

# ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ONDOKUZ MAYIS UNIVERSITY REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY



e-ISSN: 2587-1854

Issue / Sayı: 45

Samsun

Aralık / December 2018

ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ  
e-ISSN: 2587-1854  
2018 Sayı: 45

ONDOKUZ MAYIS UNIVERSITY  
REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY  
e-ISSN: 2587-1854  
2018 Issue: 45

**Ondokuz Mayıs Üniversitesi adına sahibi /**  
**Owner on behalf of Ondokuz Mayıs University**  
Prof. Dr. Sait BİLGİÇ  
Rektör / Rector

**Yayın Kurulu / Editorial Board**

Prof. Dr. Ali BOLAT  
Prof. Dr. Ahmet ÇAKIR  
Prof. Dr. Cengiz BATUK  
Prof. Dr. Erkan PERŞEMBE  
Prof. Dr. Fatih TOKTAŞ  
Prof. Dr. Latif TOKAT  
Prof. Dr. Metin YILMAZ  
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ  
Doç. Dr. Faruk SANCAR  
Doç. Dr. Recep DEMİR  
Doç. Dr. Recep GÜN  
Doç. Dr. Süleyman TURAN  
Dr. Öğr. Üyesi Hasan ATSIZ

**Yazı İşleri Müdürü / Editor in Chief**  
Prof. Dr. Cengiz BATUK  
Dekan / Dean




**Editör / Editor**  
Dr. Öğr. Üyesi Hasan ATSIZ

**Editör Yrd. / Editorial Assistant**  
Arş. Gör. Halil İbrahim DOĞRAMACI

**Yayın Yeri ve Tarihi / Publication Place and Date**  
Samsun, 24 Aralık / December 2018

**Alan Editörleri / Field Editors**  
Arş. Gör. Osman CURUK  
(İslam Tarihi ve Sanatları Böl.)  
Arş. Gör. Sebiha ZEMBİLÇİ  
Arş. Gör. Halil İbrahim DOĞRAMACI  
(Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü)  
Arş. Gör. Şule GÜLDÜ  
(Temel İslam Bilimleri Bölümü)

**Dil Editörleri / Proof Reading**  
Arş. Gör. Rabia DOĞRU (Türkçe)  
Arş. Gör. Tuğba TAŞDEMİR (English)

Bu dergi uluslararası  Religion & Philosophy Collection alan indeksi,  TÜBİTAK-  
ULAKBİM TR Dizin Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı ve  ASOS Index tarafından  
taranmaktadır.

**Yayın Danışma Kurulu / Advisory Board**

Prof. Dr. Abdurrahman HAÇKALI; Doç. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR; Prof. Dr. Abdülhak GÜNEŞ; Doç. Dr. Ahmet ALBAYRAK; Prof. Dr. A. Ali BAYHAN; Prof. Dr. Ahmet BULUT; Prof. Dr. Ahmet ÇAYCI; Prof. Dr. Ahmet İshak DEMİR; Prof. Dr. Ahmet KOÇ; Prof. Dr. Ali BULUT; Prof. Dr. Ali Rıza GÜL; Prof. Dr. Ali Osman KURT; Prof. Dr. Ali TOKSARI; Prof. Dr. Ali YILMAZ; Prof. Dr. Ali Rıza AYDIN; Doç. Dr. Ayşe Zişan FURAT; Prof. Dr. Bahattin KÖK; Prof. Dr. Bahattin YAMAN; Doç. Dr. Bekir ŞİŞMAN; Prof. Dr. Bilal SAKLAN; Prof. Dr. Burhanettin TATAR; Yrd. Doç. Dr. Dursun Ali TÖKEL; Prof. Dr. Dilaver GÜRER; Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM; Prof. Dr. Ejder OKUMUŞ; Prof. Dr. Eyyüp BAŞ; Prof. Dr. Eyyüp TANRIVERDİ; Prof. Dr. Faruk KARACA; Prof. Dr. Gerald R. HAWTING; Prof. Dr. H. Yunus APAYDIN; Prof. Dr. Hakkı ÖNKAL; Prof. Dr. H. Ahmet ÖZDEMİR; Doç. Dr. Halil APAYDIN; Prof. Dr. H. İbrahim BULUT; Prof. Dr. H. İbrahim ŞİMŞEK; Prof. Dr. Harun YILDIZ; Prof. Dr. Hasan AYIK; Prof. Dr. Hasan ONAT; Prof. Dr. Hüseyin KARAMAN; Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ; Doç. Dr. Kadir GÜRLER; Prof. Dr. Kaşif Hamdi OKUR; Doç. Dr. İbrahim İŞİTAN; Prof. Dr. İsmail YİĞİT; Prof. Dr. İsmet ERSÖZ; Prof. Dr. Kadir ALBAYRAK; Doç. Dr. Kemal ATAMAN; Doç. Dr. Kemal ÖZKURT; Doç. Dr. Kemal ÜÇÜNCÜ; Prof. Dr. Kemal YILDIZ; Prof. Dr. Latif TOKAT; Prof. Dr. M. Doğan KARAÇÖŞKÜN; Prof. Dr. M. Münir ATALAR; Y. Doç. Dr. M. Kâmil YAŞAROĞLU; Prof. Dr. Mahmut AYDIN; Prof. Dr. Mehmet ATALAY; Prof. Dr. Mehmet EVKURAN; Prof. Dr. M. Akif KILAVUZ; Prof. Dr. Metin YURDAGÜR; Prof. Dr. Michel REEBER; Prof. Dr. Musa YILDIZ; Prof. Dr. Mustafa ALIÇI; Prof. Dr. Mustafa BAKTIR; Prof. Dr. Mustafa BIYIK; Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK; Prof. Dr. Mustafa TAVUKÇUOĞLU; Prof. Dr. Münir KOÇTAŞ; Prof. Dr. Nebi GÜMÜŞ; Prof. Dr. Necmeddin GÖKKIR; Prof. Dr. Nihat DALGIN; Prof. Dr. Nurullah ALTAŞ; Prof. Dr. Niyazi USTA; Prof. Dr. Remzi KAYA; Prof. Dr. Ömer Faruk YAVUZ; Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ; Prof. Dr. Ramazan AYVALI; Prof. Dr. S. Sabri YAVUZ; Prof. Dr. S. Leyla GÜRKAN; Prof. Dr. Samim ARGÖNÜL; Prof. Dr. Selahattin POLAT; Doç. Dr. Selim EREN; Prof. Dr. Soner GÜNDÜZÖZ; Prof. Dr. Süleyman TOPRAK; Prof. Dr. Süleyman TULUCU; Prof. Dr. Şevket TOPAL; Prof. Dr. Şevket YAVUZ; Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ; Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR; Prof. Dr. Üzeyir OK; Prof. Dr. Veddi BİLGİN; Prof. Dr. Yavuz KÖKTAŞ; Prof. Dr. Yavuz ÜNAL; Prof. Dr. Yurdagül MEHMEDOĞLU

**Bu Sayının Hakemleri / Advisory Board (This Issue)**

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Dağlı; Prof. Dr. Ahmet Koç; Prof. Dr. Ali Bulut; Doç. Dr. Ali Öztürk; Dr. Öğr. Üyesi Ayşe Budak; Doç. Dr. Ayşe Zişan Furat; Dr. Öğr. Üyesi Bahattin Turgut; Dr. Öğr. Üyesi Berat Sarıkaya; Prof. Dr. Cengiz Gündoğdu; Prof. Dr. Hacı Yunus Apaydın; Doç. Dr. Halide Aslan; Prof. Dr. Halil İbrahim Şimşek; Doç. Dr. Harun Çağlayan; Arş. Gör. Dr. Hilal Livaoğlu Menküç; Prof. Dr. Hüseyin Yılmaz; Doç. Dr. İbrahim İştan; Prof. Dr. İsmail Çalışkan; Prof. Dr. Kaplan Üstüner; Doç. Dr. Kemal Özkurt; Prof. Dr. Kemal Yıldız; Prof. Dr. Mehmet Evkuran; Doç. Dr. Murat Memiş; Prof. Dr. Musa Yıldız; Doç. Dr. Namık Kemal Okumuş; Doç. Dr. Nevzat Aydın; Doç. Dr. Sabri Yılmaz; Prof. Dr. Şuayip Özdemir; Prof. Dr. Talip Özdeş; Prof. Dr. Yavuz Köktaş

Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (OMÜİFD); yılda iki kez yayımlanan hakemli bilimsel süreli bir yayın organıdır. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlara aittir. Yazılar; yayıncı kuruluşun izni olmadan kısmen veya tamamen başka bir yerde yayımlanamaz.

**Yazışma Adresi / Corresponding Address**

Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dergi) Kurupelit / SAMSUN  
Tel: 0362 4576084 Fax: 0362 4576083  
e-mail: omuifd@gmail.com web: http://dergipark.ulakbim.gov.tr/omuifd

## İÇİNDEKİLER

### Makaleler / Articles

---

Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR & Dr. Öğr. Üyesi Tuncay KARATEKE	
Öğrencilerin İmam Hatip Liselerini Tercih Etme Nedenleri (Elazığ Örneği) <i>Students' Reasons for Preferring Imam Preachers Schools (The Sample of Elazığ)</i>	5-33
<hr/>	
Doç. Dr. Hüseyin AĞÜN	
Ali b. Ma'bed el-Mısıfî'ye (ö. 218/833) Nispet Edilen Bir Hadis El Yazmasının İncelenmesi <i>Reviewing a Hadith Manuscript That Thought to Belong to Ali Ibn Ma'bad al-Misrî (d. 218/833)</i>	35-60
<hr/>	
Doç. Dr. Muhammet Fatih GENÇ	
Merhamet Eğitiminin Saldırganlık Davranışını Azaltmadaki Rolü <i>The Role of the Mercy Education in Reducing Agressive Behavior</i>	61-82
<hr/>	
Dr. Öğr. Üyesi Abdulkadir KARAKUŞ	
İmam Mâtürîdî'nin Nesh Anlayışı <i>Imam Maturidi's Understanding of the Nash</i>	83-113
<hr/>	
Dr. Öğr. Üyesi Abdurrahman OKUYAN	
Türk-İslam Medeniyetinde Vakıf Müessesesi: Bayburt Örneği <i>The Trust Institution in Turkish-Islamic Civilization: Bayburt Example</i>	115-149
<hr/>	
Dr. Öğr. Üyesi Aladdin GÜLTEKİN	
Kaynakları İtibarıyla Ravzatu'l-'Ukûl'da Hikmet İçerikli Şiirlerin Farklı Kullanımı <i>The Different Usage of Poems Containing Words of Wisdom in Ravza al-Uqûl</i>	151-182
<hr/>	
Dr. Öğr. Üyesi Hasan ŞAHİN	
İslam Borçlar Hukukunda Ta'yin Muhayyerliği <i>Right of Choise in Islamic Debt Law</i>	183-208
<hr/>	
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet UYAR	
Hakîm et-Tirmizî'nin 'Risâletü Keyfiyyeti's-Sülûk ilâ Rabbi'l-Âlemîn' Adlı Eserinde Bireysel Bir Çaba Olarak Uzlet, Halvet ve Keşf Süreci <i>The Process of Uzlat, Khalwa and Kashf as an Individual Effort in the Work of Hakîm at-Tirmidhî Named 'Risâlatu Kayfiyyati's-Sulûk ilâ Rabbi'l-âlamîn'</i>	209-242
<hr/>	

## İÇİNDEKİLER ( 2 . S a y f a )

### Makaleler / Articles

---

Dr. Öğr. Üyesi Nevzat SAĞLAM

Kara Dâvud Paşa Camii İmâreti Vakfı

*Kara Dâvud Pasha Mosque Guesthouse Foundation*

243-290

---

Dr. Öğr. Üyesi Rıza KORKMAZGÖZ

Mu'tezile ve Şîa Arasında Fikri Bağlantı Meselesi:

Tevhid İlkesi Bağlamında Kâdî Abdülcebbar ve Ebû Ca'fer Et-Tûsî  
Arasında Bir Karşılaştırma

*The Issue of the Intellectual Relation Between Mu'tezile and Şîa: A Comparison  
Between Qâdî Abd al-Jabbâr and Abû Ja'far al-Tûsî on Principle of Tawhid*

291-327

---

Dr. Öğr. Üyesi Seydi KİRAZ

Lutfî Mahlaslı Bilinmeyen Bir Şairin Divanı ve Divanındaki  
Tasavvufî İstılahlar

*The Diwan of an Unknown Poet Nicknamed Lutfî  
and the Sufi Terms Used in the Diwan*

329-366

---

Arş. Gör. Elmas Gülhan ÇAM

Dillerin Kökenine İlişkin Kelâmî Yaklaşımlar: Bâkılânî Örneği

*Theological Approaches to the Origin of Languages: The Example 'Baqillani'*

367-388

---

### Kıtap Tanıtım ve Değerlendirmeler / Book Reviews

---

Arş. Gör. Rabia DOĞRU

Garplılaşmanın Neresindeyiz?

*Yazar: Mümtaz Turhan*

389-394

---

ÖĞRENCİLERİN İMAM HATİP LİSELERİNİ  
TERCİH ETME NEDENLERİ (ELAZIĞ ÖRNEĞİ)  
STUDENTS' REASONS FOR PREFERRING  
IMAM PREACHERS SCHOOLS (THE SAMPLE OF ELAZIĞ)

---

ŞUAYİP ÖZDEMİR\* & TUNCAY KARATEKE\*\*

\* [Prof. Dr., Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi ABD.  
Professor, Amasya University Faculty of Divinity, Department of Education of Religion  
sozdemir@amasya.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-2672-8625>

\*\* [Dr. Öğr. Üyesi, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi ABD.  
Faculty Member, PhD., Fırat University Faculty of Divinity,  
Department of Education of Religion  
tkarateke@firat.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-0061-1405>

---

**Makale Bilgisi / Article Information**

*Makale Türü / Article Types:* Araştırma Makalesi / Research Article

*Geliş Tarihi / Received:* 28 Haziran/June 2018 *Kabul Tarihi / Accepted:* 14 Aralık/December 2018

*Yayın Tarihi / Published:* 24 Aralık/December 2018 *Yayın Sezonu / Pub Date Season:* Aralık/December

*Yıl / Year:* 2018 *Sayı – Issue:* 45 *Sayfa / Pages:* 5-33

**Atıf/Cite as:** Özdemir, Şuayip – Karateke, Tuncay. “Öğrencilerin İmam Hatip Liselerini Tercih Etme Nedenleri (Elazığ Örneği) - Students' Reasons for Preferring Imam Preachers Schools (The Sample of Elazığ)”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity* 45 (Aralık-December 2018): 5-33.

<https://doi.org/10.17120/omuifd.438465>

**İntihal/Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

<http://dergipark.gov.tr/omuifd>

**Copyright** © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

## Öğrencilerin İmam Hatip Liselerini Tercih Etme Nedenleri (Elazığ Örneği)

**Öz:** Bu çalışmada, İmam Hatip Liselerinde öğrenim gören öğrencilerin bu okulları tercih etmelerinde etkili olan faktörlerin belirlenmesi amaçlanmıştır. Araştırmanın amacını ortaya koyabilmek için nicel araştırma yönteminin betimsel tarama modeli kullanılmıştır. Araştırma örneklemini 2017-2018 eğitim öğretim yılının birinci döneminin başında Elazığ merkezde bulunan ikisi erkek, ikisi kız, biri proje okulu olmak üzere toplam beş İmam Hatip Lisesinden rastlantısal olarak seçilen 600 öğrenciden oluşmaktadır. Araştırmanın verileri anket yoluyla elde edilmiştir. Verilerin analizinde betimsel istatistiklerden frekans, yüzde ve aritmetik ortalama kullanılmıştır. Araştırmada, İmam Hatip Liselerine yönlendirici nedenler arasında en etkili faktörün “aile, kişisel tercih ve lise tercih puanı” olduğu görülmüştür. İmam Hatip Lisesinin tercih edilmesindeki en etkili faktörün ise “din eğitimi” faktörü olduğu tespit edilmiştir. Fakat Proje İmam Hatip Liselerinde öğrenim gören öğrencilerin bu okulu tercih etmesinde “okulun eğitim kalitesi”nin daha etkili olduğu belirlenmiştir.

**Anahtar Sözcükler:** Din Eğitimi, İmam Hatip Lisesi, Proje İmam Hatip Lisesi, İmam Hatip Lisesi Öğrencileri, Öğrencilerin Lise Tercihi.

6

OMÜİFD



## Students' Reasons for Preferring Imam Preachers Schools (The Sample of Elazığ)

**Abstract:** This paper aims to determine the factors that were effective in choosing religious vocational schools by students who get education in these schools. The descriptive survey model of quantitative research method has been used in order to reveal the research goal. The population consists of 600 students who were randomly selected from five religious vocational schools, two of which include boys while other two of which include girls and the last one is a project school, all of which are located in the center of Elazığ, at the beginning of first term in 2017-2018 educational-training year. The research data has been obtained through survey. The frequency, percentage and arithmetic mean of the descriptive statistics in the analysis of data have been used. It has been seen that among the guiding reasons to religious vocational schools the most effective factors are “family, personal preference and the preference score for a highschool”. This paper reveals that the most effective factor to prefer religious vocational school is “the religious education”. However, it has also been found out that “the school’s educational quality” is more effective in the preference of this school for the students who receive their education in the project religious vocational schools.

**Keywords:** Religion Education, Religious Vocational Schools, The Project Religious Vocational School, The Students in Religious Vocational School, Students' High School Preference.



## Giriş

Türk Eğitim Sisteminde ortaokulu bitiren öğrenciler ilgi ve yetenekleri doğrultusunda farklı tür liseleri tercih etmektedirler. Öğrencilerin tercih ettikleri liselerden biri de İmam Hatip Liseleridir. İmam Hatip Liseleri 1923-1924 yılı itibarıyla eğitim öğretim faaliyetlerine başlayan ve kanuni dayanağını 3 Mart 1924 tarihli Tevhîd-i Tedrîsat Kanunu'nun 4. maddesinden alan okullardır.<sup>1</sup> Bu okullar açıldıktan kısa bir süre sonra, 1930 yılında çeşitli gerekçelerle kapatılmış,<sup>2</sup> 1951 yılında ülkenin siyasal ve sosyal şartlarındaki değişim çerçevesinde ise yeniden açılmıştır.<sup>3</sup> İmam Hatip Liseleri bu tarihten 1997 yılına kadar sürekli bir gelişim içerisinde olmuştur. 1997 yılında çıkarılan 4306 sayılı kanun ile 8 yıllık zorunlu ilköğretim kesintisiz hale getirilmiş, böylece İmam Hatip Liselerinin orta kısımları kapatılmıştır. İmam Hatip Liselerinin öğrenci kaynağı olan İmam Hatip Ortaokullarının kapatılmasını, 1998 yılında yapılan katsayı düzenlemesi izlemiştir. Bu tarihten sonra İmam Hatip Liseleri gerilemeye başlamıştır. 1 Aralık 2011 tarihinde, 13 yıl aradan sonra katsayı problemi çözülmüş ve İmam Hatip Lisesi mezunlarının üniversite sınavında istediği bölümü tercih etmesinin önündeki engel kalkmıştır.<sup>4</sup> İmam Hatip Liseleri için diğer önemli bir gelişme ise 1997 yılında kapatılan orta kısımlarının açılmasıdır. TBMM'de 30.03.2012'de kabul edilen, 6287 no'lu "İl-

<sup>1</sup> Mustafa Öcal, *İmam Hatip Liseleri ve İlköğretim Okulları*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1994), 33; Osman Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, (İstanbul: Eser Matbaası, 1977) 5: 2124; Halis Ayyhan, *Türkiye'de Din Eğitimi*, (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2014), 48.

<sup>2</sup> Ahmet Ünsür, *Kuruluşundan Günümüze İmam Hatip Liseleri*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 141-142; İsmet Parmaksızoğlu, *Türkiye'de Din Eğitimi*, (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1966), 25; Ramazan Buyrukçu, *Kurumsal Değişim ve Gelişim Boyutlarıyla Türkiye'de Mesleki Din Eğitimi-Öğretimi*, (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2007), 37.

<sup>3</sup> Mustafa Öcal, *100. Yılında İmam Hatip Liseleri (1913-2013)*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 254.

<sup>4</sup> Mustafa Öcal, "İmam Hatip Liselerinde Din Eğitimi", *Din Eğitimi*, Ed. Mustafa Köylü-Nurullah Altaş, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 246-252.

köğretim ve Eğitim Kanunu İle Bazı Kanunlarda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun" 11 Nisan 2012 günü Resmi Gazete'de yayımlanarak yürürlüğe girmiştir. Bu kanun ile eğitim sistemimiz 4+4+4 şeklinde kademelenmiştir ve 14 yıl aradan sonra İmam Hatip Liselerinin orta kısımlarının, bağımsız veya İmam Hatip Lisesi bünyesinde açılacağı kararlaştırılmıştır.<sup>5</sup>

Türkiye'de 2016-2017 öğretim yılı itibariyle Milli Eğitim Sistemi içerisinde çeşitli kademelerde 17.588.958 öğrenci öğrenim görmektedir. Bu öğrencilerden 5.849.970'i ortaöğretim kademesinde yer almaktadır. Ortaöğretim kademesindeki öğrencilerden 3.136.440'ı genel ortaöğretimde,<sup>6</sup> 2.713.530'u ise mesleki ve teknik ortaöğretimde<sup>7</sup> okumaktadır. Mesleki ve teknik ortaöğretim içerisinde yer alan İmam Hatip Liselerinde 232.501 erkek ve 274.015 kız olmak üzere toplam 506.516 öğrenci öğrenim görmektedir.<sup>8</sup> Bu istatistikler ortaöğretim kademesinde yer alan öğrencilerin %8,65'inin İmam Hatip Liselerinde okumayı tercih ettiğini göstermektedir.

Katsayı düzenlemesi ve 2012 yılında orta kısımlarının yeniden açılması sonrasında, İmam Hatiplerle ilgili oluşan literatüre bakıldığında, öğrencilerin bu okulları neden tercih ettikleri ile ilgili sınırlı çalışmalar yapılmıştır. Bu konuyla ilgili Korkmaz'ın yaptığı çalışmada İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin bu okulları tercih süreci inceleme konusu yapılmıştır. Bu çalışmada bu okulu tercih eden öğrencilerin kişisel ve sosyal durumları, tercih sürecinde bu okulların programları, eğitim ortamları hakkında araştırma yapıp yapmadıkları, çevrelerinin yönlendirmesinin olup olmadığı, bu okulu seçme nedenleri, mevcut durumdan memnun

<sup>5</sup> Öcal, 100. Yılında İmam Hatip Liseleri (1913-2013), 368.

<sup>6</sup> Genel ortaöğretim, Genel Lise, Anadolu Lisesi, Anadolu Öğretmen Lisesi, Fen Lisesi, Sosyal Bilimler Lisesi, Güzel Sanatlar Lisesi, Spor Lisesi ve Özel Liseler.

<sup>7</sup> Mesleki ve teknik ortaöğretimin içerisinde, İmam Hatip Lisesi, Anadolu İmam Hatip Lisesi, Mesleki ve Teknik Liseler, Özel Eğitim Meslek Liseleri ve Özel Meslek Liseleri

<sup>8</sup> Milli Eğitim Bakanlığı "Milli Eğitim İstatistikleri, Örgün Eğitim 2016-2017", Erişim: 11 Haziran 2018, 48, [https://sgb.meb.gov.tr/meb\\_iys\\_dosyalar/2017\\_09/08151328\\_meb\\_istatistikleri\\_organ\\_egitim\\_2016\\_2017.pdf](https://sgb.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2017_09/08151328_meb_istatistikleri_organ_egitim_2016_2017.pdf).



olup olmadıkları ve mezuniyet sonrası planları ile ilgili öğrencilerin görüşleri araştırılmıştır.<sup>9</sup> Ateş'in yaptığı çalışmada ise öğrencilerin İmam Hatip Liselerini neden tercih ettikleri ve beklentilerinin neler olduğu çeşitli değişkenler açısından incelenmiştir.<sup>10</sup> Aşlamacı tarafından yapılan araştırmada ise öğrenci ve öğretmenlerine göre İmam-Hatip Liselerinin genel profili, memnuniyet durumu ve algıları araştırılmıştır.<sup>11</sup>

Korkmaz'ın yaptığı çalışmada öğrencilerin İmam Hatip Liselerini tercihlerini etkileyen öncelikli nedenlerin sıralamasında "aile ve yakın çevre"nin ilk sırada yer aldığı;<sup>12</sup> Aşlamacı'nın yaptığı çalışmada öğrencilerin %40,3'ünün "kendi isteği", %36, 8'inin "aile isteği" ile bu okulları tercih ettikleri;<sup>13</sup> Ateş'in yaptığı araştırmaya göre ise öğrencilerin %60'ının "kendi isteği" ile İmam Hatip Liselerini tercih ettikleri tespit edilmiştir.<sup>14</sup> İlgili literatürdeki araştırmalar kısmi olarak öğrencilerin neden İmam Hatip Liselerini tercih ettiklerine değinmişlerdir. Fakat öğrencilerin İmam Hatip Liselerine tercihlerinde kaçınıcı sırada yer verdikleri, İmam Hatip Lisesine gitmeye ne zaman karar verdikleri, TEOG<sup>15</sup> yerleşme puanının tercih sürecinde yaptığı etki ve farklı türdeki (kız,<sup>16</sup> erkek<sup>17</sup> ve proje İmam Hatip Liseleri<sup>18</sup>) İmam Hatip Liselerini tercih eden

<sup>9</sup> Mehmet Korkmaz, "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Bu Okulu Tercih Süreçleri: Nasıl? ve Neden?", *100. Yılında İmam Hatip Liseleri Sempozyumu*, ed. Recep Kaymakcan - Nuri Tınaz - Z. Şeyma Altın - Mahmut Zengin - Ahmet Yasin Okudan - Hulusi Yiğit, (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi, 2015), 576.

<sup>10</sup> Pembegül Ateş, İmam Hatip Lisesi'nde Okuyan Öğrencilerin İmam Hatip Lisesi'ni Tercih Nedenleri ve Beklentileri (Gaziantep Örneği) (Yüksek Lisans Tezi, Gaziantep Üniversitesi, 2016).

<sup>11</sup> Aşlamacı, Öğrenci ve Öğretmenlerine Göre İmam-Hatip Liseleri Profiller, Algılar, Memnuniyet, Aidiyet, Değerler Eğitimi Merkezi, (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi, 2017).

<sup>12</sup> Korkmaz, "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Bu Okulu Tercih Süreçleri: Nasıl? ve Neden?".

<sup>13</sup> Aşlamacı, Öğrenci ve Öğretmenlerine Göre İmam-Hatip Liseleri Profiller, Algılar, Memnuniyet, Aidiyet.

<sup>14</sup> Pembegül Ateş, İmam Hatip Lisesi'nde Okuyan Öğrencilerin İmam Hatip Lisesi'ni Tercih Nedenleri ve Beklentileri (Gaziantep Örneği).

<sup>15</sup> Temel eğitimden ortaöğretime geçiş.

<sup>16</sup> Sadece kız öğrencilerin alındığı İmam Hatip Lisesi.

<sup>17</sup> Sadece erkek öğrencilerin alındığı İmam Hatip Lisesi.

öğrencilerin tercih nedenlerinin farklılaşıp farklılaşmadığına yer verilmemiştir. Böylece bu araştırmada “öğrencilerin tercih aşamasındaki durumları ve İmam Hatip Liselerini tercih etme nedenleri nedir” sorusuna yanıt aranmıştır.

### Araştırmanın Amacı ve Önemi

Araştırmanın amacı, katsayı düzenlemesi ve ortaokul kısımlarının yeniden açılmasından sonra İmam Hatip Liselerini tercih eden öğrencilerin bu okulları tercih nedenlerini ortaya koymaktır.

Öğrencilerin İmam Hatip Liselerini tercih nedenlerinin ortaya konulması hem yeniden yapılanma sürecine giren bu okulların programlarının geliştirilmesi hem de öğrencilerin farklı ilgi ve isteklerine göre değişik programlar uygulayan İmam Hatip Liseleri için veri sağlayacaktır. Ayrıca bu araştırmanın örneklemini kapsayan üç farklı türdeki (kız, erkek ve proje İHL)<sup>19</sup> İmam Hatip Liselerini tercih eden öğrencilerin, tercih nedenlerinin farklılaşıp farklılaşmadığının ortaya konulması önemlidir. Yapılan bu çalışma ile, ilgili literatüre katkı sağlanmış olacaktır.

Bu çerçevede aşağıdaki sorulara cevap aranmıştır.<sup>20</sup>

1) Öğrencilerin İmam Hatip Liselerini tercih aşamasındaki duruma ilişkin;

- Öğrenciler eğitimlerinin hangi aşamasında İmam Hatip Liselerini seçmeye karar vermektedirler?

<sup>18</sup> Proje İmam Hatip Liseleri hukuki dayanağını 6528 Sayılı Millî Eğitim Temel Kanunu İle Bazı Kanun ve Kanun Hükmündeki Kararnamelerde Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun’un 22. Maddesinden almaktadır. Bkz. Resmi Gazete. “Millî Eğitim Temel Kanunu İle Bazı Kanun ve Kanun Hükmünde Kararnamelerde Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun”, erişim: 10 Haziran 2018. <http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2014/03/20140314-1.htm>.

<sup>19</sup> Bu okullar kısmında açıklandığı gibi öğrenci almaktadır.

<sup>20</sup> Yöntem kısmında açıklandığı gibi araştırmada nicel araştırma yönteminin betimsel tarama modeli kullanılmıştır. Tarama modelinde araştırma sorularının/hipotezlerin özellikleriyle ilgili bkz. Abdullah Can, *SPSS İle Bilimsel Araştırma Sürecinde Nicel Veri Analizi*, (Ankara: Pegem Akademi, 2017), 16-17.

- Öğrenciler liseye hazırlanırken herhangi bir kurs/özel ders almışlar mıdır?
- Öğrenciler İmam Hatip Lisesi tanıtım programlarına katılmışlar mıdır?
- Öğrenciler lise tercih dönemlerinde aileleri ile görüş ayrılığı yaşamışlar mıdır?
- Öğrencilerin TEOG puanları tercih sürecine nasıl etki etmiştir?
- Öğrenciler tercih sürecinde aileleri ile görüş ayrılığı yaşamışlar mıdır?
- Öğrenciler tercih sıralamasında İmam Hatip Liselerini kaçınıcı sıraya yazmışlardır?

## 2) Öğrencilerin İmam Hatip Lisesini tercih nedenlerine ilişkin;

- Öğrencileri İmam Hatip Lisesine yönlendirici etkenler nelerdir?
- Öğrencilerin İmam Hatip Lisesini seçerken dikkate aldığı faktörler nelerdir?
- Öğrencilerin İmam Hatip Lisesini tercih ederken dikkate aldığı faktörler okullara göre farklılaşmakta mıdır?

## Araştırmanın Sınırlılıkları

Araştırma, 2017-2018 öğretim yılında Elazığ İlindeki İmam Hatip Liselerinde öğrenim görmekte olan 600 öğrenciden elde edilen veriler ile sınırlıdır. Açık Öğretim İmam Hatip Liselerini tercih eden öğrencilerin, tercih nedenleri farklı bir çalışma konusu olacağından bu çalışmanın dışında tutulmuştur.

## 1. Yöntem

Bu araştırmada, nicel araştırma yönteminin tarama modeli/deseni kullanılmıştır. Tarama modeli *“bir konuyu ya da olaya ilişkin katılımcıların görüşlerinin ya da ilgi, beceri, yetenek, tutum vb. özelliklerinin belirlendiği”* araştırmalar olarak tarif edilmektedir.<sup>21</sup> Bu araştırmada da, İmam Hatip Lisesinde öğrenim gören öğrencilerin, bu okulları tercih nedenlerinin betimsel olarak ortaya konması amaçlandığından nicel araştırma yönteminin

<sup>21</sup> Bkz. Şener Büyüköztürk v. dğr., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 13. Baskı (Ankara: Pegem Akademi, 2012), 14, 22.

tarama modelinin araştırma problemi için uygun olduğu düşünülmektedir.

### 1.1. Araştırmanın Çalışma Evreni ve Örnekleme

Araştırmanın “genel evren”i Türkiye’de İmam Hatip Lisesini tercih eden öğrencilerden oluşmaktadır. Ancak bu evren, tanımlanması kolay, fakat ulaşılması zordur. Bu nedenle araştırmanın yürütüleceği “çalışma evreni”<sup>22</sup> olarak, kolay ulaşılabilirlik açısından Elazığ ilindeki İmam Hatip Liseleri belirlenmiştir. Araştırmanın örnekleme, iki erkek (Erkek Anadolu İmam Hatip Lisesi, Hacı Hulusi Yahyagil İmam Hatip Lisesi), iki kız (Cumhuriyet Kız Anadolu İmam Hatip Lisesi, İmam Efendi Kız Anadolu İmam Hatip Lisesi) ve bir Proje İmam Hatip Lisesinde (Şehit Eyyüp Oğuz Anadolu İmam Hatip Lisesi Fen ve Sosyal Bilimler Proje Okulu<sup>23</sup>) öğrenim gören öğrencilerden tesadüfi örnekleme yoluyla seçilen 600 öğrenciden oluşmaktadır.<sup>24</sup>

12

OMÜİFD

### 1.2. Verilerin Toplanması ve Analizi

Araştırma verileri 2017-2018 eğitim-öğretim yılı birinci dönemin başında araştırma amacıyla geliştirilmiş olan anket formu<sup>25</sup> ile toplanmıştır. Çalışmanın örnekleme grubuna anket uygulanabilmesi için, öncelikle izin

<sup>22</sup> Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, 20. Baskı (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2009), 110, 117.

<sup>23</sup> Bu proje okulunun açıldığı tarih ve hedefleri için bkz. Milli Eğitim Bakanlığı Elazığ İl Millî Eğitim Müdürlüğü. “Şehit Eyüp Oğuz Anadolu İmam Hatip Lisesi Fen ve Sosyal Bilimler Proje Okulu Elazığ’a Hayırlı Olsun”. Erişim: 08 Kasım 2017, <http://elazig.meb.gov.tr/www/sehit-eyyup-oguz-anadolu-imam-hatip-lisesi-fen-ve-sosyal-bilimler-proje-okulu-elazig8217a-hayirli-olsun/icerik/1076>.

<sup>24</sup> Araştırmada her bir okul grubu bir tabaka olarak düşünülmüş ve her tabakadan örnekler tesadüfi olarak seçilmiştir. Tesadüfi ve tabakalı örnekleme hakkında geniş bilgi için bkz. Büyükköztürk v. dğr., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 85, 86.

<sup>25</sup> Anket soruları tarama modeli dikkate alınarak araştırmacılar tarafından oluşturulmuştur. Bu konuda geniş bilgi için bkz. W. Lawrence Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri Nitel ve Nicel Yaklaşımlar*, trc. Sedef Özge, 6. Baskı (Ankara: Yayın Odası, 2013), 2: 395-461.

alınması gerektiğinden,<sup>26</sup> Elazığ Millî Eğitim Müdürlüğüne dilekçeyle başvuruda bulunulmuştur. Anket sorularının incelenmesi sonucunda, belirlenen okullarda uygulamayı gerçekleştirmek için gerekli onay/izin alınmıştır.<sup>27</sup> Anket uygulama izni alındıktan sonra, pilot uygulama 150 öğrenci üzerinde gerçekleştirilmiş, elde edilen dönütler tekrar değerlendirilerek 1 soru çıkarılmış, bir sorunun alt maddelerine 3 madde eklenmiştir. Böylece biri açık uçlu olmak üzere 12 sorudan oluşan anket formuna son şekli verilmiştir.

Araştırmada anket formu ile toplanan veriler, SPSS programında betimsel istatistik yöntemlerinden frekans (f), yüzde (%) ve aritmetik ortalama alınarak analiz yapılmıştır.

## **2. Öğrencilerin İmam Hatip Liselerini Tercih Etme Nedenlerine Ait Bulgular ve Yorumlar**

Bu bölümde, araştırma probleminin çözümü için, araştırmaya katılan İmam Hatip Lisesi öğrencilerinden elde edilen bulgular ve bu bulgulara dayalı olarak açıklama ve yorumlara yer verilmiştir.

13  
OMÜİFD

### **2. 1. Araştırmaya Katılan Öğrencilere Ait Bilgiler**

Araştırmaya katılan öğrencilerin bazı değişkenlere göre frekans ve yüzde dağılımı Tablo 1’de gösterilmiştir.

---

<sup>26</sup> Milli Eğitim Bakanlığı, “Millî Eğitim Bakanlığına Bağlı Okul ve Kurumlarda Yapılacak Araştırma ve Araştırma Desteğine Yönelik İzin ve Uygulama Yönergesi”, *Tebliğler Dergisi*, Mart 2007/2594, erişim: 13 Ekim 2018, <http://mevzuat.meb.gov.tr/dosyalar/538.pdf>.

<sup>27</sup> Elazığ Valiliğinin 06.10.2017 tarihli 79137285-604.01.01-E.15994416 sayılı yazısı.

**Tablo-1 Araştırmaya Katılan Öğrencilerin Demografik Dağılımı**

Değişkenler	Demografik Özellikler	f	%
Cinsiyet	Erkek	293	48,8
	Kız	307	51,2
Sınıf	9. Sınıf	221	36,8
	10. Sınıf	143	23,8
	11. Sınıf	141	23,5
	12. Sınıf	95	15,8
İmam Hatip Lisesi Türü	Kız İmam Hatip	255	42,5
	Erkek İmam Hatip Liseleri	271	45,2
	Proje İmam Hatip Lisesi	74	12,3
<b>Toplam</b>		600	100

14  
OMÜİFD

Araştırmaya katılan örneklem grubumuzdaki 600 öğrenci içinde erkek öğrencilerin oranı %48,8, kız öğrencilerin oranı %51,2'dir. Çalışma evrenimiz Elazığ ilindeki örgün İmam Hatip Liselerinde 2.101 erkek, 2.361 kız olmak üzere toplam 4.462 öğrenci öğrenim görmektedir.<sup>28</sup> Dolayısıyla öğrencilerin yaklaşık yedide biri araştırmanın örneklemini içerisinde yer almaktadır.

Örneklem grubunu oluşturan 600 öğrencinin 221'i 9. sınıf, 143'ü 10. sınıf, 141'i 11. sınıf ve 95'i 12. sınıf öğrencisidir.

Örneklem grubunu oluşturan 600 öğrencinin %42,5'i kız İmam Hatip Liselerinde, %45,2'si erkek İmam Hatip Liselerinde, %12,3'ü ise Şehit Eyyüp Oğuz Anadolu İmam Hatip Lisesi Fen ve Sosyal Bilimler Proje Okulu'nda öğrenim görmektedir. Proje İmam Hatip Lisesinden sadece dokuzuncu sınıf öğrencilerinden örneklem alınmasının nedeni, ilk defa bu yıl öğrenci almasından dolayıdır.

<sup>28</sup> Milli Eğitim Bakanlığı, "Milli Eğitim İstatistikleri, Örgün Eğitim 2016-2017", 209.

## 2.2. Öğrencilerin İmam Hatip Liselerini Tercih Aşamasındaki Durum Bilgileri

### 2.2.1. Öğrencilerin İmam Hatip Lisesini Seçmeye Eğitimlerinin Hangi Aşamasındaki Karar Verdikleri

*Tablo-2 Öğrencilerin İmam Hatip Lisesini Seçmeye Eğitimlerinin Hangi Aşamasındaki Karar Verdiklerine Dair Görüşlerinin Dağılımı*

Tercih Aşaması	F	%
Ortaokul öncesinde	67	11,2
Ortaokul son sınıf ve öncesinde	43	26,5
Puanı öğrenince/Tercih aşamasında	374	62,3
Toplam	600	100

Öğrencilerin İmam Hatip Lisesini tercih nedenlerine ışık tutmak amacıyla, bu kararı eğitim-öğretim hayatlarının hangi aşamasında aldıklarını belirlemek amacıyla sorduğumuz soruya öğrencilerin verdikleri cevaplar yukarıdaki tabloda belirtilmiştir. Tabloya göre öğrencilerin %62,3'ünün, TEOG "puanını öğrenince/Tercih aşamasında" karar verdiği tespit edilmiştir. Ortaokul son sınıf ve öncesinde karar verenlerin oranı %26,5'dir. Ortaokul öncesinde karar verenlerin oranı ise %11,1'dir. Bu veriler bir bütün olarak değerlendirildiğinde, öğrencilerin yarıdan fazlasının tercihinde TEOG puanının önemli bir etken olduğu görülmektedir.<sup>29</sup> Öte yandan öğrencilerin %37,7'sinin tercihinde, TEOG puanının etkili olmadığı anlaşılmaktadır.

<sup>29</sup> Korkmaz yaptığı araştırmaya katılan öğrencilerin ülkemizde ortaöğretime geçiş için yapılan merkezi sınav puan ortalamalarının düşük olduğunu, bu durumun söz konusu öğrencilerin önemli bir kısmı için, biraz da zorunlu olarak İmam Hatip Lisesine yönelmesine yol açan bir faktör olduğunu ifade etmektedir. Bkz. Korkmaz, "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Bu Okulu Tercih Süreçleri: Nasıl? ve Neden?".

## 2.2.2. Öğrencilerin Liseye Hazırlık Yaparken Herhangi Bir Kurs/Özel Ders Alma Durumları

*Tablo-3 Öğrencilerin Liseye Hazırlık Yaparken Herhangi Bir Kurs/Özel Ders Alma Durumlarına Ait Görüşlerinin Dağılımı*

Cevap	f	%
Evet	183	30,5
Hayır	417	69,5
Toplam	600	100

Araştırmaya katılan öğrencilere sorduğumuz “liseye hazırlanırken herhangi bir kurs, özel ders alma” durumuyla ilgili verdikleri cevaplar yukarıdaki tabloda gösterilmiştir. Öğrencilerin %30,5’i liseye hazırlanırken kurs/özel ders aldıklarını ifade ederken, %69,5’i almadıklarını ifade etmişlerdir. Bu durum İmam Hatip Lisesinde öğrenim gören öğrencilerin büyük bir bölümünün liseye hazırlık yapmak için özel bir kurs veya ders almadığını göstermektedir. Bu veriyi farklı açılardan yorumlamak mümkündür. Birincisi öğrenciler okulda verilen eğitimi yeterli gördükleri için herhangi bir kursa ihtiyaç duymadıklarını, ikincisi ise akademik başarı sağlayıp iyi bir lise kazanma hedeflerinin olmadığını, dolayısıyla aldıkları puanların her halükarda İmam Hatip Lisesine gitmeye yeteceğini düşünmeleridir. Bir başka neden ise öğrencilerinin ekonomik nedenlerle kurs almamış olabilirler. İmam Hatip Ortaokulunda okuyan öğrencilerden “öz başarı algıları” düşük olanların çoğunluğunun en fazla okumak istedikleri lise türünün İmam Hatip Lisesi olması, ikinci yorumu destekleyen bir bulgu olduğu söylenebilir.<sup>30</sup>

<sup>30</sup> İbrahim Aşlamacı, *Paydaşlarına Göre İmam Hatip Ortaokullarında Din Eğitimi* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2017), 147.



### 2.2.3. Öğrencilerin Lise Tercih Öncesinde İmam Hatip Lisesi Tanıtım Programına Katılma Durumları

*Tablo-4 Öğrencilerin Lise Tercih Öncesinde İmam Hatip Lisesini Tanıtım Programına Katılma Durumlarına Ait Görüşlerinin Dağılımı*

Tanıtım	f	%
Evet	78	13
Hayır	522	87
Toplam	100	100

Öğrencilerin İmam Hatip Lisesini tercih etmelerinde İmam Hatip Lisesi tanıtım programlarına katılmalarının etkisi olabileceğini düşünerek, “Lise tercihi öncesinde İmam Hatip Lisesi tanıtım programına katıldınız mı? sorusunu sorduk. Buna göre öğrencilerin %13’ü bu tür programlara katıldığını, %87’si ise katılmadığını belirtmiştir. Bu veriler öğrencilerin çok az bir kısmının bu tür programa katıldığını göstermektedir. Dolayısıyla mesleki yönlendirme programlarında İmam Hatip Liselerini tanıtıcı programlara kısıtlı oranda yer verildiği anlaşılmaktadır. Bu konuyla ilgili literatüre bakıldığında öğrencilerin büyük çoğunluğunun İmam Hatip Liseleri hakkında herhangi bir araştırma yapmadığı ve kendilerine rehberlik yapmadığı görülmektedir.<sup>31</sup>

17  
OMÜİFD

### 2.2.4. Öğrencilerin Lise Tercih Döneminde Aileleri İle Görüş Ayrılığı Yaşama Durumları

*Tablo-5 Öğrencilerin Lise Tercih Döneminde Aileleri İle Görüş Ayrılığı Yaşama Durumlarına Ait Görüşlerinin Dağılımı*

Cevap	f	%
Evet	267	44,5
Hayır	333	55,5
Toplam	600	100

Araştırmaya katılan öğrencilerin lise tercih sürecinde aileleri ile görüş ayrılığı yaşadıklarını ifade edenlerin oranı %44,5’dir. Aileleri ile görüş ayrılığı yaşamadıklarını ifade eden öğrencilerin oranı ise %55,5 olarak

<sup>31</sup> Korkmaz, “İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Bu Okulu Tercih Süreçleri: Nasıl? ve Neden?”, 576.

görülmektedir. Bu bulgular İmam Hatip Liselerinde öğrenim gören öğrencilerin yarıdan fazlasının, aileleri ile görüş ayrılığı yaşamadığını, fakat %44,5 oranında öğrencinin ise aileleri ile çatışma yaşadığını göstermektedir.

Ailelerinin baskısı üzerine İmam Hatip Lisesini tercih etme durumunda kalan öğrencilerin, lise hayatı boyunca sürekli kendi içinde çatışma yaşaması, okulun ortamına ayak uyduramaması, derslere gereken ilgiyi göstermemesi muhtemeldir.<sup>32</sup> Öğrencilerin bu konuda aileleri ile çatışma yaşamasının bir nedeni, yukarıdaki bulgularda da görüldüğü gibi (Tablo 4), İmam Hatip Lisesi hakkında tanıtım programlarının yapılmamış olmasından kaynaklanabilir. Sağlıklı bir tanıtım programına katılmayan öğrenciler, görsel ve yazılı medyadan veya arkadaş çevresinden duyduğu “İmam Hatip Liselerinin önü kapalı, orada sadece imam olunuyor” gibi ön yargılı veya yetersiz bilgilerden kaynaklı bir tutum geliştirerek İmam Hatip Lisesini tercih etmek istemeyebilir ve bu konuda ailesi ile çatışma yaşayabilir. Bu durumu açıklayan başka çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır.

### 2.2.5. Öğrencilerin Aileleri İle Çatışma Yaşamalarının Nedenleri

*Tablo-6 Öğrencilerin Aileleri İle Çatışma Yaşamalarının Nedenlerine Ait Görüşleri*

Cevaplar	f	%
Ailemin kendi tercihlerini dayatması	106	17,7
Benim tercihimin ailemin tercihi ile uyuşmaması	161	26,8
Toplam	267	44,5

Aileleri ile çatışma yaşayan öğrencilerin, çatışma nedenlerine baktığımızda, %26,8'i kendi tercihlerinin, ailelerinin tercihleriyle uyuşmamasından dolayı çatışma yaşadığını belirtmiştir. Çatışmayı ailelerinin dayatmacı tutumlarıyla ilişkilendirenlerin oranı ise %17,7'dir. İmam Hatip

<sup>32</sup> Öğrencinin kendi isteği ile okulu tercih etmesi o okulun diğer paydaşlarına daha olumlu bir tutum geliştirmesini katkı sağlamaktadır. Bkz. Aşlamacı, *Paydaşlarına Göre İmam Hatip Ortaokullarında Din Eğitimi*, 211.

Liselerinde görevli idareciler bu bulguları destekleyici görüşler ifade etmişlerdir.<sup>33</sup>

### 2.2.6. TEOG Yerleşme Puanınızın Tercih Sürecine Yaptığı Etki

*Tablo-7 TEOG Puanlarının Tercih Sürecine Yaptığı Etkiye İlişkin Öğrencilerin Görüşlerinin Dağılımı*

Görüşler	f	%
Puanım tam İmam Hatip Lisesine yetti	245	40,8
Puanım İmam Hatip Lisesinden daha yüksek puanlı liselere yeterdi ama İmam Hatip Lisesini tercih ettim.	346	57,7
Diğer	9	1,6
Toplam	600	100

Öğrencilerin lise yerleştirmelerinde kullanılan yegâne ölçüt, puanlarına göre oluşan başarı sıralarıdır. Bu nedenle, bu gerçek etkinin öğrenciler tarafından nasıl ifade edildiğini tespit etmek amacıyla “TEOG yerleşme puanınızın yerleşme sürecine yaptığı etkiyi en iyi hangi ifade karşılamaktadır?” sorusunu sorduk.

Veriler “Puanım İmam Hatip Lisesinden daha yüksek puanlı liselere yeterdi ama İmam Hatip Lisesini tercih ettim” ifadesinin, öğrencilerin %57,7’sinin düşüncelerini yansıttığını göstermektedir. Bu oran katılımcıların %43,3’ünün (Tablo 8) İmam Hatip Lisesini ilk sırada (İmam-Hatip Lisesi + Proje İHL) yazdıklarını gösteren verilerle farklılaşmaktadır. Tablo 8’de görüldüğü gibi öğrencilerin %43,3’ü ilk sırada İmam Hatip Lisesini yazdığını ifade etmiştir. Veriyi tersten okursak, öğrencilerin %56,7’si, ilk tercihini İmam Hatip Lisesi olarak yazmamıştır. Başka bir lise yazmıştır. Dolayısıyla öğrencilerin %56,7’si puanı yazdığı diğer liseye yetmediği için, İmam Hatip Lisesini gelmiştir. Bu nedenle öğrencilerin %57,7’sinin “puanım İmam-Hatip Lisesinden daha yüksek puanlı liselere yeterdi ama İmam Hatip Lisesini tercih ettim” ifadelerinin geçerli olabilmesi için, öğren-

<sup>33</sup> Bkz. İbrahim Aşlamacı, “İmam Hatip Liselerindeki Din Eğitiminin Niteliği İle İlgili Sorunlar: Okul Yöneticilerinin Görüşlerine Dayalı Nitel Bir Araştırma”, *Turkish Studies* 12/10 (2017): 57-58; Tuncay Karateke, “İmam-Hatip Liselerinde İdarecilerin Karşılaştıkları Sorunlara Yönelik Nitel Bir Çalışma”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2015): 158.

cilerin ilk tercihlerinin İmam Hatip Lisesi olduğunu belirtenlerin oranının %43,3 değil %57,7 olması gerekir. Hâlbuki arada %14,4 oranında bir fark vardır. Bu nedenle öğrencilerin “puanım tam İmam Hatip Lisesine yetti” (%40,8) ifadesiyle daha uyumlu olduğu görülmektedir. Dolayısıyla öğrencilerin TEOG puanının, İmam Hatip Lisesini tercihte etkili olduğu söylenebilir. Nitekim öğrencilere, İmam Hatip Lisesine yönlendirici faktörlerin neler olduğunu sorduğumuz soruya verdikleri puanların ortalaması alındığında, “tercih puanı”nın üçüncü sırada olduğu görülmektedir (Tablo 10). Korkmaz’ın yaptığı çalışmada da öğrencilerin “başka liselere puanın yetmemesi” %34 oranla bu okulu seçmelerine etkili olduğu görülmektedir.<sup>34</sup>

### 2.2.7. Öğrencilerin Tercih Sıralamasında İmam Hatip Liseleri

*Tablo-8 Tercih Listesinde İHL'nin Yazıldığı İlk Tercih Sırasına Ait Öğrenci Görüşlerinin Dağılımı*

Tercih Sırası	f	%
1	260	43,3
2	75	12,5
3	118	19,7
4	25	4,2
5	28	4,7
6 +...	94	15,7
Toplam	600	100

Öğrencilerin İmam Hatip Lisesini yerleşecekleri bir sıraya yazıp yapmadıklarını belirlemek amacıyla “Tercih sıralamanızda İmam Hatip Liseleri ilk kaçınıcı sırada yer aldı?” sorusunu sorduk. Araştırmaya katılan öğrencilerin %43,3’ü tercih sıralamasında ilk tercihinde; %12,5’i ikinci tercihinde; %19,7’si üçüncü tercihinde; %4,2’si dördüncü tercihinde; %4,7’si beşinci tercihinde; %15,7’si altı ve üstü tercihinde İmam Hatip Liselerine yer vererek yerleşmiştir. Bu bulgular, İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin, öncelikli olarak tercih ettikleri liseye yerleştiklerini göstermektedir. Öğrencilerin %84,3’ünün İmam Hatip Liselerini ilk beş tercihle-

<sup>34</sup> Mehmet Korkmaz, “İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Bu Okulu Tercih Süreçleri”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/16 (2013): 25.

rine yazdığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla İmam Hatip Lisesinde öğrenim gören öğrencilerin dörtte üçünden fazlasının yerleşebilecekleri bir sıraya İmam Hatip Liselerini yazdıkları anlaşılmaktadır.

### 2.2.8. Öğrencilerin Lise Tercihinde İlk Üç Tercihi

*Tablo-9 Öğrencilerin İlk Üç Tercihlerine Yazdıkları Liselerin Dağılımı*

Tercihler	1. Tercih		2. Tercih		3. Tercih	
	f	%	f	%	f	%
Nitelikli <sup>35</sup> Anadolu Liseleri	238	39,7	270	45,0	231	38,5
İmam Hatip Lisesi	213	35,5	178	29,7	199	33,2
Fen Lisesi	56	9,3	53	8,8	17	2,8
Proje İHL	47	7,8	16	2,7	30	5,0
Sağlık Meslek Lisesi	31	5,2	11	1,8	14	2,3
Diğer Meslek Liseleri	14	2,3	24	4,0	13	5,0
Cevapsız	1	0,2	48	8,0	93	15,5
Toplam	600	100	600	100	600	100

Öğrencilerin ilk üç tercihte en çok yazdığı liselere baktığımızda, 1. tercihte en çok yazılan liseler, Nitelikli Anadolu Liseleri (%39,7), İmam Hatip Lisesi (%35,5), Fen Lisesi (%9,3), Proje İHL (%7,8), Sağlık Meslek Lisesi (%5,2) ve farklı türdeki meslek liseleridir (%2,3). Öğrencilerin ikinci ve üçüncü tercihlerine çoğunlukla “Nitelikli Anadolu Liseleri”ni yazdıkları yukarıdaki tablodan anlaşılmaktadır. Dolayısıyla İmam Hatip Lisesinde öğrenim gören öğrencilerin büyük bir kısmı (%39,7) nitelikli Anadolu liselerinde öğrenim görmek istedikleri halde, puanı yeterli olmadığı için İmam Hatip Lisesine yerleşen öğrencilerdir. Bu bulguları genel olarak değerlendirdiğimizde, İmam Hatip Lisesinde öğrenim gören öğrencilerin %43,3’ünün (İmam-Hatip Lisesi + Proje İHL) ilk tercihlerinin İmam Hatip Liseleri olduğu yukarıdaki bulguyu teyit etmektedir. Fakat dikkat çeken bir bulgu, öğrencilerin ilk tercihlerinde %56,7’sinin İmam Hatip

<sup>35</sup> Genel liseler anadolu lisesine dönüştürülmüştür. Bkz. “Genel Liselerin Anadolu Liselerine Dönüştürülmesi”, Genelge 2010/30, 06.05.2010/3669, <http://mevzuat.meb.gov.tr/dosyalar/934.pdf> Erişim: 04.12.2018. Anadolu liseleri arasında başarılı öğrencilerin tercih ettiği anadolu liseleri bulunmaktadır. Bu çalışmada bu okullar “nitelikli” kavramıyla ifade edilmiştir.

Lisesini tercih etmediğidir (Tablo 8). Dolayısıyla öğrencilerin %56,7'si ilk tercihleri olan farklı lise türüne yerleşemedikleri için İmam Hatip Lisesine yerleşmişlerdir.

### 2.3. Öğrencilerin İmam-Hatip Liselerini Tercih Nedenleri

#### 2.3.1. Öğrencileri İmam Hatip Liselerine Yönlendirici Nedenler

*Tablo-10 Tercihleri Yönlendirici Nedenler (10 en yüksek puan 1 en düşük puan)*

	Yönlendirici Nedenler	f	Ortalama
1	Ailemin Tercihi	528	7,2
2	Kişisel Tercihim	537	6,2
3	Lise Tercih Puanım	504	5,6
4	Okul Rehber Öğretmenleri	451	3,1
5	Okuldaki Diğer Öğretmenlerim	450	3,1
6	Akrabalarım	442	3,1
7	Ortaokulu İHL'de Okumam	428	2,8
8	Arkadaş Çevresi	452	2,8
9	İHL tanıtım çalışmaları	432	2,3
10	İHL mezunları	489	2,1
11	Mahalle Camisinin Görevlileri	415	1,9

Öğrencilerin İmam Hatip Liselerini tercih etmelerinde muhtemel yönlendirici faktörlere verilen puanların ortalaması alındığında, öğrencileri İmam Hatip Liselerine yönlendiren öncelikli faktörün “aile tercihi (7,2)” olduğu gözlenmiştir. İkinci olarak 6,2 ile kişisel tercihin etkili olduğu, üçüncü olarak ise 5,6 ile lise tercih puanlarının etkili olduğu görülmektedir. Lise tercih puanının etkisinden sonra sırasıyla, okul rehber öğretmenleri (3,1), okuldaki diğer öğretmenler (3,1), akrabalar (3,1), arkadaş çevresi (2,8), ortaokulun İmam Hatip Lisesinde okunması (2,8), İHL tanıtım çalışmaları (2,3) ve son olarak cami görevlilerinin (1,9) etkisi vurgulanmıştır.

Korkmaz'ın yaptığı araştırmada öğrencilerin İmam Hatip Liselerini tercihlerini etkileyen öncelikli nedenlerin sıralamasında “Aile ve yakın

çevre” ilk sırada yer almıştır.<sup>36</sup> Aşlamacı’nın yaptığı araştırmaya göre, öğrencilerin %40,3’ü “Kendi isteği”, %36, 8’i “Aile isteği” ile;<sup>37</sup> Ateş’in yaptığı araştırmaya göre ise öğrencilerin %60’ı “kendi isteği” ile İmam Hatip Lisesini tercih ettiklerini belirtmişlerdir.<sup>38</sup> Çetin’in yaptığı çalışmada öğrencilerin %61,8’i “ben tercih ettim”, %27’3’ü “ailem tercih etti” şeklinde görüş belirtirken;<sup>39</sup> Karateke’nin yaptığı çalışmada %55,7’si “kendi isteğimle”, %30,4’ü “anne-babamın isteğiyle” diyerek İmam Hatip Lisesini tercih ettiğini ifade etmiştir.<sup>40</sup>

İmam Hatip Ortaokulu öğrencilerinin okullarını tercihlerinde etkili olan nedenlerle ilgili araştırmalarda benzer sonuçlara ulaşılmıştır. Aşlamacı’nın İmam Hatip Ortaokulları üzerine yaptığı araştırmada ise İmam Hatip Ortaokulunu tercih eden öğrencilerin %51,9’u “Kendi isteği”, %37,1’i “Aile isteği” ile bu okulları tercih etmiştir.<sup>41</sup> Yine Kara’nın İmam Hatip Ortaokulu öğrenci velilerinin beklentileri üzerine yaptığı çalışmada, öğrenci velilerinin çocuğunu okula gönderirken kimin kararı etkili olduğuyula ilgili “ailece ortak kararımız” %55,8 iken, %26’sı “çocuğun kendi tercihi” olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca öğrenci velilerinin %51,6’sı çocuklarını İmam Hatip Ortaokulu’na göndermelerinde “dini hassasiyetleri”nin etkili olduğunu belirtmiştir.<sup>42</sup>

Öğrencilerin İmam Hatip Liselerini tercihte yönlendirici etkiye sahip olgunun “aile ve kişisel tercih” bulgusu diğer araştırmalar tarafından

<sup>36</sup> Korkmaz, “İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Bu Okulu Tercih Süreçleri: Nasıl? ve Neden?”, 580-582.

<sup>37</sup> Aşlamacı, Öğrenci ve Öğretmenlerine Göre İmam-Hatip Liseleri Profiller, Algılar, Memnuniyet, Aidiyet, 31.

<sup>38</sup> Pembegül Ateş, İmam Hatip Lisesi’nde Okuyan Öğrencilerin İmam Hatip Lisesi’ni Tercih Nedenleri ve Beklentileri (Gaziantep Örneği), 37, 41.

<sup>39</sup> İsa Çetin, Anadolu İmam Hatip Liselerinde Öğrenim Gören Öğrencilerin Okula İlişkin Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi 2017).

<sup>40</sup> Tuncay Karateke, İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Sorun ve Beklentileri (Batman İli Örneği) (Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi, 2010), 49.

<sup>41</sup> Aşlamacı, Paydaşlarına Göre İmam Hatip Ortaokullarında Din Eğitimi, 144.

<sup>42</sup> Fikriye Rana Kara, *İmam Hatip Ortaokulu Öğrenci Velilerinin Beklentileri* (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2016), 64.

desteklenmektedir. Bu durum ülkemizde dinin aile kurumu üzerinde etkili olduğu ve öğrencinin lise tercihinin etki ettiği şeklinde yorumlanabilir. Nitekim Dünder'in "çocukları için neden bir ortaöğretim kurumu olarak İmam Hatip Liselerini seçtikleri" sorusuna ebeveynlerin hemen hemen hepsinin ilk verdiği yanıt din eğitimi almaları olmuştur.<sup>43</sup>

Bu araştırmada dikkat çeken diğer bir sonuç, TEOG puanının imam hatip lisesine yönlendirici etkisinin araştırma sorusu içerisinde belirlenen 11 sorudan üçüncü sırada yer almasıdır. Dolayısıyla öğrenciler her ne kadar İmam Hatip Liselerini tercihte "aile ve kendi tercihlerini" vurgular da arka planda TEOG puanının etkisi hissedilmektedir. "Tablo 9"daki bulgular da bu yorumu desteklemektedir. Tablo 9'daki bulgulardan da anlaşıldığı gibi öğrencilerin %56,7'sinin ilk tercihleri (Nitelikli Anadolu Liseleri (%39,7), Fen Lisesi (%9,3), Sağlık Meslek Lisesi (%5,2) ve farklı türdeki (%2,3) meslek liseleri) İmam Hatip Liseleri değildir. Başka bir ifade ile araştırmaya katılan öğrencilerin %43,3'ü ilk tercihini İmam Hatip Lisesi olarak yazmıştır. Zira TEOG puanı öğrencinin gitmek istediği liseye değil, puanının yettiği liseye gitme imkânı vermektedir. Dolayısıyla bir önceki yıl liselerin öğrenci alımlarındaki puan aralığı, öğrencilerin tercih edecekleri liseyi etkilemektedir.

Çalışmamızdaki diğer bulgu ise İmam Hatip Ortaokulunda okumanın lise kısmını tercihte etkili olmadığıdır. Tablo 10'da görüldüğü gibi, öğrencilerin "İmam Hatip Ortaokulunda okumasının" lise tercihinin etkilemedeki oranı (%2,8) çok düşüktür. Tablo 11'deki 13'üncü maddenin (ortaokulu İmam Hatip ortaokulunda okuduğum için) ortalamasının düşük olması da (%2,4) bu bulguyu desteklemektedir. Bu bulgular orta kısımda alınan derslerin İmam Hatip Lisesi için hazırbulunmuşluk açısından olumlu bir etkisinin olmasına rağmen, öğrencilerin lise kısmını tercih etmede etkili bir neden olarak görmediklerini göstermektedir. İmam Ha-

<sup>43</sup> Fatma Gonca Dünder, Çocuklarını İmam Hatip Lisesine Gönderen Anne Babaların İmam Hatip Liselerini Tercih Nedenleri ve Beklentileri (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2008), 33.



tip Ortaokulu üzerine yapılan araştırmalar da bu yorumu desteklemektedir.<sup>44</sup>

### 2.3.2. Öğrencilerin İmam Hatip Lisesini Seçerken Dikkate Aldığı Faktörler

*Tablo-11 Öğrencilerin İmam Hatip Lisesini Seçerken Dikkate Aldığı Faktörlere Verdikleri Puanların Dağılımı (10 en yüksek puan 1 en düşük puan)*

Tercih Faktörlerine İlişkin İfadeler	f	Ortalama Puan
1 İHL'de dinimi daha iyi öğreneceğimi düşünüyorum	574	7,5
2 İHL'nin ortamının dinimi yaşamam için daha iyi olduğunu düşünüyorum	563	6,9
3 İyi bir üniversite kazanmak için tercih ettim	516	4,7
4 Karma eğitim olmadığı için tercih ettim	525	4,2
5 Eğitim kalitesi yüksek olduğu için tercih ettim	504	4,0
6 Öğretmen kalitesi çok iyi olduğu için tercih ettim	510	4,0
7 Puanım yüksek olduğu için tercih ettim	500	3,7
8 İlahiyat okumayı düşündüğüm için tercih ettim	512	3,5
9 İdaresi çok iyi olduğu için tercih ettim	501	3,3
10 İHL'yi bitirip hemen görev almak istediğim için tercih ettim	504	3,2
11 İmam-Hatip Lisesinin evimize yakın olduğu için tercih ettim	503	2,3
12 Tesadüfen İmam-Hatip Lisesini tercih ettim	498	2,6
13 Ortaokulu İmam-Hatip Lisesinde okuduğum için tercih ettim	488	2,4
14 Arkadaşlarım İmam-Hatip Lisesine geldikleri için tercih ettim	490	2,2
15 Pansiyonu olduğu için tercih ettim	488	2,1

Öğrencilerin İmam Hatip Liselerini seçerken dikkate aldığı faktörlere karşılık gelen her bir ifadeye verilen puanların ortalamaları alındığında, “İmam Hatip Lisesinde dinimi daha iyi öğreneceğimi düşünüyorum”, 7,5 puan; “İmam-Hatip Lisesinin ortamının dinimi yaşamam için daha iyi

<sup>44</sup> Bkz. Şuayip Özdemir - Tuncay Karateke, “İmam Hatip Ortaokulu Öğrencilerinin Okullarından Memnuniyet Durumları ve Lise Tercihleri (Elazığ Örneği)”, *Geleceğin İnşasında İmam Hatip Okulları*, ed. İlhan Erdem - İbrahim Aşlamacı - Recep Uçar, Cilt 2, (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2017), 591; Aşlamacı, *Paydaşlarına Göre İmam Hatip Ortaokullarında Din Eğitimi*, 146.

olduğunu düşünüyorum”, 6,9 puan verilmiştir. Bu iki ifadeye en yüksek puanın verilmesi, İmam Hatip Liselerinin inanılan dinin öğrenildiği ve yaşandığı bir okul olarak öğrencilerin algısında yer edindiğini göstermektedir. Dolayısıyla İmam Hatip Lisesini tercih eden öğrencilerin, bu okulları seçme nedenlerinde din eğitimi etkili bir faktördür. Fakat diğer liselerde seçmeli olarak din dersleri verilmesine rağmen, İmam Hatip Liselerinde verilen din eğitimi faktörünün öne çıkması, diğer liselerde verilen din eğitiminin yeterli görülmediği şeklinde yorumlanabilir.<sup>45</sup>

Öğrencilerin verdikleri puanlara göre ön plana çıkan diğer faktörler sırasıyla şöyledir; “İyi bir üniversite kazanmak için tercih ettim”, 4,7 puan; “Karma eğitim olmadığı için tercih ettim”, 4,2 puan; “Eğitim kalitesi yüksek olduğu için tercih ettim”, 4 puan; “Öğretmen kalitesi çok iyi olduğu için tercih ettim”, 4 puan.

Öğrencilerin verdikleri puan üzerinden öne çıkan faktör incelendiğinde öğrencilerin dinî gerekçeleri ön plana çıkarken onu eğitim kalitesi izlemektedir. Nitekim Cebeci'nin doksanlı yıllarda yaptığı araştırmada, “Niçin İmam-Hatip Lisesi'ni tercih ettiniz?” sorusuna öğrencilerin %71'i “Dini bilgileri daha iyi öğrenmek için” yanıtını vermiştir.<sup>46</sup> Dolayısıyla İmam Hatip Liselerini tercihte din eğitimi önemli bir faktör olarak ön plana çıkmaktadır. Her ne kadar İmam Hatiplerin kanuni dayanaklarında ve ilgili literatürde dinî meslek lisesi olarak ifade edilse de gerek aile ge-

<sup>45</sup> Bu konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Yusuf Bahri Gündoğdu, “Seçmeli Din Derslerini Tercih Eden Öğrencilerin Tercihlerini Etkileyen Faktörler: Ordu Örneği”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 15/2 (2015):121-155; Yusuf Bahri Gündoğdu, “Seçmeli Din Dersleri Neden Tercih Edilmiyor? (Ordu Örneği)”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/32 (2017): 557-282; Hasan Meydan, “Din, Ahlak ve Değerler Alanı Seçmeli Derslerinin Öğrenci Görüşleri Doğrultusunda Değerlendirilmesi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2013): 219-250; Hasan Meydan, “Din, Ahlak ve Değerler Alanı Seçmeli Derslerinde Karşılaşılan Problemler (Öğretmen Görüşlerine Dayalı Nitel Bir Araştırma)”, *Turkish Studies* 10/3 (Kış 2015): 673-694; Yaygın Eğitim ve Kültür Derneği, *Yeni Eğitim Sisteminde Seçmeli Din Dersleri: İmkanlar, Fırsatlar, Aktörler, Sorunlar ve Çözüm Önerileri* (İstanbul: İlke İlim Kültür Eğitim Derneği, 2013).

<sup>46</sup> Suat Cebeci, “İmam-Hatip Liselerinden Mezun Olanların Yönelişleri ve Sebepleri”, *Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi*, (İstanbul: İslam Medeniyeti Vakfı Yayını, 1993), 111-112.

rekse öğrencilerin tercihlerinde din eğitimi alınan kurum olarak ön plana çıkmaktadır.

Öğrencilerin görüşleri arasında dikkat çeken bulgular ise “iyi bir üniversiteye gitmek”, “eğitim kalitesinin yüksek olması”, “öğretmen kalitesinin iyi olması”, “puanının yüksek olması” gibi etkenlerin İmam Hatip Lisesini tercih etmede en etkili faktörler olmadığıdır. “Din eğitimi” faktörünün bu faktörlerin önüne geçtiği görülmektedir.

Araştırmada dikkat çeken bir diğer bulgu ise öğrencilerin İmam Hatip Lisesini tercihte ilahiyat fakültesinde okuma etkisinin öne çıkmadığıdır.

### 2.3.3. Öğrencilerin İmam Hatip Lisesini Tercih Ederken Dikkate Aldığı Faktörlerin Okullara Göre İncelenmesi

*Tablo-12 Öğrencilerin İmam Hatip Lisesini Tercih Ederken Dikkate Aldığı Faktörlerin Okul Türlerine Göre Dağılımı*

Faktörler	Ortalama Puan		
	Proje	Erkek	Kız
12. İmam-Hatip Lisesini Tercih Ederken Dikkate Aldığınız Faktörleri Düşündüğünüzde; Aşağıdaki İfadelere Katılım Derecenizi 1-10 Arasında Puanlandırınız. ( 10 En Yüksek Puan 1 En Düşük Puan)			
1 İHL’de dinimi daha iyi öğreneceğimi düşünüyorum	7,7	7,7	7,2
2 İHL’nin ortamının dinimi yaşamam için daha iyi olduğunu düşünüyorum	7,5	7,2	6,5
3 İmam-Hatip Lisesinin evimize yakın olduğu için tercih ettim	1,6	2,4	2,3
4 İmam-Hatip Lisesini bitirip hemen görev almak istediğim için tercih ettim	1,6	4,5	2,3
5 İlahiyat okumayı düşündüğüm için tercih ettim	1,7	4,8	2,7
6 Karma eğitim olmadığı için tercih ettim	4,9	3,6	4,6
7 Tesadüfen İmam-Hatip Lisesini tercih ettim	1,9	3,1	2,3
8 Ortaokulu İmam-Hatip Lisesinde okuduğum için tercih ettim	2,1	2,6	2,3
9 İmam-Hatip Lisesi mezunları beni bu okula yönlendirdiği için tercih ettim	1,3	2,7	1,7
10 Pansiyonu olduğu için tercih ettim	1,4	2,7	1,6
11 Öğretmen kalitesi çok iyi olduğu için	8,5	3,8	2,5

	tercih ettim			
12	İdaresi çok iyi olduğu için tercih ettim	6,1	3,7	2,0
13	Arkadaşların İmam-Hatip Lisesine geldikleri için tercih ettim	1,4	2,9	1,7
14	Eğitim kalitesi yüksek olduğu için tercih ettim	8,4	3,8	2,7
15	İyi bir üniversite kazanmak için tercih ettim	8,5	5,0	3,4
16	Puanım yüksek olduğu için tercih ettim	7,0	3,4	2,7

Araştırmamıza dahil ettiğimiz üç farklı İmam Hatip Lisesinde (Kız-Erkek-Proje İHL) öğrenim gören öğrencilerin, bu okulları tercih ederken dikkate aldığı faktörlerin farklılaşıp farklılaşmadığını belirlemek amacıyla yukarıdaki tablo oluşturulmuştur. Tabloda görüldüğü gibi Proje İHL’de öne çıkan faktörler “öğretmen kalitesi (8,5)”, “iyi bir üniversite kazanma (8,5)”, “eğitim kalitesinin yüksek olması (8,4)”dır. Bu üç ifadeye en yüksek puan verilmesi proje İHL’yi seçen öğrencilerin öncelikli tercihlerinin eğitim kalitesi olduğunu göstermektedir. Yine öğrencilerin birinci maddeye 7,7 ve ikinci maddeye 7,5 puan vermeleri akademik başarının yanında okulun ortamının inançlarını öğrenme ve yaşama isteklerinin tercihlerinde etkili olduğunu göstermektedir. Erkek ve kız İHL de ise “din eğitimi” ve “dinimi yaşamak için uygun bir ortam” maddeleri ön plana çıkmaktadır.<sup>47</sup>

## Sonuçlar ve Öneriler

### Sonuçlar

Elazığ il merkezinde, 2017-2018 eğitim-öğretim yılında, üç farklı türdeki (kız, erkek ve proje İHL) İmam Hatip Liselerinde yapılan 293’ü erkek, 307’si kız toplam 600 öğrencinin katıldığı araştırmanın sonuçları ve bu sonuçlar çerçevesinde geliştirilen öneriler şu şekilde sıralanabilir.

1- Araştırmaya katılan öğrencilerin yarıdan fazlasının (%62, 3) İmam Hatipleri seçmeye TEOG puanını öğrenince/tercih aşamasında karar ver-

<sup>47</sup> Bu soruda araştırma örnekleminin alındığı kız İHL’nin hepsinin kız (255/%42,5), erkek İHL’nin hepsinin de erkek almasından (271/%45,2) dolayı, cinsiyete dair ayrıca bir tablo oluşturulmamıştır. Mevcut tablo cinsiyete ait bakış açısını da yansıtmaktadır.

diği görülmüştür. Bu durum öğrencilerin İmam Hatip Lisesini tercih edip etmemede TEOG puanının etkisinin olduğu söylenebilir.

2- Araştırmaya katılan öğrencilerin çok az bir kısmının (%13) İmam Hatip Lisesi tanıtım programına katıldığı görülmüştür. Dolayısıyla mesleki yönlendirme programlarında İmam Hatip Liselerini tanıtıcı programlara büyük oranda yer verilmediği görülmektedir.

3- Araştırmaya katılan öğrencilerin lise tercih döneminde %44,5'i aileleri ile görüş ayrılığı yaşadıklarını ve kendi tercihleri ile ailelerinin tercihlerinin uyuşmadığını ifade etmişlerdir. Dolayısıyla İmam Hatip Lisesinde öğrenim gören öğrencilerin yarıya yakınının lise tercihinde aileleri ile çatışma yaşayan öğrenciler olduğu anlaşılmıştır.

4- Araştırmaya katılan öğrencilerin %40,8'i TEOG puanının tam İmam Hatip Lisesine yettiğini ifade ederken, %57,7'si puanının İmam Hatip Lisesinden daha yüksek puanlı liselere yetmesine rağmen İmam Hatip Lisesini tercih ettiğini ifade etmiştir. Fakat diğer soruda öğrencilerin %56,7'sinin ilk tercihinin İmam Hatip Lisesi olmadığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla öğrencilerin %56,7'sinin ilk tercihleri olan farklı lise türüne yerleşemedikleri için İmam Hatip Lisesine yerleştiği anlaşılmıştır.

5- Öğrencilerin %44,5'inin tercih sürecinde ailesi ile çatışma yaşadığı görülmüştür.

6- Öğrencilerin %84,3'ünün ilk beş tercihinde İmam Hatip Lisesine yer verdiği görülmektedir. %15,7'si ise altıncı ve üzerindeki tercihlerinde İmam Hatip Lisesini tercih ettiklerini ifade etmişlerdir. Dolayısıyla öğrencilerin İmam Hatip Lisesini kazanabilecekleri bir aralığa yazdıkları söylenebilir.

7- İmam Hatip Liselerinde öğrenim gören öğrencilerin bu okulları tercih etmelerine neden olan yönlendirici faktörlerin araştırıldığı ve her bir soru maddesine 1 ile 10 arasında puan verilmesinin istendiği soruda, öğrencilerin verdikleri cevaplar sonucu oluşan puan ortalamasında ilk sırada 7,2 ile aile, ikinci sırada 6,2 ile kişisel tercih ve 5,6 ile lise tercih puanının üçüncü sırada etkili olduğu görülmüştür. Dolayısıyla öğrencile-

rin bu okulları tercih etmesinde birden çok faktörün etkili olduğu, bunların içerisinde de ailenin tercihi, kişisel tercih ve lise tercih puanı gibi faktörlerin ön plana çıktığı sonucuna varılabilir. Bu konuda ulaşılan diğer bir sonuç ise ortaokulu İmam Hatip Ortaokulunda okumanın, İmam Hatip Lisesini tercihte etkili olmadığıdır.

8- Öğrencilerin İmam Hatip Lisesini tercih ederken dikkate aldığı faktörler arasında öne çıkanlar “İHL’de dinimi daha iyi öğreneceğimi düşünüyorum” ve “İHL’nin ortamının dinimi yaşamam için daha iyi olduğunu düşünüyorum” şeklindedir. Bu bulgu diğer liselerde seçmeli olarak din dersleri okutulmasına rağmen İmam Hatip Liselerinin dini gerekçeler ile tercih edilen lise olma konularını hala koruduğunu göstermektedir. Diğer bir sonuç ise öğrencilerin İmam Hatip Lisesini tercih ederken “eğitim kalitesinin yüksek olması, öğretmen kalitesinin iyi olması, iyi bir üniversite kazanmak” maddelerinin ön plana çıkmadığıdır. Bir başka sonuç ise öğrencilerin okul sonrası görev almak veya ilahiyat fakültesine gitmek için bu okulları tercih etmedikleridir. Bu bulgular öğrencilerin çoğunun bu okullara okul sonrası görev almak veya ilahiyat fakültesine gitmek için yönelmediğini göstermektedir.

9- Araştırmamızı yürüttüğümüz kız, erkek ve proje İHL’yi tercih nedenleri arasındaki farklılığa baktığımızda, proje İHL’de öğrenim gören öğrencilerin bu okulu tercih etmesinde “öğretmen kalitesi (8,5), iyi bir üniversite kazanmak (8,5) ve kaliteli bir eğitim almanın (8, 4)” ön plana çıktığı görülürken, kız ve erkek İHL’de “iyi bir din eğitimi almak” ve “okulun ortamının inanılan dini yaşamak için uygun olması”nın ön plana çıktığı görülmüştür.

### Öneriler

1- Ortaokul son sınıf öğrencilerine mesleki rehberlik faaliyetleri etkili bir şekilde yapılmalıdır.

2- Öğrencilerin lise tercihlerinde aileleri ile çatışma yaşamaması için ailelere yönelik seminerler verilmelidir.

3- Proje İmam Hatip Liseleri gibi diğer İmam Hatip Liselerinde de eğitim kalitesini artırıcı önlemler alınmalıdır.

4- İmam Hatip Liselerini tercih eden öğrencilerin tercihlerini etkileyen en önemli etkenin “dinini öğrenmek” ve “dinini yaşamak için uygun bir ortamın olması” olduğu görülmektedir. Dinin insan için psikolojik bir ihtiyaç olduğu göz önüne alınarak bütün liselerde bu ihtiyacı karşılayıcı dersler etkili bir şekilde verilmelidir.

### Kaynakça

- Aşlamacı, İbrahim. “İmam Hatip Liselerindeki Din Eğitiminin Niteliği İle İlgili Sorunlar: Okul Yöneticilerinin Görüşlerine Dayalı Nitel Bir Araştırma”. *Turkish Studies* 12/10 (2017): 49-80.
- Aşlamacı, İbrahim. *Öğrenci ve Öğretmenlerine Göre İmam-Hatip Liseleri Profiller, Algılar, Memnuniyet, Aidiyet*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi, 2017.
- Aşlamacı, İbrahim. *Paydaşlarına Göre İmam Hatip Ortaokullarında Din Eğitimi*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2017.
- Ateş, Pembegül. *İmam Hatip Lisesi’nde Okuyan Öğrencilerin İmam Hatip Lisesi’ni Tercih Nedenleri ve Beklentileri (Gaziantep Örneği)*. Yüksek Lisans Tezi, Gaziantep Üniversitesi, 2016.
- Ayhan, Halis. *Türkiye’de Din Eğitimi*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2014.
- Buyrukçu, Ramazan. *Kurumsal Değişim ve Gelişim Boyutlarıyla Türkiye’de Mesleki Din Eğitimi-Öğretimi*. Isparta: Fakülte Kitabevi, 2007.
- Büyüköztürk, Şener - Kılıç Çakmak, Ebru – Akgün, –Özcan Erkan - Karadeniz, Şirin - Demirel, Funda. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. 13. Baskı. Ankara: Pegem Akademi, 2012.
- Can, Abdullah. *SPSS İle Bilimsel Araştırma Sürecinde Nicel Veri Analizi*. Ankara: Pegem Akademi, 2017.
- Cebeci, Suat. “İmam-Hatip Liselerinden Mezun Olanların Yönelişleri ve Sebepleri”. *Türkiye’de Din Eğitimi ve Öğretimi*. İstanbul: İslam Medeniyeti Vakfı Yayını, 1993.
- Çetin, İsa. *Anadolu İmam Hatip Liselerinde Öğrenim Gören Öğrencilerin Okula İlişkin Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, 2017.
- Dündar, F. Gonca. *Çocuklarını İmam Hatip Lisesine Gönderen Anne Babaların İmam Hatip Liselerini Tercih Nedenleri ve Beklentileri*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2008.
- Ergin, Osman. *Türkiye Maarif Tarihi*. C. 1-5, İstanbul: Eser Matmaası, 1977.

- Gündoğdu, Y. Bahri. "Seçmeli Din Dersleri Neden Tercih Edilmiyor? (Ordu Örneği)". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/32 (2017): 557-282.
- Gündoğdu, Y. Bahri. "Seçmeli Din Derslerini Tercih Eden Öğrencilerin Tercihlerini Etkileyen Faktörler: Ordu Örneği". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 15/2 (2015): 121-155.
- Kara, F. Rana. *İmam Hatip Ortaokulu Öğrenci Velilerinin Beklentileri*. Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2016.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. 20. Baskı. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2009.
- Karateke, Tuncay. "İmam-Hatip Liselerinde İdarecilerin Karşılaştıkları Sorunlara Yönelik Nitel Bir Çalışma". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2015): 145-171.
- Karateke, Tuncay. *İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Sorun ve Beklentileri (Batman İli Örneği)*. Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi, 2010.
- Korkmaz, Mehmet. "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Bu Okulu Tercih Süreçleri: Nasıl? Ve Neden?". *100. Yılında İmam Hatip Liseleri Sempozyumu*. Ed. Recep Kaymakcan, Nuri Tınaz, Z. Şeyma Altın, Mahmut Zengin, Ahmet Yasin Okudan, Hulusi Yiğit. 563-599. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi, 2015.
- Korkmaz, Mehmet. "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Bu Okulu Tercih Süreçleri". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/16 (2013): 7-40.
- Meydan, Hasan. "Din, Ahlak ve Değerler Alanı Seçmeli Derslerinde Karşılaşılan Problemler (Öğretmen Görüşlerine Dayalı Nitel Bir Araştırma)". *Turkish Studies* 10/3 (Kış 2015): 673-694.
- Meydan, Hasan. "Din, Ahlak ve Değerler Alanı Seçmeli Derslerinin Öğrenci Görüşleri Doğrultusunda Değerlendirilmesi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2013): 219-250.
- Milli Eğitim Bakanlığı Elazığ İl Millî Eğitim Müdürlüğü. "Şehit Eyüp Oğuz Anadolu İmam Hatip Lisesi Fen ve Sosyal Bilimler Proje Okulu Elazığ'a Hayırlı Olsun". Erişim: 08 Kasım 2017, <http://elazig.meb.gov.tr/www/sehit-eyyup-oguz-anadolu-imam-hatip-lisesi-fen-ve-sosyal-bilimler-proje-okulu-elazig8217a-hayirli-olsun/icerik/1076>.
- Milli Eğitim Bakanlığı. "Millî Eğitim Bakanlığına Bağlı Okul ve Kurumlarda Yapılacak Araştırma ve Araştırma Desteğine Yönelik İzin ve Uygulama Yönergesi". *Tebliğler Dergisi*, Mart 2007/2594. Erişim: 13 Ekim 2018. <http://mevzuat.meb.gov.tr/dosyalar/538.pdf>.
- Milli Eğitim Bakanlığı. "Millî Eğitim İstatistikleri, Örgün Eğitim 2016-2017". Erişim: 11 Haziran 2018, [https://sgb.meb.gov.tr/meb\\_iys\\_dosyalar/2017\\_09/08151328\\_meb\\_istatistikleri\\_organ\\_egitim\\_2016\\_2017.pdf](https://sgb.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2017_09/08151328_meb_istatistikleri_organ_egitim_2016_2017.pdf).



- Milli Eğitim Bakanlığı, “Genel Liselerin Anadolu Liselerine Dönüştürülmesi”, Genelge 2010/30, 06. 05. 2010/3669, <http://mevzuat.meb.gov.tr/dosyalar/934.pdf> Erişim: 04.12.2018.
- Neuman, W. Lawrence. *Toplumsal Araştırma Yöntemleri Nitel ve Nicel Yaklaşımlar*. Trc. Sedef Özge, 6. Baskı, Ankara: Yayın Odası, 2013.
- Öcal, Mustafa. “İmam Hatip Liselerinde Din Eğitimi”, *Din Eğitimi*. Ed. Mustafa Köylü-Nurullah Altaş. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Öcal, Mustafa. *100. Yılında İmam Hatip Liseleri (1913-2013)*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.
- Öcal, Mustafa. *İmam Hatip Liseleri ve İlköğretim Okulları*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1994.
- Özdemir, Şuayip -Karateke, Tuncay. “İmam Hatip Ortaokulu Öğrencilerinin Okullarından Memnuniyet Durumları ve Lise Tercihleri (Elazığ Örneği)”. *Geleceğin İnşasında İmam Hatip Okulları*. Ed. İlhan Erdem - İbrahim Aşlamacı - Recep Uçar. Cilt 2: 583-598. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2017.
- Parmaksızoğlu, İsmet. *Türkiye’de. Din Eğitimi*. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1966.
- Resmi Gazete. “Millî Eğitim Temel Kanunu İle Bazı Kanun ve Kanun Hükmünde Kararnamelerde Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun”, erişim: 10 Haziran 2018. <http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2014/03/20140314-1.htm>.
- Ünsür, Ahmet. *Kuruluşundan Günümüze İmam hatip Liseleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Yaygın Eğitim ve Kültür Derneği, *Yeni Eğitim Sisteminde Seçmeli Din Dersleri: İmkanlar, Fırsatlar, Aktörler, Sorunlar ve Çözüm Önerileri*. İstanbul: İlke İlim Kültür Eğitim Derneği, 2013.





