ayrımını dikkate alarak meseleye yaklaşmışlar, finansal kiralamanın karma veya kendine özgü yeni bir akit olduğu fikrini benimsemişlerdir. Bu yaklaşımların analizine geçmeden önce akit yapısı açısından finansal kiralama işlemi kısaca ele alacağız.

Finansal kiralamanın geleneksel uygulama biçiminde akit, kiralayan ve kiracı arasında belirli süre ve taksitler üzerine kurulmaktadır. Süre bitiminde tüm taksitlerin ödenmiş olması şartına bağlı olarak son taksitin ödenmesiyle birlikte kiralananın mülkiyeti yeni bir akde gerek olmaksızın kiracıya geçmektedir. Diğer uygulama biçimlerinde ise kira süresi sonunda mülkiyetin devrinin hibe veya satış ile gerçekleşebileceği değerlendirilmektedir.<sup>72</sup>

Günümüzde ise finansal kiralama işlemi genelde murabaha formuna benzer bir şekilde yapılmaktadır. Buna göre finansör olan şirket veya banka genellikle henüz mülkiyetinde olmayan bir malı müstakbel kiracıdan gelen talep üzerine üçüncü bir taraftan satın alarak ona kiralamaktadır. Akit sonunda ise kiracıya malı satın alma, geri iade etme veya kira süresini uzatma hakkı tanınmaktadır.<sup>73</sup> Her ne kadar müşteriye üç farklı seçenek tanınmış olsa da uygulamada kiralananın sahibine iadesi çok nadir görülen bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle katılım bankaları açısından düşünüldüğünde makine ve ekipmanların muhafazası, bakım ve onarım yapılması için mekân, iş gücü ve alet-edevat ihtiyacı gibi yoğun operasyonel süreç gerektiren hususlar sebebiyle işlevsel görülmemektedir.<sup>74</sup> Dolayısıyla bugünkü uygulamada

70 Muhammed el-Muhtâr es-Sellâmî, “el-‘Arz”, *Mecelletü Mecma‘i'l-Fıkhi'l-İslâmî* 12/1 (2000), 633-634; Abdullah Muhammed Abdullah, “Münâkaşatü'l-buhûs”, *Mecelletü Mecma‘i'l-Fıkhi'l-İslâmî* 5/4 (1988), 2721-2722.

71 Bazı hukukçulara göre bir sözleşmenin isimli sözleşme olarak nitelendirilebilmesi için sadece kanunen isimlendirilmesi yeterli iken bazılarına göre de aynı zamanda kanunda düzenlenmiş olması gerekir. Fahrettin Aral - Hasan Ayrancı, *Borçlar Hukuku: Özel Borç İlişkileri* (Ankara: Yetkin Yayınları, 2019), 53; Doktrinde isimli-isimsiz sözleşme ifadelerinin karşılığı olarak tipik-atipik sözleşme kavramlarını kullanan görüş sahipleri olduğu gibi farklı manaları kastedenler de bulunmaktadır. Kuntalp isimsiz ve atipik ifadelerinin aynı manayı ifade etmediğini savunmaktadır. Kendine özgü akitleri atipik olarak ifade etmektedir. Biz çalışmamızda isimli-tipik ve isimsiz-atipik kavramlarını eş anlamlı olarak kullanacağız. Kuntalp, *Karışık Muhtevalı Akit*, 10-11; Ayrıntılı bilgi için ayrıca bk. Muhammed Kiomers Ganbari, *Atipik Sözleşmeler ve Uygulanacak Hukuk* (İstanbul: Yeditepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 34-38.

72 Münzir Kahf, “el-İcâratü'l-müntehiye bi't-temlik ve sukûki'l-a'yâni'l-müeccera”, *Mecelletü Mecma‘i'l-Fıkhi'l-İslâmî* 12/1 (2000), 15-18; Hasan Ali eş-Şâzelî, “el-İcâru'l-müntehî bi't-temlik”, *Mecelletü Mecma‘i'l-Fıkhi'l-İslâmî* 5/4 (1988), 2615-2616, 2656.

73 Muâbede, “el-İcâre el-müntehiye bi't-temlik”, 13-14; Vehbe ez-Zuhaylî, *el-Mu'âmelâtü'l-mâliyyetü'l-mu'âsıra* (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 2002), 407-408.

74 Bayındır, *Faizsiz Bankacılık İşlemleri*, 120.

da teamül kiralananın mülkiyetinin kiracıya devredilmesi şeklindedir.<sup>75</sup>

#### 4.1. Finansal Kiralamayı Satış veya Kira Akdini Esas Alarak Niteleyen Yaklaşım

Finansal kiralamanın özellikle mülkiyetin son taksitin ödenmesiyle birlikte kendiliğinden veya sembolik bedelle kiracıya geçtiği türünde tarafların asıl maksatlarının kira olmayıp satış olduğu kanaatini benimseyen Abdullah Muhammed Abdullah, Muhammed Cebr el-Elfi, Muhammed el-Muhtâr es-Sellâmî, Abdullah ez-Zübeyr, Şevkî Ahmed Dünya ve Sıddîk Muhammed ed-Darîr gibi çağdaş çok sayıda hukukçu bu işlemi taksitli satış olarak nitelemişlerdir. Bu görüş sahipleri akitlerde lafızdan ziyade maksat ve manaya itibar edilmesi gerektiği fikrinden hareket ederek taksitli satış hükümlerinin uygulanması gerektiğini ifade etmişlerdir.<sup>76</sup> Servet Bayındır ise finansal kiralama türleri arasında herhangi bir ayrıma gitmeksizin mülkiyetin devri ile sonuçlanan bütün uygulamaların kira akdi zemininde ele alınmasını eleştirerek taksitli satış olarak kabul edilmesi gerektiğini savunmaktadır.<sup>77</sup>

Finansal kiralamanın taksitli satış olduğunu kabul edenlere göre tarafların asıl amacı hakiki bir kira değil son taksit ödeninceye kadar mülkiyetin devredilmediği bir satış akdi yapmaktır. Bu süreçte sağladığı birtakım avantajlar sebebiyle kira akdinin sadece suretinden yararlanılmaktadır. Ödenen taksitler her ne kadar ücret olarak isimlendirilmekte ise de emsal ücretten fazla olup semenden bir parçayı içermektedir. Mülkiyetin devrinin sembolik bir bedelle gerçekleştiği işlemlere bakıldığında ise ödenen miktar semenin önemli bir kısmını teşkil etmemektedir.<sup>78</sup> Ayrıca finansal kiralama türlerinin ortaya çıkan yeni şartlar gereği adi kirayı geliştirmek maksadıyla değil, uygulamada taksitli satıştan kaynaklanan birtakım sorunları çözmeye yönelik olarak geliştirildiği aktarılmaktadır.<sup>79</sup> Bu noktada mülkiyetin devrinin işlemin sonunda gerçekleşmesinin satış akdiyle bağdaşmadığına dikkat çekilmekte,<sup>80</sup> çözüm olarak taksitlerin bitimine kadar mülkiyetin satıcıda kalmasının şart koşulması veya ipotek uygulaması önerilmektedir.<sup>81</sup>

Finansal kiralama hakkında değerlendirmede bulunan Din İşleri Yüksek Kurulunun fetvasına bakıldığında ise ilk başta malların kira akdi çerçevesinde kiralayıp süre sonunda ise önceden belirlenen bedel üzerinden satışını esas alan bir finansman yöntemi olduğu belirtilmektedir. Sonrasında ise "...Esasında burada yapılan işlem; malın taksitle satılıp, mülkiyetinin taksitin

75 Suat Yıldırım vd., "Kobilerde Finansal Kiralamadan (Leasing) Yararlanma Düzeyi: Bir Uygulama", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/2 (2010), 362.

76 Abdullah, "et-Te'cîrû'l-müntehîye bi't-temlik", 2599,2601-2602, 2606; Şâzelî, "el-Îcârû'l-müntehî bi't-temlik", 2638; Muhammed Cebr el-Elfi, "el-Îcârû'l-müntehî bi't-temlik ve sukûku't-te'cîr", *Mecelletü Mecma 'i'l-Fikhi'l-İslâmî* 12/1 (2000), 608; Abdullah ez-Zübeyr, "et-Ta'kîb ve'l-münâkaşa", *Mecelletü Mecma 'i'l-Fikhi'l-İslâmî* 12/1 (2000), 693-694; es-Sıddîk Muhammed el-Emîn Darîr, "Münâkaşatü'l-buhûs", *Mecelletü Mecma 'i'l-Fikhi'l-İslâmî* 5/4 (1988), 2734; Muhammed el-Muhtâr es-Sellâmî, "Münâkaşatü'l-buhûs", *Mecelletü Mecma 'i'l-Fikhi'l-İslâmî* 5/4 (1984), 2730-2731.

77 Bayındır, *Faizsiz Bankacılık İşlemleri*, 123-124.

78 Şevkî Ahmed Dünya, "el-Îcârâtü'l-müntehîye bi't-temlik", 578-579; Bayındır, *Faizsiz Bankacılık İşlemleri*, 123; Abdullah b. Beyye, "el-Îcârû'l-lezî yentehî bi't-temlik", 2669.

79 Şevkî Ahmed Dünya, "el-Îcârâtü'l-müntehîye bi't-temlik", 590.

80 Samar, *İslamî Finans Ürünlerinde Akitlerin Birleştirilmesi*, 249.

81 Bayındır, *Faizsiz Bankacılık İşlemleri*, 127-128.

bitimine kadar ertelenmesi ve daha sonra devredilmesinden ibarettir.” ibaresi ile taksitli satışa işaret edilmektedir.<sup>82</sup>

Şazeli ve Ebû Ğudde gibi bazı fakihler bu işlemin fihhi açıdan taksitli satış olarak nitelenmesinin zor olduğunu ifade ederek tüm taksitler ödeninceye kadar mülkiyetin nakledilmediği bir satış ya da taksitlerin ödenmesi koşuluna bağlı bir hibe olarak nitelenebileceğini ifade etmişlerdir. Ancak bu durumda yine satış akdine ait hükümlerin uygulanması gerektiği belirtilmiştir.<sup>83</sup>

Finansal kiralama işleminin tipik akitler üzerinden izah edilebileceğini savunan diğer yaklaşım sahipleri ise meseleyi kira akdi temelinde ele almışlardır. Buna göre ilk başta hakiki bir kira akdi kurulmakta ve süre sonunda mülkiyet satış veya hibe akdi ile kiracıya devredilmektedir. Dolayısıyla finansal kiralama işlemi kira ve satıştan ya da kira ve hibeden oluşan mürekkep bir akit olarak nitelendirilebildiği gibi birbirini takip eden bağımsız ve müstakil akitler olarak da nitelenebilmektedir.<sup>84</sup> Böylece finansal kiralama birden fazla akdi yapısında barındıran bir işlem olarak tasavvur edilmektedir.<sup>85</sup> Ebû Ğudde finansal kiralamanın bir satış mı yoksa kira mı olduğu noktasındaki tereddütün şirketlerin taksitli satışı terk edip daha az vergi ödemek gibi birtakım avantajlar elde etmek üzere finansal kiralamaya yönelmelerinden kaynaklandığını aktarmakta ve bu işlemin esasında bir kira akdi olduğu kanaatini paylaşmaktadır.<sup>86</sup>

Karadâği tarafların maksatları dikkate alındığında ilgili sözleşmenin taksitli satışa benzediğini ancak doğrudan satışa delalet eden bir sıyganın olmayışı, tarafların başlangıçta satışı kastetmemeleri ve birden fazla akitten oluşması sebebiyle taksitli satıştan tamamen farklı olduğuna dikkat çekmektedir. Hatta taksitli satış olmadığı gibi ücretin miktarı ve süre sonunda mülkiyetin kiracıya geçmesi gibi hususlar değerlendirildiğinde olağan bir kira da sayılamayacağını ifade ederek finansal kiralamayı başlangıcı açısından kira sonu açısından satış olarak nitelemektedir.<sup>87</sup> Buradan hareketle Karadâği, finansal kiralamayı yeni bir akit olarak değil az sorumluluk yüklenerek kar elde etme amacı güden, finansman sağlamaya yönelik, kira akdinin geliştirilmesi ile elde edilmiş bir uygulama olarak kabul etmektedir. Bununla birlikte yeni bir akit kabul edilmesine yönelik şer‘î açıdan herhangi bir engelin bulunmadığını vurgulamaktadır. Bu konuda esas olanın serbestlik olup kitap, sünnet ve icmaya aykırı olmadığı müddetçe yeni bir akdin kurulabileceğini ifade etmektedir.<sup>88</sup> Bu şekilde bir bitişmenin şer‘an herhangi

82 Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), “Din İşleri Yüksek Kurulu”, *Leasing (Finansal kiralama) sistemi ile alışveriş caiz midir?* (Erişim 06 Aralık 2022).

83 Şazeli, “el-İcârü'l-müntehî bi't-temlik”, 2639-2643, 2656; Muhammed Abdülaziz Hasan Zeyd, *el-İcâre beyne'l-fikhi'l-İslâmî ve'l-tatbîku'l-muâsır fi'l-müessesâti'l-masrifîyye ve'l-mâliyyeti'l-İslâmîyye* (Kahire: el-Ma'hadü'l-Âli li'l-Fikri'l-İslâmî, 1996), 42-43, 51; Abdüssettâr Ebû Ğudde, *el-İcâra* (Mecmûâtü Dâletti'l-Bereke, 1998), 120-123.

84 Muhammed Ömer ez-Zübeyr, “Münâkaşatü'l-buhûs”, *Mecelletü Mecma'i'l-Fikhi'l-İslâmî* 5/4 (1988), 2733; Abdullah b. Muhammed b. Abdullah el-İmrânî, *el-Ukûdü'l-mâliyyetü'l-mürekkebe: Dirâse fikhîyye te'sîliyye ve tatbîkiyye* (Riyad: Dâru Künûzi İşbilyâ, 2010), 211-214.

85 Hasan Ali eş-Şazeli, “Münâkaşatü'l-buhûs”, *Mecelletü Mecma'i'l-Fikhi'l-İslâmî* 5/4 (1988), 2718-2720.

86 Abdüssettâr Ebû Ğudde, “et-Ta'kîb ve'l-münâkaşâ”, *Mecelletü Mecma'i'l-Fikhi'l-İslâmî* 12/1 (2000), 664.

87 Ali Muhyiddin el-Karadâği, “el-İcâre ve tatbîkâtühâ'l-muâsıra: el-İcâratü'l-müntehîye bi't-temlik dirâse fikhîyye mukârane”, *Mecelletü Mecma'i'l-Fikhi'l-İslâmî* 12/1 (2000), 477-478, 524.

88 Karadâği, “el-İcâre ve tatbîkâtühâ'l-muâsıra”, 506.

bir mahzurun olmadığını fukahanın mudârebe akdine dair tutumundan hareketle temellendirmektedir.<sup>89</sup> Ona göre akit her ne kadar kira esasına dayalı olarak kurulsa da türüne göre mülkiyet satış, hibe veya satın alma opsiyonu ile devredilmektedir.<sup>90</sup>

Finansal kiralamaı kira kapsamında ele alan ve birden fazla akdin tüm unsurları ile varlıklarını koruduğunu savunan Zuhaylı, Acil en-Neşmî, Abdülğaffâr eş-Şerîf, Teshîrî, İmrânî, Karadâği, Zuhaylî, Abdullah el-Menî' ve Takî el-Osmânî gibi fakihler akitler arası ayrımın yapılarak her bir akde kendisine ait hükümlerin uygulanması gerektiğini vurgulamaktadırlar. Onlara göre ilk aşamada hakiki bir kira akdi kurulmakta ve bu süre boyunca kira hükümlerinin uygulanması gerekmektedir. Kira süresi içinde veya sonunda ise kiracının mülkiyeti daha önce verilen bir vaat ile ya da kiradan müstakil olarak kurulan satış veya hibe akdi ile kiracıya devredilebilmektedir.<sup>91</sup> Dolayısıyla kira süresi boyunca kiralananın bakım, onarım, sigorta, telef ve hasar sorumluluğunun kiralayana ait olduğu, ancak kasıt, kusur ve ihmal durumlarında kiracının sorumlu olacağı, aksi hâlde bu sorumlulukların kiracıya şart koşulamayacağı ifade edilmektedir. Kiracıya kira akdinin muktezasına aykırı bu tür şartlar koşulması hâlinde şartların batıl, akdin ise sahih olacağı kaydedilmektedir.<sup>92</sup> Ayrıca ilk aşamada ödenen taksitler kira ücreti, ikinci aşamada ödenen sembolik veya hakiki bedel ise semen olarak kabul edilmektedir. Değilse önce ödenen ücretlerin kendiliğinden semene dönüşmesi fikhi açıdan izah edilebilir bir durum değildir.<sup>93</sup>

Çağdaş hukukçulardan Muhammed Ömer ez-Zübeyr ve Abdullah İbrahim ise finansal kiralamaı şekil itibariyle kira ve satıştan oluşan mürekkep bir akit olarak kabul etmekle birlikte tarafların asıl maksatlarının satış olduğunu belirtmektedir. Abdullah İbrahim aynı anda iki akdin birden yapılmasının uygun olmadığını, ilk önce kira süre sonunda ise satış akdinin yapılması gerektiğini ifade etmektedir.<sup>94</sup> Abdüllatif el-Farfûr ise mevcut hâliyle finansal kiralamanın faiz yasağına karşı bir hile olduğu ve safkateyn yasağı sebebiyle fasit bir akit olduğunu savunmaktadır. Bu durumda işlem ya sadece taksitli satış ya da sadece kira akdi

89 Nitekim mudârebe akdinde fukaha paranın mudârebe verilmesi hâlinde sahibinin izni ile kabzettiği için vedîa, mal satın aldığımda başkasının parası üzerinde onun izni ile tasarrufta bulunması sebebiyle vekâlet, kâr elde ettiğinde paranın bir kısmına ortak olduğu için şirket, mudarebe fasit olduğunda da icâre olmuş olur ki bu durumda ecri misil gerekir, mudârib akde muhalif tutumda bulunursa gasıp olur. Böylece her bir aşamada ilgili akdin ahkâmı uygulanır.

90 Karadâği, "el-İcâre ve tatbikâtühâ'l-muâsıra", 493.

91 Ebû Ğudde, *el-İcâra*, 131-133, 141; Muhammed Ali et-Teshîrî, "et-Ta'kîb ve'l-münâkaşa", *Mecelletü Mecma'î'l-Fikhi'l-İslâmî* 12/1 (2000), 683-684; Acil en-Neşmî, "et-Ta'kîb ve'l-münâkaşa", *Mecelletü Mecma'î'l-Fikhi'l-İslâmî* 12/1 (2000), 653; İmrânî, *el-Ukûdü'l-mâliyyetü'l-mürakkebe*, 219; Karadâği, "el-İcâre ve tatbikâtühâ'l-muâsıra", 526; Zuhaylî, *el-Mu'âmelâtü'l-mâliyyetü'l-mu'âsıra*, 395-397; Muhammed Takî el-Osmânî, *Fıkhü'l-büyü' 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a me'a' tatbikâtihi'l-mu'âsıra mukârinen bi'l-kavânini'l-vaz'iyye* (Karaçi: Mektebetü Me'ârifî'l-Kurân, 2015), 1/525-526; Muhammed Abdülğaffâr eş-Şerîf, "Münâkaşatü'l-buhûs", *Mecelletü Mecma'î'l-Fikhi'l-İslâmî* 5/4 (1988), 2737; Abdullah b. Menî', "et-Ta'kîb ve'l-münâkaşa", *Mecelletü Mecma'î'l-Fikhi'l-İslâmî* 12/1 (2000), 689-691.

92 İmrânî, *el-Ukûdü'l-mâliyyetü'l-mürakkebe*, 218.

93 Karadâği, "el-İcâre ve tatbikâtühâ'l-muâsıra", 529.

94 Zübeyr, "Münâkaşatü'l-buhûs", 2733; Abdullah İbrahim, "Münâkaşatü'l-buhûs", *Mecelletü Mecma'î'l-Fikhi'l-İslâmî* 5/4 (1988), 2739.



olarak yapılması hâlinde meşru olacaktır. Kiraya uyarlandığı takdirde bağlayıcı olmaması ve kiradan bağımsız olması kaydıyla hibe veya satış vaadinde bulunulabileceğini ifade etmektedir.<sup>95</sup>

Birinci Kuveyt Finans Fıkıh Toplantısı ve İslam Fıkıh Akademisinin 1986 ve 2000 yılında yapılan toplantılarda bu işlem kira temelli ele alınmış ve bu süre içerisinde kira hükümlerinin uygulanması gerektiği vurgulanmıştır.<sup>96</sup> Hatta günümüzdeki manada finansal kiralama, kira akdi ile uyuşmayan çok sayıda şart içeren bir kira akdi olarak nitelenmektedir.<sup>97</sup> Malezya Menkul Kıymetler Komisyonunun şer'î danışma kurulu da finansal kiralamayı yeni bir akit olarak kabul etmemekte ve kira akdini finansman yöntemine dönüştüren bir işlemler bütünü olarak tasavvur etmektedir.<sup>98</sup>

AAOIFI standartlarına bakıldığında ise finansal kiralama işlemi kira akdi çerçevesinde temellendirilmektedir. “Kira ve Finansal Kiralama Standardı” md.8/6’da kiralananın kira süresi sonunda temellük edileceği, ödenen taksitlerin emsal ücretin çok üzerinde olması bakımından satış taksitlerine benzediği ve yürürlükteki bazı kanunlarda veya geleneksel muhasebe standartlarına göre taksitli satış olarak kabul edildiği belirtilerek bu gibi gerekçelerle kira akdinin hükümlerine aykırı hükümler uygulamanın sahih olmadığı ve süre sonuna kadar kira hükümlerinin uygulanması gerektiği açıkça ifade edilmiştir.<sup>99</sup>

## 4.2. Finansal Kiralamayı Karma veya Kendine Özgü Bir Akit Olarak Niteleyen Yaklaşım

Finansal kiralama işleminin klasik fıkıh kaynaklarında yer alan akit tipleri üzerinden ele alınmasına karşı çıkarak farklı bir yöntem izlenmesi gerektiğini savunan görüş sahipleri ise finansal kiralamayı karma veya kendine özgü (sui generis) yeni bir akit olarak nitelendirmişlerdir.<sup>100</sup> Bu yaklaşımı benimseyen Ahmed Muhyiddin, İbrahim Kâfi Dönmez, Ahmet İnanır, Necmettin Kızılkaya ve Mahmut Samar gibi hukukçular finansal kiralamanın tek bir akit temelinde ele alınmasını veya kira ve satış ya da kira ve hibe gibi birden fazla akdin bütünlüğü bozulmaksızın bir araya getirildiği bir akit olarak görülmesini yanlış bularak mutlak bir satış ya da kira nitelemesini eleştirmişlerdir.<sup>101</sup>

İslam Fıkıh Akademisinin 5. Toplantısında İbrahim Kâfi Dönmez finansal kiralamaya

95 Abdüllatif el-Farfür, “et-Ta’kib ve’l-münâkaşa”, *Mecelletü Mecma’i’l-Fikhi’l-İslâmî* 12/1 (2000), 650-651.

96 Şâzelî, “el-İcârü’l-müntehî bi’t-temlik”, 2615-2616, 2638; Teshîrî, “et-Ta’kib ve’l-münâkaşa”, 683; Bayındır, *Faizsiz Bankacılık İşlemleri*, 121-122.

97 Elfi, “el-İcârü’l-müntehî bi’t-temlik”, 608-609.

98 Mohammad Hashim Kamali, “A Shari’ah Analysis of Issues in Islamic Leasing”, *J.KAU: Islamic Economy* 20/1 (2007), 6.

99 AAOIFI, “el-İcâra ve’l-icâratü’l-müntehiye bi’t-temlik”, 254.

100 Zübeyr, “Münâkaşatü’l-buhûs”, 2733; Ahmed Muhyiddin, “et-Ta’kib ve’l-münâkaşa”, *Mecelletü Mecma’i’l-Fikhi’l-İslâmî* 12/1 (2000), 692; Hasan Ali eş-Şâzelî, “et-Ta’kib ve’l-münâkaşa”, *Mecelletü Mecma’i’l-Fikhi’l-İslâmî* 12/1 (2000), 680; İbrahim Kâfi Dönmez, “Münâkaşatü’l-buhûs”, *Mecelletü Mecma’i’l-Fikhi’l-İslâmî* 5/4 (1988), 2726-2727; Samar, *İslami Finans Ürünlerinde Akitlerin Birleştirilmesi*, 234-235, 237, 248-252; İnanır, *İslam Hukukunda Bileşik-Mürekkep Mâlî Sözleşmeler*, 284-285.

101 Ahmed Muhyiddin, “et-Ta’kib ve’l-münâkaşa”, 692; Samar, *İslami Finans Ürünlerinde Akitlerin Birleştirilmesi*, 235, 237, 246, 248-250; İnanır, *İslam Hukukunda Bileşik-Mürekkep Mâlî Sözleşmeler*, 284-286, 291-292.

fıkıh kitaplarında yer alan akit tiplerine ait hükümlerin tam olarak uygulanamayacağını ve bu sebeple yeni bir akit kabul edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Ayrıca Roma hukuku kaynaklı olan isimli-isimsiz sözleşme ayırımının dikkate alınarak hareket edilmesi ve buna bağlı olarak finansal kiralamanın rükünleri, sıygası ve mahalli gibi hususların tespit edilmesi gerektiğine dikkat çekmektedir.<sup>102</sup>

Necmettin Kızılkaya da Dönmez ile benzer bir yaklaşımı benimsemektedir. Bu tür yeni akitlerin klasik fıkıh literatüründe yer alan akit türleri üzerinden değerlendirilmesini ve isimlendirilmesini yanlış bulduğunu, bu akitlerin yeni bir akit olarak rükünlerinin ve şartlarının belirlenerek yeniden isimlendirilmesi gerektiğini ve böylece değişik modeller ortaya konulabileceğini ileri sürmektedir.<sup>103</sup>

Ahmet Muhyiddin finansal kiralama mülkiyetin müşteriye geçmemesi sebebiyle tam olarak satış denilemeyeceği gibi ödenen taksitlerin emsal ücret olmaması sebebiyle mutlak olarak kira akdi şeklinde nitelenmenin de mümkün olmadığı kanaatinde. Kira veya satış olarak nitelendirildiği takdirde ilgili işlemle elde edilmek istenen maslahatlar görmezden gelinecek ve bu durumda akit hükmünü kaybedecektir. Bu sebeple asli ibâha prensibinden hareketle finansal kiralama kendine özgü isimsiz bir akit olarak nitelenmektedir. Hüküm açısından ise açık bir faizin veya faiz şüphesinin, akdin sıhhatini engelleyecek bir gararın, nizaya götürecek bir cehaletin, sarih naslarla çelişen bir durumun bulunmaması yönüyle şeriate muhalif bir hususun olmadığını, sadece tashih edilmesi gereken birtakım şartların olduğunu dile getirmiştir.<sup>104</sup>

Ahmet İnanır finansal kiralama işleminde mülkiyetin hibe veya satış akdi ile devredilmesi şeklindeki yaklaşımları finansal kiralama izahta yetersiz kalması yönüyle eleştirmekte ve her iki akde ait özelliklerin tam olarak yansıtılmaması sebebiyle mutlak bir kira ya da satış akdi şeklindeki nitelermeyi doğru bulmamaktadır. O'na göre müşterinin satın aldığı malı üçüncü kişilere devredememesi yönüyle finansal kiralama satış akdinin kapsamından çıkarken kira akdine ait unsurlar barındırması sebebiyle tam manasıyla taksitli satış da denilememektedir. Ayrıca kira süresi sonunda kiralananın mülkiyetinin kiracıya geçmesi, kiralananın aslına yönelik bakım ve onarım gibi masrafların kiracıya ait olması gibi durumlar göz önünde bulundurulduğunda finansal kiralama kira unsurunun baskın olmasına rağmen muktezası dışında satış akdine ait bazı unsurlar barındırdığını belirtmektedir. Buradan hareketle finansal kiralamanın "kira görüntüsüne büründürülmüş taksitli satım akdi" şeklinde nitelenerek tek bir akdin ölçüleri ile değerlendirilmesinin yanlış olduğuna dikkat çekmekte ve ulaşılan sonuçlar açısından bakıldığında meselenin yanlış bir zeminde ele alındığını ifade etmektedir.<sup>105</sup> Bütün bunlardan hareketle İnanır, mülkiyetin hibe veya satış akdi ile devredildiği finansal kiralama kira ve hibenin ya da kira ve satışın birbirine bağlı olarak bir akitte yer alması bakımından

102 Dönmez, "Münâkaşatü'l-buhûs", 2726-2727.

103 İlgili görüş 21-22 Nisan 2018 tarihinde İktisadi Hayatta ve İslam'da Faiz isimli çalıştayda Abdullah Durmuş tarafından sunulan "Katılım Bankacılığı İşlemleri ve Faiz" başlıklı tebliğe ait müzakerede yer almaktadır. Necmettin Kızılkaya, "Müzakere", *İktisadi Hayatta ve İslam'da Faiz: Kurav Faiz Çalıştayı*, ed. Recep Cici - Süleyman Sayar (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 253.

104 Ahmed Muhyiddin, "et-Ta'kib ve'l-münâkaşa", 692.

105 İnanır, *İslam Hukukunda Bileşik-Mürekkep Mâli Sözleşmeler*, 284-286, 290-292.

mürekkep, her iki akdin asli ve yan unsurlarını kanunun öngörmediği bir biçimde birleştirmesi bakımından karma bir akit olarak nitelenmektedir.<sup>106</sup>

İnanır, karma akitlere uygulanacak hükümlerin belirlenmesi noktasında ise modern hukuk doktrininde geliştirilen farklı yöntemler olduğunu hatırlatmakta ve taraflar arası rızanın olması, karşılıksız bir menfaatin bulunmaması, finansal sorunların çözümüne ilişkin nasların şekilden ziyade maslahatı incelemesi ve asli ibâha prensibi gibi gerekçeler dikkate alındığında finansal kiralamanın caiz olduğu kanaatini benimsemektedir.<sup>107</sup>

Mahmut Samar'a göre ise finansal kiralamanın kira veya satış akdi çerçevesinde nitelenebilmesi için zikredilen akit türlerinin tüm unsurlarıyla birlikte tespit edilmeleri gerekmektedir. Ancak finansal kiralamada böyle bir durum söz konusu değildir. Her ne kadar amaçları ve sonuçları itibariyle benzerlikleri söz konusu olsa da finansal kiralamanın tam manasıyla bir taksitli satış veya kira olarak nitelenmesi mümkün görünmemektedir. Tarafların kiralayana ve kiracı olarak adlandırılması ilgili işlemi kira akdi yapmadığı gibi mülkiyetin sembolik bedelle devredilmesi de satış akdi yapmamaktadır. Ayrıca ödenen ücret ve semen gerçeği yansıtmamaktadır. Kiracının taksitleri ödeyene kadar mülkiyete sahip olmaması, finansal kiralama şirketinin izni olmaksızın akdin konusunu kiraya verememesi, başkasına kullandıramaması veya akdin konusu üzerinde değişiklik yapamaması şeklinde tasarruf yetkisinin kısıtlı olması yönüyle tam bir taksitli satış nitelmesi yapmak zordur. Finansal kiralamanın hibe şartı ya da satış veya hibe vaadi içeren kira şeklindeki nitelermelerin şekliliğine ve bu yaklaşımların finansal kiralama işlemi "tashih etme çabaları"nın bir sonucu olduğuna dikkat çekmektedir.<sup>108</sup> Bütün bu gerekçelerin neticesinde Samar, finansal kiralamayı farklı akit tiplerine ait unsurların hukuk düzeninin öngörmediği bir biçimde bir araya getirildiği yeni bir akit olarak değerlendirmenin "daha isabetli" olacağını ifade ederek "kendine özgü",<sup>109</sup> "karışık muhtevalı"<sup>110</sup> ve "kendine özgü yapısı olan karışık muhtevalı"<sup>111</sup> yeni bir akit şeklinde nitelermelerde bulunmaktadır.

Finansal kiralamaya ilişkin hükmün belirlenmesi noktasında ise Samar, İslam hukukunun genel prensiplerine ve akitler genel teorisine işaret etmektedir.<sup>112</sup> Fıkıh kaynaklarında yer alan akit tiplerinden birine ait hükümlerin bütünüyle uygulamanın imkânsızlığını belirterek "muhtevalı, neticeleri ve yapılış amacı bakımından ribâ, garar, cehâlet, zarar gibi fesat unsurlarından birini bulundurup bulundurmadığına bakılarak" hükmünün belirlenebileceği kanaatini paylaşmaktadır.<sup>113</sup>

106 İnanır, *İslam Hukukunda Bileşik-Mürekkep Mâli Sözleşmeler*, 288, 290-292.

107 İnanır, *İslam Hukukunda Bileşik-Mürekkep Mâli Sözleşmeler*, 285, 292.

108 Samar, *İslamî Finans Ürünlerinde Akitlerin Birleştirilmesi*, 234-235, 246, 248-252. Daha fazla ayrıntı için bk. aynı eser, 223-253.

109 Samar, *İslamî Finans Ürünlerinde Akitlerin Birleştirilmesi*, 218, 235, 237, 248, 251.

110 Samar, *İslamî Finans Ürünlerinde Akitlerin Birleştirilmesi*, 250.

111 Samar, *İslamî Finans Ürünlerinde Akitlerin Birleştirilmesi*, 253.

112 Samar, *İslamî Finans Ürünlerinde Akitlerin Birleştirilmesi*, 237.

113 Samar, *İslamî Finans Ürünlerinde Akitlerin Birleştirilmesi*, 251-252.

### 4.3. Finansal Kiralamanın Hukuki Niteliği Hakkındaki Görüşlerin Değerlendirilmesi

Finansal kiralama akdi bazı hukukçular tarafından birtakım gerekçeler sebebiyle satış akdi çerçevesinde değerlendirilerek taksitli satış olarak nitelendirilmiştir. Temel gerekçeleri akitlerde lafızlardan ziyade maksat ve manaya itibar edilmesi gerektiği kuralıdır. Ancak görebildiğimiz kadarıyla finansal kiralama işleminde tarafların doğrudan taksitli satış akdi yapma gibi bir maksatları bulunmamaktadır. Akitte doğrudan satışa delalet eden bir lafzın bulunmaması ve finansal kiralamanın taksitli satışın uygulamadaki bazı mahzurlarından kaçınmak üzere geliştirildiği tespiti de bu görüşü desteklemektedir. Her ne kadar satış akdine ait bazı unsurlardan ve karakteristik özelliklerden faydalanılsa da bu, mutlak bir satış akdinin hedeflendiği anlamına gelmemektedir.

Mala ilişkin tüm sorumluluk ve menfaatlerin kiracıya ait olması, süre sonunda mülkiyetin kiracıya devredilmesi, ödenen taksitlerin malın rayiç bedeline yakın olması finansal kiralamanın taksitli satışla benzerliğini güçlendirmektedir. Ancak kanaatimizce bu gerekçeler finansal kiralamanın taksitli satış olarak nitelenebilmesi için yeterli değildir. Satış akdinde alıcının temel hedefi malın mülkiyetini elde etmek iken finansal kiralamada süre sonunda kiracının mülkiyeti devralması zorunlu olmayıp sadece hak olarak tanınmıştır. Satış akdinde malik temlik borcu ile yükümlü iken finansal kiralamada mülkiyetin devredilmesi taraflar arası anlaşma yoluyla kararlaştırılabilmektedir.<sup>114</sup> Bunun yanında mülkiyetin devrinin sona bırakılması ve finansal kiralama şirketinin izni olmaksızın kiracının kira konusu mal üzerindeki tasarruf yetkilerinin kısıtlı olması da bu işlemin taksitli satış olarak nitelenmesini zorlaştırmaktadır.<sup>115</sup> Ayrıca finansal kiralamada taksitler hâlinde yapılan ödemeler satış bedelini (semen) değil, malın temin sürecinde yapılan tüm masrafları, amortisman bedelini ve şirketin kârını içermesi bakımından finansman bedelini teşkil etmekte ve bu yönüyle de taksitli satıştan ayrılmaktadır.<sup>116</sup>

Literatürde finansal kiralama işlemi benzer yönleri olması ve baskın kira unsuru barındırması sebebiyle genelde kira akdi temelinde incelenmektedir. Akitte kiralayan, kiracı ve kira bedeli gibi lafızların kullanılması da bu yönelimin temel gerekçeleri arasındadır. Ancak bir işlem hakkında sadece kullanılan lafızlardan hareketle hukuki nitelendirme yapmak yanıltıcı olabilir. Bu sebeple akitte kullanılan lafızların yanı sıra ilgili işlemin amacına, hedefine, muhtevasına, taraflara yüklenen haklara ve sorumluluklara da bakmak gerekir.<sup>117</sup>

Kiracının belli bir bedel karşılığı malın kullanma ve yararlanma hakkına sahip olması yönüyle finansal kiralama adı kira ile benzeşmektedir. Ancak finansal kiralama sıradan bir kullanımın devrini amaçlayan bir akit değildir. Finansal kiralamada asıl amaç kiracıya finansman sağlanması olup bu yöntemle finansman sağlama sürecinde yapılan masrafların kiracıdan tahsil edilmesi yönüyle sermayenin kullandırılmasına hizmet etmektedir. Kira

114 Topuz, *Finansal Kiralama Sözleşmesi*, 201, 203.

115 Samar, *İslami Finans Ürünlerinde Akitlerin Birleştirilmesi*, 250.

116 Topuz, *Finansal Kiralama Sözleşmesi*, 201, 203.

117 Topuz, *Finansal Kiralama Sözleşmesi*, 191.

süresinin malın ekonomik ömrünün yüzde sekseninden daha fazlasını kapsaması<sup>118</sup> da bu amaca yöneliktir. İhtiyaç duyulan malın bulunması, niteliklerinin ve fiyatının belirlenmesi, teslim alınması gibi işlemler vekil sıfatıyla kiracı tarafından yürütülmektedir. Mal doğrudan kiracıya teslim edilmekte ve herhangi bir şekilde finansal kiralama şirketinin “fiili etki alanına” girmemektedir. Bu süreçte mala ait her türlü risk ve menfaat kiracıya ait olmaktadır. Finansman sağlama sürecinde yapılan masrafları teminat altına almak üzere kiralananın mülkiyeti belirli bir süre kiralayanda kalmaktadır. Akdin feshedilmesi hâlinde malın kiralayana iade edilmesine rağmen kiracının geri kalan taksitleri ödemekle yükümlü tutulmasının sebebi de kullanılan sermayenin tahsilini sağlamaktır.<sup>119</sup> Nitekim kiracının temerrüdü hâlinde kira konusu mal kiracıdan alınarak piyasada satılmakta ve başta kira bedeli olarak belirlenen ücret tahsil edildikten sonra kalanı kiracıya (alıcıya) iade edilmektedir. Hâlbuki kira akdinde böyle bir uygulama söz konusu olmamaktadır.<sup>120</sup>

Finansal kiralamayı adi kiradan ayıran diğer bir husus ise kiracının kasıt, kusur ve ihmali olmaksızın meydana gelen her türlü zarardan sorumlu olmasıdır. Finansal kiralama şirketi kiralanan malın kiracıya teslim edilmemesi veya zamanında teslim edilmemesi, teslim edilen malın belirlenen standartlarda olmaması, malın ayıplı çıkması ya da üçüncü tarafların mal üzerinde hak iddia etmeleri durumunda herhangi bir sorumluluk üstlenmemektedir.<sup>121</sup> Üstelik kiralananın aslına yönelik bakım-onarım, vergi ve sigorta gibi masrafları da kiracıya aittir. Hâlbuki kira akdinde kiracı sadece kasıt, kusur ve ihmali olduğu durumlarda zararlardan sorumlu olup yed-i emin konumundadır. Kiralananın kira süresi boyunca kullanıma elverişli bir şekilde bulundurulması ve buna yönelik masraflar ise kiralayanın sorumluluğundadır.<sup>122</sup> Kiralanana ait tüm risklerin kiracıya ait olması karşısında kiralayanın adeta hiç bir risk üstlenmeksizin kazanç sağlaması, her şart ve durumda ücretin garanti olması gibi hususlar<sup>123</sup> düşünüldüğünde kira akdinden uzaklaşmakta ve finansman unsuru ön plana çıkmaktadır.

Finansal kiralamanın kira akdinden farkı olarak ödenen taksitlerin emsal ücretten yüksek olmasına bakıldığında ise kanaatimizce buradaki asıl mesele bizatihi miktarın yüksekliği değildir. Çünkü adi kirada da taraflar emsal ücret üzere anlaşmak zorunda olmayıp diledikleri bedel üzerine anlaşma yapma hakkına sahiptir. Buradaki asıl ayırt edici nokta finansal kiralama bedelinin malın tedarik edilmesi için harcanan miktarın, amortisman bedelinin ve kiralayanın kârının hesaplanarak belirlenmesidir.<sup>124</sup>

Finansal kiralamanın kira akdi temelinde ele alınması hâlinde fihhi açıdan teorik izahının nasıl yapılacağı konusunda da farklı problemler ortaya çıkmaktadır. Görebildiğimiz kadarıyla kira süresi sonunda mülkiyetin kiracıya devrinin nasıl izah edileceği meselesi bu problemler

118 FFFK, md. 3/1.

119 Bayındır, *Faizsiz Bankacılık İşlemleri*, 124; Topuz, *Finansal Kiralama Sözleşmesi*, 191-192.

120 Bayındır, *Faizsiz Bankacılık İşlemleri*, 123.

121 Bayındır, *Faizsiz Bankacılık İşlemleri*, 125-126.

122 İmrânî, *el-Ukûdü'l-mâliyyetü'l-mürakkebe*, 218.

123 Ayrıntılı bilgi için bk. Kacı, “Finansal Kiralama Yöntemindeki Risk Faktörünün İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi”, 459-463.

124 Topuz, *Finansal Kiralama Sözleşmesi*, 195.

sürecin temelini teşkil etmektedir. Genelde mülkiyetin devri hibe veya satış akdi ile izah edilmektedir. Ancak bu durumda “kira akdi içinde şart koşulan veya vaat edilen ikinci bir akitten hareketle” öncelikli olarak safkateyn yasağı gündeme gelmektedir. Mülkiyetin satış veya hibe şartı ya da satış veya hibe vaadi ile devredilmesi durumlarında ivazlı bir akit olan kira ile teberrü akdi olan hibenin bir akit içerisinde birleştirilip birleştirilemeyeceği, şarta bağlı hibenin mümkün olup olmadığı, vadin bağlayıcı sayılıp sayılmayacağı, iki ivazlı akit olan kira ve satışın bir akit içerisinde birleştirilip birleştirilemeyeceği, mülkiyetin devrini gerektiren akitlerin şarta bağlanıp bağlanamaması, ödenecek semenin sembolik veya hakiki olması gibi sorunlarla karşı karşıya kalınmaktadır.<sup>125</sup>

Öte yandan bakım, onarım, sigorta, vergi, telef ve hasar sorumluluğunun kiracıya şart koşulup koşulamayacağı tartışmaları gündeme gelmekte ve bunun çözümü üzerine farklı formüller geliştirilmektedir. Şart koşulması hâlinde kiracının vekil sıfatıyla bu işlemleri yapacağı ve harcamaların da kira ücretinden sayılacağı tasavvur edilmektedir. Ancak kiracı tarafından yapılacak masrafların miktarı henüz akdin başında iken belirsizdir. Malum olmayan bedel taraflarca belirlenmiş malum ücrete eklendiğinde ücretin meçhul hâle gelmesiyle akit fasit olacaktır. Bu defa fesadın ortadan kaldırılmasına yönelik çıkış yolları aranacaktır.<sup>126</sup> Hâlbuki finansal kiralama işlemine bakıldığında kiracının bu konuda vekil tayin edilmesi veya yukarıda sayılan sorumlulukların kiracıya şart koşulması söz konusu olmamakta, kiracı bizzat akdin başından itibaren bu sorumluluklarla yükümlü tutulmaktadır. Zira kiracıya şart koşulduğu varsayıldığında, bu sorumlulukların normalde kiralayana ait olduğu anlamına gelecektir ki bu durum gerçeklikle bağdaşmamaktadır. Netice itibarıyla finansal kiralamanın kira akdi olarak nitelenmesiyle başlayan süreç önu alınamayan birçok problemi ortaya çıkarmakta ve her defasında tashihe yönelik farklı tasavvurlar geliştirilerek akdin gerçekliğinden uzaklaşmaktadır. Bayındır ve Samar da bu tür tasavvurları “formalite” ve “şekli” olması bakımından tenkit etmekte ve finansal kiralama işlemi “tashi” çabalarının bir ürünü olarak değerlendirmektedir.<sup>127</sup>

Finansal kiralamayı karma veya kendine özgü yeni bir akit olarak niteleyen görüşlere bakıldığında ise fıkıh kaynaklarında yer almaması ve mevcut akit tiplerini tam olarak yansıtmaması yönüyle onlara ait hükümlerin finansal kiralamaya tam olarak uygulanamayacağı noktasında benzerlik taşımaktadır. Ayrıca karma ve kendine özgü akitler her ne kadar tanımları itibarıyla farklılaşsalar da bir akdin hukuk düzeni tarafından öngörülen ve hukuk düzenine yabancı birtakım unsurları taşımaları hâlinde kesişebilmektedirler.<sup>128</sup> Bu durumda ilgili işlem, hem karma hem de kendine özgü akit özelliği göstermektedir.

Karma akdin oluşumu açısından bakıldığında hukuk doktrininde iki farklı görüş bulunmaktadır. Bunlardan ilkinde göre bir akdin karma olarak nitelenebilmesi için her bir unsurunun hukuk düzeninin öngördüğü akit tiplerine uygun olması gerekmekte iken ikincisine

125 Ayrıntı için bk. Samar, *İslamî Finans Ürünlerinde Akitlerin Birleştirilmesi*, 235-237, 245-248.

126 Ayrıntı için bk. Karadâğî, “el-İcâre ve tatbikâtühâ'l-muâsra”, 439-565.

127 Bayındır, *Faizsiz Bankacılık İşlemleri*, 122; Samar, *İslamî Finans Ürünlerinde Akitlerin Birleştirilmesi*, 246.

128 Saibe Oktay, “İsimsiz Sözleşmelerin Geçerliliği, Yorumu ve Boşlukların Tamamlanması”, *İstanbul Hukuk Fakültesi Mecmuası* 55 (1996), 272-273.

göre akdin unsurlarının her birinin hukuk düzeninin öngördüğü akit tiplerine birebir uygun olması gerekli değildir. Bu görüşlerin ilkinde göre finansal kiralamaya hukuk düzenine yabancı unsurları da yapısında bulundurması sebebiyle karma akit denilemeyecektir. İkincisine göre ise finansal kiralama işlemi karma bir akit olarak nitelenebilecektir.<sup>129</sup> Bizim de tercihimiz bir akdin karma akit kabul edilebilmesi için akdin unsurlarının en azından bir kısmının hukuk düzeninin öngördüğü akit tiplerine ait olması gerektiği yönündedir. Şu durumda finansal kiralama akdinin karma bir akit olduğu söylenebilir.

Finansal kiralamayı kendine özgü bir akit olarak niteleyen görüşlere bakıldığında ise tespit edebildiğimiz kadarıyla karma akit nitelemesinden farklılaşmayı gerektiren belirgin bir gerekçeleri bulunmamaktadır. Sadece finansal kiralamanın fıkıh kaynaklarında yer almaması, mevcut akit tiplerini tam olarak yansıtmaması ve bunlara ait hükümlerin tam olarak uygulanamaması gibi gerekçeler sunmuşlardır. Fakat bu gerekçeler karma akit nitelemesi yapmanın önünde engel teşkil etmemektedir. Farklı tanımlara sahip olsalar da birbirleri ile kesiştikleri noktalar dikkate alındığında kendine özgü bir akit nitelemesi yapanların bu kanaate keskin bir teknik ayrımı kastederek değil az önce ifade ettiğimiz benzer gerekçelerden hareketle ulaşmış olmaları muhtemeldir. Zira bu kanaati benimseyenlerce finansal kiralamanın hukuk düzeni tarafından öngörülen akit tiplerini tam olarak yansıtmadığı ileri sürülürken bu akit tiplerine ait hiçbir unsur içermediği şeklinde bir iddia söz konusu edilmemektedir. Dolayısıyla finansal kiralamayı karma veya kendine özgü bir akit olarak niteleyenlerin gerekçeleri ve karma akdin oluşumuna dair yukarıdaki tercihimiz dikkate alındığında iki nitelemenin önemli ölçüde birbirine yaklaştığını söyleyebiliriz.

Finansal kiralamanın hukuki niteliğinin tespiti kadar bu tür akitlere hangi hükümlerin tatbik edileceği meselesi de önem arz etmektedir. Nitekim bu mesele öteden beri modern hukuk doktrininde bir yöntem problemi<sup>130</sup> olarak karşımıza çıkmaktadır. İslam hukuku alanında yapılan çalışmalarda genel olarak bu tür akitlerin İslam hukukunun genel prensipleri çerçevesinde ele alınması gerektiği ve hükmünün bu şekilde ortaya konulabileceği üzerinde durulmaktadır.<sup>131</sup> Bu yaklaşım fetva yönüyle anlaşılabilir olmakla birlikte görebildiğimiz kadarıyla pratik alanda özel hukuk kurallarının bu akitlere ne ölçüde uygulanacağı ve aralarında nasıl bir ilişki kurulacağına dair teorik herhangi bir öneri bulunmamaktadır. Borçlar hukukuna dair genel kuralların isimli-isimsiz fark etmeksizin tüm akit türlerine uygulanacağı muhakkaktır. Burada esas mesele özel hükümlerin karma akitlere nasıl ve hangi ölçüde uygulanacağına ilişkindir. Modern hukuk doktrininde bu konuya ilişkin farklı teoriler<sup>132</sup> geliştirilmiş ve en uygun yöntem tespit edilmeye çalışılmıştır. Fakat uygulamaya bakıldığında bu tür akitlerde

129 Kuntalp, *Karışık Muhtevalı Akit*, 26 vd.

130 Kuntalp, *Karışık Muhtevalı Akit*, 14; Ayrıntılı bilgi için bk. Ganbari, *Atipik Sözleşmeler ve Uygulanacak Hukuk*, 59 vd.

131 Ahmed Muhyiddin, “et-Ta’kib ve'l-münâkaşa”, 692; İnanır, *İslam Hukukunda Bileşik-Mürekkep Mâli Sözleşmeler*, 285, 292; Samar, *İslamî Finans Ürünlerinde Akitlerin Birleştirilmesi*, 251-252.

132 Ayrıntılı bilgi için bk. Oktay, “İsimsiz Sözleşmeler”, 276-278.

atipik unsurlara ilişkin özel düzenlemeler yapılarak doğrudan akitte belirlenen hükümlerin uygulanması sağlanmıştır.<sup>133</sup>

Kendine özgü akitler açısından ise hakkında herhangi bir hukuki düzenleme olmaması yönüyle karma akitlere ilişkin yöntem problemi burada söz konusu değildir. Çünkü kendine özgü akitlere özel hükümlerin uygulanamayacağı düşünülmektedir. Bu akitlerde ise karma akitlerden farklı olarak tipik akitlere ilişkin hükümlerden bağımsız nasıl bir hukuki değerlendirme yapılacağı ve hangi yöntemin takip edileceği cevaplanması gereken hususlar arasındadır.<sup>134</sup>

Bütün bunlardan anladığımız kadarıyla İslam hukukunun kendi teorik zemininin ve karakteristik özelliklerinin dışında ortaya çıkan finansal kiralama işlemini İslam hukukçuları mevcut akit türleri üzerinden meşru bir zeminde nasıl temellendirip izah edebiliriz sorunsalı çerçevesinde farklı fıkhi tasavvurlar ortaya koymuşlardır. Bu süreçte her ne kadar fıkıh kaynaklarında yer alan benzer akitler üzerinden bir meşruiyet zemini oluşturulmaya çalışılmışsa da finansal kiralama akdinin kendine has amaç, hedef ve fonksiyonları dikkate alındığında bazı hukukçular tarafından tipik akitlerin finansal kiralama işlemini izahta yetersiz kaldığı düşüncesi benimsenmiştir. Ayrıca yeni bir akit nitelemesinin; mevcut akit türlerinin finansal kiralamayı izahta yetersiz kalması, amaç, hedef, işlev vb. açılardan aralarında farklılıklar bulunması ve birden fazla akde ait unsurları yapısında barındırması gibi gerekçelerle yapıldığı anlaşılmakta ise de bu niteleme finansal kiralamanın mevcut akitlerle hiçbir ilişkisi olmadığı anlamına gelmemektedir. Modern hukuk doktrininde finansal kiralamaya uygulanacak hükümlerin belirlenmesi sürecinde tipik akitlerle irtibatının kurulmasına yönelik yöntem tartışmalarının olması da bunu göstermektedir.

Biz de finansal kiralama akdi özelinde bu tür akitlerin birebir fıkıh kaynaklarında yer alan akit türleri üzerinden temellendirilmesi ve doğrudan bu akitlere ait hükümlerin uygulanmasını isabetli bir yaklaşım olarak görmüyoruz. Böyle bir yöntem takip edildiği takdirde taraf iradelerin ve ilgili akitle hedeflenen maslahatların yok sayılacağını düşünüyoruz. Zaten taraflar doğrudan taksitli satış, satış vaadi içeren kira veya hibe vaadi içeren kira gibi akitler yapmayı arzu etseler bunun önünde herhangi bir engel bulunmamaktadır. Dolayısıyla tipik akitler yapmak yerine onlara ait bazı unsurlarla kendine özgü unsurları hukukun öngörmediği bir biçimde bir araya getirmek suretiyle farklı bir akit kurgulayarak daha başka hedeflere ulaşmak istemiş olmalıdırlar. Bu bakış, ilgili akdin mevcut hâliyle mutlak olarak meşru ve geçerli bir akit kabul edilmesi gerektiği şeklinde anlaşılmalıdır. Zira sağlıklı bir hukuki değerlendirme yapabilmek için söz konusu akdin olduğu hâliyle anlaşılması ve buna göre yorumlanması önem arz etmektedir.

Netice itibarıyla finansal kiralamanın tipik akitlere ait ve kendine özgü bazı unsurları yapısında barındıran karma bir akit olduğu kanaatini benimsiyoruz. Uygulanacak hükümlerin tespiti noktasında ise İslam hukukunun genel prensiplerine ve akitler genel teorisine aykırı olmadığı müddetçe taraflarca akitte belirlenen hükümlerin uygulanmasının ilgili akitle öngörülen

133 Ramazan Durgut - Erkam Haşim Bulut, "Sendikasyon Kredisi Sözleşmesinin Özellikleri, Akdedilmesi ve Hukuki Niteliği", *Regesta Ticaret Hukuku Dergisi* 5/3 (2020), 571-572.

134 Kuntalp, *Karışık Muhtevalı Akit*, 13-15; Oktay, "İsimsiz Sözleşmeler", 275-276.



hedeflerin gerçekleşmesi bakımından daha doğru olacağı kanaatindeyiz. Fakat taraflarca hükümlerin akit içerisinde detaylı bir şekilde belirlenmesine rağmen ortaya çıkabilecek boşlukların tamamlanması noktasında nasıl bir yol takip edileceği noktasındaki yöntem problemi üzerinde düşünülerek daha özel ve detaylı çalışmalara konu edilmesi gerekmektedir.

## Sonuç

Finansal kiralama ortaya çıktığı ilk günden itibaren farklı işlevleri ve fonksiyonları yapısında barındırmıştır. Günümüzde finansal kiralama şirketlerinin üçüncü bir taraf olarak akde katılmasıyla farklı bir boyut kazanarak tam manasıyla bir finansman yöntemine dönüşmüştür.

Finansal kiralamanın hukuki niteliğine dair yaklaşımlara bakıldığında farklı ülkelere ait hukuk düzenlerinde olduğu gibi İslam hukuku alanında da genelde kira veya satış akdi temelinde ele alınmıştır. Zamanla hakkında hukuki düzenlemeler yapılsa da bu süreçte her toplum kendi hukuk yapısı çerçevesinde farklı nitelermelerde bulunmuşlardır. Bu nitelermelerin şekillenmesinde ise finansal kiralamanın amacı, hedefi, fonksiyonu, akdin kuruluş ve sona erme biçimleri yanında sözleşmeye farklı perspektiflerden yaklaşılarak çeşitli unsurların ön plana çıkarılması gibi hususların etkili olduğu görülmüştür. İki taraftan müteşekkil işlemler tipik akitlere daha çok benzerlik gösterirken üç taraftan müteşekkil modern uygulamada bu benzerlik büyük ölçüde azalmıştır.

İslam hukuku alanında finansal kiralamanın hukuki niteliğine ilişkin yapılan değerlendirmeler incelendiğinde fıkıh kaynaklarında yer alan akit türleri üzerinden izaha çalışan ve bu şekilde bir yaklaşımın finansal kiralamayı izahta yetersiz olacağını savunan iki farklı yaklaşım tespit edilmiştir. İlk görüşü savunanlar finansal kiralamayı kira ve satış akdi çerçevesinde izaha yönelirken ikinci yaklaşımı benimseyenler modern hukukta yer alan isimli-isimsiz sözleşme ayrımı dikkate alarak karma veya kendine özgü yeni bir akit nitelermesinde bulunmuşlardır.

Finansal kiralamanın farklı hukuk düzenlerinde taraf iradeleri, sözleşmenin mahiyeti, amacı, hedefi, işlevi ve farklı uygulama biçimleri gibi değişik yönleri dikkate alınarak hukuki nitelermeler yapıldığı anlaşılmıştır. Bu çalışmada finansal kiralamanın tipik akitlere ait ve kendine özgü bazı unsurları yapısında barındıran karma bir akit olduğu, İslam hukukunun genel prensiplerine ve akitler genel teorisine aykırı olmadığı müddetçe taraflarca akitte belirlenen hükümlerin uygulanmasının ilgili akitle öngörülen hedeflerin gerçekleşmesi bakımından daha doğru olacağı kanaatine ulaşılmıştır.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

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

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

## Kaynakça/References

- AAOIFI. “el-İcâra ve’l-icâratü’l-müntehiye bi’t-temlik”. *el-Me’âyiru’s-şer’iyye*, 237-270.
- Abdullah, Abdullah Muhammed. “et-Te’cîrü’l-müntehiye bi’t-temlik ve’s-suveru’l-meşhûratu fihi”. *Mecelletü Mecma’i’l-Fıkhî’l-İslâmî* 5/4 (1988), 2593-2606.
- Abdullah, Abdullah Muhammed. “Münâkaşatü’l-buhûs”. *Mecelletü Mecma’i’l-Fıkhî’l-İslâmî* 5/4 (1988), 2720-2722.
- Abdullah b. Beyye, Şeyh el-Mahfûz. “el-İcâru’l-lezî yentehî bi’t-temlik”. *Mecelletü Mecma’i’l-Fıkhî’l-İslâmî* 5/4 (1988), 2659-2674.
- Abdullah İbrahim. “Münâkaşatü’l-buhûs”. *Mecelletü Mecma’i’l-Fıkhî’l-İslâmî* 5/4 (1988), 2739.
- Acun Mekengeç, Merve. *Milletlerarası Özel Hukukta Finansal Kiralama (Leasing) Sözleşmeleri*. İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2014.
- Ahmed Muhyiddin. “et-Ta’kîb ve’l-münâkaşa”. *Mecelletü Mecma’i’l-Fıkhî’l-İslâmî* 12/1 (2000), 691-693.
- Aktan, Hamza. “Ticaret Hukukunun Yeni Bazı Problemleri Üzerine İslam Hukuku Açısından Bir Değerlendirme (Borsa, Teminat Mektubu, Leasing)”. *I. İslam Ticaret Hukukunun Günümüzdeki Meseleleri Kongresi*. 222-228. Konya: Kombad Yayınları, 1997.
- Aral, Fahrettin - Ayrancı, Hasan. *Borçlar Hukuku: Özel Borç İlişkileri*. Ankara: Yetkin Yayınları, 12. Basım, 2019.
- Aydoğdu, Murat - Kahveci, Nalan. *Türk Borçlar Hukuku: Özel Borç İlişkileri (Sözleşmeler Hukuku)*. Ankara: Adalet Yayınevi, 4. Basım, 2019.
- Bayındır, Servet. *Faizsiz Bankacılık İşlemlerinin İslâm Fıkhî’ndeki Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.
- Bingöl, Berna. *Finansal Kiralama Sözleşmesinde Kiralayanın (Finansal Kiralama Şirketinin Borçları)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Darîr, es-Siddîk Muhammed el-Emîn. “Münâkaşatü’l-buhûs”. *Mecelletü Mecma’i’l-Fıkhî’l-İslâmî* 5/4 (1988), 2734-2735.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. “Din İşleri Yüksek Kurulu”. *Leasing (Finansal kiralama) sistemi ile alıveriş caiz midir?* Erişim 06 Aralık 2022. <https://kurul.diyamet.gov.tr/Cevap-Ara/972/leasing--finansal-kiralama-sistemi-ile-alisveris-caiz-midir>
- Dönmez, İbrahim Kâfî. “Münâkaşatü’l-buhûs”. *Mecelletü Mecma’i’l-Fıkhî’l-İslâmî* 5/4 (1988), 2726-2727.
- Durgut, Ramazan - Bulut, Erkam Haşim. “Sendikasyon Kredisi Sözleşmesinin Özellikleri, Akdedilmesi ve Hukuki Niteliği”. *Regesta Ticaret Hukuku Dergisi* 5/3 (2020), 539-580.
- Ebü Ğudde, Abdüssettâr. *el-İcâra*. Mecmûatü Dâletti’l-Bereke, 1998.
- Ebü Ğudde, Abdüssettâr. “et-Ta’kîb ve’l-münâkaşa”. *Mecelletü Mecma’i’l-Fıkhî’l-İslâmî* 12/1 (2000), 663-666.
- Ebu’l-Leyl, İbrahim Desûkî. *el-Bey’u bi’t-taksît ve’l-buyû’u’l-i’timâniyyetü’l-uhrâ*. Kuveyt, 1984.
- Elfî, Muhammed Cebr. “el-İcâru’l-müntehî bi’t-temlik ve sukûku’t-te’cîr”. *Mecelletü Mecma’i’l-Fıkhî’l-İslâmî* 12/1 (2000), 593-612.
- Erdikler, Şaban. “Finansal Kiralamada Vergi Uygulamaları”. *Finansal Kiralama Hukuku Sempozyumu*. 95-103. İstanbul: FİDER, 1999.
- Erdogmuş, Hasan Fehmi. *Finansal Kiralama Sözleşmesi ve Hava Aracı ve Parçalarının Finansal Kiralama Yöntemi ile Temini*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.

- Eren, Fikret. *Borçlar Hukuku: Özel Hükümler*. Yetkin Yayınları, 7. Basım, 2019.
- Farfür, Abdüllatif. “et-Ta’kib ve’l-münâkaşa”. *Mecelletü Mecma’i’l-Fikhi’l-İslâmî* 12/1 (2000), 650-652.
- FFFK, Finansal Kiralama, Faktoring, Finansman Ve Tasarruf Finansman Şirketleri Kanunu (Kanun No. 6361). *Resmî Gazete* 28496 (21 Aralık 2012). Erişim 06 Aralık 2022. <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.6361.pdf>
- Ganbari, Muhammed Kiomers. *Atipik Sözleşmeler ve Uygulanacak Hukuk*. İstanbul: Yeditepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Ğassân, Muhammed eş-Şeyh. *el-İcâre el-müntehiye bi’t-temlik fi’l-fikhi’l-İslâmî: Dirâse mukârene*. Dimaşk: Dâru’l-Kalem, 2010.
- İmrânî, Abdullah b. Muhammed b. Abdullah. *el-Ukûdü’l-mâliyyetü’l-mürekkebe: Dirâse fikhîyye te’sîliyye ve tabîkiyye*. Riyad: Dâru Künûzi İşbilyâ, 2. Basım, 2010.
- İnanır, Ahmet. *İslam Hukukunda Bileşik-Mürekkep Mâlî Sözleşmeler ve Çağdaş Finansman Yöntemlerindeki Uygulamaları*. Tokat: Gece Kitaplığı, 2015.
- Joy, Paa. “The Law Of Hire-Purchase”. Erişim 21 Kasım 2022. <https://www.studocu.com/row/document/ghana-institute-of-management-and-public-administration/law/the-law-of-hire-lecture-notes-on-hire-purchase-prepared-by-paa-joy/6634934>
- Kabak, Halit. *Finansal Kiralama Sözleşmesinde Satış ve Geri Kiralama Yöntemi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Kacı, Temel. “Katılım Bankacılığında Uygulanan Finansal Kiralama Yöntemindeki Risk Faktörünün İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi”. *Manisa Celal Bayar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Dergisi* 18/3 (2020), 454-466.
- Kahf, Münzir. “el-İcâratü’l-müntehiye bi’t-temlik ve sukûki’l-a’yâni’l-müeccera”. *Mecelletü Mecma’i’l-Fikhi’l-İslâmî* 12/1 (2000), 353-407.
- Kamali, Mohammad Hashim. “A Shari’ah Analysis of Issues in Islamic Leasing”. *J.KAU: Islamic Economy* 20/1 (2007), 3-22.
- Karadâgî, Ali Muhyiddin. “el-İcâre ve tatbikâtühâ’l-muâsıra: el-icâratü’l-müntehiye bi’t-temlik dirâse fikhîyye mukârene”. *Mecelletü Mecma’i’l-Fikhi’l-İslâmî* 12/1 (2000), 429-565.
- Kırmızıtaş, Türkân. *6361 Sayılı Finansal Kiralama, Faktoring ve Finansman Şirketleri Kanunu’na Göre Finansal Kiralama Sözleşmesi*. Ankara: Başkent Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Kızılkaya, Necmettin. “Müzakere”. *İktisadî Hayatta ve İslam’da Faiz: Kurav Faiz Çalıştay*. ed. Recep Cici - Süleyman Sayar. 251-254. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Kuntalp, Erden. *Karışık Muhtevalı Akit*. Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1971.
- Kuntalp, Erden. “Tartışma”. *Finansal Kiralama Hukuku Sempozyumu*. 69-73. İstanbul: FİDER, 1999.
- McCarthy, Cecil. “Everyday Law: History Behind Hire Purchase”. Erişim 21 Kasım 2022. <https://www.nationnews.com/2015/03/11/everyday-law-history-behind-hire-purchase/>
- Menî, Abdullah b. “et-Ta’kib ve’l-münâkaşa”. *Mecelletü Mecma’i’l-Fikhi’l-İslâmî* 12/1 (2000), 689-691.
- Muâbede, Adem Nuh. “el-Amelü’l-masrifi el-İslâmî beyne karârâti’l-mecâmi’l-fikhîyye ve’l-kavânin es-sâriye: el-İcâre el-müntehiye bi’t-temlik fi zilli kânûni’t-te’cîri’t-temvîli el-Ürdünî nemûzecen”. *Mu’temerü’l-masârifi’l-İslâmîyye beyne’l-vâkı’ ve’l-me’mûl*. 3-78. Dubai: Dâirâtü’ş-Şüûni’l-İslamiyye ve’l-Ameli’l-Hayrî, 2009.

- Muhammed Abdülaziz Hasan Zeyd. *el-İcâre beyne 'l-fikhi 'l-İslâmî ve 't-tatbîku 'l-muâsır fi 'l-müessesâti 'l-masrifîyye ve 'l-mâliyyeti 'l-İslâmîyye*. Kahire: el-Ma'hedü'l-Âli li'l-Fikri'l-İslâmî, 1996.
- Neşmî, Acil. "et-Ta'kîb ve 'l-münâkaşa". *Mecelletü Mecma 'i 'l-Fikhi 'l-İslâmî* 12/1 (2000), 652-654.
- Okka, Osman. *Finansal Yönetim: Teori ve Çözümlü Problemler*. Ankara: Nobel Yayınları, 7. Basım, 2018.
- Oktay, Saibe. "İsimsiz Sözleşmelerin Geçerliliği, Yorumu ve Boşlukların Tamamlanması". *İstanbul Hukuk Fakültesi Mecmuası* 55 (1996), 263-296.
- Polat, Aynur Arslan. *Bir Özel Hukuk Sözleşmesi Olarak Finansal Kiralama (Leasing) Sözleşmesi*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Reskie, Novita. "el-Ukûdü'l-mürekkebe fi 'l-icâratı'l-müntehiye bi't-temlik fi 'l-mesârifî'l-İslâmîyye". *Profetika: Jurnal Studi Islam* 18/2 (2017), 176-181.
- Reşîdî, Muhammed Abdullah. *Akdül'-icâre el-müntehiye bi't-temlik: Dirâse mukârane mea 'ş-şerîati 'l-İslâmîyye. Câmiâtü eş-Şarki'l-Evsat, Külliyyetü'l-Hukûk, Deracetü Mâcistîr*, 2010.
- Saka, Mahmut. *Finansal Kiralama İşleminin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi: Türkiye Örneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Samar, Mahmut. *İslâmî Finans Ürünlerinde Akitlerin Birleştirilmesi*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2019.
- Sellâmî, Muhammed el-Muhtâr. "el-'Arz". *Mecelletü Mecma 'i 'l-Fikhi 'l-İslâmî* 12/1 (2000), 617-639.
- Sellâmî, Muhammed el-Muhtâr. "Münâkaşatü'l-buhûs". *Mecelletü Mecma 'i 'l-Fikhi 'l-İslâmî* 5/4 (1984), 2730-2731.
- Senhûrî, Abdurrezzâk Ahmed. *el-Vasîf fi şerhi 'l-kânûni 'l-medenî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Swarb. co. uk. "Helby - Matthews: HL 30 Mayıs 1895". Erişim 08 Aralık 2022. <https://swarb.co.uk/helby-v-matthews-hl-30-may-1895/>
- Şâzelî, Hasan Ali. "el-Îcâru'l-müntehî bi't-temlik". *Mecelletü Mecma 'i 'l-Fikhi 'l-İslâmî* 5/4 (1988), 2607-2657.
- Şâzelî, Hasan Ali. "et-Ta'kîb ve 'l-münâkaşa". *Mecelletü Mecma 'i 'l-Fikhi 'l-İslâmî* 12/1 (2000), 679-681.
- Şâzelî, Hasan Ali. "Münâkaşatü'l-buhûs". *Mecelletü Mecma 'i 'l-Fikhi 'l-İslâmî* 5/4 (1988), 2718-2720.
- Şerîf, Muhammed Abdülğaffâr. "Münâkaşatü'l-buhûs". *Mecelletü Mecma 'i 'l-Fikhi 'l-İslâmî* 5/4 (1988), 2737.
- Şevkî Ahmed Dünyâ. "el-İcâratü'l-müntehiye bi't-temlik dirâse iktisâdiyye ve fihkiyye". *Mecelletü Mecma 'i 'l-Fikhi 'l-İslâmî* 12/1 (2000), 567-591.
- Şişman, Deniz - Şişman, Mehmet. "Finansal Kiralama (Leasing) ve Ekonomi İçin Önemi: Riskler, Avantajlar". *Yönetim ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 15/Özel Sayı 1 (Aralık 2017), 144-154. <https://doi.org/10.11611/yead.373453>
- Şit, Mustafa - Şit, Ahmet. "Türkiye'de Finansal Hizmetler Sektörünün Gelişimi: Finansal Kiralama Sektörü Örneği". *Dicle Üniversitesi İktisadi Ve İdari Bilimler Dergisi* 2/5 (2013), 35-47.
- Takî el-Osmânî, Muhammed. *Fikhu 'l-büyû' 'ale 'l-mezâhibi 'l-erba'a mea 't tatbikâtihi 'l-mu'âsıra mukârinen bi 'l-kavânîni 'l-vaz'îyye*. 2 Cilt. Karaçi: Mektebetü Me'ârifî'l-Kurân, 2015.
- Teshîrî, Muhammed Ali. "et-Ta'kîb ve 'l-münâkaşa". *Mecelletü Mecma 'i 'l-Fikhi 'l-İslâmî* 12/1 (2000), 683-684.
- Topuz, Murat. *6361 Sayılı Finansal Kiralama, Faktoring ve Finansman Şirketleri Kanunu Çerçevesinde Finansal Kiralama Sözleşmesi*. Ankara: Adalet Yayınevi, 2013.
- Tunçsiper, Yasemen. *Finansal Kiralama Sözleşmesinde Tarafların Borçları*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.

- Üzeler, Mustafa - Cansızlar, Doğan. *Yatırım ve Finansman Sağlamaya Yönelik Kiralama (Leasing) Dünyada ve Türkiye’de Uygulaması*. Ankara: Maliye ve Gümrük Bakanlığı Araştırma, Planlama ve Koordinasyon Kurulu, 1987.
- Yadav, Varnik. “Anatomy of Hire Purchase Agreements”. Erişim 21 Kasım 2022. <https://blog.ipleaders.in/analysis-hire-purchase-agmt/>
- Yavuz, Cevdet. *Türk Borçlar Hukuku Özel Hükümler*. İstanbul: Beta Yayınları, 3. Basım, 1994.
- Yazman, İrfan. “Leasing Sözleşmesinin Hukukî Mahiyeti”. *Ankara Barosu Dergisi*, 551-571.
- Yıldırım, Suat vd. “Kobilerde Finansal Kiralamadan (Leasing) Yararlanma Düzeyi: Bir Uygulama”. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/2 (2010), 361-376.
- Yılmaz, Esra. *Finansal Kiralama Sözleşmesinin Sona Erme Sebepleri ve Sona Ermenin Sonuçları*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Zevkliler, Aydın - Gökyayla, Emre. *Borçlar Hukuku : Özel Borç İlişkileri*. İstanbul: Vedat Kitapçılık, 20. Basım, 2020.
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Mu’âmelâtü’l-mâlîyyetü’l-mu’âsıra*. Dimaşk: Dâru’l-Fikr, 2002.
- Zübeyr, Abdullah. “et-Ta’kîb ve’l-münâkaşa”. *Mecelletü Mecma’i’l-Fıkhî’l-İslâmî* 12/1 (2000), 693-694.
- Zübeyr, Muhammed Ömer. “Münâkaşatü’l-buhûs”. *Mecelletü Mecma’i’l-Fıkhî’l-İslâmî* 5/4 (1988), 2733.



## Borçlanma Yetkileri Açısından Vakıf ile Trust Yöneticilerinin Mukayesesi\*

### Comparison of Trust and *Waqf* Managers in terms of Borrowing Powers

Salih Erden<sup>1</sup> 



\*Bu çalışma Prof Dr. Süleyman Kaya danışmanlığında 15.09.2023 tarihinde tamamladığımız "Osmanlı Vakıf Hukukunda İstidâne ve Tüzel Kişilikle İlişkisi (XVI.-XVIII. Yüzyıllar)" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı, İstanbul, 2023).

**Sorumlu yazar/Corresponding author:**

Salih Erden (Arş. Gör. Dr.),  
Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat  
Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam  
Hukuku Anabilim Dalı, Zonguldak, Türkiye  
E-posta: salih.erden@beun.edu.tr  
ORCID: 0000-0002-0109-4796

**Başvuru/Submitted:** 13.03.2023

**Revizyon Talebi/Revision Requested:**  
05.06.2023

**Son Revizyon/Last Revision Received:**  
06.07.2023

**Kabul/Accepted:** 11.07.2023

**Atıf/Citation:** Erden, Salih. Borçlanma Yetkileri Açısından Vakıf ile Trust Yöneticilerinin Mukayesesi. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 13/2, (Eylül 2023): 665-687. <https://doi.org/10.26650/iuitd.2023.1264466>

#### ÖZ

Trust, başlangıçta İngiliz hukuk sisteminde ortaya çıkan ve daha sonra medeni hukuk ve karma hukuk sistemlerini benimseyen pek çok ülkede kabul gören ve uygulanan bir kurumdur. Trustın kökeniyle ilgili birçok teori öne sürülmüştür. Ancak bunlar arasında en çok dikkat çeken ve ilgi göreni trustın vakıf müessesesinden esinlenmiş olabileceğini ileri süren teoridir. Vakıf ve trust, yapısal ve işlevsel olarak birçok ortak noktaya sahiptir. Farklı tarihsel-dini bağlamlarda ortaya çıkmış ve gelişmiş olsalar da ana hedefleri oldukça yakındır ve birbiriyle örtüşmektedir. Ayrıca trust ve vakıf yöneticileri de birçok açıdan birbirine oldukça benzemekte olup bu, onların borçlanma yetkilerine bakıldığında açıkça görülmektedir. Bu çalışmanın amacı, borçlanma yetkileri yönünden vakıf ve trust yöneticilerinin karşılaştırmalı bir analizini yapmaktır. Çalışmanın neticesinde, borçlanma yetkileri cihetinden vakıf ve trust yöneticileri arasında birtakım farklılıklar mevcut olduğu; fakat mühim ortak yönlerin de bulunduğu tespit edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Vakıf, Trust, Mütevellî, Borçlanma

#### ABSTRACT

The institution of the trust is one that initially emerged in the English legal system and was later accepted and applied in many countries that adopted civil law and mixed law systems. Many theories have been put forward as to the origin of trusts. However, the most prominent and popular theory is the one that suggests that trusts may have been inspired by the institution of the *waqf*. There are many structural and functional commonalities between the *waqf* and trust systems. Although they emerged and developed in different historical-religious contexts, their main objectives are quite close and overlapping. Moreover, trust and *waqf* managers are also quite similar in many respects, which is evident from their borrowing powers. The purpose of this study is to make a comparative analysis of trust and *waqf* managers in terms of their borrowing powers. The results of the study show some differences between *waqf* and trust managers in this regard, but there are also important similarities.

**Keywords:** Islamic Law, *Waqf*, Trust, Trustee, Borrowing

## EXTENDED ABSTRACT

A trust arises when an individual's property is transferred to someone who promises to keep it separate from his or her assets and to manage it for the benefit of the beneficiary. The institution of the trust first emerged in English law and was later adopted by civil law and mixed law. There are many theories about the origin of trusts, the most prominent and popular of which is the Islamic *waqf* theory. Important similarities exist between *waqf* and trust systems. Both structures are quite similar in terms of their main objectives developed they developed in two different socio-economic environments and have different historical and religious backgrounds, there are significant structural and functional similarities between these two structures. While there are studies on the similarities and differences between these two structures, no independent study has yet adequately compared the managers of these structures. The result of this study showed that there are significant common points between *waqf* and trust structures.

The institution of the trust frequently attracts the attention of scholars because these institutions consist of a multifaceted structure. Although trusts have existed since the Middle Ages, it was not until the 16th century that they became a legal structure. Indeed, the name "trust" was only given to it in that century. Before the 16th century, the institution was known as "use" and was mainly a means by which people could get rid of certain financial burdens. After the 16th century, this structure was transformed into a legal system.

While some scholars argue that the institution of the trust is an achievement of the English legal system, others argue that it was influenced by previous legal structures. The first researchers on this topic claimed that the idea of a trust system was influenced by the Roman institution of *fidicommissum*. This theory was adopted by the scientific community for a long time. Later, the English jurist Frederic William Maitland and the American legal scholar Oliver Wendell Holmes based the origins of a trust system on *Salmannus*. This theory, which was put forward at the end of the 19th century, was also widely accepted by western scholars. However, both theories were criticised in many respects. Last century, many scientists argued that the trust system is based on an Islamic *waqf*, a theory which is still popular and which attracts attention today. According to the theory put forward in the twentieth century, a trust is similar to a *waqf* in terms of structure and function. The historical proximity between them also confirms this.

There are many comparative studies on *waqf* in the Islamic world and on the institution of the trust in English law. As far as can be ascertained, the first of these is "Note on the Origin of Uses and Trusts-Waqfs" written by Ann Van Wynen Thomas in 1949. In her study, Thomas mentions some basic information about *waqfs* and highlights that the *waqf* may have influenced the trust. Another study is Henry Cattan's article, "The Law of Waqf", published in 1955. In this study, Cattan explains the basic similarities and differences between the Islamic *waqf* and the English trust. Another important study on the subject was conducted by Monica M. Gaudiosi in 1987. In her study titled "The Influence of the Islamic Law of *Waqf* on the



Development of the Trust In England: The Case of Merton College”, Gaudiosi compares waqf and trust in the case of Merton College, founded in Oxford in 1264, and analyses the similarities and differences between them. Apart from these, Avisheh Avini’s “Origins of the Modern English Trust Revisited”, Andrew White’s “Breathing New Life into the Contemporary Islamic Waqf: What Reforms Can Figh regarding Awqaf Adopt from the Common Law of Trusts without Violating Shari’ah”, Mohammad Abdullah’s “Application of Discretion and Certainties in Waqf Vis-A`-Vis Trust”, Haitam Suleiman’s “The Islamic Trust *waqf*: a Stagnant or Reviving Legal Institution?” and Şahban Yıldırım’s “The Islamic “*Waqf*” Institution as the Origin of “Trust” in Common Law”. In the aforementioned studies, *waqfs* and trusts have been compared in terms of structure and function, while the managers of the two systems were only compared at a superficial level.

In many respects, there are quite obvious similarities between waqf and trust managers. Their authorization to spend on behalf of the structure they are responsible for administering shows the extent and scope of this similarity. In this study, the definition and nature of the trust, the theories about its origin, the definition and nature of the *waqf*, the basic similarities and differences between the *waqf* and the trust, as well as the situations in which the managers of a *waqf* and a trust can borrow on behalf of the structure whose administration they are responsible for, and the level of borrowing authority that is granted to them will be discussed. This latter topic will be addressed from several aspects, such as whether waqf or trust managers have the authority to carry out the borrowing process alone, who will be responsible for the debt taken on behalf of the institution, how the debt will be repaid, who the addressee of the creditors is, and whom they can sue in case of a problem related to the payment of the debt.

## Giriş

Trust, bir bireyin malını, kendi mal varlığından ayrı tutmayı ve lehtar yararına yönetmeyi taahhüt eden birine devretmesini ifade eder. İlk olarak İngiltere’de ortaya çıkan trust, çok yönlü bir kurum olması sebebiyle bilim insanlarının hayli ilgisini çekmiştir. Trustın temelleri Orta Çağa kadar uzanmaktadır. Bununla birlikte onun hukuki bir kurum haline gelmesi 16. yüzyılı bulmuştur. 1536 tarihli *Statute of Uses* öncesine kadar “use” olarak bilinen bu kuruma “trust” adı da bu yüzyılda verilmiştir.<sup>1</sup>

İngiltere’de *State of Uses*’nın kabul edilmesinden önce “use” olarak bilinen trustın kökeni hukukçular arasında tartışma konusudur. Bazı bilim insanları trustın İngiliz hukuk sistemine özgü ve bu hukuk sisteminin bir başarısı olduğunu ileri sürerken bazıları onun kendisinden önceki hukuki yapılardan etkilendiğini savunmuştur. Trustla ilgili ilk araştırma yapanlar onun Roma hukukundaki *fideicommissum*’dan etkilendiği iddia etmişlerdir. Bu teori bilim çevresi tarafından uzun süre benimsenmiştir. Daha sonra İngiltereli hukukçu Frederic William Maitland ve Amerikalı hukuk bilgini Oliver Wendell Holmes trustı Frank hukukundaki *salmannus*’a dayandırmıştır. 19. yüzyılın sonunda ortaya atılan bu teori de batılı bilginler tarafından oldukça kabul görmüştür. Fakat sonrasında her iki teori de birçok açıdan eleştirilmiştir. Son yüzyılda ise birçok araştırmacı *vakfın* trusta kaynaklık ettiğini savunmuştur. Bu teori günümüzde daha çok ilgi çekmektedir. İlk olarak 1900’lerin ortalarında öne sürülen bu teoriye göre trust, başta yapı ve işlev olmak üzere pek çok açıdan vakfa benzemektedir. Aralarındaki tarihsel yakınlık da bunu doğrulamaktadır.<sup>2</sup>

Modern literatürde İslam hukukundaki vakıf ve İngiliz hukukundaki trustla ilgili birçok karşılaştırmalı çalışma bulunmaktadır. Tespit edilebildiği kadarıyla bunların ilki 1949 yılında Ann Van Wynen Thomas tarafından kaleme alınan “*Note on the Origin of Uses and Trusts-Waqfs*” isimli çalışmadır. Thomas çalışmasında vakıfla ilgili bazı temel bilgilere değinmekte ve vakfın trustı etkilemiş olabileceğine dikkat çekmektedir.<sup>3</sup> Bir diğer çalışma Henry Cattan’ın “*The Law of Waqf*” adlı makalesi olup 1955 yılında yayınlanmıştır. Cattan çalışmasında vakıf

1 Monica M. Goudiosi, “Influence of the Islamic Law of Waqf on the Development of the Trust In England: The Case of Merton College”, *University of Pennsylvania Law Review* 136 (1988), 1240; Avisheh Avini, “Origins of the Modern English Trust Revisited”, *Tulane Law Review* 70/4 (1996 1995), 1139-1164; White Andrew, “Breathing New Life into the Contemporary Islamic Waqf: What Reforms Can Figh Regarding Awqaf Adopt from the Common Law of Trusts without Violating Shari’ah?” 41/3 (2006), 512; Istvan Sandor, “Attempts at Adoption of the Anglo-Saxon Trust”, *Annales Universitatis Scientiarum Budapestinensis de Rolando Eotovos Nominatæ: Sectio Iuridica* 55 (2014), 411-413; Istvan Sandor, “One The Emergence and Development of the Trust Legal Institution”, *Journal on European History of Law* 7/2 (2016), 80-96.

2 Goudiosi, “Influence of the Islamic Law of Waqf on the Development of the Trust In England: The Case of Merton College”, 1240-1241; Avini, “Origins of the Modern English Trust Revisited”, 1140-1141; Andrew, “Breathing New Life into the Contemporary Islamic Waqf: What Reforms Can Figh Regarding Awqaf Adopt from the Common Law of Trusts without Violating Shari’ah?”), 510-511; Sandor, “Attempts at Adoption of the Anglo-Saxon Trust”, 414-429.

3 Ann Van Wynen Thomas, “Note on the Origin of Uses and Trusts”, *Southwestern Law Journal* 3/2 (1949), 162-167.

ile İngiliz trustı arasındaki genel benzerlikleri ve farklılıkları açıklamaktadır.<sup>4</sup> Yine bu konuda diğer bir önemli çalışma 1987 senesinde Monica M. Gaudiosi tarafından yapılmıştır. Gaudiosi, “*The Influence of the Islamic Law of Waqf on the Development of the Trust In England: The Case of Merton College*” isimli çalışmasında 1264 yılında Oxford’da kurulan Merton Koleji örneğinde iki kurumun karşılaştırmalı analizini yapmaktadır.<sup>5</sup> Bunların dışında Avisheh Avini’nin “*Origins of the Modern English Trust Revisited*”, Andrew White’in “*Breathing New Life into the Contemporary Islamic Waqf: What Reforms Can Figh regarding Awqaf Adopt from the Common Law of Trusts without Violating Shari’ah*”, Mohammad Abdullah’ın “*Application of Discretion and Certainties in Waqf Vis-A-Vis Trust*”, Haitam Suleiman’ın “*The Islamic Trust waqf: a Stagnant or Reviving Legal Institution?*” ve Şahban Yıldırım’ın “*Common Law’da “Trust”ın Kökeni Olarak İslami “Vakıf” Kurumu*” adlı makalesi bulunmaktadır.<sup>6</sup> Söz konusu çalışmalarda vakıf ile trust daha ziyade yapı ve işlev açısından karşılaştırılmış, iki kurumun yöneticileri çok kısmî düzeyde mukayese edilmiştir. Özetle vakıf mütevellisi gibi trust yöneticisinin, kurum mal varlığını lehtarların menfaatine uygun bir şekilde yönetmesi gerektiğinden ve her iki yöneticinin dini ve ahlaki sorumluluklarının bulunduğundan bahsedilmiştir.

Vakıf ile trust arasında yapı ve işlev açısından önemli ortak yönler olduğu gibi bu kurumların yöneticileri arasında da oldukça belirgin benzerlikler bulunmaktadır. Onların idaresinden sorumlu oldukları kurum adına borçlanma yetkileri bu benzerliğin boyutlarını ve kapsamını göstermektedir. Bu çalışmada trustın tanımı ve mahiyeti, kökenine dair teoriler, vakfın tanımı ve mahiyeti, vakıf ile trust arasındaki temel benzerlikler ve farklılıkların yanı sıra vakıf ve trust yöneticisinin, idaresinden sorumlu oldukları kurum adına hangi durumlarda borçlanma yoluna gidebilecekleri, onlara ne düzeyde bir borçlanma yetkisi tanındığı, onların borçlanma işlemini tek başlarına gerçekleştirme yetkilerinin olup olmadığı, alınan borçtan kimin sorumlu olacağı, borcun ödemesinin nasıl yapılacağı ve borcun ödemesiyle ilgili bir problem ortaya çıktığında alacaklıların muhatabının kim olduğu ve kime dava açabilecekleri gibi birçok açıdan vakıf ve trust yöneticileri mukayese edilecektir.

## 1. Trustın Tanımı ve Mahiyeti

Trust sözlükte “güvenmek, itimat etmek, güvene dayalı muamele” gibi çeşitli anlamlara gelmektedir. Ancak literatürde teknik bir terim olarak genel kabul görmüş bir trust tanımına rastlanmaz. Hatta bazı araştırmacılar trustı kesin olarak tanımlamanın imkansız olduğu

4 Henry Cattan, “The Law of Waqf”, *Herbert Law in the Middle East* (Washington, 1955), 203-218.

5 Gaudiosi, “Influence of the Islamic Law of Waqf on the Development of the Trust In England: The Case of Merton College”, 1231-1262.

6 Avini, “Origins of the Modern English Trust Revisited”; Andrew, “Breathing New Life into the Contemporary Islamic Waqf: What Reforms Can Figh Regarding Awqaf Adopt from the Common Law of Trusts without Violating Shari’ah?”; Mohammad Abdullah, “Application of discretion and certainties in waqf vis-a’-vis trust”, *Trusts & Trustees* 21/5 (2015), 520-529; Haitam Suleiman, “The Islamic Trust waqf: a Stagnant or Reviving Legal Institution?”, *Electronic Journal of Islamic and Middle Eastern Law (EJIMEL)* 4 (2016), 27-43; Şahban Yıldırım, “Common Law’da ‘Trust’ın Kökeni Olarak İslami ‘Vakıf’ Kurumu”, *TAAD* 53 (2023).

kanaatindedir.<sup>7</sup> Bununla birlikte trustla ilgili yapılan açıklamalardan hareketle onu “Tek taraflı irade beyanıyla kurulan ve bir mal varlığının kendi mülkünden ayrı bir mülk olarak elinde tutmayı ve lehtarların yararına yönetmeyi taahhüt eden bir kişiye devredilmesini ifade eden hukuki bir tasarruf” olarak tarif etmek mümkündür.<sup>8</sup> Bazı araştırmacılar, trustın etimolojik olarak İskandinavca “troast” kelimesinden geldiğini savunmakta iken bazıları da Flemenkçe “troosten” ve Almanca “trosten” ile ilişkili olduğunu ileri sürmektedir.<sup>9</sup>

Trustın üç tarafı vardır: kurucu (settler), güvenilen (trustee) ve lehtar (cestui que trust/beneficiary). Kurucu sahip olduğu mal varlığını güvenilene devreder, o da lehtarların yararına trustı yönetir. Trust kurucusu trustın yönetim şekli ve biçimine karar verebilir. Hukuki yapı kurulduktan sonra, kurucu ile trust arasındaki ilişki sona erer ve kurucu, trust üzerindeki tüm haklarını kaybeder. Hukuki olarak malvarlığının sahibi artık “güvenilen”dir. Güvenilen trusta ait mal ve hakları, trust işleminin ekonomik amacına, trust şartnamesinde belirlenen koşullara ve yasaların kendisine getirdiği sorumluluklara uygun şekilde yönetme yetkisine sahip olur. Güvenilen ile trust arasındaki bu durum onu salt bir temsil ilişkisinden ayıran en önemli husustur.<sup>10</sup>

Lehtarın belirlenmesi trust için esastır. Zira trustın geçerli olabilmesi için ondan yararlanacakların bilinmesi gerekir.<sup>11</sup> Trustı fiilen kullanma ve ondan yararlanma hakkı bulunan lehtar aynı zamanda güvenileni denetleme yetkisine sahiptir. Lehtar, güvenilenin yükümlülüklerini ve sorumluluklarını yerine getirmemesi halinde şahsi ve aynı talepte bulunabilir.<sup>12</sup>

Trustın sürekli olması yasaklanmıştır. Bu, trustın geçerli olması için çok önemli bir şarttır. Hatta bazı hukuk sistemlerinde trust için belli bir zaman sınırı konulmuştur. Örneğin, İngiliz yasalarına göre bir trust, en fazla 125 yıl süreli kurulabilir. Bu yasağın sebebinin piyasaların

7 Eylem Apaydın, “Common Law’da Trust Kavramı ve Civil Law’da Trust Alanında Güncel Gelişmeler”, *Legal Hukuk Dergisi* 14/160 (2016), 1793-1800; Gökçe Kurtulan Güner, *Trust Kurumu ve Türk Hukuku Açısından Değerlendirilmesi* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Lisansüstü Programlar Enstitüsü Özel Hukuk Doktora Programı, Doktora Tezi, 2019), 103-104.

8 Avisheh Avini, “Origins of the Modern English Trust Revisited”, *Tulane Law Review* 70/4 (1996 1995), 1139-1164; Istvan Sandor, “Attempts at Adoption of the Anglo-Saxon Trust”, *Annales Universitatis Scientiarum Budapestinensis de Rolando Eotovos Nominatae: Sectio Iuridica* 55 (2014), 411-413; Mohammad Abdullah, “Application of discretion and certainties in Waqf vis-a-vis trust”, *Trusts & Trustees* 21/5 (2015), 520; David Hayton vd., *Underhill and Hayton Lavv Relating to Trust and Trustees* (LexisNexis, 2016), 3-4, 22; Gökçe Kurtulan Güner, *Trust Kurumu ve Türk Hukuku Açısından Değerlendirilmesi* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Lisansüstü Programlar Enstitüsü Özel Hukuk Doktora Programı, Doktora Tezi, 2019), 104; Nihan Cihan Temizer, “Vakıf Sistemi: Osmanlı ve Batı Karşılaştırması”, *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies* 2 (2021), 147-148.

9 Adlandırmanın kökeni hakkındaki görüşler için bk. Sandor, “One The Emergence and Development of the Trust Legal Institution”, 98-100.

10 Apaydın, “Common Law’da Trust Kavramı ve Civil Law’da Trust Alanında Güncel Gelişmeler”, 1805; Kurtulan Güner, *Trust Kurumu ve Türk Hukuku Açısından Değerlendirilmesi*, 107-108.

11 H. Pettit Philip, *Equity and the Law of Trusts* (United Kingdom: Oxford University Press, 2012), 57-58; Mohammad Abdullah, “Application of discretion and certainties in Waqf vis-a-vis trust”, 522-524.

12 James E. Penner, *The Law of Trusts* (Oxford University Press, 2016), 25-26; Güner, *Trust Kurumu ve Türk Hukuku Açısından Değerlendirilmesi*, 109.

serbest akışını sağlamak ve ekonomik durgunluğu önlemek olduğu belirtilmiştir.<sup>13</sup> Bununla birlikte ilk zamanlardaki trustların süreklilik arz ettiği hatta süreklilik karşıtı kuralın bütün trustlara dair olmadığı, bu kuralın ortaya çıkışından sonra bile hayır cihetine yönelik trustlarda sürekliliğin devam ettiği de ifade edilmektedir.<sup>14</sup>

Trust, güvene dayalı bir kurumdur. Onun temelinde kurucu ile güvenilen arasındaki inanç bulunmaktadır. Güvenilenin trusta karşı olan borçlarının kaynağı da bu inançtır. Trustı devralan güvenilen, onu kurucunun trust metninde ön gördüğü şekilde bir başkasının lehine idare etmeyi üstlenir.<sup>15</sup>

Trustta ikili mülkiyet<sup>16</sup> söz konusudur. Tasarruf etme, yönetme, koruma hakkı ile onun nasıl kullanılacağı ve ondan ne şekilde yararlanılacağı noktasında yetki ve sorumluluk güvenilene aittir. Trusttan fiili olarak faydalanma hakkı ise lehtara tanınmıştır. Trust mülkünün yasal sahibi güvenilendir. Fakat onu lehtarların çıkarına göre yönetmekle mükelleftir.<sup>17</sup> Tuğrul Ansay'ın ifadesiyle malların hukukî bakımdan maliki trustee (güvenilen), hakkaniyet icabı maliki (equitable owner) ise lehtardır. Trustee malları kendi namına fakat lehtar menfaatine idare eder.<sup>18</sup>

Trust işleminde, ayrıştırılmış malvarlığı ilkesi geçerlidir. Bu ilke, trust alanın şahsi malvarlığı ile trust işlemi kapsamında sahip olduğu malvarlığının birbirinden ayrı olduğu anlamına gelir. Yani güvenilenin özel borçları nedeniyle trust malvarlığına el konulamaz. Bir malvarlığındaki değişim diğerini etkilemez.<sup>19</sup> Güvenilen, trustı kendi yararına kullanamaz.

- 
- 13 Barbara Hauser, *United States, Trusts in Prime Jurisdictions* (STEP, 2016), 441; Virgo, *The Principles of Equity & Trusts*, 102; J.H.C. Morris- W.Barton Leach, *The Rule Against Perpetuities* (UK: Stevens & Sons Ltd, ts.), 14; Kurtulan Güner, *Trust Kurumu ve Türk Hukuku Açısından Değerlendirilmesi*, 27, 165; Istvan Sandor, "Remarks about the History of Foundations", *Journal on European History of Law* 8/1 (2021), 112.
- 14 bk. Goudiosi, "Influence of the Islamic Law of Waqf on the Development of the Trust In England: The Case of Merton College", 1246; Andrew, "Breathing New Life into the Contemporary Islamic Waqf: What Reforms Can Fiqh Regarding Awqaf Adopt from the Common Law of Trusts without Violating Shari'ah?)"", 499-500.
- 15 Sandor, "One The Emergence and Development of the Trust Legal Institution", 94; Apaydın, "Common Law'da Trust Kavramı ve Civil Law'da Trust Alanında Güncel Gelişmeler", 1805; Kurtulan Güner, *Trust Kurumu ve Türk Hukuku Açısından Değerlendirilmesi*, 107-108.
- 16 Bunlardan biri (legal title) hukuk kurallarına diğeri (equitable title) equity kurallarına tabi mülkiyet hakkıdır. Detaylı bilgi için bk. Apaydın, "Common Law'da Trust Kavramı ve Civil Law'da Trust Alanında Güncel Gelişmeler", 1806. Esasında bu durum trustın ilk olarak ortaya çıktığı İngiliz hukukunun iki başlı (common law- equity law) yapısından kaynaklanmaktadır. İngiliz hukuk sistemiyle ilgili detaylı bilgi için bk. Kurtulan Güner, *Trust Kurumu ve Türk Hukuku Açısından Değerlendirilmesi*, 13-20. Öte yandan ilk trustların Canon Law'a (Kilise Hukuku)'uygun olarak kurulduğu ve trust mülkünün nihai sahibinin Mesih olduğu belirtilmektedir. bk. Andrew, "Breathing New Life into the Contemporary Islamic Waqf: What Reforms Can Fiqh Regarding Awqaf Adopt from the Common Law of Trusts without Violating Shari'ah?)"", 510, 513.
- 17 David Hayton vd., *Underhill and Hayton Law Relating to Trust and Trustees* (LexisNexis, 2016), 22; James E. Penner, *The Law of Trusts* (Oxford University Press, 2016), 25-26; Graham Virgo, *The Principles of Equity & Trusts* (Oxford University Press, 2018), 17, 41, 45; Güner, *Trust Kurumu ve Türk Hukuku Açısından Değerlendirilmesi*, 109. Diğer bir ifadeyle güvenilenin sahip olduğu mülkiyet, rakabe mülkiyeti (kuru ve çıplak mülkiyet) lehtarın sahip olduğu mülkiyet ise menfaat mülkiyetidir.
- 18 W. Friedmann- T. Ansay, "Tüzel Kişilik Nazariyeleri ve Tatbikat", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 15/1 (1958), 53.
- 19 Reid, Kenneth G. C., "Patrimony Not Equity: the Trust in Scotland" (2000) 3 *European Review of Private Law*, 427.

Onu şahsi malvarlığından ayırıştırması, alacaklılarından ve mirasçılarından koruması ve kurucu tarafından belirlenmiş amaç için elinde tutması gerekir. Dolayısıyla güvenilen, trustı kurucunun belirlediği şartlar ve kanunla belirlenen sınırlar içinde yönetmek zorundadır. Güvenilen, bunun dışında bir tasarrufta bulunamaz. Örneğin, trustı lehtar dışında birine veremez. Bunu yapsa bile bu işlem mahkeme tarafından geçersiz sayılır. Ayrıca lehtarlar bu gibi durumlarda güvenilen aleyhine dava açabilirler.<sup>20</sup>

Trustı yöneten güvenilen, trust adına yaptığı sözleşmelerden şahsen sorumludur. Keza trusta yönelik haksız fiilleri sebebiyle güvenilenin tazmin sorumluluğu bulunmaktadır. Trustın idaresi için vekil olarak tayin ettiği kişinin ihmalden kaynaklanan haksız fiillerden de bizzat güvenilen mesul olur.<sup>21</sup>

Güvenilen, trust yönetiminde kendisine yardımcı olması için çalıştırdığı kişilere trust gelirinden ödeme yapabilir. Zaruri bir durumunda trust ana parasına da müracaat edebilir. Hatta trust kurucusunun kendisine yetki vermesi durumunda trustla ilgili yükümlülükleri yerine getirmek için trustın bir kısmını veya tamamını satabilir veya ipotek olarak verebilir. Trust kurucusu tarafından yetki verilmemesi halinde güvenilen mahkemeden izin alarak da bu işlemleri gerçekleştirebilir.<sup>22</sup>

Batı'da 16. yüzyıla kadar trust, *use* olarak biliniyordu. *Use*, feodal yüklerden kurtulmak, ölüme bağlı tasarruflardan kaçınmak ve varlıkları korumak için tasarlanmış bir yapıydı. Bu süreçte, toprak sahipleri alacaklılardan, erkekler çeyiz yükümlülüklerinden ve dini gruplar Mortmain yasalarından<sup>23</sup> kaçmak için “use”u bir araç olarak kullanıyordu. Açıkçası söz konusu uygulama bir tür aldatma biçimi haline gelmişti ve bu nedenle “use”un kaldırılması için İngiliz Parlamentosu tarafından çeşitli yasalar çıkarıldı. Bu yasaların sonucusu, 1535 tarihli *Statute of Uses* idi. Kral VIII. Henry'nin parlamentonun kabul ettiği yasayı onaylamasının ardından *use* büyük ölçüde yürürlükten kaldırıldı.<sup>24</sup> Yasanın temel amacı, “use” uygulamasının ön gördüğü ikili mülkiyeti ortadan kaldırmak ve bu sayede devletin daha önce vergi alınamayan “use”lardan vergi alabilmesinin önünü açmaktı.<sup>25</sup> Bu yasayla güvenilen ile lehtar arasında

20 Simon Gardner, *An Introduction to the Law of Trusts* (Oxford University Press, 2011), 15; Mohammad Abdullah, “Application of discretion and certainties in Waqf vis-a-vis trust”, 527-528; Graham Virgo, *The Principles of Equity & Trusts* (Oxford University Press, 2018), 17; Kurtulan Güner, *Trust Kurumu ve Türk Hukuku Açısından Değerlendirilmesi*, 107-108.

21 Austin W. Scott, “Liabilities Incurred in the Administration of Trusts”, *Harvard Law Review* 28/8 (1915), 725-727; Apaydın, “Common Law’da Trust Kavramı ve Civil Law’da Trust Alanında Güncel Gelişmeler”, 1804.

22 Scott, “Liabilities Incurred in the Administration of Trusts”, 731-734.

23 Mortmain yasalarıyla ilgili detaylı bilgi için bk. Avini, “Origins of the Modern English Trust Revisited”, 1144-1145; Andrew, “Breathing New Life into the Contemporary Islamic Waqf: What Reforms Can Figh Regarding Awqaf Adopt from the Common Law of Trusts without Violating Shari’ah?”), 513.

24 *Statute of Uses* tüm *uselara* yönelik değildi. Toprak mülkiyeti dışındaki ekonomik değerleri uygulama alanı dışında bırakmıştı. bk. Sandor, “One The Emergence and Development of the Trust Legal Institution”, 93.

25 Bu yasanın kabul edilmesinin arkasında yatan temel sebebin Kral VIII. Henry'nin kaybettiği siyasi gücü yeniden elde arzusu olduğu söylenmektedir. Şöyle ki vasiyet yoluyla devredilemeyen toprak mülkiyeti “use” sebebiyle kolay bir şekilde el değiştirmeye başlamış bu nedenle vergi kalemlerinde önemli bir kayıp yaşanmıştır. Ülkenin ekonomik gelirlerinin azalması sebebiyle gittikçe siyasi gücünü kaybeden Kral Henry de ülke ekonomisi için bu önemli gelir kaynağını tekrar harekete geçirmek dolayısıyla da siyasi gücünü yeniden tesis etmek amacıyla *State*

paylaştırılmış olan mülkiyet yapısı ortadan kalktı ve lehtar, “use”un tek maliki kabul edildi. Bu da onlardan vergi alınmasını mümkün hale getirdi.<sup>26</sup>

Ancak yasa, mülk sahiplerinin yeni bir çözüm bulmasına yol açtı. İnsanlar artık mal varlıklarını başkalarına devrederken, aynı zamanda devrettiği kişilere *trust* adı verilen ilave bir yetki daha yüklemeye başladılar. Trust’ta mal varlığının hukuki sahibi trust’ı yöneten kişi (trustee) idi; lehtarlar ise mal varlığının yararlarını elde etmelerini sağlayan haklara sahiplerdi. Trustee, trustı kurucunun belirlediği şartlara ve lehtarların çıkarlarına uygun şekilde yönetmekle mükellefi.<sup>27</sup>

Sonuç olarak *Statute of Uses* ile *use* önemli bir değişime uğramış, *trust* adı altında yeniden canlanmıştır.<sup>28</sup> 16. yüzyılda başlayan bu süreç 19. yüzyıla kadar devam etmiştir. Bu tarihten günümüze kadar olan dönemde ise modern trustlar ortaya çıkmış ve gelişmiştir.<sup>29</sup> Sanayi devriminin ardından trust artık kolektif bir yatırım olarak kullanılmaya başladı. 19. yüzyılın başlarında anonim şirketlere olan ilginin giderek azalması üzerine trustlar özel bir önem

---

*of Uses* adlı bir kanun çıkartmıştır. William S. Holdsvorth, *The Political Causes Which Shaped the Statute of Uses*, 26/2 (Harvard Law Review, 1912), 108. Ayrıca bk. Sandor, “One The Emergence and Development of the Trust Legal İnstitution”, 92-93.

- 26 William S. Holdsvorth, *The Political Causes Which Shaped the Statute of Uses*, *Harvard Law Review*, 26/2, (1912), 108; Eric W. Ives, *The Genesis of the Statute of Uses*, *The English Historical Review*, 82/325 (1967), 675. akt. Kurtulan Güner, *Trust Kurumu ve Türk Hukuku Açısından Değerlendirilmesi*, 20-21. Ayrıca bk. Sandor, “One The Emergence and Development of the Trust Legal İnstitution”, 93.
- 27 N.G. Jones - NEIL JONES, “Uses and ‘Automatic’ Resulting Trusts of Freehold”, *Cambridge University Press on behalf of Editorial Committee of the Cambridge Law Journal* 71/1 (2013), 91-114. *Statute of Uses* yasasının sonuçları hakkında detaylı bilgi için bk. Percy Bordwell, “The Repeal of the Statute of Uses”, *The Harvard Law Review Association* 39/4 (1926), 466.
- 28 Use’da arazinin sahibi (zilyed), araziyi güvendiği bir kişiye bırakır, ancak bunu yaparken araziden sağlanacak gelirin kendisinin seçtiği bir veya daha fazla kişiye (kendisi de dahil olabilir) aktarılacağına güvenir. Araziden yararlanma hakkı verilen kişi veya kişiler, *cestuis que use* olarak adlandırılır. Trustan farklı olarak use’da lehtarın common law mahkemelerinde savunabileceği bir hakkı yoktur. Vergi sistemi açısından da use yapısının bazı önemli etkileri vardır. Orta çağda, kralın önemli gelir kaynaklarından biri, arazinin en büyük erkek çocuğa miras kalması halinde alınan intikal vergisi veya mirasçısı olmayan arazinin doğrudan Krala geçmesiydi. Use yapısının zamanla yaygınlaşması (1500 yılında İngiltere’de arazilerin yarısından fazlasının use ile başkasına bırakıldığı tahmin edilmektedir), bu yapı sayesinde bırakılan arazinin sürekli olarak başkalarına da aynı şekilde bırakılması sonucunda arazinin hiç sähipsiz kalmamasını (böylece Krala geçmemesini) veya miras yoluyla devredilmemesini sağlamıştır. Bu da Kralın gelirinde büyük bir azalmaya neden olmuştur. Aslında use yapısıyla ilgili olan ve daha önce bahsedilen bu iki önemli problem, trustın doğuşu için gerekli zemini oluşturmuştur. Bu problemlerden biri, common law kuralları çerçevesinde lehtarın haklarının ihlal edilmesi durumunda başvurabileceği hukuki bir yolun bulunmamasıdır. Diğer önemli problem ise, Kralın vergi gelirlerindeki büyük düşüştür. Netice olarak use ve trustın her ikisinde de devralan, mal varlığının yasal malikidir. Her ikisinde de lehtar menfaat hakkına sahip olmakla birlikte use’da lehtar common law mahkemelerinde tanınmazken, trustta tanınmaktadır. Diğer bir ifadeyle use’da yararlanan kişi hukuk yolundan yoksundur. Buna ek olarak use, genellikle pasifti. Yani yöneticinin (feoffee) mal varlığı üzerinde aktif bir görevi yoktu. Trust ise, genellikle aktiftir. Yani güvenilenin mal varlığı üzerinde aktif bir görevi vardır. Trustee, mal varlığını yararlanıcının çıkarları doğrultusunda yönetmek ve korumak zorundadır. bk. Kurtulan Güner, *Trust Kurumu ve Türk Hukuku Açısından Değerlendirilmesi*, 10-12, 21; Jones - JONES, “Uses and ‘Automatic’ Resulting Trusts of Freehold”, 97-114; Avini, “Origins of the Modern English Trust Revisited”, 1143-1147.
- 29 Avini, “Origins of the Modern English Trust Revisited”, 1139-1164; Sandor, “Attempts at Adoption of the Anglo-Saxon Trust”, 411-413; Sandor, “One The Emergence and Development of the Trust Legal İnstitution”, 95.

kazandı. 1868 yılından itibaren ise yatırımcılara sadece sabit faiz sunan *Foreign and Colonial Trust*'lar kuruldu. Böylece trust anonim şirketin alternatifi haline geldi. Geleneksel trustlarda, kurucu trustı kurduktan sonra devre dışı kalmaktadır. Modern trustlarda ise kurucu, trust şartnamesinde kendisine önemli ve esaslı karar verme yetkileri tanımak suretiyle mal varlığını kontrol etme yetkisini elinde bulundurmaya devam etmektedir. Diğer bir anlatımla lehtarlar menfaat sağlamak amacıyla tesis edilen geleneksel trustların aksine modern trustlar, serveti daha da artırmanın etkili bir aracı haline gelmiştir.<sup>30</sup>

## 2. Trustın Kökenine İlişkin Teoriler

Trustın kökeni doktrinde tartışmalıdır. Bazı araştırmacılar, trustı İngiliz hukukuna özgü ve bu hukuk sistemi tarafından üretilmiş olan bir yapı olarak görmektedir. Ayrıca onlara göre trust, “İngiliz hukukunun en önemli başarısı” ve “İngiliz hukukunun en orijinal eseridir.”<sup>31</sup> Diğer araştırmacılar ise, tarihsel olarak trusttan daha önce ortaya çıkmış olan kimi hukukî kurumların onu etkilemiş olabileceğini iddia etmektedir. Bu tartışmalar neticesinde trustın kökenine ilişkin üç teori ortaya çıkmıştır. Bunlar, Roma fideicommissum, Cermen salmannus, İslami vakıf teorileridir.<sup>32</sup>

Roma fideicommissum teorisi, trustın kökenine dair en eski açıklamadır. 19. yüzyıla kadar bilim insanları tarafından bu teori benimsenmiş, ancak daha sonra salmannusun trusta ilham verdiği genel kabul görmüştür. Bununla birlikte bazı araştırmacılar, fideicommissum ile trust arasındaki benzerliklerin yalnızca yüzeysel olduğunu ileri sürmüşler, trusttan farklı olarak fideicommissumun sadece mülkiyet devrini ifade ettiğini belirtmişlerdir. İlaveten trustın aksine fideicommissumun ancak veraset yoluyla kurulabilen bir yapı olduğunu söylemişlerdir.<sup>33</sup> Öte yandan fideicommissum gibi, salmannus teorisi de trusta yüzeysel benzerliği nedeniyle eleştirilmiştir. Salmannus teorisini eleştirenlere göre salmannus adlı yasal yapıda mülkiyeti devralan kişi, trusttaki güvenilirnden ziyade İngiliz hukukundaki vasiyet tenfiz eden kişiye benzemektedir. Ayrıca, trusttan farklı olarak, bu yapıda lehtarların, taahhüdünü yerine getirmeyen güvenileni dava etme yetkisi yoktur. Son yüzyılda ise trustları etkileyen yapının İslam medeniyetindeki vakıf kurumu olduğu ifade edilmiştir. Bu teorinin savunucularına göre tarihsel ve yapısal olarak trusta en yakın olan kurum vakıftır. Zira trustın ortaya çıktığı dönemde İslam medeniyeti Batı medeniyetinden çok daha ileri bir seviyede idi. Dolayısıyla,

30 Sandor, “One The Emergence and Development of the Trust Legal Institution”, 93-96; Rebecca Lee, “The Evolution of the Modern International Trust: Developments and Challenges”, *Lowa Law Review* 7/3 (2018), 2077.

31 Sandor, “Attempts at Adoption of the Anglo-Saxon Trust”, 429.

32 Goudiosi, “Influence of the Islamic Law of Waqf on the Development of the Trust In England: The Case of Merton College”, 1240-1241; Avini, “Origins of the Modern English Trust Revisited”, 1140-1141; Andrew, “Breathing New Life into the Contemporary Islamic Waqf: What Reforms Can Figh Regarding Awqaf Adopt from the Common Law of Trusts without Violating Shari’ah?”), 510-511; Sandor, “Attempts at Adoption of the Anglo-Saxon Trust”, 414-429.

33 Goudiosi, “Influence of the Islamic Law of Waqf on the Development of the Trust In England: The Case of Merton College”, 1240-1244; Avini, “Origins of the Modern English Trust Revisited”, 1140-1142.



etkileşim yönü, daha gelişmiş olan medeniyetten daha az gelişmiş olan medeniyete doğru oldu. Sonuç olarak İslam, Batı'yı birçok yönden etkiledi ve Batı Rönesansı'nın ivme kazanmasında rol oynadı.<sup>34</sup>

## 2.1. Roma Fideicommissum Teorisi

Güven anlamındaki fiducia, On iki Levha döneminden (MÖ 451-450) itibaren bilinen yasal bir kurum olup MÖ 2. yüzyılın başlarındaki Punic Savaşları sırasında önemli bir rol oynamıştır. Fiducianın gelişimi 14. yüzyıla kadar izlenebilmektedir. Fideicommissum, vasiyet eden, vasiyet edilen ve hak sahiplerinden oluşan üçlü bir yapıya sahiptir.<sup>35</sup>

Fideicommissum'un miras hukukunun dışında nasıl işlediği bilinmemektedir. Fideicommissum sisteminde, mal sahibi para, gayrimenkul veya herhangi bir kişisel mülkünü devredilebilir. Öte yandan fideicommissum çok kısa süreliğine kurulabilmektedir. Bununla birlikte şartlı veya ölüme bağlanarak da yapılabilir. Fideicommissum'da mülkiyeti devreden kişi hak sahiplerini belirleyebilir. Ancak, lehtarlar kimliği belirli kişiler olmalıdır. Roma İmparatoru Justinianus bunu dört kuşakla sınırlamıştır.<sup>36</sup>

Roma hukuku, güvenilene devredilen mal varlığının yönetimine ve korunmasına ilişkin herhangi bir kural içermemektedir. Roma hukukuna göre güvenilen, mülk sahibi ile eşdeğerdir. Lehtarların ise gerek devredilen mülk üzerinde gerekse de güvenilene karşı herhangi bir hakkı bulunmamaktadır.<sup>37</sup>

Bu teoriye göre, bir kişinin mülkünü başkasına devrederek belirli bir hak sahibine mülk bırakmasının bir yolu olan fideicommissum, toprak mülkiyeti üzerindeki yasal kısıtlamaları aşmak için kilise üyeleri tarafından İngiltere'ye getirilmiştir. Hem fideicommissum hem trust, mülkiyetin üçüncü şahıslar aracılığıyla devri için tasarlanmıştır, her iki kurumun tarafları ve rolleri benzerdir.<sup>38</sup>

## 2.2. Cermen Salmannus Teorisi

Salmannus, geçmişi 5. yüzyıla kadar uzanan bir araçtır. İlk olarak "Lex Salica" olarak bilinen Frank İmparatorluğu kanununda düzenlenmiştir. Fakat salmannusun teknik bir terim

34 Goudiosi, "Influence of the Islamic Law of Waqf on the Development of the Trust In England: The Case of Merton College", 1244-1247; Avini, "Origins of the Modern English Trust Revisited", 1141, 1157-1164; Andrew, "Breathing New Life into the Contemporary Islamic Waqf: What Reforms Can Figh Regarding Awqaf Adopt from the Common Law of Trusts without Violating Shari'ah?"), 510-512; Sandor, "Attempts at Adoption of the Anglo-Saxon Trust", 414-429.

35 Avini, "Origins of the Modern English Trust Revisited", 1147-1148; Sandor, "Attempts at Adoption of the Anglo-Saxon Trust", 414, 420.

36 Sandor, "Attempts at Adoption of the Anglo-Saxon Trust", 419.

37 Thomas, "Note on the Origin of Uses and Trusts", 162; Sandor, "Attempts at Adoption of the Anglo-Saxon Trust", 419-420.

38 Thomas, "Note on the Origin of Uses and Trusts", 162; Goudiosi, "Influence of the Islamic Law of Waqf on the Development of the Trust In England: The Case of Merton College", 1241-1242; Avini, "Origins of the Modern English Trust Revisited", 1150-1153; Andrew, "Breathing New Life into the Contemporary Islamic Waqf: What Reforms Can Figh Regarding Awqaf Adopt from the Common Law of Trusts without Violating Shari'ah?"), 510-512; Sandor, "Attempts at Adoption of the Anglo-Saxon Trust", 414-420.

haline gelmesi uzun bir zaman almıştır. Salmannus terimi yaklaşık olarak 1108 yılında ortaya çıkmıştır. Salmannus, bir kişinin kendisine mülk devreden kişinin özel isteklerini yerine getirmeyi kabul etmesiyle ortaya çıkan ilişkiyi ifade eder. Salmannus, pozitif hukuk tarafından asla tanınmayan veya uygulanmayan salt güvene dayalı bir ilişkidir.<sup>39</sup>

Cermen eski hukukunda fideicommissum bilinmemekteydi. Ayrıca, vasiyet yoluyla mirasa izin verilmiyordu. Lex Salica'da fideicommissum benzeri düzenleme ile vasiyet yapmak isteyen kişiye yaşamı boyunca malını devretme hakkı verildi. Ayrıca bu kişi mal varlığını devrettiği kişiden, yaşamını yitirmesi durumunda malını üçüncü bir kişiye devretmesini isteyebilirdi. Böylece malın kendisine devredildiği salmann, malın mülkiyetini mülk sahibinin tayin ettiği kişiye iade edebiliyor ve mülk intikali gerçekleşmiş oluyordu.<sup>40</sup>

Cermen toplumu salmannusu daha çok uzun mesafeli seyahatler ve ekonomik nedenlerden ötürü kullanmıştır. Söz gelimi Bavvera ve Frankonya gibi Frank İmparatorluğu'na bağlı bölgelerde gayrimenkul sahipleri genellikle bu gerekçeler sebebiyle arazilerini salmanna devrederdi. Cermen toplumunun bu yöneme başvurularının temel nedeni mallarını korumak ve kayıt altına almaktır.<sup>41</sup>

Salmannus teorisi ilk olarak Frederic William Maitland ve Oliver Wendell Holmes tarafından ortaya atılmıştır. Maitland ve Holmes'a göre İngiliz hukuku, Roma hukukundan çok Frank hukukuna benzemekte ve bu hukuk sisteminin izlerini taşımaktadır. Salmannus ve Salic hukukunun diğer unsurları İngiltere'ye 11. yüzyılda Norman Savaşları sırasında girmiş olup "trust" ile "salmannus" birçok açıdan<sup>42</sup> birbirlerine benzemektedir.<sup>43</sup>

### 2.3. İslami Vakıf Teorisi

İlk olarak 1900'lerin ortalarında ortaya atılan bu teoriye göre<sup>44</sup> trust, 13. yüzyılda Haçlı seferlerinden dönen Fransisken rahipleri tarafından batıya getirilmiştir. Özellikle Ortadoğu'da faaliyet gösteren bu rahipler, İslam coğrafyasında karşılaştıkları yenilikleri kendi bölgelerine aktarmışlardır. Örneğin St. Francis bunlardan biridir. Francis, uzun süre İslam topraklarında

39 Thomas, "Note on the Origin of Uses and Trusts", 162; Avini, "Origins of the Modern English Trust Revisited", 1149-1150; Sandor, "Attempts at Adoption of the Anglo-Saxon Trust", 421, 424.

40 Andrew, "Breathing New Life into the Contemporary Islamic Waqf: What Reforms Can Figh Regarding Awqaf Adopt from the Common Law of Trusts without Violating Shari'ah?"), 511; Sandor, "Attempts at Adoption of the Anglo-Saxon Trust", 421.

41 Sandor, "Attempts at Adoption of the Anglo-Saxon Trust", 422.

42 Söz gelimi trust gibi salmanus da bir mal varlığının belli bir amaç bir için bir başkasına devrini ifade eder. Trustdaki güvenilen gibi salmannın da bu amacı yerine getirme yükümlüğü bulunmaktadır. Salmanus kurumu hakkında detaylı bilgi için bk. Sandor, "Attempts at Adoption of the Anglo-Saxon Trust", 421-425.

43 Thomas, "Note on the Origin of Uses and Trusts", 162-163; Goudiosi, "Influence of the Islamic Law of Waqf on the Development of the Trust In England: The Case of Merton College", 1242-1244; Avini, "Origins of the Modern English Trust Revisited", 1153-1154; Andrew, "Breathing New Life into the Contemporary Islamic Waqf: What Reforms Can Figh Regarding Awqaf Adopt from the Common Law of Trusts without Violating Shari'ah?"), 511; Sandor, "Attempts at Adoption of the Anglo-Saxon Trust", 421-425.

44 Vakfın trustı etkilemiş olabileceğine işaret eden ilk bilim insanı Ann Van Wynen Thomas'ın belirttiğine göre bu teori, 1948 yılında Ortadoğu hukuku üzerine Amerika'nın Lenox kasabasında düzenlenen bir konferansta ortaya atılmıştır. bk. Thomas, "Note on the Origin of Uses and Trusts", 163.

kalmış ve vakıfları inceleme fırsatı bulmuştur. Ayrıca Haçlıların Ortadoğu’da güçlü olduğu bu dönem, vakıf kurumunun da en gelişmiş ve etkili olduğu dönemdi. Bu nedenle rahipler bu dönemde oldukça yaygın olan vakıfları inceleme fırsatına sahiplerdi. Rahipler katı dini yorumları nedeniyle başlangıçta mülk sahibi olmayı reddettiler. Ancak yoksulluk yeminlerine rağmen, hayatta kalmak ve dini faaliyetlerini sürdürmek için mülke ihtiyaçları vardı. Bu nedenle mülk sahibi oldular ve sahip oldukları mal varlıklarını korumak için güvendikleri kimselere devrettiler.<sup>45</sup>

Öte yandan İngiltere Kralı II. Henry, Arapça konuşulan ülkelerdeki bilim insanlarıyla düzenli temas halindeydi. Bunlardan biri İngiliz bilim adamı Bath’lı Adleard’dır. Arap dünyasını inceleyen ilk Batılı bilim adamı olan Adelard, Sicilya’da eğitim görmüş ve birçok Arapça eseri batı diline tercüme etmiştir. Yine Morley’li Daniel, Ketton’lu Robert ve Blois’li Henry de bu bilim insanları arasındadır. İslam hukuk doktrininin İngiltere’ye taşınmasında Adleard gibi bu bilginler de önemli rol oynamışlardır.<sup>46</sup>

### 3. Vakfın Tanımı ve Mahiyeti

Sözlükte “hapsetme, durdurma ve tutma” gibi anlamlara gelen vakıf,<sup>47</sup> teknik bir terim olarak “*Menfaati ibadullaha ait olur veçhile bir aynı, Cenâbi Hak’kın mülkü hükmünde olmak üzere temlik ve temellükten mahbus ve memnu kılmaktır.*”<sup>48</sup>

Vakıf Allah’ın rızasını kazanmak için yapılır. Bu nedenle Allah’a yakınlık ve ibadet niteliği bulunmayan bir şeye vakıf geçerli olmaz. Vakfın, vâkıf (vakfın kurucusu), mütevellî (vakfın yöneticisi) ve mevkûfun aleyh/meşrûtun leh (vakfın lehtar) olmak üzere üç tarafı vardır. Vakıf teknik anlamda bir akit değil, tek taraflı kurulan hukuki bir işlemdir. Vakıf kurulduktan sonra vakfedilen mal, vâkıfın mülkünden çıkar ve herhangi bir insanın mülküne intikal etmeyip Allah’ın (kamunun) mülkü hükmüne girer. Vakfın kurulması için yararlanacak kişinin bilinmesi gerekmez, vakıf her durumda geçerlidir. Lehtarları belirlenmemiş vakıfların gelirleri fakirlere sarf edilir.<sup>49</sup>

45 Avini, “Origins of the Modern English Trust Revisited”, 1159; Andrew, “Breathing New Life into the Contemporary Islamic Waqf: What Reforms Can Fıqh Regarding Awqaf Adopt from the Common Law of Trusts without Violating Sharî’ah?”), 512.

46 Thomas, “Note on the Origin of Uses and Trusts”, 163-166; Goudiosi, “Influence of the Islamic Law of Waqf on the Development of the Trust In England: The Case of Merton College”, 1244-1246; Avini, “Origins of the Modern English Trust Revisited”, 1157-1163; Andrew, “Breathing New Life into the Contemporary Islamic Waqf: What Reforms Can Fıqh Regarding Awqaf Adopt from the Common Law of Trusts without Violating Sharî’ah?”), 511-514; Sandor, “Attempts at Adoption of the Anglo-Saxon Trust”, 425-428.

47 İsmail b Hammâd Cevherî, *es-Sihâh Tâcü’l-lugati ve sıhâhü’l-arabiyye* (Beyrut: Dâru’l-ilm li’l-melâyîn, 1987), 3/915; Ebû Muhammed (Ebü’s-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-‘Aynî, *el-Binâye fi şerhi’l-Hidâye* (Dâru’l-kütübü’l-‘ilmiyye: Beyrut, 2000), 7/422; Muhammed Emin b Ömer İbn Abidin, *Reddü’l-Muhtâr ale’-d-Durri’l-muhtâr* (Beyrut: Darü’l-fıkr, 1992), 4/337.

48 Karinabadizade Ömer Hilmi, *İthâfu’l ahlâfi ahkâmi’l evkâf* (Ankara: VGM Yayınları, 1977), 13. Vakıf hakkındaki başka tanımlar için bk. Ebû Muhammed (Ebü’s-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-‘Aynî, *el-Binâye*, 7/422; İbn Abidin, *Reddü’l-Muhtâr ale’-d-Durri’l-muhtâr*, 4/337; Ali Haydar Efendi, *Tertibü’s-sunîf fi ahkâmi’l-vukûf* (İstanbul: Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1918), 6.

49 Ömer Hilmi, *İthâfu’l ahlâf*, 13, 25; Ali Haydar Efendi, *Tertibü’s-sunîf*, 6-13; H. Mehmet Günay, “Vakıf” (TDV

Vakfedilen mal, bir başkasına satılamaz, hibe edilemez, rehin ya da ödünç olarak verilemez. Vakfeden, vakfın nasıl işleyeceğini ve vakfedilen malın kimlere ve ne şekilde dağıtılacağını kendisi tayin eder. Vakfedenin bu hususlardaki ifade ve koşullarını içeren, vakfın kurallarını belirleyen yazılı metne “vakfiyye” denir. Müteveli vâkıfın vekili mesabesinde olup vakfedenin belirlediği şartlara uygun olarak vakfı yönetir. Vâkıfın şartına muhalefet etmesi durumunda oluşan zararı gidermekle yükümlüdür.<sup>50</sup>

#### 4. Trust ile Vakıf Arasındaki Temel Benzerlikler ve Farklılıklar

Trust ile vakıf arasındaki benzerlik birçok hukukçu tarafından dile getirilmiştir. Mesela Henry Cattan, İngiliz trustının vakfa çok benzediğini ve muhtemelen ondan türediğini belirtmekte ve ikisi arasındaki benzerlikleri ortaya koymaktadır.<sup>51</sup> Bir başka hukukçu Monica M. Gaudiosi de İngiltere’deki birçok kurumun varlığını vakfa borçlu olduğunu, İngiliz eğitim kurumlarının en mükemmeli olan Oxford’un da buna dahil olduğunu belirtir. Goudiosi’nin ifadesine göre modern literatürde İslam medeniyetinin Batı hukukuna etki etmiş olabileceği genellikle göz ardı edilmiş ve bunun bir sonucu olarak vakıf ile trust arasındaki etkileşimi az sayıda batılı hukukçu ciddi bir şekilde incelemiştir. Goudiosi’ye göre trustın kaynağı ne Roma ne de Cermen hukukudur. Aksine ona İslam hukuku kaynaklık etmiştir. Açıkçası trust, Roma fideicommissumu ve Cermen salmannus’dan ziyade vakfa benzemektedir. 1264 yılında Oxford’da kurulan Merton Koleji örneğinde vakıf ve trust arasındaki benzerlikleri inceleyen Goudiosi, modern kolejlerin temeli kabul edilen Merton Koleji ile vakıflar arasında bazı belirgin benzerlikler tespit etmiş ve bu noktada şu ifadeleri sarf etmiştir: “Merton Tüzüğü Latince yerine Arapça yazılmış olsaydı, büyük olasılıkla bu kolej, vakıf olarak kabul edilirdi”.<sup>52</sup> Benzer şekilde Gilbert P. Verbit, trusttan 500 yıl önce var olan vakıfların trustlara çok benzediğini bu nedenle trustın geçmişte hiçbir hukuk sisteminde var olmadığını iddia etmenin bariz bir hata olacağını söylemiştir.<sup>53</sup>

Vakıf ile trust tarihsel, dini ve sosyo-ekonomik açılardan iki ayrı medeniyet muhitinde ortaya çıkıp gelişmiş kurumlar olsalar da aslında ikisi arasında kavram, yapı ve işlev açısından

İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2012), 476.

50 Ömer Hilmi, *İthâfu'l ahlâf*, 13; Ali Haydar Efendi, *Tertîbü's-sunûf*, 565; Günay, “Vakıf”, 478.

51 Cattan bu benzerliğin amaç ve yapı bakımından olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre bu araçların her ikisi de mülkiyet ve intifa hakkının birbirinden ayrılmasını, intifa hakkından sadece yararlanma hakkının lehtarlara verilmesini ve mutasarrıfın intifa hakkını hem şimdiki hem de gelecekteki lehtarlara devretme hakkını içermektedir. Ayrıca vâkıf, trust kurucusuna benzer, lehtarlar (hem şimdiki hem de gelecekteki) her iki kurumda mevcuttur. Müteveli ile trusteein rolleri birbirine oldukça yakındır. İngiliz hukukunda müteveli vakıf malının “yasal mülkiyet” hakkına sahiptir ve bu hak onun yatırım yapmasına olanak tanımaktadır. Ancak, trustee, trustı lehtarların menfaatine uygun olarak idare etmekle yükümlü olduğundan, nominal sahiplik statüsüne rağmen, mütevellinin rolüne benzer yetki ve sorumluluklara sahiptir. bk. Cattan, “The Law of Waqf”, 203-218. Cattan dışında George Makdisi de İslam ve Batının birçok benzer kurumu olduğunu, örneğin İngiltere’de *Inns of Court* olarak bilinen hukuk okullarının İslam coğrafyasındaki medreselere oldukça benzediğini ifade etmektedir. bk. Andrew, “Breathing New Life into the Contemporary Islamic Waqf: What Reforms Can Figh Regarding Awqaf Adopt from the Common Law of Trusts without Violating Shari’ah?”), 512.

52 Goudiosi, “Influence of the Islamic Law of Waqf on the Development of the Trust In England: The Case of Merton College”, 1231-1262.

53 Sandor, “Attempts at Adoption of the Anglo-Saxon Trust”, 425.

önemli ortak noktalar vardır. Her şeyden önce her iki kurumun ana hedefi benzerdir ve birbirleriyle örtüşmektedir. Zira hem vakıfta hem de trustta söz konusu mülk, belli kişilerin yararına veya genel bir hayır amacı için saklı tutulur ve onun kullanım hakkı veya gelirleri kendilerine tahsis edilir.<sup>54</sup>

Vakıfta olduğu gibi, trusttada kurucu, kurucu tarafından belirli bir amaca tahsis edilmiş malvarlığı, onun idaresi ve yönetiminden sorumlu olan yönetici ile ondan yararlanan kişiler bulunmaktadır. Her iki sistemde kurucu, mülkünü tahsis ettikten sonra söz konusu malvarlığı onun mülkiyetinden çıkmaktadır. Vakıf ve trust yöneticisi, kurumu kurucunun belirlediği şartlara ve lehtarların menfaatine uygun olarak idare etmekle yükümlüdür. Ayrıca yönetici, kurum adına yaptığı sözleşmelerden ve haksız fiillerinden şahsen sorumludur. Buna ek olarak her iki kurumda da lehtar kurucu tarafından belirlenir ve kullanım hakkına sahiptir.<sup>55</sup>

Öte yandan vakfın ebediyet anlayışı üzere kurulan bir yapı iken, trustta sürekliliğin yasak<sup>56</sup> olduğu ifade edilmektedir.<sup>57</sup> Ancak vakfın ebedi olması gerektiği noktasında İslam hukukçuları görüş birliği içerisinde değildir. Bu şart Hanefi hukukçular tarafından ileri sürülmüştür.<sup>58</sup> Maliki mezhebine göre ise süreli vakıf meşrudur.<sup>59</sup> Hatta Hanefilerin bile bu konuda hemfikir olmadığı görülmektedir. Söz gelimi Hanefi mezhebinin kurucu imamlarından Ebû Yusuf'un süreli vakıfları kabul ettiğine dair bir görüş aktarılmaktadır.<sup>60</sup> Buna ek olarak yukarıda da ifade edildiği gibi geçici olarak kurulma, bütün trustlar için geçerli bir şart değildir. İlk

- 54 Goudiosi, "Influence of the Islamic Law of Waqf on the Development of the Trust In England: The Case of Merton College", 1246.
- 55 Cattan, "The Law of Waqf", 213; Goudiosi, "Influence of the Islamic Law of Waqf on the Development of the Trust In England: The Case of Merton College", 1246-1247; Andrew, "Breathing New Life into the Contemporary Islamic Waqf: What Reforms Can Fiqh Regarding Awqaf Adopt from the Common Law of Trusts without Violating Shari'ah?", 508-517; Apaydın, "Common Law'da Trust Kavramı ve Civil Law'da Trust Alanında Güncel Gelişmeler", 1804; Yıldırım, "Common Law'da 'Trust'ın Kökeni Olarak İslami 'Vakıf' Kurumu", 355.
- 56 Trustta süreklilik yasağına dair bk. Barbara Hauser, *United States, Trusts in Prime Jurisdictions* (STEP, 2016), 441; Vurgo, *The Principles of Equity & Trusts*, 102; J.H.C. Morris - W.Barton Leach, *The Rule Against Perpetuities* (UK: Stevens & Sons Ltd, ts.), 14; Kurtulan Güner, *Trust Kurumu ve Türk Hukuku Açısından Değerlendirilmesi*, 27, 165; Istvan Sandor, "Remarks about the History of Foundations", *Journal on European History of Law* 8/1 (2021), 112.
- 57 Andrew, "Breathing New Life into the Contemporary Islamic Waqf: What Reforms Can Fiqh Regarding Awqaf Adopt from the Common Law of Trusts without Violating Shari'ah?", 508; Yıldırım, "Common Law'da 'Trust'ın Kökeni Olarak İslami 'Vakıf' Kurumu", 346.
- 58 Ebû Bekir b Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fi tertibi's-şerâ'i'* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1986), 6/220; Kemaluddin Muhammed b. Abdulvahid İbn Hümam, *Fethü'l-kadir* (Beyrut: Daru'l-fikr, ts.), 6/201; Sirâciüddîn Ömer b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısri, *en-Nehru'l-Fâ'ik Şerhu Kenzü'd-Dekâik*, ed. Ahmet Azv el-İnaye (Beyrut: Dâru'l-kütubi'l-'ilmiyye, 2002), 3/317; Ömer Hilmi, *İthâfu'l-ahlâf*, 24; Ali Haydar Efendi, *Tertîbü's-sunûf*, 137; Muhammed Kadri Paşa, *Kanûnu'l-adli ve'l-insâflı'l-kadâi alâ müşkilâti'l-Evkâf* (Mekketü'l-Mükerrreme: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 2007), 30; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Osmanlı Vakıf Hukukuna Giriş: Ahkâm-ı evkâf*, haz. Hamdi Çilingir (İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2020), 123-124.
- 59 Ebu Muhammed Abdullah b. Abdurrahman Ebu Zeyd Kayrevânî, *en-Nevâdir ve'z-ziyâdât alâ-mâfi'l-Müdevveneti min gayrihâ mine'l ümmühât* (Beyrut: Dâru'l Garbi'l İslâmî, 1999), 12/22-24; Şemsüddîn Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Arafе Desûkî, *Hâşiye ale's-Şerhi'l-kebir* (Kahire: Dâru İhyâ-i Kütübî'l Arabiyye, ts.), 4/87.
- 60 İbn Hümam, *Fethü'l-kadir*, 7/199.

zamanlardaki trustların süreklilik arz ettiği, ayrıca bu kuralın ortaya çıkışından sonra bile hayır cihetine yönelik trustlarda sürekliliğin devam ettiği ifade edilmektedir.<sup>61</sup> Dolayısıyla yalnızca vakıf için ebediyet şartını ileri süren Hanefi hukukçuların görüşleri dikkate alınsa bile erken dönemlerde özellikle de hayır cihetine yönelik trustlar ile vakıf arasında bu noktada bir fark olmadığı anlaşılmaktadır.

Trust, bazı konularda vakıftan ayrılmaktadır. Bunlar, devir işlemi gerçekleştikten sonra yöneticinin yasal olarak trustın mâliki kabul edilmesi, trustta lehtarın malum olmasının gerekmesi ve trustın ekonomik bir gayeye yönelik olarak kurulabilmesidir.

Vakıf kurulduktan sonra vakfedilen mal, vakfedenin mülkiyetinden çıkar ve bir anlamda Allah'ın mülkü haline geldiği varsayılır.<sup>62</sup> Dolayısıyla vakfın mütevellisi vakfedilen malın sahibi değildir, sadece vakfın yönetim ve denetiminden sorumludur.<sup>63</sup> Buna karşılık trustlarda devir işleminin gerçekleşmesinin ardından mal varlığı üçüncü bir kişiye intikal etmekte ve her ne kadar trustı kurucunun belirlediği şartlara uygun olarak ve lehtarın menfaatine yönetmesi gerekse de devir işlemi gerçekleştikten sonra bu kişi, trustın yasal sahibi kabul edilmektedir.<sup>64</sup>

Vakfın geçerli bir şekilde kurulabilmesi için lehtarın malum olması şart değildir ve her hâlükârda vakıf sahihtir.<sup>65</sup> Ancak lehtarın belirlenmesi, trust için esastır. Trustın geçerli olabilmesi için ondan yararlanacakların bilinmesi gerekir.<sup>66</sup>

Vakfın kuruluş amacı, “kurbet ve ibadet” olarak tanımlanmaktadır.<sup>67</sup> Bu, vakfın kamusal bir yarar sağlamayı ve kâr elde etmemeyi hedeflediği anlamına gelmektedir. Buna karşılık, ekonomik bir gayeye yönelik trust kurulabilir fakat bu amaç mutlaka lehtarların çıkarlarıyla uyumlu olmalıdır.<sup>68</sup>

61 bk. Goudiosi, “Influence of the Islamic Law of Waqf on the Development of the Trust in England: The Case of Merton College”, 1246; Avini, “Origins of the Modern English Trust Revisited”, 1161; Andrew, “Breathing New Life into the Contemporary Islamic Waqf: What Reforms Can Fıqh Regarding Awqaf Adopt from the Common Law of Trusts without Violating Shari’ah?”), 499-500.

62 Ömer Hilmi, *İthâfu'l-ahlâf*, 13; Ali Haydar Efendi, *Tertibü's-sunûf*, 6-9. Bununla birlikte vakfın mülkiyeti noktasında başka görüşler de bulunmaktadır. Örneğin bazı İslam hukukçuları vakfın rakabe mülkiyetinin vâkıfta kalmaya devam ettiğini ancak malın menfaatinin temlik edildiğini, bazıları ise mülkün lehtara intikal ettiğini savunmaktadır. Vakfın mülkiyeti noktasında detaylı bilgi için bk. Hamdi Çilingir, *Hanefî Vakıf Hukukunda Gaye Unsuru* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 199.

63 Ömer Hilmi, *İthâfu'l-ahlâf*, 13; Yazır, *Osmanlı Vakıf Hukukuna Giriş: Ahkâm-ı evkâf*, 154.

64 Simon Gardner, *An Introduction to the Law of Trust*, 15; Graham Virgo, *The Principles of Equity & Trusts*, 17. Bununla birlikte yukarıda da ifade edildiği gibi ilk dönemlerdeki trustların Canon Law'a (Kilise Hukuku)'uygun olarak kurulduğu ve trust mülkünün nihai sahibinin Mesih olduğu belirtilmektedir. bk. Andrew, “Breathing New Life into the Contemporary Islamic Waqf: What Reforms Can Fıqh Regarding Awqaf Adopt from the Common Law of Trusts without Violating Shari’ah?”), 510, 513. Buradan yola çıkarak vakıf ile ilk dönem trustları arasında mülkiyet noktasında önemli bir farklılık bulunmadığı söylenebilir.

65 Ali Haydar Efendi, *Tertibü's-sunûf*, 13. Bu konu hakkında Osmanlı Şeyhülislam fetvaları da bulunmakta olup örnek olarak bk. Minkarizâde Yahya Efendi, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*, der. Menteşzâde Abdürrahîm Efendi (İstanbul: Darü't-tibaati'l-ma'mure, 1827), 1/403; Yenişehirli, der. Mehmed Fikhi el-Aynî, *Behcetü'l-fetâvâ*, 236.

66 H. Pettit Philip, *Equity and the Law of Trusts* (United Kingdom: Oxford University Press, 2012), 57-58; Mohammad Abdullah, “Application of discretion and certainties in Waqf vis-a'-vis trust”, 522-524.

67 Ali Haydar Efendi, *Tertibü's-sunûf*, 6; Karınabadzade Ömer Hilmi, *İthâfu'l-ahlâf*, 25; Hamdi Çilingir, *Vakıfta Amaç: Hanefî Vakıf Hukuku Çerçevesi*, 107-115.