ALİ B. MA'BED EL-MİSRÎ'YE (Ö. 218/833)  
NİSPET EDİLEN BİR HADİS EL YAZMASININ  
İNCELENMESİ  
REVIEWING A HADITH MANUSCRIPT THAT THOUGHT TO BELONG  
TO ALİ İBN MA'BAD AL-MİSRÎ (D. 218/833)

---

HÜSEYİN AKGÜN

[Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis ABD.  
Associate Professor, Ondokuz Mayıs University Faculty of Divinity,  
Department of Hadith  
huseyinakgun@hotmail.com  
<https://orcid.org/0000-0002-5335-9901>]

---

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 24 Eylül/September 2018

**Kabul Tarihi / Accepted:** 28 Kasım/November 2018

**Yayın Tarihi / Published:** 24 Aralık/December 2018

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık/December

**Yıl / Year:** 2018 **Sayı – Issue:** 45 **Sayfa / Pages:** 35-60

**Atf/Cite as:** Akgün, Hüseyin. “Ali b. Ma’bed el-Misrî’ye (ö. 218/833) Nispet Edilen Bir Hadis El Yazmasının İncelenmesi - Reviewing a Hadith Manuscript That Thought to Belong to Ali Ibn Ma’bad al-Misrî (d. 218/833)”. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 45 (Aralık-December 2018): 35-60.  
<https://doi.org/10.17120/omuifd.463022>

**İntihal/Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.  
<http://dergipark.gov.tr/omuifd>

**Copyright** © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

## Ali b. Ma'bed el-Mısırî'ye (ö. 218/833) Nispet Edilen Bir Hadis El Yazmasının İncelenmesi

**Öz:** Rakkalı olmakla birlikte asıl ilmi faaliyetlerini Mısır'da gerçekleştirmiş olan Hanefî âlim Ali b. Ma'bed b. Şeddâd er-Rakkî el-Mısırî (ö. 218/833) zamanımızda pek bilinmeyen bir muhaddis ve fakîhtir. Leys b. Sa'd (ö. 175/791), İsmail b. Ca'fer (ö. 180/796), İmam Muhammed eş-Şeybânî (ö. 189/805) Abdullah b. Vehb (ö. 197/813) gibi hocalardan ders alan Ali b. Ma'bed, aynı zamanda İmam Muhammed'in *Câmi'u'l-kebir* ve *Câmi'u's-sağır* adlı eserlerinin de râvisidir. Kendisine nispet edilen tek eseri olan *Kitâbu't-tâ'at ve'l-ma'siye* adlı kitabı da kayıp durumdadır. İşte bu araştırmamızda ona ait olduğunu düşündüğümüz, Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi'nde "Mich.Pap.D.953" olarak kayıtlı bulunan bir papirüs üzerine yazılmış olan hadisleri değişik açılardan incelemeyi amaçladık. Söz konusu bu papirüsle N. Abbott'un *Studies in Arabic literary papyri II* adlı kitabında incelediği 13 numaralı papirüsün aynı eserin iki parçası olduğu sonucuna vardık. Bu bağlamda bu papirüsün söz konusu eserine mi ait yoksa, adını bilmediğimiz başka bir eserin bir parçası mı olduğunu da araştırdık. Bir hadis cüzü/kitabı olarak doğrudan müellifi tarafından yazdırılmış olan bu eseri incelememiz hadis kitaplarının naklindeki güvenilirliğe de ışık tutacak niteliktedir. Amacımız bu çalışmayla bu yöndeki tartışmalara bir katkıda bulunmaktır.

**Anahtar Sözcükler:** Ali b. Ma'bed, *Kitâbu't-Tâ'at ve'l-Ma'siye*, Papiroloji, Yazma Eser, Hadis Kitaplarının Nakli, Mısır.



## Reviewing a Hadith Manuscript That Thought to Belong to Ali Ibn Ma'bad al-Misrî (d. 218/833)

**Abstract:** Ali ibn Ma'bad ibn Shaddâd al-Rakkî al-Misrî (d. 218/833), from Raqqa as a Hanafî scholar actualized the major scientific activities in Egypt is a little-known narrator and canonist in our day. Ali ibn Ma'bad took lessons from teachers such as al-Layth ibn Sa'd (d. 175/791), İsmâil ibn Ja'far (d. 180/796), Muhammad al-Shaybânî (d. 189/805) and Abdullah ibn Wahb (d. 197/813). Moreover, he was the narrator of Imam Muhammad's books entitled *al-Jâmi al-Kabîr* and *al-Jâmi al-Saghîr*. The book '*Kitâb al-tâ'at ve al-ma'siye*' that is the only text thought to belong to him has been missing. We aimed to analyze the hadiths that are written on a papyrus recorded as "Mich.Pap.D.953" in Cambridge University. We have concluded that the papyrus numbered 13 that N. Abbott scrutinized in his book called *Studies in Arabic literary papyri II* is the two parts of the same book. In this regard, we also researched whether this papyrus belongs to the book we've mentioned about. However, this papyrus might be a part of his other book

that we do not know. The review of the book as a hadith fascicle that was directly written by the author will offer an insight to the reliability of narration of hadith books. The objective is to contribute to arguments in this aspect.

**Keywords:** Ali İbn Ma'bad, *Kitāb al-tā'at ve al-ma'ṣiye*, Papyrology, Manuscript, Narration of Hadith Books, Egypt.



## Giriş

Hadislerin kitâbeti, nakli ve tedvîni gibi konular hadis tarihi açısından ayrı bir önem arz etmektedir. Bu konularla ilgili gerek Batı'da gerekse İslam dünyasında çok önemli araştırmalar yapılmıştır.<sup>1</sup> Ancak bu çalışmalarda ulaşılan bazı sonuçlar yeni yazma eserlere ve diğer bazı verilere ulaşıldıkça revize edilmek zorunda kalınmaktadır. Son zamanlarda hadis tarihine ışık tutması bakımından özellikle ilk dönem mimarî yapılarını, kaya yazıtlarını incelemeler vb. yeni alanlar gittikçe daha fazla önem kazanmaktadır. Özellikle Batı'da Papiroloji biliminin gelişmesine bağlı olarak diğer yazma eserlerin yanı sıra papirüs (kırtâs)<sup>2</sup> üzerine yazılmış hadis fragmanları da incelemelere konu olmaya başlamıştır.<sup>3</sup> Bütün bu malzemelerden hareketle hadis kaynaklarımızın otantikliği yeniden değerlendirilebilecektir. Biz de bu makalemizde, dijital olarak elde etme imkânı bulduğumuz, hadis koleksiyonu içerisinde aidiyeti meçhul olarak

<sup>1</sup> I. Goldziher (ö. 1924), J. Horowitz (ö. 1931), J. Schacht (ö. 1969), N. Abbott (ö. 1981), M. Hamidullah (ö. 2002), G.H.A. Juynboll (ö. 2010), M. Mustafa A'zamî (ö. 2017), F. Sezgin (ö. 2018), H. Motzki, G. Schoeler bu konuda araştırma yapanlardan bazılarıdır.

<sup>2</sup> Arapça yazılmış papirüsler ve tarihi hakkında bilgi için bkz. Geoffrey Khan, *Bills, Letters, and Deeds: Arabic Papyri of the 7th to 11th Centuries*, (New York: Nour Foundation, 1993), 11-22; Lennart Sundelin, "Introduction: Papyrology and the Study of Early Islamic Egypt", *Papyrology And The History Of Early Islamic Egypt*, ed. Petra M. Sijpesteijn, (Leiden: Brill, 2004), 1-21. Yine Arapça papirüsler üzerine bir proje için bkz. <http://www.apd.gwi.uni-muenchen.de:8080/apd/project.jsp>

<sup>3</sup> Nabia Abbott, *Studies in Arabic literary papyri: Qur'anic commentary and tradition* (Chicago: The University of Chicago, 1967); W. Matt Malczykcki, "A Page from an Aspiring Muḥaddiṯ's Personal Notes, dated mid-late third/ninth century (P.Utah, Ar. inv. 443v)", *Documents et histoire: Islam, VIIe-XVIe siècle: actes premieres journees d'etude internationales ecole pratique des hautes etudes IVe section musee du Louvre, departement des Arts de l'Islam Paris 16 et 17 mai 2008* (Geneve: Librairie Droz, 2013), 241-261; Petra M. Sijpesteijn, "A Ḥadīth Fragment on Papyrus", *Der Islam* 92/2 (14 Ocak 2015), 321-331.

kaydedilmiş ve üzerinde hadisler yazılı bulunan bir papirüsü değişik açılardan tahlil etmeye çalışacağız.

### 1. El Yazmasının Tanıtımı

İncelemeye tabi tuttuğumuz papirüs, Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi'nde "Michaelides Fragments"<sup>4</sup> koleksiyonu içerisinde, "Mich.Pap.D.953" olarak kayıtlı bulunmakta ve hakkında şu bilgiler verilmektedir:<sup>5</sup>

Menşei: Mısır

Müstensih/Müellif: Belli değil

Yazılma tarihi: Hicrî 3./Milâdî 9. Yüzyıl

Dil: Arapça

Ölçüleri: Tek varak, Yükseklik: 19.5 cm., Genişlik: 19 cm.

Malzeme: Açık kahverengi papirüs

Fiziki Durumu: Papirüsün ortasında küçük iki delik bulunmakta, sol üst tarafı parçalanmıştır. Her iki tarafı da yazılıdır. Ön tarafı<sup>6</sup> siyah mürekkeple yazılı ve 20 satırdır. Sağ yarısının tamamına yakını silinmiş durumdadır. Arka tarafı da siyah mürekkeple yazılı olup 19 satırdır.

Yazı özellikleri: Diyakritik noktalar çok nadir kullanılmaktadır (Bkz. Ek1-3).

Öncelikle papirüsteki bütün hadislerin Ali b. Ma'bed adlı hocadan/râviden nakledildiği tespit edilmiştir. Rivâyette bulunduğu hocaları

<sup>4</sup> Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi bu koleksiyonu 1977'de Georges Anastase Michaelides'in (ö. 1973) mirasçılarından satın almıştır.

<sup>5</sup> University of Cambridge, "Cambridge Digital Library", erişim 12 Ağustos 2018, <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-MICH-PAP-D-00953/1>

<sup>6</sup> Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki, papirüsün ön (recto) ve arka (verso) kısmının birbirine karıştırıldığını düşünmekteyiz. Zira recto olarak takdim edilen yüz "عن أبي" şeklinde bitmektedir. Dolayısıyla verso olarak kabul edilen sayfanın başında bir hadis metni yer almalıydı. Dolayısıyla Abbott'un tespitiyle de uyumlu olarak ön sayfanın sol tarafı boş olan yüz olduğu kanaatindeyiz.

dikkate alarak yaptığımız araştırmada hadisleri nakledilen bu şahsın Ali b. Ma'bed b. Şeddâd er-Rakkî el-Mısrî (ö. 218/833) olduğu kanaatine ulaştık. Nitekim onun hakkında yaptığımız araştırmalar esnasında ona ait başka bir papirüsün<sup>7</sup> daha önce Nabia Abbott (1897-1981) tarafından incelenerek yayımlandığını gördük.<sup>8</sup> Abbott'a göre de ulaştığı papirüs söz konusu âlime aittir.<sup>9</sup> İlginç bir şekilde Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi'nden elde ettiğimiz tek varaklı yazma ile Abbott'un Michigan Üniversitesi'nde çalıştığı yazmanın aynı eserden geriye kalan diğer bir varak olduğunu düşünmekteyiz. Zira bunlar yazı stilinden satır sayısına, materyalinden menşesine ve tarihlendirilmelerine kadar her yönüyle örtüşüyorlardı (Bkz. Ek 1-3). Hatta daha da ötesi her iki papirüste yer alan hadislerin biri hariç<sup>10</sup> hepsi namazla ilgilidir. İçeriğe baktığımızda Michigan'daki el yazmasının, Cambridge'deki el yazmasının hemen devamı niteliğinde olduğu görülmektedir.

Ayrıca her iki üniversite kütüphanesi tarafından verilen hicrî III. yüzyıl ile tarihlendirmenin Ali b. Ma'bed'in vefat tarihi ile de uyumlu olduğunu belirtmeliyiz. Dolayısıyla bir cüz veya kitabın bir parçası olduğunu düşündüğümüz bu sahifelerin Ali b. Ma'bed'in bir öğrencisi tarafından kaydedildiği söylenebilir.

Şimdi de bu hadis sahifesinin rivâyet isnâdlarının kendisine nispet edildiği âlim olan Ali b. Ma'bed hakkında bilgi vermek istiyoruz.

## 2. Musannifi Hakkında Bilgi

Tam adı Ebü'l-Hasen Ali b. Ma'bed b. Şeddâd el-Abdî er-Rakkî'dir. İbn Yûnus onun Merv asıllı bir Hanefî olduğunu söylemektedir.<sup>11</sup> Hâfız ve fakih olan bu zat, imamların büyüklerinden kabul edilmiştir. Leys b. Sa'd

<sup>7</sup> Michigan Üniversitesi Kütüphanesi'nde 5608 (a) numarası ile kayıtlıdır.

<sup>8</sup> Abbott, *Studies in Arabic literary papyri*, 262 vd. Abbot bu eserinde, tefsir ve hadisle ilgili erken döneme ait on dört papirüsü incelemekte ve değerlendirmektedir.

<sup>9</sup> Bkz. Abbott, *Studies in Arabic literary papyri*, 267-268.

<sup>10</sup> On birinci hadis gusül abdesti ile ilgilidir.

<sup>11</sup> Ebû Saîd Abdurrahman b. Ahmed b. Yunus b. Abdila'lâ Sadefî İbn Yûnus, *Târîhu İbn Yûnus es-Sadefî: Kısmu'l-evvel: Târîhu'l-Mısrıyyîn* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 2: 155.

(ö. 175/791), İsmail b. Ca'fer (ö. 180/796), İsmail b. Ayyâş (ö. 181/797), Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797), Vekî b. Cerrâh (ö. 197/812), Abdullah b. Vehb (ö. 197/813) ve Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814) gibi daha çok Hicâz dışındaki âlimlerden rivâyette bulunmuştur.

Aynı zamanda İmam Muhammed eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) talebesi olan Ali b. Ma'bed, onun *Câmi'u'l-kebîr* ve *Câmi'u's-sağîr* adlı eserlerini nakletmiştir. Kendisinin ise, Yahya b. Maîn (ö. 233/848), Seleme b. Şebîb (ö. 240/854?), Huşeym b. Efram (ö. 253/867), Ya'kûb el-Fesevî (ö. 277/890), Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 277/890) gibi çok sayıda talebesi olmuştur.<sup>12</sup>

Rakka'dan çıkıp Mısır'a yerleşen<sup>13</sup> Ali b. Ma'bed'e burada kadılık yapması teklif edilmişse de bunu kabul etmemiştir.<sup>14</sup>

Ebû Hâtim er-Râzî onun sika olduğunu söylerken,<sup>15</sup> İbn Hibbân (ö. 354/965) hadislerinin makbul olduğunu ifade etmek üzere onun hakkında 40 "müstekîmu'l-hadîs" ifadesini kullanmıştır.<sup>16</sup>

OMÜİFD

218/833 yılında Mısır'da vefat etmiştir.<sup>17</sup>

Mısırlıların kendisinden rivâyette bulunduğu Ali b. Ma'bed'ten Tirmizî (ö. 279/892) ve Nesâî (ö. 303/915) sadece birer hadis tahriç etmişlerdir.<sup>18</sup> Kendisinden hocaları aracılığıyla en çok rivâyette bulunan, onun gibi Mısır'da yaşamış, Hanefî bir âlim olan Ebû Ca'fer et-Tahâvî el-Mısırî'dir (ö. 321/933).<sup>19</sup>

<sup>12</sup> Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 10: 631.

<sup>13</sup> İbn Yûnus, *Târîhu İbn Yûnus es-Sadefti*, 2: 155.

<sup>14</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 10: 631.

<sup>15</sup> Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1952), 6: 205.

<sup>16</sup> Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî İbn Hibbân, *Kitâbü's-sikât* (Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1973), 7: 467.

<sup>17</sup> İbn Yûnus, *Târîhu İbn Yûnus es-Sadefti*, 2: 105; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 10: 632.

<sup>18</sup> Tirmizî, "Da'vât", 63 (3474); Nesâî, "Menâsik", 229 (3082).

<sup>19</sup> Bkz. Tahâvî'nin *Şerhu Me'âni'l-âsâr* ve *Şerhu Müşkilü'l-âsâr* gibi eserlerine.



Kaynaklarımızda Ali b. Ma'bed'e atfedilen *Kitâbu't-tâ'at ve'l-ma'siye* adlı bir eserin bulunduğunu görmekteyiz.<sup>20</sup> Bu eserin günümüze ulaşan bir el yazması bilinmemekle birlikte onun iki âlime ait fehrese ve mu'cemlerde<sup>21</sup> kayıtları bulunmaktadır. Bunlardan birincisi İbn Hayr el-İşbilî'ye (ö. 575/1179) ait olandır. O, bu kitabı iki farklı silsileye sahip bir hocadan okuduğunu/aldığını bildirmektedir.<sup>22</sup> Bu silsilelerden ilki Ebü'l-Feth Nasr b. Merzûk el-Mısırî'ye (ö. 261/875), ikincisi Ebû Amr Mikdâm b. Dâvûd b. İsa b. Telîd er-Ruaynî el-Mısırî'ye (ö. 283/896) dayanmaktadır. İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1448) ise hocasından sadece Mikdâm b. Dâvûd'un rivâyetini okumuştur.<sup>23</sup> Dolayısıyla söz konusu eserin Ali b. Ma'bed'den en azından bu iki talebesi tarikiyle nakledildiği anlaşılmaktadır.

Elimizdeki yazma sahîfelerin bu kitaba ait olup olmadığını bilemiyoruz. Bunu tespit etmemiz için yazmalardaki rivâyetlerle, hadis kaynaklarındakileri karşılaştırma yoluna gittiğimizde yazmalardaki hadislerin hiçbirinin, kaynaklarda söz konusu kitaba atıfta bulunularak nakledilen hadisler<sup>24</sup> arasında yer almaması bu konuda bir sonuca ulaşmamızı engellemiştir.

<sup>20</sup> Bkz. Ebû Muhammed Cemaleddin Abdullah b Yusuf b Muhammed ez-Zeylaî, *Tahrîcü'l-ehâdisi'l-âsârî'l-vâkia fî Tefsîri'l-Keşşâf li'z-Zemaşerî* (Riyad: Dâru İbn Huzeyme, 1414), 1: 213; 2: 442; 4: 43, 110; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Fethü'l-Bâri bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1959), 9: 330; 13: 9.

<sup>21</sup> Bkz. M. Yaşar Kandemir, "Fehrese", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12: 297-299.

<sup>22</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Hayr b. Ömer el-İşbilî İbn Hayr, *Fehresetu İbn Hayr el-İşbilî* (Tûnis: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2009), 337-338.

<sup>23</sup> Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *el-Mu'cemü'l-müfehres = Tecrid esânidü'l-kütübü'l-meşhûre ve'l-eczâi'l-mensûre* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 92.

<sup>24</sup> Kaynaklarda bu kitaptaki hadislere bazı atıflar için bkz. Ebu'l-Hasen Ali b. Halef, İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm, (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 2003), 5: 126; İbn Hacer, *Fethü'l-Bâri*, 9: 330, 11: 368; Zeylaî, *Tahrîc*, 1: 213, 2: 442, 4: 43, 112; Ebu'l-Fadl Zeynuddîn el-İrâkî, *el-Muğnî an hamli'l-esfâr fi'l-esfâr fi tahrîci mâ fi'l-ihyâ mine'l-ahbâr* (Lübnan: Dâru İbn Hazm, 2005), 178, 783, 787.

### 3. Yazmanın Metni

#### Ön Yüz (Recto)

1 [...] O (1) حدثنا علي بن معبد قال حدثنا إسماعيل بن عياش عن عبد العزيز بن عبيد

2 [الله<sup>25</sup> قال قلت] لوهب بن كيسان يا أبا نعيم ما لك لا تمكن جبهتك وأنفك] من الأرض

3 [قال ذلك] إني سمعت جابر بن عبد الله يقول رأيت رسول الله يسجد في أعلى [جبهته] على

Birinci hadisi İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849) de İsmail b. Ayyâş'tan aynı tarikle rivâyet etmiştir.<sup>26</sup> Hadisin metni Ali b. Ma'bed'in rivâyetiyle bire-bir aynıdır.

4 [قصاص] الشعر O (2) حدثنا علي بن معبد قال حدثنا وكيع عن داود بن سوار<sup>27</sup>

5 [عن عمرو] بن شعيب عن أبيه عن جده قال قال رسول الله إذا زوج أحدكم عبده أو أجيريه

6 [ فلا ينظر إلى] ما دون السرة وفوق الركبة فإن ما فوق الركبة ودون السرة من

42

OMÜİFD

İkinci hadis Ebû Dâvûd (ö. 275/889) tarafından da Vekî'den nakle-dilmektedir. Metinler arasında bir fark olarak sadece eşanamlı bir kelimenin (خَامِه) ziyâdesi söz konusu olmuştur.<sup>28</sup> Bir de bu hadisin rivâyetin-de Ebû Dâvûd'un rivâyetlerinden farklı olarak "فإن ما فوق الركبة..." ilavesi bulunmaktadır. Ancak bu ziyâde Vekî dışındaki bazı râviler tarafından da nakledilmiştir.<sup>29</sup>

Bizim ve Abbott'un ele aldığı her iki yazmanın kenarlarında, her bir hadisin karşısında açık siyah bir mürekkeple, yazmadaki hattın aynısıyla "صلاة = Namaz" kelimeleri yazılmıştır. Bununla hadisin hangi bâbla ilgili olduğu ifade edilmiştir. Ancak diğerinden farklı olarak bizim incelediği-

<sup>25</sup> Abdülaziz b. Ubeydullah b. Hamza el-Hımsî'nin zayıf bir râvi olduğu hususunda bkz. İbn Adî, *el-Kâmil fi duafâi'r-ricâl*, 6: 498-500.

<sup>26</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 1: 235 (2967).

<sup>27</sup> Bu râviyi, Vekî bu şekilde kalb etmiştir. Doğrusu Sevvâr b. Dâvûd olacaktır. Bkz. Ebû Dâvûd, "Libâs", 37 (4114).

<sup>28</sup> Bkz. Ebû Davud, "Libâs", 37 (4114).

<sup>29</sup> Bkz. Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Huseyn, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdül-kadir Atâ, (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 2: 323-324 (3233-3237).

miz bu yazmada üç değişik yerde “Cenâiz ve Salât”, “Nikâh” ve “Vudû” ibareleri de yer almaktadır (Bkz. EK 1-3). Nitekim bu ikinci hadisin sağ karşısına diğerlerinden farklı olarak “نكاح” kelimesi yazılmıştır. Gerçekten de hadis nikah bahsiyle ilgilidir. Bununla birlikte söz konusu hadis, setr-i avret ile de ilgili olduğundan buraya alınmış olmalıdır. Nitekim Beyhakî bu hadisi namaz bahsi altında da rivâyet etmiştir.<sup>30</sup>

7 [العورة] O (3) حدثنا علي بن معبد قال حدثنا عبيد الله بن عمرو<sup>31</sup> عن أيوب عن أبي قلابة

8 [عن أنس بن مالك أن رسول الله صلى [الظهر] بالمدينة أربعا وصلى العصر بذئ الحليفة

Üçüncü hadis Eyyûb es-Sahtiyânî'de (ö. 131/749) kesişen diğer bazı senedlerle rivâyet edilmiştir. Metni ise Buhârî'nin rivâyetiyle aynıdır. Sadece bir yerde “ثم” kelimesi yerine atıf vâvı kullanılmıştır.<sup>32</sup> Diğer bir rivâyetinde ise “وبات بها حتى أصبح” kısmıyla ilgili şek ifadesi yer almaktadır.<sup>33</sup> Müslim ise rivâyetlerinde bu ziyâdeye yer vermemektedir.<sup>34</sup>

9 [ركعتين] وبات بها حتى أصبح O (4) حدثنا علي بن معبد قال حدثنا بشر بن بكر عن عبد

10 [الرحمن] بن يزيد بن جابر عن بسر بن عبيد الله قال سمعت بن الأسقع يقول سمعت رسول

Dördüncü hadis Abdurrahman b. Yezîd b. Câbir'de kesişen diğer bazı senedlerle de rivâyet edilmiştir.<sup>35</sup> Hadislerin metinleri birebir aynı olmakla beraber, senedden Vâsile b. el-Eskâ'ın (ö. 85/704) hadisi aldığı büyük sahâbî Ebû Mersed el-Ğanevî (ö. 12/634) hazfedilmiş ve sahâbî mürseli olarak verilmiştir. Karşısına açık siyah renkli bir mürekkeple “جناز و صلاة” şeklinde bir not düşülmüştür.

11 [الله] لا تجلسوا على القبور ولا تصلوا إليها O (5) حدثنا علي بن معبد قال حدثنا

12 [عباد] بن العوام عن محمد بن عمرو حدثنا سعيد بن الحارث عن جابر بن عبد الله قال كنت

<sup>30</sup> Beyhakî, *Sünenü'l-kübrâ*, 2: 320 (3220).

<sup>31</sup> Ubeydullah b. Amr b. Ebi'l-Velîd el-Esedî er-Rakkî (ö. 180/796). Râvi hakkında bkz. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 8: 310.

<sup>32</sup> Buhârî, “Hacc”, 27 (1551).

<sup>33</sup> Buhârî, “Hacc”, 24 (1547).

<sup>34</sup> Müslim, “Salâtü'l-Müsâfirîn”, 10-11 (689).

<sup>35</sup> Bkz. Müslim, “Cenâiz”, 97 (972); Ebû Dâvûd, “Cenâiz”, 77 (3229).

13 [أصلي] مع رسول الله [الظهر] فأخذ قبضة من الحصباء فأجعلها في كفي ثم أحولها في

Beşinci hadisi İbn Ebî Şeybe de Ali b. Ma'bed'in aynı hocasından küçük bazı farklılıklarla rivâyet etmiştir.<sup>36</sup>

14 [الكف] الأخرى حتى تبرد ثم أضعها لجبيني حين أسجد من شدة الحر O (6) حدثنا علي بن

معبد

15 [حدثنا] موسى بن أعين عن عطاء بن السائب عن أبيه عن عبد الله بن عمرو قال انكسفت

16 [الشمس على] عهد رسول الله فقام وقمنا معه فلم يكذب ركع ثم ركع فلم يكذب أن يرفع

17 [رأسه ثم] رفع رأسه ثم [...] فلم يكذب أن يسجد ثم سجد فلم يكذب أن يرفع ثم رفع رأسه

18 [ثم سجد] فلم يكذب أن يسجد [ثم سجد] ثم فعل في الركعة الثانية كما فعل في الأولى

19 [وجعل يبكي] وهو ساجد وينفخ وسمعناه يقول رب لم تعذني هذا وأنا فيهم ولم تعذني هذا

20 [ونحن] نستغفرك قال رفع رأسه وقد تجلت فلما فرغ من الصلاة قام فحمد الله وأثنى عليه

44

OMÜİFD

Altıncı hadis Atâ b. es-Sâib'de (ö. 136/753) kesişen diğer bazı senedlerle de rivâyet edilmiştir. Metinler büyük oranda aynı<sup>37</sup> olmakla birlikte muhtemelen metnin uzunluğuna bağlı takdim-tehir gibi bazı farklılıklar da görülmektedir. Bu da Ali b. Ma'bed'in yazılı kaynaklar kullanmakla birlikte şifâhî yollarla hadis aldığına bir delildir.

### Arka Yüz (Verso)

1 [..... (7) O...]

2 [..... على ..... حتى .....]

3 [..... على الله ..... أكتبها حسنة.....]

4 [O (8) حدثنا علي بن معبد قال] حدثنا ..... عن مبارك عن الحسن عن أبي بكر قال

5 [انكسفت الشمس على عهد رسول الله ونحن عنده .....]

<sup>36</sup> Bkz. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 1: 286 (3275). Ayrıca bkz. Ebû Dâvûd, "Salât", 4 (399); Nesâî, "Tatbîk", 32 (1081).

<sup>37</sup> Bkz. Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût v.dğr. (Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 2001), 11: 21 (6483); Ebû Dâvûd, "Salât", 266 (1194); Nesâî, "Küsûl", 14 (1482).

Namazla ilgili olduğunu sağ yanındaki nottan anladığımız sekizinci hadis, okunmamakla birlikte mevcut literatür içerisinde bu senedle, namazla ilgili sadece Küsûf namazı ile ilgili bir hadis<sup>38</sup> bulunmaktadır. Bu da bizde bu rivâyetin söz konusu hadisin bir tariki olduğu izlenimini uyandırmıştır. Hadisin senedinde yer alan Mübârek b. Fudâle b. Ebî Ümeyye el-Basrî'nin (ö. 166/782) zayıf bir râvî<sup>39</sup> olmasının diğer musaniflerce bu tarike iltifat edilmemesinde rol oynadığını söyleyebiliriz. Zira bu hadisin onlarca sahih isnâdı bulunmaktadır.<sup>40</sup>

حدثنا علي بن معبد قال حدثنا يعقوب بن الوليد (9) O [.....] 6

عن [عبد الله بن عمر عن ناف] ع عن ابن عمر عن النبي قال أول الوقت [رضوان الله]

Namazı ilk vaktinde kılmanın faziletiyle ilgili olan dokuzuncu hadisi Tirmizî de, hadisin ortak râvisi olan Ya'kûb b. Velîd el-Medenî'den<sup>41</sup> rivâyet etmiştir. Metin şu şekildedir: “الْوَقْتُ الْأَوَّلُ مِنَ الصَّلَاةِ رِضْوَانُ اللَّهِ وَالْوَقْتُ الْآخِرُ”<sup>42</sup> Görüldüğü üzere burada da mana ile rivâyet söz konusudur ve yazılı bir metinden nakilden bahsetmek mümkün değildir.

45

OMÜİFD

8 [وآخر الوقت عفو الله] O (10) حدثنا علي بن معبد قال حدثنا يعقوب بن الوليد عن

9 [عبيد الله بن عمر عن نافع] عن ابن عمر عن النبي خير الأعمال الصلاة في أول

Onuncu hadis aynı tarikle Dârekutnî (ö. 385/995) ve Hâkim en-Nîsâbûrî (ö. 405/1014) tarafından Ali b. Ma'bed kanalıyla rivâyet edilmektedir.<sup>43</sup> Rivâyet metinlerini karşılaştırdığımızda harfi harfine aynı olduğunu görmekteyiz. Buradan hareketle, öncekilerden farklı olarak burada yazılı bir metnin söz konusu olduğunu, yani hadisin Ali b. Ma'bed'in

<sup>38</sup> Ahmed, *Müsned*, 34: 33 (20391).

<sup>39</sup> Bkz. İbn Adî, *el-Kâmil fi duafâi'r-ricâl*, 8: 23-24.

<sup>40</sup> Bkz. Buhârî, “Küsûf”, 1-19 (1040-1066); Müslim, “Küsûf”, 1 (901-902).

<sup>41</sup> Hadisin senedinde yer alan Ya'kûb b. Velîd el-Medenî zayıf bir râvidir. Bkz. Ebû Ahmed Abdullah b. Adî el-Cürçânî İbn Adî, *el-Kâmil fi duafâi'r-ricâl* (Beyrut: el-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 8: 469-473.

<sup>42</sup> Tirmizî, “Salât”, 13 (172).

<sup>43</sup> Bkz. Ebu'l-Hasen Ali b Ömer b Ahmed ed-Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutî* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2004), 1: 463; Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyî' Muhammed Hâkim en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990), 1: 301. Hâkim, hadisin isnadında yer alan Ya'kûb b. Velîd hakkında “kezzâb” demektedir.

eserinden istifade edilerek nakledildiğini söyleyebiliriz. Nitekim bu hadisi nakleden Mısırlı Yahya b. Osman es-Sehmî'nin (ö. 282/895) başkalarının kitaplarından nakilde bulunduğu ve bundan dolayı eleştirildiği görülmektedir.<sup>44</sup>

10 وقتها O (11) حدثنا علي بن معبد قال حدثنا عيسى بن يونس عن حريث بن أبي مطر<sup>45</sup> عن

الشعبي

11 عن مسروق عن عائشة ، قالت : كان رسول الله يغتسل من الجنابة ثم يأتيني و[أنا جنب]

On birinci hadis aynı senedle Ali b. Ma'bed'in hocası İsa b. Yûnus'tan, İshâk b. Râhûye (ö. 238/853) tarafından da rivâyet edilmektedir.<sup>46</sup> Her iki rivâyeti karşılaştırdığımızda İbn Râhûye'de "يأتيني" kelimesi yerine manayı değiştirmeyen "يجيء" kelimesi kullanılmaktadır. Bunun gibi manayı değiştirmeyen bazı ziyâde ve noksanlıklar bulunmaktadır.

Ayrıca hadisin sonunda yazmanın sağ tarafında açık siyah renkli bir mürekkeple gusül abdestiyle ilgili bir hadis olduğuna işareten "وضوا" ifadesi yazılıdır.

46

OMÜİFD

12 فيستدفي بي] O (12) حدثنا علي بن معبد قال حدثنا عيسى بن يونس عن الأعمش عن أبي

[سفيان]

13 [عن جابر بن عبد الله قال جاء سليلك الغطفاني يوم الجمعة ورسول الله.....]

14 [.....يوم الجمعة.....]

15 [.....O (13) حدثنا علي] بن معبد قال حدثنا .....]

16 [عن.....الجمعة ورسول الله.....]

17 [.....اربع<sup>48</sup> O (14) حدثنا علي بن معبد قال حدثنا عباد بن.....]

<sup>44</sup> Moğultay b. Kılıç, Ebû Abdillâh Alâuddîn, *İkmâlu Tehzîbi'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl*, thk. Ebû Abdurrahman Âdil b. Muhammed, (Kahire: el-Fârûk el-Hadîse li'tibâ'a ve'n-neşr, 2001), 12: 347.

<sup>45</sup> Hureys b. Ebî Matar zayıf ve metrûk bir râvi olarak cerhedilmiştir. Bkz. İbn Adî, *el-Kâmil fi duaî'î'r-ricâl*, 2: 474-475.

<sup>46</sup> Bkz. Ebû Ya'kûb İshâk b. İbrâhîm el-Mervezî İbn Râhûye, *Müsnedü İshâk b. Râhûye*, thk. Abdülğafûr b. Abdülhak el-Belûşî, (Medine: Mektebetü'l-İmân, 1991), 3: 798. Krş. Beyhakî, *Sünenü'l-kübrâ*, 1: 289 (889).

<sup>47</sup> Krş. Müslim, "Cuma", 59 (875).

[O ..... رسول الله ..... الله الجمعة .....] 18

On iki, on üç ve on dördüncü hadislerin de namazla ilgili olduğu hususunda sağ taraflarına açık siyah renkli bir mürekkeple “صلاة” şeklinde not düşülmüştür.

[..... عن أبي أمامة.....] 19

19. Satırın sağ tarafında açık siyah renkli bir mürekkeple “الأسما” ifadesi yazılıdır.

Senedlerin hiçbirinde tardiye veya tasliye ifadelerinin kullanılmadığı da görülmektedir. Muhtemelen en azından Mısır'da böyle bir geleneğin III. yüzyılda henüz yerleşmediği söylenebilir.<sup>49</sup>

#### 4. Değerlendirme ve Sonuç

Gerek Abbott'un tahkik ettiği, gerekse bizim tespit ettiğimiz bu sahifelerin bir cüzün veya kitabın bir parçası olduğu belli olmakla birlikte, bunların *Kitabu't-tâ'at ve'l-ma'siy'e*'ye ait olup olmadığı hususunda bir kanaat izhar etmemiz mümkün olmamıştır. Zira yaptığımız araştırmada bu kitaba atfedilen az sayıdaki hadislerle elimizdeki bu sahifeler arasında bir ilişki kuramadık. Dolayısıyla bunu, bir öğrencinin hadis meclisinde aldığı notları olarak da düşünebiliriz. Ancak hadislerin her iki sahifede de namaz konusuyla ilgili olması bunun bir öğrencinin aldığı notlar bile olsa Ali b. Ma'bed'in tasnif edilmiş bir cüzüne veya kitabına işaret ettiği söylenebilir.<sup>50</sup>

Bazı kısımları okunamadığından net bir sayı verememekle birlikte yazmada 15-16 hadis bulunduğu anlaşılmaktadır. Bunların okunabilenlerinin tamamı muttasıl bir senede sahiptir. Bununla birlikte hakkında cerh

<sup>48</sup> Krş. Müslim, “Cuma”, 56 (875).

<sup>49</sup> III. yüzyılda yaşamış Mısırlı diğer bir alimin el yazması için bkz. Abbott, *Studies in Arabic literary papyri*, 269-271.

<sup>50</sup> Abbott da kendi incelediği sahifesi hakkında bunun düzenli bir hadis koleksiyonunun (mübevveb) bir parçası olduğu yönünde bir kanaat bildirmiştir. Bkz. Abbott, *Studies in Arabic literary papyri*, 268.

bilinmeyen ve onlarca hadise sahip olan<sup>51</sup> Ali b. Ma'bed'in rivâyetleri, ikisi hariç Kütüb-i Sitte'de yer almamıştır. Bunun iki sebepten kaynaklandığı söylenebilir. Bunlardan birincisi, her ne kadar kendisi güvenilir bir râvi olsa da yukarıda rivâyet ettiği hadislerin neredeyse tamamında zayıf râviler bulunmaktadır.<sup>52</sup> İkinci ve en az bunun kadar önemli bir sebep ise onun, talebelerin daha yoğun rağbet ettiği Hicaz ve Irak gibi ilim merkezlerinden uzakta Mısır'da bulunması ve orada yaşamasıdır. Ali b. Ma'bed'in Hanefî olmasının da bu hususta etkili olduğu düşünülebilir. Diğer taraftan ondan en çok rivâyette bulunan Tahâvî'nin (ö. 321/933) bu durumunun, kendisinin de Mısırlı olmasıyla mı, yoksa aynı mezhepten olmasıyla mı ilgili olduğu ayrı bir araştırmada ele alınabilir.

Bu yazmada asıl dikkat çekmek istediğimiz husus, yazmanın içerdiği hadislerin sıhhati olmayıp, her ne sıhhatte olursa olsun III. yüzyılda yazılmış bu hadis sahîfesinin günümüze intikali meselesidir.

48

OMÜİFD

Bilindiği üzere diğer medeniyetlere mensup Konfüçyüs (MÖ. 551-479),<sup>53</sup> Aristo (MÖ. 384-322)<sup>54</sup> ve diğer meşhur şahıslara ait klasik eserler gibi elimizdeki Kütüb-i Sitte eserlerinin de müellif nüshalarına sahip değiliz. Dolayısıyla bütün bu eserler kopyalarıyla, bazen de eski Yunan klasiklerinde olduğu gibi tercümelerinin tercümeleriyle günümüze intikal etmiştir. Temel hadis kitaplarımıza gelecek olursak bunların diğer klasiklerden farklı bazı ayrıcalıkları vardır. Zira sahip olduğumuz değişik alanlardaki İslamî literatür çok sayıda hadislerle doludur ve bazen farklı coğrafyalarda olan bu insanlar birbirinden habersiz olarak her bir hadisi farklı isnâdlar ile Hz. Peygamber'e dayandırmaktadırlar. Dolayısıyla hadis kitaplarının günümüze intikalini ve sıhhatini, bu literatürle karşı-

<sup>51</sup> Mesela sadece Tahâvî'nin *Şerhu Me'âni'l-âsâr* adlı eserinde 129 hadisi bulunmaktadır.

<sup>52</sup> Bu hadislerin hepsinin farklı senedlerle rivayetleri elimizde olduğu halde, biri hariç hiçbirinin Ali b. Ma'bed'in rivayetiyle elimizdeki kitaplarda bulunmamasının da bu itibar durumuyla ilgili olduğunu düşünmekteyiz.

<sup>53</sup> Confucius, *Confucius analects: with selection from traditional commentaries*. trc. Edward G. Slingerland (Indianapolis: Hackett Pub. Co., 2003), (Introduction) XIV.

<sup>54</sup> Mesela Aristo'ya nispet edilen yazmaların tarihleri için bkz. Teuchos – Zentrum für Handschriften- und Textforschung, erişim: 10 Eylül 2018, <http://www.teuchos.uni-hamburg.de/index.html>.



laştırmak kontrol etmemiz ve metin kritiği yapmamız çok daha kolaydır. Nitekim elimizdeki bu belgeyi bu açıdan değerlendirdiğimizde şu sonuçları elde etmekteyiz:

Öncelikle sahîfedeki hadislerin tamamının elimizdeki hadis külliyyatında -bazı küçük lafız farklılıklarıyla birlikte- aynı şekilde yer aldığını görmekteyiz. Dolayısıyla bu, Hicrî III. yüzyıla ait bir papirüs üzerinde yazılı olarak bize ulaşan söz konusu hadislerin otantik olarak geldiğinin bir belgesidir. Ayrıca söz konusu hadisler metin bakımından örtüştüğü gibi isnâd bakımından da Ali b. Ma'bed'in bir veya iki tabaka üzerinde kesişmektedirler. Üstelik bunlar gerek isnâd, gerekse metin bakımından herhangi bir hadis hırsızlığının/kopyalamanın izini taşımamaktadırlar.

Diğer yandan hadislerin metin bakımından durumu ve özellikle altıncı ve dokuzuncu hadislerdeki takdim tehir, mana ile rivâyet vb. farklılıklar Ali b. Ma'bed'in hadislerin en azından bir kısmını sadece şifâhî yollarla aldığı izlenimini uyandırmaktadır. Bütün bunlar şifâhî rivâyet kültürünün Mısır'da hicrî III. yüzyılın başlarında halen varlığını sürdürdüğü, bununla birlikte Ali b. Ma'bed'den yazılı olarak alındığını tespit ettiğimiz bu sahîfede de görüldüğü üzere yazılı rivâyetin gittikçe güçlendiği söylenebilir.

Son olarak araştırmamız hadislerin çok sayıda farklı rivâyet tariklerinin henüz bilinmediğini ve keşfedilmeyi beklediğini de göstermektedir.

### Kaynakça

- Abbott, Nabia. *Studies in Arabic literary papyri: Qur'anic commentary and tradition*. Chicago: The University of Chicago, 1967.
- Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. Thk. Şuayb el-Arnaût v.dğr. 50 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 2001.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Huseyn. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. 10 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-Sahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır. 9 cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 2001.
- Confucius. *Confucius analects: with selection from traditional commentaries*. Trc. Edward G. Slingerland. Indianapolis: Hackett Pub. Co., 2003.

- Dârekutnî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed. *Sünenü'd-Dârekutnî*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2004.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût ve Muhammed Kamil Karabelli. 7 cilt. Dımaşk: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2009.
- İbn Adî, Ebû Ahmed el-Cürcânî. *el-Kâmil fi duafâi'r-ricâl*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr. 9 cilt. Beyrut: el-Kütübü'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Battâl, Ebu'l-Hasan Ali b. Halef. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm. 10 cilt. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 2003.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b Muhammed b İdris er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dil*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1952.
- İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed. *el-Musannef*. thk. Kemal Yûsuf el-Hût. 7 cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1988.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b Muhammed el-Askalânî. *Fethü'l-Bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1959.
- İbn Hayr, Ebû Bekr Muhammed b. Hayr b. Ömer el-İşbilî. *Fehresetu İbn Hayr el-İşbilî*. Tûnis: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2009.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b Ahmed et-Temîmî. *Kitâbü's-sikât*. Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifi'l-Osmaniyye, 1973.
- 50 İbn Râhûye, Ebû Ya'kûb İshâk b. İbrâhîm el-Mervezî. *Müsnedü İshâk b. Râhûye*. thk. Abdülğafûr b. Abdülhak el-Belûşî. 5 Cilt. Medine: Mektebetü'l-İmân, OMÜİFD 1991.
- İbn Yûnus, Ebû Saîd Abdurrahman b. Ahmed b. Yûnus b. Abdila'la Sadefî. *Târîhu İbn Yûnus es-Sadefî: kısmü'l-evvel: Târîhü'l-Misriyyîn*. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000.
- Kandemir, M. Yaşar. "Fehrese". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12: 297-299. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Khan, Geoffrey. *Bills, Letters, and Deeds: Arabic Papyri of the 7th to 11th Centuries*. New York: Nour Foundation, 1993.
- Malczycki, W. Matt. "A Page from an Aspiring Muḥaddiṯ's Personal Notes, dated mid-late third/ninth century (P.Utah, Ar. inv. 443v)". *Documents et histoire: Islam, VIIe-XVIe siècle: actes premieres journees d'etude internationales ecole pratique des hautes etudes IVe section musee du Louvre, departement des Arts de l'Islam Paris 16 et 17 mai 2008*. Geneve: Librairie Droz, 2013, 241-261.
- Moğultay b. Kılıç, Ebû Abdillâh Alâüddîn. *İkmâlu Tehzîbi'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl*. thk. Ebû Abdurrahman Âdil b. Muhammed. 12 cilt. Kahire: el-Fârûk el-Hadîse li'tibâ'a ve'n-neşr, 2001.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc en-Nisâbü'rî. *Sahîhu Müslim*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 cilt, Kahire: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1955-1956.

- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Hasan Abdül-mün'im Şelebî. 12 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Nîsâbü'rî, Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyî' Muhammed Hâkim. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- Sundelin, Lennart. "Introduction: Papyrology and the Study of Early Islamic Egypt". *Papyrology And The History Of Early Islamic Egypt*. Ed. Petra M. Sijpesteijn. Leiden: Brill, 2004, 1-21.
- Sijpesteijn, Petra M. "A Ḥadīth Fragment on Papyrus". *Der Islam* 92/2 (14 Ocak 2015). <https://doi.org/10.1515/islam-2015-0011>.
- Teuchos – Zentrum für Handschriften- und Textforschung. Erişim: 10 Eylül 2018. <http://www.teuchos.uni-hamburg.de/index.html>
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir v.dğr. 5 cilt. Kahire: Mektebetü ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975.
- University of Cambridge. "Cambridge Digital Library". Erişim 12 Ağustos 2018. <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-MICH-PAP-D-00953/1>.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdullah b. Yusuf b. Muhammed. *Tahricü'l-ehâdisi'l-âsâri'l-vâkıa fi Tefsiri'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî*. Riyad: Dâru İbn Huzeyme, 1414.
- Zeynuddîn el-İrâkî, Ebu'l-Fadl. *el-Muğnî an hamli'l-esfâr fi'l-esfâr fi tahrîci mâ fi'l-ihyâ mine'l-ahbâr*. Lübnan: Dâru İbn Hazm, 2005.



Ek-1

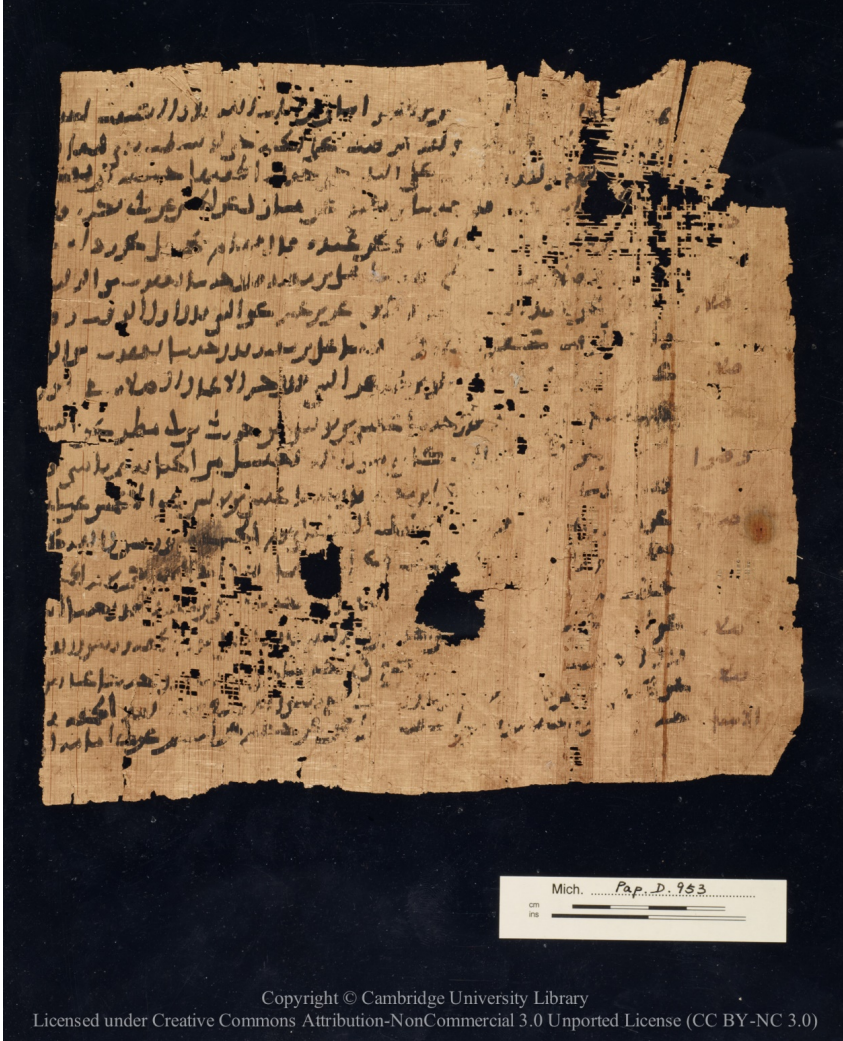


52

OMÜİFD

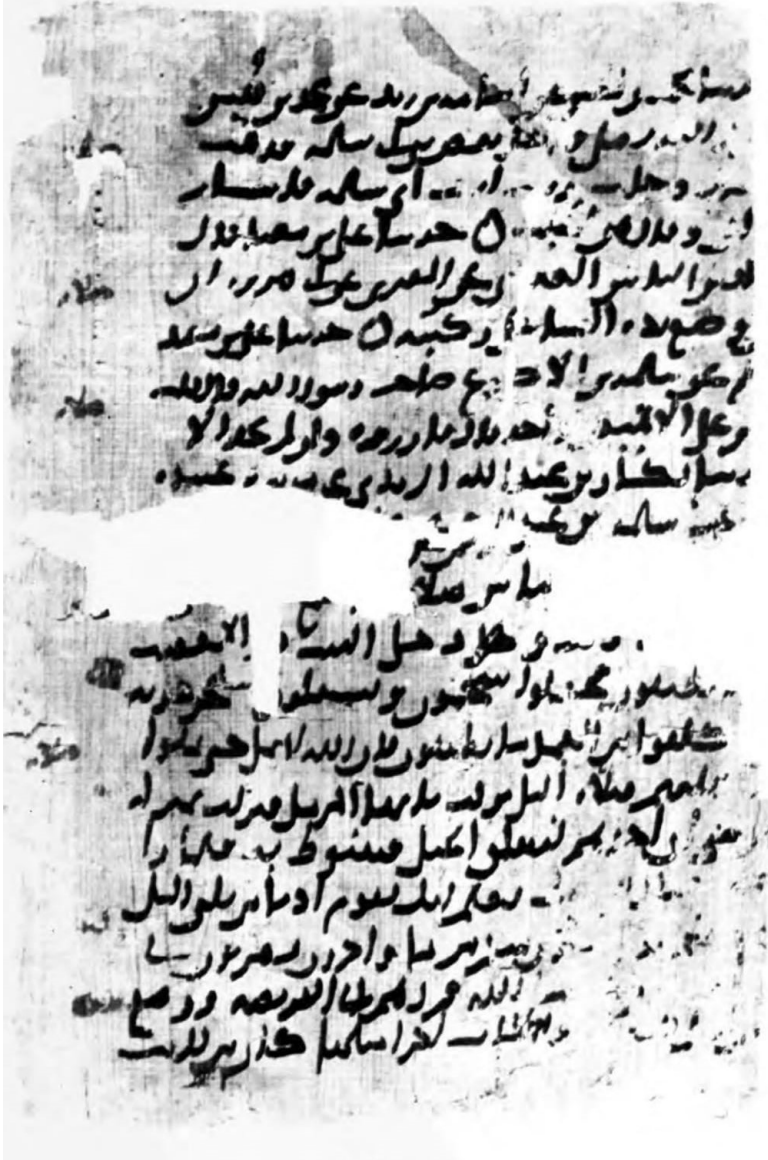
Cambridge Üniversitesi, Mich. Pap. D. 953 (recto = ön yüzü)

Ek-2



Cambridge Üniversitesi, Mich. Pap. D. 953 (verso = arka yüzü)

Ek-3



54

OMÜİFD

Michigan Üniversitesi Kütüphanesi, 5608 (a) (recto = ön yüzü)

## Ek-4 Transkripsiyon, Tercüme ve Tahrîci

### 1. Transkripsiyon:

#### Ön Yüz (Recto)

- 1 [...] O (1) حدثنا علي بن معبد قال حدثنا إسماعيل بن عياش عن عبد العزيز بن عبيد
- 2 [الله قال قلت] لو هب بن كيسان يا أبا نعيم ما لك لا تمكن جبهتك وأنفك] من الأرض
- 3 [قال ذلك] إني سمعت جابر بن عبد الله يقول رأيت رسول الله يسجد في أعلى [جبهته] على
- 4 [قصاص] الشعر O (2) حدثنا علي بن معبد قال حدثنا وكيع عن داود بن سوار
- 5 [عن عمرو] بن شعيب عن أبيه عن جده قال قال رسول الله إذا زوج أحدكم عبده أو أجيريه
- 6 [ فلا ينظر إلى] ما دون السرة وفوق الركبة فإن ما فوق الركبة ودون السرة من
- 7 [العورة] O (3) حدثنا علي بن معبد قال حدثنا عبيد الله بن عمرو عن أيوب عن أبي قلابة
- 8 [عن أنس بن] مالك أن رسول الله صلى [الظهر] بالمدينة أربعاً وصلى العصر بذئ الحليفة
- 9 [ركعتين] وبات بها حتى أصبح O (4) حدثنا علي بن معبد قال حدثنا بشر بن بكر عن عبد
- 10 [الرحمن] بن يزيد بن جابر عن بسر بن عبيد الله قال سمعت بن الأسقع يقول سمعت رسول
- 11 [الله] لا تجلسوا على القبور ولا تصلوا إليها O (5) حدثنا علي بن معبد قال حدثنا
- 12 [عباد] بن العوام عن محمد بن عمرو حدثنا سعيد بن الحارث عن جابر بن عبد الله قال كنت
- 13 [أصلي] مع رسول الله [الظهر] فأخذ قبضة من الحصباء فأجعلها في كفي ثم أحولها في
- 14 [الكف] الأخرى حتى تبرد ثم أضعها لجبيني حين أسجد من شدة الحر O (6) حدثنا علي بن

معبد

- 15 [حدثنا] موسى بن أعين عن عطاء بن السائب عن أبيه عن عبد الله بن عمرو قال انكسفت
- 16 [الشمس على] عهد رسول الله فقام الله فقامنا معه فلم يكذب ثم ركع فلم يكذب أن يرفع
- 17 [رأسه ثم] رفع رأسه ثم [...] فلم يكذب أن يسجد ثم سجد فلم يكذب أن يرفع رأسه
- 18 [ثم سجد] فلم يكذب أن يسجد [ثم سجد] ثم فعل في الركعة الثانية كما فعل في الأولى
- 19 [وجعل يب]كي وهو ساجد وينفخ وسمعناه يقول رب لم تعذني هذا وأنا فيهم ولم تعذني هذا
- 20 [ونحن] نستغفرك قال رفع رأسه وقد تجلت فلما فرغ من الصلاة قام فحمد الله وأثنى عليه

## Arka Yüz (Verso)

- 1 [O... (7) .....]
- 2 [..... على ..... حتى .....]
- 3 [..... على الله ..... أكتبها حسنة.....]
- 4 [O (8) حدثنا علي بن معبد قال] حدثنا..... عن مبارك عن الحسن عن أبي بكره قال
- 5 [انكسفت الشمس على عهد رسول] الله ونحن عنده .....
- 6 [O (9) حدثنا علي بن معبد قال حدثنا يعقوب بن الوليد
- 7 عن [عبد الله بن عمر عن نافع] ع عن بن عمر عن النبي قال أول الوقت [ضوان الله]
- 8 [وآخر الوقت عفو الله] O (10) حدثنا علي بن معبد قال حدثنا يعقوب بن الوليد عن
- 9 [عبيد الله بن عمر عن نافع] عن بن عمر عن النبي خير الأعمال الصلاة في أول
- 10 وقتها O (11) حدثنا علي بن معبد قال حدثنا عيسى بن يونس عن حريث بن أبي مطر عن

الشعبي

OMÜİFD

- 11 عن مسروق عن عائشة ، قالت : كان رسول الله يغتسل من الجنابة ثم يأتيني [وأنا جنب
- 12 فيستدفي بي] O (12) حدثنا علي بن معبد قال حدثنا عيسى بن يونس عن الأعمش عن أبي
- [سفيان]
- 13 [عن جابر بن عبد الله قال جاء سليك الغطفاني يوم الجمعة ورسول الله.....]
- 14 [..... يوم الجمعة...]
- 15 [O (13) حدثنا علي] بن معبد قال حدثنا .....
- 16 [عن..... الجمعة ورسول الله...]
- 17 [..... اركع O (14) حدثنا علي بن معبد قال حدثنا عباد بن.....]
- 18 [..... رسول الله ..... الله الجمعة ..... O]
- 19 [O (15) حدثنا علي بن معبد..... عن أبي أمامة.....]



## 2. Tercüme ve Tahrîci:

### Ön Yüz (Recto)

1 (1) Ali b. Ma'bed – İsmail b. Ayyâş – Abdulaziz b. Ubeydul-

2 lah: Vehb b. Keysân'a dedim ki: "Ey Ebu Nuaym! Sana ne oluyor ki (secdede) yüzünü, burnun yerde olacak şekilde yerleştirmiyorsun?"

3 Dedi ki: "Bunun nedeni Câbir b. Abdullah'dan işittiğim şu hadistir: "Rasûlullah'ın alnının üst kısmıyla

4 saç bitim yeri üzerine secde ettiğini gördüm."<sup>55</sup> (2) Ali b. Ma'bed – Vekî – Dâvûd b. Sevvâr

5 – Amr b. Şuayb – Babası – Dedesi – Rasûlullah dedi ki: "Sizden birisi cariyesi veya hizmetçisini evlendirirse

6 göbeğinin altı ve dizinin üstüne bakmasın. Zira dizinin üstü ve göbeğinin altı

7 avrettendir."<sup>56</sup> (3) Ali b. Ma'bed – Ubeydullah b. Amr – Eyyûb – Ebû Kılâbe –

8 – Enes b. Mâlik: "Rasûlullah Medine'de öğle namazını dört rekat, Zü'l-huleyf'e de ikinci namazını

9 iki rekat kıldı. Sabahlayıncaya kadar da orada geceledi."<sup>57</sup> (4) Ali b. Ma'bed – Bişr b. Bekr – Abdur-

10 rahmân b. Yezîd b. Câbir – Büsr b. Ubeydullah – İbnü'l-Eska', Rasû-

11 lullah'tan: "Kabirlerin üzerine oturmayın! Onlara yönelerek namaz da kılmayın!"<sup>58</sup> (5) Ali b. Ma'bed –

<sup>55</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 1: 235 (2697).

<sup>56</sup> Ebû Davud, "Libâs", 37 (4114).

<sup>57</sup> Buhârî, "Hacc", 24 (1547), 27 (1551).

<sup>58</sup> Bkz. Müslim, "Cenâiz", 97 (972); Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 77 (3229).

12 Abbâd b. el-Avvâm – Muhammed b. Amr – Saîd b. el-Hâris – Câbir b. Abdullah dedi ki:

13 “Rasûlullah ile öğle namazını kılıyordum. Yerden bir tutam çakıl aldı ve benim avucumun içine koydu.

14 Sonra ben onları soğumaları için diğer avucuma aktardım. Sonra onları sıcağın şiddetinden korunmak için secde ederken alnım(ın altın)a koydum”.<sup>59</sup> (6) Ali b. Ma’bed –

15 Mûsâ b. A’yen – Atâ’ b. es-Sâib – Babası – Abdullah b. Amr’dan: “Rasûlullah

16 zamanında güneş tutuldu. O namaza durdu, biz de onunla birlikte namaza durduk. Sanki hiç rükû etmeyecek kadar uzun bir süre bekledi, sonra rükûya gitti. Sonra nerdeyse başını hiç kaldırmayacak kadar uzun bir süre bekledi,

17 sonra başını kaldırdı. Sonra (...) Bir daha secdeye girmeyecekmiş gibi uzun bir süre bekledi. Sonra secde etti. Başını hiç kaldırmayacak kadar uzun bir süre bekledi ve başını kaldırdı.

18 Sonra tekrar secde etti. Sonra ikinci rekâtta da birinci rekâtta yaptığının aynısını tekrarladı.

19 O, secdedeyken ağlamaya ve solumaya başladı. Bu sırada onun şöyle söylediğini işittik: “Rabbim! Onların arasında olduğum halde bana bunu (akıbeti) vadetmedin.

20 Yine bizler sana istiğfar ediyorken bana bunu vadetmedin.” Daha sonra o, kafasını kaldırdı. Güneş ortaya çıkmıştı (tutulma sona ermişti). Namazı kıldıktan sonra ayağa kalktı ve Allah’a hamdü senada bulundu.”<sup>60</sup>

<sup>59</sup> Bkz. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 1: 286 (3275). Ayrıca bkz. Ebû Dâvûd, “Salât”, 4 (399); Nesâî, “Tatbîk”, 32 (1081).

<sup>60</sup> Ahmed *Müsned*, 11: 21 (6483); Ebû Dâvûd, “Salât”, 266 (1194); Nesâî, “Küsûf”, 14 (1482).

### Arka Yüz (Verso):

- 1 (7) .....
- 2 .....
- 3 .....Allah'a ..... ona iyilik yazarım .....
- 4 (8) Ali b. Ma'bed – ..... – Mübârek – Hasan – Ebû Bekre'den:
- 5 "Bizler Rasûlullah'ın yanındayken güneş tutuldu .....
- 6 ..... (9) Ali b. Ma'bed – Ya'kûb b. el-Velîd
- 7 – Abdullah b. Ömer – Nâfi' – İbn Ömer'den Hz. Peygamber'den:  
"Namazın ilk vaktinde kılınması Allah'ın rızasını,
- 8 son vaktinde kılınması ise affını celp eder."<sup>61</sup> (10) Ali b. Ma'bed –  
Ya'kûb b. el-Velîd –
- 9 Ubeydullah b. Ömer – Nâfi' – İbn Ömer – Hz. Peygamber'den: 59  
"Amellerin en hayırlısı ilk vaktinde OMÜİFD
- 10 kılınan namazdır."<sup>62</sup> (11) Ali b. Ma'bed – İsa b. Yûnus – Hureys b.  
Ebî Matar – Şa'bî
- 11 – Mesrûk - Hz. Aişe'den: "Rasûlullah cünüplükten gusleder, son-  
ra ben cünüp olduğum halde yanıma gelir
- 12 ve benimle ısınırdı."<sup>63</sup> (12) Ali b. Ma'bed – İsa b. Yûnus – A'meş –  
Ebû Süfyân
- 13 – Câbir b. Abdullah'tan: "Süleyk el-Gatafânî cuma günü Rasûlul-  
lah (minberdeyken) geldi ..."<sup>64</sup>
- 14 ..... Cuma  
günü ...

<sup>61</sup> Tirmizî, "Salât", 13 (172).

<sup>62</sup> Dârekutnî, *Sünen*, 1: 463; Hâkim, *Müstedrek*, 1: 301.

<sup>63</sup> İbn Râhûye, *Müsned*, 3: 798 (1431); Tirmizî, "Tahâret", 91 (123).

<sup>64</sup> Abdürrezzâk, *Musannef*, 3: 244 (5514); Müslim, "Cuma", 59 (875).

- 15 ..... (13) Ali b. Ma'bed -  
.....
- 16 - .....Cuma ve Rasûlul-  
lah.....
- 17 ..... rükû et. (14) Ali b. Ma'bed - Abbâd  
.....
- 18 ..... Rasûlullah .....Cuma  
..... (15)
- 19 Ali b. Ma'bed - ..... - Ebû  
Ümâme .....



MERHAMET EĞİTİMİNİN SALDIRGANLIK  
DAVRANIŞINI AZALTMADAKİ ROLÜ  
THE ROLE OF THE MERCY EDUCATION  
IN REDUCING AGRESSIVE BEHAVIOR

---

MUHAMMET FATİH GENÇ

[Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Bilimleri ABD.  
Associate Professor, Kocaeli University Faculty of Theology,  
Department of Religious Sciences  
mfgencc@hotmail.com  
<https://orcid.org/0000-0001-5387-0534>]

---

**Makale Bilgisi / Article Information**

*Makale Türü / Article Types:* Araştırma Makalesi / Research Article

*Geliş Tarihi / Received:* 01 Ağustos/August 2018

*Kabul Tarihi / Accepted:* 20 Kasım/November 2018

*Yayın Tarihi / Published:* 24 Aralık/December 2018

*Yayın Sezonu / Pub Date Season:* Aralık/December

*Yıl / Year:* 2018 *Sayı – Issue:* 45 *Sayfa / Pages:* 61-82

**Atıf/Cite as:** Genç, Muhammet Fatih. “Merhamet Eğitiminin Saldırganlık Davranışını Azaltmadaki Rolü - The Role of the Mercy Education in Reducing Agressive Behavior”. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 45 (Aralık-December 2018): 61-82.  
<https://doi.org/10.17120/omuifd.450254>

**İntihal/Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.  
<http://dergipark.gov.tr/omuifd>

**Copyright** © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

## Merhamet Eğitiminin Saldırganlık Davranışını Azaltmadaki Rolü

**Öz:** Çocuklar bazen saldırgan davranırlar ve bunun nedenini tam olarak anlamak da bizim için zordur. Saldırganlığın nedenlerini açıklayan pek çok yaklaşım ve araştırmanın yanı sıra saldırganlığın nasıl azaltılacağı üzerine de çok sayıda çalışma yapılmıştır. Bu çalışma merhamet değerinin çocukların saldırganlık davranışını azaltmada etkisi olup olmayacağının anlaşılması için yapılmıştır. Benzer sosyo-demografik özelliklere sahip iki ayrı grup uygulama için seçilmiştir. Deney grubuna sekiz oturumluk merhamet eğitimi verilmeden önce ve verildikten sonra saldırganlık ölçeği uygulanmıştır. Aynı zamanda kontrol grubuna da saldırganlık ölçeği uygulanmıştır. Hem deney hem de kontrol grubunun ön-test ve son-test puanları arasındaki fark hesaplanmıştır. Deney grubunda saldırganlık puanı manidar bir şekilde azalırken, kontrol grubunda fark olmadığı tespit edilmiştir.

**Anahtar Sözcükler:** Merhamet Eğitimi, Saldırganlık, Maneviyat, Yardımseverlik, Değerler Eğitimi.



**Abstract:** Children sometimes behave in aggressive ways and sometimes it is difficult to understand the reasons behind it. Besides many approaches and research explaining the reasons for the aggression, there are also studies on how to reduce it. This study was conducted in order to understand whether the value of compassion would have an effect on reducing children's aggression. Two groups with similar socio-demographic characteristics were selected for implementation. The aggression scale was conducted before mercy education session wasn't given and after giving eight these sessions to the experimental group. Aggression scale was also used in the control group. The difference between pre- test and post- test scores of both groups was calculated. While aggression score in the experimental group decreases, a difference hasn't been detected in the control group.

**Keywords:** Mercy Education, Aggression, Spirituality, Benevolence, Values Education.



### Giriş

Tarih boyunca insanların bir arada yaşadığı ortamlarda, birbirleriyle iletişime geçtikleri süreçlerde saldırgan davranışlar, çatışma ve anlaşmaz-

lıklar her daim var olagelmıştır. Saldırganlık, geçmişte olduğu gibi günümüzde de toplumların karşısında önemli bir problem alanıdır. Yaşamın farklı alanlarında ve farklı boyutlarda devam etmekle birlikte saldırganlığın eğitim alanları olan okullarda endişe verici boyutlara ulaştığı söylenebilir.<sup>1</sup>

Saldırganlığın nedeni üzerinde birçok araştırma yapılmıştır. Araştırmalar saldırganlığı genetik faktörlere, bilişsel faktörlere ve sosyal öğrenmeye kadar farklı kaynaklara dayandırmış halen<sup>2</sup> daha bu konuyla ilişkili çok sayıda faktör araştırmacılar tarafından incelenmeye devam etmektedir. Araştırmacılara göre; özellikle hayal kırıklığı, engellenme, özgüven eksikliği, kişisel beklentiye ulaşamaması, sosyal beklentilere uymayan davranışların ortaya çıkması, başarısızlıklar, haksızlığa uğradığı düşüncesi gibi nedenler, öfke ve saldırgan davranış ortaya çıkarmaktadır.<sup>3</sup> Çocuk ve ergenlere göre ise; saldırgan davranışların başlıca nedenleri arasında şiddet içeren dizilerin yanlış örnek oluşu, öfke düzeyini kontrol edememe, fakirlik, yaşam amaçlarının olmayışı, arkadaş çevresi, şiddet gördükleri insanları örnek almaları, aile içi şiddete maruz kalmaları yer almaktadır.<sup>4</sup>

Saldırganlık kaynak ve nedenlerine göre farklı tanımlamaları yapılan bir kavram olması nedeniyle, araştırmacılar temel aldıkları kuramlara göre saldırganlık tanımı geliştirmişlerdir. Örneğin, Engellenme-Saldırganlık Kuramı, saldırganlığı bir kişinin herhangi bir hedefe ulaşma

<sup>1</sup> Bilge Nair, *Ergenlerin Saldırganlık Davranışlarının Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi*, (Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi 2014), 1-2., Ayrıca Bkz. Filiz Gültekin, *Saldırganlık ve Öfkeyi Azaltma Programının İlköğretim İkinci Kademe Öğrencilerinin Saldırganlık ve Öfke Düzeyleri Üzerinde Etkisi*, (Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi 2008), Sercan Gökççek, *Ortaöğretim Kurumlarında Spor Yapan ve Yapmayan Öğrencilerin Saldırganlık Tutumlarının Araştırılması (Samsun İli Örneği)*, (Yüksek Lisans Tezi, Dumlupınar 2015), Adem Güneş - *Lise Öğrencilerinin Şiddet ve Değer Eğilimlerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi (Rize İli Örneği)* – (Doktora Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi 2015).

<sup>2</sup> Spencer A. Rathus, *Childhood*, (Thomson-Wadsworth, US, 2006), 347.

<sup>3</sup> Faruk Gençöz, “Öfke”, *Çocuk ve Ergen Ruh Sağlığı ve Hastalıkları*, Ed. Ayla Soykan Aysev- Yasemen Işık Taner, (İstanbul: Golden Print, 2007), 739-742.

<sup>4</sup> Halil Ekşi-Erkan Yaman, *Çocuk ve Ergenlerde Şiddet*, (İstanbul: Kaknüs Psikoloji, 2010), 175.

çabası engellendiğinde, engeli (kişi veya nesne) incitme davranışını güdüleyen dürtü olarak tanımlamaktadır.<sup>5</sup> Sosyal Öğrenme Kuramı ise saldırganlığı; aile, çevre, alt kültür grupları gibi sosyal iletişim kurulan yapılar aracılığıyla öğrenilen belirli etkilere tepki olarak tanımlamaktadır.<sup>6</sup> Budak'a göre saldırganlık; öfke, düşmanlık, rekabet, engellenme, korku gibi durumlardan kaynaklanan ve karşısındakine zarar vermeyi, onu durdurmayı, ona engel olmayı ya da kendini korumayı hedefleyen fiziksel, sözel veya sembolik her türlü davranıştır; dolayısıyla sağlıklı bir yoldan kendini ortaya koyma biçiminde yerinde ve öz-koruyucu olabileceği gibi yıkıcı davranışlarda ortaya çıktığı şekliyle olumsuz da olabilir.<sup>7</sup>

Saldırgan davranışların mağdurları arasında çoğu zaman çocuklar ilk sıralarda gelmektedir. Fakat çok küçük çocukların maruz kaldığı saldırgan davranışları sağlık kuruluşlarına herhangi bir başvuru yapılmadığı takdirde tespit etmek oldukça zordur. Okul dönemindeki çocuklar ise anne ve babalarından kaynaklananlar başta olmak üzere<sup>8</sup> pek çok kişinin sözel ya da fiziksel saldırısına maruz kalmaktadırlar. Saldırganlık ve sonuçlarının, yakından incelendiğinde, hem saldırıya uğrayan hem de saldırıyı gerçekleştiren için olumsuz neticeler ortaya çıkardığı anlaşılmaktadır. Özellikle saldırıya maruz kalanlarda damgalanma, sosyal ortamdan uzaklaşma, sosyal becerilerde başarısızlık sıkça görülmektedir.<sup>9</sup>

Çocukların birbirlerine uyguladığı saldırgan davranışların kökeni ve tipleri konusunda yapılan çalışmalar ise, pek çok faktörün konuyla ilişkisini ortaya koymaktadır. Saldırganlıkla ilişkili olarak cinsiyet farklılığı en çok tartışılan faktör olarak karşımıza çıkmıştır. Yapılan çalışmalarda çoğunlukla erkek çocuklar, kız çocuklarına göre genellikle daha saldırgan

<sup>5</sup> R.L. Atkinson, v.dğr, *Psikolojiye Giriş*, terc. Y. Alogan, 12. Baskı, (Ankara: Arkadaş Yayınları, 1999), 410-412.

<sup>6</sup> Bozkurt Koç, *Okullarda Şiddet: Lise Öğrencilerinde Şiddet, Saldırganlık ve Dindarlık İlişkisi*, (İstanbul: E yazı Yayınları, 2011).

<sup>7</sup> Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2000), 627.

<sup>8</sup> Hülya Kartal-Asude Bilgin, "Parents' Psychological Aggression Behaviors Towards Theirs Girls And Boys", *The Journal of International Social Research*, 2 / 8 (Summer, 2009).

<sup>9</sup> Ekşi ve Yaman, *Çocuk ve Ergenlerde Şiddet*, 176.



bulunmuştur.<sup>10</sup> Bunun aksine bazı çalışmalarda; erkeklerin kızlardan saldırgan olduğunun kabaca belirlenmesinin aslında gerçeği tam olarak yansıtmadığı, dedikodu çıkarma, sırrını açıklama gibi ilişkisel saldırganlığın kızlarda daha yüksek olduğu saptanmıştır.<sup>11</sup> Benzer araştırmalara baktığımızda; erkek çocuklarının fiziksel saldırganlık ortalamalarının kız çocuklarından yüksek olmasına rağmen, sözel saldırganlık, dolaylı saldırganlık, öfke ve düşmanlık puanlarında farklılaşma olmadığı görülmüştür.<sup>12</sup> Araştırmalarda kız öğrencilerin “dolaylı saldırganlık” puanlarının daha yüksek olduğu bulunmuş<sup>13</sup> olması ve yine temel eğitim basamağındaki erkek öğrencilerin anti sosyal saldırganlık düzeylerinin, kız öğrencilere göre daha yüksek olması da<sup>14</sup> kullanılan saldırganlık tanımının araştırma sonucunun cinsiyete duyarlı olduğunun göz ardı edilmesi gerektiğini açıkça ortaya koymaktadır.

Saldırgan tutum karşısında verilen tepkiye baktığımızda, okullarda erkeklerin daha fazla zorba, yardımcı-destekleyici ve kurban; kızlarınsa savunucu ve izleyici rollerinde oldukları görülmüştür.<sup>15</sup> Sanal ortamda

<sup>10</sup> Davut Hotaman;-Fulya Yüksel-Şahin, “Okulun Öğelerine ve Bazı Değişkenlere Göre İlköğretim Öğrencilerinin Saldırganlık Düzeylerinin İncelenmesi”, *E-Journal Of New World Sciences Academy* 4/3 (2009); Coşkun Arslan v.dğr. “Ergenlerde Saldırganlık ve Kişilerarası Problem Çözmenin İncelenmesi”, *İlköğretim Online*, 9/1 (2010): 379-388; Rezzan Gündoğdu, “9. Sınıf Öğrencilerinin Çatışma Çözme, Öfke ve Saldırganlık Düzeylerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi”, *Ç.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 19/3 (2010): 257-267. Erkan Efilti, “Orta Öğretim Kurumlarında Okuyan Öğrencilerin Saldırganlık ve Denetim Odağı’nın Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi”, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 19 (2006), 214-230.

<sup>11</sup> Nicki R Crick,- Jennifer K. Grotpeter, “Relational Aggression, Gender, And Social-Psychological Adjustment”, *Child Development*, 66 (1995): 710-722. Yasemin Yavuzer, “Investigation of Relationship Between Aggression And Sociometric Popularity in Adolescents”, *Educational Sciences: Theory & Practice*, 13/2, (Spring 2013) 775-780.

<sup>12</sup> Yavuzer, “Investigation of Relationship Between Aggression And Sociometric Popularity in Adolescents”, 775-780.

<sup>13</sup> Hatice Gül Kayan, *İlköğretim İkinci Kademe Öğrencilerinin Saldırganlık Ve Boyun Eğici Davranışlarının Algılanan Anne-Baba Tutumları Açısından İncelenmesi*, (Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi 2012).

<sup>14</sup> Reşit Yalın Güçkırar, *İlköğretim Okulu Öğrencilerinin Okul İklimi Alguları İle Saldırganlık Düzeyleri Arasındaki İlişki* (Yüksek Lisans Tezi, Yeditepe Üniversitesi 2008).

<sup>15</sup> Aysun Ergül, *Bir Grup Süreci Olarak Akran Zorbalığı: Katılımcı Rolü Gruplarında Tepkisel-Amaçlı Saldırganlık Ve Toplumsal Konum*, (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi 2009).

ise, bir zorbalıkla karşılaştıklarında, kızların sosyal destek arama davranışlarını, erkeklerin ise aktif bir şekilde zorbalıkla mücadele etme davranışlarını daha fazla tercih ettikleri saptanmıştır.<sup>16</sup> Tüm bu çalışma sonuçları saldırganlığın gösterme biçiminin yanında, tepki gösterme biçiminin de toplumsal kalıplarla ilişkili olduğu sonucunu çıkarmaktadır.

Saldırganlığın kökeninin aile ilişkilerine dayandığı yargısını inceleyen çalışmalarda, çocuklardan anne baba tutumlarını demokratik algılayanların koruyucu algılayanlara göre daha az saldırgan oldukları,<sup>17</sup> anne babaların saldırganlık düzeyi arttıkça öğrencilerinin saldırganlığının da arttığı,<sup>18</sup> anne baba tutum ölçekleri ile çocuk saldırganlık ölçeği arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki bulunduğu<sup>19</sup> belirlenmiştir. Anne yoksunu çocuklar<sup>20</sup> ve ebeveynlerine güvenmeyenler diğerlerine göre daha yüksek saldırganlık puanı alırken;<sup>21</sup> yaşamda en önemli değer algısı olarak anne-baba ve kardeşlerini gören öğrencilerin saldırganlık düzeylerinin, diğer öğrencilere göre daha düşük puan alması, saldırganlığın en önemli yordayıcılarından biri olarak aile ilişkilerini işaret etmektedir.<sup>22</sup>

Bir çocuğun şiddeti gerçek hayatta tecrübe etmesiyle, film veya çizgi filmde görmesinin onu saldırganlığa yöneltmekte benzer şekilde etkiledi-

<sup>16</sup> Pınar Burnukara, Zehra Uçanok, "A Descriptive Study on Opportunities of Adolescents' Use of Information and Communication Technologies And Cyberbullying" *Toplum ve Sosyal Hizmet*, 21/2, (2010).

<sup>17</sup> Mücahit Dilekmen v.dğr., "İlköğretim II. Kademe Öğrencilerinin Saldırganlık Özellikleri", *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 10/2 (2011):927 -944.

<sup>18</sup> Zeynep Bolat Karataş, *Anne Baba Saldırganlığının Lise Öğrencilerinin Saldırganlığı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*, (Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi 2002).

<sup>19</sup> Ayşe Sezer, v.dğr., "Bir İlköğretim Okulu 4, 5 ve 6. sınıf Öğrencilerinin Saldırganlık Düzeylerinin Anne Baba Tutumları ve Bazı Değişkenler İle İlişkisi", *Müşbed*; 3/4 (2013):184-190.

<sup>20</sup> Hatice Dizman, Figen Gürsoy, "Anne Yoksunu Olan Çocukların Saldırganlık Eğilimlerinin İncelenmesi", *Çukurova Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*,27/2 (2004).

<sup>21</sup> Bilge Kaplan-Eda Şeyda Aksel,"Ergenlerde Bağlanma Ve Saldırganlık Davranışları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", *Nesne Psikoloji Dergisi* 1/1, (2013): 20-49.

<sup>22</sup> T. Karahan v.dğr., "Lise Öğrencilerinin Saldırganlık Düzeylerinin Anne Babanın Birlik-telik Durumu, Öz Üvey Oluşu Ve Yaşamda Öncelikli En Önemli Değer Algısı Açısından İncelenmesi", *Eğitim Fakültesi Dergisi* 22/1, (2009): 211-229.

ği yönünde yurtdışında yapılmış ciddi çalışmalar vardır.<sup>23</sup> Ülkemizde ise, günde 3 saatten fazla TV izleyen öğrencilerin saldırganlık puan ortalamaları günde 1 saate kadar ve günde 2-3 saat TV izleyen öğrencilerin saldırganlık puan ortalamalarından anlamlı düzeyde yüksek olduğu, savaş ve şiddet içerikli film izleyen öğrencilerin saldırganlık puan ortalaması; korku filmi izleyenlerin saldırganlık puan ortalamalarından yüksek bulunmuştur.<sup>24</sup> Ayrıca öğrencilerin saldırganlık düzeyleri ile problem çözme becerileri arasında negatif yönde anlamlı bir ilişki bulunmuş olması,<sup>25</sup> çocuk ve gençlerin seyrettikleri programlar kontrol altına alındığında ve sorun çözme becerileri desteklendiğinde saldırganlık düzeylerinin azalacağını gösteren önemli ip uçlarıdır.

Sosyal yapı göz önüne alındığında suça yönlendirilmiş çocukların, yönlendirilmemiş olanlara göre daha saldırgan ve aile ilişkilerinin daha sağlıklı olduğu,<sup>26</sup> alt sosyo-ekonomik tabakadan gelen ve kalabalık kardeşler içinde son çocuk olanların daha saldırgan oldukları,<sup>27</sup> ekonomik geliri az olanların öfkelerini içte, yüksek olanların ise dışta yaşadıkları<sup>28</sup> anlaşılmıştır. Sosyal hayattaki sorunlar farklılaştıkça saldırganlık ile ilişkili değişkenler de karmaşıklaşmaktadır.

<sup>23</sup> A.; Ross, D.-S.A. Ross, , "Imitation of Film-Mediated Agressive Models", *Journal of Abnormal and Social Psychology* 66, (1963): 3-11.

<sup>24</sup> Şehriban Yavuz, *Son Çocukluk Dönemi Öğrencilerinin Saldırganlık Düzeylerinin Benlik Saygısı ve Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi*, (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi 2007).

<sup>25</sup> Seyhan Cengiz, *Ergenlerde Saldırganlık ve Problem Çözme*, (Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi 2010); Burcu Gökbüzoğlu, *Ergenlerin Saldırganlık Düzeyleri İle Problem Çözme Becerileri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi 2008).

<sup>26</sup> M. Yüksel Erdoğan, "Suça Yönlendirilen Ve Yönlendirilmeyen Çocukların Aile İlişkileri İle Saldırganlık Davranışlarının Karşılaştırılması" *Çocuk Ve Gençlik Ruh Sağlığı Dergisi*, 12/3 (2005).

<sup>27</sup> Hatice Dizman-Figen Gürsoy, "Anne Yoksunu Olan Çocukların Saldırganlık Eğilimlerinin İncelenmesi", *Çukurova Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 27/2 (2004).

<sup>28</sup> Rezzan Gündoğdu, "9. Sınıf Öğrencilerinin Çatışma Çözme, Öfke ve Saldırganlık Düzeylerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi", *Ç.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 19/3, (2010): 257-267.

Okul ikliminin ve sınıfın öğrenci için sıcak, sevimli ve güvenli bir yer olması, öğrencinin okul ve sınıf kurallarına uymakta zorluk çekmemesi, okul ve sınıf etkinliklerinin çocuk oldukları unutulmadan düzenlenmesi saldırganlık davranışını azaltmaktadır.<sup>29</sup> Aynı zamanda devlet okulunda okuyan öğrencilerin saldırganlık düzeylerinin özel okulda okuyan öğrencilere göre daha yüksek bulunmuş olması, özel okulda okuyan çocukların kendilerini daha güvende hissetmesi,<sup>30</sup> çete aktivitelerinin bulunduğu okullarda saldırganlık düzeyi yüksek, güvenliğin ve düzenli bir yönetimin olduğu okullarda düşük olduğunun belirlenmiş olması,<sup>31</sup> okul ikliminin öğrenci davranışını ne denli etkilediğini göstermesi bakımından dikkate değerdir. Matematik dersinde kendini başarılı bulma düzeyi arttıkça 4. ve 5. sınıf öğrencilerinin saldırgan tutumlarının azalması,<sup>32</sup> dersler yeterince ilgi çekici işlendiğinde, derslerde çok çeşitli etkinlikler yapıldığında, öğrencilerin derslere aktif olarak katılımı sağlandığında ve öğretmene yönelik olumlu bir algı oluştuğunda saldırganlık eğiliminin düşüyor olması da<sup>33</sup> insan yetiştirme konusunda eğitimcilerin ciddi sorumluluklar yüklendiklerini göstermektedir.

Bu çalışmada saldırganlık kavramı için çalışma grubunun saldırganlık düzeylerini belirlemede kullanılan ölçeğin geliştirildiği süreçte hareket noktası olarak görülen “başkalarına, hayvanlara ve nesnelere kazara ya da niyetli bir şekilde, fiziksel zarar vermeyi içeren davranış biçimi”<sup>34</sup> şeklindeki tanım esas alınmıştır.

<sup>29</sup> Davut Hotaman-Fulya Yüksel-Şahin, “Okulun Öğelerine ve Bazı Değişkenlere Göre İlköğretim Öğrencilerinin Saldırganlık Düzeylerinin İncelenmesi”, *E-Journal Of New World Sciences Academy*, 4/3 (2009).

<sup>30</sup> Reşit Yalın Güçkıran, *İlköğretim Okulu Öğrencilerinin Okul İklimi Algıları İle Saldırganlık Düzeyleri Arasındaki İlişki* (Yüksek Lisans Tezi, Yeditepe Üniversitesi 2008).

<sup>31</sup> Havva Omay, *İlköğretim Okulları Öğrencilerinin Okul İklimi Algıları İle Saldırganlık Ölçeği Puanları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*, (Yüksek Lisans Tezi, Yeditepe Üniversitesi 2008).

<sup>32</sup> Emine Seda Öz, *İlköğretim I. Kademe 4. ve 5. Sınıf Öğrencilerinin Saldırganlık Düzeylerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi*, (Yüksek Lisans Tezi, Ege Üniversitesi 2009)

<sup>33</sup> Nurcan Yasankul, *İlköğretim 4. ve 5. Sınıf Öğrencilerinin Saldırganlık Eğilimleri ile Eğitim Algıları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi 2007).

<sup>34</sup> Hülya Şahin, “Saldırganlık Ölçeği Geçerlik Güvenirlik Çalışması”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Burdur Eğitim Fakültesi Dergisi*, 5/7 (2004):180-190.

Bu çalışmada kullanılan bir diğer kavram “merhamet”tir. Merhamet Türkçe sözlükte;<sup>35</sup> bir kimsenin veya bir başka canlının karşılaştığı kötü durumdan dolayı duyulan üzüntü, acımak, şefkat göstermek, birini esirgemek, kötü hale düşenlere karşı duyulan üzüntü gibi anlamlara gelir. Etimolojik açıdan merhamet kelimesi Arapça “r-h-m” kökünden gelen merhamet kelimesi<sup>36</sup> Arapça-Türkçe sözlükte ise, bağışlamak, cezasını affetmek, çok şefkatli olmak gibi anlamlara gelmektedir.<sup>37</sup> Ayrıca, herhangi bir canlının acısını, kederini, mutsuzluğunu yüreğinde hissedip üzüntü duyma ve ona karşı yardım hisleri ile dolma<sup>38</sup> anlamlarına gelen merhamet kelimesinin isim olarak; hayır, iyilik, ihsan, nimet kalp inceliği gibi<sup>39</sup> anlamları da vardır.

Kur’an-ı Kerim’de kalbin katılaşmasından (Bakara 2/74, Maide 5/13, Al-i İmran 3/159, En’am 6/43), paslanmasından (En’am 6/25), sertleşmesinden (Tevbe 9/60, Enfal 8/63), hastalanmasından (Bakara 2/10, Maide 5/52, Enfal 8/49, Tevbe 9/125, Hac 22/53, Nur 24/59) bahsedilmektedir. Yapılan bu vurgularda merhamet duygusuyla kalp arasında bir bağlantı olduğu vurgulanmakta; kalbin katılaşmasıyla merhametsizlik ifade edilmektedir. Ayrıca ayetlerde İslam Peygamberi’nin merhametinden bahsedilerek öğrencilere örnekler sunulmaktadır. İslam dininin ayet ve hadislerde yaptığı vurgu, merhamet değerine ayrı bir önem verdiğini göstermektedir. Bu bağlamda İlköğretim DKAB programında<sup>40</sup> ele alınan ünitelerde, öğrencilerin merhametli olma konusunda Kur’an-ı Kerim’i ve İslam Peygamberi’ni örnek alması beklenmektedir. DKAB derslerinde merhamet kavramının nasıl yer aldığına bakıldığında; söz konusu kav-

<sup>35</sup> Türk Dil Kurumu, “Merhamet” maddesi, *Türkçe Sözlük*, (Ankara: TDK Yayınları, 1998).1023.

<sup>36</sup> Rağıb el-İsfehânî, *Kur’an’ın İstılahları Sözlüğü Müfredat*, terc. Abdulkaki Güneş,-Mehmet Yolcu, (İstanbul: Çıra Yayınları, 2006), 483.

<sup>37</sup> Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Dağarcık Yay. 2012).

<sup>38</sup> İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2006).

<sup>39</sup> Fikret Karaman, v.dğr., *Dini Kavramlar Sözlüğü*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 426.