68 Andrew, “Breathing New Life into the Contemporary Islamic Waqf: What Reforms Can Fıqh Regarding Awqaf

Ancak söz konusu farklılıkların vakfın trusta kaynaklık ettiği tezi açısından önemli bir sorun teşkil etmediği ifade edilmektedir.<sup>69</sup> Hatta bu noktada Avisheh Avini şunu söyler: “*Vakıf ve trust arasındaki farklar bile ikisi arasındaki benzerliği vurgulamaktadır. Vakıf ve trust neredeyse aynı kurumlardır.*”<sup>70</sup>

### 5. Vakıf Adına Borçlanma ile Trust Adına Borçlanmanın Karşılaştırılması

Vakıf adına borçlanma, İslam hukuku kaynaklarında “istidâne” terimiyle ifade edilir ve “el-istidâne ale'l-vakf” başlığı altında incelenir. İstidâne, vakfın yönetim organı olan mütevellinin vakıf adına borç almasını ifade eder. Ancak bu, vakfın tamiri gibi bir zaruret ortaya çıktığında ve onun karşılanması için vakıf adına borçlanma dışında bir çare kalmadığında başvurulabilecek bir yöntemdir. Mütevellî çoğunlukla vakfın fiziki yapısından, bazen de veresiye mal satın alma gibi sair ihtiyaçlarından dolayı istidâneye gereksinim duyar. Ancak anlaşıldığı gibi mütevellîye tanınan bu yetki sınırsız değildir. Zira mütevellî, bu borçlanmayı yalnızca vakfın içinde bulunduğu zaruret durumunu gidermeye veya ihtiyaçlarını karşılamaya yetecek düzeyde yapabilir.<sup>71</sup>

Trustlarda da güvenilenin borç alması, son derece önemlidir. Zira güvenilen tarafından yapılan borçlanmalar, trustın gelecekteki işleyişi için kritik rol oynayabilir, onu ayakta tutabilmek için tek yol olabilir. Bu nedenle zaruri durumlarda güvenilenin trust adına borçlanması mümkündür. Bununla birlikte güvenilenin sınırsız borçlanma yetkisine sahip olması da trustın varlık ve menfaatlerini tehlikeye atabilir. Mahkemeler bu sebeple trust adına borçlanmayı belirli riskler içeren ve dikkatle yaklaşılması gereken bir yöntem olarak görmektedir. Dolayısıyla güvenilene borçlanma yetkisi verilmemesi trustın faaliyetlerini aksatabilirken, borçlanma noktasında mutlak serbestlik tanınması da trust için birtakım riskler oluşturabilir. Bu sebeple güvenilene trust adına sınırlı düzeyde borçlanma yetkisi tanınmıştır.<sup>72</sup>

Vakıf hesabına borçlanma, mütevellinin tek başına yapabileceği hukuki bir işlem değildir. Mütevellî, ancak vakfın kurucusunun, vakıf adına borç alma hususunda onu yetkilendirmesi veya mahkemenin onay vermesi halinde vakıf adına borç alabilir. Bunun bir neticesi olarak mütevellî yalnız bu tür durumlarda almış olduğu borçları vakfın gelirlerinden ödeyebilir.

---

Adopt from the Common Law of Trusts without Violating Shari'ah?)), 515; Kurtulan Güner, *Trust Kurumu ve Türk Hukuku Açısından Değerlendirilmesi*, 458.

69 Goudiosi, “Influence of the Islamic Law of Waqf on the Development of the Trust In England: The Case of Merton College”, 1246-1247; Avini, “Origins of the Modern English Trust Revisited”, 1161; Mohammad Abdullah, “Application of discretion and certainties in waqf vis-a-vis trust”, 529.

70 Avini, “Origins of the Modern English Trust Revisited”, 1161.

71 Burhânüddin Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî Burhânü'sh-Şerîa, *el-Muhîtü'l-burhânî fi'l-fikhi Nu'mânî*, ed. 'Abdü'l-Kerim Sâmi el-Cündî (Beirut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2004), 6/148; Burhânüddin İbrâhîm b. Mûsâ b. Ebî Bekr b. Alî ed-Dımaşkî Trablusî, *el-İs'âf fi'ahkâmî'l-evkâf* (Matbaat-ü Hindiyeye, 1902), 1/57; Muhammed Emin b Ömer İbn Abidin, *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Durri'l-muhtâr* (Beirut: Darü'l-fikr, 1992), 4/439. İlgili konudaki fetva örnekleri için bk. Zekeriyazâde Yahya Efendi, *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi*, der. Esîrî Mehmed Efendi el-Bursevî (Fetva Emîni) vr. 108a; Yenişehirli, der. Mehmed Fikhi el-Aynî, *Behcetü'l-fetâvâ*, 254.

72 Hughes, “A Trustee's Borrowing Power”, 1.

İzinsiz olarak borç aldığı anda ise vakfa rücu edemez, aldığı borcu kişisel mal varlığından ödemek zorundadır.<sup>73</sup>

Mütevelli, vakfın ihtiyaçlarını gidermek amacıyla halktan, vakıf personelinden veya vakıf lehtarlarından borç alabileceği gibi ister geri almak koşuluyla ister koşulsuz olarak şahsi malvarlığında bu noktada kullanabilir. Şahsi mal varlığından vakfın tamir, yeniden inşa gibi zaruri ihtiyaçlarını karşılayabilir, personelinin maaş ödemesini yapabilir. Fakat bu işlemleri gerçekleştirebilmesi için borçlanmada olduğu gibi kendisine bu noktada yetki verilmiş olması gerekir. Zira ancak izin dahilinde yapması durumunda vakıf için yaptığı masrafı vakfın gelirlerinden tahsil edebilir. Kendi başına, yetkisiz ve izinsiz olarak vakıf adına harcama yapması durumunda ise vakfa rücu edemez, yaptığı harcama teberru kabul edilir.<sup>74</sup>

Vakıflarda olduğu gibi trustlarda da güvenilen, kurucunun yetkilendirmesi halinde trust adına borç alabilir ve borcu trust gelirinden ödeyebilir. Aynı durum mahkemenin bu konuda güvenilene yetki vermesi halinde de geçerlidir. Bununla birlikte vakıflardan farklı olarak tamamının reşit ve ehliyetli olması halinde lehtarlar, kurucu açıkça yetki vermemiş olsa dahi, güvenilenin trust için borç almasına izin verebilirler. Ayrıca trustlarda güvenilen, borca teminat olarak trust mülkünü ipotek edebilir, rehin verebilir. Teminatlı ve teminatsız borçlanma arasındaki temel fark, birincisinde alacaklının doğrudan trust varlıklarına başvurabilmesi, ikincisinde ise bunu yapamamasıdır.<sup>75</sup> Vakıf mütevellisinin ise borca karşılık vakıf mülkünü rehin veya ipotek olarak gösterme yetkisi bulunmamaktadır.<sup>76</sup> Muhtemelen iki kurum arasındaki bu farklılık, vakıfların aksine trustlarda yöneticinin rakabe mülkiyetine sahip olmasının bir sonucudur.

Öte yandan güvenilen, trust çalışanlarına şahsi mülkünden ödeme yapmak zorunda değildir. Bununla birlikte güvenilen, trusta ait bir borcun ödemesini kişisel mal varlığından yapması durumunda trusttan tahsilat yapabilir. Keza güvenilen, kendisine devredilen trustın idaresi sırasında ortaya çıkan yükümlülükleri şahsi malından karşıladığında da trusta rücu hakkına sahiptir.<sup>77</sup> Ancak güvenilenin trusttan tahsilat yapabilmesi için trust kurucusu veya mahkeme

73 Ebü'l'ula Mardin, *Ahkâm-ı evkâf* (İstanbul: Dârülfunun Matbaası, 1924), 190; Karınabadzade Ömer Hilmi, *İthâfî'l-ahlâf*, 98.

74 Burhânü's-Şeria, *el-Muhitü'l-burhâni fi'l-fikhi Nu'mânî*, 6/148; Kemaluddin Muhammed b. Abdulvahid İbn Hümmam, *Fethü'l-kadir* (Beyrut: Daru'l-fikr, ts.), 6/240; Ebü Muhammed Gıyâsüddin Gânim b. Muhammed el-Bağdâdî İbn Ganim, *Mecma'u'd-damânât fi mezhebi'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe en-Nu'mân* (Kahire: Daru'l-kitabi'l-İslami, ts.), 326. Konuyla ilgili fetvalar için bk. Cîvizâde, *Mecmûatü'l-fetâvâ (Tahrîrât)* vr. 160; İbn Nüceym, *Fetâvâ İbn Nüceym*, der. Şemseddin Muhammed b. Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Gazzi el-Hanefî et-Timurtâşî (Bulak, 1904), vr. 121; Çatalcalı, *Fetâvâ-yı Ali Efendi* 1/217; Remlî, *Fetâvâ-yı Hayriyye*, 131, 208; Sunullah b.Halil (der.), *Mecmûa-i Mesâil-i Fikhiyye*, vr. 96; Abdürrahim el-Makdisî, *el-Fetâva 'r-Rahîmiyye*, der. Muhammed el-Lutfî, vr. 32-a-b; Ankaravî Mehmed Emin Efendi, *Fetâvâ-yı Ankaravî*, 225.

75 Scott, "Liabilities Incurred in the Administration of Trusts", 736-741; Hughes, "A Trustee's Borrowing Power", 1-2.

76 Burhânü'r-Şeyh Nizâm vd., *el-Fetâva'l-Hindîyye* (Bulak: el-Matba'atü'l-kübra el-emîriyye, 1310), 2/420; Ali Haydar Efendi, *Dürrerü'l-hukkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*, haz. Osman Erdem - Raşit Gündoğdu, 2/66; Muhammed Emîn b. 'Ömer b. 'Abdil'aziz el-Hüseynî ed-Dimaşkî İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr (Haşiyetü İbn Âbidîn)*, haz. Adil Ahmed Abdü'l-Mevcûd (Kahire: Âlemü'l-kütüb, 2003), 4/352.

77 Scott, "Liabilities Incurred in the Administration of Trusts", 731-734.



tarafından bu noktada kendisine yetki verilmiş olması gerekir. Aksi takdirde, buna hakkı yoktur.<sup>78</sup> Normal şartlar altında güvenilirne yapılan geri ödemeler, trusttan elde edilen gelirden yapılır. Ancak gelir yetersiz ise trust ana parasından da ödeme yapılması mümkündür. Ayrıca vakıflardan farklı olarak trustlarda güvenilir, alacağını tahsil edene kadar trustı teslim etmeyebilir. Başka bir deyişle, geri ödeme hakkını güvence altına almak için trustın hem gelirini hem de mal varlığını rehin alabilir. Hatta bu durumda güvenilenin şahsî alacaklıları da doğrudan trusta başvurarak tahsilat yapabilirler.<sup>79</sup>

Vakıf adına borçlanmada borcun sorumlusu mütevellidir. Vakfın zimmeti olmadığı için borç, mütevellinin zimmetinde sabit olur. Her ne kadar vakıftan yararlananların zimmetleri mevcut olsa da sayılarının çokluğu nedeniyle onlar borçtan sorumlu tutulamazlar. Bu nedenle vakfa borç verenler borcun ödemesi ile ilgili bir problem yaşadıklarında muhatapları mütevellidir ve yalnızca onu dava edebilirler.<sup>80</sup>

Trustlarda da güvenilenin trust adına aldığı borçtan trust mülkü ya da lehtar değil, bizzat güvenilir sorumludur. Nitekim İngiliz mahkemelerinde görülen bazı davalarda da güvenilenin trust adına aldığı borçtan şahsen sorumlu olmamasına yönelik talebinin geçersiz ve kabul edilemez olduğuna karar verilmiştir.<sup>81</sup> Güvenilen tarafından trust adına yapılan sözleşmelerden de trust ya da lehtar değil güvenilir sorumludur. Bu nedenle trust alacaklıları, borç noktasında trust ya da lehtar aleyhine değil, yalnızca güvenilen aleyhine dava açabilir.<sup>82</sup>

## Sonuç

İslam hukukundaki vakıf ile batı hukukundaki trust, özellikle de erken dönem trustları yapı, işlev ve amaç açısından birbirine oldukça benzemektedir. Esasen bu benzerlik, vakıf ve trust yöneticilerinin idaresinden sorumlu oldukları kurum adına borçlanma yetkileri arasında da açık bir şekilde görülmektedir.

Zira vakıf adına borçlanma gibi trust adına borçlanma da ilgili kurumun işlevselliğini yitirmemesi için başvuru bir yöntemdir. Diğer bir deyişle her ikisinin de hareket noktası ortaktır. Her iki sistemde de borçlanma yoluna ancak başka bir finansal araç bulunamadığında gidilebilir. Ayrıca vakıfta olduğu gibi trust adına borçlanmada da yöneticinin sınırlı bir borçlanma yetkisi bulunmaktadır. İki borçlanma yönteminde de yöneticiler ancak ihtiyaç oranında

78 Scott, "Liabilities Incurred in the Administration of Trusts", 725-727.

79 Scott, "Liabilities Incurred in the Administration of Trusts", 727-728.

80 Zeynüddin b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî İbn Nüceym, *el-Bahrü 'r-râ'ik şerhu Kenzi 'd-dekâik ve Minhatü 'l-hâlik ve tekmiletü 'l-Türî* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmi, ty.), 5/227; Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilaziz el-Hüseynî ed-Dimaşkî İbn Âbidîn, *el-'Ukûdü 'd-dürriyye fî tenkîhi 'l-Fetâva 'l-Hâmidîyye* (Dâru'l-Ma' rife, ts.), 1/221-223. Bu konudaki fetvalar için bk. Minkarizâde Yahya Efendi, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*, 452, 477; Sunullah Efendi (der.), *Mecmûa-i Mesâil-i Fıkhiyye*, vr. 96a-b; Remlî, *el-Fetâvâ 'l-Hayriyye fî nef'i 'l-berîyye*, 80, 132; Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü 'l-fetâvâ*, 254; Ataullah Mehmed Efendi (Şerifzâde), *er-Revâiyü 'z-zekiyye*, vr. 76a; Muhammed Lutfî, *el-Fetâva 'l-Muhammedîyye*, 44230/22985, 2011, vr. 31a-b; Erzurumî, *Sefînetü 'l-fetâvâ*, İstanbul Müftülüğü Ktp., 169, vr. 1/147b.

81 Scott, "Liabilities Incurred in the Administration of Trusts", 739.

82 Scott, "Liabilities Incurred in the Administration of Trusts", 737; Hughes, "A Trustee's Borrowing Power", 1-2.

borçlanabilir. Öte yandan yöneticiler borç alma işlemini tek başlarına gerçekleştirmezler. Borç alabilmeleri için kurucunun veya mahkemenin bu noktada onlara yetki vermesi gerekir. Yöneticiler ancak izin dahilinde borçlandıkları vakit borcun ödemesini sorumlu oldukları kurumların gelirinden tahsil edebilirler. Bunların yanı sıra hem trustta hem de vakıfta yöneticiler kurumun ihtiyaçlarını kendi şahsi mallarından da karşılayabilirler. Ancak borçlanmada olduğu gibi şahsi mallarından yaptıkları harcamalarda da izin almış olmaları gerekmektedir, aksi halde ilgili kurumlardan tahsilat yapamazlar. Son olarak vakıf adına borçlanma ve trust adına borçlanmada kurumlar ya da hak sahipleri değil, yöneticiler şahsen sorumludur. Bu açıdan gerek vakıf ve gerekse trustta borcun ödenmesi noktasında bir problem yaşandığında alacaklıların muhatabı yöneticidir ve alacaklılar yalnızca ona karşı dava açabilirler.

Bununla birlikte trust adına borçlanma bazı açılardan vakıf adına borçlanmadan ayrılmaktadır. Vakfın aksine trustta lehtarlar yöneticiye trust adına borçlanma noktasında izin verebilirler. Trustta yönetici, borca teminat olarak trust mülkünü ipotek edebilir ve rehin verebilir, trust için yaptığı şahsi harcamalarını geri tahsil etmek için trustı ve gelirlerini alıkoyabilir, ayrıca geri ödemeleri trust gelirlerinin yanı sıra trustın kendisinden de yapılabilir. Vakıf mütevellisinin ise bu yönde yetkileri bulunmamaktadır. İlaveten trustın ihtiyaçlarını kendi bütçesinden karşılaması durumunda yöneticinin şahsi alacaklıları doğrudan trusta müracaat edebilirler.

Sonuç olarak bu inceleme, İslam dünyasındaki vakıf ile batıdaki trust arasında bazı farklılıklar olmakla birlikte önemli ortak yönlerin bulunduğunu ve literatürde trustın kökenini açıklamak için geliştirilmiş olan vakıf teorisinin büyük oranda geçerli olduğunu doğrulamaktadır. Ayrıca bu durum, Batı ile İslam dünyası arasında ciddi bir fikirsel alışverişin bulunduğu ve İslam hukukunun bu açıdan İngiliz hukuk sistemini etkilemiş olabileceğine işaret etmektedir. Bu hukuk sistemleri arasındaki fikirsel alışverişin daha fazla araştırılması, onlar arasında henüz tespit edilmemiş başka etkileşim noktalarını da ortaya çıkaracaktır.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

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

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

## Kaynakça/References

- Ali Haydar Efendi. *Dürrü'l-hukkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. haz. Osman Erdem - Raşit Gündoğdu. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2017.
- Ali Haydar Efendi. *Tertibü's-sunûfi ahkâmi'l-vukûf*. İstanbul: Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1918.
- Andrew, White. "Breathing New Life into the Contemporary Islamic Waqf: What Reforms Can Fiqh Regarding Awqaf Adopt from the Common Law of Trusts without Violating Shari'ah?" 41/3 (2006), 497-527.
- Apaydın, Eylem. "Common Law'da Trust Kavramı ve Civil Law'da Trust Alanında Güncel Gelişmeler". *Legal Hukuk Dergisi* 14/160 (2016), 1791-1838.

- Avini, Avisheh. "Origins of the Modern English Trust Revisited". *Tulane Law Review* 70/4 (1996 1995).
- Bordwell, Percy. "The Repeal of the Statute of Uses". *The Harvard Law Review Association* 39/4 (1926), 466-484.
- Böckli, Peter. *Der angelsächsische Trust- Zivilrecht und Steuerrecht*. Zürich: Dike Verlag, 2007.
- Burhânpûrlu Şeyh Nizâm vd. *el-Fetâva'l-Hindiyye*. Bulak: el-Matba'atü'l-kübra el-Emîriyye, 1310.
- Burhânü's-Şerîa, Burhânüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî. *el-Muhîtü'l-burhânî fi'l-fikhi Nu'mânî*. ed. 'Abdü'l-Kerim Sâmî el-Cündî. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2004.
- Cattan, Henry. "The Law of Waqf". *Herbert Law in the Middle East*. 212-218. Washington, 1955.
- Cevherî, İsmail b Hammâd. *es-Sihâh Tâcü'l-lugati ve sıhâhü'l-arabiyye*. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1987.
- Çatalcalı, Şeyhülislam Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*. İstanbul Belediyesi, Atatürk Kitaplığı, B/20.
- Çilingir, Hamdi. *Hanefî Vakıf Hukukunda Gaye Unsuru*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Çilingir, Hamdi. *Vakıfta Amaç: Hanefî Vakıf Hukuku Çerçevesinde Bir Araştırma*. İstanbul: İktisat Yayınları, 2018.
- Çivizâde, Muhyiddin Mehmed Efendi. *Mecmûatü'l-fetâvâ (Tahrîrât)*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 496.
- Desûkî, Şemsüddîn Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Arafe. *Hâşiye ale's-Şerhi'l-kebîr*. Kahire: Dâru'ihyâ-i kütübî'l-arabiyye, ts.
- Ebü Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-'Aynî. *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2000.
- Ebü'l'ula Mardin. *Ahkâm-ı evkâf*. İstanbul: Dârulfunun matbaası, 1924.
- Friedmann, W.- Ansay, T. "Tüzel Kişilik Nazariyeleri ve Tatbikat". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 15/1 (1958).
- Gardner, Simon. *An Introduction To The Law of Trusts*. Oxford University Press, 2011.
- Goudiosi, Monica M. "Influence of the Islamic Law of Waqf on the Development of the Trust In England: The Case of Merton College". *University of Pennsylvania Law Review* 136 (1988).
- Günay, H. Mehmet. "Vakıf". 475-479. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2012.
- Hauser, Barbara. *United States, Trusts in Prime Jurisdictions*. 431-450. STEP, 4. baskı., 2016.
- Hayton, David vd. *Underhill and Hayton Lavv Relating to Trust and Trustees*. LexisNexis, 9. basım., 2016.
- Hughes, R.A. "A Trustee's Borrowing Power". *University of the South Pacific*.
- İbn Abidin, Muhammed Emin b Ömer. *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Durri'l-muhtâr*. Beyrut: Darü'l-fikr, 1992.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî. *el-'Ukûdü'd-dürriyye fî tenkîhi'l-Fetâva'l-Hâmidîyye*. Dâru'l-ma'rife, ts.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. 'Ömer b. 'Abdil'azîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr (Haşiyetü İbn Âbidin)*. haz. Adil Ahmed Abdü'l-Mevcûd. Kahire: Âlemü'l-kütüb, 2003.
- İbn Ganim, Ebü Muhammed Gıyâsüddîn Gânim b. Muhammed el-Bağdâdî. *Mecma'u'd-damânât fî mezhebi'l-İmâmî'l-A'zam Ebî Hanîfe en-Nu'mân*. Kahire: Daru'l-kitabi'l-İslami, ts.
- İbn Hümam, Kemaluddin Muhammed b. Abdulvahid. *Fethü'l-kadir*. Beyrut: Daru'l-fikr, ts.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî. *el-Bahrü'r-râ'ik şerhu Kenzi'd-dekâik ve Minhatü'l-hâlik ve tekmiletü'l-Türî*. Kahire: Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, ty.


- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî. *Fetâvâ İbn Nüceym (el-Fetâva'z-Zeyniyye fi fikhi'l-Hanefiyye)*, haz. Şemseddin Muhammed b. Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Gazzi el-Hanefî et-Timurtâşî. Bulak, 1904.
- Jones, N.G.- JONES, NEIL. "Uses and 'Automatic' Resulting Trusts of Freehold". *Cambridge University Press on behalf of Editorial Committee of the Cambridge Law Journal* 71/1 (2013).
- Karinabadizade Ömer Hilmi. *İthâfû'l ahlâf fi ahkâmi'l-evkâf*. Ankara: VGM Yayınları, 1977.
- Kâsânî, Ebû Bekir b Mes'ûd el-. *Bedâ'î'u ş-sanâ'î fi tertibi'ş-şerâ'î*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1986.
- Kayrevânî, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdurrahman Ebu Zeyd. *en-Nevâdir ve 'z-ziyâdât alâ-mâfi'l-Müdeveneti min gayrihâ mine'l-ümmühât*. Beyrut: Dâru'l Garbi'l İslâmî, 1999.
- Kurtulan Güner, Gökçe. *Trust Kurumu ve Türk Hukuku Açısından Değerlendirilmesi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Lisansüstü Programlar Enstitüsü Özel Hukuk Doktora Programı, Doktora Tezi, 2019.
- Lee, Rebecca. "The Evolution of the Modern International Trust: Developments and Challenges". *Lowa Law Review* 7/3 (2018).
- Lutfî, Muhammed. *el-Fetâva'l-Muhammediyye fi mezhebi'l-Hanefiyye. el-Fıkhu'l-Hanefiyye*. Kütüphanetü'l-Ezheriyye, 44230/22985.
- Minkarîzâde Yahya Efendi. *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*. haz. Menteşzâde Abdürrahim Efendi. İstanbul: Darü't-tibaati'l-ma'mure, 1827.
- Mohammad Abdullah. "Application of discretion and certainties in waqf vis-a'-vis trust". *Trusts & Trustees* 21/5 (2015), 520-529.
- Morris, J.H.C. - Leach, W.Barton. *The Rule Against Perpetuities*. UK: Stevens & Sons Ltd, 2. baskı., ts.
- Muhammed Kadri Paşa. *Kanûnu'l-adli ve'l-insâf li'l-kadâi alâ müşkilâti'l-Evkâf*. Mekketü'l-mükerrerme: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 2007.
- Penner, James E. *The Law of Trusts*. Oxford University Press, 2016.
- Philip, H. Pettit. *Equity and the Law of Trusts*. United Kingdom: Oxford University Press, 2012.
- Remlî, İbrahim b. Süleyman el-Cînîni. *el-Fetâvâ'l-Hayriyye fi nef'i'l-beriyeye*. Bulak: el-Matbaatü'l-kübra'l-miriyye, 1300.
- Sandor, Istvan. "Attempts at Adoption of the Anglo-Saxon Trust". *Annales Universitatis Scientiarum Budapestinensis de Rolando Eotvos Nominatee: Sectio Iuridica* 55 (2014), 411-464.
- Sandor, Istvan. "One The Emergence and Development of the Trust Legal Institution". *Journal on European History of Law* 7/2 (2016), 80-96.
- Sandor, Istvan. "Remarks about the History of Foundations". *Journal on European History of Law* 8/1 (2021), 105-112.
- Sirâcüddîn 'Ömer b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî. *en-Nehru'l-fâ'ik şerhu Kenzû'd-dekâik*. ed. Ahmet Azv 'İnaye. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 2002.
- Suleiman, Haitam. "The Islamic Trust waqf: a Stagnant or Reviving Legal Institution?" *Electronic Journal of Islamic and Middle Eastern Law (EJIMEL)* 4 (2016), 27-43.
- Sunullah el-Hanefî, b. Ali b. Halil (der.). *Mecmûa-i mesâil-i fikhiyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Aşir Efendi, 403.
- Temizer, Nihan Cihan. "Vakıf Sistemi: Osmanlı ve Batı Karşılaştırması". *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies* 2 (2021), 141-162.

- Thomas, Ann Van Wynen. "Note on the Origin of Uses and Trusts". *Southwestern Law Journal* 3/2 (1949), 162-167.
- Tablusi, Burhânüddin İbrâhîm b. Mûsâ b. Ebî Bekr b. Alî ed-Dîmaşkî. *el-İs 'âfî ahkâmi'l-evkâf*. Matbaat-ü Hindiyye, 2. Basım, 1902.
- Virgo, Graham. *The Principles of Equity & Trusts*. Oxford University Press, 2018.
- W. Scott, Austin. "Liabilities Incurred in the Administration of Trusts". *Harvard Law Review* 28/8 (1915), 725-741.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Osmanlı Vakıf Hukukuna Giriş: Ahkâm-ı evkâf*. haz. Hamdi Çilingir. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2020.
- Yenişehirli, der. Mehmed Fıkhi el-Aynî, Şeyhülislam Ebu'l-Fazl Abdullah Efendi. *Behcetü'l-fetâvâ*. haz. Süleyman Kaya v.dğr. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.
- Yıldırım, Şahban. "Common Law'da 'Trust'ın Kökeni Olarak İslami 'Vakıf' Kurumu". *TAAD* 53 (2023).
- Zekeriyyazâde Yahya Efendi. *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi*. haz. Esîri Mehmed Efendi el-Bursevî (Fetva Emîni). İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1087.
- İstanbul Kadı Sicilleri İstanbul Mahkemesi 25 Numaralı Sicil (H. 1179-1180 / M. 1765-1767)*. haz. Salih Kahrîman – Mümin Yıldıztaş; İstanbul: Kültür AŞ., 2019.
- İstanbul Kadı Sicilleri Rumeli Sadâreti Mahkemesi 21 Numaralı Sicil (1002-1003/1594-1595)*. haz. Rasim Erol, Hüseyin Kılıç. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.



# Türbe'den Hazire'ye Osmanlı Sanatı Açısından Kasap İlyas Bey Camii Haziresi\*

## Tomb to Graveyard The Graveyard of Kasap İlyas Bey's Mosque in Terms of Ottoman Art

Semih Yakut<sup>1</sup> 



\*Bu makale, 2016 yılında İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde tamamladığımız "Cerrahpaşa Kasap İlyas Camii ve Haziresi" başlıklı yüksek lisans tezimiz esas alınarak hazırlanmıştır.

### **Sorumlu yazar/Corresponding author:**

Semih Yakut (Öğretim Görevlisi),  
İstanbul Üniversitesi, Nadir Eserler ve Müze  
Şube Müdürlüğü; Doktora Öğrencisi, İstanbul  
Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türkiye  
Araştırmaları  
E-posta: semihyakut@istanbul.edu.tr /  
semihyakutist@gmail.com  
ORCID: S.Y. 0000-0002-7244-1353

**Başvuru/Submitted:** 13.12.2022

**Revizyon Talebi/Revision Requested:**  
28.02.2023

**Son Revizyon/Last Revision Received:**  
20.05.2023

**Kabul/Accepted:** 23.05.2023

**Atf/Citation:** Yakut, Semih. Türbe'den Hazire'ye Osmanlı Sanatı Açısından Kasap İlyas Bey Camii Haziresi. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 13/2, (Eylül 2023): 689-760.  
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2023.1218477>

### ÖZ

İstanbul Fethi'ne katılan askerden biri olan Kasap İlyas Bey, fetih sırasında ordunun et işesinden sorumlu kişilerden biriydi. Bu sebeple, fetihten sonra da İstanbul şehrinin et işesi sorumluluğu Kasap İlyas Bey'e verilmiştir. Şehrin et işesi, Yedikule-Aksaray hattında bulunan Kasap Yolu (Samatya Caddesi) güzergâhı üzerinde yapılması nedeniyle ömrünün son yıllarında buraya kendi adıyla anılan cami merkezli bir vakıf kurmuştur. Kurduğu bu vakıf, zaman içinde bir mahalle özelliği kazanmış ve 2008 yılında İstanbul Büyükşehir Belediyesi tarafından yapılan mahalle düzenlemesine kadar da Kasap İlyas Bey Mahallesi olarak varlığını sürdürmüştür.

1494 yılında vefat eden Kasap İlyas Bey, Kasap Yolu üzerinde yaptırdığı caminin yola bakan güneydoğu ucuna defnedilmiştir. Bu alan, açık türbe şeklinde olup Kasap İlyas Sokağı'na bakan bir hacet penceresiyle üç asır boyunca türbe olarak varlığını devam ettirmiştir. 18. yüzyıldan itibaren ise İstanbul'da tarihi yarımada içinde bulunan ibadet alanlarının bahçe kısımları yavaş yavaş nekropole dönüşmeye başlaması üzerine bu türbe, 19. yüzyılın sonlarına doğru bir hazire hâline gelmiştir. Çalışmamızda, bu hazire içerisinde yer alan mezarlar; mezar tipleri ve süsleme programları açısından değerlendirilmiştir. Bu mezarların baş şahiteleri; başlık türleri, süsleme özellikleri, yazı kompozisyonları, teknik ve malzeme açısından da ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Ni' me'l-ceys, Kutlu Asker, Kasap İlyas Bey, Cerrahpaşa, Samatya, Konstantiniyye'nin Fethi, Mezar, Mezar Taşı, Hazire

### ABSTRACT

One of the soldiers who participated in Constantinople's conquest, Kasap İlyas Bey, was responsible for the army's meat supply during the war. He was therefore given the responsibility of supplying meat to İstanbul after the battle. Because the city's meat supply was transported on *Kasap Yolu* [Butcher Road], now Samatya Street, along the Yedikule-Aksaray route, he established a small mosque-centered foundation named after him in the last years of his life. Over time, his foundation took on the characteristics of

a neighborhood and had continued to exist as a neighborhood under his name up until the Istanbul Metropolitan Municipality neighborhood arrangement of 2008.

Kasap İlyas Bey died in 900 AH/1494 CE and was buried at the southeast edge of the masjid he had built on *Kasap Yolu* facing the road. His tomb was maintained as a tomb for three centuries, with the *hajat* [wish prayer] window overlooking Kasap İlyas Street. In the 18<sup>th</sup> century, the city of Istanbul had started to transform from a metropolis to a necropolis, and toward the end of the 19<sup>th</sup> century, this tomb had completely become a graveyard. This graveyard has been examined in terms of footstones and headstones, grave types, topknot types, ornamental features, writing compositions, construction techniques, and grave materials.

**Keywords:** Naama al-Jaish, the Mubarak Soldiers, Kasap İlyas Bey, Cerrahpasha, Samatya, the Conquest of Constantinople, Grave, Headstone, Graveyard

### EXTENDED ABSTRACT

Following Mehmed the Conqueror's capture of Constantinople on May 29, 1453, the view of this historic ancient city began to change. After the conquest in particular, the *Naama Jaish* who'd participated in the conquest, notably the Mubarak Soldiers, were a notable part of the vanguard restoring this city under Islamic order. In this regard, Kasap İlyas Bey, who oversaw the army's meat supply during the conquest of Istanbul, acted as the army's butcher chief. Because of this, the mosque, graveyard, and neighborhood named after Kasap İlyas Bey are located on *Kasap Yolu* [Butcher Road] in the city. Before the conquest of Constantinople, the Romans had utilized this road for feeding the city with meat. As a result, following the conquest, this road remained in use for transporting meat supplies. Kasap İlyas Bey, the head butcher of Mehmed II's army, became responsible for the city of Istanbul's meat supply after the conquest and so spent the remainder of his life in this location. As a result, the mosque-centered foundation bearing his name is also located on this site.

Kasap İlyas Bey erected a foundation on *Kasap Yolu* 40 years after Istanbul's conquest, which had the tomb of a man dating back to 886 AH/1480 CE with this foundation's plot. When Kasap İlyas Bey died in 900 AH/1494 CE, his body was interred in the southeast corner of the foundation near this other tomb. After his burial, this location continued to remain in existence for three centuries as a tomb with a *hajat* [wish prayer] window facing Kasap İlyas Street. Later on, as Istanbul began to change from a metropolis to a necropolis in the 18<sup>th</sup> century, civilians started being buried in the courtyards of monumental buildings such as masjids, mosques, and dervish lodges in the city's metropolis. In this way, the courtyard of Kasap İlyas Bey Mosque where Kasap İlyas Bey's tomb is located became a graveyard used for burial sites at the beginning of the 18<sup>th</sup> century.

The first sections of this article concentrate on Kasap İlyas Bey's life, his mosque-centered foundation, and his neighborhood as it evolved over time. While forming this first section, basic materials relating to the conquest of Constantinople were used as a basis for information about Kasap İlyas Bey. In addition to these sources, studies conducted by current researchers on this subject have also been thoroughly investigated, because the Kasap İlyas Bey foundation was later turned into a neighborhood. This section also examined as primary sources *İkinci*



*Vakfiye* at Fatih Mosque dating back to 901 AH/1495 CE, *Ayasofya Vakıfları Tahrir Defteri* dating back to 926 AH/1519 CE, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri* dating back to 953 AH/1546 CE, *Hadikatü'l-Cevami* dating back to 1201 AH/1787 CE, and *Mahalle Esâmi Cedveli* dating back to 1338 AH/ 1922 CE. Moreover, archival research was conducted on Kasap İlyas Bey, his foundation, mosque, and tomb in the Ottoman State Archives.

The article's second section investigates the tomb and also the graveyard that started to form in the courtyard in the 18<sup>th</sup> century. In this context, the second section carries out an inventory study on the footstones and headstones placed there using scientific methods to identify the historical evolution of his tomb and the mosque graveyard, with the Graveyard Inventory Survey being found in the Appendix. The Graveyard Inventory Survey allowed a chronological inventory of the graves situated there to be formed and includes a detailed analysis of the varieties of headstones and footstones discovered in these tombs, as well as the topknot types, decorative characteristics, the written composition of the inscriptions on the headstones, the methods, and materials. In this way, the scientific and artistic value of the graveyard's headstones has emerged in terms of art history.

In the light of these data, the graveyard at Kasap İlyas Bey Mosque has been determined to contain important examples of Ottoman art. Motifs belonging to Classical Ottoman, Baroque, Empire, Eclectic, and Neoclassical art are seen respectively in Ottoman art and have been identified in the ornamental work on the footstones and headstones in this graveyard. Furthermore, the headstones of several graves in the graveyard were treated with a level of proficiency comparable to Western art sculpture. Kasap İlyas Bey was instrumental in the existence of an Ottoman neighborhood, masjid, tomb, and graveyard in Istanbul. He was the founder of a historical and cultural legacy that is one of Ottoman Istanbul's jewels and continues to draw people's attention today. As a result, Kasap İlyas Bey's tomb, mosque, and later-formed graveyard have long been symbols that closely represent Istanbul's original existence. And the graveyard has been a micro-level example of evidence of the gradual transformation of the metropolis of Ottoman Istanbul into a necropolis since the second half of the 17<sup>th</sup> century.

## Giriş

Günümüzde Osmanlı İstanbul'undan kalan en görünür taşınmaz kültür varlıklarının başında, sur içindeki hazireler gelmektedir. Bu sebeple de buradaki hazireler uzun yıllar araştırmacıların dikkatini çekmiştir. Bu bağlamda şehrin Cumhuriyet'ten önceki yaklaşık beş yüz yıllık dönemini kapsayan Osmanlı İstanbul'unda, karakteristik bir hâl alan bu hazireler ve buralarda yer alan mezar şâhideleri, özellikle 18. yüzyıldan itibaren daha da dikkat çekici hâle gelmiştir. Nitekim bu süreç, 20. yüzyılın ilk çeyreğine kadar devam etmiştir.

İstanbul Fethi sırasında ordunun et iaşesinden sorumlu kişilerden biri olan Kasap İlyas Bey, fetihten sonra da şehrin düzenli et iaşesinden sorumlu kişilerden biri olmuştur. İstanbul şehrinin et iaşesi, Yedikule-Aksaray güzergâhındaki Kasap Yolu (Samatya Caddesi) üzerinden yapılması nedeniyle Kasap İlyas Bey, günümüzde kendi adıyla anılan cami merkezli vakfı buraya kurmasına neden olmuştur. Kasap İlyas Bey vefat ettikten sonra, bu caminin yola bakan köşesine defnedilmiştir. Yaklaşık üç asır boyunca açık bir türbe olarak kalan bu alan, 18. yüzyılın başlarından itibaren Osmanlı düşünsel ve siyasal hayatındaki değişiklikler sebebiyle bir hazireye dönüşmeye başlamış ve 19. yüzyılın sonlarına doğru artık yüz elliden fazla mezarın bulunduğu orta ölçekli bir hazire olmuştur.

Kasap İlyas Bey'in türbesinin de içerisinde bulunduğu hazireyi içeren çalışmamızda, Kasap İlyas Bey'in hayatı, buraya kurduğu vakfın mahiyeti, öldükten sonra defin için bu bölgenin seçilme nedeni, türbesinin özgün hâli, türbenin bulunduğu alanın nasıl hazireye dönüştüğü, hazire olarak buraya en son ne zaman defin yapıldığı, haziredeki mezar şâhidelerinin Osmanlı plastik sanatları açısından önemini ne olduğu ve Osmanlı kültür yaşamına bu hazirenin nasıl bir katkı sağladığı gibi soruların cevapları bulunmaktadır. Bu sorular doğrultusunda çalışmamızın asıl amacı, bir türbe olarak var olmaya başlayan bu alanın hazireye dönüşümünü incelemek ve bu hazirede yer alan mezar şâhidelerinin Osmanlı sanatındaki yerini ve önemini tespit etmektir.

Bu makalede, birkaç aşamalı bir yöntem esas alınmıştır. İlk olarak Kasap İlyas Bey'in şahsı, yaptırdığı cami ve zamanla oluşan haziresi hakkındaki birincil kaynaklar incelenmiştir. Bu doğrultuda 901/1495 tarihli *İkinci Vakfiye (Fatih Camii)*, 926/1519 tarihli *Ayasofya Vakıfları Tahrir Defteri*, 953/1546 tarihli *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri*, 1201/1787 tarihli *Hadikatü'l-Cevami* adlı eser ve 1338/1922 tarihli *Mahalle Esâmi Cedveli* birincil kaynaklar olarak incelenmiştir. Daha sonra da bu konu kapsamında ikincil kaynaklar incelenmiş olup bu konuda da genel olarak 1958'de Ekrem Hakkı Ayverdi tarafından yayımlanan *Fatih Devri Sonlarında İstanbul Mahalleleri, Şehrin İskânı ve Nüfusu*, 1976'da Süheyl Ünver tarafından yayımlanan *İstanbul'un Mutlu Askerleri ve Şehit Olanlar*, 1994'de Ahmet Vefa Çobanoğlu tarafından yayımlanan *Kasap İlyas Camii* isimli ansiklopedi maddesi ve 2014'de Cem Behar tarafından yayımlanan *Bir Mahallenin Doğumu ve Ölümü (1494-2008)* adlı çalışmalar incelenmiştir. Bir sonraki aşamada, yazılı kaynakların sınırlı olması sebebiyle hazire ve çevresinde yüzey araştırması yapılmıştır. Yüzey araştırmasının tamamlanmasıyla birlikte hazırlanan eylem planı sonucunda hazirede bulunan bütün plastik malzemeye kod numarası verilmiş ve haziredeki

bütün malzemenin fotoğrafı çekilmiştir. Ardından teknik çizimlerin tamamlanmasıyla beraber bu hazirenin envanter listesi hazırlanmıştır. Bu envanter listesi sayesinde, hazire ve içinde bulunan malzemeler merkez alınarak mezar şâhidelerinin üslup ve sanatsal özellikleri incelenmiştir.

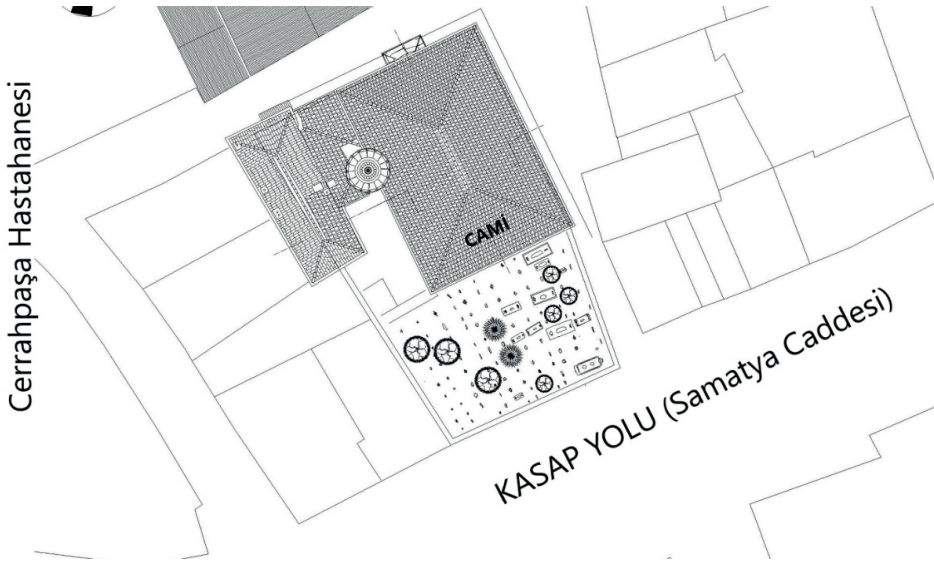
Çalışma, iki genel başlık olmak üzere kendi içinde alt başlıklardan oluşmaktadır. İlk bölümde Kasap İlyas Bey'in kim olduğu ve hayatı üzerine odaklanmanın yanı sıra yaptırdığı cami merkezli vakfına da değinilmiştir. İkinci bölüm ise çalışmanın asıl konusunu oluşturması bakımından daha geniş bir çerçevede ele alınmıştır. Bu bölümde hazirenin tarihsel süreci, haziredeki mezarların yapılma tarihi, mezar tipleri, başlık türleri, süsleme özellikleri, yapılma tekniği, malzemesi ve baş şâhidelerinin kitabe kısmının yazı kompozisyonu araştırılmıştır.

## 1. Kasap İlyas Bey ve Camisi

Kasap İlyas Bey ve Kasap Demirhan<sup>1</sup> İstanbul'un fethi sırasında Fatih Sultan Mehmet'in ordusunda görevli ve ordunun et ihtiyacını karşılamakla yükümlü kasapbaşılardı. İlyas Bey aynı zamanda İstanbul Fethi'nden sonra da şehrin et iâşesinden sorumlu kişi olmuştu.<sup>2</sup> İstanbul Fethi'nden yaklaşık kırk yıl sonra kendisine verilen arazi üzerinde bir cami inşa eden İlyas Bey, zamanla gelen bağışlarla beraber bir mahallenin oluşmasına vesile olmuştur.<sup>3</sup> Geç dönem kaynaklarında Kasap İlyas Bey için “Hacı” ve “Şehit” gibi sıfatlar kullanılmıştır.<sup>4</sup> İlyas Bey, inşa ettirdiği caminin güneydoğusunda yer alan açık türbede gömülü olup mezar şâhidesinde vefat tarihi 900/1494 olarak yazmaktadır.<sup>5</sup> Mezar şâhidesinde zatın ölüm tarihi ve künyesi yer alırken *Ni'me'l-ceyşten*<sup>6</sup> biri olduğu da kaynaklardan bilinmektedir. İlyas Bey hakkında bilgilere ulaştığımız diğer bir belge de Ayvansarayî Hâfız Hüseyin Efendi'ye ait olan 1770 tarihli *Hadikatü'l-Cevamî* adlı eserdir. İnşa ettirdiği caminin vakfiyesinde 899/1493 tarihi

- 1 Günümüzde İstanbul Zeyrek Mahallesi'nde kendi adıyla anılan camisi vardır. Kasapbaşı Timurhan (Demir Han) 1453 yılında İstanbul Fethi sırasında şehit olmuştur. Muhtemelen Kasap İlyas Bey bu durum üzerine Fatih Sultan Mehmet'in kasapbaşısı olmuştur. Bkz. N. Esra Dişören, “Kasap Demirhan Mescidi”, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, (İstanbul: Numune Matbaacılık, 2003) 4/476; Ayhan Yalçın, *Gönül Sultanları İstanbul Evliyaları ve Ziyaret Yerleri*, (İstanbul: Çelik Yayınevi, 1996) 291; F. İsmail Âyanoğlu, “Fatih Devri Ricali Mezar Taşları ve Kitâbeleri”, *Vakıflar Dergisi*, (1958) 4/207.
- 2 Halil İnalçık, “İaşe”, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, (İstanbul: Numune Matbaacılık, 2003) 4/118.
- 3 Cem Behar, *Bir Mahallenin Doğumu ve Ölümü (1494-2008)*, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014) 34.
- 4 M. Orhan Bayrak, *İzahlı İstanbul Sözlüğü*, (İstanbul: Tarih Düşünce Kitapları, 2004) 145; Osmanlı Arşivi (BOA), *Ali Emiri [AE.SMHD.I.]*, Gömlek No. 29, 1740; F. İsmail Âyanoğlu, “Fatih Devri Ricali Mezar Taşları ve Kitâbeleri”, *Vakıflar Dergisi*, (1958) 4/202.
- 5 Hafız Hüseyin Ayvansarayî, *Hadikatü'l-Cevamî*, (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1854) 175.
- 6 Bu kelime öbeğinin kaynağı Efendimiz Hz. Muhammed'in şu hadisidir: “Letüftehanne'l-Kostantiniyye, fe-le-ni'mel'-emîru emîruha, fe-le-ni'mel'-ceyşü zâlike'l-ceyş. (Konstantiniyye muhakkak fethedilecektir. Onu fetheden emir ne güzel/ mutlu emirdir; onu fetheden ordu/askerler ne güzel/mutlu ordudur/askerlerdir!)” Bkz. Buhârî, *et-Târihu'l-Kebîr*, (Haydarâbâd: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1362) 1/81. Arapça “نعم” kelimesinden gelen nimet, sözlükte mastar olarak “bolluk ve iyi hâl içinde olmak”, isim olarak “maddi ve manevi imkânlar” anlamına gelmektedir. Osmanlı Türkçesinde “iyilik, ihsan, atıye” manalarına gelen bu kelime yine Arapça olan “ceyş” kelimesi ile terkiye girerek “نعم الجيش (ni'me'l-ceyş)”, “ihsana ermiş, kutlu, müjdelenmiş asker” anlamında kullanılmıştır. Bkz. İbn Manzur Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, “ni'm”, *Lisanü'l-Arab*, (Beyrut: Daru's-sadr, t.y.) 12/ 579-590; Şemseddin Sami, *Kamus-ı Türkî*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1994) 490, 1465.

yazmaktadır.<sup>7</sup> Buradan da anlaşılacağı üzere Kasap İlyas Bey vefat etmeden hemen önce bu camiye inşa ettirmiştir. Zaman içinde bu vakfın geliştiği 953/1546 tarihli *Vakfiye Defteri*'nin 634. sayfasındaki yazmada şu bilgilerden anlaşılmaktadır: "... vakfın gelir kısmı 80.000 akçe nakitten 8.000 akçe ile 4.110 îradlı on dokuz dükkân, üç hücre ve Bulgaristan vilayetindeki Pravadi'de üç göz değirmenden gelen 5.000 akçe ile toplam 17.110 akçedir."<sup>8</sup> Böylece Kasap İlyas Mahallesi, sahip olduğu cami ve caminin etrafında zamanla inşa edilen diğer yapılarla 2008 yılına kadar İstanbul Fatih ilçesinin 69 mahallesinden biri olarak varlığını devam ettirmişti (Çizim 1).<sup>9</sup>



Çizim 1: Kasap İlyas Bey Camii ve Haziresi Vaziyet Planı (Vakıflar Arşivi, 2011)

Kasap İlyas Bey Mahallesi'nin tarihsel serüveni, 29 Mayıs 1453 İstanbul Fethi'nden sonra başlamış ve bu fethin hemen ardından Konstantiniyye'nin toprakları, İstanbul Ni'me'l-ceyşlerine, seviye ve hizmetlerine göre hediye edilmiştir. Fatih Sultan Mehmet Han'ın kasapbaşlarından biri olan Kasap İlyas Bey'e de hizmeti karşılığında ve kenti ihya etmesi mukabilinde, Bizans İstanbul'unun on ikinci bölgesinde ve yedi tepesinden birinin üzerinde bulunan Marmara Denizi yamacındaki sahile kadar olan arazinin bir kısmı verilmişti. Kasap İlyas Bey'e bu arazi niye verildi sorusunun cevabı net olmasa da yapılan araştırma sonucu 1400'lü yıllarda deri tabaklama işi yapmak amacıyla bir grup Yahudi'nin buraya yerleştirildiği ve daha önce de aynı işin bu bölgede yapılmakta olduğu tespit edilmiştir.<sup>10</sup>

7 Ömer Lütfi Barkan ve Ekrem Hakkı Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri, 953(1546) Târihli*, (İstanbul Fetih Cemiyeti, 1970) 634.

8 Barkan- Ayverdi, *Tahrir Defteri*, 351-352.

9 Behar, *Bir Mahallenin Doğumu ve Ölümü*, 33; A. Vefa Çobanoğlu, "Kasap İlyas Camii", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, (İstanbul: Ana Basım A.Ş., 1994) 4/477-478.

10 Wolfgang Müller-Wiener, *İstanbul'un Tarihsel Topografyası*, çev. Ülker Sayın, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları,



**Resim 1:** Kasap İlyas Bey Camii ve Haziresi

Fetihten sonra da kasaplık ile uğraşanlar, Kasap Yolu üzerinde faaliyetlerine devam ettikleri için yüzyıllar boyunca vakıflarını da bu yola yakın yerlere yaptırmışlardır. 1494 yılında Kasap İlyas Bey tarafından bu yol üzerine cami merkezli bir vakıf kurulmasının ardından sonraki yüzyıllarda da bölgede aynı işi yapan insanlar tarafından da vakıflar kurulmaya başlandığı anlaşılmaktadır (Resim 1). Aynı yüzyılda yine buraya yakın bir lokasyonda Kasapbaşı Halil tarafından Kasapbaşı Halil Mescidi yaptırılmıştır.<sup>11</sup> Daha sonra 1585 tarihinde Kasap Hacı Evhad tarafından Mimar Sinan'a Yedikule'de cami merkezli bir külliye yaptırılmıştır.<sup>12</sup> Aynı şekilde 17. yüzyılda aynı bölgede Merzifonlu Kara Mustafa Paşa tarafından yaptırılan Kasaplar Mescidi de bu minvaldedir.<sup>13</sup>

İstanbul Fethi'nden sonra ilk kurulan salhaneler (mezbaha, kanara) genel olarak Yedikule, Aya Kapı ve Bahçekapı tarafında yoğunlaşmıştı.<sup>14</sup> Kazlıçeşme alanının fetihten hemen sonra

2001) 61.

11 Süheyl Ünver, *İstanbul'un Mutlu Askerleri ve Şehit Olanlar*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1976) 68.

12 Semavi Eyice, "Hacı Evhad Camii", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996) 14/472.

13 A. Vefa Çobanoğlu, "Merzifonlu Kara Mustafa Paşa Mescidi", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, (İstanbul: Ana Basım A.Ş., 1994) 5/403-404.

14 Halil İnalçık, "İaşe", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, (İstanbul: Numune Matbaacılık, 2003) 4/118.

İstanbul'un en büyük et kesim alanı hâline gelmesinden sonra şehre et sevkıyatı da buradaki mezbahalardan sağlanmıştır. Bu bölgede kesilen etlerin büyük bir kısmı, İstanbul'a Birinci Askerî Kapı'dan girerek Marmara deniz surlarına paralel olan yolu izleyip Aksaray'da yer alan Etmeydanı'na (Meydan-ı Lahm) getirilmekte ve bu güzergâh yoluna da "Kasap Yolu" denilmekteydi. Bu yol asırlar boyunca her gün et taşıma işlemi için kullanılmıştır. 19. yüzyıla kadar kullanılan bu yol, Aksaray'daki Bizans dönemine ait Forum Bovis Meydanı'nda son bulmaktadır. Bu meydana getirilen etler, Yeniçerilerin Yeni Odaları'na dağıtılmıştır. Böylece bu işlem bir tören edasıyla her gün tekrarlanmıştır.<sup>15</sup>

Osmanlı coğrafyasının çeşitli bölgelerinde celepler (celepkeşan) aracılığıyla İstanbul'a getirilen hayvanlar, şehrin içine sokulmadan salhanelerde kesilirlerdi.<sup>16</sup> Sarayburnu'ndan Yedikule'ye kadar olan arazinin Roma döneminden beri pek meskûn olmadığı bilinmektedir.<sup>17</sup> Aynı şekilde İstanbul Fethi'nden sonra da imar faaliyetleri için revaçta olmayan bu bölgede, imar ve iskân çalışmaları sonraki yüzyıllarda yapılmıştır. Ayrıca bu bölge Müslüman tebaanın da öncelikli yerleştirildiği bir bölge de değildi. Nitekim 1460'lı yıllarda Tokat ve Sivas'tan sürgün edilen Ermenilerin, İstanbul'a getirilip Kasap Yolu'na yakın olan Samatya, Sulu Manastır ve Langa semtlerine yerleştirildikleri tarihî kaynaklardan bilinmektedir.<sup>18</sup>

Tarihsel süreç içinde bir mahalle ve hazirenin oluşmasına neden olan 899/1493 tarihli Kasap İlyas Bey Camiisi'nin vakfiyesinde geçtiği üzere buradaki araziye ana yapı olarak cami, yanına bir mektep, imam ve müezzin için altı göz oda yapıldığı anlaşılmaktadır. Bu mektep ve odalar günümüze kadar ulaşamamıştır. Bugün bu kısımlar yerine camiye bitişik iki katlı bir lojman ve karşısında tek katlı ve üç odalı bir lojman daha bulunmaktadır.<sup>19</sup>

Günümüzde İstanbul ili, Fatih ilçesi, Cerrahpaşa Mahallesi, 1123 Ada, 6 Parsel numaralı arazide yer alan Kasap İlyas Bey Camii, Samatya Caddesi'nin kuzey yönünde yol kenarında kalmaktadır. Cami, lojman, müştemilat, tuvaletler, abdesthane, hazire ve hazirenin içinde yer alan Kasap İlyas Bey'in açık türbesiyle bugün varlığını devam ettirmektedir. Yapıldığı dönemde Samatya Caddesi üzerinde denize yakın bir konumda olan cami, daha sonraki dönemlerde Sirkeci-Küçükçekmece tren yolu ve Yenikapı-Florya sahil yolunun inşasıyla beraber bugün Marmara Denizi'nden uzaklaşmıştır. Güneyi Samatya Caddesi üzerinde olan bu caminin kuzeyini ve batısını Cerrahpaşa Tıp Fakültesi işgal etmektedir. Bu yüzden de Çavuşzade ve Kasap İlyas sokakları çıkmaz sokak hâlini almıştır. Bölgenin doğusunda ise son dönemde inşa edilmiş üç katlı bir bina bulunmaktadır. Kasap İlyas Bey Camii'nin Samatya Caddesi ile bağlantısını Kasap İlyas Bey Camii Sokağı sağlamaktadır.

15 Cem Behar, *Bir Mahallenin*, 93.

16 M. Baha Tanman, "Mezhabalar", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, (İstanbul: Ana Basım A.Ş., 1994) 5/446.

17 Ali Sami Ülgen, *Fatih Devrinde İstanbul-Haritası-İzahatı-İndeksler*, (Ankara: Vakıflar Umum Müdürlüğü Neşriyatı, 1939) 14; Cem Behar, *Bir Mahallenin*, 64.

18 Ekrem Hakkı Ayverdi, *Fatih Devri Sonlarında İstanbul Mahalleleri, Şehrin İskânı ve Nüfusu*, (Ankara: Doğu Matbaası Limited Şirketi, 1958) 60-70.

19 A. Vefa Çobanoğlu, "Kasap İlyas Camii", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, (İstanbul: Ana Basım A.Ş., 1994) 4/477-478.

Caminin ana yapısı, taş malzeme kullanılarak inşa edilmiştir. Cami, kare planlı bir harim ile önünde kesme taş temel üzerine ahşap malzeme ile yapılmış iki katlı kapalı bir son cemaat yerinden oluşmaktadır. İçeriden ahşap kubbeli olan harim, dışarıdan son cemaat yerini de içine alacak şekilde kiremit kaplı tek bir kırma çatı ile kapatılmıştır. Harimin kuzeybatı köşesinde ise tek şerefeli bir minare bulunur. Ahşap malzemeli, iki katlı ve kapalı olan son cemaat yerinden camiye giriş, iki kanatlı ahşap bir kapı ile sağlanmaktadır. İki katlı olarak ele alınan son cemaat yerinin üst kısmı, hanımlar mahfili olarak kullanılmaktadır. Hanımlar mahfiline çıkış, son cemaat yerinin batısında duvara bitişik olan ahşap bir merdivenle sağlanmaktadır. Hanımlar mahfilinin iki ahşap taşıyıcı yardımıyla üç bölümlü açıklığı bulunmaktadır ve bu açıklıklar, harime bakmaktadır. Hanımlar mahfilinin üst örtüsü, düz ahşap tavanla kapatılmıştır. Harimin üst örtüsü içerden basık ahşap kubbeli olup, dışardan ise kırma çatılıdır. Harime girişi sağlayan kapının tam karşısında yarım yuvarlak niş şeklinde düzenlenmiş olan mihrap yer almaktadır. Mihrabın sağında yer alan minber, 1993 yılındaki son onarımda değiştirilmiştir. Mihrabın solunda, harimin güneydoğu köşesinde duvara bitişik vaziyette vaaz kürsüsü bulunmaktadır. Harim kapısının sağ ve sol köşelerinde de ahşap korkuluklarla çevrili hanımlar için ayrılmış kısımlar bulunmaktadır. Harim mekânının alt zemini ahşap kaplı olup, üzeri namaz kılınması için halı ile örtülmüştür. Minare, caminin kuzey-batı köşesinde yer almaktadır. Girişi harimin içerisinde olan minarenin kaideden peteğe, petekten külaha kadar olan kısmı, taş malzemedir. Külahın üstünde yer alan alem ise bronzdandır. Caminin süslemesi yoğun olmayıp sadedir. 1894 depreminden sonra devrin görsel zevkine uygun olarak kendi temelleri üzerine yeniden inşa edilmiştir. Caminin dış duvarları ve minaresi taştan, son cemaat yeri ahşaptandır. Camide asıl süsleme, ahşap ve kalem işleri ile sağlanmıştır.

Caminin bu planda yapılması, 15. yüzyıldaki hâkim mimari tarzdan kaynaklanmaktadır. Bu doğrultuda İstanbul Fethi'nden hemen sonra şehrin iskânı ve İslamlaşmasıyla oluşturulan yeni mahallelerde, küçük mescitler inşa edilmiştir. Bu yapılar genellikle kare veya dikdörtgen planlı, ahşap çatılı ve tek minarelidir. Kurucuları *Ni'me'l-ceyşler*, devlet görevlileri, zengin esnaf ve tüccarlar ile halktan kişilerdir. Bu camilerin büyük bir kısmı mimari açıdan basit ve mütevazı olsa da bir kısmının zengin bir süslemeye sahip olması açısından dikkat çekmektedir. Fatih devrinden itibaren İstanbul'un çeşitli mahallelerinde yaptırılan fakat yangın ve depremlerde yok olan yüzlerce çatılı cami ve mescit bulunmaktaydı. 15. yüzyıldan günümüze kadar muhafaza edilebilen bu tip çatılı camilerden bazıları; 15. yüzyılda Tahtakale Timurtaş Ağa Mescidi, Süleymaniye Samanveren Mescidi ve Eğrikapı Yatağan Mescidi'dir.<sup>20</sup> Bu dönemden sonra da çok sık kullanılan kırma çatılı camilerin yapımı, 16. yüzyılda özellikle Mimar Sinan döneminde de devam etmiştir. Nitekim bu plan tipi, ucuz ve ekonomik olması nedeniyle Osmanlı İmparatorluğu döneminde mahalle ve köylerde çokça uygulanmıştır. Vefa Molla Hüsrev Camii, Eyüp Ali Çavuş Mescidi, Şehzadebaşı Burmalı Mescit ve Mercan Atik İbrahim Paşa Camii bu üslupta yapılan ve İstanbul'da yer alan kırma çatılı camilerin en güzel örneklerindedir.

20 Semavi Eyice, "Camiler", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, (İstanbul: Ana Basım A.Ş., 1994) 2/ 381.

Mimar Sinan eseri olan Atik İbrahim Paşa Camii, plan tipi, örtü sistemi, işlevi ve minarenin konumlandırılması noktasında Kasap İlyas Bey Camii'ne benzemektedir. Kasap İlyas Bey Camii, 1894 depreminde yıkılmadan önce muhtemelen bu camiye benzemektedir. Bu cami de Kasap İlyas Bey Camii gibi son cemaat yeri ile birlikte dikdörtgen planlı olup, harim kareye yakındır. Her iki yapıda da iki sıra pencere bulunmaktadır. Minare konumları cami kompozisyonunda birbirine yakındır. İki yapı arasındaki tek fark, ahşap örtü sisteminde yer alan kubbedir. Kasap İlyas Bey Camii içten kubbeli olmasıyla kırma çatılı camiler arasında farklı bir özelliğe sahiptir. 1592 tarihli Takkeci İbrahim Ağa Mescidi içten mekânı örten ahşap kubbesi ile bu türün ilklerindedir. Bu özellik, bu tip çatılı camilerin içlerinde, ahşap kubbeler olduğunu göstermektedir.<sup>21</sup> İstanbul Fethi'nden sonra İstanbul'da içten kubbeli, dıştan kırma çatılı birçok örnek görmek mümkündür. 16. yüzyıl başlarına tarihlenen Müftü Ali (Zenbilli Ali Efendi) Camii, 19. yüzyıl başlarına tarihlenen Fevziye (Küçük Efendi) Camii ile 1912'de yeniden yaptırılan Ahmediye (Orta-Et Meydanı) Camii İstanbul'daki dıştan çatılı, içten kubbeli camilere örnek olarak gösterilebilir.<sup>22</sup> İçten kubbeli dıştan kırma çatılı olan Kasap İlyas Bey Camii örtü sistemi bakımından çantı camilere de benzemektedir. Örneğin; Samsun'da yer alan Salıpazarı Yavaş Bey Camii, Sarı Hasan Camii ve Terme Aşağı Söğütlü Camii bu tipteki camilere örnek olarak verilebilir.<sup>23</sup>

Kasap İlyas Bey Camii, günümüze kadar birçok doğal afetin etkisinde kalarak hasara uğramış bir yapıdır. 25 Rebîülâhîr 915/12 Ağustos 1509 yılındaki depremde tam olarak caminin uğradığı hasar bilinmemektedir.<sup>24</sup> 1894 depreminde tamamen yıkılan Kasap İlyas Bey Camii'nin duvarları ve minaresinin gövde kısmı, daha sonra tamir edilmiş<sup>25</sup> ve bu depremden sonra muhtemelen aynı temel üzerinden ve kendi taşları kullanılarak cami, tekrardan inşa edilmiştir. Bu uygulama sırasında da son cemaat yerine ahşap kaplama yapılmıştır. 1977 yılında tekrardan tamir gören bu caminin, son olarak son cemaat yerinin ahşap olan kaplamaları 1993 yılında bir kez daha yenilenmiştir.<sup>26</sup>

Sadece depremler değil, aynı zamanda yangınlarla başı dertte olan İstanbul'da bulunan Kasap İlyas Bey Camii bu yangınlardan da nasibini almış olabilir. 2 Cemâziyelevvel 1055/26 Haziran 1645 yangınında Langa ve Yenikapı'da birçok yapının yandığı kaynaklarda zikredilmektedir. 18 Şâban 1130/17 Temmuz 1718'deki yangında Küçük Langa ve Davud Paşa Camii yanmıştır. 14 Cemâziyelevvel 1165/31 Mart 1752'deki yılında Langa'dan çıkan yangın civar tarafları kül

21 Eyice, "Camiler", 2/ 382.

22 Edhem Ruhi Öneş, "Cami ve Mescitler", *Fatih İlk İstanbul*, (İstanbul: İstanbul Fatih Belediyesi Basın Yayın ve Halkla İlişkiler Müdürlüğü, 2003) 29, 45, 66.

23 Türk Bilimi, "Samsun Ahşap Camilerin Serüveni", (Erişim 26 Kasım 2022).

24 Orhan Sakin, *Tarihsel Kaynaklarıyla İstanbul Depremleri*, (İstanbul: Kitabevi, 2002) 97.

25 Sema Küçükalioğlu Özkılıç, *1894 Depremi ve İstanbul*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015) 536; Osmanlı Arşivi (BOA), *Şura-yı Devlet [ŞD.]*, Gömlek No. 133, 61; Osmanlı Arşivi (BOA), *İrade [İ.EV. Evkaf]*, Gömlek No. 9, 30.

26 Osmanlı Arşivi (BOA), *Şura-yı Devlet [ŞD.]*, Gömlek No. 138, 56; Osmanlı Arşivi (BOA), *İrade [İ.EV. Evkaf]*, Gömlek No. 14, 23; Osmanlı Arşivi (BOA), *Meclis-i Vala [MVL]*, Gömlek No. 355, 145; Osmanlı Arşivi (BOA), *Bab-ı Ali Evrak Odası [BEO]*, Gömlek No. 591, 44312.



etmiştir. 8 Şevval 1169/6 Temmuz 1756'deki Langa ve Davud Paşa İskelesi yanarken etrafında yer alan semtleri de yakmıştır. 4 Ramazan 1196/22 Ağustos 1782'deki çıkan yangın ise Langa, Davud Paşa ve Samatya semtlerini etkilemiştir. 8 Receb 1226/29 Temmuz 1811'deki Yenikapı sur dışında çıkan yangın, Langa ve civarlarını etkilemiştir.<sup>27</sup> Bu yangınların hiçbirinde Kasap İlyas Bey Camii ya da mahallesinin adı geçmemekle beraber, civarındaki yangınlardan Kasap İlyas Bey Camii'nin de etkilenmiş olması muhtemeldir.

## 2. Kasap İlyas Bey Camii Haziresi

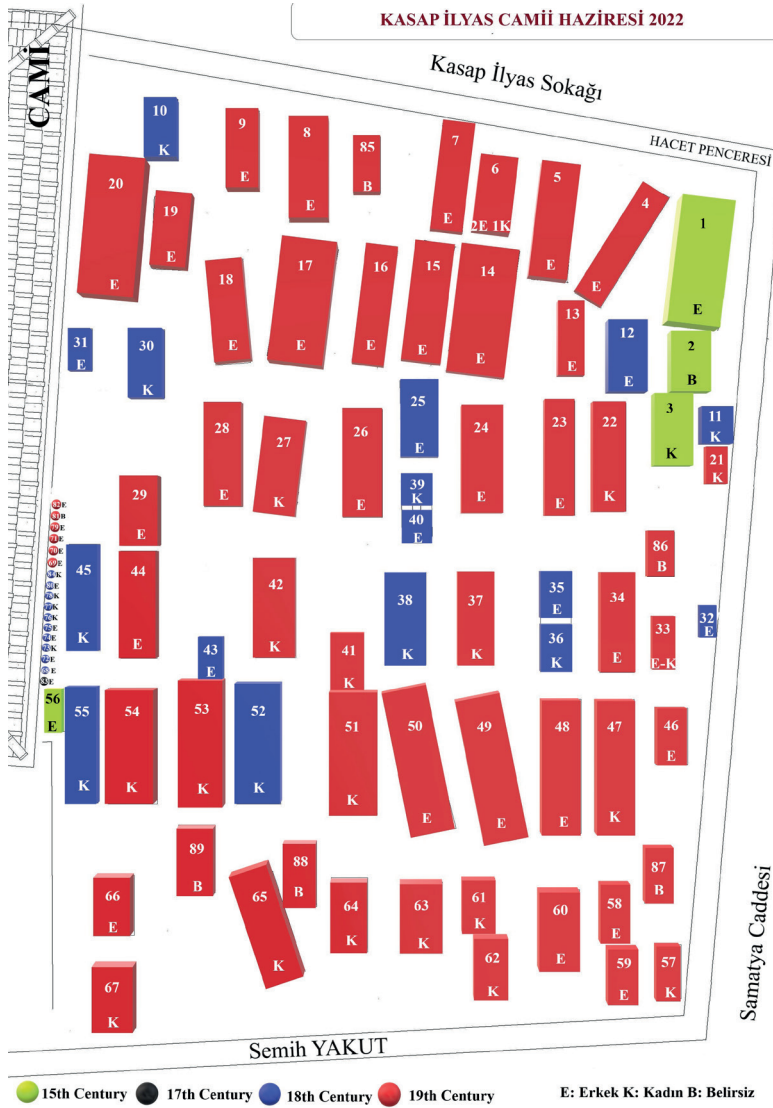
İstanbul şehrinin en görünür tarihi eserlerinden biri olan hazireler, birçok araştırmacının dikkatini çekmiştir. Kasap İlyas Bey Camii haziresi de İstanbul'da bulunan diğer Osmanlı hazirelerinin iyi korunmuş ve zengin içeriğe sahip bir örneği olması nedeniyle çalışmamızın asıl konusu olmuştur. Dilimizde “ziyaret edilen yer” anlamına gelen “mezar” ifadesinin Türkçede birçok eş anlamlı ifadesi bulunmaktadır. Bu ifadeler içinde en bilinenleri; makber, kabir, medfen ve merkaddir. Mezar taşları, mezarın baş ve ayak tarafında bulunurlar ve “şâhîde” adını alırlar. Şâhîde olarak tanımlanan baş ve ayak taşlarının, her ikisinin birlikte kullanışı, Selçuklular döneminde başlamış olup günümüze kadar devam etmektedir.<sup>28</sup>

Selçuklulardan bu yana devam eden bu gelenek, Osmanlı İstanbul'unda yer alan Kasap İlyas Bey Camii'nin haziresinde de etkisini göstermektedir. Toplam 158 parça mezar şâhîdesi bulunan bu haziredeki mezar şâhîdelerinin çoğu dikili hâlde olsa da bazılarının yeri belli değildir. Bir grup mezarın sadece baş şâhîdesi bulunurken bazılarının hem baş şâhîdesi hem de ayak şâhîdesi bulunmaktadır. Bir grup mezar şâhîdeleri de mihrap duvarına dıştan dayanmış vaziyette ve toprakla herhangi bir bağları bulunmamaktadır. Burada yer alan mezar şâhîdelerinin geneli kırıktır. Hazirede 83 adet erkek mezar şâhîdesi, 44 adet kadın mezar şâhîdesi ve 31 adet cinsiyet tespitine uygun olmayan mezar şâhîdeleri bulunmaktadır. Genellikle 18. ve 19. yüzyıla tarihlenen mezarların olduğu bu hazirede üç adet 15. yüzyıla, bir adet de 17. yüzyıla ait mezar şâhîdesi bulunup 16. yüzyıla ait hiçbir mezar şâhîdesi veya parçası bulunmamaktadır.

Bu hazirede yer alan mezar şâhîdelerinin çoğu erkeklere ait olup fesli veya kavukludur. Kadınlara ait mezar şâhîdelerinin geneli hotozludur. Kadınlara ait mezarlarda az miktarda da olsa başlıksız olanları mevcuttur. Kırık olarak bulunan bazı mezar şâhîdelerinin sadece başlıkları günümüze gelmiştir. Bu başlıkların kitabeli kısımları kaybolmuştur. Bazı şâhîdelerin de başlıkları kırıktır.

27 Mustafa Cezar, *Osmanlı Başkenti İstanbul*, (İstanbul: Erol Kerim Aksoy Kültür, Eğitim, Spor ve Sağlık Vakfı Yayınları, 2002) 371, 385, 405, 407, 411, 419.

28 Ali Rıza Özcan, *Türk Kültür ve Medeniyet Tarihinde Fatih Külliyesi II Hâzire*, (İstanbul: İBB Kültür A.Ş., 2007) 54.



Günümüzde caminin güneydoğusunda yer alan hazire, kareye yakın bir alanı kuşatmış olup Samatya Caddesi'ne bakmaktadır. Samatya Caddesi'nden camiye girişi sağlayan Kasap İlyas Sokağı'na girildiğinde ilk olarak karşımıza demir korkuluk arkasında Kasap İlyas Bey'in türbesi çıkmaktadır (Resim 2). Hazirenin girişi, Kasap İlyas Sokağı'ndan olup harim ile hazirenin kesiştiği noktada yer almaktadır. Bu giriş yaklaşık bir buçuk metre yüksekliğinde ve demir korkulukludur. Bu demir kapıdan hazireye girildiğinde hazirenin demir korkuluklu ayak ve baş şahidesi olan tek mezarı yer almaktadır. Hazirenin Samatya Caddesi ve Kasap İlyas

Sokağı'na bakan cephelerinde yaklaşık iki metre yüksekliğinde istinat duvarı yer almaktadır. Bu istinat duvarının içinde ziyaretçilerin hazireyi görmeleri için açılmış olan altı batı, altı güney ve altı adet de doğu yönünde dua pencereleri bulunmaktadır. Bu nişler de tıpkı hazire kapısı gibi demir korkulukludur. Bu demir korkuluklarının tarzı, caminin pencere korkuluklarının tarzıyla benzerdir.



**Resim 2:** Kasap İlyas Bey Türbesi ve Hacet Penceresi Arkasında Pehleli Mezarı

Hazire ile ilgili yaptığımız çalışmada öncelikle mezar şâhideleri numaralandırılmış ve bu numaralandırmaya göre mezar şâhideleri incelenmiştir. Bu numaralandırılma sistemi Kasap İlyas Bey'in mezarından başlamış ve sağdan sola bir düzende her defasında bir kademe arkaya atması şeklinde devam etmiş ve 67 numaralı mezarda son bulmuştur. Hazirede yeri noktasında şüpheli olan mezarlar ise 67 numaralı mezardan sonra üzerine devam ederek kodlanmıştır. Hazirede dikili bulunan mezarların yanı sıra kırık hâldeki parçalara da aynı sistem uygulanmıştır. Bu sayede haziredeki tüm mezar ve mezar şâhidelerinin envanteri sistemli bir şekilde çıkarılmıştır (İnfografik 1).

Yaptığımız çalışmada, Samatya Caddesi ile hazirenin batı kısmında yer alan Cerrahpaşa Tıp Fakültesi'ne ayrılan alandan dolayı hazirenin zamanla küçülmüş olduğu ve bu küçülme sırasında birçok mezar ve mezar şâhidesinin muhtemelen yok edildiği tespit edilmiştir. Çünkü hazire arazisi tamamen mezar şâhidesiyle dolu olmasına karşın, mihrap duvarına bitişik dağınık hâlde duran mezar şâhideleri için arazide yeterli alan bulunmamaktadır. Bundan dolayı bazı mezar şâhidelerinin sadece başlıkları varken bazılarının sadece kitabeli kısmı günümüze kadar gelmiştir (Resim 2).



**Resim 3:** Kasap İlyas Bey Camii Haziresi'nin Genel Görünümü

Hazirenin günümüzdeki durumu, camiye göre daha kötüdür. Hazirede yer alan mezar şâhidelerinin bir kısmı kırılmış ve bir kenara toplanmış hâldedir. Bazı şâhidelerin başlığı, bazı başlıkların ise şâhidesi yoktur. Çoğu mezarın ayak şâhidesi günümüze ulaşamamıştır. Geçmiş dönemlerde yapılan müdahalelerin bazı izlerini mezar şâhidelerinde görmek mümkündür (3 numaralı mezarın baş şâhidesi demir kelepçe ile 33 numaralı mezarın baş şâhidesi yapıştırıcı ve 67 numaralı mezarın baş şâhidesi ise dört parça olup bir araya getirilmiştir). Bazı mezar şâhideleri de (kullanılan taşın cinsiyle alakalı olarak) zamanla doğal olaylardan etkilenip tahrip olmuştur.

## 2.1. Mezar ve Şâhidelerinin Tarihi

Kasap İlyas Bey'in kendisine ait mezar şâhidelerinde vefat tarihi ile alakalı iki sorun bulunmaktadır. İlk sorun, türbede Kasap İlyas Bey'e ait mezar şâhidesi yani hacet penceresinin önünde bulunan 1 numaralı mezar şâhidesinde vefat tarihinin 900/1494 olarak yazmasıdır. Fakat bu şâhide, 15. yüzyıla ait değildir. Muhtemelen bu şâhide, 18. ya da 19. yüzyıl başında Kasap İlyas Bey adına buraya dikilmiştir. Dahası hazirede Kasap İlyas Bey'e ait olan ve sonradan yapıldığını düşündüğümüz başka bir mezar şâhidesi daha bulunmaktadır. 56 numaralı olan bu mezar şâhidesi, Kasap İlyas Bey'e ait olan 1 numaralı ilk mezardan yaklaşık yirmi metre uzaktadır. Bu mezar şâhidesinde de vefat tarihi olarak 900/1494 senesi yazmaktadır. Fakat bu mezar şâhidesinin üslup özelliklerine bakıldığında, bunun da 18. ya da 19. yüzyıl başlarında buraya dikildiği anlaşılmaktadır. Diğer bir sorun ise 2 numaralı 886/1481 tarihli bir erkeğe ait olan mezar şâhidesidir. Bu şâhidenin tam olarak kime ait olduğu bilinmemektedir. Ama, eğer Kasap İlyas Bey için sonradan yaptırılan mezar şâhideleri yalnızsa, bu mezar Kasap İlyas Bey'in orjinal mezarıdır. Ona ait olmaması hâlinde ise bu durum, Kasap İlyas Bey'in vakıf arazisine ondan önce birinin defnedildiği anlamına gelir (Resim 3).



**Resim 4:** Kasap İlyas Bey'in Açık Türbesi ve Hacet Penceresi

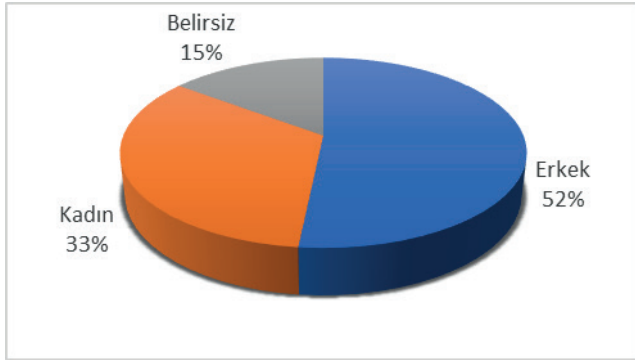
Bu türbede 1, 2 ve 56 numaralı mezarların yanı sıra 15. yüzyıla tarihlenen bir adet de kadın mezarı bulunmaktadır. 3 numaralı olan bu mezar, Ulufeciler Kethüdası Ali'nin Kızı Kamer

Hanım'a aittir. Bu mezarın şâhidesinden anlaşıldığı üzere, nasıl/nerede olduğu yazmasa da bu kişinin “şehit” olduğu ve bu yüzden de sur içinde bir mekâna defnedildiği anlaşılmaktadır.

Kasap İlyas Bey'in türbesinin olduğu alana 16. yüzyılda herhangi bir gömü faaliyeti olmamıştır. Bu türbe alanına ilk defa 17. yüzyılda Ref Ahmed Ağa isimli bir sivil defnedilmiş ve bu yüzyılda buraya başka bir defin olmamıştır.

18. yüzyıl İstanbul'u, birçok türbede olduğu gibi Kasap İlyas Bey türbesinde de yeniliklerin başladığı bir dönemdir. Nitekim bu asırdan itibaren türbe alanlarına sivil insanların da defnedilmeye başlanması üzerine şehirdeki bu türbeler, hazirelere dönüşmeye başlamıştır. 18. yüzyılda artık türbe özelliğini yitirmeye başlayan bu mekân, buraya defnedilen otuz altı mezar sayesinde hazire hâline gelmiştir. Bu mezarların ilk örneği, 1716 yılında vefat eden Aişe isimli bir kadına aittir. Bu asırda mezarlardan yirmi iki adet kadın mezarı olup on üç adet de erkek mezarıdır. Bir mezarda da hem erkek hem de kadın için ortak bir mezar şâhidesi yaptırılmıştır. Bu yüzyılda vefat eden kişilerin genelde sadece isimleri yazmaktadır. Ancak bu yüzyılın sonunda 1787'de vefat eden Seyyid Mustafa Efendi ve 1798'de vefat eden Mehmed Sâdık Bey gibi örneklerde ise isimlerin yanında sıfatların da kullanılmaya başlandığı görülmektedir. Bu dönemde genel olarak şâhideli mezar tipinin tercih edildiği tespit edilmiştir. Bunun dışında pehleli tipte de birkaç örnek bulunmaktadır.

Haziredeki bazı mezar şâhidelerinin kırık olması nedeniyle bunlarda tarihlendirme problemi bulunmaktadır. Bu yüzden bu şâhideler, ya 18. Ya da 19. Yüzyıl olarak tarihlendirilmiştir. On yedi adet mezarın bu şekilde bulunduğu hazirede bu gruptaki tüm mezarların sadece ayak şâhideleri günümüze ulaşmıştır. Bu yüzden de kimlere ait oldukları, tam olarak ne zaman yapıldıkları, cinsiyetleri tespit edilememiştir. Ayrıca bu gruptaki mezarların yerleri de tespit edilememiştir. Bu mezar şâhidelerinin tamamı kırıktır ve toprakla bağları bulunmamaktadır.



**Grafik 1:** Haziredeki Bütün Mezarların Cinsiyet Oranı

19. yüzyılda, İstanbul'daki diğer tüm hazirelerde olduğu gibi Kasap İlyas Bey Haziresi'nde de yoğun bir gömü faaliyetinin olduğu görülmektedir. Nitekim bu asırda hazirede gömülecek alanın dahi kalmadığı anlaşılmaktadır. Hazirede 19. yüzyıla tarihlenen toplam altmış üç mezar

bulunmaktadır. Bu mezarlardan on yedisi kadın mezarı, kırk beşi erkek mezarıdır. Birinin de cinsiyeti tespit edilememiştir. Hazireye devlet memurları ve sivil insanlar dışında bir kölenin de defnedilmiş olduğu tespit edilmiştir (Grafik 1).

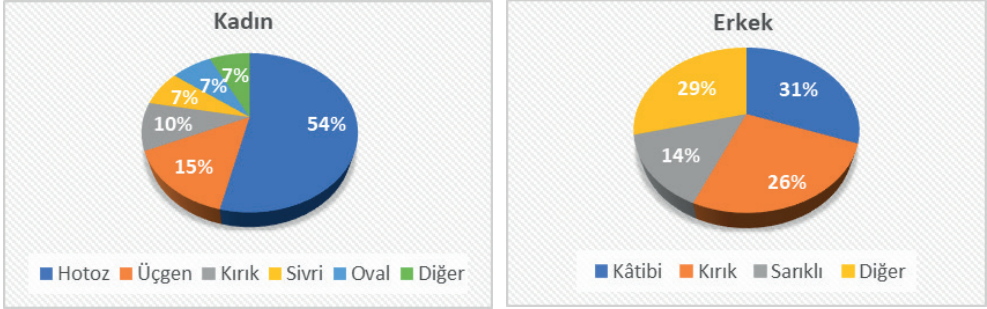
## 2.2. Mezar Tipleri

Kasap İlyas Bey Mahallesi, İstanbul'da mütevazı sayılabilecek bir mahalledir. Bu nedenle Kasap İlyas Bey Camii Haziresi'nde de İstanbul'daki birçok cami haziresinde görülen lahit mezar tipinde herhangi bir örnek bulunmamaktadır. Genel olarak şahideli tipte mezar örneklerinin yoğun olduğu bu hazirede, mezarların on ikisi pehlelidir. Otuz mezarın ise şahideli mi yoksa pehleli mi olduğu anlaşılammamaktadır. Bu hazirede geri kalan tüm mezarlar şahideli tipte yapılmıştır. Hazirede 20 numaralı mezar, sahaf esnafından Geredeli Ali Beyzade Seyyid Ali Efendi'ye ait olup pehleli olmasının yanı sıra mezarının etrafı demir korkuluklu bir kafesle çevrenmesi nedeniyle haziredeki tek örnektir.

## 2.3. Mezar Şâhidelerinin Başlık Türleri

15. yüzyıla tarihlenen 3 numaralı mezar şahidesi, bu yüzyıla tarihlenen haziredeki tek kadın mezarıdır. Bu mezarın başlık kısmı sivri bir formda bitmektedir. 16. ve 17. yüzyıla tarihlenen herhangi bir kadın mezarı bulunmamaktadır. 18. yüzyılda haziredeki kadın mezarlarının baş şahidelerinin başlıkları genel olarak hotozludur. Fakat haziredeki ilk hotozlu mezar örneği, 52 numaralı 1770 tarihli Nefise Kadın'ın mezarıdır. Hotozlu formun dışında bu sırada hazirede kadın mezarlarının baş şahidelerinde boyunlu, taçlı, üçgen, sivri ve oval formlarda biten başlıklar bulunmaktadır. Bu mezarların ayak şahidelerinin başlık kısımları ise genel olarak üçgen, yuvarlak, sivri ve oval bir formla bitirilmiştir.

19. yüzyılda aynı çeşitlilik devam etmektedir. Hazirede bu dönemdeki kadın mezarlarının baş şahideleri ağırlıklı olarak hotozlu olmasının yanı sıra az sayıda üçgen ve oval formda biten baş şahideleri de mevcuttur. Hotoz başlık, bu dönemde haziredeki kadın mezarlarının baş şahidelerinin standardı hâline gelmiştir. Bunun yanında bu mezarların ayak şahidelerinde standart olarak üçgen formda bitirilenin dışında bazı örneklerde taçlı, düz, sivri ve yuvarlak formlarla bitirilen örnekler de bulunmaktadır. 19. yüzyılda bu haziredeki kadın mezar şahidelerinde; baş şahidesi hotoz, ayak şahidesi üçgen formda mezar yapısı standart hâline gelmiştir (Grafik 2).



**Grafik 2:** Haziredeki Kadın ve Erkek Baş Şâhidlerinin Başlık Türlerine Göre Oranları

Haziredeki erkek baş şâhidlerinin başlıklarına bakıldığında ise tarihsel olarak meydana gelen değişimler kadın baş şâhidlerinin değişimlerine benzemektedir. Haziredeki en erken tarihli ve 15. yüzyıla tarihlenen 2 numaralı erkek baş şâhidesi, sivri formla sonlandırılmıştır. Keza bu döneme tarihlenen 3 numaralı Kamer Hatun'un baş şâhidesi de sivri formdadır. 16. ve 17. yüzyıla tarihlenen erkek mezarlarının baş ve ayak başlıkları hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

18. yüzyılda haziredeki erken tarihli erkek mezar şâhidelerinin başlık kısımları genel olarak kırıktır. Burada 35 numaralı mezar olan 1728 tarihli İbrahim'in baş şâhidesi, kâtibî kavuğa sahip olması hasebiyle önemlidir. Bu başlık, haziredeki ilk kavuklu başlık örneğidir. Bu tarihten sonra hazirede buna benzer formda erkek mezarları baş şâhidelerinin başlıklarında benzerlikler olmuştur. Aynı zamanda bu mezar şâhidesi, hazirede yeni bir dönemin başladığının habercisidir. Hazirede bu dönemde genel olarak erkek mezarları baş şâhidelerinin başlıkları kâtibî, fes, taçlı ve tek örnek olarak istiridye kabuğu formundadır. Bu mezarların genel olarak ayak şâhideleri yok olmuştur. Ama ayakta kalan birkaç örneğin genel olarak sivri ve üçgen bir formla sonlandıkları görülmektedir.

19. yüzyılda bu haziredeki erkek mezarları baş şâhidelerinin başlıkları çeşitlilik göstermektedir. Genel olarak kâtibî kavuk formu hâkim hâldedir. Bunun yanı sıra kafesî kavuk, Mahmûdî, Azîzî, Hamîdî, örfî kavuk ve oval formla sonlandırılmış az sayıda farklı örnekler de görmek mümkündür. Bu mezarların ayak şâhidelerinin başlıkları ağırlıklı olarak sivri ve üçgen bir formla sonlandırılmıştır. Bu form tiplerinin yanı sıra yuvarlak, düz ve boyunlu formlar da bulunmaktadır (Grafik 2).

#### 2.4. Mezar ve Şâhidelerinin Süsleme Özellikleri

Kasap İlyas Bey Türbesi'ndeki 15. yüzyıla tarihlenen mezarlar ve şâhideleri devrin süsleme özelliklerini yakından yansıtmaktadır. Bu yüzyılda Bursa, Amasya, Edirne ve İstanbul'daki hazirelerde sık sık karşımıza çıkan, sivri formlu mezar şâhideleri genel olarak rumi-palmetlerle bezenmektedir. Bu türbede de bu döneme tarihlenen 3 numaralı mezarın baş şâhidesinin doğu yüzeyindeki kemerli alınlıkta, iç içe geçmiş rumi-palmet motifi görülmektedir. Bu bezeme uzun



yıllar sevilerek mimari ve görsel sanatlarda kullanılmıştır. Bu türbenin hazireye dönüşmeye başladığı 18. yüzyılda, buraya defnedilen 31 numaralı 1732 tarihli mezarın baş şâhidesinin üst kısmında da bu bezeme görülmektedir. 18. yüzyıl, geleneksel motiflerin Barok sanatının desenleriyle beraber kullanıldığı bir dönemdir. Geleneksel bezeme ile yapılan haziredeki son örnek ise 54 numaralı mezarın baş şâhidesidir. Muhtemelen 18. yüzyıla tarihlenen bu mezar şâhidesi, haziredeki en farklı süslemeye sahip olanıdır. Çünkü bu şâhide, haziredeki tek mimari bezeme unsurlarını bünyesinde barındıran mezar şâhidesidir. Şâhidenin kitabe kuşaklarının üst kısmında istiridye kabuğu bezemesi bulunurken hemen bitiminde ise mukarnaslı bir çıkıntı ile üçgen bir alınlığa geçilmektedir. Mukarnaslı çıkıntı ile istiridye motifi arasında gülçeler bulunmaktadır. Bu üçgen alınlığın içinde de rumi-palmet motifi iç içe geçmiş vaziyettedir. Şâhidede Klasik Osmanlı mimarisinde sık sık karşımıza çıkan güzelbezek motifi de bulunmaktadır.

1730'lardan Tanzimat Fermanı'nın ilanına kadarki süreçte Osmanlı sanatı ve mimarisinde Barok sanat yoğun ilgi görmüştür. Bu haziredeki mezarlarında ağırlıklı olarak 18. ve 19. yüzyıllara tarihlenmesi sebebiyle bu döneme denk gelen mezarlarda Barok sanat yoğun şekilde görülmektedir. Bu sebeple de bu dönem aralığına tarihlenen mezarlarda Barok sanat nedeniyle çiçek, ağaç ve meyve motifleri yaygındır. Haziredeki bazı şâhidelerde stilize çiçek motifi; 1770 tarihli 52 numaralı, 1771 tarihli 52 numaralı, 1791 tarihli 30 numaralı, 1802 tarihli 19 numaralı, 1804 tarihli 42 numaralı ve 1828 tarihli 27 numaralı baş şâhideleri ile 1859 tarihli 9 numaralı mezarın ayak şâhidesinde Barok sanat motifleri yoğun bir şekilde kullanılmıştır.

Bitkisel motifler içerisinde değerlendirilen yaprak motifi, 1791 tarihli 30 numaralı mezar ile 1832 tarihli 41 numaralı mezarın baş şâhidesinde bezeme olarak kullanılmıştır. Keza bu akımların etkisiyle giren bir diğer bezeme ise ağaç motifidir. Bu motifte çeşitlilik bulunsa da yoğun olarak ayak şâhidelerinden olmak suretiyle stilize edilmiş servi ağacı motifi sık kullanıldığı görülmektedir. Motif, 1812 tarihli 50 numaralı, 1815 tarihli 49 numaralı, 1816 tarihli 24 numaralı, 1842 tarihli 5 numaralı, 1851 tarihli 8 numaralı, 1859 tarihli 9 numaralı ve 19. yüzyıl tarihli 85 ve 100 numaralı mezarların ayak şâhidelerinde merkezî bir pozisyonda kullanılmıştır. Karşımıza çıkan bir diğer ağaç motifi ise cennet ile yoğun ilişkisi olan hurma ağacı motifidir. Bu motif, 1809 tarihli 6 numaralı mezar ile 1852 tarihli 20 numaralı mezarın ayak şâhidesinde kullanılmıştır. Buradan da anlaşılacağı üzere ağaç motifleri genel olarak ayak şâhidesinde olmasının yanı sıra cennetle alakalı bir temadır.<sup>29</sup> Bir diğer ağaç motifi olan üzüm ağacı, 1798 tarihli 25 numaralı mezarın ayak şâhidesinde bezeme olarak kullanılmıştır. Ağaçların yanı sıra Barok sanatın etkisiyle var olan kıvrık dallarda motif olarak bu hazirede birkaç örnekte karşımıza çıkmaktadır. 1767 tarihli 55 numaralı mezarın ayak şâhidesinde, 19. yüzyıla tarihlenen 54, 94 ve 101 numaralı ayak şâhidelerinde ağaçla ilişkili motifler kullanılmıştır.

18. ve 19. yüzyıllarda yine çok sevilen bir bezeme olan meyveler, bezeme olarak bu

29 Latif Gürkan Kaya ve Zühal Kaynakçı Elinç, "Mitoloji ve İnanışlar Işığında Türk Kültüründe Hurma Ağacı (Phoenix Dactylifera L.) ve Sembolleri", *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, (Burdur: 2018) 2/ 419.

haziredeki şâhidelerin süslemesinde kullanılmıştır. Meyve motifi iki örnekte baş şâhidesinde kullanılırken bir örnekte de ayak şâhidesinde süslemesi olarak kullanılmıştır. 1798 tarihli 36 numaralı ve 1832 tarihli 41 numaralı mezarın baş şâhidesi bu örneklerdendir. 36 numaralı bu baş şâhidesinde meyve tabağının içinde meyveler, tıpkı bir natürmort gibi ele alınmıştır. 1809 tarihli 6 numaralı mezarın ayak şâhidesi ise bu motifin kullanıldığı tek örnektir.

Haziredeki bazı mezarlar, daha ince işçilikli bezemelere sahiptir. 1828 tarihli 27 numaralı mezar, bunun en güzel örneğidir. Burada metfun olan kişi, Miralay Mehmed Gâlib Bey'in rahmetli eşi Hadice Enise Hanım'dır. Bu mezar, pehlesi, ayak ve baş şâhideleriyle tam olarak günümüze ulaşmıştır. Yaptırmanın maddi imkânı nedeniyle mezar, daha sağlam bir malzemedeki ve iyi bir işçilikle yapılmıştır. Bu yüzden kondisyon olarak çok iyi durumdadır. Barok sanat etkisiyle pehlesi, baş ve ayak şâhide yüzeyinin kenarları "S" kıvrımlı Barok sanatının zevkiyle işlenmiştir. Zarif ve ince bir üslupta yapılması sebebiyle hotozu haziredeki diğer hotozlara nazaran daha zariftir. Baş şâhidesinin kitabe kısmı da bu kıvrımlara uyumlu olarak mâil şeklinde aşağıdan yukarı doğru bir meyilde yapılmıştır. Yine baş şâhidesinde "C" ve "S" kıvrımları belirgin şekilde görülmektedir. Ayak şâhidesi de en az baş şâhidesi kadar süslüdür. Ayak şâhidesinde bulunan kıvrımlı ağaç motifi, bu ağacın etrafında kullanılan çiçek motifleri ve akantus yapraklı bir taç motifi ile son bulması, mezar şâhidesine estetik bir görüntü kazandırmıştır. 1771 tarihli 38 numaralı mezarın baş şâhidesi de akantus yapraklarının ve kıvrımlı hatların yoğun bir şekilde kullanıldığı güzel örneklerden biridir.

Haziredeki bazı kadın mezarlarının hotozlu örneklerinde, bazı ayrıntılar dikkat çekicidir. 41 ve 42 numaralı örnekler bu açıdan incelemeye değerdir. 1804 tarihli 42 numaralı mezarın baş şâhidesinde kitabeli gövdeden hotozlu kısma olan geçiş, bir insan boynunu andırmaktadır. Burada yer alan boyun, tıpkı bir kadının düğününde boynunu süslemesi gibi bezenmiştir. Burada insan yüzünün yerine 3 adet gonca gül konmuştur ve boynunda da gerdanlık vardır. Diğer örnek ise 1832 tarihli 41 numaralı mezarın baş şâhidesidir. Burada ilk örnekteki kadar detaylı ele alınmasa da boynun üst kısmında insanın yüzünü temsilen bir çiçek ve alt kısmında ise tekli bir gerdanlık bulunmaktadır.

## 2.5. Mezar Şâhidelerinin Yazı Kompozisyonu

Kasap İlyas Bey Camii haziresindeki mezar şâhidelerinin kitabe özelliklerini dil, kompozisyon ve içerik açısından iki belirgin döneme ayırmak mümkündür. Haziredeki ilk dönem, 15. yüzyıl son çeyreğinde yaptırılan dört adet mezarın ikisinde görülmektedir. Dört adet mezarın ikisi mezar şâhidesinde 15. yüzyıla tarihlense de 18. veya 19. yüzyılda yeniden yaptırıldığı için 15. yüzyıl özelliklerini yansıtmamaktadır. Bu döneme tarihlenen haziredeki diğer iki mezardan biri olan 2 numaralı kimliği belirsiz 886/1481 tarihli baş şâhidesi, diğeri 3 numaralı Kamer Hatun'a ait olan 15. yüzyıl sonlarına tarihlenen baş şâhidesidir. Bu iki mezar şâhidesinin ortak özellikleri; yazı dili Arapça, sülüs bir hatla ve dönemin karakteristik özelliği olan geniş bantlar içinde celi hâlde yazılmalarıdır. 2 numaralı mezarda Ankebût Sûresi 57. âyetten alıntı

bulunurken 3 numaralı mezar şâhidesinde Hz. Muhammed'den (s.a.v.) nakledilen bir hadis-i şerif bulunmaktadır. Bu iki alıntı da ölüm ile alakalı bir içeriğe sahiptir. Bu iki mezar şâhidesi, döneminin özelliklerini yansıtmaya açısından önemli in situ örneklerdir.

Diğer dönem mezar şâhidelerinin kitabe özellikleri ise ilk gruptan epeyce farklı bir tarza sahiptir. Özellikle 18. ve 19. yüzyıllara tarihlenen bu grup mezar şâhidelerinde, üç düzen görülmektedir. Tablo 1'de gösterildiği üzere yaygın kullanımı açısından 3. düzenin ön plana çıktığı, diğer iki kullanımın ise daha az uygulandığı tespit edilmiştir (Tablo 1).

<b>Tablo 1:</b> 18. ve 19. Yüzyıllarda Baş Şâhidelerinin Yukarıdan Aşağıya Kitabe Düzeni Tablosu		
<i>1.Düzen</i>	<i>2.Düzen</i>	<i>3.Düzen</i>
Kimlik	Şiir	Serlevha
Dua	Kimlik	Şiir
Tarih	Dua	Kimlik
	Tarih	Dua
		Tarih

3. düzende kullanılan baş şâhidesi kitabelerinin ilk örneği “Hüve'l-Bâkî” kalıbında 1767 tarihli 55 numaralı Nefise Kadın'ın mezarına aittir. Bu tarihten sonra haziredeki diğer baş şâhidelerinde de yaygın olarak serlevha kısmının olduğunu söylemek mümkündür. Bu açıdan da İstanbul'daki diğer hazirelerdeki baş şâhidelerinde de aynı tarihlerde serlevha kullanılmaya başlanması, bu hazirenin döneminin modasını yakından takip ettiğini göstermesi açısından önemlidir. Tablo 2'de de görüleceği üzere serlevhada kullanılan cümle kalıbının belirli bir standarda kavuştuğunu söylemek mümkündür. Aynı anlama yakın dokuz farklı formda ele alınan serlevha cümleciklerinin en yaygın kullanımı “Hüve'l-bâkî” formudur. Diğer sekiz formun kullanımı ise çok kısıtlıdır (Tablo 2).

<b>Tablo 2:</b> Serlevha Sathı Tablosu	
el-Bâkî <sup>30</sup>	15, 52, 57, 66, 82
Hüve'l-Bâkî <sup>31</sup> (Bâkî olan sadece odur)	5, 7, 15, 17, 18, 20, 22, 23, 24, 25, 27, 28, 29, 30, 33, 42, 48, 54, 58, 73
Hüve'l-Hayyü'l-Bâkî (Bâkî ve Hay olan sadece odur)	8, 34, 47.
Hüve'l-Hallaku'l-Bâkî (Bâkî ve yaratan sadece odur)	12, 55, 67
Hüve'l-Bâkî Hak Sübhânehu ve Teâlâ Hazretleri	13

30 Bekir Topaloğlu, “Bâkî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991) 4/536.

31 Mehmet Zeki Kuşoğlu, “Hüvelbâkî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999) 19/ 67.

Hüve'l-Hayyü'İlezi lâ-Yemût (O, ölmeyecek olan Hay'dır)	6
Allâhu Vahdehû (Sadece Allah )	38
Küllü nefsin zâikâtü'l-mevt <sup>32</sup> (Her canlı ölümü tadacaktır)	49
Âh mine'l-mevt (Ah, nedir şu ölümden çektiğim)	9
Yâ Allâh	2

2. düzen ve 3. düzende karşımıza çıkan şiir sathının, bu haziredeki yirmi adet mezar baş şahidesinde kullanıldığı görülmektedir. Bu sathın ilk kullanım örneği ise 1728 tarihli 35 numaralı İbrahim isimli şahsa ait olan mezarın baş şahidesidir ve bu şahide 2. düzende ele alınmıştır. Şiir sathı, bu mezardan sonra haziredeki diğer bazı mezarların baş şahidelerinde de kullanılmıştır. Genelde burada yer alan şiirlerde şu temalar ön plana çıkmaktadır: 6, 8, 20, 27, 35 ve 50 numaralı mezarların baş şahidelerinde dünya hayatına doymama/ölüm acısı; 41, 48 ve 82 numaralı mezarların baş şahidelerinde ölümün bir mukadderat oluşu; 6 ve 63 numaralı mezarların baş şahidelerinde ölümden dolayı dünyada kalanlar için bir hasretin oluşu ve 6, 15, 16, 17, 23, 24, 28, 53 ve 55 numaralı mezarların baş şahidelerinde ahiret yurduna intikal eden için hayır duası temaları vurgulanmıştır (Tablo 3).

<b>Tablo 3: Şiir Sathı Tablosu</b>	
Bir kuş idim uçtum yuvadan / Ecel ayırdı anadan babadan / Efendim okumadan geçmiş buradan / Şefaât ederim size bir Hudâ'dan	6
Vâlidesidir ciğerimiz paresi / Gitti alemde bulunmaz oldu çaresi / Şol kader kim hiç kapanmaz yâresi	6
Nev civanım uçtu cennet bağına / Firakı kıldı valideyni cânına	6
Âh ile zâr kılarak tazeliğime doymadım / Çün ecel imanına dolmuş muradım almadım / Dêrdime derman aradım bir ilaç bulmadım	8
Gelip kabrim ziyaret eden ihvan / Edeler rûhuma bir Fâtiha ihsan / On bir ay derdine çare bulamayan / İki kerimesini hasret koyan	15
Bir kuş idim uçtum yuvadan / Ecel ayırdı anadan babadan/ Efendim okumadan geçmeye buradan / Şefaât ederim Hudâ'dan	16
Almadan kâmin cihânda âh âh / Eyledi çün rihlet-i dâr-ı bekâ / Gülşen-i dünyâda bir gonca iken / Bâd-ı mevt erdi ... o gül oldu hebâ / Mürğ-i rûhun sâkin-i Firdevs edip / Şâd [u] handân eylesin anı Hudâ	17
Dâr-ı dünyâda civân iken gezerdim bir zamân / Nâgehân erdi ecel etti yerim bağ-ı cinân / Fâni dünyâda murâdım almadan terk eyledim / Vâlideynim eylesinler bir zamân âh u figân	20
Gel efendim nazar eyle şu mezarım taşına / Âkil isen gafil olma aklını al başına / Salınıp her dem gezerken neler geldi başıma / Akıbet türâb oldu taş dikildi başıma / Elli iki yaşında uçtu cennet bağına	23
Ecel geldi ona olmaz aman / Cürmünü âfv eyle yâ Rab el-Mennân / Mağfîret kıl olmasın hâli yaman / Mazhar-ı nûr şefaât kıl her zaman	24

32 Kuşoğlu, "Hüvelbâkî", 19/ 67.

Ağlasın tâ haşre dek hâlim bilenler âh kim / Nevcivanken böyle imiş hüküm-i takdir-i Hudâ / Salınırken bağ-ı âlemde nihâl-i gül gibi / Serv-i kaddim kırdı cefâ-yı sarsar-ı bâd-ı ecel	27
Emr-i Hakladır o emrâz geldi benim bu tenime / Bulmadı sıhhat vücudum sebep oldu mevtime / Akıbet ayırdı ecel rihlet göründü cânıma / Okuyup bir Fâtiha ihsân edeler Rûhuma	28
Bir civanın nazenin? / Meskenidir bu mezar / Eylemiş nazik tenini / Hâk-yeksân rûzi-gâr	35
Dünya bir viran bağ imiş konmuş idim dalına / Derdime çare bulmadım uçtum cennet bağına / Ey benim dertli validem ağlayıp etme figan / Emr-i Hakkın ile bu sahrayı kıldım mekân	41
Âdem geldi kadem başı cihane / Ecel geldi baş ağrısı bahane	48
Âh ile zâr kıl tazeliğime doymadım / Çün ecel peymânesi dolmuş muradım almadım / Hasretâ fani cihandan tül-i ömür sürmedim / Firkatâ takdîr bu imiş tâ ezelden bilmedim	50
Fenadan bekaya eyledi rihlet / Ede kabrini Hak ravza-ı cennet	53
Dirîğâ gitti dünyadan yine bir duhter-i ismet / Goncamı? zühre gîsûsun perişan itmesin netsin / Reşîden felek geldi vefatına dedi tarih / <i>Nefise Kadına</i> Mevla cinâmı cilvegâh etsin	55
Mürg-ı dil uçtu vebâdan / ... can paresi konu / Cennet bağına çiğir? kaldı yâresi	63
Gonca gülüm uçtu cennet bağına	82

Haziredeki mezarların bütün baş şâhidelerinin kitabe kısmında kimlik sathı bulunmaktadır. Yaygın olarak burada vefat eden kişiler için belirli sıfatlar kullanılmıştır. Erkek kişiler için isimlerinin öncesinde “merhûm” ve “merhûm ve mağfûr” kalıbı yaygın kullanılmasının yanı sıra Tablo 4’te gösterildiği üzere nadiren daha uzun versiyonları da kullanılmıştır. Kadınlar için ise Arapça olan “merhûm” kelimesinin müennes kalıbı olan “merhûme” ve “merhûme ve mağfûre” kalıbı yaygın olarak tercih edilmiştir. Tıpkı erkek kalıbında olduğu gibi kadın kalıbının da nadir olarak uzun versiyonları bulunmaktadır. Bazı mezarların baş şâhidelerinde az da olsa bu ifadelerin kullanılmadığı örnekler bulunmaktadır. Haziredeki erkek mezarların kimlik tanımlamalarında; bazı kişiler sadece isimleriyle, bazı kişiler mesleğiyle ve bazı kişiler ise babasının künyesi ile tanımlanırken tek bir örnek olan 19. yüzyılın ilk çeyreğine tarihlenen 59 numaralı bir köleye ait olan mezarda ise “Ahmed Yeminli Efendi’nin gulamı” şeklinde geçmektedir ve bu şahsın ismi yazmamaktadır. Kadın mezarların kimliklerinde ise bazı kişilerde sadece isimleriyle, bazı kişilerde sıfatıyla ve bazı kişilerde kocasının künyesiyle tanımlanmıştır (Tablo 4).

<b>Erkek</b>	Merhûm	1, 6 (2x), 7, 13, 20, 32, 35, 40, 60, 66, 74, 75, 77, 82
	Merhûm ve mağfûr	18, 19, 23, 24, 28, 31, 33, 48, 59, 72, 79, 83
	Merhûm ve mağfûrun-leh	25, 50
	Merhûm ve mağfûr ilâ rahmeti Rabbihi’l- Gafûr	8, 34
	Merhûm ve mağfûrun-leh ilâ rahmeti Rabbihi’l- Gafûr	5
	Merhûm ve mağfûr el-muhtâc ilâ rahmeti Rabbihi’l- Gafûr	12, 29, 49, 71

<b>Kadın</b>	Merhûme	11, 27, 37, 41, 53, 57, 65, 73, 76, 78
	Merhûme ve mağfûre	39, 52, 64, 84
	el-merhûme el-mağfûre	3
	Merhûme ve mağfûre-lehâ	67
	Merhûme ve mağfûre el-muhtâc ilâ rahmeti Rabbihi'l-Gafûr	30, 38, 54
	Merhûme ve mağfûre-lehâ el-muhtâc ilâ rahmeti Rabbihi'l-Gafûr	47

Haziredeki baş şâhidelerinin kitabesinde son bölümlerden biri olan dua kısmı da belirli bir şablonda yazılmıştır. Yapılan araştırma sonucunda hazirede dua kısmında on üç farklı versiyona sahip dua cümlecikleri tespit edilmiştir. Bu dua cümleciklerinin en yaygın kullanılanları ise “Rûhu için el-Fâtiha” ve “Rûhuna Fâtiha” formudur. İstisna olarak iki örnekte bu üç düzenden farklı olarak yani 39 ve 75 numaralı mezar şâhidelerinde serlevha yerinde dua satırı bulunmaktadır (Tablo 5).

Fâtiha	39
Rûhu için	69, 70
Rûhu için Fâtiha	7, 32, 33, 37, 57, 74, 77
Rûhu için el-Fâtiha	6, 16, 20, 23, 24, 25, 29, 30, 34, 38, 41, 42, 47, 48, 50, 56, 58, 61, 83
Rûhu için Rızaen lillâh Fâtiha	9
Rûhu için Rızaen lillâh el-Fâtiha	8, 49
Rûhu için Rızaen lillâh-i Teâlâ el-Fâtiha	67
Hüsn-i Rûhu için el-Fâtiha	12
Rûhuna ve kâffe-i ehl-i iman ervâh-ı tayyibeleri için el-Fâtiha	27
Rûhuna Fâtiha	1, 6, 11, 15, 17, 19, 21, 31, 35, 40, 43, 46, 53, 63, 65, 66, 75, 76, 78, 79, 81
Rûhuna el-Fâtiha	6, 14, 36, 52, 59, 60, 64, 72
Rûhuna Rızaen lillâh el-Fâtiha	5
Rûhuna ve cümle geçmişlerinin Rûhuna Fâtiha	18
Bi-hürmeti'l-Fâtiha	13
Mevla cinânı cilvegâh etsin	55

Haziredeki mezarların baş şâhidelerinin kitabesinin en son ve alt kısmı olan tarih bölümü, birkaç örnek dışında hemen hemen hepsinde “*Sene + Hicri Tarih*” formunda verilmiştir. Haziredeki 12, 18 ve 63 numaralı mezarların baş şâhidelerinde ise “*Hicri Tarih*” tek başına bulunmaktadır. Yine hazirede 15. yüzyılın son çeyreğine tarihlenen 2 numaralı Arapça kitabeli mezar baş şâhidesi ise Arapça olarak “*et-târihü'l-hicri + 886*” şeklinde farklı bir versiyondadır. Genel olarak bu haziredeki baş şâhidelerinin tarih kısmı, ilk cümlede belirtildiği üzere belirli bir standardı yakalamıştır.

## 2.6. Mezar Şâhidelerinin Yapılma Tekniği ve Malzemesi

Kasap İlyas Bey Camii haziresindeki mezarların baş ve ayak şâhidelerinin malzeme incelemesine bakıldığında bunların dönemlerinde yaptırılan diğer mezar şâhidelerinin malzemeleriyle paralellik arz ettiği görülmektedir. Bursa, Edirne ve İstanbul'da 18. ve 19. yüzyılda mezar şâhidelerinin malzemesi yaygın olarak mermerdir. Mermer, kaliteli bir işçilik sağlaması ve görüntü olarak da taşlara üç boyutlu bir derinlik kazandırması açısından tercih nedeni olmuştur.<sup>33</sup> Bu hazirede de mermer yaygın olarak kullanılmıştır. Haziredeki az sayıda mezar şâhideleri dışında, tamamına yakını mermer malzemenin dışından yapılmıştır. Mermer malzemenin dışında 2, 22, 26, 44, 45, 51 ve 80 numaralı mezarların baş şâhideleri ile 92, 95 ve 99 numaralı mezarların ayak şâhideleri, küfeki taşından yapılmıştır. Küfeki taşının yapısı, mermer kadar dayanıklı değildir. Bu sebeple de küfeki taşı malzemesinden olan mezarların şâhideleri, günümüzde tahrip olmuş hâldedir.

Bu haziredeki mezarların şâhidelerindeki yazı ve bezemelerin yapılma tekniğine bakıldığında, genel olarak alçak kabartma tekniğinin yaygın olarak kullanıldığı görülmektedir. Fakat bazı örneklerde yüksek kabartma tekniğinin de kullanıldığı tespit edilmiştir. Özellikle 18. yüzyılın ilk yarısına tarihlenen 32, 39, 40 ve 75 numaralı mezarların baş şâhidelerinde yüksek kabartma tekniği kullanılmıştır. Buradaki mezarların ayak şâhidelerinin bazı örneklerinde de yüksek kabartma tekniğinde örnekler görmek mümkündür. Özellikle 19. yüzyıla tarihlenen 8, 24, 50, 85 ve 100 numaralı mezarların ayak şâhidelerinin ortasında, yüksek kabartma tekniğindeki servi ağacı motifi tam merkezi kaplamaktadır. 101 numaralı mezarın ayak şâhidesinde de stilize dallı bir hayat ağacı motifi, yüksek kabartma tekniğinde tüm yüzeyi kaplamaktadır. Buradaki tüm mezarların baş ve ayak şâhidelerinde ister alçak ister yüksek kabartma tekniğinde yapılmış olsun tamamı oyma tekniği ile yapılmıştır.

## Sonuç

29 Mayıs 1453 tarihinde İstanbul'un Fatih Sultan Mehmet Han tarafından fethi öncesinde ordunun et iâşesinden sorumlu kişilerden biri olan Kasap İlyas Bey, bu orduda "Kasapbaşı" unvanıyla yer almış ve fetihten sonra da İstanbul şehrinin et iâşesinden sorumlu kişilerden biri olmuştur. İstanbul şehrinin kasap işlerinin Kasap Yolu üzerinde yapılması nedeniyle de Kasap İlyas Bey, bu yol üzerinde kendi adıyla anılan cami merkezli bir vakıf kurmuştur. 1494'te vefatından sonra da kendi adına yaptırmış olduğu caminin güneydoğusundaki boş alana defnedilmiştir. Defnedildiği alanda, kendisinden yaklaşık on dört sene önce vefat eden birinin mezarı bulunmaktaydı. Daha sonra yine buraya Kamer Hatun isimli biri, şehit olması nedeniyle defnedilmiştir. Kasap İlyas Sokağı (camiye girişi sağlayan sokak) ile Samatya Caddesi'nin (Kasap Yolu) kesiştiği noktanın defin alanı olarak seçilmesinin nedeni ana yolun üzerinde bulunmasıdır. Onun vefatından sonra da buraya türbesi yaptırılmıştır. Bu açık tipteki türbenin

33 Gül Güler, "Urfa Ulu Camii Haziresindeki Mezar ve Mezar Taşlarını Süslemesi", *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi*, (2019) 42/148.

çevresine, 17. yüzyılın son çeyreğinden itibaren sivil insanlar defnedilmeye başlanmıştır. Bu definler sonucunda 19. yüzyılda bu türbenin çevresi artık bir hazire hâlini almıştır.

Hazirede yüz elli sekiz adet mezar şâhidesinden yüz üçü baş şâhidesi, elli beşi de ayak şâhidesidir. Bu mezar şâhidelerinden farklı mezarlara ait 15. yüzyıla tarihlenen, iki adet baş, iki adet de ayak şâhidesi olmak üzere toplam dört adet mezar bu yüzyıla tarihlenmektedir. 17. yüzyılın sonuna tarihlenen bir adet baş şâhidesi bulunmaktadır. 18. yüzyıla ait mezar şâhidelerinin on altısı baş şâhidesi, üçü de ayak şâhidesidir. 19. yüzyıla ait kırk beş adet baş şâhidesi, yirmi bir adet de ayak şâhidesi bulunmaktadır. Sadece 15. yüzyıla tarihlenen mezar şâhidelerinin ikisi Arapçadır ve haziredeki diğer tüm mezar şâhideleri ise Türkçedir.

Caminin güneydoğusunda yola bakan arazi, 15. yüzyıldan 18. yüzyıl başına kadar sadece bir türbe var iken 18. yüzyıldan itibaren hazire olarak kullanılmaya başlanmıştır. 15. yüzyılın son çeyreğinde belirli bir amaç doğrultusunda hizmet etmiş kişilerin defin alanı olan bu türbe, 18. yüzyıldan 19. yüzyılın sonuna kadar sivil halkın defin alanı olmuştur. Bundan ötürü de hazire özelliği kazandığı bu dönemden itibaren buraya yaygın olarak şâhideli mezar tipleri yaptırılmış, az sayıda da pehleli mezar yaptırılmıştır. Burası mütevazı bir mahalle haziresi olması sebebiyle Osmanlı İstanbul'undaki meşhur hazirelerde yaygın olarak görülen lahit mezar tipi, burada bulunmamaktadır.

Haziredeki mezarların baş şâhidelerinin altmışında başlık kısmı bulunmaktadır. Bu başlıkların yirmi ikisi hotoz, on sekizi kâtibî kavuk, beşi Mahmûdî fes, dördü kafesî kavuk, dördü örfî başlık, üçü sarıklı kavuk, ikisi Hamîdî fes ve ikisi de Azîzî festir. Doksan üç şâhidenin de başlık kısmı bulunmamaktadır. Hazirede yer alan şâhidelerin yetmiş beşi sülsü hatlı, dokuzu talik hatlı olup bunların yetmiş dördünde ise yazı bulunmaktadır. Hazirede yer alan şâhidelerin özellikle de ayak şâhidelerinin bazıları üzerinde motifler bulunmaktadır. 5, 8, 24, 49, 50, 85 ve 100 numaralı şâhidelerin tüm yüzeyini kapsayacak şekilde servi ağacı motifi; 6 ve 20 numaralı şâhidelerde hurma ağacı motifi; 9, 25 ve 88 numaralı şâhidelerde üzüm ağacı motifi; 27, 54, 55 ve 101 numaralı şâhidelerde kıvrık dallı ağaç motifi; 35 numaralı şâhidelerde meyve tabağı içinde üzüm salkımı motifi; 38 ve 55 numaralı şâhidelerde açılmış hâlde akantus yaprağı motifi; 3, 31 ve 117 numaralı şâhidelerde rumi-palmet motifi ve 54 ve 77 numaralı şâhidelerde de mimari detaylı motifler yer almaktadır.

Bu hazire, İstanbul'daki diğer hazirelerle karşılaştırıldığında; yapılma tarihi, mezar tipleri, başlık türleri, süsleme özellikleri, yazı kompozisyonu, yapılma teknikleri açısından bu hazirelerle paralellik göstermektedir. Ancak hazire, İstanbul'daki büyük ölçekli selatin camilerinin hazirelerindeki mezarların baş ve ayak şâhideleriyle kıyaslandığında daha mütevazı, sade ve gösterişsizdir. Bu fark haziredeki mezar tiplerinde ve süsleme programında da kendini göstermektedir. Fakat şehrin Müslümanların eline geçtiği günden günümüze kadar olan tüm değişimlerden aynı ölçüde etkilenmesi ve farklılıkları bünyesinde barındırması açısından bu hazire, İstanbul şehir tarihinin mikro bir modelini oluşturur. Hazire, panoramik bir İstanbul tarihi, hayatı, sanatı ve mimarisini gözler önüne sermektedir. Bu sebeple hazirenin önemi daha da artmaktadır.



Hazire ve varlığını borçlu olduğu camisi, İstanbul'un kenar mahallesinde kalması, mahalle sakinlerinin ekonomik açıdan durumlarının iyi olmaması ve bu mevkinin devamlı olarak göç alması nedeniyle bakımsız ve restorasyona muhtaç hâldedir. Burada yapılacak detaylı ve planlı bir restorasyon ve yenileme projesiyle hem cami hem de hazire korunmuş olacak hem de hazire ile alakalı daha detaylı bilgilere ulaşılması mümkün olacaktır. Beş yüz yıldan fazladır varlık mücadelesi veren bu hazirenin geleceğe taşınması, İstanbul tarihindeki sivil hayatın sanata ve kültüre yansımalarını incelemek açısından büyük bir öneme sahiptir.

18. yüzyıldan itibaren bu haziredeki mezarların baş ve ayak şâhidelerinin tasarımında Batı'dan gelen sanat akımlarının da etkisiyle farklılıkların oluşmaya başladığı gözlenmiştir. Bu yüzyıldan itibaren süreç içinde şâhidelerin git gide heykele benzediğini söylemek mümkündür. 18. yüzyılın ilk dönemlerinde sadece kitabe tasarımının ön plana çıktığı şâhideler varken daha sonraki süreçte baş şâhidelerinin insan vücudu gibi baş, yüz, boyun ve gövde kompozisyonuyla var olmaya başladığı görülmektedir. Hatta 1804 tarihli 41 numaralı mezarın baş şâhidesinde, en üstte hotoz bir başlık, altında yani yüz kısmında yüzü kapatan üç gonca gül, onun da altında boyunda gerdanlık ve en altta da gövde kısmında kitabe bulunmaktadır. Bu baş şâhidesi neredeyse baş-gövde oranı bakımından standart insan vücuduna yakındır ve bu bakımdan da bu baş şâhidesinin insan heykeli görünümüne sahip olduğu söylenebilir. Bu açıdan hazirenin Osmanlı plastik sanatına katkısı muazzam bir seviyededir.

### Kaynakça/References

- Ayverdi, E. Hakkı. *Fatih Devri Sonlarında İstanbul Mahalleleri, Şehrin İskânı ve Nüfusu*. Ankara: Doğu Matbaası Limited Şirketi, 1958.
- Âyanoğlu, F. İsmail. "Fatih Devri Ricali Mezar Taşları ve Kitâbeleri", *Vakıflar Dergisi*. 4/ 193-208, 1958.
- Barkan, Ömer Lütfi – Ayverdi, E. Hakkı. *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri, 953(1546) Tarihli*. İstanbul: Fetih Cemiyeti, 1970.
- Bayrak, M. Orhan. *İzahlı İstanbul Sözlüğü*. İstanbul: Tarih Düşünce Kitapları, 2004.
- Behar, Cem. *Bir Mahallenin Doğumu ve Ölümü (1494-2008)*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Ali Emiri [AE.SMHD.I.]*. Gömlek No. 29, Sıra. 1740, Tarih. 25.04.1163. [https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/BOA, Osmanlı Arşivi. Bab-ı Ali Evrak Odası \[BEO\]. Gömlek No. 591, Sıra. 44312, Tarih. 05.10.1312. https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/](https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/BOA, Osmanlı Arşivi. Bab-ı Ali Evrak Odası [BEO]. Gömlek No. 591, Sıra. 44312, Tarih. 05.10.1312. https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/)
- BOA, Osmanlı Arşivi. *İrade [İ.EV.Evkaf]*. Gömlek No. 9, Sıra. 30, Tarih. 27.09.1312. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *İrade [İ.EV.Evkaf]*. Gömlek No. 14, Sıra. 23, Tarih. 13.03.1314. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Meclis-i Vala [MVL]*. Gömlek No. 355, Sıra. 145, Tarih. 17.06.1274. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Şura-yı Devlet [ŞD.]*. Gömlek No. 133, Sıra. 61, Tarih. 29.08.1312. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Şura-yı Devlet [ŞD.]*. Gömlek No. 138, Sıra. 56, Tarih. 25.02.1314. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>

devletarsivleri.gov.tr/

Buhârî. *et-Târihu'l-Kebîr*. 1/2. Haydarâbâd: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1362.

Cezar, Mustafa. *Osmanlı Başkenti İstanbul*. İstanbul: Erol Kerim Aksoy Kültür, Eğitim, Spor ve Sağlık Vakfı Yayınları, 2002.

Çobanoğlu, A. Vefa. “Kasap İlyas Camii”, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, 4/477-478, İstanbul: Ana Basım A.Ş., 1994.

Çobanoğlu, A. Vefa. “Merzifonlu Kara Mustafa Paşa Mescidi”. *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. 5/403-404, İstanbul: Ana Basım A.Ş., 1994.

Dişören, N. Esra. “Kasap Demirhan Mescidi”. *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. 4/476-477. İstanbul: Numune Matbaacılık, 2003.

Eyice, Semavi. “Camiler”. *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. 2/375-382. İstanbul: Ana Basım A.Ş., 1994.

Eyice, Semavi. “Hacı Evhad Camii”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/472-474. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Güler, Gül. “Urfa Ulu Camii Haziresindeki Mezar ve Mezar Taşlarını Süslemesi”. *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi*. 42 (2019) 142-153.

Hafız Hüseyin Ayvansarayî. *Hadikatü'l-Cevamî*. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1854.

İbn Manzur Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. “ni'm”. *Lisanü'l-Arab*. 12/579-590. Beyrut: Daru's-sadr, t. y.

İnalcık, Halil. “İaşe”. *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. 4/116-119. İstanbul: Numune Matbaacılık, 2003.

Kaya, Latif Gürkan ve Zuhal Kaynakçı Elinç. “Mitoloji ve İnanışlar Işığında Türk Kültüründe Hurma Ağacı (Phoenix Dactyl

ifera L.) ve Sembolleri”, *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*. 2/ 413-424. Burdur: 2018.

Kuşoğlu, M. Zeki. “Hüvelbâkî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/67-68. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Küçükalioğlu Özkılıç, Sema. *1894 Depremi ve İstanbul*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015.

Müller-Wiener, Wolfgang. *İstanbul'un Tarihsel Topografyası*. çev. Ülker Sayın. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.

Öneş, E. Ruhi. “Cami ve Mescitler”. *Fatih İlk İstanbul*. İstanbul: Fatih Belediyesi Basın Yayın ve Halkla İlişkiler Müdürlüğü, 2003.

Özcan, A. Rıza. *Türk Kültür ve Medeniyet Tarihinde Fatih Külliyesi II Hâzire*. İstanbul: İBB Kültür A.Ş., 2007.

Sakin, Orhan. *Tarihsel Kaynaklarıyla İstanbul Depremleri*. İstanbul: Kitabevi, 2002.

Şemseddin Samî. *Kamus-ı Türkî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1994.

Tanman, M. Baha. “Mezhabalar”. *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. 5/446. İstanbul: Ana Basım A.Ş., 1994.

Topaloğlu, Bekir. “Bâkî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/536-537. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.


Türk Bilimi. “Samsun Ahşap Camilerin Serüveni”. Erişim 1 Aralık 2022. <http://www.turkbilimi.com/samsun-ahsap-camilerinin-seruveni/>

Ülgen, A. Samî. *Fatih Devrinde İstanbul-Haritası-İzahatı-İndeksler*. Ankara: Vakıflar Umum Müdürlüğü Neşriyatı, 1939.

Ünver, Süheyl. *İstanbul'un Mutlu Askerleri ve Şehit Olanlar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1976.  
Yalçın, Ayhan. *Gönül Sultanları İstanbul Evliyaları ve Ziyaret Yerleri*. İstanbul: Çelik Yayınevi, 1996.