<sup>40</sup> Bkz. MEB *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4,5,6,7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu*, (Ankara: Devlet Kitapları Müdürlüğü, 2010).

ramın öğrencinin kazanması gereken değerler arasında sayıldığı görülmektedir. İlköğretim DKAB öğretim programında merhamet ile ilgili kazanımlar, insanlara ve hayvanlara karşı merhametli olma, affedicilik ve bağışlayıcılık, merhamet ve adalet değeri arasındaki ilişki üzerinde yoğunlaşmaktadır. Örneğin 6. Sınıf “Son Peygamber Hz. Muhammed” ünitesinde kazandırılacak değerler arasında merhamet değeri vardır.<sup>41</sup> Yine 7. sınıf “Bir İnsan ve Peygamber Olarak Hz. Muhammed” ünitesinde Peygamber’in merhametinden örnekler vererek O’nun merhametinin sadece insanlığa yönelik değil bütün kâinatı kuşatıcı olduğu anlatılmaktadır. Merhamet ve şefkat öğretmeni olan Hz. Muhammed’in hayatından örnekler verilerek öğrencilerin merhamet duygusu yerleştirilmeye çalışılmaktadır. 42 8. sınıf “Dinlerin Evrensel Öğütleri” ünitesinde dünyada üzerinde var oldukları bilinen birbirinden farklı çok sayıda dinin paylaştığı değerlerden biri de merhametli olmaktır. Bu değerın alt başlıklarını oluşturan “Başkalarına zarar vermemek” ve “Hayvanlara iyi davranmak” neredeyse bütün dinlerde vurgulanan ahlaki davranışlardan biri<sup>43</sup> olarak vurgulanmaktadır.

70

OMÜİFD

Bu bağlamda bu çalışmanın temel problemi, merhamet değerinin çocukların saldırganlık davranışını azaltmada etkisinin olup olmayacağıdır.

## 1. Araştırmanın Yöntemi

### 1.1. Model

Araştırma, deneysel modelde tasarlanmış ve uygulanmıştır. Deneysel araştırmalar, araştırmacı tarafından oluşturulan farkların bağımsız değişken üzerindeki etkisini test etmeye yönelik çalışmalardır.<sup>44</sup> Bu bağlamda

<sup>41</sup> MEB İlköğretim 6. Sınıflar DKAB Kılavuz Kitabı, (Ankara: Devlet Kitapları Müdürlüğü, 2012), 86.

<sup>42</sup> MEB İlköğretim 7. Sınıflar DKAB Kılavuz Kitabı, (Ankara: Devlet Kitapları Müdürlüğü, 2012), 79-90.

<sup>43</sup> MEB İlköğretim 8. Sınıflar DKAB Kılavuz Kitabı, (Ankara: Devlet Kitapları Müdürlüğü, 2012), 64-77.

<sup>44</sup> Bkz. Şener Büyüköztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, (Ankara: Pegem Yayıncılık, 2013), 195

araştırmanın modeli, tek bir faktörün etkisi incelendiği için tek faktörlü deneysel model olarak da ifade edilebilir.<sup>45</sup> Tek faktörlü deneysel desende hazırlanan bu çalışmada, öntest-sontest kontrol gruplu karışık (split-plot) desen kullanılmıştır. Bu desende karışık işlem gruplarına bağlı ilişkisiz ölçümlerin ve zamana bağlı tekrarlı ölçümlerin olduğu iki faktör vardır.

## 1.2. Çalışma Grubu

Çalışma grubu Sivas Merkez İlçe TOKİ Ahmet Yesevi İlköğretim okulunda<sup>46</sup> öğrenim gören 5. ve 6. sınıf öğrencilerinden oluşmaktadır. Çalışma grubundaki gönüllü öğrenciler arasından, deney ve kontrol grubundaki öğrencilerin benzer özellikler göstermesi için yaş ve cinsiyet olarak eşit sayıda öğrencinin katılımının sağlanmasına çalışılmıştır (Bkz. Tablo 1).

**Tablo 1. Çalışmaya Katılan Grupların Sosyo-Demografik Özellikleri**

	Deney		Kontrol		
	Sayı	%	Sayı	%	
Yaş	11	22	44,9	25	51,0
	12	23	46,9	19	38,8
	13	2	8,1	5	10,2
Cinsiyet	Kız	22	44,9	23	46,9
	Erkek	27	55,1	26	53,1
Ders başarısı	Orta	14	28,6	14	28,5
	İyi	19	38,8	22	44,9
	Çok iyi	16	32,7	13	26,5
Anne Eğitimi	Yok	3	6,1	1	2,0

<sup>45</sup> Bkz. Mustafa Metin (Ed.), *Kuramdan Uygulamaya Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, (Ankara: Pegem Yayıncılık, 2015).

<sup>46</sup> Çalışma Sivas İl Millî Eğitim Müdürlüğü'nün 06.07.2015 gün 92255297-605.01-E.6960692 sayılı izni ile yapılmıştır.

	İlkokul	13	26,5	15	30,6
	Ortaokul	11	22,4	14	28,6
	Lise	16	32,7	16	32,7
	Üniversite	6	12,2	3	6,1
Gelir	Düşük	10	20,4	13	16,7
	Orta	14	26,5	22	28,2
	İyi	25	53,0	14	17,9

### 1.3. Veri Toplama Aracı

Veri toplama aracı olarak saldırganlık ölçeği kullanılmıştır. İki ölçüm arasında iki aylık bir süre belirlenmiştir. Öğrencilerin isim olarak kendi seçtikleri bir rumuzu kullanabilecekleri özellikle belirtilmiştir. Saldırganlık ölçeği, temel eğitim basamağındaki öğrencilerin saldırganlık düzeyinin belirlenmesi için Şahin<sup>47</sup> tarafından geliştirilmiştir. Ölçek 18 maddeden oluşmaktadır. Ölçek özellikle çocukların birbirlerine ve hayvanlara karşı uyguladığı fiziksel saldırganlığı ölçmektedir. Saldırganlık ölçeğinin geçerlik düzeyi, yapı geçerliği ve kapsam geçerliği ile incelendiğinde, Cronbach Alfa katsayısı, 77 ve korelasyon katsayısı, 71 ( $p < .01$ ) olarak hesaplanmıştır. Ölçek üçlü dereceleme ölçeği şeklinde düzenlenmiştir. “Hep yaparım” 3 puan, “Ara sıra yaparım” 2 puan, “Hiç yapmam” seçeneğine 1 puan verilerek, toplam puan hesaplanmaktadır.<sup>48</sup> Verilerin analizinde SPSS paket programı kullanılmıştır<sup>49</sup>.

### 1.4. İşlem

Bu araştırmada çocukların merhamet değeri üzerinde farkındalıklarının artırılması için olumlu örneklerin sunulmasının yanında çevreleri ile bu

<sup>47</sup> Hülya Şahin, “Saldırganlık Ölçeği Geçerlik Güvenirlik Çalışması”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Burdur Eğitim Fakültesi Dergisi*, 5/7 (2004): 180–190.

<sup>48</sup> Şahin, “Saldırganlık Ölçeği Geçerlik Güvenirlik Çalışması”, 180–190

<sup>49</sup> Şahin, “Saldırganlık Ölçeği Geçerlik Güvenirlik Çalışması”, 180–190.



konuda iletişim içerisinde olmasını sağlayacak merhamet eğitimi verilmiştir. Merhamet eğitiminin verildiği deney grubu ile yapılan oturumların süresi 40'ar dakikadır. Ders içerisinde uygulanmıştır. DKAB dersinde ünitelerin yerinin değiştirilmesi ile merhamet ile ilgili ünite, deney grubunda ölçümden önce kontrol grubunda ölçümden sonra uygulanmıştır. Çalışma grubu; deney grubundaki oturumlara katılanların sayısı 49 ve kontrol grubundan ön test ve son teste katılanların sayısı 49 olmak üzere toplam 98 kişidir.

Eğitim sırasında merhamet konusu; sevgi, şefkat, sorumluluk ve empati gibi değerlerle birlikte anlatılmıştır. Hem bilişsel hem de duyuşsal motifler birlikte Mevlana gibi toplumun saygı duyduğu manevi liderlerin hayat felsefelerinden ve insanlara olan yaklaşımlarından örnek olaylar verilmesi yoluyla, merhamet değerinin benimsenerek saldırganlık tutumlarının azaltılmasını sağlayacak farkındalık kazandırmasına çalışılmıştır. Oturumlar sonunda yapılan dersle ilgili küçük değerlendirmeler yapılmış ve sloganlar hazırlanmıştır.

Araştırmanın bağımsız değişkeni "merhamet eğitimi", bağımlı değişkenleri ise çocuklar için geliştirilen saldırganlık ölçeği ile ölçülen saldırganlık düzeyidir. Araştırmanın amacına uygun olan istatistiki tekniklerin kullanılacağını belirlemek için eşleştirilmiş grubun ön-test ve son test sonuçları arasındaki farkın dağılımına bakılmıştır. Farkın dağılımının normalliğinin test edilmesi için histogram grafiğine bakılmış, çarpıklık (skewness) ve basıklık (kurtosis) değerleri +1,5 ve -1,5 değerleri aralığında olduğundan dağılımın normalliği sağladığı kabul edilmiştir.

Saldırganlık davranışını azaltmada merhamet eğitiminin seçilmesi sırasında ölçek içeriği de göz önüne alınmıştır. Özellikle diğer canlılarla empati kurmaya ve onları nasıl sevebileceğimize dikkat çekilmiştir. İlk oturumlarda merhametin acımadan farklı oluşuna yer verilirken diğer oturumlarda canlıların birbirleriyle olan ilişkilerinin evrende bir düzen sağladığına yer verilmiştir. Diğer canlılara sevgimizi ve şefkatimizi nasıl göstermemiz gerektiği, şakanın bir işkenceye dönüşmemesi gerektiğine vurgu yapılmıştır. Uygulanan ölçeğin seçilmesinde ölçek maddeleri ara-

sında hayvanların ve insanların canını acıtmak, fiziksel güç kullanarak okul arkadaşlarına üstünlük kurmak gibi maddeleri içermesi önemli bir etken olmuştur. Uygulama sırasında sekiz oturum yapılmış ve uygulama iki aylık bir sürede tamamlanmıştır. Uygulama “Merhamet”, “İnsanlara yönelik merhamet”, “Hayvanlara yönelik merhamet” olmak üzere üç üniteden oluşmaktadır. Uygulamada yer verilen oturumların başlıkları; Merhamet nedir?, İnsanlara merhametimi nasıl gösteririm?, Yardıma ihtiyacı olan kişilere nasıl davranırım?, Herkesin birbirine benzemesi gerekir mi?, Çevremdeki canlılara karşı sorumlu muyum?, Hayvanlara sevgimi nasıl gösteririm?, Sevdiğim birine zarar verirsem ne hissederim? Şaka yapmak her zaman eğlenceli midir?’den oluşmaktadır.

## 2. Bulgular

Araştırma kapsamında yapılan çalışmada merhamet eğitiminin çocuklardaki saldırganlık düzeyini etkileyip etkilemediğinin anlaşılması için grupların saldırganlık ölçüm ortalamalarına eşleştirilmiş örneklem t testi (Paired Samples t test) uygulanmıştır. Verilerin analizinde manidarlık düzeyi  $p < 0,05$  alınmıştır.

*Tablo 2. Deney ve Kontrol Gruplarının Betimsel İstatistikleri*

Gruplar	N	Ön Test		Son Test		Ön Test - Son Test Farkı	
		$\bar{X}$	ss	$\bar{X}$	ss	$\bar{X}$	Ss
Deney	49	1,4270	,31757	3,4097	1,1290	-1,98	1,14648
Kontrol	49	1,1884	,15309	1,1915	,2142	-,003	,14558

Deney grubunun betimsel istatistiğine baktığımızda ön test puan ortalaması ( $\bar{X}=1,4270$ ) ile son test puan ortalaması ( $\bar{X}=3,4097$ ) arasında negatif yönlü yüksek bir fark ( $\bar{X}=-1,98$ ) varken, kontrol grubunun ön test puan ortalaması ( $\bar{X}=1,1884$ ) ile son test puan ortalaması ( $\bar{X}=1,1915$ ) arasında ciddi bir fark ( $\bar{X}=-,003$ ) yoktur. İki grup benzer özelliklere sahip olduğunda deneysel bir çalışmanın yapılması için uygun bulunmuştur.

**Tablo 3. Deney ve Kontrol Gruplarının Test Puanlarının Karşılaştırılması**

	Ölçümler	n	$\bar{X}$	SS	SD	r	T	P
Deney	Ön test	49	1,4270	,31757	48	-0,30	-12,106	,000**
	Son test	49	3,4097	1,1290				
Kontrol	Ön test	49	1,1884	,15309	48	,73**	-,151	,881
	Son test	49	1,1915	,2142				

\*\*( $P < 0, 01$ ), \*( $P < 0, 05$ )

Deney ve kontrol gruplarının test puanlarının karşılaştırılması yapıldığında, deney grubunun ön test ve son puanları arasında 0,01 düzeyinde manidar bir farklılaşma varken ( $p < 0,01$ ) kontrol grubunda manidar bir farklılaşma belirlenmemiştir ( $p = 0,881$ ). Bu durumda deney grubuna verilen eğitimle saldırganlık eğiliminin azaldığı ifade edilebilir. Kontrol grubunda ise saldırgan eğilim ile ilgili önemli bir değişiklik belirlenmemiştir.

**Tablo 4. Deney ve Kontrol Gruplarının Ön Test –Son Test Puanları Arasındaki Farkların Karşılaştırılması**

Gruplar	N	$\bar{X}$	SS	SD	T	P
Deney	49	-1,9827	1,14648	48	-11,914	,000**
Kontrol	49	-,0031	,14558			

\*\*( $P < 0, 01$ )

Deney ve kontrol grubunun saldırganlık ölçeği ön test ( $\bar{X} -1,9827$ ) ve son test puanları ( $\bar{X} -,0031$ ) arasındaki fark karşılaştırıldığında iki grup arasında 0,01 düzeyinde manidar bir farklılaşma vardır. Eğitim verilen grubun tutumundaki farklılık, kontrol grubundaki farklılaşmadan manidar bir biçimde yüksektir. Verilen eğitim saldırgan davranışı azaltmada anlamlı bir farklılaşmaya yol açmıştır.

### 3. Tartışma

Okullar öğrenci, öğretmen ve eğitim-öğretime yardımcı olan kişilerin bir arada bulunduğu ve her bir bireyin kendi kalıtsal mirası, kültürel birikimi, önceki öğrenmeleri gibi çeşitli hazır bulunuşluğu ile dâhil olduğu

ortamlardır. Öğrenci tarafından bakıldığında okul, aileden sonra bireyin hayatında önemli izler bırakan bir etki gücüne sahiptir. Toplum açısından bakıldığında yetişmekte olan neslin bilgi birikimi, ruh sağlığı, bireysel ve toplumsal hedefleri gibi unsurları belirleyen başat etkenlerden biri okul ve okul yaşantılarıdır. Yapılan araştırmalar ve ortaya çıkan bulgular; saldırganlığın doğuştan, öğrenilebilen ve engellenme gibi pek çok faktörlerden kaynaklanan bir durum olduğuna işaret etmektedir.<sup>50</sup> Saldırgan davranışın azaltılmasını desteklemek için hazırlanan bu çalışmada merhamet eğitiminin saldırgan davranışı azaltmış olması bize bu davranışın eğitim ile engellenebilir olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Saldırgan davranışın aileden, medyadan ve genetik faktörlerden kaynaklanan risklerini doğrudan ortadan kaldırmak çok mümkün olmayabilir. Fakat okullarda verilen eğitimin bunu değiştirebiliyor olması eğitim dünyası için çok önemlidir.

76

OMÜİFD

Türkiye’de saldırganlığın azaltılması konusunda temel eğitim seviyesindeki öğrenciler ile yapılmış çalışmalarda, bilişsel davranışçı teknikler kullanılarak yapılan öfke yönetimi programı, ergenlerin saldırganlığını azaltmadaki etkisi üzerine yapılan çalışmada başarılı olmuştur.<sup>51</sup> Sınav kaygısı, saldırganlık eğilimi ve problem çözme becerilerinde yetersizlik yaşayan öğrenciler üzerinde “Çözüm Odaklı Kısa Terapi”nin saldırganlığı azalttığı ve sonrasında da olumlu etkisinin devam ettiği, fakat aynı etkinin problem çözme ve sınav kaygısı deney gruplarında görülmediği belirtilmiştir.<sup>52</sup> Akran aracılı sosyal beceri eğitimi<sup>53</sup> ve barış eğitimi programı ile şiddet ve barış kavramlarına ilişkin farkındalık kazanan temel

<sup>50</sup> Çiğdem Kağıtçıbaşı-Zeynep Cemalcılar, *Dünden Bugüne İnsan ve İnsanlar Sosyal Psikolojiye Giriş*, (İstanbul: Evrim Yayınları 2014), s.238; Faruk Gençöz, “Öfke”, 740-742.

<sup>51</sup> Bkz. Zeynep Karataş, “Bilişsel Davranışçı Teknikler Kullanılarak Yapılan Öfke Yönetimi Programının Ergenlerin Saldırganlığını Azaltmadaki Etkisi”, *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 25, (2009): 12-24.

<sup>52</sup> Bkz. S. Sarıcı Bulut, *İlköğretim İkinci Kademe Öğrencilerinin Sınav Kaygıları, Saldırganlık Eğilimleri ve Problem Çözme Becerilerindeki Yetersizliklerin Sağaltımında Grupla Çözüm Odaklı Kısa Terapinin Etkileri*, (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi 2008).

<sup>53</sup> İsmail Yelpeze, *The Effectiveness of Social Skills Training Program Told Via Peer Tutoring on The Level of Aggression of Secondary School Students*, (Yüksek Lisans Tezi, Gaziantep Üniversitesi 2012).

eğitim öğrencilerinin de saldırganlık eğilimleri azalmış ve empati düzeyleri artmıştır.<sup>54</sup>

Bahsedilen programlar dışında nefes alma egzersizleri, fiziksel egzersizler, aşamalı gevşeme hareketleri ve şiddete hayır sözleşmesini içeren Saldırganlık ve Öfkeyi Azaltma Programı'nın<sup>55</sup> ve sınıf-temelli olarak uygulanan Sosyal Beceri Eğitimi Programı'nın, saldırganlık düzeylerinin azaltılmasına katkı sağladıklarına dair olumlu dönütler alınamamıştır.<sup>56</sup>

Değer sistemi içinde yer alan ve dine ait olgulardan biri olan merhametin bireyler üzerinde davranışları belirleyici ve geliştirici bir etkisi olduğu elde edilen sonuçlar arasındadır. Bu açıdan bireylerin benimsediği değer sistemlerinin özellikle sevgi ve şefkatle yakından bağlantılı olan merhamet değerini temel alarak hazırlanacak saldırganlık eğilimlerini önleme programları bireyin kişiliğinin şekillenmesinde ve saldırganlık tutumlarının azaltılmasında başrolü oynayacaktır. Çocukların dini inançlarının şiddet ve saldırganlık içeren davranışlarla ilişkisi incelediğinde, günlük hayatlarında dini inançları önemseyenlerin, bu inancının şiddet ve saldırganlık eğilimlerini azalttığı<sup>57</sup> yönünde sonuçlar elde edilmiştir.<sup>58</sup> Koç'un okullardaki şiddeti incelediği çalışmasında ise öğrencilerin %93'ünün "aldıkları ahlaki ve kültürel terbiyeden dolayı," "%57,3'ü "şiddet din tarafından yasaklanmış olduğu için, okuldaki şiddet eylemle-

<sup>54</sup> Bkz. Ali Serdar Sağkal, *Barış Eğitimi Programının İlköğretim 6. Sınıf Öğrencilerinin Saldırganlık Eğilimleri, Empati Düzeyleri ve Barışa İlişkin Görüşleri Üzerindeki Etkisinin İncelenmesi*, (Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi 2011); Ela Coşkun, *Barış Eğitimi Programının Öğrenci Şiddeti Üzerindeki Etkilerinin İncelenmesi*, (Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi 2008).

<sup>55</sup> Bkz. F. Gültekin, *Saldırganlık ve Öfkeyi Azaltma Programının İlköğretim İkinci Kademe Öğrencilerinin Saldırganlık ve Öfke Düzeyleri Üzerindeki Etkisi*, (Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi 2008).

<sup>56</sup> Aslı Uz Baş, "Sınıf-Temelli Bir Sosyal Beceri Eğitimi Programının İlköğretim Dördüncü Sınıf Öğrencilerinin Güvenlik Ve Saldırganlık Düzeyleri Üzerindeki Etkisi", *Uluslar Arası İnsan Bilimleri Dergisi*, 7/2 (2010): 731-748.

<sup>57</sup> Macid Yılmaz, *Ergenlerde Şiddetin Önlenmesinde Din Eğitiminin Rolü*, (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi 2010).

<sup>58</sup> Koç, *Okullarda Şiddet*, 412

rine katılmadıklarını bildirmiş olması; din, kültür ve ahlaki davranış arasındaki ilişkiye dikkatimizi çekmektedir.

Araştırmalarda görüldüğü gibi, saldırgan davranışın azaltılması konusunda çok yönlü çözüm arayışları akademisyenlerin de gündem maddelerinden birini oluşturmaktadır. Bu noktada saldırgan davranışın azaltılması konusunda saldırganlığı meydana getiren ayırıcı değişkeni belirleme, saldırgan davranışı cezalandırarak alternatif davranışları ödüllendirme, empati yeteneğinin geliştirilmesini destekleme, saldırganlık aşılama modellerden uzaklaştırma, ayırıcı olmayan tahrik edici değişkenleri azaltma, duyarsızlaştırma, iletişim ve eğitim verme, kendi kendine telkin yoluyla çocukların tepkilerini kontrol etmelerine destek olunması önerilmektedir.<sup>59</sup>

Bu durumda DKAB dersinin rolünün<sup>60</sup> ne olacağına baktığımızda, dersin içerik olarak çok merkezi bir noktada olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Saldırganlık davranışlarının azaltılmasında diğer insanlarla empati kurmayı ve canlılara şefkat göstermeyi vurgulayan merhamet değerinin ders içeriğinde yer alması öğretmenlere önemli bir sorumluluk yüklemektedir. Bu araştırmadan elde edilen en önemli sonuç; olumsuz yaşam koşulları nasıl saldırganlık duygusunu arttırıyorsa, derslerin ve öğretmenlerin etkin rolü ile uygulanacak merhamet değeri ve duyu eğitimi sayesinde saldırganlık eğilimlerinin azaltılabileceğidir.

### Kaynakça

- Altıntaş, M. Esat. *Öğretmenler Gözüyle Değerler Eğitimi*. Konya: Değer Eğitimi Merkezi Yayınları, 2016.
- Arslan, C.- Hamarta, E.- Arslan, E.- Saygın, Y. "Ergenlerde Saldırganlık ve Kişilerarası Problem Çözmenin İncelenmesi". *İlköğretim Online* 9/1 (2010): 379-388.
- Atkinson, R.L.- Atkinson, R.C. - Smith, E.E. - Nolen-Hoeksema, S.. *Psikolojiye Giriş*. Terc. Y. Alogan. 12. Baskı, Ankara: Arkadaş Yayınları,1999.

<sup>59</sup> Kağıtçıbaşı ve Cemalcılar, *Dünden Bugüne İnsan ve İnsanlar*, 238; Gençöz, Öfke, 740-742.

<sup>60</sup> Ayrıntılı bilgi için Bkz. M. Esat Altıntaş, *Öğretmenler Gözüyle Değerler Eğitimi*, (Konya: Değer Eğitimi Merkezi Yayınları,2016), M. Fatih GENÇ, *Öğretmenler Gözüyle İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Değerler Eğitimi*, (Samsun: Etüt Yayınları, 2013).

- Avcı, Ahmet. *Eğitimde Şiddet Olgusu Lise Öğrencilerinde Şiddet, Saldırganlık ve Ahlaki Tutum İlişkisi Küçükçekmece İlçesi Örneği*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2010.
- Ayan, Sezer. "Aile İçinde Şiddete Uğrayan Çocukların Saldırganlık Eğilimleri". *Anadolu Psikiyatri Dergisi*. 8 (2007): 206-214.
- Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2006.
- Bandura; A., Ross, D.- Ross, S.A.. "Imitation of Film-Mediated Agressive Models". *Journal of Abnormal and Social Psychology* 66 (1963): 3-11.
- Budak, S.. *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2000.
- Burnukara, Pınar- Uçanok, Zehra. "A Descriptive Study on Opportunities of Adolescents' Use of Information and Communication Technologies And Cyberbullying". *Toplum ve Sosyal Hizmet* 21/2 (2010).
- Büyüköztürk, Şener – Akgün, Özcan – Karadeniz, Şirin – Demirel, Funda – Kılıç, Ebru. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Yayıncılık, 2013.
- Cengiz, Seyhan. *Ergenlerde Saldırganlık ve Problem Çözme*. Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, Ankara.
- Coşkuner, Ela. *Barış Eğitim Programının Öğrenci Şiddeti Üzerindeki Etkilerinin İncelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2008.
- Crick, Nicki R. – Grotpeter, Jennifer K... "Relational Aggression, Gender, And Social-Psychological Adjustment". *Child Development* 66 (1995): 710-722.
- Çağrıca, Mustafa. "Merhamet". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayın ve Ticaret İşletmesi, 2004.
- Çıplak, Ersun. *İlköğretim 2. Kademe Öğrencilerinin Saldırgan Davranışlar Gösterme Düzeylerine Göre Boş Zaman Değerlendirme Etkinliklerinin İncelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2004.
- Dilekmen, Mücahit- Ada, Şükrü- Alver, Birol. "İlköğretim II. Kademe Öğrencilerinin Saldırganlık Özellikleri". *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10/2 (2011): 927-944.
- Dizman, Hatice- Gürsoy, Figen. "Anne Yoksunu Olan Çocukların Saldırganlık Eğilimlerinin İncelenmesi". *Çukurova Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 27/2 (2004): 7-17.
- Eksi, Halil – Yaman, Erkan. *Çocuk ve Ergenlerde Şiddet*. İstanbul: Kaknüs Psikoloji, 2010.
- El-İsfehani, Rağıb. *Kur'an'ın İstılahları Sözlüğü Müfredat*. Terc. Abdalbaki Güneş,- Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2006.
- Erdoğan, M. Yüksel. *Suça Yönlendirilen ve Yönlendirilmeyen Çocukların Aile İlişkileri İle Saldırganlık Davranışlarının Karşılaştırılması*. *Çocuk Ve Gençlik Ruh Sağlığı Dergisi* 12/3 (2005): 106-114.
- Ergül, Aysun. *Bir Grup Süreci Olarak Akran Zorbalığı: Katılımcı Rolü Gruplarında Tepkisel-Amaçlı Saldırganlık ve Toplumsal Konum*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2009.

- Farmer, Thomas W.- Petrin, Robert- Brooks, Debbie Sprott- Hamm, Jill V. - Lambert, Kerrylin- Gravelle, Maggie. "Bullying Involvement And The School Adjustment of Rural Students With And Without Disabilities". *Journal of Emotional and Behavioral Disorders* 20/1 (2012): 19– 37.
- Fromm, Erich; *Sevginin ve Şiddetin Kaynağı*, İstanbul: Payel Yayınları, 1994.
- Genç, M. Fatih. *Öğretmenler Gözüyle İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Değerler Eğitimi*. Samsun: Etüt Yayınları, 2013.
- Gençöz, Faruk. "Öfke". *Çocuk ve Ergen Ruh Sağlığı ve Hastalıkları*,. Ed. Ayla Soykan Aysev - Yasemen Işık Taner, Ankara: Golden Print. 2007.
- Gökbüzoğlu, Burcu. *Ergenlerin Saldırganlık Düzeyleri İle Problem Çözme Becerileri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2008.
- Gökççek, Sercan. *Ortaöğretim Kurumlarında Spor Yapan ve Yapmayan Öğrencilerin Saldırganlık Tutumlarının Araştırılması (Samsun İli Örneği)*. Yüksek Lisans Tezi, Dumlupınar Üniversitesi, 2015.
- Güçkıran, Reşit Yalın. *İlköğretim Okulu Öğrencilerinin Okul İklimi Algıları İle Saldırganlık Düzeyleri Arasındaki İlişki*. Yüksek Lisans Tezi, Yeditepe Üniversitesi, 2008.
- 80 Göltekin, F.. *Saldırganlık ve Öfkeyi Azaltma Programının İlköğretim İkinci Kademe Öğrencilerinin Saldırganlık ve Öfke Düzeyleri Üzerindeki Etkisi*. Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2008.
- OMÜİFD Gündoğdu, Rezzan. "9. Sınıf Öğrencilerinin Çatışma Çözme, Öfke ve Saldırganlık Düzeylerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Ç.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 19/3 (2010): 257-267.
- Güneş, Adem; *Lise Öğrencilerinin Şiddet ve Değer Eğilimlerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi (Rize İli Örneği) – Doktora Tezi*, Cumhuriyet Üniversitesi, 2015.
- Hotaman, Davut- Yüksel, Fulya. "Okulun öğelerine ve bazı değişkenlere göre ilköğretim öğrencilerinin saldırganlık düzeylerinin incelenmesi". *E-Journal of New World Sciences Academy, Education Sciences* 4/3 (2009): 833-858.
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem-Cemalcılar, Zeynep. *Dünden Bugüne İnsan ve İnsanlar Sosyal Psikolojiye Giriş*. İstanbul: Evrim Yayınları 2014.
- Kaplan, Bilge-Aksel- Eda Şeyda. "Ergenlerde Bağlanma Ve Saldırganlık Davranışları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", *Nesne Psikoloji Dergisi* 1/1 (2013): 20-49.
- Karaca, Faruk. "Violence and Religion From The Psycho-Social Perspective" *EKEV Akademi Dergisi* 30 (2007): 3-4.
- Karahan, T. Fikret- Özcan, Kemal- Ağlamaz, Turabi. "Lise Öğrencilerinin Saldırganlık Düzeylerinin Anne Babanın Birliktelik Durumu, Öz Üvey Oluşu Ve Yaşamda Öncelikli En Önemli Değer Algısı Açısından İncelenmesi". *Ulu- dağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 22/1 (2009): 211-229.



- Karaman, Fikret- Karagöz, İsmail- Paçacı İbrahim- Canbulat, Mehmet- Gelişgen, Ahmet- Ural, İbrahim. *Dini Kavranlar Sözlüğü*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınevi, 2006.
- Karataş, Zeynep Bolat. *Anne Baba Saldırganlığının Lise Öğrencilerinin Saldırganlığı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2002.
- Karataş, Zeynep. "Bilişsel Davranışçı Teknikler Kullanılarak Yapılan Öfke Yönetimi Programının Ergenlerin Saldırganlığını Azaltmadaki Etkisi". *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 26 (2009): 12-24.
- Kayan, Hatice Gül. *İlköğretim İkinci Kademe Öğrencilerinin Saldırganlık ve Boyun Eğici Davranışlarının Algılanan Anne-Baba Tutumları Açısından İncelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2012.
- Koç, Bozkurt. *Okullarda Şiddet: Lise Öğrencilerinde Şiddet, Saldırganlık ve Dindarlık İlişkisi*. 2. Baskı, İstanbul: E-Yazı Yayınları, 2011.
- MEB *İlköğretim 6. Sınıflar DKAB Kılavuz Kitabı*. Ankara: Öğretim Programı ve Kılavuzu. Devlet Kitapları Müdürlüğü, 2012.
- MEB *İlköğretim 7. Sınıflar DKAB Kılavuz Kitabı*. Ankara: Öğretim Programı ve Kılavuzu. Devlet Kitapları Müdürlüğü, 2012.
- MEB *İlköğretim 8. Sınıflar DKAB Kılavuz Kitabı*. Ankara: Öğretim Programı ve Kılavuzu. Devlet Kitapları Müdürlüğü, 2012.
- MEB, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4,5,6,7 ve 8. Sınıflar)*. Ankara: Öğretim Programı ve Kılavuzu. Devlet Kitapları Müdürlüğü, 2010.
- Mustafa Metin (Ed). *Kuramdan Uygulamaya Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Yayıncılık, 2015.
- Mutçalı Serdar. *Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık Yayınları, 2012.
- Nair, Bilge. *Ergenlerin Saldırganlık Davranışlarının Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2014.
- Omay, Havva. *İlköğretim Okulları Öğrencilerinin Okul İklimi Algıları İle Saldırganlık Ölçeği Puanları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Yeditepe Üniversitesi, 2008.
- Öz, Emine Seda. *İlköğretim I. Kademe 4. ve 5. Sınıf öğrencilerinin Saldırganlık Düzeylerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Ege Üniversitesi, 2007.
- Rathus, Spencer A. *Childhood*. New York: Thomson-Wadsworth, 2006.
- Sağkal, Ali Serdar. *Barış Eğitimi Programının İlköğretim 6. Sınıf Öğrencilerinin Saldırganlık Eğilimleri, Empati Düzeyleri ve Barışa İlişkin Görüşleri Üzerindeki Etkisinin İncelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2011.
- Sarıcı, Bulut. *İlköğretim İkinci Kademe Öğrencilerinin Sınav Kaygıları, Saldırganlık Eğilimleri ve Problem Çözme Becerilerindeki Yetersizliklerin Sağaltımında Grupla Çözüm Odaklı Kısa Terapinin Etkileri*. Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2008.

- Schopenhaur Arthur. *Merhamet*. Terc. Zekai Kocatürk. İstanbul: Dergah Yayınları, 2014.
- Senemoğlu, Nuray. "Eğitim fakültesi öğrencilerinin öğrenme yaklaşımları ve çalışma becerileri". *Eğitim ve Bilim* 36/160 (2011): 65-80.
- Sezer, Ayşe- Kolaç, Nurcan- Erol, Saime. "Bir İlköğretim Okulu 4, 5 ve 6. sınıf Öğrencilerinin Saldırganlık Düzeylerinin Anne Baba Tutumları ve Bazı Değişkenler İle İlişkisi", *Müşbed* 3/4 (2013): 184-190.
- Şahin, Hülya. "Saldırganlık Ölçeği Geçerlik Güvenirlik Çalışması", *Süleyman Demirel Üniversitesi Burdur Eğitim Fakültesi Dergisi* 5/7 (2004): 180-190.
- Tuzgöl, Meliha. *Ana-baba Tutumları Farklı Lise Öğrencilerinin Saldırganlık Düzeylerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 1998.
- Türk Dil Kurumu. *Türkçe Sözlük*. Ankara: TDK Yayınları, 1998.
- Uz Baş, Aslı. "Sınıf-Temelli Bir Sosyal Beceri Eğitimi Programının İlköğretim Dördüncü Sınıf Öğrencilerinin Güvenlik Ve Saldırganlık Düzeyleri Üzerindeki Etkisi". *Uluslar Arası İnsan Bilimleri Dergisi* 7/2:2010.
- Uz Baş, Aslı- Öz, F. Selda- Topçu Kabasakal, Zekavet. "İlköğretim ve Ortaöğretim Okullarında Reaktif ve Proaktif Saldırganlık: Okul Psikolojik Danışmanlarının Görüş ve Yaklaşımları". *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 12/23 (Haziran 2012): 354 – 370.
- Yasankul, Nurcan. *İlköğretim 4. ve 5. Sınıf Öğrencilerinin Saldırganlık Eğilimleri ile Eğitim Algıları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007.
- Yatkin, Şirin. *Grupla Psikolojik Danışma Programının Tutuklu ve Hükümlü Gençlerin Sosyal Becerilerine ve Özsaygı Düzeylerine İlişkin Algılarına Etkisi*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2012.
- Yavuz, Şehriban. *Son Çocukluk Dönemi Öğrencilerinin Saldırganlık Düzeylerinin Benlik Saygısı ve Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2007.
- Yavuzer, Yasemin. "Investigation of Relationship Between Aggression And Sociometric Popularity in Adolescents". *Educational Sciences: Theory & Practice* 13/2 (Spring 2013): 775-780.
- Yelpaze, İsmail. *The Effectiveness of Social Skills Training Program Told Via Peer Tutoring on The Level of Aggression of Secondary School Students*. Yüksek Lisans Tezi, Gaziantep Üniversitesi, 2012.
- Yılmaz, Macid. *Ergenlerde Şiddetin Önlenmesinde Din Eğitiminin Rolü*. Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2010.



## İMAM MÂTÜRİDÎ'NİN NESH ANLAYIŞI IMAM MATURIDI'S UNDERSTANDING OF THE NASH

---

ABDULKADİR KARAKUŞ

[Dr. Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir ABD.  
Faculty Member, PhD., Siirt University Faculty of Theology,  
Department of Qur'anic Exegesis  
akarakuş@siirt.edu.tr  
<https://orcid.org/0000-0003-2387-2402>]

---

### Makale Bilgisi / Article Information

*Makale Türü / Article Types:* Araştırma Makalesi / Research Article

*Geliş Tarihi / Received:* 11 Eylül/September 2018

*Kabul Tarihi / Accepted:* 11 Aralık/December 2018

*Yayın Tarihi / Published:* 24 Aralık/December 2018

*Yayın Sezonu / Pub Date Season:* Aralık/December

*Yıl / Year:* 2018 *Sayı – Issue:* 45 *Sayfa / Pages:* 83-113

**Atıf/Cite as:** Karakuş, Abdulkadir. "İmam Mâtürîdî'nin Nesh Anlayışı - Imam Maturidi's Understanding of the Nash". Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 45 (Aralık-December 2018): 83-113.

<https://doi.org/10.17120/omuifd.459182>

**İntihal/Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

<http://dergipark.gov.tr/omuifd>

**Copyright** © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

## İmam Mâtürîdî'nin Nesh Anlayışı

**Öz:** Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333 / 944) 3-4. yüzyıllarda, Hanefî geleneğinin devamı olarak Horasan - Maverâünnehir coğrafyasında yaşamış, Ehl-i Sünnet inanç sisteminin önemli öncülerindedir. İmâm Mâtürîdî, kelâm ilmi yanında tefsir ve fıkıh alanlarında vukufiyet sahibi olup, bu sahaların her birinde pek çok eser kaleme almıştır. Ancak bunlardan sadece *Kitâbu't-Tevhîd* ve *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* günümüze ulaşmıştır. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, tefsir alanında özellikle onun ve o gün benzer tefsir anlayışını günümüze taşıması bakımından çok önemli olduğu gibi aynı zamanda İmâm Mâtürîdî'yi tanımak açısından da mühim bir eserdir. Bu çalışmamızda, İmâm Mâtürîdî'nin *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* adlı eserinden hareketle, müellifin neshle ilgili olan ve literatürde neshin vaki olduğuna dair görüşlerin beyan edildiği ayetlere yaklaşımını ortaya koymaya çalışacağız. Çünkü nesh, tefsir ilminin önemli ve tartışmalı konularından bir tanesidir. Kur'an tefsiriyle yakından ilişkilendirilen bu konu üzerindeki tartışmalar, ilk dönemlerden beri süregelen bir husustur. Bu önemli konunun İmâm Mâtürîdî tarafından ne şekilde algılandığı ve tarif edildiği, o günün nesh algısını bilmek ve günümüzde neshi nasıl algılamamız gerektiğini tespit etmek açısından oldukça önemlidir. İmâm Mâtürîdî'nin, eserinde nesihten bahsettiği malumdur; ancak bundan kastedilenin ne olduğu sorusunun cevabı çok açık ve net değildir. Bu sebeple, bu çalışmamızda bu sorunun cevabını netleştirmeye, o günün diğer müfessirlerinin görüşleriyle birlikte İmâm Mâtürîdî'nin nesh anlayışını belirlemeye gayret edip, nesh hakkında bir kanaat ortaya koymaya çalışacağız.

**Anahtar Sözcükler:** Tefsir, Tefsir Usûlü, Mâtürîdî, Te'vîlâtü'l-Kur'ân, Nesh.



## Imam Maturidi's Understanding of the Nash

**Abstract:** Abu Mansur al-Mâtürîdî (d. 333/944) lived in the 3rd and 4th centuries, as the continuation of the Hanafi tradition, Khorasan-Maverâünnehir is a pioneer of the school of the Ahl-i Sunnah. Imam Mâtürîdî is a scholar who has a broad knowledge in the fields of commentary, jurisprudence and kalam. He wrote many books in almost every one of these fields. However, only *Kitâbu't-Tawhîd* and *Te'vîlâtü'l-Qur'ân* reached to the present day. Of these works, *Te'vîlâtü'l-Qur'ân* is significant in the field of commentary. Especially the day-to-day interpretation of tafsir conception is very important. At the same time, it is an essential book in terms of getting to know about Imam Maturîdî. In this study, we will try to reveal the approach of İmâm Mâtürîdî to the verses that point out the views that the author is related to the prose and in the literature since nash is one of the important and controversial issues of interpretation. The debate on this subject, which is closely related to the Qur'anic commentary, has been an

ongoing issue since the early periods. It is crucial to know how this important subject is perceived and described by Imam Mâtürîdî, to know the perception of that day, and to determine how we should perceive nash today. That Imam Maturîdî mentions to the nash in his book is clear but it isn't clear what he meant with nash. For this reason, we will try to clarify the answer to this question in this study, to identify the understanding of nash of Imam Mâtürîdî with the views of other commentators of that day and to form a view on nash.

**Keywords:** Exegesis, Methodology of Tafsir, Maturîdî, Te'vilâtul-l-Qur'ân, Nash.



## Giriş

Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî (ö. 333/944), Horasan - Mâverâünnehir bölgesinin önemli devletlerinden Samaniler devrinde, o dönemin önemli ilim merkezlerinden biri olan Semerkant'ın Mâtürîd (Mâtürît) köyünde dünyaya gelmiş ve yine aynı yerde 333/944 tarihinde<sup>1</sup> vefat etmiştir.<sup>2</sup> Doğum tarihi konusunda bazı tahminler ötesinde<sup>3</sup> yeterince bilgi yoktur.<sup>4</sup>

Mâtürîdî, ilim hayatı bir hayli canlı olan Semerkant'ta Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) fikhî ve itikadi görüşlerinin okutulduğu Dâru'l-Cüzcânîyye adlı eğitim merkezinde yetişmiştir. Mâtürîdî burada, Ebû Süleymân el-Cüzcânî'nin<sup>5</sup> (ö. 200/816) öğrencileri olan Ebû Bekir el-

<sup>1</sup> Mâtürîdî'nin vefat tarihi ile ilgili olarak da farklı tarihler verilmektedir. Bununla ilgili olarak bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu, ed. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Dâru'l-mîzân, 2005), muhakkikin mukaddimesi, 1: 14; Şükrü Özen, "Mâtürîdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28: 147.

<sup>2</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, muhakkikin mukaddimesi, 1: 14; Ebû Muhammed Abdulkadir b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudîyye fi Tabakâti'l-Hanefîyye* (Kerâtiş: Mîr Muhammed Kütübhâne, ts.), 2: 130-131; Özen, "Mâtürîdî", 28: 146.

<sup>3</sup> Bu tahminlerle ilgili bk. Ulrich Rudolph, *Mâtürîdî*, trc. Özcan Taşçı, (İstanbul: Litera Yayınları, 2016), 217-221; Özen, "Mâtürîdî", 28: 146.

<sup>4</sup> Özen, "Mâtürîdî", 28: 146.

<sup>5</sup> Tam adı Ebû Süleymân Mûsâ b. Süleymân el-Cüzcânî el-Bağdâdî olup önemli Hanefî fakihlerindedir. Hakkında fazla bilgi için bk. Abdülkadir Şener, "Cüzcânî, Ebû Süleymân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 8: 98.

Cüzcânî<sup>6</sup> (ö. III/IX. yüzyıl), Nusayr b. Yahya el-Cüzcânî (ö. 285/898) ve Ebû Nasr el-ÿâzî'den<sup>7</sup> (ö. 260/874) ders almış ve böylece devrinin önemli ilim adamlarından birisi haline gelmiştir. Ebû Nasr el-ÿâzî'nin vefatından sonra da Dâru'l-Cüzcâniye'de ders verme görevi Mâtürîdî'nin uhdesine geçmiş<sup>8</sup> ve Mâtürîdî burada tanınmış âlimler yetiştirmiştir. Bunlar arasında Ebû'l-Kâsım es-Semerkindî (ö. 342/953) ve müfessir Ebû'l-Leys es-Semerkindî (ö. 373/983) olduğu gibi<sup>9</sup> Ali er-Rüstüğfenî (ö. 345/956) de vardır.<sup>10</sup>

Mâtürîdî, değişik ilim dallarında birçok eser vücuda getirmiştir. Bu eserlerden günümüze ulaşanları *Kitâbü't-Tevhîd* ve *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'dır.<sup>11</sup>

<sup>6</sup> Tam adı Ebû Bekr Ahmed b. İshâk el-Cüzcânî el-Bağdâdî olup Hanefî fakihî ve Ehl-i sünnet kelamcısıdır. Hakkında fazla bilgi için bk. Metin Yurdagüç, "Cüzcânî, Ebû Bekir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 8: 97.

<sup>7</sup> Tam adı Ebû Nasr Ahmed b. el-Abbâs b. el-Hüseyn es-Semerkindî olup önemli Hanefî fakihlerindedir. Hakkında fazla bilgi için bk. İlyas Üzümlü, "ÿâzî, Ebû Nasr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 23: 499.

<sup>8</sup> Kureşî, *el-Cevâhirü'l-Mudîyye*, 1: 562; Özen, "Mâtürîdî", 28: 146.

<sup>9</sup> Özen, "Mâtürîdî", 28: 146.

<sup>10</sup> Ebû Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tebsiratü'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: DİB Yayınları, 1993), 42. Ayrıca İmam Mâtürîdî'nin teferruatlı hayatı için bk. Mâtürîdî'nin hayatı için bk. Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973), I: 376-378; Talip Özdeş, *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 35-53; Ahmet Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik* (İstanbul: Bayrak Matbaası, 2008), 33-58.

<sup>11</sup> Kureşî, *el-Cevâhirü'l-Mudîyye*, 2: 130; Ebû'l-Fidâ Zeynüddîn Kâsım b. Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf (Dımeşk: Dâru'l-kalem, 1413/1992), 249; Özen, "Mâtürîdî", 28: 146. Mâtürîdî'nin *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* isimli bu kitabının adı yazma nüshalarında ve kaynaklarda *Te'vîlâtü Ehlî's-sünne*, *Te'vîlâtü'l-Mâtürîdiyye*, *Te'vîlât li-Ebî Mansûr el-Mâtürîdî* şeklinde de geçmektedir. Ancak müellif, gerek *Kitâbü't-Tevhîd*'inde gerekse bu eserinde "Ehl-i sünnet" terkiibini kullanmadığına göre bunun yer aldığı isim doğru değildir. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'ın Mâtürîdî'ye nisbeti, çeşitli kaynakların yanı sıra eser üzerine çalışan Ebû'l-Muîn en-Nesefî ve eserden alıntılar yapan diğer âlimlerce doğrulanmaktadır. Ayrıca *Kitâbü't-Tevhîd* ile bu eser arasında üslûp, ifade, işleyiş ve istidlâl benzerliği, hatta yer yer aynılığı görülmekte, *Te'vîlât*'taki birçok konunun *Kitâbü't-Tevhîd*'in muhtevasıyla örtüşmesi de her iki eserin aynı müellife aidiyetini kanıtlamaktadır. Bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, muhakkikin mukaddimesi, 1: 22; Bekir Topaloğlu, "Te'vîlâtü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41: 32-33.

Biz bu çalışmamızda *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* adlı tefsiri bağlamında, Mâtürîdî'nin nesh anlayışını ortaya koymaya çalışacağız.<sup>12</sup>

## 1. Mâtürîdî'ye Göre Nesh

Nesh lügatte, “ortadan kaldırmak, yok etmek, izale etmek, bir metni bir yerden başka bir yere aktararak yazmak ve çoğaltmak” anlamlarına gelir.<sup>13</sup>

İstilahta ise neshin pek çok tarifi yapılmıştır.<sup>14</sup> Özellikle ilk dönemlerde bu tarifler bugün anladığımızdan çok daha kapsamlı olmuştur.<sup>15</sup> Mesela kimi âlimler, tıpkı Mâtürîdî gibi<sup>16</sup> Kur'an'ın Levh-i Mahfuz'dan indirilmesini nesh olarak isimlendirmişlerdir.<sup>17</sup> Selef âlimlerimiz, mutlak olan bir ayetin takyit edilmesine, mücmel veya müphem bir ayetin tebyin edilmesine ve umumi hüküm ihtiva eden bir ayetin tahsis edilmesine nesh demişlerdir.<sup>18</sup> Ancak genel olarak nesh, bir nassın hükmünün daha sonra gelen bir nas ile kaldırılması; başka bir tarifte, şer'i bir hükmün daha sonra gelen şer'i bir hükümle ortadan kaldırılması<sup>19</sup> şeklinde tarif

<sup>12</sup> Mâtürîdî'nin nesh anlayışı, Taberî'nin nesh anlayışıyla birlikte karşılaştırmalı olarak bir Yüksek Lisans tezinde incelenmiştir. Bk. Ömer Dinç, *Taberî ve Maturidî Tefsirlerinin 'Nesh Meselesine Yaklaşımları Açısından' Mukayesesi* (Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniversitesi, 2013).

<sup>13</sup> Ebü'l-Fadl Cemâlüddîn İbn Manzûr, “Nsh”, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), 3: 61; Râğıb el-İsfehânî, “Nsh”, *el-Müfredât fî ğaribi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî (Beyrut: Dâru'l-kalem, 1412), 801.

<sup>14</sup> Neshin probleminin ortaya çıkışı, tarihi gelişimi ve muhtelif tarifleri için bk. Talip Özdeş, *Kur'an ve Nesh Problemi Allah'ın Kitabında Çelişki Var mı?*, 2. Baskı (Ankara: Fecr Yayınları, 2018).

<sup>15</sup> M. Sait Şimşek, *Kur'an'da İki Mesele* (Konya: Selam Yayınevi, 1987), 88.

<sup>16</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 1: 198.

<sup>17</sup> Ebû Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.), 2: 30.

<sup>18</sup> İbrâhîm b. Mûsâ eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, thk. İbn Hasen Âl-i Selmân (b.y., Dâru İbn Affân 1417/1997), 3: 344; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1424/2003), 1: 467.

<sup>19</sup> Katâde b. Diâme, *en-Nâsihu ve'l-mensûh*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin (b.y.: Müessesetü'r-risâle, 1418/1998), 6; Seyyid Şerif Cürçânî, *et-Ta'rifât*, thk. Heyet (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1403/1983), 240; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 122; Hayreddin Karaman vdğr., *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 1: 34.

edilmektedir. İslâm âlimlerine göre: “Şeriatlar arasında nesih caizdir, hikmete uygundur ve böyle bir gerçeklik de vardır. Musa’nın şeriatı İbrahim’in şeriatında bulunan bazı ahkâmı, İsa’nın şeriatı Tevrat’ın bazı hükümlerini, Kur’an’ın getirdiği şeriat de kendinden öncekileri neshetmiştir. Bu anlamda nesih sadece amelî hükümlerde meydana gelir ve insanlık yararına olduğu için de gereklidir. Ancak inanç esaslarına, genel ahlâk ilkelerine ve haber niteliği taşıyan ayetlerde nesih söz konusu olmaz. İnsanların maslahatının zamana göre değişiklik arz etmesi sebebiyle Allah her zaman için uygun olan ahkâmı geçerli kılar.”<sup>20</sup>

Mâtürîdî ise neshi, “Belirli bir vakte kadar geçerli olan bir hükmün nihayete erdiğinin beyan edilmesidir.”<sup>21</sup> şeklinde tarif eder. Bu tariften yola çıkarak Mâtürîdî’nin neshi, “ayetin uygulanmasına gerekçe teşkil eden şartlar ve illet ortadan kalktığında ayetin uygulanması da askıya alınır. Önceki şartlar yeniden geçerli olduğunda ise uygulanması askıya alınan ayet yeniden gündeme gelir” şeklinde tarif etmiş olduğunu anlayabiliriz. Yani nesih, belirli bir süre için vazedilmiş olan hükmün yürürlüğünün sona ermesi üzerine yine belirli bir süre için yeni bir hükmün getirilmesidir. Her ne kadar Mâtürîdî’nin nesih tarifinde “mensuh kabul edilen bir hükümle daha sonra aynı şartlar tekrar zuhur ettiğinde amel edilebileceğine dair sarih bir ifade olmasa da onun genel ifadelerinden bu sonuca varmak mümkün görünmektedir. Mâtürîdî’ye göre, “Allah’ın dini değişime (nesih, tebdil ve tagayyüre) konu olmadığı halde, onun şeriatları değişime konudur. Ancak Mâtürîdî’ye göre bu şeriat, muamelata ve hukuka ait ahkâm dâhil, vahiy döneminde bütün boyutları ile şekillenen Allah’ın dininden bağımsız, ona dışarıdan eklenen ve iğreti duran bir olgu değildir; onunla ruh ve ceset gibi bir bütünlük içerisinde.”<sup>22</sup>

Mâtürîdî’nin nesh telakkisi, bir konu hakkında mevcut şeri bir hükmün aynı konuda daha sonra gelen şeri bir delille tamamen iptal edilmesi

<sup>20</sup> Cemaleddin Kasımî, *Tefsir İliminin Temel Meseleleri*, trc. Sezai Özel (İstanbul: İz Yayıncılık, 1990), 29.

<sup>21</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 1: 199, 257, 259, 333; 3: 42; 4: 245.

<sup>22</sup> Özdeş, “Mâtürîdî’nin Din ve Şeriat Anlayışı”, 130.



şeklinde tarif edilen klasik nesih teorisi içerisinde ele alınmamalıdır. Onun nesih anlayışı tedricilik, tahsis, tebyin, istisna veya bir konuda mevcut alternatif birkaç hükümden birinin tercih edilmesi şeklinde ele alınıp değerlendirilmesi daha uygun olur.<sup>23</sup> Çünkü o, neshi muhkem ve müteşâbih çerçevesinde de ele alarak muhkeme “nasih”, müteşâbihe de “mensuh” anlamı verir.<sup>24</sup> Dolayısıyla Mâtürîdî'nin bir Kur'an ayeti hakkında neshin mevcut olduğunu söylemesi, o ayetin hükmünün ebedî olarak kaldırıldığı anlamı taşımamalıdır.<sup>25</sup> Çünkü Mâtürîdî'nin neshi, “Belirli bir vakte kadar geçerli olan bir hükmün nihayete erdiğinin beyan edilmesidir.”<sup>26</sup> şeklindeki tarifinden de anlaşılacağı üzere alternatif hükümlerden her biri, şartlar gerektirdiğinde ve zamanı geldiğinde yeniden devreye girerek Müslümanlara rehberlik yapmaya devam ederler.

Mâtürîdî'nin nesihle ilgili kanaatini daha iyi anlamak için onun Kur'an'da nesihten bahseden ayetler hakkındaki yorumlarını bilmek gerekir. Genel kabule göre neshin varlığından bahseden üç ayet vardır. Bunlardan ilki:

مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِخُهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

“Biz bir ayeti nesheder veya onu terk edersek, mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz. Bilmez misin ki Allah her şeye kadirdir.” (el-Bakara 2/106) ayetidir.

Mâtürîdî bu ayeti terim anlamı itibarıyla nesihten bağımsız olarak bazı kelimelerin sözlerine yer vererek açıklamaya başlar ve “neshedilen ayetin Levh-i Mahfuzdan indirildiği” ve unutturulan ayetin de “Levh-i Mahfuzdan indirilmeyip orada bırakıldığı” anlamını öne çıkarır. Sonra da neshedilen ayetten, “Ayetin hükmünü ve o hükümle amel edilmesini ortadan kaldırmak,” terk edilen ayetten de “okunuşu ve tilaveti terk et-

<sup>23</sup> Özdeş, “Mâtürîdî'nin Din ve Şeriat Anlayışı”, 135.

<sup>24</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 2: 242.

<sup>25</sup> Hâlbuki ana kaynaklarımızda neshedilen bir hükümle asla amel edilmeyeceği beyan edilir. Bk. Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, *en-Nâsihu ve'l-mensûh fi'l-Kur'âni'l-azîz vemâ filhi mine'l-ferâizi ve's-sünen*, thk. Muhammed b. Sâlih el-Müdeyfir (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1418/1997), 55; Zerkeşi, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an*, 2: 42.

<sup>26</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 1: 199.

mek” manasının anlaşılabilceğini ve ayetin tamamının ortadan kaldırılmasının ya da hükmünün kaldırılıp metninin sabit bırakılmasının caiz olacağını “kîle / denildi ki” ibaresiyle ifade eder. Neshi de “hükmün vaktinin sona erdiği zamanın beyan edilmesi”<sup>27</sup> olarak tarif ettikten sonra da “Nesih, Allah’ın kullarına yönelik bir imtihanıdır. Zira Allah kullarını dilediği şekilde ve dilediği anda imtihan eder. Allah dilediği herhangi bir şeyi belirli bir zamanda emreder, sonra da onu yasaklayıp başka bir şey emreder. Bu durum Allah’ın hikmet çizgisini terk ettiği ya da ilminde herhangi bir değişiklik olduğu anlamına gelen bedânın ortaya çıktığı anlamı içermez. Bilakis bu durum, Allah’ın olmuş ve olacak olan her şeyi bildiğini ve yarattığı kullarına hakkı ve adaleti bildiren hikmet sahibi bir ilah olduğunu ortaya koymaktadır.” şeklinde neshin hikmetine dair bazı açıklamalarda bulunur.<sup>28</sup>

Nesihden bahseden ayetlerin ikincisi:

90

OMÜİFD

يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُنَبِّئُكُمْ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ

“Allah dilediğini siler, dilediğini de yerinde bırakır; ana kitap onun katındadır.” (er-Ra'd 13/39) ayetidir.

Mâtürîdî bu ayet hakkında yaptığı yorumda önce, “Allah’ın dilediğini silmesi” ayetini, var olan bir şeyi silmek şeklinde değil de daha baştan yaratılış esnasında mahviyetle yaratmak şeklinde açıklar. Daha sonra da ayetteki “mahv”ın, var olan bir şeyin silinmesi anlamına da gelebileceğini beyan eder. Bu çerçevede ayetteki “mahv” kelimesini, bir hükmün neshedilmesi ve neshedilen hükümle amel edilmemesi; “yerinde sabit bırakma” hususunu da “neshedilmeyip hükmün ve o hükümle amelin terkedilmemesi” şeklinde anlamlandırır.<sup>29</sup>

Nesihden bahseden ayetlerin üçüncüsü ise:

وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ

<sup>27</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 1: 198-199.

<sup>28</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 1: 202.

<sup>29</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 7: 445-446.

“Biz bir ayetin yerine başka bir ayeti getirdiğimiz zaman -ki Allah neyi indireceğini çok iyi bilir- ‘Sen sadece uyduruyorsun’ dediler. Öyle değil, fakat onların çoğu bilmezler.” (en-Nahl 16/101) ayetidir.

Mâtürîdî bu ayet hakkında da iki muhtemel mana ortaya koyar ve ayete, “Birincisi, buradaki tebdil ehli tevlin dediği gibi, ayetin ayetle yer değiştirmesidir. Bu, bir ayetin tamamen kaldırılıp yok edilmesi şeklinde değil, hükmünün başka bir ayetin hükmüyle yer değiştirmesi şeklinde gerçekleşir. İkincisi ise, bir delilden sonra başka bir delilin, bir ayetten sonra başka bir ayetin getirilmesi şeklinde gerçekleşir. Bu durum devam ettikçe de müşrikler Hz. Peygamber’i ayetleri uydurmakla itham ederler.” şeklinde bir açıklama getirir.<sup>30</sup>

Mâtürîdî bu üç ayette de bir şekilde nesihten bahseder ama hiç birisinde de neshi ilk anlam olarak vurgulamaz. Daha önce de belirttiğimiz gibi Mâtürîdî’ye göre neshin, şartlara ve zamana uygun olarak alternatif ayetlerin devreye girmesi şeklinde<sup>31</sup> anlaşılması gerektiğini burada bir kez daha tekrar etmek gerekir.

## 2. Mâtürîdî’nin Te’vîlâtü’l-Kur’ân Bağlamında Nesihle İlgili Görüşleri

Mâtürîdî’nin nesihle ilgili görüşlerini detaylı bir şekilde anlayabilmek için, tefsirinde verdiği nesih örneklerini incelemek gerekir. Bu durumda onun neshi dört kategoride değerlendirildiğini görürüz.

### 2.1. Kur’an’ın Kur’an ile Neshi

Mâtürîdî’nin neshedildiğini söylediği ayetlerden birisi:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ أَلْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَىٰ بِالْأُنثَىٰ فَمَنْ غَفِيَ لَهُ مِنْ أَحْيِهِ شَيْءٌ فَاتَّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنْ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَعَلَهُ عَدَابٌ أَلِيمٌ

<sup>30</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 8: 192.

<sup>31</sup> Mâtürîdî neshi, “Belirli bir vakte kadar geçerli olan bir hükmün nihayete erdiğinin beyan edilmesidir.” şeklinde tarif etmektedir ve bu nihayete eren hüküm maslahatla ilgili olarak devamlı nihayet bulmayacak bir başka maslahata binaen yeniden gündeme gelecektir. Dolayısıyla, bu ayetler maslahata uygun olarak birbirinin alternatifi olan ayetler şeklinde anlaşılmaya müsaittir. Bk. Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 1: 199.

“Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında kısas size gerekli kılındı. Hüre karşılık hür, köleye karşılık köle, kadına karşılık ise kadın. Ancak her kime, kardeşi (öldürülenin vârisi veya velisi) tarafından bir şey bağışlanırsa artık ona hakkaniyetle uymalı ve diyeti ona güzellikle ödemelidir. Bu, rabbinizden bir hafifletme, bir rahmettir. Bundan sonra kim haddi aşarsa ona elem verici bir azap vardır.” (el-Bakara 2/178) ayetidir.

Mâtürîdî, bu ayetin sebebi nüzulü ile ilgili olarak; birisi diğerinden daha soylu ve itibarlı geçinen iki Arap kabilesi arasında meydana gelen bir savaşta, soylu aileden öldürülen bir köleye karşılık hür bir kişi, bir kadına karşı da bir erkek istendiğini belirtmiştir. Bu olay üzerine de: “Hüre karşılık hür, köleye karşılık köle, kadına karşılık ise kadın.” (el-Bakara 2/178) ayetinin nazil olduğunu beyan etmiştir.<sup>32</sup>

Mâtürîdî bu ayetin anlamıyla ilgili olarak der ki, “Bu ayette (zahiren okunduğunda) öldürme fiilinin faili olmayanların da öldürülen kişiye karşılık olmak üzere kısas yoluyla öldürülebileceğine bir işaret bulunmaktadır. Bundan dolayı bu ayet, “Haklı bir sebep olmadıkça Allah’ın dokunulmaz kıldığı cana kıymayın. Bir kimse haksızlıkla öldürülürse velisine yetki verdik; ancak o da öldürme hususunda haksızlığa sapmasın; çünkü o, yeterince yardıma mazhar olmuştur.” (el-İsrâ 17/33) ayetiyle neshedilmiştir.”<sup>33</sup>

Bunun yanında Mâtürîdî, öldüren dışında herhangi birinin kısas yoluyla asla öldürülemeyeceği ile ilgili olarak “Ey akıl sahipleri! Kısasta sizin için hayat vardır. Umulur ki (bu hükme uyararak) korunursunuz.” (el-Bakara 2/179) ayetini de delil olarak zikreder ve “Eğer kısası uygulamak için öldürme fiiliyle alakası olmayan kişilerin öldürülmesi söz konusu olsaydı, bu ayetin belirttiği gibi bir hayat olmazdı.” diyerek<sup>34</sup> bu ayetler arasında bir çelişki olamayacağına göre, birinci ayet zahiren anlaşılmalıdır mesajı vermiş olabilir.

<sup>32</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü'l-Kur’ân*, 1: 319-320.

<sup>33</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü'l-Kur’ân*, 1: 320.

<sup>34</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü'l-Kur’ân*, 1: 320.

Buradan şunu anlamak mümkündür ki o da Mâtürîdî'nin, ayetten böyle bir adaletsizliğin anlaşılabilirliği ihtimaline dikkat çekmesinin temelinde, Kur'an'ın lafzî anlamının ön plana çıkarılarak ayetin yüzeysel olarak anlaşılması ve ayetin ne demek istediğinin önemsenmemesi durumunda ortaya çıkacak yanlışlığa işaret etmiş olabileceğidir. Mâtürîdî'nin burada verdiği mesaj, ayetlerin lafzi/literal olarak okunması yerine gâî olarak/ne demek istediği ön planda tutularak okunması gerektiği şeklinde de anlaşılabilir. Bundan dolayı da lafzi okuma sonucu ortaya çıkan anlamın uygun bir anlam olmadığını ifade etmek üzere neshi ileri sürerek, manaya derinlik kazandırmak istemiş olması muhtemeldir. Bu durumda buradaki nesih, tıpkı manadaki kapalılığın açılması yani mücmel bir mananın tebyini anlamında ortaya çıkan bir nesih kapsamında değerlendirilebilir.

Mâtürîdî bu ayetle ilgili olarak "bu ayetler arasında nesih vardır" şeklinde bir hüküm ortaya koymuş olsa dahi, bu hükmün isabetli görülme imkânı olmayacaktır. Zira İslamiyet'ten önceki dönemlerde kabileler arası savaşlarda, ölmek için öldürme düsturuyla hareket ediliyor ve kendilerinden ölenlere karşılık olmak üzere hem öldürüyorlar hem de intikam alıyorlardı. Bunu yaparken de adaleti terk ettikleri için hayat hakkını ihlal ediyorlardı.<sup>35</sup> Sebebi nüzulde de belirtildiği gibi bu kabilelerin her biri kendilerini diğerlerinden üstün gördüklerinden dolayı kendilerinden öldürülen bir kişiye karşılık olsun diye bir kadına karşı bir erkek, bir köleye karşı bir hür öldürmek; hatta daha fazlasını istiyorlardı. Bu kabileler Müslüman olduktan sonra da aynı tavırlarını devam ettirmek isteyince bu ayetler nazil olarak,<sup>36</sup> bütün canların değerli ve dokunulmaz olduğunu bildirmiş; böylece haksızlığı ve adaletsizliği gidermeye dair hükümler getirmiştir. Dolayısıyla, adaletsizliği ortadan kaldırmaya

<sup>35</sup> Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu*, 1: 266.

<sup>36</sup> Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Vâhidî, *Esbâbü Nüzûli'l-Kur'ân*, thk. Âsım b. Abdilmuhsin el-Humeydân (ed-Dammâm: Dâru'l-İslâh, 1412/1992), 49; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Camîu'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (b.y.: Müessesetü'r-risâle, 1420/2000), 3: 357-358; Ebü'l-Fidâ Ömer b. İsmâil b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed Selâme, 2. Baskı (b.y.: Dâru't-tayyibe li'n-neşr ve't-tevzî', 1420/1999), 1: 489.

yönelik olarak nazil olan bir ayetin, öldürenin yerine bir başkasının öldürülmesine sebep olabileceği sonucunu çıkarmak ve bu mevhum adaletsizliği gidermeye yönelik olarak ayetin mensuh olduğunu ileri sürmek sağlıklı bir değerlendirme görünmeyecekti.

Ayrıca nüzul sıralamasında 87. sırada bulunan ve Medeni olan<sup>37</sup> Bakara suresi 178. ayetinin, 50. sırada ve Mekke’de nazil olmuş<sup>38</sup> İsrâ suresinin genel bir kural ortaya koyan 33. ayetiyle nasıl neshedilebileceğini izah etmek müşkül olan hususlardan bir diğeri olacaktır. Malumdur ki nasih olan ayetin mensuh ayetten daha sonra nazil olmuş olması önemli bir usul kaidesidir.<sup>39</sup> Bu yönüyle de Mâtürîdî’nin bu ayetin mensuh olduğu ile ilgili yorumu isabetli olmayacaktı.

Bütün bu hususlar da göz önüne alındığında Mâtürîdî’nin, bu ayetlerin neshi ile ilgili olarak kastettiği, hükmün ebedi olarak yürürlükten kaldırılması değil kendi anlayış ve algısı istikametinde bu olayı nesih olarak yorumlaması ve mücmelin beyanını nesih olarak isimlendirmesidir.

Mâtürîdî’nin neshedildiğini ifade ettiği ayetlerden bir diğeri;

أَيَّاماً مَّعْتُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ  
طَعَامٍ مَسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْراً فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

“(Size) sayılı günlerde (oruç farz kılındı.) İçinizden hasta veya yolcu olan, başka günlerde tutamadıkları orucun sayısınca tutar. Oruç tutmaya gücü yettiği halde zorlanan kimseler ise her gün için bir fakiri doyuracak kadar fidye versin. Bununla birlikte, gönülden kim bir iyilik yaparsa (mesela fidyeyi fazla verirse) o kendisi için daha hayırlıdır. Eğer bilerseniz oruç tutmanız sizin için daha hayırlıdır.” (el-Bakara 2/184) ayetidir.

<sup>37</sup> Bk. Karaman v.dğr., *Kur’an Yolu*, 1: 66.

<sup>38</sup> Bk. Karaman v.dğr., *Kur’an Yolu*, 3: 456.

<sup>39</sup> Cemâlüddin Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *Nevâsihu'l-Kur’ân*, thk. Ebû Abdillâh el-Âmilî es-Selefî ed-Dânî (Beyrut: Şeriketü ebnaî Şerîfî'l-Ensârî, 1422/2001), 21; Katâde b. Diâme, *en-Nâsihu ve'l-mensûh*, 6.

Mâtürîdî bu ayetteki *وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ* ifadesinin başka yorumlarının yanında “fidye vermeye gücü yetenler” şeklinde de yorumlandığını, bu ayetin, ilk dönemlerde yolcu ve hastalar için söz konusu olduğunu, bu kişilerin tutamadıkları oruçları için kaza etme ve fidye vermelerinin caiz olduğunu ve ayetin sonundaki ifadenin beyanıyla kaza etmenin daha hayırlı olduğunu ifade etmiştir. Yine ilk dönemlerde oruç tutması gereken kişilerin, muhayyer bırakıldıklarını ve isteyenlerin oruç tutup isteyenlerin de fidye verdiklerini, ayetin belirttiği gibi oruç tutmanın daha hayırlı olduğunu ifade etmiştir. Sonra da şöyle demiştir: “Bu ayetten sonra, ‘Öyle ise sizden Ramazan ayını idrak edenler o ayda oruç tutsun.’ (el-Bakara 2/185) ayeti nazil olunca, Müslümanların oruç tutma konusundaki muhayyerlikleri neshedilmiştir.” Mâtürîdî, Muâz b. Cebel’in o dönemde orucun; oruç tutmak, fidye vermek ve tutmamak şeklinde üç değişiklik geçirdiğini söylemesinin<sup>40</sup> de aynı durumu ifade ettiğini bildirmiştir.<sup>41</sup>

Daha sonra da şöyle demiştir: “Buraya kadar söylediklerim çerçevesinde neshin meydana gelmiş olması icma manası taşımaktadır. Yoksa ayette mutlak ifade kullanılmasından yola çıkarak oruç tutmak yerine fidye de verilebileceği anlamını çıkarmak doğru olmaz. Bu ayette neshin var olduğu da böyle bir mana çıkma ihtimali sonucunda fark edilmiştir.”<sup>42</sup> Burada da daha önce ifade ettiğimiz gibi ayetin lafzi/yüzeysel okunması sonucu ortaya çıkabilecek yanlış anlamalara dikkat çekme ihtimali göz ardı edilmemelidir. Mâtürîdî’nin belirttiği ve yanlış anlamaları önlemek şeklindeki mananın ortaya çıkmasına sebep olan nesih de ayetteki kapalılığın giderilmesi şeklindeki bir nesih olarak algılanmalıdır. Böylece burada kastedilen nesih Mâtürîdî’nin nesih tarifleri içerisinde mevcut olan “mücmelin beyan edilmesi” şeklindeki tarife de uymakta ve ayetin hükmünün ortadan kaldırılması şeklinde bir anlam taşımamaktadır.

<sup>40</sup> Hadisin metni, “Namaz ve oruç üç çeşit değişikliğe uğramıştır.” şeklindedir. Bk. Ebû Dâvûd, “Salât”, 28.

<sup>41</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü'l-Kur’ân*, 1: 351-352.

<sup>42</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü'l-Kur’ân*, 1: 352.

Mâtürîdî'nin neshedildiğini belirttiği ayetlerden bir başkası şudur:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشُّهُورَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ وَلَا أَمِينَ النَّبِيِّتِ  
الْحَرَامَ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنْ رَبِّهِمْ وَرِضْوَانًا وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ  
الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ  
شَدِيدُ الْعِقَابِ

“Ey iman edenler! Allah’ın şeâirine / işaretlerine, haram aya, boyunları bağırsız ve bağırlı kurbanlıklara, rablerinin büyük lütuf ve rızasını dileyerek Beytülharâm’a yönelmiş kimselere sakın saygısızlık etmeyin. İhramdan çıkınca avlanabilirsiniz. Mescidi Harâm’a girmenizi engellediler diye bir topluma karşı duyduğunuz kin, sakın aşırı gitmenize sebep olmasın. İyilik ve takva hususunda yardımlaşın, günah ve haksızlık yolunda yardımlaşmayın. Allah’tan korkun, çünkü Allah’ın cezası çetindir.” (el-Mâide 5/2).

Bu ayetteki, “Mescidi Harâm’a girmenizi engellediler diye bir topluma karşı duyduğunuz kin, sakın aşırı gitmenize sebep olmasın. İyilik ve takva hususunda yardımlaşın, günah ve haksızlık yolunda yardımlaşmayın. Allah’tan korkun, çünkü Allah’ın cezası çetindir.” (el-Mâide 5/2) bölümünün, “Ey iman edenler! Allah’a ortak koşanlar ancak bir pislikten ibarettir. Artık bu yıllarından sonra, Mescidi Haram'a yaklaşmasınlar. Eğer yoksulluktan korkarsanız, Allah dilerse lütfuyla sizi zengin kılar. Şüphesiz Allah hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.” (et-Tevbe 9/28) ve seyf ayeti olarak meşhur olan, “Haram aylar çıkınca, müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün, esir alın, kuşatın ve onları her geçit yerinde gözetleyin. Şayet tövbe ederler, namazlarını kılarlar ve zekâtlarını verirlerse artık onları serbest bırakın. Muhakkak ki Allah çok bağışlayıcıdır, çok merhamet edicidir.” (et-Tevbe 9/5) ayetleriyle neshedildiğini beyan eder. Görüşünü kuvvetlendirmek için de Hz. Âişe’den rivayet edilen, “Bu sure, nazil olan surelerin sonucusudur. Burada helal olduğu bildirilen şeyleri helal; haram olduğu bildirilenleri de haram kabul ediniz.”<sup>43</sup> şeklindeki hadisi delil sayarak ayetteki, “müşrikleri nerede bulur-

<sup>43</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût v.dğr. (b.y.: Müessesetü’r-Risâle, 1421/2001), 42: 353.



sanız öldürün” ayetinin Kur’an’ın son sözü olduğunu ima eder.<sup>44</sup> Ancak kendisinin ortaya koyduğu nesih tarifinden de öğrendiğimiz gibi, neshedilen hükmün süresi dolduğu için kaldırılmakta, hüküm maslahata binaen bir başka ayetle yer değiştirmekte<sup>45</sup> ve böylece hiçbir ayetin hükmü sonsuza kadar ortadan kaldırılmamaktadır. Sadece şartlar ve maslahat gereği bazı ayetler diğer bazılarını neshetmekte, şartlar yine ilk uygulama esnasındaki ortamına döndüğü zaman neshedilen ayetler tekrar gündeme gelerek, insanlara rehberlik yapmaya devam etmektedirler.

Dolayısıyla Mâtürîdî’nin, diğer mensuh ayetlerde olduğu gibi, seyf ayetinin söz konusu ayeti neshettiğini bildirmesi o ayetlerin yürürlükten kalktığı şeklinde anlaşılmalıdır. Zira kaynaklarımızda, Tevbe suresinin 5. ayeti olan seyf ayetinin, müşriklerle barış içerisinde yaşamayı, onları affetmeyi, onların yaptıklarını yok sayıp görmezden gelmeyi ve eziyetlerine sabretmeyi ifade eden tüm ayetleri neshettiği söylenir<sup>46</sup> ki bu ayetlerin sayısı çok fazladır. Bu sebeple kaynaklarımızda epey sorunlar doğuracak bir yaklaşımla, seyf ayetinin yüz on dört ayeti neshettiğinin belirtilmesi<sup>47</sup> fikrine, ortaya koyduğu nesih tarifi göz önüne alınacak olursa, Mâtürîdî’nin aynen katılması pek mümkün görünmemektedir.

Mesela Mâtürîdî, pek çok müfessirin seyf ayetiyle mensuh olduğunu söylediği;<sup>48</sup> “Dinde zorlama yoktur...” (el-Bakara 2/256) ayetini tefsir

<sup>44</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 4: 135.

<sup>45</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 1: 199.

<sup>46</sup> Bk. Katâde b. Diâme, *Kitâbü’l-nâsihi ve’l-mensûh*, 40; Muhammed b. Ahmed b. Cüzey, *Kitâbü’t-teshîl li ulûmi’t-tenzîl*, thk. Abdullah el-Hâlidî (Beyrut: Şirketü dâri’l-Erkam b. Ebi’l-Erkam, 1416), 1: 332; Ebû Muhammed el-Begavî, *Meâlimü’t-Tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr v.dğr. (Beyrut: Dâru Tayyibe, 1417/1997), 4: 14.

<sup>47</sup> Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, (ö. 543/1148) bununla da yetinmeyerek, söz konusu seyf ayetinin ilk kısmındaki, “Haram aylar çıkınca, müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün” ifadesinin, “Şayet tövbe ederler, namazlarını kılarlar ve zekâtlarını verirlerse artık onları serbest bırakın. Muhakkak ki Allah çok bağışlayıcıdır, çok merhamet edicidir.” mealindeki son kısmını dahi neshettiğini ifade etmiştir. Bk. Zerkeşî, *el-Burhân*, 2: 40.

<sup>48</sup> Bk. Ebû Ca’fer en-Nahhâs, *en-Nâsihu ve’l-mensûh*, thk. Muhammed Abdüsselam Muhammed (Kuveyt: Mektebetü’l-felâh, 1408), 110; Katâde b. Diâme, *Kitâbü’l-nâsihi ve’l-mensûh*, 33-34; Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 5: 410. Ayrıca Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 304’de Bakara suresindeki, “Dinde zorlama yoktur.” ayetinin, “Ey peygamber! İnkârcılara ve münafık-

ederken, ayette neshin varlığından söz etmekle beraber bu ayetin seyf ayeti tarafından neshedildiğinden bahsetmez. Ayetin, Hz. Peygamber'in, "Ben insanlarla onlar Lâ ilâhe illallah deyinceye kadar savaşmakla emrolundum. Kim bunu söylerse, malını ve canını benden korumuş olur." hadisiyle<sup>49</sup> neshedildiğini belirtir.<sup>50</sup> Dolayısıyla Mâtürîdî seyf ayetinin müşriklerle barış yapmayı öngören tüm ayetleri neshettiği görüşüne katılmamaktadır. Zaten seyf ayetinde bahsi geçen olayda özel bir durum söz konusudur ve bu özel durum çerçevesinde, sadece konuyla ilgili olan müşriklerin öldürülmesi emredilerek, o müşriklerle barış içerisinde yaşamayla ilgili olan ayet veya ayetler geçici olarak devre dışı bırakılmıştır. Ama bu ayetin muhatabı olmayan diğer tüm müşriklerle ilişkiler yine nesholduğu söylenen ayetlerin emrettiği şekliyle devam edecektir.

Tevbe suresindeki bu ayetin indirildiği tarihî nüzul bağlamı incelendiğinde görülecektir ki bu ayet, Müslümanların tam bir teyakkuz ve sefere hazırlık vasatında olduğu bir dönemde nazil olmuştur. Bu sebeple ayette, "Haram aylar sona erince müşrikleri yakaladığınız yerde öldürün." denilmiştir. Bundan dolayı bu hüküm, Müslümanlar ile müşrikler arasında oluşan toplumsal ve siyasal ortamın zorunlu kıldığı konjonktürel bir hüküm niteliğindedir.<sup>51</sup> "Yoksa kelime anlamı itibarıyla sulh sükûn anlamına gelen İslam'ın, durduk yerde insanları yok etmek gibi bir gayesi olamaz. Hz. Peygamber'in hayatındaki gazve ve seriyyelerin sebepleri iyice araştırıldığında, bu savaşların hiçbirinde karşıdakinin varlığına tahammül edememe, onların hayatına sebepsiz olarak son verme hedefinin olmadığı görülecektir."<sup>52</sup>

lara karşı cihad et, onlara sert davran; onların varacağı yer cehennemdir ve bu ne kötü bir sondur!" (et-Tevbe 9/73) ayetiyle neshedildiğini belirtir.

<sup>49</sup> Müslim, "İman", 8; Tirmizî, "İman", 1, 2; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1: 229, 270, 358, 417, 14: 481, 15: 286, 16: 138-139, 308, 481, 489, 22: 119, 423, 23: 18, 398, 26: 81.

<sup>50</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 2: 160.

<sup>51</sup> Mustafa Öztürk, "Kur'an'da Müslümanlar Ve Ötekilerle Birlikte Yaşamının Referansları", *Kutlu Doğum Haftası "Hz. Peygamber ve Birlikte Yaşama Hukuku" Sempozyumu (Mardin, 17-19 Nisan 2015)*, İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016, 48.

<sup>52</sup> Bk. Serdar Özdemir, "Seriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36: 565-6.

## 2.2. Kur'an'ın Sünnet ile Neshi

وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ

“Meleklerle, ‘Âdem’e secde edin’ dediğimizde İblis dışındakiler derhal secde ettiler; o direndi, büyüklendi ve kâfirlerden oldu.” (el-Bakara 2/34)

Mâtürîdî, bu ayetle ilgili olarak şöyle demiştir: Allah’ın meleklerine hitaben yaptığı; “Âdem’e secde edin” şeklindeki emri, eğer ibadet anlamındaki secde olarak anlaşılacak olursa,<sup>53</sup> bir insanın Allah’tan başkasına yapacağı bu tür secde Hz. Peygamber tarafından neshedilmiştir. Çünkü o, “Eğer bir kimsenin başka birine secde etmesi helal olsaydı, ben kadının kocasına secde etmesini emrederdim” buyurarak<sup>54</sup> bir insanın bir başkasına secde etmesini ortadan kaldırmıştır.<sup>55</sup>

Mâtürîdî’ye göre bu ve daha başka ayetlerin, Hz. Peygamber’in hadisleri ve uygulamaları ile neshedilmiş olması, sünnetin Kur’an’ı nesh edebileceğine dair önemli delillerdir. Aslında Hz. Peygamber, bu ayette bildirildiği gibi meleklerin insana secdesini ve Hz. Yusuf kıssasında anlatılan türden olan secdeyi<sup>56</sup> yasaklamış ve bu yasaktan sonra secdenin Allah’tan başkasına yapılması haram kılınmıştır.<sup>57</sup> Mâtürîdî’nin sünnetin Kur’an’ı neshettiğine dair yorumlarda bulunmasının temelinde, Hanefi mezhebinin görüşlerinin etkisi olduğunu göz ardı etmemek gerekir. Kendisinin Hanefî fakihlerinin önde gelenlerinden olmasının ve Hanefîlerin

<sup>53</sup> Mâtürîdî, secde ile ilgili pek çok tarifler ortaya koymuştur. En sonunda eğer bu secde emri ibadet anlamında bir emirse diye yeni bir söz açıp bu durumda neshi gündeme getirmiştir. Bk. Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 1: 87.

<sup>54</sup> Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 40; İbn Mâce, “Nikâh”, 4; Tirmizî, “Radâ”, 10; Dârimî, “Salât”, 159; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 20: 65; 32: 145; 36: 312; 41: 19.

<sup>55</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 1: 88.

<sup>56</sup> “Anne babasını makamına çıkardı. Hepsini onun huzurunda secdeye kapandılar; Yûsuf dedi ki: Babacığım! İşte daha önce gördüğüm rüyanın manası buymuş; rabbim onu gerçekleştirdi. Doğrusu rabbim bana lütuflarda bulundu: Beni zindandan çıkardı, sizi çölden (çıkarıp buraya) getirdi, üstelik şeytan benimle kardeşlerimin arasını bozduktan sonra! Şüphesiz rabbim dilediğine çok lütufkârdır. Kuşkusuz O çok iyi bilendir, hikmet sahibidir.” (Yûsuf 12/100).

<sup>57</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 1: 88.

de mütevatir sünnetin Kur'an ayetlerini neshedebileceğini savunuyor olmalarının Mâtürîdî üzerinde etkili olduğu söylenebilir.<sup>58</sup>

Meleklerin Âdem'e secde etmesinin ibadet kastıyla yapılmış bir secde olması mümkün değildir. Zira melekler bu secdeyi Allah'ın emriyle yapmışlardır.<sup>59</sup> Kaldı ki hak dinlerin hiçbir tanesinde ibadet maksadıyla Allah'tan başkasına secde yapılması caiz görülmemiştir. Yûsuf suresinde sözü edilen secdenin de Yûsuf'un anne ve babasıyla diğer aile fertlerinin kendisine kavuşmaları sebebiyle yaptıkları bir saygı secdesinden başka bir şey değildir.<sup>60</sup> Bu secde aynı zamanda kendilerini Yûsuf'a kavuşturan Allah'a yapılmış bir şükür secdesidir.<sup>61</sup> Zaten melekler de Âdem'e secde ederek hem Allah'ın emrine itaat etmişler hem de yeryüzünde onun halifesi olacak Âdem'e saygı göstererek onun hilafete layık olduğunu tasdik etmişlerdir.<sup>62</sup>

Aslında Mâtürîdî de bu görüşleri ortaya koymuş ancak eğer bu secde bir tazim secdesi ise, "bu secde Hz. Peygamber'in mezkûr hadisiyle nesholmuştur" demiştir.<sup>63</sup> Ama hadiste belirtilen secde de ibadet secdesi değil tazim secdesidir. Zira tevhidi anlatan ve şirke karşı en büyük mücadeleyi veren Hz. Peygamber'in hadisteki secde ile ibadet secdesini kasdetmiş olması düşünülemez. Dolayısıyla Mâtürîdî'nin neshe dair bu yorumunda isabetli olduğunu söylemek mümkün değildir.

Mâtürîdî'nin neshedildiğini belirttiği ayetlerden bir başkası ise:

...وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ

<sup>58</sup> Hanefî usulcülerinin Kur'an'ın sünnet ile neshedilebileceği hakkındaki görüşleri için bk. Metin Yiğit, *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Usûl Anlayışında Sünnet* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 440-450.

<sup>59</sup> Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1: 502.

<sup>60</sup> Bk. Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl*, 3. Baskı (Beirut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1407), 1: 127; Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu*, 1: 105.

<sup>61</sup> Bk. Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu*, 3: 258.

<sup>62</sup> Bk. Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 3. Baskı (Beirut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1420), 2: 427; Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu*, 1: 105.

<sup>63</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 1: 87-88.

“...Sana neyi infak edeceklerini de soruyorlar. De ki: İhtiyaç fazlasını. Allah düşünesiniz diye ayetlerini sizin için işte böyle açıklıyor.” (el-Bakara 2/219) ayetidir.

Mâtürîdî ayetteki “ihtiyaç fazlası”nın maişeti sağlayan şeylerden arta kalanlar olduğunu belirtmektedir. Bu ayetin emrine uyararak ziraatla uğraşanların, maaş karşılığı çalışanların, esnaf ve işçilerin kazandıklarından arta kalanları tasadduk ettiklerini beyan ettikten sonra, Enes b. Mâlik'ten<sup>64</sup> (ö. 93/711-12) rivayet edilen; “Zekât daha önce var olan her sadakayı, Ramazan ayı orucu daha önce tutulan oruçları ve kurban daha önceki kurbanları neshetmiştir.”<sup>65</sup> hadisiyle neshedildiğini ileri sürmektedir.<sup>66</sup>

Mâtürîdî'nin neshedildiğini ifade ettiği ayetlerden bir diğeri:

كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى

الْمُتَّقِينَ

“Birinize ölüm yaklaştığında, eğer geriye mal bırakıyorsa anasına, babasına ve akrabasına uygun bir vasiyette bulunması, sakınanlara bir borç olmak üzere yazıldı.” (el-Bakara 2/180) ayetidir.

Mâtürîdî, bu ayetin yorumunda, ayetin miras ayetiyle<sup>67</sup> neshedildiğini savunan ya da hiç bir surette neshedilmediğini dile getiren iki görüş olduğunu ortaya koymakta ve bunlardan her ikisinin görüşlerine de karşı

<sup>64</sup> Tam adı Ebû Hamza Enes b. Mâlik b. Nadr el-Ensârî olup Hz. Peygamber'e hizmetiyle tanınan ve en çok hadis rivayet eden sahâbîlerden biridir. Fazla bilgi için bk. İbrahim Canan, “Enes b. Mâlik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 11: 234-235.

<sup>65</sup> Hadisin Hz. Ali'den rivayet edilen yaklaşık versiyonları için bk. Ebû Bekir el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ, 3. Baskı (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1424/2003), 9: 439.

<sup>66</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 2: 23-24.

<sup>67</sup> “Ana, baba ve akrabaların (miras olarak) bıraktıklarından erkeklere bir pay vardır. Ana, baba ve akrabaların bıraktıklarından kadınlara da bir pay vardır. Allah, bırakılanın azından da çoğundan da bunları farz kılınmış birer hisse olarak belirlemiştir.” (en-Nisa, 4/7).