## Ek/Appendix

### Hazire Envanteri/The Graveyard Inventory

<b>Envanter No:</b> 001	<b>Tarih:</b> 900/1494		
<b>Kimlik:</b> Kasap İlyas Bey	<b>Meslek:</b> Kasapbaşı (Asker)		
<p>Samatya Caddesi üzerinde, camiye girişi sağlayan Kasap İlyas Sokağı'nın keşiştiği noktada yer alan mezar, hazirenin de dâhil olduğu caminin banisi Kasap İlyas Bey'e aittir. Sadece ayak şâhidesinin bulunduğu mezar, hazirenin güneydoğu köşesinde yer almaktadır. Avlu duvarı seviyesinden daha yüksek ve geniş tutulmuş hacet penceresinin önünde bulunmaktadır. Demir parmaklara Latin harfleriyle "Kasap İlyas" ismi yazılmıştır. Pehleli mezar tipindeki bu mezar, 84x213 cm ebatlarında ve toprak seviyesinden yüksekliği 15 cm'dir. Bu pehlenin ortasında 20x75 cm ölçülerinde bir açıklık olup bu sayede mezarın toprakla bağı sağlanmıştır.</p> <p><b>Ayak</b><sup>34</sup>: Kasap İlyas Bey'in türbesinin celi talik hatlı kitabeli ayak taşı sonradan konulmuştur. Bu mezar şâhidesinin mezar kaidesinden yüksekliği 120 cm, genişliği aşağıdan yukarı doğru 20-33 cm olup kalınlığı da 10 cm'dir. Bu şâhidenin üst kısmı yuvarlak ele alınmıştır. Doğu tarafındaki kitabe beş satır olup taşın yüzeyi oyularak yapılmıştır. Sadece yola bakan doğu yüzeyinde yazı kitabesi bulunmaktadır. Arka yüzeyi boş bırakılmıştır.</p>			

*Sâhibü'l-hayrât  
Merhûm el-hâc Kasab  
İlyâs Hazretlerinin  
Rûhuna Fâtîha  
Sene 900*


<b>Envanter No:</b> 002	<b>Tarih:</b> 886/1481		
<b>Kimlik:</b> Belirsiz	<b>Meslek:</b> Belirsiz		
<p><b>Baş</b><sup>35</sup>: Kime ait olduğu bilinmeyen bu mezar, celi sülüs hatlı kitabeli baş taşının sadece doğu yüzünde hareketlilik vardır. Batı yüzeyi ise sade ve motifsizdir. Mezar kaidesinden yüksekliği 100 cm, genişliği 37 cm olup kalınlığı da 8 cm'dir. Yukarıdan aşağıya beş satır hâlindeki kitabe kısmı kuşaklara ayrılmıştır. Üst kısmı sivri bir formla sonlandırılmıştır. Bu baş taşı küfeki taşından yaptırılmış olup ayak kısmına tamir etme amacıyla çimento dökülmüştür.</p>			

*Yâ Allâh  
Küllü nefsin  
(Her canlı)  
Zaikatü'l-mevt  
(Ölümü tadacaktır)  
Ve şefî-i mahlukat  
(Yaratılmışların Şefaataçısı)  
Et-târihü'l-hicri  
(Hicri tarih)  
886*


34 *Ayak*: Ayak Şâhidesi


35 *Baş*: Baş Şâhidesi


<b>Envanter No:</b> 003	<b>Tarih:</b> 15. Yüzyıl		
<b>Kimlik:</b> Kamer Hanım	<b>Meslek:</b> Belirsiz		
<p><b>Baş:</b> Bu mezarın sadece baş şâhidesi günümüze ulaşmıştır. Ayak şâhidesi zamanla yok olmuştur. Baş şâhidesinin toprak seviyesinden yüksekliği 90 cm, genişliği 43 cm ve kalınlığı da 9 cm'dir. Batı yüzündeki kitabe üç satır hâlinde, celi sülüs hattıyla işif yapılmıştır. Bu baş şâhidesinin üst kısmı sivri bir formla sonlandırılmıştır. Daha önce kırılmış olduğundan ikinci satırın üzerinde kurşun kenet bulunmaktadır. Oyma tekniğiyle yapılmıştır. Doğu yüzü ise arka yüzünden farklı olarak yazı yine üç satır hâlinde iken sivri alınlığında rumîli palmetli bir motif yer almaktadır. Bitkisel bezemeli bu motifin içi kıvrık dallıdır.</p>		<p><b>(Doğu Yüzeyi)</b>  <i>Kale'n-Nebî Aleyhisselam</i>  (Peygamber <i>Aleyhisselam</i> dedi ki:)  <i>ed-dünya dâru'l-fenâ 'i ve 'l-ahiratü</i>  (Dünya geçici alemdir. Ahiret ise)  <i>Dâru'l-bekâ 'i sadaka</i>  (<i>Resulullah</i>)  (kalıcı alemdir. Resulullah doğru söyledi.)</p>	<p><b>(Batı Yüzeyi)</b>  <i>İntekeleti 'l-merhûmetü 'll-mağfüre</i>  (Merhûme ve mağfüre bu dünyadan göçtü)  <i>es-sa 'idetü 'ş-şehîde Kamer Hatun</i><sup>36</sup>  (Kutlu Şehit Kamer Hatun)  <i>Bint-i Kethüda-yı Ulufeciyan Ali</i>  (Ulufeciler Kethüdası Ali'nin Kızı)</p>


<b>Envanter No:</b> 004	<b>Tarih:</b> 19. yy.	
<b>Kimlik:</b> Belirsiz/Erkek	<b>Meslek:</b> Belirsiz	
<p>Şâhideli mezar tipinde olan bu mezar, baş ve ayak şâhidelerinin ikisi de direkt toprağa temas etmektedir. İkisinde de herhangi yazı veya motif bulunmamaktadır.</p> <p><b>Baş:</b> Mumtaşı (Üstüvani) denilen silindirik şeklindeki bu mezar şâhidesinin toprak seviyesinden kavukla beraber yüksekliği 136 cm, cidarı da 70 cm'dir. Boyun kısmı yoktur. Kavuk direkt mumtaşına oturmaktadır. Kavuğun yüksekliği 23 cm olup cidarı da 82 cm'dir. Kavuk oval formulu olup sarılla tüm yüzeyi kaplanmıştır. Kime ait olduğu bilinmemektedir. Ama sarıklı kavuğu din görevlisi olabileceğini düşündürmektedir.</p> <p><b>Ayak:</b> Mumtaşı denilen silindirik şekilde olan ayak taşının toprak seviyesinden yüksekliği 80 cm olup cidarı da 60 cm'dir. Herhangi bir motif, desen, yazı veya kavuğu yoktur. Tüm yüzeyi sadedir.</p>		

36 F. İsmail Âyânoğlu, "Fatih Devri Ricali Mezar Taşları ve Kitâbeleri", *Vakıflar Dergisi*, (1958) 4/ 202-203.


<b>Envanter No:</b> 005	<b>Tarih:</b> 1258/1842	<p><i>Hüve'l-Bâkî</i>  <i>Merhûm ve mağfûrun-leh</i>  <i>Îlâ rahmeti Rabbihi'l- Gafûr Halep</i>  <i>vücühünden ve bekâyâ Kilis</i>  <i>Mütesellimi Yusufî-zâde el-hâc</i>  <i>Ali Ağa'nın Rûhuna</i>  <i>Rızaen lillâh el-Fâtiha</i>  <i>Sene 1258</i></p>	
<b>Kimlik:</b> Yusufî-zade Hacı Ali Ağa	<b>Meslek:</b> Mütesellim/ Vergi Memuru		
<p><b>Baş:</b> Baş şâhîdesinin altında bulunan biçimsiz taş kaideden kavuğuyla beraber yüksekliği 112 cm, genişliği aşağıdan yukarı doğru genişleyen 14x18 cm ölçülerinde olup kalınlığı da 15 cm'dir. Kavukla kitabe arasında 7 cm yüksekliğinde boyun, boynun üstünde yer alan kavuk 20 cm yüksekliğindedir. Cıdarı da 77 cm'dir. Doğu yüzeyi yer alan kitabe kısmı yukarıdan aşağıya sekiz satır hâlinde kuşaklara ayrılmış hâlde celi sülûs hatlıdır. Batı yüzeyi ise sade ve motifsizdir.</p> <p><b>Ayak:</b> Ayak şâhîdesinin altında bulunan biçimsiz taş kaideden yüksekliği 105 cm, genişliği aşağıdan yukarı doğru genişleyen 28-33 cm, kalınlığı da 8 cm'dir. Üst kısmı üçgen formda bitirilmiştir. Doğu yüzeyinde taşın tüm yüzeyini kuşatan bir servi ağacı motifî vardır. Batı yüzeyi ise sade ve motifsizdir.</p>			


<b>Envanter No:</b> 006	<b>Tarih:</b> h. 1245, h. 1234, h. 1224.	<p><i>Bir kuş idim uçtum yuvadan Ecel ayırdı anadan babadan Efendim okumadan geçmiş buradan Şefa'at ederim size bir Hudâ'dan İskeleci el-hâc Hüseyin Ağa'nın Mahdumu merhûm es-Seyyid Muhtar Efendi'nin Rûhuna el-Fâtîha Sene 1245/1829</i></p> <p><i>Hüve'l-Hayyü 'llezi Lâ-Yemût Vâlidesidir çiğërimiz paresi Gitti alemden bulunmaz oldu çaresi Şol kader kim hiç kapanmaz yâresi Ola İsmail Kâmil Efendi'nin Kızı cennet bahçesi Gurebâ kâtibinin Vekili harcı Seyyid Hüseyin Ağa'nın Mahdümü merhûm İsmail Efendi'nin Rûhu için el-Fâtîha Sene 1234/1818</i></p> <p><i>Nev civanım uçtu cennet başına Fırakı kıldı valideyni cânına Saray-ı Atık-ı mahmûre Teberdâr el-hâc İbrahim Ağa Kerimesi Züleyha Molla Rûhuna Fâtîha Sene 1224/1809</i></p>	
<b>Kimlik:</b> Seyyid Muhtar Efendi, İsmail Efendi, Züleyha Molla	<b>Meslek:</b> Belirsiz		
<p>Üzerinde dört adet mezar şahidesi bulunan bu pehleli mezar, 120 cm uzunluğunda 53 cm genişliğinde ve topraktan 8 cm yüksekliğinde pehleye oturmaktadır. Bu pehlinin ortasında 10x20 cm ölçülerinde bir oyuk olup toprakla bağı sağlanmıştır. Çok büyük ölçülerde olmasa da bu haziredeki tek dört şahideli mezardır.</p> <p><b>Baş (es-Seyyid Muhtar Efendi):</b> Baş şahidesi, altında bulunduğu pehle kısmından kavukla beraber yüksekliği 87 cm, genişliği 24 cm ve kalınlığı 11 cm'dir. Kitabeli kısmın üstünde 10 cm yüksekliğinde boyun, boynun üstünde de 14 cm yüksekliğinde ve 58 cm cidarı olan Mahmûdi fesi yer almaktadır. Doğu yüzeyinde bulunan kitabe kısmı yukarıdan aşağıya doğru 8 satır hâlinindedir. Celi sülüs hatlıdır. Batı yüzeyi sade ve motifsizdir.</p> <p><b>Baş (İsmail Efendi):</b> Baş şahidesinin altında yer alan pehle kısmından yüksekliği sarıklı kavuğuyla beraber 83 cm, genişliği 20 cm ve kalınlığı da 11 cm'dir. Kitabe kısmının üstünde 10 cm yüksekliğinde boyun, boynun üstünde de 60 cm cidarı olan 17 cm yüksekliğinde sarıklı kavuğu yer almaktadır. Kâtibi kavuğun kavuk kısmı dikey hatlı dışbükey hareketli olup alt kısmı fiyonk gibi bağlanmıştır. Doğu yüzeyinde yer alan kitabe yukarıdan aşağıya dokuz satır olup mâil şeklindeki yazılmış yazı kuşaklar içine alınmıştır. Celi sülüs hatlıdır. Batı yüzeyi ise sade ve motifsizdir.</p> <p><b>Baş (Yeniçeri Hanımı Züleyha Molla):</b> Baş şahidesinin altında yer alan pehle kısmından yüksekliği hotozuyla beraber 80 cm, genişliği 19 cm ve kalınlığı da 9 cm'dir. Kitabeli kısmın üstünde 8 cm yüksekliğinde boyun ve boynun üstünde de 4 cm yüksekliğinde 50 cm cidarı olan oval formlu hotoz başlığı bulunmaktadır. Doğu yüzeyinde yukarıdan aşağı doğru altı satır hâlinde kuşaklara ayrılmış kitabe celi sülüs hattıyla yazılmıştır. Batı yüzü ise sade ve motifsizdir.</p> <p><b>Ayak:</b> Ayak şahidesinin altında yer alan pehle kısmından yüksekliği 80 cm, genişliği yukarıdan aşağı doğru daralan 24-20 cm ve kalınlığı 9 cm'dir. Üst kısmı üçgen şeklinde bitirilmiştir. Doğu yüzeyinde hurma ağacı motifi tüm yüzeyi sarmaktadır. Oyma tekniğiyle yapılmıştır. Batı yüzeyi ise sade ve motifsizdir.</p>			


<b>Envanter No:</b> 007	<b>Tarih:</b> 1276/1859	<p><i>Hüve'l-Bâkî</i>  <i>Kasap İlyas Mahallesi</i>  <i>Sakinlerinden ve Şehremânetinde</i>  <i>Mahallât Odası</i>  <i>Mukayyidi merhûm</i>  <i>Ahmed Vehbi Efendi</i>  <i>Rûhu için Fâtîha</i>  <i>Sene 1276</i></p>	
<b>Kimlik:</b> Ahmed Vehbi Efendi	<b>Meslek:</b> Belediye Memuru		
<p><b>Baş:</b> Baş şahidesinin toprak seviyesinden yüksekliği 130 cm, genişliği 30 cm ve kalınlığı da 11 cm'dir. Kitabe kısmının üstünde 9 cm yüksekliğinde boyun vardır. Boynun üstünde de 13 cm yüksekliğinde 70 cm cidarı olan Azîzî kavuğu vardır. Bu mezarın sahibi Kasap İlyas Bey Mahallesi sakinlerinden olup Şehremaneti'nde görev yapmıştır. Sadece doğu yüzeyinde bulunan kitabesi celi sülûs hat ile yazılmıştır. Bu yüzdeki kitabe, yukarıdan aşağıya sekiz kuşak hâlinde taşın yüzeyi oyulmak suretiyle yapılmıştır. Batı yüzü ise sade ve motifsizdir.</p> <p><b>Ayak:</b> Günümüzde devrilmiş hâlde bulunan ayak şahidesinin toprakla bağı yoktur. Yüksekliği 135 cm, genişliği de aşağıdan yukarı doğru genişleyen 23-40 cm ölçülerinde olup kalınlığı 8 cm'dir. İki yüzeyi de sade ve motifsizdir.</p>			


<b>Envanter No:</b> 008	<b>Tarih:</b> 1268/1851	<p><i>Hüve'l-Hayyü'l-Bâkî</i>  <i>Âh ile zâr kılarak tazeliğime</i>  <i>doymadım</i>  <i>Çün ecel imanına dolmuş</i>  <i>muradım almadım</i>  <i>Derdime derman aradım bir</i>  <i>ilaç bulmadım</i>  <i>Arabgiri Mustafa Ağa'nın</i>  <i>mahdûmu</i>  <i>Merhûm ve mağfûr ilâ rahmeti</i>  <i>Rabbihî'l- Gafûr</i>  <i>es-Seyyid Hüseyin Efendi'nin</i>  <i>Rûhu için Rızaenillâh el-</i>  <i>Fâtîha sene 1268</i></p>	
<b>Kimlik:</b> es-Seyyid Hüseyin Efendi	<b>Meslek:</b> Memur		
<p><b>Baş:</b> Toprak seviyesinden kavuğuyla beraber yüksekliği 98 cm, genişliği 26 cm ve kalınlığı da 9 cm'dir. Kitabeli kısmın üstünde 9 cm yüksekliğinde boyun, boyunun üstünde de 56 cm cidarı olan 13 cm yüksekliğinde Hamîdî fesi vardır. Doğu yüzeyinde aşağıdan yukarı doğru on satırlık kitabesi mevcuttur. Sülûs hatlı yüzey oyma tekniğiyle yapılmıştır. Batı yüzeyi ise sade ve motifsizdir.</p> <p><b>Ayak:</b> Toprak seviyesinden yüksekliği 77 cm, genişliği aşağıdan yukarı doğru genişleyen 20-24 cm ve kalınlığı da 6 cm'dir. Üst kısmı üçgen bir formla bitmektedir. Doğu yüzeyinde kabartma tekniğinde servi ağacı motifini almaktadır. Bu servi ağacının aşağıdan yukarı doğru gidilince üst kısmı hafif sağa yatırılmıştır. Batı yüzeyi ise sade ve motifsizdir.</p>			





<b>Envanter No:</b> 009	<b>Tarih:</b> 12.01.1276/11.08.1859		
<b>Kimlik:</b> Seyyid Muhammed Niza? Efendi Belirsiz		<b>Meslek:</b>	
Genişliği 43 cm, uzunluğu 66 cm ve toprak seviyesinden yüksekliği de 3 cm olan pehleli mezarın ortasında toprakla bağlantısını sağlayan 9 cm genişliğinde 15 cm uzunluğunda bir çukur yer almaktadır. Küçük boyutlarda olan bu mezarın ayak taşı günümüze kadar gelememiştir. Fakat günümüzde mezar kaidesi dışında bitkisel motifli başka bir ayak taşı yer almaktadır. <b>Baş:</b> Toprak seviyesinden Azîzi kavuğuyla beraber yüksekliği 60 cm, genişliği 21 cm ve kalınlığı da 8 cm'dir. Kitabeli gövde ile kavuğun bağlantısını 7 cm yüksekliğindeki boyun sağlamaktadır. Azîzi kavuğunun yüksekliği 8 cm, cidarı da 48 cm'dir. Doğu yüzünde yer alan kitabe yukarıdan aşağıya dokuz satır hâlinde sekiz kuşağa ayrılmıştır. Mâil şeklindeki yazı aşağıdan yukarı doğru yazılmıştır. Batı yüzü ise sade ve motifsizdir. Talik hatlıdır. <b>Ayak:</b> Bu mezara ait olmayan bu ayak şahidesinin toprak seviyesinden yüksekliği 58 cm, genişliği 39 cm ve kalınlığı da 7 cm'dir. Doğu yüzeyinde ortada uzun ince bir servi ağacı motifi ve etrafını saran/kuşatan sarmaşık dalları olan şilize çiçek motifleri vardır. Alt kısmı kırık olup toprağa gömülü vaziyette olan ayak taşının kenarında da çok fazla tahrip vardır. Batı yüzeyi ise sade ve motifsizdir.		<i>Âh mine'l-mevt Mâliye Hazîne-i Celîlesi esham Muhasebesi hulefasından es-Seyyid Ahmed Rasim Efendi'nin mahdümü ve es-Seyyid Mehmed Niza? Efendi yetmiş altı senesi Muharremü'l-haramın On İkinci günü gelip İki yaşında irtihal-i dâru'l-beka eylemiş Rûhu için Rızaen lillâh Fâtîha Sene 1276</i>	


<b>Envanter No:</b> 010	<b>Tarih:</b> 18. yy.		
<b>Kimlik:</b> Belirsiz/ Kadın		<b>Meslek:</b> Belirsiz	
Bu mezarın sadece baş şahidesi günümüze gelmiştir. Ayak taşı yoktur. Bu baş taşı günümüzde ayak taşının yerine dikilmiştir. Baş taşının toprak seviyesinden yüksekliği 55 cm, genişliği aşağıdan yukarı doğru genişleyen 23x28 cm ve kalınlığı da 8 cm'dir. Doğu yüzeyi celi sülüs hatıyla yukarıdan aşağıya beş satıra ayrılmıştır. Baş taşının üst kısmı üçgen şekilde bitirilmiştir. Batı yüzeyi sade ve motifsizdir. Kitabe çok tahrip gördüğü için okunamamaktadır.		<i>Okunamamaktadır</i>	


<b>Envanter No:</b> 011	<b>Tarih:</b> 18. yy.	<p><i>Merhûm Hasan Efendi'nin Gelinini merhûme Hanife Hatun Râhuna Fâtiha mahtûmi merhûmi</i></p>	
<b>Kimlik:</b> Hanife Hatun	<b>Meslek:</b> Belirsiz		
<p>Baş şâhidesindeki kitabeden burada üç kişinin defin olduğunu anlamaktayız. Hasan Efendi, Halife Hatun ve erkek çocukları aynı mezara defnedilmiştir.</p> <p><b>Baş:</b> Bu mezarın sadece baş şâhidesi günümüze kadar gelmiştir. Ayak şâhidesi yoktur. Baş şâhidesinin toprak seviyesinden yüksekliği 39 cm, genişliği 30 cm ve kalınlığı 8 cm'dir. Doğu yüzünde yukarıdan aşağı doğru kitabenin sadece dört satır görülmektedir. Alt kısımdan kırılmıştır. Yazı satırlara ayrılmış olup celi sülûs hattıyla yazılmıştır. Mezar taşı üçgen bir formla bitmektedir. Batıya bakan yüzü ise sade ve motiflidir.</p>			


<b>Envanter No:</b> 012	<b>Tarih:</b> 1212/1797	<p><i>Hüve'l-Hallakü'l-Bâkî Merhûm ve mağfûr el-muhtâc İlä rahmeti Rabbihi'l-Gafûr Sâhibü'l-hayrât Kasap İlyas Câmi'i şerifinde Kırk seneden mütecaviz Ferraşlık hizmetinde ... Hüsn-i Rûhu için el-Fâtiha 1212</i></p>	
<b>Kimlik:</b> Belirsiz/Erkek	<b>Meslek:</b> Ferraş (Temizlikçi)		
<p>Bu mezarında sadece günümüze baş şâhidesi gelmiştir. Ayak şâhidesi yoktur.</p> <p><b>Baş:</b> Şâhidenin toprak seviyesinden yüksekliği boyunla beraber 96 cm, genişliği 28 cm ve kalınlığı 22 cm'dir. Mumtaşı denilen mezar tipi gibidir ve bir yüzeyi kitabe gibi geniş bırakılıp, geriye kalan kısımları mumtaşında olduğu gibi silindirdir. Bu mezar şâhidesinin 13 cm yüksekliğinde boynu olup başlık kısmı günümüze gelememiştir. Doğu tarafa bakan yüzeyinde yer alan kitabesi yukarıdan aşağıya sekiz satır hâlinindedir. Yüzeyi düz değil hafif bombelidir. Kitabesi celi sülûs hatta olup oyma tekniğiyle yapılmıştır. Diğer oval yüzeyi sade ve motiflidir. Bu mezar, bulunduğu caminin kırk seneden fazla hizmetini yapmış olan bir temizlikçiye aittir. Toplumda herhangi bir statüsünün bulunmaması hasebiyle başlıksız bir mezar taşına sahiptir.</p>			


<b>Envanter No:</b> 013	<b>Tarih:</b> 1223/1808	<p><i>Hüve'l-Bâkî</i>  <i>Hak Sübhânehu ve Teâlâ</i>  <i>Hazretleri</i>  <i>Mukâbele-i süvârî kalemi</i>  <i>Baş halifesi el-hâc Hafız</i>  <i>Efendi Çırağı İbrahim</i>  <i>Çavuş-</i>  <i>Zâde Sipahi ocağı</i>  <i>çavuşundan</i>  <i>Merhûm Mustafa Çavuş Ağa</i>  <i>Kuluna ve bilcümle Ümmet-i</i>  <i>Muhammed'e</i>  <i>Rahmet eyleye bi-hürmeti'l-</i>  <i>Fâtiha</i>  <i>Sene 1223</i></p>	
<b>Kimlik:</b> Mustafa Çavuş Ağa	<b>Meslek:</b> Sipahi Ocağı Çavuşu		
<p><b>Baş:</b> Toprak seviyesinden kafesi kavuğuyla beraber yüksekliği 152 cm, genişliği 33 cm ve kalınlığı da 14 cm cm'dir. Kitabeli gövde ile kavuğunda arasında 10 cm yüksekliğinde boyun kısmı yer almaktadır. Kafesi kavuk ise 26 cm yüksekliğinde 95 cm cidarı oldukça büyük bir kavuktur. Kavuşu dikey hatlı dışbükey hatları olup alt kısmı sarı ile sarılmıştır. Ama burada diğer sarıklar kadar iyi işlenmemiştir. Doğu yüzeyinde yer alan kitabe metni yukarıdan aşağıya on satır hâlinindedir. Batı yüzeyi ise sade ve motifsizdir. Sülüs hatlıdır.</p> <p><b>Ayak:</b> Mermerden olan ayak şahidesi günümüzde dikili hâlde değildir. Devrilmiş vaziyette duran bu taşın yüksekliği 138 cm, genişliği 33 cm ve kalınlığı da 11 cm'dir. İki yüzünün de sade ve motifsiz olan ayak şahidesinin yan tarafı kırıktır. Üst kısmı üçgen bir formla bitmektedir.</p>			


<b>Envanter No:</b> 014	<b>Tarih:</b> 1217/1802	<p><i>Merhûm ve</i>  <i>mağfir</i>  <i>Silahdâr Ocağı</i>  <i>İkinci halife</i>  <i>Kal'alı-</i>  <i>zâde Ağa</i>  <i>Paşa'nın</i>  <i>Rûhuna el-</i>  <i>Fâtiha</i>  <i>Sene 1217</i></p>	
<b>Kimlik:</b> Kalelizade Ağabası	<b>Meslek:</b> Silahdar Ocağında Ağabası (Asker)		
<p>Bu pehleli mezarın baş ve ayak şahidelerinin ikisi de mevcuttur. Bu şahideler direkt toprağa değil de 96x206 cm ebatlarında toprak seviyesinden 11 cm yüksekliğinde olan pehleye oturmaktadır. Pehlenin ortasında 30x80 ölçülerinde toprakla teması sağlayan açıklık bulunmaktadır.</p> <p><b>Baş:</b> Pehle seviyesinden kafesi kavuğuyla beraber 128 cm yüksekliğinde, genişliği 36 cm ve kalınlığı da 18 cm'dir. Kitabeli gövde kısmının üstünde 15 cm yüksekliğinde boyun, boynun üstünde de 98 cm cidarında 30 cm yüksekliğinde kafesi kavuşu yer almaktadır. Dikey hatlı dışbükey olan kavuşun alt kısmı çapraz hareketlerle sarılmıştır. Doğuya bakan kitabeli yüzü altı satır hâlinindedir. Celi sülüs hatlı olan kitabe oyma tekniğiyle yapılmıştır. Batıya bakan diğer yüzü ise sade ve motifsizdir. Tek hareketlilik sarıklı kavuktur.</p> <p><b>Ayak:</b> Pehle seviyesinden yüksekliği 95 cm, genişliği aşağıdan yukarı doğru genişleyen 24-30 ve kalınlığı da 12 cm'dir. Üst kısmı yuvarlak hatlı bir formla bitmektedir. İki yüzü de sade ve motifsizdir.</p>			


<b>Envanter No:</b> 015	<b>Tarih:</b> 1265/1848	<p><i>el-Bâkî</i>  <i>Gelip kabrim ziyaret eden</i>  <i>ihvan</i>  <i>Edeler rûhuma bir Fâtiha</i>  <i>ihsan</i>  <i>On bir ay derdine çare</i>  <i>bulamayan</i>  <i>İki kerimesini hasret koyan</i>  <i>Merhûm Seyyid Ali Ağa'nın</i>  <i>mahdûmu</i>  <i>Merhûm Sîmkeş Mehmed</i>  <i>Sâdık</i>  <i>Efendi'nin Rûhuna Fâtiha</i>  <i>Sene 1265</i></p>	
<b>Kimlik:</b> Sîmkeş Mehmed Sâdık Efendi	<b>Meslek:</b> Sîmkeş		
<p><b>Baş:</b> Şâhideli mezar türünde olan bu mezar, toprak seviyesinden yüksekliği 92 cm, genişliği 25 cm ve kalınlığı da 11 cm'dir. Doğuya bakan ve yazı kitabesinin yer aldığı yüzü, yukarıdan aşağıya sekiz satıra bölünmüş hâledir. Kitabenin üstünde 7 cm yüksekliğinde ince bir boyun ve bu boyunun üstünde 15 cm yüksekliğinde 60 cm cidarında Mahmûdi fesli başlığı vardır. Mezar şâhidesinin kitabeli kısmıyla orantılı kavuğu yer almaktadır. Kitabedeki yazı celi sülûs hattıyla yazılmıştır. Batıya bakan yüzü ise sade ve motifsizdir.</p> <p><b>Ayak:</b> Toprak seviyesinden yüksekliği 76 cm, genişliği aşağıdan yukarı doğru genişleyen 20-27 cm ve kalınlığı da 8 cm'dir. İki yüzünün de sade ve motifsiz olduğu ayak şâhidesinin üst kısmı sivri formla bitirilmiştir.</p>			


<b>Envanter No:</b> 016	<b>Tarih:</b> 1248/1832	<p><i>Bir kuş idim uçtum</i>  <i>yuvadan</i>  <i>Ecel ayırdı anadan</i>  <i>babadan</i>  <i>Efendim okumadan</i>  <i>geçmeye buradan</i>  <i>Şefaât ederim Hudâ'dan</i>  <i>Hâlâ sehm esham</i>  <i>halîfesi es-Seyyid</i>  <i>Mehmed</i>  <i>Nuri Efendi'nin</i>  <i>mahdûmu es-Seyyid</i>  <i>İbrahim Rasim Efendi</i>  <i>Rûhu için el-Fâtiha</i>  <i>Sene 1248</i></p>	
<b>Kimlik:</b> es-Seyyid İbrahim Rasim Efendi	<b>Meslek:</b> Zanaatkâr		
<p><b>Baş:</b> Şâhideli mezar türündeki bu mezarın, toprak seviyesinden yüksekliği kavuğuyla beraber 85 cm, genişliği 25 cm ve kalınlığı da 11 cm'dir. Doğuya bakan ve yazı kitabesinin yer aldığı yüzü, yukarıdan aşağıya sekiz satıra bölünmüştür. Kitabenin üstünde yüksekliği 6 cm ince bir boyun ve bu boyunun üstünde cidarı 63 cm, yüksekliği de 16 cm olan Mahmûdi fesi vardır. Mezar şâhidesiyle orantılı kavuğu yer almaktadır. Kitabedeki yazı celi sülûs hattıyla yazılmıştır. Batıya bakan yüzü ise sade ve motifsizdir. Burada yüzdeki tek hareketlilik üstünde yer alan kavuktur.</p> <p><b>Ayak:</b> Toprak seviyesinden yüksekliği 62 cm, genişliği aşağıdan yukarı doğru genişleyen 17-23 cm ve kalınlığı da 8 cm'dir. İki yüzünün de sade ve motifsiz olduğu ayak taşının üst kısmı sivri formla bitirilmiştir.</p>			


<b>Envanter No:</b> 017	<b>Tarih:</b> 1220/1805	<p><i>Hüve 'l-Bâkî</i>  <i>Almadan kâmin cihânda âh âh</i>  <i>Eyledi çün rihlet-i dâr-ı bekâ</i>  <i>Gülşen-i dünyâda bir gonca</i>  <i>iken</i>  <i>Bâd-ı mevt erdi o gül oldu hebâ</i>  <i>Mürg-i rûhun sâkin-i Firdevs</i>  <i>edip</i>  <i>Şâd [u] handân eylesin anı</i>  <i>Hudâ</i>  <i>Merhûm ve mağfûr sâbikan</i>  <i>Raznik Voyvodası</i>  <i>Osman Ağazade Seyyid Mustafa</i>  <i>Rûhuna Fâtîha</i>  <i>Sene 1220</i></p>	
<b>Kimlik:</b> Osman Ağazade Seyyid Mustafa	<b>Meslek:</b> Voyvoda/Vergi Memuru		
<p>Pehleli mezarın baş ve ayak şâhidesinin ikisi de mevcuttur. Ayak şâhidesi kırıktır. Bu şâhideler direkt toprağa değil de 88x185 cm ebatlarında toprak seviyesinden 11 cm yüksekliğinde olan pehleye otururlar. Pehlenin ortasında 20x48 ölçülerinde toprakla teması sağlayan açıklık bulunmaktadır.</p> <p><b>Baş:</b> Kavukla beraber pehle seviyesinden yüksekliği 130 cm, genişliği de 35 cm'dir. Kavuklu kısmı kitabeyle bağlantısını 15 cm yüksekliğindeki boyunla sağlamıştır. Boyunun üstünde yer alan 20 cm yüksekliğinde 77 cm cidarında dikey hatlı dışbükey kâtibi kavuğun alt kısmı sarıla sarılmıştır Yukarıdan aşağıya on bir satır hâlindeki kitabe celi talik hattıyla yazılmıştır. Kitabe taşın yüzeyi oyulmak suretiyle yapılmıştır. Başlık kısmı başlıktan daha ince bir boyunun üstünde yer almaktadır. Batıya bakan yüzü ise sade ve motifsizdir.</p> <p><b>Ayak:</b> Yüksekliği 4 cm, genişliği de 23 cm'dir. Ayak şâhidesinin nerdeyse dibi kalmıştır. Kırılmıştır.</p>			


<b>Envanter No:</b> 018	<b>Tarih:</b> 1281/1864	<p><i>Hüve 'l-Bâkî</i>  <i>Merhûm ve mağfûr</i>  <i>Şahin Ağazâde</i>  <i>Kömürcü esnafından</i>  <i>Mehmed Cemil Ağa'nın</i>  <i>Rûhuna cümle geçmişlerin</i>  <i>Rûhuna Fâtîha</i>  <i>1281</i></p>	
<b>Kimlik:</b> Mehmed Cemil Ağa	<b>Meslek:</b> Kömürcü Esnafı		
<p><b>Baş:</b> Toprak seviyesinde ince bir altlıkla başlayan, devamında da genişleyen ve en üstte yuvarlak bir formla biten bu mezar şâhidesinin yüksekliği toprak seviyesinden 88 cm, genişliği aşağıdan yukarı doğru genişleyen 27-30 cm ve kalınlığı da 14 cm'dir. Esnaf olan zatın baş şâhidesinin başlık kısmı yoktur. Bu yazılı olan baş şâhidesidir. Kitabesinin övgü kısmı bir hatla ayrılmışken diğer altı satır yukarıdan aşağıya doğru bir metin gibi tek yüzeyde yazılmıştır. Celi sülüs hattıyla yazılmıştır. Taşın yüzeyi oyulmak suretiyle yapılmıştır. Batıya bakan yüzeyi ise sade ve motifsizdir.</p> <p><b>Ayak:</b> Toprak seviyesinden yüksekliği 78 cm, genişliği 35 cm ve kalınlığı da 11 cm'dir. İki yüzeyi de sade ve motifsizdir. Üst kısmı üçgen bir formla bitmektedir.</p>			


<b>Envanter No:</b> 019	<b>Tarih:</b> 1217/1802	 <p><i>Merhûm ve mağfûr Molla Mehmed Emîn Rûhuna Fâtiha Sene 1217</i></p>
<b>Kimlik:</b> Molla Mehmed Emîn	<b>Meslek:</b> Din Adamı	
<p>Bu pehleli mezarın baş ve ayak şahidesi mevcuttur. Bu şahideler direkt toprağa değil de 53x118 cm ebatlarında toprak seviyesinden 3 cm yüksekliğinde olan pehleye oturlurlar. Bu pehlenin ortasında 20x55 ölçülerinde toprakla teması sağlayan açıklık bulunmaktadır.</p> <p><b>Baş:</b> Kavukla beraber pehleden itibaren yüksekliği 53 cm, genişliği 17 cm ve kalınlığı da 10 cm'dir. Kitabeli gövdenin üstünde 9 cm yüksekliğinde boyun, boynunda üstünde 50 cm cidarı olan ve 13 cm yüksekliğinde kavuğu vardır. Dikey hatlı dışbükey fesin altı fiyonk gibi sarılla sarılmıştır. Sarığın sağına kabartma şeklinde bir çiçek motifi yapılmıştır. Büyük bir mezar değildir. Kavuğu nerdeyse kitabe kısmı kadar büyüktür. Doğu yüzünde kitabe yer alır. Doğu yüzündeki kitabe yukarıdan aşağıya dört bölüme ayrılmış olup celi sülüs hatta yazılmıştır. Bu kitabe satırlara taşın yüzeyinin oyularak yapılmıştır. Batıya bakan yüzü ise sade ve motifsizdir.</p> <p><b>Ayak:</b> Pehle seviyesinden yüksekliği 35 cm, genişliği aşağıdan yukarı doğru genişleyen 14-16 cm ve kalınlığı da 6 cm'dir. İki yüzünün de sade ve motifsiz olduğu ayak şahidesinin üst kısmı üçgen şeklinde bitirilmiştir.</p>		


<b>Envanter No:</b> 020	<b>Tarih:</b> 1269/1852	 <p><i>Hüve'l-Bâkî Dâr-ı dünyâda civân iken gezerdim bir zamân Nâgehân erdi ecel etti yerim bâğ-ı cinân Fâni dünyâda murâdım almadan terk eyledim Vâlidednim eylesinler bir zamân âh u figân Geredeli Ali Bey-zade sahaf Esnafından merhûm es-Seyyid Ali Efendi'nin Rûhu için el-Fâtiha Sene 1269</i></p>
<b>Kimlik:</b> Seyyid Ali Efendi	<b>Meslek:</b> Sahaf Esnafı	
<p>Bu pehleli mezar 205 cm uzunluğunda, 90 cm genişliğinde olup toprak seviyesinden yüksekliği 75 cm'dir. Bu hazirede yer alan tek metal şebekeli mezar örneğidir. Metal şebekeleri yeşil renge boyanmıştır. Bu metal şebekeli mezar, hazire kapısının önünde Kasap İlyas Sokağı'na bakmaktadır. Baş ve ayak şahidesinin sağlam olduğu şahideli mezar pehleye oturmaktadır. Pehle 76x208 ölçülerinde olup ortasında 20x112 ebatlarında toprakla bağını sağlayan bir açıklık bulunmaktadır. Baş ve ayak şahidesi ve pehle mermerdendir. Talik hatlıdır.</p> <p><b>Baş:</b> Pehle seviyesinden örfi kavukla beraber yüksekliği 128 cm, genişliği aşağıdan yukarı doğru genişleyen 24-28 cm ve kalınlığı da 12 cm'dir. Celi sülüs hatlı olan yazı mâil şeklinde yazılmıştır. Yazı kuşağı sağdan başlayıp aşağıdan yukarı doğru yazılmıştır. Bu kitabe yukarıdan aşağıya dokuz bölüme ayrılmıştır. Doğu yüzeyinde yer alan kitabe, oyularak yapılmıştır. İstanbul'da yer alan çoğu hazirede olduğu gibi esnaf kavuğu; kavuğu üstenden başlayıp her yerini kapatacak şekilde sarılla sarılmıştır. Bu yüzden kavuk oval bir form teşkil etmiştir. Sadece doğu yüzünde yazı bulunmaktadır. Batıya bakan yüzü ise sade ve motifsizdir.</p> <p><b>Ayak:</b> Pehle seviyesinden yüksekliği 107 cm, genişliği aşağıdan yukarı doğru genişleyen 22-27 cm ve kalınlığı da 8 cm'dir. Doğuya bakan yüzünde taşın yüzeyi oyulmak suretiyle hurma ağacı motifi yapılmıştır. Bu ağaç motifi nerdeyse doğu yüzeyinin tamamını kapsamaktadır. Batıya bakan yüzü ise sade ve motifsizdir. Üst kısmı sivri bir formla bitmektedir. Günümüzde devrilmiş vaziyette durmaktadır.</p>		

<b>Envanter No:</b> 021	<b>Tarih:</b> 18. yy.	<i>Merhûm yağlıkçı ... Celîlesinin kerimesi Hanîfe Hatun Rûhuna Fâtiha ...</i>	
<b>Kimlik:</b> Hanife Hatun	<b>Meslek:</b> Belirsiz		
<p><b>Baş:</b> Yüksekliği 38 cm, genişliği 21-26 cm ve kalınlığı da 8 cm'dir. Günümüze gelen doğu yüzeyi yukarıdan aşağıya doğru dört satır hâlinde ayrılmış olup üst kısmı sivri formdadır. Oylama suretiyle yapılan kitabedeki yazı celi sülüs hatlıdır. Batı yüzeyi ise sade ve motifsizdir. Ayak taşı günümüze gelememiştir.</p>			

<b>Envanter No:</b> 022	<b>Tarih:</b> 1270/1853	<i>Hüve'l-Bâkî Beni kıl mağfîret Ey Rabb-i Yezdân bi-hakk-ı 'arş-ı a'zâm nûr-ı Kur'ân Gelîb kabrimi ziyâret eden ihvân  Ederler rûhuma bir Fâtiha ihân... ... ... ... Sene 1270</i>	
<b>Kimlik:</b> Belirsiz/Kadın	<b>Meslek:</b> Belirsiz		
<p><b>Baş:</b> Toprak seviyesinden yüksekliği 120 cm, genişliği 29 cm ve kalınlığı da 9 cm'dir. Doğuya bakan yüzeyi taşın üst kısmı oyulmak suretiyle yukarıdan aşağıya doğru on bir satır hâlinde ayrılmıştır. Yazı aşağıdan yukarı doğru mâil şeklinde yazılmıştır. Celi sülüs hatla yazılmış olan kitabeli taşın üst kısmı sivri kemer formunda bitirilmiştir. Batı yüzeyi sade ve motifsizdir. Küfeki taşından olan bu baş şâhidesinin kitabeli yüzeyi aşırı tahrîbe uğramıştır.</p> <p><b>Ayak:</b> Toprak seviyesinden yüksekliği 108 cm, genişliği 20x25 cm ve kalınlığı da 13 cm'dir. Her yüzeyi sade ve motifsizdir. Köşeleri pahlanmış olan ayak şâhidesinin üst kısmı sivri bir formla bitirilmiştir.</p>			


<b>Envanter No:</b> 023	<b>Tarih:</b> 1237/1821	<i>Hüve'l-Bâkî Gel efendim nazar eyle şu mezarım taşına Âkil isen gafîl olma aklını al başına Salınıp her dem gezerken neler geldi başıma Akîbet türâb oldu taş dikildi başına Elli iki yaşında uçtu cennet bağına Merhûm ve mağfûr valideynini Gurîb koyan Mehmed Edmin Ağa'nın Rûhu için el-Fâtiha Sene 1237</i>	
<b>Kimlik:</b> Mehmed Edmin Ağa	<b>Meslek:</b> belirsiz		
<p><b>Baş:</b> Kavukla beraber toprak seviyesinden yüksekliği 114 cm, genişliği 27-30 cm ve kalınlığı da 12 cm'dir. Kitabeli gövdenin üstünde 13 cm yüksekliğinde boyun, boynunda üstünde 69 cm cidarı olan ve 20 cm yüksekliğinde kavuğu vardır. Dikey hatlı dışbükey fesin altı fiyonk gibi sarıkk sarılmıştır. Büyük bir kavuğu vardır. Doğü yüzünde kitabe yer alır. Doğü yüzündeki kitabe yukarıdan aşağıya on bölüme ayrılmış olup celi sülüs hatta yazılmıştır. Bu kitabe satırları taşın yüzeyinin oyularak yapılmıştır. Batıya bakan yüzü ise sade ve motifsizdir.</p> <p><b>Ayak:</b> Toprak seviyesinden yüksekliği 127 cm, genişliği 23-30 cm ve kalınlığı da 6 cm'dir. Her yüzeyi sade ve motifsizdir. Ayak şâhidesinin üst kısmı sivri bir formla bitirilmiştir. Kenarında kırıklıklar vardır.</p>			


<b>Envanter No:</b> 024	<b>Tarih:</b> 1225/1810	<p><i>Hüve'l-Bâkî</i>  <i>Ecel geldi ona</i>  <i>olmaz aman</i>  <i>Cürmünü âfv eyle</i>  <i>yâ Rab el-Mennân</i>  <i>Mağfiret kıl</i>  <i>olmasın hâli</i>  <i>yaman</i>  <i>Mazhar-ı nûr</i>  <i>şefaât kıl her</i>  <i>zaman</i>  <i>Merhûm ve mağfûr</i>  <i>es-Seyyid</i>  <i>Silahver hâssa<sup>37</sup></i>  <i>Ali</i>  <i>Bey Râhu için</i>  <i>el-Fâtiha</i>  <i>Sene 1225</i></p>	
<b>Kimlik:</b> es-Seyyid Silahver Hassa Ali Bey	<b>Meslek:</b> Rütbeli Asker		
<p><b>Baş:</b> Kavukla beraber toprak seviyesinden yüksekliği 140 cm, genişliği 32-34 cm ve kalınlığı da 11 cm'dir. Kitabeli gövdenin üstünde 12 cm yüksekliğinde boyun, boynunda üstünde 78 cm cidarı olan ve 21 cm yüksekliğinde kâtibi kavuğu vardır. Dikey hatlı dışbükey fesin altı fiyonk gibi sarıkla sarılmıştır. Büyük bir kavuğu vardır. Doğu yüzünde kitabe yer alır. Doğu yüzündeki kitabe yukarıdan aşağıya dokuz bölüme ayrılmış olup celi sülüs hatta yazılmıştır. Bu kitabe satırları taşın yüzeyinin oyularak yapılmıştır. Batıya bakan yüzü ise sade ve motifsizdir. Mezar sahibi orduda görevlidir.</p> <p><b>Ayak:</b> Toprak seviyesinden yüksekliği 105 cm, genişliği 23x32 cm ve kalınlığı da 10 cm'dir. Doğu yüzeyinde kabartma tekniğiyle tam ortada servi ağacı motifi yer almaktadır. Üst kısmı düz bir hat oluşturmasına karşın tamamen kırılmıştır. Üst kısmın doğu yüzeyinde kırık kısmın tam altında dalgalı bir motif vardır. Batı yüzeyi ise sade ve motifsizdir.</p>			


<b>Envanter No:</b> 025	<b>Tarih:</b> 1213/1798	<p><i>Hüve'l-Bâkî</i>  <i>Asâkir-i Hassa'dan Mîralay</i>  <i>Mehmed Gâlib Bey'in</i>  <i>mahdûm-ı</i>  <i>Mükerrerleri cennet-mekân</i>  <i>Firdevs-âşiyân merhûm ve</i>  <i>mağfûrun-leh</i>  <i>Muhammed Sâdık Bey'in</i>  <i>Râhu için el-Fâtiha</i>  <i>Sene 1213</i></p>	
<b>Kimlik:</b> Mehmed Sâdık Bey	<b>Meslek:</b> Belirsiz		
<p>Bu pehleli mezarın şahideleri tamdır. Bu şahideler direkt toprağa değil de 47x127 cm ebatlarında toprak seviyesinden 10 cm yüksekliğinde bulunan pehleye otururlar. Bu kaidenin ortasında 14x23 ölçülerinde toprakla teması sağlayan açıklık bulunmaktadır. Orduda görevli rütbeli bir askerin erkek evladının mezar şahidesidir. 25 numaralı mezardaki Hadice Enise Hanım'ın oğludur.</p> <p><b>Baş:</b> Boyun ve başlık kısmı ile beraber pehle seviyesinden yüksekliği 86 cm, genişliği 24 cm, kalınlığı da 9 cm'dir. Kitabeli gövdenin üstünde 8 cm yüksekliğinde boyun, boynunda üstünde 54 cm cidarı olan ve 13 cm yüksekliğinde fesli başlığı vardır. Doğuya bakan yüzünde yer alan yukarıdan aşağıya sekiz satırlı ve yedi kuşaklı baş şahidesinin bu yüzeyi oyulmak suretiyle yapılmıştır. Batıya bakan yüzü ise sade ve motifsiz olup tek hareketlilik festsir. Sülüs hatlıdır.</p> <p><b>Ayak:</b> Pehle seviyesinden yüksekliği 63 cm, genişliği 18 cm ve kalınlığı da 8 cm'dir. Bu ayak şahidesi haziredeki diğer ayak şahidelerinden farklıdır. Doğu yüzeyinin yuvarlak kemerli bir üst kısmı olup oyma şeklinde bütün yüzeyi kapsayan üzüm ağacı motifi vardır. Bu üzüm ağacının salkımları dahi işlenmiştir. Bu yüzeyin üst kısmında da altı tumbul üstü sivri bir başlığı vardır. Doğu yüzeyi ise sade ve motifsizdir.</p>			


37 *Silahver hâssa*: Burada “şın” harfi düşmüştür. Burada olması gereken muhtemelen “*silahşör-i hâssa*”dır.





<b>Envanter No:</b> 026	<b>Tarih:</b> 19. yy.	<i>Okunamamaktadır</i>	
<b>Kimlik:</b> Belirsiz/Erkek	<b>Meslek:</b> Belirsiz		
<p><b>Baş:</b> Sarıla beraber toprak seviyesinden yüksekliği 101 cm, genişliği 28 cm ve kalınlığı da 14 cm'dir. Kitabeli gövdenin üstünde 13 cm yüksekliğinde boyun, boynunda üstünde 82 cm cidarı olan ve 21 cm yüksekliğinde sarığı vardır. Küfeki taşından olan bu baş şahidesi aşırı tahrip olmuştur. Başlığı esnaf sarığı gibi her tarafı sarıdır. Doğu yüzünde kitabe yer alır. Doğu yüzündeki kitabe yukarıdan aşağıya altı bölüme ayrılmış olup celi sülüs hatta yazılmıştır. Bu kitabe satırları taşın yüzeyinin oyularak yapılmıştır. Batıya bakan yüzü ise sade ve motifsizdir.</p> <p><b>Ayak:</b> Toprak seviyesinden yüksekliği 90 cm, genişliği 18-26 cm ve kalınlığı da 8 cm'dir. Tüm yüzeyi sade ve motifsizdir. Üçgen bir ahnlıkla üst kısmı bitmektedir.</p>			


<b>Envanter No:</b> 027	<b>Tarih:</b> 1244/1828	<p><i>Hüve'l-Bâkî</i>  <i>Ağlasın tâ haşre dek</i>  <i>hâlim bilenler âh kim</i>  <i>Nevcivanken böyle</i>  <i>imiş hükm-i takdir-i</i>  <i>Hudâ</i>  <i>Salınırken bâğ-ı</i>  <i>âlemde nihâl-i gül gibi</i>  <i>Serv-i kaddim kırdı</i>  <i>cefâ-yı sarsar-ı båd-ı</i>  <i>ecel</i>  <i>Asâkir-i Nizâmîye</i>  <i>Hazret-i Şâhâne</i>  <i>Miralayı</i>  <i>Tekâüllerinden</i>  <i>rif'âtül Mehmed Gâlib</i>  <i>Bey'in</i>  <i>Kerime-i</i>  <i>muhteremeleri</i>  <i>merhûme Hadice</i>  <i>Enise</i>  <i>Hânımın Rûhuna ve</i>  <i>kâffe-i ehl-i imân</i>  <i>Ervâh-ı tayyibeleri</i>  <i>içün el-Fâtîha</i>  <i>Sene 1244</i></p>	
<b>Kimlik:</b> Hadice Enise Hanım	<b>Meslek:</b> Ev Hanımı		
<p>Bu pehleli mezarın baş ve ayak şâhidesinin ikisi de mevcuttur. Bu şâhideler direkt toprağa değil de 62x150 cm ebatlarında toprak seviyesinden 3 cm yüksekliğinde olan pehleye oturlurlar. Bu kaidenin ortasında 14x24 ölçülerinde toprakla teması sağlayan açıklık bulunmaktadır. Bu pehlenin kenarları tıpkı şâhidelerinin kenarları gibi kıvrımlıdır. Orduda üst düzey bir beyin hanımıdır. Barok sanatının güzel bir örneğidir.</p> <p><b>Baş:</b> Üzerine oturduğu pehle seviyesinden yüksekliği başlığıyla beraber 135 cm, genişliği 26-32 cm ve kalınlığı da 9 cm'dir. Kitabeli gövdenin üstünde boyunla beraber 14 cm yüksekliğinde 60 cm cidarı olan hotozu vardır. Doğu yüzeyi haziredeki en süslü yüzeydir. Doğu yüzeyindeki celi talik hattıyla yazılan kitabe yukarıdan aşağıya on bir satır hâlinde mâil şekilde yazılmıştır. Aşağıdan yukarı doğru yazılan yazılı kitabenin etrafı stilize çiçek motifleriyle süslenmiştir. Dönemin zevkini yansıtan bu baş taşı şâhidesi aynayı anımsatmaktadır. Batı yüzeyi ise doğu yüzeyine nazaran sade ve motiflidir.</p> <p><b>Ayak:</b> Pehle seviyesinden yüksekliği 122 cm, genişliği 27-29 cm ve kalınlığı da 9 cm'dir. Baş şâhidesi gibi bu ayak şâhidesinin doğu yüzeyi çok süslüdür. Dönemin plastik zevkine uygun olarak tüm yüzeyi oyma tekniğiyle süslenmiş olup üst kısmında açılan çiçek şeklinde üçgen formunda bir başlığı vardır. Doğu yüzeyindeki tüm kenarları kıvrımlıdır. Stilize çiçek motifleri içinde kıvrık dallar vardır. "C" ve "S" kıvrımlı hatlar mevcuttur. Bu süslü ve güzel doğu yüzeyine nazaran batı yüzeyi sade ve motiflidir.</p>			



<b>Envanter No:</b> 028	<b>Tarih:</b> 19. yy.	<p><i>Hüve'l-Bâkî</i>  <i>Emr-i Hakladır o emrâz</i>  <i>geldi benim bu tenime</i>  <i>Bulmadı sıhhat vücudum</i>  <i>sebepe oldu mevtime</i>  <i>Akabet ayırdı ecel rihlet</i>  <i>göründü cânuma</i>  <i>Okuyup bir Fâtîha ihsân</i>  <i>edeler Rûhuma</i>  <i>Merhûm ve mağfûr</i>  <i>Hazinedar</i>  <i>Muâtafa Ağa'nın</i>  ... </p>	
<b>Kimlik:</b> Hazinedar Mustafa Ağa Akıracısı	<b>Meslek:</b> Belirsiz		
<p><b>Baş:</b> Kavukla beraber toprak seviyesinden yüksekliği 100 cm, genişliği 33 cm ve kalınlığı da 11 cm'dir. Kitabeli gövdenin üstünde 13 cm yüksekliğinde boyun, boynunda üstünde 75 cm cidarı olan ve 20 cm yüksekliğinde kavuğu vardır. Dikey hatlı dışbükey kavuğun altı kısmı sarıkla sarılmıştır. Büyük bir kâtibî kavuğu vardır. Doğu yüzünde kitabe yer alır. Doğu yüzündeki kitabe yukarıdan aşağıya yedi bölüme ayrılmış olup celi sülûs hatta yazılmıştır. Bu kitabe satırları taşın yüzeyinin oyularak yapılmıştır. Batıya bakan yüzü ise sade ve motiflidir.</p> <p><b>Ayak:</b> Toprak seviyesinden yüksekliği 75 cm, genişliği aşağıdan yukarı doğru genişleyen 19-23 cm ve kalınlığı da 14 cm'dir. Üst kısmı yuvarlak bir formla biten ayak şâhidesinin iki yüzeyi de sade ve motiflidir.</p>			


<b>Envanter No:</b> 029	<b>Tarih:</b> 1279/1862		
<b>Kimlik:</b> Ahmed Muhtâr Efendi	<b>Meslek:</b> Gümrük Kâtibi/Memur		
<b>Baş:</b> Toprak seviyesinden yüksekliği fesiyle beraber 111 cm, genişliği 29-32 cm ve kalınlığı da 12 cm'dir. Kitabeli gövdenin üstünde 10 cm yüksekliğinde boyun, boynun üstünde de 60 cm cidarı olan 13 cm yüksekliğinde Hamîdî fesi yer almaktadır. Doğu yüzeyinde yer alan kitabeli gövdenin yüzeyindeki yazı kısmı yukarıdan aşağıya doğru sekiz satır hâlinde mâil şekilde yazılmıştır. Oyma suretiyle yapılan kitabe satırlara ayrılmıştır. Batı yüzeyi ise sade ve motifsizdir. Sülüs hatlıdır.			
		<i>Hüve'l-Bakî Merhûm ve mağfûr el-muhtâc ilâ rahmeti Rabbihî'l- Gafûr Gümrük Ketebesinden Ahmed Muhtâr Efendi'nin Rûhu için el-Fâtîha Sene 1279</i>	


<b>Envanter No:</b> 030	<b>Tarih:</b> 1206/1791		
<b>Kimlik:</b> Fâtıma Hanım	<b>Meslek:</b> Ev Hanımı		
<b>Baş:</b> Toprak seviyesinden yukarı doğru hotozuyla beraber yüksekliği 82 cm, genişliği 27 cm ve kalınlığı da 13 cm olan bu mezarın sahibi bir kadındır. Baş şahidesinin sadece doğu yüzünde kitabe yer almaktadır. Kitabesi celi sülüs hattıyla yazılmıştır. Taşın kitabe yüzeyi oyulmak suretiyle yapılmıştır. Kitabeye başlık kısmının arasında 13 cm yüksekliğindeki boyun kısmında doğuya bakan yan yana beş yapraklı üç adet kabartma tekniğinde çiçek motifi bulunmaktadır. Yüksekliği 8 cm, cidarı 78 cm olan hotozun üstü düz olup oval bir formdadır ve geniş olan başlıktan boyuna geçişte hareketlilik vardır. Batı yüzü sade ve motifsizdir. Bu mezarda yatan Fatıma Hanım, orduda görevli Yüzbaşı Ali Ağa'nın kızıdır.			
		<i>Hüve'l-Bakî Merhûme ve mağfûre el-muhtâc ilâ rahmeti Rabbihî'l- Gafûr Yüzbaşı Ali Ağa'nın kerimesi Fâtıma Hanım Rûhu için el-Fâtîha Sene 1206</i>	


<b>Envanter No:</b> 031	<b>Tarih:</b> 1145/1732		
<b>Kimlik:</b> Molla Osman	<b>Meslek:</b> Din Adamı		
<b>Baş:</b> Toprak seviyesinden yukarı doğru yüksekliği 48 cm, genişliği ise doğu ve batıda 13 cm, kuzey ve güneyde 12 cm olan bu baş şahidesi; kareye yakın dikdörtgen formundadır. Başlık kısmı kırılmış ve kaybolmuştur. Bu kareye yakın dikdörtgen formundaki baş şahidesinde tek bu yüzde hareketlilik bulunmaktadır. Celi sülüs hatlı yukarıdan aşağıya beş satır hâlinindedir. Kitabenin üst kısmında rumi motifi bulunmaktadır. Kitabedeki yazı mâil şekilde aşağıdan yukarı doğru meyilli yazılmıştır.			
		<i>Merhûm Ve mağfûr Molla Osman Rûhuna Fâtîha Sene 1145</i>	


<b>Envanter No:</b> 032	<b>Tarih:</b> 1153/1740	<p><i>Merhûm İbrahim Halil b. Hasan el-mevta Rûhu için Fâtîha Sene 1153</i></p> 
<b>Kimlik:</b> İbrahim Halil b. Hasan	<b>Meslek:</b> Belirsiz	
<p><b>Baş:</b> Kırık hâlde olan bu baş şâhidesi toprak seviyesinden yüksekliği 31 cm, genişliği 10 cm ve kalınlığı da 7 cm'dir. Taşın doğu yüzeyinde yer alan kitabesi kabartma tekniğindedir. Ayak şâhidesi yoktur. Diğer tüm yüzeyleri sade ve motifsizdir. Sülûs Hatlıdır.</p>		


<b>Envanter No:</b> 033	<b>Tarih:</b> 1219/1804 ve 1253/1837	<p><i>Hive'l-Bâkî Merhûm ve mağfûr Mehmed Emin Molla Rûhu için Fâtîha Sene 1219</i></p>  <p>...</p> <p><i>Hadice Refifa Hanımın Rûhu için el-Fâtîha Sene 1253</i></p> 
<b>Kimlik:</b> Mehmed Emin Molla ve Hadice Refifa Hanım	<b>Meslek:</b> Din Adamı ve Ev Hanımı	
<p>Bu pehleli mezarın baş ve ayak şâhidesinin ikisi de mevcuttur. Bu şâhideler direkt toprağa değil de 46x79 cm ebatlarında toprak seviyesinden 13 cm yüksekliğinde olan pehlesine otururlar. Bu pehlerin ortasında 16x20 ölçülerinde toprakla teması sağlayan açıklık bulunmaktadır. Mezar kaidesinin yüzeyi pürüzlü olup dokunma hissi uyandırmaktadır. Muhtemelen ayak şâhidesi sonraki bir tarihte buraya yerleştirilmiştir.</p> <p><b>Baş:</b> Şâhidenin altında yer alan pehleden yüksekliği kâtibi kavuğuyla beraber 57 cm, genişliği 16 cm ve kalınlığı da 7 cm'dir. Kitabe kısmının üstünde 10 cm yüksekliğinde boyun, boynun üstünde de 42 cm cidarı olan 13 cm yüksekliğinde kâtibi kavuğu yer almaktadır. Kâtibi kavuğun kavuk kısmı dikey hatlı dışbükey hareketli olup alt kısmı sarıklıdır. Doğu yüzeyinde yer alan kitabe yukarıdan aşağıya beş satırdır. Celi sülûs hatlıdır. Batı yüzeyi ise sade ve motifsizdir.</p> <p><b>Baş:</b> Bu şâhide aslında başka bir mezarın baş şâhidesidir. Pehlesi üzerinde kırılmış vaziyette duran ayak şâhidesinin pehle seviyesinden yüksekliği 23 cm, genişliği 16 cm ve kalınlığı da 7 cm'dir. Doğu yüzeyinde mâil şeklinde dört satır hâlinedir. Celi sülûs hattıyla yazılan kitabe oyma suretiyle yapılmıştır. Batı yüzeyi ise sade ve motifsizdir.</p>		


<b>Envanter No:</b> 034	<b>Tarih:</b> 1233/1817	<p><i>Hüve 'l-Hayyü 'l-Bâkî</i>  <i>Merhûm ve mağfûr Mîr-i hâc</i>  <i>Silahdâr Süleyman Paşa'nın</i>  <i>baş</i>  <i>Çavuşlarından el-hâc Kasap</i>  <i>İlyas Câmî'-i şerîfî müezzini</i>  <i>merhûm</i>  <i>Ve mağfûr ilâ rahmeti</i>  <i>Rabbihî 'l-</i>  <i>Gafûr el-hâc Muştafa</i>  <i>Ağa'nın Rûhu için el-Fâtiha</i>  <i>Sene 1233</i></p>	
<b>Kimlik:</b> Hacı Muştafa Ağa	<b>Meslek:</b> Eski Asker ve Müezzîn		
<p><b>Baş:</b> Şâhidenin toprak seviyesinden yüksekliği kâtibî kavuğuyla beraber 100 cm, genişliği 30 cm ve kalınlığı da 12 cm'dir. Kitabe kısmının üstünde 11 cm yüksekliğinde boyun, boynun üstünde de 77 cm cidarı olan 18 cm yüksekliğinde kâtibî kavuğu yer almaktadır. Kâtibî kavuğun kavuk kısmı dikey hatlı dışbükey hareketli olup alt kısmı sarıktır. Kâtibî kavuk biraz büyüktür. Doğu yüzeyinde yer alan kitabe yukarıdan aşağıya dokuz satırdır. Celi sülûs hatlıdır. Batı yüzeyi ise sade ve motiflidir.</p> <p><b>Ayak:</b> Toprak seviyesinden yüksekliği 73 cm, genişliği 16-19 cm ve kalınlığı da 9 cm'dir. Üst kısmı yuvarlak formla bitirilmiştir. Tüm yüzeyi sade ve motiflidir.</p>			

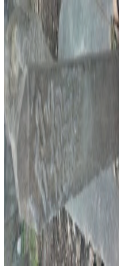
<b>Envanter No:</b> 035	<b>Tarih:</b> 1141/1728	<p><i>Bir civanın nazenin?</i>  <i>Meskenidir bu mezar</i>  <i>Eylemiş nazik tenini</i>  <i>Hâk-yeksân rûzi-gâr</i>  <i>Merhûm İbrahim</i>  <i>Rûhuna Fâtiha</i>  <i>Sene 1141</i></p>	
<b>Kimlik:</b> İbrahim	<b>Meslek:</b> Belirsiz		
<p><b>Baş:</b> Toprak seviyesinden kâtibî kavuğuyla beraber yüksekliği 86 cm, genişliği 19 cm ve kalınlığı da 12 cm'dir. Kitabeli gövde üzerinde 12 cm yüksekliğinde boyun ve boynun üstünde de ön yüzü kırılmış olan cidarı 66 cm ve yüksekliği de 20 cm olan kâtibî kavuğu vardır. Kırılmış olan kavuğun ön yüzeyi kâtibî kavuk gibi dikey hatlı dışbükey alt kısmı da sarıktır olan kavuk türünden olmalıdır. Doğu yüzeyinde oyma suretiyle tek kuşak içinde yer alan yukarıdan aşağıya doğru yedi satır hâlinde yazılan kitabesi celi sülûs hatlıdır. Batı yüzeyi ise sade ve motiflidir.</p>			


<b>Envanter No:</b> 036	<b>Tarih:</b> 1213/1798	<p><i>Merhûm ve mağfûr</i>  <i>Kal'alı Muştafa</i>  <i>Efendi'nin Kerimesi</i>  <i>Hadice Aişe</i>  <i>Rûhuna el-Fâtiha</i>  <i>Sene 1213</i></p>	
<b>Kimlik:</b> Hadice Aişe	<b>Meslek:</b> Ev Hanımı		
<p><b>Baş:</b> Toprak seviyesinden hotozuyla beraber yüksekliği 50 cm, genişliği 25 cm ve kalınlığı da 12 cm'dir. Kitabeli gövde üzerinde boyun ve hotozuyla beraber yüksekliği 18 cm, cidarı da 66 cm olan hotozu vardır. Alt kısmı kırık olan bu mezar şâhidesi yukarıdan aşağıya üç satır hâlinde olup yazı kuşağının üstünde oyma şeklinde meyve tabağı motif yer almaktadır. Bu meyve tabağının üstünde fyonk motif yer almaktadır. Meyve tabağının içinde de üzüm meyvesi vardır. Kitabe celi sülûs hattında olup oyma şeklinde yapılmıştır. Batı yüzeyi ise sade ve motiflidir.</p>			


<b>Envanter No:</b> 037	<b>Tarih:</b> 1273/1856	<p><i>Selanikli Şeyh Ali Rıza Efendi'nin Kerimesi Çiçekten Vefat eden merhûme Şerife Fatımatü'z- Zehra Hanım Rûhu için Fâtîha Sene 1273</i></p>	
<b>Kimlik:</b> Şerife Fatımatü'z-Zehra Hanım	<b>Meslek:</b> Ev Hanımı		
<p><b>Baş:</b> Toprak seviyesinden hotozuyla beraber yüksekliği 91 cm, genişliği 21 cm ve kalınlığı da 7 cm'dir. Kitabeli gövde üzerinde boyun ve hotozuyla beraber yüksekliği 19 cm, cidarı da 50 cm olan hotozu vardır. Doğu yüzeyinde yer alan kitabeli yüzeyin üzerinde yukarıdan aşağıya yedi satır hâlinde kuşaklara ayrılmış olan yazı celi sülüs hattıyla oyma suretiyle yapılmıştır. Batı yüzü ise sade ve motiflidir.</p> <p><b>Ayak:</b> Toprak seviyesinden yüksekliği 66 cm, genişliği aşağıdan yukarı doğru genişleyen 16-19 cm ve kalınlığı da 15 cm'dir. Üst kısmı yuvarlak bir formla bitmekte olup iki yüzeyi de sade ve motiflidir. İki yüzeyi de çok tahrip görmüştür.</p>			


<b>Envanter No:</b> 038	<b>Tarih:</b> 1185/1771	<p><i>Allâhu Vahdehü Sâbikan Büyükle Kal'a Halifesi Seyyid Ali Efendi Zevcesi merhûme ve mağfûre el- muhtâc Îlâ rahmeti Rabbîhi'l- Gafûr Hacce Aişe Hatun Rûhu için el-Fâtîha Sene 1185</i></p>	
<b>Kimlik:</b> Hacce Aişe Hatun	<b>Meslek:</b> Ev Hanımı		
<p><b>Baş:</b> Toprak seviyesinden üçgen biten üst kısmıyla beraber yüksekliği 102 cm, genişliği aşağıdan yukarı doğru genişleyen 37-46 cm ve kalınlığı da 10 cm'dir. Doğu yüzeyinde yer alan kitabe metni yukarıdan aşağıya yedi satır hâlinde istiflenmiş olup celi sülüs hatlıdır. Oyma suretiyle yapılan bu kitabenin etrafında ve üstünde kabarta tekniğiyle motifler yer almaktadır. Üst kısmında yer alan üçgen alınlığın içinde bir çiçek şamdanından tüm alınlığa dağılan stilize motifler yer almaktadır. Yine bunun altında kitabenin etrafında da buna benzer motifler yer almaktadır. Üçgen alınlık ve kitabe metni arasındaki geçişi sağlamak amacıyla açılmış akantus yaprağı kabartma olarak yapılmıştır. Hazirede yine az sayıda örneği olan mezar şâhidesi örneğidir. Batı yüzeyi ise sade ve motiflidir.</p> <p><b>Ayak:</b> Toprak seviyesinden yüksekliği 80 cm, genişliği aşağıdan yukarı doğru genişleyen 25-38 cm ve kalınlığı da 10 cm'dir. Üst kısmı yuvarlak formla bitirilen ayak şâhidesinin üst ve alt köşeleri pahlanmıştır. İki yüzeyi de sade ve motiflidir.</p>			


<b>Envanter No:</b> 039	<b>Tarih:</b> 1156/1743	<p><i>Fâtîha Merhûme ve Mağfûre Çün el-fâtîha Sene 1156</i></p>	
<b>Kimlik:</b> Elif	<b>Meslek:</b> Belirsiz		
<p>Bu pehleli mezarın baş şâhidesi direkt toprağa değil de 51x110 cm ebatlarında toprak seviyesinden 10 cm yüksekliğinde olan pehleye oturmaktadır. Bu kaidenin ortasında 13x30 ölçülerinde toprakla teması sağlayan açıklık bulunmaktadır.</p> <p><b>Baş:</b> Pehle üzerinde yüksekliği 60 cm, genişliği 10-21 cm ve kalınlığı da 11 cm'dir. Doğu yüzeyinde yer alan kitabeli kısım yukarıdan aşağıya beş satır hâlinde olup tek kuşak içinde oyma suretiyle yapılmıştır. Celi sülüs hattıyla yazılmıştır. Diğer yüzeyleri ise sade ve motiflidir. Başlık kısmı kırktır.</p>			


<b>Envanter No:</b> 040	<b>Tarih:</b> 1141/1728	<i>Merhûm Ömer Rûhuna Fâtîha Sene 1141</i>	
<b>Kimlik:</b> Ömer	<b>Meslek:</b> Belirsiz		
<p>Bu pehleli mezarın ayak şahidesi direkt toprağa değil de 51x110 cm ebatlarında toprak seviyesinden 10 cm yüksekliğinde olan pehleye otururlar. Bu kaidenin ortasında 13x30 ölçülerinde toprakla teması sağlayan açıklık bulunmaktadır.</p> <p><b>Ayak:</b> Pehle seviyesinden yüksekliği 54 cm ve her kenarının da genişliği 9,5 cm'dir. Kare bir formdadır. Doğu yüzeyinde yer alan kitabe kısmı taşın yüzeyi kabartma tekniğiyle yapılmıştır. Yukarıdan aşağıya beş satır hâlinde istiflenmiş olup tek kuşak içine alınmıştır. Başlık kısmı kırılmıştır. Diğer yüzeyleri ise sade ve motifsizdir. Sülüs hatlıdır.</p>			

<b>Envanter No:</b> 041	<b>Tarih:</b> 1248/1832	<i>Dünya bir viran bağ imiş konmuş idim dalına Derdime çare bulmadım uçtum cennet bağına Ey benim dertli validem ağlayıp etme figan Emr-i Hakkın ile bu sahrayı kıldum mekân Hala Sımkeş Mehmed Efendi'nin Kerimesi merhûme Emine Cemile Hanım Rûhu için el-Fâtîha Sene 13 CA 1248</i>	
<b>Kimlik:</b> Emine Cemile Hanım	<b>Meslek:</b> Ev Hanımı		
<p><b>Baş:</b> Toprak seviyesinden hotozuyla beraber yüksekliği 68 cm, genişliği 22 cm ve kalınlığı da 11 cm'dir. Başlık kısmı motifli boyunla beraber yüksekliği 19 cm olup cidarı da 57 cm'dir. Kitabeli gövde ile başlık arasındaki boyunun doğu yüzeyi kabartma tekniğiyle şilize meyve ve yaprak motifleriyle hotoza geçişi sağlamıştır. Doğu yüzeyindeki kitabe yukarıdan aşağıya doğru yedi satır hâlinindedir. Celi sülüs hatlı olup istiflenmiştir. Batı yüzeyi ise sade ve motifsizdir. Alt kısmı da kırıktır. Ayak şahidesi yoktur.</p>			


<b>Envanter No:</b> 042	<b>Tarih:</b> Ramazan 1219/Aralık 1804	<i>Hüve'l-Bâkî Merhûm ve mağfûr Sultân Beyazîd Kâtib el-hâc İsmail Efendi Çukadar el-hâc Ali Ağa'nın zevcesi Rukiye Rûhu için el-Fâtîha Sene 1219 Ramazan</i>	
<b>Kimlik:</b> Rukiye Hanım	<b>Meslek:</b> Ev Hanımı		
<p><b>Baş:</b> Toprak seviyesinden hotozuyla beraber yüksekliği 91 cm, genişliği 25-29 cm ve kalınlığı da 14 cm'dir. Başlık kısmı motifli boyunla beraber yüksekliği 22 cm olup cidarı da 77 cm'dir. Boyun kısmında kabartma tekniğiyle gerdanlık gibi üç adet çiçek motifi yapılmıştır. Doğu da yer alan kitabeli yüzey yukarıdan aşağıya sekiz satırdır. Oyma suretiyle yapılan bu kitabe celi sülüs hatlıdır. Diğer yüzeyleri ise sade ve motifsizdir. Hotozun bir kenarı kırılmıştır.</p> <p><b>Ayak:</b> Toprak seviyesinden yüksekliği 78 cm, genişliği 22-28 cm ve kalınlığı da 6 cm'dir. Tüm yüzeyleri sade ve motifsiz olup üst kısmı üçgen bir alınlıkla bitmektedir. Ön yüz düze olup batı yüzü pürüzlü ve bombelidir.</p>			


<b>Envanter No:</b> 043	<b>Tarih:</b> 1202/1787		
<b>Kimlik:</b> Seyyid Mustafa Efendi	<b>Meslek:</b> Belirsiz		
<b>Baş:</b> Toprak seviyesinden fesiyle beraber yüksekliği 75 cm, genişliği 23 cm ve kalınlığı da 10 cm'dir. Kitabeli gövdenin üstünde yer alan boynun yüksekliği 7 cm olup boynun üstündeki fesin cidarı da 60 cm'dir. Doğu yüzeyinde yer alan kitabe yukarıdan aşağıya doğru yedi satır hâlinedir. Celi sülüs hatlı olan bu kitabe oyma suretiyle yapılmıştır. Batı yüzeyi ise sade ve motiflidir. Ayak şahidesi yoktur.			


<b>Envanter No:</b> 044	<b>Tarih:</b> 19. yy.		
<b>Kimlik:</b> Belirsiz/Erkek	<b>Meslek:</b> Belirsiz		
<b>Baş:</b> Toprak seviyesinden örfi kavuğuyla yüksekliği 75 cm, genişliği 31 cm ve kalınlığı da 10 cm'dir. Kitabeli gövde kısmın üstünde yer alan boynun yüksekliği 7 cm olup onun üzerinde yer alan örfi kavuğun yüksekliği 19 cm cidarı da 75 cm'dir. Küfeki taşından olan bu baş şahidesi aşırı derecede tahrip olmuştur. Üzerindeki yazılar okunamamaktadır. Örfi kavuğu esnaf kavuğuna benzemektedir. Sarık kavuğun tüm yüzeyini kapatmaktadır. Batı yüzeyi ise sade ve motiflidir. Sülüs hatlıdır. <b>Ayak:</b> Toprak seviyesinden yüksekliği 63 cm, genişliği 21-31 cm ve kalınlığı da 9 cm'dir. Üst kısmı üçgen bir alınlıkla bitmektedir. Tüm yüzeyi sade ve motiflidir.			


<b>Envanter No:</b> 045	<b>Tarih:</b> 18. yy.		
<b>Kimlik:</b> Belirsiz/Kadın	<b>Meslek:</b> Belirsiz		
<b>Baş:</b> Toprak seviyesinden yüksekliği 37 cm, genişliği 27 cm ve kalınlığı da 9 cm'dir. Alt kısmı kırılmış olan bu baş şahidesinin doğu yüzündeki kitabesi yukarıdan aşağıya doğru üç satır hâlinedir. Küfeki taşından olan şahide aşırı derecede tahrip olmuştur. Üst kısmı üçgen bir alınlık şeklinde bitmiştir. Batı yüzeyi ise sade ve motiflidir. Sülüs hatlıdır. <b>Ayak:</b> Toprak seviyesinden yüksekliği 50 cm, genişliği 18 cm ve kalınlığı da 5 cm'dir. Tüm yüzeyi sade ve motiflidir. Üst kısmı ve kenarı kırılmıştır. Üst kısmı üçgen alınlıklı olması gerekirken kırılmıştır.			





<b>Envanter No:</b> 046	<b>Tarih:</b> 1225/1810	<p><i>Muṣṭafa Çavuş Ağa'nın Oğlu Molla Halid Efendi'nin Rûhuna Fâtîha Sene 1225</i></p>	
<b>Kimlik:</b> Molla Halid Efendi	<b>Meslek:</b> Din Adamı		
<p><b>Baş:</b> Günümüzde sağa yatmış hâlde duran başlık kısmı ve alt kısmı kırık olan baş şahidesinin toprak seviyesinden yüksekliği 30 cm, genişliği 20 cm ve kalınlığı da 10 cm'dir. Doğu tarafa bakan yüzeyindeki kitabesi yukarıdan aşağıya üç satır hâlinindedir. Oyma suretiyle yapılan bu kitabe celi sülüs hatlıdır. Diğer yüzeyleri ise sade ve motifsizdir. Ayak şahidesi yoktur.</p>			


<b>Envanter No:</b> 047	<b>Tarih:</b> 1238/1822	<p><i>Hüve'l-Hayyü'l-Bâkî Merhûme ve mağfûre-lehâ el-muhtâc ilâ rahmeti Rabbîhi'l- Gafûr Hacce Nefise Hanım Rûhu için el-Fâtîha Sene 1238</i></p>	
<b>Kimlik:</b> Hacce Nefise Hanım	<b>Meslek:</b> Ev Hanımı		
<p><b>Baş:</b> Toprak seviyesinden yüksekliği 57 cm, genişliği 35 cm ve kalınlığı da 8 cm'dir. Doğu yüzeyi yukarıdan aşağıya doğru beş satır hâlinde kuşaklara ayrılmış olup oyma tekniğiyle celi sülüs hattıyla yazılmıştır. Üst kısmı üçgen alınlık şeklinde sonlandırılmıştır. Alt kısmı kırıktır. Batı yüzeyi ise sade ve motifsizdir.</p> <p><b>Ayak:</b> Toprak seviyesinden yüksekliği 72 cm, genişliği aşağıdan yukarı doğru genişleyen 23-28 cm ve kalınlığı da 8 cm'dir. Tüm yüzeyi sade ve motifsizdir. Üst kısmı tıpkı baş şahidesi gibi üçgen bir alınlıkla son bulmuştur.</p>			


<b>Envanter No:</b> 048	<b>Tarih:</b> 1226/1811	<p><i>Hüve'l-Bâkî Âdem geldi kadem başı cihane Ecel geldi baş ağrısı bahane Merhûm ve mağfûr Boşnak el-hac Ali Ağa'nın Rûhu için el-Fâtîha Sene 1226</i></p>	
<b>Kimlik:</b> Boşnak Hacı Ali Ağa	<b>Meslek:</b> Belirsiz		
<p><b>Baş:</b> Baş şahidesinin kavukla beraber toprak seviyesinden yüksekliği 113 cm, genişliği 34 cm ve kalınlığı da 11,5 cm'dir. Kavuklu kısmı kitabeyle bağlantısını 14 cm yüksekliğindeki boyunla sağlamıştır. Boyunun üstünde yer alan 21 cm yüksekliğinde 88 cm cidarında dikey hatlı dışbükey kâtipi kavuğun alt kısmı sarıkla sarılmıştır. Yukarıdan aşağıya altı satır hâlindeki kitabe kuşaklara ayrılmıştır. Celi sülüs hattıyla yazılmıştır. Kitabe taşın yüzeyi oyulmak suretiyle yapılmıştır. Batıya bakan yüzeyi ise sade ve motifsizdir. Alt kısmı kırıktır.</p> <p><b>Ayak:</b> Toprak seviyesinden yüksekliği 95 cm, genişliği aşağıdan yukarı doğru genişleyen 35-40 cm ve kalınlığı da 6,5 cm'dir. Tüm yüzeyi sade ve motifsizdir. Üst kısmı üçgen bir alınlıkla son bulmaktadır.</p>			


<b>Envanter No:</b> 049	<b>Tarih:</b> 1231/1815	<p><i>Küllü nefsin zâikati'l-mevt Merhûm ve mağfûr el-muhtâc Îlâ rahmeti Rabbihi'l-Gafûr Kal'alı Memiş Efendizâde Muştafa Efendi'nin Rûhu için Rızaen lillâh el-Fâtiha Sene 1231</i></p>	
<b>Kimlik:</b> Kaleli Memiş Efendizade Mustafa Efendi	<b>Meslek:</b> Belirsiz		
<p><b>Baş:</b> Baş şâhidesinin kâtibi kavukla beraber toprak seviyesinden yüksekliği 154 cm, genişliği 34 cm ve kalınlığı da 15,5 cm'dir. Kavuklu kısmı kitabeyle bağlantısını 13 cm yüksekliğindeki boyunla sağlamıştır. Boyunun üstünde yer alan 23 cm yüksekliğinde 82 cm cidarında dikey hatlı dışbükey kâtibi kavuğun alt kısmı sarı ile sarılmıştır. Yukarıdan aşağıya yedi satır hâlindeki kitabe kuşaklara ayrılmıştır. Celi sülüs hatıyla yazılmıştır. Kitabe taşın yüzeyi oyulmak suretiyle yapılmıştır. Batıya bakan yüzeyi ise sade ve motiflidir.</p> <p><b>Ayak:</b> Toprak seviyesinden yüksekliği 150 cm, genişliği aşağıdan yukarı doğru genişleyen her köşesi aynı 16-21 cm'dir. Doğu yüzeyinde tüm yüzeyi kapsayan uzun ince zarif bir servi ağacı motifi vardır. Diğer yüzeyleri sade ve motiflidir. Üst kısmı da bir boyunlukla bitirilmiştir. Baş taşı 19. yüzyıla ait olsa da ayak taşı üslup özellikleri nedeniyle 18. yüzyıla aittir.</p>			


<b>Envanter No:</b> 050	<b>Tarih:</b> 1227/1812	<p><i>Âh ile zâr kıl tazeliğime doymadım Çün ecel peymânesi dolmuş muradım almadım Hasretâ fani cihandan tûl-i ömür sürmedim Firkatâ takdîr bu imiş tâ ezelden bilmedim Merhûm ve mağfûrun-leh Nazîf Ahmed Beşe'nin Rûhu için el-Fâtiha Sene 1227</i></p>	
<b>Kimlik:</b> Nazîf Ahmed Beşe	<b>Meslek:</b> Din Adamı		
<p><b>Baş:</b> Baş şâhidesinin sarıklı kavukla beraber toprak seviyesinden yüksekliği 112 cm, genişliği 24,5 cm ve kalınlığı da 13 cm'dir. Kavuklu kısmı kitabeyle bağlantısını 12 cm yüksekliğindeki boyunla sağlamıştır. Boyunun üstünde yer alan 27 cm yüksekliğinde 83 cm cidarında kavuğun tüm yüzeyi kalın sarı ile dolanmıştır. Yukarıdan aşağıya yedi satır hâlinde. Celi sülüs hatıyla yazılmıştır. Kitabe taşın yüzeyi oyulmak suretiyle yapılmıştır. Batıya bakan yüzeyi ise sade ve motiflidir.</p> <p><b>Ayak:</b> Toprak seviyesinden yüksekliği 105 cm, genişliği aşağıdan yukarı doğru genişleyen 22-29 cm ve kalınlığı da 8 cm'dir. Doğu yüzeyinde kabartma olarak ayak taşının taş ortasında servi ağacı motifi yer almaktadır. Üst kısmı üçgen bir alınlıkla son bulmaktadır. Batı yüzeyi sade ve motiflidir.</p>			


<b>Envanter No:</b> 051	<b>Tarih:</b> 18. yy.	<p>...zâde Muştafa Efendi ...</p>	
<b>Kimlik:</b> Mustafa Efendi'nin yakını	<b>Meslek:</b> Belirsiz		
<p><b>Baş:</b> Toprak seviyesinden yüksekliği 106 cm, genişliği aşağıdan yukarı doğru genişleyen 31-38 cm ve kalınlığı da 10 cm'dir. Doğu yüzeyinde yer alan kitabe yukarıdan aşağıya yedi satır olup oyma tekniğiyle yapılmıştır. Üst kısmı başlıksız olup yuvarlak bir hatla son bulmaktadır. Küfeki taşından yapılmış olması hasebiyle çok fazla tahrip vardır. Batı yüzeyi ise sade ve motifsizdir. Sülüs hatlıdır.</p> <p><b>Ayak:</b> Toprak seviyesinden yüksekliği 79 cm, genişliği aşağıdan yukarı doğru genişleyen 33-36 cm ve kalınlığı da 8 cm'dir. Üst kısmı üçgen bir alınlıkla son bulmaktadır. Tüm yüzeyi sade ve motifsizdir.</p>			

<b>Envanter No:</b> 052	<b>Tarih:</b> 1184/1770	<p>el-Bâkî Ağa Paşa'nın kerimesi Merhûme ve mağfûre Nefise Hanım Rûhuna el-Fâtîha Sene 1184</p>	
<b>Kimlik:</b> Nefise Hanım	<b>Meslek:</b> Ev Hanımı		
<p><b>Baş:</b> Toprak seviyesinden hotozuyla beraber yüksekliği 75 cm, genişliği 23 cm ve kalınlığı da 10 cm'dir. Kitabeli gövdenin üstünde hotozuyla beraber boynun yüksekliği 18 cm, hotozun cidarı da 36 cm'dir. Kitabe kısmı yukarıdan aşağıya altı satır hâlinde en üst satırda şilize bir çiçek motifi yer almaktadır. Bu motifin altında beş satır hâlinde kuşaklar içinde celi sülüs hatlı oyma suretiyle kitabeli kısım yer almaktadır. Başlık kısmı kırık olan baş taşının batı yüzeyi sade ve motifsizdir.</p> <p><b>Ayak:</b> Toprak seviyesinden yüksekliği 56 cm, genişliği aşağıdan yukarı doğru genişleyen 19-23 cm ve kalınlığı da 7,5 cm'dir. Üst kısmı üçgen bir alınlıkla son bulmaktadır. Tüm yüzeyi sade ve motifsizdir.</p>			

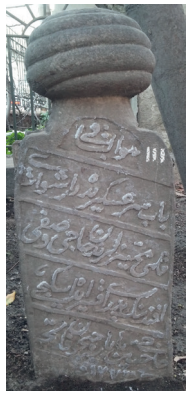
<b>Envanter No:</b> 053	<b>Tarih:</b> 1222/1807	<p>Fenadan bekaya eyledi rihlet Ede kabrini Hak ravza-ı cennet Merhûme Hanife Hatun Rûhuna Fâtîha Sene 1222</p>	
<b>Kimlik:</b> Hanife Hâtun	<b>Meslek:</b> Ev Hanımı		
<p><b>Baş:</b> Toprak seviyesinden yüksekliği 106 cm, genişliği aşağıdan yukarı doğru genişleyen 26-36 cm ve kalınlığı da 9 cm'dir. Üst kısmı üçgen bir formla biten baş taşı şahidesinin doğu yüzeyi yukarıdan aşağıya beş satır hâlinde. Batı yüzeyi ise sade ve motifsizdir. Kitabe kısmı celi sülüs hatlı olup oyma tekniğiyle yapılmıştır.</p> <p><b>Ayak:</b> Toprak seviyesinden yüksekliği 88 cm, genişliği aşağıdan yukarı doğru genişleyen 23-33 cm ve kalınlığı da 7 cm'dir. Üst kısmı düz bir şekilde son bulmaktadır. Tüm yüzeyi sade ve motifsizdir.</p>			


<b>Envanter No:</b> 054	<b>Tarih:</b> 19. yy.	<p><i>Hüve'l-Bâkî</i>  <i>Merhûme ve mağfûre el-</i>  <i>muhtâc</i>          ...</p>	
<b>Kimlik:</b> Belirsiz/Kadın	<b>Meslek:</b> Belirsiz		
<p><b>Baş:</b> Toprak seviyesinden yüksekliği 94 cm, genişliği aşağıdan yukarı doğru genişleyen 41-50 cm ve kalınlığı da 10 cm'dir. Alt kısmı kırık olan şâhidenin kitabe kısmından sadece iki satır görünmektedir. Kitabenin üst kısmında kabartma tekniğiyle deniz kabuğu motifi yer alır. Bu motifin iki yanında çiçek motifi vardır. Karşılıklı olarak birbirine bakmaktadırlar. Kitabenin üst kısmı üçgen bir alınlıkla bitmektedir. Bu üçgen alınlığa geçişi mukarnaslarla sağlanıp mukarnasların altında kalan boşluklara da gülbezekler yerleştirilmiştir. Üçgen alınlığın tam ortasında bütün yüzeyi kapsayan bir rumi palmet motifi yer almaktadır. İç içe geçmiş kıvrık dallarla motif tamamlanmıştır. Buradaki süslemelerde yine kabartma tekniğiyle yapılmıştır. Bu güzel ön yüzüne rağmen batı yüzeyi sade ve motiflidir. Sülüs hatlıdır.</p> <p><b>Ayak:</b> Toprak seviyesinden yüksekliği 35 cm, genişliği 25 cm ve kalınlığı da 6 cm'dir. Doğu yüzeyinde oyma tekniğiyle kıvrılan dallar görülmektedir. Alt kısmı toprak altında olduğu için sadece bu kadarı görülmektedir. Tüm yüzeyi bu dallar sarmaktadır. Batı yüzeyi ise sade ve motiflidir.</p>			


<b>Envanter No:</b> 055	<b>Tarih:</b> 1181/1767	<p><i>Hüve'l-Hallakü'l-Bâkî</i>  <i>Dirîğâ gitti dünyadan</i>  <i>yine bir duhter-i ismet</i>  <i>Goncama? zühre</i>  <i>gîsûsun perişan</i>  <i>itmesin netsin</i>  <i>Reşîden felek geldi</i>  <i>vefatına dedi tarih</i>  <i>Nefise Kadına Mevla</i>  <i>cinâmî cilvegâh etsin</i>  <i>Sene 1181</i></p>	
<b>Kimlik:</b> Nefise Kadın	<b>Meslek:</b> Ev Hanımı		
<p><b>Baş:</b> Toprak seviyesinden yüksekliği 104 cm, genişliği aşağıdan yukarı doğru genişleyen 32-46 cm ve kalınlığı da 7 cm'dir. Doğu yüzeyinde yer alan kitabesi oyma tekniğiyle yapılmıştır. Kitabe yukarıdan aşağıya altı satır hâlinindedir. Kitabenin üst kısmında ortada açmış bir akantus yaprağı ve etrafında stilize dallar vardır. Batı yüzeyi sade ve motiflidir. Sülüs hatlıdır.</p> <p><b>Ayak:</b> Toprak seviyesinden yüksekliği 30 cm, genişliği 28 cm ve kalınlığı da 5,5 cm'dir. Üst kısmı üçgen alınlık şeklinde bitirilmiştir. Alt kısmı kırık olup toprağa gömülmüştür. Doğu yüzeyinde stilize bir ağaç motifinin dalları vardır.</p>			


<b>Envanter No:</b> 056	<b>Tarih:</b> 900/1494	<p>...</p> <p><i>Rûhu için el-Fâtîha Sene 900</i></p>	
<b>Kimlik:</b> Kasap İlyas Bey	<b>Meslek:</b> Kasapbaşı/ Asker		
<p><b>Baş:</b> Toprak seviyesinden yüksekliği 55 cm, genişliği aşağıdan yukarı doğru genişleyen 31-32 cm ve kalınlığı da 9,5 cm'dir. Üst kısmının büyük bir kısmı kırılmış olan mezara alttan yukarı doğru üç satırı bulunmaktadır. Batı yüzeyi sade ve motifsizdir. Kitabenin bittiği noktada kabartmalı bir yaprak motifi yer almaktadır. 55 numaralı mezar taşına benzemektedir. Üst kısmı öyle olmalıdır. Sülüs hatlıdır. Cami banisi Kasap İlyas Bey adına 18. yüzyılda sonradan yaptırılan mezar şahidesidir. 18. yüzyılda yaptırıldığı orijinal yerinde değildir. Bu taşın olması gereken yer, 1 numaralı mezarın yeridir.</p>			


<b>Envanter No:</b> 057	<b>Tarih:</b> 1248/1832	<p><i>el-Bâkî</i></p> <p>...</p> <p><i>Nazîf Mahmûd Ağa'nın Kerimesi merhûme Şerife ... Hanım Rûhu için Fâtîha Sene 1248</i></p>	
<b>Kimlik:</b> Şerife ... Hanım	<b>Meslek:</b> Ev Hanımı		
<p><b>Baş:</b> Toprak seviyesinden yüksekliği 55 cm, genişliği 18 cm ve kalınlığı da 9 cm'dir. Yukarıdan aşağı doğru altı satır hâlinindedir. Bu şahidenin kenarları kırıktır. Oyma tekniğiyle kitabe yapılmıştır. Batı yüzeyi ise sade ve motifsizdir. Sülüs hatlıdır.</p>			


<b>Envanter No:</b> 058	<b>Tarih:</b> 1272/1855	<p><i>Hüve'l-Bâkî</i></p> <p><i>Bâb-ı Serakeri'de dâr-ı şûrâyi Kalemî mümeyyizlerinden Hacı Vasfî Efendi'nin pederi Aksaray'da Eskici Hacı Hüseyin Baba Rûhu için el-Fâtîha Sene 1272</i></p>	
<b>Kimlik:</b> Eskici Hüseyin Baba	<b>Meslek:</b> Eskici Esnafı		
<p><b>Baş:</b> Toprak seviyesinden örfi kavukla beraber yüksekliği 57 cm, genişliği 23 cm ve kalınlığı da 7,5 cm'dir. Kitabeli gövdenin üstünde 5 cm yüksekliğinde boyun, boynun üstünde de 11 cm yüksekliğinde 52 cm cidarında sarıklı kavuğu yer almaktadır. Doğu yüzeyinde yer alan kitabe yukarıdan aşağı doğru altı satır hâlinde ele alınmış olup oyma tekniğiyle yapılmıştır. Batı yüzeyi ise sade ve motifsizdir. Talik hatlıdır.</p>			


<b>Envanter No:</b> 059	<b>Tarih:</b> 19. yy.	<i>Rumeli varidat Muhasebecisi Ahmed Yemenli Efendinin gulamı Merhûm ve mağfûr Rûhuna el- Fâtiha ...</i>	
<b>Kimlik:</b> Belirsiz/Erkek	<b>Meslek:</b> Köle/Hizmetçi		
<b>Baş:</b> Toprak seviyesinden yüksekliği 35 cm, genişliği 22 cm ve kalınlığı da 9 cm'dir. Kavuk kısmı kırıktır. Doğu yüzeyinde yukarıdan aşağı doğru üç satır ele alınmış olup oyma tekniğiyle yapılmış kitabesi yer almaktadır. Alt kısmı da kırık olup toprağa gömülmüştür. Batı yüzeyi ise sade ve motiflidir. Sülüs hatlıdır.			


<b>Envanter No:</b> 060	<b>Tarih:</b> 1232/1816	<i>Merhûm Molla Mehmed Rûhuna el-Fâtiha Sene 1232</i>	
<b>Kimlik:</b> Molla Mehmed	<b>Meslek:</b> Din Adamı		
<b>Baş:</b> Kâtibi kavukla beraber toprak seviyesinden yüksekliği 40 cm, genişliği 18 cm ve kalınlığı da 8 cm'dir. Kavuklu kısmı kitabeye bağlantısını 9 cm yüksekliğindeki boyunla sağlamıştır. Boyunun üstünde yer alan 12 cm yüksekliğinde 44 cm cidarında dikey hatlı dışbükey kâtibi kavuğun alt kısmı sarılla sarılmıştır. Doğu yüzeyinde yer alan kitabe yukarıdan aşağıya doğru üç satır hâlinindedir. Oyma tekniğiyle yapılmıştır. Batı yüzeyi ise sade ve motiflidir. Sülüs hatlıdır. <b>Ayak:</b> Toprak seviyesinden yüksekliği 30 cm, cidarı da 46 cm'dir. Mumtaşı denilen şâhide taşı türündendir. Tüm yüzeyi sade ve motiflidir. Üst tarafı kırıktır.			


<b>Envanter No:</b> 061	<b>Tarih:</b> 1215/1800	<i>Tâhir Ağa'nın Kerimesi Merhûme Nafîze Mollanın Rûhu için el-Fâtiha Sene 1215</i>	
<b>Kimlik:</b> Nafîze Molla	<b>Meslek:</b> Belirsiz		
<b>Baş:</b> Toprak seviyesinden hotozuyla beraber yüksekliği 57 cm, genişliği 15 cm ve kalınlığı da 8 cm'dir. Kitabeli gövdeden boyunla beraber başlık yüksekliği 14 cm olup başlığın cidarı 43 cm'dir. Doğu yüzeyinde yer alan kitabe yukarıdan aşağıya doğru beş satır hâlinindedir. Oyma tekniğiyle yapılmıştır. Batı yüzeyi sade ve motiflidir. Sülüs hatlıdır.			


<b>Envanter No:</b> 062	<b>Tarih:</b> Belirsiz	<i>Okunamamaktadır</i>	
<b>Kimlik:</b> Belirsiz/Kadın	<b>Meslek:</b> Belirsiz		
<b>Baş:</b> Toprak seviyesinden hotozuyla beraber yüksekliği 51 cm, genişliği 20 cm ve kalınlığı da 8 cm'dir. Kitabeli gövdeden boyunla beraber hotozlu başlık yüksekliği 15 cm olup başlığın cidarı 46 cm'dir. Doğu yüzeyinde yer alan kitabe yukarıdan aşağıya doğru beş satır hâlinindedir. Oyma tekniğiyle yapılmıştır. Batı yüzeyi sade ve motiflidir. Aşırı derece de tahrip olmuştur. Sülüs hatlıdır.			

<b>Envanter No:</b> 063	<b>Tarih:</b> 1248/1832	<i>Mürğ-ı dil uçtu vebâdan Canımın can paresi konu Cennet bağına ciğer? kaldı yâresi Sünbülü Süleyman Hoca'nın Kerimesi Şerife ...? Hanım Rûhuna Fâtiha 1248</i>	
<b>Kimlik:</b> Şerife ...? Hanım	<b>Meslek:</b> Ev Hanımı		
<b>Baş:</b> Toprak seviyesinden hotozuyla beraber yüksekliği 53 cm, genişliği 18 cm ve kalınlığı da 7 cm'dir. Kitabeli gövdeden boyunla beraber başlık yüksekliği 14 cm olup başlığın cidarı 40 cm'dir. Doğu yüzeyinde yer alan kitabe yukarıdan aşağıya doğru beş satır hâlinindedir. Oyma tekniğiyle yapılmıştır. Batı yüzeyi sade ve motiflidir. Sülüs hatlıdır.			


<b>Envanter No:</b> 064	<b>Tarih:</b> 1233/1817	<i>Hüseyin Ağa'nın kerimesi Merhûme ve mağfûre Şerife Emine Hanım Rûhuna el-Fâtiha Sene 1233</i>	
<b>Kimlik:</b> Şerife Emine Hanım	<b>Meslek:</b> Ev Hanımı		
<b>Baş:</b> Toprak seviyesinden hotozuyla beraber yüksekliği 53 cm, genişliği 19 cm ve kalınlığı da 10 cm'dir. Kitabeli gövdeden boyunla beraber başlık yüksekliği 13 cm olup başlığın cidarı 54 cm'dir. Doğu yüzeyinde yer alan kitabe yukarıdan aşağıya doğru altı satır hâlinindedir. Oyma tekniğiyle yapılmıştır. Batı yüzeyi sade ve motiflidir. Sülüs hatlıdır.			


<b>Envanter No:</b> 065	<b>Tarih:</b> 19. yy.	<i>Hazinedar Muşafa Ağa'nın kerimesi Merhûme ... Hanımın Rûhuna Fâtîha ...</i>	
<b>Kimlik:</b> Belirsiz/Kadın	<b>Meslek:</b> Belirsiz		
<p><b>Baş:</b> Toprak seviyesinden hotozuyla beraber yüksekliği 48 cm, genişliği 20 cm ve kalınlığı da 10 cm'dir. Kitabeli gövdeden boyunla beraber başlık yüksekliği 14 cm olup başlığın cidarı 50 cm'dir. Doğu yüzeyinde yer alan kitabe yukarıdan aşağıya doğru dört satır hâlinindedir. Alt kısmı kırık olup toprağa gömülüdür. Oyma tekniğiyle yapılmıştır. Batı yüzeyi sade ve motifsizdir. Sülûs hatlıdır.</p> <p><b>Ayak:</b> Toprak seviyesinden yüksekliği 45 cm, genişliği aşağıdan yukarı doğru genişleyen 20-21 cm ve kalınlığı da 8 cm'dir. Üst kısmı üçgen bir alınlıkla son bulmaktadır. Tüm yüzeyi sade ve motifsizdir.</p>			


<b>Envanter No:</b> 066	<b>Tarih:</b> 1227/1812	<i>el-Bâkî Ali Ağa'nın mahdûmu Cennet-mekân merhûm Râşid Mehmed Rûhuna Fâtîha Sene 1227</i>	
<b>Kimlik:</b> Râşid Mehmed	<b>Meslek:</b> Belirsiz		
<p><b>Baş:</b> Toprak seviyesinden kâtibi kavuğuyla beraber yüksekliği 48 cm, genişliği 23 cm ve kalınlığı da 10 cm'dir. Kitabeli gövdenin üstünde 7 cm yüksekliğinde boyun, boynun üstünde de 16 cm yüksekliğinde 53 cm cidarında alt kısmı sarıklı kavuk yer almaktadır. Doğu yüzeyinde yer alan kitabe kısmı yukarıdan aşağıya doğru dört satır hâlinindedir. Alt kısmı toprağa gömülüdür. Kitabe oyma suretiyle yapılmıştır. Batı yüzeyi ise sade ve motifsizdir. Sülûs hatlıdır.</p>			

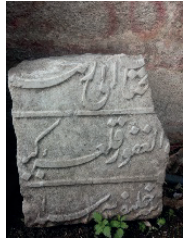
<b>Envanter No:</b> 067	<b>Tarih:</b> 1271/1854	<i>Hüve'l-Hallakü'l-Bâkî Davud Paşa İskelesinde Berber Yahya Ağa'nın zewcesi Merhûme ve mağfüre-lehâ Emine Hanım'ın Rûhu için Rızaen lillâh-i Teâlâ el- Fâtîha Sene 1271</i>	
<b>Kimlik:</b> Emine Hanım	<b>Meslek:</b> Ev Hanımı		
<p><b>Baş:</b> Toprak seviyesinden yüksekliği 75 cm, genişliği 24 cm ve kalınlığı da 10 cm'dir. Doğu yüzeyi mâil şekilde yazılmış olup 7 satırdır. Batı yüzeyi ise sade ve motifsizdir. Kenarları ise kıvrımlıdır. Talik hatlıdır. Barok sanat etkisinin görüldüğü bu baş şâhidesinin kenarları kıvrımlıdır. Üst kısmı da üçgen bir formla sonlandırılmıştır.</p>			





<b>Envanter No:</b> 068	<b>Tarih:</b> 18. yy.	<p>...  <i>Silahdâr ocağı çavuşlarından  el-hâc Ahmed Ağâ'nın</i>  ...  ...</p>	
<b>Kimlik:</b> Mevye Kılı Ahmed	<b>Meslek:</b> Belirsiz		
<p><b>Baş:</b> Devrilmiş hâlde toprakla bağı olmayan bu baş şâhidesinin yüksekliği 79 cm, genişliği 21 cm ve kalınlığı da 13 cm'dir. Kitabesi olan yüzeyi yukarıdan aşağıya dokuz satır hâlinindedir. Hem alttan hem de üst tarafından kırılmıştır. Diğer yüzeylerinde ise motif yoktur. Sülüs hatlıdır.</p>			


<b>Envanter No:</b> 069	<b>Tarih:</b> 19. yy.	<p>...  ... emini  <i>Zeytuni Muhammed  Rûhu için</i>  ...  ...</p>	
<b>Kimlik:</b> Zeytuni Muhammed	<b>Meslek:</b> Memur		
<p><b>Baş:</b> Dikili hâlde olmayan hazirenin batı duvarına atılmış vaziyetteki bu mezar şâhidesinin uzunluğu 60 cm, genişliği 25 cm ve kalınlığı da 18 cm'dir. Kitabeli yüzeyi dört satır hâlinindedir. Bu mezar şâhidesinin çok az kısmı günümüze kadar gelebilmiştir. Diğer yüzeyleri ise sade ve motifsizdir. Talik hatlıdır.</p>			


<b>Envanter No:</b> 070	<b>Tarih:</b> 1222/1807	<p>...  <i>Abdülkadir Rûhu için  Sene 1222</i></p>	
<b>Kimlik:</b> Abdülkadir	<b>Meslek:</b> Belirsiz		
<p><b>Baş:</b> Caminin mihrap duvarına atılmış vaziyette duran bu mezar şâhidesinin üst kısmı kırılmıştır. Uzunluğu 104 cm, genişliği aşağıdan yukarı doğru genişleyen 18-27 cm ve kalınlığı da 7 cm'dir. Kitabenin yer aldığı yüzeyde sadece kitabenin alttan iki satırı günümüze kadar gelebilmiştir. Diğer yüzeyi sade ve motifsizdir. Sülüs hatlıdır.</p>			


<b>Envanter No:</b> 071	<b>Tarih:</b> 19. yy.	<p>...  <i>Merhûm ve mağfûr  el-muhtâc ilâ rahmeti  Rabbîhi 'l-Gafûr  ... Kal' a-i kebir?  ... Halifesi seyyid ...</i>  ...  ...</p>	
<b>Kimlik:</b> Seyyid ...	<b>Meslek:</b> Belirsiz		
<p><b>Baş:</b> Aynı yerde olan bu mezar şâhidesi parçasının uzunluğu 34 cm, genişliği 27 cm ve kalınlığı da 15 cm'dir. Üç satırlık kitabesi kısmı sadece günümüze kadar gelebilmiştir. Diğer yüzeyi sade ve motifsizdir. Talik hatlıdır.</p>			


<b>Envanter No:</b> 072	<b>Tarih:</b> 18. yy.	<p><i>Merhûm ve mağfûr Yorgancı el-hâc Mehmed Rûhuna el-Fâtîha ...</i></p>	
<b>Kimlik:</b> Yorgancı Hacı Muhammed	<b>Meslek:</b> Yorgancı		
<p><b>Baş:</b> Uzunluğu 48 cm, genişliği 16 cm ve kalınlığı 16 cm'dir. Kare formulu bir gövdeye sahip olan mezar şâhidesinin üst kısmında daralan bir boynu olup başlıksızdır. Alt kısmı ise kırılmıştır. Beş satır hâlindeki kitabesi tek bir kuşak içindedir. Diğer yüzeyleri ise sade ve motifsizdir. Sülûs hatlıdır.</p>			


<b>Envanter No:</b> 073	<b>Tarih:</b> 18. yy.	<p><i>Hüve'l-Bâkî Merhûm surre-i? Hümâyûn Emîni Hacı Ali Ağa'nın ... el-hâc Ragıp Ağa'nın kerimesi Cennet-mekân merhûme ...</i></p>	
<b>Kimlik:</b> Hacı Ragıp Ağa'nın Hanımı	<b>Meslek:</b> Ev Hanımı		
<p><b>Baş:</b> Küçük ebatlarda olan bu kadın mezar şâhidesinin hotozuyla beraber uzunluğu 44 cm, genişliği 16 cm ve kalınlığı da 6 cm'dir. Zarif bir boynu olan başlığın cidarı 40 cm'dir. Mail şeklindeki kitabe yazısı altı satırı günümüze kadar gelebilmiştir. Alt kısmı kırılmıştır. Diğer yüzeyleri sade ve motifsizdir. Talik hatlıdır.</p>			


<b>Envanter No:</b> 074	<b>Tarih:</b> 18. yy.	<p><i>Merhûm Numan Ağa Rûhu için Fâtîha ...</i></p>	
<b>Kimlik:</b> Numan Ağa	<b>Meslek:</b> Belirsiz		
<p><b>Baş:</b> Bu da küçük ebatlarda olup uzunluğu 40 cm, genişliği 21 cm ve kalınlığı da 12 cm'dir. Dört satır hâlindeki kitabenin alt kısmı kırılmıştır. Kitabenin üstünde deniz kabuğu motifi yer alıp büyük bir kısmı kırılmıştır. Diğer yüzeyleri ise sade ve motifsizdir. Sülûs hatlıdır.</p>			


<b>Envanter No:</b> 075	<b>Tarih:</b> 18. yy.	<p><i>Fâtîha Merhûm Ehad Ağa Rûhuna Fâtîha Sene ...</i></p>	
<b>Kimlik:</b> Ehad Ağa	<b>Meslek:</b> Belirsiz		
<p><b>Baş:</b> Alt tarafından kırılmış olan mezar şâhidesinin uzunluğu 39 cm, genişliği 18 cm ve kalınlığı da 10 cm'dir. Dört satırlık kitabesi vardır. Diğer yüzeyleri sade ve motifsizdir. Sülûs hatlıdır. Başlıksızdır.</p>			


<b>Envanter No:</b> 076	<b>Tarih:</b> 1136/1723	<p><i>Merhûme Fatma Rûhuna Fâtîha Sene 1136</i></p>	
<b>Kimlik:</b> Fatma	<b>Meslek:</b> Belirsiz		
<p><b>Baş:</b> Alt tarafından kırılmış olan mezar şâhidesinin uzunluğu 39 cm, genişliği 15 cm ve kalınlığı da 9 cm'dir. Altı satırlık kitabesi tek kuşak içine alınmıştır. Diğer yüzeyleri sade ve motifsizdir. Sülûs hatlıdır.</p>			


<b>Envanter No:</b> 077	<b>Tarih:</b> 18. yy.	<p><i>Merhûm Bursevî Nizâmüddinzâde es-Seyyid İbrahim Necîb Bey Rûhu için Fâtîha ...</i></p>	
<b>Kimlik:</b> Seyyid İbrahim Necîb Bey	<b>Meslek:</b> Belirsiz		
<p><b>Baş:</b> Alt ve üst kısmından kırılmış olan mezar şâhidesinin uzunluğu 30 cm, genişliği 14 cm ve kalınlığı da 8 cm'dir. Dört satır hâlindeki kitabe kısmı kuşaklara ayrılmış olup diğer yüzeyleri sade ve motifsizdir. Sülûs hatlıdır.</p>			


<b>Envanter No:</b> 078	<b>Tarih:</b> 1129/1716	<i>Merhûme Aîşe Rûhuna Fâtiha Sene 1129</i>	
<b>Kimlik:</b> Aîşe	<b>Meslek:</b> Belirsiz		
<b>Baş:</b> Uzunluğu 59 cm, genişliği 11 cm ve kalınlığı da 11 cm'dir. Beş satır hâlinde kuşak içinde yer alan kitabeli kısım dışında herhangi başka bir yerinde hareketlilik yoktur. Kare gövdelidir. Sülüs hatlıdır. Başlıksızdır.			


<b>Envanter No:</b> 079	<b>Tarih:</b> 19. yy.	... <i>Merhûm ve mağfûr</i> ... <i>el-hâc ...</i> <i>İsmail Ağa Rûhuna</i> <i>Fâtiha</i> ...	
<b>Kimlik:</b> el-Hâc İsmail Ağa	<b>Meslek:</b> Belirsiz		
<b>Baş:</b> Alt ve üst kısmından kırılmış olan mezar şâhidesinin uzunluğu 46 cm, genişliği 23 cm ve kalınlığı da 15 cm'dir. Dört satır hâlinde kuşaklara ayrılmış olan kitabeli yüzey dışında başka bir yüzeyinde hareketlilik yoktur. Sülüs hatlıdır.			


<b>Envanter No:</b> 080	<b>Tarih:</b> 18. yy.	<i>Okunamamaktadır</i>	
<b>Kimlik:</b> Belirsiz/Erkek	<b>Meslek:</b> Belirsiz		
<b>Baş:</b> Alt ve üst kısmından kırılmış olan mezar şâhidesinin uzunluğu 40 cm, genişliği 30 cm ve kalınlığı da 10 cm'dir. Küfeki taşından olan bu mezar şâhidesinin üç satırlık ve kuşaklara ayrılmış kitabesi aşırı tahripten dolayı okunamamaktadır. Diğer yüzeyler ise sade ve motiflidir. Sülüs hatlıdır.			


<b>Envanter No:</b> 081	<b>Tarih:</b> 1225/1810	... <i>Rûhuna Fâtiha</i> <i>Sene 1225</i>	
<b>Kimlik:</b> Belirsiz	<b>Meslek:</b> Belirsiz		
<b>Baş:</b> Üst kısmından kırılmış olan mezar şâhidesinin uzunluğu 34 cm, genişliği 22 cm ve kalınlığı da 8 cm'dir. Sadece kitabenin alt tarafından iki satırlık kısmı günümüze kadar gelebilmiştir. Diğer yüzeyleri ise sade ve motiflidir. Sülüs hatlıdır.			


<b>Envanter No:</b> 082	<b>Tarih:</b> 18. yy.	<p><i>el-Bâkî</i>  <i>Gonca gülüm uçtu cennet bağına</i>  <i>Seyyid Memiş Beşe oğlu merhûm</i>  <i>es-Seyyid Hasan Molla</i>          ...</p>	
<b>Kimlik:</b> Seyyid Hasan Molla	<b>Meslek:</b> Din Adamı		
<p><b>Baş:</b> Alt tarafından kırılmış olan mezar şâhidesinin uzunluğu 33 cm, genişliği 23 cm ve kalınlığı da 8 cm'dir. Kitabeli yüzeyde dört satır hâlinedir. Diğer yüzeyleri ise sade ve motifsizdir. Sülüs hatlıdır.</p>			


<b>Envanter No:</b> 083	<b>Tarih:</b> 1102/1690	<p><i>Merhûm ve mağfûr</i>  <i>...Ref Ahmed Ağa</i>  <i>Rûhu için el-Fâtîha</i>  <i>Sene 1102</i></p>	
<b>Kimlik:</b> Ref Ahmed Ağa	<b>Meslek:</b> Belirsiz		
<p><b>Baş:</b> Alt kısmı, üst kısmı ve sağ tarafından kırılmış olan mezar şâhidesinin uzunluğu 44 cm, genişliği 17 cm ve kalınlığı da 12 cm'dir. Dört satır hâlinde ve dört kuşak içine alınmış kitabeli yüzey dışında başka hiçbir yüzeyinde hareketlilik yoktur. Sülüs hatlıdır.</p>			


<b>Envanter No:</b> 084	<b>Tarih:</b> 18. yy.	<p><i>Merhûme ve mağfûre</i>          ...</p>	
<b>Kimlik:</b> Belirsiz/ Kadın	<b>Meslek:</b> Belirsiz		
<p><b>Baş:</b> Alt kısmı kırılmış olan kadın mezar taşının başlığıyla beraber uzunluğu 28 cm, genişliği 15 cm ve kalınlığı da 9 cm'dir. Kitabenin sadece iki satırı günümüze kadar gelebilmiştir. Gövde ile başlık arasında ince bir boyun yer almaktadır. Hotozun cidarı da 45 cm'dir. Diğer yüzeyleri ise sade ve motifsizdir. Sülüs hatlıdır.</p>			


<b>Envanter No:</b> 085	<b>Tarih:</b> 18./19. yy.	
<b>Kimlik:</b> Belirsiz	<b>Meslek:</b> Belirsiz	
<p><b>Ayak:</b> Toprak seviyesinden yüksekliği 52 cm, genişliği aşağıdan yukarı doğru genişleyen 15-17 cm ve kalınlığı da 6 cm'dir. Üst kısmı üçgen bir formla bitmektedir. Doğu yüzeyinde servi ağacı motifi yer almaktadır. Servi ağacı motifi ayak şâhidesinin altından yukarı kadar uzanmaktadır. Bu motif kabartma tekniğinde yapılmıştır. Batı yüzeyi ise sade ve motifsizdir. Baş şâhidesi günümüze ulaşmamıştır.</p>		


<b>Envanter No:</b> 086	<b>Tarih:</b> 18./19. yy.	
<b>Kimlik:</b> Belirsiz	<b>Meslek:</b> Belirsiz	
<b>Ayak:</b> Toprakta dikili hâlde olamayan bu kırık ayak şahidesinin yüksekliği 54 cm, genişliği 24-27 cm ve kalınlığı da 6 cm'dir. Tüm yüzeyi sade ve motifsizdir. Baş taşı yoktur. Üst kısmı sivri bir formla bitirilmiştir.		


<b>Envanter No:</b> 087	<b>Tarih:</b> 18./19. yy.	
<b>Kimlik:</b> Belirsiz	<b>Meslek:</b> Belirsiz	
<b>Baş:</b> Toprak seviyesinden yüksekliği 51 cm, genişliği 19 cm ve kalınlığı da 9 cm'dir. Üst kısmı kırılmış olup yatay ekseninde düz bir hat oluşturmaktadır. Sadece ayak taşı günümüze gelebilmiştir. Tüm yüzeyi sade ve motifsizdir. Muhtemelen cellat mezarıdır.		


<b>Envanter No:</b> 088	<b>Tarih:</b> 18./19. yy.	
<b>Kimlik:</b> Belirsiz	<b>Meslek:</b> Belirsiz	
<b>Ayak:</b> Toprak seviyesinden boyun kısmıyla beraber yüksekliği 64 cm, genişliği 19 cm ve kalınlığı da 10 cm'dir. Motifi gövdeden boynun yüksekliği 13 cm olup boynun cidarı 50 cm'dir. Doğu yüzeyinde yer alan yuvarlak üst formulu yüzeyde kabartma tekniğiyle üzüm salkımları ve dalları yer almaktadır. Batı yüzeyi sade ve motifsizdir.		


<b>Envanter No:</b> 089	<b>Tarih:</b> 18./19. yy.	
<b>Kimlik:</b> Belirsiz	<b>Meslek:</b> Belirsiz	
<b>Ayak:</b> Toprak seviyesinden yüksekliği 69 cm, genişliği aşağıdan yukarı doğru genişleyen 17-20 cm ve kalınlığı da 7 cm'dir. Üst kısmı üçgen bir alınlıkla son bulmaktadır. Tüm yüzeyi sade ve motifsizdir.		


<b>Envanter No:</b> 090	<b>Tarih:</b> 18./19. yy.	
<b>Kimlik:</b> Belirsiz	<b>Meslek:</b> Belirsiz	
<b>Ayak:</b> Devrilmiş hâlde duran bu ayak taşının baş taşı yoktur. Yüksekliği 82 cm, genişliği aşağıdan yukarı genişleyen 8-15 cm ve kalınlığı da 8 cm'dir. Üst kısmı üçgen bir alınlıkla bitmektedir. Tüm yüzeyi sade ve motifsizdir.		


<b>Envanter No:</b> 091	<b>Tarih:</b> 18./19. yy.	
<b>Kimlik:</b> Belirsiz	<b>Meslek:</b> Belirsiz	
<b>Ayak:</b> Alt kısmı kırılmış vaziyette olan bu mezar taşı şahidesinin uzunluğu 69 cm, genişliği alttan üstte doğru genişleyen 30-34 cm ve kalınlığı da 6 cm'dir. Tüm yüzeyi sade ve motifsizdir.		


<b>Envanter No:</b> 092	<b>Tarih:</b> 18./19. yy.	
<b>Kimlik:</b> Belirsiz	<b>Meslek:</b> Belirsiz	
<b>Ayak:</b> Alt tarafından kırılmış olan bu mezar taşı şahidesinin uzunluğu 85 cm, genişliği alttan yukarı doğru genişleyen 30-34 cm ve kalınlığı da 6 cm'dir. Tüm yüzeyi sade ve motifsizdir. Üst kısmı üçgen bir formla bitirilmiştir. Küfeki taşından yapılmıştır.		

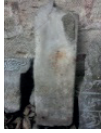
<b>Envanter No:</b> 093	<b>Tarih:</b> 18./19. yy.	
<b>Kimlik:</b> Belirsiz	<b>Meslek:</b> Belirsiz	
<b>Ayak:</b> Alt tarafından kırılmış olan bu mezar taşı şahidesinin uzunluğu 46 cm, genişliği alttan yukarı doğru genişleyen 26-29 cm ve kalınlığı da 7 cm'dir. Tüm yüzeyi sade ve motifsizdir. Üst kısmı üçgen bir formla bitirilmiştir.		


<b>Envanter No:</b> 094	<b>Tarih:</b> 18./19. yy.	
<b>Kimlik:</b> Belirsiz	<b>Meslek:</b> Belirsiz	
<b>Ayak:</b> Alt kısmından ve üst kısmından kırılmış olan mezar taşının uzunluğu 33 cm, genişliği 19 cm ve kalınlığı da 6 cm'dir. Bir motifin yer aldığı yüzey dışında başka bir hareketlilik yoktur.		


<b>Envanter No:</b> 095	<b>Tarih:</b> 18./19. yy.	
<b>Kimlik:</b> Belirsiz	<b>Meslek:</b> Belirsiz	
<b>Ayak:</b> Alt ve üst kısmından kırılmış olan mezar taşının uzunluğu 72 cm, genişliği aşağıdan yukarı doğru genişleyen 22-27 cm ve kalınlığı da 8 cm'dir. Tüm yüzeyi sade ve motifsizdir. Küfeki taşından yapılmıştır.		


<b>Envanter No:</b> 096	<b>Tarih:</b> 18./19. yy.	
<b>Kimlik:</b> Belirsiz	<b>Meslek:</b> Belirsiz	
<b>Ayak:</b> Alt ve üst kısmından kırılmış olan mezar taşının uzunluğu 50 cm, genişliği 28 cm ve kalınlığı da 7 cm'dir. Tüm yüzeyi sade ve motifsizdir.		

<b>Envanter No:</b> 097	<b>Tarih:</b> 18./19. yy.	
<b>Kimlik:</b> Belirsiz	<b>Meslek:</b> Belirsiz	
<b>Ayak:</b> Alt ve üst kısmından kırılmış olan mezar taşının uzunluğu 83 cm, genişliği aşağıdan yukarı doğru genişleyen 21-32 cm ve kalınlığı da 7 cm'dir. Tüm yüzeyi sade ve motifsizdir.		

<b>Envanter No:</b> 098	<b>Tarih:</b> 18./19. yy.	
<b>Kimlik:</b> Belirsiz	<b>Meslek:</b> Belirsiz	
<b>Ayak:</b> Alt ve üst kısmından kırılmış olan mezar taşının uzunluğu 63 cm, genişliği 22 cm ve kalınlığı da 6 cm'dir. Tüm yüzeyi sade ve motiflidir.		















<b>Envanter No:</b> 099	<b>Tarih:</b> 18./19. yy.	
<b>Kimlik:</b> Belirsiz	<b>Meslek:</b> Belirsiz	
<b>Ayak:</b> Alt tarafından kırılmış olan mezar taşı mumtaşı denilen tarzdadır. Uzunluğu 25 cm olup cidarı da 46 cm'dir. Tüm yüzeyi sade ve motiflidir. Baş taşı veya ayak taşıdır. Küfeki taşından yapılmıştır.		











<b>Envanter No:</b> 100	<b>Tarih:</b> 18./19. yy.	
<b>Kimlik:</b> Belirsiz	<b>Meslek:</b> Belirsiz	
<b>Ayak:</b> Alt kısmından kırılmış olup ortadan ikiye ayrılmış olan mezar taşının uzunluğu 115 cm, genişliği aşağıdan yukarı doğru genişleyen 24-34 cm ve kalınlığı da 9 cm'dir. Bir yüzeyinde servi ağacı motifi kabartma şeklinde yer almaktadır. Diğer yüzeyi ise sade ve motiflidir.		








<b>Envanter No:</b> 101	<b>Tarih:</b> 18./19. yy.	
<b>Kimlik:</b> Belirsiz	<b>Meslek:</b> Belirsiz	
<b>Ayak:</b> Alt ve üst kısmından kırılmış olan mezar taşının uzunluğu 41 cm, genişliği aşağıdan yukarı doğru genişleyen 30-34 cm ve kalınlığı da 6 cm'dir. Bir yüzeyinde stilize dalları olan ağaç motifi yer almaktadır. Diğer yüzeyi ise sade ve motiflidir.		

					
<b>Envanter No:</b> 5	<b>Envanter No:</b> 6	<b>Envanter No:</b> 7	<b>Envanter No:</b> 8	<b>Envanter No:</b> 9	<b>Envanter No:</b> 13
					
<b>Envanter No:</b> 14	<b>Envanter No:</b> 15	<b>Envanter No:</b> 16	<b>Envanter No:</b> 17	<b>Envanter No:</b> 18	<b>Envanter No:</b> 19



					
Envanter No: 20	Envanter No: 22	Envanter No: 23	Envanter No: 24	Envanter No: 25	Envanter No: 26
					
Envanter No: 27	Envanter No: 28	Envanter No: 34	Envanter No: 37	Envanter No: 38	Envanter No: 42
					
Envanter No: 44	Envanter No: 45	Envanter No: 47	Envanter No: 48	Envanter No: 49	Envanter No: 50
					
Envanter No: 51	Envanter No: 52	Envanter No: 53	Envanter No: 54	Envanter No: 55	Envanter No: 65

				
Envanter No: 102	Envanter No: 103	Envanter No: 104	Envanter No: 105	Envanter No: 106
				
Envanter No: 107	Envanter No: 108	Envanter No: 109	Envanter No: 110	Envanter No: 111

				
<b>Envanter No: 112</b>	<b>Envanter No: 113</b>	<b>Envanter No: 114</b>	<b>Envanter No: 115</b>	<b>Envanter No: 116</b>
				
<b>Envanter No: 117</b>	<b>Envanter No: 118</b>			
<p><b>102:</b> Alt ve üst kısmından kırılmış olan mezar taşının uzunluğu 41 cm, genişliği aşağıdan yukarı doğru genişleyen 30-34 cm ve kalınlığı da 6 cm'dir. Bir yüzeyinde şilize dalları olan ağaç motifi yer almaktadır. Diğer yüzeyi ise sade ve motifsizdir.</p> <p><b>103:</b> Kadın mezar taşı şâhidesinin başlık kısmıdır. Hotozun ait olduğu mezar hazirede kalan kısmı yoktur.</p> <p><b>104:</b> Sarıklı kavuk formunda olan bu serpuşun sadece sarık kısmı günümüze gelmiştir. Kafesi kavuk türündeki serpuşa ait bir mezarın başlık kısmıdır. Hazirede bu parçanın ait olduğu mezar şâhideleri yoktur.</p> <p><b>105:</b> Kâtibi kavuk örneğindeki bu başlık erkek mezar taşına aittir. Kavuşun alt kısmı sarıkla sarılmıştır. Yüksekliği 23 cm olup cidarı da 110 cm'dir. Oldukça büyük olan bu serpuşun hazirede geri kalan kısmı yoktur.</p> <p><b>106:</b> Sarıklı kavuk örneği olan bu başlık erkek mezar taşına aittir. Yüksekliği 15 cm olup cidarı da 66 cm'dir. Bu mezar taşı şâhidesinin serpuş kısmının hazirede geri kalan kısmı yoktur.</p> <p><b>107:</b> Mahmûdi fes olan bu serpuşun yüksekliği 18 cm, cidarı da 50 cm'dir. Erkek mezar taşına ait olan bu serpuşun püskülü de vardır. Bu mezar taşı şâhidesinin serpuş kısmının hazirede geri kalan kısmı yoktur.</p> <p><b>108:</b> Kâtibi kavuk formunda olan bu mezar taşı serpuşu erkek birinin mezarına aittir. Yüksekliği 23 cm, cidarı da 75 cm'dir. Bu mezar taşı şâhidesinin serpuş kısmının hazirede geri kalan kısmı yoktur.</p> <p><b>109:</b> Kâtibi kavuk örneğindeki bu başlık bir erkek mezarı şâhidesine aittir. Kavuk dikey hatlı olup dışbükey hareketliliği vardır. Kavuşun alt kısmı sarıkla sarılmıştır. Yüksekliği 22 cm, cidarı da 56 cm'dir.</p> <p><b>110:</b> Kâtibi kavuk formunda olan bu mezar taşı serpuşu erkek birinin mezarına aittir. Yüksekliği 17 cm, cidarı da 65 cm'dir. Bu mezar taşı şâhidesinin serpuş kısmının hazirede geri kalan kısmı yoktur.</p> <p><b>111:</b> Kâtibi kavuk formunda olan bu mezar taşı serpuşu erkek birinin mezarına aittir. Yüksekliği 16 cm, cidarı da 45 cm'dir. Bu mezar taşı şâhidesinin serpuş kısmının hazirede geri kalan kısmı yoktur.</p> <p><b>112:</b> Kadın mezar taşı şâhidesinin başlık kısmıdır. Yüksekliği 12 cm, cidarı da 50 cm'dir. Hotoz kısmı dışında hazirede mezar taşı şâhidesine ait bir şey günümüze kadar gelmemiştir.</p> <p><b>113:</b> Kadın mezar taşı şâhidesinin başlık kısmıdır. Yüksekliği 8 cm, cidarı da 42 cm'dir. Hotoz kısmı dışında hazirede mezar taşı şâhidesine ait bir şey günümüze kadar gelmemiştir.</p> <p><b>114:</b> Kadın mezar taşı şâhidesinin başlık kısmıdır. Yüksekliği 10 cm, cidarı da 55 cm'dir. Hotoz kısmı dışında hazirede mezar taşı şâhidesine ait bir şey günümüze kadar gelmemiştir.</p> <p><b>115:</b> Kadın mezar taşı şâhidesinin başlık kısmıdır. Yüksekliği 8 cm, cidarı da 54 cm'dir. Hotoz kısmı dışında hazirede mezar taşı şâhidesine ait bir şey günümüze kadar gelmemiştir.</p> <p><b>116:</b> Kadın mezar taşı şâhidesinin başlık kısmıdır. Yüksekliği 13 cm, cidarı da 38 cm'dir. Hotoz kısmı dışında hazirede mezar taşı şâhidesine ait bir şey günümüze kadar gelmemiştir.</p> <p><b>117:</b> Kadın mezar taşı şâhidesinin başlık kısmıdır. Yüksekliği 17 cm, cidarı da 33 cm'dir. Boyun kısmı süslü olup, kabartma tekniğiyle rumili motifler tüm boyunda dönmektedir. Hotoz kısmının boynu dışında hazirede mezar taşı şâhidesine ait bir şey günümüze kadar gelmemiştir.</p> <p><b>118:</b> Erkek birine ait olan bu sarıklı kavuk, yüksekliği 20 cm, cidarı 70 cm'dir. Sarık kavuşun alt kısmını kapatmıştır. Bu mezar taşı şâhidesinin serpuş kısmının hazirede geri kalan kısmı yoktur. Tarikat mensubu birine ait bir mezar taşı şâhidesine ait olması muhtemeldir.</p>				

## Envanter Listesi/ Inventory List

No	Vefat Tarihi	C	Kimlik	A/B	Başlık Türü	Yazı – Dil- Kompozisyon	Ş/P
1	1494	E	Kasap İlyas Bey	B A	Kırık Oval	- Talik – Türkçe	P
2	1481	E	?	B	Sivri	Sülüs – Arapça	Ş
3	15. yy. sonu	K	Kamer Hatun	B	Sivri	Sülüs – Arapça	Ş
4	19. yy.	E	?	B A	Sarıklı -	- -	Ş
5	1842	E	Hacı Ali Ağa	B	Sarıklı	Sülüs – Türkçe	P
6	1809	K	Züleyha Molla	B A	Hotoz Üçgen	Sülüs – Türkçe Hurma Ağacı	P
	1818	E	İsmail Efendi	B	Kâtibî	Sülüs – Türkçe	
	1829	E	Seyyid Muhtar Efendi	B	Mahmûdî	Sülüs – Türkçe	
7	1859	E	Ahmed Vehbi E.	B	Azîzî	Sülüs – Türkçe	Ş
8	1851	E	Seyyid Hüseyin E.	B	Hamîdî	Sülüs – Türkçe	Ş
9	1859	E	Seyyid Muhammed Niza? Efendi	B A	Azîzî Kırık	Talik – Türkçe -	P
10	18. yy.	K	?	B	Sivri	Sülüs – Türkçe	Ş
11	18. yy.	K	Hanife Hatun	B	Sivri	Sülüs – Türkçe	Ş
12	1797	E	Belirsiz	B	?	Sülüs – Türkçe	Ş
13	1808	E	Muştafa Çavuş Ağa	B A	Kafesî Kavuk Üçgen	Sülüs – Türkçe Sade	Ş
14	1802	E	Kalelizade Ağa	B A	Kafesî Kavuk Yuvarlak	Sülüs – Türkçe Sade	Ş
15	1848	E	Simkeş Mehmed Sâdık Efendi	B A	Mahmûdî Sivri	Sülüs – Türkçe Sade	Ş
16	1832	E	Seyyid İbrahim Rasim Efendi	B A	Mahmûdî Sivri	Sülüs – Türkçe Sade	Ş
17	1805	E	Osman Ağazade Seyyid Muştafa	B A	Kâtibî -	Sülüs – Türkçe -	P
18	1864	E	Mehmed Cemil Ağa	B A	Oval Üçgen	Sülüs – Türkçe Sade	Ş
19	1802	E	Molla Mehmed Emin	B A	Kâtibî Üçgen	Sülüs – Türkçe Sade	P
20	1852	E	Seyyid Ali Efendi	B A	Örfî Sarık Sivri	Talik – Türkçe Hurma Ağacı	P
21	18. yy.	K	Hanife Hatun	B	Dalgalı	Sülüs – Türkçe	Ş
22	1853	K	?	B A	Oval Sivri	Sülüs – Türkçe Sade	Ş

23	1821	E	Mehmed Edmin Ağa	B A	Kâtibî Sivri	Sülüs – Türkçe Sade	Ş
24	1810	E	Seyyid Silahver Hassa Ali Bey	B A	Kâtibî Kırık	Sülüs – Türkçe Servi Ağacı	Ş
25	1798	E	Mehmed Sâdık Bey	B A	Fes Sivri	Sülüs – Türkçe Üzüm Ağacı	P
26	19. yy.	E	?	B A	Örfî Sarık Üçgen	Sülüs – Türkçe Sade	Ş
27	1828	K	Hadice Enise Hanım	B A	Hotoz Üçgen	Talik – Türkçe Barok	P
28	19. yy.	E	?	B A	Kâtibî Yuvarlak	Sülüs – Türkçe Sade	Ş
29	1862	E	Ahmed Muhtâr Efendi	B	Hamîdî	Sülüs – Türkçe	Ş
30	1791	K	Fâtıma Hanım	B	Hotoz	Sülüs – Türkçe	Ş
31	1732	E	Molla Osman	B	Kırık	Sülüs – Türkçe	Ş
32	1740	E	İbrahim Halil	B	Kırık	Sülüs – Türkçe	Ş
33	1804 1837	E K	Mehmed Emin Molla Hadice Refîfa Hanım	B B	Kâtibî Kırık	Sülüs – Türkçe	P
34	1817	E	Hacı Mustafa Ağa	B A	Kâtibî Yuvarlak	Sülüs – Türkçe Sade	Ş
35	1728	E	İbrahim	B	Kâtibî	Sülüs – Türkçe	Ş
36	1798	K	Hadice Aişe	B	Hotoz	Sülüs – Türkçe	Ş
37	1856	K	Şerife Fatmatü'z- Zehra Hanım	B A	Hotoz Yuvarlak	Sülüs – Türkçe Sade	Ş
38	1771	K	Hacce Aişe Hatun	B A	Üçgen Yuvarlak	Sülüs – Türkçe Sade	Ş
39	1743	K	Elif	B	Kırık	Sülüs – Türkçe	P
40	1728	E	Ömer	B	Kırık	Sülüs – Türkçe	P
41	1832	K	Emine Cemile Hanım	B	Hotoz	Sülüs – Türkçe	Ş
42	Aralık 1804	K	Rukiye Hanım	B A	Hotoz Üçgen	Sülüs – Türkçe Sade	Ş
43	1787	E	Seyyid Mustafa Efendi	B	Fes	Sülüs – Türkçe	Ş
44	19. yy.	E	?	B A	Örfî Sarık Üçgen	Sülüs – Türkçe Sade	Ş
45	18. yy.	K	?	B A	Üçgen Üçgen	? Sade	Ş
46	1810	E	Molla Halid Efendi	B	Kırık	Sülüs – Türkçe	Ş
47	1822	K	Hacce Nefise Hanım	B A	Üçgen Üçgen	Sülüs – Türkçe Sade	Ş
48	1811	E	Boşnak Hacı Ali Ağa	B A	Kâtibî Üçgen	Sülüs – Türkçe Sade	Ş

49	1815	E	Muştafa Efendi	B A	Kâtibî Boyunluk	Sülüs – Türkçe Servi Ağacı	Ş
50	1812	E	Nazif Ahmed Beşe	B A	Sarık Üçgen	Sülüs – Türkçe Servi Ağacı	Ş
51	18. yy.	K	Muştafa Efendi'nin yakını	B A	Oval Üçgen	Sülüs – Türkçe Sade	Ş
52	1770	K	Nefise Hanım	B A	Hotoz Üçgen	Sülüs – Türkçe Sade	Ş
53	1807	K	Hanife Hatun	B A	Üçgen Düz	Sülüs – Türkçe Sade	Ş
54	18. yy.	K	?	B A	Üçgen Oval	Sülüs – Türkçe Kıvrık Dallar	Ş
55	1767	K	Nefise Kadın	B A	Taçlı Üçgen	Sülüs – Türkçe Stilize Ağaç	Ş
56	1494	E	Kasap İlyas Bey	B	Kırık	Sülüs – Türkçe	Ş
57	1832	K	Şerife ... Hanım	B	Kırık	Sülüs – Türkçe	Ş
58	1855	E	Eskici Hüseyin Baba	B	Örfî Sarık	Talîk – Türkçe	Ş
59	19. yy.	E	Gulam ...	B	Kırık	Sülüs – Türkçe	Ş
60	1816	E	Molla Mehmed	B	Kâtibî	Sülüs – Türkçe	Ş
61	1800	K	Nafize Molla	B	Hotoz	Sülüs – Türkçe	Ş
62	19. yy.	K	?	B	Hotoz	Sülüs – Türkçe	Ş
63	1832	K	Şerife ...? Hanım	B	Hotoz	Sülüs – Türkçe	Ş
64	1817	K	Şerife Emine Hanım	B	Hotoz	Sülüs – Türkçe	Ş
65	19. yy.	K	Belirsiz/Kadın	B	Hotoz	Sülüs – Türkçe	Ş
66	1812	E	Râşid Mehmed	B	Kâtibî	Sülüs – Türkçe	Ş
67	1854	K	Emine Hanım	B	Üçgen	Talîk – Türkçe	Ş
68	18. yy.	E	Mevye Kılı Ahmed	B	Kırık	Sülüs – Türkçe	Ş
69	19. yy.	E	Zeytuni Muhammed	B	Kırık	Talîk – Türkçe	Ş
70	1807	E	Abdülkadir	B	Kırık	Sülüs – Türkçe	Ş
71	19. yy.	E	Seyyid ...	B	Kırık	Talîk – Türkçe	Ş
72	18. yy.	E	Hacı Muhammed	B	Taçlı	Sülüs – Türkçe	Ş
73	18. yy.	K	?	B	Hotoz	Talîk – Türkçe	Ş
74	18. yy.	E	Numan Ağa	B	İřtiridye	Sülüs – Türkçe	Ş
75	18. yy.	E	Ehad Ağa	B	Kırık	Sülüs – Türkçe	Ş
76	1723	K	Fatıma	B	Kırık	Sülüs – Türkçe	Ş
77	18. yy.	E	İbrahim Necib Bey	B	Kırık	Sülüs – Türkçe	Ş
78	1716	K	Aişe	B	Taçlı	Sülüs – Türkçe	Ş
79	19. yy.	E	Hacı İsmail Ağa	B	Kırık	Sülüs – Türkçe	Ş
80	18. yy.	E	?	B	Kırık	Sülüs – Türkçe	Ş
81	1810	?	?	B	Kırık	Sülüs – Türkçe	Ş

82	19. yy.	E	Seyyid Hasan Molla	B	Kırık	Sülüs – Türkçe	Ş
83	1690	E	Ref Ahmed Ağa	B	Kırık	Sülüs – Türkçe	Ş
84	18. yy.	K	?	B	Hotoz	Sülüs – Türkçe	Ş
85	18./19. yy.	?	?	A	Üçgen	Servi Ağacı	Ş
86	18./19. yy.	?	?	A	Üçgen	Sade	Ş / P
87	18./19. yy.	?	?	A	Kırık	Sade	Ş
88	18./19. yy.	?	?	A	Taçlı	Sade	Ş
89	18./19. yy.	?	?	A	Üçgen	Sade	Ş
90	18./19. yy.	?	?	A	Üçgen	Sade	Ş / P
91	18./19. yy.	?	?	A	Taçlı	Sade	Ş / P
92	18./19. yy.	?	?	A	Üçgen	Sade	Ş / P
93	18./19. yy.	?	?	A	Üçgen	Sade	Ş / P
94	18./19. yy.	?	?	A	Kırık	Kıvrık Dallar	Ş / P
95	18./19. yy.	?	?	A	Kırık	Sade	Ş / P
96	18./19. yy.	?	?	A	Kırık	Sade	Ş / P
97	18./19. yy.	?	?	A	Kırık	Sade	Ş / P
98	18./19. yy.	?	?	A	Üçgen	Sade	Ş / P
99	18./19. yy.	?	?	A	Kırık	Sade	Ş / P
100	18./19. yy.	?	?	A	Üçgen	Servi Ağacı	Ş / P
101	18./19. yy.	?	?	A	Kırık	Kıvrık Dallar	Ş / P
102	19. yy.	E	?	B	Kavuk	?	Ş / P
103	18. yy.	K	?	B	Hotoz	?	Ş / P
104	19. yy.	E	?	B	Sarı	?	Ş / P
105	19. yy.	E	?	B	Kâtibî	?	Ş / P
106	19. yy.	E	?	B	Kâtibî	?	Ş / P
107	18. yy.	E	?	B	Fes	?	Ş / P
108	19. yy.	E	?	B	Kâtibî	?	Ş / P
109	19. yy.	E	?	B	Kâtibî	?	Ş / P
110	19. yy.	E	?	B	Kâtibî	?	Ş / P
111	19. yy.	E	?	B	Kâtibî	?	Ş / P
112	18. yy.	K	?	B	Hotoz	?	Ş / P
113	18. yy.	K	?	B	Hotoz	?	Ş / P
114	18. yy.	K	?	B	Hotoz	?	Ş / P
115	18. yy.	K	?	B	Hotoz	?	Ş / P
116	18. yy.	K	?	B	Hotoz	?	Ş / P
117	19. yy.	K	?	B	Hotoz	?	Ş / P
118	19. yy.	E	?	B	Sarı	?	Ş / P

C: Cinsiyet E: Erkek K: Kadın A: Ayak Taşı B: Baş Taşı Ş: Şâhideli Tip P: Pehleli Tip

# The Neoclassical Elements in Maḥmūd Sāmī al-Bārūdī's Poetry

## Mahmud Sâmi Bârûdî'nin Şiirlerinde Neoklasik Unsurlar

Esat Ayyıldız<sup>1</sup> 



### ABSTRACT

This study explores the neoclassical elements in Maḥmūd Sāmī al-Bārūdī's (d. 1322/1904) poetry, with an emphasis on the interplay between tradition and modernity in the development of Arabic literature. The investigation focuses on al-Bārūdī's innovative use of classical techniques and themes in a contemporary context, analyzing the significance of his work in shaping the neoclassical movement and its impact on subsequent generations of Arabic-language poets. The purpose of this research is to elucidate the role of al-Bārūdī's unique poetic vision in the ongoing dialogue between cultural heritage and contemporary concerns in the Arab world, ultimately highlighting the lasting relevance of his work in understanding the evolution of modern Arabic literature. Employing a combination of close textual analysis and historical contextualization, the study examines al-Bārūdī's poetry within the broader framework of neoclassical and modern Arabic literary trends. The methodology includes a comparative approach that assesses al-Bārūdī's work against that of his contemporaries and predecessors, as well as an examination of critical reception and scholarly discourse surrounding his poetry. Through this multifaceted approach, the research aims to provide a comprehensive understanding of the neoclassical elements in al-Bārūdī's poetry and their significance in the broader context of Arabic literary history.

**Keywords:** Arabic Language and Literature, Maḥmūd Sāmī Pasha al-Bārūdī, Modern Arabic Poetry, Neoclassicism, Modern Egyptian Literature

### ÖZ

Bu çalışma, Mahmud Sâmi Bârûdî'nin (öl. 1322/1904) şiirindeki neoklasik unsurları incelemekte ve Arap edebiyatının gelişiminde gelenek ve modernlik arasındaki etkileşime vurgu yapmaktadır. Araştırma, Bârûdî'nin klasik teknik ve temaları çağdaş bir bağlamda yenilikçi bir şekilde kullanımına odaklanarak, onun çalışmalarının neoklasik hareketin şekillenmesindeki önemini ve gelecek nesillere mensup Arap şairleri üzerindeki etkisini analiz etmektedir. Bu araştırmanın amacı, Bârûdî'nin kendine özgü şairane vizyonunun, Arap dünyasındaki kültürel miras ile çağdaş meseleler arasında süregelen münakaşadaki rolünü açıklığa kavuşturmak ve sonuç

<sup>1</sup> Corresponding author/Sorumlu yazar:  
Esat Ayyıldız (Doç. Dr.),  
Kafkas University, Faculty of Arts and Sciences,  
Department of Eastern Languages and Literatures,  
Kars, Türkiye  
E-posta: esatayyildiz@hotmail.com  
ORCID: 0000-0001-8067-7780

Submitted/Başvuru: 28.01.2023  
Revision Requested/Revizyon Talebi:  
29.05.2023  
Last Revision Received/Son Revizyon:  
01.06.2023  
Accepted/Kabul: 13.06.2023

Citation/Atf: Ayyıldız, Esat. The Neoclassical Elements in Maḥmūd Sāmī al-Bārūdī's Poetry. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 13/2, (Eylül 2023): 761-784.  
<https://doi.org/10.26650/iiuid.2023.1272756>



olarak onun çalışmalarının modern Arap edebiyatının gelişimini anlamadaki kalıcı önemini vurgulamaktır. Yakın metin analizi ve tarihsel bağlamsallaştırma terkinini kullanarak çalışma, Bârûdî'nin şiirlerini neoklasik ve modern Arap edebiyatı temayülleri çerçevesinde incelemektedir. Yöntem, Bârûdî'nin eserlerini çağdaşları ve öncülleriyle karşılaştıran bir yaklaşımı içermekte olup aynı zamanda da onun şiiri etrafındaki eleştirel beyanları ve akademik söylemleri incelemektedir. Bu çok yönlü yaklaşım aracılığıyla araştırma, Bârûdî'nin şiirindeki neoklasik unsurları ve bu unsurların Arap edebiyat tarihi bağlamındaki önemini kapsamlı bir şekilde tespit etmeyi amaçlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Edebiyatı, Maḥmūd Sāmī Paşa Bârûdî, Modern Arap Şiiri, Neoklasizm, Modern Mısır Edebiyatı



## Introduction

Maḥmūd Sāmī al-Bārūdī is widely recognized as one of the most prominent poets in the Arabic literary tradition. His literary works encompass a variety of genres and have been characterized by the presence of neoclassical elements. The neoclassical literary movement, which involved a renewed appreciation for the classical literary traditions of the Arab world, has had a significant impact on al-Bārūdī's poetic style. Indeed, his works are replete with references to classical forms, techniques, and themes, reflecting his deep engagement with the classical heritage of the Arabic literary tradition. This article will explore the neoclassical elements present in Maḥmūd Sāmī al-Bārūdī's poetry and examine how they contribute to his distinctive literary style. Specifically, the article will examine the ways in which he incorporated classical elements into his works, the impact of the neoclassical movement on his poetic style, and the ways in which his poetry deviated from classical traditions. Furthermore, the broader cultural and historical context in which his poetry was produced will be considered, along with how this context influenced his neoclassical tendencies. Although the study of al-Bārūdī's neoclassical poetry has been the subject of much critical analysis, with scholars exploring various aspects of his works, there is still much to be discovered and examined. Therefore, this article aims to contribute to the existing literature by providing a comprehensive analysis of the neoclassical elements in his poetry. By delving into the neoclassical features of his works, we hope to provide a more nuanced understanding of al-Bārūdī's poetry and its significance within the broader Arabic literary tradition.

### 1. al-Bārūdī's Life and the Influences that Guided Him towards Neoclassical Poetry

Maḥmūd Sāmī al-Bārūdī, a distinguished figure in the realm of Arabic literature, is renowned for his pivotal role in establishing the foundations of modern Arabic literature and as a prominent neoclassical poet. Hailing from a family of Circassian origin, his full name is recorded as Maḥmūd Sāmī Pasha b. Ḥasan Ḥusnī b. 'Abdillah al-Bārūdī al-Miṣrī. al-Bārūdī is acknowledged for spearheading the revitalization of Arabic literature following a period of stagnation. Besides his literary contributions, he is also esteemed as a proficient commander within the Arab world. Historical accounts document that he is a descendant of the family of Nawrūz al-Atābakī, Barsbāy's brother, with the family lineage tracing back to the Mamluks.<sup>1</sup> Maḥmūd Sāmī's father held the position of an artillery officer in the Egyptian army before being appointed as an administrator in Berber and Dongola, Sudan, where he served until his passing. al-Bārūdī's grandfather, Abdullah, functioned as a government official during Muḥammad 'Alī Pasha's (1805-1848) reign. Amīr Murād b. Yūsuf, one of al-Bārūdī's paternal great-grandfathers, assumed the role of a "multazim" in the town of İtāy al-Bārūd, situated within the al-Buḥayra province during the Ottoman era. The "İltizām" system entailed the

1 Khayr al-Dīn al-Ziriklī, *al-A'lām* (Beirut: Dār al-'Ilm lil-Malāyīn, 2002), 7/171.

allocation of a portion of the Ottoman state revenues to individuals in exchange for a specific fee. The term "Multazim" referred to those appointed under this arrangement. It is posited that individuals serving as Multazim during that period were identified by the locations where they executed their duties. Consequently, al-Bārūdī acquired the eponymous nickname, which was subsequently passed down through generations of his descendants.<sup>2</sup>

al-Bārūdī, as it is known, was born into an affluent and esteemed family. Nevertheless, in spite of this privilege, he experienced the loss of his father at the tender age of seven and was consequently confronted with the hardships of orphanhood early in life. This unfortunate circumstance left him bereft of paternal affection and guidance. Until the age of twelve, al-Bārūdī received his primary education at home. Subsequently, in accordance with the prevailing custom of the Turkish and Circassian families that comprised the ruling and elite stratum of Egyptian society during that period, he enrolled in a military academy. al-Bārūdī graduated from the military academy in 1854, while 'Abbās Ḥilmī I (1813-1854) still held power. It is reported that during Abbas' rule, the Egyptian army's heroic spirit waned, and a substantial portion of the armed forces was discharged from service. Furthermore, under the administration of Muḥammad Sa'īd Pasha (1854-1863), who succeeded Abbas, no improvements materialized for the Egyptian soldiers.<sup>3</sup> Similar to numerous contemporaries, al-Bārūdī found it challenging to secure an appropriate occupation in his field of study upon graduation. In contrast, his contemporaries reveled in a lifestyle of opulence and leisure, delighting in their detachment from the battlefields. However, al-Bārūdī experienced a profound and enduring sense of anguish among them, as he did not engage in warfare like his ancestors. He aspired to attain lofty objectives and vast aspirations through military endeavors. This inner turmoil prompted him to seek solace for the lack of tangible combat by immersing himself in the vividly recounted battles chronicled in historical records. Consequently, he dedicated himself to the examination of the works of ancient scholars.<sup>4</sup>

In this period, al-Bārūdī seized the opportunity to augment his expertise in the domain of poetry, which he considered a fitting sphere for his talents. He swiftly cultivated his poetic aptitude, maintaining that it was an inherent artistic endowment bequeathed from his mother's ancestry, rather than a skill acquired through force or struggle. Nonetheless, al-Bārūdī recognized the necessity of undertaking preliminary groundwork to ascend to the zenith of poetic artistry and diligently pursued this objective. Disenchanted with the works of his contemporaries, he refocused his attention on closely examining the trailblazing poets of classical Arabic literature. His admiration amplified as he delved into their oeuvre. Despite the absence of formal training in grammar, al-Bārūdī was able to articulate his thoughts in a remarkably natural style. His zeal for learning the poetry of past epochs instigated a transformation in his milieu. Possessing

2 Nevzat Hafız Yanık, *Maḥmūd Sāmī Paşa el-Bārūdī: Hayatı, Edebî Kişiliği ve Eserleri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ph.D. Dissertation, 1991), 41.

3 'Umar al-Dasūqī, *Maḥmūd Sāmī al-Bārūdī* (s.l.: Dār al-Ma'ārif bi-Miṣr, n.d.), 22.

4 al-Dasūqī, *Maḥmūd Sāmī al-Bārūdī*, 22.

fluency in Turkish, al-Bārūdī journeyed to Istanbul to seek employment, briefly serving in the Ministry of Foreign Affairs. During his tenure, he immersed himself in Persian and Turkish literary traditions, crafting poetry in both languages while persisting in his composition of Arabic verse. During his stay in Istanbul, al-Bārūdī was provided with many opportunities to explore various dīwāns containing classical Arabic poetry within the city's libraries.<sup>5</sup>

Coinciding with this period, Khedive Ismā'īl traveled to Istanbul to convey his gratitude to the officials responsible for his appointment as the governor of Egypt. He encountered al-Bārūdī in 1862/1863, and the latter's successful efforts to gain his favor resulted in their joint return to Egypt. The poet subsequently attained a distinguished role within Khedive Ismā'īl's administration, marking the onset of his improving fortunes. Following a period of military service, al-Bārūdī, accompanied by several officers, voyaged to France to witness the annual exhibitions of French troops. He traversed the English Channel to London, where he observed British military operations. It is surmised that his literary competence advanced further during this phase. Upon his return to Egypt, al-Bārūdī commenced the portrayal of his life experiences and Egypt's natural splendors in his poetry. Concurrently, he articulated his intrinsic military ethos, prowess, and heroism in his verse. In 1866, he was deployed to Crete with a division of soldiers to quell the ongoing Cretan insurrection. His exceptional accomplishments in this mission earned him recognition and commendation from the Ottoman Empire.<sup>6</sup>

In 1877, when Russia declared war on the Ottoman Empire, Egypt offered its support in the form of military aid. al-Bārūdī was among the most prominent individuals to provide assistance, garnering numerous awards and distinctions for his service. During this period, his poetry was imbued with an intense longing and yearning for his homeland. Upon his return to Egypt, al-Bārūdī's reputation soared, leading to his appointment as the director of the Sharqīyya province and later as governor of the capital. Concurrently, a nationalist movement was gaining momentum, propelled by the press and a cadre of reformers who denounced Ismā'īl's corrupt fiscal policies, the permissive attitude towards foreign intervention in governmental affairs, and his acceptance of the debt fund and dual control. al-Bārūdī extended his support to the leaders of this movement, his ambition driving him to envisage a revival of his Mamluk ancestors' prestige embodied in his own persona.<sup>7</sup>

When Ismā'īl was succeeded by his son Tawfīq (1879-1892), the latter initially attempted to comply with the reformers' demands. Tawfīq vowed to institute a representative government and appointed al-Bārūdī as the Minister of War. However, Tawfīq reneged on his commitment to the nation, failing to establish the anticipated Consultative Council. As a result, al-Bārūdī

5 Atilla Yargıcı, "Mahmud Sami el-Bārūdī'nin Hayatı, Edebî Kişiliği ve Şiirlerinden Örnekler", *Doğu Araştırmaları* 1 (2008), 140-141.

6 Aḥmad Ḥasan al-Zayyāt, *Tārīkh al-adab al-'Arabī lil-madāris al-thānawīyya wa al-'ulyā* (Cairo: Dār Nahḍa Mişr lil-Ṭab' wa al-Naṣr, n.d.), 492; Yargıcı, "Mahmud Sami el-Bārūdī'nin Hayatı, Edebî Kişiliği ve Şiirlerinden Örnekler", 140-141.

7 Shawqī Ḍayf, *al-Adab al-'Arabī al-mu'āşir fī Mişr* (s.l.: Dār al-Ma'ārif, n.d.), 85-86.

resigned, only to return to serve in a new administration. Nonetheless, Tawfīq persisted in neglecting the populace's requests, causing the situation to worsen. al-Bārūdī was then tasked with forming a new ministry, but the army, under 'Urābī's (1841-1911) leadership, initiated the 1882 revolution. Tawfīq sought British intervention against his own nation and military. Amidst these circumstances, al-Bārūdī aligned himself with the revolution. Though his poetry reveals initial hesitancy, he ultimately resolved to stand firm in his decision. In the aftermath of the revolution's failure, al-Bārūdī faced trial and received a sentence of exile to Serendip (i.e., Sri Lanka). He spent seventeen years and a few months there, composing poetry that expressed his anguish, estrangement, and emotional scars. During his exile, he learned English and started compiling selections of ancient poetry, assembling the best poems and verses from thirty poets. In 1900, al-Bārūdī was pardoned and returned to his homeland. He transformed his residence into a hub for writers and poets. Regrettably, his life did not extend much further, as he passed away in 1904 before his personal anthology and his curated selections were published. It was his widow who ultimately published these two exceptional treasures, bequeathing them to future generations as a testament to al-Bārūdī's poetic genius and his discerning compilation of esteemed poets' works.<sup>8</sup> In 1915, two volumes of al-Bārūdī's dīwān were released after his death, although some of his poems have yet to be published. The dīwān's preface is particularly intriguing, as it presents the author's thoughts on the essence of a poet and the artistic process, foreshadowing future developments in Romantic poetry.<sup>9</sup>

## 2. al-Bārūdī's Neoclassical Poetics

al-Bārūdī demonstrated an innate aptitude for both writing and reading poetry. Although he did not receive a comprehensive formal education in linguistics, he acquired a mastery of Arabic through his immersion in classical poetry collections. His extensive reading of renowned classical Arab poets enabled him to effortlessly memorize numerous poems and hone his discernment between exceptional and mediocre works. Consequently, al-Bārūdī acquired his poetic skills directly from primary sources, devoid of any intermediary influences. His fervent interest and meticulous study of classical poetry played a significant role in rejuvenating Arab poetry. Drawing inspiration from the anthologies *al-Ḥamāsa* by Abū Tammām (d. 231/846) and al-Buḥturī (d. 284/897), he compiled an anthology of poems he had read and committed to memory, culminating in the four-volume *al-Mukhtārāt*.<sup>10</sup>

Various factors contributed to shaping al-Bārūdī's literary persona. Some left profound marks on his psyche, while others merely grazed the surface without leaving a lasting impact on his personality or poetry. A notable aspect of his identity was his Circassian heritage. Circassia had occasionally governed Egypt, bestowing upon him a keen temperament, ambitious aspirations,

8 Dayf, *al-Adab al-'Arabī al-mu'āšir fī Miṣr*, 85-86.

9 R. C. Ostle, "al-Bārūdī, Maḥmūd Sāmī", *Encyclopedia of Arabic Literature*, ed. J. S. Meisami et al. (London - New York: Routledge, 1998), 1/137-138.