çıkmaktadır. O, bu ayetin, “Allah her hak sahibine hakkını vermiştir. Varise vasiyet yoktur.” hadisiyle<sup>68</sup> neshedildiğini savunmaktadır.<sup>69</sup>

Mâtürîdî, bu görüşüne, âhâd haberlerin<sup>70</sup> Kur’an’ı neshedemeyeceği gerekçesiyle karşı çıkanlara da; “Bu rivayet âhâd olarak gelmiş olsa da insanların çoğunluğu tarafından amel edilmiş olması sebebiyle tevatür derecesine ulaşmıştır. Dolayısıyla bu haber âhâd olmasına rağmen ayeti neshedebilecek güce ulaşmıştır.” diye cevap vermektedir.<sup>71</sup>

Müslümanlar hayatlarını idame ettirirken, ihtiyaç duydukları bazı düzenlemeleri kendi hayatları için zaruri olarak yaparlar. Kur’an da bu ihtiyaçları göz önünde bulunduran bir yapıdadır. Mesela Enfâl suresinde Allah, düşmanları caydırmak üzere “besili atlar” hazırlanmasını müminlere öğütlemiştir.<sup>72</sup> Tarihin pek çok döneminde müminler besili atlar ve üstündeki süvarileriyle düşmanlarına gözdağı vermişlerdir. Ancak öyle bir zaman gelmiştir ki, besili atlar ve üzerindeki süvarilerin caydırıcı gücü kalmamıştır. Böylece, günümüzde atların yerine tank ve benzeri araçların kullanıldığı gibi, Müslümanlar atları savaş aracı olarak kullanmaktan vaz geçerek kendi zamanlarının caydırıcı unsurlarını hiç tereddüt etmeden kullanmışlardır.

<sup>68</sup> Ebû Dâvûd, “Vesâyâ”, 6; Tirmizî, “Vesâyâ”, 5; Nesâî, “Vesâyâ”, 5.

<sup>69</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü'l-Kur’ân*, 1: 333.

<sup>70</sup> Âhâd haber: Râvî sayısı bakımından mütevâtir derecesine ulaşmamış hadisler için kullanılan bir usûl-i hadis ıstılahıdır. Hz. Peygamber’den, sahabeden ve tabiinden nakledilen haberler, onları rivayet edenlerin sayıları bakımından değişik isimler almışlardır. Bir haber, ilk kaynağından itibaren her nesilde yalan üzere birleşmeleri aklen mümkün olmayan bir kalabalık tarafından rivayet edilmişse buna “mütevâtir haber” denir. Eğer herhangi bir nesilde haberin râvî sayısı en az üçe düşerse “meşhur” veya “müstefiz”; ikiye düşerse “azîz”; bire düşerse “garîb” veya “ferd” adını alır. Mütevâtir dışında kalan haber çeşitlerinin hepsine birden “âhâd haber” denir. Bk. Talât Koçyiğit, *Hadis İstihlakları* (Ankara: A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1980), 22-24.

<sup>71</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü'l-Kur’ân*, 1: 333-334.

<sup>72</sup> “Allah’ın ve sizin düşmanlarınızı ve onların gerisinde olup sizin bilmediğiniz, ama Allah’ın bildiklerini korkutup caydırmak üzere, onlara karşı elinizden geldiği kadar güç ve savaş atları hazırlayın. Allah yolunda harcadığınız her şeyin karşılığı, zerrece haksızlığa uğratılmadan size tastamam ödenecektir.” (el-Enfâl 8/60).

Burada, varislerden bir tanesinin, “bana ölen kişi filan malı vasiyet etmişti, o malı bana verin sonra paylaşım yapılınsın” şeklinde bir istekte bulunmasını önleyecek şekilde “varise vasiyet olmayacağı” da anlaşılabilir olmakla beraber bu ayetin neshi hususu, yukarıda sözünü ettiğimiz maslahata dayalı bir nesih olmalıdır. Muhtemelen daha sonraki dönemlerde Müslümanlar yine ihtiyaca binaen vasiyet ayetiyle amel etmişlerdir. Yani vasiyet ayetinin nazil olduğu şartlar yeniden hâkim olduğunda, vasiyet ayetlerinin neshedilmiş olması o ayetlerin bir daha kullanılmayacağı anlamı taşımamalıdır.

Durum böyle olmakla beraber Mâtürîdî, bu görüşü benimsemesine neden olan maslahatı belirtmemiştir. Burada onun nesihle ilgili ortaya koymaya çalıştığı usul ve esaslar çok belirgin de değildir ve burada belirttiği neshin nasıl bir şey olduğu da anlaşılammaktır. Zira bu ayetin, hadisle neshedildiğine dair başka bir açıklama, tespit edebildiğimiz kadarıyla mevcut değildir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi bu durum Mâtürîdî'nin mezhebi zorlamalar içerisinde olduğunu ortaya koymaktadır.

### 2.3. Sünnetin Kur'an ile Neshi

Hız. Peygamber, İslâm'ın Mekke döneminde ashabıyla birlikte namazlarında Kâbe'ye yönelmekle beraber Medine'ye hicretten sonra, Yahudilerin nübüvveti tasdik etmelerine vesile olabileceği ihtimaliyle namazlarında Kudüs'e yönelmişlerdir.<sup>73</sup> Böylece Medine döneminin ilk bir buçuk yılında Kudüs'e yönelerek namaz kılmıştır.<sup>74</sup> Fakat Medine'de, Yahudilerin, “hem bizim dinimize muhalefet ediyor hem de kiblemize yönelerek namaz kılıyorsunuz” sözlerinden de rahatsızlık duyması sebebiyle, ayette de işaret edildiği gibi,<sup>75</sup> Hız. Peygamber'in Kâbe'ye doğru namaz kılma

<sup>73</sup> Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân an Tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1422/2002), 2: 10. Bu konuyla ilgili geniş bir mütalaa için bk. Ahmet Özel, “Kible”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25: 366.

<sup>74</sup> Bk. Buhârî, “Salât”, 31. “Tefsîr”, 18; Müslim, “Mesâcid”, 11-12.

<sup>75</sup> “Biz senin, yüzünü göğe doğru çevirdiğini elbette görüyoruz. İşte şimdi kesin olarak seni, memnun olacağın kibleye döndüreceğiz.” (el-Bakara 2/144)

özlemi artmış ve kıblenin değişmesiyle ilgili bir beklenti içerisine girmiştir.<sup>76</sup> Nihayet hicretten on altı ay sonra:

قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ

“Biz senin, yüzünü göğe doğru çevirdiğini elbette görüyoruz. İşte şimdi kesin olarak seni, memnun olacağın kibleye döndüreceğiz. Artık yüzünü Mescid-i Haram tarafına çevir; nerede olursanız olun yüzünüzü o yöne çevirin. Kuşku yok ki kendilerine kitap verilenlerin rablerinden gelmiş bir gerçek olduğunu elbette bilirler. Allah onların yaptıklarından habersiz değildir.” (el-Bakara 2/144) ayetinin nazil olmasıyla kible Mescid-i Aksâ’dan Mescid-i Haram tarafına tahvil edilmiştir.

Mâtürîdî bu ayetin Hz. Peygamber’in kible ile ilgili sünnetini neshettiğini belirtir. Zira Hz. Peygamber, Beyti Mukaddese kible olarak yönelmeyi Kitap’taki bir emir ile belirlememiş, daha öncekilerin sünnetini takip ederek seçmiştir. Nazil olan ayet de onun bu seçimini geçersiz kılarak, kendisini yeni bir kibleye yönlendirmiştir. Mâtürîdî, bu hadisenin sünnetin Kur’an ile neshine bir örnek oluşturduğunu ifade eder.<sup>77</sup>

#### 2.4. Kur’an’ın Bir Hükmünün Uygulanmasının Durdurulması ile İlgili İctihat

Mâtürîdî’nin neshedildiğini ifade ettiği ayetlerden biri şudur:

إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

“Sadakalar (zekât gelirleri) ancak yoksullar, düşkünler, zekâtların toplanmasında görevli olanlar, kalpleri İslâm’a ısındırılacak olanlar, azat edilecek köleler, borçlular, Allah yolunda (çalışanlar) ve yolda kalmışlar içindir. İşte Allah’ın kesin buyruğu budur. Allah bilmekte ve hikmetle idare etmektedir.” (et-Tevbe 9/60).

Mâtürîdî’ye göre, ayetin “kalpleri İslâm’a ısındırılacak olanlarla” alakalı kısmı Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer’in içtihadıyla neshedilmiştir.

<sup>76</sup> Taberî, *Camîu’l-beyân*, 3: 172.

<sup>77</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 1: 259.



Hız. Peygamber, vahyin tebliğinin ilk dönemlerinde, İslam'ı tanıtmak ve insanların gönlünün İslâm'a ısınmasını sağlamak üzere müellefe-i kulûb diye isim verilen bu sınıfa zekâttan pay veriyordu. Daha sonraları İslam'ın büyük kitleler tarafından benimsenip Müslümanların gücünün ve imkânlarının artmasıyla kâfirlere karşı üstünlük elde edildi. Bunun üzerine Hz. Ebû Bekir döneminde, Hz. Ömer'in teklifiyle bunlardan bazılarına bu pay verilmemiş; böylece Allah'ın Kur'an'da zekâttan pay verilmesini tavsiye ettiği bir sınıf istisna edilmiştir. Bundan dolayı Mâtürîdî, bu ayette neshin farklı vecihlerle gerçekleşebileceğinin bilinmesi için, ayetin beyan ettiği mananın / hikmetin / maslahatın ortadan kalkmış olmasından dolayı içtihatla neshin caiz olduğuna bir delalet olduğunu beyan etmiştir.<sup>78</sup>

Bu ayetin yorumuyla ilgili olarak Mâtürîdî, "içtihatla nesh" kavramını kullanmıştır. Zira onun nesh tanımı, bir hükmün ebedi olarak yürürlükten kaldırılması değil, belli bir maslahata bağlı olarak hükmün geçici olarak uygulanmasının tehir edilmesi şeklinde olduğunu, onun beyanlarından ve özellikle buradaki açıklamasından anlayabiliyoruz. Çünkü burada Hz. Ömer'in yaptığı, Kur'an'ın bir hükmünün ilgasına yönelik bir uygulama değil, hükmün uygulamasıyla alakalı bir değerlendirmedir. Bu durumu Mâtürîdî'nin "içtihatla nesh" şeklinde isimlendirmesi onun neshi, ayetin hükmüyle ilgili olarak maslahata bağlı bazı tasarruflar olarak değerlendirdiği sonucuna ulaşabiliriz.

Bu olayda muhtemelen Müslümanların iyi niyetini istismar etmek gibi bir durum söz konusu olmuştur. Olay Mâtürîdî'nin anlattığı haliyle şöyle cereyan etmiştir: Akra' b. Hâbis ve Uyeyne b. Filan Hz. Ebû Bekir'e gelirler ve ondan bölgelerindeki çorak bir araziye kendilerine tahsis etmesini istemişlerdir. Hz. Ebû Bekir'in bu isteği kabul edip buna dair yazdığı belgeyi Hz. Ömer'e tasdik ettirmelerini istemesi üzerine Hz. Ömer'e gelmişlerdir. Hz. Ömer de ellerinden alıp içeriğine baktığı belgeyi yırtıp yok etmiştir. Bundan hoşnut olmayan kişiler Hz. Peygamber'in kendilerine istediklerini verdiğini söylemeleri üzerine, Hz. Ömer, Hz. Peygamber'in

<sup>78</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 6: 392.

kendilerine kalplerini kazanmak için ödeme yaptığını belirtip artık Müslümanların güçlendiğini, kendilerinin kalbini kazanmaya ihtiyaç kalmadığını ve güçleri yettiğince çalışıp çabalamalarını öğütlemiştir.<sup>79</sup>

Aynı hadiseyi Taberî<sup>80</sup> (ö. 310/923) ve İbn Asâkir<sup>81</sup> (ö. 571/1176) ise şu şekilde anlatmışlardır: Müellefe-i kulûb statüsünde zekât fonundan yarım alan Akra' b. Hâbis<sup>82</sup> (ö. 33/653-54) ile Zibrikân b. Bedr<sup>83</sup> (ö. 45/665 [?]), Hz. Ebû Bekir'in hilafeti döneminde ona müracaat ederek, Bahreyn'den gelen haraç gelirlerinin kendilerine verilmesini talep etmişlerdir. Bunun karşılığında ise, kavimlerinin İslâm'a bağlılıklarının devam edeceği ve kimsenin İslâm'dan dönmeyeceği sözünü vermişlerdir. Bu teklife Hz. Ebû Bekir sıcak bakarak bu konuda bir belge hazırlatmıştır. Hazırlanan bu belge, onayı alınmak üzere Hz. Ömer'e getirildiğinde o, onaylamayı reddetmiş, vesika metnini yırtarak yok etmiş ve onların isteklerini kabul etmemiştir.<sup>84</sup>

<sup>79</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 6: 391-392.

<sup>80</sup> Tam adı Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî olup *Câmi'u'l-beyân ve Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk* adlı eserleriyle tanınan müfessir, tarihçi, muhaddis ve fakihtir. Hakkında fazla bilgi için bk. Mustafa Fayda, "Taberî, Muhammed b. Cerîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39: 314-318.

<sup>81</sup> Tam adı Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî eş-Şâfiî olup Hadis hâfızı ve *Târîhu medîneti Dımaşk* adlı eseriyle tanınan tarihçidir. Hakkında fazla bilgi için bk. Mustafa Sabri Küçükaşçı - Cengiz Tomar, "İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 19: 321-324.

<sup>82</sup> Tam adı el-Akra' b. Hâbis b. İkal et-Temîmî olan ve Hz. Peygamber'in müellefe-i kulûb statüsünde kendisine büyük paylar verdiği sahabelidir. Fazla bilgi için bk. Ahmet Lütfi Kazancı, "Akra' b. Hâbis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2: 285.

<sup>83</sup> Tam adı Ebû Ayyâş Husayn b. Bedr b. İmruilkays et-Temîmî olan sahabelidir. Fazla bilgi için bk. Halit Özkan, "Zibrikân b. Bedr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44: 396. Bu maddede Zibrikân'ın ridde savaşları sırasında Akra' b. Hâbis'le birlikte Hz. Ebû Bekir'in yanına gidip Bahreyn'in haracını alma karşılığında kavminin itaatini temin edeceğine dair bilgilerde bir yanlışlık olduğu belirtilmektedir.

<sup>84</sup> Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu't-Taberî: Târîhu'r-Rusul ve'l-mülûk* (Beyrut: Dâru't-türâs, 1387), 3: 275; Ebü'l-Kâsım İbn Asâkir, *Târîhu Dımeşk*, thk. Amr b. Garâme el-Amrî (b.y.: Dâru'l-fikr li't-tibâa ve'n-neşr ve't-tevzî', 1415/1995), 9: 194.

Kâsânî'nin<sup>85</sup> (ö. 587/1191) de vurguladığı gibi Hz. Ömer, bir illete ve ümmetin maslahatı üzerine ikame olunmuş bir tasarrufu, söz konusu illet ortadan kalkınca, içtihatla geçici olarak durdurmuş ve bu duruma Hz. Ebû Bekir'in ve diğer sahabilerin itiraz etmemeleri üzerine bu konuda icma meydana gelmiştir.<sup>86</sup> Burada Hz. Ömer, Kur'an'ın bir hükmünü ilga etmemiş, hükmün uygulanmasını geçici olarak durdurmuştur. Bir başka deyişle Hz. Ömer ayetin hükmünü değiştirmemiş ve ayete muhalif bir iş yapmamıştır. Dolayısıyla bu husus, o günün şartları içerisinde ümmetin ortak kararıyla ortaya çıkmış bir uygulamadır. Muhtemelen daha sonra şartlar değişince, bu sınıfa yeniden zekât verilmiştir.

Nesih ümmetin maslahatına uygun olarak ortaya çıktığına göre, ayetin hükmünün geçici olarak durdurulması çok yadırganacak bir husus olmasa gerektir. Zira Allah Kur'an'da av yapılmasına izin vermektedir.<sup>87</sup> Ancak bir idareci, idari bir maslahata binaen, ülkenin ve milletin yararını gözeterek uzun veya kısa sürelerle, geçici olarak av yapılmasını yasaklayabilmektedir ki bu duruma pek çok yerde şahit olunmakta ve bunu hiç kimse de garip karşılamamaktadır. Mâtürîdî, bu tür idari bir tasarrufu nesih olarak yorumlamaktadır ki bu tarif, klasik tefsir usulündeki tariflerle uyuşmamaktadır.

Mâtürîdî'nin neshedildiğini ifade ettiği ayetlerden bir diğeri şöyledir:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمْ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ وَآتُوهُنَّ مَا أَنْفَقُوا وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكُوفَارِ وَسَلُّوا مَا أَنْفَقْتُمْ وَلَيْسَلُّوا مَا أَنْفَقُوا ذَلِكَمُ حُكْمُ اللَّهِ يَخُكِّمُ بَيْنَكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

“Ey iman edenler! Mümin kadınlar göç ederek size geldiklerinde - Allah onların imanlarını daha iyi bilmekle beraber- siz onları sınavın.

<sup>85</sup> Tam adı Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî olup Hanefî fakihlerinden dir. Hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ferhat Koca, “Kâsânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 24: 531.

<sup>86</sup> Bk. Ebû Bekr Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'* (b.y.: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1406/1986), 2: 45.

<sup>87</sup> Bk. el-Mâide 5/1-2, 4, 94-96; en-Nahl 16/14.

Eğer mümin olduklarını anlarsanız, onları kâfirlere iade etmeyin. Bunlar onlara helâl değildir, onlar da bunlara helâl olmaz. Kocalarına harcadıklarını geri verin. Mehirlerini ödediğiniz takdirde bu kadınlarla evlenmenizde sakınca yoktur. Kâfir kadınları nikâhınız altında tutmayın. Siz harcadığınızı isteyin, onlar da harcadıklarını istesinler. Allah'ın hükmü işte budur. Aranızda hükmünü böyle veriyor. Allah hakkıyla bilmektedir, hüküm ve hikmet sahibidir." (el-Mümtehine 60/10)

Mâtürîdî bu ayetin, "Siz harcadığınızı isteyin, onlar da harcadıklarını istesinler." (el-Mümtehine 60/10) bölümünün nesh edildiğini söyleyerek neshin nasıl gerçekleştiği hususunda uzun açıklamalar yapmıştır. Yaptığı değerlendirmeler sonucunda, insanların Kur'an'ın bir hükmüyle amel etmeyi terk etmeleri durumunda, Kitab'ın hükmünün neshedilebileceği kanaatini beyan etmiştir. Mâtürîdî insanların bir hükümle amel etmeyi terk etmesi durumunun örfî hüküm kapsamına gireceğini ileri sürmüş ve bu tür hükümlerin tıpkı "müellefei kulüb" meselesinde olduğu gibi, bir illet sebebiyle var olduğunu ve bu illet yok olunca da hükmün uygulanamayacağını belirtmiştir. Devamında da "Eğer illet akılla kavranamayacak bir konuda ise o zaman insanların o hükmü terketmekle ilgili icmalarına itibar olunmaz ve Kitab'ın hükmüyle amel edilir." demiştir.<sup>88</sup> Tıpkı günümüzde, özellikle zekâtın devlet eliyle toplanıp dağıtılmadığı ülkemizde, zekâtın pay verilecek zekât toplama görevlilerin olmaması sebebiyle onlara zekât verilemediği gibi, bu ayetin hükmü de şartların getirdiği zorunluluk sebebiyle o güne mahsus olmak üzere yürürlükten kalkmış ve muhtemelen daha sonra tekrar uygulanmıştır.

### Sonuç

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'ân* adlı eserindeki neshe dair görüşlerini tespit etmeye çalıştığımız bu araştırmamızda, Mâtürîdî neshe klasik tefsir usulündeki tariflerden farklı yaklaşmıştır. İlk peygamberden bu yana insanlığa gönderilen dinde herhangi bir değişim (nesih, tebdil ve tagayyür) olmadığını belirtmiş ve değişimin şeriatlarda (ahkâmda) meydana geldiğini savunmuştur.

<sup>88</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 15: 125.

Öncelikle neshin tarifine farklı bir bakış açısı getirmiş ve neshe, belirli bir süre için vazedilmiş olan hükmün yürürlüğünün sona ermesi üzerine yine belirli bir süre için yeni bir hükmün getirilmesi şeklinde anlam vermiştir. Böylece nesih için, “bir daha amel etmemek üzere yürürlükten kaldırma” şeklinde yapılan tariflere katılmamış ve neshi, farklı şart ve zamanlar için özellikle maslahata yönelik olmak üzere, uygulamada alternatifler sunma olarak algılamıştır.

Mâtürîdî neshi, dört kategoride ele almış, bunların her birine Kur'an ayetlerinden örnekler vermiş ve kendi bakış açısıyla ayetlere yorumlar getirmiştir. Bu örneklerde bazen, nasih ve mensuh arasındaki zaman uyumunu göz ardı ederek önce Mekki bir ayetin Medeni bir ayeti neshettiğine dair beyanlarda bulunduğu da göz önüne alınacak olursa Mâtürîdî'nin neshe, klasik nesih tarifinin dışında farklı anlamlar yüklediği sonucuna ulaşabiliriz.

O, neshe mesnet teşkil ettiği belirtilen ayetlerde nesihten bahsetmiş ama hiçbir tanesinde ayetin ilk anlamı olarak neshi öne çıkarmamıştır. Muhtemelen Hanefî geleneğinden gelmesi sebebiyle Kur'an'ın sünnetle ve sünnetin Kur'an'la neshedilebileceğini savunup bunlara dair örnekler vermiştir. Fakat bu örneklerde de zorlama olduğu şeklinde algılanmaya müsait yorumlara gitmiştir.

Onun nesih konusunda en ilgi çeken yanı, içtihadî nesihten bahsetmiş olması ve toplumun bir hükümle amel etmeyi terk etmesi durumunu da nesih olarak tanımlamasıdır. Ancak Mâtürîdî bu değerlendirmeleri, Müslümanların yardım duygularını istismara yönelik olan müellefei kulüb meselesinde olduğu gibi sahabe dönemine ait olmak üzere meydana gelen bazı özel uygulamaları açıklayan bir durum olarak zikretmiş; yoksa Kur'an ahkâmının idari zaruretlere binaen geçersiz sayılabileceğine mesnet teşkil edecek bir model olarak sunmamıştır. Gerek içtihadî neshi gerekse toplumun bir hükümle amelî terk etmesi durumundaki neshi, hükmün ebedi olarak yürürlükten kaldırılması şeklinde değil, idari zarurete binaen hükmün illetinin ortadan kalkması münasebetiyle o hükmün yürütmesinin durdurulması şeklinde ifade etmiştir.

Mâtürîdî gerek nesihle ilgili gerekse tefsirle ilgili görüşleri açısından dikkatle okunması ve incelenmesi gereken önemli bir İslâm âlimidir.

### Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. Thk. Şuayb el-Arnaût v.dğr. 45 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Ak, Ahmet. *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*. İstanbul: Bayrak Matbaası, 2008.
- Begavî, Ebû Muhammed. *Meâlimü't-Tenzîl*. 8 Cilt. Thk. Muhammed Abdullah en-Nemr v.dğr. Beyrut: Dâru Tayyibe, 1417/1997.
- Beyhakî, Ebû Bekir. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. 3. Baskı. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1424/2003.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973.
- Canan, İbrahim. "Enes b. Mâlik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11: 234-235. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *et-Ta'rifât*. Thk. Heyet. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1403/1983.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Behrâm b. Abdüssamet. *Müsnedü'd-Dârimî: Sünenü'd-Dârimî*. Thk. Hüseyin b. Selîm Esed ed-Dârânî. 4 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru'l-Muğnî li'n-neşr ve't-tevzî', 1412/2000.
- Diñç, Ömer. *Taberî ve Maturîdî Tefsirlerinin 'Nesh Meselesine Yaklaşımları Açısından' Mukayesesi*. Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniversitesi, 2013.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*. Thk. Şuayb el-Arnaût – Muhammed Kâmil Karabelli. 7 Cilt. b.y.: Dâru'r-risâleti'l-âlemîyye, 1430/2009.
- Fayda, Mustafa. "Taberî, Muhammed b. Cerîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39: 314-318. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım. *Târîhu Dimeşk*. Thk. Amr b. Garâme el-Amrî. 80 Cilt. b.y.: Dâru'l-fikr li't-tibâa ve'n-neşr ve't-tevzî', 1415/1995.
- İbn Cüzey, Muhammed b. Ahmed. *Kitâbü't-teshîl li ulûmi't-tenzîl*. Thk. Abdullah el-Hâlidî. 2 Cilt. Beyrut: Şirketü dâri'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, 1416.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ Ömer b. İsmâil. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. Thk. Sâmi b. Muhammed Selâme, 2. Baskı. 8 Cilt. b.y.: Dâru't-tayyibe li'n-neşr ve't-tevzî', 1420/1999.
- İbn Kutluboğa, Ebü'l-Fidâ Zeynuddîn Kâsım. *Tâcü't-Terâcim*. Thk. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf. Dimeşk: Dâru'l-kalem, 1413/1992.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Sünenü İbn Mâce*. Thk. Şuayb el-Arnaût v.dğr. 5 Cilt. b.y.: Dâru'r-risâleti'l-âlemîyye, 1430/2009.

- İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemâlüddîn. "Nsh". *Lisânü'l-Arab*. 3. Baskı. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1414.
- İbnü'l-Arabî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- İbnü'l-Cevzî, Cemâlüddin Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Nevâsihu'l-Kur'ân*. Thk. Ebû Abdillâh el-Âmilî es-Selefî ed-Dânî. Beyrut: Şeriketü ebnâi Şerîfî'l-Ensârî, 1422/2001.
- İsfehânî. Râgıb. "Nsh". *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur'an*. Thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî. Beyrut: Dâru'l-kalem, 1412.
- Karaman, Hayrettin - Çağrı, Mustafa - Dönmez, İ. Kâfi - Gümüş, Sadrettin. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.
- Kâsânî, Ebû Bekr Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâiü's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*. 7 Cilt. b.y.: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1406/1986.
- Kâsım b. Sellâm, Ebû Ubeyd. *en-Nâsihu ve'l-mensûh fi'l-Kur'ânî'l-azîz vemâ flihi mine'l-ferâizi ve's-sünen*. Thk. Muhammed b. Sâlih el-Müdeyfir. 2. Baskı. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1418/1997.
- Kasımî, Cemaleddin. *Tefsir İlminin Temel Meseleleri*. Trc. Sezai Özel. İstanbul: İz Yayıncılık, 1990.
- Katâde b. Diâme. *Kitâbü'n-nâsihi ve'l-mensûh*. Thk. Hâtım Sâlih. ed-Dâmin. b.y.: Müessesetü'r-risâle 1418/1998.
- Kazancı, Ahmet Lütfi. "Akra' b. Hâbis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2: 285. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Koca, Ferhat. "Kâsânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24: 531. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Koçyiğit, Talât. *Hadis İstihlâları*. Ankara: AÜ. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1980.
- Kureşî, Ebû Muhammed Abdulkadir b. Muhammed. *el-Cevâhirü'l-Mudiyye fi Takvâti'l-Hanefiyye*. 2 Cilt. Kerâtîş: Mîr Muhammed Kütübhâne, ts.
- Küçükaşçı Sabri. – Tomar, Cengiz. "İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19: 321-324. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. Thk. Ahmet Vanlıoğlu. Ed. Bekir Topaloğlu. 17 Cilt. İstanbul: Dâru'l-mîzân, 2005.
- Müslim b. Haccâc. Sahîh. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.
- Nahhâs, Ebû Ca'fer. *en-Nâsihu ve'l-mensûh*. Thk. Muhammed Abdüsselam Muhammed (Kuveyt: Mektebetü'l-felâh, 1408.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali. *Es-Sünenü's-suğrâ li'n-Nesâî*. Thk. Abdülfetâh Ebû Gudde. 9 Cilt. Halep: Mektebetü'l-matbûâtî'l-İslâmiyye, 1406/1986.
- Nesefî, Ebû Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tebseratü'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*. Thk. Hüseyin Atay. Ankara: DİB Yayınları, 1993.

- Özdemir, Serdar. "Seriyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36: 565-6. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Özdeş, Talip. *Kur'an ve Nesh Problemi Allah'ın Kitabında Çelişki Var mı?*. 2. Baskı. Ankara: Fecr Yayınları, 2018.
- Özdeş, Talip. "Mâtürîdî'nin Din ve Şeriat Anlayışı". *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik, Milletler Arası Tartışmalı İlmî Toplantı Bildirileri* (İstanbul, 22-24 Mayıs 2009). Ed. İlyas Çelebi. 123-137. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.
- Özdeş, Talip. *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Özel, Ahmet. "Kible". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25: 366. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Özen, Şükrü. "Mâtürîdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28: 146-159.
- Özkan, Halit. "Zibrikân b. Bedr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44: 396. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Öztürk, Mustafa. "Kur'an'da Müslümanlar Ve Ötekilerle Birlikte Yaşamının Referansları". *Kutlu Doğum Haftası "Hz. Peygamber ve Birlikte Yaşama Hukuku" Sempozyumu (Mardin, 17-19 Nisan 2015)*. 31-58. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Râzî, Fahrüddin. *Mefâtihu'l-gayb*. 3. Baskı. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1420.
- Rudolph, Ulrich. *Mâtürîdî*. Trc. Özcan Taşçı. İstanbul: Litera Yayınları, 2016.
- Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim. *el-Keşf ve'l-Beyân an Tefsiri'l-Kur'ân* Thk. Ebû Muhammed b. Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1422/2002.
- Şâtübî, İbrâhîm b. Mûsâ. *el-Muvâfakât*. Thk. İbn Hasen Âl-i Selmân. 7 Cilt. b.y.: Dâru İbn Affân 1417/1997.
- Şimşek, M. Sait. *Kur'an'da İki Mesele*. Konya: Selam Yayınevi 1987.
- Şener, Abdülkadir. "Cüzcânî, Ebû Süleymân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8: 98. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Camiu'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-risâle, 1420/2000.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Târîhu't-Taberî: Târîhu'r-Rusul ve'l-mülûk*. 2. Baskı. 11 Cilt. Beyrut: Dâru't-türâs, 1387.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *Sünen*. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî 1998.
- Topaloğlu, Bekir. "Te'vîlâtü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41: 32-33. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Üzüm, İlyas. "İyâzî, Ebû Nasr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23: 499. Ankara: TDV Yayınları, 2001.



- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali. *Esbâbü Nüzûli'l-Kur'ân*. Thk. Âsım b. Abdilmuhsin el-Humeydân. ed-Dammâm: Dâru'l-İslâh, 1412/1992.
- Yiğit, Metin. *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Usûl Anlayışında Sünnet*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Yurdağür, Metin. "Cüzcânî, Ebû Bekir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8: 97. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl*. 3. Baskı. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kitâbî'l-Arabî, 1407.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh. el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, ts.





TÜRK-İSLAM MEDENİYETİNDE  
VAKIF MÜESSESESİ: BAYBURT ÖRNEĞİ  
THE TRUST INSTITUTION IN TURKISH-ISLAMIC  
CIVILIZATION: BAYBURT EXAMPLE

---

ABDURRAHMAN OKUYAN

[Dr. Öğr. Üyesi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri ABD.  
Faculty Member, PhD., Ondokuz Mayıs University Faculty of Divinity,  
Department of Basic Islamic Sciences  
aokuyan@omu.edu.tr  
<https://orcid.org/0000-0001-9174-8302>]

---

**Makale Bilgisi / Article Information**

*Makale Türü / Article Types:* Araştırma Makalesi / Research Article

*Geliş Tarihi / Received:* 01 Ekim/October 2018

*Kabul Tarihi / Accepted:* 04 Aralık/December 2018

*Yayın Tarihi / Published:* 24 Aralık/December 2018

*Yayın Sezonu / Pub Date Season:* Aralık/December

*Yıl / Year:* 2018 *Sayı – Issue:* 45 *Sayfa / Pages:* 115-149

**Atf/Cite as:** Okuyan, Abdurrahman. “Türk-İslam Medeniyetinde Vakıf Müessesesi: Bayburt Örneği - The Trust Institution in Turkish-Islamic Civilization: Bayburt Example”. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 45 (Aralık-December 2018): 115-149.  
<https://doi.org/10.17120/omuifd.466209>

**İntihal/Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.  
<http://dergipark.gov.tr/omuifd>

**Copyright** © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

## Türk-İslam Medeniyetinde Vakıf Müessesesi: Bayburt Örneği

**Öz:** Müslüman toplumların sosyal ve kültürel hayatında önemli rol oynayan hayır müesseselerinin başında vakıflar gelmektedir. Toplumların inşası bağlamında vakıflar tarihin derinliklerine ışık tutmaktadır. Dinin ana kaynaklarından Kur'ân ve onun yaşayan hali Hz. Peygamber (s.a.v.), vakıf kurumunu teşvik etmiştir. “Veren el alan elden üstündür” ilkesini hayat düsturu olarak belirleyen bir medeniyete mensup olduğumuz aşikârdır. Pek çok açıdan insanî değerlerin dumura uğradığı bir dönemde “komşusu açken tok yatan bizden değildir” ilkesiyle hareket eden Müslüman toplumlar, vakıflar aracılığıyla bu hasletleri canlı tutmayı başarmıştır. Çalışmada öncelikle vakıf kavramı açıklanmaya çalışılmış, ardından tarihsel süreçte vakıf kurumu örneklerle ele alınmıştır. Ardından Bayburt özelinde Ferruḥşâd Bey Vakfı ile Bayburt Müslüman Dilendirmezler Cemiyeti ve devamı niteliğinde 2013 yılında kurulan dernek ele alınarak değerlendirilmiştir. Çeşitleri, muhtevaları, faaliyet alanları açısından İslam toplumlarının vakıflara verdiği önem ve gösterdiği hassasiyet dikkat çekici örneklerle ortaya konulmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Sözcükler:** İslam Tarihi, İslam Medeniyeti, Vakıf, Vakfiye, Bayburt.



### The Trust Institution in Turkish-Islamic Civilization: Bayburt Example

**Abstract:** The endowments play a leading role in the social and cultural life of Muslim societies. In the context of building societies, the endowments shed light on the depths of history. One of the main sources of the religion, the Qur'an and Prophet (pbuh) who was the living interpretation of it encouraged trust institution. It is obvious that we belong to a civilization that dictates the principle “the giving hand that is better than the hand that receives”. In many respects, at a time when humanitarian values are being deteriorated, Muslim societies that have acted in line with the principle “He is not a believer whose stomach is filled while the neighbour to his side goes hungry.”, have managed to keep these humanitarian values alive through endowments. In this study, firstly the concept of endowment was tried to be explained, and then the trust institution was discussed with examples in the historical process. After that, the Ferruḥşâd Bey Endowment, the Bayburt Muslim Language Association and a follow-up fraternity of the aforesaid association which was founded in 2013 specific to Bayburt were handled. The importance placed and sensitivity displaced on foundations in Islamic societies with regard to their types, contents and fields of activity have been tried to be demonstrated with the remarkable examples.

**Keywords:** Islamic History, Islamic Civilization, Endowment, Foundation Certificate-Charter, Bayburt.



## Giriş

Her medeniyet kendisini var eden ve ayakta tutan birtakım dinamiklere sahiptir. Bu dinamikler o medeniyetin gelişmesi, güçlenmesi ve ilerlemesinde oldukça etkin rol oynarlar. İslâm'ın doğuşu, gelişmesi ve yayılmasıyla birlikte bir İslâm medeniyeti doğmuştur. İslâm medeniyetini var eden ve onu şekillendiren dinî, tarihî, kültürel veya sosyal birtakım kurumlardan söz etmek mümkündür. Bu kurumların en önemlilerinden birisi kuşkusuz vakıf müessesesidir. Vakıfların işlevselliği, yaygınlığı ve İslâm medeniyetinde oynadıkları role bakıldığında kimi değerlendirmelere göre İslâm medeniyeti aynı zamanda bir vakıf medeniyeti olarak da nitelendirilmiştir.<sup>1</sup>

İslâm tarihine bakıldığında vakıfların tarihinin oldukça eskilere dayandığını, hatta İslâm'ın ilk yıllarından itibaren kurumsal olmasa da işlevsel olarak birtakım vakıfların bulunduğunu söylemek mümkündür. Vakıfları besleyen ve onu ayakta tutan en önemli muharrik unsurlardan birisi, kuşkusuz İslâm'ın paylaşımcı ve muhtaçlara yardım etmeyi öngören öğretisidir. Aynı zamanda birer sivil toplum kuruluşu olan vakıflar birçok alanda önemli hizmetler görmüşlerdir. Bu açıdan bakıldığında Batı'da 150-200 yıllık tarihi geçmiş olan sivil toplum kuruluşlarının yanında İslâm kültür ve medeniyetinin ne derece köklü bir geçmişe sahip olduğu kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. İslâm'ın ilk yıllarından itibaren var olan vakıflar Emevîler, Abbâsîler, Selçuklular ve diğer Türk-İslâm devletleri dönemlerinde giderek gelişmiş, yaygınlaşmış ve müesses bir hal almıştır. Böylece İslâm dünyası adeta bir vakıf medeniyeti niteliği kazanmıştır.

<sup>1</sup> Hacı Mehmet Günay, "Vakıf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42: 475-479; Bahaeddin Yediyıldız, "Vakıf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42: 479-486; Yediyıldız, "İslam'da Vakıf", *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, (İstanbul: Çağ Yayınları, 1989), 14: 19-72.

Bilindiği üzere Osmanlı devleti şer'î hukuku benimsemiş ve yönetim anlayışını daha çok İslâmî esaslara göre şekillendirmiştir. Aynı zamanda kurumsal kimliğini kendisinden önceki Türk-İslâm devletlerinden almıştır. Bu bağlamda Osmanlı müesseseleri içerisinde vakıflar ayrı bir önem arz eder. Zira Osmanlı'da vakıf kurumu o kadar yaygınlaşmış ki vakıf medeniyetinin kurumları her şehrin en görkemli sembolleri olmuşlardır. Bu sayede Osmanlı medeniyeti, vakıf medeniyeti ile özdeşleşmiştir. Osmanlı'da vakıf medeniyetinin eserlerini her şehirde görmek mümkündür. Bu çalışmada bir Osmanlı şehri olan Bayburt'taki vakıflar, bu vakıfların işlevselliğini ve şehir hayatındaki önemini inceleyip gözler önüne sermeyi amaç edinmekteyiz. Böylece Türk-İslâm tarihinde önemli bir yere sahip olan vakıf müesseselerinin tarihsel geçmişine de ışık tutmayı hedeflemekteyiz.

118  
OMÜİFD

Arapça bir isim olan *vakıf*, sözlükte; “durma, durdurma, hareketten alıkoyma” manalarına gelmektedir. Istilahta ise, “bir malı belirli bir gaye için alınıp-satılmaktan ebedî olarak alıkoymak, Allah yolunda sarf etmek ve gelirini kamu yararına harcamaktır.”<sup>2</sup> Vakfı yapan kişiye “vâkıf” denir.<sup>3</sup> Hukuk kitaplarında yer alan bilgilere göre, vakfeden kişinin bağışladığı taşınır veya taşınmazın mülkiyetine ve vakıf yapma yetkisine sahip olması gerekir. Aynı zamanda hür, akli başında, ergin, malını kullanmaktan alıkonulmamış olması da gerekmektedir.<sup>4</sup> Vakıflar büyük oranda ekonomik durumu iyi olan duyarlı insanlar tarafından hem Yüce Allah'ın rızasını kazanmak hem de buna bağlı olarak adının ilelebet yaşamasını sağlamak için kurulmuşlardır denilebilir.

Bir kişi, mülkiyetine sahip olduğu menkul veya gayr-ı menkul mallarının bir bölümünü veya tamamını, herhangi bir zorlama ve mecburiyet olmaksızın, sırf Allah rızası için halkın herhangi bir ihtiyacını karşılamak

<sup>2</sup> Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1971) 3: 577; Günay, “Vakıf”, 475.

<sup>3</sup> Günay, “Vakıf”, 476.

<sup>4</sup> Hüseyin Hâtemî, *Önceki ve Bugünkü Türk Hukukunda Vakıf Kurma Muamelesi*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi, 1969), 84-91.

üzere tahsis ederse bir vakıf kurmuş olur.<sup>5</sup> Bu bağlamda vakıf, sahibi tarafından dini şartlara uygun olmak kaydıyla, hayırlı bir işe, hayır ve hasenata bırakılan mal veya mülktür.<sup>6</sup> Bir başka ifadeyle vakıf, kişilerin kendi rızalarıyla maddi hiçbir karşılık beklemezsizin sırf insanların yararına olacak bir konuda onlara yardım etmek düşüncesinin ürünü olan bir hayır işidir.<sup>7</sup> Bunun yanında duyarlı insanların herhangi bir maddi/dünyevî karşılık beklemezsizin bizzat kendi hayatlarını Allah yolunda ve insanlık uğrunda vakfettiklerini de görmekteyiz. Dolayısıyla vakıf geleneğinin özü Allah rızasına dayanmaktadır. Bu itibarla vakıf denince *ben* demeden önce *biz* diyebilmek, hayatı 'halka hizmet Hakk'a hizmet' düsturuyla anlayıp idrak edebilmek, hiç kimseyi ayırmaksızın insanlara yardım elini uzatabilmek ve hayat öğretisini bu esaslar üzerine şekillendirmek akla gelmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'de *vakıf* kavramı direkt olarak yer almamakla birlikte Allah (c.c.) yolunda harcama yapmayı, fakir, muhtaç ve kimsesizlere infak ve tasaddukta bulunmayı, iyilik yapmada ve takvada yardımlaşmayı, hayır ve yararlı işlere yönelmeyi öğütleyen âyetler yer almaktadır (Bakara 2/145; Âl-i İmrân 3/104, 110, 114; Mâide 5/2; Arâf 7/157, 199; Tevbe 9/71, 112; Lokman 31/17). Bu âyetler İslâm toplumlarında vakıf kurma-yaşatma anlayışının ve uygulamasının temelini oluşturmaktadır.<sup>8</sup> Kur'ân'da, "Sevdiğiniz şeylerden Allah yolunda harcamadıkça gerçek iyiliğe ulaşamazsınız" (Âl-i İmrân 3/92) buyurulmaktadır. Yine mescitlerin Allah'a ait olduğunun, Allah'ın mescitlerini yine birtakım niteliklere sahip kimselelerin imar edebileceğinin bildirildiği âyetler de oldukça dikkat çekicidir (Tevbe 9/18-19; Cin 72/18).

Hız. Peygamber'in ve ashabın söz ve uygulamalarında vakıf kavramı ve kurumu için başlangıç ve dayanak teşkil eden birçok örnek vardır.

<sup>5</sup> Yediyıldız, "İslam'da Vakıf", 19.

<sup>6</sup> Hasan Akay, "Vakıf", *İslami Terimler Sözlüğü*, (İstanbul: İşaret Yayınları, 1995), 494.

<sup>7</sup> Günay Kut - Nimet Bayraktar, *Yazma Eserlerde Vakıf Mühürleri*, (Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1984), 7; Mehmet Şeker, *İslam'da Sosyal Dayanışma Müesseseleri*, (Ankara: Dıyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1987), 110.

<sup>8</sup> Günay, "Vakıf", 42: 475.

Konuyla ilgili rivayetlerde vakıf anlamında daha çok *sadaka* ve *habs* kökünden kelimeler kullanılır.<sup>9</sup> Aynı şekilde sadaka ve sadaka-i câriye hadisleri İslâm vakfının temellendirilmesinde ve gelişip yayılmasında büyük rol oynamıştır.<sup>10</sup> Hz. Peygamber (s.a.v.) insanın vefatıyla amellerinin kesileceğini, bunun üç istisnasının bulunduğunu, birincisinin geride devam eden bir sadaka/sadaka-i câriye bırakması olduğunu belirtmiştir.<sup>11</sup>

Tarihsel açıdan bakıldığında ilk vakfın ne zaman kurulduğuyula ilgili kesin bilgiler vermek mümkün olmamakla birlikte, tevhid inancı bağlamında ilk vakfın Hz. İbrahim (a.s.)'in Kabe'yi vakfetmesi olduğu söylenebilir.<sup>12</sup> Eski kavimlerde de vakıfların mevcut olduğunu görmekteyiz. İskenderiye Kütüphanesi, Kudüs havuzları ve Zemzem kuyusu bunlara örnek olarak verilebilir.<sup>13</sup> İslâm'ın doğuşu ve Medine dönemiyle birlikte müesses bir yapı kazanmasıyla birlikte, Hz. Peygamber'in bazı uygulamalarının vakıf hizmetlerinin ilk örneklerini oluşturan nitelikte olduğu söylenebilir. Örneğin Hz. Peygamber ganimetlerden elde ettiği yedi adet bahçeyi fakirlere ayırmıştır. Aynı şekilde Fedek'teki araziye ailesi ve yolda kalmışlara, Hayber'deki bahçesini ise üç parçaya ayırarak iki parçasını Müslümanlara, bir parçasını da ailesine infak etmiştir.<sup>14</sup> Hz. Peygamber'in silâhından, bir binek hayvanından ve vakfettiği arazilerden başka mal bırakmadığı rivayet edilmektedir.<sup>15</sup> Bu nedenle Türk-İslâm tarihinde vakıfların tarihi Hz. Peygamber dönemine kadar götürülür.

Hz. Peygamber zamanında başlatılan bu uygulama Hulefâ-i Râşidîn döneminde de büyük oranda devam etmiştir. Örneğin Hz. Ebû Bekir'in

<sup>9</sup> Günay, "Vakıf", 42: 476.

<sup>10</sup> Yedi yıldız, "Vakıf", 42: 479.

<sup>11</sup> Müslim, "Vasiyyet", 14.

<sup>12</sup> M. Fuat Köprülü, "Vakıf Müessesesinin Hukuki Mahiyeti ve Tarihi Tekâmülü", *Vakıflar Dergisi* 2 (İstanbul 1974): 1-13.

<sup>13</sup> Şeker, İslâm'da Sosyal Dayanışma Müesseseleri, 117.

<sup>14</sup> Kamil Miras, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, (Ankara, 1974), 8: 206-207; Buhârî, "Vesâyâ", 1; "Farzu'l-Humus", 1; Müslim, "Cihâd", 51-55; Ebû Dâvûd, "Harâc", 19.

<sup>15</sup> Buhârî, "Vesâyâ", 1.



Mekke'deki evlerini vakfettiği rivayet edilir. Mekke'de bulunan varislerinin o malları aralarında miras olarak dağıtmadıkları bilinmektedir.<sup>16</sup>

Hz. Ömer de kendi payına düşen Hayber'deki araziye vakfetmiştir. Nitekim kendi payına düşen araziye ne şekilde değerlendirmesi gerektiğine dair Rasûlullah'a soru sorunca şu karşılığı almıştır: 'Onun aslını istediğin şekilde alıyoy ve gelirini de tasadduk et.' Bu söz üzerine Hz. Ömer de kendi payına düşen arazinin satılmaması, hibe edilmemesi, miras bırakılmaması şartıyla gelirini fakirlere, kölelere, misafirlere, akraba ve yolculara harcanmasını isteyerek vakfetmiştir.<sup>17</sup>

Aynı şekilde Hz. Osman Hayber'de İbn *Ebi'l-Hakik* diye bilinen malını, kesin olarak, aslını satılmaz, bağışlanmaz ve miras olunmaz şekilde vakfedip mütevellîliğini de oğlu Ebban'a vasiyet etmiştir.<sup>18</sup> Keza Hz. Ali de, *Yenbu'* adındaki arazisinden kazı esnasında su çıkınca, 'bu suyu bazı yüzlerin karardığı ve bazılarının da ağardığı günde, Cenab-ı Allah yü-zümü ateşten muhafaza etsin' diyerek, sulh ve harp zamanında, fakirlere, miskinlere, Allah yolunda, yakın ve uzak yolcuya tasadduk etmiştir.<sup>19</sup>

Emevîler döneminde vakıflar çok genişledi. Emevî halifesi Velid b. Abdülmelik, Şam'daki Ümeyye Camii için ilk defa köy ve mezraları gelir getiren birer kaynak olarak vakfetmiştir.<sup>20</sup> Abbâsiler döneminde ise "Vakıflar Nezareti" adıyla bütün vakıfları kontrol eden ve onların bir düzene bağlanmasını sağlayan teşkilat kurularak bu müesseselerin kurumsallaşması adına büyük bir adım atılmıştır.<sup>21</sup>

<sup>16</sup> Buhârî, "Vesâyâ", 22, 28-29; "Zekât", 49.

<sup>17</sup> Buhârî, "Vesâyâ", 22, 28-29; Vehbe Zuhayli, "Vakıf", *İslam Fıkhı Ansiklopedisi*, İlmî Müşavir M. Emin Saraç. (İstanbul: Risale Yayınları, 1992), 10: 245; Ziya Kazıcı, *İslam Müesseseleri Tarihi*, (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1991), 188.

<sup>18</sup> Ali Haydar, *Tertîbu's-Sunûf fi Ahkâmî'l-Vukûf*, (İstanbul, 1340), 5.

<sup>19</sup> Nazif Öztürk, *Elmalılı M. Hamdi Yazır Gözüyle Vakıflar*, (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 129.

<sup>20</sup> Kazıcı, *İslam Müesseseleri Tarihi*, 193.

<sup>21</sup> İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilatına Medhal*, (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1970), 10.

## 1. Türk-İslâm Medeniyetinde Vakıf Geleneği

Büyük Selçuklu Devleti'nin kurulması ile Doğu Müslümanlarının Türk hakimiyeti altına girmesi, vakıf müessesesinin bir kat daha inkişafına sebep oldu. Selçuklu sultanları, şehzadeleri ve din adamları ile ileri gelen zenginler, vakıf kurmada birbirleri ile yarışırçasına bir anlayışın içine girmişlerdi. Selçuklulardan sonra ortaya çıkan Harzemşahlar, Atabekler, Eyyübîler, Mısır-Suriye Memlûkları ile Anadolu Selçuklu sülaleleri hâkim oldukları yerlerde mâlî güçleri nispetinde vakıflara önem verdiler.<sup>22</sup>

Vakıf müessesesi, Büyük Selçuklu Devleti'nin 1048'de Anadolu topraklarına attığı ilk temelden günümüze kadar geçen 970 yıllık süreçte "vakfet, yaşa-yaşat" anlayışı ile gönüllerde taht kuran, "sudan toprağa", "böceklerden, göçmen kuşlara" kâinatın her zerresinde varlığını sürdüren büyük bir medeniyettir. Bu medeniyet, Osmanlı'dan çok önce başlamakla birlikte, Osmanlı döneminde zirve noktasına ulaşmıştır. Vakıflar, toplumda yer alan gelir farklılıklarının ortadan kaldırılması, fertler arasındaki gelir dağılımının dengelenmesi ve toplumun sosyal huzurunun sağlanması bakımından büyük önem arz etmektedir.

Osmanlılar kendilerinden önceki diğer İslam ya da Türk-İslam devletlerinden devraldıkları vakıf müessesesini Osmanlı devletinin her tarafına yaymışlardır. Bugün Osmanlı döneminden kalma binlerce vakıf eseri adeta tarihe tanıklık etmektedir. Kurulan vakıfların hizmet alanları incelendiğinde, yoksullardan yetim çocuklara yardım etmeye, evlenecek genç kızların çeyizlerini hazırlamaktan çocukların emzirilmesini sağlamaya, öğrencilere burs ve kalacak yer temin etmekten işsizlere iş bulmaya, cadde ve sokakların temiz tutulmasından hayvanların himayesine kadar oldukça geniş bir hizmet anlayışının olduğu görülmektedir.<sup>23</sup> Bu bağlamda mescidler, türbeler, ribatlar, tekkeler, medreseler, mektepler, köprüler, sulama kanalları, hastaneler, kervansaraylar, imaretler, kütüphaneler ve

<sup>22</sup> Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti*, 10.

<sup>23</sup> Kazıcı, "Vakıf Medeniyeti", *Sivil Toplum Düşünce ve Araştırma Dergisi*, (İstanbul 2006), 15: 172-173.

hamamlar bunlardan sadece bir kısmını oluşturmaktadır. Bu kadar çeşitte ve önemde hizmetler ifa etmiş ve etmekte olan vakıflar, sadece yoksulları koruyan, fakir ve muhtaçlara yardım eden müesseseler olarak değerlendirilmemeli, hizmet alanlarının bütün toplumu kucaklayacak nitelikte olduğu kabul edilmelidir.

Osmanlı'da devletin kurulmasından itibaren vakıf tesis etme geleneği de başlamıştır.<sup>24</sup> Orhan Bey'in Bursa'yı almasıyla o bölgede kurduğu ve 1324 Mart başlarında azatlı kölesi Tavaşi Şerafeddin'e vakfettiği büyük tekke ilk örnek olarak zikredilebilir.<sup>25</sup> O dönemde kurulan vakıflardan sonra toplumsal yaşamın değişik alanlarında hizmet veren diğer vakıflar kurulmaya başlamış ve sonrasında vakıfların hizmet alanları giderek genişlemiştir.<sup>26</sup>

Orhan Gazi'den başlayarak Osmanlı padişahları, sultanları, vezirleri, emirleri ve ekonomik durumu uygun olan halk pek çok vakıf müessesesi kurmuştur. Osmanlı döneminde adlî, iktisadî veya toplumsal bütün davalar Şer'iyeye mahkemelerinde görülmekteydi. Hâkimlerin görevlerinden birisi de vakıflarla ilgilenmek, vakıf binalarının kiralanması ve vakıflarla ilgili işlere nezaret etmeleriydi. İstanbul Şer'iyeye mahkemelerinde tescili yapılmış vakfiyelerin toplamı 9.748 gibi oldukça yüksek bir rakamdı.<sup>27</sup> Çalışmamızın sınırlılığı açısından bu vakıflara geniş bir şekilde yer vermemiz mümkün olmamakla birlikte, dikkat çekmesi bakımından bir örnekle yetinmek istiyoruz. İki veya üç göz evi olan fakir bir İstanbul hanımefendisi olan Hâkime Hanım'ın kendi oturduğu evinin bir veya iki odasını vakfetmesi örnek olması bakımından yeterli olacaktır.<sup>28</sup>

<sup>24</sup> Muhiddin Tuş, "Osmanlılarda Özel Toprak Mülkiyeti ve Vakıf Münasebeti" *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (Konya 1999), 5: 191.

<sup>25</sup> Kazıcı, *İslami ve Sosyal Açıdan Vakıflar*, (İstanbul: Marifet Yayınları, 1985), 57-58.

<sup>26</sup> Mustafa Özcan Taşkesen, "Osmanlı Döneminde Sosyal Refah Sistemi Olarak Vakıflar", *İş ve Hayat Dergisi*, (Ankara 2017), 5: 62.

<sup>27</sup> İsmail Kurt, "Vakıf Müessesesi XV ve XVI. Asır Vakıfları", *XV ve XVI. Asırları Türk Asrı Yapan Değerler*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2003), 529.

<sup>28</sup> Kazıcı, *İslam Müesseseleri Tarihi*, 196.

Osmanlı toplumlarında her vakıf, ayrı bir birim halinde bir erkek ya da kadın nâzırın denetiminde mütevelliler tarafından yönetiliyordu. Son asırlarda vakıf yöneticiliği adeta meslek haline gelmiş ve zamanla merkezileşmiştir. Sadrazamlık, şeyhülislâmlık, Haremeyn vakıfları müfettişliği, Dârüssaâde ağalığı gibi makamlara bağlı vakıfların sayısı artmıştır. Devletin kadılar aracılığıyla vakıflar üzerinde genel bir denetimi vardı. Devlet belli dönemlerde denetimlerini artırmak için girişimlerde bulunmuştur. Kısmen III. Selim'in reformları sırasında, fakat daha çok II. Mahmud'un 1826'da Yeniçeri Ocağını kaldırmasının ardından hükümdarlar önemli vakıfların denetimini sağlamıştır. Bu hususta merkezî hükümetin ilk çözümü 1826 Ekim ayında Evkaf-ı Hümayun Nezâret'i'ni kurmak olmuştur. Tanzimat'la birlikte vakıfların ve bunların ana mallarının idaresini düzenleyen mevzuat genişletilmiştir. Ancak devletin hangi ölçüde vakfın denetimine müdahale yetkilerini kullandığını belirlemek zordur.<sup>29</sup>

124  
OMÜİFD

XIX. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin vakıfların yönetimini bütünleştirmeye yönelik bir alt yapıyı yavaş yavaş yerleştirdiği söylenebilir. 1921'de kurulan Şer'iyye ve Evkaf Vekâleti 3 Mart 1924'te kaldırılmış, Vakıflar idaresi Türkiye Cumhuriyeti'nin devlet teşkilâtıyla bütünleştirilmiştir.<sup>30</sup>

Osmanlı Devleti'nin küçük ya da büyük hemen her yerleşim merkezinde önemli bir yer işgal eden vakıflar, şehir merkezlerinde daha fazla gelişmiş ve gerçekleştirilen faaliyetler açısından ön plana çıkmıştır.<sup>31</sup>

Her vakfın nasıl ve ne şekilde idare edileceğini ve gelirlerinin hangi amaçlar için kullanılacağını gösteren bir vakfiyesi vardır. *Vakfiye* kaynaklarda; vakfın kurulma ve çalışma esaslarını belirleyen metin veya anayasa şeklinde tarif edilmektedir.<sup>32</sup> Bir başka ifadeyle vakfın kurucusu tarafından düzenlenen, vakfın işleyişiyle ilgili resmî belge olarak da tarif edil-

<sup>29</sup> Yediyıldız, "Vakıf", 42: 485.

<sup>30</sup> Yediyıldız, "Vakıf", 42: 485.

<sup>31</sup> Mehmet Bayartan, "Osmanlı Şehirlerinde Vakıflar ve Vakıf Sisteminin Şehre Kattığı Değerler", *Osmanlı Bilimi Araştırmaları* 10/1 (İstanbul 2008): 159.

<sup>32</sup> Öztürk, *Elmalılı M. Hamdi Yazır*, 506; Osman Gazi Özgüdenli, "Vakfiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42: 465.

mektedir.<sup>33</sup> Bir diğer adı *vakıfname* olan vakfiyeler, mahkeme siciline geçirilir ve sahiplerine verilir. Bu şekilde kesinleşmiş olan vakfiye şartları hiçbir suretle ve hiç kimse tarafından değiştirilemez.<sup>34</sup> Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'nde Osmanlı dönemine ait 27.000'den fazla vakfiye ve zeyil bulunmaktadır.<sup>35</sup> Bu da Osmanlı'nın vakıflara verdiği önemi ortaya koyması bakımından oldukça dikkat çekicidir. Osmanlı Devleti'nde yaygın olan vakıf kurumları, cami, medrese, imaret gibi toplumsal hizmetleri yerine getiren kurumların sağlıklı bir şekilde ayakta kalabilmesi ve bu hizmetlerin devlete yük olmadan yürütülmesi amacıyla kurulmuşlardır denebilir.<sup>36</sup>

Vakfiyeler, tarihi açıdan büyük öneme sahiptirler. Toplumun belirli dönemlerdeki hayat tarzları ve kültürüne ait önemli ipuçları verirler. Toplumun ekonomik ve sosyal hayatında önemli roller oynayan vakıfların kimler tarafından ve nasıl yönetildiklerine dair de ayrıntılı bilgiler içerirler.

Vakıfta iki önemli unsur göze çarpmaktadır. Bunlardan birisi *akar*, diğeri ise *hayrât*tir. Akar, vakfın ekonomik gücünü, hayrat ise vakfın kamu hizmeti sunan bölümünü oluşturmaktadır. Bir başka ifade ile akar; bina, arazi, nakit para gibi gelirler iken, hayrât; ibadethane, okul, medrese, imaret gibi daha çok toplumsal hizmetlerdir.<sup>37</sup> Vakıf kurumlarının zamana ve mekâna göre oldukça farklı gelir kaynaklarına rastlanmaktadır. Belli bir dönemde uygun görülmeyen bir gelir kaynağı bir başka dönemde oldukça önemli addedilebiliyordu. Örneğin Mısır'da Memlukler devrinde para vakfı, vakıf yararına faizle para ürettiği için tartışılmış ve

<sup>33</sup> Özgüdenli, "Vakfiye", 42: 465.

<sup>34</sup> Kut - Bayraktar, Yazma Eserlerde Vakıf Mühürleri, 11.

<sup>35</sup> Hasan Yüksel, "Vakfiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42: 468.

<sup>36</sup> Abdurrahman Okuyan, 19. Yüzyılın Son Çeyreğinde Trabzon -Dini, Sosyal ve Kültürel Hayat-, (Trabzon: Kalem Yayınları, 2013), 149-155.

<sup>37</sup> Yediyıldız, "Müessesese-Toplum Münasebetleri Çerçevesinde XVIII. Asır Türk Toplumunu ve Vakıf Müessesesi", *Vakıflar Dergisi* 15 (Ankara 1982): 26.

Osmanlılar'a kadar uygulamasına rastlanmamıştır. Osmanlılarda ise çok sayıda para vakfı kurulmuştur.<sup>38</sup>

Türk-İslam geleneğinde vakıfların hizmet götürmediği bir alanı görmek hemen hemen mümkün değildir. Vakıflar; bir şehrin tümünü ilgilendiren her türlü hizmet; cami, okul, kitaplık, hastane, han, çeşme, sebil, imaret, su getirme ve bu tesislerin bakımı, hatta bazen mezarlıklar ve bunlara benzer birçok hizmet, vakıf kanalıyla yapılmıştır.<sup>39</sup>

Vakıf müesseseleri sosyal ve ekonomik yardımlaşmayla fakirliği ve onun doğurduğu sosyal sıkıntıyı asgariye indirmeye gayret ederken, öte yandan sanat ve kültür değerlerinin gelişmesi ve korunmasından, yurdun imar ve inşasına birçok hizmete öncülük etmiştir. Bu sebeptendir ki, zengin fakir ayırımı yapılmaksızın toplumun istifadesine sunduğu okul, kütüphane, hastane, yayın vb. alanlardaki hizmetler toplumun tamamına şâmindir.<sup>40</sup>

## 2. Bayburt Örneği

Bir Selçuklu ve Osmanlı şehri olan Bayburt'ta da dinî, sosyal ve ekonomik alanlarda bölge insanına hizmet eden vakıf müesseseleri mevcuttu. Bir kısmı bugüne kadar ayakta kalabilen cami, mescid, medrese-mektep ve zaviye gibi çok sayıda vakıf kurumu bulunmaktaydı. Özellikle XIX. yüzyılda Bayburt'ta 60 adet vakıf kurumunun varlığını görüyoruz.<sup>41</sup> Bu sayı, dönemin nüfus yoğunluğu dikkate alındığında çok sayıda vakıf kurumunun bütün ihtişamıyla Bayburt'ta yaşatıldığını ortaya koymaktadır.

Bu dönemden önce veya sonra Bayburt'ta hizmet veren daha pek çok vakıf kurumu vardı. Cami-i Kebir Vakfı, Cumavank Köyü Camii Vakfı, Konursu Köyü Camii Vakfı, Ahmed-i Zencânî Mescidi Vakfı, Tuz-

<sup>38</sup> Yediyıldız, "Vakıf", 42: 484.

<sup>39</sup> Bayartan, "Osmanlı Şehirlerinde Vakıflar", 160; Okuyan, *19. Yüzyılın Son Çeyreğinde Trabzon*, 149.

<sup>40</sup> Bayartan, "Osmanlı Şehirlerinde Vakıflar", 157-175.

<sup>41</sup> Yunus Özger, *XIX. Yüzyılda Bayburt (1830-1900)* (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2007), 227.

cuzâde Camii Vakfı, Hâce Yakutiye Medresesi Vakfı, İkbâliye Medresesi Vakfı, Abdülvehhab Gazi Zaviyesi Vakfı, Lori-i Süflâ Köyü Vakfı, Hacı Ali Ağa Vakfı ve Korgan Köprü Vakfı bu vakıflardan bir kaçını olarak zikredilebilir.<sup>42</sup> Çalışmamızın sınırları açısından bu vakıfların tümüne değinme imkânımız olmadığından sadece iki örnekle yetinmek istiyoruz.

Bunlardan biri bugün Demirözü ilçesinin sınırları içerisinde bulunan ve hizmet alanının genişliği, vakfiyesinin elimizde bulunması açılarından önemli olduğunu düşündüğümüz Gökçedere (Pulur) Köyü Ferruḥşâd Bey vakfiyesi, bir diğeri ise günümüzde de varlığını sürdüren Bayburt Müslüman Dilendirmezler Cemiyeti'dir.

#### a) Ferruḥşâd Bey Vakfı

Ferruḥşâd Bey kimdir? Ferruḥşâd Bey, Oğuzların Bayındır boyuna mensup Akkoyunlu beylerinden Korkmaz Bey'in oğludur. Son Akkoyunlu sultanı Ebu'l-Muzaffer, Sultan Murad'ın vezirliğini yapmış ve daha sonra Trabzon'a giderek Şehzade Selim'in hizmetine girmiştir. Sultan Selim, padişah olduktan sonra da Bayındırzâdedir diye Ferruḥşâd Bey'e iltifat göstermiştir. Çaldıran Savaşı'nda çok büyük yararlılık gösteren Ferruḥşâd Bey, sefer dönüşünde Bayburt'a uğrayan Sultan Selim tarafından takdir edilmiş ve Bayburt ile Erzincan'dan kendisine geniş topraklar temlik edilmiştir. Yavuz'un Mısır seferine de katılan Ferruḥşâd Bey, Kanuni'den de iltifat görmüş ve şehzadelerin sünnet düğününde padişahın yanında bulunmuştur. Kanuni zamanında hacca giden Ferruḥşâd Bey, Medine'de vefat etmiştir.<sup>43</sup>

Başbakanlık Osmanlı Arşivleri'nden elde ettiğimiz 24 sayfadan oluşan, 938 tarihiyle tarihlenmiş olan vakfiyenin 14/09/1887 (13 Eylül 1313) tarihli tercümesine göre, Ferruḥşâd Bey, Erzincan, Bayburt ve Kelkit kazalarında cami-i şerif, medrese ve imaretleri için köyler ve mezralar vakfetmiştir.<sup>44</sup>

<sup>42</sup> Özger, XIX. Yüzyılda Bayburt, 217-267.

<sup>43</sup> Özger, XIX. Yüzyılda Bayburt, 232.

<sup>44</sup> Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), *Hariciye Nezareti Tercüme Odası*, (HR. TO.), 561, 38.

Ferruḥşâd Bey, Bayburt'un Pulur köyünde bir cami, bir imaret, bir dâru't-ta'lim (Kur'an okulu), bir misafirhane ve bir de hamam inşa ettirmiştir.<sup>45</sup> Bu vakıf eserlerden cami hariç günümüze gelen olmamıştır. Yaptırıldığı eserlerin devamı ve masraflarının karşılanması için emlak ve arazisinden önemli bir kısmını vakıf yapmak için ayırmış, ancak ani ölümü nedeniyle muamelesi tamamlanamamıştır. Varisleri mahkemeye başvurarak vâkıfın bu niyetini tescil ettirmişler ve vakfiyeyi oluşturmuşlardır.<sup>46</sup> Ulaşabildiğimiz vakfiye tercümesinin giriş bölümünde bu durumdan söz edilmektedir. Vakfiyenin aslı Arapça olup torunlarından Mehmed Orhan Akkoyunlu'nun elinde bulunmaktadır.<sup>47</sup>

Ferruḥşâd Bey vakfına gelir sağlamak düşüncesiyle, Ahurcuk, Ataviran, Ebke, Hasanviran, İlaç, Miyadun, Obacık, Örik, Pulur, Raduh, Tüme-i Erâmine, Tüme-i İslâmiyye, Ürüşdü (Rüşdü), Yenice, Yukarı Hayik köylerinin tamamı, Akpınar, Hamuşi, Gökörba, Keçevi, Koruluk, Mahmudağlı, Vankderesi, Viran, Şeyhekrek ve Mehmed Bey Arzı mezraları ve Vasgirt köyünde bağ ve bahçeler vakfa bağlanmıştır.<sup>48</sup> Arşivlerde vakfa ait evkaf muhasebe defterine rastlayamadık.

Vakfın evkafı arasında iki sofa, cami duvarına bitişik hamam, Bayburt'un Ciğerşin ve Şingâh mahallelerinde birer hamam, bir boyahane, Pulur köyü suyu ile dönen iki değirmen, Erzincan'da aşçılar çarşısında bir aşçı dükkânı gibi binalar da bulunmaktaydı. Cami ve daru't-ta'limde görevli olarak bulunan personel arasında birer hatip, imam, muallim, iki müezzin, hafızlara ve Kur'an okuyanlara başkanlık eden reis, yüksek sesle na't okuyan bir hoşhan<sup>49</sup>, duacı, muhafız ve kayyım (koruyucu) bulunmaktaydı. İmarette görev yapan personel ise, imaret şeyhi, aşçı, ekmekçi, kilerci, ambarcı, tamirci, arabacı ve oduncu ile bulaşıkçı gibi

<sup>45</sup> BOA, HR.TO., 561, 38.

<sup>46</sup> Özger, XIX. Yüzyılda Bayburt, 232-233; BOA, HR.TO., 561, 38.

<sup>47</sup> İsmet Miroğlu, "Ferruḥşâd Bey'in Vakfiyesi", *Türk Tarih Kurumu Belgeler* 15/19 (Ankara 1993): 187.

<sup>48</sup> BOA, HR.TO., 561, 38.

<sup>49</sup> Hoşhan, okuyuşu güzel anlamına gelmektedir. Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, (Ankara, Aydın Kitabevi Yayınları 1993), 376.



görevlilerdi. Vakfın yönetiminde ise tevliyeti babadan oğula geçmek şartıyla bir müteveli, bir nâzır ve bir de kâtip vardı.<sup>50</sup>

Bu vakıf külliyesinin güneydoğusunda oldukça genişçe bir avlunun içinde yer alan cami, kapı üzerinde yer alan kitabeye göre Ferruḥşâd Bey tarafından 1517 yılında yaptırılmıştır. Minaresi tuğla ile kaplı olan cami, sarı ve pembe iki renk kesme taşla inşa edilmiştir. Caminin avlusunda “L” şeklinde yapılmış ve kanatlarında 5 oda bulunan bir medrese yer almaktaydı. Akkoyunlu Süleyman Bey tarafından XIX. yüzyılda tamir edildiği anlaşılan ve Bayburtlu meşhur Şair Celâlî'nin de eğitim gördüğü bu medrese Ferruḥşâd Bey tarafından inşa ettirilmiştir.<sup>51</sup>

Ferruḥşâd Bey vakfının bir takım önemli giderleri vardı. Bu giderlerin başında personel maaşları gelmekteydi. Camisi, imareti, hamamı ve medresesiyle küçük bir kampüs özelliği taşıyan vakfın, gerek ilmiye ciheti gerekse bedeniye cihetinden pek çok görevlisi bulunmaktaydı. 1843 yılında vakfın idarî personeli nâzır, câbî ve kâtipten oluşurken, İlmiye sınıfı personeli arasında imam, hatip, sıbyan muallimi, müezzin ve na'athan bulunmaktaydı. İmam, hatip, sıbyan muallimi ve eczâ-yı şerif koruyucusuna iki senede toplam 600 kuruş ayrılmışken, müezzin, na'athan ve muvakkite 200 kuruş ayrılmıştır. Pulur köyüne gelen misafirlere ve köydeki insanlara günün belli öğünlerinde yemek hizmeti veren imaretin masrafları için 7.090 kuruş ayrılmıştır. İmaretin 1843 yılı ihtiyaçları arasında tuz, sadeyağ, arpa ve beş adet kurbanlık koç bulunmaktaydı. Caminin aydınlatılmasında kullanılmak için alınan bal mumu dışında, camiye tamirat için 2.462 kuruş ayrılmıştır. Vakfın bir diğer önemli gideri ise, gelirinden belli oranlarda kesilen ve maaş-ı muharrir denilen yazıcı maaşı ile muhasebe harcı kesintisi idi. Oranın sabit olmadığı anlaşılan bu vergilerin bazı yıllarda % 3, bazısında % 5 ve bazısında da % 25 nispetinde olduğu görülmektedir.<sup>52</sup>

<sup>50</sup> Miroğlu, “Ferruḥşâd Bey'in Vakfiyesi”, 188-192.

<sup>51</sup> Sadri Karakoyunlu, *Bayburt Tarihi*, (Ankara: 1990), 133.

<sup>52</sup> Özger, XIX. Yüzyılda Bayburt, 235-236.

Vakfiye besmele ile başlamakta, Yüce Allah'a hamd ve Hz. Peygamber'e salâtu selâm ile devam etmektedir. Diğer vakfiyelerde olduğu gibi hayır ve hasenatın önemi, fani olan dünya hayatının geçici olduğu ve bu türden faaliyetlerle değerlendirilmesi gerektiği üzerinde durulmaktadır. Vakfiyenin giriş bölümünde kuruluş amacı belirtilirken günahların affı, kurtuluşa erenlerin ve nimetlerle buluşacak olanların içerisine dâhil olmayı umduğu ifade edilmektedir. Ferruhşâd Bey'in tüm varislerinin bizzat kendi rızalarıyla miraslarından feragat ettikleri vakfiyede yer almaktadır. Vâkıfın bizzat kendisi hayattayken oluşturamadığı vakfa gelir getiren yerler ve sınırları yukarıda da aktardığımız gibi vakfiyede belirtilmiştir.<sup>53</sup>

130  
OMÜİFD

Vakfiyenin dikkat çekici olduğunu düşündüğümüz 7 ve 8. maddelerinde gelen misafirlerin ağırlanmasından, bir değirmen, bir ambar, bir fırın ve bir mutfak inşasına, hatta hayvanlarının ihtiyaçlarının giderilmesi bağlamında alınacak tedbirlere varıncaya kadar oldukça ince düşünülmüş bir vakfiye ile muhatap olduğumuzu görüyoruz.

Vakfiyenin sonuç kısmında ise vakıf idarecilerinin vakfiyede dile getirilen hususları onayladıkları belirtilmektedir. Yine bu kısımda, vakfiyelerde yer alan İmam-ı Azam ile Ebû Yusuf ve İmam Muhammed arasındaki düşünce anlaşmazlığına değinilmektedir. Buna göre İmam-ı Azam'ın görüşü esas alınarak vakıftan dönmenin mümkün olduğu ifade edilirken İmameyn'e göre de vakıf tescil edildikten sonra artık geri dönme imkânı kalmadığı ve bu durumun şahitler huzurunda kayıt altına alındığından vakıf kesinlik kazanmaktadır denilmektedir. Vakfiye, vakıf aleyhine faaliyet göstereceklerin Yüce Allah'ın azabına düçar olacakları, hem dünya hem de ahirette perişan bir hale düşeceklerinin ifade edildiği beddua cümleleriyle tamamlanmaktadır. 938 tarihli vakfiyede şahit olarak Yahya Bey, Nasuh Paşa ve Mevlânâ Üveys-zâde Mehmed'in isimleri yer almaktadır.<sup>54</sup>

<sup>53</sup> BOA, HR.TO., 561, 38.

<sup>54</sup> BOA, HR.TO., 561, 38.

## b) Bayburt Müslüman Dilendirmezler Cemiyeti ve Derneği

Pek çok vakıf müessesesini sinesinde barındıran Bayburt'un en dikkat çekici vakıf örneklerinden biri de Bayburt Müslüman Dilendirmezler Cemiyeti'dir. Bu bağlamda sözü edilen vakıf, 1913 yılında Kaza Kaymakamı Tunalı Hilmi Bey önderliğinde, Bayburt eşrafının geniş katılım ve desteğiyle kurulmuş ve 12 maddelik bir nizamname oluşturulmuştur.<sup>55</sup>

Savaş yıllarında savaş ekonomisinin sürdürüldüğü bir dönemde oluşturulan bu tarihi ibret vesikası, tarihçi Taceddin Kayaoğlu tarafından Milli Kütüphane'de bir araştırma sırasında bulunmuş ve gün yüzüne çıkarılmıştır. Bu cemiyetin oluşturulmasında en büyük pay, vasıflı, kapasiteli ve birikim sahibi bir devlet adamı olan Bayburt Kaymakamı Tunalı Hilmi Bey'e aittir.<sup>56</sup> Bir lider, rehber ve yol gösterici olmadan böyle yararlı bir teşebbüse girişilmesi oldukça zordu.

<sup>55</sup> Konu ile ilgili Türk Tarihi Kurumu tarafından basılan Belleten dergisinde yer alan Yağmur Say'ın "Bir Şart-Bir Dilek Adlı Broşürler ile Bayburt Müslüman Dilendirmezler Cemiyeti Hakkında Bir İnceleme Denemesi" adlı makalesi hem bizim hem de diğer araştırmacıların oldukça faydalı bilgilere ulaşmasına katkı sağlamıştır. Daha geniş bilgi için bkz. Yağmur Say, "Bir Şart-Bir Dilek Adlı Broşürler ile Bayburt Müslüman Dilendirmezler Cemiyeti Hakkında Bir İnceleme Denemesi", *Belleten* 56 (Ağustos 1992): 216'dan ayrışım, 531 vd.

<sup>56</sup> Tunalı Hilmi Bey, 28 Ağustos 1871'de Eskicuma'da doğdu. Fatih Askeri Rüşdiyesi'ni bitirdi. Kuleli Askeri İdadisi öğrencisiyken Teşvik adlı gizli bir haftalık dergi çıkardığı için tutuklandı. Girdiği Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane'de "Gizli Mektepliler" adlı bir örgüt kurdu. Ekim 1895'te, Avrupa'ya kaçarak Cenevre'ye yerleşti. Öğrenimini Cenevre Üniversitesinde sürdürerek Pedagoji bölümünü bitirdi. Meşveret ve Mizan gazetelerinde yazılar yazdı. Ocak 1896'da mücadele çizgisini ılımlı bulduğu İttihat ve Terakki Cemiyeti içinde Osmanlı İhtilal Fırkasını kurdu. 1898'de İttihat ve Terakki Cemiyeti müfettişi olarak Mısır'a gitti, Cemiyetin Kahire'deki şubesini örgütleyerek Avrupa'ya döndü. II. Meşrutiyet'in ilanından (1908) sonra İstanbul'a geldi. 1920'de **Bolu mebusu** olarak **Son Osmanlı Meclis-i Mebusanı**'na girdi. 1921 Anayasası'nın hazırlık çalışmalarına katıldı ve TBMM'deki etkinliğinden ötürü adından sık sık söz ettirdi. II. ve III. Dönemlerde (1923-27 ve 1927-31) TBMM'de **Zonguldak milletvekili** olarak görev aldı. Tunalı Hilmi'nin en önemli yapıtı, "Türkiye'de Halk Hakimliği (düzen) Bir şart- Bir dilek, 1904" adıyla yayımladığı ayrıntılı anayasaya tasarısıdır. 22 Kasım 1928'de İstanbul'da ölmüş ve ismi, Ankara'nın Kavaklıdere semtindeki Tunalı Hilmi Caddesi'ne verilmiştir. Erişim: 18 Eylül 2018. <http://www.kimkimdir.gen.tr/kimkimdir.php?id=311>

Bu doğrultuda Tunalı Hilmi Bey, birikim sahibi bir devlet adamı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu özellikleri arasında, araştırma yapmak, çok çalışmak, sorunlara çözümler üretmek, aktif ve dinamik olmak sadece bir kaçıdır. Bayburtlular da böylesi bir insanın rehberliğinde ve önderliğinde ona desteğini esirgememişlerdir.<sup>57</sup>

Zira Bayburtlular sosyal, siyasal ve kültürel açıdan bu tür cemiyetlerin kurulmasına oldukça yatkın bir halk olarak bilinmektedir. Tunalı Hilmi de halkın bu özelliğini iyi bildiği için cemiyeti Bayburt'ta kurmaya karar vermiş ve isabet etmiştir.<sup>58</sup>

Meslek haline getirilmiş bir dilencilik anlayışını ancak vakıf ve dernek gibi sivil toplum kuruluşları ile azaltmak mümkündür. Aynı zamanda dilencilik yapan insanlara iş imkanı sunmak yine bu sivil toplum kuruluşları aracılığıyla oldukça etkili bir yöntem olacaktır. Nizamnamenin özellikle 2, 3 ve 4. maddeleri dilencilere öncelikle iş bulunmasını önermektedir. İş yapma gücü bulunanların kesinlikle cemiyete sığınamayacakları üzerinde durularak öncelikle insanların çalışması tavsiye edilmektedir. 4. Maddede kendisine uygun iş bulunmasına rağmen dilencilığe devam edenlerin tespiti halinde hükümet aracılığıyla cezalandırılacakları belirtilir.

Cemiyetin birinci reisinin daima merkezde bulunan müftü olması 7. maddede ifade edilirken dini anlamda en önemli görevlinin birinci başkan seçilmesi halkın din görevlilerine verdiği önemi ortaya koyarken bu cemiyete vereceği desteği artırma gayesi de gütmüş olabilir.

9. maddede *dilendirmezler* tavsif edilirken her nereli olursa olsun cemiyete üye olanlar en azından bir çeyrek mecdiye altınını "dilendirmezler sadakası" olarak verir ve her ay yarımşar mecdiye "aylar sadakası" olarak cemiyete öder. Cemiyeti ayakta tutabilmek için aynı maddede üye aidatını ödemeyenlerin istifalarını vermiş sayılacakları belirtilir.

<sup>57</sup> H. Murat Kumbasar, "Dilencilikle Mücadelede Bayburt Örneği", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (Erzurum 2008): 129.

<sup>58</sup> Kumbasar, "Bayburt Müslüman Dilendirmezler Cemiyeti ile İlgili Tarihi Belgenin Tarihi", *1. Ulusal Dilencilik Sempozyumu*, (İstanbul, 18-19 Ekim 2008), 3.

Nizamnamenin 10. maddesinde yer alan cemiyetin feshi durumunda tüm mal varlığının Edirne'ye götürülecek olmasının nedeni hakkında kaynaklarda bir bilgiye rastlayamadık.

Kaza kaymakamı Tunalı Hilmi Bey'in daveti üzerine kaza müftüsünün başkanlığında cemiyeti kuran temel âzâları şu şekilde sıralamak mümkündür: Topçu Yüzbaşı Mahmut, Tabibi Rıfat, Baytarı Osman, Mülazımı Ahmet efendiler, Posta Müdürü Nuri Efendi, Eytam Müdürü Fahri Efendi, Sıhhiye Baytarı Abdurrahman Efendi, Rüşdiye Müdürü Ali Fehmi Efendi, Âşar Kâtibi Yakup Efendi, Evkaf Memuru Fehmi Efendi, Mütekaid Kolağası Esad Efendi, Duyûn-i Umûmiye Memuru Hamdi Efendi, Mal Müdürü Rıfki Ekrem Efendi, Müfredat Katibi Sabri Efendi, Orman Memuru Hakkı Efendi, Erzincan'da Bayburtlu Muallim Mahmut Kemal Efendi, Dava Vekillerinden Şerif, Tevfik, Ziya efendiler, Tüccardan Durak Efendi, Hocaogulları Hacı Mahmud ve Muhammed efendiler, Debbağ esnafından Şükrü Efendi, Otelci Muhyiddin Efendi, Bakkal Hasan Efendi, Çakıroğlu Nazım Efendi, Pamukçuoğlu Hacı Yusuf Efendi, Erzurumlu Tevfik Efendi, Tuzcuzade Şamil Efendi, Keskinoğlu Hamdi Efendi, Debbağ İbrahim Ağa, Bilal Çavuş ve Hacı Bey.<sup>59</sup> Kurucu azalara dikkat edildiğinde sıradan vatandaştan devletin hemen hemen her alandaki temsilcilerine kadar herkesi görmek mümkündür. Bu da cemiyetin tam bir konsensüsle kurulduğunu göstermektedir.

Nizamnamenin mevcut iki nüshası Erzurum İttihad Matbaası ile Samsun Matbaa-i Cemil tarafından basılmıştır.

Bayburt Müslüman Dilendirmezler Cemiyeti'nin kaç yıl faaliyette bulunduğu ve faaliyette bulunduğu süreçte de neler yapıldığı hakkında kaynaklarda net bilgiler yer almamakla birlikte H. Murat Kumbasar, makalesinde, 1914 yılında başlayan muhaceretten ötürü cemiyetin faaliyetlerini sürdüremediğini dile getirmektedir.<sup>60</sup>

<sup>59</sup> Kumbasar, "Bayburt Müslüman Dilendirmezler Cemiyeti", 7-8.

<sup>60</sup> Kumbasar, "Bayburt Müslüman Dilendirmezler Cemiyeti", 8-9.

Kurulduğu dönem itibarıyla oldukça büyük öneme ve fedakârlıklara sahip cemiyetin devamı niteliğinde, kuruluşunun 100. yıldönümünde 15 Ağustos 2013 tarihinde Adil Kacır'ın yönetim kurulu başkanlığında tüzüğü güncellenerek dernek yapısında yeniden teşekkül ettirilmiştir. Derneğin adı *Müslüman Dilendirmeler Cemiyeti Derneği*'dir. Derneğin amacı yurt içinde ve yurt dışında dil, din, ırk, cinsiyet ve siyasi düşünce gibi hiçbir ayırım gözetmeden, nerede olursa olsun sıkıntıya düşmüş tüm insanlara gerekli insani yardımı sadece Yüce Allah'ın hoşnutluğunu kazanmak için ulaştırmak,<sup>61</sup> insanların sosyal sorumluluk bilincini ve yardımlaşma duygusunu geliştirmek, yoksullukla mücadele ve nitelikli insan yetiştirilmesi amacıyla her düzeyde eğitim-öğretim faaliyetlerinde bulunmak, işsizliği bahane ederek dilencilik yapanlara öncelikle iş bulmak ve buna köprü vazifesi ile destek olmak şeklinde belirlenmiştir.<sup>62</sup>

134  
OMÜİFD

Derneğin bu genel amaçlarının yanında bir takım özel amaçları da bulunmaktadır. Bu bağlamda yurt içinde ve yurt dışında yoksul, yardıma muhtaç, kimsesiz, dul, yetim ve öksüzleri, sokak çocuklarını himaye eder ve onlara her türlü ayni ve nakdi yardımı yapmak gibi infak içerikli faaliyetler planlanmaktadır.<sup>63</sup>

Tüzükte derneğe gelir sağlama ve eğitim amaçlı yemekli toplantılar, kermes, spor müsabakaları, piknik ve konser gibi sosyal içerikli faaliyetler yer almaktadır.<sup>64</sup>

Eğitim içerikli faaliyetlerine her türlü eğitim işiyle meşgul gençlerimize burs, yiyecek, giyecek, araç-gereç gibi yardımlarda bulunmayı örnek gösterebiliriz. Yurt içinde ve yurt dışında eğitimin her kademesindeki öğrencilere akademik kariyer yapan ihtiyaç sahiplerine dil, din, ırk ayırımı yapmaksızın ayni ve nakdi yardım yapılmakta ve burslar verilmektedir. Yoksulluğu ve dilenciliği azaltabilmek amacıyla halkın eğitil-

<sup>61</sup> İnsanlara karşılıksız iyilik yapmanın önemi hakkında geniş bilgi için bkz. Mustafa Kara, *Bireysel ve Toplumsal Açıldan Kur'an Kıssaları*, (Samsun: Üniversite Yayınları, 2018), 273-276; Kara, *Kur'an ve Güzel Ahlâk*, (Samsun: Üniversite Yayınları, 2016), 55-60.

<sup>62</sup> Müslüman Dilendirmeler Cemiyeti Derneği Tüzüğü, Madde: 2.

<sup>63</sup> *Müslüman Dilendirmeler*, Madde: 2, a) İnfak İçerikli Faaliyetler.

<sup>64</sup> *Müslüman Dilendirmeler*, Madde: 2, b) Sosyal İçerikli Faaliyetler.

mesi, iş kurması, kendilerine yeter hale gelebilmesine yönelik katkı sağlanmaya çalışılmaktadır. Toplumda istihdama yönelik her türlü meslek edindirme kurslarının açılması da amaçlanmaktadır.<sup>65</sup>

Sağlık içerikli faaliyetlerine sağlık yardımına muhtaç herkesin tedavisinden doğum, kaza halleri başta olmak üzere her türlü tedavi ve ilaç masraflarının karşılanmasına kadar pek çok alan dikkatimizi çekmektedir.<sup>66</sup>

Çevre kirliliği ile mücadele, doğal dengenin bozulmaması için tedbirler almak, erozyon ve küresel ısınma problemleri için toplumu bilinçlendirici seminer ve toplantılar yapmak, derneğin çevre ile ilgili faaliyetleri arasında sayılabilir.<sup>67</sup>

Bütün bu faaliyetlerin yanı sıra dernek amaçlarına sağlıklı bir biçimde ulaşabilmek için mevzuat çerçevesinde kamu ve sivil toplum kuruluşları, vakıflar, dernekler, meslek odaları, sendikalar, federasyon ve konfederasyonlarla işbirliğine gereken önemi vermeyi taahhüt etmektedir.<sup>68</sup>

Tüzükte 15 adet dernekçe sürdürülecek çalışma konusu ve biçimi belirlenmiş olup faaliyet alanı olarak da “kültür, sanat, çevre, sağlık, sosyal, eğitim ile hak ve özgürlükler alanında faaliyetlerde bulunan bir iyilik hareketi olarak tanım yapılmaktadır.<sup>69</sup>

Yüzyıl önceki asıyla karşılaştırıldığında her iki yapının da aslında aynı faaliyet alanlarına sahip olduğunu, ancak 2013 yılında derneğe dönüşen haliyle faaliyet alanlarını daha da geliştirmiş ve organize olmuş bir yapıya dönüştüğünü söyleyebiliriz. Derneğin kurucu üyelerine göz atıldığında sivil halkla birlikte hemen her kurumu temsilen üyelerin dernek yönetiminde yer aldığı rahatlıkla ifade edilebilir.

<sup>65</sup> *Müslüman Dilendirmezler*, Madde: 2, c) Eğitim İçerikli Faaliyetler.