10 Kemal Tuzcu, "Mısırlı Neo-Klâsik Şairler", *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 2/5 (2002), 111-112.

and a predilection for martial and chivalric pursuits. This genetic element was supplemented by an acquired Arab influence gained through his study of ancient poetry, enriched by exposure to Turkish, Persian, and, eventually, English literature. His military career afforded him the opportunity to travel to Europe and experience European life, drawing parallels between him and the Abbasid poets who were well-versed in the foreign cultures of their time. Although it is clear that his poetry was not profoundly impacted by non-Arab cultures, these experiences added a unique dimension to his persona, distinguishing him from his Egyptian contemporaries.<sup>11</sup> During the latter half of the nineteenth century, amid the questioning of prevailing cultural identity and in conjunction with new exploratory endeavors, al-Bārūdī pursued two primary objectives in literature: first, to extricate the post-classical poetic tradition of his time from contrived and obsolete practices; and second, in cultivating authentic poetic sensibilities, he opted for classical Arab literature as a model, rather than the modern European literature. As a result, it is posited that al-Bārūdī, akin to numerous other Arab poets of his era who traced his footsteps, did not introduce substantial innovations to contemporary Arab literature. Nevertheless, given that a considerable number of Arab poets during that period persisted in adhering to the traditions of post-classical Arab literature, the emulation of esteemed figures from classical literature by al-Bārūdī and those who followed his lead is deemed a notable breakthrough.<sup>12</sup> A number of poets, particularly from Egypt and Iraq, succeeded al-Bārūdī in the neoclassical tradition. Throughout the interwar period, neoclassical poetry maintained a competitive presence alongside the Romantic style in the pursuit of public admiration.<sup>13</sup>

al-Bārūdī's intimate involvement with classical Arab poetry proved to be highly advantageous as he championed neoclassicism in the realm of Arab poetry. In crafting his verse, he eschewed a style that obscured meaning through excessive literary embellishments and affectation. al-Bārūdī surpassed the constraints of contemporary poetry by delving into the distinguished epochs of classical poetry, incorporating their brilliance into his era and motivating a multitude of poets to emulate his approach. Consequently, he emerged as the leading figure in the neoclassical movement, which became closely associated with his name. In terms of thematic content and style, al-Bārūdī adhered closely to the subjects explored by classical period poets. His poems feature expressions, idiomatic phrases, and even words seldom used or absent from dictionaries, all evocative of that era. He maintained this approach in his use of meter and rhyme, emulating Abū Nuwās (d. 198/813 [?]) and Abū Firās (d. 357/968) by utilizing the same metrical and rhyming patterns.<sup>14</sup>

Integrating his personal style with classical poetry, al-Bārūdī established a distinguished position within the annals of Arab literature. His poetic works offer vivid portrayals of Egyptian landscapes, his familial surroundings, wars he actively engaged in, political incidents he

11 Dayf, *al-Adab al-'Arabī al-mu'āşir fī Mişr*, 86-87.

12 Rahmi Er, *Çağdaş Arap Edebiyatı Seçkisi* (Ankara: Vadi Yayınları, 2012), 13-14.

13 Ostle, "al-Bārūdī, Maḥmūd Sāmī", 1/137-138.

14 Tuzcu, "Mısırlı Neo-Klâsik Şairler", 111-112.

encountered, and the time he endured in exile - all expressed with sincerity. The poems' gentleness, serenity, subtlety, and effortlessness are immediately discernible. Among his most poignant compositions are those penned in Serendip [i.e., Sri Lanka], far removed from his homeland and dear ones, imbued with a yearning for his native country. His extensive knowledge of Arab literature, familiarity with Turkish and Persian languages, acquaintance with French and English literature, and half a century's worth of military and political experience collectively enriched his poetry's content. al-Bārūdī rejuvenated the classical poetic styles of the Abbasid period and prior epochs, infusing them with nineteenth-century sensibilities, thereby paving the way for future poets such as Ḥāfiẓ İbrāhīm (d. 1932) and Aḥmad Shawqī (d. 1932).<sup>15</sup>

The exile period significantly influenced much of al-Bārūdī's finest poetry, primarily focusing on relatable themes such as homesickness, nostalgia, and sorrow over the loss of friends and family members. In these works, the intensity of his emotions takes on a prominent role, thereby altering the typical notion of the neoclassical style's impersonal nature. The elegies composed following the passing of his wife and his friend 'Abd Allah Fikrī are especially remarkable. Longing for his homeland inspired numerous captivating poems about the picturesque Egyptian landscape. Before his exile, al-Bārūdī also penned political poetry, often criticizing the tyranny of Ismā'īl and Tawfīq while advocating for increased democracy and a more representative government.<sup>16</sup> Attaining the apex of state administration and persevering through a life replete with challenges prior to his exile, al-Bārūdī bore an intense melancholy that pervaded his spirit during his years away from home. Grappling with his predicament, al-Bārūdī found himself in a depressive mental state, his being wholly immersed in the pessimism engendered by emotions of grief, suffering, and yearning. His seclusion in distant, unfamiliar territories far from his native land incited the poet to embark on a personal journey. In these circumstances, poetry, a passion that began in his childhood, served as his exclusive sanctuary. The severe conditions of his exile, the solitude he confronted, and the despondency and nostalgia for his homeland that permeated his spirit furnished the emotional depth required for his poetic creations. As al-Bārūdī commenced conveying his inner experiences via poetry, he succeeded in capturing the same level of expressiveness in illustrating his inner world and emotional condition as he did in rendering the tangible aspects observed in the external environment. As can be inferred from his poems, the most potent emotion enveloping the poet's inner realm during the seventeen years spent in Serendip was a profound longing. This emotional intensity has been described as the most momentous emotional occurrence in the poet's life. It can be posited that the sensation of longing in al-Bārūdī's poems coalesces around four primary themes. These poems can be classified, according to intensity, as yearning for the homeland, yearning for family and friends, yearning for the past, and yearning for a romantic partner.<sup>17</sup>

15 Nasuhi Ünal Karaarslan, "Bārūdī, Mahmud Sāmī Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/90-91.

16 Ostle, "al-Bārūdī, Maḥmūd Sāmī", 1/137-138.

17 Yakup Göçemen, "Maḥmūd Sāmī el-Bārūdī'nin Şiirinde Özlem", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2020),

al-Bārūdī's poems, written during his years of exile, have garnered praise for their literary merit. Nonetheless, some of these works have been subject to criticism due to their ethnocentric content.<sup>18</sup> The basis for al-Bārūdī's critique can be attributed to the social attitudes prevalent during his era. Ethnocentrism, however, is regarded as incompatible with contemporary values. In his poetry, al-Bārūdī portrays the people of Serendip in a negative light, and his perception of their culture is reflective of the ethnocentric tendencies that were prevalent in medieval Arab society:

1. إِنَّ سَرَندِيبَ عَلَى حُسْنِهَا  
يَسْكُنُهَا قَوْمٌ قَبَاحُ الوُجُوهِ  
2. مِنْ كُلِّ فَدَمٍ لِأَنَّكَ مُصْنَعَةٌ  
يُمَجُّهَا كَالدَّمِ فِي الأَرْضِ فُوهُ  
3. تَحْسَبُهُ مِنْ نَضْحِ أَشْدَاقِهِ  
رُكِيَّةٌ تَجْرِي دَمًا أَوْ ثَمُوهُ  
4. لَا يُشْبِهُ الوَالِدَ مَوْلُودَهُ  
مِنْهُمْ وَلَا المَوْلُودَ مِنْهُمْ أَبُوهُ  
5. يَغْلُظُ طَبِيعَ مِنْهُمْ فَاقِدٌ  
مَرْيَّةَ العِلْمِ وَوَجْهَهُ يَبْشُوهُ  
6. مَنْ أَيْنَ يَدْرِي الفُضْلَ مَعْدُومُهُ  
لَا يَعْرِفُ المَعْرُوفَ إِلَّا دُوهُ  
7. لَا تَلْبَثُ الحِكْمَةُ مَا بَيْنَهُمْ  
وَلَا يَرِيثُ الفُضْلَ حَتَّى يَبْثُوهُ  
8. تَنْظُنُّ بَعْضُ القَوْمِ عِلْمَةً  
وَهُوَ إِذَا يَنْطِقُ هَامٌ يَبْثُوهُ  
9. لَا تَعْرِفُ المَرْءَ بِأَخْلَاقِهِ  
فِي عَمْرَةٍ العَالَمِ حَتَّى يَبْثُوهُ“

- “1. Indeed, despite its beauty, Serendip is inhabited by people with hideous countenances.  
2. With every foolish man, as they chew a piece, they spit it out like blood on the ground. [i.e. The people of Serendip chewed tobacco and spat it on the ground, resembling blood.]  
3. You might mistake someone from Serendip as a well that spurts or overflows with blood due to their jaw's expulsion.  
4. Among them, the father doesn't resemble his offspring, nor does the child resemble his father. [For they have illegitimate children as a result of their adulterous affairs.]  
5. A harsh nature among them lacks the grace of knowledge, and their faces are disfigured.  
6. In a place where virtue is absent, who can recognize virtue? Only those who are familiar with goodness can know it.  
7. Wisdom does not linger among them, and virtue does not waste time until it is squandered.  
8. You might assume some of them to be scholars, but when they speak, they are merely screeching owls, lifting their heads and screaming.  
9. You cannot recognize the true character of a person amidst the throngs of people until he speaks.”<sup>19</sup>

181-182.

18 See Isaac Donoso Jiménez, “al-Bārūdī en Ceilán (1883-1899): La Reescritura de la Poesía Árabe”, *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid* 47 (2019), 107-108.

19 Maḥmūd Sāmī al-Bārūdī, *Dīwān al-Bārūdī*, Critical ed. 'Alī al-Jārim – Muḥammad Shafīq Ma' rūf (Beirut: Dār al-'Awda, 1998), 707-708.

The poem authored by al-Bārūdī portrays the people of Serendip, providing a vivid description of the author's experience and observations. The poet employs the use of vivid imagery and metaphor to highlight the inhabitants of Serendip's unsavory behavior and moral depravity. Despite the beauty of Serendip, al-Bārūdī portrays its inhabitants as having hideous faces. In subsequent verses, al-Bārūdī illustrates the people's abhorrent conduct in detail. For instance, he compares the act of chewing tobacco and spitting it out to blood. This repugnant image serves to emphasize the author's condemnation of the people's behavior. Moreover, al-Bārūdī employs the metaphor of a well overflowing with blood to describe someone from Serendip, further reinforcing the people's unsavory reputation. Furthermore, the poet elaborates on the illegitimate children born among the people of Serendip, highlighting their moral degeneracy. Additionally, the inhabitants of Serendip are depicted as lacking virtue and having disfigured faces. The author highlights how the harsh nature of the inhabitants makes it challenging for them to recognize virtue and goodness. al-Bārūdī conveys the message that wisdom is not prevalent among the people of Serendip, and their lack of virtue frequently leads to squandering opportunities for progress. Even though some of the inhabitants may appear to be scholars, their speech and behavior reveal their true nature, which is unpleasant and likened to screeching owls. Finally, the author emphasizes the importance of effective communication to understand a person's true character. Only when an individual speaks can their true nature be revealed, and they can be known for who they are. In conclusion, the poem reflects al-Bārūdī's ethnocentric views, shaping his perception of the people of Serendip. It can be viewed as a reflection of the medieval Arab world's perception of other cultures, which were often regarded with suspicion and disdain. The poet's use of vivid imagery and metaphor underscores his message, which is ultimately a critique of the people of Serendip and an assertion of the superiority of his culture.

In the poetry of al-Bārūdī, the influence of the classical tradition is unmistakably prominent. Nevertheless, some elements that reflect the sentiments of modern individuals can also be discerned in his poetic works. For instance, al-Bārūdī composed an elegy as a young man in Istanbul in 1860, after losing his father at an early age. While the elegy adheres to the detailed depiction of the virtues of the deceased person that is typical of classical Arabic poetry, it also conveys the sorrow and anxieties of a young child who lost his father at the age of seven:

- |   |   |
|---|---|
| طَاحَ الرَّذَى بِشِهَابِ الْخَرْبِ وَالنَّادِي    | 1. لَا فَارَسَ الْيَوْمَ يَحْمِي السَّرْحَ بِالْوَادِي  |
| وَيَنْقِي بِأَسْنِهِ الصِّرَاحَ غَامَهُ الْعَادِي | 2. مَاتَ الَّذِي نَزَّ هَبُّ الْأَقْرَانِ صَوْلَتَهُ    |
| فَرَطُ الْأَسَى بَعْدَهُ فِي الْمَاءِ وَالرَّادِ  | 3. هَانَتْ لِمَيْتَتِهِ الدُّنْيَا وَرَزَّ هَدْنَا      |
| أُمٌّ لِلصَّلَالَةِ بَعْدَ الْيَوْمِ مِنْ هَادِي  | 4. هَلْ لِلْمَكَارِمِ مَنْ يُحْيِي مَنَاسِكَهَا؟        |
| حُكْمَ الرَّذَى بَيْنَ أَرْوَاحِ وَأَجْسَادِ      | 5. جَفَّتْ لِلنَّدَى وَانْقَضَى عُمْرُ الْجَدَا وَسَرَى |



6. فَلْتَمَرَحِ الْخَيْلُ لَهْوًا فِي مَقَاوِدِهَا  
وَأَتَصْنَدِ الْبَيْضُ مُلْقَاءَ بَأْغَمَادِ
7. مَضَى وَخَلْفَنِي فِي سِنِّ سَابِعَةٍ  
لَا يَزُ هَبُ الْخَصْمِ إِبْرَاقِي وَإِزْ عَادِي
8. إِذَا تَلَفْتُ لَمْ أَلْمَحْ أَحَا تِقَةٍ  
يَأْوِي إِلَيَّ وَلَا يَسْعَى لِإِنْجَادِي
9. فَالْعَيْنُ لَيْسَ لَهَا مِنْ دَمْعِهَا وَزْرٌ  
وَالْقَلْبُ لَيْسَ لَهُ مِنْ حُزْنِهِ فَادِي“

- “1. There is no warrior today to guard the flock roaming free in the valley, destruction has taken away the meteor of war and gatherings.  
2. The one died, at whose assault his peers would flee in fear, and by whose courage even the lions would take caution.  
3. The world cared little for his passing, and after him, our sorrow was so great that we abandoned water and provisions.  
4. Is there anyone to revive the rituals of nobility, or is there a guide after today to lead us away from misguidance?  
5. The dew has dried up, the age of generosity has passed, and the decree of destruction moves among souls and bodies.  
6. Let the horses frolic playfully in their reins, and let the swords lie sheathed within their covers.  
7. He left me in my seventh year; my lightning and thundering do not scare my opponents.  
8. When I look around, I see no trustworthy brother in whom I can take refuge and who would strive for my rescue.  
9. The eye has no fortress to escape from its tears, and the heart has no one to pay the ransom to relieve its sorrow.”<sup>20</sup>

In this elegiac poem, the poet mourns the loss of his father, a distinguished warrior and a leader in both combat and social gatherings. The poet emphasizes the consequences of his father's absence on the community, his personal life, and the broader world. The poem begins with the lamentation of the absence of a warrior to safeguard the flock wandering in the valley, symbolizing the community's vulnerability following the loss of their respected defender. The father's prowess is compared to a meteor, illuminating battlefields and social events alike. However, this guiding light has been extinguished by destruction. In the second verse, the father's bravery and strength are underscored, causing his peers to flee in fear while even lions exercise caution in his presence. The father's passing has left a void in the community, which the poet conveys through his immense sorrow and forsaking of basic necessities, such as water and provisions. The poem continues with the poet questioning if anyone can revive the noble rituals and provide guidance away from misguidance, highlighting the crucial role the father played in upholding ethical values and leading his people. In the fifth and sixth verses, the poet reflects on the decline of virtues such as generosity and chivalry and the widespread presence of destruction among souls and bodies. The poet suggests that the era of heroism has ended, allowing horses to frolic playfully and swords to remain sheathed. The seventh verse reveals that the father's death occurred when the poet was only seven years old, leaving him

20 al-Bārūdī, *Dīwān al-Bārūdī*, 161-162.

without protection or guidance. He acknowledges his inability to intimidate adversaries with his father's powerful influence, employing metaphors of lightning and thunder to stress this loss. As the poem unfolds, the poet expresses his feelings of isolation, noting the absence of a reliable brother in whom he can seek refuge and who would endeavor for his rescue. This line underscores the poet's desire for support and guidance in a world without his father. In the ninth verse, the poet utilizes poignant metaphors to convey his grief, stating that his tears are inescapable and his heart has no one to pay the ransom to alleviate its sorrow. This evocative imagery accentuates the profound sense of loss and seemingly unceasing pain experienced due to his father's passing.

In al-Bārūdī's poetic composition addressing mortality, the hallmarks of his neoclassical methodology are distinctly discernible. Intrinsically, the subsequent verse by the poet adheres to a paradigm that has sustained ubiquity since the pre-Islamic epoch. This paradigm frequently underscores the ephemerality of human existence and the transitory nature of the world within the domain of poetic discourse:

- |                               |  |
|-------------------------------|--|
| لَيْسَ فِي الدُّنْيَا ثُبُوتٌ | 1. كُلُّ حَيٍّ سَيَمُوتُ               |
| ثُمَّ يَبْتَلُوهَا خُفُوتٌ    | 2. حَرَكَاتٌ سَوَفَ تَقْنَى            |
| بَعْدَهُ إِلَّا السُّكُوتُ    | 3. وَكَلَامٌ لَيْسَ يَخْلُو            |
| أَيْنَ ذَاكَ الْجَبْرُوتُ     | 4. أَيُّهَا السَّادِرُ قُلْ لِي        |
| قِ فَمَا هَذَا الصُّمُوتُ     | 5. كُنْتُ مَطْبُوعاً عَلَى النُّطْ     |
| مَا أَرَاهُ أَمْ قُفُوتُ      | 6. لَيْتَ شِعْرِي أَهْمُودٌ            |
| كُلِّ أُنْفَى مَلَكُوتُ       | 7. أَيْنَ أَمْلَاكٌ لَهُمْ فِي         |
| وَخَلَّتْ تِلْكَ التُّخُوتُ   | 8. زَالَتِ التَّيْجَانُ عَنْهُمْ       |
| بَعْدَهُمْ وَهِيَ خُبُوتُ     | 9. أَصْبَحَتْ أَوْطَانُهُمْ مِنْ       |
| لَ وَلَا حَيٍّ يَصُوتُ        | 10. لَا سَمِيعٌ يَفْقَهُ الْقَوُ       |
| وَخَلَّتْ مِنْهُمْ بَيُوتُ    | 11. عَمَرَتْ مِنْهُمْ قُبُورُ          |
| هَرُ إِذْ خَانَتْ بُحُوتُ     | 12. لَمْ تَدُدْ عَنْهُمْ لُحُوسَ الدَّ |
| وَانْقَضَتْ تِلْكَ النُّعُوتُ | 13. خَمَدَتْ تِلْكَ الْمَسَاعِي        |
| بَاطِلٌ سَوَفَ يَفُوتُ        | 14. إِنَّمَا الدُّنْيَا خَيَالٌ        |
| غَيْرَ تَقْوَى اللَّهِ فُوتُ، | 15. لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ فِيهَا        |

“1. Every living creature shall die; there is no permanence in this world.

2. Actions will eventually fade, followed by silence.

3. And words do not become pleasant after it, except silence.

4. O perplexed man, tell me, where is that erstwhile tyranny?

5. *I was accustomed to speech, so what is this silence?*
6. *I wish I knew, is it a death or silence?*
7. *Where are the kingdoms that ruled every horizon?*
8. *Their crowns have fallen, and those thrones have been emptied.*
9. *Their lands, after them, have become ruins.*
10. *There is no listener who understands speech, and no living creature to make a sound.*
11. *Their graves have become populous, and their houses have been emptied.*
12. *No defense could save them from the inevitable blows of time.*
13. *Those endeavors have been extinguished, and those calls have ended.*
14. *Indeed, the world is but a vain illusion that will soon pass.*
15. *In it, man has nothing except the piety of God as sustenance.*<sup>21</sup>

This poem elucidates a profound reflection on mortality, the impermanence of worldly affairs, and the ultimate surrender to divine providence. Its overarching thematic exploration is underscored by an awareness of the transient nature of life, coupled with a theological perspective rooted in Islamic teachings on life's ephemeral nature and the eternal aspect of divine presence. Beginning with a universal axiom, the poem immediately foregrounds its primary theme: the inevitability of death and the transient nature of worldly existence. The verse reinforces the notion that, despite all worldly achievements and endeavors, everything is destined to fade into silence and oblivion. This theme is further emphasized in subsequent verses, where the poet's introspection on the ephemeral nature of words and actions presents a stark contrast to the eternal silence that follows death. The repeated invocation of "silence" serves as a poignant metaphor for death, underscoring its permanence and inevitability. The middle verses of the poem encompass a reflective and rhetorical enquiry into the fate of the powerful and the tyrannical. The poet questions the whereabouts of the once mighty, the rulers whose power and influence seemed unassailable. Here, the transient nature of power and dominance is strikingly portrayed through the depiction of fallen crowns, empty thrones, and ruined lands. This sobering portrait of faded glory serves as a memento mori, a stark reminder of the futility of worldly power and material wealth in the face of death.

As the poem advances, the desolate imagery of populated graves and empty houses underscores the melancholic inevitability of death. The poet's depiction of a world where no one is left to understand speech or make a sound amplifies the eerie silence of oblivion. The relentless passage of time, represented as inevitable blows, is portrayed as an undefeated adversary, against which no earthly defense stands a chance. The concluding verses of the poem encapsulate a philosophical perspective on life, characterizing the world as a vain illusion destined to pass. This concept reflects the Islamic philosophy of *Dunyā*, a term for the temporal world contrasted with the eternal life hereafter. The final verse brings the divine element into focus, asserting that, amidst the transitory worldly existence, the only enduring sustenance for man is the piety or fear of God. This verse encapsulates the poem's profound message: the recognition of our transient existence and the ultimate significance of spiritual

21 al-Bārūdī, *Dīwān al-Bārūdī*, 95-96

devotion in the face of life's ephemeral reality. In summary, the poem provides a profound meditation on life's transience, the futility of worldly power and wealth, and the ultimate reality of death. Through its somber imagery and contemplative tone, the poem underscores the significance of divine providence and the importance of spiritual devotion in navigating the ephemeral nature of worldly existence. This is accomplished with a level of depth and sophistication that reveals the poet's deep engagement with both philosophical and theological perspectives on life and death.

The ghazals composed by al-Bārūdī exhibit significant congruence with the traditional norms of classical Arabic poetry. Evidently, the ensuing poem provides a lucid demonstration of this assertion:

- |  |  |
|--|--|
| 1. غَلَبَ الْوَجْدُ عَلَيْهِ فَبِكَى         | وَتَوَلَّى الصَّبْرُ عَنْهُ فَشَكَا          |
| 2. وَتَمَنَّى نَظْرَةً يَشْفِي بِهَا         | عَلَّةَ السُّوقِ فَكَانَتْ مَهْلِكَا         |
| 3. يَا لَهَا مِنْ نَظْرَةٍ مَا قَارَبَتْ     | مَهْيَطَ الْجُكْمَةِ حَتَّى انْهَتَكَا       |
| 4. نَظْرَةً صَمَّ عَلَيْهَا هُدْبُهُ         | ثُمَّ أَعْرَاهَا فَكَانَتْ شَرَكَا           |
| 5. عَرَسَتْ فِي الْقَلْبِ مَيِّ حُبُّهُ      | وَسَقَتْهُ أَدْمَعِي حَتَّى زَكَا            |
| 6. أِهْ مِنْ بَرَحِ الْهَوَى إِنْ لَهُ       | بَيْنَ جَنَبِي مِنَ النَّارِ ذَكَا           |
| 7. كَانَ أَبْقَى الْوَجْدُ مَيِّ رَمَقَا     | فَاحْتَوَى النُّبْنَ عَلَى مَا تَرَكََا      |
| 8. إِنْ طَرَفِي عَرَّ قَلْبِي فَمَضَى        | فِي سَبِيلِ السُّوقِ حَتَّى هَلَكََا         |
| 9. فَذُو تَوَلَّى إِتْرَ غَزْلَانَ النَّقَا  | لَيْتَ شِعْرِي أَيَّ وَادٍ سَلَكََا          |
| 10. لَمْ يَعْذُ بَعْدُ وَطَيْتُ أَنَّهُ      | لَحَّ فِي نَيْلِ الْمُنَى فَارْتَبَكَا       |
| 11. وَيَحُ قَلْبِي مِنْ غَرِيمِ مَا طَلِبُ   | كُلَّمَا جَدَّدَ وَغَدَا أَفَكََا            |
| 12. ظَنَّ بِي سُوءًا وَقَدْ سَاوَمْتُهُ      | فُقْبَلَةً فَارْوَرَ حَتَّى فَرَكََا         |
| 13. فَاعْتَفَوْهَا زَلَّةً مِنْ خَاطِي       | لَمْ يَكُنْ بِاللَّهِ يَوْمًا أَشْرَكََا     |
| 14. يَا عَزَا لَأَنْصَبْتَ أَهْدَابُهُ       | بِيَدِ السِّحْرِ لِصَمِّي شَبَكَا            |
| 15. فَذُ مَلَكْتَ الْقَلْبَ فَاسْتَوْصِ بِهِ | إِنَّهُ حَقٌّ عَلَى مَنْ مَلَكََا            |
| 16. لَا تُعَذِّبُهُ عَلَى طَاعَتِهِ          | بَعْدَ مَا تَيَمَّمْتَهُ فَهَوَى لَكََا      |
| 17. غَلَبَ الْبِئْسَ عَلَى حُسْنِ الْمُنَى   | فِيكَ وَاسْتَوَلَى عَلَى الصِّحْكِ الْبُكََا |
| 18. فِإِلَى مَنْ أَشْتَكِي مَا شَفَنِي       | مِنْ عَزَامِ وَإِلَيْكَ الْمُشْتَكِي         |
| 19. سَلَكْتَ نَفْسِي سَبِيلًا فِي الْهَوَى   | لَمْ تَدَعْ فِيهِ لِغَيْرِي مَسَلَكَا        |

1. *Passion overwhelmed him causing him to weep, as patience deserted him leading him to complain.*
2. *He ardently yearned for a glance, hoping it might be the cure to the ailment of his longing. However, it turned out to be his demise.*
3. *What an astonishing glance it was, never nearing the landing place of wisdom [i.e., heart], but ended up shattering him.*
4. *A gaze that initially held his attention, subsequently lured him in, and then ensnared him as though he was entangled in the hunting nets.*
5. *Her love was sown within my heart and was nourished by my tears until it thrived.*
6. *Oh, the agony of love! There lies within my chest an undeniable flame, ever intensifying.*
7. *Love took the last breath of life from me; separation then encompassed what was left.*
8. *Indeed, my glance deceived my heart, then embarked on the path of longing until it perished.*
9. *He followed in the footsteps of the gazelles of the sand dunes; oh, if only I knew which path he had taken.*
10. *He never returned afterwards, and I presume he immersed himself in attaining his desires and was consequently bewildered.*
11. *Alas, my heart suffers under the relentless debtor who, each time he renews a promise, deceives.*
12. *She held a negative perception of me, despite the fact that I had attempted to negotiate for just a single kiss. This misinterpretation induced her displeasure, leading her to foster an intense aversion.*
13. *Hence, forgive it as an error from a sinner who never associated anything with God.*
14. *O gazelle, your eyelashes have been drawn by the hand of enchantment, forming a net ensnaring my affection.*
15. *You have possessed the heart, so manage it conscientiously, as it is the right of the one who rules.*
16. *Do not torment it for its obedience, after you have enslaved it and made it submissive to you.*
17. *In your case, despair has triumphed over hopeful expectations, and crying has taken the place of laughter.*
18. *To whom shall I complain about what weakened me of love, when it is to you that I yearn.*
19. *My soul embarked on a journey in love, leaving no path for anyone else.”<sup>22</sup>*

The poem exhibits a profound exploration of the tortuous aspects of passionate love, embodying the classic elements of love, longing, and despair. It presents an intimate portrait of the poet's internal emotional turmoil, reflecting the universal human experience of overwhelming love. The poem begins with a vivid depiction of the protagonist's emotional tumult. He is portrayed as being besieged by his passions, shedding tears and lamenting his predicament, as his endurance abandons him. The poet further accentuates the protagonist's profound longing, a yearning so intense that he seeks solace in the merest glance from his beloved. However, far from proving to be a balm to his emotional wounds, this glance instead serves as his undoing, demonstrating the destructive power of unrequited love. The poet then extends the metaphor of the glance, describing it as a powerful and all-consuming force, void of wisdom or restraint.

22 al-Bārūdī, *Dīwān al-Bārūdī*, 392-393.

This gaze captivates the protagonist, drawing him in and entrapping him, like a helpless creature caught in a hunter's snare. The depiction of the gaze's captivating power continues as the poet speaks from a first-person perspective, depicting the beloved's love being planted in his heart, nurtured by his tears until it flourishes.

A shift in the poem's tone occurs as the poet dramatically exclaims about the agony of love, personifying it as a ceaseless, ever-intensifying flame within his chest. This potent metaphor serves to underscore the tormenting nature of unrequited love. The destructive power of love is further reinforced when it is said to have seized the protagonist's life-force, with separation consuming what is left of it. The poet then delves into the theme of deceit, using the metaphor of a deceiving glance. The protagonist's glance is depicted as betraying his heart, propelling it on a path of longing that culminates in its demise. Thereafter, the protagonist is likened to a wanderer, trailing behind his beloved like a tracker following the footprints of gazelles in the sand dunes. This poignant imagery paints a picture of lost hope and desperation, as the protagonist appears to be endlessly searching, unsure of the path his beloved has taken. This sense of despair deepens as the poet portrays the beloved as being beyond reach, presumably immersed in her own desires, leaving the protagonist in a state of bewilderment. The heart's predicament intensifies further as it is burdened by a relentless debtor who promises only to deceive.

Moving forward, the poet introduces the theme of misinterpretation and resultant aversion. Despite the protagonist's attempt at amicability, a single kiss, the beloved misconstrues his intentions, leading to her disdain and intense aversion towards him. The protagonist acknowledges his transgressions and seeks forgiveness, asserting his unwavering monotheism. In the final sections, the poet returns to the metaphor of the gazelle, casting the beloved in this role. Her enchanting eyelashes are depicted as nets that ensnare the protagonist's affection. The beloved is ascribed with the power to command the heart, and is urged to govern it with care, reflecting her dominion over it. However, there is also a plea to refrain from causing torment to the heart for its obedience. The tragic inversion of emotions comes to the fore, as despair surpasses hopeful expectations, and weeping usurps laughter in the beloved's case. The protagonist is left in a state of longing, weakened by his love, with no one to appeal to but the object of his yearning. The poem concludes with the depiction of a soul embarked on a journey of love, traversing a path exclusive to the protagonist, thus encapsulating the poet's solitary pursuit of his beloved. The final lines of the poem encapsulate the enduring struggle of a heart entrapped in the throes of unfulfilled love. Overall, the poem provides a compelling exploration of passionate love's consuming power and its capacity to invoke both profound longing and despair.

1. "أدر الكأس يا نديم وهات  
واسقنيها على جبين الغداة  
ر وسج الطيور في العذبات  
س مدار على بساط نبات  
بشمال مسكبية النفحات  
قطر واني الصبا غليل المهاة  
نفس الريح بين ماض وآت  
فرصة الدهر قبل وشك الفوات  
يل ذات النجيل والتمررات  
ومزاح المني ومسرى الحياة  
من أليم الأشواق في حسرات  
من فؤاد الحزين كل شكاة  
ورعيب كالدمى خفرات  
هي كالشمس في قميص إياة  
حذر الفتك من صياح البزاة  
فة يرضعنهن كالأمهات  
بسماع أو هائم بقناة  
أرضن ظلت تدور بالقلوات  
يقتن الغيد داخل الخجرات  
غض منه استدار بين اللهاة  
ربة الحزن لوعة الذكرات  
م الأمان في عالم الخطرات"
1. أدر الكأس يا نديم وهات  
2. شاق سمعي العناء في روثق الفج  
3. أي شيء أشهى إلى النفس من كأ  
4. هو يوم تعطررت طرفاه  
5. باسم الزهر عاطر النشر هامي ال  
6. مسرح للعبون يمتد فيه  
7. فامتثل دعوة الصبوح وبادر  
8. وتدرج معي إلى روضة المن  
9. فهي مرعى الهوى ومعنى التصابي  
10. ألفتها النفوس فهي إليها  
11. تبعث اللهو والسرور وتمحو  
12. بين ندمان كالكواكب حسناً  
13. يتساقون بالكؤوس مداماً  
14. في أباريق كالطيور اثترأبت  
15. حانيات على الكؤوس من الرأ  
16. لا ترى العين بينهم غير صب  
17. ومعن إذا شدا خلعت أن ال  
18. ملك السمع والفؤاد بلحن  
19. تبعث الصوت مرسلاً فإذا ما  
20. عرد يبطل الحديث ويئسي  
21. تلك والله لذة العيش لا سو

1. Hand me the wine, dear companion, and serve it upon the brow of early dawn.

2. My ear delights in the harmony at the dawn's beauty and the birds' rhythmic chirping amidst the tender branches.

3. What is more enticing to the soul than a wine glass passed around on a lush carpet of vegetation?

4. This is a day whose extremities are perfumed with a musk-like northern breeze.

5. The flowers exude a pleasant fragrance; the dew is abundant, and the mild eastern wind brings a faint sun.

6. A feast for the eyes where the breath of wind spans between what has passed and what is to come.

7. *Heed the call of early morning wine and seize the fleeting moment before it slips away.*
8. *Progress with me slowly and gently to the garden on the Manial Island, abundant with palms and fruits.*
9. *It is a sanctuary for love, a refuge for nightingales, a pasture for desires, and the course of life.*
10. *Souls have familiarized themselves with it; to it, they turn in profound longing and sorrow.*
11. *It stirs merriment and joy and expels every grievance from the sorrowful heart.*
12. *Between companions as splendid as stars, beautiful girls akin to dolls illuminate our gathering.*
13. *They pour the wine continuously, radiant as the sun in its resplendent halo.*
14. *Pitchers, resembling birds, raise their heads, apprehensive of the falcon's shriek.*
15. *They gently lean over the cups, nurturing them as mothers would.*
16. *One only sees among them love-struck youths either engrossed in the melody or enamored by a maiden.*
17. *And the singer, once he begins, makes you feel as though the earth is revolving amidst the deserts.*
18. *He captivates the ear and heart with a melody that could beguile the gentle, delicate women within their chambers.*
19. *He sends forth his voice in mellifluous tones, and when it ebbs away, it lingers on tongues.*
20. *A melody that silences the chatter and helps one forget the lady of sorrow and the sting of past memories.*
21. *That, by God, is the pleasure of life, not the hollow promises in a world fraught with danger.*<sup>23</sup>

The poem, filled with expressive sensory language and deeply romantic sentiments, is an elaborate ode to the joy of shared companionship, beauty of nature, and the transformative power of music and wine. The opening stanza sets the tone for a celebration of life, marked by the serving of wine in the early dawn, symbolizing a communion in the euphoria of a new day's promise. The auditory imagery of harmonious dawn and birds' rhythmic chirping amidst tender branches engages the reader's sense of hearing and establishes a peaceful, joyous atmosphere that reflects the overarching theme of shared pleasure and communal harmony. The poet continues to engage the senses as he entices the soul with the visual image of a wine glass passed around on a lush carpet of vegetation. This symbolizes shared pleasure, camaraderie, and mirth, reinforcing the themes of communal joy and celebration. The reference to the musk-like northern breeze and the mild eastern wind carrying a faint sun infuses the poem with an aromatic and atmospheric ambience, invoking a sense of nature's nurturing beauty and calm serenity. The poet then progresses to the description of a feast for the eyes, where the breath of the wind spans between what has passed and what is to come. This imagery serves to emphasize the significance of the present moment and the transient nature of time, suggesting a sense of urgency in the enjoyment of life's fleeting pleasures. The call of early morning wine is presented as a plea to seize the fleeting moment, reinforcing this

---

23 al-Bārūdī, *Dīwān al-Bārūdī*, 91-93.



theme of transience and the *carpe diem* philosophy. The poet then transports the reader to the lush garden of Manial Island, a haven abundant with palms and fruits. This locale signifies a place of natural beauty and tranquility and is depicted as a sanctuary for love, a refuge for nightingales, and a pasture for desires, symbolizing love, music, and longing respectively. This underpins the themes of romance, music, and yearning, underscoring the intrinsic links between these facets of human experience.

The poem delves deeper into the emotional landscape as it mentions the profound longing and sorrow that souls experience, and the refuge that the sanctuary provides. The ability of the sanctuary to stir merriment and joy and dispel grievances highlights the therapeutic and transformative power of nature and shared experiences. The poet continues his celebration of communal pleasure and harmony through the imagery of companions as splendid as stars and beautiful girls akin to dolls illuminating the gathering. This imagery heightens the sense of beauty, joy, and harmony in the communal gathering. The continuous pouring of wine, radiant as the sun in its resplendent halo, further enhances this joyful and festive atmosphere. One of the striking images in the poem is that of pitchers resembling birds, raising their heads, apprehensive of the falcon's shriek. This vivid and dynamic visual imagery serves to create tension and anticipation, contributing to the emotional depth of the poem. The singers in the poem are portrayed as essential contributors to the enchanting atmosphere. Their songs, powerful enough to make one feel as though the earth is revolving amidst the deserts, highlight the transformative and transcendental power of music. This captivating melody beguiles even the gentle, delicate women within their chambers, indicating its universal appeal and mesmerizing quality. The poem concludes with a declaration that the pleasures described – the shared companionship, the beauty of nature, the wine, and the music – are indeed the true pleasure of life, as opposed to hollow promises in a world fraught with danger. This conclusion underscores the theme of *carpe diem*, reiterating the importance of cherishing and enjoying the present moment's joys, rather than being swayed by uncertain future promises.

In the realm of contemporary Arabic poetry, it is discernible that al-Bārūdī predominantly embodies the stylistic nuances of the ancient Arab poets while deftly incorporating the pervasive themes intrinsic to classical poetic traditions. His discourse on love invokes a potent sentimentality, akin to the emotional intensity exhibited by Bedouin poets from the pre-Islamic era. His reflections on valor and warfare evoke the grandeur of the eloquent utterances of the ancient Arab knights. When articulating on the subject of wine, al-Bārūdī manifests an adeptness in verse composition that is strikingly reminiscent of Arab poets during the Abbasid epoch. The depth of al-Bārūdī's immersion into the literary heritage of the Abbasids and their forebears is underscored by Shawqī Ḍayf (1910-2005). Ḍayf postulates that within the circle of modern poets, al-Bārūdī distinguishes himself as the most comprehensive scholar of the Abbasid-era poets and their antecedents. In Ḍayf's estimation, al-Bārūdī's meticulous examinations have culminated in the adoption of the sophisticated style that was the hallmark of these poets. This

has led to al-Bārūdī's mastery of the complexities inherent in the Arabic language, and the successful reinvigoration of this erstwhile wisdom during an epoch when contemporary Arab poets appear to have severed their ties with the traditional conventions of classical poetry.<sup>24</sup>

In al-Bārūdī's verse, he consistently utilized a range of poetic techniques characteristic of pre-Islamic and Umayyad poets, specifically in his depictions of clouds, light, camels, and horses. Consequently, it is not unexpected that al-Bārūdī has faced allegations of plagiarism, hyperbole, and contrived expression. Nevertheless, his appropriation pertained not to content but to form, style, and rhetorical prowess. More accurately, he assimilated the structure of ancient poetry and imbued it with his distinctive essence and persona. Through this approach, he established his merited place in contemporary Arabic poetry and provided a striking illustration of verse that not only revived its historical sturdiness but also adeptly represented his nation and its populace. Al-Bārūdī can be characterized as an aficionado of the fine arts. As a man of refined taste, he was proficient in both martial and literary pursuits, taking pride in his aptitudes and predilections in these domains. Within his collected works, he thoroughly explored diverse facets of his existence, encompassing a multitude of contemporaneous events. His poetry attests to his deliberate choice of words and introspective nature. In his *divan*, he portrayed his life of affluence, enjoyment, amusement, and happiness prior to his alliance with 'Urābī Pasha, while also articulately expressing Egypt's scenic landscapes. In his narrations of the battles in which he partook, al-Bārūdī demonstrated an expansive imagination and subtly communicated his fervent sense of heroism. By doing so, he revitalized the waning notion of heroism, ultimately restoring it to the realm of Arabic poetry.<sup>25</sup>

In his poetry, al-Bārūdī demonstrated a predilection for the language and style characteristic of the Bedouin Arabs, which significantly influenced classical Arabic poetry. Alongside these conventional expressions, he intermittently incorporated references to ancient Egyptian civilization. al-Bārūdī's occasional adoption of the practice of commencing a poem with the *nasīb* section, a highly formulaic technique in classical Arabic poetry, further attests to his adherence to tradition.<sup>26</sup> al-Bārūdī's utilization of the Arabic meter, the composition of poems about fictitious lovers with conventional names such as Asmā' and Laylā, lamenting over the remnants of abandoned camps known as *aṭlāl*, and addressing women suggest his deep-rooted influence by the poetic style that has been present since the pre-Islamic era. In his poems, subsequent to mentioning his imaginary lovers' names, he expounds upon the desolate remains of their forsaken campsite. Analogous to classical Arabic poetry, these vestiges are subject to destruction by the direct impact of winds and rains. al-Bārūdī recounts the transformation of these lands, which were once the dwellings of enchanting women, into

24 Shawqī Ḍayf, *al-Bārūdī: Rā'id al-shi'r al-ḥadīth* (Cairo: Dār al-Ma'ārif, n.d.), 140.

25 Ahmet Savran, *19. YY. Osmanlı Döneminde Yeni Arap Edebiyatı* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayını, 1991), 96-97.

26 Terri Deyoung, *Mahmud Sami al-Barudi: Reconfiguring Society and the Self* (New York: Syracuse University Press, 2015), 69.

pastures for feral creatures. Emulating the practices of ancient Arab poets who customarily addressed a pair of individuals at the outset of their poems, al-Bārūdī, despite living in a modern epoch, communicates with his two friends, embodying the spirit of a desert-dwelling Bedouin. Occasionally, al-Bārūdī acknowledged the eminent poets of the classical period within his poems, lauding their achievements, and did not shy away from asserting his own superiority over them.<sup>27</sup>

At the dawn of modern Arabic literature, pioneering poets and critics did not explicitly advocate for alterations in the subject matter of poetry. However, some literary figures, including al-Bārūdī, one of the earliest and most prominent neoclassicists, occasionally alluded to the necessity for change. In the introduction to his *divan* and in several of his poems, al-Bārūdī proposed a fresh perspective on the function and topics explored in poetry. Nonetheless, al-Bārūdī and his contemporaries continued to adhere to traditional themes, known as *aghrāḍ*. Throughout this period, Arab poets inevitably confronted the demands for transformation dictated by the zeitgeist. Simultaneously, their readership evolved, with the written press' followers progressively supplanting the audiences of earlier eras. Naturally, these readers demanded that neoclassical poets address contemporary subjects through traditional modes of expression.<sup>28</sup>

To rephrase, al-Bārūdī is recognized within the academic sphere as a trailblazing poet, despite his emulation of classical-era verse, due to his role as a nexus between the traditional and contemporary. Indeed, the designation of the literary movement spearheaded by al-Bārūdī as *al-Ihyā' wa al-Ba'th*, representing revival and resurgence in the Arab world in conjunction with neoclassicism, serves as a salient manifestation of this circumstance. Among these poets, who assiduously maintain the archaic Arab *qaṣīda* structure, the impact of newspapers and contemporary scholarly investigations is discernible. Consequently, this influence has facilitated the extension of poetry, once restricted to the domain of the ruling elite and their intellectual circles, to a wider demographic. Critics perceive al-Bārūdī's poetry to be suffused with Islamic, Arab, and Oriental sentiments and affectivity. As a result, his poetic bequest has proven substantial and enduring within the Egyptian context. Moreover, al-Bārūdī has been accorded the epithet *rā'id*, signifying *leader*, in recognition of his inspirational and avant-garde contributions to the poetic arts for those who derived creative stimulus from his work. al-Bārūdī has served as an exponent of the emotions and thoughts of the Egyptian populace. Notably, certain literary historians, such as al-Zayyāt, have drawn parallels between al-Bārūdī and figures like Imru' al-Qays (d. 540 [?]) and Bashshār b. Burd (d. 167/783-84), due to his distinguished attributes during his era, and have even posited that the quintessential qualities of rejuvenating and revitalizing poetry are epitomized in al-Bārūdī.<sup>29</sup>

27 Ahmet Yıldız, "Modern Arap Edebiyatında Tenâs: Mahmûd Sâmî el-Bârûdî Örneği", *Marife* 21/1 (2021), 471-470.

28 S. Somekh, "The Neo-classical Arabic Poets", *Modern Arabic Literature*, ed. M. M. Badawi (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 39.

29 Hatice Arslan Sözüdoğru, "Benzer Yönleri ve Farklılıklarıyla Modern Arap Şiirinin Zirvesinde Üç Şair",

A multitude of critics, among them ‘Abbās Maḥmūd al-‘Aqqād (d. 1964), perceive al-Bārūdī as the unequivocal forerunner of contemporary Egyptian poetry, owing to the innovative poetic style he pioneered, characterized by the absence of artificiality and ostentation. Additionally, he is regarded as the inaugural step in asserting Arab identity within a global context menaced by external forces. It is postulated that the advent of a figure akin to al-Bārūdī would have been postponed had the excellence of classical Arab poetry and its precise representation of its corresponding epoch remained unacknowledged. In al-‘Aqqād’s view, al-Bārūdī enjoyed a conspicuous preeminence over his contemporaries, attained by infusing the frail and coarse poetic comprehension of his period with a vigorous approach. Arab literary historians and readers have devised diverse discourses to pay homage to al-Bārūdī, who is widely esteemed. One manifestation of such tributes is the conferral of the sobriquet “Rabb al-Sayf wa al-Qalam”, signifying “Lord of the Sword and the Pen”.<sup>30</sup>

### Conclusion

In conclusion, this study has thoroughly examined the neoclassical elements present in Maḥmūd Sāmī al-Bārūdī’s poetry, providing a comprehensive understanding of his role as a bridge between classical and modern Arabic literature. By critically analyzing al-Bārūdī’s poetic style, themes, and adherence to tradition, we have highlighted the ways in which he innovatively combined classical elements with contemporary issues and sensibilities. This approach allowed him to resonate with a diverse range of audiences and significantly contribute to the development of modern Arabic poetry. Throughout the paper, we have discussed al-Bārūdī’s affinity for the Bedouin Arabic language and style, his intermittent incorporation of ancient Egyptian civilization references, and his use of classical Arabic poetic techniques. By maintaining a connection to the past, al-Bārūdī paid homage to the rich heritage of Arabic poetry while simultaneously adapting his work to address modern subjects and concerns. Furthermore, we have explored how al-Bārūdī’s poetic legacy was shaped by his unique position as a nexus between the traditional and the contemporary. This position granted him recognition as a trailblazing poet and a leader in the field, influencing subsequent generations of poets and helping to define the neoclassical movement in Arabic literature.

Critics have long appreciated al-Bārūdī’s ability to imbue his poetry with Islamic, Arab, and Eastern sensibilities while addressing contemporary issues using traditional expression. This delicate balance allowed him to remain relevant and appealing to both traditional and modern audiences, solidifying his reputation as a significant figure in the literary world. Lastly, the paper has also demonstrated the enduring impact of al-Bārūdī’s work on the evolution of Arabic poetry. By effectively merging classical and modern elements, he paved the way for a more diverse and dynamic range of poetic styles and themes, ultimately leaving an indelible

*Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/101 (February 2020), 65-67.

30 Ahmet Kâzım Ürün, *Modern Arap Edebiyatı* (Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2015), 31.

mark on the literary landscape. In summary, the examination of neoclassical elements in Maḥmūd Sāmī al-Bārūdī's poetry has revealed the poet's mastery of blending traditional and contemporary aspects, enriching the Arabic literary tradition and influencing future generations of poets. His work stands as a testament to the power of poetry to bridge the past and the present, fostering a deeper understanding and appreciation of the rich cultural heritage that underpins the Arabic literary tradition.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

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

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

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

## References/Kaynakça

- al-Bārūdī, Maḥmūd Sāmī. *Dīwān al-Bārūdī*. Critical ed. 'Alī al-Jārim – Muḥammad Shafiq Ma'rūf. Beirut: Dār al-'Awda, 1998.
- al-Dasūqī, 'Umar. *Maḥmūd Sāmī al-Bārūdī*. s.l.: Dār al-Ma'ārif bi-Miṣr, n.d.
- Arslan Sözüdoğru, Hatice. "Benzer Yönleri ve Farklılıklarıyla Modern Arap Şiirinin Zirvesinde Üç Şair". *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/101 (February 2020), 60-71.
- Dayf, Shawqī. *al-Adab al-'Arabī al-mu'āşir fī Miṣr*. s.l.: Dār al-Ma'ārif, 10th Edition, n.d.
- Dayf, Shawqī. *al-Bārūdī: Rā'id al-shi'r al-ḥadīth*. Cairo: Dār al-Ma'ārif, 4th Edition, n.d.
- Deyoung, Terri. *Mahmud Sami al-Barudi: Reconfiguring Society and the Self*. New York: Syracuse University Press, 2015.
- Er, Rahmi. *Çağdaş Arap Edebiyatı Seçkisi*. Ankara: Vadi Yayınları, 2012.
- Göçemen, Yakup. "Maḥmūd Sāmī el-Bārūdī'nin Şiirinde Özlem". *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2020), 167-202.
- Jiménez, Isaac Donoso. "al-Bārūdī en Ceilán (1883-1899): La Reescritura de la Poesía Árabe". *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid* 47 (2019), 93-114.
- Karaarslan, Nasuhi Ünal. "Bārūdī, Mahmud Sāmī Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/90-91. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Ostle, R. C. "al-Bārūdī, Maḥmūd Sāmī". *Encyclopedia of Arabic Literature*. ed. J. S. Meisami et al. 1/137-138. London - New York: Routledge, 1998.
- Savran, Ahmet. *19. YY. Osmanlı Döneminde Yeni Arap Edebiyatı*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayını, 1991.
- Somekh, S. "The Neo-classical Arabic Poets". *Modern Arabic Literature*. ed. M. M. Badawi. 36-81. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Tuzcu, Kemal. "Mısırlı Neo-Klâsik Şairler". *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 2/5 (2002), 107-126.
- Ürün, Ahmet Kâzım. *Modern Arap Edebiyatı*. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2015.
- Yanık, Nevzat Hafız. *Mahmūd Sāmī Paşa el-Bārūdī: Hayatı, Edebî Kişiliği ve Eserleri*. Erzurum: Atatürk

Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ph.D. Dissertation, 1991.

Yargıcı, Atilla. "Mahmud Sami el-Bārūdī'nin Hayatı, Edebi Kişiliği ve Şiirlerinden Örnekler". *Doğu Araştırmaları* 1 (2008), 139-148.

Yıldız, Ahmet. "Modern Arap Edebiyatında Tenâs: Maḥmūd Sāmī el-Bārūdī Örneği". *Marife* 21/1 (2021), 459-487.

al-Zayyāt, Ahmad Ḥasan. *Tārīkh al-adab al-'Arabī lil-madāris al-thānawīyya wa al-'ulyā*. Cairo: Dār Nahḍa Mişr lil-Ṭab' wa al-Nashr, n.d.

al-Zirikī, Khayr al-Dīn. *al-A'lām*. 8 Volumes. Beirut: Dār al-'Ilm lil-Malāyīn, 2002.

## Hanefî-Eş'arî Ebû Cafer es-Simnânî ve Kendisine Yönelik İthamlar

### Hanafî-Ash'arî Abû Djafar al-Simnânî and Accusations Against Him

İsa Koç<sup>1</sup> 



**Sorumlu yazar/Corresponding author:**

İsa Koç (Dr. Öğr. Üyesi),

Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,

Temel İslam Bilimleri, Isparta, Türkiye

E-posta: isakoc@sdu.edu.tr

ORCID: 0000-0002-6928-9282

**Başvuru/Submitted:** 03.04.2023

**Revizyon Talebi/Revision Requested:**

19.06.2023

**Son Revizyon/Last Revision Received:**

06.07.2023

**Kabul/Accepted:** 11.07.2023

**Atıf/Citation:** Koç, İsa. Hanefî-Eş'arî Ebû Cafer es-Simnânî ve Kendisine Yönelik İthamlar. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 13/2, (Eylül 2023): 785-807.  
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2023.1276337>

#### ÖZ

Fıkıhta Hanefî, itikadî açıdan Eş'arî kimliğiyle dikkat çeken Ebû Cafer es-Simnânî (öl. 444/1052), yaşadığı dönem açısından İslâm düşüncesi içerisinde önemli bir yere sahiptir. Bu çalışmanın amacı, Simnânî'nin İslâm düşüncesi ve özeldE Eş'arîlik mezhebi içerisindeki yerini tespit etmektir. Çalışmada şahıs üzerine derinleşme yöntemiyle müellifin tartışmalı olan bazı konulardaki fikir dünyası tespit edilmektedir. Ayrıca bu makalede farklı kaynaklardan yapılan çapraz okumalar sayesinde müellif hakkında oluşmuş bazı kanaatler, yine onun günümüze ulaşmış tek eserinden hareketle kritik edilmektedir. Eş'arîliğin teşekkülünden hemen sonra yaşayan Simnânî, Bâkîllânî'nin sistemini takip ederek onun düşüncelerinin Batı bölgelerine ve özellikle Endülüs'e taşınmasına aracı olmuştur. Bu çalışmada Simnânî'nin takip ettiği "Bâkîllânî geleneği"nin durumu ve bu geleneğin gelişimi hakkında tespitler yapılmaktadır. Ayrıca mârifetullah, teşbih-tecsim konuları çerçevesinde Allah'ın sıfatları, peygamberlik müessesesi ve Hz. Muhammed'in fazileti, ruh-beden ilişkisi özelinde Dehrilik ve tenasüh gibi konularda Simnânî'ye atfedilen görüşlerin ayrıntıları ve onun bu konular hakkındaki fikirleri incelenmektedir. Makalede Simnânî'nin, 5./11. yüzyıl Eş'arî düşüncesinin tarihsel gelişimine katkı sağladığı ve Eş'arîliğin Batı'ya intikalinde kurulan zincirin önemli bir halkası olduğu tespitinde bulunulmaktadır. Ayrıca bu çalışmada *el-Beyân 'an usûlî'l-îmân* adlı kitabının "klasik ve kelâmî Eş'arîliğin" özelliklerini yansıtan kıymetli bir eser olduğu ifade edilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Mezhepleri Tarihi, Ebû Cafer es-Simnânî, *el-Beyân 'an usûlî'l-îmân*, Hanefî, Eş'arî

#### ABSTRACT

Hanafî jurist and Ash'arî theologian Abû Djafar al-Simnânî (d. 444/1052) played an important role in the period in which he lived. The aim of this article is to determine Simnânî's place in Islamic thought and in particular in Ash'arism. The author's ideas and world of thought are determined by the method of focusing on the person. In addition, this article, sheds further light on some opinions about the author based on his only surviving work thanks to cross-readings made from different sources. Simnânî, who lived

right after the establishment of Ash'arism, followed Bâqillânî's system and was instrumental in transferring his thoughts to the West and especially to Andalusia. In this study, determinations are made about the status of the "Bâqillânî tradition" followed by Simnânî and the development of this tradition. In addition, the details of the views attributed to Simnânî on issues such as the attributes of Allah, the institution of prophethood and the virtue of Muhammad and his ideas on these issues are examined. This article seeks to demonstrate that Simnânî is an important link in the chain of the historical development of eleventh century Ash'arî thought. Our study shows that his work *al-Bayân an usûl al-îmân* is a valuable work that reflects the characteristics of "classical and theological Ash'arism".

**Keywords:** History of Islamic Sects, Abû Djafar al-Simnânî, *al-Bayân an usûl al-îmân*, Hanafî, Ash'arî

### EXTENDED ABSTRACT

Hanafî jurist and Ash'arî theologian Muhammad b. Ahmad b. Muhammad played an important role in the period in which he lived. Abû Djafar al-Simnânî was born in a place called Simnân in 361/971-2 and died in Mawsil in 444/1052. He lived mostly in Baghdâd and later in Mawsil, where he acted as kâdî. In fîqh, it is stated that he wrote several works, the titles of which are not known. Above all, however, he was known as a theologian a Hanafî adherent of the Ash'arî doctrine, of whom there were but few at the time. His master was the kâdî Abû Bakr al-Bâqillânî, himself a Mâlikî; al-Simnânî was known as his main disciple. Abû Djafar al-Simnânî's son, Abû al-Hasan Ahmad had a very similar profile to his father: he was both Hanafî and Ash'arî, and was also a kâdî in Baghdâd.

Although many names are included in the list of his masters and disciples, the point that should be emphasized in Simnânî's life adventure is that he was Bâqillânî's disciple and Bâcî's master for a year. In this context, the sequence of (1) Ash'arî (2) Bâhilî and Tâ'î (3) Bâqillânî (4) Simnânî (5) Bâcî is worth mentioning in terms of both Simnânî's world of thought and his influence on Islamic thought. In the work that has survived, Simnânî gives some details about his own works. Many of them are on the science of kalam. His work entitled *al-Tabaqât fî al-Qadr* and comments about a third book of his containing the same subjects are mentioned in his work. Ibn Hazm also mentions another book of Simnânî besides *Kitâb al-Îmâmah*, and from the evaluations he has made, it is understood that this work is not the same as *al-Bayân* that still exists today. In the light of this information, apart from the works of fîqh, it can be said that he has at least four books; including *al-Bayân* which have survived to the present day and his works on fate, imamate and theology.

From historical sources it is clear that most of the information about Simnânî is given in the works of Ibn Hazm and later in Ibn Taymiyya. As a matter of fact, Ibn Hazm is the only name that cannot be left out regarding Simnânî, about whom there is not much information other than encyclopedic knowledge. However, it has been determined that the sources used



by Ibn Hazm in his evaluations about Ash‘arism are limited because he only makes use of Simnānī’s works. It should not be forgotten that Ibn Hazm’s assessments of Simnānī’s are based on insults and criticism, and that the narrations he conveys should be interpreted in the light of Simnānī’s own work and other sources.

The aim of this article is to determine Simnānī’s place in Islamic thought and in particular in Ash‘arism. The author’s ideas and world of thought are determined by the method of focusing on the person. In addition, this article, sheds further light on some opinions about the author based on his only surviving work thanks to cross-readings made from different sources. Simnānī, who lived right after the establishment of Ash‘arism, followed Bāqillānī’s system and was instrumental in transferring his thoughts to the West and especially to Andalusia. In this study, determinations are made about the status of the “Bāqillānī tradition” followed by Simnānī and the development of this tradition. In addition, the details of the views attributed to Simnānī on issues such as the attributes of Allah, the institution of prophethood and the virtue of Muhammad and his ideas on these issues are examined. This article seeks to demonstrate that Simnānī is an important link in the chain of the historical development of eleventh century Ash‘arī thought. The article seek to show that his work *al-Bayān an usūl al-īmān* is a valuable work that reflects the characteristics of “classical and theological Ash‘arism”.

## Giriş

İslâm düşünce literatürü, erken dönemlerden itibaren âlimler tarafından yapılan çalışmalarla önemli kazanımlar elde etmiştir. İslâm düşünce geleneğinin 4./10. yüzyılı özellikle mezheplerin teşekkülü açısından kritik bir dönemi teşkil etmektedir. Söz konusu süreçte Hanefîler arasında Kerhî (öl. 340/952), Hanbelî gelenekte Hallâl (öl. 311/923) ve Eş'arî düşüncede İbn Fûrek (öl. 406/1015) gibi ön plana çıkan âlimler, mensup oldukları mezheplerin aslî kurucuları olma özelliğine sahip isimlerdir. Aynı çerçevede Şâfiî âlimler içerisinde İbn Süreyc (öl. 306/918) ve Mâlikî âlimlerden Ebû Bekr el-Ebherî'nin (öl. 375/986) ismi dikkat çekmektedir. Bununla birlikte mezhepler arası ilişkiler bağlamında Kerhî ve Saymerî (öl. 436/1045) gibi isimlerin Mu'tezilî-Hanefî,<sup>1</sup> Bâkılânî (öl. 403/1013) başta olmak üzere bazı âlimlerin ise Eş'arî-Mâlikî düşünceyi fikir dünyalarında bir araya getirdikleri bilinmektedir. Bu bakımdan "Hanefîlerin Mâtürîdî veya Mu'tezilî, Mâlikî ve Şâfiîlerin Eş'arî olduğu" genel kabulünün dışına çıkan Ebû Bişr el-Cürçânî (öl. 411/1020), Kâdî Abdülcebbar (öl. 415/1025)<sup>2</sup> ve Ebû Cafer es-Simnânî (öl. 444/1052) gibi isimlerin göz ardı edilmemesi gerekir.

Mezheplerin bünyesinde ilmî faaliyet yürüten isimlerin ve eserlerinin tespit edilmesi, onların intisap ettiği ekolü ve genel hatlarıyla İslâm düşüncesini anlayabilmeyi ve büyük fotoğraf hakkında doğru değerlendirmeler yapabilmeyi mümkün kılmaktadır. Bu çerçevede makalenin konusu olarak belirlenen Ebû Cafer es-Simnânî, 5./11. yüzyıl Eş'arî düşüncesi açısından mühim bir şahıstır. Simnânî; farklı fikhî ve itikadî geleneklere mensup olması, ona atfedilen görüşler ve onun bu konulardaki kanaatleri, kendisinden ders alan öğrencileri ve yazmış olduğu kitaplarıyla üzerinde durulması gereken bir isimdir. Ebû Cafer es-Simnânî'nin düşünce dünyasını ortaya koymayı hedefleyen bu çalışma, onun Eş'arî düşünce içerisindeki yerini tespit etmeyi amaçlamaktadır. Ayrıca müellifin *el-Beyân 'an usûli'l-îmân* adlı eserinin, İslâm düşüncesine katkısının tespit edilmesi de bu çalışmanın hedefleri arasında yer almaktadır. Simnânî'nin sahip olduğu diğer görüşleri, Ehl-i Sünnet telakkisi, özellikle Mu'tezile ve diğer fırkalara yaklaşımı gibi konular hakkında bu makalenin boyutunu aşması sebebiyle müstakil bir çalışma yapılması planlanmaktadır. Bahsedilenlere ek olarak kaynaklarda kendisine yer verilen konular ve âlimlerin onun hakkındaki değerlendirmeleri makalenin kapsamına dâhil edilmiştir. Bu amaçlar doğrultusunda bu çalışmada deskriptif bir yöntemle şahıs üzerine derinleşme prensibinin takip edileceğini ve muhaliflerinin Simnânî hakkındaki kanaatlerinin çapraz okumalarla kritik edileceğini söylemek gerekir.

Ebû Cafer es-Simnânî hakkında ülkemizdeki literatürde spesifik bir çalışmaya rastlanmamıştır. *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*'nde hakkında herhangi bir madde bulunmayan Ebû Cafer es-Simnânî, Bâkılânî'nin öğrencileri arasında zikredilmiş, kendi öğrencilerinden Ebû'l-Velîd el-Bâcî (öl. 474/1081) münasebetiyle ismine atıfta bulunulmuştur.<sup>3</sup> Batı dünyasının Ebû

1 Fatmanur Alibekiroğlu, *Tarihsel Süreçte Hanefîlik-Mu'tezile İlişkisi* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018).

2 Fatmanur Alibekiroğlu Eren, "İ'tizal Fikri Nispet Edilen Şâfiî Şahıslar ve Fıkıhta Şâfiîliği Benimseyen Mu'tezilî Şahıslar", *e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 12/1 (2019), 76-111.

3 Şerafettin Gölcük, "Bâkılânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991),

Cafer es-Simnânî'ye ilgisinin daha fazla olduğunu ancak bu çalışmaların dolaylı olarak ona değindiğini söylemek mümkündür. Doğrudan Simnânî ile ilgili zikredilebilecek tek çalışma, *Encyclopedia of Islam*'da yayımlanan, Gimarat'ın yazmış olduğu "al-Simnânî" maddesidir.<sup>4</sup> Jan Thiele, Eş'ariliğin teşekkülüyle ilgili makalesinde Simnânî'ye atıfta bulunur ve onu, Abdülkâhîr el-Bağdâdî (öl. 429/1097-8) ile birlikte Eş'ariliğin kurucuları kabul edilen İbn Fûrek, Bâkîllânî ve Ebû İshak el-İsferâyînî'nin (öl. 418/1027) düşüncelerini kompoze eden önemli bir isim olarak kabul eder.<sup>5</sup> Arap dünyasında ise Simnânî'nin *el-Beyân* isimli kitabını tahkik eden Abdülazîz b. Reşîd el-Eyyûb'un, eserin mukaddimesinde klasik kaynaklardaki bilgilerle yetindiği ve Simnânî'nin Eş'arilik içerisindeki yerinden ve İslâm düşüncesinde oluşturduğu ilişki ağından söz etmediği görülmektedir.<sup>6</sup> Mehâ Saîd Hamîd'in Simnânî ile ilgili makalesi ise yayımlandığı tarihte Simnânî'nin eserinin henüz tahkik edilmemiş olması nedeniyle yüzeysel niteliktedir.<sup>7</sup>

### 1. 5./11. Yüzyılın Sonuna Kadar Eş'arî Düşünce

Ebû Cafer es-Simnânî'nin hayatı hakkında bilgi vermeden önce içerisinde bulunduğu şartlara, yaşadığı coğrafyaya ve Eş'arilik mezhebindeki yerine değinmek gerekmektedir. Mezhebin kendisine nispet edildiği Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin (öl. 324/935) takipçileri, onun fikirlerini sistematik hâle getirerek mezhepleşme adımlarını atmıştır. Eş'arî'den sonra öğrencileri arasında zikredilen Ebü'l-Hasan el-Bâhilî (öl. 370/980) ve İbn Mücâhid et-Tâî (öl. 370/980), mezhebin ilk tabakasında yer almaları ve Bâkîllânî ile İbn Fûrek'in hocalarından olmaları sebebiyle önemli isimler olarak kabul edilmelidir. Tevil konusunda İbn Fûrek'in öncüsü olan ve *Te'vîlü'l-âyâti'l-müşekkeleti'l-muvaddaha ve beyânuhâ bi'l-hucec ve'l-burhân* isimli eseri telif eden Ebü'l-Hasan et-Taberî (öl. 380/990)lı yıllar de Eş'arî'nin talebeleri arasında yer almaktadır.<sup>8</sup> Bir sonraki tabakada ise mezhepleşme faaliyetleri kapsamında en büyük paye, İbn Fûrek ve Bâkîllânî'ye aittir. Ebû İshâk el-İsferâyînî de bu iki isme eklenerek önemli bir faaliyet icra etmiştir.

İbn Fûrek özellikle Eş'arî'nin görüşlerini bir araya getirdiği *Mücerredü makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî ve Tabakâtü'l-mütekellimîn* isimli eserleriyle mezhebin teşekkülünde yeri doldurulamayacak bir çaba göstermiştir.<sup>9</sup> İbn Fûrek, İbn Hafîf eş-Şîrâzî (öl. 371/982) başta

4/531-535; Ahmet Özel, "Bâcî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/414-415.

4 Daniel Gimaret, "al-Simnânî", *Encyclopedia of Islam*, ed. C. E. Bosworth vd. (Leiden: Brill, 1997), 9/614.

5 Jan Thiele, "Between Cordoba and Nisâbü'r The Emergence and Consolidation of Ash'arism (Fourth-Fifth/Tenth-Eleventh Century)", *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, ed. Sabine Schmidtke (Oxford: Oxford University Press, 2016), 225-241.

6 Abdülazîz b. Reşîd el-Eyyûb, "Mukaddime", *el-Beyân 'an usûli'l-îmân ve'l-keşf 'an temvîhâti ehli't-tuğyân*, mlf. Ebû Ca'fer Muhammed b. Ahmed b. Muhammed es-Simnânî (Kuveyt: Dâru'z-Ziyâ, 1435/2014), 1-28.

7 Mehâ Saîd Hamîd, "Kâdî'l-Mevsîl Ebû Ca'fer es-Simnânî: Dirâse fi Siretihi ve Neşâtihî'l-İlmî", *Mecelletu Dirâsât Mevsîliyye* 12/39 (2013), 44-66.

8 Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Mehdi et-Taberî, *İlk Dönemlerde Tevil Sorunu*, çev. Necla Bodur - Osman Bodur (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019).

9 Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Fûrek el-İsfahânî en-Nisâbü'rî, *Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî İmâm*

olmak üzere sufiler ile kurduğu ilişki ve tasavvufî terimlerin anlamlarına ilişkin yazdığı *el-İbâne* 'an turukî'l-kâsîdîn adını taşıyan çalışması sayesinde Eş'arîliğin tasavvuf ile ilişkisinin temellerini atmıştır.<sup>10</sup> İsferyânî de İbn Fûrek gibi bir eğitim süreci takip etmiş, Bağdat'ta Eş'arî'nin talebelerinden eğitim aldıktan sonra Nîşâbûr'a dönmüştür. O, beş cilt olduğu tahmin edilen *el-Câmi 'fi usûli'd-dîn ve'r-red 'ale'l-mülhîdîn*<sup>11</sup> ve *el-'Akîde* adlı eserleriyle mezhebin kurucuları arasında yer alma sıfatını kazanmıştır. Bunların dışında onun, *Kitâbü'l-Esmâ ve's-sîfât* ile *Muhtasar fi'r-red 'ala ehli'l-i'tizâl ve'l-kader* isimli kitaplara da sahip olduğu bilinmektedir. Simnânî'nin hayatına en çok etki eden hocası ve İbn Fûrek'ten sonra mezhebin tarihî serüveninde en mühim ikinci isim olması sebebiyle Bâkîllânî, üzerinde durulmayı hak etmektedir. Mâlikî-Eş'arî prototipinin en bilindik ismi olan Bâkîllânî'nin kelâmı ilgili olan *et-Temhîd fi'r-red 'ale'l-mülhîdeti'l-Muattıla ve'r-Râfıza ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile* ve İbn Hazm'ın *Risâletü'l-Hurre* ismiyle atıfta bulunduğu *el-İnsâf* başlıklı eserleri, hem kendisinden sonraki Eş'arî düşünürlerin hem de Simnânî'nin başucu kaynakları arasındadır.<sup>12</sup> Bu iki eserin yanı sıra Simnânî'nin kaynak olarak kullandığı kitaplardan biri de Bâkîllânî'nin *et-Takrîb ve'l-irşâd* isimli çalışmasıdır.<sup>13</sup>

Eş'arîler 4./10. yüzyıldan itibaren fikirlerini birçok bölgeye ulaştırmak için çaba sarf etmiştir. Bâkîllânî'nin yetiştirdiği talebeleri, İslâm dünyasının farklı merkezlerine göndermesi bu faaliyeti hızlandırmıştır. Bununla birlikte Eş'arîlerin Şâfiî, Mâlikî ve tasavvufî yapılarla kurduğu ilişki mezhebin etkisini arttırmıştır. Simnânî'nin yaşadığı bölge olan Irak havzası, Eş'arî düşüncenin doğduğu topraklar olması açısından önemlidir. İbn Fûrek başta olmak üzere Eş'arî düşüncenin ilk temsilcileri, ağırlıklı olarak Horasan bölgesinde yaşamıştır.<sup>14</sup> Ancak mezhebin Bağdat ve batı bölgelerine yayılmasında Bâkîllânî'nin etkisi göz ardı edilemez. Onun Ebû Abdullah el-Ezdi ve Ebû İmrân el-Fâsî (öl. 430/1038) gibi öğrencileri Eş'arîliğin özellikle İfrîkıyye, Kayrevan ve diğer Kuzey Afrika şehirlerinde yayılmasına katkı sağlamıştır. Bâkîllânî'nin bölgenin hâkim mezhebi Mâlikîliğe mensup olması, bu süreci hızlandıran bir etken

*Ehli's-sünne*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1425/2005).

- 10 Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Fûrek el-İsfahânî en-Nîsâbûrî, *el-İbâne an turukî'l-kâsîdîn ve'l-keşf an menâhici's-sâlikîn*, thk. Muhammed Alâuddin Zeynû (Dimaşk, Dâru Ziyâi'sh-Şâm, 2018).
- 11 Eserin ismi bazı kaynaklarda *el-Câmi 'u'l-celî ve'l-hafî fi'r-red 'ale'l-mülhîdîn* şeklinde geçmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Fadıl Ayğân, "Eş'arî Kelâmının Sistemleşmesine Katkıları Bakımından Ebû İshâk el-İsferyânî", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2012), 7-28.
- 12 Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkîllânî, *Kitâbü't-Temhîdi'l-evâil ve telhîsi'd-delâil*, thk. İmâduddin Ahmed Haydar (Beirut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1407/1987); a.mlf., *el-İnsâf fîmâ yecibu 'i'tikâduhu ve lâ yecuzu 'l-cehlu bih*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1421/2000).
- 13 Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkîllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenîd (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1413/1993). Ayrıca Bâkîllânî'nin farklı alanlarda birçok çalışmasından söz edilmektedir. Züleyha Birinci, "Ebû Bekir el-Bâkîllânî'nin (ö. 403/1013) *Suâlâtü Ehli'r-Re'yani'l-Kelâm fi'l-Kur'âni'l-Azîz* Adlı Risâlesinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi -Neşr-", *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2016), 89-119; Ali Aslan, *Bâkîllânî'nin Keşfü Esrâri'l-Bâtuniyye Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018).
- 14 Abdullah Ömer Yavuz, *Coğrafya ve Mezhep Horasan'da Eş'arîliğin Tarihsel Gelişimi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021).

olarak kabul edilebilir. Simnânî'nin yaşadığı dönem dikkate alındığında Eş'arîlerin bu zaman diliminde birçok âlim yetiştirdiği görülmektedir. Abdülkâhîr el-Bağdâdî ve Mâlikî-Eş'arî Ebû Zer el-Herevî (öl. 434/1043), Simnânî ile aynı zaman diliminde yaşamış kişiler olması açısından kayda değerdir. Özellikle Herevî, Bâkîllânî'nin talebeleri arasında yer alması ve Bâcî'nin üç yıl kadar hocalığını yapması münasebetiyle Simnânî ile ortak vasafta sahiptir.<sup>15</sup> Abdülkâhîr el-Bağdâdî ise Bağdat'ta doğmasına rağmen hayatını 365/975 ile 383/993 yılları arasında geldiği Nişâbûr, daha sonra Selçuklular ile Gazneliler arasındaki mücadeleden uzaklaşmak için taşındığı İsferyân'de geçirmiştir. Buralarda İbn Fûrek ve Ebû İshâk el-İsferyânî'nin derslerine devam etmiştir. Mezhepler tarihi alanındaki iki eseri *el-Fark beyne'l-fırak* ve *el-Milel ve'n-nihal* ile kelâm ilmiyle ilgili *Kitâbu Usûli'd-dîn* isimli çalışması, Eş'arîlik mezhebinin temel dinamiklerini ortaya koymaktadır.<sup>16</sup> Simnânî ile aynı dönemde yaşamış ve araştırmalara konu olmamış başta İbnü'l-Lebbân (öl. 446/1054) olmak üzere farklı isimler üzerinden Eş'arîliğin 5./11. yüzyıldaki gelişimi hususunda özgün çalışmalara ihtiyaç hissedilmektedir.

Simnânî'nin hayatının sonlarına denk gelen Tuğrul Bey zamanındaki “Eş'arî mihnesi”, onu etkilememiş gibi görünmektedir. “Kündürî mihnesi” ya da “ikinci mihne” şeklinde de anılan uygulamalar sırasında Musul'da ikamet eden Simnânî'nin, İslâm dünyasının doğusunu ilgilendiren bu hadise nedeniyle herhangi bir sıkıntıya maruz kalmadığı düşünülmektedir. Bu dönemde sıkıntılar çeken ve Horasan Eş'arîliği açısından önem arz eden Beyhakî (öl. 458/1066), Kuşeyrî (öl. 465/1072) ve Cüveynî (öl. 478/1085) gibi isimler, Simnânî'den sonra vefat etmiş olmakla birlikte 5./11. yüzyılda yaşamış önemli Eş'arî simalar arasında bulunmaktadır. Eş'arîlik tarihi açısından üzerinde durulması gereken diğer bir olay, 470/1078'li yıllarda Bağdat'ta yaşanan Hanbelî Şerif Ebû Cafer ile Kuşeyrî'nin oğlu Ebû'n-Nasr'ın başını çektiği, “İbnü'l-Kuşeyrî fitnessi” ya da “Hanbelî fitnessi” şeklinde isimlendirilen Hanbelî-Eş'arî mücadelesidir.<sup>17</sup>

Tarihi açıdan Eş'arîlik, Gazzâlî (öl. 505/1111) öncesinin mütekaddimîn, sonrasının ise müteahhirîn dönemi şeklinde tasnif edilmesi dışında farklı yaklaşımlarla da ele alınabilir. Eş'arî düşüncenin serüveni, siyasetle ilişkisi ya da İslâm düşüncesindeki etkinliği bağlamında incelendiğinde, hicrî 455 yılında vezir olarak tayin edilen Nizâmülmülk (öl. 485/1092) öncesi ve sonrası şeklinde ikiye ayrılabilir. Bu bağlamda Nizâmülmülk öncesi dönemin âlimleri arasında yer alan Simnânî, Eş'arîliğin henüz güçlenmediği, siyasi desteğe sahip olmadığı ve mezhepleşme faaliyetlerinin hemen sonrasında yaşamış bir âlim olarak nitelendirilebilir. İslâm dünyasında kendisine yer açmaya çalışan Eş'arîlerin bu dönemlerde sahip oldukları kelâmî eğilimleri ve Mu'tezile karşıtlığıyla ön plana çıktıkları bilinmektedir. Simnânî'nin, Eş'arîlik

15 Ebû Zer el-Herevî'nin *es-Sünne ve's-sfât* ve *Delâilü'n-nübüvve* adlı kelâm eserlerinin sahibi olduğu aktarılmaktadır. Bâkîllânî'nin görüşlerini Mekke'ye götüren ve bölgeye kelâm ilmini taşıyan ilk kişi olması sebebiyle onun eleştirildiğine dair rivayetler bulunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Ömer Faruk Akpınar, “Ebû Zer el-Herevî'nin Hayatı ve İlmî Kişiliği”, *Bilimname: Düşünce Platformu* 37/1 (2019), 725-757.

16 Ebû Mansûr Abdülkâhîr b. Tahir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-dîn* (İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1928); a.m.f., *el-Fark beyne'l-fırak* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971).

17 Livnat Holtzman, “İbn Akil (ö. 513/1119) Mihnesi ve İbnü'l-Kuşeyrî (ö. 514/1120) Fitnessi”, çev. Salih Çift, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı* ed. Sabine Schmidtke (İstanbul: Küre Yayınları, 2022), 851-874.

mezhebinin ilk dönemine damgasını vuran “kelâmî/klasik Eş'arîlik” yaklaşımına sahip bir isim olduğu ifade edilmelidir. Ayrıca Simnânî'nin coğrafi olarak Batı ve Doğu şeklinde ikiye ayrılabilir olan Eş'arî düşüncesinin “Bâkılânî merkezli Batı bloğunun” bir mensubu olduğu belirtilmelidir.

## 2. Ebû Cafer es-Simnânî'nin Hayatı

Ebû Cafer Muhammed b. Ahmed b. Muhammed es-Simnânî, 361/971 senesinde bugün İran sınırları içerisinde kalan ve fazla bilinmeyen Simnân bölgesinde doğması sebebiyle Simnânî nisbesiyle anılmıştır.<sup>18</sup> Hayatının büyük kısmını Bağdat'ta geçirdiği, ömrünün ileriki dönemlerinde gözlerini kaybettiği ve bundan dolayı “mekfûf” şeklinde nitelendiği bilinmektedir. Evinde tartışma meclisleri düzenlediği ifade edilen Simnânî, Musul'da kadılık görevindeyken 444/1052 senesinde vefat etmiştir.<sup>19</sup>

Simnânî, Bağdat'ta Dârekutnî (öl. 385/995) ve Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer el-Harbî es-Sükkerî'den (öl. 386/996), Musul'da Nasr b. Ahmed el-Mevsîlî (öl. 390/999) ve İbn Katîl olarak tanınan Ebü'l-Hasan Hibetullah b. Musa b. el-Hasan el-Müzenî el-Mevsîlî'den (öl. 391/1000) hadis alanında eğitim almıştır. Ayrıca onun Bağdat'ta yaşadığı dönemde Bâkılânî'den kelâm alanında ders aldığı da bilinmektedir. Simnânî'nin düşünce dünyasının şekillenmesinde Bâkılânî'nin etkisi açık bir şekilde görülmektedir. Bu isimler dışında onun Ebû Muhammed el-Hasan b. Ebî Abdillah es-Simnânî ve Ebü'l-Kasım b. Habâbe gibi isimlerden de ders aldığı bilgisine rastlanmaktadır.<sup>20</sup>

Simnânî'nin yetiştirdiği öğrencileri arasında birçok isme yer verilmekle birlikte Bağdat'ta kendisinden hadis okuyan Hatîb el-Bağdâdî (öl. 463/1070) bunlar arasında adı en fazla bilinen isim olarak ön plana çıkmaktadır. 384 senesinde doğan oğlu Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Muhammed es-Simnânî (öl. 466/1073), 403'te dünyaya gelen ve 426 yılında kendisinden Musul'da eğitim alan Ebü'l-Velid Süleyman b. Halef b. Sad b. Eyyüb el-Bâcî (öl. 474/1081), 380'de doğan ve Simnânî'nin kızıyla evlenen Ahmed b. Yahya b. Züheyr b. Harun b. Musa el-Akılî (öl. 440/1048), Ebû Hafs Ömer b. Ali ez-Zencânî (öl. 459/1066), Musul'da kendisinden kelâm ilmini tedris eden Ebû Tâhir Ömer b. Abdülaziz b. Ahmed el-Fâşânî (öl. 463/1070), torunu Ebû Müslim Abdurrahman b. Ömer b. Abdurrahman b. Sâbit et-Temîmî (öl. 497/1103), oğlu Ebü'l-Kasım Ali b. Muhammed b. Ahmed es-Simnânî (öl. 499/1105),<sup>21</sup> Ebû Bekr Muhammed

18 Simnân, Yâkût el-Hamevî'nin bildirdiğine göre Rey ile Dâmigân arasında bulunan bir bölgedir. Harezm ile Dâmigân arasında Kûmis şeklinde isimlendirilen bölgedeki şehirlerinden biri şeklinde de tarif edilmektedir. bk. Ebû Abdullah Şihâbüddîn Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Dâru's-Sâdir, 1397/1977), 3/251-252.

19 Ali b. el-Hasan b. Hibetullah b. Abdullah b. Hüseyin İbn Asâkir, *Tebyînü kezîbi'l-müfterî fi mâ nüsb'e ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Hüsamuddîn el-Kudsî (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1399), 259; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Siyeru'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût - Hüseyin el-Esed (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 17/651.

20 Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülkadir b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyeye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulvî (Cize: Dâru Hicr, 1413/1993), 3/57-58; İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifin* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1951), 2/69-70.

21 Oğlu olup olmadığına dair rivayetler, hayatı ve *Ravzatü'l-kudât* adlı eseri hakkında bk. Halime Çınar, *Simnânî'nin*

b. Mervân b. Abdullah et-Tanzî (öl. 463/1070) ve Ebû Ali es-Sarsarî Simnânî'nin öğrencileri arasında zikredilen isimlerdendir.<sup>22</sup>

Her ne kadar hocaları ve öğrencileri listesinde birçok isme yer verilse de Simnânî'nin hayat serüveninde üzerinde durulması gereken nokta, onun Bâkîllânî'nin talebesi ve Bâcî'nin bir yıl kadar hocası konumunda olmasıdır. Bu bağlamda beş tabaka şeklinde (1) Eş'arî (2) Bâhilî ve Tâî (3) Bâkîllânî (4) Simnânî (5) Bâcî silsilesi, hem Simnânî'nin düşünce dünyası hem de İslâm düşüncesinde gösterdiği etki bağlamında zikre değerlidir. Simnânî'nin Batı İslâm dünyası üzerindeki etkisini gösteren diğer bir bilgi, Mağrib bölgesinde yaşayan Tunuslu Ebû Amr Osman b. Ebî Bekr b. Hamûd es-Sefâkûsî'nin (öl. 443/1051) ondan ders alan isimler arasında yer almasıdır.<sup>23</sup>

Simnânî'nin hayatındaki kayda değer hususlardan biri de kendisinin ve ailesinin devlet ricâli olarak görev almasıdır. Bu çerçevede Simnânî'nin 407/1016 senesinde Halep kadısı olarak görevlendirildiği görülmektedir. Ayrıca o, 412/1021 yılında Bağdat'ta hesap ve miras işlerinden sorumlu olarak görev yapmıştır. Simnânî 415 senesinde Rusâfe'de, daha sonra bilinmeyen bir tarihten itibaren hayatının sonuna kadar Musul'da kadılık vazifesini icra etmiştir.<sup>24</sup> Kadılık vazifesi, onun fıkıh alanında da önemli bir şahıs olduğu izlenimini vermektedir. Bunun yanı sıra bazı fıkıh eserlerinin de kendisine nispet edilmesi bu ihtimali güçlendirmektedir. Ancak sadece Brockelmann, Simnânî'den söz ederken *Mesâilü'l-cinâyât fi'l-hilâf beyne'l-imâmeyn* isimli bir fıkıh eserini zikreder. Ona göre eserin isminde geçen imâmeyn lafzı, Ebû Hanîfe ve Şâfiî'yi kastetmektedir. Bununla birlikte Brockelmann, eserin Simnânî'ye ait olduğu hususunda net bir bilginin bulunmadığını ve eserde geçen Kemâlüddîn es-Simnânî ismiyle Simnânî'nin aynı isimler olamayabileceğini ifade eder.<sup>25</sup> Tarih kaynaklarında Hanefî fıkıhı hakkındaki isimleri zikredilmeyen risaleleri dışında, Simnânî'nin fıkıh kitaplarıyla ilgili bilgi bulunmamaktadır. Ancak onun kelâm alanındaki eserlerine ilişkin daha fazla malumat mevcuttur. Nitekim ilk kez Zâhid Kevserî (öl. 1952), Simnânî'nin *el-Beyân 'an usûli'l-îmân* isimli eserine değinmiştir. Günümüze ulaşan bu eserde Simnânî diğer eserleri hakkında bazı ayrıntılara yer verir. Bunlar arasında kelâm ilmine dair bir eser, *et-Tabakât fi'l-kader* isimli bir çalışma ve aynı konuları ihtiva eden üçüncü bir kitap bulunduğu ifade edilmektedir. İbn Hazm, Simnânî'nin *Kitâbü'l-İmâme* isimli eserinin dışında bir kitabına daha değinmektedir.

<sup>22</sup> "Ravzatü'l-Kudât" Adlı Eseri ve Hanefî Edebü'l-Kādî Literatüründeki Yeri (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017).

<sup>22</sup> Ebû Nasr Tâciüddin Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkâfi es-Sübki, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî - Abdülfettah Muhammed el-Hulv (Kahire: Dâru lhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1383/1964), 5/302.

<sup>23</sup> İbrahim et-Tihâmî, "Mağrib'te Eş'arîlik (Girişi, Şahısları, Gelişimi ve Konumu)", çev. Murat Akın, *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2018), 331-358.

<sup>24</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit Hatîf el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1349/1931), 1/355; Hayruddin b. Mahmud b. Muhammed b. Ali b. Fâris ez-Ziriklî, *el-A'lâm kâmusü terâcim* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 2002), 5/314.

<sup>25</sup> Carl Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-'arabî*, thk. Abdülhalim en-Neccâr - Ramazan Abdü't-Tevvâb (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1977), 6/286.

Onun yapmış olduğu değerlendirmelerden, bu eserin Simnânî'nin bilinen *el-Beyân* isimli kitabı ile aynı olmadığı anlaşılmaktadır. Bu bilgiler ışığında fıkıh eserleri haricinde Simnânî'nin, günümüze ulaşan *el-Beyân* adlı çalışması ile birlikte kader, imamet ve kelâm ile ilgili diğer eseri dâhil en az dört kitabı olduğu ifade edilebilir. Netice itibarıyla Simnânî'yi fıkıhla ilgili eserlerinin günümüze ulaşmamasının da etkisiyle fıkıh literatüründe etkili bir isim olarak telakki etmek zor görünmektedir. Bu sebeple Simnânî, en azından bugünkü bilgiler ışığında Hanefîliğinden ziyade Eş'arîliğiyle, muhaddis ve fakih kimliğinden ziyade kelâmcı vasfıyla temayüz etmiştir.

Simnânî'nin şahsına ilişkin fıkıhta Hanefîliği, itikatta ise Eş'arîliği benimsediğine dair bilgiler ilgi uyandırmaktadır. Mezheplerin siyâsî, fikhî ya da itikadî olarak tasnifi, bazı problemlere neden olmakla birlikte İslâm dünyasında genellikle tercih edilmiş ve bu çerçevede fikhî ve itikadî mezheplerin aralarındaki ilişkilerden söz edilmiştir. Nitekim genel hatlarıyla Hanefîlerin itikadî açıdan Mâtürîdî, Şâfiî ve Mâlikîlerin Eş'arî olduğu kabul edilmektedir. Aynı şekilde Mu'tezile mezhebine mensup isimlerin bazı istisnalarla birlikte fıkıhta Hanefî oldukları belirtilmektedir. Yine Hanbelî mezhebine mensup olanların itikadî açıdan selefin yoluna uydukları ya da Hanbelîliğin aynı zamanda itikadî bir mezhep olduğu şeklinde bir kabul söz konusudur. Bütün bu genellemelerin dışında örneğin Şâfiî-Mu'tezilî ya da Şâfiî-Hanbelî olduğu bilinen bazı isimlerin varlığından söz edilebilir. Ancak fikhî açıdan Hanefî, itikadî açıdan Eş'arî olduğu bilinen âlimlerin sayısı çok olmasa gerektir. Bu sebeple Simnânî zikredilen vasfıyla dikkat çekici bir kişilik olarak ön plana çıkmaktadır.

Hanefî/Eş'arî bir şahıs olarak Simnânî'nin bu özelliği, yaşadığı bölge ve sahip olduğu bazı vasıflarla ilişkilendirilebilir. Simnânî'nin yaşadığı bölge nispeten karışık bir etnik kimliğe sahip olmakla birlikte genellikle Hanefîlerin yaşadığı bir muhittir. Onun kadılık görevinde bulunması da fıkıhta Hanefî mezhebine müntesip olduğunu gösteren ve yaşadığı bölgede Hanefîlerin hâkimiyetine işaret eden bir unsurdur. Ayrıca Ehl-i Sünnet dairesinde itikadî açıdan seçebileceği mezhep olarak Hanbelîliğin düşünce dünyasına uzak olduğu ve Mâtürîdîliğin henüz yaşadığı coğrafyada bilinmediği gerçeğinden hareketle Eş'arîliği seçtiği düşünülebilir.<sup>26</sup> Bu konuda en büyük etkinin hocası Bâkılânî'ye ait olduğunu da unutmamak gerekir. Tarihî kaynaklarda Simnânî'nin oğlu, İbnü's-Simnânî nisbesiyle bilinen Ebû'l-Hüseyn Ahmed (öl. 466/1074) de Hanefî-Eş'arî bir isim olarak zikredilmektedir. Buradan hareketle Simnânî ailesinin bu şekilde bir damara sahip olduğu söylenebilir. İbnü's-Simnânî'nin, Musul ve ardından Bağdat kadısı olarak görev yaptığı ve Bağdat'ta kâdî'l-kudâtık görevinde bulunan Hanefî fakihî Dâmegânî'nin (öl. 478/1085) kızıyla evlendiği bilgisine yer verilmektedir.<sup>27</sup> Simnânî'nin hayatı hakkındaki bilgilere değindikten sonra onun günümüze ulaşan ve İslâm mezhepleri tarihi ile kelâm açısından önem arz eden *el-Beyân 'an usûli'l-îmân* isimli eseri hakkında değerlendirmelere yer verilebilir.

26 İslâm dünyasının batısında yaşayan Hanefîlerin itikadî tercihleri hakkında bk. İhsan Timür, "Mâtürîdîlik Dışı Sünnî Hanefîlerin İtikadî Eğilimleri Üzerine", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2022), 189-216.

27 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 18/304-305.



### 3. Simnânî'nin Eseri: *el-Beyân 'an usûli'l-îmân*

*el-Beyân 'an usûli'l-îmân* adlı eserin Simnânî'ye nispeti konusunda erken dönem kaynaklarda herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Yazma olarak bulunan nüshada doğrudan Simnânî isminin geçmesi, konuların işlenişinde hocası Bâkîllânî'nin etkisi ve eserin 5./11. yüzyılda yaşamış bir Eş'arî tarafından yazıldığıının anlaşılması gibi gerekçelerle çalışmanın Simnânî'ye ait olduğu kanıtlanmıştır. İlk olarak Zâhid Kevserî tarafından Simnânî'ye nispet edilen eser, Halep'teki Mektebetü'l-Osmâniyye'de 577 numarada kayıtlı tam ve tek bir nüsha olarak yer almaktadır. Her birinde 22 satırın bulunduğu, 143 varaktan oluşan el yazması, Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Hamîdî tarafından 18 Şaban Pazartesi günü 683/1284 senesinde istinsah edilmiştir. Simnânî'nin eseriyle ilgili diğer bir husus, el yazması nüshanın içerisinde iki eserle birlikte istinsah edilmiş olmasıdır. Ebü'l-Abbâs (Ebü'l-Fazl) Tâcüddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdilkerîm b. Atâillâh eş-Şâzelî el-İskenderî'nin (ö. 709/1309) *Tahrîru't-tenzîh ve tahzîru't-teşbih* isimli eseri ve Ebü'l-Hasan Şîs b. İbrahim b. Haydara'nın *Hazzü'l-galâsım fî ifhâmi'l-mehâsım 'inde cereyânî'n-nazar fî ahkâmî'l-kader* adını taşıyan kitabı, Simnânî'nin çalışmasıyla birlikte farklı açılardan da olsa Mu'tezilî düşünceyi reddetmek için yazılmıştır. Sabine Schmidtke'ye göre Eş'arîlik hakkında son on beş yıllık süre içerisinde önemli kaynaklar gün yüzüne çıkarılmıştır. Cüveynî'nin (öl. 478/1085) öğrencisi Ebü'l-Kasım el-Ensârî'nin (öl. 521/1118) *Kitâbü'l-Gunye*'si ve Simnânî'nin *el-Beyân 'an usûli'l-îmân ve'l-keşf 'an temvihâti ehli't-tuğyân* isimli eseri bu kaynaklar arasında zikre değerlidir.<sup>28</sup>

Simnânî eserinde had/tanım konusundan başlayarak âlemin hudûsu, tevhid, Allah'ın sıfatları, ru'yetullah, amellerin yaratılması, hidayet-dalalet, tevellüd, kaza-kader, istitâat, lütuf, aslah, husün-kubuh, şefaet, kabir azabı, ecel gibi birçok konuda kanaatlerini paylaşmıştır. Kitabın içerisinde farklı mezhepler hakkında bilgiler bulunmakla birlikte eserin genel anlamıyla Mu'tezile eleştirisi hüviyetinde olduğu ifade edilmelidir. Eserin Mu'tezile eleştirisi şeklinde tasarlanması, müellifin yoğun bir şekilde ümmetin ittifakı ve icmâına değinmesini beraberinde getirmiştir. Bununla birlikte eserde Mücessime/Müşebbihe ve Bekriyye'ye yönelik yapılmış olan vurgunun da dikkat çeken hususlardan biri olduğu belirtilmelidir. Eserin ayrıca Simnânî'nin Eş'arî kimliğini çok net bir şekilde ortaya koyduğu görülmektedir. Simnânî eser içerisinde “Şeyhunâ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî” ifadesine birkaç kez, Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ismine değinerek onun görüşlerine ise defalarca yer vermiştir. Müellif ayrıca kendi mezhebi söz konusu olduğunda çoğunlukla “Ehl-i Hak” kavramını kullanmaktadır. Simnânî'nin *el-Beyân 'an usûli'l-îmân* adını taşıyan kitabı, erken dönem Eş'arî düşünce ve “Bâkîllânî ekolü” çerçevesinde önemli bir eser hüviyetindedir. Bununla birlikte Simnânî ve çalışmalarının, Endülüs bölgesindeki Eş'arî düşünce ile İbn Hazm arasındaki tartışmaların aydınlatılmasında göz ardı edilmemesi gerekir.

28 Sabine Schmidtke, “Giriş”, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*, ed. Sabine Schmidtke, çev. Orhan Şener Koloğlu vd. (İstanbul: Küre Yayınları, 2022), 41.

#### 4. Simnânî'nin Gündeme Geldiği Meseleler

Simnânî'nin İslâm dünyasındaki yerinin tespiti, isminin klasik kaynaklarda hangi konu bağlamında zikredildiğinin anlaşılmasıyla mümkün olacaktır. Bu çerçevede Simnânî'ye yer veren eser ve müellifleri ile Simnânî'nin adının geçtiği ilgili konulara değinmek gerekir. Zira bu husus, Simnânî'nin kendi eserindeki bilgilerle kıyaslandığında onun hakkındaki bilgileri teyit edebilmek için elzemdir. Tarihi kaynaklarda Simnânî ile ilgili malumatın büyük bölümünün, İbn Hazm'ın (öl. 456/1064)<sup>29</sup> eserlerinde yer aldığı görülmektedir. Bu sebeple İbn Hazm, ansiklopedik bilgi dışında hakkında fazla malumat bulunmayan Simnânî ile ilgili fikir edinebilmek adına müstağni kalınamayacak yegâne isimdir. İbn Hazm, farklı yerlerde eleştirilerini kaydetmekle birlikte özellikle *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal* adlı eserinin “Mürce' nin Rezilliklerinin Açıklanması” başlığı altında Eş'arîlere ve Simnânî'ye yer vermektedir. Bununla birlikte İbn Hazm'ın, Eş'arîlik ile alakalı değerlendirmelerinde sadece Simnânî'nin eserlerinden yararlanması sebebiyle kullandığı kaynakların sınırlı olduğu tespit edilmiştir.<sup>30</sup> İbn Hazm'ın, Simnânî'ye dair yaptığı değerlendirmelerin hakaret ve eleştiri merkezli olduğu gerçeği dolayısıyla onun aktardığı rivayetleri, Simnânî'nin kendi eserinden ve diğer kaynaklardan teyit ederek yorumlamak gerektiği unutulmamalıdır.

Simnânî'ye ilişkin bilgiler öğrencisi Bâcî vesilesiyle Endülüs bölgesine taşınmıştır. İbn Hazm eserinin Eş'arîlik ile ilgili kısmında Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, Bâkîllânî, İbn Fûrek ve Simnânî'nin isimlerine sıklıkla değinmiştir.<sup>31</sup> İbn Hazm'ın onun hakkındaki küfre varan iddialarının arkasında, Eş'arîliğin Endülüs'teki gücünün arttığını doğrudan gözlemlemesinin etkisi büyüktür. Bâcî vesilesiyle Eş'arîlik mezhebiyle ilgili bilgi sahibi olan İbn Hazm, Eş'arîlik eleştirilerini Bâcî, hocası Ebû Cafer es-Simmânî ve onun hocası Bâkîllânî üzerinde yoğunlaştırmıştır.<sup>32</sup> Nitekim buna bağlı olarak İbn Hazm ile bölgede yaşayan Bâcî arasında 439/1047 yılında bazı tartışmaların yaşandığı bilinmektedir. Hatta bu tartışmaların Bâcî'nin

29 İbn Hazm'ın bir kelâmcı olarak İslâm düşüncesindeki yeri hakkında bk. Murat Serdar, “Endülüs'te Bir Kelamcı Olarak İbn Hazm”, *Endülüs İlim Havzasında İslâm Düşüncesinin Öncü Şahsiyetleri*, ed. İsmail Kurt - Seyit Ali Tüz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2022), 235-272.

30 Sabine Schmidtke, “İbn Hazm's Sources on Ash'arism and Mu'tazilism”, *Ibn Hazm of Cordoba: The Life and Works of a Controversial Thinker*, ed. C. Adang vd. (Leiden: Brill, 2012), 375-401.

31 İbn Hazm'ın sıklıkla değindiği isimler arasında yer aldığı söylene de yalnızca iki kere değindiği Kayrevanlı Attâf b. Dûtâs ismiyle de karşılaşılmaktadır. Yanlış bir okumayla İtâf b. Dünâs şeklinde ifade edenler de olmakla birlikte İbn Hazm *el-Yakîn fi'n-nakzi 'ale'l-mülhûdîn* isimli eserinde Attâf b. Dûtâs'a yönelik eleştirilerini kaleme aldığını ifade etmektedir. Ebû Muhammed Ali b. Ahmed Saîd b. Hazm, *el-Fasl Dinler ve Mezhepler Tarihi*, çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 3/532.

32 Ümüt Toru, “Ashâbü'l-Hadis Makâlât Geleneğinde İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Algısı”, *V. Uluslararası Şeyh Şaban-ı Veli Sempozyumu (Eş'arîlik)*, ed. Mustafa Aykaç vd. (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2018), 463. İbn Hazm'ın, Eş'arîlik hakkındaki fikirlerini değerlendiren Karadaş, İbn Hazm'ın yanlış hareket ettiğini belirtmektedir. Çağfer Karadaş, “İbn Hazm ve Eş'arîlik Eleştirisi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2019), 89-102. Aynı minvalde değerlendirmeler için bk. Murat Serdar, “İbn Hazm'ın Eş'arî Kelâmına Yönelik Eleştirileri”, *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu*, ed. Cemalettin Erdemci - Fadıl Aygün (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 2/89-120. İbn Hazm'ın Ehl-i Sünnet telakkisi ve Eş'arîlik hakkındaki değerlendirmeleri için bk. Galip Türcan, “İbn Hazm'a Göre Ehl-i Sünnet Kavramının İçeriği”, *Milel ve Nihal* 6/3 (Aralık 2009), 81-95.

üstünlüğüyle neticelendiği ve bu durumun bölgede Eş'arîliğin kök salmasında etkili olduğu ifade edilmektedir.<sup>33</sup> Zikredilen hususların anlamlı hale gelebilmesi için mârifetullah, Allah'ın sıfatları gibi konularda Simnânî'ye yapılan atıflara ve onun bu konulardaki görüşlerine yer vermek gerekmektedir.

#### 4.1. Mârifetullah

Allah'ın bilinmesi ya da mârifetullah, Mu'tezile ile Sünnî düşünce arasında tartışılan hususlardan biridir. İbn Teymiyye (öl. 728/1328), konu hakkında nazar ehli grupların Allah'ın mârifetinin vacip olduğunu ve ancak nazar yoluyla mümkün olduğu şeklinde bir görüşü benimsediklerini ifade etmiştir. Yine ona göre bu görüş, Mu'tezile ve benzerleriyle meşhur olmuştur. Zikredilen konuda Eş'arî'ye de Mu'tezile'nin benimsediği görüş hamledilmiştir. Bu sebeple İbn Teymiyye tarafından Ebû Cafer es-Simnânî'nin, Eş'arî'ye ait olan "mârifet konusunda nazarın vacip olduğu" görüşü, Eş'arî'nin hayatının ilk döneminde benimsediği itizal dönemlerinden kalma bir yaklaşım olarak kabul ettiği belirtilmiştir.<sup>34</sup> Nitekim Simnânî eserinde Allah'ın iradesiyle ilgili tartışmalara yer verirken Allah'ın bilgisinin ancak nazar ile mümkün olacağını ifade etmiştir. Ayrıca Allah'ın bilgisine sebep olan nazarın, bilginin irade edilmesi ve zorunlu olması gibi zorunlu bir irade/murâd olduğunu aktarmıştır.<sup>35</sup> Sonuç olarak İbn Teymiyye'nin Simnânî'ye atfettiği görüşün onun fikirleriyle uyuşmadığı görülmektedir.

Konuyla ilişkili olarak insanlığın ilk vazifesinin ne olduğu konusunda İslâm düşüncesinde farklı görüşlerin varlığı bilinmektedir. Bu anlamda insanın ilk görevinin iman ve buna karşın nazar olduğu şeklinde farklı görüşler söz konusudur. Bu çerçevede Simnânî'nin insanın ilk vazifesinin iman olduğu daha sonra nazar ve istidlalin geldiğini söylediği ifade edilmektedir.<sup>36</sup> İbn Hazm, Simnânî hariç bütün Eş'arîlerin ve Taberî'nin (öl. 310/923) istidlal olmadan Müslüman olan kişinin imanını geçerli saymadığını belirtmektedir.<sup>37</sup> Simnânî eserinin başında ilmin kısımlarından bahsettiği bölümde Allah'ın ilminin karşısında konumlandığı kulların ilmini "zarurî" ve "nazarî/istidlalî" şeklinde ikiye ayırmıştır. Müellifin bu çerçevede en azından

33 İbn Hazm ve yaşanan tartışmalar hakkında bk. Abdel Magid Turki, *Polemiques entre Ibn Hazm et Bağî sur les principes de la loi musulmane: Essai sur le literalisme zahirite et la finalite malikite* (Algiers: Etudes et Documents, 1973); H. Yunus Apaydın, *Ibn Hazm Zâhirîlik Düşüncesinin Teorisyeni* (Ankara: İSAM Yayınları, 2020), 18, 34.

34 Takıyüddin İbn Teymiyye, *Mecmû'ü fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım (Medine: Mücemme'u Melik Fahd, 1425/2004), 16/331; İbn Teymiyye, *Der'ü te'ârûzi'l-akl ve'n-nakl*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim (Riyad: Câmîatü'l-İlmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1411/1991), 7/407, 461; Muhammed Cemalüddin el-Kâsımî, *Tefsîru'l-Kâsımî*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sevd (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2002), 5/221.

35 Ebû Ca'fer Muhammed b. Ahmed b. Muhammed es-Simnânî, *el-Beyân 'an usûli'l-îmân ve'l-keşf 'an temvihâti ehli'l-tuğyân*, thk. Abdülaziz b. Reşid el-Eyyüb (Kuveyt: Dâru'z-Ziyâ, 1435/2014), 169.

36 Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *en-Nüket 'alâ sahihi'l-Buhârî*, thk. Hişâm b. Ali - Nâdir Mustafa Mahmûd (Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1426/2005), 1/274; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi 'li ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülhasan et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006), 9/399-401.

37 Ebû Muhammed Ali b. Ahmed Saîd b. Hazm, *el-Fasl fi'l-mil ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, thk. Muhammed İbrahim Nasr - Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1416/1996), 4/67.

elimizdeki kitabında konuyla ilgili kendisine atfedilen görüşlere yer vermediği görülmektedir.<sup>38</sup> Simnânî imanla ilgili kaleme aldığı başlıkta da imanın tanımı ve bununla ilgili olarak fasık olan kişinin durumundan söz etmektedir.<sup>39</sup> Tüm bunlardan hareketle nazarın vacip oluşu ve insanın ilk görevi konularında Simnânî'ye atfedilen görüşlerin ona ait olduğunu söylemek zor görünmektedir. Bu konularda iddia sahiplerinin daha ziyade kendi görüşleri çerçevesinde bazı yakıştırmalarda buldukları söylenebilir.

#### 4.2. Teşbih ve Tecsim İddiası

İbn Hazm tarafından Simnânî'ye atfedilen Allah'ı cisim olarak kabul ettiği veya insanlara benzettiği görüşü, onun Müşebbihe ile aynı kanaate sahip olduğu şeklinde değerlendirilmiştir. Bu konudaki bütün rivayetlerin İbn Hazm tarafından aktarıldığı onun dışında kimsenin bu hususa değinmediği görülmektedir. İbn Hazm'ın Simnânî hakkında verdiği bilgilerin genellikle bu konu özelinde yoğunlaştığını ifade etmek gerekir. İbn Hazm'ın teşbih ve tecsim iddiasındaki temel hareket noktasının, Eş'arîlerin kullandığı "kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid" yöntemine yönelik olumsuz değerlendirmeleri olduğu anlaşılmaktadır.

İbn Hazm, Simnânî'nin hocalarının görüşü olarak naklettiği ifadeleri doğrudan alıntıylaarak Eş'arîlerin "Allah, Âdem'i kendi sureti üzere yarattı" ifadesine yönelik değerlendirmelerine eleştirel olarak yaklaşır. İbn Hazm'a göre Simnânî'nin hadis olarak nakledilen rivayetle ilgili değerlendirmeleri, onun Âdem'e atfedilen sıfatlar ile Allah'ın sıfatları arasında bir denklik ve eşitlik kabul etmesi anlamına gelmektedir. İbn Hazm'a göre bu yaklaşım, Âdem'in hayat, ilim, kudret ve kemal sıfatlarına sahipliği açısından Rahman'ın sıfatı üzere olması demektir. Ayrıca İbn Hazm, Eş'arîlerin meleklere Âdem'e secde etmesini, Allah'a secde şeklinde değerlendirdiklerini de belirtmiştir. Ona göre zikredilen görüşlere sahip olmak açık bir küfürdür. Oysa İbn Hazm, Allah'a secdeyi ibadet, Âdem'e secdeyi ise saygı ve hürmet kastıyla yapılan bir eylem olarak yorumlamıştır.<sup>40</sup> Eserinin bir başka bölümünde konuyu tekrar ele alan İbn Hazm, Simnânî'nin bu kanaatini, Hıristiyanların Mesih konusundaki şirk anlayışıyla ilişkilendirmiştir. İbn Hazm'a göre Simnânî ve diğer bütün Eş'arîler, Allah'ın sıfatlarını zatında taşıması sebebiyle "cisim" şeklinde isimlendirilmesini mana açısından doğru, isimlendirme açısından ise hata olarak kabul etmişlerdir. Ayrıca İbn Hazm Simnânî'nin, Allah'ın vücut, nefis ve zatıyla ilgili benimsediği görüşlerin, Müşebbihe'nin aşırılarında dahi söz konusu olmadığını belirtir.<sup>41</sup>

İbn Hazm'ın Simnânî'nin görüşlerini Müşebbihe ile ilişkilendirdiği diğer bir konu Allah'ın ilmidir. İbn Hazm'a göre Simnânî, "Allah'ın ilminin bütün ilimlere ve kudretinin bütün kudretlere muhalif olduğunu kabul etmenin doğru olmadığı" görüşüne sahiptir. Bu nedenle o, Allah'ın ilim ve kudretinin, insanların ilim ve kudretiyle aynı türden olduğunu kabul etmektedir. Bu minvalde insanların ilim ve kudretinin mahlûk oluşu, Allah'ın ilim ve kudretinin aynı şekilde

38 Simnânî, *el-Beyân 'an usûli'l-îmân*, 35-38.

39 Simnânî, *el-Beyân 'an usûli'l-îmân*, 481-493.

40 İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, 2/351.

41 İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, 5/77-78.

değerlendirilmesine sebep olmuştur. İbn Hazm, Simnânî ve İbn Fûrek'e atfettiği, "Tanımlar ne kadîm ne de hâdis olma durumunda değişir" görüşünün Allah'ın zâtı, ilmi ve kudretinin insanlarla aynı sınırlara mahkûm edilmesine neden olduğunu ifade etmiştir. Bu yaklaşım, İbn Hazm'a göre Simnânî ve arkadaşlarının öncüsü olan Cehm b. Safvan'ın görüşlerinden daha kötü ve Müşebbihe'nin yaklaşımdan daha ileri bir boyuttur. İbn Hazm'ın Simnânî'ye atfettiği diğer bir görüş ise âlim, kâdir ve mürîd olan Allah'ın ilim, kudret ve irade sıfatına mümkün olması açısından değil, bunlara muhtaç olması sebebiyle sahip olmasıdır. İbn Hazm'a göre bu kanaat, herhangi bir açıklamaya gerek kalmaksızın Allah'ın sıfatlara muhtaç olduğu anlamına gelir. Zikredilen konu muvacehesinde İbn Hazm, Simnânî ve Eş'arîlerin Allah ile mahlûkatını eşitledikleri şeklinde bir kanaate ulaştığı için bu durumu, Mücessime'nin tamamının küfründen daha büyük bir küfür olarak değerlendirmiştir.<sup>42</sup>

İbn Hazm tarafından yapılan tecsim ve teşbih iddiaları karşısında Simnânî, kendi eserinde cismi en az iki cevherin bir araya gelmesiyle oluşan muhdes bir şey şeklinde tanımlamaktadır. Ayrıca "Mübeddilerin, Muattılanın ve Mülhidenin Delillerinin Aslı" başlığı altında ma'bûdlarını cisim olarak kabul eden bir taifeden söz etmekte ve onların görüşlerini eleştirmektedir.<sup>43</sup> Kendi eserinde Müşebbihe ve Mücessime'ye karşı çıkarak ve onların iddialarını çürütme gayretiyle hareket ederek birçok açıklamaya yer veren Simnânî'nin teşbih ve tecsimle ilgili doğrudan bu fikirlere sahip olduğunu söylemek mümkün değildir. İbn Hazm, Simnânî'ye ait görüşlerden yola çıkarak zorlama yorumlarla bu kanaatlere ulaşmış gibi gözükmektedir. Nitekim Simnânî'nin kendi eserinde Mu'tezilî düşünceden sonra en fazla üzerinde durduğu ve karşı çıktığı fırkanın, teşbih ve tecsim konusu çerçevesinde Mücessime ve Müşebbihe olduğunu ifade etmek gerekir.

### 4.3. Kelâmullah

Allah'ın sıfatları çerçevesinde İbn Hazm'ın Simnânî'ye değindiği ve sert eleştiriler getirdiği konulardan biri, Allah'ın kelâm sıfatı ve Allah'ın kelâmı olan Kur'an'dır. Bu konu üzerindeki tartışma, kelâmın nefsî ve lafzî şeklinde ikiye ayrılarak Allah'ın kelâmı ile mushafın ya da Kur'an'ın aynı şeyler olup olmadığı hususunda düğümlenmektedir. İbn Hazm'ın Simnânî ve diğer Eş'arîlerden yaptığı alıntılarda onların Kur'an'ı, Allah'ın kelâmının manası olarak kabul ettikleri bilgisi yer almaktadır. Allah'ın kelâmının okunduğu, ezberlendiği veya yazıldığı düşüncesine karşı çıkan Eş'arîler, İbn Hazm'a göre Kur'an'a saygısız bazı eylemlerde bulunmuşlardır. Bu minvalde Ali b. Hamza el-Muradî es-Sakalî es-Sûfî'nin, mushafı ayaklarıyla ezen bazı Eş'arîleri gördüğü belirtilmiştir. Zikredilen şahısla bu eylemi gerçekleştiren Eş'arî arasında bazı konuşmalar geçmiştir. Eş'arî olduğu ifade edilen bu şahıs, durumdan rahatsız olan Ali b. Hamza el-Muradî es-Sakalî'ye, "Sana yazıklar olsun! Allah'a yemin ederim ki onda isten ve mürekkepten başka bir şey yoktur. Mushaf'ta Allah'ın kelâmına dair hiçbir şey bulunmamaktadır." şeklinde karşılık vermiştir. Diğer bir anlatıda ise Ebü'l-Merhâ b. Rezvâr

42 İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milal ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, 5/78-79.

43 Simnânî, *el-Beyân 'an usûli'l-îmân*, 48-49, 57.

el-Mısrî, Eş'arî bir şahıstan “Allah Teâlâ'nın ‘Kul hüve'llâhu ehad’ ifadesini söylediğini iddia eden kimseye binlerce lanet olsun!” cümlesini duyduğunu bildirmiştir. İbn Hazm, Eş'arîlerin bu söylemlerini; Allah'ı inkâr etme, Kur'an ile Hz. Peygamber'e ve bütün Müslümanlara muhalefet etme hususunda son nokta olarak değerlendirmiştir.<sup>44</sup> İbn Hazm, Eş'arîlerin sahip olduğu Allah'ın nefsi kelâmına ilişkin değerlendirmelerini bu şekilde yorumlamıştır. Simnânî her ne kadar “Allah'ın nefsinde kaim olan kelâm”dan söz ederek bu ayrıma yer verse de diğer Eş'arîlere nazaran meseleye daha mutedil yaklaşmaktadır. Kur'an'ın mahlûk olmadığını düşünen Simnânî, kâğıtlara yazılan, dillerde okunan ve kalplerde bulunan Kur'an'ın dahi mahlûk olmadığını düşünmektedir. O, sadece kâğıdın, mürekkebin, dilin ve kalbin mahlûk olduğunu ifade etmektedir.<sup>45</sup> Buna rağmen İbn Hazm, Simnânî'nin bu konudaki görüşlerini sert bir şekilde eleştirmiştir.

#### 4.4. Dehrîlik ve Tenasüh

İbn Hazm, Eş'arîlerin tamamına atfettiği “kün/ol” ifadesiyle ilgili görüşler bağlamında onları âlemin ezeliliğini iddia eden bir topluluk ve dehrî olmakla itham etmiştir. Bu konu bağlamında Simnânî de zorunluluk/iktiza sıfatına ilişkin değerlendirmeleri sebebiyle küfre düşmekle suçlanmış ve İbn Hazm tarafından onun görüşüyle Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin (öl. 321/933) fikirleri arasında benzerlik olduğu iddia edilmiştir. İbn Hazm'a göre Eş'arîler, konuyla ilgili görüşleri sebebiyle âlemin ezeli olduğunu savunmuşlardır. Ayrıca ona göre Eş'arîler, Allah'ın ezelde “kün/ol” şeklinde emrettiğini savunarak tekvîn sıfatının da ezeli olduğunu düşünmüşlerdir. İbn Hazm'a göre bu görüşün sonucu, mutlak anlamda dehrîliktir. Simnânî, İbn Hazm tarafından “Yüce Allah'ın ‘kün/ol’ emrinden dolayı belli bir vakitte var olan şeyin söz konusu vakitte var olması zorunlu olsaydı, başkasının ona ‘kün/ol’ demesinden dolayı da var olması zorunlu olurdu. Çünkü zorunluluk sıfatı, bu konuda, kadîm ile muhdes arasında farklılık göstermez” şeklindeki görüşe sahip olan bir kişi olarak resmedilir. İbn Hazm, bu ifadeler nedeniyle Simnânî'nin Allah ile mahlûkatını denk kıldığını ve bunun açık bir şekilde Allah'ı yalanlama ve küfür anlamına geldiğini söylemiştir.<sup>46</sup> Simnânî eserinde Nahl suresi 40. ayetle ilgili Allah'ın “ma'dûm” olana “şey” dediğine yönelik bir eleştiriye cevap olarak “Allah bir şeyi yaratmak istediği zaman ona ‘kün’ der, o da ‘şey’ olur” ifadesini kullanmaktadır.<sup>47</sup> Mevcut eserinden hareketle Simnânî'nin doğrudan İbn Hazm tarafından ona atfedilen görüşe sahip olduğunu söylemek mümkün değildir.

44 İbn Hazm, *el-Fasl Dinler ve Mezhepler Tarihi*, 3/548. İbn Hazm'ın sıfat meselesine ilişkin Eş'arî düşünceye yönelik eleştirileri için bk. Abdullah Yekta - Mehmet Kubat, “İbn Hazm'ın Sıfatlar Konusunda Mu'tezile ve Eş'arîleri Tenkidi”, *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 8 (2020), 44-69. Hanbelîler ile Eş'arîler arasındaki tartışmalarda da Hanbelîlerin bu minvalde örneklere yer verdiği bilinmektedir. Hanbelîlerin bu konudaki kanaatleri ve aynı İbn Hazm gibi Eş'arîlerin yaklaşımını Kur'an ile alay etmek şeklinde değerlendirmeleri hakkında bk. İsa Koç, *Mezhepler Arası Mücadele Hanbelîlik-Eş'arîlik İlişkisi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2022), 240-243.

45 Simnânî, *el-Beyân 'an usûli'l-îmân*, 132-148.

46 İbn Hazm, *el-Fasl Dinler ve Mezhepler Tarihi*, 3/550.

47 Simnânî, *el-Beyân 'an usûli'l-îmân*, 40-41.

İbn Hazm'ın Simnânî'nin ismine atıfta bulunarak Eş'arîleri eleştirdiği konulardan biri de, insanın ölümünden sonra meydana gelecek olan ruh-beden ilişkisidir. İbn Hazm, Bâkılânî ve Simnânî'nin eserlerinde olduğunu iddia ettiği bazı ifadeleri tenasüh ile ilişkilendirmiştir. Simnânî kitabında, Bâkılânî ve arkadaşlarının şehitlerin ruhlarıyla ilgili bazı görüşlerine yer vermektedir. İbn Hazm'a göre zikredilen bu görüşler, dinle alay etmek anlamına gelmektedir. Yine ona göre Eş'arîlerin önde gelenlerinden bazıları, ruhun insanın ilk yaratılışında ve öldükten sonra dirilişinde bedenün özünü oluşturduğu kabul edilen madde anlamına gelen "acbü'-z-zeneb" içinde baki kalacağını düşünmektedir.<sup>48</sup> Ancak Simnânî'nin eserinde "Tenasüh Ehlinin Şüpheleri" ve "Bu Şüphelerin Reddedilmesi"ne<sup>49</sup> yönelik iki başlık altında birçok malumata yer vermiş olması ve bu kısımda onların iddialarını çürütmesi İbn Hazm'ın ilgili konudaki görüşlerini şüpheli hâle getirmektedir.

#### 4.5. Peygamberlerin Günah İşlemesi ve Hz. Muhammed'in Fazileti

İbn Hazm'ın tecsim iddiasının yanı sıra Simnânî'yi sert ve yoğun bir şekilde eleştirdiği diğer bir konu, peygamberlerin günah işlemesi ve Hz. Muhammed'in, ümmetinin en faziletli bireyi olup olmadığı meselesidir. Bu konu özelinde İbn Hazm'ın muarızlarını "küfür, katıksız şirk, İslâm'dan irtidat" gibi çok sert ifadelerle ilzam ettiği görülmektedir. Hatta İbn Hazm, zikredilen kanaate sahip isimlerin kanının ve malının mubah olduğunu söylemiştir. İbn Hazm'ın aktardığına göre Simnânî, peygamberlerin tebliğ hususunda yalan söylemesi hariç büyük ve küçük günah işlemesinin caiz olduğunu savunmuştur. Aynı konu çerçevesinde Simnânî'den aktarılan, Hz. Muhammed'in yasakladığı bir eylemi gerçekleştirmesi, onun nesh edildiği anlamına gelmeyeceği şeklindeki görüşe de yer verilir. Simnânî'ye atfedilen görüşe göre Hz. Muhammed bu eylemi, Allah'a âsi olarak yapmış olabileceği için doğrudan bu davranışın nesh edildiği fikrini savunmak doğru değildir. İbn Hazm, bu konuda İbn Fûrek'e atfettiği peygamberlerin sadece küçük günah işlemesinin caiz olduğu görüşüne de değinmiştir. Ayrıca ona göre Bâkılânî ve İbn Fûrek'in hocası İbn Mücâhid et-Tâî'nin de aralarında yer aldığı Ehl-i Sünnet, Mu'tezile, Hâricîler ve Şîilerden müteşekkil bütün Müslümanlar, peygamberlerden kasıtlı bir şekilde küçük veya büyük günahın sadır olmayacağını düşünmektedir.<sup>50</sup> Buradan hareketle İbn Hazm, İbn Fûrek ve Simnânî'nin neredeyse bütün Müslümanlardan farklı bir kanaate sahip olduğunu vurgulamak istemiştir.

İbn Hazm, Simnânî'nin *el-İmâme* adlı kitabında "Şayet akıl, Hz. Peygamber'in yüce Allah'tan alıp tebliğ ettikleri hususunda masum olmasının gerekliliğini ortaya koymamış olsaydı, elbette onun tebliğ konusunda da masum olması gerekmezdi" ve "Hz. Peygamber'in elçilik görevini eda ettikten sonra küfre düşmesi mümkündür" şeklindeki birtakım görüşlere yer verdiğini iddia etmiştir. İbn Hazm'ın ifadelerine göre Simnânî, Hz. Peygamber'in küfür, zina, livata, âsılık, hırsızlık ve bütün günahları işleyebileceğini mümkün görmüştür. Ona göre

48 İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, 5/85-86.

49 Simnânî, *el-Beyân 'an usûli'l-îmân*, 424-432.

50 İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, 4/5-7.

İbn Fûrek ise bu sayılanları mümkün görmemekle birlikte kadınları öpmek, onlara meyletmek, çocukları uyarıp azarlamak ve buna benzer küçük günahların Hz. Peygamber için söz konusu olduğunu söylemiştir. Ayrıca İbn Hazm'a göre Simnânî, "Hz. Peygamber'in Allah'a isyan etmesi ve ümmetine emrettikleri hususunda Allah'a muhalefet etmesinden dolayı ashabının onu eleştirmesi farz değildir" demiştir.<sup>51</sup> Anlaşıldığı kadarıyla zikredilen görüşler Simnânî ve İbn Fûrek'e ait olsa dahi İbn Hazm abartılı olan bu ifadelerinde karşı tarafı zor durumda bırakma maksadıyla hareket etmiş gibi gözükmektedir. İbn Hazm tarafından zikredilen konular hakkında Simnânî'nin eserinde malumat bulunmamaktadır. Ancak Simnânî'nin, Hz. Muhammed'in şefaatinin ispatlama sadedinde eserinde bazı bilgilere yer vermiş olması ve birçok konuda hadisleri delil olarak kullanması bu tarz iddiaların gerçeklik ihtimalini azaltacak boyuttadır.

Konuyla ilişkili olarak gündeme getirilen diğer mesele, Simnânî'nin Hz. Muhammed'in, ümmeti içerisinde yaşadığı dönemde en faziletli kişi olmadığına ilişkin görüşü benimsediğine yönelik ifadelerdir. Nitekim İbn Hazm, Simnânî'ye "peygamberliğin başlangıcından vefatına kadar, ümmeti içinde Hz. Muhammed'den daha faziletli birisinin olabileceğini mümkün gördüğü" şeklinde bir görüş atfetmiştir. İbn Hazm'a göre mutasavvıfların "Veli nebiden daha faziletlidir" şeklindeki fikirleri bilinse de daha önce kimse tarafından bu şekilde bir görüş ortaya atılmamıştır.<sup>52</sup> Bunun dışında İbn Hazm'a göre Simnânî, imamet konusundaki kapsamlı eserinde "imamın kendi zamanındaki insanların en faziletlisi/efdal olmasını imametın şartları" arasında kabul ederek bir önceki görüşüyle çelişen bir fikri benimsemiş olur.<sup>53</sup> Simnânî'ye atfedilen eserin elimizde olmaması ve *el-Beyân*'da bu konuyla ilgili ifadelerle yer verilmemesi sebebiyle İbn Hazm'ın bu iddiaları hakkında değerlendirme yapmak mümkün değildir.

Hz. Muhammed ile ilgili olarak Simnânî'nin ismine yer verilen ve daha çok tefsir kaynaklarında karşımıza çıkan diğer bir husus, onun Hz. Muhammed'in yazmayı öğrenmesine ilişkin değerlendirmeleridir.<sup>54</sup> Bu rivayetlere göre Simnânî, hayatının başında okuma yazma bilmeyen Hz. Muhammed'in, ömrünün sonlarına doğru okumayı öğrenmesini mucize olarak yorumlamıştır. Nitekim Ebû Zer el-Herevî'ye, daha önceden yazmayı bilmemesine rağmen Hz. Peygamber'in Hudeybiye sözleşmesini eliyle yazması ve itiraz edilen kısmı silmesinden hareketle okumayı öğrendiği şeklinde bir görüş nispet edilmektedir.<sup>55</sup> Bu ifadelerden yola çıkarak dönemin Eş'arîleri arasında ya da en azından Ebû Zer el-Herevî ve Ebû Ca'fer es-Simnânî'nin içinde yer aldığı grup açısından bu fikrin ortak bir kanaat olduğu söylenebilir. Bahsedilen hususu destekleyen diğer bir delil de Bâcî'nin *Risâle fi'l-hilâfi'l-vâkı' fi kitâbeti'n-Nebî yevme'l-Hudeybiyye* isimli risalesinde bu konuyu aynı hocaları gibi ele almasıdır.<sup>56</sup>

51 İbn Hazm, *el-Fasl Dinler ve Mezhepler Tarihi*, 3/586-588.

52 İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, 4/53.

53 İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, 5/6.

54 Şihâbeddin Mahmud b. Abdullah el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'âni fi tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve seb'i'l-mesâni*, thk. Ali Abdü'l-Bâri Atıyye (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994), 11/6.

55 Ömer b. Ali b. Ahmed el-Ensârî İbnü'l-Mülakkın, *Gâyetü's-sül fi hasâisi'r-resûl*, thk. Abdullâh Bahruddin Abdullah (Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1414/1993), 133.

56 Ramazan Şeşen, "Peygamber Hz. Muhammed'in Okuma-Yazma Bilip Bilmediğine Dâir Rivâyetler, Bu Konuda



Zikredilen risale, *Tahkiku'l-mezheb fi enne'n-Nebiiye kad keteb* ismiyle neşredilmiş ve eserde Bâkılânî'nin de aynı kanaate sahip olduğu belirtilmiştir.<sup>57</sup> Netice olarak daha önce zikredilen Bâkılânî-Simnânî-Bâcî çizgisinin bu konuda da fikir birliğine sahip olduğu görülmektedir.

Zikredilenler dışında İbn Hazm'ın Simnânî'yi eleştirdiği konular arasında Allah'ın emir ile nehyine ve büyük günahlardan tövbe etmeye ilişkin hususlar yer almaktadır. İbn Hazm'a göre Simnânî'nin hocalarına atfettiği “bir şeyi emretmek, emredenin isteğine ve yasaklamak da onu kerih gördüğüne işaret anlamına gelmeyeceği” görüşü; İslâm'a, icmâa ve makule muhalefet anlamına gelmektedir.<sup>58</sup> Simnânî'nin Bâkılânî'ye bir konuda muhalefet ettiğini zikreden İbn Hazm, bunu kendi aleyhlerinde şahitlik ve birbirlerini kınama olarak yorumlamıştır. Bu anlatıda Simnânî, hocasının zina, hırsızlık, namazı terk etmek, zekât vermemek gibi günahları işleyen bir kişinin bunların hepsinden değil de bazılarında tövbe etmesini yeterli bulmamasına karşı çıkmaktadır. İbn Hazm zikredilen görüşün Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin fikri olduğunu belirtmiştir. Aynı şekilde Simnânî, Bâkılânî'nin “Allah, büyük günahlardan sakınmak suretiyle küçük günahları bağışlamaz” fikrini savunduğunu açıklamıştır.<sup>59</sup> İbn Hazm bu şekilde Eş'arîlerin kendi içlerinde dahi birçok farklı fikre sahip olduğunu vurgulamak istemiştir.

## Sonuç

Günümüzde İran topraklarında kalan Simnân şehrinde doğan, Bağdat'ta büyüyen ve burada eğitim alan, hayatının son dönemini Musul kadısı olarak geçiren Ebû Cafer es-Simnânî, Hanefî-Eş'arî kimliğiyle İslâm düşüncesindeki istisnai isimler arasında yer almaktadır. Eş'arî düşüncenin, Bâkılânî ile birlikte başlayan ve Endülüs'e kadar uzanan batı bölgelerine aktarılması sürecinde Simnânî kilit bir rol oynamıştır. Eş'arî-Bâhilî-Bâkılânî-Simnânî-Bâcî silsilesi üzerinden Eş'arîlik bölgeye intikal etmiş ve özellikle Endülüs'te yankı uyandırmıştır. İbn Hazm'ın Eş'arîlik eleştirilerinde bu isimlerin son üçü geniş bir yer bulmuştur. Nitekim İslâm düşünce geleneğinde Simnânî'nin ismine yoğun bir şekilde atıfta bulunan isim İbn Hazm'dır. Onun dışında İbn Teymiyye ile birlikte bazı tefsir kaynaklarının müellifleri de Simnânî'ye değinmektedir. İbn Hazm'ın Eş'arî karşıtlığı, Simnânî'ye atfettiği görüşleri ve yapmış olduğu ağır eleştirileri sorgulanır hâle getirmiştir. Nitekim Simnânî'nin eseri incelendiğinde, İbn Hazm'ın Eş'arîliğin bölgedeki yükselişini durdurma gayesiyle meseleleri kasıtlı olarak yanlış ve abartılı ifadelerle yorumladığı anlaşılmaktadır. İbn Hazm tarafından Simnânî ve genel olarak Eş'arîler, Cehm b. Safvân'ın takipçileri olarak kabul edilmektedir. Aynı şekilde İbn Teymiyye'nin de kendi düşüncesi çerçevesinde Simnânî'yi daha gelenekçi bir çizgide kabul etme ve onun üzerinden de Eş'arî'nin akıl eksikliğini görüşünü, Mu'tezilî olduğu geçmiş döneme hapsedme

Ebû'l-Velid el-Bâcî Tarafından Yazılan Risâle”, *XII. Türk Tarih Kongresi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1999), 2/475-503.

57 Ebû'l-Velid Süleyman b. Halef el-Bâcî, *Tahkiku'l-mezheb*, thk. Ebû Abdurrahman b. Akil ez-Zâhirî (Riyad: Âlemü'l-Kütüb, 1403/1983).

58 İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milal ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, 5/78.

59 İbn Hazm, *el-Fasl Dinler ve Mezhepler Tarihi*, 3/568.

eğiliminde olduğu anlaşılmaktadır. Netice itibariyle özellikle muhalif fırka mensuplarının eleştiride bulunduğu şahıs ya da mezhep hakkındaki muhtelif görüşlerinin, muhatapların kendi kaynaklarından ya da farklı kaynaklardan teyit edilmesinin gereklilik arz ettiği bir kez daha ortaya çıkmıştır. Bu makalenin kapsamı dışında bırakılması nedeniyle Simnânî'nin Ehl-i Sünnet tasavvuru, Mu'tezile karşıtlığı ve diğer mezheplere ilişkin değerlendirmeleri hakkında müstakil çalışmaların yapılması gerekmektedir. 5./11. yüzyıl Eş'arî düşüncesi içerisinde Simnânî gibi hakkında fazla kalem oynatılmayan İbnü'l-Lebbân özelinde yapılacak çalışmalara da ihtiyaç duyulmaktadır. Ayrıca “Şâfiyyetü'l-fikh, Hanbeliyyetü'l-usûl” şeklinde ifade edilen Şâfiî-Hanbelî isimler ve düşünce dünyalarına ilişkin çalışmalara ihtiyaç olduğu da belirtilmelidir.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

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

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

## Kaynakça/References

- Abdülazîz b. Reşîd el-Eyyûb. “Mukaddime”. *el-Beyân 'an usûli'l-îmân ve'l-keşf 'an temvihâti ehli't-tuğyân*. mlf. Ebû Ca'fer Muhammed b. Ahmed b. Muhammed es-Simnânî. 1-28. Kuveyt: Dâru'z-Ziyâ, 1435/2014.
- Akpınar, Ömer Faruk. “Ebû Zer el-Herevî'nin Hayatı ve İlmî Kişiliği”. *Bilimname: Düşünce Platformu* 37/1 (2019), 725-757.
- Alibekiroğlu, Fatmanur. *Tarihsel Süreçte Hanefilik-Mu'tezile İlişkisi*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Alibekiroğlu Eren, Fatmanur. “İ'tizal Fikri Nispet Edilen Şâfiî Şahıslar ve Fıkıhta Şâfiliği Benimseyen Mu'tezilî Şahıslar”. *e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 12/1 (2019), 76-111.
- Âlûsî, Şihabuddin Mahmud b. Abdullah. *Rûhu'l-me'âni fî tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve seb'i'l-mesânî*. thk. Ali Abdü'l-Bârî Atıyye. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1194.
- Apaydın, H. Yunus. *İbn Hazm Zâhirîlik Düşüncesinin Teorisyeni*. Ankara: İSAM Yayınları, 2020.
- Aslan, Ali. *Bâkılânî'nin Keşfî Esrârî'l-Bâtıniyye Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Ayğın, Fadıl. “Eş'arî Kelâmının Sistemleşmesine Katkıları Bakımından Ebû İshâk el-İsferâyîni”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2012), 7-28.
- Bâcî, Ebû'l-Velîd Süleyman b. Halef. *Tahkîku'l-mezheb*. thk. Ebû Abdurrahman b. Akîl ez-Zâhirî. Riyad: Âlemü'l-Kütüb, 1403/1983.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tahir b. Muhammed et-Temîmî. *Kitâbü Usûli'd-dîn*. İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1928.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tahir b. Muhammed et-Temîmî. *el-Fark beyne'l-firak*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *Kitâbü'l-Temhîdi'l-evâil ve telhîsi'd-delâil*.

- thk. 'Imâduddin Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1407/1987.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *el-İnsâfîmâ yecibu i'tikâduhu ve lâ yecûzu'l chehu bih*. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1421/2000.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *et-Takrîb ve'l-irşâd*. thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenîd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1413/1993.
- Birinci, Züleyha. "Ebû Bekir el-Bâkîllânî'nin (ö. 403/1013) *Suâlâtü Ehli'r-Re'yani'l-Kelâm fi'l-Kur'âni'l-Azîz* Adlı Risâlesinin Tahlîl, Tahkîk ve Tercümesi -Neşr-". *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2016), 89-119.
- Brockelmann, Carl. *Târîhu'l-edebi'l-'arabî*. thk. Abdülhalîm en-Neccâr - Ramazan Abdü't-Tevvâb. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1977.
- Çınar, Halime. *Simnânî'nin "Ravzatü'l-Kudât" Adlı Eseri ve Hanefî Edebî'l-Kâdî Literatüründeki Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Gimaret, Daniel. "al-Simnânî". *Encyclopedia of Islam*. ed. C. E. Bosworth vd. 9/614. Leiden: Brill, 2. Basım, 1997.
- Gölcük, Şerafettin. "Bâkîllânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/531-535. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit. *Târîhu Bağdâd*. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1349/1931.
- Holtzman, Livnat. "İbn Akîl (ö. 513/1119) Mihnesi ve İbnü'l-Kuşeyrî (ö. 514/1120) Fitnessi". çev. Salih Çift. *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*. ed. Sabine Schmidtke. 851-874. İstanbul: Küre Yayınları, 2. Basım, 2022.
- İbn Asâkir, Ali b. el-Hasan b. Hibetillah b. Abdullah b. Hüseyin. *Tebyînü kezibi'l-müfterî fi mâ nusibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Hüsamuddin el-Kudsî. Dîmaşk: Dâru'l-Fikr, 1399.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Fûrek el-İsfahânî en-Nisâbüri. *Makâlâtü's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî İmâm Ehli's-sünne*. thk. Ahmed Abdurrahman es-Sâyih. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1425/2005.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Fûrek el-İsfahânî en-Nisâbüri. *el-İbâne an turuku'l-kâsîdîn ve'l-keşfan menâhici's-sâlikîn*. thk. Muhammed Alâuddin Zeynû. Dîmaşk: Dâru Ziyâi's-Şâm, 2018.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali b. Muhammed. *en-Nüket 'alâ sahihi'l-Buhârî*, thk. Hişâm b. Ali - Nâdir Mustafa Mahmud. 2 Cilt. Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1426/2005.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed Saîd. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*. thk. Muhammed İbrahim Nasr - Abdurrahman Umeyre. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1416/1996.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed Saîd. *el-Fasl Dinler ve Mezhepler Tarihi*, çev. Halil İbrahim Bulut. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- İbn Teymiyye, Takiyüddin. *Der'u te'ârûzi'l-akl ve'n-nakl*. thk. Muhammed Reşâd Sâlim. 11 Cilt. Riyad: Câmîati'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1411/1991.
- İbn Teymiyye, Takiyüddin. *Mecmû'u fetâvâ*. thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım. 37 Cilt. Medine: Mücemme'u Melik Fahd, 1425/2004.
- İbnü'l-Mülakkın, Ömer b. Ali b. Ahmed el-Ensârî. *Gâyetü's-sül fi hasâisi'r-resûl*. thk. Abdullâh Bahrüddin Abdullah. Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1414/1993.
- İsmail Paşa el-Bağdâdî. *Hediyyetü'l-'ârifîn*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1951.

- Karadaş, Cağfer. “İbn Hazm ve Eş'arilik Eleştirisi”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2019), 89-102.
- Koç, İsa. *Mezhepler Arası Mücadele Hanbelîlik-Eş'arilik İlişkisi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2022.
- Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülkadir b. Muhammed. *el-Cevâhiru'l-mudîyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*. thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. 5 Cilt. Cîze: Dâru Hicr, 1413/1993.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülhasan et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006.
- Mehâ Saîd Hamîd. “Kâdî'l-Mevsîl Ebû Ca'fer es-Simmânî: Dirâse fî Siretihi ve Neşâtihî'l-İlmî”. *Mecelletu Dirâsât Mevsîliyye* 12/39 (2013), 44-66.
- Muhammed Cemalüddin el-Kâsımî. *Tefsîru'l-Kâsımî*. thk. Muhammed Bâsîl Uyûn es-Sevd. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2002.
- Özel, Ahmet. “Bâcî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/414-415. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Schmidtke, Sabine. “İbn Hazm's Sources on Ash'arism and Mu'tazilism”. *İbn Hazm of Cordoba: The Life and Works of a Controversial Thinker*. ed. C. Adang vd. 375-401. Leiden: Brill, 2012.
- Schmidtke, Sabine. “Giriş”. *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*. ed. Sabine Schmidtke, çev. Orhan Şener Koloğlu vd. 27-53. İstanbul: Küre Yayınları, 2. Basım, 2022.
- Serdar, Murat. “İbn Hazm'ın Eş'arî Kelâmına Yönelik Eleştirileri”. *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arilik Sempozyumu Bildirileri*. ed. Cemalettin Erdemci - Fadıl Ayğın. 2/89-120. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- Serdar, Murat. “Endülüs'te Bir Kelamcı Olarak İbn Hazm”. *Endülüs İlim Havzasında İslâm Düşüncesinin Öncü Şahsiyetleri*. ed. İsmail Kurt - Seyit Ali Tüz. 235-272. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2022.
- Simmânî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *el-Beyân 'an usûli'tl-îmân ve'l-keşf 'an temvîhâti ehli't-tuğyân*. thk. Abdülazîz b. Reşîd el-Eyyûb. Kuveyt: Dâru'z-Ziya, 1435/2014.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddin Abdülvehhab b. Ali b. Abdülkâfi. *Tabakâtü's-Şâfi'îyyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî - Abdülfettah Muhammed el-Hulv. 10 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1383/1964.
- Şeşen, Ramazan. “Peygamber Hz. Muhammed'in Okuma-Yazma Bilip Bilmediğine Dâir Rivâyetler, Bu Konuda Ebû'l-Velîd Tarafından el-Bâcî Tarafından Yazılan Risâle”. *XII. Türk Tarih Kongresi*. 2/475-503. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1999.
- Taberî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Mehdi. *İlk Dönemlerde Tevil Sorunu*. çev. Necla Bodur - Osman Bodur. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.
- Thiele, Jan. “Between Cordoba and Nîsâbü'r The Emergence and Consolidation of Ash'arism (Fourth-Fifth/Tenth-Eleventh Century)”. *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. ed. Sabine Schmidtke. 225-241. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Tihâmî, İbrahim. “Mağrib'te Eş'arîlik (Girişi, Şahısları, Gelişimi ve Konumu)”. çev. Murat Akın. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2018), 331-358.
- Timür, İhsan. “Mâtürîdîlik Dışı Sünnî Hanefîlerin İtikadî Eğilimleri Üzerine”. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2022), 189-216.
- Toru, Ümüt. “Ashâbü'l-Hadîs Makâlât Geleneğinde İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Algısı”. *V. Uluslararası Şeyh Şaban-ı Velî Sempozyumu (Eş'arîlik)*. ed. Mustafa Aykaç vd. 449-468. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2018.