<sup>66</sup> *Müslüman Dilendirmezler*, Madde: 2, d) Sağlık İçerikli Faaliyetler.

<sup>67</sup> *Müslüman Dilendirmezler*, Madde: 2, e) Çevreyle İlgili Faaliyetler.

<sup>68</sup> *Müslüman Dilendirmezler*, Madde: 2, f) İşbirliği Şeklindeki Faaliyetler.

<sup>69</sup> *Müslüman Dilendirmezler*, 2-3.

Bugün bizlere düşen görev, toplumun yararına kurulmuş, sosyal dayanışmayı sağlayan bu hayır müesseselerine ilgi göstermek, çevremizde vakıf anlayış ve şuurunu canlı tutmak, elimizden geldiği kadar bu güzel hizmetlere katılarak yeni hizmet alanları açmayı teşvik etmektir.

Bugün toplumumuzun en çok muhtaç olduğumuz hasletler arasında önemli bir yeri olan hasbîlik, yardımseverlik ve diğergâmlık gibi değerlerimiz yeniden hayata geçirerek yaşatılmalıdır. Bu bilinci yeni nesillere aktarmak, toplumu doğru kaynaklarla ve doğru şekilde aydınlatmak asli görevlerimiz arasındadır.

### Sonuç

Vakıflar yardımlaşmanın tezahürü olarak toplum içinde oluşmuş, dini vecibeleri yerine getirme, özel mülkü koruma gibi amaçlarla ortaya çıkan ve tarihin her döneminde görülen yapılarıyla dinamik bir toplum oluşturmaya katkı sağlamışlardır. Bu bağlamda vakıf ve benzeri kuruluşlar, toplumun gelişen şartlarına bağlı olarak varlıklarını sürdürmüşlerdir. Dinî gayeler, kişilerin sevap kazanma ve ebedi saadeti elde etme gayretleri onları hayır davranışına itmekte ve böylece vakıf kurumları dini temelli olarak ortaya çıkmaktadır.

Medeniyetler kendilerini oluşturan ve ayakta tutan dinamikleriyle gelişir, güçlenir, mesafe kat eder ve yücelirler. Bu dinamiklerin en önemlilerinden birisi de kuşkusuz vakıflardır. Zira vakıflar İslâm medeniyetinin bir *vakıf medeniyeti* olarak değerlendirilmesinde ciddi katkılar sağlamıştır.

Hız. Muhammed'den (s.a.v.) beri kurumsal olmasa da işlevsel olarak birtakım vakıfların bulunduğunu söylemek yerinde olacaktır. İslâm dininin paylaşımcı ve muhtaçlara yardım etmeyi öngören yapısı bu kurumların varlığını ciddi manada desteklemiştir ve vakıflar pek çok alanda önemli hizmetler ifa etmişlerdir.

En eski kavimlerde dahi vakıf geleneğinin varlığı ifade edilmekle birlikte İslâmî bağlamda ilk vakfın Hız. İbrahim'in (a.s.) Kabe'yi vakfetmesi olduğunu söyleyebiliriz. Hulefâ-i Râşidîn, Emevîler, Abbâsîler, Bü-



yük Selçuklu Devleti ve nihayet Osmanlılar, kendilerinden önceki diğer İslam ya da Türk-İslam devletlerinden devraldıkları vakıf müessesesini Osmanlı devletinin her tarafına yaymışlar ve bugün Osmanlı döneminden kalma binlerce vakıf eseri tarihe tanıklık etmektedir. Bu doğrultuda bir Selçuklu ve Osmanlı şehri olan Bayburt'ta dinî, sosyal ve ekonomik alanlarda bölge insanına hizmet üreten 60'a yakın vakıf kurumu mevcuttu. Bunlardan en dikkat çeken iki kurumundan iki tanesi Ferruḫşâd Bey Vakfı ve Bayburt Müslüman Dilendirmezler Cemiyeti'dir.

Ferruḫşâd Bey Vakfı'nda Erzincan, Bayburt ve Kelkit kazalarında bulunan cami, medrese ve imaretler için köyler ve mezraların yer aldığı, vakfa gelir sağlamak düşüncesiyle pek çok köyde yer alan bağ ve bahçeler de ilgili vakfa bağlanmıştır.

Bir diğer hayır kurumu ise, Bayburt Müslüman Dilendirmezler Cemiyeti'dir. Sıkıntılı savaş yıllarında kurulan cemiyet çalışma alanı zenginliğine sahiptir. Bayburt halkı da cemiyete sahip çıkmış görünmektedir.

Bayburt Müslüman Dilendirmezler Cemiyeti, kuruluşunun 100. yıldönümünde yani 15 Ağustos 2013 tarihinde tüzüğü güncellenerek dernek yapısında yeniden teşekkül ettirilmiş ve derneğin adı *Müslüman Dilendirmezler Cemiyeti Derneği* olmuştur. Derneğin pek çok genel amacının yanı sıra infak, sosyal, eğitim, sağlık ve çevre içerikli faaliyetleri bulunmaktadır.

**Ek-1:** Ferruḫşâd Bey Vakfı'na ait vakfiyenin Osmanlıcaya çevrilmiş nüshasının transkribe hali şu şekildedir:

Ferruḫşâd Bey merhumun ihyâkerdesi olan câmi-i şerif ve medrese ve imâretleri için Erzincan ve Bayburt ve Kelkit kazalarında vakf eylediği kura ve mezâria dâir evkâf-ı hümâyûn cihan kaleminden ihrâc olunan arabîyyü'l-îbâre vakfiyenin tercümesidir;

Merhum Ferruḫşâd Bey'in 938 tarihiyle müerrih ve 1291 tarihiyle mukayyed olan vakfiyesinde hulûl-i ecelden evvel hâl-i hayat ve sıhhatinden ef'al-i sâbıkasına nedâmetle teknâ-yı kabre hazır ve müheyya bulunmak üzere bir amel-i hayr tehyie ve geçmiş hatîâtını yevmi-i mahşerde

afv ettirecek ecr ü mesûbât tedarik ve ihzâr niyet-i hâlisânesi ve böyle amel-i hayr ihdâsıyla rûz-ı mahşerde mustezill-ı emn u emân olacaklar zümresine dâhil ve dâr-ı na'îmine duhûlune medar olmak arzu ve emeliyle hasbeten lillâh câmi-i şerîfi binâ ve inşâ ve imâret-ı münîfesini dahi imar ederek âtîde beyan ve tafsîl kılınacağı vech ile mezkûr câmi ve medresenin devâm-ı imâret ve tedârik-i levâzımâtı için emlâk ve akarât-ı zâtîyesinden bir takım arazi vakf ve tahsis ve bunların keyfiyet-i vakf ve teskilini ber vech-i zîr îzâh ve ifâde etmiştir şöyle ki; vâkıf-ı müşârun ileyh akarat ve arâzî-i mezbûrenin cümlesini hâl-i sıhhat ve hayatında şurût-ı lâzime derciyle vakf tesis eylemiş ise de tescîl olunmadığı gibi vakfiyetine dâir vakıfnâmesi dahi yazılmadığına mebnî kendisinin irtihâliyle Hakk u Mabuduna mulâkî olduğu esnada verese-i kibâr ve sağârînden bazısı bizzat ve bazısı tarafından bî'l-vekâle vekilleri gelerek işbu meclis-i şer'î şerif-i enver ve mahfel-i dîn-i vasîu'l-fetvâ ve'l-iberde isbât-ı vucûd ederek merhum müşârun ileyh mahdumları muazzam ve muhterem Yakup Bey, Yusuf Bey, Muhammed Bey ve Ali Bey bî'l-asâle

4/müşârun ileyhın kerîmesi fahru'l-muhadderât Bigi Hatun'un zevci ve merhumun damadı olan Murat Bey b. Hüseyin Bayezid Şah Ali b. Mahmut ve Ali b. Kuli nâm zatların şehâdetiyle bî'l-vekâle merhum müşârun ileyhın diğerkerîmesi olan Hatice Hatun'un zevci Alu' Bey b. Mahmud nâm ve Bekir b. Edir Timur dahi Kabil b. Habil ve Beri b. Gavı nâm kimesnelerin şehâdetiyle zevcesi tarafından bî'l-vekâle ve müşârun ileyhın diğerkerîmesi Fatma Hatun'un zevci olup Kılınç b. Maksud ve karındaşı Mikail b. Maksud şehâdetleriyle zevcesi tarafından vekîl olan Mahmud fahru'l-emâsil ve'l-akran Lala Şah Kuli b.

5/bî'l-vekâle müşârun ileyh Ferruhsâd Bey'in zevce-i menkûhası olduğu Şah Kulu b. Mahmud ve Tûbâ b. Abdullah Elhızdânî ve Yusuf Bey şehâdetiyle sâbit olan afife-i muhteremesi Hatun binti Abdullah tarafından Hacı Emin Ali b. Muhammed bî'l-vekâle ve merhum müşârun ileyh kerîmesi olan Sultan Hatun diğerkerîmesi olan vâlidisi Zeyal binti Yusuf Halil Bâyezidî tarafından dahi

6/Kılıç ve Mikail b. Maksud'un mûmâ ileyh Yusuf Bey'e bi'l-vekâle hazır olarak cümlesi vekâlet ve asalet tarîkıyle merhum müşârun ileyh Ferruḡşâd Bey'in verese-i oldukları gibi merhum müşârun ileyhin kâffe-i metrûkâtı dahi kendilerine ait olduğu ve vekâlet ve verâset-i şer'iyeleri şer'an ve nizâmen müsbit olduğu ve kendileri dahi vâkıf-ı müşârun ileyhin verese-i asliye ve fer'iyyelerinden oldukları hükm-i şer' ile takarrur etmesinden nâşî şu vecihle îrad-i kelâm eylemişlerdir ki; merhum Ferruḡşâd Bey mûrisimiz olduğu gibi müvekkilelerimizin dahi mûrisi olduğu âşikâr olmakla merhum müşârun ileyh hâl-i hayat ve kemâl-i sıhhat ve âfiyetinde Bayburd kazasında bulunan (Pulur Men) nâm karyede bir câmi-i şerif bina ittisâlinde etfâl-i müslimîn Kur'ân-ı Kerim tahsîl etmelerine mahsus olmak üzere bir bab dâru't-talîm dahi bina etmiştir. Bunların hizasında merhum müşârun ileyhin pederi olan Korkmaz Bey merhum için bir kargir türbe bina

7/ve mezkûr türbenin ittisâlinde esas ve direkleri mermerden olarak diğer iki kubbe daha inşâ etmiştir. Bu ebniyenin hâricinde ve mahall-i mezbûr kurbune kargir ve tuğla ve kireçten mamul ve cevânub-i erbaas ı muhkem kargir bir kubbe ve direkleri mermerden olan mezkûr üç kubbe ki ceman dört kubbeyi hâvî bir bina eylemiştir.

Cami-i şerif-i mezkûre rabt ile derûnunda bir oda ve bir mahzeni hâvî bir küçük hâne ve bunun kurbuna mutfak odaları inşâ ederek bunları fukarâ-yı misâfirîne vakf ve tahsîs eylediği gibi derûnuna bir dakik değirmeni ve mea anbar bir ekmek fırını ve bir mutfak ve misafirlerin hayvanlarına mahsus bir ahır dahi inşâ etmiş cümlesini pederinin türbesi civârında ve dâru't-talim kurbunda inşâ ettiği cihetle tahdit ve tavsiften müstağnî bulunmuştur. Binâen aleyh müşârun ileyhin iş bu evkâfı

8/misafirlerin nüzül ve istirahatine mahsus kabhane nâm odaları ve cami-i şerif-i mezkûre nazır pencere hâvî bir bâb dakik anbarıyla câmi-i şerifin kapısı kurbunda vâkı' fırını müştemil olan mea mutfak imâret-i şerife ve kiler ve misafirlerin hayvanâtına mahsus ahır ve dâru't-talim civarında müşârun ileyhin pederine mahsus türbe-yi şerife dahil olduğu

halde kâffesinin kendisine ait olduğu komşu ve ahali indinde malum olmak hasebiyle hudûd ve tavsîfinden sarf-ı nazar olunmuştur. İmdi bâni

9/müşârun ileyh mahall-i şerif ve müsekkafât-ı mezbûrenin hukuk ve hudut ve tevabî' ve levahık ve kâffe-i merâsim ve turuk ve me'a birini ba'de'l-vakf karye-i mezkûrenin derûn ve birûn içinde evkât-ı hamse ile cuma ve bayram namazlarını edâya mahsus bir câmi-i şerif olmak üzere kendine aidiyetini ve içinde dahi herkesin edâ-yı salâte mezuniyet ve salâhiyetini beyan ettikten sonra dâru't-talimin istisnasıyla mârrü'l-beyan musekkafât-ı mezkûrenin cümlesinden olan imâret ve zâviye-yi mezbûrenin dahi

10/fukara ve ebnâ-i sebîlin esnâ-yı seyr ü seferlerinde istirahat ve ikâmetlerine mahsus misâfirhâne olmasını kayd u şart etmiş kıraat-ı Kur'an ve Rûz-i Mahşerde azabunnârdan halas olmağına medâr-ı mustakal ve akvâ-yı mustean olmakla mezkûr dâru't-talim dahi eytam ve etfâl-i müslimîn kıraat-ı Kur'an ta'lîmine vakf-ı hâs eylediği kendisinin teberruât-ı kavliyye ve tasarrufât-ı şer'iiyesinin raiyyet-i hükm ve itibari selc ve istibahdan ârî olduğu bir zamanda musakkafât-ı mezkûrenin le-vazım-ı külliye ve mesâlih-ı mühimmesine medar olmak niyeti hâlisâne ve sâikânesiyle evkâf-ı kesîreyi vakf eylemiştir.

11/Evkaf-ı mezkûrenin cümlesinden olarak şarken Anavzer ve Yenice nâm karyelar garben Keşik nâm tarla ve kibleten Miyadan ve şimâlen Gelin Bertek karyeleri hudûduyla mahdûd olan Pulur nâm karye şarkan Hasan Viran Karye ve garben Zaviyecik ve kibleten Ağkan ve şimâlen mezbûr Pulur karyeleri hudûduyla mahdûd olan mezkûr Miyadon karyesi ve kezâ şarken Anavran ve garben mezkûr Miyadan ve kibleten İkliya karyeleriyle mahdûd olan Pulur karyesi hudûduyla mahdûd bâlâda muharrer Hasan Viran karyesinin mecmûu ve yine

12/karye-i mezkûre şarkan mârrü'l-beyân Anavran ve garben mezkûr Miyadon ve kibleten kilise ve şimâlen Pulur karyeleri hudûduyla mahdûd olup ve hududları mahallince malumdur. Evkâf-ı mezkûre defaatle zikri sebkate eden Anavran karyesi ve onun kurbunda Molla Ma-

hammed oğulları tarlasıyla, şarken Hoşgeldi kışlağı ile maruf olan mahal-  
lin hudûduyla mahdûd olduğu gibi garben dahi mezkûr Hasanviran ve  
kıbleten Lori ve şimâlen mezkûr Yenice karyeleri hudûduyla mahdûd-  
dur. İşbu evkaftan başka Yenice karyesi ve ona mulâhık olup şarken Ey-  
mur ve garben mezkûr Pulur ve kıbleten mezkûr Varnan ve şimâlen Dofti  
karyeleri hudûduyla mahdûd olan Korik nâm tarla ve yine şarken

13/mezkûr Dofti karyesiyle hem hudûd olan ve garban mezkûr Var-  
nan ve şimâlen Benciği karyeleri hudûduyla mahdûd bulunan Ahırcık  
karyesinin mecmûu ve yine kurâ-yı mezbûre kurbunda garben Gelinbe-  
renk ve kıbleten Pulur ve şimâlen Hodmek karyeleri hudûduyla mahdûd  
Kökşurba nâmıyla mârûf olan tarla ve yine kurâ-yı mezkûre civarında  
vâkı olup şarken mârru'z-zıkr Miyadon ve garben Keturi ve kıbleten Ya-  
kub Abdal ve şimâlen mezkûr Gelinberenk karyeleri hudûduyla mahdûd  
Obecik karyesinin kâffesi ve bu cümleden olarak kurâ-yı mezkûre kur-  
bunda kâin şarken Sebebruz ve garben Haruşa ve kıbleten Ebrek ve  
şimâlen Sinor karyeleri hudûduyla mahdûd olan Şemnecik el-İslâmiyye  
nâm karyenin kâffesi ve bu cümleden olarak kurâ-yı mezkûre kurbunda  
kâin şarken Sebebruz ve garben Haruşa ve kıbleten Ebrek ve şimâlen  
Sinor karyeleri hudûduyla mahdûd olan Şemnecik el-İslâmiyye nâm kar-  
yenin kâffesi ve yine kurâ-yı mezkûreye civâr olup

14/şarken Sebtruz ve garben mezkûr Harvaşna ve şimâlen Cönci  
karyeleri hudûduyla mahdûd Erişdi karyesinin kâffe-i tevabi ve levâhıkı  
ve Orbikâr ve Secel ve Dak Deresi nâm tarlalar ile kezâlik kurâ-yı  
mezkûreye karîb olan Hindi karyesinin mecmûu vakf edilmiştir. İşbu  
karye ile mezkûr tarlaların şarken Viran garben Bor Belürek ve kıbleten  
Kererde ve şimâlen mezkûr Sebtruz karyesi hudûduyla mahdûd olduğu  
mahallince malumdur ve yine kurâ-yı mezkûre civarında vâkı olup şar-  
ken Atlıkıyıl nâmıyla marûf dağ ve garben Tekye Macur karyesi ve kible-  
ten Şensene ve şimâlen

15/Etmek karyeleri hudûdlarıyla mahdûd olan Habek karyesinin  
kâffe-i tevâbi ve levâhıkıyla beraber karye-i mezkûre civarında kâin olup  
şarken Habek karyesi ittisâlınden yanından cereyan etmekte olan nehr-i

kebîr garben Bencirge karyesi ve kibleten mahrusa-i Bayburt kasabası ve şimâlen Hazde karyesi hudûduyla mahdûd Numina Ermeniye karyesinin mecmûu ve yine şarken mezkûr Dâk ve garben Harib ve kibleten Aşur karyeleri ve şimâlen Bancar nâmıyla marûf dağın hudûduyla Zadkurdi karyesinin mecmûuyla Viran ve Hamus nâm iki kıta tarla

16/evkâf-ı mezkûre cümlesinden olarak vâkıf-ı müşârunileyh zâviye-i mezkûre kurbunda inşâ etmiş olduğu iki sıra dükkanlardaki bu dükkanların arasında tarîk-i 'âm bulunmakta olduğu mahallesinin dahi imâret-i mezkûre evkaf ve tevâbiinden bulunduğu mahallince müselleme ve marûf olduğundan tahdîd-i hudûddan müstağni olup yine vâkıf-ı müşârunileyhin câmi-i mezbûr duvarı ittisâlinde inşâ etmiş olduğu mea müstemilât hamam derûnunda büyük boya kurnası ve boya âlât ve edevâtı lâzımesiyle hamam-ı mezkûr ittisâlinde binâ olunan bir bab boyacı dükkanının marûfiyeti cihetiyle yalnız beyân-ı vakfiyetiyle iktifâ olunmuştur. Yine Pulur karyesinde vâkı olup karye-i mezkûreden cerayân eden

142  
OMÜİFD

17/nehir ile deverân etmekte olan ve yek diğerine muttasıl bulunan iki bab su değirmeninin mecmûu ve nefsi-i Bayburt kasabasında bulunan Çoruh nâm nehrin sâhilinde ve kasaba-yı mezkûrenin cihet-i şarkiyesinde vâkı Cikeraş mahallesi kurbundaki diğer hamamın mecmûu ve yine kasaba-yı mezkûrenin mahallâtından Şingah mahallesinde kâin hamamın mecmûu bunların vâkıf-ı müşârunileyhe ait olduğu mahallerince marûf ve müselleme olduğundan tahdit ve tavsiften müstağnidir. Yoncalık arazisinde vâkı olup mahallince şöreti cihetiyle tahdit ve tavsiften müstağni olan

18/arâzî-yi hâliye ve Bayburd ve tevâbiinden Anbaha karyesinde kâin Velari nâm mahalden cereyân eden suyun üzerinden vâkı değirmenin mecmûu ve Bayburd Sancağı mulhakâtından Kelkit kazasında vâkı şarken Paziyağıl karyesi ve garben karye-i mezkûr civarındaki dağ ve kibleten Beyazçimen nâm mahal ve şimâlen Sayeşad ismiyle marûf arazi hudûduyla mahdûd olan İliç karyesinin ve kezâlik Kemah sancağına mülhak Erzincan kazasında kâin olup şarken Ekrek karyesi ve garben Danişmentler karyesi ve kibleten Akdağ karyesi ve şimâlen Bakistil kar-

yesi hudûduyla mahdûd olan Everek (Orek) nâm karyenin mecmûu ve hudûd-u mezkûre ile mahdûd olup işbu karye civarında vaki Şeyhülkürk tarlası nâmıyla tarlanın mecmûu

19/ve mezkûr Erzincan kazasında vaki şarken Cemin ve garben Akbeykar ve kıbleten Süleymanlı ve şimâlen Kemah karye hudûduyla mahdûd olan Rodoh karyesinin mecmûu ve yine Erzincan kazasında kâin olup şarken Sarufya nâmıyla meşhur sayfiye ve garben Yerçenak karyesi ve kıbleten Kaya Oruç nâm dağ ve şimâlen Devekursı nâmıyla meşhur diğer sayfiye ile mahdûd bulunan İkse (Eyke) nâm karyenin ayrı ayrı mahalde olduğu cihetle hudûdunun bir sıfat-ı vâhîde ile beyânı kâbil olmayan ve yalnız mecmûunun

20/vâkıf-ı müşârunileyhe ait ve râci olduğu civarında sâkin ahalice marûf ve müsellemler olan Erzincan kazasında vâki haftada bir gün akşam ezanından sabaha kadar sakıy ve irvâsına mahsûs su ile Muhammed Bey Arazisi nâmıyla marûf tarlaların kâffesi ve yine nefis-i Erzincan'dan Aşçı- lar çarşısında vâki bir bab aşçı dükkânının mecmûu ve bu dükkânların vâkıf-ı müşârunileyh cihetine aidiyetine dahi malum olduğundan hudûdunu zikr ve beyandan sarf-ı nazar kılınmıştır. Erzincan kasabası hâricinde karye-i Vas Sekirdenme karyesi hudûdunda kâin olup ve karye-i mezkûreden cereyân eden suyun kesreti halinde haftada üç ve mutevassıt olduğu zaman iki ve nedreti halinde haftada bir gece sakıy ve irvası meşrut olan iki kıta bahçenin bağın mecmûuyla bağ-ı mezkûre muttasıl iki bahçenin mecmûu

21/vâkıf-ı müşârun ileyh evkâf-ı meşrûhanın kâffesini mea tevâbî' ve levâhuk ve hudûd ve hukuk ve merâsim ve murâfıkı ve yollar ile tepe ve ova dereleri ve bahçe ve bağ ve otlak ve tarla ve mahalli mamûre ve harabe ve müsmir ve gayr-i müsmir eşcâr-ı muhtelif ve orman ve ağnâme mahsus meraların cümlesi dahil olduğu halde ber vech-i meşrûh vakf ettiği gibi evkâf-ı mezkûre tevâbından ma'dud olan öküz ve hayvanat-ı sâirenin ahırları ve bir de ihtiyar ve gençlere me'va ve mesken ittihaz olunan misafirhâne ve buna mumâsil kuyu ve ebniye ve camekan buyût-ı sâire velhâsıl mevkûfât-ı meşrûhanın gerek dahil ve haricinde bulunsun

ve gerek zikri sebkât etsin etmesin muzafât ve müştakkâtının her biri dahil olduğu halde bunların cümlesini kendi emlakından ba'del ifrâz ve't-tefrîk vakf etmiş usûl-ı şer'îyesine tevfikân iftihârû'l-ekâbir ve'l-akran Kemal b. Gıyasuddîn zîde kadruhû

22/hazretlerini kendisine nefesine kâim olmak üzere bu evkâf-ı mezbûreye mütevellî nasb ve tayin eylemiş olduğundan kâffe-i evkâf-ı mezbûreyi mütevellî-i mûmâ ileyhe devr u teslim ve mütevellî-i mûma ileyh dahi şurûtuna tevfikân ahz u teslim ederem. İşbu teslim ve tesellüm sahîh-i şer'î mûcibine evkâf-ı mezkûrenin idâresini deruhte etmiş ve umûr ve husûsiyyâtını taht-ı tasarruf ve idaresine almıştır. Vâkîf-ı müşârunileyh makâsîd-ı uhreviyyeye alim ve metali-ı dünyeviyeye dahi muttali ve ârif olduğundan evkâf-ı mezbûre cümlesini helal ve nâfi olan tarik ile istiğlâl edilmesini ve kâffe-i hasılatının mütevellide hıfz ve iddi-hariyle şer'î-şerîf-i semaî ve kânûn-ı münîf-i sultânî ve defter-i cedîd-i hâkânî mûcibince aşarının dahi ahz ve istifa olunmasını şart eylemiştir.

144

OMÜİFD

23/Bâlâda mezkûr Pulur karyesi dâhilinde olup imâret-i mezbûre hızasında kâin arâzî-yi hâliyenin bir kısmı ahâlî-yi müslüme yedinde bulunduğu diğer kısmı dahi mera tayin edilmiş olduğu cihetle arâzî-yi mezkûreyi istisna ederek etraf ve nevâhî-yi mezkûrede marûf olan Divanî nâm hassa-i âdiye ile mahalli sâirede ahzi mutad "Çift" nâm rusûmun ahzinden sarf-ı nazarla yalnız arâzî-yi mezkûreden mâlikâne nâm 'öşr-i şer'inin alınmasını ve diğer fıkrasında dahi mevkûfât-ı mezkûre hademe ve murtezikasının rakabe ve cihel ve vazîfelerinin evkâf-ı mezkûre hâsılatından senede iki defa muksitan tesviye olunmasını ve bu iki taksidin arasında bir sene murûr etmesini şart etmiş olduğu gibi mescid-i mezkûrun rakabesiyle tamirât

24/nevâkısının dahi mahsûlât-ı mezkûreden tesviye ve ikmâl olunmasını ve icâb-ı takdirde bir miktarı tamir ve luzum olmadığı suretle tamirat zuhuruna değil mütevellî nezdinde hıfz olmak üzere hasılat-ı vakfiye ile rakabe tayinâtından yevmi on dirhemini tevkîf edilmesini ve bir hâle-i azım zuhûruna mahal kalmamak üzere zuhûr-i ihtiyaçta mütevellînin tamirat ve termîmât-ı lâzımeye ihtimam ve müsaraat etmesini ve



ber vech-i matlûb ikmâl-i tamârottan fazla kalacak mebâlîğın mütevellîye itâ olunmasını şart etmiş ve murûr-ı ezman ve tekrâr-ı leyâlî ile ehl-i vezâifin vezâif-i muayyenelerini ifa ve vech-i meşrûh üzere

25/et'imenin istihzârı ve Cenâb-ı Hakk'ın rızâ-yı bârîsine mazhariyet için muayyenât ve meşrûtât-ı mezkûreden hiçbirinin terk ve tenkis olunmamasını ve bunların murûr-ı zamân ile defterlere kayd ve derc ve şerâit-i mevzûasının icrasını dikkat ve itina ile mübaşirlerin emr-i muhasebelerinin rü'yetini ve muvazzaf ve hademelerin hizmet-i muayyenelerini ifada cehd u ikdam etmelerini ihtar ve teşvik eser-i tekâsül ve müsâmahası görülenlerin dahi birinci defada ihtar ve ikincisinde tehdit ve üçüncüsünde tard ile yerine mustahıklarından diğeri nasbedilmesi ve şurût-ı mezkûreye tevfikân tardına lüzum görülenler hakkında şefaât ve hatır riayet olunmaması ve nâ ehlin tayini için kezâlik iltimasa bakılmaması ve mahsulâtın sarf ve itasında dahi nisfet (insaf) ve hakkaniyetten ayrılmamasını şart etmiştir ve her zaman mucibince hareket olunması deyü mestur bulunmuştur.

**Ek-2:** Oldukça sade, anlaşılır ve detaylı bir üslupla kaleme alınıp yayımlanan Bayburt Müslüman Dilendirmezler Cemiyeti nizamnamesinin maddeleri şu şekildedir:

**Madde-1:** "Bayburt'ta (Bayburt Müslüman Dilendirmezler Cemiyeti) adıyla bir cemiyet kurulmuştur.

**Madde-2:** Cemiyet kısaca söylemekle maksadını bildirmiş, hatta husule gelmiş olmak ümidini besleyerek ilan eder ki, işin, işlemenin dostudur. İşsizliğin, dilenciliğin düşmanıdır. İmdi, işsizliği bahane edinerek dilencilığe girişmiş yahut girişecek olanlara iş bulmayı sadakanın en makbulü tutar.

**Madde-3:** Cemiyet her işsize iş bulmaya borçlu değildir. Yaşça, başça, sağlamlıkça, sanatça, işçilikçe ve her türlü yaşayışça göze çarpar bir halde güçlü bulunanlar cemiyete kat'ıyyen sığınamaz. Cemiyet yalnız bir hastalık, bir felaket, belki de bir talihsizlik yüzünden düşmüş olanlara açıktır.

Madde-4: Cemiyet, münasip gördüğü bir işi işlemeyenden hemen elini çeker. Eğer o kimseyi dilencilikte görür ise hükûmet vasıtasıyla derhal cezalandırır.

Madde-5: Köylü dilenciler, dilenciliklerine köylerinde de asla müsaade edilmemek, fakat köylüleri tarafından hallerine göre geçimleri temin edilmek üzere köylerine, kazalı olmayan dilenciler ise kazadan dışarıya hükûmet vasıtasıyla tard ettirilir.

Madde-6: Cemiyet, şehirli güçsüzlere 15 yaşından aşağı, yukarı itibarıyla yazın 40, 60; kışın 60, 80 parayı geçmemek üzere gündelik verir. Güçsüz, hem kendisi, hem de nafakası şer'an üzerine vacip kişileri besleyemez olanlardır. Nafakası şer'an üzerine vacip kişileri besleyen bir güçsüze bakmaları için Şer'iyeye müracaatla işi neticelendirmek de cemiyetçe bir vazifedir. Cemiyet bu vazifelerini "Dilendirmezler Ocağı" adıyla anılır bir idare heyeti marifetiyle görür.

146

OMÜİFD

Madde-7: "Dilendirmezler Ocağı" ihtiyaca göre umûmî ictimalarda azaltılır, çoğaltılır. Fakat en az beş beş azadan oluşur. Biri, birinci reis, biri de ikinci reis, biri başkâtip, biri müfettiş, biri de sandıkkârdır. Öbürleri Ocak azasıdır. Haftada muntazaman başkatipliğin davetiyle de fevkalâde toplanırlar. Kararlarını ekseriyetle, fakat "Güçsüz Kararı" nı azasının dörtte üç reyile verirler. Bunun kararı olmaksızın bir akçe sarf edilemez. Reisler, Cemiyet'in de reisleridir. Birinci reis, daima belde müftisidir. İkinci reisle beraber Cemiyet'in hariçte mesulleridir. Başkâtip, muhaberatla hesabın gayr-ı kuyudattan; müfettiş tahkikatla güçsüzlere müteallık tahavvülattan; sandıkkâr tahsilatla, hesabattan, cemiyetin dahilinde mes'ulleridir. Merci-i vasıta, başkatipliktir. Müracaat eden bir yoksul ise başkatiplikten bir "hüviyet kağıdı" alır; müfettişliğe götürür. Muamele "Dilendirmezler Ocağı" kararıyla biter. Ocağın, birinci reisinden başka azası, umumi toplantılarda 6 ay için seçilirler.

Madde-8: Umumi ictimalar Ağustos'la Şubat'ta olmak üzere yılda iki defa, reisliğin toplanma gününden evvel on beş gün evvel, kazadaki bütün cemiyet azasına gönderilecek davetiyelerle vuku bulur. "Dilendir-

mezler Ocağı'nın üçte iki yahut cemiyetin kazadaki azasının üçte biri tarafından başkâtipliğe verilecek mazbata üzerine de fevkalade vaki olur." Geçmiş, gelecek altı aylık işler, hesaplar, terakkîler hakkında malumat alınır, görüşülür, karar verilir, seçimler yapılır. Azadan fevkalade bir şakirliği (başarısı) görülenlere mukabele vazifesi de îfâ olunur.

Madde-9: Aza; "Sâîler" ve "Dilendirmezler" adıyla iki koldur. Sâîler; Cemiyete duhuliyeye olarak en azdan bir çeyrek mecdiye "sâîler sadakası" verip yazılanlar, her nerede olur ise olsun "Müslüman dilenmez, dilendirilmez!" emelini takip etmek, ettirmek vaadinde bulunanlardır. Kazada mukim Bayburt kazalılar bu kısma yazılamazlar. "Dilendirmezler"; nereli olursa olsun cemiyete girerken en azdan bir çeyrek mecdiye "dilendirmezler sadakası", hem girdiğinin ilk ayında hem her senenin martla eylülünde en azdan yarımşar mecdiye "aylar sadakası" verenlerdir. Sadakasını zamanında vermeyen istifasını vermiş sayılır. Cemiyete yine girebilirse de tekrar "dilendirmezler sadakası" verecektir. Koldan kola geçen de en azdan bir çeyrek mecdiye verir. Dilendirmezler, gönüllerinde "kat'i bir merhamet", ruhlarında "Müslüman dilenmez, dilendirilmez!" emelini taşırlar. Kim ki rast geldiğine sadaka vermekten kendisini alamaz; derakeb (hemen) zaafının keffareti olmak, yani acıdığı kimseyi düşkünlükten mutlak surette kurtarmak emeliyle, vazifesiyle hükûmete, yahut cemiyete haber verir. Vermezse ikinci bir keffaret karşısında bulunarak cemiyet sandığına hemen bir yıllık zekâtını, sadakasını yatıracaktır.

Madde-10: Cemiyet azası, 7 kişiye kadar inmiş, bunların da reyleri birleşmiş ise fesh edilebilir. Yine o şart ile ki fesh kararını verenler, cemiyetin bütün varını alarak Edirne'ye gidecekler orada ömürlerinin sonuna kadar İslam yoksulları için çalışacaklardır.

Madde-11: Bu nizamname cemiyet azasının kazada mevcut üçte iki rey ile ta'dil edilebilir.

Madde-12: Cemiyetin mührü, nizamnamesi, kendisi hükûmetçe tanınmıştır. 25 Mübarek Ramazan 1331/ 15 Ağustos 1329 (1913)<sup>70</sup>

### Kaynakça

- Akay, Hasan. "Vakıf", *İslami Terimler Sözlüğü*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1995.
- Ali Haydar. *Tertîbu's-Sunûf fî Ahkâmî'l-Vukûf*. İstanbul: 1340.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivleri. *Hariciye Nezareti Tercüme Odası*. HR.TO, 561, 38.
- Bayartan, Mehmet. "Osmanlı Şehirlerinde Vakıflar ve Vakıf Sisteminin Şehre Kattığı Değerler". *Osmanlı Bilimi Araştırmaları X/1*, (İstanbul 2008): 157-175.
- Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 1993.
- Günay, Hacı Mehmet. "Vakıf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42: 475-479. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Hâtemî, Hüseyin. *Önceki ve Bugünkü Türk Hukukunda Vakıf Kurma Muamelesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1969.
- Kara, Mustafa. *Bireysel ve Toplumsal Açından Kur'an Kıssaları*. Samsun: Üniversite Yayınları, 2018.
- 148 Kara, Mustafa. *Kur'an ve Güzel Ahlâk*. Samsun: Üniversite Yayınları, 2016.
- OMÜİFD Karakoyunlu, Sadri. *Bayburt Tarihi*. Ankara 1990.
- Kazıcı, Ziya. *İslam Müesseseleri Tarihi*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1991.
- Kazıcı, Ziya. *İslami ve Sosyal Açından Vakıflar*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1985.
- Kazıcı, "Vakıf Medeniyeti", *Sivil Toplum Düşünce ve Araştırma Dergisi*, (İstanbul 2006), 15: 172-174.
- Komisyon. *Kur'an Yolu Meâlî*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Köprülü, M. Fuat. "Vakıf Müessesesinin Hukuki Mahiyeti ve Tarihi Tekâmülü". *Vakıflar Dergisi 2*, (İstanbul: 1974), 1-35.
- Kumbasar, H. Murat. "Bayburt Müslüman Dilendirmezler Cemiyeti ile İlgili Tarihi Belgenin Tarihi". *I. Ulusal Dilencilik Sempozyumu* (İstanbul, 18-19 Ekim 2008). 1-15. İstanbul: 2008.
- Kumbasar, H. Murat. "Dilencilikle Mücadelede Bayburt Örneği". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 29* (Erzurum 2008): 119-143.
- Kut, Günay - Bayraktar, Nimet. *Yazma Eserlerde Vakıf Mühürleri*. Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1984.
- Kurt, İsmail. "Vakıf Müessesesi XV ve XVI. Asır Vakıfları", *XV ve XVI. Asırları Türk Asrı Yapan Değerler*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2003), 501-543.
- Milli Kütüphane. *Eski Eserler Bölümü*, EHT 1978 A 172.
- Miras, Kamil. *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercümesi ve Şerhi*. 8, Ankara: 1974.

<sup>70</sup> Milli Kütüphane, *Eski Eserler Bölümü*, EHT, 1978 A 172.

- Miroğlu, İsmet. "Ferruḥşâd Bey'in Vakfiyesi". *Türk Tarih Kurumu Belgeler* 15/19 (Ankara 1993): 183-205.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn İbn el-Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîh-i Müslim I-III*. İstanbul: 1981.
- Müslüman Dilendirmeler Cemiyeti Derneği Tüzüğü*.
- Okuyan, Abdurrahman. 19. *Yüzyılın Son Çeyreğinde Trabzon -Dini, Sosyal ve Kültürel Hayat-*. Trabzon: Kalem Yayınları, 2013.
- Özger, Yunus. *XIX. Yüzyılda Bayburt (1830-1900)*. Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2007.
- Özgüdenli, Osman Gazi. "Vakfiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42: 465-467. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Öztürk, Nazif. *Elmalılı M. Hamdi Yazır Gözüyle Vakıflar*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. 3 İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1971.
- Say, Yağmur. "Bir Şart-Bir Dilek Adlı Broşürler ile Bayburt Müslüman Dilendirmeler Cemiyeti Hakkında Bir İnceleme Denemesi". *Belleten* 56 (Ankara: Ağustos 1992), s. 216'dan Ayırbaşım, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1992.
- Şeker, Mehmet. *İslam'da Sosyal Dayanışma Müesseseleri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1987.
- Taşkesen, Mustafa Özcan. "Osmanlı Döneminde Sosyal Refah Sistemi Olarak Vakıflar", *İş ve Hayat Dergisi*. (Ankara 2017), 5: 57-66.
- Tuş, Muhiddin. "Osmanlılarda Özel Toprak Mülkiyeti ve Vakıf Münasebeti", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. (Konya 1999) 5: 181-196.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devleti Teşkilatına Medhal*. Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, 1970.
- Vehbe Zuhayli. "Vakıf". *İslam Fıkhı Ansiklopedisi*. X: 243-316. İlmi Müşavir M. Emin Saraç. İstanbul: Risale Yayınları, 1992.
- Yediyıldız, Bahaeddin. "İslam'da Vakıf", *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, 14: 19-72. İstanbul: Çağ Yayınları, 1989.
- Yediyıldız, Bahaeddin. "Müessese-Toplum Münasebetleri Çerçevesinde XVIII. Asır Türk Toplumunu ve Vakıf Müessesesi", *Vakıflar Dergisi* 15 (Ankara 1982): 23-53.
- Yediyıldız, Bahaeddin. "Vakıf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42: 479-486. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Yüksel, Hasan. "Vakfiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42: 467-469. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.





KAYNAKLARI İTİBARIYLA  
RAVZATU'L-'UQÛL'DA HİKMET İÇERİKLİ  
ŞİİRLERİN FARKLI KULLANIMI  
THE DIFFERENT USAGE OF POEMS CONTAINING WORDS OF  
WISDOM IN RAVZA AL-UQÛL

---

ALADDİN GÛLTEKİN

[Dr. Öğr. Üyesi, Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı ABD.  
Faculty Member, PhD., Karabuk University Faculty of Theology,  
Department of Arabic Language and Rhetoric  
aladdingultekin@karabuk.edu.tr  
<https://orcid.org/0000-0003-2302-7452>]

---

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 26 Eylül/September 2018

**Kabul Tarihi / Accepted:** 21 Kasım/November 2018

**Yayın Tarihi / Published:** 24 Aralık/December 2018

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık/December

**Yıl / Year:** 2018 **Sayı – Issue:** 45 **Sayfa / Pages:** 151-182

**Atf/Cite as:** Gültekin, Aladdin. “Kaynakları İtibarıyla Ravzatu'l-'Uqûl'da Hikmet İçerikli Şiirlerin Farklı Kullanımı - The Different Usage of Poems Containing Words of Wisdom in Ravza al-Uqûl”. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 45 (Aralık-December 2018): 151-182.  
<https://doi.org/10.17120/omuifd.464167>

**İntihal/Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. /  
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.  
<http://dergipark.gov.tr/omuifd>

**Copyright** © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University,  
Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

## Kaynakları İtibarıyla Ravzatu'l-'Uqûl'da Hikmet İçerikli Şiirlerin Farklı Kullanımı

**Öz:** Birey ve toplumun geçmiş tecrübelerden faydalanarak karşılaştıkları durumların üstesinden gelmeleri adına önceki kuşaklardaki bilgi ve deneyim sahibi büyüklerin irat ettikleri hikmet, her zaman revaç görmüştür. Bu bağlamdaki veriler, her alandaki gerek mensur gerekse de manzum eserler vasıtasıyla geçmişten bugüne intikal ettirilmiştir. Bu yönüyle hikmet, evrensel değerlerin önemli bir parçası kabul edildiğinden lokal ve belli zamanlara mahkûm bir vakıa olarak değerlendirilemez. Diğer taraftan toplumlar hangi inanç aşamalarından geçmiş olurlarsa olsunlar onların; insana, ahlaka ve bilime dair akıl süzgecinden geçmiş deneyim ve birikimlerinin özlü sözler ile gelecek nesillere aktarımı hususuna özen göstermiştir. Bunu sağlayacak en önemli araçlar arasında şiir önde gelmektedir. Ancak bu süreçte hikmetlerin, özünde herhangi bir anlam kayması olmasa da muhatabın yapısı ve aktarım tarzına göre birtakım değişikliklerin olduğu görülmektedir. Bu çalışmada Muhammed b. Ğazî'nin *Ravzatu'l-'uqûl* adlı eserinde geçen hikmet içerikli şiirlerin daha önceki kaynaklardaki versiyonları ile karşılaştırılması ve söz konusu değişimin ortaya konulması amaçlanmaktadır.

152 **Anahtar Sözcükler:** Şiir, Hikmet, Mesel, *Ravzatu'l-'uqûl*, Muhammed b. Ğazî.

OMÜİFD



### The Different Usage of Poems Containing Words of Wisdom in Ravza al-Uqûl

**Abstract:** Words of wisdom reflecting the judgements of wise people's past experiences have been valued much by people as they help the individual and the society to overcome the difficult situations they faced. For this reason, the poetry containing such words of wisdom (*al-Hikma*) can be regarded as a part of universal knowledge. They do not belong to a particular time or a society. On the other hand, the past experiences and knowledge about the human, morality and science have also an aspect that is peculiar to a particular time and society. Societies want to pass such unique interpretation of the universal knowledge and experience to the next generations. The one of the foremost tools passing them to the next generation is the poetry containing the words of wisdom. Although what is meant by a word of wisdom remains unchanged, there may be different ways of their expressing them, depending on who the audience is and the way the poet expresses himself or herself. This study intends to compare the *al-Hikma* in Muhammed b. Ğazî's *Ravza al-'uqûl* with their previous versions in other sources in order to reveal the change that happened over time.

**Keywords:** Poetry, Wisdom, Proverb, Ravza al-'Uqûl, Muhammed b. Ğazî.





## Giriş

Milletlerin sözlü ve yazılı edebiyatında şiir, o toplumun bireyleri arasında zaman zaman değişim göstermekle birlikte önemli yer tutmaktadır. Şiir, yaşanmış olayları hafızada canlı tutma ve sonraki kuşaklara aktarmada önemli misyon yüklenmiştir. Şiir, içinde çıktığı topluma bu amaçla sürekli bilgi akışı sağlamıştır. Nitekim pek çok milletin tarihlerinde yaşamış oldukları büyük olaylar destan adı altında manzum olarak gelecek nesillerin dimağlarına ulaştırılmıştır. Şiirin önemi ve cazibesi, ona olan ilgiyi geçmişte olduğu gibi günümüzde de sürekli kılmıştır. Şiir; geçmişte yaşamış kimselerin duygu, bilgi, görgü ve deneyimlerinin gelecek kuşakların bu noktalardaki birikimleriyle buluştuğu özel alanlardan biri olmuştur. Böylece geçmişten günümüze ulaşan şiir, günümüz kültürünün ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir.

Eşyanın hakikatinden söz eden, insan aklının istikamet üzere olmasını ve aşırılıklardan uzak durmasını ön gören hikmetli sözler, geçmişin bize sunduğu en önemli kazanımlarımızdan biridir. Çok sayıda hikmet içerikli sözler, kulaktan kulağa olsa da bunların çok büyük bir miktarı şiirin beyitleri vasıtasıyla bir veya birkaç mısra içinde günümüze ulaşmıştır. Ezberlenmesi ve akılda kalması daha kolay olduğu için selef uleması bunları eserlerinde yaygın şekilde kullanmıştır. Bilgelik (öğreti) veya tavsiye olarak görülen hikmetli sözler, nesirde görülen tekdüzelik yerine kendisini şiirin ahenkli mısralarında daha kolay taşıtmıştır.

Yapılan bu tespitlerin özellikle Arap şiiri için çok daha geçerli olduğu görülmektedir. Öyle ki, sayıları binlerle ifade edilen hikmet içerikli öğretiler şiirin mısraları içinde günümüze ulaşmıştır. Bu şiirler muhteşem eşsiz şiir mecmuaları, edebi ve ilmi eserlerle günümüze taşınmıştır. Şiir, üzerinde taşımış olduğu ifade güzelliği cazibesi sayesinde pek çok alimi kendisine cezbetmiş, o alimlerin yazmış olduğu hemen hemen her ilim dalını konu edinen kıymetli eserlerinde kendisine yer bulmuştur.

Kuşkusuz bu değerli eserlerden biri de çalışmamıza esas teşkil eden Muhammed b. Ğâzî el-Malatyavî'nin *Ravzatu'l-'ukûl* adlı eseridir. Müellif bu eserini Farsça olarak yazmış olsa da eserinde yüzlerce Arapça beyit zikretmiştir. Bu beyitlerin yüz yirmiden fazlası hikmet içeriklidir.

Kesin doğum tarihini gerek kendi eserlerinde gerekse kaynaklarda tespit edemediğimiz ve hakkında pek fazla bilgi bulunmayan Muhammed b. Ğâzî el-Malatyavî, Malatya'da yaşamış bir Selçuklu alimidir. Ancak onun eserinde zikrettiği olaylar ve şahıslardan hareketle, on ikinci yüzyılın ikinci yarısı ile on üçüncü yüzyılın ilk çeyreğinde yaşadığı anlaşılmaktadır. Yaşadığı dönem Anadolu Selçuklu hükümdarı İkinci Kılıçaslan'ın yönetimine denk düşmektedir. İkinci Kılıçaslan idaresi saray içinde saltanat ve siyasi hakimiyet mücadelesinin yoğunlaştığı bir döneme rastlamaktadır.<sup>1</sup> İncelememize temel aldığımız *Ravzatu'l-'ukûl*, o dönemin kültür dili olan Farsça ile yazılmış bir eserdir. Müellifin adı ve künyesi, söz konusu olan eserin başta mukaddime kısmı olmak üzere bölüm sonlarında da Muhammed b. Ğâzî el-Malatyavî<sup>2</sup> şeklinde tekrarlanmıştır.<sup>3</sup> Muhammed b. Ğâzî yaşamı boyunca birtakım sıkıntılar çekmiş ve yaşadığı acı tecrübe ve deneyimleri müstakil bir bölüm olarak eserinin başlarında, biz gelecek nesilleri için yazıya aktarmıştır.<sup>4</sup> İlim dünyasında yeterince tanınmamış ve tanıtılmamış, içinde çok sayıda mesel, Arapça ve Farsça şiirlerin bulunduğu *Ravzatu'l-'ukûl*, edebi tür ve içerik olarak hem *Nasîhatu'l-mulûk* (Siyasetname) hem de *Fabl* sınıfına girmektedir. Arap şairlerin bilgelik ve yaşam hakkında söyledikleri hikmetli şiirlerden pek çoğuna bünyesinde yer veren bu eseri kendimize çalışma alanı olarak belirledik.

<sup>1</sup> Nâsîrüddîn Hüseyin b. Muhammed b. Alî Ca'ferî Rugadî Münşî İbn Bibi, *el-Evâmiru'l-'alâiyye fi'l-umuri'l-'alâiyye*, trc. M. Nuri Gencosman, (Ankara: Uzluk Basımevi, 1941), 27-28; İbrahim Düzen, *Muhammed b. Ğâzî el-Malatyavî ve Eseri Ravzatu'l-Ukûl*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016), 10-11, 19.

<sup>2</sup> Muhammed b. Ğâzî el-Malatyavî, *Ravzatu'l-'ukûl*, thk. İbrahim Düzen, (Yayınlanmamış Doçentlik Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1978), 1:10.

<sup>3</sup> Düzen, *Muhammed b. Ğâzî el-Malatyavî ve Eseri*, 1: 19.

<sup>4</sup> Malatyavî, *Ravzatu'l-'ukûl*, 8.

Eserde üç yüz yirmi altı beyit bulunmaktadır. Bu beyitler dikkatli bir şekilde incelendikten sonra üzerinde çalışma yapılması düşünülen, içinde hikmet bulunan beyitlerin sayısı yüz altı olarak tespit edildi. Ancak bu sayıdaki beyit bir makale çalışması için çok uzun olduğundan bu beyitler şöyle bir taksime tabi tutuldu: ilk olarak Muhammed b. Gâzî el-Malatyavî'nin eserinde şairini belirtmeksizin ve kaynak göstermeksizin şahit getirdiği beyitlerin başka kaynaklar ile bire bir aynı olanlarını daha çok *Ravzatu'l-'ukûl'* dan önce yazılmış olan kaynaklarda tespit etmek suretiyle "*Muhammed b. Gâzî'nin Ravzatu'l-'ukûl' Adlı Eserinde Geçen Arapça Şiirlerde Hikmet*" başlığı altında makale çalışmamıza konu yapıldı. Bu makale halihazırda hakemli dergide yayın aşamasındadır. Son olarak yapılan taksim neticesinde tespit edilen otuz altı beyit ise, daha çok müellifimizden önce yaşamış olan alimlerin eserlerinden tespit edilerek "*Kaynakları Yönüyle Ravzatu'l-'uğûl' Adlı Eserde Hikmet İçerikli Şiirlerin Farklı Kullanımı*" başlığı altında bu çalışmamızda incelenecektir.

Çalışmamızın yazımında okuyucuya görsel kolaylık sağlamak için *Ravzatu'l-'uğûl'* da geçen şiirlerde hikmet ifadesi, beyit veya beyitlerin tamamını kapsıyorsa tamamı bold punto ile yazılmıştır. Şayet mısra veya mısra içinde bir kısım ise, sadece o kısım bold punto ile yazılmıştır.

Kaynaklarda beyitlerin farklı kullanımı italik punto ile yazıldı. Ancak *Ravzatu'l-'ukûl'* ile kaynaklarda beyitler içinde tespit ettiğimiz değişikliklerin nerede olduğunu göstermek için değişiklik yapılmış lafızlar dikkat çekmesi için italik bold punto olarak yazıldı. İncelediğimiz beyitlerin kaynaklarda yapılmış değişiklikleri, kaynakçası gösterilmek suretiyle ele alındı.

Makaleyi uzun tutmamak için beyitlerin tespit edilen kaynaklarda farklı kullanımları üzerinde görülen değişiklikler, sadece değişikliğin olduğu mısra ile hemen beyitten sora Türkçe anlamı ile birlikte verilecektir. Şayet beytin her iki mısraında değişiklik var ise beyit metinde tam olarak gösterilecektir.

Bu makale çalışmamızda daha çok *Ravzatu'l-'ukül'* un Tahran'da basılan, Muhammed Ruşen ve Ebu'l- Kâsım Celil Pever'in yapmış olduğu tahkikli baskısı<sup>5</sup> esas alınmıştır.

### Hikmet İçerikli Şiirler<sup>6</sup>

فَقَدْ تَرَى الْقَاحِلَ مَخْضَرًا وَقَدْ ... تَلْقَى أَخَا الْإِقْتَارِ يَوْمًا قَدْ نَمَى 7- 1

*Bir gün, kupkuru toprağı yemyeşil, cimri insanda ise cömertlik görebilirsin.*

Şairini tespit edemediğimiz bu beyitte hikmet, beytin her iki mısramı içine almıştır. Müellifimizin ilk mısram başında yer alan فَقَدْ تَرَى ifadesi, aşağıda görüleceği üzere tespit ettiğimiz bir kaynakta فَقَدْ بَرَى şeklinde geçmektedir. Bu tespit müellifimizin, doğrudan okuyucuyu muhatap aldığını ve şahit olarak getirdiği beyitlerin üzerinde, anlatımına uygun olarak anlamı bozmadan küçük değişiklikler yaptığını göstermektedir.

فَقَدْ بَرَى الْقَاحِلَ مَخْضَرًا وَقَدْ ... 8

...cömertlik görülebilir.

إِذَا أُرْسِلْتَ فِي أَمْرٍ رَسُولًا ... فَافْهَمَهُ وَأَرْسَلَهُ حَكِيمًا 9- 2

*Bir iş için bir elçi gönderirsen, ona güzelce anlat ve ona akıllı birisini gönder.*

Şairini tespit edemediğimiz bu beyitte anlam, beytin tamamında kendisini gösterdiği için müellifimiz beytin tamamını eserinde zikretmiştir. Ancak aşağıda sıralayacağımız gibi, araştırmalarımız esnasında beytin lafız ve anlamı ile oldukça benzerlik gösteren başka kullanımlara da rastladık.

... فَافْهَمَهُ وَأَرْسَلَهُ أَيْبِيًا 10

<sup>5</sup> Muhammed Gâzî el-Malatyavî, *Ravzatu'l-'ukül'*, thk: Muhammed Ruşen ve Ebu'l- Kâsım Celil Pever, (Tahran: Dîrâstâr-i ilmî,1383).

<sup>6</sup> Şiirler öncelikle *Ravzatu'l-'ukül'* da tespit edildikten sonra kronolojik olarak müelliften önce ve sonraki kaynaklar taranarak tespit edilmiştir.

<sup>7</sup> Malatyavî, *Ravzatu'l-'ukül'*, 240.

<sup>8</sup> Kutbuddin Ebu'l-Feth Musa b. Muhammed el-Yüneynî, *Mirâtu'z-zamân*, thk. Sekâfetu'l-Hukûmeti'l-Hindiyye, (Kahire, 1992), 3: 381.

<sup>9</sup> Malatyavî, *Ravzatu'l-'ukül'*, 322; Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah el-Askerî, *Cemheretu'l-emşâl*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1: 99.

... ona güzelce anlat ve ona edip birisini gönder.

İkinci mısram sonunda bulunan حکيم kelimesi أديب kelimesi ile yer değiştirmiştir.

أذا كنت في حاجة مرسلًا ... فأرسل حكيمًا ولا توصه<sup>11</sup>

Bir elçiye ihtiyaç duyduğunda, tavsiyede bulunmayacağını hakîm birisini gönder.

Bu beyitte verilmek istenen anlam aynı olmakla birlikte, lafızlar oldukça fazla değişikliğe uğramıştır.

فإنَّ الحربَ يجنيها رجالٌ ... ويصلى حرَّها قومٌ بُراء<sup>12</sup>-3

Savaşta birtakım kimseler onu devşirirler, masum kimseler ise işlenen suçların ateşinde yanarlar.

Beyit vafir bahrindedir ve Heysem b. Esved en-Naha İ'ye (ö. 100/718) aittir.<sup>13</sup> Kaynaklara bu beyit şu şekilde de geçmektedir:

رأيتُ الحربَ يجنيها رجالٌ ...<sup>14</sup>

Savaşı birtakım kimselerin suç işlerken ... görmüşümdür.

Beyit müellifimizin eserinde vurgulu ifade ile başlamış, yukarıda geçen beyitte ise şair, hikmeti kendisine mal eden bir üslup benimsemiştir.

<sup>10</sup> Êbû Yalâ Muhammed b. el-Huseyin b. Muhammed İbnu'l-Ferrâ, *Rusulu'l-muluk ve men Yeslaḥu li'r-risâle ve's-sefâre*, thk. Selahuddîn el-Muncid (Beyrut, Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîd, 1972), 90; Muhammed b. Eydemr el-Mustasamî, *ed-Durru'l-ferîd ve beyti'l-kaşid*, thk. Kâmil Selman el-Cebûrî, (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2015), 3: 278.

<sup>11</sup> Muhammed b. Hasan b. Muhammed b. Ali İbnu Hamdûn, *et-Tezkiretu'l-Hamdûniyye* (Beyrut: Daru Sadr, 1417), 7: 37; Muhammed b. Ali b. Tabâtabâ İbnu't-Taktakî, *el-Fahrî fi'l-âdâbi's-sultânîyye ve'd-duveli'l-İslâmiyye*, thk. Abdulkadir Muhammed Mâyû (y.y. Dâru'l-Kalemi'l-Arabî, 1997), 75.

<sup>12</sup> Malatyavî, *Ravzatu'l-'ukûl*, 48; Askerî, *Cemheretu'l-emşâl*, 1: 358; Ebu'l-Kasım Mahmûd b. Amr b. Ahmed ez-Zamahşerî, *el-Mustekşâ fi emsâli'l-'Arab* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, 1987), 2: 8; Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mukerrem İbn Manzûr, *Muhtasaru Târîhu Dimaşk*, thk. Ruhîyye en-Nuhâs- Riyâd Abdulhamid, (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1984), 17: 32.

<sup>13</sup> Zamahşerî, *el-Mustekşâ*, 2: 7-8.

<sup>14</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *Uyûnu'l-aḥbâr* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmîyye, 1418), 2: 61; Mustasamî, *ed-Durru'l-ferîd*, 7: 280.

وَمَا طَلَبَ الْمَعِيشَةَ بِالتَّمَنِّي ... وَلَكِنْ أَلْقَى دَلُوكَ فِي الدَّلَاءِ<sup>15</sup> -5

*Temenni ile hayatını geçindiremezsin, ama kovanı kovalarla at (yani insanlar gibi sen de çalış şansını dene).*

Kaynaklarda tespit edildiği kadarıyla Ebû Esved ed-Duelî'ye (ö. 40/661) ait olan bu beytin her iki mısraı da mesel özelliği taşımaktadır.

وَلَيْسَ الرَّزْقُ عَنِ طَلَبِ حَثِيثٍ ...<sup>16</sup>

*Rızık acil bir istekten sadır olmaz, ...*

Müellifimizin eserinde zikrettiği incelemesini yaptığımız beytin ikinci mısraı bu beyitte de ikinci mısra olarak kullanılmıştır. Ancak birinci mısralar farklıdır. Bu tespit bize bazı yaygın ifadelerin anlamları gözetilerek başka ifadeler ile birlikte o dönemde kullanıldığını göstermektedir.

فَإِنَّ الْحَقَّ لَيْسَ بِهٖ خَفَاءٌ ... وَلَا تَخْفَى الْخِيَانَةَ وَالْخِلَابَ<sup>17</sup> -5

*Hakta gizlilik yoktur, ihanet ve aldatıcılık da gizli kalmaz.*

Şairi tespit edilemeyen bu beyitte geçen *فَإِنَّ الْحَقَّ لَيْسَ بِهٖ خَفَاءٌ* ifadesi mesel olarak çok işlek olup, aşağıdaki örnekte olduğu gibi şiirlerde beytin ilk veya son mısralarında anlamına uygun gelecek şekilde kullanılmıştır.

وَكَانَ الْحَقُّ لَيْسَ بِهٖ خَفَاءً ... أَعْرَ كَعْرَةَ الْفَلْقِ الْمُبِينِ<sup>18</sup>

<sup>15</sup> Malatyavî, *Ravzatu'l-'ukûl*, 272; Ebubekr Abdullah b. Ubeyd b. Sufyan İbn Ebi'd-Dunya, *İslâhu'l-mâl*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ (Beyrut: Muessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 1993), 78; Ebubekr Muhammed b. Kasım b. Muhammed b. Beşşâr, *el-Muzekker ve'l-muennes*, thk. Muhammed Abdulhalık Udeyme (Kahire: Vizâretu'l-Evkâf, 1981), 2: 446; Ebubekir Ahmed b. Mervân ed-Dineverî, *el-Mucâlese ve cevâhiru'l-'ilm*, thk. Ebu Ubeyde Meşhur b. Hasan Âlu Selman, (Beyrut: Cemiyetu't-Terbiyyeti'l-İslamiyye, 1419), 2: 115, 9: 34.

<sup>16</sup> Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm, *Kitâbu'l-emşâl*, thk. Abdulmecid Katamiş (Dimaşk: y. y., 1980), 200; Dineverî, *el-Mucâlese*, 2: 115, 6: 169; Ebû Ubeyd Abdullah b. Abdulaziz el-Endelusî, *Faşlu'l-makâl fi şerhi Kitâbi'l-Emşâl*, thk. İhsan Abbas, (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1971), 293; Ebu'l-Fadl Ahmed b. İbrahim el-Meydânî, *Mecma'u'l-emşâl*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, (Beyrut: y.y, ts.), 3: 190; Mecududdin Ebû Tâhir Muhammed b. Yakub el-Fîrûzâbâdî, *Başâiru't-temyîz fi letâifi'l-Kitâbi'l-'Azîz*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Kahire: y. y., 1973-1996), 3: 606.

<sup>17</sup> Malatyavî, *Ravzatu'l-'ukûl*, 362; Askerî, *Cemheretu'l-emşâl*, 1: 364.

<sup>18</sup> Ebu'l-Kasım Hibetullah b. Mansûr et-Tabarî el-Lâlkâî, *Şerhu usûli i'tikâdi Ehli's-Sunne*, thk. Ahmed b. Hamdân el-Gâmîdî (Suud: Dâru Tayyibe, 2003), 167.

*Hakta kesinlikle gizlilik yoktur, açık günün aydınlığı gibi ıslıl ıslıl olur.*

وقال الله قد أرسلت عبداً ... يقول الحقّ أليس به خفاء<sup>19</sup>

*Allah Teala bir kul gönderdim dedi. O, Hakta gizlilik yoktur der.*

وقابلني بإنصاف وظلم ... تجدني في الجميع كما تحب<sup>20</sup>-6

أمتلي تُقبَلُ الأقوال فيه ... ومثلك يستمر عليه كذب

*İster bana insaflı, istersen zalim ol, hepsinde beni arzuladığın gibi bulursun.*

*Senin gibisi onun hakkında yalan söyler de benim gibisi o sözleri kabul mü eder?*

Ebû Firâs el-Hamdânî'ye (ö. 357/968) ait vafır bahrinde inşa edilmiş şiirden alınmış iki beyittir.<sup>21</sup> Şiirde bu beyitler arka arkaya kullanılmamıştır. Bu beyitlerin sıralanışı üzerinde müellifimiz tasarrufta bulunarak yukarıda görüldüğü şekilde kullanmıştır.

Ayrıca, başka bir kaynaktan birinci beytin ilk mısraının aşağıda zikredildiği şekilde kullanımı da tespit edilmiştir.

وعاملني بإنصاف وظلم...<sup>22</sup>

*İster bana insaflı, istersen zulümle davran*

إذا كنت في دار يسوءك أهلها ... ولم تك مكبولا بها فتعرب<sup>23</sup>-7

<sup>19</sup> Ahmed b. Huseyin b. Musa el-Beyhakî, *Delâilu'n-nubuve ve mar'ifetu ahvâli Sâhibi's-şerîfe*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1405), 6: 53; Ebû'l-Kasım Ali b. Hibetullah b. Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, thk. Amr b. Garâme el-Amrevî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), 12: 402; Abdukanî b. Abdulvahid b. Ali el-Makdisî, *Cuzu ehâdîsi's-şi'r*, thk. İhsan Abdulmennân (Amman: Mektebetu'l-İslamiyye, 1410), 66; Ebû İshâk İbrahim el-Bûnsî, *Kenzu'l-kitâb ve muntehabu'l-âdâb*, thk. Hayat Karre, (Edu Dabi: y.y., 2004), 1: 131; Şemsuddin Ebû Usmân b. Kaymâz ez-Zehabi, *Seyru a'lâmi'n-nubelâ*, (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2006), 3: 517.

<sup>20</sup> Malatyavî, *Ravzatu'l-'ukûl*, 408; Abdulmelik b. Muhammed b. İsmail Ebû Mansûr es-Seâlibî, *Yetimetu'd-dehr fi meâsin ehli'l-'aşr*, thk. Mufid Muhammed Kamhiyye (Beyrut: y.y.,1983), 1: 99.

<sup>21</sup> Annesinin Münbiç'ten kalkıp Şam'da Seyfuddevle ile görüşmek için geldiği, ancak kötü karşılandığı haberi Ebu Firâs'a ulaştıca bu durum onda kinin oluşmasına neden olmuş ve bunu şiirle ifade etmek istemiştir. Bkz. Seâlibî, *Yetimetu'd-dehr*, 1: 99.

<sup>22</sup> Seâlibî, *Yetimetu'd-dehr*, 1: 99; Mustasamî, *ed-Durru'l-ferîd*, 5: 234.

فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ لَمْ يَسْتَقِمْ لَهُ ... بِمَكَّةَ حَالًا وَاسْتِقَامَ يَنْتَرِبِ

*Sana hakaret edenlerin yurdunda isen ve orada ellerin bağlı değilse ayrıl.*

*Zira Allah elçisi için durum Mekke'de düzelmedi, ancak Yesrib'e gidince düzeldi.*

Bu beyitler Ebû Temmâm et-Tâiyye'ye (ö. 231/845) aittir. Tavîl bahrinde inşa edilmiş şiiirden alınmıştır. Bazen hikmeti içeren ifadenin anlamı bir beyitte değil, iki veya daha fazla beyitte oluşabilmektedir. Bu beyitlerde de bunu müşahede etmekteyiz. Ancak müellifimizin eserine almış olduğu bu beyitler, kaynaklarda şu şekilde yer almaktadır:

إِذَا كُنْتُ فِي أَرْضِ بَيْتِكَ أَهْلَهَا ...<sup>24</sup>

*Sani hor görenlerin yurdunda isen ...*

Bu kaynakta görüleceği üzere ikinci beyit aynı kalmakla birlikte birinci beytin ilk mısrasında ortada farklı lafızlar kullanılmıştır.

إِذَا كُنْتُ فِي دَارِ بَيْتِكَ أَهْلَهَا ... وَلَمْ تَكْ مَحْبُوسًا بِهَا فَتَحُولُ<sup>25</sup>

*Sani hor görenlerin yurdunda isen ve orada hapsedilmiş değilsen, (o yeri) değiştir!*

إِذَا كُنْتُ فِي دَارِ بَيْتِكَ أَهْلَهَا ... وَلَمْ تَكْ مَمْنُوعًا بِهَا فَتَحُولُ<sup>26</sup>

*Sani hor görenlerin yurdunda isen ve orada yasaklanmış değilsen, (o yeri) değiştir!*

Bu son iki beyit ise az önce geçen beyitle tamamen aynı ancak ikinci mısradaki geçen ve ممنوعًا ve محبوسًا kelimeleri farklıdır.

وَمَا النَّفْسُ إِلَّا حَيْثُ يَجْعَلُهَا الْفَتَى ... فَإِنْ أَطْمَعْتَ تَأْفَتْ، وَإِلَّا تَسَلَّتْ<sup>27</sup>-8

<sup>23</sup> Malatyavî, *Ravzatu'l-'ukûl*, 67.

<sup>24</sup> Mustasamî, *ed-Durru'l-ferîd*, 4: 105.

<sup>25</sup> İbn Manzûr, *Muhtasarü Târîhu Dimaşk*, 10: 225.

<sup>26</sup> Ebû'l-Kasım Huseyin b. Muhammed. Er-Râgıb el-İsfehânî, *Tefsîru'r-Râgıb*, thk. Muhammed Abdulaziz, (Tanta: y.y., 1999-2001), 3: 415.

<sup>27</sup> Malatyavî, *Ravzatu'l-'ukûl*, 487; el-Muhassin b. Ali b. Muhammed Dâvud et-Tenûhî, *el-Ferec ba'de'ş-şidde*, thk. Abûd eş-Şâlcî, (Beirut: Daru's-Sadr, 1978), 5: 63; Ali b. Muhammed b. Abbas Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Başâir ve'z-zahâir*, thk. Vedâd el-Kâdî (Beirut: Dâru's-Sâdir, 1988), 6: 155; Ebû'l-Kâsım el-Hasan b. Muhammed b. Habîb en-Nisâburî, *Ukâlâu'l-mecânîn*, thk. Ebû Hacer Muhammed es-Saîd (Beirut: y.y., 1985), 122; Cafer b.



*Nefs sadece kendini genç kılmış gibidir, onu yedirirsen arzu eder yoksa kendini teselli eder.*

Ebu Dulef el-İclî'ye (ö. 225/839) ait tavîl bahrinden olan bu beytin ikinci mısraında şart edatından sonra gelen *أَطْمَعْتُ* fiili, bazı kaynaklarda Aşağıda görüleceği üzere *طَعِمْتُ* (tamah ettiğinde) ve *أَعْطَيْتُ* (verdiğinde) yer değiştirmiş olarak geçmektedir.

... *فَإِنْ طَعِمْتُ تَأَقَّتْ وَإِلَّا تَسَلَّتْ*<sup>28</sup> ...

... *yedirirsen arzu eder, yoksa kendini teselli eder.*

... *فَإِنْ أَعْطَيْتُ تَأَقَّتْ وَإِلَّا تَسَلَّتْ*<sup>29</sup> ...

... *verirsen arzu eder, yoksa kendini teselli eder.*

**9-<sup>30</sup> المَالُ فِيهِ تَجَلَّةٌ وَ مَهَابَةٌ... وَالْفَقْرُ فِيهِ مَذَلَّةٌ وَفَضُوخٌ**

*Zenginlikte zenginlik ve yücelik vardır, fakirlikte ise zillet ve rezillik vardır.*

Beyit şair Nemr b. Tevleb'e (ö. 14/635) aittir. Bu beyit de aşağıda görüleceği üzere kaynaklarda küçük değişiklikler yapılmış olarak zikredilmektedir.

... *المَالُ فِيهِ مَهَابَةٌ وَتَجَلَّةٌ... وَالْفَقْرُ فِيهِ مَذَلَّةٌ وَفَضُوخٌ*<sup>31</sup>

*Zenginlikte itibar ve yücelik vardır, fakirlikte ise zillet ve rezillik vardır.*

Ahmed b. el-Hasan es-Sirâcu'l-Kârî, *Muşâri 'u'l-'uşşâk*, (Beyrut: Dâru Sadr, tsz.), 1: 225; Cemaluddin Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali el-Cevzî, *et-Tabşîre*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1986), 203; Şemsuddin Ebû Muzaffer Yusuf İbnu'l-Cevzî, *Mirâtu'z-zaman fi tevârîhi'l-a'yân*, thk. Muhammed Berakat-Kâmil el-Harrât (Dımaşk, Dâru'r-Risâle el-Âlemiyye, 2013), 15: 356; Mustasamî, *ed-Durru'l-ferîd*, 4: 330.

<sup>28</sup> el-Feth Muhammed b. Ubeydullah b. Hâkân b. Abdullah el-Kaysî, *Maṭma'u'l-enfus ve mesrahu't-te'ennus*, thk. Muhammed Ali Şevâbike (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1983), 157; İsmail b. Muhammed b. Fadl b. Ali el-İsbehânî, *Seyru's-selef*, thk. Kerem b. Hilmî, (Riyad: Dâru'r-Râye, ts.), 332; Mustasamî, *ed-Durru'l-ferîd*, 11: 369.

<sup>29</sup> Ebû'l-Hasan Alî b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *Teshîlu'n-nazar ve ta'cîlu'z-zafer fi ahlâki'l-muluk*, thk: Muhyî Hilâl-Hasan es-Sââtî (Beyrut: nşr., Daru'n-Nahda, tsz.), 337.

<sup>30</sup> Malatyavî, *Ravzatu'l-'ukûl*, 342; Askerî, *Cemheretu'l-emşâl*, 253; Mustasamî, *ed-Durru'l-ferîd*, 7: 129; Ebû İshak Burhanuddin Muhammed b. İbrahim el-Vatvât, *Güreru'l-ḥaşâiş ve 'ireru'n-naḳâiş*, thk. İbrahim Şemsuddin (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008), 401.

<sup>31</sup> Cevâd Ali, *el-Mufaşşal fi târihi'l-'Arab* (Beyrut: Daru's-Sâkî, 2001), 18: 194.

Bu kaynakta beytin birinci mısraında *تَجَلَّه* kelimesi *مهابة* kelimesi ile yer değiştirmiş şekilde kullanılmıştır.

فالمال فيه عزة ومهابة ...<sup>32</sup>

*Zenginlikte yücelik ve itibar vardır,*

Bu kaynakta beytin birinci mısraında tekrar eden *تَجَلَّه* kelimesinin yerine eşanlamlısı olan *عزة* kelimesi kullanılmıştır.

وَمَا مَاضِي الشَّبَابِ بِمُسْتَعَدِّ ... وَلَا يَوْمٌ يَمُرُّ بِمُسْتَعَادٍ 10-<sup>33</sup>

*Geçen gençlik dönemi geri gelmez, geçen bir gün de geri dönmez.*

Ebu Tayyib el-Mutenebbî'ye (ö. 354/965) ait olan vâfir bahrindeki bu beyit, tespit ettiğimiz bir kaynakta ikinci mısraının sonunda bulunan *مُسْتَعَادٍ* kelimesi *مُسْتَعَار* kelimesi ile yer değiştirerek şöyle geçmektedir:

... وَلَا يَوْمٌ يَمُرُّ بِمُسْتَعَارٍ<sup>34</sup>

*... geçen bir gün de ödünç alınmaz.*

فَمَا تَكْفُفُ نَفْسٌ فَوْقَ طَاقَتِهَا ... وَلَا تَجُودُ يَدٌ إِلَّا بِمَا تَجِدُ 11-<sup>35</sup>

*İnsan gücünün üstünde sorumlu tutulmaz, el ancak bulabildiği şey ile cömertlik eder.*

Basît bahrindeki bu beyit şair Hutay'e'ye (ö. 45/667) ait olup, müellifimizin eserinde geçtiği şekilde kaynaklarda zikredilmiştir. Ancak bu beyit, aşağıda görüleceği üzere bazı kaynaklarda ise birinci mısraın başında bulunan fiil malum sığa ile değiştirilmiş ve fail de açıkça zikredilmiş şekilde geçmektedir.

<sup>32</sup> Muhammed Abdulhay b. Muhammed, *et-Terâtibu'l-idâriyye ve'l-'Ummâlât*, thk. Abdullah Halidî, (Beyrut: y.y., tsz.), 1: 18.

<sup>33</sup> Malatyavî, *Ravzatu'l-'ukûl*, 136; Hasan b. Ali ed-Dabbî İbnu Vekî', *el-Munşif li's-sârih ve'l-mesrûk*, thk. Umer b. İdrîs, (Bingazi: Câmîatu Kât Yunus, 1994), 434; Mustasamî, *ed-Durru'l-ferîd*, 5: 217; Ahmed b. Yahya b. Fadlullah el-Umrî, *Mesâliku'l-ebşâr fi memâliku'l-emşâr*, (Ebudabi: Mecmau's-Sekâfi, ts.), 16: 140.

<sup>34</sup> Ebû'l-Ferec Abdurrahman el-Cevzî, *el-Mudhiş*, thk. Mervan Kabbânî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1985), 262.

<sup>35</sup> Malatyavî, *Ravzatu'l-'ukûl*, 254; Muhammed b. Ahmed b. Mahmûd b. Bahtiyar ez-Zencânî, *Tahrîcu'l-Fûru' 'alâ'l-usûl*, thk. Muhammed Edîb Salih (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1398), 36.

مَا كَلَّفَ اللَّهُ نَفْسًا فَوْقَ طَاقَتِهَا ...<sup>36</sup>

*Allah kişiyi gücünün üstünde sorumlu tutmamıştır ...*

فَلَمَّوْتُ خَيْرَ لَفْتِي مِنْ مَقَامِهِ ... بِأَرْضِ هَوَانٍ بَيْنَ وَاشٍ وَحَاسِدٍ<sup>37</sup>-12

*Ölüm delikanlı için haset eden ile gammazın onu hor gördükleri yerde kalmaktan daha hayırlıdır.*

Müellifimizin kullandığı şekliyle bu beytin kime ait olduğu kaynaklarda tam olarak tespit edilemedi. Ancak beytin mısralarında bazı değişiklikler ile birlikte pek çok kaynakta hatta aynı kaynakta mükerrer olarak geçmektedir. Bu değişiklikler anlam bakımından birbirlerinden çok uzak değildir.

... بَدَارِ هَوَانٍ تَبَيَّنَ ضَدُّ وَحَاسِدٍ<sup>38</sup>

... بِدَارِ هَوَانٍ تَبَيَّنَ صَدُّ وَحَاسِدٍ<sup>39</sup>

İncelemeye aldığımız beytin bu kullanımının iki farklı kaynakta, ikinci mısradaki *واش* kelimesi sırasıyla *ضَدَّ* (muhalif) ve *صَدَّ* (engelleyen) kelimesi ile yer değiştirmiş şekilde zikredildiği görülmektedir.

... بِمَشَبَعَةٍ مِنْ صَاحِبٍ وَرَفِيقٍ<sup>40</sup>

*... dostunun ve arkadaşının onu doyurdukları yerde ...*

Bu beyit yukarıda geçtiği şekli ile ikinci mısraın sonunda kullanılan lafızlar bakımından *Ravzatu'l-'ukûl'* dan oldukça farklıdır.

وَمِنْ ظَهَرَتْ لِأَمْرِي نِعْمَةٌ ... عَلَيْهِ أَقْرَتُ وَإِنْ لَمْ يَقْرَ<sup>41</sup>-13

*Nimet kişiye görüldüğünde, o konuşmazsa da nimet onun yerine konuşur.*

<sup>36</sup> Şihabuddin Ahmed b. Muhammed Abdu Rabbih, *el-'Ikdu'l-ferîd*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1404), 4:43; Ebû Mansûr Abdulmelik b. Muhammed b. İsmail es-Seâlibî, *et-Temşîl ve'l-muhâdâra*, thk. Abdulfettah Muhammed el-Huluv, (Beyrut: Daru'l-Arabiyyeti'l-Kitab, 1983), 10; es-Seâlibî, *Yetimetu'd-dehr* 3: 104; Ebû'l-Hasan Alî b. Muhammed b. Habîb el-Mâverîdî, *el-Emsâl ve'l-hikem*, thk. Fuad Abdulmunim Ahmed, (Riyad: nşr., Daru'l-Vatan, 1999), 91.

<sup>37</sup> Malatyavî, *Ravzatu'l-'ukûl*, 241.

<sup>38</sup> Seâlibî, *Yetimetu'd-dehr*, 5: 40.

<sup>39</sup> Mustasamî, *ed-Durru'l-ferîd*, 6: 391.

<sup>40</sup> Mustasamî, *ed-Durru'l-ferîd*, 6: 115.

<sup>41</sup> Malatyavî, *Ravzatu'l-'ukûl*, 123, 231.

Şairi tespit edilemeyen bu beyit, müellifimizin eserinde iki yerde geçmektedir. Beytin kullandığı bu şekil, kaynaklarda tespit edilemedi. Ancak, beytin anlamca en yakın kullanımını bir kaynakta şöyle tespit ettik:

وقد سبقَتْ لامرئٍ نعمةً ... تقرّ عليّ وإن لم أُقرّ<sup>42</sup>

*Refah kişinin önüne geçtiğinde, ben konuşmasam da refah benim yerime konuşur.*

Bu şekilde kullanımda beyitte geçen fiillerin kipleri gaipten mütekeltime dönüştürülmüştür.

لا تتركَنَّ الحزمَ في شيءٍ تُحاذره ... فإن سلمتَ فما للحزمِ من بأس<sup>43</sup>  
العجزُ ذلٌّ وما بالحزمِ من ضرر ... وأحزم الحزمِ سوء الظنِّ بالناس

*Çekindiğin bir şeyde sakınmayı bırakma, ondan sağ çıkarsan sakınmanın bir zararı yoktur.*

*Acizlik zillettir ve sakınmanın bir zararı yoktur ve sakınmanın en yüksek mertebesi insanlar hakkında suizanda bulunmaktır.*

İkinci beytin ilk mısranının bir kaynakta şu şekilde geçtiğini tespit ettik:

العجزُ ذلٌّ وترك الحزمِ منقصه ...<sup>44</sup>

*Acizlik zillettir ve sakınmayı bırakmak ise onun kusurudur ...*

Burada görülen değişiklik yukarıda görüleceği üzere birinci mısran ortasından sonra olmaktadır.

مَنْ يَفْعَلِ الْخَيْرَ لَا يُعْذَمُ جَوَازِيَهُ ... لَا يَذْهَبُ الْعُرْفُ بَيْنَ اللَّهِ وَالنَّاسِ<sup>45</sup>-15

<sup>42</sup> İbn Vekî', *el-Munşif*, 672.

<sup>43</sup> Malatyavî, *Ravzatu'l-'ukûl*, 220, 490; Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Umer el-Mâzirî, *Şerhu't-telkîn*, thk. Muhammed el-Muhtar es-Selâmî (Dâru'l-Garb, y.y., 2008),1: 19; Ebû'l-Hasan Ali b. Bessâm eş-Şenterîni, *eş-Zahîretu fi mehâsini ehli'l-Cezîre*, thk. İhsân Abbas (Libya: Daru'l-Arabiyye li'l-Kitâb, 1981), 8: 519; Mustasamî, *ed-Durru'l-ferîd*, 11: 128.

<sup>44</sup> Abdurrahman b. Nasr b. Abdullah eş-Şizerî, *el-Menhecu'l-meslûk fi siyâseti'l-muluk*, (Zerkâ: Mektebetu'l-Menâr, tsz.), 549.

<sup>45</sup> Malatyavî, *Ravzatu'l-'ukûl*, 256; Ebu Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd İbnu Ebî ed-Dunyâ, *el-İşrâf fi menâzili'l-eşrâf*, thk. Necm Abdurrahman Halef, (Riyad: Mektebe-

*Hayır yapılanın mükâfatı ziyan olmaz, iyilik Allah ile insanlar arasında kaybolmaz.*

Zamahşeri'nin (ö. 538/1144) cömertliği teşvik için söylenmiş<sup>46</sup> olduğunu ifade ettiği beyit, bu şekli ile Cahiliye ve İslami dönemde yaşamış şair Hutay'e'ye (ö. 58/678) ait olup,<sup>47</sup> bazı kaynaklarda ikinci mısrandaki *يُدْهَبُ* ifadesinin eşanlamlısı olan *يَهْلِكُ* ile aşağıda görüleceği üzere yer değiş-tirdiği görülmektedir.

... لَا يَهْلِكُ الْعَرَفَ بَيْنَ اللَّهِ وَالنَّاسِ<sup>48</sup> ...

... İyilik Allah ile insanlar arasında **yok olmaz.**

Şeybânî beytin bu şekli ile Tevrat'ta geçtiğini ifade etmiştir.<sup>49</sup>

لَنْ تُقْلَعَ الْأَنْفُسُ عَنْ عَيْبِهَا ... مَا لَمْ يَكُنْ مِنْهَا لَهَا وَعِظًا<sup>50</sup> 16-

*Nefisler kendi içinden kendisi için nasihatte bulunana yoksa azgınlığından vazgeçmeyecek.*

Şair Ebû Nuvâs (ö. 198/813), Ebû'l-Atâhiyye'ye (ö. 194/825) uğramış ve ona serî' bahrinden olan bu beyitle vaaz etmiştir.<sup>51</sup> Ancak bu beyit anlamı bozulmadan her iki mısranda bazı değişiklikler ile aşağıda görüleceği üzere bazı kaynaklarda farklı şekilde geçmektedir.

لَنْ يُقْلَعَ الْأَنْفُسُ عَنْ عَيْبِهَا ...<sup>52</sup>

tu'r-Rüşd, 1990), 289; Ahmed b. Yahya b. Zeyd b. Seyyâr Saleb, *Ḳavâ'idu's-Şi'r*, thk. Ramazan Abdu'ttevvâb, (Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1995), 70; Abdülmelik b. Muhammed b. İsmail es-Seâlibî, *el-İ'câz ve'l-İcâz*, (Kahire: Mektebetu'l-Kurân, ts.), 137; Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Abdusselam el-Cerrâvî, *el-Ḥamâsetu'l-Mağrîbiyye*, thk. Muhammed Rıdvân ed-Dâye (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1991), 2: 223.

<sup>46</sup> Zamahşerî, *el-Mustekşâ*, 2: 268.

<sup>47</sup> Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed Tabâtâbâ el-Alevî, *I'yâru's-Şi'r*, thk. Abduaziz b. Nasır el-Mâni (Kahire: y.y., tsz.), 182; Askerî, *Cemheretu'l-emşâl*, 2: 381.

<sup>48</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Cafer b. Muhammed el-Harrâtî, *el-Muntekâ min kitâbi mekârimi'l-aḥlâk ve mu'âlîha*, thk. Ebû Tahir Ahmed b. Muhammed (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1406), 38.

<sup>49</sup> Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah b. Ahmed el-Esbahânî, *Hilyetu'l-evliyâ ve ṭabaḳātu'l-esfiyâ*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 1974), 6: 107.

<sup>50</sup> Malatyavî, *Ravzatu'l-'ukûl*, 200.

<sup>51</sup> Mâverdî, *Teshîlu'n-nazar*, 41.

<sup>52</sup> Mustasamî, *ed-Durru'l-ferîd*, 9: 380.

... Kişiler azgınlığından vazgeçmeyecek.

لَنْ تُرْجِعَ الْأَنْفُسَ عَنْ عَيْبِهَا ... مَا لَمْ يَكُنْ مِنْهَا لَهَا زَاجِرٌ<sup>53</sup>

Kişiler kendi içinden kendisi için menedeni yoksa azgınlığından geri dönmeyecektir.

تَوَدَّبْنَا الْأَيَّامَ فِيمَا يَضُرُّنَا ... وَكَمْ ضَرَّرَ لِّلْمَرْءِ فِيهِ مَنَافِعُ<sup>54</sup> 17-

Zaman eziyet çektirerek bizi eğitiyor, halbuki nice cefanın içinde insan için faydalar vardır.

Bu beytin şairi kaynaklarda tespit edilemedi. Tespit ettiğimiz bir kaynakta beytin ilk mısramında فيما yerine حين kelimesi kullanılmış, ayrıca fiile bitişen mütekellim zamiri yerine gaip zamiri ile birlikte şu şekilde kullanılmıştır:

تَوَدَّبُهُ الْأَيَّامَ حِينَ تَضُرُّهُ ... وَكَمْ ضَرَّرَ لِّلْمَرْءِ فِيهِ مَنَافِعُ<sup>55</sup>

Zaman ona cefa ettiğinde eğitiyor ve nice cefanın içinde insan için faydalar vardır.

إِذَا كَانَ بَيْنَ الْمَرْءِ وَالشَّرِّ لَيْلَةٌ ... فَمَا يَدْرِيكَ مَا اللَّهُ فِي الصَّبْحِ صَانِعُ<sup>56</sup> 18-

Kişi ile şer arasında bir gece varsa, Allah'ın sabah ne yapacağını bilemezsin.

Bu beyit Ebû İshak İbrahim el-Eşhebî'ye (ö. 523/1129) ait olup, tespit ettiğimiz bir kaynakta ikinci mısradaki küçük bir değişikliklerle şu şekilde geçmektedir:

... فَمَا عَلَّمَهُ مَا اللَّهُ فِي الصَّبْحِ صَانِعُ<sup>57</sup>

... Allah'ın sabah ne yapacağı hakkında onun bilgisi yoktur.

وَمَا كُلُّ مَنْ تَهَوَّاهُ يَهْوَاكَ قَلْبُهُ ... وَلَا كُلُّ مَنْ أَنْصَفْتَهُ لَكَ مَنْصَفُ<sup>58</sup> 19-

<sup>53</sup> Abdu Rabbih, *el-'Ikdu'l-Ferîd*, 3: 82; İbn Cevzî, *Mirâtu'z-zaman*, 13: 341; Ebû'l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed İbnu Hallikân, *Vefayâtu'l-a'yân ve enbâu enbâi'z-zamân*, thk. İhsân Abbâs (Beirut: Dâru Sadr, 1900), 2: 102.

<sup>54</sup> Malatyavî, *Ravzatu'l-'ukûl*, 360.

<sup>55</sup> Askerî, *Cemheretu'l-emşâl*, 1: 83; Ebu Hilâl el-Hasan b. Abdullah el-Askerî, *Divânu'l-me'ânî*, (Beirut: Daru'l-Ceyl, ts.), 1: 85.