- Türcan, Galip. “İbn Hazm’a Göre Ehl-i Sünnet Kavramının İçeriği”. *Milel ve Nihal* 6/3 (Aralık 2009), 81-95.
- Turki, Abdel Magid. *Polemiques entre Ibn Hazm et Bagi sur les principes de la loi musulmane: Essai sur le litteralisme zahirite et la finalite malikite*. Algiers: Etudes et Documents, 1973.
- Yavuz, Abdullah Ömer. *Coğrafya ve Mezhep Horasan’da Eş’ariliğin Tarihsel Gelişimi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.
- Yekta, Abdullah. - Kubat, Mehmet. “İbn Hazm’ın Sıfatlar Konusunda Mu‘tezile ve Eş‘arileri Tenkidi”. *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 8 (2020), 44-69.
- Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a‘lâmi’n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût - Hüseyin el-Esed. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1405/1985.
- Ziriklî, Hayruddin b. Mahmud b. Muhammed b. Ali b. Fâris. *el-A‘lâm kâmusü terâcim*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru’l-İlm li’l-Melâyin, 2002.



# Klasik Fıkıhın Cinsiyet Gelişim Bozukluklarına Bakışını Yeniden Düşünmek: Güncel Tıbbî Bilgi Açısından Bir İnceleme\*

## Reconsidering Classical Fiqh's Approach to Disorders of Sexual Development: A Study in View of Current Medical Knowledge

Mine Doğan<sup>1</sup>, Merve Özaykal<sup>2</sup>



\*Bu makale, Merve Özaykal danışmanlığında Mine Doğan tarafından hazırlanan "Tıbbî, Etik ve Fikihî Yönleriyle Cinsiyet Gelişim Bozuklukları (Hermafroditizm/İnterseksüalite/Hünsalık)" başlıklı yüksek lisans tezinden istifadeyle yazılmıştır. Bk. Mine Doğan, Tıbbî, Etik ve Fikihî Yönleriyle Cinsiyet Gelişim Bozuklukları (Hermafroditizm/İnterseksüalite/Hünsalık). İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

<sup>1</sup>(Doktora Öğrencisi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Hukuku Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye

<sup>2</sup>(Dr. Öğr. Üyesi), İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye

ORCID: M.D. 0000-0001-9638-5774;  
M.Ö. 0000-0002-6412-9917

**Sorumlu yazar/Corresponding author:**  
Mine Doğan (Doktora Öğrencisi),  
İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Hukuku Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye  
E-posta: m.dogan4501@gmail.com

**Başvuru/Submitted:** 30.11.2022  
**Revizyon Talebi/Revision Requested:**  
17.02.2023

**Son Revizyon/Last Revision Received:**  
23.02.2023

**Kabul/Accepted:** 29.03.2023  
**Online Yayın/Published Online:** 31.03.2023

**Atıf/Citation:** Doğan, Mine, Özaykal, Merve. Klasik Fıkıhın Cinsiyet Gelişim Bozukluklarına Bakışını Yeniden Düşünmek: Güncel Tıbbî Bilgi Açısından Bir İnceleme. *İslam Tetkikleri Dergisi- Journal of Islamic Review* 13/2, (Eylül 2023): 809-835.  
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2023.1212652>

### Öz

Cinsiyet gelişim bozuklukları (CGB) olgusu veya farklı adlandırmalarıyla interseksüalite, hermafroditizm, hünsalık ya da çift cinsiyetlilik kritik ve çok boyutlu yapısı sebebiyle tıp, etik, felsefe, din, psikoloji, sosyoloji ve hukuk gibi farklı disiplinlerin inceleme konusu olmuştur. Bu makalede, klasik dönem tıbbî bilgisi üzerine inşa edilmiş fıkıhın cinsiyet gelişim bozuklukları anlayışı güncel tıbbî bilgiler ışığında incelenmiştir. Çalışmanın amacı, dönemlerinin tıbbî verilerine dayanarak CGB (hünsalık) olgusunu tanımlayan ve hukuki normlar düzenleyen klasik fakihlerin, içtihat ürünü olarak ortaya koyduğu bu bilgileri günümüz tıbbî verileri çerçevesinde yeniden değerlendirmektir. Bu doğrultuda makalede, klasik fıkıhın cinsiyet gelişim bozukluklarını nasıl tanımladığı, hangi kategorilere ayırdığı, tanı ve tedavisi için nasıl yöntemler geliştirdiği ve cinsiyetin atanması için hangi kriterleri düzenlediği gibi meseleler tıbbî veriler ışığında değerlendirilmiştir. Çalışma sonucunda, dönemin tıbbî bilgisini esas alan klasik fıkıhın cinsiyet gelişim bozuklukları anlayışının güncel tıbbîkinden bir anlamda daha geniş bir anlamda da daha dar olduğu saptanmıştır. Bu bağlamda muğlak genital yapılı kimselerin (ambiguous genitalya) cinsiyet gelişim bozuklukları kategorisine dâhil edileceği konusunda güncel tıp ve klasik fıkıh birleşirken, fıkıhın kabul ettiği diğer sınıf olan kendisinde hiçbir cinsin dış genital organları bulunmayan kimseler, güncel tıba göre sindirim sisteminin gelişimi esnasında meydana gelen anomaliler olarak (kloakal malformasyonlar) değerlendirilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Fıkıh, Cinsiyet Gelişim Bozuklukları (CGB), Hünsâ, Hermafrodit, İnterseks

### ABSTRACT

Disorders of sexual development (DSD) is the term used to denote intersexuality, hermaphroditism, and androgyny, and has been subjected to examination in different disciplines such as medicine, ethics, philosophy, theology, psychology, sociology, and law due to its critical multidimensional structure. This article reexamines the understanding of DSD in fiqh, which is based on classical medicine, in light of current medical knowledge. This

study aims to re-evaluate within the framework of current medicine the classical Islamic jurists' definition of DSD and the legal norms they determined based on the medical knowledge of their period. Issues such as how DSD are defined in classical Islamic law, what categories they include, how the methods for diagnosis and treatment are developed, and what criteria are set for sex assignment are assessed in light of current medical knowledge. As a result, this study establishes that the perception of DSD in classical Islamic law, as based on the medical knowledge of the period, is broader in one sense and narrower in another when compared to that of contemporary medicine. In this context, modern medicine and classical Islamic law share the view that people with ambiguous genitalia are classed within the category of DSD. Despite this, the condition of having no external genitalia of any sex, which constitutes another category that Islamic law considers to fall within the scope of DSD, has been evaluated as an anomaly (or more specifically, cloacal malformation) that occurs during the development of the digestive system, but does not fall within the scope of DSD according to contemporary medicine.

**Keywords:** Fiqh, Disorders of Sexual Development, *al-Khunthā*, Hermaphrodite, Intersex

### EXTENDED ABSTRACT

Determining or assigning the sex of a newborn baby can be a complicated matter. Those with a male chromosomal structure may look like a typical woman, and those with a female chromosomal structure may look like a typical male, or people may have ambiguous external genitalia. This phenomenon is expressed through concepts such as disorders of sexual development (DSD), intersexuality, hermaphroditism, and androgyny, and came under the guidance of religion and law as well as medicine even prior to Islam; as of the 20<sup>th</sup> century, however, such matters have come increasingly under the supervision of medicine, due to surgical interventions having allowed for the removal of unwanted sexual organs or tissues from the bodies of individuals with DSD who have been assigned a specific sex. However, this does not mean that the sciences of religion and law are isolated from medical data in addressing DSD.

Individuals with DSD certainly existed in society in the early classical periods of Islamic law. Because the phenomenon of DSD primarily concerns the human body, the classical period Islamic jurists necessarily had to first deal with the medical aspect of the issue. The jurists thought that sex should be assigned before establishing legal norms for individuals with DSD. To this end, they first tried to analyze who would be included in the taxonomy of DSD. Thus, jurists developed methods for assigning sex, after DSD phenomena became identifiable by being distinguished from other sexual variations. Without imaging methods such as ultrasound, genitography, or MRI in classical times, Islamic jurists developed sex assignment methods by comparing the anatomy of other humans and animals. As is understood from the sex assignment methods they established, they were aware of internal and external genital organs and hormonal changes. They were also aware that sex has not only biological but also psychological aspects. Even by considering that typologies of sex had complex structures, individuals were still found with DSD's whose sex could not be assigned at that time. Although classical Islamic jurists could not determine the sex of these individuals biologically, they did legally include them in one of the binary configurations of sex and prepared special legal norms for them.



This article discusses the DSD optimal care standards in classical Islamic law comparatively with the standards of care in contemporary medicine and aims to reveal how classical Islamic law approached DSD from a medical point of view. By using comparative analysis and personal interview methods, this study focuses on where the optimal care standards of classical Islamic law regarding DSD stand in relation to data regarding contemporary medicine. In this context, the study discusses topics such as how both disciplines define DSD, what categories they classify, their diagnosis and treatment methods, and which sex assignment criteria they regulate. The study takes the decisions of the Intersex Consensus Meeting that was held in Chicago in 2005 and have since been continuously updated into consideration and as a result has determined the perceptions of classical Islamic law toward DSD on one hand to parallel that of contemporary medicine while on the other to also differ. Classical Islamic law defines DSD (*al-khunūthah*) as individuals with external genitalia of both sexes (ambiguous genitalia) or individuals without external genitalia of any sex. This definition shows that classical Islamic law and contemporary medicine agree that individuals with ambiguous genitalia should be included in the DSD classification. In contrast, classical Islamic jurists' inclusion of people with no external genitalia of any kind in the category of DSD is deemed to result from anomalies that occur during the development of the digestive system (cloacal malformations) in contemporary medicine. This difference is because DSDs in classical Islamic law are not seen as a disorder of sexual development but rather to involve conditions that make phenotypic sex uncertain. Therefore, certain cloacal malformations are included in the DSD taxonomy of classical Islamic law as they make external genitalia atypical.

Classical Islamic jurists sought a solution to the phenomenon of DSD with the limited medical facilities of their time. They developed unique definitions, taxonomies, and sex assignment methods for this phenomenon. However, when considering that their judgements were made according to the medical possibilities of their time, the solutions should be updated using developments in medicine. Thus, by drawing attention to the issues of DSD, for which classical Islamic law laid the foundations, this study aims to benefit modern Islamic jurists' production of up-to-date and original solutions to DSD-related problems.

## Giriş

Cinsiyet gelişim bozuklukları (CGB; Disorders of Sexual Development/DSD) olgusu, insanlık tarihiyle yaşıt olmakla birlikte günümüzde daha net bir şekilde tanımlanabilir hâle gelmiştir. Tıptaki gelişmelere paralel olarak, doğuştan gelen cinsiyet gelişim bozukluklarının tespitinde sadece dışarıdan gözlemlenen belirtilerin yanı sıra hormonlar, kromozomlar gibi geçmişte ölçülemeyen yeni kriterler de dikkate alınmaya başlanmıştır. Bu değişimle birlikte, daha önceki tıbbî bilgi üzerine kurulu ve kendi döneminin tıbbını esas alarak konuyu yorumlayan klasik fıkıh birikiminin de gözden geçirilmesi zorunluluk hâlini almıştır. Dişi veya erkek yöndeki seksüel gelişimin tamamlanamaması ve bu nedenle de bazı genital organ taslaklarının ara kademelerde kalması/duraksaması<sup>1</sup> şeklinde tanımlanan cinsiyet gelişim bozuklukları,<sup>2</sup> gerek tıbbın cinsiyet atama kriterlerindeki gelişmeler gerekse cinsiyeti atan CGB’li bireylerin bedenlerinden karşı cinsle ait dokuların cerrahi müdahale ile uzaklaştırılabilir hâle gelmesiyle 20. yüzyıl itibarıyla yepyeni bir boyut kazanmıştır.

Günümüzde klasik dönem olarak adlandırılan İslam’ın erken dönemleri de CGB’li (hüsnâ) bireylerin varlığına tanıklık etmiştir. Bu durum, hukukî normları insanlığın eril ve dişil formuna göre düzenleyen fakihleri, ilk etapta CGB’nin tıbbî boyutunu anlamaya itmiştir. Çünkü onlar, muhatap oldukları CGB’li bireylerin hukukî statüsünün belirlenebilmesi için cinsiyetin atanması gerektiğinin farkındadırlar. Bu bağlamda öncelikle cinsiyet gelişim bozukluklarının ne olduğu ve hangi bireyleri kapsamına aldığı konularını çözümlenmek zorunda kalmışlardır. Çünkü onlara göre cinsiyet gelişim bozukluklarının, toplumda görülen diğer cinsiyet varyasyonlarından ayrılması gerekiyordu. Bu yüzden onlar, fıkıhın cinsiyet gelişim bozuklukları ile neyi kastettiğini ve hangi insanları CGB yani hüsnâlık kategorisine dâhil ettiğini netleştirdikten sonra içinde yaşadıkları dönemin imkânlarına göre cinsiyet atama yöntemleri geliştirmek için içtihat etmişlerdir. Cinsiyeti biyolojik olarak atanamayan CGB’li bireyleri, hüsnâ-yı müşkil (cinsiyeti belirsiz kalan kimse) kategorisine dâhil etmişlerdir. Ancak cinsiyet biyolojik olarak atanamasa bile hukukî açıdan onları cinsiyetin iki türünden birine dâhil etmişler ve onlara özel hukukî/ahlâkî normlar düzenlemişlerdir. Klasik dönem fakihleri hüsnâlık şeklinde adlandırdıkları CGB’yi tanımlamış ve cinsiyet atama kriterlerini net bir şekilde ortaya koymuşlardır.

Bu çalışmada klasik fıkıhın cinsiyet gelişim bozuklukları tanımı, çeşitleri, tanı ve tedavi yöntemleri ve cinsiyet atama kriterleri güncel tıbbın verileri ışığında değerlendirilecektir. Makalede dikkate çekmek istediğimiz husus, CGB özelinde klasik dönemdeki tıbbî verilerin

1 Zeki Bayraktar, *İnterseks-Hermafrodit ve Eşcinsel* (İstanbul: Motto Yayınevi, 2021), 43-44.

2 Çift cinsiyetlilik için kullanılan “hermafrodit”, “interseks”, “muğlak genital yapılı” gibi kavramların olumsuz manalar çağrıştırmaları gerekçesiyle 2005 yılında tıp uzmanları ve İnterseks Hasta Savunuculuğu Grubu üyelerinden oluşan İnterseks Uzlaşma Toplantısında (Intersex Consensus Meeting) bu duruma daha etik bir adlandırma oluşturulması denenmiştir. Konsensüste “cinsiyet gelişim bozuklukları (disorders of sexual development/DSD) teriminde karar kılınmıştır ve bu adlandırma güncelliğini korumaktadır. Ellen K. Feder, *Making Sense of Intersex* (Indiana: Indiana University Press 2014), 39; Kun Suk Kim-Jongwon Kim, “Disorders of Sex Development”, *Korean Journal of Urology* 53/1 (January 2012), 1-2; Natalie Delimata, *Articulating Intersex: A Crisis at the Intersection of Scientific Facts and Social Ideals* (Switzerland: Springer Nature Press, 2019), 15. Makalemiz esasında cinsiyet gelişim bozuklukları, CGB şeklinde kısaltılmış formuyla kullanılacaktır.

günümüzde değişmesi sonucu dönemin tıbbî bilgileri üzerine kurulu bazı fikhî normların da zorunlu olarak değişeceği. Karşılaştırma yöntemi ve konunun uzmanı hekimlerle kişisel görüşme metodu ile klasik fikhın CGB (hüsnâlık) anlayışının, günümüz tıbbî verileri karşısında nerede durduğu ortaya çıkarılacaktır. Bu makalenin temel iddiası, klasik fıkhıdaki hüsnâlık olgusunun, güncel tıbbın tanımladığı cinsiyet gelişim bozuklukları ile tamamen aynı olmadığı, aksine “fenotipik cinsiyetin (dışarıdan bakıldığında görülen cinsiyet) belirlenmesini engelleyen durumlar” olarak anlaşıldığıdır. Bu iddianın gerekçesi, fıkhıta CGB’nin, yalnızca “her iki cinsin genital organlarını taşıyan kişiler (ambiguous genitaly)” olarak tanımlanmayıp, ayrıca “kendisinde hiçbir cinsin genital organları bulunmayan kişiler (kloakal malformasyonlar)” şeklinde de nitelenmesidir. Bu bağlamda klasik fıkıh, bir yandan fenotipik cinsiyetin belirlenmesine mâni olan durumları CGB kategorisine koyarak güncel tıbbinkinden daha dar bir CGB anlayışı geliştirmiştir. Diğer yandan güncel tıbbın, sindirim sisteminin gelişimi esnasında meydana gelen anomaliler olarak gördüğü kloakal malformasyonları da bu kategoriye dâhil ederek ondan daha kapsamlı bir CGB anlayışına sahip olmuştur.

Türkçe literatürde klasik fıkhıdaki hüsnâlığı betimsel olarak sunan bazı çalışmalar bulunsa da<sup>3</sup> çalışmamız güncel tıbbın CGB’ye dair verileriyle fikhın hüsnâlık tanımı, sınıflandırması ve cinsiyet atama yöntemlerinin karşılaştırmasını yapmakla az sayıdaki mevcut çalışmalardan farklılaşmaktadır. Çağdaş Arapça literatürde ise yine klasik fikhın hüsnâ tanımı ve çeşitlerini merkeze alıp güncel tıbbî verilerle karşılaştıran sınırlı sayıda çalışma bulunsa da tıbbın kriterleri ışığında fikhın cinsiyet atama kriterleri değerlendirilmemiştir.<sup>4</sup> Diğer yandan, klasik fıkıh eserlerinde cinsiyeti atanamayan bireylerin medenî hukuk, mâlî hukuk, ceza hukuku gibi hukukun pek çok alanına yansıyan hükümleri bulunmakta olup bu ayrı bir çalışmanın konusudur.<sup>5</sup> Ancak CGB’li bireye ilişkin hukukî normların temelini oluşturan esas mesele, kimlerin cinsiyet gelişim bozuklukları kategorisinde görüleceği hususu olduğu için bu makalede konunun tıbbî olan bu boyutuna yoğunlaşacağız.

3 bk. Hilâl Duman, “İslâm Hukukunda Hüsnâ (Çift Cinsiyetliler)”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2002), 295-318; İlyas Çalışkan, *İslam Hukukunda Çift Cinsiyetliler (Hüsnâ)* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011).

4 Örnek olarak, tıpcı kimliği olan çağdaş fakih Muhammed Ali el-Bâr ve Yâsir Sâlih Cemâl’in *ez-Zukûra ve ’l-unûse* adlı kitabı ve Muhammed Ali el-Bâr’ın “Müşkiletü’l-hüsnâ beyne’t-tıbb ve’l-fikh” adlı makalesi verilebilir. Yazar, eserlerinde klasik dönem fakihlerin cinsiyet gelişim bozukluklarına yüklediği tıbbî anlamı, çağdaş tıbbın verileriyle tahlil etmiştir. Özellikle klasik dönem fakihlerin CGB kapsamına dâhil ettiği insanların, günümüz tıbbında hangi konumda ele alındığının yorumlanması bakımından pek çok hususun açıklığa kavuşmasını sağlamıştır. Ancak yalnızca her iki disiplinin CGB tanımı ve kategorisine değinilmiş, cinsiyetin atanması için kullanılan kriterlerden bahsedilmemiştir (Muhammed Ali el-Bâr - Yâsir Sâlih Cemâl, *ez-Zukûra ve ’l-unûse* (Cidde: Merkezü’n-Neşri’l-İlmî, 2006); Muhammed Ali el-Bâr, “Müşkiletü’l-hüsnâ beyne’t-tıbb ve’l-fikh”, *Mecelletü’l-Mecma’i’l-Fikhi’l-İslâmî* 6, 345-365). Ayrıca bk. Mahmûd el-Hâc Kâsım Muhammed, “el-Hüsnâ fi’t-tıbb ve’l-fikh ve’t-türâs”, *Mecelletü’l-Mecma’i’l-İlmî* 52/2 (2004), 21-37; Muhammed İbrâhim Fâyid, “Eseru mu’tıyyâti’t-tıbbi’l-hadis fi tevrîsi’l-hüsnâ: Dirâse fikhıyye”, *Mecelletü Külliyyeti Dari’l-Ulûm* 92 (2016), 407-468.

5 Fikhın, cinsiyeti atanamayan hüsnâ (CGB’li) bireyler için düzenlediği özel hukukî normlar için bk. Mine Doğan, *Tıbbî, Etik ve Fikhî Yönleriyle Cinsiyet Gelişim Bozuklukları (Hermafroditizm/İnterseksüalite/Hüsnâlık)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 130-202.

## 1. Cinsiyet Gelişim Bozukluklarının Tıbbî Tanımı ve Fıkhî Tanımların Değerlendirilmesi

Cinsiyet gelişim bozukluklarını anlayabilmek için öncelikle normal cinsel gelişimin kavranması gerekmektedir. Anne karnında cinsiyetin dişi veya erkek şeklinde farklılaşması (seksüel dimorfizm) genellikle ünlü fizyolog Alfred Jost'un (ö. 1991) formülüyle ifade edilmektedir. Onun formülüne göre, ilk olarak döllenme anında belirlenen kromozomal/genetik cinsiyetimiz gelişmektedir. Anneden ve babadan gelen bir cinsiyet kromozomuyla belirlenen bu aşamada anneden gelen cinsiyet kromozomu her zaman X yapısında olduğu için bebeğin cinsiyeti babadan gelecek olan cinsiyet kromozomunun yapısına bağlıdır. Buna göre babanın sperminden X cinsiyet kromozomu geldiğinde cinsiyet 46, XX dişi olurken, Y cinsiyet kromozomu geldiğinde ise 46, XY erkek olmaktadır. İkinci aşamada ise üreme hücrelerinin kendisinden salgılandığı organlar olan gonadlar şekillenmektedir. Fetüs dişi olduğunda gonadlar over şeklinde gelişirken erkek olduğunda testis şeklinde gelişmektedir. İç genital organların oluştuğu üçüncü evrede dişi fetüsün rahim, fallop tüpleri, vajinanın 2/3'lük kısmı gibi organları şekillenirken erkek fetüsün epididim, vaz deferens, veziküla seminalis gibi spermin oluşum ve saklanmasıyla sorumlu olan organları gelişmektedir. Son aşamada ise dış genital organlar gelişerek kızlarda klitoris, büyük ve küçük genital dudaklar (laiba majörler-labia minörler) ve vajina girişi gibi organlar şekillenirken erkeklerde penis, glans ve skrotum denen testis kesesi oluşmaktadır.<sup>6</sup> Genel olarak cinsiyetin gelişim evreleri bu şekilde bahsedilen aşamalardan herhangi birinde meydana gelen bir anomali, "cinsiyet gelişim bozukluklarına" yol açmaktadır. Bu bağlamda CGB'li kimseler, "dişi veya erkek yöndeki seksüel gelişimlerini tamamlayamamış ve bu nedenle de bazı genital organ taslakları ara kademelerde kalmış/duraksamış bireyler"<sup>7</sup> olarak tanımlanabilir.

Klasik fıkhıta ise cinsiyet gelişim bozukluklarının, her şeyden önce anne karnında gelişen bir anomali olarak görüldüğünün altını çizmek gerekmektedir.<sup>8</sup> Bu noktada günümüzde CGB'nin anomali olmayıp bir tür cinsiyet varyasyonu (gender diversity) olduğunu iddia eden ekolün aksine bir yaklaşım sergilenmiştir. Çünkü fakihlerin de vurguladığı üzere, fitrat olarak Allah Teâlâ her insanı iki cinsiyetten birinde yaratır, ancak bazen anne karnında yaşanan anomalilerden ötürü cinsiyet bize kapalı kalabilir. Buna rağmen -yani cinsiyeti atayamasak da- cinsiyetsiz bir toplum anlayışı benimsenmediği için birey, mutlaka cinsiyetin ikili konfigürasyonundan birine aittir. Bu yüzden klasik dönemde bireyin cinsiyeti biyolojik olarak atanamadığında bile kendi hâline terkedilmemiş, onu hukukî olarak cinsiyetin iki türünden birine dâhil eden özel

6 Alfred Jost, "Hormonal Factors in the Sex Differentiation of the Mammalian Foetus", *Philosophical Transactions of the Royal Society of London Biological Sciences* 259/828 (1970), 120.

7 Bayraktar, *Hermafrodit*, 43-44.

8 Ebû Bekr b. Ali el-Haddâd, *el-Cevheretü 'n-neyyire şerh li-Muhtasari 'l-İmam el-Kudûri* (Katar: Arwiqa Yayınları, 2015), 4/198; Abdurrahman b. Muhammed Şeyhizâde, *Mecma' u 'l-enhur fi şerhi Mülteka 'l-ebhur* (İstanbul: Mektebetü't-Tereke, 2015), 4/533; Muhammed Ali el-Bâr, "Müşkiletü'l-hüsnâ beyne't-tib ve'l-fikh", *Mecelletü 'l-Mecma' 'l-Fikhi 'l-İslâmî*, 6/351.

normlar düzenlenmiştir.<sup>9</sup> Bu bakış açısı, fakihlerin bugün CGB olarak bilinen olguyu adlandırma tarzlarını etkilemiş, onu ifade etmek için “hünsâ” kelimesini tercih etmişlerdir. Hünsâ lafzı, “hanese (حنسة)” kökünden türeyip fu‘lâ (فعلی) vezninde gelen bir kelimedir. Hünsânın literal anlamı yumuşak olma, kırılma/kırıtma ve bükülme şeklindedir.<sup>10</sup> O yüzden Arapçada kadınlar gibi konuşan erkekleri ifade etmek için “muhanes” ifadesi kullanılır.<sup>11</sup> Kelimenin ikinci bir kullanımı daha vardır: “İki şeyin birbirinden ayırlamayacak şekilde birbirine karışması”. Bu ikinci manadan hareketle CGB’li bireyler hünsâ lafzıyla ifade edilmiştir. Çünkü cinsiyet gelişim bozukluklarında kadın ve erkeğin dış genital organlarının doğurduğu bir karışıklık (ambiguous genitalia) durumu söz konusudur.<sup>12</sup> Bu bağlamda hünsâ terim olarak “kendisinde her iki cinsin genital organları bulunan yahut hiçbir cinsin genital organlarına sahip olmayan kişi” şeklinde tanımlanmıştır.<sup>13</sup> Diğer yandan klasik fıkıh eserleri hünsânın cinsiyetinin atanıp atanamamasına göre de bir adlandırma yaparak cinsiyeti atanabilen hünsâları hünsâ-yı vâdih (hünsâ-yı gayr-i müşkil) şeklinde isimlendirirken, cinsiyeti atanamayıp belirsiz kalan kişileri hünsâ-yı müşkil olarak isimlendirmişlerdir.<sup>14</sup>

## 2. Cinsiyet Gelişim Bozukluklarının Türleri ve Fıkıhî Açından Değerlendirilmesi

### 2.1. Tıbbî Göre Cinsiyet Gelişim Bozukluklarının Türleri

Cinsiyet gelişim bozukluklarının, kromozom anomalileri, gen mutasyonları, hormon ve reseptör bozuklukları gibi farklı etiyolojileri vardır. Buna göre cinsiyet gelişim bozukluklarının yirmi küsur çeşidi bulunmaktadır. Bunların hepsini bir makale kapsamında sunmak mümkün olmadığından CGB’nin birkaç çeşidinden bahsedilmekle yetinilecektir.

Kromozom anomalilerine bağlı cinsiyet gelişim bozukluklarında temel problem, spermin mayoz bölünmesi esnasında yaşanan anomalilerdir. Bunlara bağlı olarak bazen bir cinsiyet kromozomu bulunması gereken sperm hücrelerinde hiç cinsiyet kromozomu bulunamaz, bazen

9 Doğan, *Tıbbî, Etik ve Fıkıhî Yönleriyle Cinsiyet Gelişim Bozuklukları*, 87.

10 Abdu’n-Nebî b. Abdi’r-Resûl el-Ahmed Nagârî, *Câmi’u’l-’ulûm fi istilâhi’l-funûn* (Beirut: Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2000), 2/65.

11 Süleyman b. Ömer b. Mansûr el-Uceyilî el-Cemel, *Hâşiyetü’l-Cemel ‘alâ Şerhi’l-Menhec* (Beirut: Dârü’l-Fikr, ty.), 4/32.

12 Ebü’l-Abbâs Necmüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ali İbnü’r-Rif’a, *Kifâyetü’n-nebih fi şerhi’l-Tenbih* (Beirut: Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2009), 13/96; Ebü’l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdi, *el-Hâvi’l-kebir* (Beirut: Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2009), 11/410.

13 Ebü Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdirrahmân el-Hattâb er-Ruaynî, *Mevâhibü’l-celil li şerhi Muhtasarı Halil* (Beirut: Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2007), 8/610; Ebü Muhammed Muvaffakuddin Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Makdisî, *el-Muğni* (Beirut: Daru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1972), 7/114; Osman b. Ali ez-Zeylâi, *Tebyînu’l-hakâik şerhu Kenzi’d-dekâik* (Beirut: Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2010), 6/214; Mâverdi, *el-Hâvi’l-kebir*, 11/410; Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilaziz el-Hüseynî İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr ‘ale’d-Dürri’l-muhtâr* (Riyad: Daru’Alemlî’l-Kütüb, 2003), 10/446.

14 Ebu’l-Fazl Meccüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta’lîli’l-Muhtâr* (Kahire: Daru’l-Hadis, 2009), 3/53; Ebu Muhammed Bedrüddin Mahmud b. Ahmed b. Musa b. Ahmed el-’Aynî, *el-Binâye şerhu’l-Hidâye* (Beirut: Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2012), 13/530; Ebü İshâk Burhânuddin İbrahim b. Muhammed b. Abdullâh b. Muhammed er-Râminî ed-Dımaşkî İbn Müflih, *el-Mübdî’ şerhu’l-Mukni’* (Beirut: Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1997), 5/402; Hattâb, *Mevâhibü’l-celil*, 8/610.

de en az iki cinsiyet kromozomu bulunur. Kromozom anomalilerinden ötürü oluşan cinsiyet gelişim bozukluklarına Turner sendromunu ve Klinefelter sendromunu örnek verebiliriz.

*Turner sendromunda* spermin mayoz bölünmesi esnasında yaşanan problemden ötürü babadan gelmesi gereken bir cinsiyet kromozomu eksik kaldığı için bireyin kromozomal cinsiyeti 45, X0 şeklinde ifade edilir. Anneden gelen X kromozomunun etkisiyle iç ve dış genital organlar feminen gelişir, ancak bir cinsiyet kromozomunun eksikliği, yumurtalıkların gelişemeyerek çizgi şeklinde kalmasına (streak gonad) yol açar. Bu yüzden bireyde ikincil cinsiyet karakterleri gelişemediği için göğüsler büyüyemez, regl olunamaz, hamile kalınamaz ve pubik kıllanma oluşmaz.<sup>15</sup>

*Klinefelter sendromunda* ise Turner sendromunun aksine babadan bir tane gelmesi gereken cinsiyet kromozomu en az iki tane gelmektedir (47, XXY). Bazı ender durumlarda kromozom sayısı yükselerek 48, XXYY veya 49, XXXYY şeklinde gelişebilir. Kromozomal yapısı genellikle 47, XXY olan bu bireylerde iç ve dış genitelyalar eril gelişse de en az fazladan bir tane X cinsiyet kromozomunun olması, ikincil cinsiyet karakterlerinin feminen gelişimine yol açmaktadır. Örneğin feminen yağlanma, kas tipi ve tüylenmenin yanında göğüslerde büyüme görülmektedir.<sup>16</sup>

Kromozom anomalileri dışında kalan gen mutasyonları, hormon yahut reseptör bozuklukları gibi etiyolojilere dayanan cinsiyet gelişim bozuklukları da söz konusudur. 46, XX cinsiyet gelişim bozuklukları, 46, XY cinsiyet gelişim bozuklukları ve ovotestiküler cinsiyet gelişim bozuklukları bu kısma örnek olarak verilebilir.

*46, XX cinsiyet gelişim bozukluğunda (Female pseudohermaphroditism)* bireyin kromozomal yapısı feminen olduğundan iç genital organları da feminen gelişmektedir. Ancak anne karnında cinsiyetin gelişimi esnasında maruz kalınan testosteron hormonları yüzünden dış genital organlar maskülen yapıda şekillenmektedir yahut her iki cinsin arasında muğlak kalmıştır (ambiguous genitelya).<sup>17</sup> Bu duruma yol açan en yaygın sebep, fetüsün böbrek üstü bezindeki anomaliden kaynaklanan *Konjenital adrenal hiperplazi/KAH (Congenital adrenal hyperplasia)* sendromudur.<sup>18</sup> Doğuştan kortizol biyosentezindeki bir problemden ötürü yaşanan bu metabolizma rahatsızlığında bireyin böbrek üstü bezleri yeterince kortizol salgılayamaz.

15 Ayrıca böbreklerde çeşitli problemler meydana gelebilir, bireyin boyu ortalamanın çok aşağısındadır, ensesinde katlanmış deri görünümü (yele boyun) vardır ve dirsekler dışa doğru çarpık durur (cubitus valgus) (Richard Nithiphaisal Yu-Dawid Andrew Diamond, “Disorders of Gonadal Differentiation and Development”, *Campbell-Walsh-Wein Urology*, haz. Alan W. Partin vd. (Philadelphia: Elsevier Press, 2021), 4454). Kadınlarda Turner sendromunun görülme insidansı her 2.500 doğumda birdir (Yu-Diamond, “Disorders of Gonadal Differentiation and Development”, 4454).

16 Klinefelterli erkeklerde göğüs kanseri gelişme riski diğer erkeklere oranla sekiz kat daha fazladır. Ayrıca testisler yeterince gelişemediği için sperm üretimi olmamaktadır (azospermi). Erkeklerde kısırlığın en yaygın sebebi olan Klinefelter sendromunun görülme insidansı her 600 doğumda birdir (Yu-Diamond, “Disorders of Gonadal Differentiation and Development”, 4451).

17 Richard Nithiphaisal Yu-Dawid Andrew Diamond, “46, XX DSD (Masculinized Female)”, *Campbell-Walsh-Wein Urology*, haz. Alan W. Partin vd. (Philadelphia: Elsevier Press, 2021), 4471.

18 Karen D. Bradshaw, “Anatomic Disorders”, *Williams Gynecology*, haz. Barbara L. Hoffman vd. (China: The McGraw-hill, 2012), 488.

Ardından vücuttaki kortizol açığını kapatmak için testosteron salgılamaya başlar. Bu yüzden anne karnında yoğun testostere maruz kalan bu dişi fetüslerin dış genital organları maskülen yapıya bürünür veya her iki cinsin arasında muğlak kalır.<sup>19</sup>

46, XY cinsiyet gelişim bozukluklarında (*Male pseudohermaphroditism*) ise bireyin kromozomal yapısı eril olduğundan iç genital organlar da eril yapıda şekillenmektedir. Ancak yeterince testosteron salgılanmaması yahut testosteronun salgılanmasından sorumlu reseptörlerin bozuk olması nedeniyle dış genital organlar feminen yapıda gelişmektedir. Bu duruma yol açan en yaygın iki sebep, tam androjen duyarsızlığı sendromu ve 5-alfa redüktaz eksikliği sendromudur.<sup>20</sup>

*Tam androjen duyarsızlığı sendromuna (Complete androgen insensitivity syndrome/CAIS)* sahip bireylerin hormon reseptörleri bozuk olduğundan ötürü vücut, testosteronu algılayamaz. Bu yüzden testosteron, hedef dokularda görevini yerine getiremediği için dış genital organlar maskülen bir görünüm kazanamaz. Kromozomal ve iç genital cinsiyetleri eril olmasına rağmen dış genitelyaları tipik bir kadın görünümünde olduğu için bu bireyler kadın olarak büyütülürler. Anatomileri buna müsait olduğu için cinsel ilişkide kadın rolünü üstlenebilirler. Ancak ergenlik zamanı geldiği hâlde regl olamadıkları veya evlendikleri hâlde çocuk sahibi olamadıkları zaman hekime başvurduklarında durumu öğrenirler. Tıbbî açıdan yaklaşıldığında cinsiyet erkek olarak atansa bile hormon reseptörleri bozuk olduğundan testosteronu algılayamayacağı için kadın cinsiyetinde yaşamaya devam etmeleri daha uygundur. Zaten CAIS’li bireylerin çoğu, senelerce kadın rolünü üstlendikleri için yaşamlarını kadın olarak sürdürmeyi tercih ederler. Ancak vücut testosteronu algılayamadığı için karın yahut kasık (inguinal kanal) bölgesinde kalan testislerin (kriptorşidizm) kanserleşme riski %50’dir (gonadoplastoma). Bu yüzden testislerin cerrahî operasyonla alınması (gonadektomi) gerekmektedir.<sup>21</sup> Bu durumun insidansı yirmi binde bir ila altmış bin erkekte birdir.<sup>22</sup>

46, XY cinsiyet gelişim bozukluğuna sebebiyet veren bir diğer sendrom, *5-Alfa redüktaz eksikliği sendromudur (5 $\alpha$ -reductase deficiency syndrome)*. Erkeklerin dış genitelyalarının maskülen görünüm almasına yol açan önemli etmenlerden biri, testosteronun dihidrotestosteron/DHT hormonuna dönüşümüdür. Bu dönüşümü sağlayan enzim ise 5-alfa redüktazdır. Buna göre bireyin vücudunda 5-alfa redüktaz enzimi olmadığında testosteron dihidrotestosterona dönüşemez, dolayısıyla kromozomal ve iç genital cinsiyet eril olmasına rağmen dış genital organlar feminen yapıda gelişir. Bu bireyler de CAIS sendromunda olduğu gibi fenotipik görünüm

19 Yu- Diamond, “46, XX DSD (Masculinized Female)”, 4471, Bayraktar, *Hermaphrodit*, 204. Dış genitelyadaki maskülen görünüm, testosteronun salgılanma seviyesine göre değişir. Örneğin az miktarda testosteron salgılandığında klitoriste hafif irileşme (klitoromegali) olup genital dudakların arasında kapanma (labial füzyon) görülmezken testosteronun yoğun miktarda salgılanması, klitorisin irileşerek penis görünümünü almasına, genital dudakların birleşerek skrotum şekline dönüşmesine ve erkek idrar kanalının gelişimine (penil üretra) yol açar (Ayfer Alikeşişoğlu, “Ambigius Genitalya’ya Klinik Yaklaşım”, *Sürekli Tıp Eğitimi Dergisi* 12/ 4 (2003), 141).

20 Alikeşişoğlu, “Ambigius Genitalya’ya Klinik Yaklaşım”, 142.

21 Bayraktar, *Hermaphrodit*, 37-38.

22 Richard Nithiphaisal Yu-Dawid Andrew Diamond, “46, XY DSD (Undermasculinized Male)”, *Campbell-Walsh Wein Urology*, haz. Alan W. Partin vd. (Philadelphia: Elsevier Press, 2021), 4490.

feminen olduğu için dişi olarak yetiştirilirler. Ancak 5-alfa redüktaz eksikliği sendromunda denklemi bozan bir durum vardır: ergenlikle birlikte aniden salgılanan 5-alfa redüktaz enzimi ve testosteron artışı nedeniyle vücut maskülenize olmaya başlar.<sup>23</sup> Örneğin seste kalınlaşma, klitoriste irileşme, tüylenmede artış ve kadınlara karşı cinsel yönelim görülür. Bu yüzden bu bireylerin çoğu, ergenlikle beraber cinsiyetlerinin erkek olarak tekrar atanmasını talep ederler. Ancak her ne kadar vücut eril bir görünüm almaya başlasa da genital organlar anne karnında feminen yapıda geliştiği için erkek cinsiyetinde yaşamayı tercih eden bireylere genital cerrahi müdahalelerde bulunulur.<sup>24</sup> Bu bireylerin çoğu erkek cinsiyetinde yaşamayı tercih etse de bazıları yıllarca kadın rolünü üstlendikleri için yaşamlarını dişi olarak sürdürmeyi istemektedir.<sup>25</sup>

*Ovotestiküler cinsiyet gelişim bozuklukları (True hermaphroditism)*, bu kısımda vereceğimiz son örnektir. Genellikle kadınların gonad yapısı her iki tarafta overler, erkeklerinki ise testisler şeklinde gelişirken ovotestiküler cinsiyet gelişim bozukluğu olan kişilerde her iki gonad yapısı da bulunabilir. Örneğin bir tarafta testis, diğer tarafta over gelişebilir yahut her iki tarafta da hem testis hem de over yapılarını barındıran karma gonadlar (ovotestis) gelişebilir.<sup>26</sup> Bu bireylerin çoğunun genetik cinsiyeti 46, XX'dir. Ayrıca 46, XX/46, XY kimerizm, 45, X0/46, XY veya diğer mozaik karyotip yapıları da görülebilir. Ancak 46, XY kromozom yapısının gelişimi çok enderdir. İç genitelyaların gelişimi gonadların yapısına bağlı olduğu için testis olan tarafta erkek iç genital organları, over olan tarafta ise kadın iç genital organları oluşur. Her iki gonadın da hem over hem testis dokuları içermesi hâlinde ise aynı anda her iki cinsin iç genital yapıları gelişebilir. Dış genital organların şekillenmesi ise testosterona bağlı olduğundan, testosteronun işlevselliğine göre tamamen dişi yahut eril görünüm alabilir veya her iki cinsin de arasında muğlak kalabilir.<sup>27</sup>

## 2.2. Cinsiyet Gelişim Bozukluklarının Fıkıhî Açından Değerlendirilmesi

Hüsnâlığın yukarıda zikrettiğimiz, kendisinde her iki cinsin genital organları bulunan (ambiguous genitelya) yahut hiçbir cinsin genital organlarına sahip olmayan kişi şeklindeki tanımı bize, klasik fıkhıta kimlerin bugünkü anlamda CGB (hüsnâlık) kategorisine dâhil olduğunun verisini sunmaktadır. Tariften de anlaşılacağı gibi klasik fıkıh, her iki cinsin genital organlarına sahip bireylerin yanı sıra, hiç genital organı bulunmayan kişileri de CGB kapsamına almaktadır. Fakihler tariflerinde bu sınıfa yer vermekle yetinmemiş, eserlerinde onların örneklerini de zikretmişlerdir. Üç çeşit altında ifade edilen bu sınıftan ilkin, vücudunun ön tarafında genital organı olmayan, yalnızca tepecik gibi minik bir et parçası olup bu et parçasından idrar dökülen kimseler oluşturmaktadır. İkinci örnekte idrar çıkışı da anüs çıkışı da

23 Yu- Diamond, "46, XY DSD (Undermasculinized Male)", 4496.

24 Bayraktar, *Hermaphrodit*, 206-207.

25 J Imperato-Mc Ginley, Y-S Zhu, "Androgens and Male Physiology the Syndrome of 5Alpha Reductase 2 Deficiency", *Molecular and Cellular Endocrinology* 198/1-2 (December 2002), 56.

26 Bayraktar, *Hermaphrodit*, 21-23.

27 Alikashiçoğlu, "Ambiguous Genitelya'ya Klinik Yaklaşım", 143.



kapalı olup idrar ve gaytasını bu iki çıkış yeri arasında bulunan bir açıklıktan yapan bireylerden bahsedilmiştir. Son örnekte ise daha ileri gidilip vücudunda hiçbir çıkış yeri olmadığı için yediğini ve içtiğini kusarak dışarı atan kimseler konu edilmiştir.<sup>28</sup> Muğlak genital yapılı kişilerin dışında kalan bu üç form (kendisinde hiçbir cinsin genital organı bulunmayanlar) klasik dönem fakihlerine göre CGB sınıflamasına dâhildir. Güncel tıbbi gelindiğinde ise muğlak genital yapılı kimseler CGB kategorisine alınmasına karşın kendisinde hiçbir cinsin dış genitelyaları olmayan kesim, CGB taksonomisine dâhil edilmemiştir. Çünkü tıbbî tekniklerin tanıdığı imkânlar sayesinde söz konusu varyasyonların, sindirim sisteminin oluşumu esnasında meydana gelen anomaliler (kloakal malformasyonlar) olduğu açığa çıkmıştır.<sup>29</sup>

Klasik fıkıh kaynaklarından edinilen bu bilgiler güncel tıbbin verileriyle yorumlandığında şu sonuçlar ortaya çıkmaktadır: Fakihlerin bahsettiği, vücudun ön tarafında hiçbir genital organ olmayıp yalnızca minik bir et parçasından idrarın döküldüğü duruma güncel tıpta mesanenin dış doğru açılması (bladder extrophy) denmektedir. Bu sendrom, dış genital organların kendisinden geliştiği ürogenital sinüsteki bir anomaliden ötürü batnın içinde olması gereken mesanenin dışa doğru açılmasıdır. Bu yüzden dışa doğru açılan mesanenin görünen et parçasından idrar dökülmektedir.<sup>30</sup> Fakihlerin bahsettikleri bir diğer form olan ön ve arka taraftaki çıkışların (idrar ve anüs çıkışı) kapalı olup bu iki çıkış arasında bulunan bir çıkıştan idrar ve gaytasını yapan kişinin sendromuna “kalıcı kloaka (persistent cloaca)” denmektedir. Embriyonun sindirim sisteminin son kısmı olan kloakanın, gebeliğin beş ve altıncı haftası arasında ürorektal septum tarafından bölünerek ortadan ikiye ayrılması gerekmektedir. Bu bölünme sayesinde ön tarafta ürogenital sinüsten idrar çıkışı (üretra) ve (kadınlarda) vajina girişi, arka tarafta ise rektum kanalı ve anüs gelişmektedir. Ancak bahsedilen kişilerde kloaka tam anlamıyla ortadan ikiye bölünemediği için idrar çıkışı ve anüs, vajina girişine açılmaktadır. Bu yüzden idrar ve gayta her iki çıkış yerinin arasında bulunan açıklıktan -vajina girişinden- dışarı atılmaktadır.<sup>31</sup>

Fakihlerin cinsiyet gelişim bozuklukları kategorisine dâhil ettikleri son sınıf olan vücudunda hiçbir çıkış yeri olmadığı için yediğini içtiğini kusarak dışarı atan kimselerin bu problemi, güncel tıpta “deliksiz anüs (imperforate anus)” şeklinde ifade edilmektedir. Bu sendromda

28 Metinde geçen ifadenin tam hâli şu şekildedir: “Asrımızda farazî fıkıh yapanların zikretmediği, hünsâya benzeyen iki kişiye rastladık. Bunların ikisinin de ne kadınlık organı ne de erkeklik organı vardı. Onlardan birinin genital bölgesinin ön kısmında tepecik gibi bir et parçası vardı ve sürekli oradan idrar akıyordu. Bize bu şahsın namazdaki ve necasetten sakınma konusundaki hükmünü sordular. Diğerinin ise genital bölgesi ve anal bölgesinin çıkışları kapalı olup gayta ve idrarını bu iki bölgenin arasında bulunan açıklıktan yapıyordu. Bu kişi kadın kıyafeti giyer, kadınlarla bir arada vakit geçirir ve kendisini kadın olarak hissederdi. Ayrıca bazı acem ülkelerinde bulunan birinin vücudunda hiçbir çıkış yeri yoktur. Bu yüzden yediğini ve içtiğini kusmaktadır. Bu ve benzeri formlar, hünsâ manasındadır.” bk. İbn Kudâme, *el-Muğni*, 7/120-121. Ayrıca diğer fıkıh kaynakları için bk. Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 8/168; ‘Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*, 13/530; Hattâb, *Mevâhibü'l-celil*, 8/610; Abdülğani b. Tâlib b. Hammâde el-Meydânî, *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb* (Beyrut: el-Mektebü'l-İlmiyye, ty.), 2/212.

29 Eymen Fethi Muhammed Ali, “Cirâhâtu tashîhi'l-cins ve âsâruhâ: Dirâse fikiyye mukârane fi dav'il-mu'tiyâti't-tbbiyyeti'l-hadîse”, *Mecelletü Külliyyeti 'ş-Şerî'a ve'l-Kânün* 21 (2009), 368.

30 el-Bâr - Cemâl, *ez-Zukûra ve'l-unûse*, 70.

31 Zeki Bayraktar, Kişisel Görüşme, 1 Aralık 2021.

normalde kloakanın arka tarafında açılması gereken anüs kanalı kapalı kaldığı için buradan gayta çıkamamaktadır. Bu duruma ürogenital sinüste anomali denir. Ötürü üretirinin de kapalı kalması eklenince idrar ve gaytanın vücuttan atılacağı yerler kapanmış olmaktadır. Yediğini içtiğini kusarak dışarı atan bu bireylere doğumun ardından müdahale edilmediği takdirde vefat etmektedirler. Bu yüzden konuyu günümüzde ele alan Muhammed Ali el-Bâr'a göre yeterli cerrahi tekniklerin olmadığı çağlarda deliksiz anüs sendromlu bebekler yaşama veda etmiş olmalıdırlar.<sup>32</sup>

Fakihlerin bugün güncel tıbbın sindirim sisteminin oluşumu esnasında meydana gelen anomaliler olarak gördüğü kloakal malformasyonları cinsiyet gelişim bozuklukları olarak değerlendirmesinin nedeni, bu anomalilerin bazılarının dış genital organların görünümünü muğlaklaştırmasıdır.<sup>33</sup> Bu veriden, klasik fukahanın, fenotipik cinsiyetin belli olmasını engelleyen her durumu cinsiyet gelişim bozuklukları olarak kabul ettikleri anlaşılıyor. Bu bağlamda klasik dönem fıkhında cinsiyet gelişim bozuklukları anlayışının güncel tıbbinkinden daha geniş olduğu ortaya çıkmaktadır. Bunun en önemli nedeni, dönemin tıbbî imkânlarıyla ancak fenotipik cinsiyetin (dışarıdan bakıldığında görünen cinsiyet) değerlendirilebilmesidir. Ultrason, MR gibi vücudun iç yapısını görüntüleyecek teknikler gelişmediği için cinsiyetin muğlaklığı konusunda daha çok fenotipik yapıyla yetinilmiştir. Ayrıca bu nokta, neden fıkhın CGB algısının güncel tıbbinkinden bir anlamda daha dar olduğunu da açıklamaktadır. Çünkü erken dönemlerde iç genital yapıları görüntüleme imkânının bulunmamasının yanında kromozom analizi, hormon ölçümleri gibi yöntemlerin de yokluğu nedeniyle günümüzde tıbbın CGB şemsiyesi altına aldığı Turner, Klinefelter, Swyer gibi sendromlar fıkhıya göre cinsiyet gelişim bozukluklarından sayılmamıştır ve sayılması da beklenemez. Zira bu sendromlarda bireyin fenotipik yapısı tipik bir erkek veya kadın olduğundan klasik dönem fakihlerine göre cinsiyetin belli olmasını engelleyen bir durum bulunmamaktadır. Ayrıca bugün güncel tıbbın CGB taksonomisinde testislerin karın veya kasık bölgesinden skrotuma inmemesi (kriptorşidizm), üretirinin glansın ucunda bulunmayıp penisin alt kısımlarına konumlanması (hipaspadias), doğuştan vajinanın gelişmemesi (vajinal agenezi), penisin normalden küçük gelişmesi (mikropenis) gibi varyantlar yer almaktadır. Doğal olarak, bu durumların hiçbiri klasik fıkhıya göre cinsiyet gelişim bozuklukları olarak görülmemektedir. Çünkü bugün tıbbın CGB anlayışı “genel olarak cinsel gelişim esnasında yaşanabilecek herhangi bir bozukluk” şeklindeyken fıkhın tanımı “fenotipik cinsiyetin belli olmasını engelleyecek durumlar” şeklindedir. Bu yüzden bahsedilen sendromlarda kişinin fenotipik cinsiyeti net olduğu için fakihlere göre CGB yani hüsnâlık sınıfına dâhil edilmemişlerdir.

Bu noktada dikkat edilmesi gereken bir başka konu, modern öncesi dönemlerde CGB'li bireylerin insidanslarının son derece nadir olduğu bilgisinin yeniden sorgulanmasıdır.<sup>34</sup> Çünkü

32 el-Bâr, “Müşkiletü'l-hüsnâ beyne't-tıb ve'l-fıkh”, 351.

33 el-Bâr - Cemâl, *ez-Zukûra ve'l-unûse*, 66.

34 Abdu'l-hay b. Abdulhalîm el-Leknevî, *'Umdetü'r-ri'âye ala Şerhi'l-Vikâye* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2019), 7/649.

bugünkü anlamıyla fenotipik cinsiyetin ötesine giden bir kavrayışla düşündüğümüzde fakihlerin hünşâ olarak nitelemediği CGB'li bireylerin olduğu kesinleşmektedir. Bu bakımdan CGB olgusunun, günümüzde olduğu gibi<sup>35</sup> erken dönemlerde de nadir olmadığı yorumu yapılabilir.<sup>36</sup>

### 3. Cinsiyet Gelişim Bozukluklarının Tanı Aşamasının ve Cinsiyet Atama Kriterlerinin Fikhî Açıdan Değerlendirilmesi

Cinsiyet gelişim bozukluklarının tanısı farklı aşamalarla konmaktadır. Bu aşamalarda bireyin kendisiyle birlikte ailevi yapısı ve dış faktörler de rol almaktadır. Bunlar sırasıyla öykü alma, fiziki muayene, laboratuvar testleri, görüntüleme testleri ve laparoskopi testlerinden müteşekkildir.

Cinsiyet gelişim bozukluklarından şüphelenildiğinde öncelikle annenin hamilelik *öyküsü* alınır. Bu noktada annenin hamilelik esnasında kullandığı ilaçlar sorgulanır. Örneğin annenin progesteron veya androjen içerikli ilaçlar alması, fetüsün dış genitelyalarını karşı cinsinkine dönüştürebilir.<sup>37</sup> Gebeliğin hangi yöntemle gerçekleştiğinin öyküsü de alınır. Çünkü gebelik, tüp bebek gibi yardımcı üreme teknikleriyle gerçekleştiğinde anneye dışarıdan verilen hormonlar, fetüste cinsiyet gelişim bozukluklarına yol açabilir. Son olarak ailenin başından geçenlerin öyküsü alınır. Bu bağlamda ebeveynler arasında akrabalık bağı olup olmadığı, hirsutizm (kadınlarda aşırı tüylenme), erken ergenlik, adet olamama (amenore) veya adet düzensizliği, kısırılık gibi durumlar sorgulanır.<sup>38</sup> İkinci aşama olan *fiziki muayenedeki* en önemli faktör, gonadların yapısıdır. Gonadlar ele geldiğinde testis olma ihtimali arttığı için 46, XY cinsiyet gelişim bozukluğunu çağırıştırır. El ile hissedilemediğinde ise yumurtalık olduğuna karar verilerek 46, XX cinsiyet gelişim bozukluğu akla gelir.<sup>39</sup> Gonadların ardından incelenen diğer yapı, fallus boyutudur.<sup>40</sup> Fiziki muayene esnasına kontrol edilen diğer noktalar bireyin kan basıncı, hidrasyon durumu ve ciltte pigmentasyon olup olmadığıdır. *Laboratuvar testi* aşamasına gelindiğinde, cinsiyet gelişim bozukluğundan şüphelenilen bireye ilk olarak kromozom analizi yapılır. Ardından KAH sendromunun varlığının bilinebilmesi için -böbrek üstü bezlerinin kortizol salgılama düzeyini gösteren- 17-Hidroksiprogesteron, testosteron, AMH hormonu ölçümüne gidilir. Ardından böbrek üstü bezlerindeki hormonal dengesizliğin vücudun su ve tuz dengesini bozup bozmadığının anlaşılması için serum elektrolit testleri yapılır. Ayrıca idrar tahlili de yapılır.<sup>41</sup> *Görüntüleme testleri* aşamasında ise bireyin iç genitelyalarının yapısının analiz edilebilmesi için abdominopelvik (karın-pelvik) ultrasonu kullanılır. Bireyin dış genital

35 Günümüzde bütün CGB çeşitlerinin dünya genelinde görülme insidansı her iki bin doğumda bir şekilde ifade edilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Milton Diamond-Hazel G. Beh, "The Right to Be Wrong: Sex and Gender Decisions", *Ethics and Intersex*, ed. Sharon E. Sytsma (Netherlands: Springer Press, 2006), 29/108.

36 Doğan, *Tıbbî, Etik ve Fikhî Yönleriyle Cinsiyet Gelişim Bozuklukları*, 96.

37 Alikeşifoğlu, "Ambigius Genitalya'ya Klinik Yaklaşım", 143.

38 Kim - Kim, "Disorders of Sex Development", 3; Alikeşifoğlu, "Ambigius Genitalya'ya Klinik Yaklaşım", 143.

39 Alikeşifoğlu, "Ambigius Genitalya'ya Klinik Yaklaşım", 143.

40 Kim - Kim, "Disorders of Sex Development", 3.

41 Alikeşifoğlu, "Ambigius Genitalya'ya Klinik Yaklaşım", 143-144.

organlarının ölçümü için ise genitogram tekniğinden yararlanılır. Son olarak gerek kalırsa bireyin karın bölgesinde kalan gonadlarının yapısının belirlenebilmesi için *laparoskopi yöntemi* kullanılır. Bu yöntem, özellikle önceki aşamalarda tanısı konamayan ve gonadları karın bölgesinde kaldığı için el ile muayenede hissedilemeyen bireyler için oldukça önemlidir.<sup>42</sup>

Fakihler ise CGB'li, klasik adıyla hünsâ bir kimseyle karşılaştıkları zaman öncelikle cinsiyetini atamaya çalışmışlardır. Çünkü onlara göre cinsiyeti belirsiz olan kişi, dinî ritüellerini nasıl yerine getireceğini bilemez ve toplumda hangi rolü üstleneceğine karar veremez. Bu ikilemler, bireye hem psikolojik hem de fiziksel zararlar verir. Bu yüzden modern öncesi dönem fakihleri, içinde yaşadıkları dönemin tıbbî imkânlarına göre cinsiyet atama kriterleri geliştirmeye çalışmışlardır. Cinsiyet atama kriterlerini üretirken diğer insanlar ve hayvanların anatomilerine kıyaslar yapmışlardır. Cinsiyetin yalnızca fiziksel parametrelerle çözülemeyeceğini, bu yüzden soyut ve psikolojik parametrelerin de dikkate alınması gerektiğini düşünmüşlerdir. Bu bakımdan fıkhîta cinsiyetin yalnızca biyolojik yönünün değil psikolojik yönünün de önemsendiği söylenebilir. Cinsiyet atanırken soyut kriterlerin de dikkate alınması, cinsiyetin belirlenmesi konusundaki ısrarı göstermektedir. Bu ısrarın yanında cinsiyetin en net yöntemlere göre atanmasına da önem verilmiştir. Bu önemi, cinsiyet atama yöntemlerinin kuvvetliden zayıfa doğru yani somut/fiziksel alametlerden soyut alametlere doğru işletilmesinde görüyoruz. Ancak bu noktada kendileri için cinsiyet atama yöntemleri üretilen sınıfın, her iki cinsin dış genitelyalarına sahip bireyler olduğunun vurgulanması gerekmektedir. Fakihler, diğer sınıf olan kendisinde hiçbir cinsin genital organları bulunmayan bireylerin cinsiyetlerinin ergenlikten sonra vücutta beliren ikincil cinsiyet karakterlerine veya cinsel yönelimlerine göre atanacağını belirtmişlerdir. Çünkü söz konusu bireylerde ergenlikten önce cinsiyetin belirlenebileceği bir dış genital yapı yoktur.<sup>43</sup> Aşağıdaki başlıklarda cinsiyet atama yöntemleri, somut/fiziksel ve soyut kriter şeklinde ikiye ayrılarak incelenecektir. İncelememiz esnasında hiyerarşik yapı en kuvvetliden zayıfa doğru şekillenecektir.

### 3.1. Cinsiyetin Somut/Fiziksel Kriterlere Göre Atanması

Cinsiyet atanırken en kuvvetli yöntemler olarak görülen somut/fiziksel kriterler beş tanedir. Somut yöntemlerin de kendi içinde kuvvet dereceleri vardır. Aşağıdaki başlıklarda kuvvet dereceleri baz alınarak somut kriterlerden bahsedilecektir.

#### 3.1.1. Cinsiyetin Dış Genital Organlara Göre Atanması

Hukuk sistemleri, hükümlerini düzenlerken genellikle somut ve sabit olan durumları baz aldığı için cinsiyetin atanması konusunda öncelikle herkes tarafından algılanabilecek fiziksel belirtiler kullanılmıştır. Bu yüzden hem ergenlikten önce cinsiyetin atanmasını sağladığı hem de daha kesin sonuçlar verdiği için dış genitelyalara odaklanılmıştır. Dış genital yapıda dikkate alınan doku ise idrarın dışarı atıldığı yer olan uretranın konumudur. Buna göre idrar,

42 Kim - Kim, "Disorders of Sex Development", 4.

43 Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri en-Nevevî, *el-Mecmû 'Şerhu 'l-Mühezzeb* (Beyrut: Daru'l-fıkr, ty.), 2/46-47; Hattâb, *Mevâhibü 'l-celîl*, 8/610.

genital bölgenin üst tarafından yapıldığında (üretra üst bölgede konumlandığında) cinsiyet erkek olarak atanırken alt tarafından yapıldığında (üretra daha alt bölgede konumlandığında) kadın olarak atanmıştır.<sup>44</sup> Her ne kadar üretranın konumu kriteri güncel tıpta dikkate alınmasa da klasik dönemler için oldukça mantıklı bir yöntemdir. Çünkü üretranın, her iki cinsten farklı yerlerde konumlandığından hareketle (erkeklerde penisin içinden geçerken kadınlarda vajina girişi ile klitoris arasında) onunla cinsiyetin anlaşılabilmesi düşünülmüştür. Klasik fakihler, bu yöntemi mantık süzgecinden geçirerek üretmişlerdir. Onlara göre genital organların genel işlevi vücudtaki idrarı dışarı atmaktır. Bu bakımdan idrarın dışarı atıldığı genital organ, işlevsel yani gerçek organken diğeri fazladan yaratılmış olmaktadır.<sup>45</sup> Buna, o zamanlar gözlem yoluyla üretranın her iki cinsten farklı yerde konumlandığının anlaşıldığı bilgisi de eklenince ilgili yöntemin -o dönem için- makul ve pratik olduğu söylenebilir.

Erken dönem fakihlerinin, erkek ve kadının üretralarının farklı yerlerde konumlandığının farkında oldukları, onların zikredilen örneğin bir ileri boyutu için buldukları çözümden de anlaşılabilir. Zira eserlerde her iki genital organından idrar yapan hüsnâ bireyin cinsiyeti atanırken idrarını ilk yaptığı genital organın dikkate alınacağı ifade edilmiştir. Çünkü onlara göre böyle bir kişi aslında idrarını bir genital organından yapmaktadır, ancak idrar, diğerine sıçradığı için sanki iki genital organından da geliyormuş gibi görünmektedir.<sup>46</sup> Onların bu yorumundan, CGB'li de olsa bir insanda çift üretra olamayacağını farkında oldukları çıkarımı yapılabilir. Ancak farazî hukuk gereği örnek bir ileri boyuta götürülerek aynı anda iki genital organdan idrar yapılması hâli tartışılmıştır. Bu konuda diğer mezhepler ve Hanefî mezhebinden Ebû Yûsuf (öl. 182/798) ve İmam Muhammed (öl. 189/805), hükümlerde miktar olarak çokluğun dikkate alınması kuralından ötürü cinsiyetin, idrarın fazla geldiği genital organa göre atanacağını savunmuştur.<sup>47</sup> Ancak Ebû Hanîfe (öl. 150/767) bu çözümü mantıklı bulmamış, idrarın fazla gelmesini mesanenin genişliğine bağlayarak her iki genital organdan idrar yapılması hâlinde cinsiyetin atanamayacağını savunmuştur.<sup>48</sup>

44 Kaynaklarda çift cinsiyetlilerin cinsiyetini atamak için esas alınan üretra yeri kriterinin Cahiliye döneminden beri kullanıldığı ifade edilmektedir. Rivayete göre dönemin hâkimi olan 'Âmir b. ez-Zarb el-'Udvânî'ye çift cinsiyetli insanların nasıl mirasçı olacakları soruldu. O da bu kişilerin hem erkek hem kadın hükmünde olacaklarına hükmetti. Ancak kavmi bu hükümden hoşlanmadı. Günlere mesele üzerine düşünen 'Âmir, kızının tavsiyesi üzerine bu kimselerin, idrarın yapıldığı yere göre mirasçı olmalarına hükmetti. Onun verdiği hükme insanlar razı oldu ve hüsnâlar için idrar yapılan yer kriteri o günden beri kullanılır oldu. bk. Ebû Abdillâh Radiyüddin Burhânü'l-İslâm Muhammed b. Muhammed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1993), 30/103; Ebû'l-Bekâ Kemâlüddin Muhammed b. Müsâ b. İsâ ed-Demîrî, *en-Necmü'l-vehhâc fi şerhi'l-Minhâc* (Cidde: Daru'l-Minhâc, 2004), 6/184.

45 Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir*, 11/411; Zeylâi, *Tebyînu'l-hakâik*, 6/215; Ekmelüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Bâbertî, *el-'Inâye şerhu'l-Hidâye* (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2019), 6/604; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 10/446.

46 Alâüddin Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'iu's-sanâi fi tertibi's-şerâ'i* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 7/327; Mansûr b. Yûnus el-Buhûfî, *Keşşâfü'l-kinâ' 'an metni'l-İknâ'* (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 4/564.

47 İbn Kudâme, *el-Muğni*, 1/114; Şihâbüddin Ahmed b. İdris el-Karâfî, *ez-Zehira* (Tunus: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 2012), 13/24; Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*, 13/529.

48 Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*, 13/529. Ebû Hanîfe, Ebû Yusufa "Sen hiç hüküm vermek için idrarı tartan bir hakim gördün mü?" şeklinde bir soru yönelterek kendi görüşünün realitede var olan hukuk mantığına daha

Görüldüğü üzere dış genitalyada bulunan üretranın yapısı yöntemi konusunda pek çok kombinasyon tartışılmış ve çözümlenmeye çalışılmıştır. Diğer cinsiyet atama yöntemlerinde bu kadar derine inilmemesi, fıkhıta cinsiyetin olabildiğince erken vakitte atanması eğilimini göstermektedir. Cinsiyet, dış genitalyaya göre atanmadığında iç genitalyalara göre atanmaya çalışılmıştır.

### 3.1.2. Cinsiyetin İç Genital Organlara ve Hormonlara Göre Atanması

Cinsiyet, dış genital organlara göre atanmadığında iç genitalyaların yapısının belirlenebilmesi için ergenliğin gelmesi beklenmiştir. Buna göre ergenliğe regl (menstrüasyon) ile girildiğinde cinsiyetin kadın olduğuna, boşalma (ejekülasyon) ile girildiğinde ise erkek olduğuna karar verilmiştir.<sup>49</sup> Hukuk ekollerinin genel kanaati böyle olmasına rağmen Şâfiî' mezhebi, her iki cinsin boşalma noktasında ortak olmasına karşın kişiden gelen kanın yalnızca regl kanı olmayıp başka sebeplerden ötürü gelebileceğini ifade etmiştir. Bu yüzden cinsiyet atanırken kanama faktörü güvensiz sonuçlar vereceği için onu dikkate almamış, boşalmanın gerçekleştiği genital organı baz almıştır.<sup>50</sup>

Bu yöntemde önemli olan bir diğer nokta ergenlikle birlikte CGB'li kişinin bedeninde görülen ikincil cinsiyet karakterleridir. Bu bağlamda hukuk ekollerinin çoğu, göğüs ve süt gelişiminde cinsiyeti kadın yönünde atarken, sakal gelişiminde erkek yönünde atanmıştır.<sup>51</sup> Ancak Şâfiî' mezhebi, asıl olanın kadınlarda göğüs ve süt gelişimi, erkeklerde ise sakal gelişimi olmasına rağmen bazen bunun tam tersinin mümkün olduğunu ifade ederek ikincil cinsiyet karakterlerini dikkate almamıştır.<sup>52</sup> Bu durum, dönemin toplumunda hormon bozukluğu sonucu karşı cinsin ikincil cinsiyet karakterlerini taşıyan bireylerin varlığını imlemektedir. Bu bağlamda Şâfiî' mezhebinin meseleye daha ihtiyatlı yaklaşarak ikincil cinsiyet karakterlerinin dikkate alınması konusunda güncel tıpla aynı fikirde olduğu söylenebilir. Bunun yanında cinsiyet atanırken ergenliğin beklenmesi ve ikincil cinsiyet karakterlerinin gözlemlenmesi, fakihlerin cinsiyet algısının yalnızca dış genital organlarla sınırlı olmadığını, iç genital yapıları da kapsamına dâhil ettiğini göstermektedir. Her ne kadar onlar, bugünkü anlamda iç genitalyaların bilincinde olmasalar da her iki cinsin iç genital organlarının aynı olmadığını farkında olduklarından, cinsiyetin atanması için ergenliği beklemişleridir. İç genital organlar, cinsiyetin atanmasına yardımcı olmadığında bireyin cinsel fonksiyonuna bakılmıştır.

uygun olduğunu göstermiştir (Serahsî, *el-Mebsût*, 30/104).

49 Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî, *el-Asl* (Beyrut: Daru İbni Hazm, 2012) 9/334, Hattâb, *Mevâhibü'l-celil*, 8/620, Buhûtî, *Keşşâfü'l-İknâ' 'an metni'l-İknâ'*, 4/564.

50 Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir*, 11/411.

51 Serahsî, *el-Mebsût*, 30/102; Kâsânî, *Bedâ'iu's-sanâ'i*, 7/327, Hattâb, *Mevâhibü'l-celil*, 8/620, Buhûtî, *Keşşâfü'l-İknâ' 'an metni'l-İknâ'*, 4/564.

52 İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Me'âli Rükniiddin Abdulmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb* (Katar: Daru'l-Minhâc, 2009), 1/133. Erkeklerden süt gelmesine dair örnek olarak kaynaklarda Harun er-Reşid döneminde bir adamın göğsünde süt gelişiminin olup bebek emzirdiği rivayet edilmiştir (Ebü'l-Hüseyn Yahya b. Ebü'l-Hayr b. Sâlim b. Esad el-İmrânî, *el-Beyân fi mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî'* (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2000), 9/77).

### 3.1.3. Cinsiyetin Cinsel Fonksiyona Göre Atanması

Kaynaklarda CGB'li yani hüsnâ bireylerin cinsiyetlerinin atanması için cinsel fonksiyondan bahseden tek mezhep Hanefî ekolüdür. Hanefilere göre CGB'li bir kimse erkekler gibi cinsel ilişkiye girdiğinde erkek, kadınlar gibi cinsel ilişkiye girdiğinde ise kadın olarak atanacaktır. Onlar, bu görüşe giderken anatomik açıdan eksiksiz olan genital organın cinsel fonksiyonunu yerine getireceğini referans almışlardır. Bu bağlamda cinsel ilişki fonksiyonunu yerine getirebilen genital organ, aslı/gerçek olurken diğeri fazladan yaratılmış olmaktadır.<sup>53</sup> Cinsel fonksiyon kriteri, güncel tıbbin cinsiyet atama kriterlerinde de ilk sıralarda yer alır. Buna göre tıpta cinsiyet erkek olarak atanacağında fallus boyutunun cinsel fonksiyon için yeterli olup olmadığı önemli rol oynamaktadır. Bu bakımdan Hanefî hukuk ekolünün ürettiği cinsel fonksiyon yönteminin tıbbiyle paralel olduğu söylenebilir.

### 3.1.4. Cinsiyetin Üreme Potansiyeline Göre Atanması

Klasik dönem fıkıhta üreme potansiyeli daha çok kadınlar açısından ele alınmış ve hamile kalan CGB'li bireyin cinsiyetinin kesin dışı olduğuna hükmedilmiştir.<sup>54</sup> Ancak cinsiyetin doğru atanabilmesi için hamileliğin kesin olarak ispatlanması istenmiştir. Örneğin karnı büyüyen CGB'li bireyin gebe olduğu ortaya çıkana kadar kadınlığına hükmedilmemiştir. Bir diğer örnekte gebeliğin başlangıcında düşük yapan CGB'li kimsenin gerçekten hamile olup olmadığının tespit edilebilmesi için düşürülen parça, dönemin sağlıkçıları olan ebeler sunulmuştur. Ebeler, düşürülen parçanın insan embriyosu olduğuna karar verdiğinde cinsiyet kadın olarak atanmıştır.<sup>55</sup>

Diğer yandan ilk dönem fıkıh eserlerinde kendisinden şüphe duyulmayan hamilelik kriteri, daha sonraki eserlerde şüpheli bir boyuta dönüşmüştür. Çünkü bu eserlerde hem hamile kalabilen hem de hamile bırakabilen CGB'li şahıslardan bahsedilmiş, bu kimselerin cinsiyetlerinin nasıl belirleneceği tartışılmıştır.<sup>56</sup> Bazı hukukçular hamile kalma potansiyelini öne çıkararak cinsiyetin kadın olarak atanacağını,<sup>57</sup> bazıları aynı kuvvette iki delil çatıştığı için cinsiyetin

53 İmam Muhammed, *el-Asl*, 9/334; Serahsî, *el-Mebsût*, 30/105, Kâsânî, *Bedâ'iu's-sanâ'i*, 7/327, İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 10/447.

54 İmam Muhammed, *el-Asl*, 9/325; Nevevî, *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*, 16/214; Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl*, 8/620; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kanâ' 'an metni'l-İknâ'*, 4/564.

55 Nevevî, *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*, 2/48; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir fi kavâ'id ve furû'î fikhi's-Şâfi'iyye* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye 1983), 241.

56 Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafê ed-Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî 'ale's-Şerhi'l-kebir* (Lübnan: Dâru'l-Fikr, ty.), 4/489. Kaynaklarda bu durum hem batından (karın) hem de zahırdan (sulb) doğum şeklinde geçmektedir. Batından doğumla hüsnânın bir erkekten hamile kalması, zahırdan doğumla da bir kadını hamile bırakması kastedilmektedir (Enes Abdü'l-Fettâh Ebü Şâdî, "Tashihi'l-hüsnâ el-müşkil fi dav'it-tıbbi'l-hadis", *Mecelletü Külliyyeti'd-Demenhur: Dirâsâti'l-İslâmiyye ve'l-Arabiyye* 3/2 (2017), 286).

57 Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, 242; Ebü Yahyâ Zekeriyyâ b. Muhammed b. Ahmed b. Zekeriyyâ el-Ensârî, *el-Gurerü'l-behiyye fi şerhi'l-Behceti'l-Verdiyye* (Kahire: Matba'atü'l-Meymeniyeye, ty.), 1/134; Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl*, 6/431.

atanamayacağını,<sup>58</sup> bazıları da böyle bir örneğin görülmesinin imkânsız olduğunu ifade etmiştir.<sup>59</sup> Kanaatimizce son görüş sahiplerinin kararı daha doğrudur. Çünkü güncel tıbbın da kanıtladığı gibi CGB’li de olsa bir kimsenin aynı anda her iki cinsin üreme özelliklerini kendisinde bulundurma imkânı yoktur.<sup>60</sup> Bu bağlamda fakihlerin, son örneği farazi hukuk çerçevesinde tartıştıkları, yani toplumda böyle varyantlar görülme de ileride görülme ihtimaline dayanarak konuyu gündemlerine aldıkları söylenebilir.

### 3.1.5. Cinsiyetin Genital Organlar Dışında Kalan Anatomik Yapıya Göre Atanması

Bazı kaynaklarda cinsiyetin atanması hususunda genital organlar dışında kalan organların da dikkate alındığına dair birtakım rivayetler yer almıştır. Hiçbir hukuk ekolü tarafından kabul görmeyen, Hz. Ali (öl. 40/661) ve tâbiîn alimlerinden Hasan-ı Basrî’ye (öl. 110/728) nispet edilen görüşe göre Hz. Havva’nın Hz. Adem’in sol kaburga kemiğinden yaratıldığı anlayışından ötürü erkeklerin kaburga kemiklerinin kadınlarınkinden bir eksik olduğu iddia edilmiştir. Buna göre diğer cinsiyet atama yöntemleriyle cinsiyeti belirlenemeyen CGB’li bireyin kaburga kemikleri sayılacaktır. Kaburga kemikleri her iki tarafta da eşit olduğunda cinsiyetin kadın, eksik olduğunda ise erkek olduğuna hükmedilecektir.<sup>61</sup> Ancak bu iddiayı, hiçbir mezhep dikkate almamıştır. Söz konusu iddiayı mantık süzgecinden geçiren hukuk ekolleri, boğazladıkları dişi veya erkek büyükbaş hayvanların kaburga kemiklerinin eşit olduğunu, dolayısıyla insanınkinin eksik olması için bir sebep bulunmadığını ifade etmişlerdir.<sup>62</sup> Ayrıca onlar, kaburga sayımı kriterinin gerçek cinsiyeti göstermesi hâlinde dış genitelya kriterinden de önce kullanılacağını ve toplumda cinsiyeti atanamayan bireylerin kalmayacağını vurgulamışlardır.<sup>63</sup> Güncel tıpta her iki cinsin de sağ ve solda 12’şer kaburga kemiği olduğunun kesin olarak bilindiği düşünüldüğünde klasik dönemlerde tıbbî teknikler olmamasına rağmen diğer canlıların anatomilerini gözlem metoduyla doğru sonuçlara varıldığı görülmektedir. Ayrıca erken dönem fakihlerin ilgili yöntemi eleştiri süzgecinden geçirmeleri, onların doğru hükmü verebilmek için olanca çabayı harcadıklarını göstermektedir.

58 Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Alî el-Haraşî, *Şerhu Muhtasarı Halîl* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1899), 8/232.

59 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi ‘li ahkâmî’l-Kur ‘ân* (Kahire: Daru’l-Kütübî’l-Misriyye, 1964), 5/67; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Muhammed ‘İlîş, *Minahu’l-celîl şerhu Muhtasarı Halîl* (Beyrut: Daru’l-Fikr, 1989), 9/707.

60 Ali, “Cirâhâtu tashîhi’l-cins ve âsarûhâ”, 528; el-Bâr-Cemâl, *ez-Zukûra ve’l-unûse*, 20; Mahmûd el-Hâc Kâsım Muhammed, “el-Hünsâ fi’t-tıb ve’l-fikh ve’t-türâs”, *Mecelletü’l-Mecma’i’l-İlmî* 52/2 (2004), 28-29; Ebû Şâdî, “Tashîhu’l-hünsâ el-müşkil”, 286.

61 Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, 11/412; Ebu’l-Mehâsin Abdolvâhid b. İsmail er-Rûyânî, *Bahru’l-mezheb fi furû’l-mezhebi ş-Şâfi’* (Beyrut: Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2009), 9/370; Karâfi, *ez-Zehîra*, 13/26; Ebû’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Hasenî el-Hamevî, *Gamzu ‘uyûni’l-besâir fi şerhi’l-Eşbâh ve’n-nezâ’ir* (Beyrut: Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1985), 3/380.

62 Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, 11/412.

63 Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, 11/412, İbn Kudâme, *el-Muğni*, 1/115.



### 3.2. Cinsiyetin Soyut Kriterlere Göre Atanması

Cinsiyetin atanmasında somut/fiziksel kriterler yetersiz kaldığında insan psikolojisini de içine alan birtakım soyut kriterlere başvurulmuştur. Cinsel organlar veya sakal, göğüs vb. sekonder cinsiyet karakterleri gibi somut unsurlar incelenmesine rağmen cinsiyet atanmadığında fakihler daha soyut kriterlere başvurmak zorunda kalmışlardır. Bu bağlamda aşağıda bahsedilecek olan cinsel yönelim kriteri ve cinsiyetin türü konusundaki ikrar yöntemlerinin sıralamada son yeri aldığı bilinmesi önemlidir.

#### 3.2.1. Cinsiyetin Cinsel Yönelime Göre Atanması

Cinsel yönelim kriterini literatüre kazandıran Şâfiî' ve Hanbeliler, "cinsiyet zâhirî (somut/fiziksel) alametlere göre atanmadığında bâtinî alametlere (cinsel yönelim) geçileceğini" ifade etmişlerdir. Buna göre son çare olarak cinsiyeti atanamayan bireye hangi cinse karşı cinsel yönelim hissettiği sorulacak ve buna göre hüküm verilecektir. Çünkü onların da vurguladığı üzere Allah Teâlâ, fitrat olarak her cinsin içine karşı cinse yönelik cinsel meyil koymuştur.<sup>64</sup> Bu ekoller, cinsiyeti atamada somut kriterler çaresiz kaldığında, cinsiyetin biyolojik boyutunun yanında psikolojik yönünü de dikkate almıştır. Ancak psikolojik yapının kaygan zemin olduğunun farkında oldukları için burada kastedilen cinsel yönelimin, pür şehvetten oluşan hisler anlamına gelmediğini, bireyin fitratının gerçekten hangi cinsle cinsel ilişkiye yatkın olduğunun baz alınacağını vurgulamışlardır.<sup>65</sup> Yine kişinin ruh hâlinin değişme riskinden hem kendisinin hem de muhatap olduğu kimselerin korunması için cinsiyet atandıktan sonraki karar değişimleri dikkate alınmamıştır. Çünkü bireyin cinsel yönelim itirafına göre hükümler düzenlenmiş ve başkalarına karşı yükümlülük altına girilmiştir. Ancak diğer yandan cinsiyetin yanlış atanma ihtimalini de göz önünde bulunduran Şâfiî' ekolü, böyle bir kimsenin cinsiyetinin yeniden atanmasını ancak somut/fiziksel belirtilerin ortaya çıkmasına bağlamıştır. Buna göre cinsel yöneliminin kadınlara olduğunu söyleyerek bir kadınla evlenen CGB'li kimse, daha sonra cinsel yöneliminin erkeklere karşı olduğunu itiraf ettiğinde onun bu itirafı tek başına dikkate alınmamaktadır. Ancak somut delillerle desteklendiğinde, mesela hamile kaldığında cinsiyetin yeniden kadın olarak atanmasına hükmedilir. Çünkü bu durumda daha güçlü olan somut delille cinsiyetin yanlış atandığı ortaya çıkmış olur.<sup>66</sup>

Görüldüğü üzere Şâfiî' mezhebi, cinsiyetin psikolojik yanını dikkate alarak cinsiyeti atanamayan CGB'li bireylere yeni bir çözüm yolu üretmiştir. Bu çözüm yolunu ürettiren bireyleri ruhsal yapının değişim riskinden koruyacak incelikli yöntemler de geliştirmiştir. İlgili kriterden anlaşıldığına göre CGB'li kimseye tercih hakkı verilmiştir. Bu tercih hakkında dikkat çeken nokta, "cinsel kimliğin" değil "cinsel yönelimin" esas alınmasıdır. Yani bireyin kendisini hangi cinsiyette hissettiğinden ziyade hangi cinsten cinsel çekim aldığına odaklanılmıştır. Bu

64 Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 11/412.

65 Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef el-Ferrâ', *el-Mesâilu'l-fikhiyye min Kitâbi'r-Rivâyeteyn ve'l-vecheyn* (Riyâd: Mektebü'l-Ma'ârif, 1985), 2/112-113.

66 'İmrânî, *el-Beyân fi mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*, 9/77-78.

bağlamda CGB'li bireye tanınan tercih hakkının, karşı cinsle cinsel etkileşime göre tanımlandığı söylenebilir. Ancak bu kriterin, diğer somut kriterlerin yetersiz kaldığı noktada zorunlu olarak başvurulmuş son çarelerden görüldüğü unutulmamalıdır. Soyut kriterlerin ikinci aşamasını, CGB'li kişinin yahut ailesinin cinsiyetin çeşidi konusundaki ikrarı/itirafı oluşturmaktadır.

### 3.2.2. Cinsiyetin İkrara Göre Atanması

Cinsiyetin ikrara göre atanması meselesini kaynaklarında tartışanlar, Hanefî hukukçulardır. Onlar, CGB'li (hüsnâ) bireyin yahut ailesinin, cinsiyetin dışı veya erkek olduğunu ikrar etmesiyle cinsiyetin atanması konusunu iki farklı duruma göre değerlendirmişlerdir. Bu bağlamda, CGB'li birey ergenliğe girmesine rağmen bedeninde hiçbir cinsiyet atayıcı kriter görülmediğinde yahut birden fazla cinsiyet atayıcı kriter bulunduğu için cinsiyetinin müşkil kaldığına hükmedildiğinde birey veya ailesinin, cinsiyet konusundaki ikrarı Hanefîlerin çoğu tarafından reddedilmiştir. Çünkü onlara göre ergenliğe girildiği hâlde bedeninde cinsiyetin atanmasını sağlayacak somut kriterler görülmediği yahut birden fazla kriter bulunup bu kriterler birbirine karıştığı için CGB'li kişinin bundan sonra cinsiyetini ikrar etmesi delilsiz iddia seviyesinde olmaktadır. Dolayısıyla cinsiyetinin belirsiz (müşkil) kaldığına karar verilen CGB'li bireyin bedeninde sonradan somut/fiziksel kriterlerin görülmesiyle buna yalnızca birey veya ailesinin değil etraftaki insanların da şahit olacağı düşüncesiyle ikrarı geçersiz sayılmıştır. Bununla birlikte, Hanefî fakihlerden azınlığı teşkil eden bir grup, hüsnânın cinsiyeti müşkil olsa dahi cinsiyetine dair ikrarını geçerli saymışlardır.<sup>67</sup>

CGB'li bireyin veya ailesinin ikrarının, cinsiyetin belirsiz (müşkil) olduğunun kesinleşmesinden önce gelmesi hâlinde ise söz konusu ikrar Hanefîler tarafından kabul edilmiştir. Çünkü cinsiyet konusunda henüz bir hükme varılmadığı için bireyin kendi hâlini diğer insanlardan daha iyi bileceği gerekçesiyle bu konudaki sözüne itibar edilmiştir.<sup>68</sup> Bu noktada cinsiyet konusundaki ikrarın, somut kriterlere göre mi yoksa psikolojik kriterlere göre mi olacağı sorusu gündeme gelebilir. Hanefî fakihler hüsnânın sözünün, başkasının bilemeyeceği kişiye özel mahrem durumlarla ilgili olması hâlinde kabul edileceğini ifade etmişlerdir. Buna göre, hüsnâ âdet olduğunu veya kendisinden meni geldiğini ya da erkeklerle veya kadınlara cinsel meyil hissettiğini haber verirse sözü kabul edilir; daha sonra sözünden dönerse kabul edilmez. Ancak mesela erkek olduğunu söyleyip sonra doğum yapması gibi hâllerde önceki sözünün yalan olduğu aşikar olduğu için bununla amel edilmez.<sup>69</sup> Görüldüğü üzere Hanefîler, cinsiyetin atanamayacağına (müşkil olduğuna) hükmedilmediği müddetçe CGB'li kişinin hem yalnızca kendisinin bilebileceği biyolojik durumlara dair ikrarını hem de

67 Serahsî, *el-Mebsût*, 30/110; Zeylâi, *Tebyînu'l-hakâik*, 6/216; 'Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*, 13/533, İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 10/449.

68 Muhammed b. Hüseyin et-Tûrî, *Tekmilâtü'l-Bahru'r-râ'ik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013), 9/337, Muhammed b. Ali b. Muhammed 'Alaiddin el-Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebâr* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 751; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 10/449.

69 İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 10/450.

cinsel yönelimini yani psikolojisini dikkate almışlardır. Buraya kadar ifade edilenler, hayatta olan CGB'li bireylerin cinsiyetlerinin atanması için konan kriterlerle alakalıydı. Buna ek olarak kaynaklarda cinsiyetleri atanmadan vefat eden CGB'li kişinin cinsiyet atama yönteminden de bahsedilmiştir.

### 3.3. Cinsiyetin Delille Atanması

Hüsnânın öldükten sonra cinsiyetinin atanması, miras ve vasiyet durumları için tartışılmıştır. Örneğin defin işleminden sonra bir kadın, yanında çocukla gelip, vefat eden CGB'li bireyin cinsiyetinin erkek olduğunu ve yaşarken kendisiyle evlenip ondan çocuk sahibi olduğunu iddia ederek miras talebinde bulunabilir. Aynı zamanda bir adam yanında çocukla gelip aksine aynı CGB'li bireyin cinsiyetinin kadın olduğunu, yaşarken kendisiyle evlendiğini ve bir çocukları olduğunu iddia edebilir ve mirastan pay isteyebilir. Böyle bir durumda cinsiyetin nasıl atanacağını tartışan fakihler, vefatın ardından bedende ortaya çıkacak belirtiler dikkate alınmayacağı için delile göre hükmedileceğine karar vermişlerdir. Buna göre adamın iddiasına delil getirmesi hâlinde cinsiyet kadın olarak atanırken, kadının delil getirmesi hâlinde ise erkek olarak atanacaktır. Her ikisi de delil getirdiğinde ilk önce getirenin sözüne itibar edilecektir. İkisinin aynı anda delil getirmesi hâlinde ise karar verilemediği için dava düşecek ve cinsiyet atanamayacaktır.<sup>70</sup>

Fakihlerin düzenledikleri cinsiyet atama kriterlerinden onların CGB olgusuna tıbbî yaklaşımları konusunda bazı çıkarımlar yapılabilir. Buna göre, cinsiyete yalnızca biyolojik temelli bakılmamış, psikolojik yön de dikkate alınarak kapsamlı bir cinsiyet anlayışı geliştirilmiştir. Biyolojik yapı ele alınırken sadece dış genital organlar incelenmemiş, cinsiyetin gelişiminde bugünkü iç genitelyalar ve hormonlara tekabül eden dâhilî unsurların da etkili olduğunun farkında olunmuştur. Cinsiyet atama yöntemleri üretilirken mantık süzgeci önemli bir denetleyici olmuş ve diğer canlıların anatomik verileriyle kıyas metoduna gidilmiştir. Özellikle Şâfiî' hukukçular, toplumda gördükleri diğer insanların anatomilerini yorumlamada daha hassas davranarak eleştiri süzgecinin seviyesini yükseltmişlerdir. Dolayısıyla fıkıhta cinsiyet gelişim bozukluklarının tıbbî yönüne oldukça önem verildiği, hassas ve incelikli hükümler düzenlendiği söylenebilir.

### 4. Cinsiyet Gelişim Bozukluklarının Tedavisi

Cinsiyet gelişim bozukluğu tanısı konan bireyin tedavisine başlanabilmesi için öncelikle cinsiyetin tıbben atanması gerekmektedir. Ünlü Alman psikolog Heino F.L. Meyer-Bahlburg'un koyduğu cinsiyet atama parametreleri tıpta güncelliğini korumaktadır. Söz konusu cinsiyet atama parametrelerinin içeriği şu şekildedir: Üreme potansiyelinin korunması, cinsel fonksiyonun sağlanması, medikal işlemlerin minimal düzeyde kalması, cinsiyete uygun görünümün sağlanması, stabil cinsel kimliğin dikkate alınması, psikososyal açıdan iyi hissedilmesi.<sup>71</sup>

70 İmam Muhammed, *el-Asl*, 9/331; Kâsânî, *Bedâ'iu's-sanâ'i*, 7/329.

71 Heino F.L. Meyer-Bahlburg, "Gender Assignment in Intersexuality", *Journal of Psychology and Human Sexuality* 10/2 (1998), 1-21.

İlgili maddelerden anlaşılacağı üzere cinsiyet atamasında esas alınan en önemli noktalar, bireyin yetişkinlik hayatına ulaştığında cinsel aktivitesini sürdürmesi ve üreme yetisini kaybetmemesidir. Bu yüzden cinsiyeti erkek olarak atanacak kişilerin, cinsel ilişki için yeterli büyüklükte fallusa sahip olmaları ve fallusun kavernöz doku içermesinin yanında vücudun androjene duyarlı olması da gerekmektedir. Buna göre androjen hormonuna yanıtız kalan bireylerde genellikle erkek cinsiyeti tercih edilmemektedir.<sup>72</sup>

Cinsiyet atama kriterleri, bahsedilen maddelerden oluşsa da henüz tek tek hangi sendromda hangi cinsiyetin atanacağına dair tıp uzmanları arasında bir konsensüs yoktur. Cinsiyetleri atan CGB'li bireylerin sonraki durumlarıyla ilgili yeterince bilimsel verinin olmayışı, günümüzde kesin sabitelere varmamızı engellemektedir. Bu yüzden cinsiyet gelişim bozukluğu olan bir bebek doğduğunda cinsiyet multidisipliner hekimlerin vereceği karara göre atanmaktadır. Cinsiyetin atanmasının ardından tedavi evresine geçilmektedir. Tedavi ise iki aşamadan oluşmaktadır. Medikal tedaviyi içeren ilk aşamada vücudun sıvı elektrolit dengesinin sağlanması gerekmektedir. Çünkü bazı KAH'lı kızların böbrek üstü bezinin salgıladığı yoğun testosteron yüzünden vücudun su ve tuz dengesi altüst olabilmektedir. Bu yüzden böyle bireylere acil tıbbî müdahale edilmediği takdirde doğumdan kısa bir süre sonra yaşama veda edebilmektedirler. Ayrıca tedavinin bu aşamasında ihtiyaç duyulduğu takdirde bireye hormon replasmanları da yapılmaktadır. Özellikle ergenliğin indüklenmesi ve vücutta ikincil cinsiyet karakterlerinin gelişebilmesi için kızlarda östrojen, erkeklerde ise testosteron yüklemeleri yaygındır.<sup>73</sup>

Tedavinin ikinci aşamasında ise gerek duyulduğunda vücuttaki karşı cinse ait dokuların uzaklaştırılması için cerrahi müdahaleler yapılmaktadır. Kapsamı oldukça geniş olan bu müdahalelerden kısaca bahsetmek gerekirse, cinsiyeti dişi olarak atanan kişilerin birleşen genital dudaklarının arası açılır, irileşen klitoris küçültülür ve gerek görüldüğü takdirde (vajinoplasti ve labioplasti<sup>74</sup> gibi) rekonstrüktif tedaviler yapılır. Buna ek olarak bireyin karşı cinse ait olan yahut çalışmayan gonadları çıkarılır (gonadektomi). Cinsiyet erkek olarak atandığında ise inmemiş testisler skrotuma indirilir (orşiopeksi), hipospadias onarımı yapılır ve testis protezleri yerleştirilir. Ayrıca yine karşı cinse ait olan veya çalışmayan gonadlar alınır ve varsa müller kanal kalıntıları çıkarılır.<sup>75</sup>

Klasik fıkıh eserlerinin kaleme alındığı erken dönemlerde ise doğal olarak cinsiyet gelişim bozuklukları için tıbbin önerdiği herhangi bir tedavi yöntemi bulunmamaktadır. Cerrahinin olmadığı böyle bir dönem için tedavi konusunda karşılaştırma yapma imkânımız yoktur. Bu sebeple ilgili dönemde mühim olan nokta, cinsiyetin bahsettiğimiz kriterler çerçevesinde doğru bir şekilde atanmasıdır. Böylece birey sosyal, psikolojik ve hukukî açıdan huzur içinde kabullenebileceği cinsiyeti ile yaşamını sürdürecektir. Günümüzde ise tıbbî bilgiler süzgeçten

72 Bayraktar, *Hermafrodit*, 31.

73 Bayraktar, *Hermafrodit*, 35; Kim - Kim, "Disorders of Sex Development", 6.

74 Labioplasti, vajinoplasti esnasında yapılan ve klitoridektomi işleminde klitoris shaftından kalan deri ile labia minör ve labia majör yapılmasını içeren cerrahi işlemdir (Kim - Kim, "Disorders of Sex Development", 5).

75 Alikeşifoğlu, "Ambigü Genitalya'ya Klinik Yaklaşım", 144.

geçirilmek suretiyle İslam'ın cinsiyet algısına aykırı olmayan verilerle cinsiyet ataması yapılabilen durumlarda vücuttaki karşı cinse ait dokuları uzaklaştırmak için cerrahi müdahaleye başvurulmasına bireysel ve kolektif fetvalarda cevaz verilmektedir.<sup>76</sup>

## Sonuç

Klasik fıkhıdaki ismiyle hünsâlık olgusu, bugün tıbbın tanımladığı hâliyle cinsiyet gelişim bozuklukları şeklinde algılanmamış, daha ziyade fenotipik cinsiyeti atipik hâle getiren durumlar olarak görülmüştür. Buna göre fıkhıta ya her iki cinsin genital organını kendisinde barındıranlar (ambiguous genitya) ya da hiçbir cinsin genital organına sahip olmayanlar (kloakal malformasyonlar) CGB kategorisine alınmıştır. Güncel tıbbıya göre sindirim sisteminin gelişiminde meydana gelen anomaliler olarak tanımlanan durumların (kloakal malformasyonlar), fıkhıya göre cinsiyet gelişim bozuklukları taksonomisine dâhil edilmesi, onun CGB anlayışında güncel tıptan geniş olduğu noktadır. Fıkhıya göre CGB yani hünsâlık, fenotipik cinsiyetin belirlenmesini engelleyen durumlar olarak anlaşıldığı için bazı kloakal malformasyonlarda cinsiyetin muğlaklaşması bunların da CGB sınıfı altına alınmasına yol açmıştır. Fıkhın tıptan daha dar olduğu nokta ise fenotipik cinsiyetle sınırlı kalınıp tıbbın cinsiyet gelişim bozuklukları olarak gördüğü Turner, Klinefelter, Swyer gibi sendromların yahut hipospadias, kriptorşidizm, mikropenis, vajinal agenezi gibi olguların CGB şemsiyesine dâhil edilmemesidir. Çünkü bahsedilen sendromlarda fenotipik cinsiyetin erkek ya da kadın olmasından ötürü fıkhı, onları cinsiyet gelişim bozukluğu olarak görmemiştir.

Fıkhıta cinsiyet gelişim bozuklukları olgusu, hakkında nass (kesin dinî delil) olmayan bir konu olduğundan, hükümlerin belirlenmesi için tüm çaba hukukçulara kalmıştır. Onlar, dönemlerinin imkânlarına göre CGB olgusunu tıbbî, hukukî, sosyal ve psikolojik yönlerden analiz etmeye çalışmışlardır. Her şeyden önce, olayın tıbbî boyutunu dikkate alarak CGB'li bireyleri yalnız bırakmamışlar, konunun uzmanı sağlıkçılara danıştıktan sonra içtihat ederek CGB'yi doğru bir şekilde tanımlayıp kategorize etmek ve cinsiyet atama kriterleri düzenlemek suretiyle ilgili meseleye çözümler üretmeye çalışmışlardır. Klasik fakihlerin cinsiyetin atanması için ürettikleri çözümlerden bazı çıkarımlara varılmaktadır. Örneğin onlar, cinsiyeti en kesin delillere göre atayabilmek için ilk sıraya dış genital yapıların dikkate alınmasını koymuşlardır. Cinsiyetin atanabilmesi için en fazla ihtimalin tartışıldığı kriterin dış genitya kriteri olması, cinsiyetin en erken vakitte atanması fikrinde olduklarını göstermektedir. Çünkü ergenlikten önce kullanılan tek yöntem, dış genityaya yöntemidir. Ayrıca onlar, cinsiyeti yalnızca dış genital

76 Din İşleri Yüksek Kurulu, *Tıp ve Sağlıkla İlgili Fetvalar* (Ankara: DİB Yayınları, 2020), 117-119; el-Mecma'u'l-Fıkhiyyü'l-İslâmî Râbitatu'l-Âlemi'l-İslâmî, *Karârâtü'l-Mecma'i'l-Fıkhiyyi'l-İslâmî bi-Mekketi'l-Mükerrreme* (Mekke: 2008), 262 (1989 tarihli 11. Toplantının 6. Kararı). Suudi Arabistan merkezli Hey'et-i Kibârî'l-Ulemâ'nın (Yüksek Alimler Heyeti'nin) 1992 yılında Medine'de gerçekleştirdiği 39. toplantıda aldığı karar da el-Mecma'u'l-Fıkhiyyü'l-İslâmî'nin aldığı kararlar aynısıdır. Alınan karar için bk. Muhammed b. İbrâhîm Âlû's Şeyh Abdulaziz b. Bâz, *el-Fetâva'l-mute'allika bi't-tib ve ahkâmü'l-merdâ* (Riyad: er-Riâsetü'l-Âmme li'l-Buhûsu'l-İlmiyye ve'l-İftâ, 2014), 306; Dâru'l-İftâi'l-Mısıriyye, *el-Fetâva'l-İslâmiyye min Dâri'l-İftâi'l-Mısıriyye* (Kâhire: el-Meclisü'l-A'lâ li's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2009), 10/3501-3503.

yapılardan ibaret görmemişler, cinsiyetin atanması için iç genital organları ve ikincil cinsiyet karakterlerini de dikkate almışlardır. Cinsiyetin dış genitelya kriterlerine göre belirlenmesinin mümkün olmadığı durumlarda ergenliği beklmeleri, her iki cinsin iç genitelyalarının farklı olduğunun bilincinde olduklarını gözler önüne sermektedir. Bunun yanında son aşamada bazı fakihler, cinsiyetin atanabilmesi için CGB'li kişiye cinsel yöneliminin sorulmasını teklif etmişlerdir. Cinsel yönelimin dikkate alınması, CGB'li bireye tercih hakkının tanındığını gösterir. Ancak bu tercih hakkında bireyin kendisini hangi cinsiyette hissettiğine (cinsel kimlik) değil hangi cinsten cinsel çekim aldığına odaklanılmıştır. Yani cinsiyete, bireyin kendi hislerinden ziyade karşı cinsle kurulan cinsel etkileşim bazında bakılmıştır. Bu veriler, klasik fıkıhta cinsiyetin biyolojik ve psikolojik boyutlarının farkında olduğunu göstermektedir.

Erken dönem fakihlerinin kendi konjonktürlerine göre düzenledikleri CGB'ye dair bilgi birikiminin ve çözüm önerilerinin önemi yadsınmaz. Onlar, hakkında nas olmayan CGB konusunda kendi dönemlerinin tıbbî verilerini dikkate alarak en ince ayrıntıları gözden kaçırmaksızın çözümler üretmişlerdir. Günümüzde ise güncel tıbbın sağladığı verilerle yeni CGB çeşitleri ortaya çıkarılmış, tanı ve tedavi yöntemleri geliştirilmiştir. Bu bağlamda klasik dönemde yaşayan fakihlerin kendi şartlarına göre yerine getirdikleri içtihat fonksiyonunun, çağdaş fakihler tarafından da CGB'ye dair tıbbî veriler ve gelişmeler ışığında yerine getirilmesinin gereği anlaşılmaktadır.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

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

**Çıkar Çatışması:** Yazarlar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

**Teşekkür:** Çalışmamızın tıbbî bölümlerine katkılarından dolayı Prof. Dr. Zeki Bayraktar ve Prof. Dr. Şenol Turan'a teşekkür ederiz

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Author Contributions:** Conception/Design of Study- M.D., M.Ö.; Data Acquisition- M.D., M.Ö.; Data Analysis/Interpretation- M.D., M.Ö.; Drafting Manuscript- M.D., M.Ö.; Critical Revision of Manuscript- M.D., M.Ö.; Final Approval and Accountability- M.D., M.Ö.

**Conflict of Interest:** The authors have no conflict of interest to declare.

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

**Acknowledgment:** We would like to express our gratitude to Prof. Dr. Zeki Bayraktar and Prof. Dr. Şenol Turan for their professional assistance with reading and analyzing the medical sections of this article.

## Kaynakça/References

Abdulaziz b. Bâz, Muhammed b. İbrâhim Âlü's Şeyh. *el-Fetâva 'l-mute 'allika bi't-tib ve ahkâmu 'l-merdâ*. Riyad: er-Riâsetü'l-Âmme li'l-Buhûsu'l-İlmiyye ve'l-İftâ, 2014.

Ali, Eymen Fethi Muhammed. "Cırâhâtu tashîhi'l-cins ve âsarûhâ: Dirâse fikiyye mukârane fî dav' il-mu'tyâti't-tibbiyyeti'l-hadîse". *Mecelletü Külliyyeti 'ş-Şerî'a ve 'l-Kânün* 21 (2009), 324-589.

Alikaşifoğlu, Ayfer. "Ambigius Genitalya'ya Klinik Yaklaşım". *Sürekli Tıp Eğitimi Dergisi* 12/4 (2003), 141-145.

'Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddin Mahmud b. Ahmed b. Musa b. Ahmed. *el-Binâye şerhu 'l-Hidâye*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Baskı, 2012.

Bâbertî, Ekmelüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *el-İnâye şerhu 'l-Hidâye*. Beyrut: Daru'l-

- Kütübi'l-İlmiyye, 2. Baskı, 2019.
- Bâr, Muhammed Ali. "Müşkiletü'l-hüsnâ beyne't-tib ve'l-fikh". *Mecelletü'l-Mecmai'l-Fikhi'l-İslâmî* 6, 345-365.
- Bâr, Muhammed Ali - Cemâl, Yâsir Sâlih. *ez-Zukûra ve'l-unûse*. Cidde: Merkezü'n-Neşri'l-İlmî, 2006.
- Bayraktar, Zeki. *İnterseks-Hermafrodit ve Eşcinsel*. İstanbul: Motto Yayınları, 2. Baskı, 2021.
- Bradshaw, Karen D. "Anatomic Disorders". *Williams Gynecology*. haz. Barbara L. Hoffman vd. 481-506. China: The McGraw-hill, 2. Edition, 2012.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus. *Keşşâfî'l-kânâ' 'an metni'l-'İknâ'*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Baskı, 2009.
- Cemel, Süleyman b. Ömer b. Mansûr el-'Uceylî. *Hâşiyetü'l-Cemel alâ şerhi'l-Menhec*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ty.
- Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Ebü'l-Me'âli Rûkniddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb*. Katar: Daru'l-Minhâc, 2. Baskı, 2009.
- Dâru'l-İftâi'l-Mısriyye. *el-Fetâva'l-İslâmiyye min Dâri'l-İftâi'l-Mısriyye*. Kâhire: el-Meclisü'l-A'lâ li's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2009.
- Demîrî, Ebü'l-Bekâ Kemâlüddîn Muhammed b. Mûsâ b. İsâ. *en-Necmü'l-vehhâc fi şerhi'l-Minhâc*. Cidde: Daru'l-Minhâc, 1. Baskı, 2004.
- Delimata, Natalie. *Articulating Intersex: A Crisis at the Intersection of Scientific Facts and Social Ideals*. Switzerland: Springer Nature Press, 2019.
- Desûkî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafe. *Hâşiyetü'd-Desûkî 'ale's-Şerhi'l-kebîr*. Lübnan: Dâru'l-Fikr, ty.
- Diamond, Milton-Beh, Hazel G. "The Right to Be Wrong: Sex and Gender Decisions". *Ethics and Intersex*. 103-115. ed. Sharon E. Sytsma. Netherlands: Springer Press, 2006.
- Din İşleri Yüksek Kurulu. *Tıp ve Sağlıkla İlgili Fetvalar*. Ankara: DİB Yayınları, 1. Baskı, 2020.
- Doğan, Mine. *Tıbbî, Etik ve Fikhî Yönleriyle Cinsiyet Gelişim Bozuklukları (Hermafroditizm/İnterseksüalite/Hüsnalık)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Ebü Şâdî, Enes Abdü'l-Fettâh. "Tashîhu'l-hüsnâ el-müşkil fi dav'it-tıbbi'l-hadîs". *Mecellet-ü Külliyyeti'd-Demenhur: Dirâsâti'l-İslâmiyye ve'l-Arabîyye* 3/2 (2017), 266-358.
- Ensârî, Ebü Yahyâ Zekerîyyâ b. Muhammed b. Ahmed b. Zekerîyyâ. *el-Gurerü'l-behiyye fi şerhi'l-Behceti'l-Verdiyye*. Kahire: Matba'atü'l-Meymenîyye, ty.
- Fâydî, Muhammed İbrâhîm. "Eseru mu'tiyyâti't-tıbbi'l-hadîs fi tevrîsi'l-hüsnâ: Dirâse fikhîyye". *Mecelletü Külliyyeti Dari'l-Ulûm* 92 (2016), 407-46.
- Ferrâ', Ebü Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef. *el-Mesâilu'l-fikhîyye min Kitâbi'r-Rivâyeteyn ve'l-vecheyn*. Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1985.
- Ginley, J Imperato-Mc, Zhu, Y-S. "Androgens and Male Physiology the Syndrome of 5Alpha Reductase 2 Deficiency". *Molecular and Cellular Endocrinology* 198/1-2 (December, 2002), 51-59.
- Haddâd, Ebü Bekr b. Ali. *el-Cevheretü'n-neyyire şerh li-Muhtasari'l-İmam el-Kudûrî*. Katar: Arwiqa Yayınları, 1. Baskı, 2015.
- Hamevî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Hasenî. *Gamzu 'uyûni'l-besâir fi şerhi'l-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1985.
- Haraşî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Alî. *Şerhu Muhtasari Halîl*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2. Baskı, 1899.
- Haskefî, Muhammed b. Ali b. Muhammed 'Alaiddin. *ed-Dürrü'l-muhtâr şerhü Tenvîri'l-ebesâr*. Beyrut: Daru'l-

- Kütübi'l-İlmiyye, 1.Baskı, 2002.
- Hattâb, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdirrahmân er-Ruaynî. *Mevâhibü'l-celîl li şerhi Muhtasari Halîl*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Baskı, 2007.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. Riyad: Daru 'Alemlî'l-Kütüb, 2003.
- İbn Müflih, Ebû İshâk Burhânuddîn İbrahim b. Muhammed b. Abdullah b. Muhammed er-Râminî ed-Dimaşkî. *el-Mübdî 'şerhu'l-Muknî'*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1997.
- İbnü'r-Rıf'a, Muhammed b. Ahmed b. Ali Ebu'l-Abbâs. *Kifâyetü'n-nebîh fî şerhi't-Tenbîh*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, 2009.
- İlîş, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *Minahu'l-celîl şerhu Muhtasari Halîl*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1989.
- İmrânî, Ebû'l-Hüseyn Yahya b. Ebu'l-Hayr b. Sâlim b. Esad. *el-Beyân fî mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî'*. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2. Baskı, 2000.
- Jost, Alfred. "Hormonal Factors in the Sex Differentiation of the Mammalian Foetus". *Philosophical Transactions of the Royal Society of London Biological Sciences* 259/828 (1970), 119-131.
- Karâfî, Şihâbüddîn Ahmed b. İdris. *ez-Zehîra*. Tunus: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 4. Baskı, 2012.
- Kâsânî, Alâüddin Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâ'iu's-sanâ'î'*. Beyrut: Dâru'l- Kütübi'l-İlmiyye,2.Baskı, 1986.
- Kim, Kun Suk-Kim, Jongwon. "Disorders of Sex Development". *Korean Journal of Urology* 53/1 (January 2012), 1-8.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*. Kahire: Daru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 2. Baskı, 1964.
- Leknevî, Abdulhay b. Abdulhalîm. *Umdetu'r-ri'âye alâ şerhi'l-Vikâye*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 3. Baskı, 2019.
- Makdisî, Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme. *el-Muğnî*. Beyrut: Daru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1972.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb. *el-Hâvi'l-kebîr*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Baskı, 2009.
- el-Mecma'u'l-Fıkhiyyü'l-İslâmî Râbitatu'l-Âlemi'l-İslâmî. *Karârâtu'l-Mecma'i'l-Fıkhiyyi'l-İslâmî bi-Mekketi'l-Mükerreme*. Mekke: 2008.
- Meydânî, Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde. *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*. Beyrut: el-Mektebü'l-İlmiyye, ty.
- Meyer- Bahlburg, Heino F.L. "Gender Assignment in Intersexuality". *Journal of Psychology and Human Sexuality* 10/2 (1998), 1-21.
- Muhammed, Mahmûd el-Hâc Kâsim. "el-Hünsâ fî't-tib ve'l-fikh ve't-türâs". *Mecelletü'l-Mecma'i'l-İlmî* 52/2 (2004), 21-37.
- Nagarî, Abdu'n-Nebî b. Abdi'r-Resûl el-Ahmed. *Câmi'u'l-'ulûm fî istilâhi'l-funûn*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, 2000.
- Nevevî, Ebû Zekeriyya Yahyâ b. Şeref b. Müri. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ty.
- Rûyânî, Ebu'l-Mehâsin Abdulvâhid b. İsmail. *Bahrü'l-mezheb fî furûi'l-mezhebi's-Şâfiî'*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.



- Serahsî, Ebû Abdillâh Radiyüddîn Burhânu'l-İslâm Muhammed b. Muhammed. *el-Mebsût*. Beyrut:Dâru'l-Marife, 3. Baskı, 1993.
- Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1983.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad. *el-Asl*. Beyrut: Daru İbni Hazm, 1. Baskı, 2012.
- Şeyhîzâde, Abdurrahman b. Muhammed. *Mecma'u'l-enhur fî şerhi Multeka'l-ebhur*. İstanbul: Mektebetü't-Tereke, 2015.
- Tûrî, Muhammed b. Hüseyin. *Tekmiletü'l-Bahru'r-râ'ik şerhü Kenzi'd-dekâik*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Baskı, 2013.
- Yu, Richard Nithiphaisal-Diamond, Dawid Andrew. “Disorders of Gonadal Differentiation and Development”. *Campbell-Walsh-Wein Urology*. haz. Alan W. Partin vd. 4450-4471. Philadelphia: Elsevier Press, 12. Edition, 2021
- Yu, Richard Nithiphaisal-Diamond, Dawid Andrew. “46, XY DSD (Undermasculinized Male)”. *Campbell-Walsh-Wein Urology*. haz. Alan W. Partin vd. 4483-4502. Philadelphia: Elsevier Press, 12. Edition, 2021.
- Yu, Richard Nithiphaisal-Diamond, Dawid Andrew. “46, XX DSD (Masculinized Female)”. *Campbell-Walsh-Wein Urology*. haz. Alan W. Partin vd. 4471-4483. Philadelphia: Elsevier Press, 12. Edition, 2021.
- Zeylaî, Osman b. Ali. *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Baskı, 2010.



# İslam Hukukunda Temyiz: Ceride-i İlmiyye Kapsamında Meclis-i Tedkîkât-ı Şer'îyye Örneği

## Appeal in Islamic Law: The Example of Majlis-i Tadrîkât-i Shar'îyya in the Scope of Jaridah al-İlmiah

Mustafa Ünal<sup>1</sup> 



### Öz

İslâm hukukunda mahkeme kararlarının temyiz edilmesi hususu tartışılmıştır. İslâm hukukçularının çoğunluğu belirli şartlar dahilinde mahkeme kararlarının temyizini kabul etmişlerdir. Bu çalışmanın birinci kısmında, İslâm hukukunda temyiz mümkün olup olmadığı ve mahkeme kararlarının bozma nedenleri incelenmiştir. İslâm hukuk tarihinde, temyiz işlevini yerine getiren birçok farklı müessese teşkil edilmiştir. Bunlar genellikle doğrudan temyiz ile görevli olan kurumlar değildir. Tanzimat sonrası Osmanlı'da teşkil edilen Meclis-i Tedkîkât-ı Şer'îyye ise asli olarak temyiz ile görevli olan bir kurumdur. Meclis-i Tedkîkât-ı Şer'îyye, şer'î mahkemeler tarafından verilmiş olan kararların temyiz incelemesini yapmıştır. Bu kurum, 1861 yılında kurulmuş, 1917 yılında şer'î mahkemelerin Adliye Nezaretî'ne devredilmesi ile işlev görememiştir. 1920 yılında tekrar faaliyete geçen Meclis, 1924 yılında şer'î mahkemelerin ilgası ile kaldırılmıştır. Çalışmanın ikinci kısmında, Meclis-i Tedkîkât-ı Şer'îyye genel itibarıyla ele alınmıştır. Meclis-i Tedkîkât-ı Şer'îyye, İslâm hukukunda temyiz incelemesinin nasıl yapıldığına yönelik bir örnek sunmuştur. 1914-1917 yılları arasında Meclis Tedkîkât-ı Şer'îyye'de verilmiş olan kararlar *Ceride-i İlmiyye*'de yayımlanmıştır. Meclis-i Tedkîkât-ı Şer'îyye'nin kapsamının ve kararlarının inceleme şeklinin ortaya konması ve İslâm hukuk sistemi içerisinde temyiz incelemesinin nasıl ele alındığının gösterilmesi açısından bu kararlar, bozma nedenleri belirtilerek tasnif edilmiştir. Çalışmanın üçüncü kısmını da bu kararların tasnifi ve bozma nedenleri oluşturmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Fıkıh, Temyiz, Kanun Yolu, Bozma Nedenleri, Şer'î Mahkemeler, Meclis-i Tedkîkât-ı Şer'îyye

### ABSTRACT

The issue of appealing court decisions has been discussed in Islamic law. The majority of Islamic jurists have accepted an appeal of a court decision under certain conditions. This study firstly examines whether appeals are possible in Islamic law and what reasons occur for reversing a decision. In the history of Islamic law, many different establishments have been established that

### <sup>1</sup>Sorumlu yazar/Corresponding author:

Mustafa Ünal (Arş. Gör. Dr.),  
Necmettin Erbakan Üniversitesi, Hukuk Fakültesi,  
İslam Hukuku Anabilim Dalı, Konya, Türkiye  
E-posta: mustafauanal@erbakan.edu.tr  
ORCID: M.Ü. 0000-0003-3454-9694

**Başvuru/Submitted:** 08.12.2022

**Revizyon Talebi/Revision Requested:**  
20.02.2023

**Son Revizyon/Last Revision Received:**  
30.03.2023

**Kabul/Accepted:** 04.06.2023

**Atıf/Citation:** Ünal, M. İslam Hukukunda Temyiz: Ceride-i İlmiyye Kapsamında Meclis-i Tedkîkât-ı Şer'îyye Örneği. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 13/2, (Eylül 2023): 837-861. <https://doi.org/10.26650/iuitd.2023.1215958>

fulfill the function of an appeal these establishments were usually not directly charged with appeals. The *Majlis-i Tadvkikât-i Shar'îyya* (Meclis-i Tedkikât-ı Şer'îyye in Ottoman Turkish), which was established in the Ottoman Empire after the Tanzimat as an institution primarily responsible for appeals. The *Majlis-i Tadvkikât-i Shar'îyya*, examined appeals regarding the decisions given by the shariah courts. This institution was established in 1861 and ceased its ability to function after the sharia courts were assigned to the Ministry of Justice in 1917. The institution, which became operational again in 1920 before being abolished in 1924 alongside with the abolition of the Sharia courts. The study, secondly provides a general discussion of the *Majlis-i Tadvkikât-i Shar'îyya*. The *Majlis-i Tadvkikât-i Shar'îyya* presents an example of how appeals were conducted in Islamic law. The decisions taken at the *Majlis-i Tadvkikât-i Shar'îyya* between 1914-1917 were published in the *Jaridah al-İlmiah* (*Ceride-i İlmîyye* in Ottoman Turkish). These decisions have been classified by stating the reasons for reversing a ruling in order to show the scope of the issues and decisions the *Majlis-i Tadvkikât-i Shar'îyya* examined and to understand how appeal reviews were conducted within the Islamic legal system. Thirdly, the study provides a classification of these decisions and the reasons given for reversals.

**Keywords:** Fiqh, Appeals, Right to Appeal, Reasons for Reversing a Judgment, Shari'ah Courts, *Majlis-i Tadvkikât-i Shar'îyya*

### EXTENDED ABSTRACT

In Islamic law, judgments are legally secure and cannot be dismissed without a legal reason. The decision of the qadi (judge) cannot be reversed without a legal reason. In terms of reversing decision, discussions have occurred as to whether appealing a court decision was possible in Islamic law. The majority of Islamic jurists have accepted that court decisions can be appealed under certain conditions. According to Islamic law, a judicial decision can only be reversed due to non-compliance with procedural law. Therefore, an appeal is possible in cases that necessitate a reversal, such as violations of the rules of a trial or contradictions of clear evidence, conclusive texts or consensus. Reversing a decision that has been revealed to be unlawful is a duty both for the judge who made the decision and for higher courts.

In Islamic jurisprudence, courts are generally established as a single stage. Because the decisions rendered in accordance with procedural law were considered final in these courts examining an appeal was an exceptional event. However, this does not mean that courts of appeal have not existed in the Islamic legal system.

In the history of Islamic law, many different institutions have been established that fulfilled the function an appeals court. These institutions had generally not been directly tasked with appeals. The *Majlis-i Tadvkikât-i Shar'îyya*, was established after the Tanzimat in the Ottoman Empire as one of the institutions that fulfilled the function of an appeals court in the history of Islamic law. However, this institution was primarily tasked with appeals, unlike the institutions that had fulfilled the function of an appeal court up to that time. The *Majlis-i Tadvkikât-i Shar'îyya*, examined appeal reviews regarding the decisions given by the sharia courts. This institution was established in 1861. In 1873, a regulation was issued concerning this institution's assembly and operational conditions. This institution lost its ability to fulfill its function once the Sharia courts were assigned to the Ministry of Justice in 1917. In 1920,

*Majlis-i Tadrkāt-i Shar'yya* was seen to have restarted its operations until it was abolished alongside the sharia courts in 1924.

The institution responsible for the appellate review of Shariah court decisions was the *Majlis-i Tadrkāt-i Shar'yya*. Therefore, the appeal reviews concerning cases falling under the jurisdiction of the sharia courts would be held in the *Majlis-i Tadrkāt-i Shar'yya*, without being subject to any limitations. The cases that fall under the jurisdiction of shariah courts can be classified headings such as waqf law, personal law, family law and inheritance law. In addition, certain types of crimes under criminal law could also be evaluated in this context. For some cases that fall under the jurisdiction of shariah courts through various regulations, making appeals became mandatory. In particular, a compulsory appeal application was found in terms of decisions made regarding personal law, waqf law, family law and retaliatory decisions. However, decisions regarding marriage, divorce and retaliation would later be excluded from the scope of compulsory appeals. In addition, cases regarding accusations against judges of the sharia courts fell under the jurisdiction of the *Majlis-i Tadrkāt-i Shar'yya*. The supervisory duty of the shariah courts was also the duty of the *Majlis-i Tadrkāt-i Shar'yya*. As can be seen regarding the decisions examined within the scope of this study, reviews were seen to have been conducted on these mentioned issues in the *Majlis-i Tadrkāt-i Shar'yya*. These decisions, especially the appeal reviews regarding the procedural law were quite numerous. In addition to these, the *Majlis-i Tadrkāt-i Shar'yya* also gave opinions about regulations that were brought to its attention. The *Majlis-i Tadrkāt-i Shar'yya* also examined issues related to fees and presented its opinion. This institution would make ijtihad regarding the disputes that came before it when necessary.

## Giriş

İslâm yargılama hukukunda yargıçlar görevleri bakımından güven içerisindedirler. Bir sebep gösterilmeksizin görevden alınamazlar ve vermiş oldukları kararlar ancak belirli durumlarda temyize götürülebilir.<sup>1</sup> Verilmiş olan bir karar nedeniyle temyize başvurma durumunda, uyuşmazlıkların çözümlerinin kesinleşmesinin uzun vakit alması gibi sakıncalar bulunmakla birlikte yargı hatalarının giderilmesi ve fertlerin haklarının korunması bakımından önemli faydalar bulunmaktadır.<sup>2</sup>

Tarih boyunca İslâm devletlerinde temyiz faaliyetini icra eden farklı müesseseler oluşmuştur. Bunlar genellikle müstakil olarak temyiz faaliyetini icra maksadı ile kurulmamış olmakla birlikte bu işlevi de yerine getirmişlerdir. Osmanlı Devleti'nde Tanzimat sonrasında kurulmuş olan Meclis-i Tedkîkât-ı Şer'îyye de bu işlevi yerine getirmiştir. Tanzimat öncesi temyiz işlevini yerine getiren müesseselerden ve şer'î yargı organlarından farklı olarak, Meclis-i Tedkîkât-ı Şer'îyye'nin esas ve öncelikli vazifesi temyiz incelemesi olmuştur. Tanzimat sonrası şer'îyye mahkemelerinin temyiz mercii olması dolayısıyla da İslâm yargılama hukukunun uygulamadaki işleyişinin görülmesi bakımından önem arz eder.

Meclis-i Tedkîkât-ı Şer'îyye'nin 203 adet müzekkire defteri incelenmeyi beklemektedir.<sup>3</sup> Bununla birlikte 1914-1917 yılları arasında verilmiş olan kararlar *Ceride-i İlmîyye*'de yayımlanmıştır. Bu çalışmanın hacmi bakımından Meclis-i Tedkîkât-ı Şer'îyye'nin *Ceride-i İlmîyye*'de yayımlanan kararları incelenerek bir tasnif yapılmış olup, Meclis'in görev alanı ve dosya inceleme usulü hakkında bilgi verilmiştir.

## 1. Temyiz Mercii Olarak Meclis-i Tedkîkât-ı Şer'îyye

### 1.1. İslâm Hukukunda Temyiz

#### 1.1.1. Genel Olarak

İslâm hukukunda verilmiş olan bir mahkeme kararına karşı, başka bir mercie yapılan itiraz genellikle *ref'* veya *murâfaa* kavramları ile ifade edilmiştir.<sup>4</sup> İlerleyen süreçte, mahkeme tarafından verilmiş olan kararların şer'î hükümlere ve yargılama usulüne uygun olarak verilip verilmediğinin incelenmesi ve uygun bulunduğu takdirde onanıp aksi durumda bozulması işlemi, temyiz; bozulmuş olan kararın bir başka mahkemede yeniden görülmesi işlemi ise istinaf olarak adlandırılmıştır.<sup>5</sup>

İslâm hukukunun temel ilkelerinden birisi "İctihâd ile ictihâd nakz olunmaz."<sup>6</sup> küllî kaidesidir. Bu kaidenin üç önemli dayanağı mevcuttur. Bunlardan birincisi bir ictihâdın diğer bir ictihâddan

1 Ahmet Yaman - Halit Çalış, *İslâm Hukukuna Giriş* (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 139.

2 Adnan Koşum, *İslam Hukuk Doktrininde Yargı Hataları Onleyici Tedbirler ve Hatalardan Doğan Sorumluluk* (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2004), 91.

3 Bilgin Aydın vd., *Şeyhülislâmlık (Bâb-ı Meşihat) Arşivi Defter Kataloğu* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2006), 65-72.

4 Ebû Bekir b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâ'i' u ş-şanâ' i 'fi tertibi ş-şerâ' i'* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmîyye, 1986), 7/14; Ekrem Buğra Ekinci, "İslâm Hukukunda Mahkeme Kararlarının Kontrolü", *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 9/1-2 (2001), 67.

5 Ahmet Akgündüz, *İslâm ve Osmanlı Hukuku Külliyyâtı* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2011), 1/852.

6 Ali Himmet Berki, *Açıklamalı Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye* (İstanbul: Hikmet Yayınları, 1979), m. 16.

üstün olmaması, ikincisi ictihâdların nakz olunabilmesi hâlinde hukuki güvenlik ve istikrarın sağlanamayacak olması ve üçüncüsü bu hususta ümmetin icmâ etmiş olmasıdır.<sup>7</sup> Bu kaide doğrultusunda somut olayla ilgili doğrudan bir nas, icmâ veya kanuni düzenleme bulunmaması nedeniyle yargıcın kendi ictihâdıyla karar vermesi durumunda, bu karar, üst mahkemenin kendi ictihâdına uymadığı gerekçesiyle bozulamayacaktır.<sup>8</sup> Keza yargıç, müçtehitlerden birinin *muftâ-bih* olan görüşü doğrultusunda karar vermişse daha sonra o müçtehidin görüşüne muhalif olan başka bir müçtehidin görüşünün daha doğru olduğuna kanaat getirirse de önceki kararını bozarak, ilgili olayla alakalı yeniden bir karar veremez. Benzer şekilde yargıcın, yeni bir bilgi öğrenmesi, insanların ihtiyaçlarının yahut örf ve adetin değişmesi gibi nedenlerle ictihâdında değişiklik yapması durumunda yine önceki ictihâdı doğrultusunda vermiş olduğu karar bozulmayacaktır. Bu durum, Kur'ân-ı Kerim'deki bir ayetin neshedilmesine benzetilmiştir.<sup>9</sup> Bununla birlikte yargıç, benzer durumların tekrar önüne gelmesi hâlinde daha sonradan benimsemiş olduğu görüş ile karar verebilecektir.<sup>10</sup> Dolayısıyla daha önceden yargıcın yargılama usulüne uygun bir şekilde vermiş olduğu bir kararı, üst mahkeme bozamayacağı gibi yargıcın kendisi de bozamayacaktır.

İslâm yargılama hukukuna göre, verilmiş olan bir karar ancak usule aykırılık nedeniyle bozulabilecektir. Dolayısıyla yargılama kurallarına aykırılık yahut açık delillere, kesin naslara ve icmâyâ aykırılık gibi bozmayı gerektirecek durumlarda temyiz yoluna başvurmak mümkün olacaktır.<sup>11</sup> Verilmiş olan karardaki hata açığa çıktıktan sonra “Hatası zahir olan zanna itibar

7 Kâsânî, *Bedâ'i u s-şanâ'i*, 7/14; Hocaeminefendizâde Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 1/73; Ekinci, “Mahkeme Kararlarının Kontrolü”, 111, 112; Abdullah Tuzcu, *Kur'an-ı Kerim Açısından Mecelle'nin Külli Kaideleri* (Ankara: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2012), 63.

8 Kâsânî, *Bedâ'i u s-şanâ'i*, 7/14; İbn Kadî Simavne Şeyh Bedreddin, *Yargılama Usulüne Dair: Câmîu'l-Fusûleyn*, ed. H. Yunus Apaydın (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2012), 60; Karınabâdi Ömer Hilmi Efendi, *Ömer Hilmi Efendi'nin Külli Kaideler Şerhi Mir'âtü'l-Mecelle*, ed. Mustafa Ünal - Abdussamed Atasoy (Ankara: Adatek Yayınevi, 2022), 63; Ali Ulvi, *Telhis-i Kavâid-i Külliyye ve Istulâhât-ı Fıkhiyye* (İstanbul: A. Asaduryan Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1317), 39; Hacı Reşit Paşa, *Ruhu'l-Mecelle* (İstanbul: Dâru'l Hilafet-i'l Âliye, 1326), 1/90; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilahatı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1976), 8/238; Abdulkерim Zeydân, *El-Veciz fi Şerhi'l-Kavâidi'l-Fıkhiyye fi Şeriatü'l-İslâmiyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1422), 32; Fahreddin Atar, *İslam Yargılama Hukukunun Esasları* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 104; Yaman - Çalış, *İslâm Hukukuna Giriş*, 149; Ekrem Buğra Ekinci - Ahmet Şimşirgil, *Ahmed Cevdet Paşa Ve Mecelle* (İstanbul: KTB Yayınları, 2008), 102; Mustafa Şentop, *Şer'iyye Mahkemelerinde Temyiz ve İstinâf XIX. ve XX. Yüzyıl* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 1995), 28.

9 Ali Haydar Efendi, *Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, 1/73, 74; Hacı Reşit Paşa, *Ruhu'l-Mecelle*, 1/92; Ekinci - Şimşirgil, *Mecelle*, 102; Mustafa Gürbüz, *İslam Hukuk Tarihinde Kanun Yolu Olarak Temyiz Mahkemesi Ve Osmanlı Devletindeki İşleyişi* (Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2006), 26, 27.

10 Ömer Hilmi Efendi, *Mir'âtü'l-Mecelle*, 63; Ali Haydar Efendi, *Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, 1/73, 74; Ali Ulvi, *Telhis*, 39; Zeydân, *el-Veciz*, 32, 33; Refik Gür, *Hukuk Tarihi ve Tefekkürü Bakımından Mecelle* (İstanbul: Sebil Yayınevi, 1993), 122; Koşum, *Yargı Hataları*, 106; Ekinci - Şimşirgil, *Mecelle*, 103; Mustafa Yıldırım, *Mecelle'nin Külli Kaideleri* (İzmir: Tıbyan Yayıncılık, 2015), 65.

11 Muḥammed b. Aḥmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-'Eimme es-Seraḥsî, *el-Mebsût*, thk. Ḥalîl Muḥyiddîn el-Meyyis (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993), 16/62; Kâsânî, *Bedâ'i u s-şanâ'i*, 7/14; 'Alî b. Ḥalîl et-Ṭrâblusî el-Ḥaneḫî

yoktur”<sup>12</sup> ilkesi gereğince bu karar bozulacak ve “İctihâd ile ictihâd nakz olunmaz.”<sup>13</sup> prensibi gereğince bu kararın bozulamayacağı iddia edilemeyecektir. Böyle bir aykırılığın kararı veren yargıç tarafından tespit edilmesi hâlinde, evleviyetle ilgili yargıcın kararını kendisinin düzeltmesi gerekecektir. Böyle bir kararın bozulması gerek kararı veren yargıç bakımından gerekse de üst mahkeme bakımından bir görevdir.<sup>14</sup> Örneğin, bir yargıcın müşterek taşınmazı taksim etmesi sırasında açık bir hata yapması hâlinde, ilgili karar öncelikle yargıç tarafından bozulacaktır. Eğer uyuşmazlık bir üst mahkemenin önüne getirilmişse bu durumda üst mahkeme ilgili kararı bozacaktır. Çünkü kismette adalet şarttır. Dolayısıyla adil olmayan bir taksimin açık bir şekilde hukuka aykırılık barındırmasından ötürü bozulması gerekecektir.<sup>15</sup> Bozulan kararın ardından taşınmazın yeniden adil bir şekilde taksim edilmesi gerekecektir.<sup>16</sup> Üst mahkemenin kendisi bu taksim işlemini yerine getirecek olup, dosyayı ilgili kararı veren yargıca iade etmesi gerekmektedir.

İslâm yargılama hukukunda, mahkemelerin genellikle tek dereceli olması ve usulüne uygun şekilde verilmiş olan kararların kesin nitelikte olmalarından dolayı kanun yollarının istisnai bir nitelik taşıdığına belirtilmesi gerekir.<sup>17</sup> Yargılama hukukuna dair naslarda ayrıntılı bilgiye rastlanmaz. Dolayısıyla hukukun bu alanı, zamanın ve mekânın şartları doğrultusunda şekillendirilmek üzere devlet otoritesine bırakılmıştır.<sup>18</sup> Bunlardan dolayı İslâm hukuk sistemi içerisinde doğrudan kanun yollarının reddedildiği ifade edilemez. Nitekim tarih boyunca İslâm hukukunun uygulanmış olduğu devletlerde kâdî'l-kudâtın alt derecedeki yargıçların kararlarına şekli açıdan bakabilecekleri<sup>19</sup> ve Divan-ı Mezalim ile Divan-ı Hümayun gibi kurumlarda bu incelemelerin gerçekleştirilebileceği kabul edilmiştir.<sup>20</sup> Keza ilerleyen

<sup>1</sup> 'Alâ'uddîn Ebû'l-Hasan, *Mu'înu'l-Hukkâm Fimâ Yeterededü Beyne'l-Haşmeyni Mine'l-Ahkâm* (yy.: Dâru'l-Fikr, ty.), 32; Hacı Reşit Paşa, *Ruhu'l-Mecelle*, 1/90; Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye*, 8/238; Fahreddin Atar, *İslâm Adliye Teşkilâtı (Ortaya Çıkışlı ve İşleyişi)* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, ty.), 214; Akgündüz, *İslâm ve Osmanlı Hukuku Külliyyâtı*, 1/832; Şentop, *Temyiz ve İstinaf*, 31; Koşum, *Yargı Hataları*, 92; Yaman - Çaliş, *İslâm Hukukuna Giriş*, 149; Ekinci - Şimşirgil, *Mecelle*, 102.

<sup>12</sup> MAA, m. 72.

<sup>13</sup> MAA, m. 16.

<sup>14</sup> Ömer Hilmi Efendi, *Mir'âtü'l-Mecelle*, 63; Ekinci, “Mahkeme Kararlarının Kontrolü”, 104, 134; Ekrem Buğra Ekinci, “Osmanlı Hukukunda Mahkeme Kararlarının Kontrolü (Klasik Devir)”, *BELLETTEN* 65/244 (2001), 961; Melikşah Aydın, “İslam Hukuku ve Antik İbrani Hukukunda Yargıçlık”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/1 (2022), 458.

<sup>15</sup> MAA, m. 1127, 1160.

<sup>16</sup> Ömer Hilmi Efendi, *Mir'âtü'l-Mecelle*, 63; Ali Haydar Efendi, *Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, 1/74; Hacı Reşit Paşa, *Ruhu'l-Mecelle*, 1/91.

<sup>17</sup> Atar, *Adliye Teşkilâtı*, 150; Akgündüz, *İslâm ve Osmanlı Hukuku Külliyyâtı*, 1/832; Nası Aslan, *İslâm Hukukunda Yargılama Etiği ve İlkeler* (Adana: Karhan Kitabevi, 2014), 155; Koşum, *Yargı Hataları*, 91, 92.

<sup>18</sup> Koşum, *Yargı Hataları*, 93.

<sup>19</sup> 'Alâ'uddîn Ebû'l-Hasan, *Mu'înu'l-Hukkâm*, 11; Fahrettin Atar, “Kazâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/116; Ahmet Akman, *Tanzimat Sonrası Osmanlı Adliye Teşkilati Ve Yargılama Usûlü* (Ankara: Yetkin Yayınları, 2022), 60; Ekinci, “Mahkeme Kararlarının Kontrolü”, 98.

<sup>20</sup> Hâşim Cemil Abdullah, “İslam Hukukunda Yargı Kararlarının Temyizi”, çev. H. Yunus Apaydın, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3 (1989), 386, 387; Atar, *Adliye Teşkilâtı*, 164; Atar, *Yargılama Hukuku*, 180, 181, 277; Vecdi Akyüz, *İslam Hukukunda Yüksek Yargı ve Denetim Divan-ı Mezalim* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1995), 132; Koşum, *Yargı Hataları*, 94, 95; Aslan,



süreçte Osmanlı uygulaması dahilinde farklı üst derece mahkemeleri ihdas edilmiş ve kanun yollarına başvurulabilme imkânı doğrudan kanuni düzenleme altına alınmıştır.<sup>21</sup> Ayrıca Ebu Hanife'nin, ilamların tetkiki için "Mahkeme-i Hasmiye" adıyla nitelendirdiği bir heyetin bulunması gerektiğini ifade ettiği nakledilmiştir.<sup>22</sup> Ancak bu nakil diğer hukukçular tarafından eleştirilmektedir.<sup>23</sup>

### 1.1.2. Yargı Kararlarını Bozma Nedenleri

Yargı kararlarının usulüne uygun şekilde verilmiş olması durumunda, üst mahkeme farklı yönde ictihâd ediyor olsa da yukarıda belirtildiği üzere bu kararlar bozulamayacaktır. Ancak hatalı kararlar bu kapsam içerisinde değerlendirilemeyecektir. İslâm hukukçuları yargı kararlarının bozulmasını gerektirecek farklı nedenleri belirlemişlerdir. Bu nedenlerden ilk grubu genel bozma nedenleri olarak tasnif edilmiştir.<sup>24</sup> Bu tasnif içerisinde ifade edilen nedenler şu şekilde sıralanabilir:

- Kararı veren yargıcın yeterli düzeyde mesleki ehliyeti haiz olmaması: İslâm hukuk sistemi içerisinde bir kimsenin yargıçlık yapabilmesi için gerekli şartları taşıması gerekmektedir.<sup>25</sup> Bu şartlardan, gerekliliği hususunda İslâm hukukçuları arasında ittifak bulunanlardan birini kaybeden yargıcın vermiş olduğu kararın bozulması gerekir. Ancak gerekliliği hususunda ittifak bulunmayan şartlardan birini yitirmiş olan yargıcın kararı bozulmayacaktır.<sup>26</sup>
- Kararın ardından yeni delillerin ortaya çıkması: Dava esnasında ileri sürülememiş olan ve kararı etkileyici nitelikteki bir delilin daha sonradan ortaya çıkması hâlinde

*Yargılama Etiği*, 156; Fethi Gedikli, "Kazâ (Osmanlı Devleti'nde Kazâ)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/118; Akman, *Adliye Teşkilatı ve Yargılama Usûlü*, 60; Ekinci, "Mahkeme Kararlarının Kontrolü", 97 vd.; Ekinci, "Osmanlı Hukukunda Mahkeme Kararlarının Kontrolü (Klasik Devir)", 986, 987; Ekrem Buğra Ekinci, "Mecelle'de Kanun Yolları", *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi-Argumentum* 58 (2000), 4, 5; İlhami Yurdakul, *Osmanlı Devleti'nde Şer'î Temyiz Kurumları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996), 12, 13; Aslıhan Nesli, "'Tensikât-ı Adliyye: Mahkeme-i Temyiz' Adlı Makale Bağlamında Mehmed Ârif'in Temyiz Mahkemesi Hakkındaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi", *Yıldırım Beyazıt Hukuk Dergisi* 1 (08 Mart 2019), 163; Saliha Okur, *Cerîde-i İlmiyye'deki Bozma Kararlarının Hukukî Tahlihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2001), 9, 16; Gürbüz, *Temyiz Mahkemesi*, 46, 47; Hasret Ak Çelik, *Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliye'nin Hukukî ve Siyasî Yetkileri* (İstanbul: İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2016), 23; Aydın, "İslam Hukuku ve Antik İbrani Hukukunda Yargıçlık", 455, 457.

21 MAA, m. 1838, 1839.

22 Abdurrahman Adil, *Mahkeme-i Temyiz* (Konstantiniyye: Matbaa-yı Ebu'z-Ziyâ, 1312), 54.

23 Ali Turan, "Abdurrahman Âdil Eren'in (1868-1942) Hayatı, Eserleri ve Mahkeme-i Temyiz Adlı Eserinin Tahlihi", *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları* 23 (2017), 74.

24 Koşum, *Yargı Hataları*, 120.

25 Ayrıntılı bilgi için bkz. Şeyh Bedreddin, *Yargılama Usulüne Dair*, 42 vd.; Atar, *Adliye Teşkilâtı*, 93 vd.; Atar, *Yargılama Hukuku*, 113-117; Abdülaziz Bayındır, *İslâm Muhakeme Hukuku (Osmanlı Devri Uygulaması)* (İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı Yayınları, 1986), 82, 83; Aslan, *Yargılama Etiği*, 34 vd.; Melikşah Aydın, *İslam ve Osmanlı Hukukunda Hâkimlik ve Hâkimlerin Nitelikleri* (Ankara: Adalet Yayınevi, 2016), 45 vd.

26 Koşum, *Yargı Hataları*, 120; Ekinci, "Mahkeme Kararlarının Kontrolü", 131.

hükümün bozulması gerekecektir.<sup>27</sup>

- Davaya ilişkin bazı hususların değerlendirilmesinde hata: Yargıcın fiili ehliyeti bulunmayan bir kimseyi ehliyetli kabul etmesi gibi bariz maddi hataları kararı bozmayı gerektirecektir.<sup>28</sup>

Kararı bozmayı gerektirecek nedenlerin diğer bir kısmı usul hataları olarak tasnif edilmiştir. Bu tasnif içerisine yargılama usulüne dair birçok neden belirtilmekle birlikte öne çıkanları şu şekilde ifade edilebilir:

- Belirli bir zamanla, mekânla veya belirli davaları görmeye kayıtlanmış olan yargıcın bu takyitlere uymaması: Böyle bir durumda yargıç, görev ve yetki alanının dışına çıkmış olacak ve vermiş olduğu karar bozulacaktır.<sup>29</sup>
- Davadan çekilmesi gereken bir yargıcın karar vermiş olması: Davanın taraf veya tarafları ile yargıç arasında bir menfaat ilişkisi yahut düşmanlık bulunması gibi durumlarda yargıcın davaya bakmaması gerekmektedir. İslâm hukukçularının bu şekilde töhmet bulunduğu hususunda ittifak ettikleri durumların varlığı hâlinde yargıç davada karar veremez. Eğer vermişse bu karar bozulacaktır.<sup>30</sup>
- Tarafların iddia ve savunma haklarının ihlal edilmiş olması: Yargıcın her iki tarafın da iddia ve savunmalarını dinlemesi gerekmektedir. Bu kurala uyulmaması kararın bozulmasını gerektirecektir.<sup>31</sup>
- İspat vasıtalarında hata olması veya bu vasıtaların sonradan geçersiz hâle gelmesi: Bu durumda yargıç hukuka uygun karar vermiştir ancak kararın sebeplerinde sakatlık söz konusudur. Bir tanık beyanına dayanarak karar verilmesinin ardından bu tanığın tanıklığa ehil olmadığına ortaya çıkması<sup>32</sup> veya tanığın tanıklıktan rücu etmesi yahut yalancı şahitlikte bulunduğunu beyan etmesi<sup>33</sup> gibi, karara etkisi olan ispat vasıtalarında hata yapılması ya da bu vasıtaların geçersiz hâle gelmesi gibi durumlar da kararın bozulmasını gerektirecektir.<sup>34</sup>

27 'Alā'uddīn Ebū'l-Hasan, *Mu'īnu'l-Hukkām*, 34; Koşum, *Yargı Hataları*, 121; Aslan, *Yargılama Etiği*, 155.

28 Koşum, *Yargı Hataları*, 121.

29 Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye*, 8/222, 223; Ekinci, "Mahkeme Kararlarının Kontrolü", 139; Şentop, *Temyiz ve İstinaf*, 83; Ahmet Akman, "Tanzimat Sonrası Osmanlı Usûl Hukukundaki Gelişmeler", *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/1 (2019), 445; Gürbüz, *Temyiz Mahkemesi*, 33.

30 MAA, m. 1808; Ali Haydar Efendi, *Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, 4/3273, 3274; 'Alā'uddīn Ebū'l-Hasan, *Mu'īnu'l-Hukkām*, 34; Atar, *Adliye Teşkilâtı*, 116, 117; Atar, *Yargılama Hukuku*, 276; Koşum, *Yargı Hataları*, 123; Gürbüz, *Temyiz Mahkemesi*, 36, 37.

31 'Alā'uddīn Ebū'l-Hasan, *Mu'īnu'l-Hukkām*, 34; 'İbrāhīm b. 'Alī b. Muḥammed İbn Ferḥūn Burhāneddīn el-Ya'merī İbn Ferḥūn, *Tabşiratu'l-Hukkām fī 'Usūli'l-'Akdīyeti ve Menāhici'l-'Ahkām* (Mısır: Mektebetü'l-Kulliyât el-Ezheriyye, 1986), I/58, 59; Koşum, *Yargı Hataları*, 123; Ekinci, "Mahkeme Kararlarının Kontrolü", 121; Şentop, *Temyiz ve İstinaf*, 83.

32 Tanıklığın şartları için bkz. Melikşah Aydın, *Klasik Dönem Osmanlı Yargılama Hukukunda Tanıklık* (İstanbul: Onikilevha Yayınları, 2021), 47 vd.

33 Tanıklıktan dönme ve yalan tanıklık durumunda ayrıntı için bkz. Aslan, *Yargılama Etiği*, 133, 134, 124, 125; Aydın, *Tanıklık*, 271-291.

34 'Alā'uddīn Ebū'l-Hasan, *Mu'īnu'l-Hukkām*, 34; Atar, *Yargılama Hukuku*, 276; Ekinci, "Mahkeme Kararlarının Kontrolü", 140, 141, 143; Koşum, *Yargı Hataları*, 124, 125; Gürbüz, *Temyiz Mahkemesi*, 34.

Kararı bozmayı gerektirecek bir diğer tasnif ise, maddi hukuka aykırılığın bulunduğu durumlardır. Bu durumlar şu şekilde ifade edilebilir:

- Naslara ve icmâa aykırılık: Bu durumda kararın bozulması gerekecektir. Çünkü “Mevrid-i nasda ictihâda mesağ yokdur.”<sup>35</sup> Naslardan veya nasların tümünden hareketle çıkarılan kaidelere aykırılık da benzer şekilde bozma nedeni olarak değerlendirilmektedir. Kaidenin doğrudan nassa veya nasların bütününe dayanması nedeniyle burada bozma nedeni, aslında yine nassa aykırılık olacaktır. İlgili kaidenin istisnasını oluşturacak bir niteliği haiz olmadığı hâlde bu kaideye aykırı şekilde verilen kararların bozulması gerekecektir.<sup>36</sup>
- Açık kıyasa aykırılık: Açık bir kıyasla eşit yönde ya da bu kıyastan daha güçlü bir nitelikte bir kıyas olmadığı müddetçe ilgili kıyasa aykırı olan kararın bozulması gerekecektir.<sup>37</sup>
- Kararın mesnetsiz olması: Yargıcın herhangi bir dayanağı olmaksızın tahmin ve zan ile karar vermesi durumunda bu kararın bozulması gerekecektir.<sup>38</sup>
- Muteber olana değil de şaz olan görüşe dayanmak: Yargıcın müctehid olmayıp belirli bir mezhebin hükümleri doğrultusunda karar vermesi durumunda, dayanmış olduğu görüşün mezhep içerisinde muteber görüş olmaması, zayıf bir delile dayanan şaz nitelikte olmasından dolayı kararın bozulması gerekebilir.<sup>39</sup> Ancak burada önemli olan, bir görüşün hangi durumlarda şaz nitelikte kabul edilmesi gerektiğidir. Bir görüşün sırf ictihâd farklılığı nedeniyle bozulmasının önüne geçmek amacıyla bu hususta genişletici bir yorumda bulunmamak gerekir. İlgili görüşün, fıkıh usulü kurallarına aykırılık taşıması yahut dayanmış olduğu delilin sahih olmaması gibi belirli nedenlerden ötürü hükme esas teşkil edemeyecek durumda olması gerekecek olup, salt olarak bir görüşün azınlıkta kalması, o görüşün şaz olduğuna karine kabul edilmeyecektir.

## 1.2. Genel Olarak Meclis-i Tedkîkât-ı Şer‘iyye

Tanzimat döneminde Osmanlı yargılama sistemi içerisinde köklü değişiklikler yapılmıştır. Bunlardan birisi de şer‘iyye mahkemelerinin yanında nizamiye mahkemelerinin de kurulmuş olmasıdır.<sup>40</sup> Yargı sistemi içerisindeki bu ayrılığın ardından şer‘î uyumsuzlukların şer‘iyye

35 MAA, m. 14.

36 Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-Şanâ’i’*, 7/14; Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye*, 8/239; Koşum, *Yargı Hataları*, 127.

37 Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-Şanâ’i’*, 7/14; ‘Alâ’uddîn Ebû’l-Hasan, *Mu’înu’l-Hukkâm*, 34; Şentop, *Temyiz ve İstinaf*, 31; Koşum, *Yargı Hataları*, 127.

38 İkinci, “Mahkeme Kararlarının Kontrolü”, 131; Koşum, *Yargı Hataları*, 128.

39 ‘Alâ’uddîn Ebû’l-Hasan, *Mu’înu’l-Hukkâm*, 34; Ebû ‘Abbâs Şehâbeddîn Aḥmed b. İdrîs Kârâfî, *El-Furûk Envâr’ul-Burûk Fî Envâi’l-Furûk* (yy.: ‘Âlemü’l-Kütüb, ty.), 4/51; Ebû ‘Abbâs Şehâbeddîn Aḥmed b. İdrîs Kârâfî, *El-İḥkâm Fî Temyiz’il Fetâvâ Ani’l-Aḥkâm Ve Taşarrufât’il Kâdî Ve’l-İmâm*, thk. ‘Abdulfettâh Ebû Ğudde (Beyrut: Daru’l-Beşâiri’l-İslamiyye, 1416), 144; İkinci, “Mahkeme Kararlarının Kontrolü”, 132; Koşum, *Yargı Hataları*, 128; Gürbüz, *Temyiz Mahkemesi*, 32.

40 Mustafa Avcı, *Türk Hukuk Tarihi* (Ankara: Adalet Yayınevi, 2022), 236; Gedikli, “Kazâ”, 25/119; Akman, “Usûl Hukukundaki Gelişmeler”, 432, 434; Recep Kaya, *400 ve 401 Nolu Çermik Şer‘iyye Sicillerinin Transkripsiyonu*

mahkemelerinde, nizami uyumsuzlukların ise nizamiye mahkemelerinde görülmesi gerekmiştir.<sup>41</sup> Bununla birlikte mahkemeler arasında görev uyumsuzlukları görülmüş<sup>42</sup> ve çıkarılan düzenlemelerle önceleri nizamiye mahkemelerinin bakamayacağı uyumsuzluklar sayılırken<sup>43</sup> daha sonra bu mahkemelerin görev alanları genişletilmiş ve 1917 tarihli Usûl-i Muhâkeme-i Şer'îyye Karamamesi ile şer'î mahkemelerin kapsamına giren uyumsuzluk türleri sayılmıştır. Bu düzenleme ile genel anlamda görevli mahkemelerin nizamiye mahkemeleri olduğu, şer'î mahkemelerin görev alanının özel bir nitelik arz ettiği belirtilmiştir. Buna göre yetimlerin borç ilişkileri, vakıf, velâyet, vasiyet, verâset, hacr, isbât-ı rüşd, mefkûd ve aile hukukuna dair dava türleri şer'îyye mahkemelerinin görev alanına bırakılmıştır.<sup>44</sup>

Nizamiye mahkemeleri ile şer'îyye mahkemeleri ayrımı doğrultusunda temyiz mahkemelerinin teşkili de gerçekleşmiştir. Temyizin özellikle Fransa'daki tarihi gelişimi diğer ülkeleri etkilemiş, Tanzimatla birlikte Osmanlı'da da bu etkiler görülmüştür. Fransız ihtilali öncesinde, en yüksek adli yetkileri haiz olan kralın bir takım temyiz faaliyetlerini yürüttüğü görülse de ilerleyen süreçte temyiz, bir ihtiyaç olarak ortaya çıkmış ve ihtilalin ardından buna yönelik ayrı bir mahkeme tesis edilmiştir.<sup>45</sup> Temyiz mahkemesi ile Fransa'da ilk derece mahkemelerinde verilerek istinaf yolu kapalı olan kararlar ile istinaf mahkemesi kararlarının temyiz edilebileceği kabul edilmiştir. Bu temyiz işleminin ise vakıa denetimini kapsamayacağı yalnızca hukuk kurallarının vakıaya doğru uygulanıp uygulanmadığını kapsayacağı belirtilmiştir.<sup>46</sup> İctihâd birliğini sağlama amacı da temyiz mahkemelerinin işlevleri arasına girmiş, bu mahkemelerin tarihi gelişimi tamamlanmıştır.<sup>47</sup>

Osmanlı'da 1838 yılında kurulan Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye bazı davalarda ilk derece mahkemesi ve istinaf mahkemesi olarak görev yapıyor, temyiz incelemesini gerçekleştiriyor ayrıca bazı yasama yetkilerini de bünyesinde bulunduruyordu.<sup>48</sup> 1868 Tarihinde bu meclisin ikiye ayrılması neticesinde, nizamiye mahkemelerinin temyiz mercii olarak Divan-ı Ahkâm-ı Adliyye

ve Değerlendirilmesi (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2015), 22.

41 Akgündüz, *İslâm ve Osmanlı Hukuku Külliyyâtı*, 1/444 Kanun-i Esasi, m. 87.

42 Mehmet Âkif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi* (İstanbul: Beta Yayınevi, 2017), 423; Betül Doğanüzel, "Tanzimat Döneminin Şeriye Mahkemeleri ve Kadıların Değişim Sürecine Etkisi", *Adalet Dergisi* 62-63 (2019), 60.

43 Akman, "Usûl Hukukundaki Gelişmeler", 440, 441; Ahmet Akgündüz, "İslam Hukukunun Osmanlı Devletinde Tatbiki: Şer'îyye Mahkemeleri ve Şer'îyye Sicilleri", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 14 (2009), 19; Doğanüzel, "Tanzimat Döneminin Etkisi", 59-61.

44 1917 tarihli Usûl-i Muhâeme-i Şer'îyye Karamamesi m. 7, Akman, *Adliye Teşkilatı ve Yargılama Usûlü*, 173, 174.

45 Fulya Teomete Yalabıyık, *Fransız Hukukunda Temyizin Tarihi Gelişimi ve Temyiz Sebepleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2010), 31 vd.

46 Teomete Yalabıyık, *Fransız Hukukunda Temyiz*, 14, 15.

47 Teomete Yalabıyık, *Fransız Hukukunda Temyiz*, 62, 63.

48 Ekrem Buğra Ekinci, *Osmanlı Hukukunda Kanun Yolları* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996), 81; Avcı, *Türk Hukuk Tarihi*, 240; Ak Çelik, *Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliye*, 73 vd.; Samed Atasoy, "Tanzimat Dönemi Osmanlı Kanunlaştırma Usûlü ve Meclislerin Rolü", *SDÜHFD* 10/2 (2020), 250.

kurulmuştu.<sup>49</sup> Divan-ı Ahkâm-ı Adliyye kendi görev alanına giren uyuşmazlıklar bakımından ilk derece mahkemesi ve istinaf mahkemesi olarak işlev görmüş olsa da, çağdaş anlamda temyiz mahkemesinin esasını teşkil edecek biçimde, ilk derece ve istinaf mahkemelerinin vermiş oldukları hükümleri, kanuna uygunlukları yönünden incelemekle görevli tutulmuştur.<sup>50</sup> Divan-ı Ahkâm-ı Adliyye'nin ilk derece ve istinaf mahkemesi görevlerini yerine getirecek olan kısmı Divan-ı Ahkâm-ı Adliyye Nizamiye Mahkemesi, temyiz ile görevli kısmı ise Divan-ı Ahkâm-ı Adliyye Temyiz Mahkemesi olarak ayrılmıştır.<sup>51</sup> Bu ikinci kısım özellikle Fransa'dakine de benzer bir temyiz mahkemesi işlevi görmüştür. Bu temyiz mahkemesinin görevleri: İstinaf yoluna başvurulamayan kararların kanuna uygunluğunun denetimi, Nizamiye mahkemeleri üyeleri aleyhine açılacak davaların görülmesi, mahkemelerin görev uyuşmazlıklarının çözümü, yetkili mahkemede görülmesi durumunda, mahkemenin tarafsız kalamayacağından ya da genel güvenliğin bozulmasından şüphelendiği davaları başka bir mahkemeye göndermek, Nizamiye mahkemeleri hakimlerinin denetimi olarak belirlenmiştir. Ayrıca bu mahkemenin üyeleri Yüce Divana katılmakla da görevli tutulmuşlardır.<sup>52</sup>

Osmanlı'da Tanzimat öncesinde sadrazamın başkanlığında, Rumeli ve Anadolu kazaskerlerinin katılımıyla temyiz incelemesi yapılırdı. Bu şekilde teşkil edilen divana Cuma Divanı (Huzur Murafaası) adı verilmekteydi.<sup>53</sup> Tanzimattan sonra şer'iyeye mahkemelerinin temyiz incelemesini yapmak üzere 1861 yılında Şeyhülislamlık nezdinde kurulan Meclis-i Tedkikât-ı Şer'iyeye, şer'î uyuşmazlıklar bakımından Cuma Divanı'nın yerini almıştır.<sup>54</sup> 1917 yılına gelindiğinde ise şer'iyeye mahkemeleri Adliye Nezareti'ne bağlanmıştır. Bunun üzerine şer'î uyuşmazlıkların temyiz incelemesini, bu nezarete bağlı olarak çalışan Mahkeme-i Temyiz-i Şer'iyeye Dairesi yapmıştır. Ancak şer'iyeye mahkemelerinin 1920'de tekrar Şeyhülislamlığa bağlanmasının ardından 1924'te şer'î mahkemelerin ilgasına kadar, Meclis-i Tedkikât-ı Şer'iyeye yeniden fonksiyonel hâle gelmiştir.<sup>55</sup>

49 İkinci, *Kanun Yolları*, 92; Avcı, *Türk Hukuk Tarihi*, 241; Akman, "Usûl Hukukundaki Gelişmeler", 448.

50 İkinci, *Kanun Yolları*, 94.

51 Ali Turan, *Türk Hukuk Tarihinde İlk Temyiz Mahkemesi Divân-ı Ahkâm-ı Adliye* (Ankara: Adalet Yayınevi, 2022), 215.

52 İkinci, *Kanun Yolları*, 97; Turan, *Divân-ı Ahkâm-ı Adliye*, 247, 302-325.

53 Mehmet İpşirli, "Huzur Mürâfaası", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/444; Avcı, *Türk Hukuk Tarihi*, 234; Gedikli, "Kazâ", 25/118; İkinci, "Osmanlı Hukukunda Mahkeme Kararlarının Kontrolü (Klasik Devir)", 997, 998; İkinci, "Mecelle'de Kanun Yolları", 4, 5; Şentop, *Temyiz ve İstinaf*, 44; Yurdakul, *Şer'î Temyiz Kurumları*, 21; Aydın vd., *Şeyhülislamlık Arşivi*, 64; Gürbüz, *Temyiz Mahkemesi*, 53.

54 Avcı, *Türk Hukuk Tarihi*, 240; Akman, *Adliye Teşkilatı ve Yargılama Usûlü*, 62; İkinci, *Kanun Yolları*, 183; İkinci, "Mecelle'de Kanun Yolları", 7; Murat Akgündüz, "Osmanlı Devleti'nde Şeyhülislamlığa Bağlı Bir Birim Olarak Meclis-i Tedkikât-ı Şer'iyeye", *Ekev Akademi Dergisi* 21 (2004), 168; Aydın vd., *Şeyhülislamlık Arşivi*, 64; Gürbüz, *Temyiz Mahkemesi*, 54.

55 Mehmet Âkif Aydın, "Mahkeme (Osmanlı Devleti'nde Mahkeme)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/344; Esra Yakut, *Şeyhülislamlık: Yenileşme Döneminde Devlet Ve Din* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2005), 62; Akman, *Adliye Teşkilatı ve Yargılama Usûlü*, 63; İkinci, "Mecelle'de Kanun Yolları", 14, 15; Akgündüz, "Meclis-i Tedkikât-ı Şer'iyeye", 168, 169; Şentop, *Temyiz ve İstinaf*, 63, 64; Yurdakul, *Şer'î Temyiz Kurumları*, 49; Okur, *Bozma Kararları*, 21; Turan, *Divân-ı Ahkâm-ı Adliye*, 91, 92;

Meclis-i Tedkikât-ı Şer'îyye, Rumeli kazaskeri ile üst düzey bazı ulema ve bâb-ı fetva memurlarından oluşan ve kendilerine ayrıca maaş ödenmeyen üyelerden müteşekkil bir kurumdur. Geçici bir meclis hüviyetinde haftada iki gün olacak şekilde çalışmalarını icra ediyordu. 1862 yılına geldiğinde bu meclisin eksiklerinin giderilmesine ve daimî hâle getirilmesine karar verildi.<sup>56</sup> 1873 tarihinde ise meclisin toplantı ve çalışma şartlarını düzenleyen bir nizamname çıkarıldı.<sup>57</sup> Bu nizamnameyle çalışma günleri üçe çıkarılıp işleyişi düzenlenerek, Meclis-i Tedkikât-ı Şer'îyye'nin fonksiyonu artırılmıştır.<sup>58</sup> Hatta ilerleyen süreçte çalışma günleri daha da artırılarak, Meclis'in cuma hariç her gün çalışması gerekmiştir.<sup>59</sup>

Şer'îyye mahkemelerinin temyiz merci olması hasebiyle, bu mahkemelerin görev alanına giren uyuşmazlıklar herhangi bir sınırlamaya tabi tutulmaksızın usulü dairesinde Meclis-i Tedkikât-ı Şer'îyye'de incelenebilecektir. Bununla birlikte farklı düzenlemelerle kapsamlarında değişiklik yapılırsa da küçükler, mecnunlar, bunaklar, beytü'l-mal ve vakıflar aleyhine verilen hükümler ile talak, nikah ve kısasa dair hükümler mecburi olarak temyize tabi tutulmuştur. Nikah, talak ve kısasa dair hükümler h. 1333'te mecburi temyiz kapsamından çıkarılmıştır.<sup>60</sup> Bununla birlikte, çalışma kapsamının genel itibarıyla zorunlu temyiz uygulamasının kaldırılmış olduğu dönemi kapsıyor olması nedeniyle incelenen dosya sayısında kısmî bir azalma olsa da nikah ve talak hususundaki uyuşmazlıkların Meclis'in önüne getirilmeye devam ettiği görülmektedir.<sup>61</sup> Ayrıca, şer'îyye mahkemelerinin hakimleri hakkındaki suçlamaların görülmesi ve bu mahkemelerin denetim görevi de Meclis-i Tedkikât-ı Şer'îyye'ye aittir.<sup>62</sup> Bu çalışmanın kapsamında incelenen kararlarda görüleceği üzere Meclis-i Tedkikât-ı Şer'îyye'de özellikle belirtilen konulara yönelik muhakeme hukukuna dair incelemeler yapılmış olup, ek olarak kendisine sorulan düzenlemelere dair görüş bildirilmiş, harçlara yönelik hususlar incelenmiş ve ilim tahsil eden öğrencilerin askere gitmesi hususunda yapılan kanunun hukuka uygunluğunu da denetlemiştir.

Şer'îyye mahkemelerinde verilen hükümler temyize giderken bir usule tabidir. Buna göre verilen ilam ve temyize yönelik evrak Fetvâhâne'ye gönderilir. Burada usul ve kanuna uygun bulunarak onaylanan bir karar, maddi hataların olup olmadığının incelenmesi amacıyla Meclis-i Tedkikât-ı Şer'îyye'ye gönderilir. Bu gönderme işleminin yapılabilmesi için ya ilam zaptında maddî bir hata bulunmalı yahut da yargılama esnasında aleyhine hükmedilen tarafın sahih olan bir itirazının göz önüne alınmamış olması gerekmektedir. Meclis belirtilen

Aydın vd., *Şeyhülislâmlık Arşivi*, 65.

56 Şentop, *Temyiz ve İstinaf*, 54-56; Yakut, *Şeyhülislâmlık*, 61, 62; Ekinci, *Kanun Yolları*, 183; Ekinci, "Mecelle'de Kanun Yolları", 7; Akgündüz, "Meclis-i Tedkikât-ı Şer'îyye", 169; Aydın vd., *Şeyhülislâmlık Arşivi*, 64, 65; Yurdakul, *Şer'i Temyiz Kurumları*, 46; Okur, *Bozma Kararları*, 20; Gürbüz, *Temyiz Mahkemesi*, 66.

57 Akgündüz, *İslâm ve Osmanlı Hukuku Külliyyâtı*, 1/941, 942.

58 Akgündüz, *İslâm ve Osmanlı Hukuku Külliyyâtı*, 1/941; Şentop, *Temyiz ve İstinaf*, 58; Akgündüz, "Meclis-i Tedkikât-ı Şer'îyye", 171; Aydın vd., *Şeyhülislâmlık Arşivi*, 65.

59 Akgündüz, "Meclis-i Tedkikât-ı Şer'îyye", 171.

60 Şentop, *Temyiz ve İstinaf*, 81.

61 Bunlara yönelik kararlar bir sonraki bölümde işlenecektir.

62 Akgündüz, "Meclis-i Tedkikât-ı Şer'îyye", 171, 172.

itirazların kararın bozulmasına neden olacağına kanaat getirirse ilam bozulur. Ancak karardaki noksanlık ikmal ile tamamlanabilecek nitelikteyse bunların tamamlanması için dosya kararı veren mahkemeye gönderilir. Bununla birlikte bozmayı gerektiren nedenin giderilmesi ikmal ile tamamlanamayacak düzeyde ise dosya istinafen görülmek üzere gönderilir.<sup>63</sup> İstinaf mahkemesinin neresi olacağı ise dosyaya göre farklı değerlendirilmektedir.<sup>64</sup> Buradan da anlaşılacağı üzere şer‘iyye mahkemelerinin kanun yolundaki istinaf ile modern anlamdaki istinaf aynı manayı karşılamamaktadır. Burada istinaf, kararın onanmaması durumunda tekrar görülmek üzere kararı veren mahkemeye yahut duruma göre başka bir mahkemeye gönderilen dosyanın, tekrar görülmesidir.<sup>65</sup> Meclis-i Tedkîkât-ı Şer‘iyye’ye evrakların gelmesindeki usulden anlaşılacağı üzere mahkeme ilamı öncelikle Fetvâhâne’de incelenmektedir. Buradan hareketle, Meclis-i Tedkîkât-ı Şer‘iyye’nin bir üst merci olarak tesis edilmiş olduğunu ifade eden yazarlar bulunmaktadır.<sup>66</sup> Ancak Meşihat dairesinin içinde ona bağlı bir organ olarak çalışan Meclis-i Tedkîkât-ı Şer‘iyye, vermiş olduğu kararları Meşihat’a sunuyordu. Almakta zorlandığı kararlar bakımından Meşihat’a danışıyordu. Dolayısıyla temyiz aşamasında son söz hakkı şeyhülislama aitti.<sup>67</sup> Son sözün şeyhülislama ait olması, her ne kadar dosyanın kendisine gelmesi usulü bakımından Meclis-i Tedkîkât-ı Şer‘iyye’nin bir üst merci gibi görünmesine neden olsa da, her iki kurum açısından doğrudan böyle bir değerlendirme yapılamayacağını göstermekte olup, her iki kurumun inceleme kapsamından kaynaklı olarak böyle bir usulün takip edildiği anlaşılmaktadır.

Meclis-i Tedkîkât-ı Şer‘iyye’nin yapmış olduğu incelemelerde de görüleceği üzere, meclis hukuk kurallarının vakıaya doğru uygulanıp uygulanmadığı üzerinde durmuş, ayrıca kendisine sorulan sorular doğrultusunda görüşünü bildirerek mahkemelere düzenlemelerin nasıl anlaşılması gerektiğini ifade ederek mahkemeler arasında birlik sağlamıştır. Bununla birlikte, bu durum mahkemeler arasında icthâd birliğini sağlayarak kadıların icthâd etmelerinin önünü kapatacak nitelikte değildir. Bu görüşleri ile Meclis, uygulanması açısından anlaşılmasında kapalılık bulunan düzenlemelerden ne anlaşılması gerektiğini belirtmiştir. Çalışmanın ikinci kısmındaki örneklerle bu durum görülecektir. Dolayısıyla Meclis-i Tedkîkât-ı Şer‘iyye, Fransa’daki gibi bir temyiz mahkemesi hüviyeti kazanmış değildir.

## 2. Ceride-i İlmiyye’deki Meclis-i Tedkîkât-ı Şer‘iyye Kararlarının İncelenmesi

Meclis-i Tedkîkât-ı Şer‘iyye’nin 1914 yılından 1917 yılında Adliye Nezareti’ne devredilmesine kadar olan süreçte vermiş olduğu kararlar *Ceride-i İlmiyye*’de yayımlanmıştır. Bu süreçte 11 farklı sayıda 54 kararın yayımlanmış olduğu görülmektedir. Meclis-i Tedkîkât-ı Şer‘iyye’nin

63 Ali Haydar Efendi, *Şerhu Mecelleti’l-Ahkâm*, 4/3354; Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye*, 8/241; Akman, *Adliye Teşkilatı ve Yargılama Usûlü*, 63; İkinci, “Mecelle’de Kanun Yolları”, 9, 10; Şentop, *Temyiz ve İstinaf*, 58, 59, 82.

64 Bkz. Ali Haydar Efendi, *Şerhu Mecelleti’l-Ahkâm*, 4/3355; Şentop, *Temyiz ve İstinaf*, 94-96; Akman, *Adliye Teşkilatı ve Yargılama Usûlü*, 63.

65 İkinci, “Mecelle’de Kanun Yolları”, 12; Şentop, *Temyiz ve İstinaf*, 73.

66 Akgündüz, “Meclis-i Tedkîkât-ı Şer‘iyye”, 171.

67 Yakut, *Şeyhülislamlık*, 62.

1914-1917 yılları arasında hangi konulara dair ve ne şekilde incelemede bulunduğu bu kararlar ışığında değerlendirilebilir. Bu çalışmada Meclis-i Tedkîkât-ı Şer'îyye'nin konu kapsamının görülebilmesi için ilgili dönemdeki bütün kararlar konularına göre tasnif edilmiş olup, ilgili kararlardan tüm dosyalarda tekrar eden hususlara ilk incelenen dosyalarda yer verilmiş olup, diğer kararlar açısından aynı hususlar tekrar edilmeksizin, Meclis'in işleyişine ve dosyanın hangi yönlerden incelendiğine dair kısaca değerlendirmeler yapılmıştır.

## 2.1. Aile Hukuku

Aile hukukuna ilişkin incelemenin yapılmış olduğu yedi farklı karar bulunmaktadır. Bu kararlardan biri nişan iddiasının ispatını, dördü karı ve kocanın yükümlülüklerini, biri velayeti, bir diğeri ise vesayeti konu edinmektedir. Bu kararlar şu şekilde özetlenebilir:

- Askerlik görevini ifa eden askerlerin, nişanlı bulduklarına ilişkin iddialarının dinlenebilmesi için bu durumun askerliğin başında (ilk muayene esnasında) künyelerine şerh edilmesi gerektiği, aksi hâlde bu iddiaların daha sonradan dinlenilemeyeceğine karar verilmiştir. Bu kararda usulüne uygun biçimde nikah davasının vekil vasıtasıyla açılmış olması hâlinde ise davanın sırf bu nedenle reddedilemeyeceği belirtilerek dosya ilk derece mahkemesine gönderilmiştir.<sup>68</sup> Bu kararda görüldüğü üzere Meclis, esasa yönelik bir inceleme değil, maddi hata incelemesi yaparak dosyayı doğrudan ilk derece mahkemesine göndermiştir. İkmal ile düzelecek bir durum olmamasından dolayı kendisi düzeltip onamamış ve esasa ilişkin bir incelemede bulunmamıştır. Meclis-i Tedkîkât-ı Şer'îyye'nin işleyişi bakımından diğer kararlarda da aynı usule uyduğu görülmektedir. Dolayısıyla bu usule aykırı bir durum olmadıkça diğer kararlar açısından da aynı işleyişin gerçekleştiği tekrardan vurgulanmayacaktır.

- Kendisine evliliğin yüklemiş olduğu yükümlülükleri yerine getiren kocasına karşı, kadının itaat etmesi, geçimsizlik yapmaması gerektiği yönündeki hükmün cebren icra olunacağına<sup>69</sup>, kendisine mehrini vermiş olan ve başka bir hukuka aykırılığından söz edilmeyen kocasına karşı, karının evliliğin yüklemiş olduğu yükümlülükleri yerine getirmesi gerektiği ancak mehrin tam olarak ödendiğinin ilgili kayıtlardan net biçimde anlaşılması nedeniyle yargılama yeniden yapılmak üzere, dosyanın ilk derece mahkemesine gönderilmesine karar verilmiştir.<sup>70</sup> Mehrin teslim edilmiş olup olmadığının incelendiği benzer bir karar daha bulunmakla birlikte, kararın tamamı *Ceride-i İlmîyye*'de yer almamıştır.<sup>71</sup> Evliliğin gereklerini yerine getirmediği gerekçesi ile açılmış olan davada, üç talak ile boşanmanın gerçekleşmiş olduğunun belirtilmesi ve bu doğrultuda davalı aleyhine hükmedilen mahkeme masraflarının davacıya yüklenmesi gerektiğinin belirtilmesi üzerine tarafların iddialarının kesin biçimde ispat edilmemiş olmasından ötürü yargılamanın yeniden yapılması için dosya, ilk derece mahkemesine gönderilmiştir.<sup>72</sup> Bu

68 Meşihat-ı Celile-i İslamiyye, *Ceride-i İlmîyye (Cİ)*, 1/3, (Ramazan 1332), 122

69 *Cİ*, 1/6, (Zilhicce 1332), 416.

70 *Cİ*, 3/22, (Rebiü'l-âhir 1334), 461, 462.

71 *Cİ*, 3/24, (Cemâziyelâhir 1334), 559.

72 *Cİ*, 3/22, (Rebiü'l-âhir 1334), 462.



kararlardan biri haricindekilerin zorunlu temyiz uygulamasının ortadan kalktığı döneme denk gelmesi ve aile hukukuna dair kararlar içerisinde yine de çoğunluğu teşkil etmesi nedeniyle her ne kadar zorunlu temyiz uygulaması kaldırılmış olsa da bu hususta duyulan ihtiyaçtan ötürü yapılan incelemelerin devam ettiği görülmektedir. Ayrıca yalnızca, *Ceride-i İlmîyye*'de nikah ve talak ile ilgili olarak yer alan bu kararlardan birinin zorunlu temyiz uygulamasının bulunduğu dönemde, diğerlerinin ise uygulama kalktıktan sonraki dönemde verilmiş olmasından yola çıkarak, uygulamanın kalkmasının ardından incelenen dosya sayısında bir azalma olup olmadığının tespiti mümkün değildir. Bununla birlikte daha önceden zorunlu temyiz uygulaması kapsamında olan bu konuların aile hukuku bakımından incelenen dosyaların çoğunluğunu oluşturmaya devam ettiği görülmektedir.

- Mahkeme kararı ile velinin azledilmiş olması hâlinde, bunun mahkemede başka bir uyuşmazlık esnasında dikkate alınması ve kazaskerlikten azle yönelik evrakın talep edilmesi gerektiği belirtilmiş, ilgili evrak doğrultusunda yargılamanın yenilenmesine karar verilmiştir. Bu karar doğrultusunda dosya, davayı dinlemeyen ilk derece mahkemesine değil doğrudan Kazaskerlik Mahkeme-i Âliyesi'ne gönderilmiştir.<sup>73</sup> Bu kararda dosyanın ilk derece mahkemesine değil de Kazaskerlik Mahkeme-i Âliyesi'ne gönderilmesinin nedeni, azle yönelik evrakın bu mahkemede olmasıdır. Uyuşmazlığın asıl nedeni, velinin azledilmesi olduğu için Meclis-i Tedkîkât-ı Şer'îyye'nin böyle bir tercihte bulunduğu anlaşılmaktadır.

- Vasi tayini ile ilgili evrak incelenmiş ve tetkike muhtaç olan kısmı nedeniyle ilgili merci olan Kazaskerlik Mahkeme-i Âliyesi'ne tevdi edilmiştir.<sup>74</sup>

## 2.2. Vakıflar Hukuku

Doğrudan vakıflar hukuku kapsamında bir karar bulunmamakla birlikte, uyuşmazlığın bir tarafının vakıf olması nedeniyle görev uyuşmazlığına yönelik bir karar bulunmaktadır. Bu karar “Muhakeme Hukuku” başlığında ele alınacaktır.

## 2.3. Kişiler Hukuku

Kişiler hukuku kapsamında yetimlerin, mefkûd ve gaiblerin durumlarına yönelik incelemeler yapılmıştır. Ancak bunlara ilişkin kararlar daha çok miras hukuku ile ilgili olduğundan ötürü “Miras Hukuku” başlığında incelenecektir. Bununla birlikte doğrudan yetimlerin durumuna yönelik bir kararda, küçük yetimlerin yeminlerinin gerekli olup olmadığının inceleneceği ve buna göre hükmün ertelenmesine karar verileceği<sup>75</sup>, bir başka kararda ise küçüklerin haklarını ilgilendiren bir alacak davasında kendilerine vasi tayin edilmesi gerektiği belirtilmiştir.<sup>76</sup> Doğrudan mefkûdun durumu ile ilgili bir dosyada ise, savaş meydanında kaybolmuş bir kimse için mefkûdlara dair beklenmesi gereken uzun sürenin geçmesine gerek olmadığına karar verilmiştir.<sup>77</sup> Bu kararda uzun sürenin ne kadar olduğu belirtilmemiştir. Hukuk-ı Aile

73 *Cİ*, 3/25, (Recebü'l-ferd 1334), 595, 596.

74 *Cİ*, 3/25, (Recebü'l-ferd 1334), 597.

75 *Cİ*, 1/6, (Zilhicce 1332), 416.

76 *Cİ*, 3/24, (Cemâziyelâhir 1334), 558.

77 *Cİ*, 1/3, (Ramazan 1332), 123.

Kararnamesi'ne kadar Osmanlı'da mefkûda yönelik bekleme süresi açısından Hanefi mezhebinin görüşü esas alınmıştır. Buna göre mefkûdun akrabalarının vefat süreleri veya ortalama olarak yaşayabileceği azami süre dikkate alınarak mezhep içerisinde 60 yıldan 120 yıla kadar farklı süre tayinleri yapılmıştır.<sup>78</sup> Meclis doğrudan bir süreyi esas almayarak, mezhep içerisindeki bütün görüşleri kapsayıcı biçimde uzun süre tanımlamasını kullanmayı tercih etmiştir. Ayrıca bu kararda, Meclis-i Tedkikât-ı Şer'îyye'nin maddi hata incelemesinin dışına çıktığı ve bir dosya üzerinden savaş meydanında kaybolanlara dair genel bir görüş belirttiği görülmektedir.

#### 2.4. Miras Hukuku

Miras hukuku kapsamında on dokuz farklı karar bulunmaktadır. Bu kararlardan ikisi vasiyeti, biri hem vasiyeti hem mirasçılık engellerini, kalan kısmı ise verasete yönelik uyuşmazlıklar ile terekeye yönelik alacak iddialarını konu edinmektedir. Meclis-i Tedkikât-ı Şer'îyye'nin miras hukukuna ilişkin kararlarında dikkat çeken husus, bu kararların çoğunluğunun kendisine gelen soru üzerine bildirdiği görüşlerden oluşmasıdır. Meclis, bu alanda doğrudan temyiz incelemesi de yapmış olmakla birlikte, miras hukukuna ilişkin uyuşmazlıkların çözümünde yönlendirici etkisi olan görüşleri ile dikkat çekmiştir. Bu kararlar şu şekilde özet olarak gösterilebilir:

- Eytam sandığında bulunan tereke dahilindeki malvarlığının hangi şartlarda ve ne zaman alacaklılara geçeceğine dair belirleme yapılmıştır.<sup>79</sup> Meclis-i Tedkikât-ı Şer'îyye, buradaki belirleme ile bir nizamnamede yer alan düzenleme doğrultusunda nasıl hareket edileceğini açıklamış olmaktadır. Buradaki düzenlemenin ispat vasıtalarına yönelik olduğu, dolayısıyla sadece miras hukuku bakımından değil aynı zamanda muhakeme hukuku bakımından da Meclis-i Tedkikât-ı Şer'îyye'nin kapsamına girdiği görülmektedir.

- Varislerin mirası kendi aralarında paylaşmaları durumunda, alacaklılardan birinin alacağına dair mahkemeye başvurması ve kararın kesinleşmesinin ardından varislerden, payları oranında alacağın tahsil edilmesi gerektiğine karar verilmiştir.<sup>80</sup> Terekedeki mehir alacağına dair karar incelenmiş olup, evrak üzerinden gerekli karar verilememesi nedeniyle temyiz evrakları ilk derece mahkemesine gönderilmiştir.<sup>81</sup> Terekeden alacakların talep edildiği bir davada, eytam müdürünün taraf ehliyetinin olup olmadığı Meclis'e sorulması üzerine, bu hususta açıklama yapılarak görüş bildirilmiştir.<sup>82</sup> Bu karar Meclis-i Tedkikât-ı Şer'îyye'nin temyiz incelemesi yapmak dışında, görevi kapsamında kalan karar ve düzenlemelerle ilgili sorulan sorulara görüşünü bildirdiğini göstermektedir.

- Ziraat Bankasının alacağının tahsili için müzekkerenin yeterli olmadığına, mahkeme hükmünün gerekli olduğuna dolayısıyla dosyanın ilgili mercie iadesine karar verilmiştir.<sup>83</sup>

78 Serahşî, *el-Mebsût*, 11/35; Beşir Gözübenli, "Mefkûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/354; Avcı, *Türk Hukuk Tarihi*, 345.

79 *Cİ*, 1/8, (Sefer 1333), 496.

80 *Cİ*, 3/22, (Rebiü'l-âhîr 1334), 461.

81 *Cİ*, 3/22, (Rebiü'l-âhîr 1334), 462, 463.

82 *Cİ*, 3/29, (Rebiü'l-evvel 1335), 800.

83 *Cİ*, 1/3, (Ramazan 1332), 124.

- Şirket ortaklarından birinin vefatının ardından şirket tarafından açılmış olan alacak ve rehin davaları sonuçlanıncaya kadar hisse senetlerinin mahkemede koruma altına alınması hususunda, kendisine sorulması üzerine görüş bildirmiştir.<sup>84</sup> Varislerden birinin gaib olması durumunda, alacağın ödenememesi hâlinde rehin verilmiş olan malın satımının sırf varisin gaib olması nedeniyle tehir edilemeyeceğine yönelik görüş bildirilmiştir.<sup>85</sup>

- Terekeye dahil olan eşyanın satılmasının ardından terekeye başka bir talibin olması durumunda ikinci talibin ilk sözleşmeye etki etmeyeceği belirtilmiştir.<sup>86</sup>

- Varislerin veya küçüklerin varisler arasında bulunmasından dolayı birçok inceleme yapılmıştır. Varisler arasında küçüklerin de bulunması hâlinde, murisin mal sandıklarında bulunan alacaklarının varislerine değil mahkemeye verilmesi gerektiği belirtilmiş ve bu hususta mâliye memurlarına tebligat yapılmasının gerekli olduğuna dair Mâliye Nezâret-i Celîlesi'ne karar yazılmıştır.<sup>87</sup> Bu inceleme ile Meclis-i Tedkîkât-ı Şer'îye'nin sadece görüşünü bildirmekle yetinmediği, aynı zamanda bu görüşünü doğrudan yürütme organına ilettiği de görülmektedir. Gaiblerin ve yetimlerin miras paylarının korunması ve gerektiği durumlarda nakde çevrilmesi hususunda görüş bildirmiştir.<sup>88</sup> Varisler arasında yetim bulunsa dahi, alacaklıların alacaklarına mahsuben terekeden mal alabilmelerinin hukuka uygun olduğu yönünde görüş belirtilmiştir.<sup>89</sup> Gaiblik kararının kesinleşmesinin ardından, sırf varislerden birinin gaib olması nedeniyle beklenilmeyeceği ve miras hisselerinin varisler arasında paylaşılabilirliği<sup>90</sup>, gaib olan varisin vekili bulunduğu takdirde terekeye müdahale edilemeyeceği belirtilmiştir.<sup>91</sup> Küçüklerin de varisler arasında bulunmasından dolayı, terekenin yargılama giderleri ile sorumlu tutulup tutulamayacağı hususu sorulmuş ve cevaben terekenin bu giderlerle sorumlu tutulabileceği bildirilmiştir.<sup>92</sup>

- Murisin alacaklarının tahsili için yapılacak olan masrafın terekeye ait olduğu ve terekedeki nakitten yetimlerin nafakalarının ödenmesi gerektiği belirtilmiştir.<sup>93</sup> Bir başka kararda ise terekeye yönelik açılacak davalarda, tereke kapsamı bakımından idarenin ne yapmasının icab ettiği belirtilmiş olup, mahallî mal müdürlerine bu durumun emir ve tebliğ edilmesinin gerektiğinin Mâliye Nezâret-i Celîlesine yazılmış olduğu görülmektedir.<sup>94</sup>

- Vasiyetnamenin gerekli şartları taşıyıp taşımadığı, mirasın red ve ıskatının geçerli olup olmadığı incelenerek bu hususların tamamı geçersiz kabul edilmiş, meşru mirasçılık engellerinin

84 *Cİ*, 3/25, (Recebü'l-ferd 1334), 598, 599.

85 *Cİ*, 3/26, (Şaban 1334), 653.

86 *Cİ*, 3/26, (Şaban 1334), 652.

87 *Cİ*, 3/25, (Recebü'l-ferd 1334), 599.

88 *Cİ*, 3/26, (Şaban 1334), 653.

89 *Cİ*, 3/30, (Rebü'l-âhir 1335), 841.

90 *Cİ*, 3/31, (Cemâziyelevvel 1335), 884.

91 *Cİ*, 3/31, (Cemâziyelevvel 1335), 884.

92 *Cİ*, 3/31, (Cemâziyelevvel 1335), 884.

93 *Cİ*, 3/30, (Rebü'l-ahir 1335), 841.

94 *Cİ*, 3/29, (Rebü'l-evvel 1335), 801.

neler olduğu ifade edilerek, mirasın bu doğrultuda nasıl paylaşılması gerektiği açıklanmıştır.<sup>95</sup> Mirasın paylaşılmasına yönelik oranları da belirten Meclis-i Tedkîkât-ı Şer'îyye'nin, gerek mirasçılık engelleri açısından gerekse bu oranları belirlemesi bakımından doğrudan dosyanın esasına ilişkin bir karar vermiş olduğu görülmektedir.

- Vasiyet ile ilgili olan kararlarda vasiyetnamenin geçerliliği ele alınmıştır. Vasiyetname tasdikine yetkili olan makamların kimler olduğu hususunda açıklamalarda bulunmuş ve yetkisiz olanları belirtmiştir.<sup>96</sup> Vasiyetin geçerli olması için gerekli şartların neler olduğu incelenmiş ancak ilgili evrak ile kesin hükme varılamayacağından ötürü yargılamanın yenilenmesine karar verilmiştir.<sup>97</sup>

## 2.5. Muhakeme Hukuku

Meclis-i Tedkîkât-ı Şer'îyye bir temyiz mercii olarak ağırlıklı biçimde muhakeme hukukuna yönelik kararlar vermiş, görüş beyanında bulunmuştur. Muhakeme hukukunun farklı konularına dair on dokuz farklı karar bulunmaktadır. Bu başlık altındaki, muhakeme hukukuna dair kararlarda Meclis-i Tedkîkât-ı Şer'îyye'nin asıl işlevinin önüne gelen dosyayı yargılama usulüne uygunluk yönünden incelemek olduğu görülmektedir.

- Tebligat ile ilgili farklı hususlarda verilmiş olan birçok karar dikkat çekmektedir. Davalı olan kimsenin hüküm verilene kadar bütün duruşmalara katılmaya hakkı olduğundan bahisle dosyanın ilk derece mahkemesine iade edilmesine karar verilmiştir.<sup>98</sup> Bununla birlikte kendisine tebliğ yapılmış ve bu hususa dair imzası da alınmış olan davalının, gelmemesi hâlinde kendisine yeniden tebliğ yapılmasına gerek olmadığı, bu doğrultuda kararın icra edilmesi gerektiği belirtilerek dosya ilk derece mahkemesine gönderilmiştir.<sup>99</sup> Tam ehliyetli olan bir kadına yönelik açılmış olan nikah ve itaat davalarında tebligat doğrudan o kadına yapılacaktır. Veli veya vasisinin de davaya katılmalarına gerek olmadığı ifade edilerek bu doğrultuda kararın icra edileceği belirtilerek, dosya ilk derece mahkemesine gönderilmiştir.<sup>100</sup>

- Kanun değişikliğinden önce tebliğ edilmiş olan ilamlar bakımından temyiz ve itiraz sürelerinin ne olacağı belirtilmiş ve söz konusu ilâmın temyiz incelemesi için mevcut usul doğrultusunda Fetvâhâne'ye havale edilmesine karar verilmiştir.<sup>101</sup> Bu kararda, Meclis-i Tedkîkât-ı Şer'îyye'nin kanun değişikliği ile uygulanacak süreler hakkında görüşünü bildirmekle birlikte, temyize dair usule bağlı kalarak Fetvâhâne'nin incelemesini atlayarak doğrudan ilâm hakkında karar vermediği, kendi konu kapsamının dışına çıkmadığı da görülmektedir.

- Karara etki eden delillere dair inceleme yapılmış ve birçok bozma kararı buradan kaynaklanmıştır. Kanuna uygun şekilde düzenlenmiş olan senetlerin ve anlaşma metinlerinin

95 *Cİ*, 3/29, (Rebîü'l-evvel 1335), 800, 801.

96 *Cİ*, 1/6, (Zilhicce 1332), 417.

97 *Cİ*, 3/23, (Cemâziyelevvel 1334), 498, 499.

98 *Cİ*, 1/3, (Ramazan 1332), 122

99 *Cİ*, 1/3, (Ramazan 1332), 123.

100 *Cİ*, 1/3, (Ramazan 1332), 123.

101 *Cİ*, 1/3, (Ramazan 1332), 124.

mahkemeler tarafından kabul edilmesi gerektiğine karar verilmiştir.<sup>102</sup> Hukuka uygun düzenlenmiş olan senedin bir delil olarak değerlendirildiği, ayrıca yemin delilinin de bulunduğu bir uyuşmazlıkta, konunun net biçimde çözümlenememesinden dolayı dosya üzerinden karar verilemeyeceği belirtilerek, dosya ilk derece mahkemesine gönderilmiştir.<sup>103</sup>

- Gıyabî yargılama ile verilen bir hükme istinaden, dosya üzerinden uyuşmazlığın çözülemediği ve ikinci tanığın beyanlarının zapta muhalif olduğu gerekçesi ile yargılamanın yenilenmesine karar verilmiştir.<sup>104</sup> Karar, tarihi bakımından gıyabî yargılamaya ilişkin düzenleme değişikliklerinden sonraya rastlaması bakımından önem taşımaktadır. 1914 öncesinde Hanefi mezhebinin görüşü doğrultusunda Mecelle'deki düzenlemeler uyarınca gıyabî yargılama usulü tatbik ediliyordu. Meclis-i Tedkîkât-ı Şer'îyye de bu hükümlerin aynen uygulanması gerektiğini vurgulamıştı.<sup>105</sup> Bu hükümlere göre mahkemeye gelmeyen ve vekil göndermekten imtina eden davalı tarafa, davacı tarafın talebiyle ayrı ayrı günlerde üç defa davet gönderilmelidir. Buna rağmen davalının mahkemeye gelmemesi ve vekil de göndermemesi üzerine hakim, davalının haklarını koruyacak bir kimseyi ona vekil olarak tayin ederdi. Yargılama bu şekilde gerçekleştirilirdi.<sup>106</sup> Üç defa davetiye göndermenin adaleti geciktireceğinden bahisle 1914 yılında çıkarılan bir nizamname ile bu usul lağvedilerek, gıyabî yargılama için tek davetiye gönderilmesi yeterli görülmüştür. Bu davetiyeyle rağmen özürsüz olarak gelmeyen tarafın yokluğunda diğer tarafın talebiyle yargılama yapılabilir ve hüküm verilebilir hâle gelmiştir.<sup>107</sup> Usul-i Muhâkeme-i Şer'îyye Kararnamesi'nde de Usul-i Muhâkeme-i Hukukiyye Kanununa atıfla bu usul düzenleme altına alınmıştır.<sup>108</sup> Meclis-i Tedkîkât-ı Şer'îyye'nin, vermiş olduğu yargılamanın yenilenmesi kararında bu değişikliklere değinilmese de tarih itibariyle tek davetiye gönderilmesinin yeterli görülerek gıyabî yargılama yapıldığı dönemde kararı vermiş olduğu görülmektedir. Ayrıca kararda bir vekil atandığından da bahsedilmemektedir. Dolayısıyla Meclis-i Tedkîkât-ı Şer'îyye yeni düzenleme doğrultusunda yapılmış bir gıyabî yargılama dosyasının temyiz incelemesini gerçekleştirmiştir. Bu kararda Meclis-i Tedkîkât-ı Şer'îyye'nin, gıyabî yargılama usulünün uygulandığı bir dosyada, davaya katılmayan tarafın haklarının ihlal edilmemesine özen gösterdiği ve delillerden kesin biçimde bir tarafın haklı olduğu anlaşılmadıkça dosyayı onaylamadığı görülmektedir. Nitekim dosyadan anlaşıldığı üzere itiraz eden taraf duruşmaya özürsüz bir şekilde gelmemiş ve yerine vekil de göndermemiştir.<sup>109</sup> Her ne kadar adaletin gecikmemesi amacıyla tek davetiye gönderilerek diğer tarafın talebiyle gıyabî yargılama yapılıyor olsa da tarafların haklarının korunmasına üst derecede dikkat

102 *Cİ*, 1/6, (Zilhicce 1332), 417.

103 *Cİ*, 3/25, (Recebü'l-ferd 1334), 598.

104 *Cİ*, 3/23, (Cemâziyelevvel 1334), 498.

105 Ali Haydar Efendi, *Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, 4/3339-3342; Ahmet Akgündüz, "İslam ve Osmanlı Hukukunda Gıyapta Yargılama Müessesesi" *Belleten* 50/196 (1986), 193; Mehmet Dirik, Ayhan Hira, "İslam Hukukunda Gaibin Yargılanması" *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 38 (2021), 93, 94.

106 MAA, m. 1834.

107 Akgündüz, "Gıyapta Yargılama Müessesesi", 195.

108 1917 tarihli Usul-i Muhâkeme-i Şer'îyye Kararnamesi m. 40, Akman, *Adliye Teşkilatı ve Yargılama Usulü*, 179.

109 *Cİ*, 3/23, (Cemâziyelevvel 1334), 498.

edildiği anlaşılmaktadır.

- Nafakanın ödenmesinin konu edildiği bir uyuşmazlıkta şahitlerden birinin kararın kesinleşmesinden önce vefat etmiş olduğundan bahisle yargılamanın yenilenmesine karar verilmiştir. Ancak dosya ilk derece mahkemesine değil Kazaskerlik Mahkeme-i Âliyesi'ne gönderilmiştir.<sup>110</sup> Konusu deyn (borç) olan bir uyuşmazlıkta şahit tezkiyesinin yapılmaması olması ve yeminin usulüne uygun edildiğinin dosyadan kesin biçimde anlaşılabilmesi nedeniyle yargılamanın yenilenmesine karar verilmiş ve dosya ilk derece mahkemesine iade edilmiştir.<sup>111</sup> Yemine dayanılarak verilmiş olan bir kararın zaptta yazılı olanlara muhalif olduğundan bahisle, dosya ilk derece mahkemesine iade edilmiştir.<sup>112</sup> Mehir alacağıının terekeden talebine yönelik temyiz edilmiş olan dosya üzerinden kesin bir hükme ulaşmanın mümkün olmadığı belirtilerek ilgili mahkemeye dosya iade edilmiştir.<sup>113</sup> Bir başka kararda da mehir alacağıının, kesin olarak ispat edilip hakkında hüküm bulunmadıkça terekeden verilemeyeceği, buna yönelik verilen izin hukuka aykırı olduğu belirtilmiş ve ilgili kadılığa yazıyla hukuka uygun muamelede bulunması gerektiği bildirilmiştir.<sup>114</sup> Meclis-i Tedkikât-ı Şer'îyye'nin, doğrudan bir temyiz incelemesi ile dosyayı bozması değil de, bir kadılığa işleminin hukuka aykırı olduğunu, hukuka uygun hareket etmesi gerektiğini yazı ile buyurmasını göstermesi açısından bu karar önem arz etmektedir. Buna göre Meclis-i Tedkikât-ı Şer'îyye'nin sadece mahkemelerin kararlarının temyiz incelemesini yapan değil, aynı zamanda bu mahkemelerin hukuka aykırı işlem tesis ettiklerini tespit etmesi üzerine bunları uyaran denetleyici bir işlevi de yerine getiren bir kurum olduğu görülmektedir.

- Şer'î mahkemelerin emlak hibe ve vasiyetlerine yönelik tahrirleri kayıt altına alabileceği ancak öncesinde bu emlakın üzerinde rehin veya haciz gibi bir şerh olup olmadığının araştırılması gerektiği belirtilmiştir.<sup>115</sup> Bu kararda Meclis-i Tedkikât-ı Şer'îyye'nin, şer'î mahkemelerin görev alanı hakkında açıklamada bulunduğu görülmektedir.

- Telifisi mümkün olmayan bir zarara yol açmadığı müddetçe, temyize başvurmak için kefil göstermeye gerek görülmemiştir.<sup>116</sup>

- Temyize başvurma süresinin kaçırılması üzerine bir yargı kararının kesinleşeceğinden bahisle, Fetvâhâne tarafından verilmiş olan bozma kararının yok hükmünde olduğuna karar verilmiştir.<sup>117</sup> Bu kararda Fetvâhâne'nin temyize başvuru süresi geçmiş olmasına rağmen bir ilk derece kararını incelemesi ve dosyanın bozulmasına karar vermesi durumu dikkat çekmektedir. Burada Fetvâhâne'nin süre bakımından Meclis-i Tedkikât-ı Şer'îyye'ye göre daha esnek davrandığı görülmekte ise de *Ceride-i İlmiyye*'deki kayıtlardan Fetvâhâne'nin

110 *CI*, 3/23, (Cemâziyelevvel 1334), 499.

111 *CI*, 3/24, (Cemâziyelâhir 1334), 557.

112 *CI*, 3/25, (Recebü'l-ferd 1334), 596.

113 *CI*, 3/25, (Recebü'l-ferd 1334), 597.

114 *CI*, 3/25, (Recebü'l-ferd 1334), 599.

115 *CI*, 3/22, (Rebiü'l-âhir 1334), 460, 461.

116 *CI*, 1/3, (Ramazan 1332), 122.

117 *CI*, 1/3, (Ramazan 1332), 122

bu kararında herhangi bir yorum yaptığına veya temyiz süresini dikkate almadığına dair bir neticeye ulaşılamamaktadır. Nitekim Meclis-i Tedkîkât-ı Şer‘iyye de sürenin geçmiş olduğundan bahisle Fetvâhâne’nin bozma kararını yok hükmünde kabul etmiştir.

- Mahkeme masraflarının karar verilmeden önce doğrudan davacıdan yahut davalıya sorulmak suretiyle davacıdan alınması gerektiği belirtilmiş ve vekalet harçlarının belirlenen miktarlar dahilinde mahkeme masraflarının kapsamına gireceği ifade edilmiştir.<sup>118</sup>

- Vekalet ve hüccetlere pul koyulmasının gerekli olduğu ve olmadığı durumlara dair kararlar verilmiştir.<sup>119</sup> Burada tebligat niteliğindeki bir düzenlemenin nasıl anlaşılması gerektiğine yönelik açıklamada bulunması ve mahkemelerin idari yönden işleyişine dair birtakım belirlemeler yapmış olması açısından ilgili karar önem arz etmektedir. Meclis-i Tedkîkât-ı Şer‘iyye’nin şer‘î mahkemeler üzerinde yalnızca hukukî bir denetim değil idarî bir denetim de gerçekleştirmiş olduğu bu kararlar görülmektedir.

- Bir tarafı vakıf olan ve bu vakıf arazisinden ihraç ve istihlâk edilmiş olan taş karşılığındaki alacağın konu edildiği bir davada konunun, vakfın rakabesine dair olduğu belirtilerek Nizamiye mahkemelerinin değil, şer‘iyye mahkemelerinin görev alanına girdiğine karar verilmiştir.<sup>120</sup> Her iki tarafı yabancı olan aile hukukuna ilişkin bir davanın hangi şartlarda Osmanlı mahkemelerinde görülebileceği açıklanmış ve incelenen bir dosya için şer‘î mahkemelerin görevli olmadığı belirtilmiştir. Buna göre tarafları yabancı olan bir davanın Osmanlı mahkemelerinde görülmesi için ya taraflar rızaları ile bu mahkemelerde davalarının görülmesini talep edecekler ya da uyuşmazlığın Osmanlı tebaasını alakadar etmesi gerekecektir.<sup>121</sup> Bu kararlar Meclis-i Tedkîkât-ı Şer‘iyye’nin, göreve yönelik uyuşmazlıkları bir uyuşmazlık mahkemesi gibi karara bağladığını göstermesi açısından önemlidir. Buna göre Meclis-i Tedkîkât-ı Şer‘iyye, yalnızca şer‘î mahkemeler arasındaki değil, şer‘î mahkemeler ile diğer mahkemeler arasındaki görev uyuşmazlıklarını çözmüştür. Bu durumda, ilgili kararlar Meclis-i Tedkîkât-ı Şer‘iyye’nin uyuşmazlık mahkemesi işlevi de gördüğünü ortaya koymaktadır.

## 2.6. Eşya Hukuku

Eşya hukukuna yönelik bir uyuşmazlığın mahkemece incelenip incelenilemeyeceğine dair bir karar bulunmaktadır. Buna göre, taşınmazın haricen satılması durumunda taşınmaza ilişkin davalara mahkeme tarafından bakılmayacak olup yalnızca semene yönelik iddialar dinlenecektir.<sup>122</sup> Dolayısıyla taşınmazın haricen satımı tamamen yok hükmünde kabul edilmemiştir.

## 2.7. Farklı Meseleler

Meclis-i Tedkîkât-ı Şer‘iyye’nin yukarıda ifade edilen hukuk alanları haricinde de kararlar vermiş olduğu görülmektedir. Öğrencilerin askerlik yapmasını düzenleyen bir kanunun hukuka

118 *Cİ*, 1/8, (Sefer 1333), 496.

119 *Cİ*, 1/3, (Ramazan 1332), 123, 124.

120 *Cİ*, 3/23, (Cemâziyelevvel 1334), 500.

121 *Cİ*, 3/25, (Recebü'l-ferd 1334), 599, 600.

122 *Cİ*, 1/6, (Zilhicce 1332), 415, 416.

uygunluğunu denetleyen Meclis, harçlara dair de karar ve görüşlerini belirtmiştir.

- İlim talebelerinin askere gidip gitmemesi hususunda Meclis-i Tedkikât-ı Şer‘iyye mahkemesi, askerlik sonrasında ilim tahsillerine engel olmayacak şekilde bir yıllığına öğrencilerin askere gitmesinin hukuka aykırı olmayacağına bilakis içerisinde bulunulan durum dikkate alındığında bunun bir gereklilik olduğuna karar vermiştir.<sup>123</sup> Bu kararıyla Meclis-i Tedkikât-ı Şer‘iyye’nin, bir kanun maddesinin hukuka uygunluğunu denetleyerek Anayasa Mahkemesi işlevini yerine getirdiği görülmektedir.

- Kefalet senetlerinin tasdik harçlarının miktarına dair mütalaada bulunulmuştur.<sup>124</sup> Re’sen temyiz edilen kararların Damga Kanunnamesi uyarınca pul takılmaktan istisna teşkil etmeyeceği bildirilmiştir.<sup>125</sup> Vasiyetlerden alınacak harca dair, ilgili nizamname uyarınca görüşünü bildirmiştir.<sup>126</sup> Bu kararları daha çok mahkemelerin idari işleyişine yönelik düzenlemelerin nasıl anlaşılacağını ifade eder niteliktedir.

## Sonuç

İslâm hukukçuları temyizın mümkün olup olmadığı hususunda tartışmışlardır. Naslardan ve İslâm hukukunun genel ilkelerinden yola çıkarak, İslâm hukukçuları tarafından temyiz incelemesinin belirli şartlar dahilinde mümkün olduğu kabul edilmiştir.

İslâm hukuk sistemi içerisinde temyiz müessesesi tarih boyunca olmuştur. Osmanlı’nın son dönemlerinde kurulmuş olan Meclis-i Tedkikât-ı Şer‘iyye, esas işlevinin temyiz olması ile dikkat çekmiştir. Tanzimat sonrası kurulmuş olan bu meclis, yalnızca şer‘î mahkemelerin temyiz merci olması ile İslâm hukuk tarihi içerisinde önemli bir yeri haizdir. Meclis, şer‘î mahkemelerin görev alanına giren konularda incelemeler yapmış, önemli kararlar vermiştir.

Meclis-i Tedkikât-ı Şer‘iyye’nin *Ceride-i İlimiyye*’de yayımlanan kararları incelendiğinde aile, vakıflar, kişiler, miras, muhakeme, eşya hukuku ve kanun denetimi yapılması gereken hususlar ile harçlara yönelik düzenlemelerin meclisin konu kapsamına girdiği görülmektedir. Aile hukukuna ilişkin temyiz incelemelerinde nişanlanma, boşanmanın sonuçları, velayet, vesayet gibi konular ele alınırken, kişiler hukukunda yetim, mefkûd ve gaiblerin durumuna yönelik incelemeler yapılmıştır. Miras hukukuna ilişkin uyuşmazlıkların birçoğunda da yine küçüklerin, mefkûd ve gaiblerin bulunması nedeniyle ortaya çıkan uyuşmazlıkların incelemesi yapılmıştır. Bunların yanında vasiyet ve mirasçılık engellerine yönelik temyiz incelemesi yapmasının yanı sıra birçok hususta görüş bildirmiştir. Bir temyiz merci olmasından kaynaklı olarak, yoğun bir şekilde muhakeme hukukuna yönelik kararları dikkat çekmektedir. Tebligat, mahkemelerin görev ve yetkisi, süreler, hükme etki eden deliller muhakeme hukukuna ilişkin temyiz incelemelerinin ana konularını oluşturmuştur. Tüm bunların yanında Meclis’in, yargı kolları arasındaki görev uyuşmazlıkları hakkında karar vererek Uyuşmazlık Mahkemesi, bir kanunun hukuka uygunluğunu denetleyerek Anayasa Mahkemesi işlevini yerine getirdiği ve

123 *Cİ*, 1/3, (Ramazan 1332), 124.

124 *Cİ*, 1/8, (Sefer 1333), 496.

125 *Cİ*, 3/26, (Şaban 1334), 653.

126 *Cİ*, 3/26, (Şaban 1334), 653.



düzenlemelerin anlaşılmasına yönelik görüş bildirdiği de görülmektedir.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

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

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

## Kaynakça/References

- Abdullah, Hâşim Cemil. “İslam Hukukunda Yargı Kararlarının Temyizi”. çev. H. Yunus Apaydın. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3 (1989), 383-400.
- Adil, Abdurrahman. *Mahkeme-i Temyiz*. Konstantiniyye: Matbaa-yı Ebu’z-Ziyâ, 1312.
- Ak Çelik, Hasret. *Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliye'nin Hukuki ve Siyasi Yetkileri*. İstanbul: İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Akgündüz, Ahmet. “İslam Hukukunun Osmanlı Devletinde Tatbiki: Şer’iyye Mahkemeleri ve Şer’iyye Sicilleri”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 14 (2009), 13-48.
- Akgündüz, Ahmet, “İslam ve Osmanlı Hukukunda Gıyapta Yargılama Müessesesi” *Bellefen* 50/196 (1986), 169-200.
- Akgündüz, Ahmet. *İslâm ve Osmanlı Hukuku Külliyyâtı*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2011.
- Akgündüz, Murat. “Osmanlı Devleti’nde Şeyhülislamlığa Bağlı Bir Birim Olarak Meclis-i Tedkikat-ı Şer’iyye”. *Ekev Akademi Dergisi* 21 (2004), 167-172.
- Akman, Ahmet. “Tanzimat Sonrası Osmanlı Usûl Hukukundaki Gelişmeler”. *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/1 (2019), 431-450.
- Akman, Ahmet. *Tanzimat Sonrası Osmanlı Adliye Teşkilatı Ve Yargılama Usûlü*. Ankara: Yetkin Yayınları, 1. Basım, 2022.
- Akyüz, Vecdi. *İslam Hukukunda Yüksek Yargı ve Denetim Divan-ı Mezalim*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1995.
- ‘Alâ’uddîn Ebû’l-Hasan, ‘Alî b. Hâlıl et-Ṭrâblusî el-Hanefî. *Mu`înu’l-Hukkâm Fîmâ Yeterededü Beyne’l-Ḥaşmeyni Mine’l-’Ahkâm*. yy.: Dâru’l-Fikr, ty.
- Ali Haydar Efendi, Hocaeminefendizâde. *Dürerü’l-Hukkâm Şerhu Mecelleti’l-Ahkâm*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Ali Ulvi. *Telhîs-i Kavâid-i Külliyye ve Istilâhât-ı Fıkhîyye*. İstanbul: A. Asaduryan Şirket-i Mürettebiyye Matbaası, 1317.
- Aslan, Nasi. *İslâm Hukukunda Yargılama Etiği ve İlkeler*. Adana: Karhan Kitabevi, 2. Basım, 2014.
- Atar, Fahreddin. *İslâm Adliye Teşkilatı (Ortaya Çıkışlı ve İşleyişi)*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, ty.
- Atar, Fahreddin. *İslam Yargılama Hukukunun Esasları*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Atar, Fahrettin. “Kazâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/113-117. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Atasoy, Samed, “Tanzimat Dönemi Osmanlı Kanunlaştırma Usulü ve Meclislerin Rolü”, *SDÜHFD* 10/2

(2020), 245-273.

Avcı, Mustafa. *Türk Hukuk Tarihi*. Ankara: Adalet Yayınevi, 11. Basım, 2022.

Aydın, Bilgin vd. *Şeyhülislamlık (Bâb-ı Meşihat) Arşivi Defter Kataloğu*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2006.

Aydın, Mehmet Âkif. "Mahkeme (Osmanlı Devleti'nde Mahkeme)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/341-344. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Aydın, Mehmet Âkif. *Türk Hukuk Tarihi*. İstanbul: Beta Yayınevi, 14. Basım, 2017.

Aydın, Melikşah. "İslam Hukuku ve Antik İbrani Hukukunda Yargıçlık". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/1 (2022), 451-467.

Aydın, Melikşah. *İslam ve Osmanlı Hukukunda Hâkimlik ve Hâkimlerin Nitelikleri*. Ankara: Adalet Yayınevi, 1. Basım, 2016.

Aydın, Melikşah. *Klasik Dönem Osmanlı Yargılama Hukukunda Tanıklık*. İstanbul: Onikilevha Yayınları, 1. Basım, 2021.

Bayındır, Abdülaziz. *İslâm Muhakeme Hukuku (Osmanlı Devri Uygulaması)*. İstanbul: İslâmi İlimler Araştırma Vakfı Yayınları, 1986.

Berki, Ali Himmet. *Açıklamalı Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*. İstanbul: Hikmet Yayınları, 2. Basım, 1979.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuk-ı İslâmiyye ve İstılahatı Fıkiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1976.

Dirik, Mehmet, Ayhan Hira, "İslam Hukukunda Gaibin Yargılanması" *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 38 (2021), 71-101.

Doğangüzel, Betül. "Tanzimat Döneminin Şeriye Mahkemeleri ve Kadınların Değişim Sürecine Etkisi". *Adalet Dergisi* 62-63 (2019), 49-66.

Ekinci, Ekrem Buğra. "İslâm Hukukunda Mahkeme Kararlarının Kontrolü". *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 9/1-2 (2001), 65-157.

Ekinci, Ekrem Buğra. "Mecelle'de Kanun Yolları". *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi-Argumentum* 58 (2000), 1-16.

Ekinci, Ekrem Buğra. *Osmanlı Hukukunda Kanun Yolları*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996.

Ekinci, Ekrem Buğra. "Osmanlı Hukukunda Mahkeme Kararlarının Kontrolü (Klasik Devir)". *BELLETEM* 65/244 (2001), 959-1006.

Ekinci, Ekrem Buğra - Şimşirgil, Ahmet. *Ahmed Cevdet Paşa Ve Mecelle*. İstanbul: KTB Yayınları, 2. Basım, 2008.

Gedikli, Fethi. "Kazâ (Osmanlı Devleti'nde Kazâ)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/117-119. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Gözübenli, Beşir. "Mefkûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Gür, Refik. *Hukuk Tarihi ve Tefekkürü Bakımından Mecelle*. İstanbul: Sebil Yayınevi, 3. Basım, 1993.

Gürbüz, Mustafa. *İslam Hukuk Tarihinde Kanun Yolu Olarak Temyiz Mahkemesi Ve Osmanlı Devletindeki İşleyişi*. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2006.

Hacı Reşit Paşa. *Ruhu'l-Mecelle*. İstanbul: Dâru'l Hilafet-i'l Âliye, 1326.

İbn Ferhûn, 'İbrâhîm b. 'Alî b. Muḥammed İbn Ferhûn Burhâneddîn el-Ya' merî. *Tabşiratu'l-Hukkâm fî 'Usûli'l-'Akdîyeti ve Menâhîcu'l-'Aḥkâm*. Mısır: Mektebetü'l-Kulliyât el-Ezheriyye, 1986.

İpşirli, Mehmet. "Huzur Mürâfaası". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/444. İstanbul: TDV

Yayınları, 1998.

- Karâfi, Ebû 'Abbâs Şehâbeddîn Aḥmed b. İdrîs. *El-Furûk Envâr 'ul-Burûk Fî Envâi'l-Furûk*. yy.: 'Âlemü'l-Kütüb, ty.
- Karâfi, Ebû 'Abbâs Şehâbeddîn Aḥmed b. İdrîs. *El-İḥkâm Fî Temyîz 'il Fetâvâ Ani'l-Aḥkâm Ve Taşarrufât 'il Qâdi Ve'l-İmâm*. thk. 'Abdulfettâh Ebû Ğudde. Beyrut: Daru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 2. Basım, 1416.
- Kâsânî, Ebû Bekir b. Mes'ûd el-Bedâ'i 'u's-şanâ'i 'fi tertibi ş-şerâ'i'. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Kaya, Recep. *400 ve 401 Nolu Çermik Şer'iyye Sicillerinin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Koşum, Adnan. *İslam Hukuk Doktrininde Yargı Hataları Önleyici Tedbirler ve Hatalardan Doğan Sorumluluk*. Isparta: Fakülte Kitabevi, 1. Basım, 2004.
- Meşihat-ı Celile-i İslamiyye, *Ceride-i İlmiyye (Cİ)*, 1/3, (Ramazan 1332), 122-126; 1/6, (Zilhicce 1332), 415-417; 1/8, (Sefer 1333), 496-497; 3/22, (Rebiü'l-âhir 1334), 460-463; 3/23, (Cemâziyelevvel 1334), 498-500; 3/24, (Cemâziyelâhir 1334), 557-559; 3/25, (Recebü'l-ferd 1334), 595-600; 3/26, (Şaban 1334), 652-653; 3/29, (Rebiü'l-evvel 1335), 800-801; 3/30, (Rebiü'l-âhir 1335), 841; 3/31, (Cemâziyelevvel 1335), 884-885.
- Nesli, Aslıhan. "Tensikât-ı Adliyye: Mahkeme-i Temyîz' Adlı Makale Bağlamında Mehmed Ârif'in Temyiz Mahkemesi Hakkındaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi". *Yıldırım Beyazıt Hukuk Dergisi* 1 (08 Mart 2019), 159-186.
- Okur, Saliha. *Ceride-i İlmiyye'deki Bozma Kararlarının Hukukî Tahlili*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Ömer Hilmi Efendi, Karınabâdi. *Ömer Hilmi Efendi'nin Külli Kaideler Şerhi Mir'âtü'l-Mecelle*. ed. Mustafa Ünal - Abdussamed Atasoy. Ankara: Adalet Yayınevi, 1. Basım, 2022.
- Seraḥsî, Muḥammed b. Aḥmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-'Eimme. *el-Mebsûṭ*. thk. Ḥalil Muḥyiddîn el-Meyyis. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993.
- Şentop, Mustafa. *Şer'iyye Mahkemelerinde Temyiz ve İstinaf XIX. ve XX. Yüzyıl*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 1995.
- Şeyh Bedreddin, İbn Kadî Simavne. *Yargılama Usulüne Dair: Câmiu'l-Fusûleyn*. ed. H. Yunus Apaydın. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2012.
- Fulya Teomete Yalabıyık, *Fransız Hukukunda Temyizin Tarihi Gelişimi ve Temyiz Sebepleri* İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2010,
- Turan, Ali. "Abdurrahman Âdil Eren'in (1868-1942) Hayatı, Eserleri ve Mahkeme-i Temyiz Adlı Eserinin Tahlili". *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları* 23 (2017), 57-80.
- Turan, Ali. *Türk Hukuk Tarihinde İlk Temyiz Mahkemesi Divân-ı Ahkâm-ı Adliyye*. Ankara, Adalet Yayınevi, 2022.
- Tuzcu, Abdullah. *Kur'an-ı Kerim Açısından Mecelle'nin Külli Kaideleri*. Ankara: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Yakut, Esra. *Şeyhülislamlık: Yenileşme Döneminde Devlet Ve Din*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2005.
- Yaman, Ahmet - Çaliş, Halit. *İslâm Hukukuna Giriş*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 10. Basım, 2015.
- Yıldırım, Mustafa. *Mecelle'nin Külli Kaideleri*. İzmir: Tibyan Yayıncılık, 4. Basım, 2015.
- Yurdakul, İlhami. *Osmanlı Devleti'nde Şer'î Temyiz Kurumları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- Zeydân, Abdulkerim. *El-Veciz fi Şerhi'l-Kavâidi'l-Fıkhiyye fi Şer'iati'l-İslâmiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1422.



## Abdülkâdir-i Merâğî'nin Günümüze Ulaşamayan Eserleri

### The Extant Unreached Works of Abd al-Qadir Maraghi to Our Time

Ubeydullah Sezikli<sup>1</sup> , Seyid Muhammed Taki Hüseyin<sup>2</sup> 



#### öz

Tarih boyunca ilmi değeri yüksek birçok kıymetli kitap veya eser kaybolmuştur. Bunların bir kısmı da mûsikî ilmine aittir. Bu eserler bazen koleksiyonerlerin raflarında gizlenmiştir. Kütüphanelerde bulunan önemli eserler de savaşlar ve sair sebeplerle başka ülkelerin kütüphanelerine intikal ettirilmiş ve gün yüzüne çıkartılmamıştır. Tüm bunların sonucunda ilim dünyası özellikle bu tür tek nüsha olan eserlerden yararlanma imkânını kaybetmiştir. Kaybolan bazı eserlerin isimlerini, müelliflerinin elimizde bulunan diğer eserlerinden ya da eser kaybolmadan önce bu eserleri kullanan diğer müelliflerden öğrenmekteyiz. Kaybolan kitaplarla ilgili buralarda verilen bilgiler bize bu eserleri araştırma ve bilim dünyasını bu eserlerin varlığından haberdar etme fırsatını tanımaktadır. Bu makalede mûsikî nazariyatı açısından önemli eserler kaleme alan Abdülkâdir-i Merâğî'nin (ö. 838/1435) elimizde bulunan *Câmi'u'l-elhân*, *Makâsîdü'l-elhân* ve *Şerh-i Edvâr* isimli eserlerinde, şu an elimizde olmayan *Kenzü'l-elhân*, *Risâle der-Istihâb-ı Gayr-i Ma'hûd* ve *Kitâb-ı Lahniyye* hakkında verilen bilgiler mukayeseli olarak ele alınmıştır. Bunlardan, *Kenzü'l-elhân*, Merâğî'nin kayıp eseri olarak bilinmekte fakat *Risâle der Istihâb-ı Gayr-i Ma'hûd* ve *Kitâb-ı Lahniyye* ilim dünyası tarafından bilinmemektedir. Makalede bu eserler hakkında bulunabilen tüm bilgiler müellifin diğer eserlerindeki bilgilerle birleştirilerek verilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Türk Mûsikîsi, Müzikoloji, Abdülkâdir-i Merâğî, Abdülkâdir-i Merâğî Eserleri, Kenzü'l-elhân

#### ABSTRACT

Some historically lost literature pertains to musical knowledge. Numerous such texts are no longer extant because private collectors sometimes stored significant original manuscripts on their shelves. In addition, texts were housed in libraries and transferred to overseas libraries during wars, never to be discovered again. Consequently, scientific disciplines could not benefit from such single-copy texts. We know the titles of some forgotten works through references to them in other works by their authors. We also know citations made to them before disappearance. We can utilize the information obtained about lost manuscripts from the extant literature to research such lost works and notify scholars about their existence. Abd al-Qadir Maraghi

<sup>1</sup>Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye

<sup>2</sup>Dr. Öğr. Üyesi, Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Sivas, Türkiye

**Sorumlu yazar/Corresponding author:**

Ubeydullah Sezikli (Doç. Dr.),  
İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul,  
Türkiye  
E-posta: ubeydullahsezikli@hotmail.com

ORCID: U.S. 0000-0001-7312-6737;  
S.M.T.H. 0000-0003-2709-2315

**Başvuru/Submitted:** 14.05.2023

**Revizyon Talebi/Revision Requested:**  
11.08.2023

**Son Revizyon/Last Revision Received:**  
19.08.2023

**Kabul/Accepted:** 22.08.2023

**Atıf/Citation:** Sezikli, Ubeydullah, Hüseyin, Seyid Muhammed Taki. Abdülkâdir-i Merâğî'nin Günümüze Ulaşamayan Eserleri. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 13/2, (Eylül 2023): 863-886.  
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2023.1297037>

wrote the most important extant texts on musical theory: for example, *Câmi'ü'l-elhân* (Jâmi' al-alhân), *Makâsîdu'l-elhân* (Maqâşid al-alhân), and *Şerh-i Edvâr* (Sharh al-Adwâr, a commentary on Şafî al-Dîn al-Urmawî's *Kitâb al-Adwâr*). These texts are still found in libraries and offer information about Maraghi's lost works, including *Kenzü'l-elhân*, *Risâle der Istihâb-ı Gayr-i Ma'hûd*, and *Kitâb-ı Lahniyye*. The present article attends comparatively to such information. *Kenzü'l-elhân* (Qanz al-alhân) is known as a lost text attributed to Maraghi. However, the scientific community is not even aware of the existence of Maraghi's other lost works, *Risâle der Istihâb-ı Gayr-i Ma'hûd* and *Kitâb-ı Lahniyye*. This paper combines all available information on these works with evidence obtained from other texts by Maraghi.

**Keywords:** Turkish Music, Musicology, Abd al-Qadir Maraghi, Works of Abd al-Qadir Maraghi, *Qanz al-alhân*

### EXTENDED ABSTRACT

Lost literature represents a predominant problem for scientific communities worldwide. Some of these books pertain to musical knowledge. Abd al-Qadir Maraghi wrote some of the most influential texts on musical theory, including *Câmi'ü'l-elhân* (Jâmi' al-alhân), *Makâsîdu'l-elhân* (Maqâşid al-alhân), and *Şerh-i Edvâr* (Sharh al-Adwâr: commentary on the *Kitâb al-Adwâr* of Şafî al-Dîn al-Urmawî). These texts are still housed in libraries and offer information about his other lost works, for instance, *Kenzü'l-elhân*, *Risâle der Istihâb-ı Gayr-i Ma'hûd*, and *Kitâb-ı Lahniyye*. This article provides a comparative analysis of this information. Among these lost texts, *Kenzü'l-elhân* is known as Maraghi's work. However, the scientific world is not even aware of the existence of Maraghi's other lost texts, *Risâle der Istihâb-ı Gayr-i Ma'hûd* and *Kitâb-ı Lahniyye*. This paper combines all available intelligence on these works with information acquired from other texts by Maraghi.

*Kenzü'l-elhân* (Qanz Al-Alhân) represents Maraghi's first lost text. Our knowledge of this work is based on the information Maraghi conveyed in his other extant books, *Câmi'ü'l-elhân* (Jâmi' al-alhân), *Makâsîdu'l-elhân* (Maqâşid al-alhân), and *Şerh-i Edvâr* (Sharh al-Adwâr).

Maraghi wrote in *Câmi'ü'l-elhân*, *Makâsîdu'l-elhân*, and *Şerh-i Edvâr* that readers should consult *Kenzü'l-elhân* to learn more about certain themes he addressed in these works. Maraghi's transmission of this information allows us an insight into the contents and topics of *Kenzü'l-elhân*.

*Câmi'ü'l-elhân* is the first of the three extant works by Maraghi. We can infer that *Kenzü'l-elhân* was copyrighted before *Câmi'ü'l-elhân* because the latter alludes to the lost *Kenzü'l-elhân*. Two copies of *Câmi'ü'l-elhân* remain: an original handwritten manuscript dated 808 (1405) and a copy dated 818 (1415). Thus, it is deduced that Maraghi wrote *Kenzü'l-elhân* before 808 (1405), the copyright date of *Câmi'ü'l-elhân*. Maraghi's historical references to *Kenzü'l-elhân* in *Câmi'ü'l-elhân* also allow us to estimate the copyright date of the lost book by informing us of the date after which *Kenzü'l-elhân* was written.

Maraghi mentioned in the famous *nevbet-i müretteb* assembly held a day before Ramadan on 29 Şaban 778 (January 11, 1377) that he could compose a nevbet for each day of the month of Ramadan. Maraghi then composed a total of thirty nevbets in one night, one for each day

of Ramadan. This feat attracted much attention. Maraghi revealed this incident in *Câmi'ü'l-elhân*, stating that he had more comprehensively elucidated the melodies and artistic features of his compositions along with relevant annotations in *Kenzü'l-elhân*. He advised his readers to refer to *Kenzü'l-elhân* to better understand his compositions. This detail enables the conclusion that Maraghi wrote *Kenzü'l-elhân* after 778 (1377). Consequently, *Kenzü'l-elhân* was written between 778 and 808 (1377–1405).

Abd al-Qadir Maraghi's second lost book was essentially on melodies and was titled *Risâle der Istihâb-ı Gayr-i Ma'hûd*. Maraghi discussed oud tunes, utilizing the term *istihâb* (اصطحاب) in the fourth section of the fifth chapter of *Câmi'ü'l-elhân*, titled "beş telli ud-i kâmil" (The Perfect Oud with Five Strings). Maraghi asserted that the tunes were labeled *Şedd* by some performers.

After this exposition, Maraghi mentioned that some of the tunes (*Şedd*) played on the oud were common (*ma'hûd* معهود) and some were uncommon (*gayr-i ma'hûd* غير معهود). He further noted that he had recorded all variants of all the tunes in a *Risâle* (booklet) and that anyone could refer to that book, *Risâle der Istihâb-ı Gayr-i Ma'hûd*.

Therefore, Maraghi elucidated 1001 variants of the aggregate of 2401 uncommon melodies in *Câmi'ü'l-elhân* and elaborated on 1400 variants (2401-1001) of these unusual tunes in the lost *Risâle der Istihâb-ı Gayr-i Ma'hûd* and *Kenzü'l-elhân*.

Maraghi's third lost book was titled *Kitâb-ı Lahniyye*. Maraghi alluded to this text as one of his existing works when he was writing *Makâsîdu'l-elhân*, which is the only work that contains a mention of *Kitâb-ı Lahniyye*. However, not all copies of *Makâsîdu'l-elhân* carry this information. The title *Kitâb-ı Lahniyye* is only observed in manuscripts copied from the first version of *Makâsîdu'l-elhân*. Unfortunately, no further information remains on Maraghi's *Kitâb-ı Lahniyye*.

## Giriş

Kitap ve belgelerin yazımında kullanılan kâğıtlar, selüloz kökenli olmaları nedeni ile zaman içerisinde biyolojik ve kimyasal etkenlerle tahribata maruz kalabilmektedir. Bunların yanısıra; yanma, nemlenme ve doğal afetler gibi olaylar zaman içerisinde kitap ve belgelerin yok olmasına sebep olmuştur.<sup>1</sup>Tarih boyunca yok olan kitapların bir kısmı da mûsikî ilmine aittir. İslâmiyet'in ilk çağlarında Müslümanlar daha çok Kur'an ilimleri ve dinî ilimlerle ilgilenirken, Yunanca, Süryanice, Farsça ve Rumca gibi dillerden Arapçaya yapılan tercümeleciler yoluyla, birçok farklı ilimle de tanıştılar.<sup>2</sup> Matematik ve felsefe ilimleri arasında yer alan mûsikî üzerine de birçok tercüme yapıldı. İslâmiyet'in ilk çağlarında yazılan Ebû'l-Ferec el-İsfahânî'nin (ö. 356/967) *el-Egâni*'sinde, İbnü'n-Nedîm'in (ö. 385/995?) *el-Fihrist*'inde ve daha sonra İbnü'l-Kıfî'nin (ö. 646/1248) *Târîhu'l-hükemâ*'sında ve İbn Ebû Usaybia'nın (ö. 668/1269) *Uyûnü'l-enbâ*'sı gibi tabakat ve tarih kaynaklarında mûsikî konusunda yazılan pek çok eserin bilgileri kaydedilmişse de bunların ancak bir kısmı günümüze ulaşabilmiştir.

Mûsikî ilmine dair kaleme alınmış ilk çalışma olarak kabul edilen Ebû Süleymân Yûnus b. Süleymân b. Kürd b. Şehriyâr el-Kâtib el-Fârsî'nin (ö. 135/752 civarı) *Kitâbü'n-nağam* adlı kitabı kayıp ilk eserlerdendir.<sup>3</sup> Aruz ilmini sistematik hâle getiren Ebû Abdurrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî'nin (ö. 175/791) *Cümletü âlâti't-tarab, Kitâbü'l-îkâ'* ve *Kitâbü'n-nağam fi'l-mûsika* başlıklarıyla kaleme aldığı mûsikî eserleri de diğer önemli kayıp eserlerdendir.<sup>4</sup> Kendi çağının önde gelen mûsikîşinâslarından İshâk b. İbrâhîm b. Mâhân el-Mevsilî er-Râzî'nin (ö. 235/850) de *Kitâbü'l-egâni, Kitâbü'l-ihdiyâr mine'l-egâni li'l-Vâsik, Kitâbü egâni'i Ma'bed, Kitâbü'n-nağam ve'l-îkâ', Kitâbü'r-raks ve'z-zefn, Kitâbü'l-Kiyân, Kitâbü kıyâni'l-Hicâz, Kitâbü ahhâri Tuveys, Kitâbü ahhâri Azzetü'l-Meylâ, Kitâbü ahhâri Sa'id b. Miscâh, Kitâbü ahhâri Huneyn el-Hîrî, Kitâbü ahhâri'd-Delâl, Kitâbü ahhâri Ma'bed ve'bni Süreyc ve egânihimâ, Kitâbü ahhâri'l-Garîz, Kitâbü ahhâri Muhammed b. Â'îşe, Kitâbü ahhâri'l-Ebcer, Kitâbü ahhâri'l-mugannîn el-Mekkiyyîn, Kitâbü'l-egâniyyi'l-kebîr* adlı eserleri günümüze ulaşmayan eserlerdendir.<sup>5</sup> Ya'kûb b. İshak el-Kindî'nin (ö. 252/866?) öğrencisi ve Kindî ekolünün önde gelen temsilcilerinden filozof ve âlim Ebû'l-Abbâs Ahmed b. et-Tayyib b. Mervân es-Serahsî'nin (ö. 286/899) de *el-Medhal ilâ ilmi'l-Mûsikî, Kitâbü'l-Mûsika el-kebîr, Kitâbü'l-Mûsikâ es-sagîr* adlı eserleri elimize ulaşmayan teliflerdendir.<sup>6</sup> Bu çağlarda yazılan ve

1 Örnek olarak Büveyhî'nin vezirlerinden Ebû'l-Fazl İbnü'l-Amîd'in Rey'deki yüz deve yükü kitabı yağmalanarak yok edilmesi verilebilir. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-udebâ*, haz. İ. Abbas (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993), 1/312.

2 Macid Fahrî, *Tarih el-felsefetü'l-İslâmiyye* (Beyrut: Dârü'n-neşr, 1974), 28.

3 Ebû'l-Ferec İsfahânî, *el-Egâni*, haz. İ. Abbas (Beyrut: Dâru Sâdir, 2008), 4/398; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist fi ahhâri'l-'ulemâ'i'l-musannifîn mine'l-kudemâ' ve'l-muhdesîn ve esmâ'i kütübihim* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1978), 145; Dayf Şevkî, *Şi'r ve'l-gmâ fi Medîne ve Mekke li-Asri'l-Beni Umeyye* (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1979), 61-62; Henry George Farmer, *Târîhu'l-mûsika'l-'Arabiyye*, çev. Hüseyin Nassâr (Kahire: Mektebetü Mısır, 1956), 92-100; Yusuf Zekerîya, *Müellefâtü'l-Kindî el-Mûsikîyye* (Bağdat: Matbaatü Şefik, 1962), 37.

4 Farmer, *Târîhu'l-mûsika'l-'Arabiyye*, 21,126.

5 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 207-210.

6 Franz Rosenthal, *Ahmad b. at-Tayyib as-Sarahsî*. (New Haven: American Oriental Society, 1943), 43.



şu an kayıp olan diğer eserlere ise Ahmed b. Cafer Haddad Medâinî'nin *Levâzîmü'l-mûsikî'si*<sup>7</sup>; Ebû Eyyüb Süleyman Medîni'nin (III./IX. yüzyıl) *Kitabü'n-nağami ve'l-ikâ'*<sup>8</sup> Ebû'l-Hasen Sâbit b. Kurre b. Zehrûn (Mervân) es-Sâbi el-Harrânî'nin (ö. 288/901) *Makâle fi'l-mûsikî* ve *Makâle fi'l-engâm*<sup>9</sup> ve Ubeydullah b. Abdillâh b. Tâhir-i Horâsânî'nin (300/912) *Kitâb fi'n-nağam*<sup>10</sup> örnek verilebilir. Mûsikî ile ilgili bu kadar isimleri bilinen kendileri kayıp eser var, dolayısıyla mûsikînin gelişim tarihini tespit açısından kayıp eserlerin peşine düşmek önem arz etmektedir.

Kayıp olan eserlerden haberdar olabilmemizi sağlayan en önemli etkenlerden birisi ise müelliflerin kendi eserlerini diğer eserlerinde zikretmeleridir. Bu kayıp olan eserlerin en önemlilerinden birisi Fârâbî'ye (ö. 339/950) aittir. Fârâbî, meşhur *el-Mûsîka'l-kebîr* kitabında açıkladığı üzere eserini iki bölüm olarak düzenlemiştir. Elimizde mevcut olan *el-Mûsîka'l-kebîr*'in Kitâbü'l-Evvel (Birinci Kitap) kısmıdır ve henüz Kitâbü's-Sânî (İkinci Kitap) kısmı bulunamamıştır.

### 1. Abdülkâdir-i Merâgî'nin (ö. 838/1435) Hayatı

Bugün İran sınırları içinde bulunan Güney Azerbaycan'ın Merâğa şehrinde doğdu.<sup>10</sup> Abdülkâdir-i Merâgî'nin doğum tarihi kesin olarak tespit edilememiş olsa da araştırmacılar farklı değerlendirmeler yaparak 1350-1360 yılları arasında çeşitli tarihler vermektedirler.<sup>11</sup>

Üç dilde şair, altı kaleimde hattat, musavvir ve kırâat ilminde oldukça mâhirdir.<sup>12</sup> Babasının kendisine verdiği eğitimden övgüyle bahseden Abdülkâdir şunları söyler:

“Özellikle bu ilim ve uygulamasında hiç kimse ona yetişememiş ve bu fakir kul ona tam bir iltifat ve ihtimam göstermiştir. Kendileri çeşitli ilim dallarında eğitim vermekteydiler. Bu ilim ve uygulamasında mübarek elleriyle verdikleri irşat ve talimle bu fakiri maharet mertebesinin en üstüne mübarek himmetleriyle ulaştırdılar. Bu durum herkesçe görülmüştür. Hazretin bu kulu eğitmesinin nedeni, Kur'ân hafızı olmamdan dolayı<sup>13</sup> sesler bilgisini hakkıyla öğrenerek Kur'ân tilavetini güzel nağmelerle yapabilmem içindir”.<sup>14</sup>

Bazı kaynaklarda Abdülkâdir'in Osmanlı padişahı Yıldırım Bâyezid Hân'ı Bursa'da ziyaret ettiği kaydedilse de ziyaret edilen kişinin sözü edilen Osmanlı hükümdarı değil, Sultan Şeyh

7 Bu eserden Abdülkâdir-i Merâgî, *Câmi'u'l-elhân*'da (Bk. Abdülkâdir-i Merâgî, *Câmi'u'l-elhân*, haz. B. Hazrai (Tahran: Ferhengistan-ı Hüner, 2009), 9, 419 ve *Mekâsidü'l-elhân*'ında (Bk. Abdülkâdir-i Merâgî, *Mekâsidü'l-elhân*, thk. T. Bîneş (Tahran: Bongâh-ı Tercüme, 1977), 138) Fethullah-ı Şîrvânî de *el-Mecelle fi'l-mûsikî*'sinde (Bk: Fethullah-ı Şîrvânî, *el-Mecelle fi'l-mûsikî*, (Tahran: Milli Kütüphane, A1671), 114.) nakiller getirmişlerdir. Belki bunların zamanına kadar bu eserin nüshası ulaşmıştır.

8 Muhammed Ensârî, “Ebû Eyyüb-i Medîni”, *Dâiretü'l-Ma'ârifü'l-İslâmîc* (Tahran: Merkez-i Dâiretü'l-Ma'ârif, 2000), 5/196.

9 George D. Sawa, *Kamusu kitabu'l-egânî* (Leiden: Brill, 2015), 432.

10 Özcan Nuri, “Abdülkâdir-İ Merâgî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/abdulkadir-i-meragi> (24.08.2023).

11 Ubeydullah Sezikli, *Abdülkâdir Merâgî ve Câmiu'l-Elhân* 'ı (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007).

12 Kemal Özergin, “Hace Abdülkâdir Maragî'nin Manzum Bir Arzıhalî”, *Kemal Çığ'a Armağan*, (İstanbul, 1984), 133.

13 George Dimitri Sawa, *An Arabic musical and socio-cultural glossary of Kitâb al-Aghânî* (Brill, 2015).

14 Abdülkâdir-i Merâgî, *Câmi'u'l-elhân* (İstanbul: Nuruosmâniye Kütüphanesi, 3644), 118b.

Üveys'in (ö.776/1374-1375) oğullarından Şehzâde Sultân Bâyezid (ö. 969/1562) olduğunun artık bilindiğini burada zikretmeliyiz.<sup>15</sup> Abdülkâdir'in, Osmanlı sultanları ile görüştüğüne dair başka bir kayıt da bulunmamaktadır.

Semerkant'a giden Merâgî burada ayrıca Timur'un torunu ve veliahtı Gıyyâseddîn Muhammed Mîrzâ'nın (ö. 873/1469) arzusu üzerine iki yüz zamanlı "devr-i mieteyn" usûlünü icad etti.<sup>16</sup>

Merâgî, Sultan Ahmed Celayir'e (ö. 813/1410) kapılanınca, Şehzâde Mîrzâ Mîrânşâh'ın (ö. 810/1408) terbiyesiyle görevlendirildi. *Mecâlisü'n-nefâis*'de şöyle aktarıldığında göre o dönemde şehzâde Mîrzâ Mîrânşâh, delikanlılık nedeniyle münasip olmayan bazı işler yaptı. Büyük padişah Emir Timur-ı Gürgan onu uyardı, daha sonra da şehzade hocalarının öldürülmesini emretti. Hâce Abdülkâdir, bir fırsatını bulup kaçtı. Bir müddet sonra kılık değiştirip Kalenderî elbiseleriyle gezerken yanlışlıkla saray yakınlarına gitti ve Padişah onu görünce yüksek sesle Kur'ân okumaya başladı. Onu bu hâlde gören merhametli padişah tebessüm etti ve Hâce'nin kabiliyeti nedeniyle onu affetti. Daha sonra eski görevine geri döndü. Sanata ve sanatçıya değer veren Timur, aralarında geçen bütün bu olumsuzluklara rağmen, Abdülkâdir'i her gittiği yere götürdü.<sup>17</sup>

Hicri 838 (MS 1435) yılında Herat'ta büyük bir vebâ salgını oldu. Meşâyih ve ulemâdan birçok kişi ile beraber mûsikî üstadı Hâce Abdülkâdir-i Merâgî de bu salgında vefat etti.<sup>18</sup> Abdülkâdir-i Merâgî ressam, hattat, aynı zamanda Arapça, Farsça, Türkçe şiirleri olan bir şairdir. Tüm bunların yanında kırâat ilminde söz sahibi bir hâfızdır.

## 2. Abdülkâdir-i Merâgî'nin I. Kayıp Kitabı: *Kenzü'l-elhân*

Merâgî'nin günümüze ulaşamayan<sup>19</sup> *Kenzü'l-elhân*'ı ile ilgili bilgilerimiz, kendisinden günümüze ulaşan *Câmi'u'l-elhân*, *Makâsıdu'l-elhân* ve *Şerh-i Edvâr* kitaplarında aktardığı bilgilere dayanmaktadır. Merâgî, bu eserlerinde işlediği bazı konuları daha detaylı öğrenmek isteyenlerin *Kenzü'l-elhân*'ına başvurulmasını ister.<sup>20</sup> Merâgî'nin aktardığı bu bilgilerden yola çıkarak *Kenzü'l-elhân*'ın ihtiva ettiği konularla ilgili bir fikir sahibi olmak mümkündür.

15 Özcan, "Türk Müsikişinin Âbide Şahsiyetlerinden Abdülkâdir-i Merâgî", 8/901.

16 Muhammed Ali Terbiyet, *Dânişmendân-ı Azerbaycan* (Tahran: y.y., 1314) 261; Özcan, "Türk Müsikişinin Âbide Şahsiyetlerinden Abdülkâdir-i Merâgî", 8/901.

17 Rauf Yektâ, *Esâtîz-i Elhân* (İstanbul: Pan Yayıncılık, 2002), 106.

18 Münecimbaşı Ahmet Dede, *Sahâifü'l-Ahbar (Münecimbaşı Tarihi)* (İstanbul: y.y., 1285), 3/57.

19 İran Melik Kütüphanesi'nde bulunan (nr. 6317) *Câmi'u'l-elhân*'ının nüshasının zahriyesinde, eserin ismi hata olarak "Kenzü'l-elhân" kaydedilmiştir. Bu hata aynı şekilde katalog bilgilerine aktarılmıştır. Bu nüsha incelendiğinde *Câmi'u'l-elhân*'ının bir nüshası olduğu anlaşılmaktadır. Sayın Bardakçı, bu kitabı görme imkânı bulmadığından gerçekten *Kenzü'l-elhân* olup olmadığı hususunda kanaat edinemediğini belirtmiştir. Bk. Murat Bardakçı, *Maragali Abdülkâdir* (İstanbul: Pan Yayıncılık, 1986), 148-149.

20 Bk. Merâgî, *Câmi'u'l-elhân*, haz. B. Hazraî, 76, 182, 189, 213, 250, 277; Merâgî, *Makâsıdu'l-elhân*, thk. T. Bineş, 57, 111, 114, 123, 142; Abdülkâdir-i Merâgî, *Şerh-i Edvâr*, thk. T. Bineş (Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1992), 134, 232, 333, 389.

## 2.1. *Kenzü'l-elhân*'ın Muhtemel Telif Tarihi

Merâgî'den elimize ulaşan üç eserin ilki *Câmi'u'l-elhân*'ıdır. *Câmi'u'l-elhân*'da kayıp olan *Kenzü'l-elhân*'a atıflar yapıldığı için *Kenzü'l-elhân*'ın telif tarihinin *Câmi'u'l-elhân*'dan önce olduğu anlaşılabilir. *Câmi'u'l-elhân*'ın 808 (1405) tarihli müellif nüshası ve 818'de (1415) istinsah edilen başka bir nüsha olmak üzere iki adet nüshası bulunmaktadır.<sup>21</sup> Buradan hareketle Merâgî'nin, *Kenzü'l-elhân*'ı 808 (1405) yılından önce telif ettiği söylenebilir. *Câmi'u'l-elhân*'da *Kenzü'l-elhân*'ına yapılan bazı atıflarla *Kenzü'l-elhân*'ın hangi tarihten sonra yazıldığına dair bir bilgi edinmek ve telif tarihine yaklaşmak mümkündür.

Merâgî, 29 Şaban 778 (11 Ocak 1377) yılında gerçekleşen meşhur “nevbet-i müretteb” meclisinde, Ramazan ayının her günü için bir nevbet besteleyeceğinden söz eder. Sonuçta Merâgî zikredilen yılın Ramazan'ında ayın her günü için bir nevbet olmak üzere toplamda otuz nevbet besteler. Merâgî, *Câmi'u'l-elhân*'ında nevbet-i mürettepleri bestelerken yaşadıklarını açıklar ve işlediği bestelerindeki nağmeler ve sanatsal özelliklerini daha kapsamlı bir şekilde *Kenzü'l-elhân*'ında şerhettiğini söyler. Okuyucuya bunları öğrenmek için *Kenzü'l-elhân*'ı okunmasını tavsiye eder. Bu bilgiden Merâgî'nin, *Kenzü'l-elhân*'ı 778 (1377) yılından sonra ve 808'den (1405) önce yazdığı denilebilir.

## 2.2. *Kenzü'l-elhân*'ın İçeriği

*Kenzü'l-elhân*'ın tamamının içeriğinin ne olduğu ve bölümlendirmesi hakkında kesin olarak konuşmak çok güçtür. Ancak Merâgî'nin elimizdeki eserlerinde verilen bilgilerle *Kenzü'l-elhân*'ın bazı konuları hakkında fikir sahibi olabiliriz. Bu konular, Merâgî'nin kendine yaptığı atıflara göre şu şekilde sıralanabilir:

### 2.2.1. Cinsler

Zi'l-küll'ü (oktav) oluşturan zi'l-erba'a'ya (dörtlü) “cins” ismi verilmiştir. Her bir cins ise Eb'âd-ı Suğrâ, Lahniyyât veya Selâse-i Lahniyye denilen taninî, bakiyye ve mücenneb aralıklarının terkiplerinden meydana gelir.<sup>22</sup> Merâgî, cins konusuna *Câmi'u'l-elhân*'ın dördüncü bölümün birinci kısmında<sup>23</sup>, *Makâsîdü'l-elhân*'ın on ikinci bölümünde<sup>24</sup> ve *Şerh-i Edvâr*'ın on beşinci bölümünde<sup>25</sup> değinerek cinsin sınıflarından şu şekilde bahsetmiştir:

“Zi'l-erba'a (dörtlü) aralığının kapsadığı her üç aralıktan biri eğer oran bakımından diğer iki oranın toplamından daha büyük olursa Cins-i Leyyin (yumuşak cins) olarak aksi takdirde Cins-i Kavî olarak adlandırılır. Cins-i Leyyin'in de kendisi üç çeşittir. En büyük aralık eğer (5/4) oranında olursa Râsim cinsi, (6/5) oranında olursa Levnî cinsi, (7/6) oranında olursa

21 Merâgî, *Câmi'u'l-elhân* (Oxford: Bodleian Kütüphanesi, Marsh, 282) ve Merâgî, *Câmi'u'l-elhân* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 3644).

22 Merâgî, *Câmi'u'l-elhân*, haz. B. Hazrai, 49; Merâgî, *Şerh-i Edvâr*, thk. T. Bîneş, 292; Seyyid Muhammed Tağı Hüseyini, *Kitâb-i Fârsî Fî Fenni'l-elhân ve 15.yy Mûsikî Nazariyatındaki Yeri ve Önemi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 78.

23 Merâgî, *Câmi'u'l-elhân*, haz. B. Hazrai, 69-76.

24 Merâgî, *Makâsîdü'l-elhân*, thk. T. Bîneş, 121-123.

25 Merâgî, *Şerh-i Edvâr*, thk. T. Bîneş, 318-325.

Nâzım cinsi diye adlandırılır. Yine Leyyin cinste, üç aralığın en büyüğü, dörtlünün tiz, pest ve ortasında yer almasına göre de başka sınıfların oluşumuna sebep olur. Yine en büyük aralığın yerine göre kalan diğer iki aralık başka sınıfların meydana gelmesine neden olur.”

Merâgî, cinslerin sınıflarını daha fazla açıklamaz, sadece en büyük aralığın ortada olanına Gayr-i Muntazam, pest tarafta olup kalan iki küçük aralığın büyük olan cins ortasında bulunma şekline Muntazam-ı Mütetâlî ve tiz tarafında bulunma şekline de Muntazam-ı Gayr-i Mütetâlî denildiğini kaydetmiştir.

Merâgî, bu açıklamalarından sonra, tüm sınıfların sayısının 111 adet olduğunu ve Urmevî tarafından *eş-Şerefiyye* kitabında<sup>26</sup> kaydedildiğini yazarak, “Kitabımızda bu sınıflardan bazılarının kullanım yolunu, isteyenler örnek alıp anlayarak kullansınlar diye kısaca açıkladık” ibaresi ile Leyyin cinsinin Râsim türünün birinci (Muntazam-ı Gayr-i Mütetâlî), ikinci (Muntazam-ı Mütetâlî), üçüncü (Muntazam-ı Mütetâlî), dördüncü (Muntazam-ı Gayr-i Mütetâlî), beşinci (Gayr-i Muntazam) ve altıncı (Gayr-i Muntazam) sınıflarının çıkarılması ve kullanım yolunu açıklamıştır.

Merâgî, *Câmi 'u' l-elhân ve Makâsidü' l-elhân*'ında bu cinslere ait bir cetvel ve *Şerh-i Edvâr*'ında iki cetvel kaydederek 111 sınıftan altı sınıfı açıklar. Kitabın uzamasına neden olacağı gerekçesi ile cinslerin kalan 105 sınıfın tamamını ve kullanım yollarını öğrenmek için *Kenzü' l-elhân*'a müracaat edilmesi gerektiğini yazar.<sup>27</sup>

### 2.2.2. Perdeler, Âvâzlar ve Şu'belerin Karşılıklı İlişkileri

Urmevî'nin açıkladığı zi'l-erba'aların yedi çeşidi ile zi'l-hamsların on iki çeşidi birbirine eklenince toplamda 84 devir meydana gelir. Urmevî, zi'l-hamsların on üçüncüsünü zikretmemiş, okuyucunun hesaplayıp bulmasını istemiştir.<sup>28</sup> Merâgî, zi'l-hamsların on üçüncü çeşidini eserlerinde zikrederek devirlerin sayısını 91 adede çıkarmıştır.<sup>29</sup> Bu 91 devrin tabakalarını değerlendirince bazı devirlerin farklı tabakalarda aynı olduğu görülmüştür. “İştirâkû'n-nağam” başlığıyla işlenerek devirlerin ortak nağmeleri konusu iki yöntemle hesaplanmıştır. Birincisine göre devirlerin başlangıç nağmeleri aynı, diğerine göre ise farklıdır. Bu durumlarda devirler ya tüm nağmelerde aynı olurlar ya da birçok nağmede ortak olup bir veya iki nağmede farklı olurlar.

Merâgî, *Câmi 'u' l-elhân*'ın yedinci bölümünün ikinci kısmında bu konulara değinerek, doksan bir devirden on iki devrin nağmelerinin birbiri ile tüm nağmelerde ortak olduğuna dikkat çekmiştir. Açıklamaya göre, Uşşâk, Nevâ ve Bûselik devirleri, Râst, Hüseyinî ve Muhayyer devirleri, Isfahân, Geveşt ve Gerdâniye devirleri, Hicâzî ve Nühüft devirleri ile Zengûle, Büzürg ve Zirefkend devirleri tüm nağmelerinde aynıdır.

Merâgî, bunların açıklamalarını da zikretmiştir. Örnek olarak Uşşâk'ın (a), Nevâ'nın (d)

26 Safiyüddin Urmevî, *eş-Şerefiyye*, haz. B. Hazrai, (Tehran: Ferhengistan-ı Hüner, 2006), 42-62.

27 Merâgî, *Câmi 'u' l-elhân*, haz. B. Hazrai, 76; Merâgî, *Makâsidü' l-elhân*, thk. T. Bîneş, 123; Merâgî, *Şerh-i Edvâr*, thk. T. Bîneş, 321.

28 Safiyüddin Urmevî *el-Edvâr ve tercüme-i Farsî*, thk. A. Rüstemi, (Tehran: Mirâs-ı Mektûb, 2002), 109.

29 Merâgî, *Câmi 'u' l-elhân*, haz. B. Hazrai, 78; Mübârekşâh-ı Buhârî, *Şerhü' l-Edvâr*, thk. A. Envar, (Tehran: Ferhengistan-ı Hüner, 2013), 127.

ve Bûselik'in (z) nağmeleri dâirenin başlangıcı olarak alındığında; Bûselik, Uşşâk'ın üçüncü ve Nevâ'nın ikinci nağmesi olur. Böylece bu üç devir tüm nağmelerinde ortak olurlar.

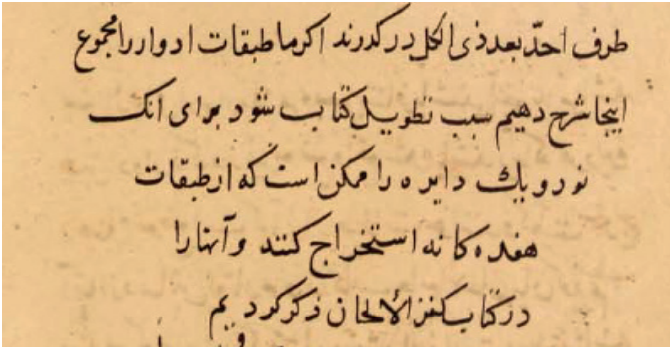
Merâgî yine *Câmi' u'l-elhân*'ın sekizinci bölümün üçüncü kısmında bazı perdeler, âvâzlar ve şu'belerin ilişkilerinden bahsederek geri kalanlarını *Kenzü'l-elhân* kitabında anlattığını ve isteyenlerin bu kitaptan okuyabileceklerini yazmıştır.<sup>30</sup>

### 2.2.3. Devirlerin On Yedi Tabakası

Edvâr sisteminde her bir devir, zi'l-kül (oktav) aralığında olduğundan ve her zi'l-küllde de on yedi nağme bulunduğu göre, devirler bu on yedi nağmenin her birisinden başlayabilir ki buna devrin tabakaları denir. Bu durumda her bir devrin on yedi tabakası olur. Ancak bu tabakaların sırası nağmelerin sırası değildir. Yani birinci tabakaya (a) nağmesinden başlanırsa devrin ikinci tabakasına (b) nağmesinden, üçüncü tabakasına (c) nağmesinden başlanmaz. Tabakaların sırası zi'l-erba'a (dörtlü) oranıyla hesaplanır. İkinci tabakanın başlangıç nağmesi, birinci tabakanın başlangıç nağmesinin dörtlüsü oranında olur. Bu şekilde üçüncü tabakanın başlangıç nağmesi, ikinci tabakanın başlangıç nağmesinin dörtlüsü oranında olur. Bu şekilde on yedi tabaka hesaplanır. Sonuç olarak tabakaların başlangıç nağmeleri şu şekilde olur:

1. tabaka: (a), 2. tabaka: (h<sup>a</sup>), 3. tabaka: (yh<sup>e</sup>), 4. tabaka: (h<sup>e</sup>), 5. tabaka: (yb), 6. tabaka: (b), 7. tabaka: (t), 8. tabaka: (yv), 9. tabaka: (v), 10. tabaka: (yc), 11. tabaka: (c), 12. tabaka: (y), 13. tabaka: (yz), 14. tabaka: (z), 15. tabaka: (yd), 16. tabaka: (d) ve 17. tabaka: (ya).

Merâgî, *Câmi' u'l-elhân*'ın altıncı bölümünün ikinci kısmında on iki devrin tabakalarını açıklamıştır.<sup>31</sup> *Makâsîdü'l-elhân*'ında Uşşâk devrini örnek göstererek doksan bir devrin tabakalarını *Kenzü'l-elhân*'ında açıkladığını yazmıştır (Şekil 1 ve 2).<sup>32</sup>

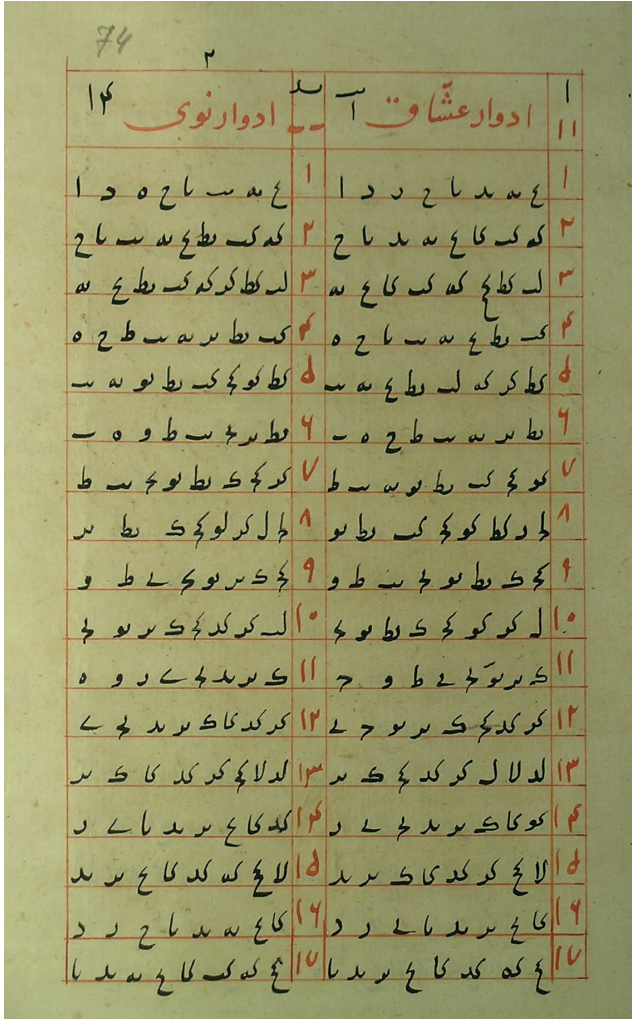


Şekil 1: Merâgî, *Makâsîdü'l-elhân*, Meşhed, Âsitân-ı Kuds-i Razavî Kütüphanesi, 5390, 31b.

30 Merâgî, *Câmi' u'l-elhân*, haz. B. Hazrai, 182; Merâgî, *Makâsîdü'l-elhân*, thk. T. Bîneş, 123; Merâgî, *Şerh-i Edvâr*, thk. T. Bîneş, 232.

31 Merâgî, *Câmi' u'l-elhân*, haz. B. Hazrai, 129-142.

32 Merâgî, *Makâsîdü'l-elhân*, thk. T. Bîneş, 57.



Şekil 2: Merâgî, *Câmi' u'l-elhân*, İstanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 3645, 74a.

#### 2.2.4. Zor Anlaşılan Terkipler

Merâgî, *Câmi' u'l-elhân*'ın "Hânendeliğin Başlangıç ve Bitiş Yerinin Açıklanması" başlıklı onuncu bölümünde başlangıç, iniş ve durak nağmelerinden bahsettikten sonra, hânendeliğin müfred ve mürekkep çeşitlerini açıklar. Ona göre hânendelik müfred şekilde sadece bir makam, âvâz veya şu'be üzerinde icra edilir. Mürekkep şekilde ise bir cins veya devir ile başlanır. Daha sonra geçişler yapılarak başka cinsler veya devirler icrâ edilir. Mürekkeplerde icrâ edilen cins veya devir birden fazla olduğu için terkipler meydana gelir. Bu terkipler de "anlaşılmayı kolay" ve "anlaşılmayı zor" olarak iki kısma ayrılır. Anlaşılmayı kolay olan terkiplerde icrâ

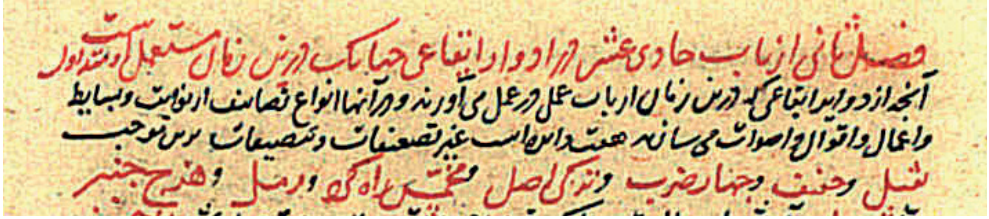
edilen cinsler veya devirlerin nağmeleri, oranları birbirine yakın ve benzer olur. Anlaşılması zor olan terkiplerde ise tam tersi olarak icrâ edilen cinsler ve devirlerin nağmeleri ve oranları birbirinden farklı olur.

Merâgî, bu kısım için Uşşâk ile Büzürg, Bûselik ile Hicâzî ve Hicâzî ile Râst devirlerini örnek olarak göstererek “Biz burada bunların bazılarını işâret ettik ve geriye kalanları da talebelerin isteğine bıraktık” kaydıyla *Kenzü'l-elhân* kitabında bu konudan yeteri kadar bahsettiğini ve isteyenin oraya bakabileceğini yazmıştır.<sup>33</sup>

### 2.2.5. Merâgî'nin İcât Ettiği İkâ' Devirleri

Merâgî, *Câmi'u'l-elhân*'ın on birinci bölümünün üçüncü kısmında “Bu Fakîrin İcât Ettiği İkâ' Devirleri” başlığında yirmi iki ikâ' devrini icât ettiğini yazmıştır. Ancak bu devirlerin hepsinin açıklaması *Câmi'u'l-elhân*'ın uzamasına neden olacağı gerekçesi ile beş devri açıklamıştır ve geri kalan yani (22-5) 17 ikâ' devrini *Kenzü'l-elhân* kitabında açıkladığını belirtmiştir.

*Câmi'u'l-elhân*'da zikredilen beş devir, nakraleri ve resimleri ile şu şekilde kaydedilmiştir: “Darbü'l-feth, Devr-i Şâhî, Devr-i Kumriye, Darbü'l-cedîd ve Devr-i Mieteyn” (Şekil 3).<sup>34</sup>



Şekil 3: Merâgî, *Câmi'u'l-elhân*, İstanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 3644, 53b.

Merâgî, *Makâsîdu'l-elhân* kitabında bu konuya özet bir şekilde değinerek *Câmi'u'l-elhân* kitabına müracaat edilmesini yazmıştır.<sup>35</sup> *Şerh-i Edvâr*'ında ise ilaveten Devr-i Adliye ve Devr-i Rebî'i de anlatmıştır.<sup>36</sup>

Merâgî icât ettiği yirmi iki ikâ' devrinin yedisini eserlerinde açıklamıştır. Geriye kalan on beş devrin ise *Kenzü'l-elhân* kitabında olduğunu söylemiştir.

### 2.2.6. Darbeyn sınıfları

Merâgî, *Câmi'u'l-elhân*'ında tasnîflerin türlerinden, şartlarından ve kurallarından bahseder.<sup>37</sup> Bu tasnifler, dokuz sınıftır:

33 Merâgî, *Câmi'u'l-elhân*, haz. B. Hazrai, 213. Merâgî, bu konuya *Şerh-i Edvâr*'ında ve *Makâsîdü'l-elhân*'ında da değinmiştir ancak *Kenzü'l-elhân* kitabına atfı yapmamıştır (Bk. Merâgî, *Şerh-i Edvâr*, thk. T. Bîneş, 388; Merâgî, *Makâsîdü'l-elhân*, thk. T. Bîneş, 119-120).

34 Merâgî, *Câmi'u'l-elhân*, haz. B. Hazrai, 250-253.

35 Merâgî, *Makâsîdü'l-elhân*, thk. T. Bîneş, 96.

36 Merâgî, *Şerh-i Edvâr*, thk. T. Bîneş, 375.

37 Merâgî, *Câmi'u'l-elhân*, haz. B. Hazrai, 277.

1. Nevbet-i müretteb, 2. Basit, 3. Darbeyn, 4. Küllü'd-durûb, 5. Küllü'n-nağam, 6. Neşîd-i Arap, 7. Amel, 8. Pîşrev, 9. Zahme.

Tasniflerin Darbeyn türü, aynı anda iki ikâ' ile icrâ edilir. Merâgî buna örnek olarak yirmi dört nakreli Sakîl-i remel ile on altı nakreli Sakîl-i evvel usullerini vermiştir. Bu iki ikâ' aynı anda başlayınca Sakîl-i evvelin her üç devresi, iki Sakîl-i remel devresiyle eş değer olur. Böylece remelin üçüncü devresi geri dönüş esnasında Sakîl-i sâninin dördüncü devresiyle beraber olur.

Darbeyn'de icrâ edilen iki ikâ', Sakîl-i remel ile remel gibi birisi diğerinin yarısı olur ki bu türe Müttahit ismi verilir. Ya da Türkî-i asl ile Muhammes gibi birbirinin yarısı değilse buna da Muhtelif denilir.

Merâgî, Darbeyn türün aslında iki ikâ' üzerinde kurulduğunu dile getirerek kendisinin aynı zamanda üç, dört, beş veya altı ikâ' üzerinde bestelediğini yazmıştır.

Söz konusu Darbeyn çeşitleri çok olduğu için Merâgî bunları isteyenler için *Kenzü'l-elhân* kitabında bahsettiğini yazmıştır.<sup>38</sup>

### 2.2.7. Tercî' Çeşitleri

Telli sazlarda icrâ tekniklerinden olan tercî'de ana melodi çalınırken süslemek amacıyla sazın diğer mutlak tellerine de mızrap vurmaktır. Üzerinde melodi icrâ edilene "Sâyîr Teli" ve süslemek maksadı ile mızrap vurulan diğer tele de "Râcî' Teli" denir.

Merâgî, bu konuyu *Câmi'u'l-elhân*'ın dokuzuncu bölümünün üçüncü kısmında ele alarak tercî'lerin vurulan mızrap sayısına göre 11 türünü yazmıştır. Birinci türde 1 mızrap sâyîr tele ve 1 mızrap da râcî' tele vurulur. İkincisinde 2 mızrap sâyîr tele ve 1 mızrap da râcî' tele vurulur. Bu biçimle ilk sâyîr teli ve sonra râcî' tele olmak üzere kalan türler: 3. (2 , 1), 4. (2 , 2), 5. (3 , 2), 6. (2 , 3), 7. (4 , 3), 8. (3 , 4), 9. (4 , 4), 10. (4 , 5), ve 11. (5 , 4) şeklinde olur.

Bu on bir tercî' türü, vurulan mızrapın yönüne göre sâ'id (yükselici) ya da hâbite (inici) olması durumunda da tercî' çeşitleri meydana gelir. Örnek olarak tercî'lerin birinci türünde ya her iki mızrap sâ'ididir ya da hâbitedir; ya birinci teli (sâyîr) sâ'id ve ikinci teli (râcî') hâbitedir ya da tam tersi birinci hâbite ve ikinci sâ'ididir. Bu şekilde tercî'lerin birinci türü toplamda dört çeşittir. Merâgî bu dört çeşidin ismini sırasıyla şu şekilde zikretmiştir:

1. Tercî'-i müfred-i müttetik-i hâbitü's-sâ'ir ve'r-râcî'; 2. Tercî'-i müfred-i müttetik-i sâ'idü's-sâ'ir ve'r-râcî'; 3. Tercî'-i müfred-i muhtelif-i hâbitü's-sâ'ir ve sâ'idü'r-râcî'; 4. Tercî'-i müfred-i muhtelif-i sâ'idü's-sâ'ir ve hâbitü'r-râcî'.

On bir tercî'in kalan diğer on türünden Merâgî dördüncü türüne kadar çeşitleri ve isimleri ile açıklamıştır.

Merâgî'nin açıklamalarına göre ikinci türde şu isimler ile sekiz çeşit bulunmaktadır:

1. Tercî'ü hâbiteti's-sâ'ir ve hâbiteti'd-darbeyn ale'r-râcî'.
2. Tercî'ü sâ'ideti's-sâ'ir ve sâ'ideti'd-darbeyn ale'r-râcî'.
3. Tercî'ü hâbiteti's-sâ'ir ve hâbiteti'd-darbeyn ale'r-râcî'.

38 Merâgî, *Câmi'u'l-elhân*, haz. B. Hazrai, 277.



4. Tercî'ü hâbiteti's-sâ'ir ve sâ'ideti'd-darbeyn mine'r-râci'.
5. Tercî'ü hâbiteti's-sâ'ir ve sâ'ideti'l-evlâ mine'r-râci'.
6. Tercî'ü sâ'ideti's-sâ'ir ve hâbiteti's-sâniye mine'r-râci'.
7. Tercî'ü sâ'ideti's-sâ'ir ve hâbiteti'l-evlâ mine'r-râci'.
8. Tercî'ü sâ'ideti's-sâ'ir ve hâbiteti'd-darbeyn ale'r-râci'.

Üçüncü türde de sekiz çeşit bulunmaktadır. Ancak Merâgî kitabın (*Câmi'ü'l-elhân*) uzamaması için adlarını yazmamıştır.

Dördüncü türde şu isimler ile 16 çeşit bulunmaktadır:

1. Hâbitetü'd-darbeyn 'ale's-sâir ve'r-râci'.
2. Sâ'idetü's-sâniye mine'r-râci' ve'l-bâkî 'aksih.
3. Hâbitetü'd-darbeyn 'ale's-sâir ve sâ'ideti'd-darbeyn 'ale'r-râci'.
4. Hâbitetü'l-evla min's-sâir ve'l-bâkî 'aksih.
5. Sâ'idetü's-sâniye mine's-sâir ve'l-bâkî 'aksih.
6. Hâbitetü'l-evla min's-sâir ve's-sânî mine'r-râci' ve's-sânî mine's-sâir ve'l-evlâ mine'r-râci' bi-'aksihima.
7. Hâbitetü'l-evla min's-sâir ve'l-evlâ mine'r-râci' ve's-sânî mine's-sâir ve'r-râci' bi-'aksihima.
8. Sâ'idetü'l-evlâ mine'r-râci' ve'l-bâkî 'aksih.
9. Sâ'idetü'd-darbeyn 'ale's-sâir ve'r-râci'.
10. Hâbitetü's-sâniye mine'r-râci' ve'l-bâkî 'aksih.
11. Sâ'idetü'd-darbeyn 'ale's-sâir ve hâbitetü'd-darbeyn 'ale'r-râci'.
12. Sâ'idetü'l-evlâ mine's-sâir ve'l-bâkî 'aksih.
13. Sâ'idetü'd-darbeyn 'ale's-sâir ve's-sâni mine'r-râci'.
14. Sâ'idetü'l-evlâ mine's-sâir ve'r-râci' ve'l-bâkî bi-'aksihima.
15. Hâbitetü's-sâniye mine's-sâir ve'l-evlâ mine'r-râci' ve'l-bâkîfeyteyn bi-'aksihima.
16. Hâbitetü's-sâniye mine's-sâir ve'l-bâkî 'aksih.

Merâgî, tercî'lerin 5. ile 11. türlerinin çeşitleri ve sayısını açıklamadan *Kenzü'l-elhân*'ında ayrıntılı bir şekilde açıkladığını yazmıştır.

Merâgî'nin uyguladığı yöntemle *Kenzü'l-elhân*'ında yazdıkları şu şekilde açıklanabilir:

Tercî'lerin 5. türünde ( $2 \times 2 \times 2 \times 2 =$ ) 32 çeşit;

Tercî'lerin 6. türünde ( $2 \times 2 \times 2 \times 2 =$ ) 32 çeşit;

Tercî'lerin 7. türünde ( $2 \times 2 \times 2 \times 2 \times 2 =$ ) 128 çeşit;

Tercî'lerin 8. türünde ( $2 \times 2 \times 2 \times 2 \times 2 =$ ) 128 çeşit;

Tercî'lerin 9. türünde ( $2 \times 2 \times 2 \times 2 \times 2 \times 2 =$ ) 256 çeşit;

Tercî'lerin 10. türünde ( $2 \times 2 \times 2 \times 2 \times 2 \times 2 \times 2 =$ ) 512 çeşit;

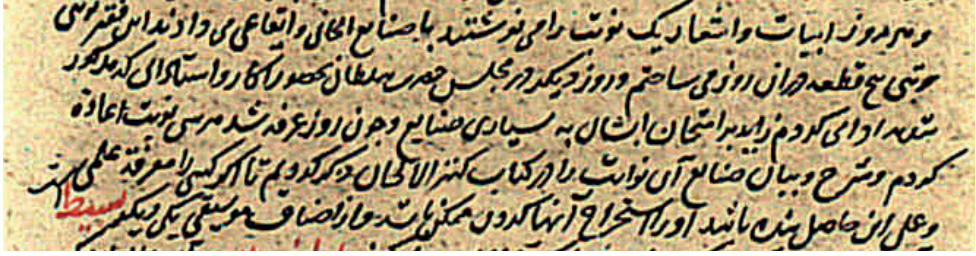
Tercî'lerin 11. türünde ( $2 \times 2 \times 2 \times 2 \times 2 \times 2 \times 2 =$ ) 512 çeşit bulunmaktadır.

Merâgî, *Makâsîdü'l-elhân* ve *Şerh-i Edvâr*'ında bu konuya daha özet bir şekilde değinerek *Kenzü'l-elhân* kitabında tüm tercî' çeşitlerini anlattığını yazmıştır.<sup>39</sup>

39 Merâgî, *Makâsîdü'l-elhân*, thk. T. Bîneş, 111; Merâgî, *Şerh-i Edvâr*, thk. T. Bîneş, 363.

### 2.2.8. Nevbet-i Müretteb, Besteler ve Notasyon

Daha önce zikredildiği gibi, Merâgî 29 Şaban 778 (11 Ocak 1377) yılında gerçekleşen meşhur “nevbet-i müretteb” meclisinde Ramazan ayının her günü için bir nevbet-i müretteb besteleyeceğini yazmıştır (Şekil 4).



Şekil 4: Merâgî, *Câmi' u'l-elhân*, İstanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 3644, 60b.

«و هر روز ابیات و اشعار یک نوبت را می نوشتند با صنایع الحانی و ایقاعی می دادند این فقیر نوبتی مرتبی پنج قطعه در آن روز می ساختم و روز دیگر در مجلس حضرت سلطان به حضور اکابر و استادانی که مذکور شدند ادا می کردم زاید بر امتحان ایشان به بسیاری صنایع. و چون روز عرّفه شد هر سی نوبت اعاده کردم. و شرح و بیان صنایع آن نوبت را در کتاب کنتز الالحان ذکر کردیم تا اگر کسی را معرفت علمی است و عمل این حاصل بشود مانند او استخراج آنها کردن ممکن باشد و از اوصاف موسیقی سخن دیگر در کتاب کنتز الالحان ذکر کرده ایم تا اگر کسی را معرفت علمی است و عمل این حاصل شده باشد او را استخراج آنها کردن ممکن باشد»

“Her gün bir nevbetin şiiirlerini ve beyitlerini, lahin sanatları ve ikâ'lariyla beraber yazıp veriyorlardı. Bu fakîr de aynı gün, beş kıt'alı bir nevbet-i müretteb kuruyordu. Ertesi gün ise Hazret-i sultânın (Celâyîrli Sultan Hüseyin) meclisinde adları zikredilen büyükler ve üstatlar huzurunda bunu icrâ ediyordum. Buna ilâveten birçok sanatta beni imtihan ediyorlardı. Arefe günü geldiğinde otuz nevbeti tekrar ettim. İlmî ve amelî bilgisi olan bir kimse için bunların çıkarılması mümkün olsun diye söz konusu nevbetlerin şerhini ve sanatlarını *Kenzü 'l-elhân* kitabında açıkladım.”

Nevbet-i müretteb tasniflerini Merâgî şu şekilde açıklamıştır:

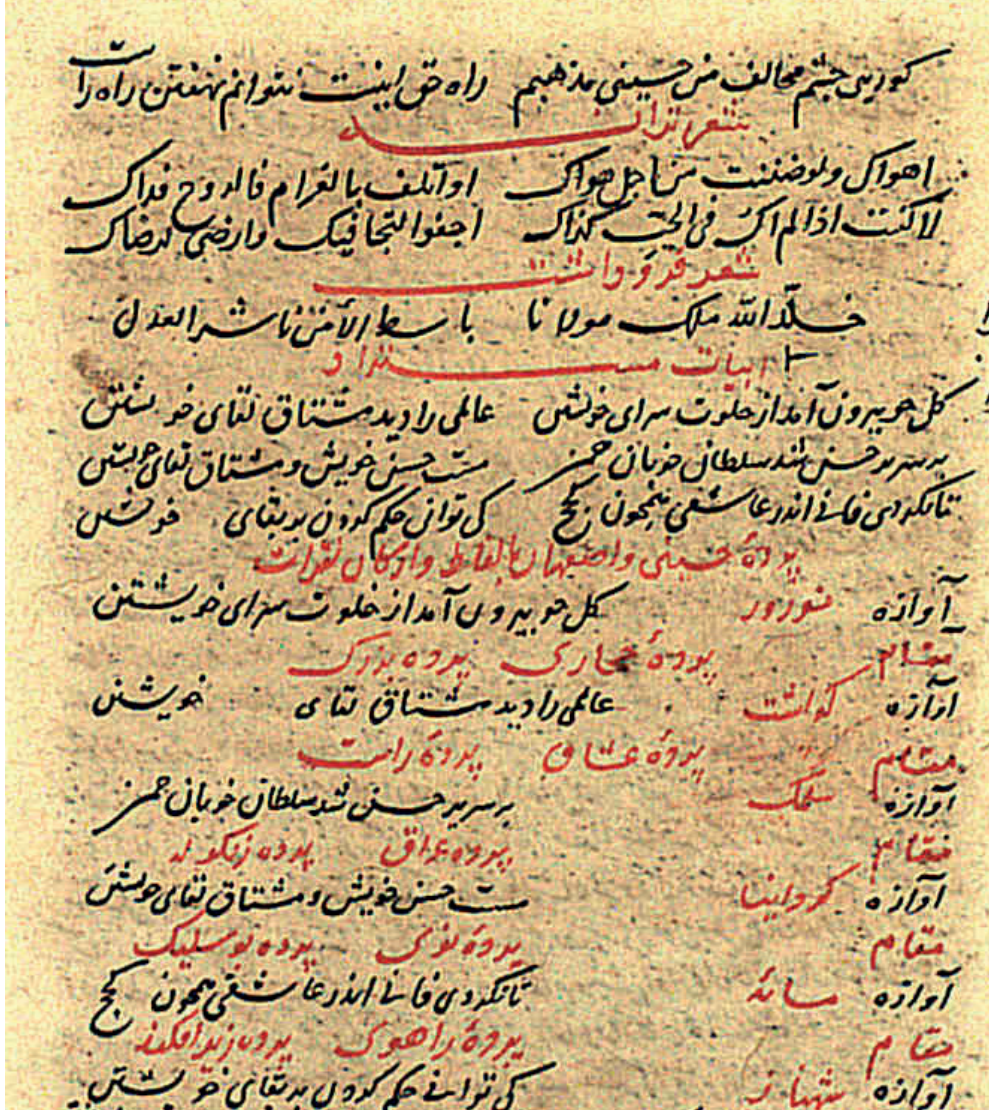
“Kudemâ, tarikler, cem'ler ve ikâ'lardan birbiriyle ilişkileri olan dört mûsikî parçasına Nevbet-i müretteb demişlerdir. Bu da Sakîl-i evvel, Sakîl-i sâni, Sakîl-i remel, Fâhtî veya Türkî-i asl devirlerinden olur.”<sup>40</sup>

Bu dört parçanın isimleri de şu şekildedir: Kavl, Gazel, Terâne ve Fürûdaşt. Merâgî bu açıklamalarından sonra, icrâcının isteğine göre diğer devirlerin kullanılmasını da câiz görmüştür.

Merâgî, bu şekilde Ramazan ayının her günü için bir nevbet, toplamda otuz nevbet besteledi. Merâgî ilk günün nevbetini, Celâyîrli Sultan Hüseyin'in (ö. 1382) isteği üzerine Hüseyinî makamında ve Sakîl-i remel dâiresinde kavl, gazel, terâne, fûrûdaşt ve müstezâddan oluşan beş parçada besteledi. Ayrıca müstezâdda da on iki makam ve altı âvâze getirdi. Bestelerin Arapça şiiirleri Mevlânâ Celâleddin Fazlullâh (ö. 8./14. yy.), Farsçaları da Hâce Cemâleddin Selman Sâvecî (ö. 778/1376) tarafından yazıldı.

40 Merâgî, *Câmi' u'l-elhân*, İstanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 3644, 61a.

Merâgî, bestelediği otuz nevbetten birisini örnek getirerek<sup>41</sup> kalan diğer 29 nevbet-i mürettebin nağmelerini, usullerini, tasniflerini, güftelerini ve işlediği müziksel sanatlarını *Kenzü'l-elhân* kitabında yazdığını belirtmiştir (Şekil 5).<sup>42</sup>



Şekil 5: Merâgî, *Câmi'u'l-elhân*, İstanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 3644, 60b.

41 Merâgî, *Şerh-i Edvâr*'ında daha özet getirerek farklılıklarla kaydetmiştir. (Merâgî, *Şerh-i Edvâr*, thk. T. Bîneş, 338-339)

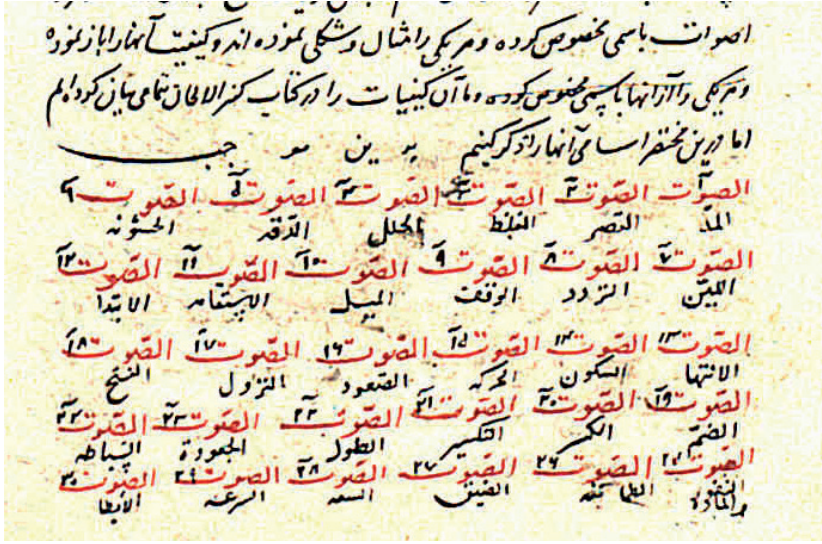
42 Merâgî, *Câmi'u'l-elhân*, haz. B. Hazrai, 277.

### 2.2.9. Bazı Aralıkların Birbirine Benzetilmesi:

Bazı aralıklar, işitilince başka bir aralık gibi algılanır. Merâgî, bu hususa dair zi'l-erba'a (dörtlü) ve zi'l-hams (beşli) aralıkları örnek vermiştir. Bunun izahını da şu şekilde yapar: (a - h<sup>a</sup>) zi'l-erba'a'nın nağmeleridir. Eğer bu aralığın nağmeleri tûzden başlarsa yani ilk "h<sup>a</sup>" ve sonra "a" işitilirse, kulak "a" nağmesinin yerine oktavi olan "yh<sup>a</sup>" nağmesini işitmiş gibi algılar. Dolayısıyla duyulan zi'l-erba'a nağmeleri (a - h<sup>a</sup>) yerine zi'l-hams nağmeleri (h<sup>a</sup> - yh<sup>a</sup>) olur. Merâgî, *Şerh-i Edvâr*'ında bu benzetmeleri *Kenzü'l-elhân* kitabında daha detaylı ve "a" nağmesinden "lh<sup>a</sup>" nağmesine kadar açıkladığını yazmıştır.<sup>43</sup>

### 2.2.10. İnsan Sesinin Çeşitleri ve Özellikleri:

Merâgî, bu konudan sadece *Şerh-i Edvâr*'ında bahsetmiştir. Merâgî'nin açıklamasına göre eskiler (Kudemâ ve hükemâ) insanların seslerinin 41 çeşitte olduğunu kaydetmişlerdir. *Şerh-i Edvâr*'ında bu 41 çeşidin sadece isimleri ile yetinerek *Kenzü'l-elhân*'ında her birisinin keyfiyeti ve şeklini örnekler ile açıkladığını yazmıştır (Şekil 6).<sup>44</sup>



Şekil 6: Merâgî, *Şerh-i Edvâr*, İstanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 3651, 101b.