<sup>56</sup> Malatyavî, *Ravzatu'l-'ukûl*, 226.

<sup>57</sup> Mustasamî, *ed-Durru'l-ferîd*, 3: 79.

<sup>58</sup> Malatyavî, *Ravzatu'l-'ukûl*, 54; Askerî, *Divânu'l-me'ânî*, 1: 78.

*Her sevdiğinin kalbi seni sevmeyebilir, insaf ettiğin her kişi sana insafı davranmayabilir.*

Bu beytin şairini kaynaklarda tespit edilemedi. Tespit ettiğimiz bir kaynaktaki ise değişiklik, aşağıda görüleceği üzere beytin ikinci mısraının ortasında kullanılan fiil ve bitiminde kullanılan kelimenin çeşidinde göze çarpmaktadır.

... وَلَا كُلُّ مِنْ صَافِيَةٍ لَكَ قَدْ صَافَا<sup>59</sup>

... *samimi davrandığın her kişi sana samimi değildir.*

... وَمَا كُلُّ مِنْ أَنْصَفْتَهُ لَكَ يَنْصَفُ<sup>60</sup>

... *samimi davrandığın her kişi sana samimi davranmaz.*

إِنْ أَخَا الصَّدَقِ الَّذِي يَسْعَى مَعَكَ ... وَمَنْ يَضُرُّ نَفْسَهُ لِيَنْفَعَكَ<sup>61</sup> -20-

*Gerçek dost seninle çabalayan ve seni faydalandırmak için zararını göze alan kişidir.*

Bu beyit dipnotunda gösterilen kaynaklarda kesin olmamakla birlikte Hz. Ali (r.a.) ya da Ebû Atâhiyye'ye ait gösterilmiştir. Tespit ettiğimiz bazı kaynaklarda ise müelliflerinin tasarruflarına ve anlayışlarına göre iki küçük değişiklik yapılarak zikredilmektedir. Bu kullanımları aşağıda gösterdik.

إِنْ أَخَا الْهَيْجَاءِ مِنْ يَسْعَى مَعَكَ ...<sup>62</sup>

*Harpteki kardeşin, seninle çabalayan kişidir ...*

إِنَّ أَخَا الْإِحْسَانِ مَنْ يَسْعَى مَعَكَ ...<sup>63</sup>

*İhsan sahibi dostun, seninle çabalayan ...*

<sup>59</sup> Mustasamî, *ed-Durru'l-ferîd*, 10: 407.

<sup>60</sup> Askerî, *Cemheretu'l-emşâl*, 2: 96.

<sup>61</sup> Malatyavî, *Ravzatu'l-'ukûl*, 120; İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-aḥbâr*, 3: 7; Safiyuddîn Ebû'l-Feth İsâ el-Buhturî, *Unsu'l-mescûn ve râḥatu'l-maḥzûn*, thk. Muhammed Edîb el-Câdir, (Beyrut, Dâru's-Sadr, 1997), 172; Mustasamî, *ed-Durru'l-ferîd*, 4: 401.

<sup>62</sup> Ali b. Muhammed b. El-Abbas Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *es-Şadâka ve's-şadîk*, thk. İbrahim el-Keylânî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1998), 50; Mâverdî, *el-Emşâl ve'l-hikem*, 160; Meydânî, *Mecma'u'l-emşâl*, 1: 34.

<sup>63</sup> Ahmed b. El-Hasan b. Ali Ebû Bekr el-Beyhakî, *Şu'abu'l-imân*, thk. Abdulali Abdulhamid, (Bombay, Dâru's-Selefiyye, 2003), 10: 583.

Her iki beyitte bulunan değişiklik, yukarıda görüleceği üzere birinci mısralarının ortasından öncedir.

21- <sup>64</sup> إذا كانت الأرزاق قسما مقدرًا ... فقله حرص المرء بالكسب أجمل

*Rızıklar takdir edilmiş bir nasip olduğunda, kazanmakta insanın hurs göstermemesi daha güzeldir.*

Malatyavî'nin eserinde bu kullanım şekli ile zikrettiği beytin kime ait olduğu kaynaklarda tespit edilemedi. Kaynak taramasında ise beytin baş kısmında şart edatlarında ve fiilin zamanlarında değişiklik yapılmış olarak aşağıda gösterilen şekilde geçtiği tespit edilmiştir.

وإن تكن الأرزاق قسما مقدرًا ...<sup>65</sup>

*Rızıklar takdir edilmiş bir nasip olursa şayet, ...*

22- <sup>66</sup> فلبما إيسارٌ ومنّةٌ ولمّ ... لا دمّ والقَتْلُ بالحرّ أجمل

*Ya esir olmak ya minnet altında kalmak... ya da kan, özgür ölmek daha güzeldir.*

168  
OMÜİFD

Müellifimizin eserinde bu kullanım şekli ile zikrettiği beytin kime ait olduğu başka kaynaklarda tespit edilemedi. Ancak araştırmamız esnasında Teebbeta Şerren'e (ö. /540) ait bir beyit ile anlamca yakın olduğu tespit edildi. Beyitteki göze çarpan değişiklik aşağıda görüleceği üzere birinci mısranın baş tarafı ile ikinci mısranın son kelimesindedir.

هما خطتا إيسار ومنّة ... وإيما دم والقَتْلُ بالحرّ أجمل<sup>67</sup>

*İki önemli durumdur esir olmak ve minnet altında kalmak ... ya da kan, özgür ölmek daha şayandır.*

23- وإذا نبا بك منزل فتحول<sup>68</sup> واترك محلّ السوء لا تنزل به

<sup>64</sup> Malatyavî, *Ravzatu'l-'ukül*, 343.

<sup>65</sup> Dineverî, *el-Mucâlese*, 6: 310; Kemaleddin Ebû'l- Fadl Abdurrezzak İbnu Fevtî, *Mecmâ'u'l-âdâb fi mu'cemu'l-el-kâib*, thk. Muhammed el-Kazım (İran, İrşâdu'l-İslâmî, 1416), 5: 310.

<sup>66</sup> Malatyavî, *Ravzatu'l-'ukül*, 363.

<sup>67</sup> Ebu'l-Feth Usmân b. Cinnî, *el-Ḥaşâiş*, (Kahire: y.y., tsz.), 2: 407; Ali b. Mumin b. Muhammed el-İşbîlî, *Ḍarâiru'ş-şî'r*, thk. İbrahim Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Endelus, 1980), 107.



*Bir yer sana uygun olmadığı zaman değişir. Kötülüğün olduğu yeri terk et, yerleşme.*

Bu beytin şairi kaynakçalarda tespit edilemedi. Müellifimiz eserinde sadece ilk mısraı satır aralarında zikretmiş, tamamını almamıştır. Ancak eseri tahkik eden muhakkikler beytin tamamını yukarıda geçtiği şekilde almıştır. Müellifimizin eserinde yer verdiği bu beytin ilk mısraı, tespit ettiğimiz kaynaklarda aşağıda görüleceği üzere ikinci mısra olarak zikredilmiştir. Değişiklikler birinci mısralarda göze çarpmaktadır.

واترك محل السوء لا تنزل به ... وإذا نيا بك منزل فتحول<sup>69</sup>

*Kötülüğün olduğu yeri terk et, oraya inme! Bir yer sana uygun olmadığı zaman değişir.*

احذر محل السوء لا تنزل به ... وإذا نيا بك منزل فتحول<sup>70</sup>

*Kötülüğün olduğu yerden sakın oraya inme! Bir yer sana uygun olmadığı zaman değişir.*

احذر محل السوء لا تحل به ... وإذا نيا بك منزل فتحول<sup>71</sup>

*Kötülüğün olduğu yerden sakı oraya girme! Bir yer sana uygun olmadığı zaman değişir.*

فاحذر محل السوء لا تلم به ... وإذا نيا بك منزل فتحول<sup>72</sup>

*Kötülüğün olduğu yeri terk et, oraya yerleşme! Bir yer sana uygun olmadığı zaman değişir.*

وما غضب الإنسان من غير قدرة ... سوى نهكة في جسمه ونحول<sup>73</sup> 24-

<sup>68</sup> Malatyavî, *Ravzatu'l-'ukül*, 252.

<sup>69</sup> Ebû Saîd Abdulmelik b. Garîb el-Esmâî, *el-Esmâiyyât*, thk. Ahmed Muhammed Şakir-Abdusselam Muhammed Harun, (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1993), 229 Ali b. Ebu'l-Ferec b. el-Hasan el-Basrî, *el-Ĥamâsetu'l-Başriyye*, thk. Muhtaruddin Ahmed (Beyrut: Alemu'l-Kutub, ts.), 2: 16.

<sup>70</sup> Ebû Ubeyd Abdullah b. Abdulaziz b. Muhammed el-Bekrî, *Şımtu'l-'âli fi şerhi Emâli'l-Kâlî*, thk. Abdulaziz el-Meymenî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, tsz.), 1: 937.

<sup>71</sup> El-Mufaddal b. Muhammed b. Yalâ b. Sâlim ed-Dabbî, *Mufaddâliyyât*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (Kahire: Dâru'l-Meârif, tsz.), 385; Mâverdi, *Teshîlu'n-naẓar*, 166; Mâverdi, *el-Emsâl ve'l-hikem*, 202; İbn Hamdûn, *et-Tezkiretu'l-Ĥamdûniyye*, 8: 118; Mustasamî, *ed-Durru'l-ferîd*, 2: 188.

<sup>72</sup> Ali b. Musa b. Muhammed b. Abdulmelik b. Saîd el-Endelusî, *Neşvetu't-ṭarḫ fi târihi Câhiliyyeti'l-'Arab*, thk. Nusret Abdurrahman, (Amman: mektebetu'l-Aksâ, tsz.), 524.

*Gücü olmaksızın kişinin öfkelenmesi, sadece bedenine yorgunluk ve zayıflık verir.*

Kaynağını tespit edemediğimiz beyit, *Cemheretu'l-emsâl*'dan anlaşıldığı kadarıyla Ebû Hilâl Askerî'ye (ö. 400/1009) ait olup, Araplar arasında yaygın kullanılan *إِذَا نَزَا بِكَ الشَّرُّ فَأَقْعُدْ* meselinden mülhem olarak inşa edilmiştir.<sup>74</sup>

Beytin bir kaynakta ikinci mısraın sonunda *نحول* kelimesinin *شحوب* kelimesi ile yer değiştirerek aşağıdaki şekilde kullanılmış olduğu tespit edildi.

... سوى نيكته في جسمه وشحوب<sup>75</sup>

... sadece bedenine yorgunluk ve **bitkinlik** verir.

إذا لم تزن حسنَ الجسوم عقول ... ولا خير في حسن الجسوم ونبليها<sup>76</sup>-25

*Endamın güzel olmasında aklın ağırlığı yoksa, endamın güzelliğinde ve asilliğinde hiçbir hayır yoktur.*

Şairini tespit edemediğimiz bu beyit, aşağıda görüleceği üzere, kaynaklarda şart ve cevap cümlelerinin yerleri değiştirmiş olarak geçmektedir. Ayrıca *نبليها* kelimesi *طولها* kelimesi ile değiştirilmiştir.

ولا خير في حُسن الجسوم وطولها ...<sup>77</sup>

... endamın güzel ve **uzun olmasında** hiçbir hayır yoktur.

من عرف الأمر قبل موضعه ... فما له بعد فعله ندم<sup>78</sup>-26

<sup>73</sup> Malatyavî, *Ravzatu'l-'ukûl*, 184.

<sup>74</sup> Askerî, *Cemheretu'l-emsâl*, 1: 63.

<sup>75</sup> Askerî, *Cemheretu'l-emsâl*, 1: 63; Mustasamî, *ed-Durru'l-ferid*, 10: 459.

<sup>76</sup> Malatyavî, *Ravzatu'l-'ukûl*, 233.

<sup>77</sup> Amr b. Bahr b. Mahbûb Ebû Usmân el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, (Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, 1423), 3: 163; İsmail b. Kasım Ebû Ali el-Kâlî, *el-Emâlî*, (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, 1926), 1: 39; Ebû Abdullah Muhammed b. Umerân el-Merzubânî, *Mu'cemu's-şu'arâ*, thk. F. Karunku (Beyrut: Dâru'l Kutubi'l-İlmiyye, 1982), 474; İbrahim b. Ali b. Temîm el-Kayravânî (453), *Zehru'l-âdâb ve şemeru'l-elbâb* (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, ts.), 2: 412; Basrî, *el-Ĥamâsetu'l-Başriyye*, 2: 54.

<sup>78</sup> Malatyavî, *Ravzatu'l-'ukûl*, 273.

*Kim emri yerinden önce bilirse, onun için gereğini yapmasından dolayı pişmanlık yoktur.*

Şairini tespit edemediğimiz bu beyit, aşağıda görüleceği üzere kaynaklarda birinci mısraın başında şart edatı hazfedilmiş ve sonunda bulunan موضعه kelimesi موقعه kelimesi ile yer değiştirmiş şekilde geçmektedir. Müellifimiz ise kendi anlatımına uygun olarak bu beyti şart cümlesi ile eserinde zikretmiştir.

ويعرف الأمر قبل موقعه ...<sup>79</sup>

*Olay gerçekleşmeden önce bilirse, ...*

لا تظهر السر إلا عند ذي كرم ... فالسر عند كرام الناس مكتوم<sup>80</sup>-27

*Asil insanlardan başka kimseye sırrını verme, sır ancak asil insanlarda gizli kalır.*

Müellifimizin kullandığı şekli ile inşa edilen beytin şairini kaynaklarda tespit edemedik. Ancak basît bahrindeki bu beyit, aşağıda görüleceği üzere kaynaklarda birinci mısradaki yapılmış değişiklikler ile şöyle geçmektedir:

لا يكتم السر إلا كل ذي خطر ...<sup>81</sup>

*Sırrı ancak önemli kişiler saklar. ...*

لا تُودع السر إلا عند ذي كرم ...<sup>82</sup>

*Sırrı ancak önemli kişilere bırak, ...*

لا يكتم السر إلا من له حسب ...<sup>83</sup>

<sup>79</sup> Ebû'l-Hasan Ali b. Abdulaziz el-Curcânî, *el-Vasâta beyne'l-Mutenebbî ve husûmih*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, (b.y., Matbaatu İsa, ts.), 298; İbn Vekî', *el-Munşif*, 469; Ebu'l-Alâ' Ahmed b. Abdullah el-Maarri, *el-Lâmiu'l-'azîzî şerhu divâni'l-Mutenebbî*, thk. Muhammed Saîd el-Mevlevî, (Merkezu'l-Melik Faysal, 2008), 231; Umrî, *Mesâiku'l-ebşâr*, 15: 87.

<sup>80</sup> Malatyavî, *Ravzatu'l-'ukûl*, 38.

<sup>81</sup> Amr b. Bahr b. Ebû Usmân el-Câhiz, *el-Mehâsin ve'l-ezdâd*, (Beyrut: Mektebetu Hilâl, 1423), 48; Muhammed b. Abbas el-Havârizmî, *Emsâlu'l-muvellêde*, (Ebûdabi: el-Mecmau's-Sekâfi, 1424), 409.

<sup>82</sup> Mustasamî, *ed-Durru'l-ferîd*, 11: 196.

<sup>83</sup> Vatvât, *Çureru'l- haşâiş*, 571.

*Sırrı ancak soylu kişiler saklar. ...*

مَا يَكْتُمُ السِّرَّ إِلَّا كُنُوزٌ نَبِيٍّ ثَقَاتٍ ...<sup>84</sup>

*Sırrı ancak güvenilir kişiler saklar. ...*

28-<sup>85</sup> مَا تَخْفَى الضَّغِينَةَ حَيْثُ كَانَتْ ... وَلَا النَّظَرَ الصَّحِيحَ مِنَ السَّقِيمِ

*Kin saklanmadığı gibi, doğru görüş de yanlış görüşten saklanmaz.*

Şairini tespit edemediğimiz bu beyit, *Cemheretu'l-emşâl*'de aşağıda görüleceği üzere الضَّغِينَةَ kelimesi الصَّنِيعَةَ kelimesi ile yer değiştirmiş şekilde geçmektedir:

وَلَا تَخْفَى الصَّنِيعَةَ حَيْثُ كَانَتْ ...<sup>86</sup>

*İşlenmiş olan saklanamadığı gibi, ...*

29-<sup>87</sup> أَفْسَدَتْ بِالْمَنِّ مَا أَسَدَيْتَ مِنْ حَسَنٍ ... لَيْسَ الْكَرِيمُ إِذَا أَسَدَى بِمَنَّانٍ

*Başa kakmakla yaptığın iyiliği bozdun, cömert insan verse başa kakmaz.*

Müellifimiz, eserinde anlatımı esnasında bu beyin sadece ikinci mısraını zikretmiştir. Beyit İmriu'l-Kays'ın (ö. /565) divanında ise şöyle geçmektedir:

أَفْسَدَتْ بِالْمَنَّ مَا أَوْلَيْتَ مِنْ شِعْمٍ ...<sup>88</sup>

*Başa kakmakla yaptığın arabulucu görevini bozdun. ...*

30-<sup>89</sup> مَنْ تَحَلَّى بِغَيْرِ مَا هُوَ فِيهِ ... فَضَحَتْهُ شَوَاهِدُ الْبِرْهَانِ

*Kim kendisinde olmayan bir vasıf iddia ederse, gerçeğin delilleri onu rezil eder.*

<sup>84</sup> Mustasamî, *ed-Durru'l-ferîd*, 9: 224.

<sup>85</sup> Malatyavî, *Ravzatu'l-'ukûl*, 244; Mustasamî, *ed-Durru'l-ferîd*, 10: 382.

<sup>86</sup> Askerî, *Cemheretu'l-emşâl*, 1: 321.

<sup>87</sup> Malatyavî, *Ravzatu'l-'ukûl*, 190; Dineverî, *el-Mucâlese*, 4: 229; Mâverdî, *Teshîlu'n-naẓar*, 123; Mustasamî, *ed-Durru'l-ferîd*, 11: 189; Vatvât, *Ğureru'l- ħaşâis*, 324.

<sup>88</sup> İmriu'l-Kays b. Hucr b. el-Hâris el-Kindî, *Dîvânu İmri'l-Kays*, thk. Abdurrahman el-Mustâvî, (Beirut: Dâru'l-Marife, 2004), 161.

<sup>89</sup> Malatyavî, *Ravzatu'l-'ukûl*, 232.

Bu beyit kaynaklarda birinci mısranın sonunda bulunan ف harf-i cer-rinin من ile ve ikinci mısranın son kelimesi olan البرهان'ın الإمتحان ile yer değiştirmesi ile şu şekilde geçmektedir:

مَنْ تَحَلَّى بِغَيْرِ مَا هُوَ مِنْهُ ... فَضَحَّتْهُ سَوَاهِدُ الإِمْتِحَانِ<sup>90</sup>

Kim kendisinde olmayan bir vasıf iddia ederse, *imtihanın* delilleri onu rezil eder.

إِذَا مَا أَتَاكَ الدَّهْرُ يَوْمًا بِنَكْبَةٍ ... وَأَصْبَحْتَ مِنْهَا فِي خُزُونٍ مِنَ الخُزْنِ 31-<sup>91</sup>  
فَلَا تُيَاسِنَنَّ فَاللهُ مَلِكٌ يُوسِفًا ... خَزَائِنُهُ بَعْدَ الخَلَاصِ مِنَ السَّجْنِ

Zamanda başına gelen bir musibetten dolayı çok hüüzünlü olsan da

Ümitsizliğe kapılma, Allah Hz. Yusuf 'u hapisten kurtarıldıktan sonra büyük mülk vermiştir.

Bu iki beytin bu şekilde arka arkaya kullanımı, dipnotta gösterildiği gibi müellifimizden sonra yaşamış olan Firûzâbâdî'nin (ö. 817/1415) eserinde tespit edildi. Aslında bu iki beyit birbirinin devamı şeklinde olan beyitler değildir. Ancak, anlam kurgusu içinde bir araya getirilmiş beyitler olduğu sonucunu çıkarmaktayız. Birinci beytin ilk kısmı aynı kalmak şartıyla aşağıda vereceğimiz şekilde kullanımını kaynaklarda tespit ettik. Bu bizde müellifin kendi anlatımına ve ilmi birikimine bağlı olarak bizzat kendisinin kurgu yaptığı izlenimini oluşturmaktadır. Burada beyitlerin müstakil olarak geçtiği kaynakları sıralayacak olursak birinci beytin ilk mısranın aynı kalması şartıyla şu şekilde geçtiğini görmekteyiz:

إِذَا مَا أَتَاكَ الدَّهْرُ يَوْمًا بِنَكْبَةٍ ... فَأَوْسَعَ لَهَا صَدْرًا وَأَحْسَنَ لَهَا صَبْرًا<sup>92</sup>

Müellifimizin eserinde kullandığı ikinci beyit ise, kaynaklarda öncesinde bulunan başka bir beyitle birlikte şu şekilde kullanılmaktadır:

وراء مضيق الخوف مَتَّسِعَ الأَمْنِ ... وَأَوَّلَ مَفْرُوحٍ بِهِ آخِرَ الحِزْنِ

<sup>90</sup> Abdu Rabbih, *el-'Ikdu'l-Ferîd*, 2: 86; Ebû Umer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed el-Kurtubî, *Câmi' beyâni'l-'ilm ve fazlîh*, thk. Ebu'l-İşbâl ez-Zuhrî (Suud: Dâru İbni'l-Cevzî, 1994), 1: 577; Cerrâvî, *el-Ĥamâsetu'l-Mağrîbiyye*, 2: 264; Mustasamî, *ed-Durru'l-ferîd*, 9: 318.

<sup>91</sup> Malatyavî, *Ravzatu'l-'ukûl*, 386-387; Firûzâbâdî, *Başâiru't-temyîz*, 6: 47.

<sup>92</sup> Ebû Muhammed el-Huseyin b. Mesûd el-Bagavî, *et-Tehzîb fi fîkhi'l-İmâmî's-Şâfi'î*, thk. Adil Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 1: 89.

فلا تياسن فانه ملك يوسف ... خزائنه بعد الخلاص من السجن<sup>93</sup>

Korkunun sıkıştırmasının ötesinde emniyetin genişliği, öncesi kendisi ile sevinilen sonrası hüziün.

Ümitsizliğe kapılma, Allah Hz. Yusuf 'u aziz yapmıştır. Onun hazineleri Zindandan kurtulmasından sonradır.

عبالة عنق الليث من أجل أنه ... إذا ما دهاه الأمر قام بنفسه<sup>94</sup>-32

Aslanın boynunun iri olmasının sebebi, bir sorun olunduğunda kendisinin halletmesidir.

Şairini tespit edemediğimiz bu beytin, kaynak taramamız esnasında müellifimizin kullandığı şekilde değil, aşağıdaki gibi kullanımlarına rastladık:

... إذا رام أمراً قام فيه بنفسه<sup>95</sup>

..., bir işe atıldığında onu yerine getirmesidir.

... إذا نابيه أمر أتاه بنفسه<sup>96</sup>

... bir sorun ulaştığında onu kendisinin yerine getirmesidir.

عبالة عنق الليث من حيث أنه ... إذا رام أمراً قام فيه بنفسه<sup>97</sup>

... bir işe atıldığında onu kendi kendine yapmasıdır.

33- لن تبلغ الأعداء من جاهل ... ما يبلغ الجاهل من نفسه<sup>98</sup>

Cahilin kendisine vereceğine (zarara), düşmanları ulaşamayacaktır.

<sup>93</sup> Ahmed b. Muhammed b. Es-Salebî, *el-Keşfu ve'l-beyân an tefsiri'l- Kurân*, thk. Ebû Muhammed Âşûr, (Beirut: Daru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, 2002), 5: 233; Mustasamî, *ed-Durru'l-ferîd*, 8: 174; Selahuddin Halil b. Eybekb. Abdullah es-Safedî, *el-Vâfi bi'l- Vefayât*, Ahmed el-Arnaûd-Turkî Mustafa (Beirut: Dâru İhyai't-Turâs, 2000), 15: 30; Ebu'l-Fedâ İsmail b. Umer b. Keşir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, (Beirut: y.y., 1986), 1: 485.

<sup>94</sup> Malatyavî, *Ravzatu'l- 'ukûl*, 515.

<sup>95</sup> Câhiz, *el-Mehâsin ve'l-ezdâd*, 282.

<sup>96</sup> Seâlibî, *et-Temşil ve'l-muḥâdâra*, 349.

<sup>97</sup> Mustasamî, *ed-Durru'l-ferîd*, 7: 163.

<sup>98</sup> Malatyavî, *Ravzatu'l- 'ukûl*, 200; Muhammed b. Hibbân b. Hibbân Ebû Hâtim ed-Dârimî, *Ravdatu'l- 'ukûlâ ve nuzhetu'l-fudâlâ*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, (Beirut: y.y., tsz.), 120.

Şairini tespit edemediğimiz bu beytin, başka kaynaklarda şu şekilde kullanımını tespit ettik:

ما يبلغ الأعداء من جاهل ...<sup>99</sup>

... düşmanları cahilinkine ulaşamıyor.

34- لا تلم المرء على فعله ... وَأَنْتَ مَنْسُوبٌ إِلَى مِثْلِهِ<sup>100</sup>

مَنْ دَمَّ شَيْئًا وَأَتَى مِثْلَهُ ... فَإِنَّمَا يُزْرِي عَلَى عَفْوِهِ

Aynı hatayı yaparken hiç kimseyi yaptığı hatadan dolayı azarlama. Kişinin bir şeyi ayıplayıp aynısını yapması akılsızlığına yorumlanır.

Şairini tespit edemediğimiz bu iki beyit, Ebû Hilâl el- Askerî'nin *Cemheretu'l-emşâl* adlı eserinde birinci ve ikinci mısradan yapılmış değişiklikler ile şöyle geçmektedir:

من عاب شئنا وأتى مثله ... فَأَتَمَّا دَنَ عَلَى جِهَلِهِ<sup>101</sup>

Kişinin bir şeyi ayıplayıp aynısını yapması *cahilliğine delil olur*.

35- إن الشقاء بالشقي مولى ... لا يملك الرد له أتى<sup>102</sup>

Sıkıntılar bedbaht kişiye düşkündür, başına geldiğinde onu reddedemez.

Şairini tespit edemediğimiz bu beyit, müellifimizden önce yaşamış olan alimlerin eserlerinde tespit edilemedi. Ancak müellifimizden sonraki asırlarda yaşamış olan alimlerin eserlerinde zikredildiğini tespit ettik.<sup>103</sup> Bu eserlerin birinde beytin birinci mısraı ikinci mısra olarak şu şekillerde kullanılmıştır.

<sup>99</sup> Abdu Rabbih, *el-'Ikdu'l-Ferîd*, 2: 272; Seâlibî, *el-İ'câz ve'l-îcâz*, 161; Abdumelik b. Muhammed b. İsmail es-Seâlibî, *Lubâbu'l-âdâb*, thk. Ahmed Hasan Lebec, (Beirut: Mektebetu'l-İlmiyye, 1997), 160; Basrî, *el-Ħamâsetu'l-Başriyye*, 2: 40; Muhammed b. Şakir b. Ahmed b. Abdurrahman, *Fevâtu'l-vefayât*, thk. İhsan Abbas (Beirut: Dâru's-Sadr, 1973), 2: 116.

<sup>100</sup> Malatyavî, *Ravzatu'l-'ukûl*, 129; Beyhakî, *Şu'abu'l-imân*, 9: 117; Vatvât, *Ġureru'l- ħaşâis*, 15; Yüneynî, *Mirâtu'z-zamân*, 6: 258; Safedî, *el-Vâfi bi'l- Vefayât*, 4: 208.

<sup>101</sup> Askerî, *Cemheretu'l-emşâl*, 1: 173.

<sup>102</sup> Malatyavî, *Ravzatu'l-'ukûl*, 209.

<sup>103</sup> Muhammed b. Ali b. Muhammed Abdullah eş-Şevkânî, *Fethu'l-kâdir*, (Beirut: Dâru İbni Kesîr, 1414), 6: 150.

وقَاتِلِي فِي قَعْرِ الْجَحِيمِ مَوْضِعَ ... إِنْ الشَّقَاءَ بِالشَّقِي مَوْلَعٍ<sup>104</sup>

**Katilim Cehennemine dibine konulmuştur.** Sıkıntılar bedbaht kişiye düşkündür.

وَرَبْتَ طَالِبِ يَسْعَى لَشَيْءٍ ... وَفِيهِ هَلَاكُهُ لَوْ كَانَ يَذْرِي<sup>105</sup>-36

*Bir şeyi arzulayan nice insan var ki, o işte yok olacağına bir bilse.*

Şairini tespit edemediğimiz bu beyit Câhiz'in (ö. 255/869), *el-Beyân ve't-tebyîn* adlı eserinde birinci mısra başında tespit edilen değişikliklerle şu şekilde geçmektedir:

وَكَمْ مِنْ طَالِبٍ يَسْعَى لَشَيْءٍ ...<sup>106</sup>

*Bir şeyi arzulayan nice insan var ki, ...*

Burada tespit ettiğimiz değişim, belirsiz kesretten kinaye olarak kullanılan رَّبِّ (nice) kelimesinin aynı mana için kullanılan ... كَمْ مِنْ ile yer değiştirmesidir. Her iki beytin anlamı aynıdır.

176

## OMÜİFD Sonuç

Çalışmamızın satır aralarında bahsetmekle birlikte yaptığımız tespitleri maddeler halinde sıralayacak olursak:

- Malatyavî, eserinde genellikle içinde hikmet bulunan beytin tamamını almıştır. Çok sık rastlanmasa da beytin sadece hikmet içeren mısraını zikrettiği de tespit edilmiştir.
- Müellifimizin eserinde yer verdiği dördüncü beyitte ikinci mısra, tespit edilen kaynaklarda aynı olduğu halde, birinci mısraların farklı olduğu görülmüştür.
- Yine beşinci beytin ilk mısraında sadece kelime farklılığı mevcut iken tespit edilen kaynaklarda ikinci mısralar tamamen farklı olarak kullanılmıştır.

<sup>104</sup> Yûneynî, *Mirâtu'z-zamân*, 3: 374.

<sup>105</sup> Malatyavî, *Ravzatu'l-'ukûl*, 153; Askerî, *Cemheretu'l-emşâl*, 1: 492.

<sup>106</sup> Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 3: 126; Dârimî, *Ravdatu'l-Ukâlâ*, 131;



• Çalışmamızda birinci beyitte görüldüğü gibi müellifimizin doğrudan okuyucuyu muhatap aldığı ve şahit olarak getirdiği beyitlerin üzerinde anlatımına uygun olarak anlamı bozmadan küçük değişiklikler yaptığı tespit edilmiştir.

• Hikmet beytin her iki mısraında ise müellifimiz beytin her iki mısraını da eserinde zikretmektedir.

• Müellifimizin, tespit ettiğimiz kaynaklarda şiirde yerleri farklı olan beyitleri, altıncı ve otuz birinci beyitlerde görüldüğü gibi anlamı gözeteerek eserinde arka arkaya gelecek şekilde kullandığı gözlemlenmiştir.

• Yedinci beyitte görüldüğü gibi bazen hikmeti içeren ifadenin anlamı bir beyitte değil, iki veya daha fazla beyitte oluşabilmiştir.

• On birinci ve on üçüncü beyitlerde görüldüğü üzere değişiklikler, fiillerin malum ve meçhul sığıları arasında, zamanlarında ve gaipten mütekellime dönüştürülerek faillerinde olabilmıştır.

• Yirmi üçüncü beyitte görüldüğü üzere müellifimiz eserinde sadece ilk mısraı satır aralarında zikretmiş, beytin tamamını almamıştır. Ancak eseri tahkik eden muhakkikler beytin tamamını yukarıda geçtiği şekilde almıştır.

• Yirmi beşinci beytin incelenmesi esnasında görüldüğü üzere, beyitte geçen şart ve cevap cümleleri bazen yerleri değiştirilmek suretiyle kaynaklarda zikredilebilmiştir.

• Malatyavî, eserinde anlatmak istediği şeye uygun olarak beyitler üzerinde değişiklikler yapmıştır. Kaynak taramamız esnasında tespit ettiğimiz üzere bu tutum sadece ona has bir özellik olmayıp pek çok müellifte görülmektedir.

• Kaynaklarda tespit edildiği kadarıyla müellifimiz ve diğer pek çok müellifin, şahit getirdikleri beyitleri, gerek fiil kipleri gerekse kelimeleri üzerinde değişiklikler yapmak suretiyle kullandıkları görülmüştür.

Yapılan bu çalışmanın alanda araştırma yapacak olan bilim insanlarına ufuk açması ve yapılacak olan daha güzel çalışmalar için katkı sunması amaçlanmıştır.

### Kaynakça

- Abdu Rabbih, Şihabuddin Ahmed b. Muhammed. *'Ikdu'l-ferîd*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1404.
- Askerî, Ebu Hilâl el-Hasan b. Abdullah. *Dîvânu'l-me'ânî*, Beyrut: Daru'l-Ceyl, ts.
- Askerî, Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah. *Cemheretu'l-emşâl*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Bagavî, Ebû Muhammed el-Huseyin b. Mesûd. *et-Tehzîb fî fikhî'l-İmâmî'ş-Şâfi'î*. Thk. Adil Ahmed, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- Basrî, Ali b. Ebu'l-Ferec b. el-Hasan. *el-Ĥamâsetu'l-Başriyye*. Thk. Muhtaruddin Ahmed, Beyrut: Alemu'l-Kutub, ts.
- Bekrî, Ebû Ubeyd Abdullah b. Abdulaziz b. Muhammed. *Şımtu'l-âli fî şerhi Emâli'l- Kâlî*. Thk. Abdulaziz el-Meymenî, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, tsz.
- Beyhakî, Ahmed b. El-Hasan b. Ali Ebû Bekr. *Şu'abu'l-imân*. Thk. Abdulali Abdulhamid, Bombay: Dâru's-Selefiyye, 2003.
- Beyhakî, Ahmed b. Huseyin b. Musa. *Delâilu'n-nubuve ve mar'ifetu aĥvâli Sâhibi'ş-şerîfe*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1405.
- Buhturî, Safiyuddîn Ebû'l-Feth İsa. *Unsu'l-mescûn ve râhatu'l-maĥzûn*. Thk. Muhammed Edîb el-Câdir, Beyrut: Dâru's-Sadr, 1997.
- Bûnsî, Ebû İshâk İbrahim. *Kenzu'l-kitâb ve munteĥabu'l-âdâb*. Thk. Hayat Karre, Edu Dabi: y.y., 2004.
- Câhiz, Amr b. Bahr b. Ebû Usmân. *el-Meĥâsin ve'l-ezdâd*. Beyrut: Mektebetu Hilâl, 1423.
- Câhiz, Amr b. Bahr b. Mahbûb Ebû Usmân. *el-Beyân ve't-tebyîn*. Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, 1423.
- Cerrâvî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Abdusselam. *el-Ĥamâsetu'l-Maġrîbiyye*. Thk. Muhammed Rıdvân ed-Dâye, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1991.
- Cevâd Ali, *el-Mufaşşal fî târihi'l-'Arab*. Beyrut: Daru's-Sâkî, 2001.
- Cevzî, Cemaluddin Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *et-Tabşire*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1986.
- Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman. *el-Mudhiş*. Thk. Mervan Kabbânî, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1985.
- Curcânî, Ebû'l-Hasan Ali b. Abdulaziz. *el-Vasâta beyne'l-Mutenebbî ve ĥusûmih*. Thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, b.y., Matbaatu İsa, ts.
- Dabbî, el-Mufaddal b. Muhammed b. Yalâ b. Sâlim. *Mufaddâliyyât*. Thk. Abdusselam Muhammed Harun, Kahire: Dâru'l-Meârif, tsz.

- Dârimî, Muhammed b. Hibbân b. Hibbân Ebû Hâtim. *Ravdatu'l-'ukâlâ ve nuzhetu'l-fudâilâ*. Thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut: y.y., tsz.
- Dineverî, Ebubekir Ahmed b. Mervân. *el-Mucâlese ve cevâhiru'l-'ilm*. Thk. Ebu Ubeyde Meşhur b. Hasan Âlu Selman, Beyrut: Cemiyetu't-Terbiyyeti'l-İslamiyye, 1419.
- Düzen, İbrahim. *Muhammed b. Gâzî el-Malatyavî ve Eseri Ravzatu'l-'ukûl*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.
- Endelusî, Ali b. Musa b. Muhammed b. Abdulmelik b. Saîd. *Neşvetu't-ṭarḥ fi târîhi Câhiliyyeti'l-'Arab*. Thk. Nusret Abdurrahman, Amman: mektebetu'l-Aksâ, tsz.
- Endelusî, Ebû Ubeyd Abdullah b. Abdulaziz. *el-Faşlu'l-maḳâl fi şerhi Kitâbi'l-Emsâl*. Thk. İhsan Abbas, Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1971.
- Esbahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah b. Ahmed. *Hilyetu'l-evliyâ ve ṭabakâtu'l-esfiyâ*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 1974.
- Esmâî, Ebû Saîd Abdulmelik b. Garîb. *el-Esmâiyyât*. Thk. Ahmed Muhammed Şakir-Abdusselam Muhammed Harun, Kahire: Dâru'l-Meârif, 1993.
- Fîrûzâbâdî, Mecduddin Ebû Tâhir Muhammed b. Yakub. *Başâiru't-temyîz fi leṭâi-fi'l-Kitâbi'l-'Azîz*. Thk. Muhammed Ali en-Neccâr, Kahire: y.y., 1973-1996.
- Harrâtî, Ebû Bekr Muhammed b. Cafer b. Muhammed. *el-Muntekâ min kitâbi mekârimi'l-aḥlâk ve mu'âlîha*. Thk. Ebû Tahir Ahmed b. Muhammed, Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1406.
- Havârizmî Muhammed b. Abbas. *Emsâlu'l-muvellede*, Ebû Dabî: el-Mecmau's-Sekâfî, 1424.
- İbn Abdurrahman, Muhammed b. Şakir b. Ahmed. *Fevâtu'l-vefayât*. Thk. İhsan Abbas, Beyrut: Dâru's-Sadr, 1973.
- İbn Beşşâr, Ebubekr Muhammed b. Kasım b. Muhammed. *el-Muzekker ve'l-muennes*. Thk. Muhammed Abdulhalık Udeyme, Kahire: Vizâretu'l-Evkâf, 1981.
- İbn Bibi, Nâsîrüddîn Hüseyin b. Muhammed b. Alî Ca'ferî Rugadî Münşî. *el-Evâmîru'l-'alâiyye fi'l-umuri'l-'alâiyye*. Trc. M. Nuri Gencosman, Ankara: Uzluk Basımevi, 1941.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Usmân. *el-Ḥaşâiş*, Kahire: y.y., tsz.
- İbn Ebî ed-Dunyâ, Ebu Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd. *el-İşrâf fi menâzili'l-eşrâf*. Thk. Necm Abdurrahman Halef, Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1990.
- İbn Ebî'd-Dunya, Ebubekr Abdullah b. Ubeyd b. Sufyan. *İslâhu'l-mâl*. Thk. Muhammed Abdulkadir Atâ, Beyrut: Muessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 1993.
- İbn Ferrâ, Êbû Yalâ Muhammed b. el-Huseyin b. Muhammed. *Rusulu'l-muluk ve men Yeslahu li'r-risâle ve's-sefâre*. Thk. Selahuddîn el-Muncid, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîd, 1972.
- İbn Fevtî, Kemaleddin Ebû'l-Fadl Abdurrezzak. *Mecmâ'u'l-âdâb fi mu'cemu'l-elḳâb*. Thk. Muhammed el-Kazım, İran: İrşâdu'l-İslâmî, 1416.

- İbn Hamdûn, Muhammed b. Hasan b. Muhammed b. Ali. *et-Tezkiretu'l-Hamdûniyye*. Beyrut: Daru Sadr, 1417.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fedâ İsmail b. Umer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Beyrut: y.y., 1986.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *Uyûnu'l-ahbâr*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mukerrem. *Muhtasarü Târîhu Dimaşk*. Thk. Ruhiyye en-Nuhâs- Riyâd Abdulhamid, Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1984.
- İbn Sellâm, Ebû Ubeyd Kasım. *Kitâbu'l-emsâl*. Thk. Abdulmecid Katamış, Dimaşk: y.y., 1980.
- İbn Vekî', Hasan b. Ali ed-Dabbî. *el-Munşif li's-sârih ve'l-mesrûk*. Thk. Umer b. İdrîs, Bingazî: Câmiatu Kât Yunus, 1994.
- İbn. Asâkir, Ebû'l-Kasım Ali b. Hibetullah. *Târîhu Dimaşk*. Thk. Amr b. Garâme el-Amrevî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbnu Cevzî, Şemsuddin Ebû Muzaffer Yusuf. *Mirâtu'z-zaman fi tevârîhi'l-a'yân*. Thk. Muhammed Berakat-Kâmil el-Harrât, Dimaşk: Dâru'r-Risâle el-Âlemiyye, 2013.
- İbnu Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsuddin Ahmed b. Muhammed. *Vefayâtu'l-a'yân ve enbâu enbâi'z-zamân*. Thk. İhsân Abbâs, Beyrut: Dâru Sadr, 1900.
- OMÜİFD İbnu Taktakî, Muhammed b. Ali b. Tabâtabâ. *el-Fahrî fi'l-âdâbi's-sultâniyye ve'd-duveli'l-İslâmiyye*. Thk. Abdulkadir Muhammed Mâyû, y.y. Dâru'l-Kalemi'l-Arabî, 1997.
- İsbehânî, İsmail b. Muhammed b. Fadl b. Ali. *Seyru's-selef*. Thk. Kerem b. Hilmî, Riyad: Dâru'r-Râye, ts.
- İsfehânî, Ebû'l-Kasım Huseyin b. Muhammed er-Râgîb. *el-Tefsîru'r-Râgîb*. Thk: Muhammed Abdulaziz, Tanta: y.y., 1999-2001.
- İşbîlî, Ali b. Mumin b. Muhammed. *Darâiru's-sîr*. Thk. İbrahim Muhammed, Beyrut: Dâru'l-Endelus, 1980.
- Kâlî, İsmail b. Kasım Ebû Ali. *el-Emâlî*, Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1926.
- Kayravânî, İbrahim b. Ali b. Temîm. *Zehru'l-âdâb ve şemeru'l-elbâb*. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, ts.
- Kaysî, el-Feth Muhammed b. Ubeydullah b. Hâkân b. Abdullah. *Maṭma'u'l-enfus ve mesrahu't-te'ennus*. Thk. Muhammed Ali Şevâbike. Beyrut: Muessese-tu'r-Risâle, 1983.
- Kindî, İmru'l-Kays b. Hucr b. el-Hâris. *Dîvânu İmri'l-Kays*. Thk. Abdurrahman el-Mustâvî, Beyrut: Dâru'l-Marife, 2004.
- Kurtubî, Ebû Umer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed. *Câmi' beyâni'l-ilm ve fazlih*. Thk. Ebu'l-İşbâl ez-Zuhrî, Suud: Dâru İbni'l-Cevzî, 1994.
- Maarrî, Ebu'l-Alâ' Ahmed b. Abdullah. *el-Lâmiu'l-azîzî şerhu divânî'l-Mutenebbî*. Thk. Muhammed Saîd el-Mevlevî, Merkezu'l-Melik Faysal, 2008.

- Makdisî, Abdukanî b. Abdulvahid b. Ali. *Cuzu ehâdisi'si'si'r*. Thk. İhsan Abdulmennân, Amman: Mektebetu'l-İslamiyye, 1410.
- Malatyavî, Muhammed b. Gâzî. *Ravzatu'l-'Ukûl*. Thk. İbrahim Düzen, (Yayınlanmamış Doçentlik Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1978.
- Malatyavî, Muhammed Gâzî. *Ravzatu'l-'ukûl*. thk: Muhammed Ruşen ve Ebu'l-Kâsım Celil Pever, Tahran: Dîrâstâr-i ilmî,1383.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasan Alî b. Muhammed b. Habîb. *el-Emsâl ve'l-hikem*. Thk. Fuad Abdulmunim Ahmed, Riyad: Daru'l-Vatan, 1999.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasan Alî b. Muhammed b. Habîb. *Teshîlu'n-nazar ve ta'cîlu'z-zafer fî ahlâki'l-muluk*. Thk. Muhyî Hilâl-Hasan es-Sââtî, Beyrut: Daru'n-Nahda, tsz.
- Mâzirî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Umer. *Şerhu't-telkîn*. Thk. Muhammed el-Muhtar es-Selâmî. Dâru'l-Garb, y.y., 2008.
- Merzubânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Umerân. *Mu'cemu's-şu'arâ*. Thk. F. Karunku, Beyrut: Dâru'l Kutubî'l-İlmiyye, 1982.
- Meydânî, Ebu'l-Fadl Ahmed b. İbrahim. *Mecma'u'l-emsâl*. Thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut: y.y, ts.
- Muhammed Abdulhay b. Muhammed. *et-Terâtibu'l-idâriyye ve'l-'Ummâlât*. Thk. Abdullah Halidî, Beyrut: y.y., ts.
- Mustasamî, Muhammed b. Eydemr. *ed-Durru'l-ferîd ve beyti'l- kasîd*. Thk, Kâmil Selman el-Cebûrî, Beyrut: Dâru'l-kutubî'l-ilmîyye, 2015.
- Nisâburî, Ebû'l-Kâsım el-Hasan b. Muhammed b. Habîb. *'Ukalâu'l-mecânîn*. Thk. Ebû Hacer Muhammed es-Saîd, Beyrut: y.y., 1985.
- Safedî, Selahuddin Halil b. Eybekb. Abdullah. *el-Vâfi bi'l- Vefayât*. Ahmed el-Arnaûd-Turkî Mustafa, Beyrut: Dâru İhyai't-Turâs, 2000.
- Saleb, Ahmed b. Yahya b. Zeyd b. Seyyâr. *Qavâ'idu's- şî'r*. Thk. Ramazan Abduttevâb, Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1995.
- Salebî, Ahmed b. Muhammed. *el-Kesfu ve'l-beyân an tefsîri'l- Kurân*. Thk. Ebû Muhammed Âşûr, Beyrut: Daru İhyai't-Turâsî'l-Arabî, 2002.
- Seâlibî, Abdulmelik b. Muhammed b. İsmail Ebû Mansûr. *Yetimetu'd-dehr fî mehâsin ehli'l-'aşr*. Thk. Mufid Muhammed Kamhiyye, Beyrut: y.y.,1983.
- Seâlibî, Abdulmelik b. Muhammed b. İsmail. *el-İ'câz ve'l-îcâz*, Kahire: Mektebetu'l-Kurân, ts.
- Seâlibî, Abdulmelik b. Muhammed b. İsmail. *Lubâbu'l-âdâb*. Thk. Ahmed Hasan Lebec, Beyrut: Mektebetu'l-İlmiyye, 1997.
- Seâlibî, Ebû Mansûr Abdulmelik b. Muhammed b. İsmail. *et-Temsîl ve'l-muhâdara*. Thk. Abdulfettah Muhammed el-Huluv, Beyrut: Daru'l-Arabiyyeti'l-Kitab, 1983.
- Sirâcu'l-Kârî, Cafer b. Ahmed b. el-Hasan. *Muşâri'u'l-'uşşâk*. Beyrut: Dâru Sadr, tsz.

- Şenterînî, Ebû'l-Hasan Ali b. Bessâm. *eż-Zahîretu fî mehâsini ehli'l-Cezîre*. Thk. İhsân Abbas, Libya: Daru'l-Arabiyye li'l-Kitâb, 1981.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed Abdullah. *Fethu'l-kâdir*, Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 1414.
- Şîzerî, Abdurrahman b. Nasr b. Abdullah. *el-Menhecû'l-meslûk fî siyâseti'l-muluk*. Zerkâ: Mektebetu'l-Menâr, tsz.
- Tabarî, Ebu'l-Kasım Hibetullah b. Mansûr el-Lâlkâî. *Şerhu usûli i'tikâdi Ehli's-Sunne*. Thk. Ahmed b. Hamdân el-Gâmidî, Suud: Dâru Tayyibe, 2003.
- Tabâtâbâ el-Alevî, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed. *I'yâru's-Şi'r*. Thk. Abduaziz b. Nasır el-Mâni, Kahire: y.y., tsz.
- Tenûhî, el-Muhassin b. Ali b. Muhammed Dâvud. *el-Ferec ba 'de's-şidde*. Thk. Abûd eş-Şâlcî. Beyrut: Daru's-Sadr, 1978.
- Tevhîdî Ali b. Muhammed b. El-Abbas Ebû Hayyân. *es-Şadâka ve's-şadîk*. Thk. İbrahim el-Keylânî, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1998.
- Tevhîdî, Ali b. Muhammed b. Abbas Ebû Hayyân. *el-Başâir ve'z-zahâir*. Thk. Vedâd el-Kâdî, Beyrut: Dâru's-Sâdir, 1988.
- Umrî, Ahmed b. Yahya b. Fadlullah. *Mesâliku'l-ebşâr fî memâliki'l-emşâr*. Ebu Dabi: Mecmau's-Sekâfî, ts.
- 182 Vatvât, Ebû İshak Burhanuddin Muhammed b. İbrahim. *Ġureru'l- haşâiş ve*  
OMÜİFD *'ireru'n-naķâiş*. Thk. İbrahim Şemsuddin, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008.
- Yûneynî, Kutbuddin Ebu'l-Feth Musa b. Muhammed. *Mirâtu'z-zamân*. Thk. Sekâfetu'l-Hukûmetu'l-Hindiyye, Kahire, y.y., 1992.
- Zamahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmûd b. Amr b. Ahmed. *el-Mustekşâ fî emsâli'l-'Arab*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987.
- Zehebî, Şemsuddin Ebû Usmân b. Kaymâz. *Seyru a'lâmi'n-nubelâ*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006.
- Zencânî, Muhammed b. Ahmed b. Mahmûd b. Bahtiyar. *Tahrîcu'l-Fâru' 'alâ'l-usûl*. Thk. Muhammed Edîb Salih, Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1398.



İSLAM BORÇLAR HUKUKUNDA  
TA'YİN MUHAYYERLİĞİ  
RIGHT OF CHOISE IN İSLAMIC DEBT LAW

---

HASAN ŞAHİN

[Dr. Öğr. Üyesi, Sinop Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku ABD.  
Faculty Member, PhD., Sinop University Faculty of Divinity,  
Department of Islamic Law  
hsahin@sinop.edu.tr  
<https://orcid.org/0000-0002-8446-2944>]

---

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 29 Haziran/June 2018

**Kabul Tarihi / Accepted:** 07 Kasım/November 2018

**Yayın Tarihi / Published:** 24 Aralık/December 2018

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık/December

**Yıl / Year:** 2018 **Sayı – Issue:** 45 **Sayfa / Pages:** 183-208

**Atıf/Cite as:** Şahin, Hasan. "İslam Borçlar Hukukunda Ta'yin Muhayyerliği - Right of Choise in Islamic Debt Law". Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 45 (Aralık-December 2018): 183-208.  
<https://doi.org/10.17120/omuifd.438679>

**İntihal/Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/omuifd>

**Copyright** © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

## İslam Borçlar Hukukunda Ta'yin Muhayyerliği\*

**Öz:** İslam hukukunda tarafların karşılıklı irade beyanında bulunmaları ile kurulan akidler, tam anlamıyla hukuki sonuç meydana getirmesi ve mülkiyetin kesin bir şekilde intikali için birtakım şartlara ihtiyaç duyar. Ayrıca bu şartlarla birlikte tarafların yanılmasının önüne geçilmesi için akidlerde bir takım seçimlik haklar vardır. Bu haklar “aldanmama, rızaya dayanma ve meçhuliyet taşımama” gibi ilkelere dayanır. Bu ilkelere hareketle akidlerde seçme, cayma ve onama iradesinin yer aldığı her husus muhayyerlik konusu içerisinde değerlendirilir. Tarafların ön anlaşma ile belirledikleri muhayyerliklerden olan ta'yin muhayyerliği kuruluş ve tamamlanma sürecinde akdin şartlarını negatif yönde etkilememekte, mün'akid, sahih ve lazımlı bir şekilde kurulmuş akidde müşteriye veya satıcıya belirli ürünlerden birisini satış sonrası seçme imkanı vermektedir. Bu seçimlik hak, akdin nefaz kazanmasında etkilidir diyebiliriz. Muhayyerliklerin akidlerde var oluş esprisi olan “aldanmayı önleme” ilkesi, ta'yin muhayyerliğinde de yer almakta olup, aldanmaktan korkan tarafa en azından tespit edilmiş olan mallardan dilediğini seçme imkanı vermektedir. Modern kanunlarda yer almayan bu tür bir seçimlik hakkın İslam satış hukukunda yer alması akit sistemi açısından değerli bir husustur.

184

OMÜİFD

**Anahtar Sözcükler:** İslam Hukuku, Akid, Muhayyerlik, Tayin Muhayyerliği, Aldanma.



## Right of Choise in Islamic Debt Law

**Abstract:** The acts established by the mutual declaration of the will of the parties in Islamic law need some preconditions for bringing the legal result to the full and definite transfer of ownership. In addition, there are a number of electoral rights in order to prevent misunderstandings with these conditions. These rights are based on principles such as "do not deceive, depend on the rationale and carry no oblivion". On the basis of these principles, every matter which includes the election, withdrawal and ratification order in contracts is considered as the right of option. The choice of the parties, which is determined by the preliminary agreement, does not affect the terms of the contract in the process of establishment and completion of the election, and it allows the customer or the seller to select one of the specific

\* “Bu çalışma 24/10/2016 tarihinde sunduğumuz “Akidlerde Muhayyerlik Teorisi” başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.” (Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Doktora, Ekim/2016).

“This article is extracted from my doctorate dissertation entitled “Right of Option (al-Khiyar) Theory of Contracts” (Ph.D. Dissertation, Ondokuz Mayıs University, Institute of Social Sciences Islamic Law, Ph.D., Samsun/Turkey, October/2016).



products after the sale. This optional right can be said to have an effect on the contractual functioning. The principle of "prevention of deception", which is the escrow of choice rights in the contracts of choice, is also included in the right of choose, and it gives the possibility of choosing what the least frightened side desires. The inclusion of such an electoral right that is not included in modern laws is a valuable issue in terms of the contract system.

**Keywords:** Islamic Law, Contract, Right of Option (al-Khiyar), Right of Choice, Deception.



## Giriş

Akid yapmayı “borçlanmak” şeklinde değerlendiren fakihler, bu konuyu borçlar hukuku sahasında ele almışlardır. Borçlar hukuku alanında model akid olan *bey'*, İslam hukuku kaynaklarında detaylı şekilde izah edilerek bağlantılı konulara açıklık getirme ve bir dayanak noktası olma vazifesini de üstlenmiştir.<sup>1</sup>

Klasik kaynaklarda “Değeri olan malları<sup>2</sup> karşılıklı olarak değiştirmek”<sup>3</sup>, “Temlik ve temellük kastıyla karşılıklı olarak malları değiştirmek”<sup>4</sup>,

<sup>1</sup> Orhan Çeker, *İslam Hukukunda Akidler* (Konya: Tekin Kitabevi, 2014), 3; Ali Bardakoğlu, “Bey”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 6: 14.

<sup>2</sup> Mal kavramı incelendiğinde bunun, mübah ve müntefeun bih ( *fayda sağlama*) olması şartı arandığı görülmektedir. Akid tanımını “mal ile mal mübadelesi” şeklinde tanımlayan ilk dönem hukukçularının da mal kavramıyla bu şekilde bir mübahlığı ve fayda sağlıyor olma şartını anladığını ve nitekim yeni yapılan akid tanımlarında örneğin, Mecelle’de mal kavramını daha açık bir şekilde ifade etmek maksadıyla “meşrû” ifadesi kullanıldığı görülmektedir. Bkz. *Mecelle*, Md. 103. Tanımlarda geçen ve satım akdine konu olan “mal kavramıyla” ilgili olarak detaylı bilgi için bkz. Sa’dî Ebû Ceyb, *el-Kâmûsü'l-Fikhî Lugaten ve Istilâhen*, (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1988), 344. Ayrıca bkz. Nihat Dalgın, “İslam Hukukuna Göre Satım Sözleşmesi Açısından Mal Kavramı”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/11 (1999): 97-127; Hasan Hacak, “Mal”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003) 17: 461-465.

<sup>3</sup> Alaaddin Ebi Bekr b. Mes’ud el-Kâsânî, *Bedâi' u's-San' ai fi Tertîbi' ş-Serâi'* (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2005), 6: 467.

<sup>4</sup> Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme, *el-Muğnî ve' ş-Serhu'l-Kebîr alâ Metni'l-Mukni' fi'l-Fikhi'l-İmam Ahmed b. Hanbel* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994), 4: 3.

“Vechi mahsus üzere bir malı bir mal mukabilinde değişmek”<sup>5</sup> şeklinde birbirine yakın şekillerde tanımlanan bey’ akdi, güncel anlamını akid tanımı içerisinde bulmaktadır. Bu bağlamda akid kavramını Kadri Paşa (ö. 1888) *Mürşidü’l Hayrân*’da “Taraflardan birinden sadır olan îcabın, mevzuda sonucu meydana getirecek şekilde karşı tarafın kabulü ile bağlanması”<sup>6</sup> şeklinde tarif etmiş, *Mecelle*’de ise akid; “Tarafeynin bir hususu iltizam ve taahhüt etmeleridir ki îcab ve kabul irtibatından ibarettir”<sup>7</sup> şeklinde tanımlanmıştır.

Akdin kuruluş sürecinde belli bir takım şartlar gerekse de İslam fıkhında esas olan, akidlerin rızâ bir temele dayanmasıdır. Bu sebeple akidlerin kuruluşunda genel olarak şekil ve merasim şartından çok, irade beyanlarına itibar edilir.<sup>8</sup> Ancak akidde iradeye ait gerekli şartların oluşmaması veya akdin oluşumunda meydana gelen kusurlar nedeniyle akid bazen sahih, fâsid, batıl, mevkuf veya gayrı lüzum gibi farklı şekillerde isimlendirilebilmektedir. Bu bağlamda akdin butlanı, sıhhati, fesadı, nefazı ve lüzumu gibi hususları bir cümlede ifade edecek olursak; kuruluş şartlarını taşıyan mün’akid, taşımayan bâtil; kuruluş ve sıhhat şartlarını taşıyan sahih, kuruluş şartlarını taşıyıp sıhate engel olacak şekilde vasıftaki kusurlardan dolayı sıhhat kazanamayan akid fâsid; nefaz şartlarını taşıyan nâfiz, taşımayan gayrı nâfiz; lüzum şartlarını taşıyan lâzım, taşımayan gayrı lâzım; tam anlamıyla tüm aşamalardan başarıyla geçmiş olan akid de bâtt (*kesin/kat’î*) olarak isimlendirilir.<sup>9</sup>

<sup>5</sup> Muhammed b. Muhammed el-Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni’l-Muhtâc ilâ Ma’rifeti Meânî elfâzî’l-Minhâc* (yy.: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1994), 2: 320.

<sup>6</sup> Kadri Paşa, *Mürşidü’l Hayrân İla Marifeti Ahvali’l İnsan*, (Bulak: Matbaatü Kübra’l-Emîriyye, 1891), 27.

<sup>7</sup> *Mecelletü’l-Ahkâmî’l-Adliyye*, thk. Necib Havâvîni, yy., ty., Md. 103.

<sup>8</sup> Karadâğî, İslâm’ın, Cahiliye dönemine ait “münâbeze” ve “mülâmese” gibi şekli akidleri caiz kabul etmeyerek şekilciliğin önüne geçtiğini ve akidleri rızâ bir temele dayandırıldığını ifade etmektedir. Bkz. Ali Muhyiddin Karadâğî, *Mebdeü’r-Rızâ fi’l-Ukûd Dirâsetün Mukâranatün fi’l-Fikhi’l-İslâmî* (Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 1985), 1: 18-22; Hayreddin Karaman, “Akid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 1: 252.

<sup>9</sup> Bkz. *Mecelle*, Md. 114, 115, 116, 117; Cumhura göre fâsid ile bâtil aynı anlamda kullanılmakta olup, fâsid akid de bâtil sayılarak geçersiz kabul edilirken; Hanefîlere göre fâsid

Muhayyerlikler, en temelde akdin bağlayıcılık şartlarını etkileyip, akdi gayrı lazım hale dönüştürseler de, akdin kuruluşunda yer alan meclise ait muhayyerlik ile in'ikad şartlarını, Hanefilere göre fesadı giderme açısından sıhhat şartlarını, mevkuf akde icazet verme yönüyle de nefaz şartlarını etkilemektedir.

### 1. Muhayyerlik

Sözlükte “iki şeyden dilediğini seçme” anlamına gelen muhayyerlik, Arapça kaynaklarda “خيار” şeklinde geçmektedir.<sup>10</sup> Terim olarak, bir akdi geçerli kılma ya da feshetme konusunda tercih hakkına sahip olmak<sup>11</sup>; “Anlaşmaya veya şer’î bir gerekçeye dayanarak taraflardan birinin veya her ikisinin akdi onama yahut feshetme şıklarından birisini seçme imkânına sahip olmak” gibi tanımlara sahiptir.<sup>12</sup> Diğer taraftan en kısa şekliyle muhayyerlik, akdi fesihden kurtarabilme veya feshedebilme hakkıdır.

Hadis kaynaklarında muhayyerlik teriminin yer aldığı “aldanmama ve aldatmama” ilkesi düzleminde birçok rivayet yer alır.<sup>13</sup> Sahabe, Tabiûn ve Müçtehit İmamlar döneminde özellikle muamelat ve borçlar hukuku ile ilgili fer’î meselelerde sıkça rastlanan bu terim, fıkıh kaynaklarımızda müstakil başlıklar halinde incelenmeye başlanmış ve İslam hukuk literatüründeki yerini almıştır. Daha çok meclis, şart, ayıp, görme gibi temel muhayyerlikler çerçevesinde ele alınan muhayyerlik, akidlerin yer aldığı

akid, aslen meşrû vasfen meşrû olmayan bir yapıya sahip olduğu için, fesad durumu giderildiğinde sahih hale dönüşebilmektedir. Bkz. Karadâğî, *Mebdeü'r-Rızâ*, 1: 152.

<sup>10</sup> Ebu'l-Fadl Cemaleddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisân'ül-Arab* (Kahire: Dâru'l Mearif, 1119), 15: 1299; Muhammed b. Yakub el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2012), 379; Mustafa b. Şemseddin el-Ahterî Karahisârî, *Ahterî-i Kebîr* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1310), 1: 234; Muhammed Revvâs el-Kal'acî, *el-Mevsûatü'l-Fikhiyye el-Müeyyessera* (Beyrut: Dâru'n-Nefâes, 2010), 1: 832.

<sup>11</sup> Mansûr b. Yûnus Buhûtî, *er-Ravdu'l-Murbi' Şerhu Zâdi'l-Müstekni'* (yy.: Müessesetü'r-Risâle, ty.), 305; Ömer Nasûhî Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhâtü Fikhiyye Kâmusu* (İstanbul: Bilmen Basımevi, 1970), 6: 6.

<sup>12</sup> Hacı Yunus Apaydın, “Muhayyerlik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 31: 25.

<sup>13</sup> Buhârî, “Büyû”, 43; Müslim “Büyû”, 1531; Ebû Dâvûd, “Büyû”, 54.

“büyü” bahislerinin birçok yerinde konu içerisinde zikredilmiş veya atıflar yapılmıştır.<sup>14</sup>

Muhayyerlikler; işlemi fesaddan kurtarma hakkı şeklinde fesadı gidermek suretiyle olabildiği gibi onay bekleyen gayrı lâzım veya gayrı nâfiz akde icâzet vermek suretiyle de olabilir. “Tarafların akdi geçerli kılma yahut feshetme hakkını kullanma hususunda seçim yapma”<sup>15</sup> veya “Bir akdi feshetme yahut yürürlüğe koyma arasında seçim yapma”<sup>16</sup> şeklinde de tanımlanan muhayyerlik, fıkıh kaynaklarımızda daha çok borçlar hukukunda ele alınmakla birlikte; aile hukukunda bülûğ ve iyileşme muhayyerliği gibi nikah akdinde de yer almaktadır.<sup>17</sup> Ancak muhayyerlikle ilgili yapılan tanımlar, muhayyerliğin hep onama ya da reddetme hakkı sağlamasından bahsetmektedir. Bu yönüyle ta’yin muhayyerliğini dışarda bıraktığından tanımların eksik olduğu kanaatindeyiz. Zira ta’yin muhayyerliğinin bireye sağladığı hak, fesih veya onama değil, müstakil bir seçim hakkıdır.<sup>18</sup> Tanım şu şekilde yapıldığı takdirde daha kapsayıcı olacaktır: “Muhayyerlik, hukukun bireylere sağladığı veya tarafların ön şart olarak belirlediği onama ve cayma hakkına veya akde konu olan ürünlerden birisini seçme hakkına sahip olma”dır.

<sup>14</sup> Bkz. Kâsânî, *Bedâi’*, VI, 469; Ebû Zekeriyâ Muhyiddin b. Şeref en- Nevevî, *Kitâbu’l-Mecmû’ Şerhu’l-Mülhezzebe li’ş-Şîrâzî* (Cidde: Mektebetü’l-İrşâd, ty.), 9: 199; ayrıca bkz. Ali Yüksek, *İslam Hukuk Tarihinde Taberî Mezhebi* (Samsun: Üniversite Yay., 2014), 301.

<sup>15</sup> Abdulkerim Zeydan, *el-Medhal li Dirâseti’ş-Şer’iyyeti’l İslamiyye* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2006), 359.

<sup>16</sup> Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 194.

<sup>17</sup> Vehbe ez-Zuhaylî, *el-Fıkhü’l-İslâmî ve Edilletuhü* (Dimeşk: Dâru’l-Fıkr, 1985), 4: 80.

<sup>18</sup> Nitekim Ali Bardakoğlu, muhayyerliğin her durumda bir tür fesih hakkı olmadığını şöyle ifade etmektedir: “Tarafların başlangıçtaki anlaşmasından doğan şart, nakd (süre) ve vasıf muhayyerliklerinde kullanılan fesih hakkının mahiyet ve sonuçları meclis, ayıp, görme muhayyerlikleri gibi hukuk düzeninden doğanlardan nisbeten farklılık gösterir. Hatta ta’yin muhayyerliği hakkının kullanımına fesih denmesi, akid konusunun ayıplı olmasından kaynaklanan fesih hakkına muhayyerlik adı verilmesi de fazla isabetli sayılmayabilir.” Bkz. Ali Bardakoğlu, “Fesih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 7: 429.

### 1.1. Muhayyerliğin Akdin Oluşum Sürecindeki Yeri

Muhayyerliğin akdin oluşum sürecindeki yerini anlayabilmek için öncelikle akdin kuruluş ve kesinlik kazanma sürecinde olması gereken koşulların bilinmesi gerekir. Akidlerin kurulduktan sonra kesinlik kazanması mezhep fakihlerine göre farklı süreçlere sahiptir. Hanefilere göre akdin kuruluş ve kesinlik kazanma süreci şu şartlar çerçevesinde ele alınır:

- 1-İn'ikad (kuruluş) şartları
- 2-Sihhat (geçerlilik) şartları
- 3-Nefaz (işlerlik) şartları
- 4-Lüzum (bağlayıcılık) şartları

Hanefilere göre bu şartların her biri müstakil şekilde gerçekleşmelidir. Yani akdin kuruluşu dışında, eksiklik bulunan aşamadaki problem giderildiğinde, akid yeni bir işleme ihtiyaç duyulmadan varlığını sürdürür.

Malikilere göre, akdin kuruluşu ile sihhat aşaması birlikte değerlendirilir. Onlara göre akdin kurulup tamamlanması şu şartlar çerçevesinde ele alınır:

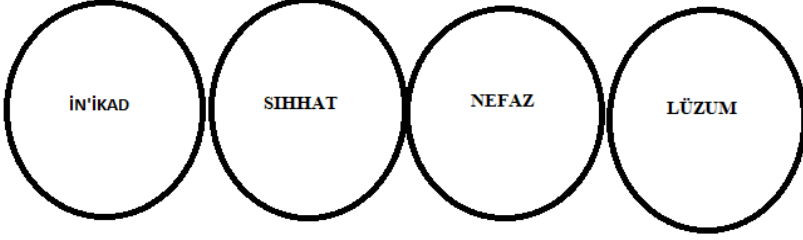
- 1-İn'ikad ve sihhat şartları
- 2-Nefaz şartları
- 3-Lüzum şartları

Şafii ve Hanbelilere göre ise, akdin kuruluş, sihhat ve nefaz şartları birlikte ele alınarak bu şartların birisindeki eksiklik akdi batıl/fasit kılmaktadır. Yani onlara göre akdin kurulup kesinlik kazanması şu şartlar çerçevesindedir:

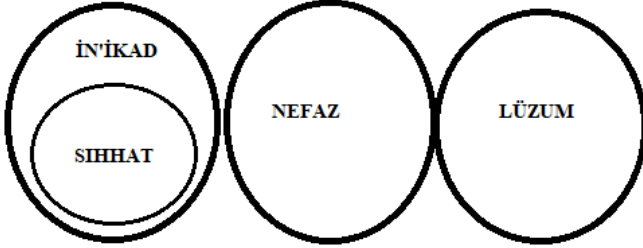
- 1-İn'ikad, sihhat ve nefaz şartları
- 2-Lüzum şartları

Fakihlerin farklı değerlendirmeleri şu şekiller ile daha net görülebilecektir:

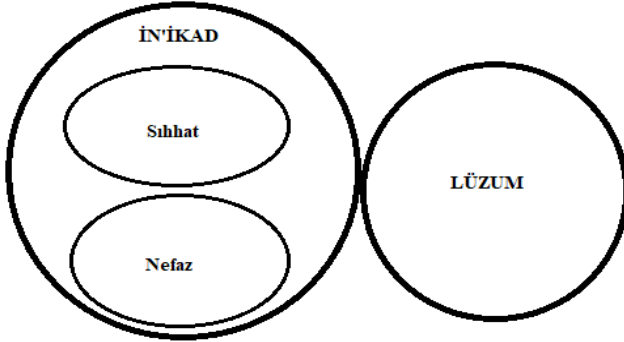
Hanefilere göre akdın kuruluş ve tamamlanma süreci



Malikilere göre akdın kuruluş ve tamamlanma süreci



Şafii ve Hanbelilere göre akdın kuruluş ve tamamlanma süreci



Şekillerden de anlaşılacağı gibi, Hanefilere göre akdin kuruluş şartları diğer şartlardan ayrı tutulmuştur. Cumhur ise kuruluş şartları ile sıhhat şartlarının birlikte olması gerektiğini düşünerek bu iki şart gurbunu tek bir başlıkta ele almıştır. Hatta Şafii ve Hanbeliler, kuruluş şartları içerisinde sıhhat şartlarıyla birlikte nefaz şartlarını da dâhil etmişlerdir.<sup>19</sup>

Ancak genel olarak bakıldığında, fakihler akdin kuruluşu ile bağlayıcılık kazanmasını ayrı değerlendirmişlerdir. Kuruluş şartları tamam olan bir akid, bazı sebeplerle hukukî olarak bağlayıcılık kazanamayabilir. Mesela, muhayyerlik hakkı bulunan şahsın icâzetiyle bağlayıcılık kazanabilen ve gayrı lazım olarak isimlendirilen akidlerde durum böyledir.

Muhayyerlikler, akdin kurulması ve kesinlik kazanması sürecinde farklı aşamalarda etkili olurlar. Mesela, akdin in'ikad aşamasında icab-kabul ve meclis muhayyerliği söz konusu olurken, akdin lüzum aşamasında vasıf, ayıp gibi muhayyerliklerden söz etmek mümkündür.<sup>20</sup> Akidlerin bağlayıcılığını yani kesinlik kazanmasını etkileyen unsurlardan olan muhayyerliklerin birçoğu akdin kuruluşuna etki etmezken, akdin hukukî geçerliliğini sağlamada kilit rol oynayabilmektedir. Nitekim mün'akid olan ama muhayyerlik sebebiyle gayrı lâzım veya gayrı nafiz olan bir akdin, feshedilmesi daima mümkündür.

Akdin in'ikad, sıhhat, nefaz ve lüzum şartlarının akdin ilk kurulmasındaki rolünde farklı görüşlere sahip olan fakihler, muhayyerlik türleri ve muhayyerliklerin akde etkisi konusunda da ihtilafa düşmüşlerdir. Fakihlerin tümüne göre akdin her aşamasında muhayyerlik bulunabilir. Ancak bu muhayyerliklerin isimleri ve teknik özellikleri farklılık arz etmektedir.

Mesela, Şafiiler ve Hanbeliler akdin kuruluşunda meclis muhayyerliğini kabul ederken, Hanefiler aynı aşamada icaptan dönme (Hıyaru'l-

<sup>19</sup> Apaydın, "Mevkuf", Türkiye *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 29: 438.

<sup>20</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4: 7.

icab) ve kabul etme muhayyerliğinden bahsederler. Malikilerde ise icaptan dönmek mümkün değildir, çünkü onlara göre icap bağlayıcıdır. Ancak gerek meclis ve gerek icap-kabul muhayyerliği, kullanım olarak farklı isim ve teknik süreçlere sahip olsalar da her iki tür de akid de aynı süreç, yani tarafların iradelerini sağlıklı şekilde icra etmelerine hizmet eder.

İslam hukukunda muhayyerlikler taraflara bir hak olarak tanınması açısından iki başlıkta ele alınabilir. Birincisi, hukukun/kanunun doğrudan bireye bir hak olarak sağladığı muhayyerlikler, ikincisi ise; tarafların kendi iradelerine bağlı ön anlaşma ile belirledikleri muhayyerliklerdir.<sup>21</sup> Yani, akdin gereği olanlar bireyler şart koşsun ya da koşmasın bizzat hukukun bireylere vermiş olduğu kanundan doğan muhayyerlik hakları iken, ikincisi ise yine genel sınırlarını hukukun çizdiği, bireylerin kendi iradelerine bağlı gelişen, tarafların kararlaştırdığı muhayyerlik haklarıdır.<sup>22</sup>

Günümüz meri hukukunda “cayma hakkı” şeklinde kullanılan muhayyerlikler, işleyiş açısından farklılıklara sahip olsa da genel anlamda

<sup>21</sup> Krş. Abdurrezzak Ahmed es-Senhûrî, *Nazariyyetü'l Akd* (Beyrut: Menşûrâtü'l Halebî el-Hukûkiyye, 1998), 1: 27-28; Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku* (İstanbul: Nesil Yayınları, 2005), 2: 291; Fikret Eren, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler* (Ankara: S Yay., ty.), 1: 509; Safa Reisoğlu, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler* (İstanbul: Beta Basım Yayın, 1995), 349.

<sup>22</sup> Klasik fıkıh eserlerinde muhayyerlikler, kaynağı açısından şer'î ve şarta bağlı (*ihtiyârî*) şeklinde bir ayrıma tabi tutulmuş ve kanunun bireylere ön şartsız sağladığı muhayyerlikleri ifade için “şer'î”; tarafların kendi iradeleriyle akidde ön şart olarak belirledikleri muhayyerlikler için “şarta bağlı” ifadesi kullanılmıştır. Bkz. Kâsânî, *Bedâi'*, VII, 234; çağdaş araştırmalarda da bu ayrıma riayet edilmiştir. Bkz. Abdullah b. Muhammed b. Ahmed et-Tayyâr, *Hıyâru'l-Meclis ve'l-Ayb fi'l-Fikhi'l-İslâmî* (Riyad: Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1979), 33; ayrıca bkz. Rüstem Mûsâ İbrâhim Bokermoş, *Ahkâmu Hıyâru Tühâlefü's-Şart* (Master, Câmîatü Âli Beyt, Külliyyetü's-Şerîa Kısmü'l-Fıkh, 2013), 19; İsâ Muhammed Mahmûdî, *Ahkâmu'l-Hıyâr fi'l-Muâmelâti'l-Mâliyyeti* (Master, Câmîatü Ümmü Dermâni'l-İslâmî, Külliyyetü's-Şerîati ve'l-Kanûn, 2013), 14; ilgili kaynaklarda geçen şer'î ifadesi dar anlamda kullanılmış olup, bu ifade İslam hukukundaki hükümlerin tümü için de kullanılabilir. Şer'îlik kavramıyla ilgili ayrıntılı bir çalışma örneği için bkz. Ayhan Ak, *İslam Hukuk Felsefesi (Köken ve Uyum Odaklı Analiz)* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 52-63.



İslam hukukunun amaçladığı bireyin iradesine bağlı olan haklarını koruma, aldanmayı önleme gibi temel esaslara dayanmaktadır.<sup>23</sup>

Muhayyerlikler sayı olarak İbn Nüceym (ö. 970/1563)'e göre beş tane nikah akdinde on üç tane de satım akdinde olmak üzere on sekiz, Vehbe Zuhaylî (ö. 2015)'ye göre on yedi tane, Yunus Apaydın'a göre ise otuzu aşkındır. Ömer Nasûhî Bilmen (ö. 1971) sayı belirtmemiş ancak muhayyerlikleri eserinde on beş başlıkta ele almıştır. Orhan Çeker ise net bir sayı vermemekle birlikte muhayyerlikleri yirmi dört ayrı başlıkta incelemiştir.<sup>24</sup> Akdin gereği olan ve hukuk tarafından bireylere doğrudan sağlanan muhayyerliklerin, tarafların bizzat kendilerinin belirlediği muhayyerlik çeşitlerine göre daha fazla sayıda olduğu görülmektedir.

Muhayyerlik çeşitleri hususunda net bir sayı belirtmek görüldüğü gibi mümkün değildir. Zira yapı olarak benzer muhayyerlikler tek bir başlıkta ele alındığında sayı azalırken, ince detaylar nazara alınarak yapılacak bir ayırmada sayı yükselmektedir. Ayrıca mezheplerin farklı tutum ve akit sistematığı de sayıyı etkilemektedir. Bu nedenle sayı, müelliflerin akid ve muhayyerlikler konusunu ele alış biçimine göre değişebilmektedir. Hatta akde benzeyen tasarruflar da akid çatısı altında incelendiği takdirde bu sayı belki yüzü bulabilecektir.

Ta'yin muhayyerliği, hukuk tarafından doğrudan elde edilmeyen tarafların akit yaparken başta anlaşmalarına bağlı meydana gelmektedir. Bu nedenle önce tarafların ön anlaşma ile belirledikleri muhayyerliklerin genel durumunu tespit etmek yerinde olacaktır.

## 2. Tarafların Ön Anlaşma İle Belirledikleri Muhayyerlikler

Tarafların kendi iradeleriyle belirledikleri muhayyerlikler, bireylere doğrudan kanundan doğan bir hak olarak verilmemektedir. Akdin tarafları,

<sup>23</sup> Mesela, 7.11.2013 tarihli 6502 numaralı *Tüketiciyi Koruma Kanunu*, bireylerin sözleşmelerde sahip oldukları çayma hakkının kapsam ve sürecini detaylı şekilde açıklamaktadır. Bkz. *Tüketicinin Korunması Hakkında Kanun*, Md. 18, 24, 43, 47.

<sup>24</sup> Zeynüddin b. İbrahim b. Muhammed İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik* (yy.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ty.), 3: 218, 5: 282; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 4: 250; Apaydın, "Muhayyerlik", 31: 26; Bilmen, *Kâmus*, 6: 55-85; Çeker, *Akidler*, 50-51, 64-78.

menfaatleri ve ihtiyaçları doğrultusunda bu muhayyerlikleri bizzat kendileri şart koşmaktadırlar. *İrâdî muhayyerlikler* şeklinde de isimlendirilen bu muhayyerlikler, tarafların iradelerine bağlı oluşurlar. Ancak hukuk, bu tür muhayyerliklerin genel sınırlarını belirleme ve bir takım şekil şartları ileri sürme yetkisine sahiptir.

Tarafların belirlemesiyle sabit olan ön anlaşmaya bağlı muhayyerliklerin net bir sayısı yoktur. İslam hukukunun akid serbestisi anlayışı çerçevesinde bireyler, karşı tarafın haklarına zarar vermeyecek şekilde kendi haklarını güvence altına almak amacıyla, akidlerde bir takım muhayyerlik hakları isteyebilirler. Ancak sadece şart muhayyerliğinin cevazı noktasında fakihler arasında ittifak olup, diğer iradî muhayyerliklerle ilgili ihtilaf vardır.<sup>25</sup>

Tarafların ön anlaşma ile belirledikleri muhayyerlikler çerçevesinde şart, vasıf, ödeme ve ta'yin olmak üzere dört temel muhayyerlikten bahsetmek mümkündür. Hanefîlerin kusurlu çıkma/ayıp muhayyerliğine ait tutumları, bu muhayyerliği de şartlı muhayyerlikler çerçevesine yaklaşırsa da bu muhayyerlik, akdin gereği olan muhayyerlikler çerçevesine daha uygun düşmektedir.<sup>26</sup>

### 3. Ta'yin Muhayyerliği

Ta'yin, Arapça "ayn" kelimesinden türemiş olup, "belirlemek, göz ile görüp tespit etmek" gibi anlamlara gelmektedir.<sup>27</sup> Terim olarak ise, kıymet ve vasıfları farklı, fiyatları ayrı ayrı belirlenmiş mallardan birisini müşterinin seçip alması veya satıcının bu mallardan birisini seçip vermesi şartıyla yapılan bir akidde meydana gelen muhayyerlik türüne, ta'yin muhayyerliği denilir.<sup>28</sup> Ta'yin muhayyerliği, tarafların akidde ön anlaşma

<sup>25</sup> Ali Bedrî Ahmed eş-Şerkâvî, *el-Hıyârâtü fi'l-Bey'* (Mısır: yy., 1990), 65; Apaydın, "Muhayyerlik", 31: 26.

<sup>26</sup> Ayrıntılı değerlendirme için bkz. Hasan Şahin, *Akidlerde Muhayyerlik Teorisi* (Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016), 132.

<sup>27</sup> İbn Manzûr, *Lisân'ül-Arab*, 13: 302.

<sup>28</sup> Bkz. Sehnûn b. Saîd et-Tenûhî, *el-Müdevenetü'l-Kübrâ* (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2005), 4: 187; Muhammed Emin İbn Âbidîn, *Reddül Muhtâr ale'd-Dürri'l Muhtâr Şerhu Tenvîru'l-Ebsâr*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcud-Ali Muhammed Muavviz (Riyad: Dâru Âlemi'l-

ile belirledikleri muhayyerliklerden olduğu için buradaki ta'yin (*dilediği malı seçme*) hakkı, akde ilâve şartlardandır.<sup>29</sup>

### 3.1. Ta'yin Muhayyerliğinin Meşruiyeti

Ta'yin muhayyerliğini, Şâfiîler, Hanbelîler ve Hanefîlerden Züfer (ö. 158/775) akdin mahalli meçhuliyet<sup>30</sup> taşıdığı için caiz görmemişlerdir.<sup>31</sup> Hanefîlere göre kıyas deliline göre fâsid sayılan ta'yin muhayyerliği, toplumsal bir ihtiyaç olması sebebiyle, *istihsana* dayandırılarak geçerli bir muhayyerlik olarak kabul görmüştür. Yani Hanefîler, bir anlamda burada genel ihtiyacı zarurete hamledip<sup>32</sup> ta'yin muhayyerliğini istihsana dayandırmışlardır.<sup>33</sup> Hanefîlerin burada başvurdukları istihsanı Vehbe Zuhaylî (ö. 2015), “maslahat ve örf” olarak yorumlamış ve bunu da *daha uygun ve daha müsamahalı olanı seçme* ihtiyacı olarak ifade etmiştir. Dolayısıyla Zuhaylî, bu muhayyerliğe şer'î gerekçe olan istihsanın maslahat ve örf şeklinde iki delile dayandığını vurgulamaktadır.<sup>34</sup>

Mâlikîler ta'yin muhayyerliğini meşru kabul etmektedirler. Fakat bu konuya yaklaşımları Hanefîlere göre daha karmaşık bir yapı arz etmektedir. Zira Mâlikî mezhebine ait kaynaklarda konu, müstakil bir başlık altında doğrudan ve net bir şekilde ele alınmamış, şart muhayyerliği bünyesinde dolaylı bir yorumla tanımlayabileceğimiz şekilde işlenmiştir.

Kütüb, 2003), 7: 139; Bilmen, *Kâmus*, 6: 63-64; Muhammed Takî el-Osmânî, *Fıkhu'l-Büyük' ale'l-Mezâhibi'l-Erbaa maa Tatbikâti'l-Muâsrati Mukârinen bi'l-Kavânini'l-Vaz'iyye* (Karaçi: Mektebetü Meârifî'l-Kur'an, 2015), 2: 932; Apaydın, “Muhayyerlik”, XXXI, 26.

<sup>29</sup> Akde ilâve şartlar konusu akitlede şart koşma serbestisi başlığı altında incelenir. Bkz. Abdurrahman Haçkalı, “İslam Hukuku Açısından Akid Serbestisi Prensibi”, *Dini Araştırmalar Dergisi* 5/13 (Ağustos 2002): 136.

<sup>30</sup> Meçhuliyetten kasıt, nizaya sebep olacak bilinmezliktir.

<sup>31</sup> Nevevî, *el-Mecnû'*, 9: 230; Şerkâvî, *el-Hıyârâtü fi'l-Bey'*, 65; Muhammed Takî, *Fıkhu'l-Büyük'*, 2: 927.

<sup>32</sup> “Hâcet umûmî olsun husûsî olsun zarûret menzîlesine tenzîl olunur.” *Mecelle*, Md. 32; *Mecelle* şârihi Ali Haydar Efendi (ö. 1935) ta'yin muhayyerliğini, bu madde çerçevesinde yorumlamış ve kıyas muhalif olduğu halde umûmi ihtiyacın bu muhayyerliği caiz kıldığını ifade etmiştir. Bkz. Ali Haydar, *Düreru'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm Araçça çev: Avukat Fehmi el-Hüseynî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty.), 1: 38; ayrıca bkz. Muhammed Takî, *Fıkhu'l-Büyük'*, 2: 927.

<sup>33</sup> Bilmen, *Kâmus*, 4: 64.

<sup>34</sup> Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, 4: 525.

Ayrıca, ta'yin muhayyerliğini çok daha teknik ve kavramsal anlamda ele alan Hanefîlerin ve bir kısım çağdaş araştırmacıların tanımı düzleminde baktığımızda Mâlikî kaynaklarda verilen örnekler ile bu konu arasında tam bir örtüşme meydana gelmemiştir. Çünkü teknik anlamda Hanefîlerin yaptığı tanımlar düzleminde bakıldığında ta'yin muhayyerliğinde akdin konusu olan *malların her birinin kıyemî olması ve tek tek fiyatlarının tespit edilmiş olması* gerekmektedir. Mâlikîlerin yaklaşımında ise *malın kıyemî olması veya ürünlerin tek tek fiyatının tespit edilmiş olması* hususu zikredilmemiştir. Bu nedenle birçok ürün arasından seçim imkanı veren onların yaklaşımı, kanaatimizce ta'yin muhayyerliğinin daha farklı ve daha geniş kapsamlı bir çeşididir.<sup>35</sup>

Mâlikîler şart muhayyerliği bağlamında ele aldıkları ta'yini, iki farklı açıdan ele almışlardır: *Birincisi*, yalnızca seçme/ta'yin muhayyerliği, *ikincisi* ise hem tayin hem de şart muhayyerliğinin beraber bulunması şeklindedir. Birinci durumda akid bağlayıcı kabul edilip malı seçme dışında müşteriye fesih hakkı verilmemiş, ikincisinde ise müşteriye hem tayin hem de fesih hakkı tanınmıştır.<sup>36</sup>

Ali Haydar Efendi'nin *Mecelle* şerhinin Arapça baskısında Mâlik (ö. 179/795)'in bu muhayyerliği "bâtlı" saydığı ifade edilmekte ise de bu Arapça nüshadaki bilgiyi, orijinal Osmanlıca nüshasından teyit edememiş

<sup>35</sup> Bkz. Sehnûn b. Saîd, *el-Müdevvene*, 4: 187; Muhammed b. Abdurrahman el-Hattâb el-Mâlikî el-Mağribî, *Mevâhibü'l-Celîl li Şerhi Muhtasarı Halîl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995), 6: 326; Muhammed b. Abdullah b. Ali el-Mâlikî el-Haraşî, *Hâşiyetü'l-Haraşî ala Muhtasarı Seydî Halîl*, thk. Şeyh Zekerriyya Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 5: 480; Şerkâvî, *el-Hıyârâtü fi'l-Bey'*, 65.