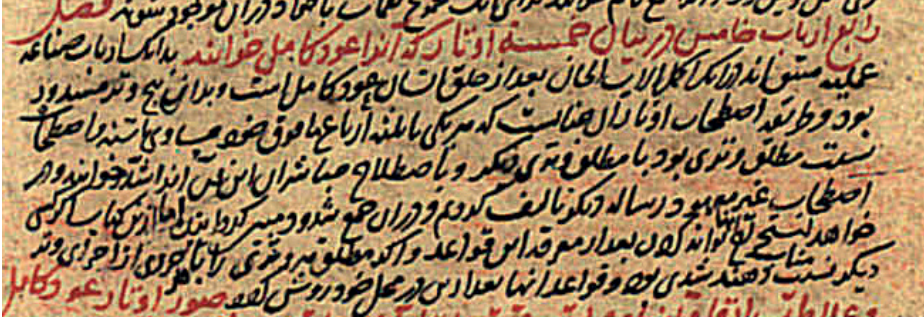
### 3. Abdülkâdir-i Merâgî'nin II. Kayıp Kitabı: *Risâle der Istihâb-ı Gayr-i Ma'hûd*

Merâgî'nin elimize ulaşmayan bir diğer eseri, akortlar ile ilgili *Risâle der Istihâb-ı Gayr-i Ma'hûd* adlı eseridir. Merâgî, *Câmî'u'l-elhân*'ın beşinci bölümünün "beş telli ud-i kâmil" başlıklı dördüncü kısmında, "istihâb" (اصطحاب) kelimesini kullanarak udun akortlarına

43 Merâgî, *Şerh-i Edvâr*, thk. T. Bîneş, 134.

44 Merâgî, *Şerh-i Edvâr*, thk. T. Bîneş, 389.

değirmiştir. Merâgî'nin ifadesine göre bazı icrâcılar akorda “şedd” ismini vermişlerdir. Merâgî, bu açıklamalarından sonra, udun bazı şeddlerinin (akortları) yaygın (Ma‘hûd معهود) ve bazılarının da yaygın olamayan (gayr-i Ma‘hûd غير معهود) akortlar olduğuna değinerek tüm akortların çeşitlerini bir *Risâle*'de yazdığını ve isteyeninin o kitaba müracaat edebileceğini belirtmiştir (Şekil 7).



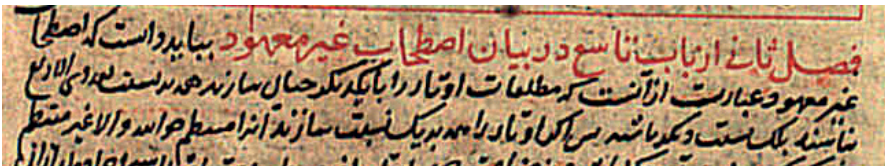
Şekil 7: Merâgî, *Câmi' u'l-elhân*, İstanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 3644, 23b.

«فصل رابع از باب خامس در بیان خمسه اوتار که آن را عود کامل خوانند... و طریقه اصطحاب اوتار آن، چنان است که هر یکی با ثلاثه ارباع ما فوق خود مساوی باشند. و اصطحاب، نسبت مطلق وترى بود با مطلق وترى دیگر. و به اصطلاح مباشران این فن، آن را شد خوانند و در اصطحاب غیر معهود، رساله دیگر تألیف کردیم و در آن جمع شدود مبین گردانیده...»

“Beşinci Bölüm’ün Dördüncü Kısımı: Üd-ı Kâmil Denen Beş Telliler Hükümü ... Tellerin akortları şu şekildedir: Her biri kendi üstündekinin dörtte üçü ile eşittir, [tabi ki] akord bir telin mutlağı ile başka bir telin mutlağı arasında yapılır. Bu fende icrâcılar istilahta ona şed derler. *Yaygın olmayan akordlar* hakkında başka bir *Risâle*’de yazdık. Orada şeddler açıklanmıştır.”

Merâgî, *Risâle der Istihâb-ı Gayr-i Ma' hûd* eserinden *Câmi' u'l-elhân*’ında söz ettiğine göre, 808’den (1405) önce telif ettiği anlaşılır.

Merâgî, *Câmi' u'l-elhân*’ın dokuzuncu bölümünün ikinci kısmını, yaygın olmayan akortlara tahsis etmiştir. Udun yaygın olan akordunda teller sırasıyla bam telinden birbirine dörtlü oranında (a, h<sup>a</sup>, yh<sup>e</sup>, kb, kt) kurulur. Yaygın olmayan akordlarda ise teller birbiri ile farklı oranlarda kurulur. Merâgî, yaygın olmayan akortları “muntazam” ve “gayr-i muntazam” olmak üzere iki türde sınıflandırmıştır. Muntazam akordlarda, teller sırasıyla birbiri ile aynı oranda akort edilir. Gayr-i muntazam olan akordlarda ise teller farklı oranlarda akort edilir (Şekil 8).



Şekil 8: Merâgî, *Câmi' u'l-elhân*, İstanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 3644, 38a.

«بباید دانست که اصطحاب غیر معهود، عبارت از آن است که مطلقاً اوتار را با یکدیگر چنان سازند همه بر نسبت بعد ذی الاربع نباشند بلکه نسبت دیگر باشند. پس اگر اوتار را همه بر یک نسبت سازند آن را منتظم خوانند و الا غیر منتظم.»

“Bilmek gerekir ki:  **yaygın olmayan akortlar**, bütün tellerin mutlaklarının zi'l-erba'a oranında değil, başka bir şekilde kurulmasından, bağlanmasından ibarettir. Eğer tellerin hepsi [belli] bir oranda düzenlenirse **Muntazam** [Akord] denir. Böyle olmazsa **Gayr-i Muntazam** denir.”

Merâgî, yaygın olmayan akortların muntazam türü için iki örnek vererek Râst makamında perdelerin yerlerini göstermiştir.

Birinci örnekte bam telinden sırasıyla zîr teline kadar her bir telin mutlakı önceki telin vustâ-yı fûrs nağmesi ile eşit kurulur. Bu durumda, Râst makamının nağmeleri udun perdeleri üzerinde şu şekilde olur:

Bam telinin mutlakı (**a**), sebbâbesi (**d**), mesles telin zâid perdesi (**v**), sebbâbesi (**h<sup>a</sup>**), mesnâ telin mücennebi (**ya**), zîrin mutlakı (**yc**), mücennebi (**yh<sup>e</sup>**) ve hâdd telin zâid perdesi de (**yh<sup>a</sup>**) nağmesidir.

İkinci örnekte, her telin mutlak nağmesi öncesindeki telin zelzel perdesi ile eşit kurulur. Bu durumda da Râst makamının nağmeleri udun perdeleri üzerinde şu şekilde olur:

Bam telinin mutlakı (**a**), sebbâbesi (**d**), zelzeli (**v**), meslesin mücennebi (**h<sup>a</sup>**), mesnânın mutlakı (**ya**), mücennebi (**yc**), fûrsü (**yh<sup>e</sup>**) ve zir telin mücennebi de (**yh<sup>a</sup>**) nağmesidir.<sup>45</sup>

Merâgî, yaygın olmayan akortların gayr-i muntazam türü için de yine Râst makamında uygulamak üzere bir örnek vermiştir. Bu örnekte meslesin mutlakı, bamın bınırsı ile, mesnânın mutlakı meslesin zelzeli ile, zîrin mutlakı, mesnânın fûrsü ile ve hâddin mutlakı da zîrin sebbâbesi ile eşit kurulur. Bu durumda Râst makamının udun perdeleri üzerindeki nağmeleri sırasıyla şu şekilde olur:

Bamın mutlakı (**a**), sebbâbesi (**d**), zelzeli (**v**), meslesin zâyidi (**h<sup>a</sup>**), fûrsü (**ya**), mesnânın zâyidi (**yc**), zîrin mücennebi (**yh<sup>e</sup>**) ve hâddin mücennebi de (**yh<sup>a</sup>**) nağmesidir.

Merâgî, Gayr-i muntazam akortların sayısının çok olduğuna işaret ederek kaleme aldığı eserlerinde bir kısmını anlatmış gerisini kayıp olan eserinde açıkladığını yazmıştır. Merâgî'nin elimize ulaşan eserlerinde zikrettiği akortların sayılarında farklılık bulunmaktadır.

Kendisinin istinsah ettiği *Câmi 'u'l-elhân'ında* ve *Şerh-i Edvâr'ında*<sup>46</sup> 1001 akordu kaydetmiştir.<sup>47</sup> *Makâsıdu'l-elhân'*in nüshalarında akortların sayıları farklı yazılmıştır. Takî

45 Merâgî'nin zikrettiği her iki örnekte nağmelerinde hatalar vardır. Merâgî, Râst makamın nağmelerini sırasıyla hata olarak bu şekilde yazmıştır:

Birinci örnekte: a, d, t, ya, yz, kb, kd, L.

İkinci örnekte: a, d, v, yc, yz, Ld, kd.

Biz, makale içinde doğru olan nağmeleri kaydettik. (Merâgî, *Câmi 'u'l-elhân*, İstanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 3644), 38a.

46 *Şerh-i Edvâr* nüshasında akortlar cetvelleri 1001 hanelidir. 1001 handen sonra iki hane daha numara vermeden boş kalmıştır. Yani 1003 hane olacak, ama haneleri saydığımızda toplamda 954 hane yazmıştır. (Merâgî, *Câmi 'u'l-elhân*, İstanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, 3644), 39a-43b ; Merâgî, *Şerh-i Edvâr* (İstanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, 3651) 52b-55a.

47 Takî Bîneş tarafından neşredilen kitapta 617 akort kaydedilmiştir. Merâgî, *Şerh-i Edvâr*; thk. T. Bîneş, 245; Merâgî, *Câmi 'u'l-elhân* (İstanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, 3644), 39a-43b ; Merâgî, *Şerh-i Edvâr* (İstanbul:

Bîneş tarafından neşredilen kitapta 319 akord<sup>48</sup>, Nuruosmaniye nüshasında 1001 akordun kaydedileceği ibaresi yazılmasına rağmen 370 akord<sup>49</sup>, Melik nüshasında 340 ve 420 akord,<sup>50</sup> Asitan-ı Kuds nüshasında 311 akord,<sup>51</sup> Topkapı nüshasında 371 akord<sup>52</sup> Paris nüshasında 370 akord<sup>53</sup> ve Ankara nüshasında da 420 akord<sup>54</sup> kaydedilmiştir. Merâgî'nin oğlu Abdülaziz de *Nekâvetü'l-edvâr* adlı eserinde 84 akort kaydetmiştir (Şekil 9).<sup>55</sup>

جدول العلاقات اصطیاتیة غیر معهودة									
22	10	22	9	22	9	22	9	22	9
22	10	22	9	22	9	22	9	22	9
22	10	22	9	22	9	22	9	22	9
22	10	22	9	22	9	22	9	22	9

Şekil 9: Merâgî, *Makâsüdü'l-elhân*, Meşhed, Asitan-ı Kuds Kütüphanesi, 5390, 62b.

Merâgî, bu yaygın olmayan akortların 1001 kısmını *Câmi'u'l-elhân*'ında yazdıktan sonra gerisini *Câmi'u'l-elhân*'ın beşinci bölümünde *Risâle der Istihâb-ı Gayr-i Ma'hûd* adlı eserine ve dokuzuncu bölümünde de *Kenzü'l-elhân*'ında açıkladığını yazmıştır. Merâgî'nin bu açıklamalarından, *Risâle der Istihâb-ı Gayr-i Ma'hûd* unu *Kenzü'l-elhân*'ından daha önce telif ettiği anlaşılmaktadır. Daha sonra *Kenzü'l-elhân*'ını anlatırken *Risâle der Istihâb-ı Gayr-i Ma'hûd*'daki bilgileri *Kenzü'l-elhân*'ından alarak tekrar ettiği düşünülebilir.

Söz konusu yaygın olmayan akortların 1001 türü dışındaki diğer türlerin ne olabileceği hakkında *Makâsüdü'l-elhân*'ın Melik nüshasında “İhtimâlât-ı Şudûd” başlığıyla önemli bir kayıt düşürülmüştür (Şekil 10).

Nuruosmaniye Kütüphanesi, 3651) 52b-55a.

48 Merâgî, *Makâsüdü'l-elhân*, thk. T. Bîneş, 115.

49 Merâgî, *Makâsüdü'l-elhân* (İstanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, 3656), 70a-b.

50 Merâgî, *Makâsüdü'l-elhân* (Tahran: Melik Kütüphanesi, 832), 57a-b; Merâgî, *Makâsüdü'l-elhân* (Tahran: Melik Kütüphanesi, 1649), 109a-110a.

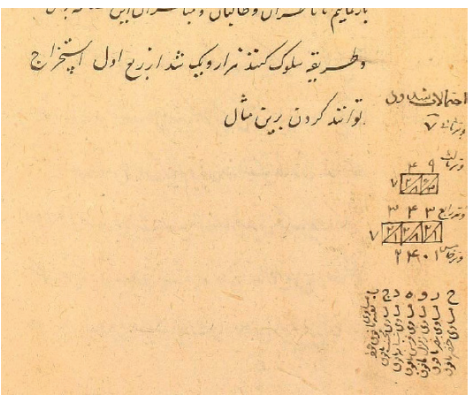
51 Merâgî, *Makâsüdü'l-elhân* (Meşhed: Asitan-ı Kuds Kütüphanesi, 5390), 62b-63a.

52 Merâgî, *Makâsüdü'l-elhân* (İstanbul: Topkapı Sarayı Kütüphanesi, 1726), 60a-b.

53 Merâgî, *Makâsüdü'l-elhân* (Paris: Bibliotheque Nationale Manuscripts Kütüphanesi, 1121), 77b-78a.

54 Merâgî, *Makâsüdü'l-elhân* (Ankara: Milli Kütüphane, A.5238), 68b-69b.

55 Abdülaziz Merâgî, *Nekâvetü'l-edvâr* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 3646), 49b-59a.

<p><b>İhtimâlât-ı Şudûd</b>  İkinci tel: 7  Üçüncü tel: 49  Dördüncü tel: 343  Beşinci tel: <b>2401</b>  <b>b:</b> üstündeki telin bakiye perdesi ile eşit  <b>c:</b> üstündeki telin mücennebi ile eşit  <b>d:</b> üstündeki telin Sebbâbesi ile eşit  <b>h<sup>e</sup>:</b> üstündeki telin fûrsü ile eşit  <b>v:</b> üstündeki telin zelzeli ile eşit  <b>z:</b> üstündeki telin bınsırı ile eşit  <b>h<sup>a</sup>:</b> üstündeki telin hınsırı ile eşit</p>	<p><b>احتمالات شدود</b>  وتر ثانی: 7  وتر ثالث: 49  وتر رابع: 343  وتر خامس: <b>2401</b>  <b>ب:</b> مساوی بقیه مافوق خود  <b>ج:</b> مساوی مجنب مافوق  <b>د:</b> مساوی سبابه مافوق  <b>ه:</b> مساوی فرس مافوق  <b>و:</b> مساوی زلزل مافوق  <b>ز:</b> مساوی بنصر مافوق  <b>ح:</b> مساوی خنصر مافوق</p>	
--	--	--

Şekil 10: Merâgî, *Makâsüdü'l-elhân*, Tahran, Melik Kütüphanesi, 1649, 108b.

Bu kayıttan ve Merâgî'nin *Câmi'ü'l-elhân*'ında yaptığı açıklamalarından hareketle yaygın olmayan akortların tüm türleri hakkında şunlar izah edilebilir:

Beş telli udun her bir telinde mutlaktan hınsır perdesine kadar, toplamda yedi perde bulunmaktadır:

Zâyid, mücenneb, sebbâbe, vustâ-yı fûrs, vustâ-yı zelzel, bınsır ve hınsır.

Bir tel farz edilince, telin mutlakı ile ancak bir nağme akord edilebilir. İki tel olunca ikinci telin mutlakı, üstündeki telin zâyid, mücenneb, sebbâbe, vustâ-yı fûrs, vustâ-yı zelzel, bınsır ve hınsır perdelerinden birisi ile akord edilebilir. Dolayısıyla iki telde toplamda 7 tür akord mümkün olur (1x7). Üç tel olunca da aynı şekilde (1x7x7) hesaplayınca 49 tür, dört tel olunca (1x7x7x7) 343 tür ve beş tel olunca (1x7x7x7x7) da 2401 tür akort oluşabilir.

Sonuç olarak Merâgî, toplam 2401 tür yaygın olmayan akortların 1001 türünü *Câmi'ü'l-elhân*'ında ve (2401-1001=) 1400 türünü de kayıp olan *Risâle der Istihâb-ı Gayr-i Ma'hûd* ve *Kenzü'l-elhân*'ında açıklamıştır.



#### 4. Abdülkâdir-i Merâgî'nin III. Kayıp Kitabı: *Kitâb-ı Lahniyye*

Merâgî, bu eserinden sadece *Makâsîdü'l-elhân*'ında söz eder. Ancak bu bilgi *Makâsîdü'l-elhân*'ın bazı nüshalarında bulunmaktadır.

Merâgî'nin elimize ulaşan ikinci kitabı olan *Makâsîdü'l-elhân*, ilk bakışta *Câmi'u'l-elhân*'ının özeti mahiyetinde görünse de içinde *Câmi'u'l-elhân*'da bulunmayan konuların varlığından dolayı bu eserine özet denmesi doğru değildir. *Makâsîdü'l-elhân*'dan müellif hattıyla yazılmış üç nüsha, müellif hattı üzerinden istisah edilmiş bir nüsha ve 10 nüsha da diğer müstensihler tarafından istinsah edilmiş toplamda 14 nüshası tespit edilebilmiştir. Bu nüshaların incelenmesinin neticesinde *Makâsîdü'l-elhân*'ın iki versiyonunun olduğu tespit edilmiştir.

Merâgî, *Makâsîdü'l-elhân*'ın birinci versiyonunu *Câmi'u'l-elhân*'ın son istinsahından üç yıl sonra 12 Ramazan 821 (13 Ekim 1418) tarihinde Herat'tayken telif etmiştir.<sup>56</sup> *Makâsîdü'l-elhân*'ın bu versiyonunda aynı *Câmi'u'l-elhân*'ı istinsah ettiği ilk nüshasında<sup>57</sup> olduğu gibi herhangi bir sultana veya şahsa ithaf etmemiştir.

Merâgî, *Makâsîdü'l-elhân*'nın ikinci versiyonu yani kendi el yazısı ile 22 Zilkade 821 (21 Aralık 1418) tarihinde yazdığı ikinci nüshayı<sup>58</sup> Şahrüh Sultan'a ve yine 29 Safer 826'de (Şubat 1423) tarihinde kendi el yazısı ile yazdığı üçüncü nüshayı da<sup>59</sup> Sultan II. Murad'a ithaf etmiştir.<sup>60</sup> Söz konusu *Kitâb-ı Lahniyye*'nin ismi, *Makâsîdü'l-elhân*'nın ilk versiyonu üzerinden istinsah edilen nüshalarda bulunmaktadır.

Merâgî'nin *Kitâb-ı Lahniyye*'si hakkında elimizde kesin bilgiler mevcut değildir. Kendisi *Makâsîdü'l-elhân*'ı yazarken o zamana kadar yazdığı eserler arasında bu kitaptan söz eder. Ancak tam da açık bir ibare kullanmamıştır. Merâgî'nin ibaresi şu şekildedir:<sup>61</sup>

«...چند کتاب در این علم نبشتم اول کتبی الاحان، ثانی جامع الاحان، ثالث این کتاب مقاصد الاحان و کتاب لحنیه...»

“...Bu ilimde (mûsikî), birkaç kitap yazdım. Birincisi *Kenzü'l-elhân*, ikincisi *Câmi'u'l-elhân*, üçüncüsü *Makâsîdü'l-elhân* ve *Kitâb-ı Lahniyye*...”

Merâgî, *Makâsîdü'l-elhân*'ın 12 Ramazan 821'de (13 Ekim 1418) telif ettiği ilk versiyonundan kısa bir süre sonra ve Şahrüh Sultan adına 22 Zilkade 821'de (21 Aralık 1418) yazdığı ikinci versiyonundan önce 21 Şevval 821'de (21 Kasım 1418) Şahrüh'un oğlu Mîrzâ Baysungur için *Câmi'u'l-elhân*'ının özeti mahiyetinde bir eser te'lif etmiştir.<sup>62</sup>

56 Merâgî, *Makâsîdü'l-elhân* (Meşhed: Razavî Kütüphanesi, 5390)

57 Merâgî, *Câmi'u'l-elhân* (Oxford: Bodleian Kütüphanesi, Marsh, 282)

58 Merâgî, *Makâsîdü'l-elhân* (Paris: Bibliotheque Nationale Manuscrits Kütüphanesi, 1121), 3a.

59 Bu nüsha şu an Amerika'da özel bir koleksiyonda bulunmaktadır.

60 Kanaatimizce Merâgî'nin *Makâsîdü'l-elhân*'ını II. Murad'a sunması söz konusu olamaz. Zirâ Merâgî, 821/1418'de hâmisî olan Şahrüh Sultan'a ithaf ettiği *Makâsîdü'l-elhân*'ını tekrardan kısa bir süreliğinde hâmisî hayatta ve kendisi de Herat'tayken Sultan II. Murad'a ithaf edemez. Ayrıca Merâgî bu tarihte hayatının altmışlı yıllarında olduğunu göz önünde bulundurarak hayatının bu yaşlarında Osmanlı toprağına gitmesi ihtimali çok güçtür. Yine II. Murad'a sunulmuş Merâgî'nin destihattıyla elimize ulaşan *Makâsîdü'l-elhân*'ın nüshasında II. Murad'ın ismi silinmiş bir isim üzerinde daha sonra istinsah edildiği tesbit edilmiştir.

61 Merâgî, *Makâsîdü'l-elhân* (Ankara: Millî Kütüphane, A 5238), 97b; Merâgî, *Makâsîdü'l-elhân* (Tahran, Melik Kütüphanesi, 1649), 151a.

62 Merâgî, [*Muhtasar-ı*] *Câmi'u'l-elhân* (Oxford: Bodleian Kütüphanesi, Ouseley, 264)

## Sonuç

Abdülkâdir-i Merâgî kitaplarını yaşadığı dönem itibarıyla geçerli olan ilimler tasnifi yazım geleneğine aykırı olarak sadece mûsikî üzerine yazmıştır. Fakat bu yazdığı kitaplardan bazıları maalesef günümüze kadar ulaşmamıştır. Kayıp eserler olarak nitelediğimiz bu eserlerinin isimlerini Abdülkâdir-i Merâgî'den öğreniyoruz. Merâgî elimizde bulunan eserlerinde günümüzde kayıp olan eserlerine atıflar yapmaktadır. Özellikle ayrıntılı olarak anlatmak istediği konularda “Kitabın hacmini büyütmemek için bu konunun ayrıntılarını şu eserimizde anlattık” ibaresini kullanmaktadır.

Kitapların kaybolmasının birçok nedeni vardır. Bunların en önemlisi zaman içerisinde kitap ve belgelere yazı yüzeyi olan kâğıdın biyolojik ve kimyasal etkiler nedeni ile birçok tahribata maruz kalmasıdır. Bunun dışında yok olan kitapların birçoğu kütüphanelerde veya özel koleksiyonlarda bulunmaktadır. Yıpranarak yok olanların dışında diğerlerinin bulunma ihtimali her zaman mevcuttur. Makale yazarları olarak tüm İran ve Türkiye kütüphaneleri taranmış fakat Merâgî'nin kayıp eserlerine rastlanmamıştır.

Günümüzde Abdülkâdir-i Merâgî'nin kayıp olarak bilinen en meşhur eseri *Kenzü'l-ehlân*'dır. Makalemizde bu kitaba ek olarak, Merâgî'nin elimizde bulunan eserlerinde kütüphane kayıtlarında rastlanmayan *Risâle der-Istihâb-ı Gayr-i Ma'hûd ve Kitâb-ı Lahniyye* isimli eserlerini zikrettiğini de tespit ettik. Makale boyunca bu kayıp eserlerin muhtemel içerikleri, Merâgî'nin elimizde mevcut eserlerindeki atıflardan hareketle tespit edilmeye çalışılmıştır. Böylece, Merâgî'nin mevcut eserlerinde değinmediği bazı konuları, bugün kayıp olan eserlerinde ele aldığı anlaşılmıştır.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

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

**Çıkar Çatışması:** Yazarlar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Author Contributions:** Conception/Design of Study- U.S. ; Data Acquisition- S.M.T.H.; Data Analysis/Interpretation- U.S.; Drafting Manuscript- U.S., S.M.T.H.; Critical Revision of Manuscript- U.S., S.M.T.H.; Final Approval and Accountability- U.S., S.M.T.H.

**Conflict of Interest:** The authors have no conflict of interest to declare.

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

## Kaynakça/References

Bardakçı, Murat. *Maragali Abdülkâdir*. İstanbul: Pan Yayıncılık, 1986.

Benâyi, M. K. *Resâle der Mûsikî*. thk. D. Saffvat. Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1990.

Ensârî, Muhammed. “Ebu Eyyüb-i Medinî”. *Dâiretü'l-Ma'ârifü Büzürg-i İslâmîc*. 5/196, Tahran: Merkez-i Dâiretü'l-Ma'ârif, 2000.

Fârâbî. *el-Mûsîka'l-kebîr*. thk. G. A. Haşebe ve M. A. el-Hafnî. Mısır: Dârü'l-Kitâbî'l-Arabî. 1967.

Farmer, Henry George. *Târîhu'l-mûsîka'l-'Arabîyye*. çev. Y. Nassâr el-Ehvânî. Kahire: Mektebetü Mısır, 1956.

- Hüseyini, Seyyid Muhammed Tagi. *Kitâb-i Fârsî Fî Fenni'l-elhân ve 15.yy Mûsikî Nazariyâtındaki Yeri ve Önemi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Hüseyini, Seyyid Muhammed Tagi. *Fihrist-i Destnîvîshâ-yı Fârsî-yi Kitâphâne-i Nuruosmaniye*. Tahran: Bünyâd-ı Şükûhî, 2016.
- İbnü'n-Nedîm. *el-Fihrist fî ahbârî'l-'ulemâ'î'l-musannifîn mine'l-kudemâ' ve'l-muhdesîn ve esmâ'î kütübihim*. Beyrut: Dâru'l-Ma'ârif, 1978.
- İsfahânî, Ebü'l-Ferec. *el-Egânî*, haz. İ. Abbas, Beyrut: Dâru Sâdir, 2008.
- Macid, Fahri. *Tarih el-felsefetü'l-islamiyye*. Beyrut: Dârü'n-Neşr, 1974.
- Merâgî, Abdülaziz. *Nekâvetü'l-edvâr*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 3646.
- Merâgî, Abdülkâdir. *Câmi'u'l-elhân*. thk. T. Bîneş. Tahran: Pejuhişgâh-ı Ulum-i İnsânî, 1987.
- Merâgî, Abdülkâdir. *Câmi'u'l-elhân*. haz. B. Hazrai. Tahran: Ferhengistan-ı Hüner, 2009.
- Merâgî, Abdülkâdir. *Câmi'u'l-elhân*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 3644.
- Merâgî, Abdülkâdir. *Câmi'u'l-elhân*. Oxford: Bodleian Kütüphanesi, Marsh 282.
- Merâgî, Abdülkâdir. *Câmi'u'l-elhân Özeti*. Oxford: Bodleian Kütüphanesi, Ouseley 264.
- Merâgî, Abdülkâdir. *Câmi'u'l-elhân*. Tahran: Melik Kütüphanesi, 6317.
- Merâgî, Abdülkâdir. *Mekâsidü'l-elhân*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 3656.
- Merâgî, Abdülkâdir. *Mekâsidü'l-elhân*. İstanbul: Topkapı Sarayı Kütüphanesi, 1726.
- Merâgî, Abdülkâdir. *Mekâsidü'l-elhân*. Meşhed: Asitan-ı Kuds Kütüphanesi, 5390.
- Merâgî, Abdülkâdir. *Mekâsidü'l-elhân*. Paris: Bibliotheque Nationale Manuscripts Kütüphanesi, 1121.
- Merâgî, Abdülkâdir. *Mekâsidü'l-elhân*. Tahran: Melik Kütüphanesi, 832.
- Merâgî, Abdülkâdir. *Mekâsidü'l-elhân*. Tahran: Melik Kütüphanesi, 1649.
- Merâgî, Abdülkâdir. *Mekâsidü'l-elhân*. Ankara: Milli Kütüphane, A5238.
- Merâgî, Abdülkâdir. *Mekâsidü'l-elhân*. thk. T. Bîneş. Tahran: Bongâh-ı Tercüme, 1977.
- Merâgî, Abdülkâdir. *Şerh-i Edvâr*. thk. T. Bîneş. Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1992.
- Merâgî, Abdülkâdir. *Şerh-i Edvâr*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 3651.
- Mübârekşâh-ı Buhârî. *Şerhü'l-Edvâr*. thk. A. Envar. Tahran: Ferhengistan-ı Hüner, 2013.
- Müneccimbaşı, Ahmet Dede. *Sahâifü'l-Ahbar (Müneccimbaşı Tarihi)*. İstanbul: y.y., 1285.
- Özcan, Nuri. "Türk Müsikisinin Âbide Şahsiyetlerinden Abdülkâdir-i Merâgî". *Türkler* 8/900-904, Ankara: y.y., 2002.
- Özergin, Kemal. "Hace Abdülkâdir Maragi'nin Manzum Bir Arzıhali". *Kemal Çığ'a Armağan*. (İstanbul: 1984), 131-156.
- Rızâyî, Behram. "Târihçe-i Kâgez". *Keyhân-ı Ferhengî*. Tahran: 2007, (249), 54-59.
- Risâle fî fenni'l-elhân*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 3661, 20b-43b
- Rosenthal, Franz. *Ahmad b. at-Tayyib as-Sarâhsî*. New Haven: American Oriental Society, 1943.
- Sawa, George D. *Kamus kitabü'l-egânî*. Leiden: Brill, 2015.
- Şirvânî, Fethullah. *el-Mecelle fî'l-mûsikî*. Tahran: Milli Kütüphane, A1671, 114.
- Şevkî, Dayf. *Şi'r ve'l-gunâ fî Medîne ve Mekke li-Asri'l-Benî Umeyye*. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif. 1979.

Terbiyet, Muhammed Ali. *Dânişmendân-ı Âzerbaycan*. Tahran: y.y., 1314.

Urmevî, Safiyüddin. *Kitâbü'l-Edvâr fi'l-mûsika*. thk. G. A. Haşebe. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısıriyye'l-Âmme li'l-Kitâb, 1986.

Urmevî, Safiyüddin. *el-Edvâr ve tercüme-i Farsî*. thk. A. Rüstemi. Tahran: Mirâs-ı Mektûb, 2002.

Urmevî, Safiyüddin. *eş-Şerefiyye*. haz. Hazrai, B. Tehran: Ferhengistan-ı Hüner, 2006.

Yâkût el-Hamevî. *Mu'cemü'l-udebâ*. haz. İ. Abbas. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993.

Yekta, Rauf. *Esâtîz-i Elhân*. İstanbul: Pan Yayıncılık, 2002.

Zekeriya, Yusuf. *Müellefâtü'l-Kindî el-Mûsikîyye*. Bağdat: Matbaatü Şefîk, 1962.

# İslam'ın Klasik Çağında Şāhibu Sünne Unvanı: Sünnîlik Nasıl Oluşturdu\*

## The Appellation Şāhib Sunna in Classical Islam: How Sunnism Came To Be\*\*

Çeviren: Musa Eşit<sup>1</sup> 



-John A. Nawas, "The Appellation Şāhib Sunna in Classical Islam: How Sunnism Came To Be", *Islamic Law and Society* 23/1 (2016), 1-22. Bu eser, John A. Nawas'ın (KULeuven, Leuven, Belçika/ Institute for Advanced Arabic and Islamic Studies, Antwerp, Belçika, john.nawas@kuleuven.be) yazılı izin alınarak tercüme edilmiş ve yeniden yayımlanmıştır.

**Sorumlu yazar/Corresponding author:**

Çeviren: Musa Eşit (Arş. Gör.),  
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İlahiyat  
Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye  
E-posta: musaesit1@gmail.com  
ORCID: M.E. 0000-0002-7100-2084

**Başvuru/Submitted:** 02.03.2023

**Kabul/Accepted:** 08.08.2023

**Atıf/Citation:** Eşit, Musa. İslam'ın Klasik Çağında Şāhibu Sünne Unvanı: Sünnîlik Nasıl Oluşturdu. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 13/2, (Eylül 2023): 887-907.  
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2023.1259410>

### ÖZ

Şāhibu sünne terimine klasik Arapça biyografik kaynaklarda sıkça rastlanır. Bu makalede aşhābu sünne olarak nitelendirilen İslam âlimleri grubunu, böylesi bir isimlendirme almamış olan âlimlerle karşılaştırmaktayım. Sonuçlar, aşhābu sünne'nin ulemanın ayrı bir grubunu oluşturduğunu göstermektedir. Aşhābu sünne'nin oluşumunun halife Me'mün tarafından başlatılan Miħne ile daha da hızlandığını öne sürüyorum. Aşhābu sünne'nin Miħne'ye karşı koyuşu, Sünnilerin itikatlarını kendisiyle tarif ettikleri daha ayrıntılı bir kalıp olan ehlûs-sünne ve'l-cemā'a'nın gelişimine katkıda bulunmuştur.

### Anahtar Kelimeler

Klasik İslam, Hadis, Miħne, Şāhibu sünne, Sünnîlik

### ABSTRACT

The term şāhib sunna is frequently encountered in classical Arabic biographical dictionaries. In this article, I compare the group of Islamic religious scholars (ulama) identified as aşhāb sunna with comparable religious scholars who did not receive such a designation. The results show that the aşhāb sunna constituted a distinct group of Muslim religious scholars. I suggest that the formation of the aşhāb sunna was further prompted by the Miħna initiated by the caliph al-Ma'mūn. The opposition of the aşhāb sunna to the Miħna contributed to the development of the more elaborate formula ahl al-sunna wa-l-jamā'a by which Sunnis define their creed.

### Keywords

Classical Islam, Hadith, Miħna, Şāhib sunna, Sunnism

\* [Bu çevirinin aslı için bk. John A. Nawas, "The Appellation Şāhib Sunna in Classical Islam: How Sunnism Came To Be", *Islamic Law and Society* 23/1 (2016), 1-22. Tüm hakları saklıdır (CC BY-NC-ND 4.0). Bu çeviri BRILL ile anlaşarak yayımlanmıştır. This article is a translation of John A. Nawas, "The Appellation Şāhib Sunna in Classical Islam: How Sunnism Came To Be", *Islamic Law and Society* 23/1 (BRILL, 2016), 1-22. All rights reserved (CC BY-NC-ND 4.0). This translation is published by arrangement with BRILL. Çevirinin izin süreçlerindeki yardımları için makalenin yazarı John A. Nawas'a ve yayın izni için BRILL Hak ve İzin Koordinatörü Tanja Cowall'a teşekkür ederim. Değerli Hocam Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Emin Eren, 2019 yılında beni bu makalenin çevirisine teşvik etti ve titiz okumalarıyla çalışma yayımlanmaya dek katkılarına şükür ediyorum. Kendisine emekleri için içten şükranlarımı arz ederim. Aslında zamansal olarak bu çeviriden sonra yaptığım birkaç başka çeviri çalışmamın yayın süreçlerini özellikle öne aldım. Bunun nedeni istatistiksel ve niceliksel verilerin yoğunlukla kullanıldığı böylesi bir çalışmanın deneyimsiz bir çevirmen elinde göreceği zarar olabildiğince azaltılmaktır. Fakat benim de dâhil olduğum ve Dr. Öğr. Üyesi Fatma Betül Altıntaş Hocamın yürüttüğü 222K230 numaralı ve "Hadis Konulu Oryantalistik Çalışmalarda Güncel Eğilimler, Değişkenler ve Sabiteler -Batı'daki Süreli Akademik Yayınlar Üzerine Bir Araştırma- (2012-2022) Yılları Arasında" başlıklı TÜBİTAK-ARDEB 3501 projesi, artık bu çevirinin yayın zamanının geldiğini hatırlattı. Bu vesileyle çeviriye olan katkıları için Hocama, Rahime Karayığit'e ve proje ekibine çok teşekkür ederim. Çevirinin yayın aşamasında Dr. Öğr. Üyesi Nilüfer Kalkan Yorulmaz Hocamın rehberlik ve yardımları ile yakın zamanda kaybettüğümüz Prof. Dr. Ahmet Hamdi Furatın -ki kendisi John A. Nawas'ın çalışmaları Türkiye ile buluşturan ilk çevirmendir- uhdesinde bulunan *İslam Tetkikleri Dergisi*'ne müracaat ettim. Sayın Kalkan Yorulmaz Hocama ve dergi ekibine katkıları için teşekkürlerimi arz eder, Merhum Furat Hocama Allah'tan rahmet dilerim. Çeviride kullanılan transkripsiyonda olabildiğince aslı metnin hassasiyetleri gözletilmeye çalışılmıştır. Ayrıca aslı metninde referans verilen çalışmaların Türkçe çevirileri mevcut ise işaret edilmiş, metin ve dipnotlarda yer alan köşeli parantez içindeki ifadeler ile makalenin aslında yer almayan müstakil bir bibliyografya ilave edilmiştir. çev.]

\*\* Joseph Lowry, Christopher Melchert, Hayrettin Yücesoy ve Belçika Leuven Üniversitesinde "History of the Fundamentals of Islam" adlı araştırma programındaki çalışma arkadaşlarımız Stijn Aerts ve Ahmed Azzouz'a bu makalenin önceki bir taslağını okuyup yorumladıkları için en içten şükranlarımı sunarım.

## Giriş

Klasik Arapça biyografik kaynaklar, İslam'ın ilk dört asrı boyunca yaşamış olan binlerce Müslüman âlim hakkında veriler ihtiva etmektedir. Bu eserleri kullanan herhangi bir araştırmacı, birçok kez “*şāhibu sünne*” ifadesine rastlamıştır. Ancak hiç kimse bu [ifadenin] tam olarak ne anlama geldiğini bilmemektedir. 1984 yılında Juynboll, altı Sünnî kanonik<sup>\*\*\*</sup> hadis mecmuasından biri olan Müslim'in *Şāhih*'ine [yazmış olduğu] mukaddimesinin notlandırılmış İngilizce çevirisini yayımladı. 73. dipnotta Juynboll, “... ravilerin biyografilerinde sıkça rastladığımız *şāhibu sünne* ifadesi, bir kimsenin *ehlu's-sünne*'den [an adherent of 'the sunna party'] olduğu anlamına gelir. Sonraki bir çalışmada bu meseleye tekrar döneceğim.”<sup>1</sup> diye yazar. Üç yıl sonra, 1987'de Juynboll, “Some new ideas on the development of *sunna* as a technical term in early Islam” başlıklı bir makale yayımladı. Orada Juynboll, “... *şāhibu sünne* unvanının, muayyen bir *sünnetin* propagandasını yapan birinden ziyade, *sünnetin* muayyen bir taraftarı -burada genel olarak o topluluğun taraftarı gibi anlaşılmalı- anlamına geldiğini görürüz.” demektedir. Cümlelerin sonuna, Juynboll, “Bu makalenin (Şubat 1987) delillerini tashih ederken, ... az önce alıntılanmış olan -1984'teki makalesinde öne sürülen- *şāhibu sünne* ... tanımlamasından artık tatmin olmadığımı anladım.” dediği bir dipnot ekler. [Söz konusu] dipnotu da “Başka bir çalışmada buna geri döneceğim.”<sup>2</sup> diyerek bitirir. Yaklaşık yirmi yıl sonra telif edilen Juynboll'un şaheseri *Encyclopedia of Canonical Hadīth*'te o, hala *şāhibu sünne* [bir şahsı] “-daha sonra İslam Sünniliğinin [Islam's orthodox] tanıdığı şekliyle- *ehlu's-sünne*'nin ilk müntesiplerinden biri” olarak tanımlar.”<sup>3</sup>

Eğer *şāhibu sünne* bir kimseye rastgele atfedilen bir ibareden fazlasıysa ve *aşhābu sünne*, Juynboll'un öne sürdüğü gibi, ilk-Sünnî [proto-Sunni] veya başka türlü, bir gruba aitse, o zaman

<sup>\*\*\*</sup> [Nawas, metnin aslında bu terimi “canonical” veya “non-canonical” şeklinde 24 defa kullanmakta ve kullandığı spesifik anlama dair özel bir açıklamada bulunmamaktadır. Fakat kullanılan yerler göz önüne alındığında “kanonik” ile onun “*Sihah-ı site*” yani altı sahih hadis mecmuasını ve bunlarda bulunan hadisleri kastettiği anlaşılmaktadır. Çevirinin ilk denemelerinde bu terimi “sahih” veya “kabul görmüş” gibi ifadelerle karşılamaya çalışmıştık fakat gerek okuyucu ve düzeltmenlerden gelen öneriler gerekse metindeki terim birliğini sağlama ve aslı yansıtma çabamız neticesinde “kanonik” ifadesini kullanmayı ve gerektiğince köşeli parantezler içerisinde bağlama uygun karşılıklar eklemeyi tercih ettik. Ayrıca kanonik teriminin Türkçe yazında da giderek yerleşen ve daha az yadırganan bir kullanımı olduğu kanaatindeyiz. çev.]

- 1 G.H.A. Juynboll, “Muslim's Introduction to his *Şāhih*, Translated and Annotated with an Excursus on the Chronology of Fitna and Bid'a”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 5 (1984), 291.
- 2 G.H.A. Juynboll, “Some New Ideas on the Development of Sunna as a Technical Term in Early Islam”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 10 (1987), 112. Ayrıca bk. G.H.A. Juynboll, “An Excursus on the Ahl as-Sunna in Connection with Van Ess, Theologie und Gesellschaft, Vol. IV”, *Der Islam* 75 (1998), 318-330. Juynboll, (15 Aralık 1995 tarihli) bir mektupta o zamana kadar bulduğu tüm *aşhābu sünne*'nin isimlerinin bir listesini bana gönderdi. Listesini gelecek araştırmalar için özgürce kullanabileceğimi, ancak herhangi bir yayıma olan katkısını beyan etmem gerektiğini yazdı. Listesini bu makale için kullanmamış olmama rağmen, Gual Juynboll'un bu çalışmaya olan katkısını ve saygıdeğer bir hoca olarak ona olan büyük borcumu ifade etmek isterim.
- 3 G.H.A. Juynboll, *Encyclopedia of Canonical Hadīth* (Leiden: Brill, 2007), 79 (el-A'meş üzerine). Juynboll, burada Şu'be b. el-Haccâc'a (ö. 160/776) bu “ilk-Sünnî”-grubun [“proto-Sunni”-party] gelişiminde çok önemli bir figür olarak atıfta bulunur. Şu'be'nin genellikle -hadis rivayetinde kimin güvenilir olup olmadığını belirleme “ilmi” olan- hadislerin *ricâl*-tenkidine girişen ilk Müslüman âlim olduğu kabul edilir; G.H.A. Juynboll, “Shu'ba b. al-Hajjāj”, *Encyclopaedia of Islam Second Edition [E12]* (Leiden: Brill, ts.); G.H.A. Juynboll, “Shu'ba b. al-Hajjāj (d. 160/776) and his Position among the Traditionists of Başra”, *Le Muséon* 111 (1998), 187-226. krş. Hayrettin Yücesoy, *Teftavvuru'l-Fikris-Siyāsi 'inde Ehli's-Sünne* (Amman: Dāru'l-Beşir, 1993).

*aşhābu sünne*'yi, *şāhibu sünne*-olmayan diğer âlimler ile kıyasladığımızda önemli farklılıkların tezahür etmesini bekleyebiliriz.<sup>4</sup> Bu makalede, Juynboll'un önsezisinin gerçeklerle bağdaşır bağdaşmadığını ve böylece *aşhābu sünne*'nin bir dizi değişkenler üzerinde emsallerinden ayrışıp ayrışmadıklarını ve eğer ayrışıyorlar ise bunun nasıl olduğunu görmek için bu hipotezi deneysel olarak test edeceğim.<sup>5</sup>

Bu amaca ulaşmak için öncelikle burada incelenen *aşhābu sünne*'yi belirleyecek, daha sonra onları *aşhābu sünne*-olmayan diğer ulema ile iki değişken grubunu kullanarak kıyaslayacağım. İlk değişken grubu, yaşama dair istatistikler ile demografik ve ekonomik yönlerden bilgiler içerirken ikinci grup, entelektüel değişkenlerden oluşmaktadır. Kıyaslamaları olabildiğince geniş tutmaya karar verdim çünkü eğer varsa, hangi özelliklerin, *aşhābu sünne* ile ilişkili olduğunu önceden bilmemekteyiz. İlk olarak, kullanılan malzeme ve yöntemi, ardından karşılaştırmaların sonuçlarını sunmakta, daha sonra bulguların Sünniliğin gelişimi hakkında bize neler söylediğinin bir özeti ve tartışması ile bitirmekteyim.

## Malzeme ve Yöntem

Bu çalışmada kullanılan malzeme Ulema Projesi'nin (UP) ana veri tabanından alınmıştır.<sup>6</sup>

- 4 Nahiv/dilbilgisi yönünden "*şāhibu sünne*" bir sıfat-benzeri/sıfatımsı/şibih sıfattır [quasi-adjective], tıpkı "ilim insanı" anlamına gelen *şāhibu 'ilm* gibi; bk. W. Wright, *A Grammar of the Arabic Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 1896), 2/202-203. Bu nedenle, *şāhibu sünne* "sünnet insanı" [a man of *sunna*] şeklinde tercüme edilebilir.
- 5 *Şāhibu sünne* üzerine odaklanmayı sağlamak için, bu makaleye yalnızca bu unvanı açıkça alan ulemayı dâhil ettim. Juynboll'un kendisi ve onu takip eden diğer araştırmacılar bu farklı terimleri bir araya getirme ve bunların bir ve aynı anlama geldiğini öne sürme eğiliminde olmalarına rağmen, *şāhibu hadīs*, *sünnī* veya *min ehli š-sünne* olarak adlandırılan ulemayı bu grubun dışında tuttum. Scott Lucas, bu terimleri "mezhebî etiketler" olarak değerlendirmektedir; Scott C. Lucas, *Constructive Critics, Hadīth Literature, and the Articulation of Sunnī Islam: The Legacy of the Generation of Ibn Sa'd, Ibn Ma'in, and Ibn Hanbal* (Leiden: Brill, 2004), 323-325. Melchert'in ikna edici bir şekilde öne sürdüğü gibi, *ehlu š-sünne* (Marshall Hodgson'a hürmetle onları adlandırdığı şekliyle) "hadis ehliyle" ilişkilendirilmiş ve M.S. 10. yüzyılın başlarında kristalleşen tam-teşekküllü Sünni sentezinden önce var olmuştur; C. Melchert, "The Piety of the Hadith Folk", *International Journal of Middle East Studies* 34 (2002), özellikle 425-426, 434. [Bu makalenin Türkçe çevirisi için bk. Christopher Melchert, "Ehl-i Hadis'in Dindarlık Anlayışı", çev. Abdulvahap Özsoy, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2004), 303-324. çev.] *Şāhibu sünne* unvanının, Sünniliğin gelişimine aşağı yukarı aynı şekilde katkıda bulunmuş olması muhtemeldir; bu konu hakkında daha fazlası aşağıda [gelecektir].
- 6 Monique Bernards ve ben, Ulema Projesi'nin baş araştırmacılarıyız. Ana veri tabanının uleması, *medresenin* ortaya çıkışından önce faal [kimseler]di ve rastgele seçildiler. İkinci bir veri tabanı, aynı dönemdeki tüm bilinen dil bilgisi âlimlerini [nahivcileri] içerir. (Başlangıçta Hollanda Ulema Projesi olarak bilinen) projenin araştırma tasarımı, amacı ve kapsamı hakkında daha fazla bilgi için bk. John A. Nawas - Monique Bernards, "A Preliminary Report of the Netherlands Ulama Project (NUP): The Evolution of the Class of 'Ulamā' in Islam with Special Emphasis on the Non-Arab Converts (Mawālī) from the First through Fourth Century A.H.", *Law, Christianity and Modernism in Islamic Society: Proceedings of the Eighteenth Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants*, ed. U. Vermeulen - J.M.F. Van Reeth (Leuven: Peeters, 1998), 97-107. Veri tabanlarının farklı kullanımları için bk. John A. Nawas - Monique Bernards, "Een Illustratie uit het Netherlands Ulama Project (NUP): Geocomputeriseerd Onderzoek Gekoppeld aan een Geografisch Informatie Systeem (GIS) [= An Illustration of the Netherlands Ulama Project (NUP): Computerized Research Linked to a Geographic Information System (GIS)]", *Sharqīyyāt: Journal of the Dutch Association for Middle Eastern and Islamic Studies* 9 (1997), 54-68; John A. Nawas, "The Development of the Islamic Religious Sciences in Early and Classical Islam: A Comparative Approach", *al-Masāq* 11 (1999), 159-169; John A. Nawas, "The Contribution of the Mawālī to the Six Sunnite Canonical Hadīth Collections", *Ideas, Images, and Methods of*

1990'lı yıllarda başlayan bu projenin hedefi, -diğer İslam bilimlerinin de öğretildiği bir hukuk fakültesi [college] olan- *medresenin* ortaya çıkışına kadar ulema ve din eğitiminin doğuş ve gelişimini haritalamaktır.<sup>7</sup> Proje tarafından incelenen beş ana dinî bilim hadis, kıra'at, naḥiv, tefsir ve fıkıhtır.<sup>8</sup> Ulema hakkındaki bilgi ise klasik Arapça biyografik sözlüklerden alınmıştır.<sup>9</sup> Projenin genellenebilirlik hedefine uygun olarak, İslami öğrenimin *medrese*-öncesi döneminde yaşamış olan ulemadan rastgele bir örneklem alınmıştır.<sup>10</sup> Böylece Ulema Projesi'nin ana veri tabanı, İslam'ın ilk dört asrında faal olan 1.049 rastgele seçilmiş ulemayı kapsamaktadır.

Bu rastgelelik özelliği (teknik olarak stokastik süreç olarak bilinir), örneklemimizin sonuçlarının genellenebilir olmasını sağlar. Diğer bir deyişle, bu rastgele örneklemden elde edilen sonuçlar muhtemelen incelenen tüm nüfus, yani mevcut durumda, İslam'ın ilk dört asrındaki tüm ulema için geçerli olmaktadır.<sup>11</sup>

Her bir din bilgini hakkında veri tabanına bilgi girilebilecek 100'den fazla değişken arasından, klasik Arapça biyografik sözlüklerinin derleyicileri tarafından ulemayı tanımlamak için kullanılan *-şāhibu sünne* olarak isimlendirilip isimlendirilmiyor olmaları da dâhil- tüm atıfları ve/veya sınıflandırmaları kaydettik. Örneklemimizdeki 1.049 ulemadan, 31 ulemanın -neredeysse %3- *aşhābu sünne* olarak tanımlandığı ortaya çıktı. O halde, *aşhābu sünne*'nin ayrı bir grup olup olmadığına bakılmaksızın, bu etiketin hicri ilk dört asır boyunca az sayıda bir ulema için kullanılmış olduğunu görüyoruz: *Medrese*-öncesi ulemanın yaklaşık %3'ü *şāhibu sünne* olarak adlandırılırken, %97'si böyle adlandırılmamıştır.<sup>12</sup>

- 
- Portrayal: Insights into Classical Arabic Literature and Islam*, ed. Sebastian Günther (Leiden: Brill, 2005), 141-152.
- 7 İslam dinî eğitim tarihi iki döneme ayrılabilir: (1) dinî bilginin aktarımının henüz resmi olarak kurumsallaşmadığı dönem - yani İslam'ın ilk dört yüzyılı (M.S. 7. ila 10. yüzyıllar) ve (2) *medresenin* ortaya çıkmaya başladığı, bir yandan İslam dinî eğitiminin kurumsallaştığı, diğer yandan ulemanın meslek sahibi olduğu [professionals], yani ulemanın geçimlerini sağladıkları öğretmenlik atamaları aldığı dönem; bk. J. Gilbert, "Institutionalization of Muslim Scholarship and Professionalization of the 'Ulamā' in Medieval Damascus", *Studia Islamica* 52 (1980), 105-135; ve G. Makdisi, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981). [Bu eserin Türkçe çevirisi için bk. George Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim İslam Dünyası ve Hıristiyan Batı*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu - Tuncay Başoğlu (İstanbul: Klasik, 2012). çev.] *Medrese*, dinî eğitim kurumu olarak bugün de İslam dünyasının bazı yerlerinde varlığını sürdürmektedir. Genel bir bakış için bk. M.Q. Zaman, *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2002). [Bu eserin Türkçe çevirisi için bk. Muhammed Kasım Zaman, *Çağdaş Dünyada Ulema Değişimin Muhafızları*, çev. Muhammed Habib Saçmalı (İstanbul: Klasik, 2018). çev.]
- 8 Aşağıda göreceğimiz üzere hadis, kanonik olan ve kanonik olmayan hadisler olarak alt bölümlere ayrılmıştır; fıkıh da daha küçük birimlere bölünmüştür, dört Sünnî mezhep (hukuk "ekolleri") bunlar arasındadır.
- 9 Prensip olarak, veri toplamak için İbn Sa'd'dan (ö. 230/845) İbnu'l-İmād'a (ö. 1089/1679) kadar yayımlanmış tüm klasik Arapça biyografik kaynaklar kullanılmıştır. Arka arkaya üç biyografik kaynak, belirli bir âlim için herhangi bir yeni bilgi sunmamişsa, o kişi için veri toplama durmuştur.
- 10 Bu ulema, klasik Arapça biyografik kaynakların müellifleri tarafından, bu beş din biliminden birine şu ya da bu şekilde katkıda bulunanlar olarak tanımlanmıştır. Dahası, sadece *medresenin* ortaya çıkmaya başladığı- hicri 400 yılında veya öncesinde vefat tarihi belli olan ulemayı dâhil ettik, çünkü -yaşadıkları zamanları tarihlendirmek imkânsız değilse de çok zor olan- sadece bir isimle [girilmiş] birçok biyografik kayıt mevcut.
- 11 Rastgele bir örnekleme dayalı genellenimin net bir açıklaması için bk. David Freedman vd., *Statistics: Third Edition* (New York & London: W.W. Norton, 1998), 333-354.
- 12 Bir örnekleme ele aldığımız için, *aşhābu sünne* olarak belirlenen 31 âlim (= %2.96, N [toplam örneklem] = 1.049), İslam'ın ilk dört asrında yaşayan ve ölen tüm ulema içindeki *aşhābu sünne* yüzdesi için bir tahmindir.



Şimdi bu *aşhābu sünne*'yi ilk dört İslam asrı içerisindeki zamana yerleştirelim (Tablo 1).

Tablo 1

*Âlimlerin (Aşhābu Sünne ve Aşhābu Sünne-Olmayan) hicri ilk dört asrı boyunca dağılımı*

	İslami asır				
	Birinci	İkinci	Üçüncü	Dördüncü	Toplam
<i>Aşhābu Sünne</i>	0 %0	10 %32.3	15 %48.4	6 %19.4	31 %100
<i>Aşhābu Sünne-Olmayan</i>	93 %9.1	246 %24.2	403 %39.6	246 %27.1	1,018 %100
Toplam	93 %8.9	256 %24.4	418 %39.8	282 %26.9	1,049 %100

Birinci asırda hiç *aşhābu sünne* yokken, üçte birine yakını ikinci asırda vefat etmiştir. *Aşhābu sünne*'nin neredeyse yarısı üçüncü asırda vefat ederken, geriye kalan beşte biri hicri dördüncü asırda vefat etmiştir. *Aşhābu sünne*-olmayanların dağılımı daha dengelidir ve yaklaşık dörtte biri hicri ikinci ve dördüncü asırlarda [vefat etmiştir]; *aşhābu sünne* gibi onlar da üçüncü asırda zirveye ulaşmışlardır, ancak bu durum o kadar belirgin değildir. En büyük farklılık ise, ilk hicri asırda tek bir *şāhibu sünne* bulamamış olmamıza rağmen, *aşhābu sünne*-olmayanların %9'unun bu dönemde vefat etmiş olmasıdır.<sup>13</sup> Böylece, *aşhābu sünne*'nin çoğu, hicri ikinci asrı

[“N” sembolü, popülasyondaki toplam birey veya vaka sayısını temsil eder. çev.] Bu yüzde için %95 Güven Aralığı [Confidence Interval] denilen şeyi oluşturmak mümkündür. %95 Güven Aralığı, aynı popülasyondan alınan 100 ayrı örnekten 95’inde bulunacak yüzde aralıktır - bizim durumumuzda, hicri 400’den önce belli bir vefat tarihi olan tüm ulemadır. Hesabı yaptıktan sonra, burada bulunan yüzde (%2,96) için %95 Güven Aralığı [%1,93 - %3,98]’dir. %2 ile %4 arasındaki bu aralık, *aşhābu sünne*'nin daha büyük ulema grubu içinde küçük bir grup olduğunu doğrulamaktadır. UP’de kullanılan araştırma tasarımına göre, -bu çalışmanın 1.049 âlimi olan- hicri\* 400’de veya öncesinde belli bir vefat yılı olan tüm ulemanın yaklaşık %20’sini örnekledik. [\*Nawas, tarihi her ne kadar “400 CE” (common/current/Christian era) şeklinde belirtmiş ise de burada kastedilen “hicri 400” olmalıdır. çev.] Rastgele örneklemimizin 31 *aşhābu sünne*'yi kapsadığını yukarıda gördük. Sonuç olarak, bu 31 *aşhābu sünne*, tüm *aşhābu sünne*'nin yaklaşık %20’sini oluşturur ve bu da beklenen toplamda yaklaşık 155 *aşhābu sünne*'ye karşılık gelir. Bu günlerde Juynboll’un ilk listesini esas alarak bilinen tüm *aşhābu sünne*'nin tam bir listesini derleme aşamasındayım ve elimde (Juynboll tarafından bulunan 70’i dâhil) şimdiden 96 *aşhābu sünne* var. Bilinen tüm *aşhābu sünne*'nin listesinin tamamı, *şāhibu sünne* akidesinin içerik analiziyle birlikte şu anda yayına hazırlanmaktadır (Nawas, “On Being a *Şāhib Sunna*,” yakında çıkacak). Bu konuyla ilgili daha fazlası aşağıda söylenecektir.

- 13 Ne Juynboll ne de ben, hicri birinci asırda bir *şāhibu sünne* ile karşılaşmadık. Yine *şāhibu sünne* adlandırmasıyla ilgilenen Scott Lucas, yirmi kadar *aşhābu sünne*'yi listelemektedir. Onlara vefat tarihlerini iliştiirdiğimde hepsinin hicri 136 ile 236 yılları arasında vefat ettiği ortaya çıktı. Ancak Lucas’ın listesindeki bir kişi (‘Alkame b. Kaş) hicri 62’de vefat etmiştir. Lucas’ın bu olağanüstü erken dönem *şāhibu sünne* karşısında kafası karışmıştı. O, sadece Ahmed b. Hanbel’in (ö. 241/855) kendisine *şāhibu sünne* dediğinin rivayet edildiğini not eder. ‘Alkame’nin hem el-Mizzî (*Tehzîbu l-kemâl*) hem de İbn Hacer’deki (*Tehzîbu t-tehziib*) maddelerini iki kez kontrol ettim ve o, hiçbirinde *şāhibu sünne* olarak zikredilmemektedir; en yakını, Ahmed b. Hanbel’e nispet edilen, -altı Sünnî

ardından üçüncü asırda, keskin bir düşüşle de dördüncü asırda yaşamıştır. Örneğimiz olan 31 *aşhābu sünne*'nin en erken üyesinin vefat yılı hicri 131, en sonuncusununki ise hicri 370'tir.

*Aşhābu sünne* ayrı bir grup oluşturmuş mudur? Eğer *aşhābu sünne* gerçekten diğer ulemadan farklı idiye, o halde onların, *aşhābu sünne*-olmayan akranlarından bir ya da daha fazla ve kayda değer biçimde farklılaşmaları gerekir. Her şey hesaba katılırsa, *aşhābu sünne*'nin hicri 131 ile 370 arasında vefat etmiş olduklarını belirlediğimiz için, onları, kendi çağdaşları ile yani, aynı dönemde vefat etmiş ancak *aşhābu sünne* olarak isimlendirilmemiş olan ulema ile karşılaştırmak anlamlı olacaktır. *Şāhibu sünne*-olmayan 1018 ulemadan 778'i hicri 131 ile 370 yılları arasında vefat etmiştir. Şimdi *aşhābu sünne*'nin kendi emsallerinden önemli ölçüde farklılaşıp farklılaşmadığını ve eğer farklılaşıyorlar ise bunun nasıl olduğunu görmek için 31 *aşhābu sünne*'yi çağdaşları olan 778 *aşhābu sünne*-olmayan kontrol grubu ile karşılaştıralım.<sup>14</sup>

*Aşhābu sünne*'yi ayırt eden mümkün olduğunca fazla özelliği keşfedebilmek için, -tabii eğer gerçekten de onlar ve diğer ulema arasında ilk etapta farklılıklar varsa- veri kümemizin yüz üzeri değişkenini içeren bir kategoriden diğerine ilerleyerek iki grubu sistematik biçimde inceledim. Veri kümemizde, (1) adbilimi (isimler ve soyağacı); (2) hayata dair istatistikler (doğum ve vefat tarihleri vb.); (3) demografi (örneğin etnik köken, doğum yerleri, ikametgâh, öğretim, vefat vb.); (4) ekonomik faaliyetler (geçimini kazanma dâhil); (5) sosyal göstergeler ve (6) entelektüel değişkenler şeklinde altı ana değişken kategorisi bulunmaktadır. İki hariç tüm kategoriler burada incelenmiştir. Adbilimine ve ne yazık ki, anlamlı bir şey söylemek için yeterli olmadığından dolayı, her iki grubun sosyal göstergelerine ilişkin bilgilere dair hiçbir analiz yapılmadı.<sup>15</sup>

---

hadis külliyyatının hepsinde yer alan- 'Alkame b. Kaşs'ın -başka hiçbir nitelik olmaksızın- "min ehli'l-hayr" olduğu şeklindeki bir sözdür; el-Mizzî, *Tahzîbu'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl* (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1992), 20/302. Bu ifade İbn Hacer tarafından da tekrarlanır; İbn Hacer, *Tahzîbu'l-Tehzîb* (Haydarabad, 1325), 7/276. Bu, -eğer gerçekten bu adama *şāhibu sünne* demişse- İbn Hanel tarafından büyük ihtimalle bir geri-döndürme [retrojection] durumudur. bk. Lucas, *Constructive Critics*, 324-325.

- 14 Bireylerden ziyade grupların analizine *nomotetik* araştırma denir ve onun alternatifi olan bireylerin analizine *idiografik* araştırma adı verilir. Bu ayrım ilk olarak Alman filozof Wilhelm Windelband (1848-1915) tarafından yapılmıştır. Aşağıdaki örnek, iki yaklaşım arasındaki temel farkı netleştirecektir. Grup A'ya bir ilaç ve Grup B'ye bir plasebo verilir. İlacın etkisi ile ilgili olarak, istatistiksel testler Grup A'nın Grup B'den önemli ölçüde farklılaştığını göstermektedir. Biz de bu makalede *aşhābu sünne* ve *aşhābu sünne-olmayanlar* [*non-aşhāb sunna*] olmak üzere iki grupla ilgilenmekteyiz. *Aşhābu sünne*'nin diğer ulemadan farklılık gösterip göstermediğini belirlemenin tek yolu iki grubu karşılaştırmaktır. Tıpkı bir ilacın etkililiği çalışmasında olduğu gibi, her grubun bireysel üyelerini listelemek mantıklı değildir - amaç, iki grup içindeki bireysel üyelerin nasıl farklı olabileceği değil, grupların farklı olup olmadığını görmektir. Bir grup farkı belirlendikten sonra, her bir üyenin incelenmesi bir sonraki adımdır (yine bk. Nawas, "On Being a *Şāhib Sunna*").
- 15 Sosyal gösterge değişkenleri, [şunları] kapsar: *Evvelu men ...*; ideoloji; atıf/neseb [ascription] (*şāhibu sünne* olmanın ötesinde); not edilen fiziksel özellik; belirtilen dini vebeler; boyalı sakal (evet/hayır); kullanılan boya; ve son olarak, not edilmiş giyilen giysiler. Sadece üç *aşhābu sünne* için giyim bilgilerine rastlanmıştır; ikisinin *taylasān*-şal giydiği ve birinin de beyaz elbise giydiği not edilmiştir. Küçük örnekler için gerçekleştirilen özel testler, bu değişkenler açısından iki grup arasında önemli bir fark olmadığını gösterdi (rakamlar verilmemiştir). Belki gelecekteki araştırmacılar, giyim konusunda *aşhābu sünne*'yi akranlarından ayıran daha fazla bulguya rastlayabilirler.

## Hayata Dair İstatistikler, Demografik ve Ekonomik Değişkenler

Tartışılacak ilk değişken, iki gruptaki bireylerin ortalama ömürleridir. Veri tabanımızın tamamı için (N = 1049 ulema), ortalama vefat yaşı 79.0 (ay yılı) idi. Bir başka yerde ele aldığım bu yüksek sayı, kutsanmış uzun ömürlülüğün bir ifadesi değil, birinin biyografik bir sözlüğe girmeden önce “bir şeyi başarması” gerektiği gerçeğinin bir yansımasıdır. Doğal olarak böylesi bir başarı hayatta daha geç bir evrede gerçekleşir.<sup>16</sup> Sağduyu, ne kadar yaşadıklarının dünyevi görünümü ile ilgili olarak, *aşhābu sünne* ile *aşhābu sünne*-olmayanlar arasında gerçek bir fark beklemek için hiçbir nedenimiz olmadığını vurgular. Gerçekten de *aşhābu sünne*'nin ortalama ömrü 85.0, kontrol grubunun ise 78.9'dur; İstatistiksel olarak önemli olmayan bu fark, iki grubun ne kadar süre yaşadıkları konusunda ayrıışmadığı yönündeki beklentimizi teyit etmektedir.<sup>17</sup>

İkinci değişkenimiz, Arap veya *mevlā* olması bakımından belirlenen etnik kökendir.<sup>18</sup> Juynboll'un yukarıda bahsedilen 1995 tarihli *aşhābu sünne* listesi, Araplar ve *mevālī* arasındaki ayrımı ihtiva etmekteydi. O zaman, ikimiz de Arap yerine *mevlā* olmanın *şāhibu sünne* etiketi ile bir ilgisi olabileceğinden şüphelendik. Ancak Tablo 2, etnik kökeninden bahsedilen iki grup arasındaki oranların önemli ölçüde farklılaşmamasından dolayı, ilk varsayımımızın yanlış olduğunu göstermektedir.<sup>19</sup>

- 
- 16 bk. Nawas, “The Development of the Islamic Religious Sciences”; John A. Nawas, “A Profile of the Mawali Ulama”, *Patronate and Patronage in Early and Classical Islam*, ed. Monique Bernards - John A. Nawas (Leiden: Brill, 2005), 454-480; John A. Nawas, “The Birth of an Elite: Mawali and Arab Ulama”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 31 (2006), 74-91.
- 17 İstatistiğe aşına olmayan okuyucular için “önemli”, istatistiksel bir testin sonuçlarının rastlantıdan daha fazlası olduğu ve muhtemelen kaynakların bütününden öğrenebileceğimiz şeyi yansıttığı anlamına gelir. “Önemli-olmayan”, ise karşılaşılan herhangi bir farkın şansa bağlı olabileceğini ve bu nedenle muhtemelen gerçek olmadığını ima eder. Bu özel durumda bağımsız bir t-testi yapıldı: *Aşhābu sünne*'nin ortalama ömrü 85 (Standart Hata [SH] = 2.61) ve kontrol grubunun ise ortalama ömrü 78.9'du (SH = 8.04),  $t(330) = 1.83$ ,  $p > .05$ . P, -bulgunun şansa bağlı olduğu- “olasılığı” temsil eder, burada %5'ten fazladır. Beşerî bilimlerdeki çoğu sosyal bilimci ve akademisyen, bu sözde %5 p-değerini eşik değeri [cut-off point] olarak kullanır. Burada ben de kullanıyorum.
- 18 Genellikle “client” olarak tercüme edilen *mevlā*, çoğ. *mevālī*, Arap olmayıp İslam'a geçen kimsedir, genellikle de azat edilmiş bir köledir; bk. Patricia Crone, “Mawlā”, *Encyclopaedia of Islam Second Edition [EI2]* (Leiden: Brill, ts.) kavram toplumsal önemini 3/9. yüzyılda yitirmiştir; bk. Nawas, “A Profile of the Mawali Ulama”; John A. Nawas, “A Client's Client: The Process of Islamization in Early and Classical Islam”, *Journal of Abbasid Studies* 1 (2014), 143-158.
- 19 *Mevālī*'nin Arapça biyografik kaynaklarda çokça yer alması, *mevālī*'nin İslam dinî eğitimine hızla egemen olduğu varsayımını desteklemektedir. Ancak, son araştırmalar bunun böyle olmadığını göstermiştir. bk. Nawas, “The Contribution of the Mawlā”; Nawas, “The Birth of an Elite”. Bu makalelerin her ikisi de, Goldziher tarafından öne sürülen, *mevālī*'nin Araplardan çok daha fazla olduğu ve bu nedenle ortaya çıkan İslam'dan sorumlu olduğu şeklindeki hatalı iddiayı çürütmektedir; Ignaz Goldziher, *Muslim Studies [Muhammedanische Studien]*, çev. C.R. Barber - S.M. Stern (London: George Allen & Unwin, 1967), 1/108-109. [Bu eserin Türkçe çevirisi için bk. Ignaz Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, çev. Cihad Tunç - Mehmed Said Hatiboğlu (Ankara: OTTO, 2019). çev.]

Tablo 2  
Etnik köken

	Arap/Mevlā		
	Arap	Mevlā	Toplam
Aşhābu Sünne	10 %50	10 %50	20 %100
Aşhābu Sünne-Olmayan	117 %35.6	212 %64.4	329 %100
Toplam	127 %36.4	222 %63.6	349 %100

$X^2(1) = 1.70, p > .05^{20}$

Kabile üyeliği *aşhābu sünne*'yi kontrol grubu ile karşılaştıracağımız bir sonraki değişkendir. “Kuzeyli” kabileler, “Güneyli” kabileler ya da Bilinmeyenler olarak sınıflandırılan sonuçları gösteren Tablo 3, önemli bir farklılıkların bulunmadığını göstermektedir.<sup>21</sup>

Tablo 3  
Kabile mensubiyeti

	Kabileler			Toplam
	Kuzeyli	Güneyli	Bilinmeyen	
Aşhābu Sünne	15 %75	5 %25	0 %0	20 %100
Aşhābu Sünne-Olmayan	198 %60.7	111 %34	17 %5.2	326 %100
Toplam	213 %61.6	116 %33.5	17 %4.9	346 %100

$X^2(2) = 2.13, p > .05$

*Aşhābu sünne* ve kontrol grubunun yaşadığı yerler arasındaki muhtemel farklılıkları incelemek için, “*min ehl*” değişkenini, münferit yer isimlerinden ziyade vilayet olarak bahsedilen tüm yerleşim yerlerini sınıflandırdıktan sonra kullandım (bkz. Tablo 4). Bu sınıflandırmayı kullandım, çünkü anlamlı bir şablonun ortaya çıkmadığı pek çok yer adı mevcut idi.<sup>22</sup> Anlamlı farklılıkların nerede aranacağını belirlemesine yardımcı olmak için,

20 Bu rakamlar, frekans sayım tabloları için olağan istatistiksel test olan Ki-kare ( $X^2$ ) [Chi-square] testinin sonuçlarıdır.

21 Başlangıçta kabile adının kendisini kullandım ama çok fazla olduğu için kabileleri Werner Caskel'e göre Kuzey, Güney ve Bilinmeyen olarak yeniden sınıflandırdım; Werner Caskel, *Ğamharat an-Nasab: Das Genealogische Werk des Hişām Ibn Muḥammad al-Kalbī* (Leiden: Brill, 1966). Bununla birlikte, orijinal kabile adları üzerinde istatistiksel testler yaptım ve burada da önemli bir fark görülmedi (rakamlar verilmemiştir).

22 Doğum, vefat, ikamet, eğitim veya öğretim gibi diğer coğrafi değişkenler yerine “*min ehl*” coğrafi değişkenini kullandım çünkü bu, veri tabanındaki diğer coğrafi değişkenlere göre bir âlimin hayatını daha iyi temsil etmektedir. krş. Monique Bernards - John A. Nawas, “The Geographic Distribution of Muslim Jurists during

Tablo 4’te karşılaşılan bir ölçütün sunulması yararlı olacaktır. Sıklık hesaplarının, diğer bir deyişle, her bir vilayetteki ulema sayısının yanı sıra, standart skor olan “düzeltilmiş artığı” görürüz. Klasik çan eğrisi şekli sebebiyle çoğumuzun tanıdığı normal bir dağılımda, standart sapma, verilerin ortalamadan ne kadar farklılaştığını gösterir. Bu standart sapmaya bağlı olan ve  $\pm 2.0$ ” kriterinden daha fazlasının düzeltilmiş bir artık puanı, istisnaları gösterir, böylece iki grup arasındaki anlamlı farkların nerede bulunduğunu ortaya çıkarır.<sup>23</sup>

Tablo 4  
Aşhâbu Sünne 'nin ve kontrol grubunun coğrafi dağılımı

	<i>Aşhâbu Sünne</i>	<i>Aşhâbu Sünne-Olmayan</i>	<b>Toplam</b>
İfrâkiye	0 %0	28 %5.5	28
Düzeltilmiş artık/[atık/ kalıntı] [Adjusted residual]	-1.3	+1.3	
Mısır	2 %7.4	54 %10.7	56
Düzeltilmiş artık	-.5	+.5	
Hiçâz	0 %0	57 %11.3	57
Düzeltilmiş artık	-1.8	+1.8	
‘Irâk	20 %7.4	215 %42.5	235
Düzeltilmiş artık	+3.2	-3.2	
Cezîre	0 %0	11 %2.2	11
Düzeltilmiş artık	-.8	+.8	
Cibâl	2 %7.4	11 %2.2	13
Düzeltilmiş artık	+1.7	-1.7	
Horāsân	3 %11.1	36 %7.1	39
Düzeltilmiş artık	+.8	-.8	
Muşul	0 %0	3 %0.6	3
Düzeltilmiş artık	-.4	+.4	

the First Four Centuries AH”, *Islamic Law and Society* 10 (2003), 168-181. [Bu makalenin Türkçe çevirisi için bk. Monique Bernards - John A. Nawas, “İlk Dört Hicri Asırda Müslüman Hukukçuların Coğrafi Dağılımı”, çev. Ahmet Hamdi Furat, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2007), 301-314. çev.]

- 23 Tam olarak söylemek gerekirse, kesin ölçüt [exact benchmark]  $\pm 1.96$ ’dır ve bu, normal dağılımı ele alan istatistiklerle ilgili herhangi bir ders kitabında açıklanır.

Şām	0 %0	34 %7.3	34
Düzeltilmiş artık	-1.4	+1.4	
Sis̄tān/Siciṣtān [Sijistān]	0 %0	3 %0.6	3
Düzeltilmiş artık	-4	+4	
Māverāunnehir [Transoxania]	0 %0	3 %0.6	3
Düzeltilmiş artık	-4	+4	
Yemen	0 %0	3 %0.6	3
Düzeltilmiş artık	-4	+4	
Endülüs	0 %0	47 %9.3	47
Düzeltilmiş artık	-1.7	+1.7	
Ṭaberistān	0 %0	1 %0.2 [0.2%%]	1
Düzeltilmiş artık	-2	+2	
Toplam	27 %100	506 %100	533

$X^2(13) = 23.75, p > .05$

Veriler bütünüyle önemli olmasa da ( $p > .05$ ), Irak'taki *aşhābu sünne* için +3.2'lik bir düzeltilmiş artık gözlemlemekteyiz, bu da aynı ildeki kontrol grubu için -3.2'lik bir standart skoru yansıtan bir sayıdır. Diğer tüm düzeltilmiş artıklar  $\pm 2.0$ 'dan küçüktür ve bu nedenle önemli değildir. Somut olarak ve %5 seviyesinde genel öneminin olmamasına rağmen, Irak vilayetinde *aşhābu sünne* aşırı temsil edilirken (%74) *aşhābu sünne*-olmayanlar (%42.5) az temsil edilmektedir.<sup>24</sup>

İki grubumuz tarafından yürütülen meslekler, makalenin bu bölümünde incelenen son değişkendir. Bu bulgular, sektörler göre mesleklerin bir tasnifinin yer aldığı Tablo 5'te sunulmuştur.

24 Irak'ın bu dönemdeki merkeziliği ve buna bağlı önemi nedeniyle, Irak'taki *aşhābu sünne*'nin dağılımına daha yakından baktım: Kufe ve Basra'dan olan *aşhābu sünne*'nin yüzdesi ayındır. Akabinde Bağdat gelir ve Vāsi'tan tek bir *şāhibu sünne* vardır (numaralar verilmemiştir). -Tek tük Bağdatlıya karşı- Kufe ve Basralı ulemanın altıncı ila sekizinci nesilleri (*ṭabaḳāt*) arasında *aşhābu sünne*'nin baskınlığına dikkat çektiikten sonra, Lucas, bunun "... -başlangıçta 2./8. asrın ikinci yarısında parlayan [flourished] hadis âlimleri için kullanılan- bu terimin Irak kökenli olduğunu güçlü bir şekilde öne sürdüğü" sonucuna varır (Lucas, *Constructive Critics*, 324.). Benim bulgularım da Lucas'ın hipotezini desteklemektedir.

Tablo 5  
Meslekler

	Eğitim <sup>25</sup>	Dinî/ hukuki	Resmi/ askeri	Tarım	Zanaatkâr/ ticaret	Toplam
<i>Aşhābu Sünne</i>	5 %33.3	5 %41.7	0 %0	0 %0	3 %25	12 %100
Düzeltilmiş artık	+2.1	-.9	-1.6	-.5	+1.1	
<i>Aşhābu Sünne- Olmayan</i>	25 %11.9	115 %54.8	37 %17.6	4 %1.9	29 %13.8	210 %100
Düzeltilmiş artık	-2.1	+9	+1.6	+5	-1.1	
Toplam	29 %13.1	120 %54.1	37 %16.7	4 %1.8	32 %14.4	222 %100

$\chi^2(4) = 7.7$   $p > .05$

Burada da, tablodaki veriler istatistiksel olarak önemli değildir ( $p > .05$ ), ancak kontrol grubuyla karşılaştırıldığında *aşhābu sünne*, eğitimde biraz fazla temsil ediliyor gibi görünmektedir (*aşhābu sünne* için +2.1’lik bir düzeltilmiş artık olmasına karşın *aşhābu sünne-olmayanlar* için -2.1’lik bir düzeltilmiş artık mevcuttur.) Öyleyse, bu tabloda zayıf olmasına rağmen, *aşhābu sünne*’nin bilginin toplanması ve aktarılmasında kontrol grubundan daha aktif bir şekilde yer aldığına dair bazı kanıtlar vardır. Bir sonraki bölüm bu bulguyu tasdik edecek ve ayrıntılarına inecektir.

### Entelektüel Değişkenler

Bu noktaya kadar, *aşhābu sünne*’ye Irak’ta daha yoğun rastlanması ve eğitimde *aşhābu sünne-olmayanlardan* daha aktif olmaları dışında, demografik-sosyoekonomik profilleri çağdaşlarıyla aşağı yukarı benzerdir. Bu bölüm, iki grubun entelektüel faaliyetleri ve başarılarıyla ilgilendir. Entelektüel değişkenler kategorisi, dinî bilime katılımı, altı Sünnî kanonik [kabul görmüş] hadis mecmuasından birinde yer almayı, meşgul olunan entelektüel uzmanlık alanlarının sayısını ve son olarak, biyografik sözlüklerin derleyicileri tarafından belirtilen şekilde her bir grubun hoca ve talebe sayısını içerir.

İlk olarak *aşhābu sünne* ile kontrol grubu arasında takip ettikleri dinî disiplin ve hangisinden örneklendikleri konusunda herhangi bir farklılık olup olmadığını görelim. Tablo 6 ilgili verileri göstermektedir ancak küçük bir değişiklik: “Hadis” kategorisi, altı kanonik Sünnî mecmuadan en az birinde anılan ve anılmayanlar olarak iki alt kategoriye ayrılmıştır.<sup>26</sup> Bu ayrımın nedeni, Tablo 6’nın analizinden açıkça anlaşılacaktır.

25 Eğitim kurumlarını somutlaştırma\* [reifying] tehlikesinden kaçınmak gerekirse, ben burada “eğitimi” sözlü, şahsi ve gayri resmi dâhil olmak üzere herhangi bir eğitime atıfta bulunmak için kullanmaktayım [\*somutlaştırmayla daha geç dönemdeki medrese vb. kurumsal halleri kastedilmekte çev.].

26 Altı Sünnî kanonik [sahih] mecmua el-Buḥārī (ö. 256/870), Müslim (ö. 261/875), İbn Mâce (ö. 273/887), Ebū Dā’ūd (ö. 275/889), et-Tirmizî (ö. yaklaşık 279/893) ve en-Nesā’î (ö. 303/915) tarafından derlenmiştir.

Tablo 6  
Dini ilimlere göre dağılım

	<i>Tefsir</i>	<i>Qurā'at</i>	<i>Naḥiv</i>	<i>Fıḥh</i>	Kanonik hadis	Kanonik olmayan hadis	Toplam
<i>Aşhābu Sünne</i>	4 %12.9	4 %12.9	1 %3.2	6 %19.4	16 %51.6	0 %0	31 %100
Düzeltilmiş artık	+1.4	+2	-7	-6	+1.6	-2.2	
<i>Aşhābu Sünne-Olmayan</i>	51 %6.6	91 %11.7	48 %6.2	188 %24.2	293 %37.7	107 %13.8	778 %100
Düzeltilmiş artık	-1.4	-2	+7	+6	-1.6	+2.2	
Toplam	55 %6.8	95 %11.7	49 %6.1	194 %24	309 %38.2	107 %13.2	809 %100

X<sup>2</sup> (5) = 8.3 p > .05

Testin sonuçları, verilerin önemli olmadığını, diğer bir deyişle, *aşhābu sünne* ve *aşhābu sünne-olmayanların*, genel olarak, dinî bilimlere katılım açısından farklılık arz etmediklerini göstermektedir. Ancak, kanonik hadis mecmualarında *aşhābu sünne*'nin tekdüze varlığı, -hiçbiri kanonik olmayan mecmualarda bulunmaz- *aşhābu sünne*'nin ve kontrol grubunun, bu altı kanonik mecmuanın biri veya daha fazlasındaki dağılımına dair merakımızı uyandırdı. Bu, Tablo 7'de sunulan bir değişkendir.<sup>27</sup>

Tablo 7  
Altı Sünni kanonik [kabul görmüş] hadis mecmuasındaki dağılım

	Kanonik hadis mecmualarında yer alma						
	Bir	İki	Üç	Dört	Beş	Altı	Toplam
<i>Aşhābu Sünne</i>	3 %12.5	6 %25	2 %8.3	1 %4.2	2 %8.3	10 %41.7	24 %100
Düzeltilmiş artık	-1.8	+3	-2	-1	-4	+2.9	
<i>Aşhābu Sünne-Olmayan</i>	114 %29.2	87 %22.3	38 %9.7	41 %10.5	42 %10.8	68 %17.4	390 %100
Düzeltilmiş artık	+1.8	-.3	+2	+1	+4	-2.9	
Toplam	117 %28.3	93 %22.5	40 %9.7	42 %10.1	44 %10.6	78 %18.8	414 %100

X<sup>2</sup> (5) = 10.4 p > .05

27 Kanonik olmayan hadis koleksiyonlarında *aşhābu sünne* bulunmamasına rağmen (bk. Tablo 6), yine de -Sünniler tarafından saygı duyulan iki gayri kanonik koleksiyon olan- İbn Hanel'in *Müsned*'inde veya ed-Dārimî'nin *Sünen*'inde *aşhābu sünne* yer almış olabilir. Bu hususu Christopher Melchert'e borçluyum. Aşağıda göreceğimiz üzere, kendisi de bizzat *şāhibu sünne* terimini kullandığı için, İbn Hanel'in mecmuasına *aşhābu sünne*'yi dâhil etmiş olması kuvvetle muhtemeldir.



Bu tabloda, 24 *aşhābu sünne*'nin altı kitabın en az birinde anıldığını görüyoruz.<sup>28</sup> Tablo 7'deki %5 seviyesinde veriler, istatistiksel olarak önemli değildir ( $p > .05$ ); ancak, tablonun genel olasılık seviyesi %6'dır -burada eşik değeri olarak kullanılan %5 seviyesinden sadece yüzde bir uzaktadır.

31 *aşhābu sünne*'nin 24'ünün (%77) kanonik mecmualardaki varlığı dikkat çekmektedir. Öncelikle dikkatimizi bu mecmuada bahsedilmeyen yedi *aşhābu sünne* üzerine yoğunlaştıralım. Bu yedi *aşhābu sünne*'den biri tefsirde, diğeri nahivde, üçüncüsü ise kırā'atte aktif idi; biyografik sözlüklerin derleyicileri tarafından bir tanesi Hanbelî, diğeri Mâlikî, ikisi de Şâfi'î olarak nitelenmiştir. Bununla birlikte, daha önemlisi, bu yedi *aşhābu sünne*'nin yaşamış olduğu dönemdir; en erken olanı hicri 285 yılında, diğeri altısı ise 355 yılından sonra vefat etmiştir.<sup>29</sup> Bu eserleri derleyen altı kişiden sonuncusu (en-Nesā'î) 303 yılında vefat etmiş olduğu için, ancak 285 yılında vefat eden *şāhibu sünne*'nin, kanonik bir hadis mecmuasında bahsi geçebilir. Diğeri altı *aşhābu sünne* 355'ten sonra vefat ettiği için, en azından yedi *aşhābu sünne*, altı derleyiciden bir veya daha fazlasının genç çağdaşı olmuş olabilir.

Tablo 7'deki +2.9 olan düzeltilmiş artık +2.0 kriterinden daha büyüktür ve bu nedenle altı mecmuanın hepsinde, *aşhābu sünne*'nin, *aşhābu sünne*-olmayanlara kıyasla, belirgin bir şekilde fazla temsil edildiğini gösterir. Altı mecmuanın hepsinde *aşhābu sünne*'nin fazla temsil edilmesinin gerçek mi, yoksa sadece şans eseri mi olduğunu saptamak ve *aşhābu sünne*'nin altı mecmua arasındaki dağılımının önemli olup olmadığını görmek için başka bir test daha yaptım.

Tablo 8  
Aşhābu Sünne'nin kanonik hadis mecmualarında yer alması

	Gözlemlenen	Beklenen	Artık
Bir	3	4	-1.0
İki	6	4	+2.0
Üç	2	4	-2.0
Dört	1	4	-3.0
Beş	2	4	-2.0
Altı	10	4	+6.0
Toplam	24		

$$\chi^2(5) = 14.5 \text{ p} = .013$$

28 Okur, bu sayı (24) ile Tablo 6'da gösterilen 16 *aşhābu sünne* arasındaki uyumsuzluğu yadırgayabilir. Bu fark, Tablo 6'daki 16 *aşhābu sünne*'nin doğrudan muhaddiş olarak örneklenmesinden, Tablo 7'de listelenen ilave sekiz *aşhābu sünne*'nin ise başlangıçta diğeri dinî disiplinlerden örneklenmesinden kaynaklanmaktadır. Tablo 7 için, rastgele seçildikleri dinî bilime bakmaksızın hepsini bir araya getirdim. Bu usul, ayrıca Tablo 6'daki 293 kişilik kontrol grubu ile Tablo 7'de gösterilen 390 kişi arasındaki farkı da açıklamaktadır.

29 Tamı tamına [ifade] etmek gerekirse, biri hicri 285'te, diğeri 355'te ve üçüncüsü 360'ta vefat ederken; ikisi 369'da ve son ikisi de 370'te vefat etmiştir.

Tablo 8'de gösterilen sonuçlar çok önemlidir (eşik değerimiz .05'lik bir p değerinden çok daha düşük olan .013'lük bir p değeri): yani *şāhibu sünne* olmak ile altı mecmuanın tümüne dâhil olmak arasında açık bir ilişki bulunmaktadır. *Aşhābu sünne*'nin bir veya iki kanonik mecmuada -diğer pek çok ulema gibi- bir ya da iki hadisi mevcut değildi, aksine onların tüm hadisleri Sünnî kanonik hadis mecmualarının altı derleyicisinin tümü tarafından yüksek saygı görmüş ve eserlere alınmıştı. Tablo 8, bu noktayı iyi göstermektedir, çünkü altı kanonik Sünnî hadis mecmuasında gözlemlenen *aşhābu sünne* sayısı için düzeltilmiş artık +6.0'dır ve bu istisnai olarak yüksek bir önem simgesidir.

Ulama Projesi'nin araştırma modeli aynı zamanda, örneği oldukları dinî bilimin yanı sıra, ulama tarafından takip edilen herhangi bir ekstra entelektüel faaliyet için de veri girişine olanak sağlamıştır. Tablo 9, iki grubun her biri için ekstra entelektüel uzmanlık alanının ortalama sayısını göstermektedir.

Tablo 9

*Aşhābu Sünne 'nin ve kontrol grubunun ortalama entelektüel faaliyetleri*

<i>Aşhābu Sünne</i> 'nin ortalaması	=	2.8 entelektüel aktivite
<i>Aşhābu Sünne</i> -Olmayan'ların ortalaması	=	1.4 entelektüel aktivite

İki grubun ortalamaları önemli ölçüde farklılık gösterir: ortalama olarak *aşhābu sünne*, çağdaşlarının yaklaşık iki katı kadar fazla entelektüel meşgaleye sahipti.<sup>30</sup> O halde, *aşhābu sünne* İslami bilimde kontrol grubundan daha çeşitli ve faal idi. Bu bulgu, *aşhābu sünne*'nin dinî bilimlerdeki genel nüfuzuna dair önceki bulgularımızı doğrulamaktadır.

Son değişken, genel olarak İslami dinî bilginin aktarılmasını hedef edinmektedir. Tablo 10, (1) Arapça biyografik sözlüklerde listelendiği gibi, iki grubun bilgi aldığı ortalama "hoca" sayısını ve (2) bilginin iletildiği ortalama "talebe" sayısını özetlemektedir.

Tablo 10

*Aşhābu Sünne 'nin ve Aşhābu Sünne-Olmayanlar 'ın ortalama hoca ve talebe sayıları*

	Ortalama sayı	
	Hoca	Talebe
<i>Aşhābu Sünne</i>	46	40
<i>Aşhābu Sünne</i> -Olmayan	19	17

Ortalama olarak, *aşhābu sünne*, *aşhābu sünne*-olmayan ulemadan kayıtlara geçen iki kattan daha fazla hocaya sahip olmuştur, 19'a 46'lık bir oran; bu fark oldukça önem arz etmektedir.<sup>31</sup>

30 Bir Mann-Whitney testi yapıldı,  $U = 8600, p < .003$  [bk. [https://tr.wikipedia.org/wiki/Mann-Whitney\\_U\\_testi](https://tr.wikipedia.org/wiki/Mann-Whitney_U_testi) (erişim: 02.02.2023) çev.].

31 Mann-Whitney testi,  $U = 4506.5 p < .001$ .

Talebelerin sayısına ilişkin, *aşhābu sünne* -yine- kontrol grubu ile yani *aşhābu sünne*-olmayan ulema ile karşılaştırıldığında listelenen (17'ye 40) iki kattan daha fazlasına sahip olmuştur.<sup>32</sup> Başka bir deyişle, ortalama olarak, *aşhābu sünne*, diğer ulemanın aldığından, çok daha fazla insandan dinî bilgi almışlar ve yine onlar, *aşhābu sünne*-olmayan ulemanın aktardığından, çok daha fazla insana bilgilerini aktarmışlardır. Büyük olan ise hem alma hem de aktarmada dinî bilginin yayılmasındaki genel payları idi.

## Özet ve Tartışma

*Aşhābu sünne*, ulema arasında açıkça ayrı bir grup idi. Nitel bir yöntem kullanan Juynboll ve diğer araştırmacılar, *aşhābu sünne*'nin büyük bir grup olmadığını öne sürdüler. Bu makalede kullanılan nicel yaklaşım, erken ve klasik dönemin ulemasının yaklaşık %3'üne *şāhibu sünne* denildiği bulgusunu doğrulamaktadır.

*Şāhibu sünne* olgusu nispeten geç bir olgudur. Erken dönem İslam toplumunda veya Peygamber'in Ashābı arasında hiç *aşhābu sünne* bulunmamaktaydı. Onlar, hicri ikinci asırda ortaya çıkmaya başlarken, çoğunluk (hemen hemen yarısı) daha sonra altı Sünnî kanonik hadis mecmuasının derlendiği asır olarak tanınacak hicri üçüncü asırda yaşamış ve vefat etmiştir. Hicri dördüncü asırda ise *aşhābu sünne*'nin sayısı düşmeye başlamıştır. Her ne kadar coğrafi dağılımla ilgili genel veriler önemli olmasa da Irak bu vilayeteki *aşhābu sünne*-olmayanlara kıyasla daha fazla *aşhābu sünne*'yi barındırmış ve o dönemde merkez olmuştur.<sup>33</sup>

*Aşhābu sünne* ile kanonik Sünnî hadis arasında yakın ve önemli bir bağlantı vardır: Kontrol grubu ile karşılaştırıldığında *aşhābu sünne* altı mecmuada aşırı temsil edilmektedir. Başka bir ifade ile Peygamber'in sözleri ve/veya fiilleri hakkında aktardıkları dinî bilgiler, Sünnî İslam'ın dinî inanç sisteminin en önemli metinsel temellerinden birini teşkil eden külliyata girebilmiştir. -Sadece orada burada tek bir hadisten ziyade- altı mecmuanın tümünde *aşhābu sünne*'nin bu şekilde aşırı temsil edilmesi, Sünnî külliyatı haline gelecek bilgi dağıtımındaki önemlerine işaret etmektedir.<sup>34</sup> Onların hadis bilgileri, geniş ölçüde ve iyi derecede saygı görmekteydi.<sup>35</sup> Dinî bilgiye olan bağlılıkları, -entelektüel disiplinlerinin sayısının kontrol grubunun ortalama

32 Mann-Whitney testi,  $U = 5590.5 p < .001$ .

33 Irak'ın merkeziliği hakkında örneğin bk. Bernards - Nawas, "The Geographic Distribution of Muslim Jurists".

34 Hadisin otorite kazanma süreci [canonization] hakkındaki klasik açıklama Goldziher[e ait]tir; Goldziher, *Muslim Studies*, 2/240-244. Bu sürece ilişkin güncel bir genel bakış için ayrıca bk. Jonathan A.C. Brown, *The Canonization of al-Bukhari and Muslim: The Formation and Function of the Sunni Hadith Canon* (Leiden: Brill, 2007); Jonathan A.C. Brown, *Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World* (Oxford: Oneworld, 2009), 38-40.

35 Kanonik hadislerle gelince, bu makalede öne sürdüğüm gibi, *aşhābu sünne* ya o zamanlar aktüel bir gruptu ya da bir ihtimal, hadise nispetle -*aşhābu sünne* olarak adlandırılan- ve geçmişe bakıldığında hatırlanan ulemanın ilmi seçkinleri idi. Kaynak materyalimizin doğası göz önüne alındığında, bu iki alternatif arasında seçim yapmak zordur. Biyografik kaynakları derleyenler tarafından *şāhibu sünne* adlandırmasının kullanıldığı tam bağlamı ve üslubu analiz etmek bilimsel bir arzu [desideratum] olacaktır: *Aşhābu sünne* teriminin *şāhibu hadīs*, *sünnī* ve *min ehli's-sünne* gibi diğer terimlerle karşılaştırmalı bir çalışması, *şāhibu sünne* teriminin kapsamını, tam tanımını ve İslam dinî eğitimindeki yerini daha iyi betimlemeye yardımcı olabilir (Nawas, "On Being a *Şāhib Sunna*").

iki katı olmasıyla- İslami bilimin çeşitli alanlarına girmiş olmalarına da oldukça yansımaktadır. Aynı dönemdeki *aşhābu sünne*-olmayan ulema ile karşılaştırıldığında, *aşhābu sünne*, sadece daha fazla hocaya değil, aynı zamanda daha fazla talebeye de sahipti.

*Şāhibu sünne* olarak isimlendirilen ulemanın, bu etiketin verilmediği ulemadan ayrı bir grup oluşturmakta olduğunu deneysel olarak saptadığımız için, *şāhibu sünne* teriminin ne anlama geldiğine dair soru ortaya çıkmaktadır. Anekdotsal bulgu, terimin, *aşhābu sünne* ile diğerlerini ayırmak için kullanılmış olduğunu öne sürmektedir. Tanınmış *ricāl*-uzmanı ve Ahmed b. Hanbel'in yakın arkadaşı olan Yahyā b. Ma'in (ö. 233/847) tarafından, 'Abdul'aziz b. Mācişün'a (ö. 164/780-781) dair yapılan açıklamalarda zımnî bir grup kimliği belirgindir. İbn Ma'in, 'Abdul'aziz b. Mācişün'un, *kader ve kelāma* dair görüşlerini terk ettikten sonra, *sünneti* kabul ettiğini (*aḳbele ilā*) ifade eder ve İbn Mācişün'un, o dönemde özel bir hadis bilgisine sahip olmadığını ekler (*ve-lem yekun min şe'nihî l-hadīs*).<sup>36</sup> Bununla birlikte, "dönüşümünden" sonra İbn Mācişün, Bağdat'a gitmiş ve sonraları Bağdat halkının kendisini bir *muḥaddis* yapmasıyla övünmüştür. İbn Mācişün'un eninde sonunda altı kanonik hadis koleksiyonunun tamamına dâhil edildiğini de belirlemek ilginçtir.<sup>37</sup> Başka bir anekdotta, *şāhibu sünne* Ebū İshāḳ İbrāhīm b. Muḥammed b. el-Ḥāriş el-Fezārî'nin (ö. yaklaşık 185-188/801-803) hadisinde çokça hata yaptığı anlatılır.<sup>38</sup>

Yukarıdaki örneklerde, açık bir biçimde *sünnet*, hadis ile eş tutulmamaktadır. Aksine, kanıtlar, Goldziher'in, *sünnetin* başlangıçta, sonraları örnek ve model olarak Peygamber'in davranışlarıyla sınırlandırılmış olan genel bir "doğruluk ölçütünü" ifade ettiği yönündeki bulgusunu doğruluyor gibi görünmektedir.<sup>39</sup> Ancak, bu aşamada, kaynaklar birçok kez, *şāhibu*

36 *Sünnet* terimi ve ilgili kavramlar için Üçüncü Bölüme bk. M.M. Bravmann, *The Spiritual Background of Early Islam: Studies in Ancient Arab Concepts* (Leiden: Brill, 1972), 123-198. Şu anda *şāhibu sünne* ifadesi, Arap dünyasında öncelikle Selefi-yönelimli Müslümanlar tarafından Peygamber'in bir *sünnetine* uyan birini (mesela sakal bırakarak) tanımlamak için kullanılmaktadır; İbrahim Alshaer'e bu olguya dikkatimi çektiği için teşekkür ediyorum, ancak bu tanım burada geçerli değil çünkü *sünnet*, bu makalede tartışılan dönemde Peygamber Muhammed'in *sünneti* olarak henüz evrensel olarak kabul görmemişti. İbn Hanbel'in sadece nebevî hadisleri değil, aynı zamanda Peygamber'in Ashâbının hadislerini de topladığına işaret etmek önemlidir - dolayısıyla İbn Hanbel *sünneti* otomatik olarak Peygamber'le eş tutmamıştır. Bu, onun *Müsted*'inin hiçbir zaman kanonik hale gelmemesinin sebeplerinden biri olabilir. *Sünnetten sünnetü'n-nebiye* geçiş [süreç] hakkında bk. G.H.A. Juynboll, "Sunna", *Encyclopaedia of Islam Second Edition [EI2]* (Leiden: Brill, ts.).

37 el-Ḥaṭīb el-Bağdādī, *Ta'rīḫü Bağdād* (Kahire: Mektebetü'l-Ḥāncī & Dāru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1349), 10/438; el-Ḥaṭīb el-Bağdādī, *Ta'rīḫü Bağdād*, thk. Beşşār 'Avvād Ma'rūf (Beyrut: Dāru'l-Ḡarbi'l-İslāmī, 1422), 12/197. Christopher Melchert'e dikkatimi 'Abdu'l-'Aziz b. Mācişün'a çekmesinden (kişisel temas, 20 Aralık 2011) ve materyal bulmada yardım etmesinden dolayı minnettarım. [Yine,] Mālik b. Enes'in halkasının önemli bir üyesi olarak İbnu'n-Nedīm'in *Fihrist*'inde bahsedildiği gibi bu adamın oğlu olan 'Abdu'l-Melik b. 'Abdi'l-'Aziz'i teşhis eden Joseph Lowry'e [de] teşekkürlerimi sunarım; bk. İbnu'n-Nedīm, *Kitābu'l-Fihrist*, thk. Eymān Fu'ād Seyyid (London: al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 2009), 2/1, 7. Tam adı 'Abdu'l-'Aziz b. 'Abdillāh b. Ebī Seleme el-Mācişün olan baba hakkında bk. el-Mizzī, *Tahzību'l-Kemāl*, 18/152-158. eş-Şirāzī, *Ṭabaḳātu'l-Fuḳahā*, thk. Alī Muḥammed 'Umer (ez-Zāhir, Mısır: Mektebetü's-Şekāfeti'd-Diniyye, 1997), 62. [eş-Şirāzī], onu Medine *tābi'ü nunun* (tekili *tābi'*, bir "halef" [successor] veya Peygamber'in bir sahâbisiyle bizzat tanışmış kimse) üçüncü neslinin bir üyesi olarak listeler.

38 Dürüstlük kavramını pekiştiriyor gibi görünen 'izz'in eklenmesine dikkat edin: *kāne şikāten fādilen şāhibe sünnetin ve-izzin ve keşira'l-ḥaṭa'i fi ḥadīsihi*. bk. İbn Hacer, *Tahzību'l-Tahzīb*, 1/152.

39 Goldziher, *Muslim Studies*, 2/25.

*sünne* ve *şāhibu hevā*'yı *-hevā*' daha iyi bir İngilizce çevirisi olmaması nedeniyle "sapkınlık" yandaşı- yan yana getirdiği için, *aşhābu sünne*, "kötü adamlara" karşı olan "iyi adamlarmış" gibidir.

İyi/kötü ikilemi, İbn Ebî Ya' lā' nın *Ṭabaḳātu'l-Ḥanābile*'sinde olduğu gibi, *şāhibu sünne*'nin ne olduğu hakkında en eski açık ifadeye yansıtılmaktadır.<sup>40</sup> Metin, temel olarak birinin, dinî *farīdalar*a bağlı kalıyor ise *aşhābu sünne*'den biri, kalmıyor ise *şāhibu hevā*' -"sapkın"- olduğunu ima eden ifadelerden oluşmaktadır.<sup>41</sup> Kaynaklardaki bir diğer kısım, bizi doğrudan *aşhābu sünne* arasındaki anahtar bir figüre yönlendirir: "Aḥmed'i [b. Ḥanbel] seven bir adam görürseniz bilin ki o, *şāhibu sünne*'dir."<sup>42</sup>

Bu tanımlama, bu makalede ele alacağım son sorunun merkezinde yer almaktadır: *Aşhābu sünne*'nin hicri üçüncü asır boyunca büyümesini, yükselişini ve entelektüel önemini ne açıklar? Bu asrın ilk çeyreğinde, yedinci Abbâsî halifesi el-Me'mûn (iktidarı 198-218/813-833), herkes tarafından kabul edilmesini istediği bir dizi dinî-politik dogmayı açıkça ilan etti. 211/826'da Halife, ilk Emevî halifesi Mu'âviye<sup>43</sup> hakkında olumlu konuşan kimsenin güvenliği olmayacağını; 212/827'de de 'Alî b. Ebî Ṭalib'in, Peygamber'den sonra insan türünün en üstünü olduğunu bildirdi (*tafḏīl-i 'Alî* olarak bilinen resmi bir bildiri). Aynı dönemde, el-Me'mûn, ayrıca Kuran'ın yaratılmışlığı (*ḥalku'l-kur'ân*) doktrinini de ilan etti.<sup>44</sup> Son kararnameyi altı yıl sonra, 218/833'te halifenin İslam toplumu ve özellikle ulema üzerine dinî meselelerle ilgili iradesini dayatmaya çalıştığı bir "sorgu" olan *Mihne*, takip etti.<sup>45</sup>

40 *Şāhibu sünne* [olan bir kimse]nin bazı özelliklerini listeleyen pasaj, bir '*aḳīde* (-sahip olduğumuz en eski '*aḳīdelerden* olan- bir inanç [creed]) sunma bağlamında el-Berbehārî (ö. 329/941) ile ilgili maddeye dâhil edilmiştir. bk. İbn Ebî Ya' lā, *Ṭabaḳātu'l-Ḥanābile* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 2/36 vd. krş. Josef Van Ess, *Der Eine und das Andere: Beobachtungen an islamischen häresiographischen Texten* (Berlin: De Gruyter, 2011), 1/135.

41 İbn Ebî Ya' lā, *Ṭabaḳātu'l-Ḥanābile*, 2/36. Ben, şu anda bu metni ve onun *aşhābu sünne* ile ilişkisini incelemektedirim (Nawas, "On Being a Şāhib Sunna"). *Aşhābu sünne* muhtemelen, Melchert'in "Sünniler, Şiiler ve Hâricilerin büyük üç taraflı bölünmesi" olarak adlandırdığı -ve tam anlamıyla M.S. 10. yüzyılın ortalarında ortaya çıkan- keskin birleşmeden [consolidation] önceki ilk "Sünnileri" oluşturmaktadır; Melchert, "The Piety of the Hadith Folk", 426.

42 *Ve-izā ra'eyte raculen yuḥibbu Aḥmed fa'lem ennehu şāhibu sünne*; alınan yer ez-Zehebî, *Siyeru A'lāmi'n-Nubelā*, thk. Şu'ayb el-Arna'ût (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risāle, 1993), 11/195 (Aḥmed b. Ḥanbel maddesi).

43 et-Ṭaberî, *Tārīḫü'r-Rusul ve'l-Mulūk*, thk. M.J. De Goeje (Leiden: E.J. Brill, 1879), seri iii/1098.

44 et-Ṭaberî, *Tārīḫ*, seri iii/1999.

45 et-Ṭaberî, *Tārīḫ*, seri iii/1112 vd. Bu dinî kararnamelerin yayımlanması ve *Mihne* hakkında bk. John A. Nawas, *Al-Ma'mûn, the Inquisition, and the Quest for Caliphal Authority* (Atlanta, GA: Lockwood Press, 2015). Halifenin saikleri ve hedefleri için bk. John A. Nawas, "A Reexamination of Three Current Explanations for al-Ma'mûn's Introduction of the Mihna", *International Journal of Middle East Studies* 26 (1994), 615-629. [Bu makalenin Türkçe çevirisi için bk. John A. Nawas, "Me'mûn'un Mihneyi Başlatmasında Rol Oynayan Üç Akıncı Açıklamalarının Yeniden Bir İncelemesi", çev. Mustafa Akgül, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/8 (2015), 145-162. çev.]; John A. Nawas, "The Mihna of 218 A.H./833 A.D. Revisited: An Empirical Study", *Journal of the American Oriental Society* 116 (1996), 698-708. *Mihne*'nin diğer yönleri için bk. Hayrettin Yücesoy, *Messianic Beliefs and Imperial Politics in Medieval Islam: The 'Abbasid Caliphate in the Early Ninth Century* (Columbia, South Carolina: University of South Carolina Press, 2009); John P. Turner, *Inquisition in Early Islam: The Competition for Political and Religious Authority in the Abbasid Empire* (London: I.B. Tauris, 2013).

Sahne, halife ile ulema arasındaki bir yüzleşme için kuruldu. Irak ve *aşhābu sünne* arasındaki bağlantı *Mihne*'nin öncelikle Irak uleması üzerinde başlatılması ve uygulanmasıyla açıklanabilir.<sup>46</sup> Halife, ulemanın, iradesine boyun eğmesini ve kendisini, tüm inananlara yol gösterici dinî bir otorite olan halife olarak kabullenmesini istedi. Halifeye doğrudan karşı çıkan ulemadan biri, Sünniliğin gelişmesinde her bakımdan çok önemli olan Ahmed b. Hanbel idi.<sup>47</sup> Paradoksal olarak, *Mihne* halifenin niyetlendiğinin tersine sonuçlandı: O, muhalefet kanadını, diğer *aşhābu sünne* ile birlikte, “bir halife, İslam’ı tanımlamaz/belirlemez” diyen İbn Hanbel figürü etrafında toplanmış ulema olarak birleştirdi. Onlar, halifenin özenle oluşturulmuş rasyonel argümanlarını reddederken, el-Me’mün’un taleplerine sözde bağlı kalıyorlardı.<sup>48</sup> *Aşhābu sünne*, halifenin bir Müslümanın neye inanması gerektiği hakkındaki görüşünden ziyade bir Müslümanın doğru davranışı konusundaki kendi açıklamalarını vurgulamaktaydı. Böylelikle Sünniliğin ilk ve en önemli öğretisi halifenin iradesine rağmen oluşturulmuş ve şu an *ehlu’s-sünne ve’l-cemā’a* olarak bildiğimiz biçimde Sünniliğin belirginleşmesinde mühim bir adım atılmıştır.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

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

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

## Kaynakça/References

### [Çalışmanın Aslında Bulunan]

- Bağdādī, el-Ḥaṭīb el-. *Ta’rīḫu Bağdād*. 14 Cilt. Kahire: Mektebetu’l-Ḥāncī & Dāru’l-Kutubi’l-’İlmiyye, 1349.
- Bağdādī, el-Ḥaṭīb el-. *Ta’rīḫu Bağdād*. thk. Beşşār ‘Avvād Ma’rūf. 17 Cilt. Beyrut: Dāru’l-Ğarbi’l-İslāmī, 1422.
- Bernards, Monique - Nawas, John A. “The Geographic Distribution of Muslim Jurists during the First Four Centuries AH”. *Islamic Law and Society* 10 (2003), 168-181.
- Bravmann, M.M. *The Spiritual Background of Early Islam: Studies in Ancient Arab Concepts*. Leiden: Brill, 1972.
- Brown, Jonathan A.C. *Hadith: Muhammad’s Legacy in the Medieval and Modern World*. Oxford: Oneworld, 2009.
- Brown, Jonathan A.C. *The Canonization of al-Bukhari and Muslim: The Formation and Function of the Sunni Hadith Canon*. Leiden: Brill, 2007.
- Caskel, Werner. *Ğamharat an-Nasab: Das Genealogische Werk des Hişām Ibn Muḥammad al-Kalbī*. 2 Cilt. Leiden: Brill, 1966.
- Crone, Patricia. “Mawlā”. *Encyclopaedia of Islam Second Edition [EI2]*. Leiden: Brill, ts.

46 Martin Hinds, “Miḥna”, *Encyclopaedia of Islam Second Edition [EI2]* (Leiden: Brill, ts.).

47 261/875’te vefat eden el-’İclī, Ahmed b. Hanbel’in kendisinin de bir *şāhibu sünne* olduğunu bize haber verir. bk. el-’İclī, *Tārīḫuş-Şikāt*, ts., 49.

48 Halifenin ulemaya karşı argümanları, onlara nasıl karşı çıktığı ve aşağılamaya çalıştığı, dahası ulemanın bu saldırılara verdiği tepkiler hakkında bk. Nawas, *Al-Ma’mün, the Inquisition, and the Quest for Caliphal Authority*; Nawas, “A Reexamination of Three Current Explanations”.

- Freedman, David vd. *Statistics: Third Edition*. New York & London: W.W. Norton, 1998.
- Gilbert, J. "Institutionalization of Muslim Scholarship and Professionalization of the 'Ulamā' in Medieval Damascus". *Studia Islamica* 52 (1980), 105-135.
- Goldziher, Ignaz. *Muslim Studies [Muhammedanische Studien]*. çev. C.R. Barber - S.M. Stern. 2 Cilt. London: George Allen & Unwin, 1967.
- Hinds, Martin. "Mihna". *Encyclopaedia of Islam Second Edition [EI2]*. Leiden: Brill, ts.
- İbn Ebī Ya'īlā. *Ṭabaḳātu'l-Ḥanābile*. 4 Cilt. Beyrut: Dāru'l-Ma'rife, ts.
- İbn Ḥacer. *Tehzību'l-Tehzīb*. 12 Cilt. Haydarabad, 1325.
- İbnu'n-Nedīm. *Kitābu'l-Fihrist*. thk. Eymān Fu'ād Seyyid. 4 Cilt. London: al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 2009.
- İclī el-. *Tārīḫus-Şikāt*, ts.
- Juynboll, G.H.A. "An Excursus on the Ahl as-Sunna in Connection with Van Ess, Theologie und Gesellschaft, Vol. IV". *Der Islam* 75 (1998), 318-330.
- Juynboll, G.H.A. "Muslim's Introduction to his Saḥīḥ, Translated and Annotated with an Excursus on the Chronology of Fitna and Bid'a". *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 5 (1984), 263-311.
- Juynboll, G.H.A. "Shu'ba b. al-Ḥajjāj (d. 160/776) and his Position among the Traditionists of Başra". *Le Muséon* 111 (1998), 187-226.
- Juynboll, G.H.A. "Shu'ba b. al-Ḥajjāj". *Encyclopaedia of Islam Second Edition [EI2]*. Leiden: Brill, ts.
- Juynboll, G.H.A. "Some New Ideas on the Development of Sunna as a Technical Term in Early Islam". *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 10 (1987), 97-118.
- Juynboll, G.H.A. "Sunna". *Encyclopaedia of Islam Second Edition [EI2]*. Leiden: Brill, ts.
- Juynboll, G.H.A. *Encyclopedia of Canonical Ḥadīth*. Leiden: Brill, 2007.
- Lucas, Scott C. *Constructive Critics, Ḥadīth Literature, and the Articulation of Sunnī Islam: The Legacy of the Generation of Ibn Sa'd, Ibn Ma'in, and Ibn Ḥanbal*. Leiden: Brill, 2004.
- Makdisi, G. *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981.
- Melchert, C. "The Piety of the Hadith Folk". *International Journal of Middle East Studies* 34 (2002), 425-439.
- Mizzī el-. *Tahzīb'u'l-Kemāl fī Esmāi'r-Ricāl*. 36 Cilt. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risāle, 1992.
- Nawas, John A. - Bernards, Monique. "A Preliminary Report of the Netherlands Ulama Project (NUP): The Evolution of the Class of 'Ulamā' in Islam with Special Emphasis on the Non-Arab Converts (Mawālī) from the First through Fourth Century A.H". *Law, Christianity and Modernism in Islamic Society: Proceedings of the Eighteenth Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants*. ed. U. Vermeulen - J.M.F. Van Reeth. 97-107. Leuven: Peeters, 1998.
- Nawas, John A. - Bernards, Monique. "Een Illustratie uit het Netherlands Ulama Project (NUP): Gecomputeriseerd Onderzoek Gekoppeld aan een Geografisch Informatie Systeem (GIS) [= An Illustration of the Netherlands Ulama Project (NUP): Computerized Research Linked to a Geographic Information System (GIS)]". *Sharīyyāt: Journal of the Dutch Association for Middle Eastern and Islamic Studies* 9 (1997), 54-68.
- Nawas, John A. "A Client's Client: The Process of Islamization in Early and Classical Islam". *Journal of Abbasid Studies* 1 (2014), 143-158.
- Nawas, John A. "A Profile of the Mawali Ulama". *Patronate and Patronage in Early and Classical Islam*. ed.

- Monique Bernards - John A. Nawas. 454-480. Leiden: Brill, 2005.
- Nawas, John A. "A Reexamination of Three Current Explanations for al-Ma'mūn's Introduction of the Miḥna". *International Journal of Middle East Studies* 26 (1994), 615-629.
- Nawas, John A. "The Appellation Šāhib Sunna in Classical Islam: How Sunnism Came To Be". *Islamic Law and Society* 23/1 (2016), 1-22.
- Nawas, John A. "The Birth of an Elite: Mawali and Arab Ulama". *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 31 (2006), 74-91.
- Nawas, John A. "The Contribution of the Mawālī to the Six Sunnite Canonical Ḥadīth Collections". *Ideas, Images, and Methods of Portrayal: Insights into Classical Arabic Literature and Islam*. ed. Sebastian Günther. 141-152. Leiden: Brill, 2005.
- Nawas, John A. "The Development of the Islamic Religious Sciences in Early and Classical Islam: A Comparative Approach". *al-Masāq* 11 (1999), 159-169.
- Nawas, John A. "The Miḥna of 218 A.H./833 A.D. Revisited: An Empirical Study". *Journal of the American Oriental Society* 116 (1996), 698-708.
- Nawas, John A. *Al-Ma'mūn, the Inquisition, and the Quest for Caliphal Authority*. Atlanta, GA: Lockwood Press, 2015.
- Şirāzī eş-. *Ṭabaqātu'l-Fukahā'*. thk. Alī Muḥammed 'Umer. ez-Zāhir, Mısır: Mektebetu's-Şekāfeti'd-Dīniyye, 1997.
- Taberī eş-. *Tārīḫü'-Rusul ve'l-Mulūk*. thk. M.J. De Goeje. 15 Cilt. Leiden: E.J. Brill, 1879.
- Turner, John P. *Inquisition in Early Islam: The Competition for Political and Religious Authority in the Abbasid Empire*. London: I.B. Tauris, 2013.
- Van Ess, Josef. *Der Eine und das Andere: Beobachtungen an islamischen häresiographischen Texten*. 2 Cilt. Berlin: De Gruyter, 2011.
- Wright, W. *A Grammar of the Arabic Language*. 2 cilt 1'de Cilt. Cambridge: Cambridge University Press, 3. ed., 1896.
- Yücesoy, Hayrettin. *Messianic Beliefs and Imperial Politics in Medieval Islam: The 'Abbasid Caliphate in the Early Ninth Century*. Columbia, South Carolina: University of South Carolina Press, 2009.
- Yücesoy, Hayrettin. *Teṭavvuru'l-Fikris-Siyāsī 'inde Ehli's-Sünne*. Amman: Dāru'l-Beşīr, 1993.
- Zaman, M.Q. *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2002.
- Zehabī eş-. *Siyeru A'lāmi'n-Nubelā'*. thk. Şu'ayb el-Arna'ūt. 25 Cilt. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risāle, 1993.
- [Çeviride Eklenen]**
- Bernards, Monique - Nawas, John A. "İlk Dört Hicri Asırda Müslüman Hukukçuların Coğrafi Dağılımı". çev. Ahmet Hamdi Furat. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2007), 301-314.
- Goldziher, Ignaz. *İslam Kültürü Araştırmaları*. çev. Cihad Tunç - Mehmed Said Hatiboğlu. 2 Cilt. Ankara: OTTO, 1. Basım, 2019.
- Makdisi, George. *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim İslam Dünyası ve Hristiyan Batı*. çev. Ali Hakan Çavuşoğlu - Tuncay Başoğlu. İstanbul: Klasik, 2012.
- Melchert, Christopher. "Ehl-i Hadis'in Dindarlık Anlayışı". çev. Abdulvahap Özsoy. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2004), 303-324.




- Nawas, John A. “Me’mûn’un Mihneyi Başlatmasında Rol Oynayan Üç Akımın Açıklamalarının Yeniden Bir İncelemesi”. çev. Mustafa Akgül. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/8 (2015), 145-162.
- Zaman, Muhammed Kasım. *Çağdaş Dünyada Ulema Değişimin Muhafızları*. çev. Muhammed Habib Saçmalı. İstanbul: Klasik, 2018.



## Endülüs Kenti İşbiliye'nin Estetik Dokusunun Tarihsel Dönüşümüne Dair Bir Araştırma

### A Research on the Historical Transformation of the Aesthetic Texture of the Andalusian City of Ishbilīyah

Fatma Yıldız, *İşbiliye'den Mudejar Sevilla'ya: Hristiyan Kentinde Endülüs-İslam Estetiği*, Ankara: Gece Kitaplığı, 1. Baskı, 2018, 376 s. ISBN: 978-605-288-469-0

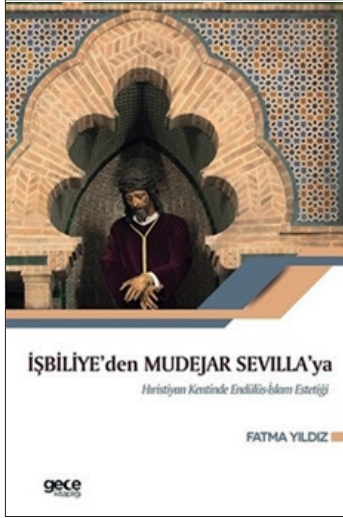
Abdurrahim Ayğın<sup>1</sup> 



**Sorumlu yazar/Corresponding author:**  
Abdurrahim Ayğın (Dr. Öğr. Üyesi),  
Şirnak Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi,  
Şirnak, Türkiye  
E-posta: aaygan@hotmail.com  
ORCID: 0000-0003-1717-021X

**Başvuru/Submitted:** 15.07.2023  
**Revizyon Talebi/Revision Requested:**  
27.07.2023  
**Son Revizyon/Last Revision Received:**  
02.08.2023  
**Kabul/Accepted:** 03.08.2023

**Atıf/Citation:** Ayğın, Abdurrahim. Endülüs Kenti İşbiliye'nin Estetik Dokusunun Tarihsel Dönüşümüne Dair Bir Araştırma. [Fatma Yıldız'ın "İşbiliye'den Mudejar Sevilla'ya: Hristiyan Kentinde Endülüs-İslam Estetiği" Adlı Eserinin Değerlendirmesi]. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 13/2, (Eylül 2023): 909-917. <https://doi.org/10.26650/iuitd.2023.1327800>



**Anahtar Kelimeler:** İslam Sanatları, Şehircilik, İşbiliye, İşbiliye Kent Estetiği, Endülüs  
**Keywords:** Islamic Arts, Urbanism, Ishbilīyah, Ishbilīyah Urban Aesthetics, Andalusia

Şehircilik tarihi üzerine yapılan araştırmaların temel problemlerinden biri kent dokusunun tarihsel süreç içerisinde geçirmiş olduğu estetik dönüşümlerdir. Kente hâkim olan iktidarların ideolojik ve düşünsel araçları ile buna bağlı olarak değişen sosyal yapılar estetik dokuyu etkileyen faktörlerdendir. Bunun yanı sıra kentin bulunduğu coğrafyanın konumu, doğal

zenginlikleri, yer üstü ve yer altı kaynakları o kent için bir avantaj sayılmaktadır. Şehircilik tarihi açısından can alıcı nokta da bu doğal avantajların farklı dönemlerde iktidarlar tarafından siyasi, sosyal ve kültürel politikalarla kullanılma potansiyelidir. Zira birçok kentin tarihin belirli bir döneminde yükselişe geçerek stratejik bir değer kazandığı ve sonraki süreçlerde o dönemin izlerini devam ettirdiği görülmektedir. Bir Orta Çağ İslam kenti olan İsbiliye (Sevilla) bunun örneklerinden biridir.

Geçmiş Paleolitik dönemlere uzanan İsbiliye kenti İslam öncesi dönemde sırasıyla MÖ 206 yıllarında Romalıların, MS 450 yılında Vizigotların egemenliğine girmiş; 712 yılında Tarık b. Ziyad komutasındaki Emevilerin İspanya'ya düzenlediği seferler sırasında Müslümanların yönetimine girmiştir.<sup>1</sup> Müslümanların hâkimiyetinden sonra Doğulu ve Batılı kaynaklarda kent, katma değeri yüksek tarım ürünleri, canlı ticaret hayatı ve mimari anıtlarıyla Endülüs coğrafyasının büyük kentlerinden biri olarak tanıtılmıştır.<sup>2</sup>

Müslümanların fethiyle birlikte Endülüs'ün ilk başkenti olan İsbiliye, İber Yarımadası'ndaki diğer İslam beldeleri gibi şehircilik ve mimari açıdan kendine özgü karakteristik özellikler göstermiştir. Kent estetiği açısından görkemli bir yapı arz eden İsbiliye, sanat tarihi araştırmaları açısından ise birçok problemi barındırmaktadır. Kentte Emevilerle başlayan İslam dönemi, Abbadiler, Murabıtlar ve Muvahhidler dönemine kadar devam etmiş ve sonra kent Kastilya krallıklarının egemenliğine girmiş ve yeniden bir Hıristiyan dönemi başlamıştır. Batılıların *Conquista* adını verdiği bu dönemde Endülüs-İslam şehirciliğinin ve mimari geleneğinin sürdürülmüş olması dikkat çekmektedir. Hıristiyan kültür evresinde Endülüs-İslam estetiğinin izlerinin görüldüğü bu sanat anlayışı Batılı terminolojide Mudejar sanatı veya Mudejar üslubu olarak adlandırılmıştır.<sup>3</sup>

Mudejar üslubu farklı toplumsal dinamiklerin tarihsel süreç içerisinde oluşumuna katkı sağladığı eklektik bir sanat anlayışıdır. Dolayısıyla bu döneme ait maddi kültür varlıklarının incelenmesi çok yönlü bir araştırmayı gerektirmektedir. Genel sanat tarihi çalışmalarında Endülüs coğrafyasına özgü bir sanat anlayışı olarak ele alınan bu üslup Sevilla kenti özelinde müstakil bir kitap çalışmasına konu olmamıştır. Fatma Yıldız'ın Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sanat Tarihi Anabilim Dalı'nda 2016 yılında tamamlamış olduğu tezinden üretilen bu kitabı, uzun bir dönem Endülüs kenti olan İsbiliye'nin Müslüman şehircilik dokusunun Hıristiyan dönemindeki tesirlerini konu edinen ve alanında önemli boşluğu dolduran bir çalışmadır. Bu kitapta Yıldız, Romalıların Hispalis, Müslümanların İsbiliye,

1 Tarih öncesi dönem için bk. Antonio Blanco Freijeiro, "La Sevilla Romana", *Historia del Urbanismo Sevillano* (Sevilla, 1972), 6; Fatma Yıldız, *İsbiliye'den Mudejar Sevilla'ya* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2018), 22. Roma dönemi için bk. Juan Manuel Campos Carrasco, "La estructura urbana de la Colonia Iulia Romula Hispalis en Época Imperial", *Anales de arqueología cordobesa* 4 (1993), 181-219. İslam dönemi için bk. Câsim el-Ubûdî, "İsbiliye", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001), 428; Yıldız, *İsbiliye'den Mudejar Sevilla'ya*, 44.

2 Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî Yakût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-buldân* (Beyrut: Daru Sâdır, 1977), 1/195; Blanco Freijeiro, "La Sevilla Romana", 3.

3 Mudejar üslubu için bk. Natascha Kubisch, "Murabıtlar ve Muvahhidler: Mimari", *İslam Sanatı ve Mimarisi*, ed. Markus Hattstein - Peter Delius (İstanbul: Literatür Yayıncılık, 2007), 264.

Batılıların Sevilla olarak isimlendirdiği bir kentin estetik dokusunun tarihsel dönüşümünü incelemektedir. Kentin Kastilya Krallığı'nın hâkimiyetine girdiği Mudejar dönemine odaklanan yazar, bu üslubun ortaya çıkışında İslam dönemi şehircilik ve mimari anlayışın birincil faktör olduğunu ileri sürmektedir. Yazarın “İşbiliye”den Mudejar Sevilla’ya: Hıristiyan Kentinde Endülüs-İslam Estetiği” şeklindeki isim tercihi de bu savı destekler niteliktedir.

Kitap giriş bölümü dışında iki ana bölümden oluşmaktadır. Kentin şehircilik ve mimari dokusunu tarihsel dönemlere göre bölümlere ayıran yazar, *Giriş*'te (s. 15-43) İslam öncesi dönemi; ikinci bölümde *İslam Kenti İşbiliye (712-1248)* (s. 43-150) başlığı altında İslam dönemini; üçüncü bölümdeyse *Hıristiyan Kenti Sevilla (1248-1492)* (s. 151-290) başlığı altında kentin Kastilya Krallığı hâkimiyetine girdiği evreyi ele almaktadır. Kitap, ana bölümlerin ardından *Sonsöz* (s. 291-294), *Tablo ve Listeler* (s. 297-320) ve *Kaynakça* (s. 321-365) ile son bulmaktadır.

Giriş bölümünde Sevilla kentinin Kastilya Krallığı tarafından 1248 yılında ele geçirilmesinin ardından Müslümanların kentten sürüldüğü 1502 yılına kadarki sürecin, çalışmanın odaklandığı tarihsel dönem olduğu vurgulanmaktadır. Bu çerçevenin ardından Yıldız, İslam etkileriyle ortaya çıkan Mudejar sanatına dair tartışmaları özetlemektedir. Kapsam ve kavramsal çerçevenin ardından giriş bölümünün alt başlıkları içerisinde arkeolojik verilere dayanarak ilk yerleşimin başladığı tarih öncesi çağlardan başlayarak Roma döneminde kentin şehir organizasyonu ve mimari yapıları hakkında bilgi vermektedir. Yazar mimari yapıları, *Sur ve Savunma Sistemleri*, *Dini Yapılar*, *Kamu Alanları*, *Konutlar*, *Yerleşim Düzeni ve Alt Yapı Sistemleri* şeklinde üst başlıklarla gruplandırarak ele almaktadır. Yıldız, Roma dönemindeki imar faaliyetlerini tek tek mimari yapılar üzerinden anlattıktan sonra Sevilla'nın Roma döneminde bir oluşum sürecine girdiğini, arkeolojik çalışmalardan elde edilen bulgular, yazılı kaynaklar ve modern çalışmalardan yararlanarak ortaya koymaktadır. Buna göre kentte Roma döneminde surların yapıldığını, su kanalları ile hamamların bulunduğunu belirtmektedir. Roma döneminden az sayıda kalıntılarının günümüze ulaşması sebebiyle kent organizasyonu hakkında kesin bilgilere sahip olunmadığını vurgulamaktadır (s. 36). Giriş bölümünde izlenen kronolojik yöntemin sıradan bir diziyi takip etmediği, şehirleşme bağlamında dönüm noktalarının tespit edilmeye çalışıldığı anlaşılmaktadır. Örneğin MÖ 1. yüzyılda Julius Caesar (Sezar) döneminde şehirde Romalı askerlerden koloniler kurulduğunu ve kentsel dönüşüm açısından bu dönemde şehrin bir ivme yakaladığını yazarın gösterdiği referanslardan öğrenmekteyiz (s. 24).

“İslam Kenti İşbiliye” başlıklı birinci bölüm şehrin 712 yılında Müslümanlar tarafından fethedilerek 536 yıl kadar Müslüman hanedanlar tarafından yönetildiği periyodu kapsamaktadır. Yazar, bu bölümün başında *Tarihsel Süreç* başlığı altında Endülüs Emeviler (712-1031), Abbadiler (1031-1091), Murabıtlar (1091-1147) ve Muvahhidler (1147-1248) dönemlerinde kentin siyasi, sosyal ve idari yapısını, şehircilik bağlamında değerlendirmektedir. Bu değerlendirmenin ardından şehircilik ve mimariyle ilgili ana konularda giriş bölümünde olduğu gibi yazarın özelden genele bir yöntem benimsediği görülmektedir. Önce harita ve çizimlerle desteklediği

kent yapısını ortaya koymakta daha sonra kentteki mimari yapıları *Surlar ve Savunma Sistemleri, Dini Yapılar, Saraylar ve Konutlar* şeklinde ayrı başlıklar hâlinde ele almaktadır. Mimari yapıları inceledikten sonra kentin yerleşim düzenini, alt yapı sistemlerini ve kent organizasyonlarını değerlendirmektedir.

Yazar, bu bölümde Müslüman hanedanlar dönemindeki imar faaliyetlerini doğu ve batı kronikleri ile modern çalışmalardan ulaştığı bulgulara göre anlatmaktadır. İmar faaliyetlerinde etkili olan dinamikleri nedensellik çerçevesinde ele almaktadır. Emeviler döneminde fetihlerden dolayı yapılaşmanın az olduğunu, kentteki ilk büyük caminin Müslümanların fethinden yüzyıl sonra Abbadiler devrinde inşa edilen 829 tarihli İbn Adabbas Ulu Camii olduğunu vurgulamaktadır (s. 79). Kentte Roma döneminden kalan surların olduğunu, bu surların Murabıtlar döneminde onarıldığını ve surlara ilaveler yapıldığını belirtmektedir. Kentteki ikinci büyük caminin Muvahhidler döneminde Halife Ebu Yusuf Yakup'un (1184–1199) emriyle 1176 yılında inşa edilen İsbiliye Ulu Camii olduğunu ifade etmektedir. İsbiliye'deki ilk yönetim ve idari yapıların günümüze ulaşmadığını belirten yazar, günümüzde Alkazar Saray Kompleksi olarak bilinen yapının Müslümanların geldiği ilk devirlerden itibaren ilavelerle gelişim gösterdiğini vurgulamaktadır. Yazar, Abbadiler devrinde inşa edilen Kasrû'l-Mübârek ile Muvahhidler dönemine tarihlendirilen Buhayra Sarayı'nı bu külliye içerisinde gelişen yapı örnekleri arasında göstermektedir (s. 95).

Yazarın bu bölümdeki en önemli vurgularından biri İsbiliye'nin karakteristik özellikleriyle Muvahhidler döneminde Endülüs-İslam kenti hâlini aldığıdır. Yıldız, Muvahhidler döneminde bilinçli bir imar politikasının izlendiğini, kentin nasıl bir cazibe merkezi hâline getirildiğini tarihsel sürece göre aşamalı olarak anlatmaktadır. Yazara göre İsbiliye Ulu Camii'nin inşa edilmesi, büyüyen şehrin kent merkezini ve pazarın yönünü değiştirmeye dönük stratejik bir adımdı (s. 80). Bunun yanı sıra Guadalquivir Nehri üzerinde bulunan limana yeni bağlantılar kurmaları ve yeni tersaneler inşa etmeleri de Akdeniz ticaretini canlı hâle getirmeye yönelik motivasyona işaret etmekteydi. Yazar bu anlatımlarıyla Muvahhidlerin kentleşmeye dair faaliyetlerinin iktisadi temellere dayandığını ifade etmekte ve bu savını coğrafyacı ile seyyahların anlatımlarıyla desteklemektedir (s. 133).

Yazar, Muvahhidlerin şehircilik planlamasıyla İsbiliye'nin 273 hektarlık alana yayıldığını kaydetmekte ve bu dönemdeki imar faaliyetlerinin izlerinin 19. yüzyıla kadar uzandığını vurgulamaktadır (s. 61). Yıldız, bundan sonra Muvahhidler döneminde yaşanan bu gelişimin nedenleri üzerinde durmaktadır. İsbiliye kentinin estetik gelişimi ile Muvahhidlerin politik ve ideolojik duruşu arasında ilişkiyi sorgulayan yazar, devletin kurucusu İbn Tümert'in (ö. 1130) sahip olduğu *mehdicilik* öğretisini bu bağlamda tartışmaktadır. Yıldız, mehdicilik anlayışını liberal olarak nitelemekte ve bu öğretinin kentin estetik dokusunun oluşumunu etkilediğini öne sürmektedir. İbn Tümert'in amelde Maliki mezhebine bağlı olması ve bu mezhebin maslahatı dinî bir kaynak olarak kabul etmesi açısından onun hareketi özgürlükçülük/liberallik ile ilişkilendirilebilir. Fakat İbn Tümert'in teolojik paradigması iki temel üzerine kuruludur.

Bunlardan ilki Tanrı'nın cisimleştirilmesi düşüncesine karşı tevhid anlayışı, diğeriye mehdicilik anlayışıdır. Özellikle hareketin çıkış noktası olan tevhid düşüncesinden dolayı kendilerini *muvaahhidûn* olarak nitelendirmişlerdir.<sup>4</sup> Muvahhidlerin tevhid düşüncesi ile Şia'ya özgü mehdicilik anlayışının sanat ile bağlantısı belirgin değildir. Bu sebeple yazarın Muvahhidlerin ideolojik duruşu ile kent estetiğinin gelişimi arasında kurduğu ilişki ayrı bir araştırmaya ihtiyacı olan tartışmaya açık bir konudur.

Muvahhidlerin kent planlamasıyla imar faaliyetlerindeki isteği, sanatın teolojik yönünden ziyade siyasetle olan ilişkisiyle açıklanabilir. Muvahhidler döneminde kent planlamasının ve şehirciliğin gelişimi güçlü bir siyasi iradeye işaret etmektedir. Zira Orta Çağ'da sanat iktidar gücünün temsiliyetini göstermekteydi. Dolayısıyla Muvahhidlerin kentteki imar faaliyetleri bölgedeki egemenliklerini pekiştirmenin enstrümanlarından biriydi. Muvahhidler, Emevi ve Kurtuba Halifeliği'nin mirasına sahip çıkmıştır. Saray mimarisinde o dönemin tasarım ilkelerinin benimsenmiş olması bu durumun bir sonucu olarak değerlendirilmektedir.<sup>5</sup>

Yazarın İşbiliye kentinin İslam dönemi yapı grupları arasında eğitim yapılarını zikretmemiş olması dikkat çekicidir. Yazar medreselerin varlığıyla ilgili olarak ne Arap ne de Hıristiyan kaynaklarında bir belgeye rastlandığını, ayrıca arkeolojik kazılarda da buna dair herhangi bir bulgunun henüz elde edilmediğini ifade etmektedir. Yıldız, Hillenbrand'dan yaptığı alıntıyla Endülüs coğrafyasında medreselerin 13. ve 14. yüzyıllarda Fez ve Marakeş'te görülmeye başlandığını aktarmaktadır (s. 109). Farklı araştırmalarda Endülüs coğrafyasında müstakim medrese yapılarının az olduğu, derslerin çoğunlukla camilerde ve evlerde yapıldığı belirtilmektedir.<sup>6</sup> Endülüs coğrafyasında medreselerin ne zaman kurulduğu konusundaysa bir konsensus bulunmamaktadır.<sup>7</sup> Cahit Baltacı, Muvahhidler döneminde Ebu Yusuf Yakup'un Endülüs'ün farklı yerlerinde Maliki öğretisine uygun medreseler yaptırdığını aktarmıştır.<sup>8</sup> Muvahhidlerin teolojik örgütlenme biçimi ve imar faaliyetlerine verdikleri önem göz önüne alındığında ilk medreselerin bu dönemde kurulduğunu söylemek yerinde olacaktır. Fakat Baltacı'nın sıraladığı yerler arasında İşbiliye bulunmamaktadır. Medreseler kurumsal açıdan vakıf müessesesiyle birlikte çalışan farklı bir eğitim kurumu olduğundan Endülüs coğrafyasında

4 Arif Aytekin, "İbn Tûmert", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999), 20/426.

5 Kubisch, "Murabitlar ve Muvahhidler: Mimari", 264. Konuyla ilgili olarak Hillenbrand fazlaca ideolojik bir görüş ortaya atmıştır. Ona göre Mağripli Müslümanların kentleri surlarla çevrelemesi bir özgüvensizliğin ve kuşatılmışlık hissinin bir sonucudur. bk. Robert Hillenbrand, "İslam Sanatı ve Mimarisi" (İstanbul: Homer Kitabevi, 2005), 174.

6 Nebi Bozkurt, "Medrese", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003), 324; Cumhuriyet Ersin Adıgüzel, *İşbiliye'nin Endülüs Siyâsi-Kültürel Hayatındaki Yeri ve Önemi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans tezi, İstanbul, 2000), 115.

7 Mehmet Mecnur Dağ - Mustafa Mücahit, "Endülüs'te Eğitim Öğretim Aşamaları ve Kurumları", *Genç Müttefekkirler Dergisi* 2/2 (15 Aralık 2021), 434.

8 Cahit Baltacı, *İslam Medeniyeti Tarihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2010), 157; Ahmet Beken, "Endülüs'te Medreselerin Kuruluşu ve Eğitimin Yapıldığı Mekânlar", *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 15/29 (06 Şubat 2022), 4.

medreselerin görece daha az olduğu düşünülebilir.<sup>9</sup> Bununla birlikte her ne kadar arkeolojik bulgulara henüz rastlanmamış olsa bile Endülüs'ün idari merkezilerinden biri olan İşbiliye'de medresenin inşa edilmemiş olması zayıf bir varsayımdır.

Kitabın “Hıristiyan Kenti Sevilla (1248-1492)” başlıklı ikinci bölümü çalışmanın ana bölümünü oluşturmaktadır. Bu bölüm Batılıların *Re-Conquista* adını verdiği, kentin yeniden Hıristiyan kontrolüne girdiği evreyi kapsamaktadır. Yazarın da bölümün başında *Re-Conquista Süreci* başlığında çizdiği çerçeveye göre; Haçlı propagandasıyla Hıristiyanlar 11. yüzyılın başlarında İber Yarımadası'na girmişler, yüzyılı aşkın süren savaşlar neticesinde Endülüs coğrafyasında başta Zaragoza, Toledo ve Tortosa gibi birçok kenti ele geçirmişlerdir. 1248 yılındaysa İşbiliye kenti Kastilya Kralı III. Fernando tarafından Hıristiyan yönetimine geçmiş, kentteki İslam idaresi sona ermiştir.<sup>10</sup> Yıldız, *Re-Conquista* sürecini, Hıristiyan idaresindeki Müslümanların durumunu ve Mudejar kavramını anlattıktan sonra önceki bölümlere benzer şekilde yapı gruplarını ayrı başlıklarda incelemektedir. İslam etkileri bağlamında Hıristiyan dönemi şehircilik anlayışı ile mimari yapıları, Sevilla kent yapısını, surlar ve savunma sistemlerini, dinî yapıları, sarayları, konutları ve alt yapı sistemlerini alt başlıklarda ele almaktadır.

İkinci bölümün ve genel olarak kitabın ana tartışma konusu *Mudejar* kavramıdır. Yazar Mudejar kavramının Batılılar tarafından kullanıldığını fakat araştırmalarda bu kavram ile neyin kastedildiğinin tam olarak belirgin olmadığını vurgulamaktadır. Yıldız, kelimenin Arapça “müdeccen” kelimesinden türetildiğini, kelime olarak hayvanları ehlileştirme, boyunduruk altına almak anlamlarına geldiğini; terim olarak ise Endülüs coğrafyasının Hıristiyan hâkimiyetine girdikten sonra orda yaşamaya devam eden Müslümanları ifade eden bir kavram olduğunu ifade etmektedir (s. 170). Yazar öncelikle kavramın hangi anlamlarda kullanıldığını farklı kaynaklardan verdiği örneklerle tartışmaktadır. Konuyla ilgili tartışmalardan biri kavramın etnik veya bölgesel bir içeriğe sahip olup olmadığıdır. Yazara göre bu da belirsizdir. Zira yazarın verdiği kimi örneklerde Hıristiyanlığa geçmiş Berberiler de Mudejar olarak isimlendirilmektedir (s. 173). Yıldız, Müslümanların kendilerini Mudejar olarak isimlendirdiğine dair bir bulgunun olmadığına, Hıristiyanlığın İspanya'daki erken dönemlerinde bu kavramın kullanılmadığına dikkat çekmektedir. Batı'da bu kavram 15. yüzyılda Rönesans etkisiyle Roma kültürünü canlandırmaya yönelik milliyetçi akımlardan sonra metinlere girmiştir. Yazarın ifadelerine göre *Conquista*'nın ilk yüzyılında Müslümanların can ve mal emniyetinin güvence altına alındığı bilinçli bir politika yürürlükteyken zamanla bu siyaset değişmiştir (s. 171). Yıldız, Müslümanların Endülüs'ü fethinin ardından farklı toplumsal grupların *müvelledûn* ve *müsta'ribe* olarak tanımlandığını ve bu kavramların iskân politikalarıyla olan ilişkisini değerlendirmektedir. Yazarın bu tartışması bir toplumsal sınıfı veya bir sanat üslubunu tanımlamak için üretilen bir kavramının tarihsel süreç içerisinde farklı anlamlarda kullanıldığını ortaya koymaktadır. Yıldız'ın

9 Dağ - Mucahit, “Endülüs'te Eğitim Öğretim Aşamaları ve Kurumları”, 433.

10 Ubûdî, “İşbiliye”, 429; Yıldız, *İşbiliye'den Mudejar Sevilla'ya*, 152.



İşbiliye'nin estetik açıdan dönüşümünün sosyal dinamiklerle olan ilişkisini farklı dönemler arasında geçişler yaparak ele alması kent araştırmaları açısından kıymetli ve yol göstericidir.

Yazar, Mudejar kavramının tartışıldığı genel çerçeveyi çizdikten sonra tartışmayı sanat tarihi çerçevesinde özelleştirmiştir. Zira Mudejar, bir toplumsal sınıfa karşılık gelen bir kavram olduğu gibi sanat tarihinde bir üslubun da adı olmuştur. Bu sebeple kavramın çok yönlü bir perspektifle ele alınması araştırma için bir gerekliliktir. Yıldız'ın "Sanat Tarihinde Mudejar Kavramı" alt başlığında ele aldığı tartışma, konunun farklı boyutlarını göstermesi açısından değerlidir. Yazar sanat tarihinde Mudejar kavramıyla ilgili iki problemin varlığına dikkat çekmektedir. Her iki problem de kavramın kullanım şekliyle ilişkilidir. Bunlardan ilki Mağrip-İslam etkileriyle inşa edilen Hıristiyan yapılarına Mudejar denilip denilmeyeceği; ikincisi Mudejar üslubunun nasıl sınıflandırılacağıdır. Yıldız'a göre birçok yapıda İslam ve Hıristiyan unsurlar birbirinden tam olarak ayrılamamaktadır (s. 178). Yıldız, bu problemde yola çıkarak sanat tarihinde iki farklı Mudejar tanımlaması ortaya çıktığını ifade etmektedir. Birinci görüşe göre Mudejar kavramı, Hıristiyan dönemi yapılarında İslam estetik unsurlarının devam ettiği üslupken; ikinci görüşe göreyse İslam, Hıristiyan ve diğer unsurların bir araya gelerek oluşturduğu bir üsluptur. Yazarın alıntılıdığı ve birinci görüşü en iyi şekilde ifade eden araştırmacılardan José Maria Fernández Caro, Mudejar üslubunu "İspanya Müslümanlarının bıraktığı geleneksel miras ürünlerinin bir sistemi" şeklinde tanımlayarak açık şekilde bu stilin Müslümanlara özgü olduğunu vurgulamaktadır (s. 181). Mudejar stiline bir sentez ve bu sentezi ortaya çıkaran yegâne şeyin Hıristiyan medeniyeti olduğu ikinci yaklaşımın temel iddiasıdır. Yazarın görüşlerine yer verdiği araştırmacılardan José Amador de los Ríos, Mudejar stilini İspanya medeniyetinin kendine ait karakteristik özelliklerine sahip bir stil olarak tanımlamaktadır. Yazar, kitabın temel savının aksini iddia eden José Amador'un dönemin sosyalizasyon süreçleriyle ilgili görüşlerine de yer vererek tanımlamasının ideolojik olduğunu dolaylı olarak ortaya koymaktadır. Zira, José Amador, Müslüman unsurların asimilasyon süreçlerini Hıristiyanların politik ve askeri bir başarısı olarak değerlendirmektedir (s. 175). Yıldız, bu konuda yalnızca neden-sonuç ilişkisi içerisinde görüşlerini aktarmamakta, aynı zamanda savının aksini iddia eden yazarların araştırmalarında nesnellik ilkesine bağlı olup olmadıklarına dikkat çekmektedir.

Mudejar kavramının neliğinden sonra bu bölümün iki temel sorunsalı daha bulunmaktadır. Bunlardan ilki Endülüs-İslam estetiğinin izlerinin devamını sağlayan dinamiklerin neler olduğu ve Mudejar stiline uzun bir süre neden devam ettiği. Diğer bir soruysa bu stilin karakteristik özelliklerinin neler olduğu ve bu izlerin Hıristiyan mimarisinde hangi alanlarda görüldüğüdür. Yazar bu önemli soruları Mudejar kavramında olduğu gibi ayrı başlıklarda ve kuramsal olarak ele almamaktadır. Hıristiyan dönemi Sevilla kentindeki mimari anıtları gruplandırarak yazar, yapıları anlatırken İslam etkilerinin neler olduğuna değinmektedir. İslam dönemindeki surların ve savunma sistemlerinin esas alınarak Hıristiyan dönemde devam ettirildiği, birçok caminin kiliseye çevrilerek yapısal bütünlüğünü koruduğu yazarın bu bölümdeki önemli vurgularındandır (s. 201). Özellikle saray ve konutlarda Endülüs-İslam etkilerinin daha açık

biçimde izlendiğini tespit etmektedir. Yazar, Alkazar Sarayı'nın yeniden inşasında Avrupa kültürüne uygunluk gözetilmiş olsa bile Müslüman üslubunun dışına çıkılmadığını ifade etmektedir. Benzer şekilde 15. yüzyıl saraylarından Casa de Pilatos'ta da dönemin mimari gelenekleri dış cephede gösterilmiş olmasına karşın at nalı kemerli revakla çevrelenmiş, ortasında fiskiyeli havuz bulunan açık avlu planını İslam dönemi İşbiliye mimarisinin devamı olarak değerlendirmektedir (s. 262).

Yukarıda ifade edildiği üzere yazar İslam dönemi etkilerinin mimaride hangi alanlarda yoğunlaştığını ayrı başlık hâlinde ele almamıştır. Fakat yapıları incelediği başlıklardan İslam etkilerinin neler olduğu bölümün farklı yerlerinden anlaşılmaktadır. Buna göre yapı malzemesinde tuğla kullanımının, at nalı ve dilimli kemerlerin, açık avlulu yapı planlarının, fiskiyeli havuzların, çini-mozaik ve alçı süslemelerinin, kentteki su ve kirli atık sistemlerinin Mudejar üslubunun karakteristik özellikleri olduğu sonucuna varılmaktadır. Kitapta yazarın savını güçlendiren en iyi örnekler kitabelerdir. Alkazar Sarayı örneğinde görüldüğü üzere Hristiyan döneminde onarılan veya yeniden inşa edilen kimi yapılarda Arapça kitabelerin bulunduğu ve bu kitabelerde Hristiyan krallara övgülerin yazılı olduğu yazarın tespitleri arasındadır. Bu konuda yazarın sıklıkla vurguladığı, İslam döneminde lonca tarzında örgütlenen zanaat gruplarının bulunduğu ve bu grupların yapı inşasının bir gelenek hâlini almasında etkili olduğu şeklindeki görüşü kayda değerdir. Yıldız'ın ifade ettiği gibi Arapça kitabelerin bulunması hem Hristiyan döneminde Müslümanların hâlen sosyal açıdan gücünü göstermektedir hem de yapıların inşa sürecindeki Müslüman sanatçıların rolünü ortaya koymaktadır (s. 239).

Yazarın sona eklediği bir sözlük ile kent idaresini elinde tutan yönetimlere ait zaman çizelgesi; İslam ve Hristiyan dönemi yapılarını gösteren çizelgeler kitabı zenginleştiren ilavelerdir. Yazar, burs alarak uluslararası değişim programıyla İspanya'ya gitmiş ve bir yıl boyunca Sevilla kentinde araştırmalarda bulunmuştur. Kentin değişim ve dönüşüm sürecine ait izleri yakından görmüş ve bunları kendi fotoğraflarıyla belgelemiştir. Yazarın savını desteklemek için kullandığı görsellerin çoğunun kendi fotoğrafları olması maddi kültür varlıklarının değerlendirilmesinde kuramsal tutarlılık açısından önemlidir.

Kitapla ilgili olarak öncelikle iki temel eksikliği belirtmek yerinde olacaktır. Bunlardan ilki yazarın kaynaklar ve konuyla ilgili olarak yapılan çalışmalar hakkında sınıflayıcı bir bilgi vermemiş olmasıdır. Özellikle kentle ilgili olarak İslam tarihi kaynaklarının sınırlı biçimde kullanıldığı görülmektedir. Daha önemli bir mevzuysa kentte yapılan arkeolojik çalışmaların hangi yıllarda yapıldığı, kentle ilgili hangi dönemleri kapsadığı ve bu araştırmaların kimler tarafından yapıldığı bilgisinin de toplu olarak verilmemesidir.

Sonuç olarak bu kitap Endülüs coğrafyasının İslam dönemi başkentlerinden biri olan İşbiliye'deki şehircilik ve imar faaliyetlerini, kuruluşundan 16. yüzyıla kadar, dönemlere göre ele alan müstakil bir çalışmadır. Kentin sosyokültürel tarihiyle ilgili verdiği bilgiler, istatistikler, çizimler ve görseller sosyal bilimlerin farklı alanlarını ilgilendirmektedir. Tarih, sosyoloji, ilahiyat gibi farklı sosyal bilimlerin sahasına girilen bu kitapta sanat tarihi metodolojisinin

dışına çıkılmadan üç bölümde de önce tek tek yapı grupları analiz edilmekte, sonra tümel sonuçlara ulaşılmaktadır. Bu yönüyle klasik bir yöntemin takip edildiği görülmektedir. Tarihsel açıdan bölümler hâlinde bir dizi takip edilmiş olsa da nedensellik ilkesi çerçevesinde birtakım sorular ortaya atılarak bu sorulara cevap aranmaktadır.

Bu çalışma, İşbiliye özelinde bir Hıristiyan şehrindeki İslam etkilerine odaklanmasına karşın kentlerin el değiştirmesi sonucu yürütülen iskân faaliyetlerinin bir şehrin estetik dokusuna nasıl yön verdiğini çok yönlü boyutlarıyla tartışarak şehircilik araştırmalarına önemli bir katkı sunmaktadır. Kitap, İslam döneminde müsta‘rib, müvelled; Hıristiyan döneminde Müslüman gruplar için kullanılan Mudejar gibi isimlendirmelerin kentin değişen sahipleri tarafından uygulanan sosyalizasyonun ürettiği doğal kavramlar olduğunu ve bir kent dokusunun oluşumundaki rolünü ortaya koymaktadır. Başka bir ifadeyle bir kentin ele geçirilmesiyle başlayan göçler, nüfus hareketliği ile sosyalizasyon süreçlerinin kent araştırmalarında dikkat edilmesi gereken hususlar olduğu görülmektedir. Yıldız’ın Orta Çağ dünyasında iktidar gücünün imar faaliyetleri, şehircilik ve sanat alanındaki dominant etkisini İşbiliye kenti üzerinden ortaya koyduğu bu kitabın sanat tarihi araştırmalarında iyi bir örnek olacağı düşünülmektedir.



# İslâm Hukuk Düşüncesi ve Bulanık Mantık Üzerine Bir Değerlendirme

## An Evaluation on Islamic Legal Thought and Fuzzy Logic

Muhammet Raşit Akpınar, *Müphemlik Ekseninde İslâm Hukuku ve Bulanık Mantık*, Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 1. Baskı, 2022, 231 s. ISBN: 978-605-351-530-2

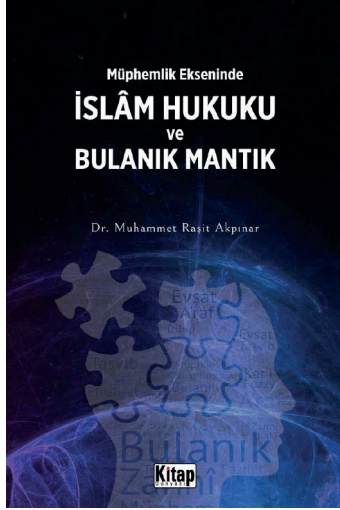
İsmail Hakkı Güler<sup>1</sup> 



**Sorumlu yazar/Corresponding author:**  
İsmail Hakkı Güler (Yüksek Lisans Öğrencisi),  
Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Sosyal  
Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri, İslam  
Felsefesi Anabilim Dalı, Konya, Türkiye  
E-posta: ihg42academy@gmail.com  
ORCID: 0009-0006-9980-5766

**Başvuru/Submitted:** 17.03.2023  
**Revizyon Talebi/Revision Requested:**  
27.07.2023  
**Son Revizyon/Last Revision Received:**  
27.07.2023  
**Kabul/Accepted:** 03.08.2023

**Atıf/Citation:** Güler, İsmail Hakkı. İslâm Hukuk  
Düşüncesi ve Bulanık Mantık Üzerine Bir  
Değerlendirme. [Muhammet Raşit Akpınar'ın  
"Müphemlik Ekseninde İslâm Hukuku ve Bulanık  
Mantık" Adlı Eserinin Değerlendirmesi]. *İslam  
Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 13/2,  
(Eylül 2023): 909-924.  
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2023.1266987>



**Anahtar Kelimeler:** İslâm Hukuku, Bulanık Mantık, Müphemlik, Kesinlik, Derecelendirme

**Keywords:** Islamic Law, Fuzzy Logic, Vagueness, Certainty, Grading

1965 yılında Lütfi Askerzade (ö. 2017) ile ortaya çıkan bulanık mantık teorisi, klasik mantık sisteminden farklı olarak bilginin mutlak kesinliğin ötesinde müphemlik üzerinden de üretilebileceğini savunmuş bu doğrultuda klasik mantığın özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü hâlin imkânsızlığı ilkelerini reddetmiştir. Tabii yerleşik mantık düşüncesinin ilkelerini reddediş ilk zamanlarda tepkiyle karşılanmıştır. Ancak zamanla özellikle yapay zekâ ve akıllı uygulamalar

gibi teknolojik gelişmelerde bulanık mantığın büyük rol oynaması ona gösterilen tepkileri azaltmış, yerini merak ve araştırmaya bırakmıştır. Bu araştırmalar daha çok teknoloji alanında yoğunlaşmaktadır. Sosyal bilimlerde bulanık mantık alanına dair yapılan araştırmalar ise henüz yeterli değildir. Tanıtımını yapacağımız *Müphemlik Ekseninde İslâm Hukuku ve Bulanık Mantık* eseri bu bağlamda alana dair önemli bir katkıdır.

Muhammet Raşit Akpınar'ın kaleme aldığı *Müphemlik Ekseninde İslâm Hukuku ve Bulanık Mantık* adlı eser temel olarak üç bölümden oluşmaktadır. Bu bölümler “Kavramsal ve Kurumsal Çerçeve”, “İslâm Hukuk Usulünde Bulanık Mantık” ve “İslâm Hukukunda Bulanık Mantık Örnekleri”dir.

Giriş bölümünde yazar, araştırmanın niteliğinden, amacından, sınırlarından ve bazı kaynaklarından bahsetmektedir. Bu bağlamda bulanık mantık sisteminin genel hatlarıyla ele alınacağı ifade edilmekte, eserin amacının fıkıh usulü ilminin konularında bulanık mantık sisteminin iz düşümünü görmek olduğu belirtilmektedir.

İlk bölümde genel olarak bulanık mantıktan, onun modern hukuk ile kurulabilecek irtibatından ve İslâm hukukunda bulanık mantık ile ilişki kurulabilecek bazı kavramlardan bahsedilmektedir. Yazar modern hukuk kültüründe dilin doğasında bulunan müphemliğin hukuk kurallarının farklı anlamlara gelecek şekilde yorumlanmasından, mahkemelerde oy çokluğu ve oy birliği ile alınan kararların müphemlik ve dereceliliğe işaret ettiğinden bahsetmektedir (s. 40). İslâm hukuk düşüncesinde ise bu sayılanlara ilave olarak bulanık mantık ile ilişki kurulabilecek birçok kavramın bulunduğu, bulanık ifadelerin ise ayet ve hadislerde yer aldığı ifade edilmektedir. Burada yazarın verdiği örnekler arasında cimrilik ve savurganlık arasında orta yolu tutmaya dair tavsiyede bulunan şu ayetler yer almaktadır: “Eli sıkı olma, büsbütün eli açık da olma; sonra kınanacak, kendi kendine hayıflanacak duruma düşersen” ve “Yine o iyi kullar, harcama yaptıkları zaman ne saçıp savururlar ne de cimrilik ederler; harcamaları bu ikisi arasında makul bir dengeye göre olur”. Yazar ayetlerde cimriliği iktisattan ayıran şeyin ince bir çizgi olduğunu, cimriliğin kişiden kişiye değişen bir yönü bulunduğunu ifade etmekte ve savurganlık için yapılan nitelermelerin ise daha bulanık olduğunu belirtmektedir. Lafız kaynaklı bu müphemliğin haricinde İslâm hukukunda bulanık mantık ile ilişkisi kurulabilecek başka kavramlar da vardır: Cennet ve cehennem arasında bir mevki olarak bahsedilen “A ‘râf”, iman ile küfür arasında bocalayan münafıklar veya Mu‘tezile'nin savunduğu iman ile küfür arasını ifade eden *el-menzile beyne'l-menziiletayn* düşüncesi bunlara örnek olarak zikredilmiştir.

Yazar, birinci bölümün devamında müphemlik, zannilik ve derecelilik gibi kavramlar üzerinden İslâm hukukundaki bazı meselelerin bulanık mantık ile irtibatını kurmaya devam etmektedir. Bu çerçevede lafızların manaya delaletine dair yapılan derecelendirmelerden bahsetmektedir. “Hanefî usul geleneğinde bu lafızlar kapalıdan daha kapalıya doğru hafî, müşkil, mücmel ve müteşabih olmak üzere sıralanır. (...) manaya delaleti açık lafızlar, delaleti açık olandan daha açık olana doğru zahir, nas, müfesser ve muhkem şeklinde sıralanır.” (s. 48). İslâm hukukçularının geliştirmiş olduğu bu teori, bulanık mantığın derecelendirme

yöntemi ile örtüşmektedir. Bir diğer örnek ise Allah'ın, içtihadı konularda belirli bir hükmünün bulunup bulunmadığı konusunda usul âlimleri arasında yaşanan ihtilaftır. Allah'ın her konuda muayyen bir hükmü bulunduğunu ve müçtehitlerden sadece birinin içtihadının isabetli olduğunu savunan “muhattie”nin aksine tüm içtihatların Allah nezdinde isabetli olabileceğini savunan “musavvibe”nin görüşleri, bulanık mantıktaki “çok doğruluk, görecelik ve değişkenlik” gibi kavramlarla benzeşmektedir.

Eserin ikinci bölümünde yazar, İslâm hukuk metodolojisinin temel konularını teşkil eden kaynak ve yöntem teorileri ile hüküm nazariyelerini bulanık mantık ile uyuşan noktaları tespit etme amacıyla incelemiştir. Bu bağlamda dinî hukuki hükümlere kaynaklık eden şer'î delillerin öncelikle sübut ve delalet açılarından kat'î ve zanni şeklindeki sınıflandırmasının bulanık mantıkla ilişkisinin kurulabileceğinden söz etmektedir. Ardından şer'î delillerin ilki olan Kur'an-ı Kerim'in yedi harf üzere indirilmesine veya kıraat farklılıklarıyla nakledilmesine dikkat çekmekte ve yedi harfin ya da kıraat farklılıklarının kanun koyucu tarafından bilinçli olarak üretilmiş bir nazım çeşitliliği olarak düşünülmesi hâlinde bu çeşitliliğin bulanık mantıkla izah edilebileceğini öne sürmektedir. Yine Kur'an'daki bir ayetin bir müçtehide göre hükme kaynaklık ederken, aynı ayetin başka bir müçtehide göre hükme kaynaklık etmeyişi neticesinde ahkâm ayetlerinin sayısı hakkında benimsenen farklı görüşler de bulanık küme teorisiyle anlaşılabilir. Yazara göre Kitap'tan sonraki delil olan ahkâm hadislerinin sayısı hakkındaki ihtilaflar, hükme kaynaklık teşkil etmesi bakımından haber-i vâhidin kabulüyle ilgili müçtehitlerin öne sürdüğü farklı şartlar ve Hanefilerce mütevâtir ve âhâd hadis kümelerinden farklı olarak bir ara kategori olarak konumlandırılan meşhur haberler, bulanık mantığın ilkeleriyle tasavvur edilebilecek konular arasında yer almaktadır.

Hadislerin delil değeri taşıması açısından sıhhat derecelendirilmesine tabi tutulması esnasında ravilerin adâlet ve zapt açısından taşıdıkları kusurları belirten *metâin-i aşere* de bulanık mantık perspektifinden değerlendirilmektedir. Ravileri değerlendirmek için üretilen *evsakü'n-nâs* (insanların en güveniliridir), *sika<sup>tinn</sup> sika<sup>tinn</sup>* (çok güvenilir), *sika<sup>tinn</sup>* (güvenilir) vb. şeklindeki on lafız, bulanık mantık anlayışına uygunluk arz etmektedir.

Yazar ikinci bölümün devamında hüküm nazariyesinde bulanık mantığa örneklik teşkil edecek hususları zikretmiştir. Akpınar öncelikle itikat, ahlak ve amele dair hükümlerin birbirinden bağımsız olmadığını, girift bir yapı arz ettiklerini ifade etmektedir. Buna göre amelî bir hükmün aynı zamanda ahlaki ve itikadi bir boyutu da vardır. Örneğin “namaz kılmanın farz, alkol almanın haram olduğunu belirten amelî hükümler, bu fiillerle ilgili hükümlere inanmayı da gerektirdiği için bir anlamda itikadi olma özelliğine sahiptir.” (s. 113). Teklifi hükümlere baktığımızda ise beşli taksime göre yapılması istenen fiiller *farz/vacip*, yapılması tavsiye edilen fiiller *mendup*, yapıp yapılmaması serbest bırakılan fiiller *mubah*, kaçınılması tavsiye edilen fiiller *mekruh* ve mutlaka kaçınılması istenen fiiller ise *haram* hükmünü almaktadır. Ancak Hanefiler bu taksimi yeterli bulmamış ve genişletmiştir. Örneğin yapılması istenen fiilin bulunduğu nas, sübutu ve delaleti bakımından bir zannilik taşıyorsa *farz*, zannilik taşıyorsa *vacip* hükmünü

vermişlerdir. Bu şekilde ara kademelerin belirlenmesi bulanık küme sistemiyle benzeşmektedir. Aynı zamanda aynı hüküm kategorisi içerisinde de derecelendirmeler söz konusu olmaktadır. Örneğin farz namazların, oruç ve hac gibi diğer farzlardan daha öncelikli olması, cemaatle kılınan namazın bireysel kılınan namazdan daha üstün olması gibi. Özellikle Hanefi fıkıhçıların hükümlerin derecelendirmesine karşı bu ince bakışı sünnetlerde de karşılık bulmaktadır. Onlar genelde *sünnet-i hüddâ* ve *sünnet-i zevâid* veya *sünnet-i müekkede* ve *sünnet-i gayri müekkede* şeklinde ayrımları benimsemişlerdir. Aynı şekilde Hanefi fıkıh kültürü mekruhlarda da *tahrîmen* ve *tenzîhen* olmak üzere ayrıma gitmiştir. Mubah hükmüne baktığımızda ise burada farklı bir durumdan bahsedilmektedir. Bunlardan biri, mubah olanın işlenmesinin bazı durumlarda günaha götürebilmesidir. Mesela yemin etmek mubah iken bunu alışkanlık hâline getirmek mekruhtur. Başka bir durum ise mubah olan fiillerin başka bir hükme dönüşebilme ihtimalidir. Bu ihtimal sebebiyle mubah kümesinin sınırları zaman zaman belirsizleşmektedir. Genel olarak teklifi hükümlerin kategorilere ayrılması, Hanefi müçtehitlerin ara kategoriler oluşturması, bazen aynı kategori içerisinde derecelerin söz konusu olması ve mubah kümesinin sınırlarının zaman zaman belirsizleşmesi bulanık mantık ile örtüşen konulardır.

“İslâm Hukukunda Bulanık Mantık Örnekleri” başlığını taşıyan üçüncü bölümde yazar, *necaset*, *avret* ve *fasit* akitler gibi bazı fiki meseleler üzerinden bulanık mantık örneklerini somutlaştırmaktadır. Yazar, *necaset* örneğinde öncelikle *necasetin* manevi/hükmi ve maddi/hakiki olarak ikiye ayrılmasından ve hükmi *necasetin* de kendi içerisinde büyük ve küçük olarak ikiye ayrılmasından bahseder. Aynı şekilde fıkıh kültüründe hakiki *necasetin* de sıvı, katı, gözle görülen ve görülmeyen şeklinde kısımlara ayrıldığına işaret eder. *Necaset* konusunda yapılan bu sınıflandırmaların bulanık mantığın kümelenirme anlayışına benzediğini öne sürer. Yazara göre *necaset* konusunda değinilen bir diğer nokta ise kaçınılması zor olduğu için yırtıcı kuşların pisliklerine dair verilen hükümdür: “Yırtıcı kuşların pislikleri, *necis* maddelerin elbise ve vücuda sıçrayan serpintileri, sinek ve benzeri haşerat ile bulaşan pislikler namaza engel görülmemiştir. Ancak bu pisliklerin bulunduğu bir elbise veya organın az ve durgun suya sokulması hâlinde suyu kirleteceği kabul edilmiştir.” (s.185). Bahsedilen bu hükümde kirlenen elbise veya organın namaza engel olmaması ile beraber az ve durgun suya sokulunca suyu kirletmesi bulanık mantık örneği teşkil etmektedir.

Yazarın zikrettiği bir diğer örnek ise insan vücudunda görünmesi veya gösterilmesi günah sayılan *avret* konusudur. Yine *necaset* gibi *avret* de hafif (*muhaffefe*) ve kaba (*mugalleza*) olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Mesela erkeğin kaba *avreti* ön ve arkası, hafif *avreti* ise göbük ile diz kapağı arası olarak kabul edilmektedir. Yapılan bu ayırım daha çok namazda örtünme ile ilgilidir. Kadının *avreti* hususunda ise ayağının *avret* sayılıp sayılmayacağına dair farklı görüşler ileri sürülmektedir. Ayrıca kadının kollarının dirsekten aşağı kısmının da *avret* olmadığı, ancak örtmesinin daha faziletli olduğunu söyleyen Hanefi âlimler de bulunmaktadır. Erkeğin *avreti* hususundaki ihtilaf ise diz kapağının *avrete* dhil olup olmamasıdır. Bu ihtilaf bulanık mantıkta bir elemanın kümeye olan üyelik derecesi ile benzeşmektedir. Yazar, diz kapağının



uyluğun yukarı kısımlarına göre daha hafif derecede avret olduğunu ve uyluğun da kaba avret yerlerine göre daha hafif derecede avret olduğunu savunan son dönem bazı Hanefî âlimlerin konuya yaklaşımının da bulanık mantık anlayışıyla uyum arz ettiğini savunmaktadır.

Yazarın fıkıh kültüründe bulanık mantık anlayışının benimsendiği şeklindeki kanaatini desteklemek amacıyla zikrettiği bir diğer örnek ise Hanefîlerin akitler konusundaki batıl ve fasit ayırımına daırdır. Hanefî âlimlere göre akdin temel unsurları ve kuruluş şartları asıl iken, akdin temel hükümlerini tamamlayan şartlar vasıftır. Akdin tarafları, irade beyanları, tarafların ehliyeti gibi konular akdin aslını oluştururlar. Hile, hata, ikrah, garar, cehalet ve faiz gibi konular ise akdin vasıflarını oluştururlar. Bu ayırım neticesinde Hanefî âlimler akdin aslındaki eksiklikler ile vasıfındaki eksiklikleri aynı derece görmezler. Aslında dair var olan eksiklik akdi batıl yani hükümsüz yaparken, vasfına dair var olan bir eksiklik ise o akdi fasit yapar yani tamamen hükümsüz yapmaz. Ancak fasit olan akit sahih olan akit gibi de değildir. Hanefîler fasit akdi sahih ile batıl arasında kabul eder ve akdi fasit yapan eksikliğin giderilmesi ile akdin sahih olabileceğini söylerler. Hanefîlerin bu bakış açısı bulanık mantık sistemi ile uyum arz etmektedir.

Eserin üç bölümünde de birçok örnek zikretmesi ve belirli bir mezhebin görüşlerinden hareket etmek yerine farklı mezheplerin görüşlerine de yer vermesi yazarın emeğinin somut bir göstergesidir. Bu örneklerden özellikle teklifi hükümler gibi bulanık mantıktan dereceliliğe uygun olanların tablo hâline getirilmesi düşünülebilir.

Sonuç bölümünde yazar genel bir değerlendirme yapmakla birlikte bulanık mantığın tatbik edilmesine dair bazı sakıncalara kısaca değinir. Buna göre bulanık mantığın dinî-hukuki hükümlerin tümünde ve her zaman geçerli olabileceği şeklinde bir yanlışlığa kapılmaması gerektiğini hatırlatmaktadır. Zira bu türden bir yanlışlığın fıkıhın belirsizliklerle dolu bir hukuk sistemi olduğu algısına yol açma riski taşıdığına dikkat çekmektedir. Oysa mükellefin fiillerine ilişkin kurallar, önemli ölçüde hem de en ince ayrıntılarına varıncaya kadar belirlenmiş durumdadır.

Yazarın ifade ettiği bir diğer sakınca ise bulanık mantıktaki derecelendirmenin helal ve haramlarda önemli-daha az önemli gibi bazı yanlış anlamalara sebep olabilme ihtimalidir. Müçtehitlerin teklifi hükümlerde bir derecelendirme yaptığı hatta farz ve haram kümelerinin üyeleri olan fiiller arasında dahi farziyet ve haramlık derecelendirmesi yaptığı doğrudur. Ancak bu derecelendirme sebebiyle ayrı kümelere ayrılmaları sakıncalı olarak görülmektedir. Yazar aynı zamanda müçtehitlerin bu derecelendirmeden bahsetmekle birlikte daha farz veya daha az farz gibi kategori ayrımlarına gitmemelerine de işaret etmektedir. İfade edilen sakıncalara kısmen katılmakla birlikte, eser boyunca zikredilen ve bulanık mantık ile uygunluğu gösterilen İslâm hukuk kültüründeki bu vakıayı da göz ardı etmemek gerektiğini düşünmekteyiz. Her ne kadar yazarın ifade ettiği gibi müçtehitler, teklifi hükümlerde daha farz veya daha az farz gibi kategori ayrımlarına gitmeseler de İslâm tarihinde ayet ve hadislerden yola çıkarak büyük günah ve küçük günah şeklinde bazı ayrımların yapıldığı da vakidir. Yazar yukarıda ifade

ettiğimiz sakıncalardan söz etmekle birlikte bulanık mantığın tatbikinin olası faydalarına, sağlayabileceği imkânlarla veya açabileceği yeni ufuklara ise değinmemektedir.

Yazarın bulanık mantığa benzerliği açısından zikrettiği örnekler elbette çoğaltılabilir. Bununla birlikte konunun daha kapsamlı bir hâle getirilebilmesi için İslâm hukukunun dinamikliğinin en çok hissedildiği içtihat konusunda, örnekler üzerinden bulanık mantığın kullanılabilme imkânı üzerinde durulabilir. Fıkhi mezheplerin bulanık mantık ile uyuşan görüşleri üzerinden bir değerlendirme yapılabilir. Güncel meselelerden, borsa, faiz, kredi ve sanal para gibi ekonomik konularda bulanık mantığın kullanılabilme imkânından bahsedilebilir. Ayrıca hüküm verilen bir konunun her zaman aynı hükümde kalıp kalamayacağı ve eğer hüküm değişecekse bunun nedenleri, yine hüküm verilen bir konunun kişiden kişiye, toplumdaki topluma ve içinde bulunan şartlara göre değişip değişmeyeceği gibi hususlar da bulanık mantık ile değerlendirilebilir.

Genel olarak eserde aradığımız bulanık mantığın İslâm hukukunda kullanılmasının eksisi ve artıları nedir sorusu, sonuç bölümünde kısmen cevaplanmaktadır. Yapısı gereği dogmatiklik ile dinamizmi içinde barındıran İslâm hukuku, -dogmatik tarafını bir kenara bırakırsak- hayatın içinde olan ve insanların yaşamına dokunan bir sistemdir. Bu sebeple değişen yaşam şartları ve karşılaşılan problemlere cevap üreten, farklı görüşlere ve içtihatlarla açık olan bu sistemin, hayatın içindeki bulanıklığa ve müphemliğe işaret eden bulanık mantıkla uyum içerisinde olması kaçınılmazdır.

Tanıtımını yapmaya çalıştığımız *Müphemlik Ekseninde İslâm Hukuku ve Bulanık Mantık* eseri bu bağlamda bize birçok uyum örneği sunmaktadır. Sade dili ve konuları İslâm hukuku açısından açıklayarak ele alması bu uyumu görmemizi kolaylaştırmaktadır. Eser, bulanık mantık konusuna ilgi duyan ve İslâm hukuku ile bulanık mantık arasında nasıl bir uyum olduğunu merak edenler için ufuk açıcı ve faydalı bir eserdir.

## Teizm Gerçekten Tutarlı mı? Kümülatif Bir Hipotez Olarak Teizm ve Tanrı'nın Varlığı Lehine Olasılıksal Argümanların Değerlendirilmesi\*

### Is Theism Really Coherent? Theism as a Cumulative Hypothesis and the Evaluation of the Probabilistic Arguments for the Existence of God

Adem İrmak, *Tanrı Var: Felsefi Teizm ve Teleolojik Delil Bağlamında Bir Çözümleme*, Ankara: Eskiye Yayınları, 2022, 448 s. ISBN: 9786257673570

Tugay Taşçı<sup>1</sup> 



\*Bu değerlendirmeyi İslam Tetkikleri Enstitüsünün (ve dolayısıyla bu derginin) tekrardan hayata dönüştürdüğü büyük çaba sarf eden, yakın zamanda kaybettüğümüz Enstitü Eski Müdürü Prof. Dr. Ahmet Hamdi Furat'ın hatırasına ithaf ediyorum.

**Sorumlu yazar/Corresponding author:**  
Tugay Taşçı (Arş. Gör.),  
İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din  
Felsefesi Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye  
E-posta: tugaytaschi@istanbul.edu.tr  
ORCID: 0000-0002-8094-2238

**Başvuru/Submitted:** 01.08.2023  
**Kabul/Accepted:** 18.08.2023

**Atıf/Citation:** Taşçı, Tugay. Teizm Gerçekten Tutarlı mı? Kümülatif Bir Hipotez Olarak Teizm ve Tanrı'nın Varlığı Lehine Olasılıksal Argümanların Değerlendirilmesi. [Adem İrmak'ın "Tanrı Var: Felsefi Teizm ve Teleolojik Delil Bağlamında Bir Çözümleme" adlı eserinin değerlendirilmesi]. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 13/2, (Eylül 2023): 925-932.  
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2023.1335892>



**Anahtar Kelimeler:** Din Felsefesi, Felsefi Teizm, Tanrı, Teleolojik Argüman, Delilcilik, Swinburne

**Keywords:** Philosophy of Religion, Philosophical Theism, Teleological Argument, Evidentialism, Swinburne

William L. Craig ve J. P. Moreland, ortaklaşa editörlüğünü yaptıkları *The Blackwell Companion to Natural Theology* (2009) isimli derlemeye yazdıkları giriş yazısında, 20. yüzyılın belki de en önemli felsefi ekolü olarak görülebilecek pozitivizmin ve bu ekol çerçevesinde

geliştirilen katı doğrulama kriterinin çöküşüyle birlikte, metafiziğin yeni bir soluk kazandığını, felsefi teolojinin veya felsefi teizmin, Hristiyan dünyada adeta bir Rönesans dönemine girdiğini belirtirler.<sup>1</sup> Bu iddianın arkasında yatan pek çok gerekçe olsa da bunlardan en önemlisi fizik, kimya, biyoloji gibi katı doğa bilimlerinde, olgusal durumlar (*matters of facts*) ve bunlar hakkındaki teoriler noktasında farklı açıklama modellerinin de mümkün olduğunun görülmesidir. Ayrıca, evrenin sadece katı maddeye (*raw materials*) indirgenerek açıklanmasının ne nihai (*ultimate*) ne de tam bir açıklama (*complete explanation*) sunabilmesi,<sup>2</sup> bilim felsefesinde yeni açıklama modellerinin geliştirilmesini zorunlu kılmıştır.<sup>3</sup>

R. Swinburne'ün elli yılı aşkın akademik kariyeri boyunca kişisel açıklama (*personal explanation*) modeli bağlamında Tanrı'nın varlığı lehine öne sürdüğü teleolojik argümanlar ve belirli aralıklarla güncelleyerek geliştirdiği felsefi teizm hipotezi, bu kapsamlı arayışın önemli bir yansıması olarak görülebilir. Her ne kadar son yıllarda Türkçe din felsefesi literatüründe felsefi teizm üzerine yapılan çalışmaların sayısında önemli bir artış görülse de Swinburne özelinde meseleyi ele alan az sayıda çalışma vardır.<sup>4</sup> Bu yüzden Adem İrmak'ın eseri hem genel anlamda felsefi teizmi ele alması hem de Swinburne felsefesinin detaylı bir incelemesini sunması hasebiyle literatürde önemli bir boşluğu doldurmaktadır.

Kitap, *Klasik Teleolojik Deliller, Swinburne'ün Felsefi Teizmde Teleolojik Deliller* ve son olarak *Açıklama Hipotezleri ve Felsefi Teizm* başlıklarından müteşekkil üç bölüme ayrılmıştır. Her bölüm kendi içerisinde zengin alt başlıklardan oluşmakta ve gerek bölüm içi gerekse bölümler arası bütünlük sağlandığı için okuyucu, *argümanın götürdüğü yere rahatlıkla gidebilmektedir.*

I. bölümde yazar, Swinburne'ün felsefi teizm hipotezini geliştirirken önemli ölçüde etkilendiği W. Paley (ö. 1805) ve F. R. Tennant'ın (ö. 1957) klasik teleolojik delillerini ele alır. Bilhassa Paley'in *Natural Theology or Evidence of Existence and Attributes of the Deity, Collected from the Appearances of the Nature (1802)* isimli eseri, klasik teleolojik delillerin analojik formlarının şekillenmesinde kilit bir eser olarak karşımıza çıkmaktadır. Paley'in bu çalışmada geliştirdiği tümevarımsal argüman temelde evren hakkında üç noktaya dayanmaktadır:

- 1 William Lane Craig - J. P. Moreland (ed.), *The Blackwell Companion to Natural Theology* (UK: Wiley-Blackwell, 2009), s. x.
- 2 Swinburne, D. Hume ve D. Lewis tarafından öne sürülen "Tam açıklama, doğa ve yasa arasındaki uyumdur" tezinin başarısız olduğunu düşünmektedir. Kendisine göre bu başarısızlığın en önemli nedenlerinden birisi hem Hume'un hem de Lewis'in herhangi bir açıklamanın başarı kriteri olarak sebep-sonuç ilişkisi arasındaki benzerliği dikkate almalarıdır. Ancak Swinburne için asıl önemli olan kriter, ilgili açıklamanın ampirik olay ve olguları basit ve tutarlı bir şekilde açıklayarak genel anlamda açıklama hipotezine anlamlı bir katkı sağlamasıdır. Buna göre, Hume ve Lewis gerçek anlamda bir açıklama sunmamışlardır. Aksine, belirli ampirik durumların tasvirini sunmuşlardır.
- 3 bk. Richard Swinburne, "The Limits of Explanation", *Explanation and Its Limits*, ed. Dudley Knowles (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 177-194.
- 4 bk. C. Sadık Yaran, *Tanrı İnancının Aklılığı* (Samsun: Etüt Yayınları, 1999).; ayrıca bk. Recep Alpyağılı (ed.), *Gelen-eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar I* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011); Recep Alpyağılı (ed.), *Gelen-eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar II* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012); Aydın Topaloğlu, *Teizm & Ateizm: Tanrıtanımazlığın Felsefi Boyutları* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2020).

**i)** Evren komplekstir, **ii)** evren bir düzen sergiler, **iii)** evrende olan biten her şey bir gayeye matuftur (s. 70). Cambridge’de bir teoloji öğrencisiyken C. Darwin’in Paley’in eserini okuyup bu eserden etkilendiğinden bahseden yazar, Darwin’in ilk başlarda tasarım kanıtıyla alakalı herhangi bir problem yaşamadığını ancak doğal seçim kuramını geliştirmesiyle birlikte argümanın analogik formuna eskisi kadar güven duymadığını dile getirir (s. 65). Ancak yazar, eserin bu kısmında doğal seçilimin nasıl olup da bu delili zayıflattığının detayına girmez. Fakat ilerleyen kısımlarda bu tarz delilleri mekânsal teleolojik deliller kategorisi altında değerlendiren Swinburne’ün de teleolojik delilin zamansal formunun klasik ve modern eleştirilere bağışık olduğunu ancak mekânsal formu altında değerlendirilen analogik argüman ve tasarım argümanının nispeten daha az kuvvetli olduğunu kabul ettiğini belirtmektedir (s. 154). Yazar, M. Rea ve L. P. Pojman’a referansla, Paley’in analogik delilinin ironik bir biçimde henüz ortaya çıkmadan 23 yıl öncesinde D. Hume’un *Dialoges Concerning Natural Religion* (1779) isimli eserinde eleştirildiğini belirtir (s. 77).<sup>5</sup> Öte yandan, E. Sober’in bu delilin analogik olmaktan ziyade en iyi açıklamaya çıkarım (*inference to the best explanation*) olduğunu dile getirdiğini hatırlatan yazar, delile getirilen eleştirilere kümülatif bir argüman kurarak cevap verilebileceğini ima eder. Ancak Sober’in ilgili yorumunun ne kadar yerinde olduğu tartışmalıdır.

R. Swinburne’ün Paley’e kıyasla F. R. Tennant’tan daha çok etkilendiği söylenebilir. Zira Tennant’ın *Philosophical Theology* (1928) isimli eseri incelendiğinde, kendisinin ontolojik argümandaki gibi bir çerçeve kullanılarak Tanrı’nın varlığı lehine bir argüman sunmanın mevcut felsefi ve bilimsel ilerlemeler göz önüne alındığında artık oldukça zor olduğunu düşündüğü görülmektedir (s. 80). Aynı yaklaşımı Swinburne’de de görmek mümkündür. Kendisi ontolojik argümanların yetersiz, hatta başarısız olduğu kanaatindedir. Tennant, ontolojik argümanda böylesi bir kusur görmesinden ötürü, bütüncül/kapsamlı bir kozmik teleolojik delil geliştirilmesi gerektiğini savunur. Bütüncül bir yaklaşım kurabilmek için ilk olarak nedensel açıklama ile teleolojik açıklamanın birbirinin alternatifi olmadığı fikrini öne sürmektedir. Yazara göre Tennant’ın argümanı üç sacayağı üzerine bina edilmiştir: **i)** Antropik ilke, **ii)** teizmin ampirik olarak desteklenebilen rasyonel bir tavır oluşu, **iii)** Tanrı’nın varlığı hesaba katılmadan yapılacak herhangi bir açıklamanın eksik bir açıklama oluşu. Bütün bunların yanında Tennant’ın estetik üzerine fikirleri, evrenin bilinçli varlıkların mevcudiyetini mümkün kılacak şekilde evrilmesi, fiziksel dünyada ortaya çıkan kötülüklerin ahlaki eğitim için gerekli oluşu gibi meselelerde dile getirdiği fikirlerin, Swinburne için ilham kaynağı olduğu belirtilmelidir. Nitekim filozof, çoğu eserinde bu fikirleri kullanıp geliştirmektedir. Bu bakımdan yazar, Tennant ve Swinburne arasında oldukça yerinde bir ilişki kurmaktadır. Bu durum da bizi, Swinburne’ün Tennant’a Paley’den daha yakın olduğu fikrine götürmektedir. Bu bölüm için zikredilebilecek son mesele, literatürde oldukça basite indirgenen, genel anlamıyla üzerinden çabukça geçilen Paley ve

5 D. Hume teleolojik argümanın analogik formunu muhtelif biçimlerde eleştirir. Bunlardan en önemlisi tikeller arasındaki yapılan analoginin topyekün evrenin nasıl ortaya çıktığı ile alakalı bir yargıya varmamızı mümkün kılmayacağıdır. Bir başka eleştiri ise zannedildiğinin aksine evrenin mükemmel bir tasarım ürünü olmadığı ve evrende kötülüklerin bulunduğuudur. Son olarak, evrenin bir tasarım ürünü olduğu kabul edilse bile, teistlerin iddia ettiği gibi bir Tanrı tasavvuruna ulaşmamızın meşru bir zemini olmadığıdır.

Tennant'ın teleolojik argümanlarının hakkının verilerek detaylıca tartışılmasıdır. Böylelikle okuyucular, söz konusu düşünürlerin entelektüel derinliğini de görme fırsatı yakalamaktadırlar.

Kitabın II. bölümünde yazar, Swinburne'ün mekânsal ve zamansal teleolojik delillerini ele almadan önce filozofun bilim felsefesine dayanarak nasıl bir düzenlilik anlayışı, ne tür bir açıklama modeli geliştirdiğine değinir. Buna göre, Swinburne için iki tür düzenlilikten bahsetmek mümkündür: **i)** Bir arada bulunma (*regularities of copresence*) veya mekânsal (*spatial order*) düzenlilikler, **ii)** takip düzenlilikleri (*regularities of succession*) veya zamansal (*temporal order*) düzenlilikler (s. 147). Yazar özellikle ikinci tip düzenlilikleri, Swinburne'ün zamansal teleolojik argümanını, teleolojik argümanın klasik formlarından veya hassas ayar formundan ayıran ana etken olarak görür. Nitekim zamansal teleolojik argüman, evrendeki fiziksel yasaların neden var olduğuna dair bir kişisel açıklama (*personal explanation*) sunmaktadır. Bu bağlamda, Bayesci olasılık teorilerinden<sup>6</sup> de destek alınarak, fiziksel yasaların var oluşunun ancak Tanrı gibi kişisel<sup>7</sup> bir zatın mevcudiyeti durumunda olasılıksal olarak yüksek olacağı dile getirilmektedir. Ancak sadece zamansal teleolojik argüman değil aynı zamanda Swinburne tarafından geliştirilen mekânsal teleolojik argümanın yeni formu da benzer bir akıl yürütmeye dayanır. İki argüman da mantıksal tutarlılıkları ve eleştiriye karşı dayanıklılıkları nedeniyle *C-tipi* tümevarımsal argüman olarak görülmektedir ve böylece teizm hipotezinin kümülatif bir ifadesi olan iyi *P-tipi* tümevarımsal argümana destek sunmaktadır.

Mekânsal teleolojik delilin iyi bir *C-tipi* tümevarımsal argüman olmasının ana nedenlerinden en önemlisi yasa ve başlangıç koşullarıyla yapılan materyalist bir açıklamanın, insan bedeni gibi inorganik maddelerin evrimleşerek neden organik maddelere dönüştüğünü açıklayamamasıdır. Nitekim Swinburne göre, kişisel bir açıklamanın olmadığı durumda bu tarz bir fenomeni açıklamak neredeyse *apriori* olarak imkânsızdır (s. 162). Swinburne, söz konusu imkânsızlığı somutlaştırmak ve argümanın sağlamlığını göstermek için Bayes kuramına dayanarak şöyle bir denklem formüle eder:

$$\text{Toplam Hipotez: } P(e|h\&k) > P(e|\sim h\&k) \text{ ve } P(h|e\&k) > P(h|k)$$

Bu formülü şu şekilde açmak mümkündür: Doğa yasaları ve başlangıç koşulları<sup>8</sup> neticesinde ortaya çıkan evrendeki tüm mekânsal düzenlilik *e* olarak ifade edilsin. İkincil olarak, ancak ve ancak Tanrı varsa bu tarz düzenliliklerin muhtemel olduğu hipotezi (sınanacak hipotez: teizm) *h* olarak ifade edilsin. Daha sonra, arka plan bilgisini (*background knowledge*) ifade eden *k*

6 Bayesci olasılık teorisi, belirsizlikle ilgilenen ve yeni kanıtlara dayanarak inançları güncelleme sürecini ele alan olasılık teorisinin bir dalıdır. Adını matematikçi ve teolog Thomas Bayes'ten alır; o, teoriyi 18. yüzyılda ilk formüle eden kişidir. Bayesci olasılık, belirsiz olaylar hakkında akıl yürütme ve önceki geri plan bilginizi denkleme dâhil ederek gözlenen verilerle sahip olduğumuz olasılıksal inançlar hakkında güncelleme yapma konusunda matematiksel bir çerçeveye sunar.

7 Swinburne "kişi (person)" ile duygu, düşünce, arzu, inançlar ve amaçlara sahip olan bir varlığı kasteder (İrmak, s. 174).

8 Başlangıç veya sınır koşulları ile sonlu bir zamanda var olmaya başlayan evrenin ilk oluşmaya başladığı andaki genişleme hızı, yön bağımsızlığı, kütle-enerji miktarı ve yoğunluğu gibi koşullar anlaşılmaktadır. Bunların oluşmaya başladığı zaman, daha doğrusu gözlemleyebildiğimiz evrenin oluşmaya başladığı en yakın an, klasik kozmoloji modellerinde Planck zamanı olarak ifade edilmektedir.

ise bilimsel teorinin söylediği, doğa yasalarının kontrolünde işleyen bir evrenin varlığı veya maddenin inorganik bir durumdan organik bir duruma geçişi kabul edebilme potansiyeli olarak ifade edilsin. İlk etapta hipotezin  $P(e|\sim h\&k)$  denklemini elde ederiz. Bu denklem Tanrı'nın olmadığı tahayyül edildiği  $D_1$  dünyasında mekânsal düzenlilik örneği olan insan bedeni gibi organik yapıların ortaya çıkma olasılığıdır. Buna dayanarak toplam olasılık teoreminiz şu şekilde olur:  $P(e|h\&k) > P(e|\sim h\&k)$  ve  $P(h|e\&k) > P(h|k)$ . Toplam olasılık teoreminin bize söylediği şudur: Bir Tanrı'nın var olduğu durumda evrenin ve başlangıç koşullarının oldukları gibi olma olasılığının, hipotezin özsel olasılığından (*intrinsic probability*)<sup>9</sup> daha yüksek olması nedeniyle delil, teizmin açıklama hipotezine katkı sağlamaktadır.<sup>10</sup> İlerleyen kısımlarda hassas ayar argümanına giren yazar, çağdaş kozmolojiden alınan verilerle de yukarıdaki hipotezin desteklendiğini belirtmektedir. Bu noktada teizm hipotezini destekleyen hususlar, hipotezin *apriori* ilkesi olan basitlik ilkesinin de oldukça işler olması ve *aposteriori* delillerle de kümülatif bir iyi *P-tipi* argüman kurabilmesidir. Bu bakımdan, II. bölümde detaylıca tartışılan bilimsel ve felsefi açıklama modellerine bakıldığında İrmak, teizm hipotezini, **i**) bilimsel açıklama modelleri gibi evrenin nasıl ortaya çıktığına veya nasıl işlediğine dair açıklamalarının yanında **ii**) akıllı bir yaşamın (*intelligent life*) ortaya çıkmasında evrenin hassas ayarlanması için fâilin (Tanrı) **iii**) ne tür gerekçelere sahip olduğu noktasında da açıklama sunabilmesi -materyalizm ve hümanizm gibi hipotezlere kıyasla- gibi gerekçelerle daha başarılı görür (s. 176). Nitekim bu hipotez yarışan karmaşık açıklama modellerine kıyasla daha az unsuru işin içine katarak daha çok şeyi açıklama kapsamına sokabilmektedir. Bundan dolayı, evreni açıklayan hipotezlerin özsel olasılığını belirleyen *apriori* basitlik ilkesine oldukça sadık bir hipotezdir. Ayrıca evrende neler olduğu (*What exists?*) hakkındaki soruya cevap verirken, evrende neden hiçbir şey değil de bir şeyler olduğu (*Why there is something rather than nothing?*) sorusuna da cevap verir. Bu yönüyle de olay ve olgulara “İşte hepsi bu (*The universe is all that is*)” şeklinde yaklaşmak yerine, onların varoluşunu gerekçelendirerek diğerlerinden müspet anlamda farklılaşır.

İrmak, Swinburne'ün basitlik ilkesine yaptığı vurguyu göstermek için bir başka argüman olan hassas ayar argümanı bağlamında kendisinin alternatif bir açıklama hipotezi olarak sunulan çoklu evrenler (*multi-verses*) hipotezini eleştirdiğini belirtir (s. 193). Bunun temel gerekçesi olarak da elde daha basit bir açıklama varken çok sayıda evren postüle etmenin basitlik ilkesi doğrultusunda rasyonel olmadığı yönündeki düşüncüyü gösterir.

II. bölümün ilerleyen sayfaları zamansal teleolojik argümanın daha detaylı bir şekilde ele alınmasına ayrılmıştır. Burada yazar, argümanın genel yapısını sunarken aynı zamanda argümana yöneltilen eleştirileri de oldukça açık ve anlaşılır bir şekilde dile getirmektedir. Bilineceği üzere bu argüman iki tür düzenlilik fikrine dayanır. Bunlardan ilki “fenomenal” düzenlilikler, ikincisi ise “temel” düzenliliklerdir. Fenomenal düzenlilikler, olasılık yasalarıyla

9 Bir hipotezin özsel olasılığı, onun herhangi bir gözlem veya kanıtı başvurmaksızın doğru olma olasılığıdır (s. İrmak, s. 292)

10 Aksi durumda başlangıç koşulları ve yasanın şu an buldukları hâl üzerine olmalarının ihtimali düşük olacağı için.

kabaca ifade edilen düzen örüntüleriyken temel düzenlilikler, bunların arkasında yatan ve onları açıklayan düzenlilik çeşitleridirler (s. 206). Yazara göre Swinburne'un zamansal argümanı ikinci tür düzenlilikler üzerine bina edilmektedir. Böylelikle, Hume ve D. Lewis tarafından düzenlilikler arasındaki genellemeler merkeze alınarak geliştirilen nedensellik anlayışına da karşı çıkmış olur.<sup>11</sup> Nitekim bu iki düşünür tarafından ortaya konulan açıklama, doğa ve yasa arasında bir uyum olduğu şeklindeki fikre dayanarak ancak bir tasvir sunmakta; şeylerin gerçekte neden öyle olduğunu açıklamamaktadır. Bunun yerine, *Madde-Güç-Güvenirlilik (Substance-Power-Liability)* modeli üzerinden maddenin davranışının öngörülebilir olduğu bir çerçeve benimseyen Swinburne, bu modeli öne çıkaran zamansal teleolojik argümanın iyi bir *C-tipi* tümevarımsal argüman olduğunu ve kümülatif iyi *P-tipi* teizm hipotezine anlamlı bir katkı yaptığını düşünür. Nitekim Swinburne için bir argümanın kıymetini belirleyecek temel unsur basit anlamda sebep-sonuç arasındaki benzerlik ilişkisi değil; bilakis bu delilin açıklayıcı hipoteze yapmış olduğu katkıdır. *C-tipi* tümevarımsal zamansal teleolojik argüman, bu anlamda teizm hipotezine ciddi bir katkı sunmaktadır. Bu açıdan, zamansal teleolojik argüman, rasyonel, özgür ve gayri cismanî bir zatın (*person*) amaçlı eylemleri neticesinde evrende genel geçer olan yasaları gerçek anlamda açıklayabilmektedir. Çünkü bu delil, en iyi açıklamaya çıkarım yaptığı için eldeki bilimsel ve felsefî veriler çerçevesinde teizm hipotezini daha olası ve savunulabilir kılmakta ve bu hipotezi hem mantıksal tutarlılık hem de bilimsel uyumluluk yönünde desteklemektedir.

Yazar, zamansal teleolojik argümanın hem Kant'ın hem de Hume'un eleştirilerinden sıyrılmayı başardığını da öne sürmektedir. Nitekim bu delil hem basittir hem de analoginin nerede durması gerektiği konusunda bir kriter sunduğu için ekonomiktir. Ayrıca antropomorfik bir Tanrı anlayışına da kapı aralamaz. İrmak, zamansal teleolojik argümanın yapısından mülhem, felsefi teizmin, yalnızca Tanrı'nın varlığı hakkında bir çaba olmadığını, aynı zamanda bu hipotezin bilimsel açıklamanın gerekçeleri ve çerçevesi üzerine de bir akıl yürütme faaliyeti olduğunu söyler (s. 222). Bu bölüm genel itibarıyla din felsefesi ile başta bilim felsefesi olmak üzere diğer disiplinlerin ve felsefenin alt dallarının nasıl kesiştiğini gösteren örnekler sunması açısından önemlidir.

Kitabın son bölümü en kapsamlı bölüm olarak değerlendirilebilir. Bu bölümde Hempel, Popper, Lewis, Pierce, Winberg, Leslie, Sober gibi pek çok bilim felsefecisi ve matematikçinin bilimsel açıklama hipotezleri üzerine ortaya attıkları fikirlerden yararlanarak Swinburne'un nasıl bir açıklama hipotezi geliştirdiğini ortaya koymaya çalışan yazar, çapraz referanslarla ilgili

11 Aslında David Lewis basit anlamda düzenlilikler arası genellemeleri merkeze alarak bir açıklama sunmaya çalışmaz. "Ona göre düzenlilik genellemelerinin yasa olabilmeleri için genelleme olmaları yalnız başına yeterli değildir. Bu genellemelerin ayrıca bir aksiyom veya teorem olarak bir sisteme de eklenmesi gerekmektedir". İrmak'ın da ifade ettiği üzere "Hempel de bir fikrin yasa olabilmesi için kabul edilmiş bir teori ile bu doğru genellemenin temellendirilmesi gerektiğini söyler. Ancak Swinburne, Hempel'in ve Lewis'in bu konudaki düşüncelerini kabul etmez. Ona göre bir hipotezin başarısı, doğrudan onun açıklama gücü ve basitliği ile alakalıdır. Güçten kasıt onun geleceğe dair ortaya koyduğu öngörü, basitlikten kasıt ise söz konusu genellemenin düzenliliklerle uyum içerisinde oluşudur. Bu anlamda Swinburne açısından yasa, en iyi açıklama sistemi tarafından ortaya konan genellemedir" (İrmak, 239-40).



bilim felsefecilerinin geliştirdiği açıklama modellerinin eksik ve tutarlı yanlarını birbirleriyle ilişkilendirerek geniş bir perspektif sunmaktadır. Bilhassa Hempelci bilimsel açıklama modeli ile kendi kişisel açıklama modelini karşılaştıran Swinburne, yazara göre, dedüktif-nomolojik ve indüktif-istatistiksel açıklama modelini S-P-L modeli çerçevesinde dönüştürerek kişisel açıklama modeline elverişli olacak şekilde geliştirmektedir. Aksi hâlde, sadece yasa ve başlangıç koşullarıyla yapılan Hempelci açıklamanın tam bir açıklama olmasının mümkün olmayacağını ve her zaman eksik veya kısmi bir açıklama olarak kalacağını düşünmektedir (s. 237). Aynı zamanda yazar bu tartışma bağlamında, Swinburne için iyi bir açıklamanın ne anlama geldiğini göstermek adına, filozofun iki *apriori* ve iki *aposteriori* olmak üzere dört ilke öne sürdüğünü söylemektedir. *Aposteriori* ilkeler, **i)** eldeki verilerin açıklama hipotezini mümkün kılması ve arka plan bilgisi ile önerilen açıklama hipotezi arasındaki uyumdur. **ii)** *Apriori* ilkeler ise açıklamanın kapsamı (oldukça fazla şeyi açıklayabilme kabiliyeti) ve basitliğidir (hipoteze daha az unsur ekleyerek açıklama kapsamının genişletilebilmesi).

Bölümün ilerleyen sayfalarında Swinburne'ün ileri sürdüğü teorilere getirilen eleştirileri ele alan yazar, H. Philipse'nin, Swinburne'ün bir hipotezin arka plan bilgisine dair yaptığı değerlendirmeyi kusurlu bulduğunu belirtir. Philipse'ye göre eğer Tanrı eşsiz ve benzersiz bir kişiyse, Swinburne'ün önerdiği doğal teoloji yöntemini kullanarak Tanrı'ya dair herhangi bir bilgi edinmemiz -deneysel anlamda arka plan bilgisine sahip olamayacağımız iddia edildiği için- pek mümkün değildir. Bu eleştiriye, kitabın başka yerinde fikirleri tartışılan E. Sober üzerinden cevap verilebilir. Nitekim Sober, bir hipotezin test edilebilirliğinin şartı olarak ampirik bir içeriğe sahip olması noktasındaki ilkenin artık revaçta olmadığını ve bilim felsefecileri tarafından ciddi eleştirilere tabi tutulduğunu dile getirmektedir (s. 252).<sup>12</sup> İrmak, Sober'in ilgili tespitini önceki sayfalarda dile getirmektedir. Bu tespit Philipse'nin eleştirisine karşı bir eleştiri sunmaktadır. Swinburne'e getirilen başka bir eleştiri Q. Smith tarafından ortaya atılmıştır. Buna göre teizm, materyalizmin maddi açıklama ilkelerine ilave olarak gayri maddî, sonsuz sayıda güç, inanç ve niyeti de açıklama hipotezine ekleyerek basitlik ilkesini ihlal etmiştir. Ayrıca Tanrı'nın sıfatlarından her biri farklı bir unsur kabul edildiğinde teizm, materyalizmden daha basit olmayacaktır. Ancak bu eleştirilerin teistler için pek bir problem teşkil etmediği kolayca görülebilir. Nitekim teistler bu konuda farklı teoriler geliştirmişlerdir. Onlardan bazıları, ilahi basitlik ilkesi çerçevesinde Tanrı ile sıfatlarının özdeşliğini veya aynı anda bir aradalığını savunurlar.<sup>13</sup> Eş'ariler gibi başka teistler ise ilahi sıfatların Tanrı'nın ne aynısı ne de gayrısı olduğunu savunurlar.<sup>14</sup> Bu bakımdan, Smith ve Philipse'nin eleştirilerine

12 Aynı zamanda bizler, doğrudan ampirik deneyimine sahip olmadığımız şeylerin de varlığını kabul ederiz. Örneğin, Tugay Lisbon'a hiç gitmemiş olabilir ancak başkalarının buraya gittiğini bildiği için onların "tanıklıkları" üzerinden bu şehrin kendine has pastaneleri, dar sokakları, renkli tramvayları olduğunu öğrenebilir. Böylelikle, eğer Tugay Portekiz'in şehir planlamasıyla ilgili bir hipotez geliştirecek olsa, bu hipotez için arka plan bilgisine sahip olmuş olur.

13 bk. Alexander Pruss, "On Two Problems of Divine Simplicity", *Oxford Studies in Philosophy of Religion 1* (2008), 150-167.

14 Örnek bir akıl yürütme: **i)** Tanrı sahip olduğu her nitelikle özdeşdir (ilahi basitlik tezi). **ii)** Her bir ilahi nitelik

farklı teist geleneklerden kolayca cevap verilebilir. Eserin ilerleyen bölümlerinde İrmak, Mackie teizm mucizesi; felsefi teizm ve sonsuzluk eleştirisi ve son olarak yine Philipse tarafından yapılan, *bütünleyici argüman stratejisi* olarak anılan eleştirilere değinmektedir. Kitabın ilgili kısımları okuyucuya Swinburne felsefesinin nerelerde sağlam durduğunu ve hangi noktalara eksik kaldığını göstermesi açısından önemlidir.

Sonuç olarak İrmak'ın bu çalışması, başta din felsefesi ve kelâm olmak üzere, bilim felsefesi gibi felsefenin alt disiplinlerini de yakından ilgilendiren bir eserdir. Bilhassa analitik felsefe geleneğine meraklı olan ve teistik argümanların bu gelenek içerisinde nasıl ele alındığını görmek isteyen okuyucular için oldukça faydalı olacağı kesindir. Aynı zamanda, Türkiye'de de çokça takip edilen ve farklı vesilelerle ülkemizde düzenlenen konferanslarda konuşmalar yapan R. Swinburne<sup>15</sup> felsefesi bağlamında, doğal teoloji üzerine yapılan güncel tartışmaları başarılı bir şekilde ele alması ve bu tartışmaları ele alırken kullanılan yöntemin muhtelif teist gelenekler için ortak bir çıkış noktası teşkil edeceğini göstermesi bakımından dikkate değerdir.

### Kaynakça/References

- Alpyağıl, Recep (ed.). *Gelen-eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar I*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Alpyağıl, Recep (ed.). *Gelen-eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar II*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Craig, William Lane - J. P. Moreland (ed.). *The Blackwell Companion to Natural Theology*. UK: Wiley-Blackwell, 2009.
- İrmak, Adem. *Tanrı Var: Felsefi Teizm ve Teleolojik Delil Bağlamında Bir Çözümleme*. ed. Osman Sacid Arı. Ankara: Eskiyei Yayınları, 2022.
- Pruss, Alexander. "On Two Problems of Divine Simplicity". *Oxford Studies in Philosophy of Religion* 1 (2008), 150-167.
- Swinburne, Richard. "The Limits of Explanation". *Explanation and Its Limits*. ed. Dudley Knowles. 177-194. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Topaloğlu, Aydın. *Teizm & Ateizm: Tanrıtanımazlığın Felsefi Boyutları*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2020.
- Yaran, C. Sadık. *Tanrı İnancının Akliliği*. Samsun: Ettüt Yayınları, 1999.

diğer her bir ilahi nitelikte özdeşdir (geçişli-kimlik ilkesi). **iii**) Eğer tüm ilahi nitelikler birbirleriyle özdeşse o hâlde tek bir ilahi nitelik vardır. **iv**) Dolayısıyla Tanrı'nın yalnızca bir niteliği vardır (ii ve iii'ten mantıksal olarak).

15 Swinburne, Bilim Felsefe Din Vakfı tarafından 21 Mayıs 2023 ve 4 Haziran 2023 tarihleri arasında Acıbadem Üniversitesinde düzenlenen bir konferansa konuşmacı olarak katılmıştır. Bu konferansta incelemesi yapılan eserde ele alınan konular üzerine bir konuşma yaparak Tanrı'nın varlığı lehine kümülatif argümanı savunmuştur.

## Does Ambiguity Create a Progressive Culture? The Projection of New Orientalism in an Alternative Cultural History Writing

### Müphemlik Bir Kültür Oluşturur mu?: Alternatif Bir Kültür Tarihi Yazımında Anakronizmin Yeni Oryantalizme İzdüşümü

Thomas Bauer, *A Culture of Ambiguity: An Alternative History of Islam*, New York: Columbia University Press, 2021, 323 p., ISBN: 9780231170659

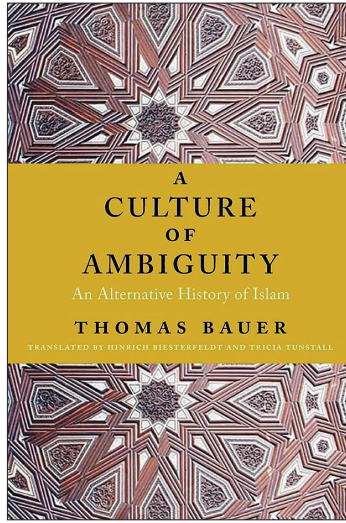
Mehmet Fatih Arslan<sup>1</sup> 



<sup>1</sup>Corresponding author/Sorumlu yazar:  
Mehmet Fatih Arslan (Dr.),  
Istanbul University, Faculty of Theology,  
Department of Islamic Philosophy, Istanbul,  
Türkiye  
E-posta: mfarслан@istanbul.edu.tr  
ORCID: 0000-0003-1561-2758

Submitted/Başvuru: : 27.08.2023  
Accepted/Kabul: 30.08.2023

**Citation/Atf:** Arslan, Mehmet Fatih. Does Ambiguity Create a Progressive Culture? The Projection of New Orientalism in an Alternative Cultural History Writing. [Review of "A Culture of Ambiguity: An Alternative History of Islam" by Thomas Bauer]. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 13/2, (Eylül 2023): 933-941. <https://doi.org/10.26650/iuitd.2023.1350686>



**Anahtar Kelimeler:** Müphemlik, Hoşgörü, İslam, Kültürel Tarih, İslamileştirme  
**Keywords:** Ambiguity, Tolerance, Islam, Cultural History, Islamization

İslam has constantly commanded considerable attention within Western intellectual circles, leading to the construction of diverse perceptions. In his renowned literary work, *A Passage to India*, E. M. Forster adeptly portrays the intricate web of perplexity and differing perceptions surrounding the Muslim world. The novel encapsulates numerous thought-provoking facets,

with paramount emphasis placed on the pivotal juncture of the narrative, embodied by the Marabar Caves. Within the narrative, the characters Miss Adele Quested, an emblem of English refinement, and Mrs. Moore, a longstanding friend of Dr. Aziz, are extended an invitation to embark on an expedition to the Marabar Caves. These caverns, veiled in obscurity and possessing confined dimensions, become the backdrop for a critical turning point. In this context, Adela Quested, grappling with psychological instability, encounters a perplexing auditory phenomenon within the Marabar Caves, which profoundly affects her. Abruptly departing the caves, she is consumed by an amalgamation of anger and exasperation, subsequently levying accusations against Dr. Aziz, contending that he harbored hostile intentions and assaulted her. Ironically, her distressing experience within the caves merely involves the repetition of a solitary sound, “bou-oum”, reverberating through the darkness. This strange sound is heard by the antagonized figure, Dr. Aziz, as well. However, this auditory phenomenon engenders profoundly disparate interpretations from the diametrically opposed vantage points of the British ruling elite and the Indian Muslim community, both pivotal in the unfolding legal proceedings. Remarkably, for the British, the alleged transgression serves as yet another corroborative instance fortifying their prevailing preconception of an uncultivated Muslim society, characterized not only by diminished intellectual acumen but also by an aesthetic allure inferior to that of their white counterparts within the upper echelons of society. Consequently, this auditory echo emerges as a poignant metaphor emblematic of the inherent tensions arising from cross-cultural interactions and the combination of conflicting perceptions. Nearly a century subsequent to the publication of Forster’s novel, the reverberations of the same auditory echo endure in the intellectual milieu, retaining an inherent capacity to evoke profoundly intriguing images within Western intellectual spheres.

A significant endeavor aimed at contextualizing the resounding “bou-oum” echo emerges through the stimulating work titled *A Culture of Ambiguity* authored by the esteemed scholar, Thomas Bauer. Bauer’s work, titled “Die Kultur der Ambiguität: Eine andere Geschichte des Islams” was published in German in 2011 by Verlag der Weltreligionen in Berlin. Swiftly garnering recognition, it emerged as a profoundly contemplative book within Germany’s field of Islamic Studies (Islamwissenschaften), holding the distinction of being one of the most thought-provoking publications in recent years and was awarded the prestigious Gottfried Wilhelm Leibniz Prize. It has been translated into Turkish, Arabic and Slovenian. The English version consists of a Foreword and nine chapters.

In the *Foreword*, Bauer first expresses his regret at the lack of merit of the many books cramming libraries and bookshelves in the West, written by the overnight experts of Islam who miraculously (since they lack the necessary proficiency, starting with the alphabet) conceived the essence of Islam and felt the urge to enlighten not only their own community, but also Muslims about the ‘essence of Islam’. Motivated in part by this sense of regret and partially driven by his disillusionment with the proclivity of Western culture to relentlessly pursue

certainty at every level and *intolerance* to ambiguity, the author sets out to write an unusual cultural history of Islam utilizing a key concept: ‘*tolerance of ambiguity*’.

Considering the inexorable constraints inherent in tracing the cultural history of Islam from its inception, Bauer circumscribes his purview to delineate a temporal and geographical scope. His study oscillates between the locales of Egypt and Iran, encapsulating the historical period spanning approximately from the ninth to the fifteenth century CE, and subsequently transitions to the modern epoch, encompassing the final two centuries. Within this delineated framework, Bauer’s primary objective resides in illustrating how the classical epochs witnessed a profound embrace of intricacy and uncertainty across manifold domains. Be it jurisprudence or spirituality, linguistic or literary facets, conceptualizations of governance or matters of intimacy, or the intricate interactions with foreign entities, these arenas resonated with a poised acceptance of multifaceted complexity and inherent ambiguity. This disposition often manifested itself through a noticeably enthusiastic revelry in the very intricacies that pervaded these domains.

In the Introduction, Bauer explicitly states that his approach differs from the typical Eurocentric perspective encapsulated in the term “Golden Age of Islam”, which implies a subsequent period of stagnation and decline. Instead, his intention is to avoid this rhetoric and focus on post-formative Islam, as well as contemporary Islam, to address cultural phenomena rather than political ones (pp. 5-6). The author argues that there are three significant periods in the formative stage of Islam: the Seljuqs, the era of the Ayyubids and the Mamluks, and finally, the Ottomans. Therefore, throughout the book, the term “classical Islam” should be understood as referring to Sunni Islam as it evolved during the Seljuq, Ayyubid, and Mamluk periods, although the usage of the term differs somewhat from its conventional interpretation (pp. 7-9).

After outlining his objective in the Introduction, Bauer proceeds to Chapter 1, where he strives to establish the definition of the term “cultural ambiguity” and conduct a thorough analysis of it:

We may talk of the phenomenon of cultural ambiguity if, over a period of time, two contrary, or at least competing, clearly differing meanings are associated with one and the same term, act or object; or if a social group draws on contrary or strongly differing discourses for attributions of meaning to various realms of human life; or if one group simultaneously accepts different interpretations of a phenomenon, all of them entitled to equal validity (p. 10).

The primary objective of this definition is evidently to expand the scope of ambiguity and extend it not only to literary studies and linguistics but also to encompass cultural and social phenomena. Another significant aspect of this definition is its connection of ambiguity to the social realm and public opinion. It is no longer perceived as an individualistic effort to comprehend a particular text or to hold a specific viewpoint on a certain subject; rather, it involves contradictory meanings embraced by different segments of society. Subsequently, the author delves into exploring the role and significance of cultural ambiguity within various spheres of the Western intellectual landscape, such as philosophy, social sciences, and psychology.

This enables him to draw a comparison between the Western tradition and the Islamic one, leading to the conclusion that at a certain point during the nineteenth and twentieth centuries, due to encounters with Western European imperialism and colonialism, contemporary 'Islam' relinquished its cultural or civilizational resilience, replacing it with an 'intolerance of ambiguity' (pp.16–18).

In the second chapter, Bauer delves deeper into the discourse of cultural ambiguity and employs concrete examples to further validate the main argument he introduced in the first chapter: that prior to the encounter with Western enlightenment and its emphasis on a singular truth, the Muslim world nurtured and exemplified significant instances of cultural ambiguity. To illustrate this point, Bauer examines numerous cases from Islamic cultural history. For instance, according to the author, all disciplines within Islam emerge as a synthesis of initially 'conflicting' discourses. This is attributed to the Islamic culture's acceptance of diverse discourses and varying interpretations. Simultaneously, this culture incorporates ambiguous texts, actions, and spaces, and actively develops contemplation on the concept of ambiguity. For example, the Ash'arī scholars integrated Greek philosophy into Islamic theology while retaining certain traditional stances, and al-Ghazālī successfully transformed the challenges posed by Sufism into a cohesive Islamic structure. Bauer also underscores that *hadīths*, akin to modern interpretation, are assessed not as definitive right or wrong, but within the framework of an open theory of possibilities. Moreover, he highlights that there are numerous aspects of ambiguity present within Islamic law and the Qur'an. An illustrative instance, he argues, is the boundless diversity of variant readings (*qirā'āt*) that permit distinct recitations, each respected and embraced by different Muslim communities.

In Chapter 3, Bauer provides a further detailed explanation of the argument for ambiguity. He employs the example of Qur'anic interpretation (*tafsīr*) to illustrate how a robust tradition has been developed to facilitate the coexistence and perpetuation of diverse opinions regarding the fundamental source of Islam. Bauer underscores that this natural inclination towards tolerance nurtured an oral transmission of the Qur'an and subsequently enabled the existence of a wide array of distinct readings, as seen in the cases of the Seven Readings or Ten Readings. Bauer goes on to criticize the modernist approach, typified by figures like Taha Husayn (d. 1973) and Mawdūdī (d. 1979), for their exposure to Western traditions. He contends that the modernists attempted to eradicate the intricate and diverse culture of potential meanings, which Bauer views as the foundation of the philological approach employed by Islamic scholars when interpreting the Qur'an. As a result, Bauer argues that Taha Husayn's approach to the Qur'an is fundamentally Cartesian, implying that its superficial attributes prevent it from effectively addressing the complexities associated with interpreting the Seven Readings (pp. 59-60). At this point, Bauer, in contrast to the prevailing perspective, asserts that the Wahhābī trend is not traditional but modern. He further notes that innovative, secular Muslims share similar discourse with the Wahhābīs, exemplified by figures like Ibn 'Uthaymīn. In his view, these

currents aligned with the modern trajectory exhibit an intolerance and monopolistic stance toward the culture of ambiguity. In contrast, Bauer portrays Ibn Jazarī (d. 1429) as being somewhat postmodern and displaying a disposition of tolerance towards ambiguity. Significantly, Bauer attributes the emergence of this intolerance towards ambiguity, embodied in the modern context through the ‘Salafī approach’, to the influences of Western modernity (pp. 60-62). In order to enhance the reader’s comprehension of the value of this open and multifaceted approach, the author draws attention to the Biblical Tradition, where standardized translations are pursued.

In Chapter 4, the focus shifts to the ḥadīth tradition and its process of canonization. By analyzing the compilation of ḥadīths and the emergence of collections, Bauer draws on the authority of the renowned scholar al-Suyūṭī, who narrates the ḥadīth, “... difference of opinions among my companions is a mercy for you.” Bauer asserts that despite the evident variations among many ḥadīths and the irreconcilable differences among early *fiqh* authorities, these conflicting viewpoints were regarded as a positive aspect, serving as further evidence of tolerance for ambiguity. Bauer goes on to argue that the contemporary challenges posed by the Wahhābīs to the authenticity of the aforementioned ḥadīth, along with their endeavor to eliminate the apparent differences between the companions and the early authorities of *fiqh*, validate his hypothesis. He suggests that due to the influence of Western rationalist modernity, the Salafī/Wahhābī movement has transformed into a quest for a form of certainty that opposes the plurality of potential truths (pp. 125-128).

In Chapter 5, the aim is to address the question of why the tolerance for ambiguity faded in Muslim societies, giving way to an intense focus on a uniform, rigid interpretation of religion. Bauer contends that the answer lies in the modern-era endeavor of Muslim scholars to “Islamize Islam.” This effort is driven by the notion that everything constructed throughout the history of Islam pertains to the religious realm, and the separation between the religious and secular aspects of life is a foreign concept to Islam. By alienating the secular facet of life, Muslim intellectuals and scholars constructed an almost fictionalized past, amalgamating the parallel, distinct categories of everyday life—secular and religious—into a single sacred Islamic entity. The author asserts that this profoundly modern assumption obscures the diversity of opinions, cultural pluralities, and ambiguities that were inherent in the classical Islamic tradition. Bauer argues that claiming an inability to distinguish between the religious and the secular domains within Islam would result in detrimental consequences. This is because, throughout its history, Islam maintained a secular domain that operated independently of religion, allowing these two domains to remain distinct from each other. Bauer presents an illustrative case to support his argument by pointing out the discourse of “Islamic medicine”. He contends that this discourse arises from the disregard of the fact that medicine functioned as a distinct subsystem with its own experts, whose knowledge adhered strictly to the standards of their own field. Simultaneously, another form of medicine—the so-called “medicine of the Prophet”—existed in society, operating independently from the scientific medicine practiced at the time. According

to Bauer, the coexistence of these different types of medicines without undermining each other was only feasible due to the prevailing culture of ambiguity. However, he asserts that the term “Islamic medicine” undermines this coexistence by neglecting the diverse range of Near Eastern discourses concerning medicine. This, in turn, leads to a deceptive and unrealistic comprehension of Islamic culture by negating the inherent plurality within it.

In Chapter 6, Bauer shifts the focus to the Arabic language and its significant influence on shaping culture. He asserts that Arabic poetry holds a central position within the Arabic language and serves as a prime example of cultural ambiguity. He attributes the achievements in establishing an ‘Arabic empire’ and the literary accomplishments in establishing a written bureaucratic and administrative language to the groundwork laid by Arabs during the pre-Islamic period.

Furthermore, Bauer argues that the endeavors of early scholars of the Arabic language were not aimed at comprehending a sacred text or a holy language. Instead, their focus was solely on understanding the secular facets of heritage, folklore, and poetry that were part of the cultural tradition. By highlighting the secular dimensions of Arabic language and culture, Bauer underscores the importance of appreciating the broader context in which language plays a pivotal role.

In Chapter 7, Bauer delves into the concept of sex and the literature associated with it. He uses *mujūn* poetry to illustrate that sex was not a topic that poets or authors avoided or a taboo. Instead, it was distinctly separated from the theme of love and was openly discussed in the extensive literature of the time. Therefore, Bauer argues that the Islamic milieu inherited a historical openness about sex, as opposed to the West. He asserts that in the West, sex was merged with love and suppressed under strict rules imposed by the Church. However, once freed from the Church’s authority, the West constructed what Bauer terms as ‘sexuality’, characterized by rigid norms aimed at eliminating any ambiguity surrounding sex and erotic sentiments. Bauer further notes that when Muslim scholars encountered the West, they adopted these Western-invented guidelines, leading to a swift transformation towards homophobia and intolerance towards any form of desire deemed ‘outside of norms’ within the realm of romance or sensuality.

In Chapter 8, Bauer tackles the realm of political discourse. He arrives at the conclusion that throughout history and even in the present, there have existed both discourses informed by religion and discourses informed by secular considerations. This fact, he argues, supports the notion that the separation between religious and political authority has been evident in the majority of Islamic history (p. 222). Furthermore, Bauer disputes the idea that the precolonial Islamic world was engaged in religiously motivated violence despite its theological claim to truth. Instead, he posits that the emergence of religiously motivated violence must be associated with a decline in the tolerance for ambiguity. Similarly, due to their lack of an obsession with a singular claim to truth, Muslim scholars developed an understanding of



natural phenomena driven purely by curiosity. As a result, they lacked the desire for colonial and missionary expansion. Bauer refers to this perspective as a “serene view of the world” (p. 215). In essence, Bauer’s analysis in Chapter 8 highlights how shifts in societal attitudes and perspectives, especially the tolerance for ambiguity, can significantly influence both political discourse and the inclination towards violence or expansion.

In Chapter 9, Bauer suggests a re-examination of the contemporary pursuit of certainty and the methods employed in this pursuit. He argues that classical Islamic scholarship embraced a pluralistic approach to Islam. Disciplines like jurisprudence, ḥadīth, and kalām, with their varying methodologies and epistemologies, held contrasting worldviews and diverged on numerous matters. Yet, they coexisted respectfully and collectively contributed to a rich cultural heritage due to their tolerance for ambiguity. In contrast, modern Islamism strives to provide definitive answers to every question and rejects the notion of pluralism and diversity. It seeks a standardized, universally applicable approach that encompasses all areas using a single method based on a single principle. Bauer contends that contemporary Islam is undergoing a transformation akin to the transition Europe experienced at the outset of the 17th century. As a result, both modernist thinkers and Islamist projects are constructing a modern Islamic theory of knowledge. This theory integrates fundamental modern epistemological concepts such as phenomenology, historicism, and relativism, as well as ideas like democracy and the state, into Islamic discourse (p. 268).

Undoubtedly, Bauer’s commendable achievement lies in his adept illustration of the cultural history of the Near East through the prism of the principle of tolerance for ambiguity. Equally deserving of recognition are his audacious engagement with his Western peers, his redirection towards often overlooked domains, and his intrepid utilization of sources culled from the specific historical epochs he delineates. In doing so, he deliberately disengages from prevailing conventional historical narratives. Another salient facet of this scholarly investigation is its emphasis on elucidating the significant correlation between the methodology of Wahhābī thought and the extensive influence of modern Western ideas—an aspect that has regrettably been underemphasized in extant scholarly discourse.

Nevertheless, there are certain aspects of Bauer’s work that require careful evaluation and demand a thorough examination. A primary consideration pertains to the defined parameters of Bauer’s investigation, which inherently presents limitations. As a proficient authority in Arabic studies, Bauer’s focal areas predominantly revolve around specific domains of culture, encompassing language, poetry, Qur’anic exegesis (tafsīr), and ḥadīth. It is evident, however, that the endeavor of constructing a comprehensive cultural history necessitates a broader purview, potentially necessitating the inclusion or even prioritization of certain foundational components, commencing with Sufism, philosophy, and kalām. Particularly, the noteworthy historical conflicts about divergent assertions of religious truth between Sufis, philosophers, and kalām scholars, spanning extended periods and even involving the execution of prominent

figures, remain notably underrepresented within the book's discourse. This omission regrettably diminishes the comprehensive understanding of cultural dynamics and the complexities therein.

Another problematic aspect lies in Bauer's selection of specific examples. For instance, his assertion regarding the prevalence of sexual themes in *mojūn* poetry is highly contentious, primarily due to the scarcity of explicit sexual content within *mojūn*. Similarly, he appears to disregard the intense doctrinal disputes that arose among various sects of *fiqh* schools, particularly the debates between Ḥanafīs and Shāfi'īs. Instead, he leans towards referencing less contentious subjects, such as variations among the companions or divergent *ḥadīths* addressing the same issue. Bauer adeptly employs these disparities to conceal the ensuing conflicts between different sects concerning their claims of doctrinal authenticity.

Given Bauer's expertise in the Mamluk period of Islamic cultural history, it is understandable that his arguments and examples predominantly draw from this context. However, an inherent limitation emerges in his relative omission of a pivotal epoch in Islamic history, the Ottoman Empire. This oversight is noteworthy, as the Ottoman period potentially provides a rich array of evidence to illustrate that tolerance to ambiguity had its bounds, and the pursuit of certainty emerged as a central theme within the cultural and intellectual milieu. Moreover, the language barrier adds a further dimension to this limitation, with Persian and Turkish literature often experiencing what could be termed as "benign neglect". Particularly, the spheres of Turkish and Persian art, literature, poetry, and music harbor significant insights regarding the concept of ambiguity. The absence of discourse on these domains appears as a notable omission, considering their potential contribution. Furthermore, the absence of a discussion on the interplay between tolerance and intolerance towards minorities within the Ottoman Empire stands as a significant gap. This omission prevents an exploration of how the concept of ambiguity shaped interactions between different religious and ethnic communities within this historical context. In essence, the absence of an Ottoman perspective, combined with the underrepresentation of Turkish and Persian literary and artistic contributions, limits the comprehensiveness of Bauer's analysis and potentially overlooks crucial dynamics related to the theme of tolerance to ambiguity.

A more critical concern pertains to the methodology employed by Bauer. In the *Foreword*, Bauer rightfully criticizes individuals who hastily aim to illuminate Muslims about their own religion, highlighting their lack of nuanced understanding. However, Bauer's own methodology often results in a similar outcome throughout much of the book. This becomes particularly evident in his assertion regarding the process of "Islamizing Islam". Bauer argues that contemporary scholars are prone to negating the secular dimensions of Islamic culture and are inclined to "Islamize" every secular aspect of the historical past. Yet, his contentions about the secular nature of certain cultural elements appear inadequately substantiated. For example, his allegations regarding the secular motivations and interests of Muslim scholars in the realm of linguistic studies appear unfounded. Furthermore, even if one were to entertain the notion that

their motivations for linguistic studies were not exclusively religious, it remains problematic to postulate the existence of any form of secularity as understood in the contemporary sense. It should be noted that secularism is a modern construct rooted primarily in Western culture, with motivations and foundations differing markedly from historical contexts. Strikingly, Bauer's employment of secularity seems to be devoid of an examination of its emergence as a product of modernity and Western epistemology. This omission is perplexing, particularly given the expectation that Bauer would consider secularity as an effect of modernity and Western influence. Instead, he seems to accept its existence as a given and endeavors to trace its presence in the historical past, yielding an approach that could be deemed anachronistic within the framework of Islamic culture.

Moreover, Bauer's grasp of the term "Islamic" appears to be somewhat perplexed. It would indeed be strange to contend that the attribute of "Islamic" in terms like Islamic philosophy implies that it is exclusively a philosophy rooted in Islam or the Qur'an. Rather, it inherently signifies a cultural and geographical context, encompassing all philosophical endeavors that have arisen within the broader framework of Islamic civilization, irrespective of the religious affiliation of the philosophers involved. This logic similarly extends to designations like Islamic architecture and Islamic art. Thus, referring to something as Islamic does not inherently entail an ideological or religious assertion, nor does it imply an attempt at Islamization. Instead, it reflects a manifestation of the prevalent tolerance within Islamic civilization for a diverse array of religious and cultural identities coexisting harmoniously. In this context, drawing upon Marshall Hodgson's distinction between Islam and Islamicate could offer additional depth to the discourse. This differentiation serves to underscore the nuanced interplay between the religion of Islam and the broader cultural and societal framework in which it operates, enhancing the understanding of the multifaceted relationships within Islamic civilization.

Despite its shortcomings, Bauer's work holds significant value in its portrayal of the diverse manifestations of the concept of ambiguity across a wide spectrum of cultural practices, an achievement that merits commendation. The book also serves to exemplify how a relatively overlooked concept can be effectively employed to reevaluate various dimensions of Islamic cultural history. Notably, his approach offers insights not only into the concept of ambiguity itself but also into the possibility of engaging in a reverse exercise—namely, interpreting Islamic culture through the lenses of the concepts of "truth" (al-ḥaqq) and "certitude" (yaqīn).



### **Tanım**

İslam Tetkikleri Dergisi, İslam Tetkikleri Enstitüsünün yayınıdır. Açık erişimli, hakemli, yılda iki kere Mart ve Eylül aylarında yayınlanan bilimsel bir dergidir. 1953 yılında kurulmuştur. Dergiye yayınlanması için gönderilen bilimsel makaleler Türkçe, İngilizce ya da Arapça olmalıdır.

### **Amaç ve Kapsam**

İslam Tetkikleri Dergisi, İslami ilimler alanında ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmalarını yayımlayarak İslami ilimler alanındaki bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.

İslam Tetkikleri Dergisi, Temel İslam Bilimleri, Felsefe ve Din Bilimleri ile İslam Tarihi ve Sanatları gibi İslami ilimler alanındaki disiplinler, interdisipliner ve multidisipliner metotları benimseyen ulusal ve uluslararası bilimsel çalışmalara yer veren kör-hakemli bir dergidir.

İslam Tetkikleri Dergisi, Türkçe, İngilizce ve Arapça dillerinde yazılmış araştırma makalesi, araştırma notu, kitap değerlendirmesi, sempozyum tanıtımı, yazma eser tanıtımı türünde yapılan çalışmalarını yayımlamaktadır.

### **Tarihçe**

1933 yılında İstanbul Dârülfünunu İlahiyat Fakültesinin kapatılmasıyla Edebiyat Fakültesi bünyesinde kurulan İslam Tetkikleri Enstitüsü 1941 yılında kapatılmış ve 1953 yılında Müdürü Zeki Velidi Togan ve Müdür Yardımcısı Fuat Sezgin olmak üzere tekrardan faaliyete geçmiştir. 1982 yılında ismi Araştırma Merkezi olarak değiştirilen Enstitü 2018 yılında İstanbul Üniversitesi Rektörlüğüne bağlanmıştır. Tüm faaliyetlerinin yanında gerek Enstitü gerekse Merkez olarak kurum, bünyesinde hakemli bilimsel bir dergi faaliyetini sürdürmüştür.

1953-1982 yılları arasında İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi, 1982-1995 yılları arasında ise İslam Tetkikleri Dergisi ismiyle dokuz cilt ve on dört farklı sayı yayınlanmıştır. 2020 Mart ayı itibarıyla yeniden yayım hayatına başlamıştır.

### **Editöryal Politikalar ve Hakem Süreci**

#### **Yayın Politikası**

Dergi yayım etiğinde en yüksek standartlara bağlıdır ve Committee on Publication Ethics (COPE), Directory of Open Access Journals (DOAJ), Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA) ve World Association of Medical Editors (WAME) tarafından yayınlanan etik yayıncılık ilkelerini benimser; Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing başlığı altında ifade edilen ilkeler için: <https://publicationethics.org/resources/guidelines-new/principles-transparency-and-best-practice-scholarly-publishing>

Gönderilen makaleler derginin amaç ve kapsamına uygun olmalıdır. Orijinal, yayımlanmamış ve başka bir dergide değerlendirme sürecinde olmayan, her bir yazar tarafından içeriği ve gönderimi onaylanmış yazılar değerlendirmeye kabul edilir.

Makale yayımlanmak üzere dergiye gönderildikten sonra yazarlardan hiçbirinin ismi, tüm yazarların yazılı izni olmadan yazar listesinden silinemez ve yeni bir isim yazar olarak eklenemez ve yazar sırası değiştirilemez.

İntihal, duplikasyon, sahte yazarlık/inkâr edilen yazarlık, araştırma/veri fabrikasyonu, makale dilimleme, dilimleyerek yayın, telif hakları ihlali ve çıkar çatışmasının gizlenmesi, etik dışı davranışlar olarak kabul edilir. Kabul edilen etik standartlara uygun olmayan tüm makaleler yayından çıkarılır. Buna yayından sonra tespit edilen olası kural dışı, uygunsuzluklar içeren makaleler de dahildir.

### **İntihal**

Ön kontrolden geçirilen makaleler, iThenticate yazılımı kullanılarak intihal için taranır. İntihal/kendi kendine intihal tespit edilirse yazarlar bilgilendirilir. Editörler, gerekli olması hâlinde makaleyi değerlendirme ya da üretim sürecinin çeşitli aşamalarında intihal kontrolüne tabi tutabilirler. Yüksek benzerlik oranları, bir makalenin kabul edilmeden önce ve hatta kabul edildikten sonra reddedilmesine neden olabilir. Makalenin türüne bağlı olarak, bu oranın %15 veya %20'den az olması beklenir.

### **Çift Kör Hakemlik**

İntihal kontrolünden sonra, uygun olan makaleler baş editör tarafından orijinallik, metodoloji, işlenen konunun önemi ve dergi kapsamı ile uyumluluğu açısından değerlendirilir. Editör, makalelerin adil bir şekilde çift taraflı kör hakemlikten geçmesini sağlar ve makale biçimsel esaslara uygun ise, gelen yazıyı yurt içinden ve/veya yurt dışından en az iki hakemin değerlendirmesine sunar, hakemler gerek gördüğü takdirde yazıda istenen değişiklikler yazarlar tarafından yapıldıktan sonra yayımlanmasına onay verir.

### **Genel İlkeler**

Daha önce yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere başka bir dergide halen değerlendirmede olmayan ve her bir yazar tarafından onaylanan makaleler değerlendirilmek üzere kabul edilir.

Ön değerlendirmeyi geçen yazılar iThenticate intihal tarama programından geçirilir. İntihal incelemesinden sonra, uygun makaleler Editör tarafından orijinaliteleri, metodolojileri, makalede ele alınan konunun önemi ve derginin kapsamına uygunluğu açısından değerlendirilir.

Bilimsel toplantılarda sunulan özet bildiriler, makalede belirtilmesi koşulu ile kaynak olarak kabul edilir. Editör, gönderilen makale biçimsel esaslara uygun ise, gelen yazıyı yurtiçinden ve/veya yurtdışından en az iki hakemin değerlendirmesine sunar, hakemler

gerek gördüğü takdirde yazıda istenen değişiklikler yazarlar tarafından yapıldıktan sonra yayımlanmasına onay verir.

Makale yayımlanmak üzere dergiye gönderildikten sonra yazarlardan hiçbirinin ismi, tüm yazarların yazılı izni olmadan yazar listesinden silinemez ve yeni bir isim yazar olarak eklenemez ve yazar sırası değiştirilemez.

Yayına kabul edilmeyen makale, resim ve fotoğraflar yazarlara geri gönderilmez. Yayımlanan yazı ve resimlerin tüm hakları dergiye aittir.

### **Telif Hakkında**

Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını Creative Commons Atıf-GayrıTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr> olarak lisanslıdır. CC BY-NC 4.0 lisansı, eserin ticari kullanım dışında her boyut ve formatta paylaşılmasına, kopyalanmasına, çoğaltılmasına ve orijinal esere uygun şekilde atıfta bulunmak kaydıyla yeniden düzenleme, dönüştürme ve eserin üzerine inşa etme dâhil adapte edilmesine izin verir.

### **Açık Erişim İlkesi**

İslam Tetkikleri Dergisi açık erişimlidir ve derginin tüm içeriği okura ya da okurun dâhil olduğu kuruma ücretsiz olarak sunulur. Okurlar, ticari amaç haricinde, yayıncı ya da yazardan izin almadan dergi makalelerinin tam metnini okuyabilir, indirebilir, kopyalayabilir, arayabilir ve link sağlayabilir. Bu BOAI açık erişim tanımıyla uyumludur.

Derginin açık erişimli makaleleri Creative Commons Atıf-GayrıTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr>) olarak lisanslıdır.

### **İşleme Ücreti**

Derginin tüm giderleri İstanbul Üniversitesi tarafından karşılanmaktadır. Dergide makale yayını ve makale süreçlerinin yürütülmesi ücrete tabi değildir. Dergiye gönderilen ya da yayın için kabul edilen makaleler için işleme ücreti ya da gönderim ücreti alınmaz.

### **Hakem Süreci**

Daha önce yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere başka bir dergide halen değerlendirmede olmayan ve her bir yazar tarafından onaylanan makaleler değerlendirilmek üzere kabul edilir. Gönderilen ve ön kontrolü geçen makaleler iThenticate yazılımı kullanılarak intihal için taranır. İntihal kontrolünden sonra, uygun olan makaleler baş editör tarafından orijinallik, metodoloji, işlenen konunun önemi ve dergi kapsamı ile uyumluluğu açısından değerlendirilir. Baş editör, makaleleri, yazarların etnik kökeninden, cinsiyetinden, uyruğundan, dinî inancından ve siyasi felsefesinden bağımsız olarak değerlendirir. Yayına gönderilen makalelerin adil bir şekilde çift taraflı kör hakem değerlendirmesinden geçmelerini sağlar.

Seçilen makaleler en az iki ulusal/uluslararası hakeme değerlendirmeye gönderilir; yayın kararı, hakemlerin talepleri doğrultusunda yazarların gerçekleştirdiği düzenlemelerin ve hakem sürecinin sonrasında baş editör tarafından verilir.

Hakemlerin değerlendirmeleri objektif olmalıdır. Hakem süreci sırasında hakemlerin aşağıdaki hususları dikkate alarak değerlendirmelerini yapmaları beklenir.

- Makale yeni ve önemli bir bilgi içeriyor mu?
- Öz, makalenin içeriğini net ve düzgün bir şekilde tanımlıyor mu?
- Yöntem bütünlüklü ve anlaşılır şekilde tanımlanmış mı?
- Yapılan yorum ve varılan sonuçlar bulgularla kanıtlanıyor mu?
- Alandaki diğer çalışmalara yeterli referans verilmiş mi?
- Dil kalitesi yeterli mi?

Hakemler, gönderilen makalelere ilişkin tüm bilginin, makale yayımlanana kadar gizli kalmasını sağlamalı ve yazar tarafında herhangi bir telif hakkı ihlali ve intihal fark ederlerse editöre raporlamalıdır. Hakem, makale konusu hakkında kendini vasıflı hissetmiyor ya da zamanında geri dönüş sağlaması mümkün görünmüyorsa, editöre bu durumu bildirmeli ve hakem sürecine kendisini dâhil etmemesini istemelidir.

Değerlendirme sürecinde editör hakemlere gözden geçirme için gönderilen makalelerin, yazarların özel mülkü olduğunu ve bunun imtiyazlı bir iletişim olduğunu açıkça belirtir. Hakemler ve yayın kurulu üyeleri başka kişilerle makaleleri tartışamazlar. Hakemlerin kimliğinin gizli kalmasına özen gösterilmelidir.

### **Yayın Etiği ve İlkeler**

İslam Tetkikleri Dergisi, yayın etiğinde en yüksek standartlara bağlıdır ve Committee on Publication Ethics (COPE), Directory of Open Access Journals (DOAJ), Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA) ve World Association of Medical Editors (WAME) tarafından yayınlanan etik yayıncılık ilkelerini benimser; Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing başlığı altında ifade edilen ilkeler için: <https://publicationethics.org/resources/guidelines-new/principles-transparency-and-best-practice-scholarly-publishing>

Gönderilen tüm makaleler orijinal, yayınlanmamış ve başka bir dergide değerlendirme sürecinde olmamalıdır. Her bir makale editörlerden biri ve en az iki hakem tarafından çift kör değerlendirmeden geçirilir. İntihal, duplikasyon, sahte yazarlık/inkâr edilen yazarlık, araştırma/veri fabrikasyonu, makale dilimleme, dilimleyerek yayın, telif hakları ihlali ve çıkar çatışmasının gizlenmesi, etik dışı davranışlar olarak kabul edilir.



Kabul edilen etik standartlara uygun olmayan tüm makaleler yayından çıkarılır. Buna yayından sonra tespit edilen olası kural dışı, uygunsuzluklar içeren makaleler de dahildir.

### Araştırma Etiği

İslam Tetkikleri Dergisi araştırma etiğinde en yüksek standartları gözetir ve aşağıda tanımlanan uluslararası araştırma etiği ilkelerini benimser. Makalelerin etik kurallara uygunluğu yazarların sorumluluğundadır.

- Araştırmanın tasarlanması, tasarımın gözden geçirilmesi ve araştırmanın yürütülmesinde, bütünlük, kalite ve şeffaflık ilkeleri sağlanmalıdır.
- Araştırma ekibi ve katılımcılar, araştırmanın amacı, yöntemleri ve öngörülen olası kullanımları; araştırmaya katılımın gerektirdikleri ve varsa riskleri hakkında tam olarak bilgilendirilmelidir.
- Araştırma katılımcılarının sağladığı bilgilerin gizliliği ve yanıt verenlerin gizliliği sağlanmalıdır. Araştırma katılımcıların özerkliğini ve saygınlığını koruyacak şekilde tasarlanmalıdır.
- Araştırma katılımcıları gönüllü olarak araştırmada yer almalı, herhangi bir zorlama altında olmamalıdır.
- Katılımcıların zarar görmesinden kaçınılmalıdır. Araştırma, katılımcıları riske sokmayacak şekilde planlanmalıdır.
- Araştırma bağımsızlığıyla ilgili açık ve net olunmalı; çıkar çatışması varsa belirtilmelidir.
- Deneysel çalışmalarda, araştırmaya katılmaya karar veren katılımcıların yazılı bilgilendirilmiş onayı alınmalıdır. Çocukların ve vesayet altındakilerin veya tasdiklenmiş akıl hastalığı bulunanların yasal vasisinin onayı alınmalıdır.
- Çalışma herhangi bir kurum ya da kuruluşta gerçekleştirilecekse bu kurum ya da kuruluştan çalışma yapılacağına dair onay alınmalıdır.
- İnsan ögesi bulunan çalışmalarda, “yöntem” bölümünde katılımcılardan “bilgilendirilmiş onam” alındığının ve çalışmanın yapıldığı kurumdan etik kurul onayı alındığı belirtilmesi gerekir.

### Yazarların Sorumluluğu

Makalelerin bilimsel ve etik kurallara uygunluğu yazarların sorumluluğundadır. Yazar makalenin orijinal olduğu, daha önce başka bir yerde yayımlanmadığı ve başka bir yerde, başka bir dilde yayımlanmak üzere değerlendirmede olmadığı konusunda teminat sağlamalıdır. Uygulamadaki telif kanunları ve anlaşmaları gözetilmelidir. Telifle bağlı materyaller (örneğin tablolar, şekiller veya büyük alıntılar) gerekli izin ve teşekkürle kullanılmalıdır. Başka yazarların, katkıda bulunanların çalışmaları ya da yararlanan kaynaklar uygun biçimde

kullanılmalı ve referanslarda belirtilmelidir.

Gönderilen makalede tüm yazarların akademik ve bilimsel olarak doğrudan katkısı olmalıdır, bu bağlamda “yazar” yayınlanan bir araştırmanın kavramsallaştırılmasına ve dizaynına, verilerin elde edilmesine, analizine ya da yorumlanmasına belirgin katkı yapan, yazının yazılması ya da bunun içerik açısından eleştirel biçimde gözden geçirilmesinde görev yapan birisi olarak görülür. Yazar olabilmenin diğer koşulları ise, makaledeki çalışmayı planlamak veya icra etmek ve/veya revize etmektir. Fon sağlanması, veri toplanması ya da araştırma grubunun genel süpervizyonu tek başına yazarlık hakkı kazandırmaz. Yazar olarak gösterilen tüm bireyler sayılan tüm ölçütleri karşılamalıdır ve yukarıdaki ölçütleri karşılayan her birey yazar olarak gösterilebilir. Yazarların isim sıralaması ortak verilen bir karar olmalıdır. Tüm yazarlar yazar sıralamasını Telif Hakkı Anlaşması Formu’nda imzalı olarak belirtmek zorundadırlar.

Yazarlık için yeterli ölçütleri karşılamayan ancak çalışmaya katkısı olan tüm bireyler “teşekkür/bilgiler” kısmında sıralanmalıdır. Bunlara örnek olarak ise sadece teknik destek sağlayan, yazıma yardımcı olan ya da sadece genel bir destek sağlayan, finansal ve materyal desteği sunan kişiler verilebilir.

Bütün yazarlar, araştırmanın sonuçlarını ya da bilimsel değerlendirmeyi etkileyebilme potansiyeli olan finansal ilişkiler, çıkar çatışması ve çıkar rekabetini beyan etmelidirler. Bir yazar kendi yayınlanmış yazısında belirgin bir hata ya da yanlışlık tespit ederse, bu yanlışlıklara ilişkin düzeltme ya da geri çekme için editör ile hemen temasa geçme ve iş birliği yapma sorumluluğunu taşır.

### **Editör ve Hakem Sorumlulukları**

Baş editör, makaleleri, yazarların etnik kökeninden, cinsiyetinden, uyruğundan, dinî inancından ve siyasi felsefesinden bağımsız olarak değerlendirir. Yayına gönderilen makalelerin adil bir şekilde çift taraflı kör hakem değerlendirmesinden geçmelerini sağlar. Gönderilen makalelere ilişkin tüm bilginin, makale yayınlanana kadar gizli kalacağını garanti eder. Baş editör içerik ve yayının toplam kalitesinden sorumludur. Gereğinde hata sayfayı yayınlamalı ya da düzeltme yapmalıdır.

Baş editör; yazarlar, editörler ve hakemler arasında çıkar çatışmasına izin vermez. Hakem atama konusunda tam yetkiye sahiptir ve dergide yayınlanacak makalelerle ilgili nihai kararı vermekle yükümlüdür.

Hakemlerin araştırmayla ilgili, yazarlarla ve/veya araştırmanın finansal destekçileriyle çıkar çatışmaları olmamalıdır. Değerlendirmelerinin sonucunda tarafsız bir yargıya varmalıdırlar. Gönderilmiş yazılara ilişkin tüm bilginin gizli tutulmasını sağlamalı ve yazar tarafında herhangi bir telif hakkı ihlali ve intihal fark ederlerse editöre raporlamalıdırlar. Hakem, makale konusu hakkında kendini vasıflı hissetmiyor ya da zamanında geri dönüş sağlaması mümkün görünmüyorsa, editöre bu durumu bildirmeli ve hakem sürecine kendisini dâhil etmemesini istemelidir.

Değerlendirme sürecinde editör hakemlere gözden geçirme için gönderilen makalelerin, yazarların özel mülkü olduğunu ve bunun imtiyazlı bir iletişim olduğunu açıkça belirtir. Hakemler ve yayın kurulu üyeleri başka kişilerle makaleleri tartışamazlar. Hakemlerin kimliğinin gizli kalmasına özen gösterilmelidir. Bazı durumlarda editörün kararıyla, ilgili hakemlerin makaleye ait yorumları aynı makaleyi yorumlayan diğer hakemlere gönderilerek hakemlerin bu süreçte aydınlatılması sağlanabilir.

### Yazıların Hazırlanması

#### Dil

Derginin yayın dili Türkçe, İngilizce ve Arapçadır.

### Yazıların Hazırlanması ve Yazım Kuralları

Aksi belirtilmedikçe gönderilen yazılarla ilgili tüm yazışmalar ilk yazarla yapılacaktır. Makale gönderimi online olarak <https://dergipark.org.tr/tr/pub/iuislamtd> adresinden erişilen <https://dergipark.org.tr/tr/login> üzerinden yapılmalıdır. Gönderilen yazılar, makale türünü belirten ve makaleyle ilgili detayları içeren (bk. Son Kontrol Listesi) Kapak Sayfası; editöre mektup, yazının elektronik formunu içeren Microsoft Word 2003 ve üzerindeki versiyonları ile yazılmış elektronik dosya ve tüm yazarların imzaladığı Telif Hakkı Anlaşması Formu eklenerek gönderilmelidir.

1. Makale ana metninde, çift taraflı kör hakemlik süreci gereği, yazarın/yazarların kimlik bilgileri yer almamalıdır.
2. Türkçe ve İngilizce olarak 150-250 kelime arasında öz olmalıdır. Öz anlaşılır ve de dil bilgisi açısından doğru olmalıdır.
3. Türkçe özün altında çalışmanın içeriğini temsil eden 5 Türkçe anahtar kelime olmalıdır. İngilizce özün altında içeriği temsil eden 5 İngilizce anahtar kelime olmalıdır.
4. Çalışmaların başlıca şu unsurları içermesi gerekmektedir: Türkçe başlık, öz ve anahtar kelimeler; İngilizce başlık, öz ve anahtar kelimeler; ana metin bölümleri, kaynaklar, tablolar ve şekiller.
5. Yayımlanmak üzere gönderilen makale ile birlikte yazar bilgilerini içeren kapak sayfası gönderilmelidir. Kapak sayfasında, makalenin başlığı, yazar veya yazarların bağlı oldukları kurum ve unvanları, kendilerine ulaşılabilecek adresler, cep, iş ve faks numaraları, ORCID ve e-posta adresleri yer almalıdır (bk. Son Kontrol Listesi).
6. Referanslar ISNAD 2 stiline uygun olarak hazırlanmalıdır.

### Makale Türleri

**Araştırma Makaleleri:** Orijinal araştırma makaleleri derginin kapsamına uygun konularda önemli, özgün bilimsel sonuçlar sunan araştırmaları raporlayan yazılardır. Orijinal

araştırma makaleleri, Öz, Anahtar Kelimeler, Giriş, Yöntem, Bulgular, Tartışma, Sonuçlar, Kaynaklar bölümlerinden ve Tablo, Grafik ve Şekillerden oluşur. Öz aşağıda belirtildiği gibi yapılandırılmış olmalıdır. Özden sonra Giriş, Yöntem, Bulgular, Tartışma ve Sonuç bölümleri yer almalıdır.

**Öz:** Türkçe yazıların İngilizce özetlerinde mutlaka İngilizce başlık da yer almalıdır. Araştırma yazılarında Türkçe ve İngilizce özetler 150-250 kelime arasında olmalı ve aşağıdaki şekilde yapılandırılmalıdır:

**Amaç/Aim:** Yazının birincil ve asıl amacı;

**Yöntem(ler)/Method(s):** Veri kaynakları, çalışmanın iskeleti, çalışmaya katılanlar, görüşme/değerlendirmeler ve temel ölçümler;

**Bulgular/Results:** Ana bulgular;

**Sonuç(lar)/Conclusion(s):** Çıkarılacak sonuçlar belirtilmelidir.

### Anahtar Kelimeler

**Giriş:** Giriş bölümünde konunun önemi, tarihçe ve bugüne kadar yapılmış çalışmalar, hipotez ve çalışmanın amacından söz edilmelidir. Hem ana hem de ikincil amaçlar açıkça belirtilmelidir. Sadece gerçekten ilişkili kaynaklar gösterilmeli ve çalışmaya ait veri ya da sonuçlardan söz edilmemelidir. Giriş bölümünün sonunda çalışmanın amacı, araştırma soruları veya hipotezler yazılmalıdır.

**Yöntem:** Yöntem bölümünde, veri kaynakları, hastalar ya da çalışmaya katılanlar, ölçekler, görüşme/değerlendirmeler ve temel ölçümler, yapılan işlemler ve istatistiksel yöntemler yer almalıdır. Yöntem bölümü, sadece çalışmanın planı ya da protokolü yazılırken bilinen bilgileri içermelidir; çalışma sırasında elde edilen tüm bilgiler bulgular kısmında verilmelidir.

**Bulgular:** Ana bulgular istatistiksel verilerle desteklenmiş olarak eksiksiz verilmeli ve bu bulgular uygun tablo, grafik ve şekillerle görsel olarak da belirtilmelidir. Bulgular yazıda, tablolarda ve şekillerde mantıklı bir sırayla önce en önemli sonuçlar olacak şekilde verilmelidir. Tablo ve şekillerdeki tüm veriyi yazıda vermemeli, sadece önemli noktaları vurgulanmalıdır.

**Tartışma:** Tartışma bölümünde o çalışmadan elde edilen veriler, kurulan hipotez doğrultusunda hipotezi destekleyen ve desteklemeyen bulgular ve sonuçlar irdelenmeli ve bu bulgu ve sonuçlar literatürde bulunan benzeri çalışmalarla kıyaslanmalı, farklılıklar varsa açıklanmalıdır. Çalışmanın yeni ve önemli yanları ve bunlardan çıkan sonuçları vurgulanmalıdır. Giriş ya da sonuçlar kısmında verilen bilgi ve veriler tekrarlanmamalıdır.

**Sonuçlar:** Çalışmadan elde edilen sonuçlar belirtilmelidir. Deneysel çalışmalar için

ana bulguları kısaca özetleyerek tartışmaya başlamak, daha sonra bu bulgular için olası mekanizmaları veya açıklamaları ortaya koymak, sonuçları diğer ilgili çalışmalarla karşılaştırmak, çalışmanın sınırlarını belirtmek, gelecekteki araştırmalar ve uygulamalar için bulguların işaret ettiği olası çıkarımlara değinmek yararlı olacaktır. Sonuçlar, çalışmanın amaçları ile bağlantılı olmalıdır, ancak veriler tarafından yeterince desteklenmeyen nitelsiz ifadeler ve sonuçlardan kaçınılmalıdır. Yeni hipotezler gerektiğinde belirtilmeli, ancak açıkça tanımlanmalıdır.

**Şekil, Resim, Tablo ve Grafikler:** Yazı içindeki şekil, resim, tablo ve grafikler Arap sayıları ile numaralandırılmalıdır. Şekillerin metin içindeki yerleri belirtilmelidir.

**Derleme:** Yazının konusunda birikimi olan ve bu birikimleri uluslararası literatüre yayın ve atıf sayısı olarak yansıtmış uzmanlar tarafından hazırlanmış yazılar değerlendirmeye alınır. Yazarları dergi tarafından da davet edilebilir. Bir bilgi ya da konunun vardığı son düzeyi anlatan, tartışan, değerlendiren ve gelecekte yapılacak olan çalışmalara yön veren bir formatta hazırlanmalıdır. Derleme yazısı, başlık, öz ve anahtar kelimeler, ana metin bölümleri ve kaynaklardan oluşmalıdır.

### Kaynaklar

#### Referans Stili ve Formatı

İslam Tetkikleri Dergisi, metin içi alıntılama ve kaynak gösterme için İSNAD atıf sistemini 2. edisyonunu benimser. İSNAD 2. Edisyon hakkında bilgi için: <https://www.isnadsistemi.org/>

Kaynakların doğruluğundan yazar(lar) sorumludur. Tüm kaynaklar metinde belirtilmelidir. Kaynaklar aşağıdaki örneklerdeki gibi gösterilmelidir.

#### Son Kontrol Listesi

Aşağıdaki listede eksik olmadığından emin olun:

- Editöre mektup
  - ✓ Makalenin türü
  - ✓ Başka bir dergiye gönderilmemiş olduğu bilgisi
  - ✓ Sponsor veya ticari bir firma ile ilişkisi (varsa belirtiniz)
  - ✓ Kaynakların İSNAD2'ye göre belirtildiği
  - ✓ İngilizce yönünden kontrolünün yapıldığı
  - ✓ Yazarlara Bilgi'de detaylı olarak anlatılan dergi politikalarının gözden geçirildiği
- Telif Hakkı Anlaşması Formu
- Daha önce basılmış materyal (yazı-resim-tablo) kullanılmış ise izin belgesi
- Kapak sayfası

- ✓ Makalenin kategorisi
- ✓ Makale dilinde ve İngilizce başlık
- ✓ Yazarların ismi soyadı, unvanları ve bağlı oldukları kurumlar (üniversite ve fakülte bilgisinden sonra şehir ve ülke bilgisi), e-posta adresleri
  - ✓ Sorumlu yazarın e-posta adresi, açık yazışma adresi, iş telefonu, GSM, faks nosu
  - ✓ Tüm yazarların ORCID'leri
  - ✓ Finansal destek (varsa belirtiniz)
  - ✓ Çıkar çatışması (varsa belirtiniz)
  - ✓ Teşekkür (varsa belirtiniz)
- Makale ana metni
  - Önemli: Ana metinde yazarın/yazarların kimlik bilgilerinin yer almamış olması gerekir.
  - ✓ Türkçe ve İngilizce başlık
  - ✓ Özetler: 150-250 kelime Türkçe ve 150-250 kelime İngilizce
  - ✓ Türkçe ve Arapça makaleler için İngilizce Extended Abstract 600-800 kelime (Makale özeti, genişletilmiş özette aynen yer almamalıdır)
  - ✓ Anahtar Kelimeler: 5-8 adet Türkçe ve 5-8 adet İngilizce
  - ✓ Makale ana metin bölümleri (9000 kelimeyi aşmamalıdır)
  - ✓ Finansal destek (varsa belirtiniz)
  - ✓ Çıkar çatışması (varsa belirtiniz)
  - ✓ Teşekkür (varsa belirtiniz)
  - ✓ Son notlar (varsa belirtiniz)
  - ✓ Kaynaklar
  - ✓ Tablolar-Resimler, Şekiller (başlık, tanım ve alt yazılarıyla)

**Description**

Journal of Islamic Review - İslam Tetkikleri Dergisi is the publication of Institute of Islamic Studies at Istanbul University. It is an open access, scholarly, peer-reviewed journal published biannually in March and September. The journal was founded in 1953. Manuscripts submitted for publication should be in Turkish, English or Arabic.

**Aim and Scope**

The Journal of Islamic Review, is a double-blinded peer-reviewed journal that includes national and international scientific studies that apply disciplinary, interdisciplinary and multidisciplinary methods in the field of Islamic sciences such as Major Islamic Sciences, Philosophy and Religious Sciences, and Islamic History and Arts.

The Journal of Islamic Review is a double-blinded peer-reviewed journal that includes disciplinary, interdisciplinary and multidisciplinary national and international scientific studies in the field of Islamic sciences such as Major Islamic Sciences, Philosophy and Religious Sciences, and Islamic History and Arts.

The journal publishes research papers, research notes, book reviews, symposium promotions and manuscripts. Articles submitted to the Journal of Islamic Studies are evaluated according to the double blind review system.

**Brief History**

With the closure of İstanbul Dârülfünun (University) Faculty of Theology in 1933, the Institute of Islamic Studies, established within the Faculty of Literature, was closed down in 1941, and it was reopened again in 1953 with its Director Zeki Velidi Togan and Deputy Director Fuat Sezgin. The Institute, whose name was changed to Research Center in 1982, became affiliated to the rectorate of Istanbul University in 2018. In addition to all its activities both as an Institute and as a Center, the institution continued to publish a peer-reviewed scientific journal within its body.

Nine volumes and fourteen issues were published with the name of “Journal of the Institute of Islamic Studies” between 1953 and 1982 and the “Journal of Islamic Studies” between 1982 and 1995. The Journal of Islamic Studies, which will be published again as of March 2020, aims to publish studies in the field of Islamic Sciences and to present them to researchers.

**Editorial Policies and Peer Review Process****Publication Policy**

The journal is committed to upholding the highest standards of publication ethics and pays regard to Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing published by the Committee on Publication Ethics (COPE), the Directory of Open Access

Journals (DOAJ), the Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA), and the World Association of Medical Editors (WAME) on <https://publicationethics.org/resources/guidelines-new/principles-transparency-and-best-practice-scholarly-publishing>

The subjects covered in the manuscripts submitted to the Journal for publication must be in accordance with the aim and scope of the Journal. Only those manuscripts approved by every individual author and that were not published before in or sent to another journal, are accepted for evaluation.

Changing the name of an author (omission, addition or order) in papers submitted to the Journal requires written permission of all declared authors.

Plagiarism, duplication, fraud authorship/denied authorship, research/data fabrication, salami slicing/salami publication, breaching of copyrights, prevailing conflict of interest are unethical behaviors. All manuscripts not in accordance with the accepted ethical standards will be removed from the publication. This also contains any possible malpractice discovered after the publication.

### **Plagiarism**

Submitted manuscripts that pass preliminary control are scanned for plagiarism using iThenticate software. If plagiarism/self-plagiarism will be found authors will be informed. Editors may resubmit manuscript for similarity check at any peer-review or production stage if required. High similarity scores may lead to rejection of a manuscript before and even after acceptance. Depending on the type of article and the percentage of similarity score taken from each article, the overall similarity score is generally expected to be less than 15 or 20%.

### **Double Blind Peer-Review**

After plagiarism check, the eligible ones are evaluated by the editors-in-chief for their originality, methodology, the importance of the subject covered and compliance with the journal scope. The editor provides a fair double-blind peer review of the submitted articles and hands over the papers matching the formal rules to at least two national/international referees for evaluation and gives green light for publication upon modification by the authors in accordance with the referees' claims.

### **General Principles**

Only those manuscripts approved by its every individual author and that were not published before in or sent to another journal, are accepted for evaluation.

Submitted manuscripts that pass preliminary control are scanned for plagiarism using iThenticate software. After plagiarism check, the eligible ones are evaluated by editor-in-chief for their originality, methodology, the importance of the subject covered and compliance with the journal scope.



Short presentations that took place in scientific meetings can be referred if indicated in the article. The editor hands over the papers matching the formal rules to at least two national/international referees for evaluation and gives green light for publication upon modification by the authors in accordance with the referees' claims. Changing the name of an author (omission, addition or order) in papers submitted to the Journal requires written permission of all declared authors. Refused manuscripts and graphics are not returned to the author.

### **Copyright Notice**

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International license (CC BY-NC 4.0) (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/> ) and grant the Publisher non-exclusive commercial right to publish the work. CC BY-NC 4.0 license permits unrestricted, non-commercial use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.

### **Open Access Statement**

The journal is an open access journal and all content is freely available without charge to the user or his/her institution. Except for commercial purposes, users are allowed to read, download, copy, print, search, or link to the full texts of the articles in this journal without asking prior permission from the publisher or the author. This is in accordance with the BOAI definition of open access.

The open access articles in the journal are licensed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license. (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.en> )

### **Article Processing Charge**

All expenses of the journal are covered by the Istanbul University. Processing and publication are free of charge with the journal. There is no article processing charges or submission fees for any submitted or accepted articles.

### **Peer Review Process**

Only those manuscripts approved by its every individual author and that were not published before in or sent to another journal, are accepted for evaluation.

Submitted manuscripts that pass preliminary control are scanned for plagiarism using iThenticate software. After plagiarism check, the eligible ones are evaluated by Editor-in-Chief for their originality, methodology, the importance of the subject covered and compliance with the journal scope. Editor-in-Chief evaluates manuscripts for their scientific content without regard to ethnic origin, sexual orientation, citizenship, religious belief or political philosophy of the authors and ensures a fair double-blind peer review of the selected

manuscripts.

The selected manuscripts are sent to at least two national/international referees for evaluation and publication decision is given by Editor-in-Chief upon modification by the authors in accordance with the referees' claims.

Editor-in-Chief does not allow any conflicts of interest between the authors, editors and reviewers and is responsible for final decision for publication of the manuscripts in the Journal.

Reviewers' judgments must be objective. Reviewers' comments on the following aspects are expected while conducting the review.

- Does the manuscript contain new and significant information?
- Does the abstract clearly and accurately describe the content of the manuscript?
- Is the problem significant and concisely stated?
- Are the methods described comprehensively?
- Are the interpretations and conclusions justified by the results?
- Is adequate references made to other Works in the field?
- Is the language acceptable?

Reviewers must ensure that all the information related to submitted manuscripts is kept as confidential and must report to the editor if they are aware of copyright infringement and plagiarism on the author's side.

A reviewer who feels unqualified to review the topic of a manuscript or knows that its prompt review will be impossible should notify the editor and excuse himself from the review process.

The editor informs the reviewers that the manuscripts are confidential information and that this is a privileged interaction. The reviewers and editorial board cannot discuss the manuscripts with other persons. The anonymity of the referees is important.

### **Publication Ethics and Publication Malpractice Statement**

Journal of Islamic Review - İslam Tetkikleri Dergisi is committed to upholding the highest standards of publication ethics and pays regard to Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing published by the Committee on Publication Ethics (COPE), the Directory of Open Access Journals (DOAJ), to access the Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA), and the World Association of Medical Editors (WAME) on <https://publicationethics.org/resources/guidelines-new/principles-transparency-and-best-practice-scholarly-publishing>

All parties involved in the publishing process (Editors, Reviewers, Authors and Publishers)

are expected to agree on the following ethical principles.

All submissions must be original, unpublished (including as full text in conference proceedings), and not under the review of any other publication synchronously. Each manuscript is reviewed by one of the editors and at least two referees under double-blind peer review process. Plagiarism, duplication, fraud authorship/denied authorship, research/data fabrication, salami slicing/salami publication, breaching of copyrights, prevailing conflict of interest are unethical behaviors.

All manuscripts not in accordance with the accepted ethical standards will be removed from the publication. This also contains any possible malpractice discovered after the publication. In accordance with the code of conduct we will report any cases of suspected plagiarism or duplicate publishing.

### **Research Ethics**

Journal of Islamic Review - İslam Tetkikleri Dergisi adheres to the highest standards in research ethics and follows the principles of international research ethics as defined below. The authors are responsible for the compliance of the manuscripts with the ethical rules.

- Principles of integrity, quality and transparency should be sustained in designing the research, reviewing the design and conducting the research.
- The research team and participants should be fully informed about the aim, methods, possible uses and requirements of the research and risks of participation in research.
- The confidentiality of the information provided by the research participants and the confidentiality of the respondents should be ensured. The research should be designed to protect the autonomy and dignity of the participants.
- Research participants should participate in the research voluntarily, not under any coercion.
- Any possible harm to participants must be avoided. The research should be planned in such a way that the participants are not at risk.
- The independence of research must be clear; and any conflict of interest or must be disclosed.
- In experimental studies with human subjects, written informed consent of the participants who decide to participate in the research must be obtained. In the case of children and those under wardship or with confirmed insanity, legal custodian's assent must be obtained.
- If the study is to be carried out in any institution or organization, approval must be

obtained from this institution or organization.

- In studies with human subject, it must be noted in the method's section of the manuscript that the informed consent of the participants and ethics committee approval from the institution where the study has been conducted have been obtained.

### **Author Responsibilities**

It is authors' responsibility to ensure that the article is in accordance with scientific and ethical standards and rules. And authors must ensure that submitted work is original. They must certify that the manuscript has not previously been published elsewhere or is not currently being considered for publication elsewhere, in any language. Applicable copyright laws and conventions must be followed. Copyright material (e.g. tables, figures or extensive quotations) must be reproduced only with appropriate permission and acknowledgement. Any work or words of other authors, contributors, or sources must be appropriately credited and referenced.

All the authors of a submitted manuscript must have direct scientific and academic contribution to the manuscript. The author(s) of the original research articles is defined as a person who is significantly involved in "conceptualization and design of the study", "collecting the data", "analyzing the data", "writing the manuscript", "reviewing the manuscript with a critical perspective" and "planning/conducting the study of the manuscript and/or revising it". Fund raising, data collection or supervision of the research group are not sufficient roles to be accepted as an author. The author(s) must meet all these criteria described above. The order of names in the author list of an article must be a co-decision and it must be indicated in the Copyright Agreement Form. The individuals who do not meet the authorship criteria but contributed to the study must take place in the acknowledgement section. Individuals providing technical support, assisting writing, providing a general support, providing material or financial support are examples to be indicated in acknowledgement section.

All authors must disclose all issues concerning financial relationship, conflict of interest, and competing interest that may potentially influence the results of the research or scientific judgment.

When an author discovers a significant error or inaccuracy in his/her own published paper, it is the author's obligation to promptly cooperate with the Editor to provide retractions or corrections of mistakes.

### **Responsibility for the Editor and Reviewers**

Editor-in-Chief evaluates manuscripts for their scientific content without regard to ethnic origin, sexual orientation, citizenship, religious belief or political philosophy of the authors. He/She provides a fair double-blind peer review of the submitted articles for publication and ensures that all the information related to submitted manuscripts is kept as confidential

before publishing.

Editor-in-Chief is responsible for the contents and overall quality of the publication. He/She must publish errata pages or make corrections when needed.

Editor-in-Chief does not allow any conflicts of interest between the authors, editors and reviewers. Only he has the full authority to assign a reviewer and is responsible for final decision for publication of the manuscripts in the Journal.

Reviewers must have no conflict of interest with respect to the research, the authors and/or the research funders. Their judgments must be objective.

Reviewers must ensure that all the information related to submitted manuscripts is kept as confidential and must report to the editor if they are aware of copyright infringement and plagiarism on the author's side.

A reviewer who feels unqualified to review the topic of a manuscript or knows that its prompt review will be impossible should notify the editor and excuse himself from the review process.

The editor informs the reviewers that the manuscripts are confidential information and that this is a privileged interaction. The reviewers and editorial board cannot discuss the manuscripts with other persons. The anonymity of the referees must be ensured. In particular situations, the editor may share the review of one reviewer with other reviewers to clarify a particular point.

### **Manuscript Organization**

#### **Language**

The language of the journal is both Turkish, English and Arabic.

### **Manuscript Organization and Submission**

All correspondence will be sent to the first-named author unless otherwise specified. Manuscript is to be submitted online via <https://dergipark.gov.tr/login> that can be accessed at <https://dergipark.org.tr/en/pub/iuislamtd> and it must be accompanied by a Title Page specifying the article category (i.e. research article, review etc.) and including information about the manuscript (see the Submission Checklist) and cover letter to the editor. Manuscripts should be prepared in Microsoft Word 2003 and upper versions. In addition, Copyright Agreement Form that has to be signed by all authors must be submitted.

1. Due to double blind peer review, manuscript file must not include any information about the author.
2. The abstract must be between 150–250 words and written as one paragraph. Please

ensure that abstract reads well and is grammatically correct.

3. Underneath the abstract, 5 keywords that inform the reader about the content of the study should be specified.
4. The manuscripts should contain mainly these components: title, abstract and keywords; sections, references, tables and figures.
5. A title page including author information must be submitted together with the manuscript. The title page is to include fully descriptive title of the manuscript and, affiliation, title, e-mail address, ORCID, postal address, phone, mobile phone and fax number of the author(s) (see The Submission Checklist).
6. References should be prepared as ISNAD 2th edition.

### Article Types

**Research Article:** Original research articles report substantial and original scientific results within the journal scope. Original research articles are comprised of Abstract, Key Words, Introduction, Methods, Results, Discussion, Conclusion, References and Figures, Tables and Graphics. The abstract must be structured as in below. The abstract must be followed by Introduction, Method, Results, Discussion and Conclusions.

**Abstract:** The abstracts in the language of the article and in English must be between 150-250 words and structured as follows: aim, method, results, and conclusions.

**Aim;** the primary purpose of the article;

**Method;** data sources, design of the study, participants, interventions, and main outcome measures;

**Results;** key findings;

**Conclusions;** Conclusions derived from the study should be stated.

### Keywords

**Introduction:** This section must contain a clear statement of the general and specific objectives as well as the hypotheses which the work is designed to test. It should also give a brief account of the reported literature. The last sentence should clearly state the primary and secondary purposes of the article. Only, the actual references related with the issues have to be indicated and data or findings related with the current study must not be included in this section.

**Methods:** This section must contain explicit, concise descriptions of all procedures, materials and methods (i.e. data sources, participants, scales, interviews/reviews, basic measurements, applications, statistical methods) used in the investigation to enable the reader to judge their

accuracy, reproducibility, etc. This section should include the known findings at the beginning of the study and the findings during the study must be reported in results section.

**Results:** The results should be presented in logical sequence in the text, tables, and figures, giving the main or most important findings first. The all the data in the tables or figures should not be repeated in the text; only the most important observations must be emphasized or summarized.

**Discussion:** The findings of the study, the findings and results which support or do not support the hypothesis of the study should be discussed, results should be compared and contrasted with findings of other studies in the literature and the different findings from other studies should be explained. The new and important aspects of the study and the conclusions that follow from them should be emphasized. The data or other information given in the Introduction or the Results section should not be repeated in detail.

**Conclusions:** Conclusions derived from the study should be stated. For experimental studies, it is useful to begin the discussion by summarizing briefly the main findings, then explore possible mechanisms or explanations for these findings, compare and contrast the results with other relevant studies, state the limitations of the study, and explore the implications of the findings for future research and practice. The conclusions should be linked with the goals of the study but unqualified statements and conclusions not adequately supported by the data should be avoided. New hypotheses should be stated when warranted, but should be labeled clearly as such.

**Figures, Tables and Graphics:** Figures, Tables and Graphics should be numbered in Arabic numerals in the text. The places of the figures, tables and graphics should be signed in the text.

**Review Article:** Reviews prepared by authors who have extensive knowledge on a particular field and whose scientific background has been translated into a high volume of publications with a high citation potential are welcomed. These authors may even be invited by the journal. Reviews should describe, discuss, and evaluate the current level of knowledge of practice and should guide future studies. Review article should contain title, abstract and keywords; body text with sections, and references.

## **References**

### **Reference Style and Format**

Journal of Islamic Review - İslam Tetkikleri Dergisi complies with ISNAD style 2th Edition for referencing and quoting. For more information: <https://www.isnadsistemi.org/en/>

Accuracy of citation is the author's responsibility. All references should be cited in text. Reference list must be in alphabetical order. Type references in the style shown below.

### Submission Checklist

Ensure that the following items are present:

- Cover letter to the editor
  - ✓ The category of the manuscript
  - ✓ Confirming that “the paper is not under consideration for publication in another journal”.
  - ✓ Including disclosure of any commercial or financial involvement.
  - ✓ Confirming that last control for fluent English was done.
  - ✓ Confirming that journal policies detailed in Information for Authors have been reviewed.
  - ✓ Confirming that the references cited in the text and listed in the references section are in line with ISNAD 2.
- Copyright Form
- Permission of previous published material if used in the present manuscript
- Title page
  - ✓ The category of the manuscript
  - ✓ The title of the manuscript
  - ✓ All authors’ names and affiliations (institution, faculty/department, city, country), e-mail addresses
    - ✓ Corresponding author’s email address, full postal address, telephone and fax number
  - ORCIDiDs of all authors.
    - ✓ Grant support (if exists)
    - ✓ Conflict of interest (if exists)
    - ✓ Acknowledgement (if exists)
- Main Manuscript Document
  - Important: Please avoid mentioning the author(s) names in the manuscript
    - ✓ The title of the manuscript
    - ✓ Abstract (150-250 words)
    - ✓ English Extended Abstract for Turkish and Arabic articles 600-800 words (The abstract should not be included in the extended abstract)
    - ✓ Keywords: 5-8 words
    - ✓ Main text sections of the article (should not exceed 9000 words)
    - ✓ Grant support (if exists)
    - ✓ Conflict of interest (if exists)
    - ✓ Acknowledgement (if exists)
    - ✓ References
    - ✓ All tables, illustrations (figures) (including title, explanation, captions)



## COPYRIGHT AGREEMENT FORM / TELİF HAKKI ANLAŞMASI FORMU



Istanbul University  
İstanbul Üniversitesi

Dergi Adı: İslam Tetkikleri Dergisi  
Journal name: Journal of Islamic Review

Copyright Agreement Form  
Telif Hakkı Anlaşması Formu

<b>Sorumlu Yazar</b> <i>Responsible/Corresponding Author</i>	
<b>Makalenin Başlığı</b> <i>Title of Manuscript</i>	
<b>Kabul Tarihi</b> <i>Acceptance Date</i>	
<b>Yazarların Listesi</b> <i>List of Authors</i>	

Sıra No	Adı-Soyadı <i>Name - Surname</i>	E-Posta <i>E-Mail</i>	İmza <i>Signature</i>	Tarih <i>Date</i>
1				
2				
3				
4				
5				

<b>Makalenin türü (Araştırma makalesi, Derleme, v.b.)</b> <i>Manuscript Type (Research Article, Review, etc.)</i>	
--	--

**Sorumlu Yazar:**  
*Responsible/Corresponding Author:*

<b>Çalıştığı kurum</b>	<i>University/company/institution</i>
<b>Posta adresi</b>	<i>Address</i>
<b>E-posta</b>	<i>E-mail</i>
<b>Telefon no; GSM no</b>	<i>Phone; mobile phone</i>

**Yazar(lar) aşağıdaki hususları kabul eder**  
Sunulan makalenin yazar(lar)ın orijinal çalışması olduğunu ve intihal yapmadıklarını,  
Tüm yazarların bu çalışmaya aslı olarak katılmış olduklarını ve bu çalışma için her türlü sorumluluğu aldıklarını,  
Tüm yazarların sunulan makalenin son halini gördüklerini ve onayladıklarını,  
Makalenin başka bir yerde basılmadığını veya basılmak için sunulmadığını,  
Makalede bulunan metnin, şekillerin ve dokümanların diğer şahıslara ait olan Telif Haklarını ihlal etmediğini kabul ve taahhüt ederler.  
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ'nin bu fikri eseri, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı ile yayınlamasına izin verirler.  
Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı, eserin ticari kullanım dışında her boyut ve formatta paylaşılmasına, kopyalanmasına, çoğaltılmasına ve orijinal esere uygun şekilde atıfta bulunmak kaydıyla yeniden düzenleme, dönüştürme ve eserin üzerine inşa etme dâhil adapte edilmesine izin verir.  
Yazar(lar)ın veya varsa yazar(lar)ın işverenin telif dâhil patent hakları, fikri mülkiyet hakları saklıdır.  
Ben/Biz, telif hakkı ihlali nedeniyle üçüncü şahıslarca vuku bulacak hak talebi veya açılacak davalarda İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ ve Dergi Editörlerinin hiçbir sorumluluğunun olmadığını, tüm sorumluluğun yazarlara ait olduğunu taahhüt ederim/ederiz.  
Ayrıca Ben/Biz makalede hiçbir suç unsuru veya kanuna aykırı ifade bulunmadığını, araştırma yapılrken kanuna aykırı herhangi bir malzeme ve yöntem kullanılmadığını taahhüt ederim/ederiz.  
Bu Telif Hakkı Anlaşması Formu tüm yazarlar tarafından imzalanmalıdır/onaylanmalıdır. Form farklı kurumlarda bulunan yazarlar tarafından ayrı kopyalar halinde doldurularak sunulabilir. Ancak, tüm imzaların orijinal veya kanıtlanabilir şekilde onaylı olması gerekir.

**The author(s) agrees that:**  
The manuscript submitted is his/her/their own original work and has not been plagiarized from any prior work,  
all authors participated in the work in a substantive way and are prepared to take public responsibility for the work,  
all authors have seen and approved the manuscript as submitted,  
the manuscript has not been published and is not being submitted or considered for publication elsewhere,  
the text, illustrations, and any other materials included in the manuscript do not infringe upon any existing copyright or other rights of anyone.  
ISTANBUL UNIVERSITY will publish the content under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license that gives permission to copy and redistribute the material in any medium or format other than commercial purposes as well as remix, transform and build upon the material by providing appropriate credit to the original work.  
The Contributor(s) or, if applicable the Contributor's Employer, retain(s) all proprietary rights in addition to copyright, patent rights.  
I/We indemnify ISTANBUL UNIVERSITY and the Editors of the Journals, and hold them harmless from any loss, expense or damage occasioned by a claim or suit by a third party for copyright infringement, or any suit arising out of any breach of the foregoing warranties as a result of publication of my/our article. I/We also warrant that the article contains no libelous or unlawful statements and does not contain material or instructions that might cause harm or injury.  
This Copyright Agreement Form must be signed/ratified by all authors. Separate copies of the form (completed in full) may be submitted by authors located at different institutions; however, all signatures must be original and authenticated.

<b>Responsible/Corresponding Author;</b> <i>Sorumlu Yazar;</i>	<b>Signature / İmza</b>	<b>Date / Tarih</b>
		...../...../.....

## COPYRIGHT AGREEMENT FORM / TELİF HAKKI ANLAŞMASI FORMU



Istanbul University  
İstanbul Üniversitesi

Journal name: Journal of Islamic Review  
Dergi Adı: İslam Tetkikleri Dergisi

Copyright Agreement Form  
Telif Hakkı Anlaşması Formu

<b>Responsible/Corresponding Author</b> <i>Sorumlu Yazar</i>	
<b>Title of Manuscript</b> <i>Makalenin Başlığı</i>	
<b>Acceptance date</b> <i>Kabul Tarihi</i>	
<b>List of authors</b> <i>Yazarların Listesi</i>	

Sıra No	Name - Surname Adı-Soyadı	E-mail E-Posta	Signature İmza	Date Tarih
1				
2				
3				
4				
5				

<b>Manuscript Type (Research Article, Review, etc.)</b> <i>Makalenin türü (Araştırma makalesi, Derleme, v.b.)</i>	
--	--

<b>Responsible/Corresponding Author:</b> <i>Sorumlu Yazar:</i>	
---	--

<b>University/company/institution</b>	<i>Çalıştığı kurum</i>	
<b>Address</b>	<i>Posta adresi</i>	
<b>E-mail</b>	<i>E-posta</i>	
<b>Phone: mobile phone</b>	<i>Telefon no; GSM no</i>	

**The author(s) agrees that:**  
The manuscript submitted is his/her/their own original work, and has not been plagiarized from any prior work, all authors participated in the work in a substantive way, and are prepared to take public responsibility for the work, all authors have seen and approved the manuscript as submitted, the manuscript has not been published and is not being submitted or considered for publication elsewhere, the text, illustrations, and any other materials included in the manuscript do not infringe upon any existing copyright or other rights of anyone. İSTANBUL UNIVERSITY will publish the content under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license that gives permission to copy and redistribute the material in any medium or format other than commercial purposes as well as remix, transform and build upon the material by providing appropriate credit to the original work.  
The Contributor(s) or, if applicable the Contributor's Employer, retain(s) all proprietary rights in addition to copyright, patent rights. I/We indemnify İSTANBUL UNIVERSITY and the Editors of the Journals, and hold them harmless from any loss, expense or damage occasioned by a claim or suit by a third party for copyright infringement, or any suit arising out of any breach of the foregoing warranties as a result of publication of my/our article. I/We also warrant that the article contains no libelous or unlawful statements, and does not contain material or instructions that might cause harm or injury. This Copyright Agreement Form must be signed/ratified by all authors. Separate copies of the form (completed in full) may be submitted by authors located at different institutions; however, all signatures must be original and authenticated.

**Yazar(lar) aşağıdaki hususları kabul eder**  
Sunulan makalenin yazar(lar)ın orijinal çalışması olduğunu ve intihal yapmadıklarını, Tüm yazarların bu çalışmaya aslı olarak katılmış olduklarını ve bu çalışma için her türlü sorumluluğu aldıklarını, Tüm yazarların sunulan makalenin son halini gördüklerini ve onayladıklarını, Makalenin başka bir yerde basılmadığını veya basılmak için sunulmadığını, Makalede bulunan metnin, şekillerin ve dokümanların diğer şahıslara ait olan Telif Haklarını ihlal etmediğini kabul ve taahhüt ederler. İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ'nin bu fikri eseri, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı ile yayınlamasına izin verirler. Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı, eserin ticari kullanım dışında her boyut ve formatta paylaşılmasına, kopyalanmasına, çoğaltılmasına ve orijinal esere uygun şekilde atıfla bulunmak kaydıyla yeniden düzenleme, dönüştürme ve eserin üzerine inşa etme dâhil adapte edilmesine izin verir. Yazar(lar)ın veya varsa yazar(lar)ın işverenin telif dâhil patent hakları, fikri mülkiyet hakları saklıdır. Ben/Biz, telif hakkı ihlali nedeniyle üçüncü şahıslarca vuku bulacak hak talebi veya açılacak davalarda İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ ve Dergi Editörlerinin hiçbir sorumluluğunun olmadığını, tüm sorumluluğun yazarlara ait olduğunu taahhüt ederim/ederiz. Ayrıca Ben/Biz makalede hiçbir suç unsuru veya kanuna aykırı ifade bulunmadığını, araştırma yapılırken kanuna aykırı herhangi bir malzeme ve yöntem kullanılmadığını taahhüt ederim/ederiz. Bu Telif Hakkı Anlaşması Formu tüm yazarlar tarafından imzalanmalıdır/onaylanmalıdır. Form farklı kurumlarda bulunan yazarlar tarafından aynı kopyalar halinde doldurularak sunulabilir. Ancak, tüm imzaların orijinal veya kanıtlanabilir şekilde onaylı olması gerekir.

<b>Responsible/Corresponding Author:</b> <i>Sorumlu Yazar:</i>	<b>Signature / İmza</b>	<b>Date / Tarih</b>
		...../...../.....