<sup>36</sup> Mâlikîler tarafından ta'yin muhayyerliği, şart muhayyerliği ile iç içe ele alınmıştır. Şart ve ta'yin muhayyerliklerinin beraber bulunup bulunmamasına göre akid üç farklı durum arz eder: *Birincisi*, yalnızca şart muhayyerliğinin bulunduğu akid (*bey'u hıyâr*), *ikincisi*, yalnızca ta'yin/seçme hakkının bulunduğu akid (*bey'u ihtiyâr*), *üçüncüsü* ise hem şart hem de ta'yin hakkının beraber bulunduğu akid (*bey'u hıyâr ve ihtiyâr*)'dir. Bkz. Muhammed b. Ahmed b. Arefe ed-Desûkî el-Mâlikî, *Hâşiyetü'd-Desûkî ale's-Şerhi'l-Kebîr* (yy.: Dâru'l-Fikr, ty.), 3: 106.

bulunmaktayız.<sup>37</sup> Bu nedenle, ilgili konuda yazılmış olan Arapça nüshanın<sup>38</sup> hatalı olduğunu düşünmekteyiz. Mâlikî mezhebine ait temel kaynaklarda Hanefîlere göre daha farklı bir düzlemde ve bağlamda ele alınmasına rağmen, ta'yin muhayyerliğinin bâtlı sayılmadığı görülecektir. Nitekim Ömer Nasûhî Bilmen de Mâlikîlerin bunu kabul ettiğini, hatta şart muhayyerliği ile birlikte bu konuyu ele aldıklarını ifade etmektedir.<sup>39</sup> Prof. Dr. Orhan Çeker de, ta'yin muhayyerliğini Mâlik (ö. 179/795)'in kabul ettiğini belirtmektedir.<sup>40</sup>

TDV İslam Ansiklopedisi'nin "muhayyerlik" maddesinde Mâlikîlerin ta'yin muhayyerliğini kabul ettikleri zikredilse de ilgili maddede tanımlanan ta'yin muhayyerliği, Hanefî ağırlıklı bir tanımdır. Zira Mâlikîlerin ele aldıkları örnekten hareketle ulaştığımız tanım, bizi farklı bir sonuca götürmektedir.<sup>41</sup> Ayrıca daha önce de ifade ettiğimiz gibi Mâlikîlerin şart muhayyerliği bünyesinde farklı bir çerçevede ele aldıkları ta'yin muhayyerliği, kendi temel eserlerinde de net bir tanıma sahip değildir. Ancak Malikîlerin tanımına şu şekilde ulaşmak mümkündür, Mâlikî fakihlerden Haraşî (ö. 1690) bu konuyu anlatırken, cümle içerisinde tanım mahiyetinde şöyle bir açıklamada bulunmuştur; tercihli satış, kesinleşmiş bir akidde (batt) tek bir türün bazı adetlerinde müşteriye ta'yin/seçme

<sup>37</sup> Eserin Osmanlıca orijinal nüshası için bkz. Ali Haydar, *Düreru'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Kitaplığı Nâdir Eserler, 359-367.

<sup>38</sup> Kitabın bu nüshasını Arapça'ya avukat Fehmî Hüseyinî kazandırmıştır. Kitabın tam künyesi "Ali Haydar, *Düreru'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm Arapça çev: Avukat Fehmî el-Hüseyinî* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty.)," şeklindedir.

<sup>39</sup> Bilmen, *Kâmus*, 6: 65.

<sup>40</sup> Çeker, *Akidler*, 70.

<sup>41</sup> İlgili maddede tanım şu şekildedir: "Kıymet yahut vasıfları farklı birkaç şeyin fiyatları ayrı ayrı belirtilerek alıcının bunlardan dilediğini alması veya satıcının dilediğini vermesi kaydıyla yapılan satım sözleşmesinde tanınan seçim hakkıdır." Apaydın, "Muhayyerlik", 31: 28. Apaydın'ın verdiği tanıma göre, tayin muhayyerliğinin geçerliliği için ürünlerin kıymeti ve farklı vasıflara sahip olması ayrıca birkaç ürün arasından seçme imkanının bulunması gerekmektedir. Malikîlere göre ise kıymeti mallarda olduğu gibi misli mallarda da tayin muhayyerliğinin cereyan edebileceğini hatta ürünlerin sayısının da fazla olabileceğini belirtmek gerekir.

hakkı vermektir.<sup>42</sup> Şerkâvî de bu ifadeden hareketle, Mâlikilerde ta'yin muhayyerliği için şöyle bir değerlendirmede bulunmaktadır; "Bu tanıma göre ta'yin muhayyerliği, bir fesih hakkı değil bir tercih hakkını ifade etmektedir. Zira muhayyer olan birey, sadece akde konu olan mallardan birisini seçme hakkına sahiptir. Bu yönüyle ta'yin muhayyerliği, şart muhayyerliğinden ayrılmaktadır."<sup>43</sup> Sonuç olarak Mâlikilerin yaklaşımına göre ta'yin muhayyerliğini şu şekilde tanımlamak mümkündür: Satış akdinde, fiyatı tespit edilmiş olan adetli ürünlerden birisini seçmek konusunda müşterinin veya satıcının sahip olduğu seçimlik hakka ta'yin muhayyerliği denilir. Görüldüğü gibi burada ürünlerin kıyemi olmasından veya bir sayı ile sınırlandırılmasından bahsedilmemektedir.

### 3.2. Ta'yin Muhayyerliğinin Meydana Gelmesi

Tayin muhayyerliğinin meydana gelebilmesi için öncelikle akdin kuruluş ve geçerlilik şartlarını sağlaması gerekmektedir. Yani mün'akid ve sahih olan bir akid kurulmalı ve ayrıca tarafların tayin muhayyerliğini akdin ek bir şartı olarak belirlemeleri gerekmektedir. Tayin muhayyerliği hakkı müşteriye tanımlanabileceği gibi, satıcıya da tanımlanabilecektir. Şöyle ki, müşteri fiyatları belirlenen sayılı ürünlerden birisini satış sonrası seçme hakkını elde edebileceği gibi satıcı da satış sonrası fiyatı belirlenmiş olan ürünlerden dilediğini müşteriye teslim etme hakkını elde edebilecektir. Buradaki her iki durum da tayin muhayyerliği çerçevesinde ele alınır.

Ta'yin muhayyerliğini kabul eden başta Hanefiler ve Maliki fakihlere göre, muhayyerliğin geçerli olabilmesi için akdin belli şartları taşıması gerekmektedir. Bu şartlar şöyledir:<sup>44</sup>

<sup>42</sup> Haraşî, *Hâşiyetü'l-Haraşî*, 5: 480.

<sup>43</sup> Şerkâvî, *el-Hıyârâtü fi'l-Bey'*, 65-66.

<sup>44</sup> Bilmen, *Kâmus*, 6: 63-64; Zuhaylî, ta'yin muhayyerliğine ait şartları sıralarken Hanefilere atıfla bu şartları belirlemiştir. Bkz. Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 4: 525-526; daha önce de izah edildiği üzere, Mâlikî kaynaklarda ta'yin muhayyerliğinin varlığı tespit edilse de bu muhayyerliğe ait şartlar Hanefî kaynaklarda olduğu gibi net bir şekilde tespit edilememektedir. Bkz. el-Haraşî, *Hâşiyetü'l-Haraşî*, 5: 480.

1-Hanefilere göre, malın iyisini, ortasını veya kötüsünü seçebilme düşüncesiyle, akidlerde ta'yin, en fazla üç ürün arasından yapılabilir. Dört veya daha fazla ürün için ta'yin muhayyerliği geçersiz sayılmış ve muhayyerliğin oluşmayacağına hükmedilmiştir.<sup>45</sup> Mâlikîlere göre ise ta'yin muhayyerliğinde seçilecek olan malın sayısına bir sınır getirilmemiştir. Hatta yirmi ürün arasından bile müşteri seçim yapabilme imkanına/hakkına sahiptir.<sup>46</sup>

2-Hanefilere göre, akdin konusu olan malın, ta'yin için mutlaka kıyemî olması, mislî ise farklı cins ürünlerden olması gerekmektedir. Çünkü cinsi farklı olmayan mislî mallar, hep birbirinin aynısı olduğu için, ta'yine ihtiyaç bırakmamaktadır.<sup>47</sup> Mâlikîlerin ilk dönem klasik kaynaklarında malın kıyemî yahut mislî olması ile ilgili açık ve net bir bilgi yer almamakla birlikte, Muhammed Takî onların aynı sınıf ve cins mallarda bile ta'yin muhayyerliğini kabul ettiklerini belirtir. Buna gerekçe olarak da Karâfî'nin (ö. 684/1285) "Aynı cins olsalar bile, iki elbiseden birisini veya yüz elbiseden ellisini seçmek üzere satışın geçerli olacağı" yönündeki değerlendirmesini<sup>48</sup> kaynak gösterir. Hanefilerin ta'yin yapılacak malları üç ile sınırlandırmasının gerekçesi olarak malın iyi, kötü ve orta derecede olabileceği şeklindeki açıklamalarını yeterli bulmayan Muhammed Takî, Hanefilerin "mislî mallardan sayılıp cinsi farklı olan hububatın, buğday, arpa ve mercimek gibi farklı cinslerde olması durumunda ta'yin sözü konusu olabileceğini, cinsi aynı olan meselâ buğdaylar arasında ise bir ta'yinin

<sup>45</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l Muhtâr*, 7: 139.

<sup>46</sup> Sehnûn b. Saîd, *el-Müdevvene*, 4: 203.

<sup>47</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l Muhtâr*, 7: 138-140; Kıyemî mal: Piyasada birebir aynısı bulunmayan, standart olmayan mal demektir. Kıyemî malların değeri ayrı ayrı tespit edilmektedir. Mislî mal: Piyasada birebir aynısı bulunan standart mala denir. Mislî malların değeri hep aynı olup aynı piyasada tek bir fiyata satılır. Tanımlar için Bkz. Ebû Ceyb, *el-Kâmûsu'l-Fikhî*, 311, 344; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 310, 381 ve ayrıca detaylı değerlendirmeler için bkz. Hacak, "Mal", XXVII, 461-465; Beşir Gözübenli, "Kıyemî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 25: 540-541; Hasan Hacak, "Mislî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30: 187-188.

<sup>48</sup> Ebu'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. İdrîs b. Abdurrahman el-Karâfî el-Mâlikî, *ez-Zahîra* (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 5: 32.

söz konusu olamayacağı” düşüncesini eleştirmektedir. Ona göre, misli olarak nitelenen buğdaylar, aynı cins ürünler olmakla birlikte iyi, kötü veya orta kalitede olması açısından ve bölgeden bölgeye farklı özellikler taşıması yönüyle değişebilecektir. Şu halde aynı cins ürünler arasında da ta’yine ihtiyaç vardır. Ayrıca Muhammed Takî, günümüz dünyasında üretimin çok çeşitlenmesi, farklı renk ve özelliklerde ürünlerin çoğalması ve eskiden kıyemî olarak nitelenen birçok ürünün teknolojinin gelişmesiyle birlikte artık misli özelliklere sahip olması nedeniyle ta’yin yapılacak ürünlerin, Mâlikîlerin de kabul ettiği gibi, ihtiyaca göre sayısının değişebileceği ve misli mallarda da ta’yinin söz konusu olacağı görüşünü savunur.<sup>49</sup>

Kıyemî ve misli malların özelliklerinin günümüz şartları açısından yeniden yorumlanması ve tespit edilmesi ihtiyacı bizim de kabul ettiğimiz ayrı bir husus olarak durmaktadır. Bu durumda Hanefiler açısından da ta’yin yapılabilecek ürünlerin vasıflarının yeniden tespit edilmesi gerekmektedir. Ayrıca muhayyerliklerde temel gaye bireyin iradesini korumak ve aldanmasını önlemek olduğuna göre, akidlerde nizaya yol açmayacak şart koşmalar, akid serbestisi çerçevesinde yorumlanmalıdır. Şu halde toplum tarafından kabul görece ve bireyler arasında nizaya yol açmayacak şekilde, menüde yer alan misli mallarda da ta’yin muhayyerliğinin söz konusu olabileceğini düşünmekteyiz. Misli mallarda ta’yin muhayyerliğinin geçerli olacağını düşünen Mâlikîler açısından tanımı şu şekilde geliştirmek de mümkündür: Fiyatları belirlenmiş olan misli veya kıyemî mallardan birisini müşterinin veya satıcının seçme hakkına sahip olmasına ta’yin muhayyerliği denir.

3-Ta’yin muhayyerliğinin süresi akid esnasında mutlaka belirlenmelidir. Süresi belirlenmeyen muhayyerlik, akdi fâsid kılıcı bir etkiye sahiptir. Bu süre, şart muhayyerliğinde fakihlerin tespit ettikleri süre ile aynıdır. Şart muhayyerliğinde süre Ebû Hanîfe’ye göre üç gün, İmâmeyn’e

<sup>49</sup> Muhammed Takî, *Fıkhu'l-Büyük*, 2: 928-931.



göre tarafların anlaşmışları herhangi bir süre iken, Mâlik (ö. 179/795)'e göre akdin türüne göre değişen sürelerdedir.<sup>50</sup>

4-Satıcının veya müşterinin, akidde teklif edilen ta'yin muhayyerliğini açıkça kabul etmesi gerekmektedir.<sup>51</sup> Zira bu konuda vasıf muhayyerliğinde olduğu gibi delaleten şart koşmalar geçerli sayılmamıştır.

### 3.3. Ta'yin Muhayyerliği Bulunan Akdin Hukukî Yapısı ve Bağlayıcılığı

Ta'yin muhayyerliği, in'ikad ve sıhhat şartları gerçekleşmiş olan akdin nefaz aşamasında meydana gelmektedir. Ancak karşılıklı irade beyanlarıyla sahih bir şekilde gerçekleşen akid, mün'akid, sahih ve lazımdır. Bireyin sahip olduğu ta'yin muhayyerliği hakkını kullanıncaya kadar akid, bağlayıcılık açısından değil işlerlik kazanma açısından mevkuf olup askıda beklemektedir. Gerekli tercih/seçim yapıldığında akid nâfiz/işler hale gelmektedir. Ta'yin muhayyerliği, bireye fesih hakkı sağlamadığı, sadece seçili ürünlerden birisini satış sonrası tercih hakkı sağladığı için,<sup>52</sup> akid lâzım/bağlayıcıdır. Yani bu muhayyerlik akdin kuruluş, sıhhat ve lüzum şartlarına negatif yönde etki etmemektedir. Hatta bu muhayyerlik nefaz şartlarına da negatif yönde etki etmemekte, seçim hakkı olan tarafın seçim yapmayarak akdi geçersiz kılma yönünde bir irade ortaya koyması da mümkün olmamaktadır.

Ta'yin muhayyerliğinde bireye tanınan hak, bir fesih hakkı değildir. Mesela, fiyatları belirlenmiş olan üç otomobilden birisini almak üzere müşteri satıcı ile sözleşme yapsa ve muhayyerliğin üç gün olması konusunda da anlaşsalar, bu durumda muhayyerliği bulunan taraf bu otomobillerden birisini seçerek karşı tarafla anlaşmışları miktarda parayı öder ve akdi nâfiz (işler) hale getirir. Ancak müşterinin bu muhayyerliği, kendisi-

<sup>50</sup> Burhanüddin Ebu'l-Hasan Ali b. Ebî Bekr el-Ferğânî el-Merğînânî, *el-Hidâye Şerhi Bidâyeti'l-Mübtedî*, thk. Muhammed Adnân Derviş (Beyrut: Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, ty.), 3: 29; Ebu'l-Velid el-Kurtubî İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2006), 2: 200.

<sup>51</sup> İbn Âbidîn, *Reddül Muhtâr*, 7: 141.

<sup>52</sup> Krş. İbn Âbidîn, *Reddül Muhtâr*, 7: 139.

ne akidden vazgeçme hakkı sağlamaz. Görüldüğü gibi buradaki muhayyerlik, *bir fesih hakkı değil bir tercih hakkı olup, yapılan işlem de akde nefaz kazandırma/faal hale getirme işlemidir.*

### 3.4. Ta'yin Muhayyerliğinin Etkili Olduğu Akidler

Ta'yin muhayyerliği, satım ve kiralama gibi bedelli ve lâzım akidlerde meydana gelmektedir. Gayrı lâzım, bedelsiz, konusu mal veya menfaat olmayan akidlerde; nikah gibi feshi mümkün olmayan akidlerde ve ta'yin yapılamayacak türden satım akidlerinde bu muhayyerlik geçerli sayılmamıştır. Meselâ Hanefilere göre, standart ürünlerin (*misli*) satıldığı bir satıcıdan mal alınırken, akidde ta'yin muhayyerliği şartı koşulamaz. Yine mesela, yapısı itibarıyla bağlayıcı olmayan bir hibe akidinde hibe edilecek mallar arasında ta'yin söz konusu değildir, hibeyi kabul edenin ta'yin muhayyerliği hakkından söz edilemez.<sup>53</sup> Bu örnekte şu da akla gelebilir; hibe akidinde hibe eden taraf karşı tarafa birkaç mal içerisinden seçim imkanı sunabilir. Bu geçerli bir işlemdir. Ancak bu hak ta'yin muhayyerliği olarak nitelenemez, zira ta'yin muhayyerliği hakkı geri alınamaz bir haktır. Hibede ise birey bu hakkı geri alabildiği gibi, yaptığı hibeden de topyekûn dönebilme imkanına sahiptir.

### 3.5. Ta'yin Muhayyerliğinin Hükümleri

Tayin muhayyerliği hakkı, akdin her iki tarafı için de tanınabilir. Gerek müşteri gerek satıcı tespit edilmiş olan mallardan birisini vermek veya almak şeklinde seçimlik hakka sahip olabilir. Ayrıca ta'yin muhayyerliği olan taraf bu hakkını satış sonrası kullanabilecektir. Satış öncesi bu hakkın kullanılması söz konusu değildir.<sup>54</sup>

Ta'yin muhayyerliğinde sürenin dolmasıyla birlikte, karşı tarafın mağdur olmaması için, muhayyerliği elinde bulunduran tarafın mutlaka bir seçim yapması ve malın bedelini satıcıya ödemesi gerekmektedir. Bu seçim, söz ile olabildiği gibi, mallardan birisini satmak ve hibe etmek gibi

<sup>53</sup> Bkz. İbn Âbidîn, *Reddü'l Muhtâr*, 7: 139.

<sup>54</sup> Sehnûn b. Saîd, *el-Müdevene*, 4: 187; İbn Âbidîn, *Reddü'l Muhtâr*, 7: 139; Bilmen, *Kâmus*, 6: 63-64; Muhammed Takî, *Fıkhü'l-Büyû'*, 2: 932; Apaydın, "Muhayyerlik", 31: 26.

temellük ifade eden bir fiil ile de gerçekleşebilir. Süre dolduğu halde seçim yapmamış olan taraf, Hanefîler'e göre seçim yapmaya zorlanır (*icbar*).<sup>55</sup> Fakat Mâlikîlere göre, birey icbar edilmeyerek ta'yin muhayyerliğine konu olan mallara, yarı yarıya ortak kabul edilir.<sup>56</sup>

Muhayyerliği elinde bulunduran tarafın vefatı durumunda, bu hak vârislere intikal etmektedir. Böylece vârisler, mallar arasında ta'yin yaparak miras kalan maldan bedeli satıcıya ödemek zorundadırlar.<sup>57</sup> Hanefîlere göre, süre konusunda şart muhayyerliği ile aynı hükme sahip olan ta'yin muhayyerliği, şart muhayyerliğinin vârislere intikal etmemesi yönüyle farklılaşmaktadır. Buradaki farklılaşmanın nedeni ise Hanefîlere göre ta'yin muhayyerliğinin, akdin lüzumunu/bağlayıcılığını etkilememesidir. Zira daha önce de geçtiği üzere ta'yin hakkı bir fesih hakkı değil, sadece müstakil bir seçim hakkıdır. Yani akdin tüm şartları gerçekleşmiş, fakat işler hale gelmesi (*nefaz*), muhayyerlik hakkı bulunan tarafın ta'yin hakkını kullanmasını beklemektedir. Bu hak kullanıldığında akid işler/nafiz hale gelmekte ve akdin diğer şartları etkilenmemektedir. Bu nedenle bu hak, her iki tarafın akidle ilgili olan bağlayıcılığını etkilememekte ve malın mülkiyetini mecbûrî olarak karşı tarafa intikal ettirmektedir.<sup>58</sup> Elbette bu hüküm, ta'yin muhayyerliğinin müstakil bulunduğu durumlarla ilgili olup, şart muhayyerliği ile beraber bulunması durumunda hüküm, şart muhayyerliğine göre şekillenecek ve Hanefîlere göre varislere intikal etmeyecektir.

Akidlerde muhayyerliklerin varislere intikal etmesi konusunda fakihler arasında farklı düşünceler vardır. Cumhuriyet, mala bağlı tüm hakların varislere intikal edeceğinden hareketle muhayyerliğin neredeyse her türünün varislere intikal edeceği görüşünü savunur.<sup>59</sup> Hanefîler ise; şart,

<sup>55</sup> Buradaki zorlama, ikrah anlamındaki kanun dışı zorlama değil, icbar ile ifade edilen kanûnî zorlama anlamındadır. Bkz. Bilmen, *Kâmus*, 6: 63.

<sup>56</sup> Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî*, 3: 107.

<sup>57</sup> Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 4: 526.

<sup>58</sup> Krş. Muhammed Takî, *Fıkhü'l-Büyükü*, 2: 934.

<sup>59</sup> İbn Rüşd, *Bidâye*, 2: 202; Nevevî, *el-Mecmû'*, 9: 246. Ayrıca bkz. Çeker, *Akidler*, 76; Apaydın, "Muhayyerlik", 31: 28.

görme ve şüf'a gibi bireyin kendi şahsî görüşüyle karar vereceği muhayyerliklerin varislere intikal etmeyeceğini, ancak ayıp, vasıf ve tayin gibi mala bağlı muhayyerliklerin intikal edeceğini savunur.<sup>60</sup>

Muhayyerliklerin genel olarak varislere intikalinde Hanefiler şahsi-lik ilkesini dikkate aldıkları görülür. Zira bireyin kişisel tercihlerini barındıran muhayyerlikler varislere intikal etmezken, objektif nedenlere dayanan muhayyerlikler varislere intikal edebilecektir. Tayin muhayyerliğinde satış sonrası belirli ürünler arasından bireyin ihtiyacı olan mallardan birisini seçmesi şahsi tutumundan çok, malın iyisini seçebilme dü-şüncesine dayandığı için objektif kriterlere göre tercih yapılabilecektir. Böylece muhayyerlik hakkı olan birey vefat etse bile onun varisleri tayin hakkını objektif ölçüler çerçevesinde kullanabilecektir.

Birden çok malı ilgilendirmesi yönüyle, malî açıdan ta'yin muhayyerliğinde tazmin konusu önem arz etmektedir. Tazmin sorumluluğu, malın kabz edilip edilmemesine göre değişmektedir. Hanefilere göre, muhayyerliği bulunan müşteri, malların tümünü teslim almış ve bu seçim yapacağı mallardan birisi de kendi elinde zayi olmuşsa, bu zayi olan mal, akdin konusu kabul edilerek tazmin, müşteriye yüklenmektedir. Mallar satıcının elinde bulunurken zayi olmuşsa, müşteri geriye kalan mallardan birisini ya da tek bir mal kalmışsa, onu alma hakkına sahiptir.<sup>61</sup> Bu durumda telef olan malların tazmini, satıcıya yüklenmiştir.

Mâlikîlerin ise bu hususta iki farklı görüşü vardır; *birincisi*, telef olan malın bedelini, müşteri ve satıcı yarı yarıya tazmin eder ve diğer mal/mallarda ortak kabul edilirler. *İkincisi ise* telef olan malın bedelinin

<sup>60</sup> Aynî, *el-Binâye*, 6: 280; Ali Haydar, *Dürru'l-Hükkâm*, 1: 261; Bilmen, *Kâmus*, 6: 63. Ayrıca bkz. Çeker, *Akidler*, 76; Apaydın, "Muhayyerlik", 31: 28. Mecelle'de vasıf ve tayin gibi muhayyerliklerin varislere intikal edeceği şart, ödeme, görme ve aldatılma gibi muhayyerliklerin intikal etmeyeceği ifade edilmektedir. Bkz. *Mecelle*, Md. 306, 311, 315, 319, 321, 358. Hanefilere göre ölümle sona eren muhayyerlikler bağlı buldukları bir kısım akidleri geçersiz kılarken bir kısmını da bağlayıcı kılmaktadır. Bu husus gelecek bölümde muhayyerlik türleri kısmında detaylı şekilde ele alınacaktır.

<sup>61</sup> Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 4: 526-527.

yarısını müşteri öder ve diğer mal ya da malları iade etme hakkı meydana gelir.<sup>62</sup>

### Sonuç

Kıyemî-mislî ayrımı İslam borçlar ve eşya hukukunda bir çok konuya dayanak teşkil eden bir ayrımdır. Ancak günümüz teknolojisi ve beşeriyetin ulaştığı imkanlar çerçevesinde bu kavramların içeriğinin güncellenmesi ve ürünlerin yeniden kıyemi ve misli özelliklerinin belirlenmesi bir ihtiyaç olarak durmaktadır. Muhayyerliklerden beklenen bireyin iradesini koruma ve aldanmasını önleme olduğuna göre, akidlerde nizaya yol açmayacak şart koşmalar, akid serbestisi çerçevesinde yorumlanmalıdır. Bu nedenle toplum tarafından kabul görecektir ve bireyler arasında nizaya yol açmayacak şekilde Malikilerin de kabul ettiği gibi menüde yer alan gerek kıyemî gerek misli mallarda ta'yin muhayyerliğinin söz konusu olabileceğini düşünmekteyiz.

205

OMÜİFD

Ta'yin muhayyerliği, bireye fesih hakkı sağlamadığı, sadece belirli ürünlerden birisini satış sonrası seçim hakkı sağladığı için,<sup>63</sup> akid lâzım/bağlayıcı kabul edilir. Yani tayin muhayyerliği akdin kuruluş, sıhhat ve lüzum şartlarına tesir etmemektedir. Hatta bu muhayyerlik akdin nefazi/işlerliği çerçevesinde ele alınsa da nefaz şartını negatif yönde etkilememekte, böylece seçim hakkı olan tarafın seçim yapmayarak akdi geçersiz kılma yönünde bir irade ortaya koyması da mümkün olmamaktadır.

Modern sözleşmelerde kanun tarafından onama ve cayma hakkı şeklinde bireylere sunulan ve tarafların hak kayıplarını koruyucu bir husus olarak yer alan cayma hakları, muhayyerlik konusu içerisinde mütalaa edilmelidir. Bu yönüyle İslam hukukundaki muhayyerlikler, modern kanunlardaki seçimlik haklara da kaynaklık ettiğini düşünmekteyiz. Ayrıca, toplumsal bir ihtiyaç olmasına rağmen tayin muhayyerliğinin gü-

<sup>62</sup> Sehnûn b. Saîd, *el-Müdeveve*, 4: 187; Karâfi, *ez-Zahîra*, : 46; Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî*, 3: 107; Muhammed Takî, *Fıkhü'l-Büyyû'*, 2: 933.

<sup>63</sup> Krş. İbn Âbidîn, *Reddû'l Muhtâr*, 7: 139.

nümüz meri hukukunda yer almaması, buna karşın İslam borçlar hukukunda bu detaya yer verilmesinin de önemli bir husus olduğu kanaatindeyiz.

### Kaynakça

- Ak, Ayhan. *İslam Hukuk Felsefesi (Köken ve Uyum Odaklı Analiz)*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Ali Haydar. *Düreru'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Kitaplığı Nâdir Eserler, ty.
- Ali Haydar. *Düreru'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*. Çev. Avukat Fehmî el-Hüseynî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ty.
- Apaydın, Hacı Yunus. "Mevkuf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29: 438-440. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- Apaydın, Hacı Yunus. "Muhayyerlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31: 25-30. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- Bardakoğlu, Ali. "Bey", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6: 13-19. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Bardakoğlu, Ali. "Fesih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7: 429-436. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Bilmen, Ömer Nasûhî. *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhâtı Fikhiyye Kâmusu*. İstanbul: Bilmen Basımevi, 1970.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail Ebû Abdullah. *Sahîhü'l-Buhârî*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır. Dimeşk: Dâru Tûğî'n-Necât, 1422.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus. *er-Ravdu'l-Murbi' Şerhu Zâdi'l-Müstekni'*. yy.: Müessesetü'r-Risâle, ty.
- Çeker, Orhan. *İslam Hukukunda Akidler*. Konya: Tekin Kitabevi, 2014.
- Dalgın, Nihat. "İslam Hukukuna Göre Satım Sözleşmesi Açısından Mal Kavramı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/11 (1999): 97-127.
- Desûkî, Muhammed b. Ahmed b. Arefe el-Mâlikî. *Hâşiyetü'd-Desûkî ale's-Şerhi'l-Kebîr*. yy.: Dâru'l-Fikr, ty.
- Ebû Ceyb, Sa'dî. *el-Kâmûsu'l-Fikhî Lugaten ve Istilâhen*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1988.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdi. *es-Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ty.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Eren, Fikret. *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*. Ankara: S Yayınları, ty.
- Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Yakub. *el-Kâmûsu'l-Muhît*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2012.
- Gözübenli, Beşir. "Kiyemî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25: 540-541. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.

- Hacak, Hasan. "Misli", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30: 187-1885. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Hacak, Hasan. "Mal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27: 461-465. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Haçkalı, Abdurrahman. "İslam Hukuku Açısından Akid Serbestisi Prensibi", *Dini Araştırmalar Dergisi* 5/13, (Ağustos 2002): 120-136.
- Haraşî, Muhammed b. Abdullah b. Ali el-Mâlikî. *Hâşiyetü'l-Haraşî ala Muhtasarı Seydî Halîl*, thk. Şeyh Zekeriyya Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Hattâb, Muhammed b. Abdurrahman el-Mâlikî el-Mağribî. *Mevâhibü'l-Celîl li Şerhi Muhtasarı Halîl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin. *Reddü'l Muhtâr ale'd-Dürri'l Muhtâr Şerhu Tenvîru'l-Ebsâr*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcud-Ali Muhammed Muavviz. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed. *el-Muğnî ve's-Şerhu'l-Kebîr alâ Metni'l-Mukni' fi'l-Fikhi'l-İmam Ahmed b. Hanbel*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemaleddin Muhammed b. Mükerrrem. *Lisân'ül-Arab*. Kahire: Dâru'l Mearif, 1119.
- İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim b. Muhammed. *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*. yy.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ty.
- İbn Rüşd (el-Cedd), Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî. *el-Beyânu ve't-Tahsîlu ve's-Şerhu ve't-Tevcihu ve'Ta'lîlu li Mesâilil-Müstehrace*. thk. Muhammed Hacî vd. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.
- İbn Rüşd (el-Hafîd), Ebu'l-Velîd el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2006.
- Kadrî Paşa. *Mürşidü'l Hayrân İla Marifeti Ahvali'l İnsan*. Bulak: Matbaatü Kübra'l-Emîriyye, 1891.
- Kal'acî, Muhammed Revvâs. *el-Mevsûatü'l-Fikhiyye el-Müeyyessa*. Beyrut: Dâru'n-Nefâes, 2010.
- Karadâğî, Ali Muhyiddin Ali. *Mebdeü'r-Rızâ fi'l-Ukûd Dirâsetün Mukâranatün fi'l-Fikhi'l-İslâmî*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1985.
- Karâfî, Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdurrahman el-Mâlikî. *ez-Zahîra*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Karahisârî, Mustafa b. Şemseddin el-Ahterî. *Ahterî-i Kebîr*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1310.
- Karaman, Hayreddin. *Mukayeseli İslam Hukuku*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2005.
- Karaman, Hayreddin. "Akid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1: 251-256. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Kâsânî, Alaaddin Ebi Bekr b. Mes'ud. *Bedâi'u's-San'ât fi Tertîbi's-Şerâi'*, Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2005.

- Mahmûdî, İsâ Muhammed. *Ahkâmu'l-Hıyâr fi'l-Muâmelâti'l-Mâliyyeti*, (Master, Câmîatiü Ümmü Dermânî'l-İslâmî, Külliyyetü'ş-Şerîati ve'l-Kanûn, 2013). *Mecelletü'l-Ahkâmî'l-Adliyye*. haz. Heyet. thk. Necîb Havâvînî. yy., ty.
- Merğînânî, Burhanüddin Ebu'l-Hasan Ali b. Ebî Bekr el-Ferğânî. *el-Hidâye Şerhi Bidâyeti'l-Mübtedâ*, thk. Muhammed Adnân Dervîş. Beyrut: Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, ty.
- Muhammed Takî, el-Osmânî. *Fıkhü'l-Büyû' ale'l-Mezâhibi'l-Erbaa maa Tatbîkâti'l-Muâsıratı Mukârinen bi'l-Kavânîni'l-Vaz'ıyye*. Karaçi: Mektebetü Meârifi'l-Kur'an, 2015.
- Müslim, b. Haccâc Ebu'l-Hasen el-Kuşeyrî en-Nisâburî. *Sahîhü'l-Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ty.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Muhyiddin b. Şeref. *Kitâbu'l-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb li'ş-Şîrâzi*. Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, ty.
- Reisoğlu, Safa. *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*. İstanbul: Beta Basım Yayın, 1995.
- Rüstem Mûsâ, İbrâhim Bokermoş. *Ahkâmu Hıyâru Tühalefü'ş-Şart* (Master, Câmîatiü Âli Beyt, Külliyyetü'ş-Şerîa Kısmü'l-Fıkh, 2013).
- Sehnûn b. Saîd, et-Tenûhî. *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2005.
- Senhûrî, Abdurrezzak Ahmed. *Nazariyyetü'l Akd*. Beyrut: Menşûrâtü'l Halebî el-Hukûkiyye, 1998.
- Şerkâvî, Ali Bedrî Ahmed. *el-Hıyârâtü fi'l-Bey'*. Mısır: yy., 1990.
- Şirbînî, Muhammed b. Muhammed el-Hatîb. *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Meânî elfâzi'l-Minhâc*. yy.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Tayyâr, Abdullah b. Muhammed b. Ahmed. *Hıyâru'l-Meclis ve'l-Ayb fi'l-Fıkhî'l-İslâmî*. Riyad: Câmîatiü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1979.
- Tüketicinin Korunması Hakkında Kanun*. Md. 18, 24, 43, 47. (<http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2013/11/20131128-1.htm>)
- Yüksek, Ali. *İslam Hukuk Tarihinde Taberî Mezhebi*, Samsun: Üniversite Yayınları, 2014.
- Zeydan, Abdulkerim. *el-Medhal li Dirâseti'ş-Şer'ıyyeti'l İslamiyye*. Beyrut: Müesse-setü'r-Risâle, 2006.
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletuhû*. Dimeşk: Dâru'l-Fıkr, 1985.





HAKİM ET-TİRMİZİ'NİN 'RİSÂLETÜ  
KEYFİYETİ'S-SÜLÛK İLÂ RABBİ'L-ÂLEMİN' ADLI  
ESERİNDE BİREYSEL BİR ÇABA OLARAK  
UZLET, HALVET VE KEŞF SÜRECİ  
THE PROCESS OF UZLAT, KHALWA AND KASHF  
AS AN INDIVIDUAL EFFORT IN THE WORK OF HAKİM AT-TIRMIDHÎ  
NAMED 'RİSÂLATU KAYFIYATI'S-SULÛK İLÂ RABBİ'L-ÂLAMİN'

---

MEHMET UYAR

[Dr. Öğr. Üyesi, Sinop Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf ABD.  
Faculty Member, PhD., Sinop University Faculty of Divinity,  
Department of Sufism  
uyarmehmet77@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0003-1596-9458>]

---

**Makale Bilgisi / Article Information**

*Makale Türü / Article Types:* Araştırma Makalesi / Research Article

*Geliş Tarihi / Received:* 14 Şubat/February 2018 *Kabul Tarihi / Accepted:* 08 Kasım/November 2018  
*Yayın Tarihi / Published:* 24 Aralık/December 2018 *Yayın Sezonu / Pub Date Season:* Aralık/December  
*Yıl / Year:* 2018 *Sayı – Issue:* 45 *Sayfa / Pages:* 209-242

**Atf/Cite as:** Uyar, Mehmet. "Hakim et-Tirmizi'nin 'Risâletü Keyfiyeti's-Sülûk ilâ Rabbi'l-Âlemîn' Adlı Eserinde Bireysel Bir Çaba Olarak Uzlet, Halvet ve Keşf Süreci - The Process of Uzlat, Khalwa and Kashf as an Individual Effort in the Work of Hakim at-Tirmidhî Named 'Risâlatu Kayfiyati's-Sulûk ilâ Rabbi'l-âlamîn' ". Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 45 (Aralık-December 2018): 209-242.  
<https://doi.org/10.17120/omuifd.394722>

**İntihal/Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.  
<http://dergipark.gov.tr/omuifd>

**Copyright** © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

## Hakîm et-Tirmizî'nin 'Risâletü Keyfiyyeti's-Sülûk ilâ Rabbi'l-Âlemîn' Adlı Eserinde Bireysel Bir Çaba Olarak Uzlet, Halvet ve Keşf Süreci

**Öz:** Hakîm et-Tirmizî'nin *Risâletü Keyfiyyeti's-sülûk* adlı eseri uzlet, halvet ve keşf kavramları etrafında şekillenir. Kavramların işaret ettiği sürecin adı ise sülûktür. Bu çerçevede eser, sülûkun işleyiş sürecini, gerekçe ve yöntemlerini, sülûkta sâlike rehberlik eden kavramları ele almaktadır. Eserde, fiziksel ve psikolojik faktörler göz önüne alınarak bir sülûk süreci tavsiye edilmiştir. Sâlikin niyeti, sülûka başlanmasını sağlayan düşünsel alt yapı ve devamını sağlayacak olan psikolojik ve fiziksel unsurlar bir bütünlük içerisinde ele alınmıştır. Sâlikin hem düşüncelerini, hem ruh halini ve hem de fiziksel durumunu kontrol altında tutması gereken bir sülûk metnin ana yapısını teşkil etmektedir. Önemli bir husus olarak Tirmizî, eserinde kavramları bireysel bir çabaya yönelik ele almaktadır. Tarikatlar öncesi dönemde sülûkun anlamsal çerçevesine dair bilgiler ihtiva etmesi açısından eser önemli bir örnek niteliğindedir. Keşfin aşamalarını ve içeriğini canlı bir biçimde tasvir etmesi de eserin dikkat çekici bir özelliğidir. Bu makalede, sülûk vasıtasıyla elde edilecek keşfî bilgiler Tirmizî'nin eseri çerçevesinde ele alınacaktır.

210 **Anahtar Sözcükler:** Hakîm et-Tirmizî, Sülûk, Halvet, Uzlet, Keşf.

OMÜİFD



### The Process of Uzlat, Khalwa and Kashf as an Individual Effort in the Work of Ḥakîm at-Tirmidhî Named 'Risâlatu Kayfiyyati's-Sulûk ilâ Rabbi'l-âlamîn'

**Abstract:** The work of Ḥakîm at-Tirmidhî named 'Risâlatu kayfiyyati's-sülûk' is shaped around concepts uzlat, khalwa and kashf. The process to which concepts refer is defined as sulûk. In this context, the work deals with the process of sulûk, the reasons, methods of this process and the concepts that describe the sâlik in sulûk. In the work, a training process has been put forward by taking into psychological and physical factors into consideration. The scope of sâlik, the intellectual infrastructure that provided the origin of the sulûk, and the psychological and physical elements that will provide the continuation of the sulûk have been dealt with in a holistic way. A process that sâlik has to keep his thoughts, mood, and physical condition in check constitutes the main structure of the text. That Tirmidhî discusses concepts in terms of individual effort is a significant point. The work of Tirmidhî is a fundamental example which includes information on the semantic framework of sulûk in the pre-orders period. The fact that the phases and contents of the kashf have been depicted in a lively manner is a remarkable feature of the work. In this

article, the divine knowledge which is obtained via sulûk will be handled as part of Tirmidhî’s work.

**Keywords:** Hakîm at-Tirmidhî, Sulûk, Kahalwa, Uzlat, Kashf.



## Giriş

Tasavvufun pratik ciheti, onun olmazsa olmaz yönünü teşkil eder. Tasavvuf yolunu tutan kişi, riyâzet, mücâdele ve mücâhede ile bu yolu adımlamaya niyet etmiş demektir. Başlangıçtan son nefese kadar sürecek olan bu yürüyüş hem zorlu hem de aklî ve kalbî yönlerden yeni açılımlarla doludur. Bu süreçte sâlikte bazı hâller vukû bulur, daha önce bilmediği bilgiler edinir ve tatmadığı manevî zevkler kazanır. Dolayısıyla bu tecrübî yön tasavvufun epistemolojik yönüyle de yakından ilgilidir. Çünkü sâlik bu yolculukta manevî merhaleler kat ederek kendi tecrübesi ile doğrudan ilgili olan birtakım bilgilere ulaşır. Tecrübe ile örtük olan bilginin perdesi kaldırılır; gizli olan, sâlikin zihninde ve kalbinde açık hale gelir. Bu, sâlikin keşfidir. Ele alacağımız eser, bu süreci tasvir eden, keşfin gerçekleşeceği usûlü uzlet ve halvet kavramları çerçevesinde gösteren, içeriğini tanımlayan ve belirleyen bir muhtevaya sahiptir. Her ne kadar tecrübenin içeriğinin dile gelmeyen bir yanı var ise de, Hakîm et-Tirmizî, eserinde, bu bireysel alana – aynı zamanda tecrübenin bir icracısı olarak derinlemesine bir göz atmıştır. Eser bu yönüyle, bireysel bir çaba olarak tanımlanabilecek sülûkun inceliklerini göstermesi, sürecin içeriğine dair malûmat vermesi ve satırlara tecrübenin en sıcak hâlini aksettirmesi yönünden mühim bir örnek teşkil etmektedir. Ayrıca bir şeyhin gözetiminde olmadan sülûka girilmesi ise eserin fikrî anlamda özgün boyutunu göstermektedir. Bu minvalde makale, Hakîm et-Tirmizî’nin zikredilen eserini esas alarak, uzlet ve halvet sürecinde gerçekleşecek olan keşf sürecini ortaya koymaya çalışacaktır.

## 1. Hakîm et-Tirmizî ve Risâletü Keyfiyeti's-Sülûk ilâ Rabbi'l-Âlemîn Hakkında

Tam adı, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Hasan b. Bîşr b. Hârûn el-Hakîm et-Tirmizî'dir.<sup>1</sup> İkinci tabaka sûfilerden ve meşâyihün önde gelenlerinden olup künyesi Ebû Abdullah'tır.<sup>2</sup> Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte, Tirmizî'de doğmasından dolayı Tirmizî nisbesini almış,<sup>3</sup> bunun yanı sıra kendisi için, "Hakîm" sıfatı kullanılmıştır.<sup>4</sup> Tirmizî, şer'î ilimlerde yetkin bir ailede büyümüş, tedrisine küçük yaşlarda başlamış, başta babası Hârûn et-Tirmizî olmak üzere Basra ve Kûfe'de çeşitli hocalardan hadis dersleri almış, Hanefî âlimlerden Hanefî fikhını öğrenmiştir.<sup>5</sup> Fakat onun etkin olduğu asıl saha tasavvufta olmuş, eserleri ve fikirleriyle kendisinden sonraki pek çok sûfiyi etkilemiştir. Kaynaklarda Tirmizî'nin şeyhlerine dair bilgi bulunmamakta, diğer yandan Tirmizî de eserlerinde şeyhlerinden bahsetmemektedir. Bir görüşe göre Tirmizî'nin başka birinin kontrolü altına girecek bir mizaçta olmaması, daha çok kendisine yol gösterecek her fikre ve şahsa açık olması, özel anlamda

<sup>1</sup> Ebû Abdîrrahmân Muhammed b. el-Hüseyn es-Sülemî (ö. 412/1021), *Tabakâtu's-süfiyye*, thk. Abdulkâdir Atâ, (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-ilmîyye, 2003), 175; Ebû Nuaym el-İsfahânî (ö. 430/1038), *Hilyetü'l-evliyâ*, (Kahire: Dârü'l-fikr, 1996), 10: 233; Ebu'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin el- Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdulhalîm Mahmûd-Mahmûd b. eş-Şerîf, (Kâhire: Dâru's-ş-a'b, 1989), 92; Abdülfettâh Abdullah Bereke, *el-Hakîm et-Tirmizî ve nazariyyetuhû fi'l-velâye*, (Kâhire: y.y., 1971), 1:29; Tâcüddîn es-Subkî, *Tabakâtü's-şâfiyyeti'l-kübrâ*, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulû - Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, (Kahire: Dâru lhyâi'l-kütübi'l-arabiyye, 1964), 2: 245.

<sup>2</sup> Abdurrahman Câmî, *Nefahatü'l-üns min hadarâti'l-kuds*, (Kahire: y.y., 1989), 396.

<sup>3</sup> eş-Şeyh Ebî Abdullah Muhammed b. Ali b. el-Hasen el-Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932), *Kitâbu Hatmi'l-evliyâ*, thk. Osman Yahyâ, (Beyrut: Buhûs ve Dirâsât, ts.), 9-11.

<sup>4</sup> Tirmizî'ye bu sıfatın verilmesinin çeşitli sebepleri üzerinde durulur. Süleyman Uludağ, onun "Hakîm" sıfatıyla anılmasını, felsefeyi tasavvufa sokan ilk kişi olmasıyla ilişkilendirirken, Salih Çift bu tarz görüşleri kabul etmez. Çift'e göre, Tirmizî'nin meseleleri kısa ve özlü sözlerle söylemiş olması ya da onun hakîm ile velî kavramlarını aynı anlamda kullanmış olması asıl sebep olabilir. Bereke de aynı şekilde bu sebeplere değinir. Geniş bilgi için bk. Bereke, *et-Tirmizî ve Nazariyyetuhû*, 53-58; Ali b. Osman Cüllâbî Hücvirî (ö. 470/1077), *Keşfu'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*, haz. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010), 303 (12 no'lu dipnot); Salih Çift, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008), 48-55.

<sup>5</sup> Çift, *Hakîm Tirmizî*, 64-67.

bir şeyh-mürît ilişkisi yaşamamış olmasını izah eden sebepler olarak zikredilmektedir.<sup>6</sup> Bizzat kendisinin, Antâkî'ye<sup>7</sup> ait bir kitabı okuyarak nefsinin tezkiye konusunda ilerlediğini belirtmesi de bu iddiayı güçlendirmektedir. Hücvirî (ö. 470/1077), Tirmizî'nin müridi Ebû Bekir Verrâk'tan onun her pazartesi günü Hızır'la görüştüğünü rivayet etmiştir. Bu rivayet, Tirmizî'nin bir şeyhe intisap etmeden, kitabî olarak ve bireysel tecrübelerle mesafe kat ettiğine dair önemli bir işarettir.<sup>8</sup>

Tirmizî'den sonra takipçilerine "Hakîmiye" denilmiştir.<sup>9</sup> Bu Tirmizî'nin etki sahasını göstermesinin yanında, onun kendinden sonraki sûfîler üzerindeki çok daha uzun soluklu etkisinin eserleriyleA olduğunu göstermektedir.

Tirmizî, kendi ifadesine göre, bid'atçılık, insanları ifsâd etmek, Muhabbetullah'tan konuşmak ve nübüvvet iddiası gibi hususlarla itham edilerek iftiraya uğramış, Tirmiz'den sürgün edilmiş, çeşitli ezalara maruz kalmış ve bu nedenle Belh'e gitmiştir.<sup>10</sup> Bütün bunlara rağmen o, tasavvufun teorik ve pratik yönlerine katkı sağlayacak bir külliyyat bırakmıştır.

Tirmizî, her ne kadar "*Hatmü'l-Eoliyâ*" adlı eseri ile tanınıyorsa da onun oldukça velûd bir şahsiyet olduğunu belirtmek gerekir. Konu ile ilgili geniş bir çalışma yapan Salih Çift, dördü Tirmizî'ye aidiyeti şüpheli, altısı kaynaklarda zikredilen fakat elde bulunmayan, dördü ona isnad edilen ve doksanı da müellife ait olmak üzere, toplam yüz dört eser zikretmektedir.<sup>11</sup> Fuat Sezgin, bazı küçük risâleler ve kitaplardaki cüzlerle

<sup>6</sup> Çift, Hakîm Tirmizî, 81.

<sup>7</sup> Tirmizî, "*Büdüvvü şe'n*" adlı eserinde yalnız "*Antâkî*" ismini zikretmektedir. Osman Yahya ve Salih Çift, bu ismin Ahmed b. Âsım el-Antâkî (ö.239/853) olabileceğini belirtirler. Bk. Hakîm et-Tirmizî, *Büdüvvü şe'n*, thk. Osman Yahya, (Beyrut: y.y., 1965), 15; Çift, *Hakîm Tirmizî*, 78.

<sup>8</sup> Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 205.

<sup>9</sup> Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 205, 273.

<sup>10</sup> Tirmizî, *Büdüvvü şe'n*, 17-18.

<sup>11</sup> Üzerinde çalıştığımız eser, Tirmizî'ye ait ve mevcut eserler başlığı altında zikredilmektedir. Çift, *Hakîm Tirmizî*, 145-176.

birlikte, seksen eser ismi zikreder.<sup>12</sup> Tirmizî, kesin olmamakla birlikte, 320/932 senesinde vefat etmiştir.<sup>13</sup>

*Risâletü Keyfiyyeti's-sülûk*, Hakîm et-Tirmizî'nin sülûkun inceliklerine dair kaleme aldığı bir eserdir. Abdürrahîm es-Sâyih tarafından müstakil bir eser olarak "*Risâletü Keyfiyyeti's-sülûk ilâ Rabbi'l-âlemîn*"<sup>14</sup> adıyla tahkikli olarak ve Âsım İbrahim el-Kıyyâlî tarafından "*Keyfiyyetü's-süluk ilâ Rabbi'l-âlemin ve yelihi Beyânü'l-fark ve's-sadr ve'l-fuâd ve'l-lübb ve yelihi Menâzilü'l-kurbe ve yelihi İsbâtü'l-i'leli's-şer'iyye*" ismiyle neşredilmiştir.<sup>15</sup>

Tirmizî eserinde, velî bir zatın kendisine sülûk ile ilgili sorduğu bir soruyu cevaplamaktadır.<sup>16</sup> Bu minvalde, sülûka girecek olan sâlikin, en başından sülûk sürecinin sonuna kadar, yapması gerekenleri ve yaşayacağı tecrübeleri teferruatlı bir şekilde anlatmaktadır.

<sup>12</sup> Fuat Sezgin, *Târîhü't-türâsi'l-Arabî*, trc. Mahmûd Fehmî Hicâzî, (Riyad: y.y., 1991), 144-154.

<sup>13</sup> Makalede Tirmizî'nin hayatına detaylı bir şekilde değinmiyoruz. Zira Tirmizî'nin hayatı hakkında –Salih Çift'in ya da Abdulfettâh Abdullah Bereke'nin çalışmaları gibi- oldukça geniş çaplı araştırmalar bulunmaktadır. Bu sebeple tekrara düşmemek ve doğrudan makale konumuza odaklanmak adına, Tirmizî'nin hayatına çok kısa değinip bazı müracaat kaynaklarını zikretmekle yetiniyoruz. Abdulfettâh Abdullah Bereke, *et-Tirmizî ve Nazariyyetuhû*, 29-60; Abdulfettâh Abdullah Bereke, "Hakîm et-Tirmizî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15: 196-199; Çift, *Hakîm Tirmizî*, 47-74.

<sup>14</sup> İncelememizde esas alacağımız neşir bu olacaktır. Bu nedenle, başlığımızda, Sâyih tarafından kitapta kullanılan başlığı kullanmayı uygun gördük. Nitekim Çift de eserinde zikrettiğimiz ismi kaydetmektedir. Bk. Çift, *Hakîm Tirmizî*, 160.

<sup>15</sup> Hakîm et-Tirmizî, *Keyfiyyetü's-süluk ilâ Rabbi'l-âlemin ve yelihi beyânü'l-fark ve's-sadr ve'l-fuâd ve'l-lübb ve yelihi menâzilü'l-kurbe ve yelihi isbâtü'l-i'leli's-şer'iyye*, thk. Âsım İbrâhîm el-Kıyyâlî, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1971), 10-22.

<sup>16</sup> Tirmizî'nin, "eyyühe'l-veliyü'l-kerîm" ifadesi, eseri tahkik eden Sâyih tarafından, Tirmizî'nin bir veliye cevap verdiğiğine göre onun makâmının veliden daha üstün olabileceği şeklinde yorumlanır. Yahut Tirmizî'ye pek çok insanın soru sorduğunu ve bu sebeple bu ifadenin kullanıldığını; diğer yandan bunun o zamanlarda kullanılan bir üslupla ilgili olabileceğini, kendisine bir soru sorulmamış olmasının da mümkün olduğunu söyler. Çift'e göre ise bu ifade Tirmizî'nin velâyet konusundaki yaklaşımını gösterir. Teknik anlamın dışında Tirmizî, bütün mü'minler için vefî ifadesini kullanmaktadır. Bk. Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el- Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932), *Risâletü keyfiyyeti's-sülûk ilâ Rabbi'l-âlemîn*, thk. Abdürrahîm es-Sâyih, (Kâhire: ed-Dâru'l-Mısriyyeti'l-Lübânîyye, 1993), 63 (2 ve 3 no'lu dipnotlar); Çift, *Hakîm Tirmizî*, 160-161.

Eser hacim olarak nispeten küçük sayılabilirse de, içeriğindeki bazı özellikler açısından önem arz etmektedir. Bu özelliklerden ilki içeriğinde ağırlık merkezini oluşturan kavramların, anlamlarını tamamen bireysel bir çaba zemininde buluyor olmalarıdır. Sülûk, uzlet, halvet ve keşf kavramları, eserde tarikatlar dönemindeki gibi sistematik bir durum arz etmekten uzaktır. Tarikatlar henüz teşekkül etmediğinden bu durum normal ise de, eser, kendisinden sonra oluşacak olan sistematik bir seyr ü sülûku işaret etmesi açısından mühim bir kaynaktır. Bununla birlikte eseri, tasavvufi tecrübenin, bir şeyhin gözetiminde olmadan bireysel anlamda bazı uygulamalar içermesine dair bir vesika olarak kabul edebiliriz.<sup>17</sup> Tirmizî, “Büdüvvü şe’n” adlı eserinde bize bu bireysel çabasıyla ilgili bazı ipuçları vermektedir: “Bende halvete çekilmek ve sahraya çıkmak sevgisi vâki oldu. Şehrin etrafındaki harabelerde ve arazilerde dolandım. Bu bende bir haslet olmuştu.”<sup>18</sup> Tirmizî'nin bizzat kendisinin de bireysel tecrübelerle mesafeler kat ettiği göz önüne alınırsa, eserinin bu anlamdaki nasihatleri daha anlamlı bir hal almaktadır. Gerçi Tirmizî, eserinin sadece bir yerinde ve belli bir durumda mümeyyiz bir şeyhe ihtiyaç duyulacağını belirtmiştir. Fakat bunun dışında, eserdeki sülûk süreci tamamen bireysel bir çabayı işaret etmektedir.

Tirmizî'nin eserindeki görüşlerin, kendisinden sonra da etkili olduğunu takip edebiliyoruz. Örneğin, onun eserin daha başında zikrettiği cümleler, vahdet-i vücûd düşüncesinin ilk nüveleri kabul edilmiştir:<sup>19</sup> “Allah’tan, sıfatlarından ve fiillerinden başka bir şey yoktur. Her şey O’nunla, O’ndan ve O’nadır. O bir an âlemden gizlenecek olsa, o an âlem

<sup>17</sup> Elbette tarikatlardan önce sistematik bir seyr ü sülûk yoktu. Hatta ilk dönem zâhitleri bu anlamda tamamen kendilerine özgü ve bağımsız tavırlar sergiliyorlardı. Tirmizî'nin eseri tam da bu noktada, hem tarikatlardaki gibi sistematik olmaması ve hem de kişinin kendi başına yaşayacağı tecrübeleri belli ilkelerle açıklaması açısından bir geçiş dönemi eseri hüviyeti göstermektedir.

<sup>18</sup> Tirmizî, *Büdüvvü şe’n*, 15.

<sup>19</sup> İbnü'l Arabî'nin Tirmizî'den etkilendiği bilinmektedir. Burada ele aldığımız eserde görülen müşahhas bir örneği zikretmeyi uygun gördük.

yok olurdu. Âlemin bekâsı Allah'ın koruması ve ona nazar eylemesi ile-  
dir."<sup>20</sup>

16. yüzyıl sûfîlerinden Abdulvehhâb eş-Şa'rânî'nin, (ö. 1565) keşf ile ilgili zikrettiği malumat, Tirmizî ile büyük oranda benzerlikler göstermektedir. Kısmî bazı farklar göze çarpmasına rağmen, keşf süreci her iki müellifte de hemen hemen aynı şekilde işlemektedir. Şâ'rânî, Tirmizî'nin ismini bu bahiste zikretmese de, keşf süreci ile ilgili Tirmizî'den etkilendiğini, bu benzerlikler çerçevesinde söylemek mümkündür.<sup>21</sup> Şa'rânî, yirmi beş adet keşf zikreder ve bunları sırasıyla sayar. Tirmizî ise sayı belirtmez. Bizim belirlediğimiz keşf sayısı yirmi yedidir.<sup>22</sup> Tirmizî'nin, henüz halvete başlamadan, sâlikte vukû bulacak olan dört kerâmeti<sup>23</sup> Şa'rânî yirmi beşinci keşf olarak belirtmiştir.<sup>24</sup> Bunun dışında, bazı keşflere getirilen açıklamaların sayısı haricinde bir fark yok gibidir.

216  
OMÜİFD

Diğer bir husus, eserdeki keşf sürecinin, bireysel bir çabanın neticesi olarak meydana geldiği ve kişi özelinde bir seyir takip ettiği. Öyle ki, eser okunduğunda, bu keşf sürecine dâhil olan kişinin, belirtilen keşflerden başka tecrübeler yaşamaması da muhtemeldir. Bu durum, tasavvufun "tatmayan bilmez" düstûruna uygun bir durumdur. Tirmizî ise, sâlikin manevî bir süreçte olduğunu ifade eden, "sülûk", "uzlet", "halvet" ve "keşf" gibi kavramların, son derece bireysel ve tecrübe edenin algısıyla bağlantılı olan içeriğini tasvîr etmiş ve adeta tecrübenin kavramsal zarını delerek, tecrübenin bizzat kendisine projektör tutmuştur. Kanaatimiz, Tirmizî'nin bütün bu süreci yaşadığı ve kendisinde hâsıl olanı sistematik olarak aktardığı yönündedir. Tirmizî'nin bu süreci yaşamış olması öner-

<sup>20</sup> Tirmizî, Keyfiyeti's-sülûk, 36.

<sup>21</sup> Abdulvehhâb eş-Şa'rânî (ö. 1565), *el-Envârü'l-kudsiyye fi ma'rifeti kavâidi's-sûfiyye*, thk. Tahâ Abdalbâkî Surûr-Muhammed İd eş-Şâfi, (Beyrut: el-Mektebetü'l-ilmîyye, 1988), 2: 106-109.

<sup>22</sup> Keşf sürecinde sayı belirlerken, metnin anlamsal gidişinin yanı sıra, keşflerde bir üst mertebeye çıkarken bir önceki keşf için kullanılan "فإن لم تقف معه" (eğer onunla –ya da orada- oyalanmazsan) ifadesini de kriter olarak kullandık.

<sup>23</sup> Bu kerâmetlerin neler olduğuna ileride değinilecektir.

<sup>24</sup> Şa'rânî, *el-Envârü'l-kudsiyye*, 109.



mesini doğru kabul edersek, kişiye has olan durum, mukayyet hale gelmekte, Tirmizî'nin kişisel tecrübesi bir başkasında da aynı şekilde cereyan etmektedir. Böylece tecrübenin sübjektif yapısı belli bir istikamette ifade edilebilir hale gelmiştir. Bu anlamda kavramların işaret ettiği metafizik saha, bir bakıma somutluk kazanarak, tecrübeden teoriğe intikal etmiştir. Eser bu yönüyle de özel bir muhtevaya sahiptir.

## 2. Risaletü Keyfiyeti's-Sülûk'un Temel Kavramları

Eserin çerçevesini belirleyen dört kavram zikredebiliriz: Sülûk, uzlet, halvet ve keşf. Kavramlar tasavvuf düşüncesinin de temel kavramları olmakla beraber, risâlede zikretmeye değer daha bireysel bir anlam alanları vardır. Bu meyanda, kavramlara kısaca temas edilecektir.

### 2.1. Sülûk

Sülûk sözlükte bir yola girmek ve o yolda yürümek, yolda olmak anlamlarına gelir.<sup>25</sup> Tasavvuf ıstılahında ise bir şeyhe bağlanan kişinin belli metotlarla Allah'a doğru yaptığı içsel bir yolculuğun ifadesidir.<sup>26</sup> Fakat bu tanımlama daha çok tarikatlar dönemine aittir. Klasik eserlerin vücut bulduğu daha erken dönemde sülûk kavramı tarikatlar dönemine nispeten daha muğlak bir ifade idi. Bu dönemde sistematik ve detaylı bir şekilde uygulanan riyazetlerden söz etmek zordur. Sülûk daha çok, bütün bir dini hayatın tertip ve düzeni daha özeldir ise bizzat tasavvuf yolunu tutmakla eş anlamda kullanılıyordu.<sup>27</sup> Sistematik bir yapıyı işaret eden "Seyr ü sülûk" tabirine ilk kez Kuşeyrî'nin *Tertibü's-sülûk* adlı eserinde rastlanmakta ise de, burada da sonraki döneme benzer detaylı bir riyazet silsilesinden söz edilemez.<sup>28</sup> Daha çok şeyhin gözetimine giren sâlikin

<sup>25</sup> Râğıb el-İsfahâni (ö. 5/11. yy), *el-Müfredât*, thk. Safvân Adnân Dâvûdi, (Dimeşk: Dâru'l-kalem, 2009), "slk" md., 421; Muhammed b. Mükerrrem el-İfrîkî el-Mısırî İbn Manzur, *Lisânü'l Arab*, (Mısır, 1301), "slk" md., 12: 328.

<sup>26</sup> Ethem Cebecioğlu, "Sülûk", *Tasavvuf Terimleri & Deyimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Anka Yayınları, 2004), 587.

<sup>27</sup> Süleyman Uludağ, "Sülûk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38: 127.

<sup>28</sup> Seyr ü sülûkun tamamlanması için aşılması ve ulaşılmaması gereken makamlar için net bir rakam vermek mümkün değilse de, seyr ü sülûkun sistematik bir yapı kazanmasını gös-

zikrine dair durumlar anlatılır.<sup>29</sup> Tirmizî’de de kavram aynı minvalde anlam bulur fakat onda şeyhin gözetimi esas alınmaz ve sadece kişinin kendi çabasına vurgu yapılır ki bu husus risâlenin en ayırt edici özelliklerinden biridir. Sülûk, sâlikin Allah’a ulaşmak için bir yol tutmasıdır. İçerisinde riayet edilmesi gereken kurallar, dikkat edilmesi gereken bazı tuzaklar bulunan bir süreç kabul edilir. Ama uygulanacak riyazete dair tafsilatlı bilgiler bulunmaz; daha çok sâlikin yaşayacağı hâller anlatılır. Eserde sülûk, insanın metodik bir yolculuğudur; bu metodun uygulanmasında “uzlet ve halvet” seçilir.

## 2.2. Uzlet

Bir şeyden uzaklaşmak, ayrılmak, ondan fiziken ve kalben uzak olmak ya da inzivâ ve inkîtâ ile halktan başını koparmak anlamında kullanılır.<sup>30</sup> Tasavvufta da benzer şekilde sâlikin sülûkun başında halktan uzaklaşmasıdır. Bu sırf halk ile iç içe olmanın kendisine ve halka vereceği zarardan korkmak olarak değil, kötü huylardan da uzaklaşmak olarak anlaşılmalıdır.<sup>31</sup> Tirmizî’de de kavram aynı anlamda kullanılır. Risâlede, uzlete girilecek yer kişinin evidir. Bundan dolayı uzlete girerken kişi, kapısını hem insanlara hem de ev halkına kapatmalıdır.

termesi açısından, “Usûl-i Aşere” tabirini zikredebiliriz. Bu sayılar 1001’e kadar ulaşsa da, en yaygın tasnif bu isimle onlu olarak yaygınlık kazanmıştır. Bu konuda, Necmüddîn Kübrâ ve Avârif müellifi Sühreverdî’nin onlu tasnifleri sonraki dönem için mihenk taşı olmuştur. Bu tasnifler bir bakıma tasavvufa girmekle eş anlamlı olan sülûkun teknik olarak seyr ü sülûka dönüşümünde bir miladı da göstermektedir. Bk. Ebû Hafs Ömer es-Sühreverdî (ö. 632/1234), *Kitabu Avâri’i’l-ma’ârif*, (Beyrut: y.y., 1966), 478-502; Necmüddîn Kübrâ, *Usûlü’l-aşere, (Fevâihu’l-cemâl ve fevâtihu’l celâl içinde)*, haz. Yusuf Zeydan, (Kahire: Dâr-u Saâdi’s-Sabâh, 1993), 91-95.

<sup>29</sup> Ebu’l Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî (ö. 465/1072), *Risâletü tertîbi’s-sülûk*, (er-Resâilü’l-kuşeyriyye içinde), nşr. Muhammed Hasan, (Beyrut, ts.), 63, 65-67.

<sup>30</sup> Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413), “Uzlet”, *Mu’cemü’t-ta’rifât*, thk. Sıddîk el-Mînşâvî, (Kâhire: Dâru’l-fazîle., ts.), 126; İsfahânî, “Uzlet”, *Müfredât*, 564-565.

<sup>31</sup> Cebecioğlu, “Uzlet”, *Tasavvuf Sözlüğü*, 672.

### 2.3. Halvet

Halvet, kişinin bir köşeye çekilip yalnız kalması, Allah'la baş başa kalarak O'nunla konuşması anlamında kullanılır.<sup>32</sup> Tasavvufta ise daha çok teknik bir uygulama ve bir eğitim süreci olarak ele alınmaktadır: Sâlikin zihinsel odaklanmasını sağlaması ve özel zikirlerle riyazetini yapabilmesi için, şeyh tarafından kapalı ve karanlık bir odaya belirli bir süre konulmasıdır.<sup>33</sup> İlk zâhidlerden itibaren tasavvuf ehli halktan uzaklaşıp bir köşeye çekilmeyi adet edinmişlerdi. Sonraki dönemlerde bu durum devam etmiş ve tarikatlar döneminden sonra sistematik bir yapı kazanmıştır. Yalnız kalmanın Allah ile baş başa olmak gibi derûnî bir manası olduğundan, halvet sürecinde çeşitli riyâzetler de öngörülmüştür.

Tirmizî de halveti, sülûku tercih eden sâlikin kendini belli bir süre toplumdaki tecrit etmesi anlamında kullanır. Bir bakıma sülûkun uygulanış biçimi Tirmizî'de halvet adını almaktadır. Fakat Tirmizî'de halvet sürecinde bir riyazetten bahsedilmez;<sup>34</sup> riyâzetini gerçekleştirmiş kişinin manevî tecrübeleri yaşayacağı süreç ile ilgili halvet kavramı kullanılır. Tabir caizse halvetten önce bazı riyâzetler ile sâlikin halvette yaşayacağı tecrübelerle dair bir motivasyon ve hazır olma safhasını tamamlamış olması gerekmektedir. Kişi böylece zorlu bir yolculuğun ön şartlarını tamamlamış ve halvet için gerekli donanımı edinmiş olacaktır. Sülûk Hakk'a doğru yolculuğun adıdır, halvet ise bu yolculuğun uzlet ile başlayıp nihai noktaya ulaşan dairevi sürecin ifadesidir.

### 2.4. Keşf

Keşf sözlükte, bir şeyin üzerinden gizlilik örtüsünün kalkması, bir şeyin muğlak ve gizli kısmına vâkıf olma anlamlarına gelir. Keşf, bir örtünün

<sup>32</sup> Cürcânî, "Halvet", *Ta'rifât*, 89; Abdürrezzâk el-Kâşânî, "Halvet", *Istilahâtü's-süfiyye*, thk. Abdü'l-Âl Şâhîn, (Kâhire: Dâru'l-menâr, 1988), 180.

<sup>33</sup> Cebecioğlu, "Halvet", *Tasavvuf Sözlüğü*, 249.

<sup>34</sup> Tirmizî, sâlikin dilediği bir zikri uygulamasından, zikredeceği isimlerden en yücesinin "Allah" lafzı olacağından başka bir telkinde bulunmaz. Fakat sâlikin zikrinden gafil olmasını şiddetle salık verir. Tirmizî, *Keyfiyeti's-sülûk*, 43.

ardında gizli kalan bir manaya ulaşmak, işlerin hakikatini anlamak;<sup>35</sup> manâ âleminde mükâşefe yoluyla ilâhî hakikatleri görmek anlamında bir terim olarak kullanılır.<sup>36</sup> Ebû Nasr Serrâc (ö. 378/988), keşfi, fehmede gizli olan bir şeyin açıklanması, sanki gözle görülür hale gelmesi olarak tanımlar.<sup>37</sup> Bu çerçevede keşf sâlikin, sülûku boyunca daha önce bilmediği manâlara vâkıf olmasının adıdır. Keşfte bir perdenin ardındaki mana ifadesi, tasavvufta, mücâdele ile sâlikin o perdeleri teker teker kaldırmasını da zorunlu kılar. Örneğin Halvetîlerin seyr ü sülûk esaslarına göre, sâlikin yetmiş bin perdeyi aşarak Hakk'a ulaşması gerekir.<sup>38</sup> Tirmizî'de kavram, bir yandan bilinmeyen bir şeyin açıkça görülmesi üzerinden işlerken, bir yandan da o bilgiyi aşmayı gerektiren bir süreç olarak anlam kazanır. Sâlikin bir sonraki keşfe geçmesinin yolu ancak keşfinin gerçekleştirildiği yere gönül vermemesiyle olur.

Diğer bir husus, Tirmizî'de keşfin, sâlikin hangi aşamada hangi keşfi bilgilere mazhar olacağıının somut düzeyde ve muhtevası belirtilerek işlenmiş olmasıdır. Yani burada Tirmizî'nin bahsettiği keşf, önceden belirlenmiş bir bilgiler bütününe işaret etmektedir. Bu da Tirmizî'nin, bu keşfi daha önce yaşayarak öğrendiğini gösteren bir hususiyettir.

Keşf ile gelen bilginin, tasavvuf düşüncesindeki yeri ve önemi de Tirmizî'nin eserini ele alırken dikkat edilmesi gereken bir husustur. Zira aşağıda zikredilecek olan keşf sürecinin tasavvufi ölçekte karşılığı bu sayede daha net anlaşılacaktır. Bilindiği gibi tasavvuf, kendine has bazı yöntemlerle hakikate ulaşma arzusundadır. Örneğin kelâm ilmi akıl ve istidlâl ile hakikate ulaşmayı amaçlarken, tasavvuf bunu keşf ve nefis terbiyesi üzerinden gerçekleştirmek istemektedir.<sup>39</sup> Bu meyanda sûfiler kişiyi hakikate götüren bilgiyi kaynağına ve güvenilirlik derecesine göre

<sup>35</sup> İsfahânî, "Kşf", *Müfredât*, 712; Cürcânî, "Kşf", *Ta'rifât*, 154-155.

<sup>36</sup> Cebecioğlu, "Keşf", *Tasavvuf Sözlüğü*, 366.

<sup>37</sup> Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî (378/988), *el-Lüma'*, thk. Abdulhalim Mahmûd Tâhâ-Abdulbâkî Surûr, (Kâhire: Dârü'l-Kütübî'l-Hadîs, 1960), 422.

<sup>38</sup> Süleyman Uludağ, "Halvetiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15: 393-395.

<sup>39</sup> Mahmut Erol Kılıç, "Bir Metodun Metodolojisi", *Usûl*, sy. 1, 2004, s. 91.

bir tasnife tabi tutmuşlardır. Örneğin Kuşeyrî, ilimlerin ilme'l yakîn, ayne'l yakîn, hakka'l yakîn derecelerine göre, keşfi, ayne'l yakîn mertbesinde değerlendirir.<sup>40</sup> Böylece, bilginin yükselen çizgisinde keşf, muhâdara-dan sonra ve müşahedededen önceki aşamada yer alır.<sup>41</sup> Keşfte, kul ile Allah arasındaki perdelerin kalkması, kulun kalbine ilâhî tecellîlerin vasıtasız bir şekilde gelmesi söz konusudur. Duyuları aşan ve vasıtasız olup mükâşefe yoluyla elde edilen bilgiye Gazzâlî "ledün ilmi" adını vermektedir. Gazzâlî, ledün ilminin ilhâmın ırmağı olduğunu bu anlamda ilhâmın vahiyden sonra geldiğini, Allah'ın peygamberlere vahiy gönderirken evliyanın kalbine ilhamlar verdiğini belirtir.<sup>42</sup> Bu şekilde elde edilen bilgi apaçıktır, kesinlik arz eder ve yanılığın payı yoktur. Fakat bu bilgiye güvenilmesi kayıtsız şartsız değil, aksine birtakım ilkelerle gerçekleşir. Kelâbâzî, hâtırları (çoğulu havâtır: kalbe gelen manalar) keşf bahsinde, bu hâtırların, Allah'tan, melekten, nefsten ve şeytandan olmak üzere dört çeşidini belirtmiş, nefis ve şeytandan olanın insanı aldatmaya matuf olduğunu zikretmiştir.<sup>43</sup> Gazzâlî de, keşfi bilgi söz konusu olduğunda, aklî ilimleri bilmenin, riyâzet, mücâhede gibi ruhî faaliyetleri gerçekleştirmenin ve tefekkürün gerektiğini, aksi takdirde yanılığın mukadder olacağını ısrarla vurgulamıştır.<sup>44</sup> Buradaki mesele, sûfinin Allah'a yolculuğu esnasında bazı vasıtasız bilgilere ulaşacağı ve fakat onda bazı yanılığa açık durumların ortaya çıkabileceği ile ilgilidir. Bu yanılıklar, bizzat bilginin kendisi ile ilgili olabileceği gibi elbette sûfîyi kibre düşüren tavırlarla da ilgili olabilecektir. Sûfîler, bu tarz tehlikeli durumları anlayacak, onlara mukavemet gösterecek ilmî ve ruhî donanımı şart koşmuşlardır. Bu sebeple, bu yanılığın, daha çok sülûk sürecinde olanlarda görülürken,

<sup>40</sup> Kuşeyrî, *Risâle*, 171.

<sup>41</sup> Kuşeyrî, *Risâle*, 159.

<sup>42</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî (ö. 505/1111), *er-Risâletü'l-ledünniyye*, (Mısır, 1327), 28-36-37.

<sup>43</sup> Ebu Bekr Muhammed el- Kelâbâzî (ö. 380/990), *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, (Kahire: y.y., 1994), 62.

<sup>44</sup> Gazzâlî, *Risâletü'l-ledünniyye*, 36-37.

sülûkunu tamamlamış olanlarda görülmez.<sup>45</sup> Belli bir seviyeye ulaşmış olan sûfîlerin keşf yoluyla elde ettikleri bilgi tamamen güvenilir bir nitelik arz eder. İncelediğimiz esere bu kaide gereğince baktığımızda, Tirmizî'nin bize naklettiği keşfî bilgilerin önemi daha da iyi anlaşılmaktadır.

Keşf ile ilgili kısaca zikrettiğimiz bu hususlar Tirmizî'nin risâlesinde de mevcuttur. Görüleceği gibi o da, keşfin gerçekleşeceği halvet öncesi belli bir ilmi donanımı, riyazet ve mücâhedeyi şart koşmuştur. Kişiyi keşfî bilgiler geldikçe ortaya çıkacak tehlikeli durumları, hangi keşfte nasıl davranılması gerektiği gibi hususları dikkatle inceleyerek, bu yola bir şeyhin gözetimi olmadan giren birisine son derece gerekli ve mühim uyarılarda bulunmuştur. Tirmizî de kavramı anlamsal çerçevesinde değerlendirmiş; bununla birlikte o keşf kavramının barındırdığı gizliliği açığa çıkaracak bilgiler vermekte, kavramın işaret ettiği metafizik sahayı tasvir etmektedir. Böylece "keşf" içeriği daha anlaşılabilir bir kavram halini almaktadır. Bu husus bize göre, Tirmizî'nin kavram hakkındaki özgün bakış açısını da ortaya koymaktadır.

222

OMÜİFD

### 3. Sülûkun Gerekçeleri ve Keyfiyeti

Tirmizî, eseri takdim ederken amacını da zikreder:

Öncelikle sana – Allah seni muvaffak kılsın - Allah'a sülûkun ve vusûlün ve O'nun huzurunda bulunmanın, O'nu müşahede örtüsünde oturmanın ve (O'nun) sana söylediklerinin, sonra O'nun huzurundan halka dönüşün, sonra onda müstehlek<sup>46</sup> olmanın – ki o dönüşü olmayan bir makamdır- keyfiyetini açıklayacağım.<sup>47</sup>

Tirmizî'ye göre, insanın yaradılışındaki "yolculuk" ya da "misafir olma" vasfı ile sülûk arasında ontolojik bir bağ vardır. Bu anlamda, yol-

<sup>45</sup> Reşat Öngören, "Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri" *İÜİFD*, 5, (2002): 89-90.

<sup>46</sup> Müstehlek: Allah'ta fânî olmuş, geride izi kalmamış kişi. Cebecioğlu, "Müstehlek" *Tasavvuf Sözlüğü*, 456.

<sup>47</sup> Tirmizî, *Keyfiyeti's-sülûk*, 36. Seyr ü sülûkun keyfiyetine dair bu açıklamanın oldukça benzerini İbn Arabî'de de görmek mümkündür. Zira döngü tamamen aynıdır. Konu ile ilgili bk. Mahmut Erol Kılıç, "Muhyiddin İbnü'l Arabî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları,1999 ), 20: 507.

culuk insanın aslî kaderi olarak zikredilebilir. Ona göre sülûk, bir farkındalık, yolculuğun Allah'ın rızasına uygun bir şekilde dizayn edilme çabası olarak da ifade edilmiştir. İnsanın yaratılışındaki mecburî yolculuk sülûk ile daha bilinçli ve tercihle ilgili bir nitelik kazanmaktadır:

Bil ki insanlar, Allah onları mükellef olarak yaratıp varlıktan yokluğa çıkardığından beri misafirdirler (insan bir sefer halindedir). İnsanların bu yolculuğunda cennet ve cehennem dışında bir durak (uzun zaman geçirip oyalanacak) yerleri de yoktur.<sup>48</sup>

Ontolojik bağ da bu noktada ortaya çıkmaktadır. İnsanın yolculuğu onu zorunlu olarak bu dünyanın ötesinde bir akıbete sürüklemektedir. Sülûk bir bakıma bu yolculuğun mahiyetini, duraklarını bilip, ona olumlu yönde müdahalede bulunmak için bilinçli bir sürece dâhil olmayı da ifade etmektedir. Bu minvalde, ilk bilinmesi gerekenlerden biri “vatanların bilgisi”dir; insanın her bir durağının neresi olduğunu bilmek. Bu, Allah'ın kullarından bu duraklarda neler istediğinin bilinmesine dair işlevsel bir bilgidir ki,<sup>49</sup> ileride görüleceği gibi, içinde, dünya basamağında, insanı sülûka götüren ilkeleri barındırır. Bilinmesi gereken vatanlar şunlardır: 1. Elestü birabbiküm, ki oradan ayrılmış bulunuyoruz. 2. Şu an yaşadığımız dünya. 3. Küçük (uyku) ve büyük ölümden sonra varacağımız Berzah âlemi. 4. Haşr vatanı. 5. Cennet ya da cehennem. 6. Cennet haricinde keşf vatanı. Fakat bu vatanlar bunlarla sınırlı değildir ve çokluklarından dolayı insanın idraki onları tamamen kavrayamaz.<sup>50</sup>

<sup>48</sup> Tirmizî, *Keyfiyeti's-sülûk*, 38.

<sup>49</sup> Tirmizî, *Keyfiyeti's-sülûk*, 37.

<sup>50</sup> Tirmizî, *Keyfiyeti's-sülûk*, 37, 38. Tirmizî, keşf kavramını risâlesinde, halvet sürecinde sâlikin elde edeceği bilgiler olarak ele alır. Cennetin dışındaki keşf ile risâledeki keşf arasında bu anlamda bir fark bulunmaktadır. Buradaki keşf, cennete ulaşan sâlikin, artık Hakk'a tam olarak vuslatıyla ilgili olmalıdır. Tirmizî'nin, insanın yoklukta varlığa geçiş aşamalarını ifade eden bu tasnifi, İbn Arabî'de de tekrar eder. Fakat İbn Arabî'de bu noktada Hakk'ın rü'yeti varken bu durum Tirmizî'de net değildir. Zira eserde, “cennet haricindeki keşf vatanı” ifadesi açıklanmaz. Arabî'nin bu konudaki görüşleri için bk. Kılıç, “İbnü'l Arabî”, 507.

Dünya bu vatanlar içinde teklifin, imtihanın ve amellerin mahal-li/yeri olması yönüyle bizim muhtaç olduğumuz vatana da ifade eder.<sup>51</sup> Aslı kaderi olan yolculuğunda insanı Hakk'a götürecek olan sülûk da, dünyanın gösterdiği karakterle yakından ilgilidir: "Her akıllı kişinin, bu yolculuğun (dünya merhalesinin) meşakkatle, hayat sıkıntısıyla, imtihan ve belayla, tehlikelerle, çetin zorluklarla mebnî olduğunu bilmesi gerekir."<sup>52</sup> Zira bu dünyada nimetlerin, lezzetlerin tam olması düşünülemez. Misafir olanın, bu dünyada kendisine yarayacak olana ihtiyacı vardır ki o da esasen bu dünyanın kendisiyle değil, sonraki merhaleler ile ilgilidir. Sâlike düşen bu dünyada "bir gece" ya da "bir saat" kalıp sonra ayrılacağını bilerek hareket etmesidir. "Bu durumda olan için rahat (etmek) nasıl düşünülür?"<sup>53</sup>

Bu düşünce üzerinden Tirmizî, amacının, varını yoğunu dünyalık kazanca veren nimet ehline bir cevap vermek değil – zira bu kişi Tirmizî indinde hakir görülür - tam tersine müşâhede lezzetini tatmakta acele edenlere nasihatte bulunmak olduğunu belirtir. Zira bazı sûfi büyükleri bu amaçla acele edilmesinde, "vakit israfı", "rütbe noksanlığı" ya da "kişinin bulunduğu vatana uygun olmayan (dünyaya karşı gerekli tavrın gösterilmemesi noktasında) bir noksanlık gördükleri için bu durumu hoş karşılamamıştır.<sup>54</sup>

Sülûkun bir gerekçesi, dünyadaki noksanlıktır. Diğer bir gerekçesi ise yolculuğun ahiret aşamasında, kişinin Allah'ın huzuruna çıktığında yanında getirdiği amellerin niteliği ile ilgilidir. Tirmizî, Allah'ın huzurunda hem zâhir hem bâtın amelle bulunmanın en iyisi olduğunu belirtir. Çünkü insan ruhânî olarak da cismânî olarak da amelleri üzere diriltilecektir. Kalbi dünyadan temizleyerek ilâhî huzura çıkmak icap eder.

Bunu anladıysan bil ki – Allah seni ve bizi muvaffak kılsın - vasıtaları terk etmek suretiyle Hakk'a vâsıl olmayı, (elde edeceğin ilmi) O'ndan

<sup>51</sup> Tirmizî, *Keyfiyyeti's-sülûk*, 37.

<sup>52</sup> Tirmizî, *Keyfiyyeti's-sülûk*, 37.

<sup>53</sup> Tirmizî, *Keyfiyyeti's-sülûk*, 38, 39.

<sup>54</sup> Tirmizî, *Keyfiyyeti's-sülûk*, 39, 40.



almayı ve O'nunla yakınlık kurmayı dilerse, kalbinde Allah'tan başkası için (zebânî) bir bekçinin olması (kalbinde Allah'ın dışında bir şeye dair isteğin yer etmiş olması) senin için uygun değildir.<sup>55</sup>

Tirmizî, sülûkun düşünsel alt yapısını “yolculuk, misafirlik” kavramları üzerine inşa ederek, bir sonraki ahiret aşaması için edinilmesi gereken bâtinî amellere vurgu yapar. Bunu edinmenin yolu da sülûk ile mümkün olmaktadır. Sülûk böylece, Hakk'a ulaşmak için bir metodu da ifade eder. Risâle özelinde, bu metodun iç dinamikleri, “uzlet”, “halvet” ve “keşf” kavramlarıyla oluşturulur. Sülûk bu kavramların sâlik tarafından hayata geçirilmesiyle bir metoda dönüşür. Tirmizî bu aşamada, “uzlet ve halveti seçim” başlığını açar.

#### 4. Uzlet ve Halveti Seçim

Tirmizî'ye göre insan, aslı kaderi olan misafirliğini, yolculuğunun duraklarını, dünyayı ve onun tehlikelerini bildikten sonra, uzlet ve kalabalığa karşı halveti tercih etmelidir. Fakat Tirmizî, uzlet ile insanları sûreten terk etmeyi değil, onlarla yakın ilişkiler içinde olmayı, onların (halvete girmesinden dolayı oluşacak) ilgilerinin, sarf ettikleri iltifat içeren boş sözlerinin kişinin kalbinde yer etmemesini kasteder.<sup>56</sup> Aksi halde, uzlete girip halveti tercih ettikten sonra, insanlarla bu tarz yakın ilişkilere devam etmek, insanların teveccühünden kaynaklanan gücü kullanmaya yönelmek, sülûktaki amacın başka bir yöne kaymış olduğunu gösterir:

Her kim evinde uzlete girer, fakat kapısını insanların kastına açarsa (onların teveccühlerine itibar ederse), o riyaseti ve şöhet olmayı istemektedir. O, Allah'ın kapısından kovulmuştur. Onun helâki kendisine, ayakkabısındaki bağcaktan daha yakındır. Allah! Bu makamda

---

<sup>55</sup> Tirmizî, *Keyfiyyeti's-sülûk*, 41.

<sup>56</sup> Tirmizî, *Keyfiyyeti's-sülûk*, 43. Halvete giren kişinin, aynı zamanda toplumun içinde bulunması, onlarla fiziki yakınlık içinde bulunması da sürecin bireysel bir çabaya dayandığını göstermektedir. Tarikatlarda dış dünyadan soyutlanma durumu burada söz konusu değildir; görüleceği gibi halvetteki kişinin halkın bazı sırlarına vakıf olması ve bunları kimseye söylememesinin istenmesi, sâlikin o kişileri bizzat tanıdığını da gösterir.

nefsinin hilelerinden sakın. İnsanların pek çoğu bu makamda helâk oldular.<sup>57</sup>

Uzleti seçen kişiye zâhirî amelleri ikâme edebileceği ilim gereklidir. Bu şükür bâbıdır. Sonra vera', zühd ve tevekkül gelir. Yani bu kavramlar hakkında bilgi ve hâl sahibi olmak gerekir. Tevekkül bâbında sâlikte bazı kerametler görülür. Tevekkül, risâle özelinde, halvetin başlangıcını ifade eder ki, sâlikte bu aşamada kerametler görülmesi ilginç bir durum olarak görülebilir. Bize göre bunun iki sebebi olabilir. Birincisi, risâlenin başında, Tirmizî'nin "Ey velî" olarak hitap ettiği kişinin gerçek olması ya da bu seviyedeki birine hitap edilmiş olması, muhatabın belli bir manevî makamda olduğunu gösterir; onun için halvet öncesinde de bazı manevî semerelerin bulunması mümkündür. Ki Tirmizî halvet öncesi riyazeti şart koşturur:

Senin için halvetten önce riyâzet şarttır. Riyazet ise ahlâkı güzelleştirmek, cimriliği terk etmek ve ezaya katlanmaktan ibarettir. Kim ki riyazetinden önce fethini gerçekleştirmezse (fethini öncelemezse) pek nadir durumlar hariç, o kişiden hayır gelmez (ondan adam olmaz).<sup>58</sup>

Bu açıdan, kerametler için tevekkül bâbı erken görülmeyebilir. İkinci olarak, halvetin daha başlangıcında kerametlerin görülmesi, kerametın Hakk'a giden süreçte çok mühim bir etken olmadığı, hatta onun üzerine aşılacak pek çok yolun bulunduğunu göstermek için de bu aşamada kerametlerden söz edilmiş olabilir:

Tevekkülün ilk hâlinde sende dört keramet gerçekleşir. Bu senin tevekkülün ilk derecesini elde ettiğinin alâmeti ve delilidir. (Bu kerametler), tayyü'l-arz,<sup>59</sup> su üzerinde yürümek, uçmak ve bir şeyi mevsimi olmadan yemektir. Bunlar bu bâbın (tevekkülün) hakikatleridir. (Bu makamda meydana gelen, olması beklenen kerametlerdir). Sonra

<sup>57</sup> Tirmizî, *Keyfiyyeti's-sülûk*, 43.

<sup>58</sup> Tirmizî, *Keyfiyyeti's-sülûk*, 42. Buradaki fethi riyâzetin öncesine almak muğlak ve izaha muhtaç bir ifade gibi durmaktadır. Fakat anladığımız kadarıyla, halvetten önce bazı hasletlerin kazanılması, halvet sürecine hazır hale gelmek ve deyim yerindeyse ham bir şekilde halvete girmemek, kalbin keşfe açık olması kastedilmiştir.

<sup>59</sup> Uzun mesafeleri kısa sürede almak.

makamlar, hâller ve kerametler, ölünceye değin gelmeye devam eder.<sup>60</sup>

Sâlikin, hangi makamda olduğunu ve vehminin kendisine hâkim olmayacağını bilene kadar halvete girmemesi gerekir. Eğer vehmi kendisine hâkimse ya da kişi bu mizaçta ise ancak mümeyyiz bir şeyhin gözetiminde halvete girmek uygun olur; fakat sâlikin gücü vehminden fazlaysa düşünmeden halvete girebilir.<sup>61</sup> Halvete girilmesiyle beraber, halvet sürecinde vuku bulacak bazı hâller, ortaya çıkabilecek tehlikeler, dikkat edilmesi gereken hususlar, halvetin âdâpları olarak Tirmizî tarafından somut düzeyde anlatılır.

#### 4.1. Halvetin Âdâbı

Tirmizî'nin bu bölümdeki açıklamaları, mistik bir tecrübenin mahiyetini detaylı denilebilecek bir şekilde anlatması bakımından oldukça önemlidir. Her ne kadar bu hâller tecrübe edilmeden bilinemez ise de, tecrübenin içeriğine dair bilgiler yol gösterici niteliktedir.

Halvette ilk kaide, halvete girenin kapısını insanlara ve ev halkına kapatması, dilediği bir zikirle meşgul olmasıdır. Zikredilecek isimlerin en yücesi "Allah" ismidir. Zikir esnasında fasit hayallerin kişiyi zikirten alıkoymaması için dikkat edilmelidir.<sup>62</sup> Bu ruhsal bir kaidedir. Bunun yanında fiziki olarak da bazı ilkeler vardır:

<sup>60</sup> Tirmizî, *Keyfiyyeti's-sülûk*, 42. İfadeler, sâlikin hâlden hâle evrileceğine, bir makâmdan diğer bir makâma geçeceğine işaret etmektedir. Hâlin değişebilirliği, makâmın ise bir sabitesi vardır. Tasavvuf düşüncesinde de, bir makâmda kalınmaz ve sürekli bir ilerleme öngörülür. Sâlik, bir makâmda belli bir süre kalır, o makâmın icabını yerine getirecek oranın mükimi olduktan sonra, Allah'ın izniyle bir sonraki makâma geçer. Ayrıca, Şa'rânî'de bu dört keramet, yirmi beşinci keşfte zikredilir. Bk. Kelâbâzî, *Ta'arruf*, 58-59; Kuşeyrî, *Risâle*, 132; Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 244; Kâşânî, *Istilahâtü's-sûfiyye*, 107-108; Şa'rânî, *el-Envâru'l-kudsiyye*, 109.

<sup>61</sup> Eserde, yol gösterici olarak şeyh kavramı sadece burada geçer. Eğer kişi kendinde kusur görür, keşflerde vehmine yenik düşeceğine inanırsa mümeyyiz bir şeyh gerekir. Böyle bir endişesi yoksa sâlik düşünmeden halvete girebilir. Bu ikazın dışında halvet süreci tamamen kişinin bireysel olarak uyguladığı bir riyazettir. Tirmizî, *Keyfiyyeti's-sülûk*, 42.

<sup>62</sup> Tirmizî, *Keyfiyyeti's-sülûk*, 43.

Gıdana da dikkat et. Gıdanın, hayvanî yağ dışında yağlı olmasına çalış, o daha iyidir. Tokluktan ve aşırı açlıktan sakın. Aşırılıkta, uzun hayallere ve hezeyanlara sebep olan bir kuruluk (sertlik) vardır.<sup>63</sup>

Eğer bu tecrübe sırasında, vâridatta bazı sapmalar ve bozukluklar olursa, bundan endişe etmemek gerekir; bu vâridat “melekî” ya da “şeytanî” olabilir. Sâlik her ikisini aynı anda nefsinde bulacaktır. Önemli olan bu ikisinin arasındaki farkı anlamaktır. İkisinin arasındaki farkı anlamamanın yolu ise şudur: Melekî olan vâridat ardında sakinlik, lezzet ve ilim bırakır; onda elem olmaz. Şeytanî ise ardında, adalelerde ağrı, elem, tasa ve hayret bırakır. Onda bir karışıklık vardır. Bundan sakınmak gerekir.<sup>64</sup> Sâlikin, Allah kalbinden korkuyu giderinceye kadar zikre devam etmesi ve “Ne? (Bu da nedir?)” diye sormaması gerekir.<sup>65</sup>

Halvette olmanın bir âdâbı da, “O’nun benzeri hiçbir şey yoktur.” (eş-Şûrâ, 42/11) âyeti mûcibince pek dikkatli olmaktır.

(Halvetinde) suretlerden sana tecelli edecek (görünecek) olanların hepsi, ‘Ben Allah’ım!’ diyecek. Subhânallah! Sen O’nunlasın (O olamazsın, ancak O’nun bir yaratışın) de.<sup>66</sup>

Bu aynı zamanda halvetteki *birinci akittir*. Halvette Allah’tan başka bir şey talep etmemek, sâlikin himmetinin Allah’tan gayrisıyla ilgili olmaması, Allah’ın kâinattaki her şeyi sâlike sunsa bile sâlikin onu edeple alması, ancak bu aldığı anda takılıp kalmaması, onunla oyalanmaması ve zikrine devam etmesi, gerçek talebinde mukîm olması da *ikinci akittir*. Zira halvet süreci, halvette sâlike sunulanlar bir imtihandır. Maksada tekabül etmez.<sup>67</sup>

<sup>63</sup> Tirmizî, *Keyfiyyeti’s-sülûk*, 43, 44.

<sup>64</sup> Tirmizî, *Keyfiyyeti’s-sülûk*, 44.

<sup>65</sup> Esas aldığımız metinde ifade “Allah kalbinden korkuyu giderene kadar zikre devam et.” şeklinde geçmektedir. Hıyâlî’nin neşrettiği metinde, “Kalbin Allah’a sığınacak.” şeklinde bir mana vardır. Bk. Tirmizî, *Keyfiyyeti’s-sülûk*, 44; Hakîm et-Tirmizî, *Keyfiyyeti’s-sülûk ilâ Rabbi’l-âlemin ve yelîhi beyânü’l-fark*, 14.

<sup>66</sup> Tirmizî, *Keyfiyyeti’s-sülûk*, 44.

<sup>67</sup> Tirmizî, *Keyfiyyeti’s-sülûk*, 45.

İki akit, aynı zamanda sâlik için iki tuzağa da işaret etmektedir. Halvette zuhur edecek hadiseler her zaman sâlike görünenin ya da gelen mananın sıhhatine işaret etmez ya da vâridât sırf imtihan amaçlı olabilir. Esas olan, halvete hangi niyetle girildiyse o niyeti muhafaza edebilmektir.<sup>68</sup>

Buraya kadarki kısımda Tirmizî, halvetin düşünsel ve dinî gerekçelerini, halvetteki âdâbı ve dikkat edilmesi gereken hususları işaret eder. Süreç bu ön hazırlıklarla başlatılır da denilebilir. Ardından, kategorik olarak keşf süreci adım adım verilir.

### 5. Keşf Süreci

*Birinci keşf*, kişiden gâib olan hissî âlemin keşfidir. Öyle ki sâlik bu keşfte halkın evlerinde olan bitenleri görür; ne duvarlar ne de karanlık burarlarda olup bitenleri sâlikten gizleyemez. Fakat sâlike düşen görev, halkın evlerinde gördüğü sır niteliğindeki şeyleri gizlemesi, kimsenin sırrını kimseye açmaması, "bu hırsız", "bu zânî", "bu gıybetçi" şeklinde sözler sarf etmemesidir. Burada sâlik Allah'ın "Settâr" ismini hatırlamalı, zikrine devam etmelidir.<sup>69</sup> Bu keşf hisle (duyuyla) ilgilidir. Diğer yandan bir de hayalî keşf vardır. Hissî ve hayalî keşf arasındaki fark şudur: "Halktan birini ya da onun bir fiilini görürsen; gözlerini kapadığında keşf sende devam ediyorsa o senin hayalindir. Kayboluyorsa, idrak senin onu gördüğün yerde kalmıştır (böylece gördüğün şey gerçekten bir mekânda var olması dolayısıyla gerçektir)."<sup>70</sup> Keşf süreci böylece hissî olandan hayalî olana doğru devam eder. Zikre devam edildiğinde *ikinci keşf* gelir: Aklî manaların hissî sûretlerde sâlike gösterilmesi. Ama bu manalar zordur,

<sup>68</sup> Bu sistem, tasavvufun en temel kabullerinden biridir. Yani Hakk'a ulaşmak isteyen sâlikin yoluna türlü engellerin çıkması ve her bir engelin aşılması halinde Allah'a ulaşabilmesi. Herevî'nin vadilerinden, Attâr'ın Simurg'una varıncaya kadar bu ruhânî gerçek tasavvufta sıklıkla işlenmiştir.

<sup>69</sup> Tirmizî, *Keyfiyeti's-sûlûk*, 45.

<sup>70</sup> Tirmizî, *Keyfiyeti's-sûlûk*, 46. Hissî keşfte duyular yoluyla görme vardır. Hayalî olanda, kişinin idrakinde devam eden bir süreç vardır ki o artık duyularla ilgili değildir. Kaybolması durumu ise, idrakin görülen yere bağlı olması, görülenin artık görülmemesiyle hayalin de ortadan kaybolması demektir.

bunların manasını ancak nebîler ve Allah'ın dilediği sıddîkler bilebilir. Salik bununla meşgul olmamalıdır (ne olduğunu anlamaya çalışmamalıdır). Sâlik bu keşf esnasında susuzluk hissedebilir; su bulamazsa süt içmeli, ya da ikisini karıştırmalı yahut bal içmelidir.<sup>71</sup>

Hissî keşfi müteakiben gelen hayalî keşfin de sâlikten kalkması ve manâ âlemine varması icap eder. Bu aynı zamanda *üçüncü keşftir*:

Senden hayal âlemi kaldırılana, maddeden mücerred mana âlemi ve zikrettiğin (mezkûrun) sana tecellî edene kadar zikre devam et. O seni zikirden fânî kılar. (Allah'ın tecellîsinden doğan zevk sırasında zikre hacet kalmaz.) Bu ya müşâhede ya da nevmedir.<sup>72</sup>

Zikredilenin (Allah'ın) tecellîsi *dördüncü keşf* olarak nitelenebilir. Hakk'ın tecellîsinde müşâhede ya da nevmenin ortaya çıkması, ya sâlikin mertebesinden yahut ruh hâlinden kaynaklanıyor olmalıdır. Her ne kadar Tirmizî bu durumla ilgili bir şey demiyor ise de kavramların içeriğinden bu sonuca ulaşabiliriz. Tirmizî ikisinin ayrımı hususunda, müşâhedenin ardında bir lezzet bırakacağını, nevmenin ise akabinde yakaza, istiğfâr ve pişmanlığın geleceğini belirtir.<sup>73</sup> Sonra Allah sâlike, *beşinci keşf*<sup>74</sup> olarak meleklerin mertebesini verir. Bu mertebede ona, ilk olarak madenî taşların sırrı verilir. Bu, *altıncı keşftir*<sup>75</sup>. Böylece sâlik, her bir madenin hususiyetini, faydalı ve zararlı yönlerini külliyyen bilir. Ama sâlik bu bilgiye kapılır, bu sırlara âşik olur ve onlarla oyalanırsa, Allah korumasını sâlikten kaldırır ve sâlik için bu durum hüsrana dönüşür. Sâlikin, bu bilgiden istifade etmekle beraber zikrine devam etmesi gerekir. Böylece ona *yedinci keşf* olan nebatın bilgisi verilir. Bütün nebatât sâliki çağırır ve kendi hususiyetinden, faydalı ve zararlı yönlerinden bahseder. Sâlikin nebatâ karşı

<sup>71</sup> Tirmizî, *Keyfiyyeti's-sülûk*, 46.

<sup>72</sup> Müşâhede: Hakk'ın gönülde hâzır olması, eşyayı tevhid ile görmek demektir. Nevme: Şaşkınlık ve uyku hali. Nevmede müşâhedenin aksine, vardığı mertebede şuur içinde değil de bir gaflet hâkim olur. Akabinde bu yüzden pişmanlık bırakır. Bk. Tirmizî, *Keyfiyyeti's-sülûk*, 47; Zafer Erginli v.đgr., *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, ed. Zafer Erginli, (Trabzon: Kalem Yayınevi, 2006), 770.

<sup>73</sup> Tirmizî, *Keyfiyyeti's-sülûk*, 47.

<sup>74</sup> Tirmizî, *Keyfiyyeti's-sülûk*, 47.

<sup>75</sup> Tirmizî, *Keyfiyyeti's-sülûk*, 47.

tutumu da bir öncekinin aynısı olmalıdır.<sup>76</sup> Sâlikin bu esnada gıdasına dikkat etmesi icap eder. Madenlerin bilgisine dair keşfi esnasında gıdası hararetili ve rutubetli, nebâtın bilgisine dair keşf esnasında ise gıdanın harareti ve rutubeti mutedil olmalıdır.<sup>77</sup> Bunun ardından *sekizinci keşfe* tekabül eden canlılar âleminin bilgisi gelir. Canlılar sâlike selam vererek kendilerindeki faydalı ve zararlı yönleri ona bildirirler. Burada her bir âlem sâlike tesbîh ve tahmîdlerini öğretirler. Fakat bu öğrenmede bir incelik vardır:

Sen baktığında, bütün âlemi, senin de meşgul olduğun zikrin aynısıyla meşgul görürsen, senin bu keşfin hayalîdir, hakîkî değildir. Bu, mevûdâtta senin için ikâme olunmuş hâlidir (Bu hayali görmeyen senin için mevcudâtta ikâme edilmiştir.) (Her bir âlem için) zikirlerin çeşitliliğini gördüğünde ise bu keşf sahihtir.<sup>78</sup>

Dokuzuncu keşf sâlike “her canlıda isti’dâtına göre etkisi görülen, hayatın işleyiş tarzının ve bu tarzın hayatın içine nasıl konulduğu bilgisinin” verilmesidir.<sup>79</sup>

*Onuncu keşif* “levâihu’l-levhiyye”nin sâlike verilmesidir. Sâlike korku ile hitap edilir, sâlikin üzerindeki hayaller çeşitlenir. Sâlik burada, dönüşümlerin sûretlerini; latîf bir cismin nasıl kesîf bir cisme ve kesîf bir cismin nasıl latîf bir cisme dönüştüğünü görür.<sup>80</sup>

Sâlikin keşf süreci aynı zamanda onun manevî seyahat aşamalarını da ifade etmektedir. Böylece sâlik onuncu keşften sonra Allah’ın huzuruna varır.

<sup>76</sup> Tirmizî, *Keyfiyyeti's-sülûk*, 47.

<sup>77</sup> Tirmizî, *Keyfiyyeti's-sülûk*, 48.

<sup>78</sup> Tirmizî, *Keyfiyyeti's-sülûk*, 48.

<sup>79</sup> Tirmizî, *Keyfiyyeti's-sülûk*, 48.

<sup>80</sup> Tirmizî, *Keyfiyyeti's-sülûk*, 49. Levâih: Serrâc, levâihi, manevî yükselişin artmasında bir hâlden bir hâle geçişle birlikte, esrâr-ı zâhirde beliren durum olarak tanımlar. Levh ise Küllî Nefs karşılığında kullanılır. Sâlik bu aşamada, Küllî Nefs'ten gelen ilâhî nurûn pırlıtlarına gark olmaktadır. Serrâc, *el-Lüma'*, 412; Cebecioğlu, “Levâih”, *Tasavvuf Sözlüğü*, 399.

*On birinci keşfte* sâlike uçuşan kıvılcımların nuru verilir. Sâlik bu nurdan saklanmak ister: “Korkma! Zikrine devam et. Eğer zikrine devam edersen (bu kıvılcımlardan) sana bir zarar gelmez.”<sup>81</sup> Sâlik bu keşfte kalmaz devam ederse, ona *on ikinci keşf* olarak, “tevâli”<sup>82</sup> nuru ve küllî sûretlerin terkîbi verilir:

(Bu keşfte), ilâhî hazrete varmanın ve Hakk’ın huzurunda bulunmanın, sonra O’nun huzurundan ayrılıp halka dönmenin âdâbını; zâhir ve bâtın yönleriyle daimî müşâhedeyi, herkesin idrak edemediği bir hayali, eğer (orada) zâhirden bir eksiklik olursa bunun bâtından tamamlandığını, Zât’ın tek olduğunu ve (bu hakikatte) bir eksiklik bulunmadığını, ilâhî ilimlerin (doğrudan) Allah’tan nasıl elde edildiğini, kabiliyetli olanlardan mütelakkî olanlar için (ilmini Allah’tan doğrudan alanlar için) neyin uygun olduğunu, kabz, bast, alma ve vermenin âdâbını, kalbin yakıcı helâktan nasıl muhafaza edileceğini, (Hakk’a giden) yolların düz değil dairevî olduğunu ve bu risâlenin (kapsamından dolayı söylenilmeyen) başka şeyleri bizzat görürsün.<sup>83</sup>

232

OMÜİFD

Sâlik bu keşfte kalmaz devam ederse ona, *on üçüncü keşf* verilir. Bu keşfte sâlik, nazarî ilimlerin, selîm fikirlerin, zihinlere gelen yanılgıların, fehm ve vehm arasındaki farkın, tekvînâtın ruh ve cisim âlemleri arasında oluşumunun ve bu oluşumun sebeplerinin, ilâhî sırrın görünen âlem üzerindeki işleyişinin bilgisiyle mücehhez olur.<sup>84</sup>

Sâlik burada da takılıp kalmaz devam ederse, ona tasvîr, tahsîn ve cemâl âlemi verilir. Bu *on dördüncü keşftir*. Bu âlemlerde sâlik, akılların<sup>85</sup>

<sup>81</sup> Tirmizî, *Keyfiyyeti’s-sülûk*, 49.

<sup>82</sup> Kulun bâtınında, ilâhî isimlerin tecellî etmesidir; böylece onun bâtınının ahlâkı ve ruhâniyeti güzelleşir. Kâşânî, “Tevâli”, *Istilahâtü’s-sûfiyye*, 85.

<sup>83</sup> Tirmizî, *Keyfiyyeti’s-sülûk*, 49-50.

<sup>84</sup> Tirmizî, *Keyfiyyeti’s-sülûk*, 50.

<sup>85</sup> Tirmizî, “*عقول* (akıllar)” kelimesinin içeriğine değinmez. Biz sâlikin bu akıllara şahit olduğu yeri de göz önüne alarak, Gazzâlî’nin “Eşyanın bâtın ve sırlarını, hakikatlerini bilir.” dediği aklın kastedildiğini düşünüyoruz. Nitekim, sâlikin bulunduğu yer, gözün gördüğünü aşan, - ki Gazzâlî de aynı bahiste göz yalnız eşyanın zâhirini görür der - bir yerdir ve ancak Gazzâlî’nin tanımladığı bir akıl burada bulunabilir. Tirmizî, *Keyfiyyeti’s-sülûk*, 50; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî (ö. 505/1111), *Mişkâtü’l-envâr*, thk. Abdülazîz İzzeddîn, (Beyrut: Âlemü’l-kütüb, 1986), 124.



mukaddes sûretlerde ikinci nefislerin<sup>86</sup> nasıl güzel bir nizam ve şekilde, ağırbaşlılık ve rahmetle muttasıf bulduklarını görür.<sup>87</sup>

Salikin *on beşinci keşfi* ona kutupluk mertebesinin ve daha önce lisan âleminde gördüklerinin hepsinin ona gösterilmesidir:

Bu âlem sana tecellî edince, (ilâhî âlemden gelen) yansımaları, daimî olanların devamlılığını (âlemdeki sürüp giden işleyişi), ebedî olanın sonsuzluğunu, mevcûdâtın tertibini ve varlığın bu mevcûdâttaki işleyişini bilirsin. Sana ilâhî hükümlerin ve onları koruyabilmenin, emâneti ehline teslim etmenin kuvveti verilir. (Yine) sana bu mertebede, rumûz<sup>88</sup> ve icmâl, vehb, setr ve keşf verilir.<sup>89</sup>

*On altıncı keşfte* sâlike, hamiyet, gazab, ve taassub âlemi(nin bilgisi) verilir. Ve sâlik, âlemin görünüründeki ve suretlerdeki farklılıkların ve bunun gibi başka şeylerin de yapısını anlar.<sup>90</sup>

Sâlik bu mertebede de kalmaz devam ederse, ona *on yedinci keşf* verilir: Gayret âlemi,<sup>91</sup> Hakk'ın keşfi, selîm görüşler, istikamet üzere olan mezhepler, doğru şeriatler. Bu mertebede sâlik, Allah'ın kudsî bilgisiyle âlemi en güzel zînet ile tezyîn ettiğini görür. Burada gördükleri sâlike bir makamdan gelen keşflerdir ki bu makamda gördükleri sâliki saygı ve hürmet ile karşılar, ona ilâhî hazretteki mertebesini açıklar. Bu makâm sâliki kendisine aşık eder.<sup>92</sup>

<sup>86</sup> “النفوس الثانية (ikinci nefisler)” ifadesi de Tirmizî tarafından izah edilmemiştir. Biz de tam olarak ifadenin kastını anlamamakla beraber, eserin baş tarafında zikredilen vatanlardaki oluşum aşamalarına istinaden, yaratılmış insanı kastettiğini düşünüyoruz. Tirmizî, *Keyfiyyeti's-sülûk*, 50.

<sup>87</sup> Tirmizî, *Keyfiyyeti's-sülûk*, 50.

<sup>88</sup> İfadelerdeki incelikleri anlama kabiliyeti.

<sup>89</sup> Tirmizî, *Keyfiyyeti's-sülûk*, 51.

<sup>90</sup> Tirmizî, *Keyfiyyeti's-sülûk*, 51.

<sup>91</sup> Sâlikin gayretini Allah'a sevk ettiği ve bu sığata nail olduğu mahal. Ya da bu âlemin icaplarının neler olacağına dair bilgilerin sâlike verilmesi.

<sup>92</sup> Tirmizî, *Keyfiyyeti's-sülûk*, 51, 52.

Fakat sâlik bu aşka takılıp kalmadan geçmelidir. Bu aşamada *on sekizinci* keşf meydana gelir. Bu vakâr, sekîne, sebât, sırlardaki gizliliklerin ve bu sanatın ne şekilde oluştuğunun sâlike açılmasıdır.<sup>93</sup>

*On dokuzuncu keşf*, sâlike, hayret, kusur, acz, ve amellerin yapılarının (yani amellerin nitelikleri ile bilgilerinin) verilmesidir.<sup>94</sup>

Sâlik, *yirminci keşfte* cennetliklerin ve cehennemliklerin mertebelerine vakıf olur. Orada, cennet ehlinde bazısının bazısına nasıl üstün olduğunu, cehennemliklerin azabının da nasıl bir kısmının diğerinden fazla olduğunu görür. Böylece, her bir grubun, onları cennete ya da cehenneme götüren amellerini, böylece her birinin olduğu yeri hak ettiğini anlar.<sup>95</sup>

*Yirmi birinci keşfte* sâlike müstehlek ruhlar gösterilir. Öyle ki bu ruhlara vecd galebe çalmıştır; onlar şaşkınlık ve hayret içindedirler. Sâliki de kendi durumlarına katılmaya çağırırlar. Fakat sâlik bu davete uymayıp keşfine devam ettiğinde, *yirmi ikinci keşf* kendisine verilir. Bu, sâlikin baktığında, sadece kendisini gördüğü bir nurdur:

(O nurda) seni büyük bir vecd, şiddetli bir heyemân<sup>96</sup> kaplar. Orada daha önce hiç bilmediğin, Allah'tan bir lezzet bulursun. Gördüğün her şey gözünde değersizleşir. Ve sen kandilin sallanması gibi sallanırsın.<sup>97</sup>

Sâlik burada da kalmazsa, *yirmi üçüncü keşf* gerçekleşir. Bu keşfte sâlike insanoğlunun sûretleri ve yükselip alçalan perdeler gösterilir. Onların kendilerine has bir tesbihleri vardır. Sâlik bu tesbihi duyunca tanır. Ama sâlik burada korkup dehşete düşmemelidir, zira kendi sûretini bu suretlerin arasında görecektir ve içinde bulunduğu vakti(n anlamını) tanıyacaktır.<sup>98</sup>

<sup>93</sup> Tirmizî, *Keyfiyyeti's-sülûk*, 52.

<sup>94</sup> Tirmizî, *Keyfiyyeti's-sülûk*, 52.

<sup>95</sup> Tirmizî, *Keyfiyyeti's-sülûk*, 52.

<sup>96</sup> Heyemân: Sâlikin hayrette kalması, İlâhî nurları temâşasından dehşete düşmesi. Kâşânî, "Heyemân", *İstilahâtü's-sûfiyye*, Heyemân" md., 320; Cebecioğlu, *Tasavvuf Sözlüğü*, 265.

<sup>97</sup> Tirmizî, *Keyfiyyeti's-sülûk*, 53.

<sup>98</sup> Tirmizî, *Keyfiyyeti's-sülûk*, 53.

*Yirmi dördüncü keşf*, rûhânî sırların ve erişebilmek için çabaladığı şeylerin sâlike verilmesidir. Sâlik kendisine verilenlere doğru nazar edince, kendisinin eriştiği her şeyi ve fazlasını görür. Bu bakıştan sonra ne ilim ne de bakan göz kalır. Sadece, sâlikin orada müşâhede etmekte olduğu vardır. Sâlik bu aşamada, gâyesinin, menziline, rütbesinin nihayetinin, sûretine karşılık gelen ismin, hazzının, velâyet marifetinin nerede olduğunun bilgisine vâsıl olur.<sup>99</sup>

Sâlike *yirmi beşinci keşfte* nûr mülkünden gelen her fiilin bilgisi, özellik ve anlamları, elde edilebilme (bilgisi) ve her birinin ayrıntılarından verilir.<sup>100</sup>

*Yirmi altıncı keşf* sâlike “muharrık”ın (işlerin ve kâinatın öldürücüsü) bildirilmesidir.<sup>101</sup> Sâlik burada da durmazsa, diriltilir, sonra kaybedilir, sonra fenâ buldurulur, sonra müşahhas kılınır, sonra (yine) diriltilir. Ta ki sâlikten, isyanın eserleri silinir ve sadece hüznü kalır. Sonra sâlik hazır edilir, (Allah ile) bâkî kılınır, toplanılır ve kaybedilir. Sonra çeşit çeşit olan ve fakat sâlike uygun görülen bir hilat sâlike giydirilir. Bunu *yirmi yedinci keşf* olarak kabul edebiliriz.<sup>102</sup>

Keşf süreci burada noktalanır. Sâlik bu aşamadan sonra, arzla mukayyet olan hissî âleme (dünyaya) geri gönderilir ya da, fenâ bulunduğu yerde tutulabilir. Bu, keşfin akıbetinde olabilecek iki durumu ifade eder.<sup>103</sup> Tirmizî, sâlikin bu yolculuğu ve son aşamada dönüşünden sonra, keşf bahsini bitirir ve keşfini gerçekleştirmiş olanlardan hareketle bazı zümrelerden bahseder.

Yukarıda zikredilen “hissî âleme (dünyaya) geri gönderilir” ifadesinin bir açılımı niteliğinde, Tirmizî, “merdûd” kavramını kullanır. Yani sülûkunu tamamladıktan, Hakk'ta fenâ bulduktan sonra halka geri dö-

<sup>99</sup> Tirmizî, *Keyfiyeti's-sülûk*, 53.

<sup>100</sup> Tirmizî, *Keyfiyeti's-sülûk*, 54.

<sup>101</sup> Tirmizî, *Keyfiyeti's-sülûk*, 54.

<sup>102</sup> Sâlikin keşfinin akabinde yeniden elde ettiği benlik. Tirmizî, *Keyfiyeti's-sülûk*, 54.

<sup>103</sup> Sâlik artık deveranını tamamlamış olarak, bir bakıma bu dünyaya bir dönüş yapmıştır.

nen ve onları irşâd edenler kastedilir. Merdûd, “döndürülenler” anlamında olumlu bir muhtevaya sahiptir. Bu makâmda olanlar “müstehelek”tir. Bu makâmda kalır ve öylece haşredilirler.<sup>104</sup> Tirmizî’nin müstehelek dediği zümre içinde maksadına ulaşmış olanların en kâmil olanı da merdûddur.<sup>105</sup> Bunların da bir kısmının diğerine tıpkı peygamberlikte olduğu gibi üstünlüğü vardır.

Merdûd iki sınıftır: Sûfiyye ve Melâmetiyye. Sûfiyye, halka irşâd ve hidâyet lisânıyla gönderilmiş olan peygamber vârisi âlimlerdir. Tıpkı peygamberlerin de birbirlerine üstünlükleri olduğu gibi onların da birbirlerine üstünlükleri vardır. Onları ortak noktada birleştiren ise halkı davet etmeleridir. Onlardan bazıları Mûsa, bazıları Îsâ, İshâk, İsmâîl, Âdem ve başka peygamberlerin lisânıyla halkı davet ederler. Onlar hâl ehli olan sûfilerdir. Melâmetiler ise Hz. Peygamberin lisânı ile halkı davet eden temkîn ve tahkîk ehlidir. Onlar da halkı ubûdiyyetin hakikatindeki fenâ<sup>106</sup> ya da ubûdiyyet makâmının gerektirdiği zillet ve iftikâr bâbından davet ederler. Yani hakîkatin bu vechesiyle halka hitap ederler. Bu meydana Melâmetîlerin makamı sûfilerden daha üstündür zira onlar, Hz. Peygamber’in diğer peygamberlere üstünlüğü gibi ubûdiyyet makâmından seslenirler. Tirmizî burada, sûfileri, isimleri zikredilen peygamberler safına dâhil ederek, Melâmetîlerle sûfiler arasındaki makâm farkına da değinmiş olur.<sup>107</sup> Hepsini birleştiren unsur ise halkı Hakk’a davet etmeleridir.<sup>108</sup>

<sup>104</sup> Tirmizî, müstehelekten bahsederken “Ebû Akkâl gibi” ifadesini kullanır. Şahsın kim olduğu net olarak bilinmemekle birlikte, Nefahatü’l-üns’te zikredilen isimle aynı olması muhtemeldir. Ebû Akkâl, doğum ölüm tarihi verilmemekle birlikte, tıpkı Tirmizî gibi ikinci tabaka sûfilerden sayılmıştır. Bunun yanı sıra, Akkâl’in son dört yılında bir şey yemediği ve öylece öldüğü rivayet edilir. Bu durumun, Tirmizî’nin müstehelek ifadesiyle uygun olduğu ve Akkâl’in de bu hâl üzere yaşayıp öldüğü düşünüldüğünde şahsın Nefahat’te zikredilen kişi olması güçlü ihtimaldir. Câmî, *Nefahatü’l-üns*, 248.

<sup>105</sup> Tirmizî, *Keyfiyyeti’s-sülûk*, 54-55.

<sup>106</sup> Tirmizî, “Daha önce hiçbir şey değilken seni yarattım.” (el-Meryem 19/9) âyetini delil olarak kullanır.

<sup>107</sup> Tirmizî’nin, Melâmetî çevre ve neşve ile yakın olduğu, onlarla mektuplaştığı göz önüne alınırsa, bu tasnif daha makul görünecektir. Konu ile ilgili bk. Sara Sviri, “İlk Dönem

Yine onlardan bazıları halkı rahmânî, kahredici ya da ilâhî bir ahlâkla davet ederler. Sonuncusu, bu davetlerin en yücesidir.<sup>109</sup>

Tirmizî, bir başka konu olarak insan karakterine ve bu karakter ile öncesinde bahsi geçen vatanlar konusunun bağlantısına değinerek, insan için elzem olan bilgi ve davranışlardan da söz eder:

Bil ki hırs, cimrilik, korkaklık, haset ve kibir insanın aslındandır. İnsanda, davranışına göre, zem etmek de hamd etmek de gerçekleşir. Her kim bir insana “korkak olma”, “cimri olma” derse, ona, ‘sen aslî varlığından çık, yok ol da başka bir şekilde var ol.’ demiş olur. ‘Şüphesiz insan çok hırslı ve sabırsız olarak yaratılmıştır. Başına bir fenalık gelince feryat eder. Bir iyilik dokununca da cimri kesilir.’ (el-Meâric 19-21). İnsana cibilliyet olarak verilen (bu hasletler) kaybolmaz. Hak Teâlâ, ikâmet ettiğimiz vatanları bu sıfatlarla (var olmaları üzere) tayin etmiştir. Dünyanın yapısı diğerinden (ahiretten) başkadır, hatta iki yapı arasında pek çok yönden benzerlik de yoktur.<sup>110</sup>

Bu dünya, karışıklıkla, ahiret ise hâlis olmakla muttasıftır. Ahirette şakî, şekâvetinde hâlisleşir, zira onda bir iyilik bulunmaz; saîd olan da saadetinde hâlisleşir, zira onda şerden bir şey bulunmaz. Çünkü ahiret yurdu böyledir. Onda, korkaklık, cimrilik, haset yoktur.<sup>111</sup>

Tirmizî, risâlenin bundan sonraki kısmında daha çok, ahiret ile dünya arasındaki farklardan,<sup>112</sup> bu farkları bilerek sâlikin ahirete hazırlanmasından ve bu hazırlığın mahiyetinden bahseder. Sâlike düşen “ahiret yurdunun yapısını idrak etmek” ve edebe riayet etmektir.<sup>113</sup> Çünkü Al-

Tasavvuf Kültüründe Melâmetiyye Hareketi ve Hakîm Tirmizî”, çev. Salih Çift, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 4/11 (2003): 465-468.

<sup>108</sup> Tirmizî, *Keyfiyyeti's-sülûk*, 56.

<sup>109</sup> Tirmizî, *Keyfiyyeti's-sülûk*, 57.

<sup>110</sup> Tirmizî'nin, burada vatanlardaki sıfatlardan bahsediyor olması, dünya ve ahiret hayatı arasındaki oluşum farklarından, her iki dünyanın insan karakterine yansımaları açısından değerlendirilebilir. Dünyanın olumsuz sıfatlarla nitelenmesi, insanda bu dünyada görülecek cimrilik, korkaklık vb. niteliklere yol açar. Nitekim risâlenin devamından bu anlaşılacaktır. Tirmizî, *Keyfiyyeti's-sülûk*, 57.

<sup>111</sup> Tirmizî, *Keyfiyyeti's-sülûk*, 58.

<sup>112</sup> Tirmizî, *Keyfiyyeti's-sülûk*, 57-58.

<sup>113</sup> Tirmizî, *Keyfiyyeti's-sülûk*, 58.

lah'a karşı edebe riayet etmeyen O'nu müşâhede edemez, O'nu müşâhede edemeyen akî fikirlerin denizinde yüzer durur. O, ebedi hidayete eremeyecek bir şaşkındır. Çünkü o hakikat talebinde değildir:

Eğer (o), 'ben buldum', 'talep ettiğimi elde ettim' derse, bu dediklerini yaşamamış olması bakımından Allah'ın indinde eksik kalmış ve hüsrana uğramıştır. Cahillerin gafletinden Allah'a sığınırız.<sup>114</sup>

Sâlik, halvette bütün himmetini, Muhammedî virâset için sarf etmelidir: "Bil ki, mütemekkin, muhakkık, kâmil, hakîm (olan), her hâlinde o vakte uygun muâmelede bulunan ve (bu hâl ve muameleye bir şey) karıştırmayandır."<sup>115</sup>

Tirmizî, risâlesinin sonuna doğru, dünyanın geçici olduğundan, insanın dünyada kısa süre kalacağından, himmetin ahirete harcanması gerektiğinden, sâlikin, sülûkunda kendisine gelen bir vâridâta âşık olmaması gerektiğinden kısaca bahsederek risâlesini bitirir.

Âlim, ebedî özlem içindedir. Yolcunun da (yolculuğu) daim Allah ile ilgilidir. Çalışan (Hakk'a vusûl için) çalışsın; tıpkı 'yarışanlar bunun için yarışsınlar' (el-Mutaffifîn 83/26) âyetindeki gibi.<sup>116</sup>

## Sonuç

Hakîm et-Tirmizî'nin eseri, tarikatlar öncesi dönemde, sülûk kavramının anlam alanına dair önemli bilgiler içermektedir. Bir şeyhin gözetiminde olmadan fakat belli kaideler çerçevesinde bireysel anlamdaki uygulamaları göstermesi açısından, tasavvufî tecrübenin tarihî seyrine dair de bazı ipuçları barındırmaktadır. Bilindiği gibi, ilk dönemlerden itibaren, sûfiler tarafından mürîd için bir şeyhin gözetiminde bulunmak ısrarla tavsiye edilen bir tutum olmuştur. Bilhassa tarikatların teşekkülünden sonra da seyr ü sülûk sürecinin bir şeyhin gözetiminde tamamlanması da bir kaide olarak kabul görmüştür. Tirmizî'nin eserinde, bu sürecin kişinin kendi başına uygulanabilir sahası net bir şekilde gözlenmektedir. Bu da, tasavvufî anlamda ruhî inkişafın bireysel bir çaba ile gerçekleştirilecek yönünü

<sup>114</sup> Tirmizî, *Keyfiyyeti's-sülûk*, 59.

<sup>115</sup> Tirmizî, *Keyfiyyeti's-sülûk*, 59.

<sup>116</sup> Tirmizî, *Keyfiyyeti's-sülûk*, 62.

gösterir. Elbette bir şeyhin gerekliliği bilinmektedir; bir şeyhe tabi olmanın zorunlu olup olmaması meselesi de makalemizin sınırlarını aşmaktadır. Fakat incelediğimiz eser özelinde belirtecek olursak, kişinin bireysel bir çabayla ve belli başlı bazı kaidelere riayet ederek bir ilerleme kazanacağı ve ruhî inkişafa mazhar olacağı muhakkaktır. Tekrar vurgulayacak olursak eser, tasavvufî tecrübenin bireysel olarak yaşanması ve kazanımların bu şekilde elde edilmesine dair, görece yeni bir bakış açısı kazandırmaktadır. Bu özelliğinin yanında keşf kavramı eserde yoğun olarak ele alınmıştır. Tirmizî, sülûk sürecinden hâsıl olanı oldukça canlı bir şekilde tasvir etmekte, metafizik bir sahada cereyan eden bilginin muhtevasını satırlarda göstermektedir. Sâlikin hem bilgisel hem de rûhen yükselmesinin yanında, bilginin işaret ettiği sahalar her keşf aşamasında belirtilmiştir. Bu sübjektif yapı bir yandan sûfî düşünce tarzına uygundur. Öte yandan, -Tirmizî'nin bu süreci bizzat tecrübe ettiğini göz önüne alacak olursak- tecrübenin getirisinin ve içeriğinin, bir bakıma algısal sahada açığa çıkmasına zemin hazırlamaktadır. Keşf, aynı zamanda bilgiye denk gelmektedir ki, tasavvufun bütününe oluşturan pratik ve teoriğin eserde birbirine ontolojik olarak bağlanmış olduğunu görürüz. Böylece keşf kavramının, bilgisel anlamdaki değerini, tecrübî sahadan hareketle değerlendirme imkânı da bulmuş oluruz. Her ne kadar sübjektif olarak değerlendirilebilirse de, Tirmizî'nin, bizzat kendi tecrübelerinden hareketle bir bilgi türünün muhtevasını ortaya koyması, bu tecrübenin yaşanması durumunda ortaya çıkacak bir bilgiyi işaret etmekte, bu da o bilginin bağlayıcı ve geçerli olma özelliğini göstermektedir. Sûfî bilginin, tecrübî zeminden hareketle oluştuğu gerçekliğini, Tirmizî'nin eserinde, belli kavramlara odaklı ve oldukça müşahhas bir şekilde görmek mümkündür. Bu bağlamda eserle ilgili birkaç sonuç maddesi zikredilebilir:

1. Eser, bilhassa sülûk kavramının tarikatlar öncesi anlam alanına dair ipuçları vermektedir.
2. Uzlet, halvet gibi kavramlarla gerçekleşen sülûk sürecinin muhtevası, tecrübenin satırlara aktarılması suretiyle tasvir edilmektedir.

3. Bir şeyhin gözetimi olmadan yapılan bir uygulamalar bütünü söz konusudur. Fakat bu bireysel uygulamalar sistematik halde ele alınmıştır.

4. Keşf kavramından kast edilen bilginin aşamaları ve bilginin işaret ettiği anlamlar ya da kavramlar eserde anlatılmıştır.

Eser, sonraki dönemde İbn Arabî, Şa'rânî gibi sûfiler üzerinde etkili olmuş, bir bakıma bu görüşler daha da sistematik hâl olarak devam etmiştir.

### Kaynakça

Abdulfettâh Abdullah Bereke. "Hakîm et-Tirmizî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15: 196-199. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Abdulfettâh Abdullah Bereke. *el-Hakîm et-Tirmizî ve nazariyyetuhû fi'l-velâye*. 2 cilt. Kâhire: y.y., 1971.

Câmî, Abdurrahman. *Nefahatü'l-üns min hadarâti'l-kuds*. Kahire: y.y., 1989.

Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri & Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anka Yay., 2004.

240  
OMÜİFD

Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyîd eş-Şerîf (ö. 816/1413). *Mu'cemü't-ta'rîfât*. Thk. Sıddîk el-Minşâvî. Kâhire: Dâru'l-fazîle., ts.

Çift, Salih. *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.

Erginli, Zafer v.dğr., *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. Ed. Zafer Erginli. Trabzon: Kalem Yayınevi, 2006.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (ö. 505/1111). *Mişkâtü'l-envâr*. Thk. Abdülazîz İzzeddîn. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1986.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (ö. 505/1111). *er-Risâletü'l-ledünniyye*, Mısır: y.y., 1327.

Hücvirî, Ali b. Osman Cüllâbî (ö .470/1077). *Keşfu'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*. Haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010.

İbn Manzur, Muhammed b. Mükerrrem el-Afrikî el-Mısırî. *Lisânü'l Arab*. 20 cilt. Mısır, 1301.

İsfahânî, Ebû Nuaym (ö. 430-1038). *Hileytü'l-evliyâ*. 10 cilt. Kahire: Dâru'l-fikr, 1988.

İsfahânî, Râğîb (ö. 5/11. yy). *el-Müfredât*. Thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Dimeşk: Dâru'l-kalem, 2009.

Kâşânî, Abdürrezzâk. *Istilahâtü's-sûfiyye*. Thk. Abdü'l-Âl Şâhîn. Kâhire: Dâru'l-menâr, 1988.

Kelâbâzî, Ebu Bekr Muhammed (ö. 380/990). *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*. Kâhire: y.y., 1994.



- Kılıç, Mahmut Erol. "Muhyiddin İbnü'l Arabî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20: 493-516. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kılıç, Mahmut Erol. "Bir Metodun Metodolojisi". *Usûl*. 1, (2004): 91-109.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin (ö. 465/1072). *er-Risâletü'l-kuşeyriyye*. Thk. Abdulhalîm Mahmûd-Mahmûd b. eş-Şerîf. Kâhire: Dâru'ş-şâ'b, 1989.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin (ö. 465/1072). *Risâletü tertîbi's-sülûk*. (er-Resâilü'l-Kuşeyriyye içinde). Nşr. Muhammed Hasan. Beyrut, ts.
- Kübrâ, Necmüddîn. *Usûlü'l-aşere*. (Fevâihu'l-cemâl ve fevâtihu'l celâl içinde). Haz. Yusuf Zeydan. Kahire: Dâr-u Saâdi's-Sabâh, 1993, 90-95.
- Öngören, Reşat. "Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri" *İÜİFD*, 5, (2002): 85-96.
- Sezgin, Fuat. *Târîhi't-türâsi'l-Arabî*. Trc. Mahmûd Fehmî Hicâzî. Riyad: y.y., 1991.
- Subkî, Tâcüddîn. *Tabakâtü'ş-şâfiyyeti'l-kübrâ*. Thk. Abdülfetâh Muhammed el-Hulû - Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. 10 cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-kütübi'l-arabiyye, 1964.
- Sühreverdî, Ebû Hafs Ömer (ö. 632/1234). *Kitabu Avârif'l-ma'ârif*. Beyrut, y.y., 1966.
- Sülemî, Ebû Abdîrahmân Muhammed b. el-Hüseyn (ö. 412/1021). *Tabakâtu's-Süfiyye*, Thk. Abdulkâdir Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-ilmiyye, 2003.
- Sviri, Sara. "İlk Dönem Tasavvuf Kültüründe Melâmetiyye Hareketi ve Hakîm Tirmizî". Çev. Salih Çift. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 4/11, (2003): 445-468.
- Şa'rânî, Abdulvehhâb (ö. 1565). *el-Envâru'l-kudsiyye fî ma'rifeti kavâidi's-süfiyye*. Thk. Tahâ Abdulbâkî Surûr-Muhammed İd eş-Şâfi. 2 cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-ilmiyye, 1988.
- Tûsî, Ebû Nasr Serrâc (378/988). *el-Lüma'*. Thk. Abdulhalîm Mahmûd Tâhâ Abdulbâkî Surûr. Kâhire: Dârü'l-Kütübi'l-Hadîs, 1960.
- Tirmizî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Hakîm (ö. 320/932). *Büdüvvü şe'n*. Thk. Osman Yahya. Beyrut: y.y., 1965.
- Tirmizî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Hakîm (ö. 320/932). *Keyfiyyetü's-sülûk ilâ Rabbi'l-âlemin ve yelîhi beyânü'l-fark ve's-sadr ve'l-fuâd ve'l-lübb ve yelîhi menâzilü'l-kurbe ve yelîhi isbâtü'l-i'leli'ş-şer'iyye*. Thk. Âsım İbrâhîm el-Kıyyâlî. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1971, 10-22.
- Tirmizî, eş-Şeyh Ebî Abdullah Muhammed b. Ali b. el-Hasen el-Hakîm (ö. 320/932). *Kitâbu Hatmi'l-evliyâ*, Thk. Osman Yahyâ. Beyrut: Buhûs ve Dirâsât, ts.
- Tirmizî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Hakîm (ö. 320/932). *Risâletü keyfiyyeti's-sülûk ilâ Rabbi'l-âlemin*. Thk. Abdürrahîm es-Sâyih. Kâhire: ed-Dârü'l-Misriyyetü'l-Lübânîyye, 1993.

Uludağ, Sülayman. "Halvetiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15: 393-395. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Uludağ, Sülayman. "Sülûk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38: 127-128. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.



KARA DÂVUD PAŞA CAMİİ İMÂRETİ VAKFI  
KARA DÂVUD PASHA MOSQUE  
GUESTHOUSE FOUNDATION

---

NEVZAT SAĞLAM

[Dr. Öğr. Üyesi, Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak  
Bilgisi Eğitimi Bölümü.

Faculty Member, PhD., Karabük University Faculty of Theology,  
Department of Teacher Training for the Religion and Ethics Courses in Primary Schools  
nevzatsaglam@karabuk.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-0733-8939>

---

**Makale Bilgisi / Article Information**

*Makale Türü / Article Types:* Araştırma Makalesi / Research Article

*Geliş Tarihi / Received:* 14 Ağustos/August 2018

*Kabul Tarihi / Accepted:* 15 Kasım/November 2018

*Yayın Tarihi / Published:* 24 Aralık/December 2018

*Yayın Sezonu / Pub Date Season:* Aralık/December

*Yıl / Year:* 2018 *Sayı – Issue:* 45 *Sayfa / Pages:* 243-290

**Atıf/Cite as:** Sağlam, Nevzat. “Kara Dâvud Paşa Camii İmâreti Vakfı - Kara Dâvud Pasha Mosque Guesthouse Foundation”. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 45 (Aralık-December 2018): 243-290.  
<https://doi.org/10.17120/omuifd.453452>

**İntihal/Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. /  
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.  
<http://dergipark.gov.tr/omuifd>

**Copyright** © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

## Kara Dâvud Paşa Camii İmâreti Vakfı

**Öz:** Kaynağını Kur'an ve sünnetten alan vakıf, Hz. Peygamberden itibaren Müslümanların adeta birbiriyle yarıştıkları bir hizmet alanı olmuştur. Hayır, hasenat, şefkat, merhamet, yardımlaşma gibi değerler ve duygularla yaşayan vakıflar, yüzyıllarca bir hayır müessesesi olarak toplum hayatında sosyal, ekonomik, dini, ilmi sahalarda önemli hizmetler görmüşlerdir. Osmanlı dönemi devlet ricalinden Kara Dâvud Paşa da Üsküdar'da bir vakıf eseri olarak yaptırdığı, Camii ve imarethanesiyle ismini ebedileştirmiştir. Ancak kendi adıyla anılan Camii halen ayakta ise de imârethane kısmı mevcut değildir. Bu çalışmada vakfiyesi ve arşiv belgeleri ışığında Kara Dâvud Paşa Camii Vakfı'nın kuruluşu, idaresi, gayr-i menkulleri ve gelirleri ele alınmaktadır.

**Anahtar Sözcükler:** Vakıf, Vakfiye, Kara Dâvud Paşa, Üsküdar.



## Kara Dâvud Pasha Mosque Guesthouse Foundation

**Abstract:** The foundation, which received its source from the Qur'an and the circumcision, Since the Prophet, Muslims have become a service area where they compete with each other. Foundations living with values and emotions such as kindness, compassion, helping have seen important services in social life, social, economic, religious and scientific fields as a charity for centuries. Kara Dâvud Pasha of the Ottoman period statesmen established the foundation of the mosque and guest house as a foundation work in Üsküdar. However, the mosque is still standing by its name, the guesthouse is not available today. In this study, the foundation, administration, immovable properties and income of Kara Dâvud Pasha Mosque Foundation are discussed using foundation text and archival documents.

**Keywords:** Foundation, Foundation Text, Kara Dâvud Pasha, Üsküdar.



## Giriş

Dâvud Paşa'nın asıl adı Dâvud bin Abdülhay'dır.<sup>1</sup> Aynı dönemde yaşamış bulunan Osmanlı vezîriâzamı Koca Dâvud Paşa'dan (ö. 1498) ayırt etmek için Kara, Nişancı, Küçük Dâvud Paşa ve Dâvud Paşa-yı Sâni ola-

<sup>1</sup> Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, (İstanbul: Matbaa-i Âmire 1311), 2, 324; Ömer L. Barakan, Ekrem Hakkı Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953/1546 Tarihli*, (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1970), 243; Mehmet Canatar, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 1009 (1600) Tarihli*, (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 2004), 377; İ. Aydın Yüksel, *Kara Dâvud Paşa Camii, Düünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* (İstanbul: 1994), 4, 438.

rak anılmıştır.<sup>2</sup> Tarihi kaynaklarda doğum yeri ve tarihi hakkında bilgi olmamakla birlikte, Fatih Sultan Mehmed ve Sultan II. Bayezid dönemi devlet adamlarından olduğu bilinmektedir. İlk olarak Gelibolu sancağı verilerek 888/1483-84'te kaptan-ı derya yapılmış, aynı yıl azledilmiştir. Yetenekli kişiliğine binaen 899/1494'te nişancı, 903/1497'de Sancakbeyi olmuştur. 898/1492-93'te ikinci defa kaptan-ı derya olmuş, İnebahtı fethine gitmiştir. Fransızların 907/1501'de saldırıları üzerine Şehzâde Korkut ile Midilli'ye yardıma gitmiştir.<sup>3</sup> 908/1502'de Niğbolu Eyâleti'nde vezâret makamına yükseltilmiş, üç yıl bu makamda kalmış ve Divân-ı Hümâyûn üyeleri arasında yer almıştır.<sup>4</sup> Sultan II. Bayezid'in kızlarından biriyle evlendiği ifade edilmekte ise de bu konuda ayrıntılı bilgi yoktur.<sup>5</sup> 911/1505 tarihinde Gebze'de vefat etmiş ve orada defnedilmiştir.<sup>6</sup>

### Nişancı Kara Dâvud Paşa Vakfının Hayrâtı

Tarih boyunca fani olan mallarıyla vakıflar kurarak isimlerini ebedileştiren başta devlet adamları olmak üzere pek çok hayır sahipleri vardır. XVI. yüzyılda Üsküdar'da kendi adıyla anılan bir cami yanında imârethâne inşa ettirerek adını ebedileştirenlerden biri de Dâvud Pa-

<sup>2</sup> Hoca Sadeddin, *Tâcü't-Tevârih*, (İstanbul: Matbaa-yı Âmire 1279), 2, 219.

<sup>3</sup> Mehmed Hafid, *Sefinetü'l-Vüzerâ*, neşr. İsmet Parmaksızoğlu, (İstanbul: 1952), 19.

<sup>4</sup> Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri (BOA), *Cevdet Evkaf (C. EV)*, 37/1836-1. Evâhır-ı Zilhicce 1182/Nisan-Mayıs 1769; Hoca Sadeddin Efendi, *Tâcü't-Tevârih*, 2, 219-220; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, 2, 324; Reşat Ekrem Koçu, *İstanbul Ansiklopedisi* (İstanbul: Koçu Yayınları, 1966), 8, 4290; "İstanbul Gezginleri", Aksiyon 27, Üsküdar İstanbul'un Asya'sı, 12-13. Dâvud Paşa'nın 1488-1502 tarihleri arasında on dört sene nişancılık görevinde bulunduğu belirtilmektedir, bk. R. E. Koçu, *İstanbul Ansiklopedisi* 4290.

<sup>5</sup> *Âşıkpaşazâde Tarihi'nde*: "Ve bir kızını kendünün ulu veziri oğluna verdi kim ol Dâvud Paşa'dır" denilmektedir, bk. *Âşıkpaşazâde Tarihi*, haz. Necdet Öztürk, (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2013), 317; *Sicill-i Osmânî*, 2, 324; M. Tayyib Gökbilgin, *XV. ve XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livası*, (İstanbul: İşaret Yayınları, 2007), 475; Gültekin Oransay, *Osmanlı Devletinde Kim Kimdi 1*, (Ankara: Küğ Yayını, 1969), 148; Mehmet Nermi Haskan, *Yüzyıllar Boyunca Üsküdar 1*, (İstanbul: Üsküdar Belediyesi, 2001), 231.

<sup>6</sup> *Sicill-i Osmânî*, 2, 324; Hoca Sadeddin Efendi, *Tâcü't-Tevârih*, 2, 219-220; İ. Hakkı Konyalı, *Âbideleri ve Kitâbeleriyle Üsküdar Tarihi*, (İstanbul: 1976, c. 1, 139; Mehmet Nermi Haskan, *Yüzyıllar Boyunca Üsküdar 1*, 230; Koçu, *İstanbul Ansiklopedisi* 8, 4296; Semavi Eyice, "Dâvud Paşa Camii," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* İstanbul: TDV Yayınları, 1994, 9, 39.

şa'dır.<sup>7</sup> Dâvud Paşa'nın Üsküdar'da inşa ettirdiği cami halen ayakta ise de imârethâneye ilişkin bir kalıntı mevcut değildir. Ayrıca Üsküp'te de cami ve imârethanesi olduğu kaydediliyorsa da bununla ilgili de elimizde bilgi yoktur.<sup>8</sup> Vakfiyede Dâvud Paşa'nın vefatından sonra Müslümanların namaz kılacağı bir mescit ile yolcuların konaklamaları için bir bina inşa edilmesini vasiyet etmiş ve bunun için 500.000 dirhem vakfetmiştir.<sup>9</sup> Vâkıfın vefatından sonra vasiyeti üzere Üsküdar'da kendi adıyla anılan cami ve içerisinde mutfak, oda bulunan misâfirhâne, kalacakların ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde inşa edilmiştir.<sup>10</sup>

### Kara Dâvud Paşa Camii

Dâvud Paşa hayrâtından olan cami Üsküdar'da Hâkimiyet-i Milliye Caddesi üzerindedir. Kayıtlardan daha evvel Dâvud Paşa Camii Mahallesi adıyla Üsküdar'da bir mahalle bulunduğu anlaşılmakta ise de bugün böyle bir mahalle yoktur.<sup>11</sup> Kara Dâvud Paşa Camii'nin Üsküdar'ın en eski camilerden olduğu bilinmekle birlikte, yapılışına dair bir kitâbesi

<sup>7</sup> *Sicill-i Osmânî*, 2, 324; Barkan, *İstanbul Vakıfları*, 243; Mehmet Canatar, *İstanbul Vakıfları*, 377-378.

<sup>8</sup> *Sicill-i Osmânî*, 2, 324. *Âşıkpaşazâde Tarihi'nde Âsâr-ı Dâvud Paşa* bahsinde: "İstanbul'da bir imâret ve cami yaptı, Cuma namazı içinde kılındı. Ve bir latif su dahi getirdi", denilmekte ise de söz konusu eserlerin nerede olduğu ve adı geçen Dâvud Paşa'nın kim olduğu tasrih edilmemektedir, bk. *Âşıkpaşazâde Tarihi*, 299. Vakfiyesinde Üsküp'te cami ve imârethanesi olduğuna dair bilgi bulunmamaktadır.

<sup>9</sup> Vakfiye, 9a.

<sup>10</sup> Vakfiye, 9b, 10a-b.

<sup>11</sup> Sicil kaydındaki ifade şöyledir: "Tereke-i merhûme Nefise matet fi mahalle-i Dâvud Paşa fi Üsküdar ve tereket ehaveyn li eb ve umm Fi evvel-i Şevval sene 926/1 Eylül 1520", bk. *İstanbul Kadı Sicilleri, Üsküdar Mahkemesi 2*, (H. 924-927 / M. 1518-1521), haz. Rifat Günalan, Vildan Kemal, Özlem Altıntop, Hatice Ayyıldız Bahadır, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi 2010), 2, 398, 400. 1 Şevval 926/14 Eylül 15; Bir diğer sicil kaydında ise, "Nefs-i Üsküdar'da Dâvud Paşa Camii Mahallesi'nde mutavattın olan Mustafa b. Abdullah ...", bk. *İKS, Üsküdar Mahkemesi 1*(H.919-927 / M. 1513-1521), Bilgin Aydın, Ekrem Tak, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2008), 1, 338. 1 Safer 925/1 Şubat 1519; *İKS Üsküdar Mahkemesi 9* (H. 940-942 / M. 1534-1536), (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2010), 4, 435; *Üsküdar Mahkemesi 1* (H.919-927 / M. 1513-1521), Bilgin Aydın, Ekrem Tak, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2008), 1, 356; Hüseyin Ayvan-sarâyî, *Hadikatü'l-Cevâmi'*, (İstanbul: Matbaa-yı Âmire 1281), 2, 205.

yoktur.<sup>12</sup> Fakat deprem, yangın gibi sebeplerle yapılan tamiratlara ilişkin kitâbeler mevcuttur. Bu kitâbelerden birinde cami Üsküdar'ın Ayasofya'sı olarak isimlendirilmiştir. Cami avlusunun mahalle tarafına açılan kapısının yanında 1716 Osmanlı-Avusturya savaşında şehit olan Türk Ahmed Paşa'nın yaptırdığı bir mektep bulunmaktaydı.<sup>13</sup> Caminin caddeye açılan kapısı avlunun bir kısmıyla 1958 yılında caddenin genişletilmesi sırasında yola gitmiştir. Önünde bulunan büyük çitlembik ağacının dibinde Alemdar Ahmed Baba'ya ait 1091/1680 tarihli belli belirsiz bir kabir bulunmaktadır.<sup>14</sup> Cami avlusunda var olduğu belirtilen iki odalı meşruta ile mektep de yok olmuştur.<sup>15</sup>

### Caminin Özellikleri ve Gördüğü Tamiratlar

Cami enine dizili üç kubbe, sekiz sütunlu çatı ile örtülü son cemaat yeri ile sağ tarafında bulunan bir minareden oluşmaktadır.<sup>16</sup> Son cemaat yerinin yanları duvarla kapatılmıştır. Orta kubbe yandakilere göre daha büyük ve daha yüksektir. Altta 15, üstte ikisi yuvarlak 12 pencere bulunmaktadır. Mihrâbı, yeni Kütahya çinileri ile kaplanmış, minberi ahşaptan yapılmıştır. Minaresi kesme taş örgü ve tek şerefeli olup, parmaklıklıdır.<sup>17</sup> Cami, üç bölümlü bir zaviye özelliği taşımaktadır. Ortada asıl ibadet alanının iki yanındaki kısımlardan sağdakinin derslane, soldakinin şeyh makamı olduğu tahmin edilmektedir. Sol tarafta tamir sırasında iptal

<sup>12</sup> Bugün giriş kapısındaki mermerde yapılış tarihi 1495 yazılmış ise de doğruyu ne kadar yansıttığı şüphelidir. Zira vakfiyede Dâvud Paşa'nın vefatından sonra cami yapılmak üzere vasiyette bulunduğu kaydedilmektedir. Dâvud Paşa'nın 1505'te vefat ettiği dikkate alındığında söz konusu tarihin kesin olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir.

<sup>13</sup> Ayvansarâyî, *Hadikatü'l-Cevâmi'*, II, 205; Bu şahsın Türk Ahmed Paşa değil, Ali Paşa olacağını belirtmektedir, bk. Semavi Eyice, "Dâvud Paşa Camii", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 9, 39.

<sup>14</sup> Konyalı, *Âbideleri ve Kitâbeleriyle Üsküdar Tarihi*, 1, 136; Haskan, *Yüzyıllar Boyunca Üsküdar* 1, 229; Koçu, *İstanbul Ansiklopedisi* 8, 4296.

<sup>15</sup> Konyalı, *Üsküdar Tarihi*, 1, 139.

<sup>16</sup> İ. Aydın Yüksel, *Osmanlı Mîmârisinde II. Bâyezid Yavuz Selim Devri (886-926/1481-1520)*, (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1983), V, 269.

<sup>17</sup> Yüksel, *Osmanlı Mîmârisinde II. Bâyezid Yavuz Selim Devri*, 5, 269-271; İ. Aydın Yüksel, *Kara Dâvud Paşa Camii, Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* (İstanbul: 1994), 4, 438.

edilmiş bir ocak bulunmaktadır.<sup>18</sup> Bu izahtan Dâvud Paşa'nın vakfı arasında cami ile birlikte zikredilen imârethânenin müstakil bir yapı olmayıp, cami dâhilinde bir bölüm olduğu anlaşılmaktadır.<sup>19</sup> Bu zaviyeler bir mescit bölümüne de sahipti ve zamanla zaviye işlevini yitirerek tek fonksiyon olarak cami işlevini üstlenmiş ve bu nedenle daha sonraki yüzyıllarda cami olarak adlandırılmışlardır. Bu yapılar sanat ve mimarlık tarihine ilişkin literatürde yaygın bir biçimde cami olarak adlandırılmaya devam edilmektedir.<sup>20</sup>

Öte yandan Osmanlı mimarisinde yer alan ters T planlı zâviye ve bu zâviyenin mutfağının birlikteliği, ters T planlı yapıların inşasından vazgeçilmesine kadar devam etmiş, bundan sonra yemek dağıtılan aşhânelere inşa edilmeye devam edilmiştir. Bu aşhaneler de her iki yapının ortak adı olan imâret kelimesi ile adlandırılmaya devam edilmiştir.<sup>21</sup> İmâret, daha genel zâviye ise daha dar bir anlam ifade etmekle birlikte, her ikisi de sadece namaz kılmaya tahsis edilmiş olan mescid ve camilerden farklıdır. İmâretler daha büyük tesisler olup, muhtelif hayır eserleri bir cami etrafında toplanmıştır. Erken dönemlerde bunlar arasında zâviye de yer almaktaydı. Böyle olunca zâviyeli camiler kavramı ortaya çıkmıştır.<sup>22</sup>

Zira Anadolu'nun muhtelif yerlerinde yapılmış bu nevi vakıf eserlerinin vakfiyelerinde ve kitâbelerinde imâret olarak isimlendirilen ve bugün cami olarak ibadete açık olan bu eserlere yakın zamana kadar imâret denilmekteydi.<sup>23</sup> Cami muhtelif zamanlarda meydana gelen yangınlarda ve depremlerde kullanılamaz hale geldiğinden tamirat görmüştür. Bu tamiratlar sırasında mahiyetinde değişiklikler yapılmış olması muhtemel görünmektedir. Cümle kapısında bulunan kitâbeden de anlaşılacağı üze-

<sup>18</sup> Koçu, *İstanbul Ansiklopedisi* 8, 4298.

<sup>19</sup> Barkan-Ayverdi, *İstanbul Vakıfları*, 243; Canatar, *İstanbul Vakıfları*, 377.

<sup>20</sup> Ayşe Budak, "İmâret Kavramı Üzerinden Erken Osmanlı Ters T Planlı Zaviyeleri İle Aşhanelerin İlişkisi: Osmanlı Aşhanelerinin Kökenine Dair Düşünceler", *ODTÜ Mimarlık Fakültesi Dergisi*. (33/1), Ankara 2016, s. 22.

<sup>21</sup> Ayşe Budak, "İmâret Kavramı," s. 31.

<sup>22</sup> Ayşe Budak, "İmâret Kavramı," s. 22.

<sup>23</sup> Semavi Eyice, *İlk Osmanlı Devrinin Dini İçtimai Bir Müessesesi: Zaviyeler ve Zaviyeli Camiler*, *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, sy. 23, İstanbul 1962, s. 23.



re ilk defa 1233/1817-18 tarihinde tamir edilmiştir.<sup>24</sup> Bu tamire ait kitâbe şöyledir:

Cenâb-ı hazret-i Dâvud Paşa hayır-kânı  
 İlâ yevmi'l-kıyâm yâd eylesinler hayır ile ânı  
 Bu zât-ı pür-kerâmet olmuş idi kadr ile evvel  
 Cenâb-ı Bâyezîd Hân-ı Velîye Âsaf-ı sâni  
 Ayasofya'sıdır Üsküdar'ın vasat-ı sükda  
 Dâvud Paşa-yı velînin camii bu hayru'l-unvânı  
 Kuvâsına erişmiş idi lerz havf-i Bâriyle  
 Bu ta'mir-i mücedded ile geldi kuvvet-i sâni  
 Mütevellîsine edip lisân-ı hâlîle tahsîn  
 Sadâkat-âferîndir Hüseyin Ağa'ya her şânı  
 Bu târihte Rıza da'vet-i nâsa nidâ çıkdı  
 "Ne pâk Cami-i Dâvud Paşa ma'mûr oldu nurânî"<sup>25</sup>

1233/1817-18.

Cami, Hüseyin Ağa isimli bir hayırsever tarafından on dört yıl sonra 249  
 tekrar tamir ettirilmiştir. Ancak bazı müellifler bu on dört yıllık süreyi OMÜİFD  
 tamiratın devam ettiği şeklinde değerlendirmişlerdir.<sup>26</sup> Bu tamiratı göste-  
 ren ve caminin cadde tarafında minarenin yanındaki pencerenin üzerinde  
 bulunan kitâbede şunlar yazmaktadır:

Cami-i cümle fezâil-i Han Mahmud'un Hudâ  
 Dergeh-i ikbâlin etmiş kible şâh u gedâ  
 Ol imâmü'l-müslimînün çün hatîb-i himmeti  
 Minber-i dîne şeref verdi bi-hakk-ı Mustafa  
 Bendegânından Hüseyin Ağa ki yapmış mâ'bede  
 Cûd-i şâh Bâyezîd vezîri Dâvûd Paşa  
 Vâkıf-ı sâni'dir el-hak hem de sâhib-i tevliyet  
 Ola sa'y ü himmeti makbûl-i dergâh-ı Hudâ  
 Cevher-i târih itmâmın nisâr et Hâmidâ

<sup>24</sup> Koçu, İstanbul Ansiklopedisi 8, 4297; Konyalı, Üsküdar Tarihi, 1, 138; Haskan, Yüzyıllar Boyunca Üsküdar 1, 229; Yüksel, Kara Dâvud Paşa Camii, Düinden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi 4, 438.

<sup>25</sup> Koçu, İstanbul Ansiklopedisi 8, 4297; Konyalı, Üsküdar Tarihi, 1, 136; Haskan, Yüzyıllar Boyunca Üsküdar 1, 229-230.

<sup>26</sup> Eyice, "Dâvud Paşa Camii," 9, 39.

“Bu muallâ câmii kıldı Hüseyin Ağa binâ<sup>27</sup>

1247/1831-32.

Bu iki kitâbeden caminin, mütevellisi Hüseyin Ağa tarafından ihya edildiği anlaşılmaktadır. Hüseyin Ağa Sultan II. Mahmud'un ağalarından olup, camiyi tamir ettirmenin yanında vakfa yeni gelirler de ilave etmiştir.<sup>28</sup>

Caminin yangın sonucu kullanılamaz hale gelmesi üzerine 1284/1867-68 tarihinde Aziz Ağa adında bir hayırsever tarafından yeniden yaptırılmıştır:

Yapup bu camii Dâvûd Paşa emr-i ta'mîri  
Nice müddetler olmuşdu dûçâr-ı ukde-i te'hîr  
Edüp el-Hâc Aziz Ağa bu yıl i'mârına himmet  
Kulûb-i ehl-i imânı bu sûretle eyledi tesrîr  
Senîhâ eyle bu târîhi teblîğ ehl-i îmâna  
“Olundu ma'bed-i Dâvûd Paşa pek becâ ta'mîr<sup>29</sup>

1284/1867-68.

Caminin bilinen son tamirâtı 1966 tarihinde yapılmış ve bugünkü şeklini almıştır.<sup>30</sup> Caminin inşasına ilişkin Şurâ-yı devlete havale edilen bir yazıda Sultan Abdülhamîd evkâfı mülhakatından Üsküdar'da Kara Dâvûd Paşa Camii'nin hayır sahibi Hacı Aziz Efendi tarafından inşa olunacağı belirtilmektedir. Ancak mahalle halkı tarafından caminin üzerine örtülmesi için gerekli kurşun, hasırlar, mihrab ve şamdanların bedelinin hazineden ödenmesi talep edilmiştir. Bunun üzerine konu Şurâ-yı devlet-

<sup>27</sup> R. E. Koçu, *İstanbul Ansiklopedisi* 8, 4297; M. Nermi Haskan, *Yüzyıllar Boyunca Üsküdar 1*, 229-230; Mehmed Raif, *Mirât-ı İstanbul*, haz. Günay Kut, Hatice Aynur, (İstanbul: 1996), 1, 149.

<sup>28</sup> Koçu, *İstanbul Ansiklopedisi* 8, 4297; Yüksel, Kara Dâvûd Paşa Camii, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* İstanbul 1994, 4, 438.

<sup>29</sup> Koçu, *İstanbul Ansiklopedisi* 8, 4297-4298; Tahsin Öz, *İstanbul Camileri*, (Ankara: TTK Yayınları 1965), 2, 19; Mehmed Raif, *Mirât-ı İstanbul*, 1, 148; İ. Aydın Yüksel, *Osmanlı Mîmârisinde II. Bâyezid Yavuz Selim Devri*, V, 271.

<sup>30</sup> Yüksel, *Osmanlı Mîmârisinde II. Bâyezid Yavuz Selim Devri*, 5, 271; Haskan, *Yüzyıllar Boyunca Üsküdar 1*, 230.

te görüşülmüştür Yapılan keşifte kurşunların bedeli 16.614,5 kuruş olarak hesaplanmıştır. Şûrâ-yı devlette yapılan müzakerede daha önce yanan caminin tamirâtı sırasında kurşun bedelinin o zaman da hazineden ödendiği, caminin İslam mahallesinde bulunduğu; mahalle halkının beş vakit namaz için bu camiye muhtaç oldukları göz önünde tutulmuş, ayrıca hayır sahibi Aziz Efendi'nin inşaat masraflarını karşılayacağı da dikkate alınarak kurşun bedeli olan 16.614,5 kuruş ile hasır ve şamdanların bedelinin Evkaf hazinesinden ödenmesinin uygun olacağı mütalaa edilmiş, bu doğrultuda karar verilmiştir.<sup>31</sup>

### Kara Dâvud Paşa'nın İmârethânesi

Osmanlı döneminde imâret, vakfın en önemli yan kuruluşlarından biriydi. Osmanlı sınırları içinde kurulmuş olan imâretler devlet görevlilerinin yanı sıra seyyahlar, medrese talebeleri, mutasavvıflar ve yoksullara hizmet vermekteydi. Ancak imâret bir aşevinin adı olarak kullanılmaktan öte cami, medrese, hastane, aşevi, misafirhane, hankâh gibi eserlerin her biri için kullanıldığı gibi külliye için de kullanılan bir kavramdı.<sup>32</sup> dolayısıyla imâret sadece yemek pişen yer olmayıp, vakfın büyüklüğüne göre aynı zamanda mutfak ve yemekhaneyi de içine alan medrese, cami ve hastaneyi de kapsamaktaydı.<sup>33</sup>Kara Dâvud Paşa'nın Üsküdar'da bir vakıf eseri olarak inşa ettirdiği caminin de böyle bir yapı olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim vakfiyede, cami ile birlikte gelenlerin ihtiyaçlarının karşılanması için içerisinde mutfak, oda bulunan bina inşa edilmesini vasiyet ederek 500 bin dirhem vakfettiği, vasiyeti üzere cami ile imârethanenin inşa edildiği kaydedilmektedir.<sup>34</sup> 931/1524 tarihli bir sicil kaydında Üskü-

<sup>31</sup> BOA, *İrâde Şûrâ-yı Devlet (İ. ŞD)*, 5/290-2. 7 Rebiülevvel 1285/28 Haziran 1868.

<sup>32</sup> Osman Nuri Ergin, *Türk Şehirlerinde İmaret Sistemi*, (İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1939), 5-7; Ömer Lütfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğunda İmâret Sitelerinin Kuruluş ve İşleyiş Tarzına Âit Araştırmalar," *Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, 23/1-2, (1962-1963): 239.

<sup>33</sup> Ergin, *İmaret Sistemi*, 16; Amy Singer, *Osmanlı'da Hayırseverlik*, trc. Dilek Şendil, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2004), 165-167.

<sup>34</sup> Vakfiye, 9b, 10a-b.

dar kasabasında Dâvud Paşa imâreti tavhânesinde<sup>35</sup> Bekdaş isimli bir hizmetçinin öldüğüne dair kayıt<sup>36</sup> caminin aynı zamanda bir imârethâne vasfını taşıdığını ve bu tarihlerde çalışır durumda olduğunu teyit etmektedir. Fakat 1227/1812 tarihlerinde bu imârethânenin kapalı olduğu anlaşılmaktadır. Ancak zamanla imârethâne işlevini yitirmiş ve sadece ibadethane olarak kullanılan cami ayakta kalmıştır. Nitekim vakfın mütevellisi ile görevlileri arasında ücret meselesinden dolayı çıkan anlaşmazlıkta da imârethânenin uzun zamandır kapalı olduğu dile getirilmektedir.<sup>37</sup> Ancak niçin kapandığı ve hangi tarihten itibaren kapalı olduğu bilinmemekle birlikte, 1770 tarihinden evvel yok olduğu tahmin edilmektedir.<sup>38</sup>

## Kara Dâvud Paşa Caminin Vakfiyesi

### Vakfiyenin Tavsifi

Elimizdeki 1092/1681 tarihli vakfiye sûreti, Tapu Kadastro Genel Müdürlüğü Arşivi'nde bulunmaktadır.<sup>39</sup> Kahverengi meşin ciltli, şemseli, miklepli yazılar çerçvelidir. Kapağında; “Üsküdar Kara Dâvud Paşa Cami-i Şerîfi Vakfiyesidir numara 83” ibaresi bulunmaktadır. Arapça nesih hatla yazılmış olup, 18 X25 ebadında olup, tamamı 14 varaktır. Varaklardan 1a ve 14a boş olup, 1b altı, 13b üç diğer varaklar yedi satırdır. Her sayfasında “sah” mührü bulunmaktadır. Vakfiyenin 1b nolu varağında IV. Mehmed’in yaldızlı tuğrası bulunmaktadır. Aynı varakta İstanbul Kadısı Muhammed b. Ali tarafından tasdik edildiği, Anadolu Kazaskeri Seyyid Muhammed b. Muhammed’in de vakfiyenin usulüne uygun olduğunu

<sup>35</sup> Tavhâne-Tabhâne, güçsüzler yurdu anlamına gelmektedir, bk. M. Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1983), III, 424; Ergin, *İmaret Sistemi*, 23-24.

<sup>36</sup> İKS, *Üsküdar Mahkemesi 5 (H.930-936 / M. 1524-1530)*, Yasemin Dağdaş, Zeynep Berkeş (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi 2010), 3, 95. Muharrem 931/Kasım 1524.

<sup>37</sup> BOA, *Hatt-ı Hümayûn (HAT)*, 250/14181; BOA, *HAT*, 1301/50657. Tarihsiz.

<sup>38</sup> Abdullah Kılıç, *Tarihi Eserleriyle Üsküdar*, (İstanbul: Bilnet Matbaacılık, 2017), 195.

<sup>39</sup> Tapu Kadastro Müdürlüğü'nün kataloğunda Fon Kodu, *Tapu Kadastro Genel Müdürlüğü Kuyûd-i Kadîme Arşivi Vakıf Cedit (TKG.KK.VKF. Cd.17)* Defter Eski No, 2187/2223/22 de Üsküdar’da Kara Dâvud Paşa Cami-i Şerif Vakfiyesi olarak kayıtlıdır, bk. Sevgi Işık, Songül Kadioğlu, Mehmet Yıldırım, *Kuyûd-ı Kadîme Arşivo Kataloğu*, (Ankara: 2012), 333.

görüp kabul ettiği ve imzaladığı, kaydedilmektedir. Ayrıca sahih ve makbul vakıf olduğu Ali b. Ahmed el-Âsî tarafından da tasdik edilmiştir, denilmektedir.<sup>40</sup>

Kara Dâvud Paşa'nın vakfiyesinin aslı mütevellinin elinde kalmış, onun vefatıyla kaybolmuştur. Daha sonra bulunarak vakfın mütevellisine teslim edilmiştir. Vakfiye sûreti Rumeli Kazaskeri tarafından itibar edilecek, geçerli bir vakfiye olup olmadığı tetkik edilmiştir. Tetkik neticesinde vakfiye sûretinin Rebûlevvel 922/Nisan 1516 tarihinde dönemin Rumeli Kazaskeri Müeyyed-zâde Abdurrahman Efendi tarafından Arapça olarak yazıldığı, üslûbu, yazılışı ve düzenlenmesi itibarıyla usullere uygun olduğu, muhtevâsının şer-i şerîfe muvafık bulunduğu, dolayısıyla geçerli/sahih olduğu anlaşılmıştır. Bundan sonra Defterhâne-i Âmire'ye kaydedilerek, vakfiye sûreti mütevelliyeye iade edilmiştir.<sup>41</sup>

### Vakfiyenin Muhtevâsı

Vakfiye'nin, hamdele ve salveleden sonra şerî usullere ve esaslara göre Muhammed ibn Abdullah en-Nâzır huzurunda, İstanbul'da Merhum Ali Paşa Camii hatibi Mevlâna Pîr bin Hasen ile Yeni Dâvud Paşa olarak bilinen Dâvud Paşa'nın âzâdlısı Hayreddin Hızır b. Abdullah ve İshak b. Abdullah'ın şهادetleriyle yazıldığı belirtilmektedir. Merhum Dâvud Paşa'nın kızı Fatıma Hatun, sultanın da onayıyla vakfın tevliyeti kendisine vermek üzere Mustafa b. Halil'i mahkemeye davet etmiştir. Merhum Dâvud Paşa b. Abdülhay hayatta ve sağlığında sevabını yalnız Allah'tan umarak bizzat kendi elinde, mülkünde ve tasarrufunda olan malını vakfetmiştir.<sup>42</sup> Bundan sonra hayrâta vakfedilen gayr-i menkuller sınırlarıyla birlikte kaydedilmektedir.<sup>43</sup>

Vâkıf Dâvud Paşa'nın, vefatından sonra uygun bir yere Müslümanların namaz kılacağı bir mescit ve yolcuların ihtiyaçlarını karşılayacak bir

<sup>40</sup> TKGM. Tapu Arşiv Daire Başkanlığı Tapu Tahrir Defteri Vakfı Cedit (TADB. TTD. VCİDİT) 22/5. 9 R. 1174/18 Kasım 1760.

<sup>41</sup> TKGM. TADB. TTD. VCİDİT 22/5. 9 R. 1174/18 Kasım 1760.

<sup>42</sup> Vakfiye, 1b-4a.

<sup>43</sup> Vakfiye, 4a-8b.

imâret inşa edilmesini vasiyet ederek, Kadıasker Abdurrahman b. Ali b. Müeyyed huzurunda Sultanın doktoru Ahî Çelebi ve Kasım b. Abdülhay'ın da şahitliğinde 500.000 dirhem vakfettiği belirtilmektedir. Vâkıfın vefatından sonra cami ve imarethânenin Kadıasker Abdurrahman'ın emriyle oğlu Muhammed Bey b. Dâvud Paşa tarafından inşa edildiği kaydedilmektedir.<sup>44</sup> Vakfın gelirlerini vâkıfın tayin etmediği, Kadıasker Abdurrahman tarafından tayin edildiği belirtilerek, cihet sahiplerine tayin edilen ücretlere yer verilmektedir.<sup>45</sup> Sonunda vakfiyenin/vesika Evâil-i Rebîulevvel 922/4-13 Nisan 1516 yılında Muhammed Bey b. Abdullah, Ömer el-Kâtip, Mevlâna Tâceddin İbrahim el-Hatib el-İmam, Muhammed Alaeddin el-Kâtip'in şahitliğinde yazıldığı ifade edilmektedir.<sup>46</sup>

### Vakfın Mütevellîleri

Vakf mütevellîleri genel tanımıyla, vakfiye şartları, şer'î hükümler ve mer'î mevzuat çerçevesinde vakfın işlerini idare etmek üzere tayin edilen görevlilerdir. Vakfın yönetimini mütevellî yürütür, yaptığı işe de *tevlîyet* adı verilirdi; vakfın denetim işini ise nâzır yerine getirir, buna da *nezâret* denilirdi. Mütevellîlerin vakfın işleriyle uğraşmaları, caminin muayyen masrafları ve tamir işleriyle ilgilenmeleri, vakf görevlilerinin aksaklığa meydan vermeden görevlerini yerine getirmelerini temin etmek en önemli görevleri arasında idi.<sup>47</sup>

Mütevellî tayininde vâkıfın iradesi esastır. Ancak vakfedenin iradesinin belirlenemediği durumlarda boşalan mütevellîlik görevi hâkimin tevcihiyle de doldurulmuştur. Tanzimat sonrasında ise padişahların beratlarıyla "sadaka" nevinden tevcihler yapılmaya başlanmış ve bu nevi mütevellî tayinlerine "sadaka tevliyetler" denilmiştir.<sup>48</sup> Cami, imârethâne ve bunlara ait hizmetleri kapsayan<sup>49</sup> Kara Dâvud Paşa Camii vakfının

<sup>44</sup> Vakfiye, 8b-9b.

<sup>45</sup> Vakfiye, 10b-12b.

<sup>46</sup> Vakfiye, 13b.

<sup>47</sup> BOA, HAT, 1488/8-1. 19 Muharrem 1219/30 Nisan 1804; BOA, HAT, 1526/28-2.

<sup>48</sup> Nazif Öztürk, "Mütevellî," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2006), 32, 217.

<sup>49</sup> BOA, C. EV, 215/10748-2. 3 Muharrem 1234/2 Kasım 1818.

mütevellilerinin de sonraki dönemlerde bu şekilde tayin edildikleri görülmektedir. İlk dönemlerde nasıl tayin edildikleri konusunda elimizde bilgi olmamakla birlikte, Mustafa b. Halil'in Dâvud Paşa'nın kızı Fatma Hatun tarafından vakfın tevliyeti kendisine verilmek üzere mahkemeye davet edildiği, 941/1535 tarihli bir sicil kaydında vakfın tevliyetinin Kemal Halife isimli bir şahsın uhdesinde olduğu,<sup>50</sup> anlaşılmaktadır.<sup>51</sup> Diğer taraftan Dâvud Paşa vakfı sultan vakıflarına ilhak edildiğinden, belgelerde Sultan I. Abdülhamîd evkâfı mülhakatından olduğu belirtilmektedir.<sup>52</sup>

Belgelerden de anlaşılacağı üzere vakfın tevliyeti, gelir kapısı/nân-pâre ve sadaka (ihsan) olmak üzere tam olarak tarihi bilinmemekle birlikte, "eskiden beri" "Ser-hâzin-i Enderûn-i Hümâyûn/Enderûn-i hümâyûn hazinedarbaşı" idaresinde olmuştur. Nitekim Çukadar Süleyman Ağa, Divân-ı Hümâyûn'a verdiği arzuhalde, Enderûn-i Hümâyûn hazinedarbaşı nezâretinde olan Üsküdar'da merhum Kara Dâvud Paşa Camii vakfının mütevellisi olduğunu, tevliyetin eskiden beri Enderûn-i Hümâyûn görevlilerine verile geldiğini, tahsis edilen vakıf gelirlerinden istifade ettiklerini ifade etmektedir.<sup>53</sup> Yine 4 Cumâdelâhıra 1223/28 Haziran 1808 tarihinde cülûs sebebiyle beratların yenilenmesi üzerine takdim ettiği arzuhalde, vakfın tevliyetinin eskiden beri Enderûn-i Hümâyûn'da görevli olanlara nân-pâre (memuriyet) ve maaş olarak verildiğini dile getirmektedir.<sup>54</sup>

Vakfın tevliyeti, genellikle mütevellinin vefatı veya bir bedel karşılığında kendi arzusuyla devretmesi üzerine el değiştiriyordu. Mesela vakfın mütevellisi Kuşçu Eski Osman, 25 bin kuruş karşılığında tevliyeti Kapıcıbaşı Hüseyin'e devretmiştir. Tevliyet beratını alan Hüseyin bir iş

<sup>50</sup> *İstanbul Kadı Sicilleri, Üsküdar Mahkemesi 9 (H. 940-942 / M. 1534-1536)*, haz. Kenan Yıldız, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2010), 4, 185. Şaban 941/Şubat 1535.

<sup>51</sup> Vakfiye 3b.

<sup>52</sup> BOA, C. EV, 226/11287-1, 2. 5 Rebûlevvel 1210/19 Eylül 1795; BOA, İ. ŞD, 5/290-2. 7 Rebûlevvel 1285/28 Haziran 1868.

<sup>53</sup> BOA, C. EV, 204/10193-1. 1220/1805; BOA, C. EV, 215/10748-2. 3 Muharrem 1234/2 Kasım 1818.

<sup>54</sup> BOA, *Müzehheb Ferman ve Beratlar MFB*, 936/2. 4 Cumâdelâhıra 1223/28 Haziran 1808.

için taşraya gittiğinden tevcih işlerin tamamlamak üzere İbrahim Efendi'yi vekil olarak tayin etmiştir. İbrahim de elindeki temessük belgesiyle vakfın kaymakamlığını kendi üzerine almıştır. Kapıcıbaşı Hüseyin taşradan döndükten sonra vakfın işleriyle meşgul olmaya ve hayratın bakım, onarım ve masraflarıyla ilgilenmeye başladığında, vekili İbrahim Efendi ile aralarında yetki problemi yaşanmıştır. Bu sebeple mütevellî Hüseyin Efendi, İbrahim Efendi'nin kaymakamlık beratının iptal edilmesini istemiştir.<sup>55</sup>

Vefat eden mütevellinin tevliyeti yürütebilecek evladı varsa öncelik onun hakkıydı. Evladı yoksa vakfın nazırı tarafından da uygun bulunması halinde tevliyet başka bir şahsa tevcih edilirdi. Mesela, vakfın mütevellisi olan Hüseyin'in çocuk bırakmadan vefatı üzerine boşalan tevliyet, talebi üzerine çukadarân-ı Şehriyârî Süleyman'a verilmiştir.<sup>56</sup> Süleyman'ın vefatından sonra vakfın nâzırı ser-hâzin-i enderûn-i hâssa es-Seyyid İbrahim'in arzı üzerine her sene vakfın muhasebesini görmek şartıyla sermüneccim-i hâssa Mahmud'a verilmiştir.<sup>57</sup> Mahmud'un vefatı üzerine bu görev, günlük on akçe ücret mukabilinde sandal-ı hümâyûn hâmilecisi Hüseyin Efendi'ye verilmiştir.<sup>58</sup> Dâvud Paşa'nın vakfiyesinde mütevellilere günlük 7 dirhem tahsis edildiği kaydedilmekte ise de<sup>59</sup> sonraki dönemlerde bu ücret 10 akçe olarak ödenmiştir.<sup>60</sup>

### Vakfın Akarları/Gelir Kaynakları

Vakfın gerek vakfiyede gerek arşiv belgelerinden anlaşılacağı üzere Mihaliç, Edirne ve Rumeli'de köy ve tarlaları bulunmaktadır.<sup>61</sup> Diğer taraf-

<sup>55</sup> BOA, *HAT*, 1488/8-1. 19 Muharrem 1219/30 Nisan 1804; BOA, *C. EV*, 204/10193-1. 1220/1805; BOA, *MFB*, 936/2. 4 Cumâdelâhıra 1223/28 Haziran 1808.

<sup>56</sup> BOA, *HAT*, 1490/4-1. 18 Şevval 1219/20 Ocak 1805.

<sup>57</sup> BOA, *C. EV*, 341/17319-2. 3 Zilkâde 1227/8 Kasım 1812; BOA, *HAT*, 1526/28-1. 4 Zilhicce 1229/17 Kasım 1814.

<sup>58</sup> BOA, *HAT*, 1526/28-2. Tarihsiz.

<sup>59</sup> Vakfiye, 12a.

<sup>60</sup> BOA, *C. EV*, 341/17319-2. 3 Zilkâde 1227/8 Kasım 1812.

<sup>61</sup> "Vakf-ı mezbûrun Mihaliç'de ve Rumeli ve Edirne'de vâki üç adet mukâtaa," "Anmahsûl-i mezraa-i Hasan Fakih der-kazâ-i Edirne ve tevâbiuhâ," "Bedel-i iltizâm mukâtaa-i Bekri ve Bektaş ve tevâbiuhâ der-cânib-i Rumeli," ifadeleri bunu teyit etmek-



tan İstanbul'da ve Üsküdar'da caminin yakınında da musakkafâtı olduğu anlaşılmaktadır.<sup>62</sup>

### Vakfa Ait Arazi ve Köyler

Kara Dâvud Paşa, Manastır'da Ayakiri diye isimlendirilen bir köyü, Manastır ve çevresinde iki değirmen ve bu değirmenlerin tüm parçalarını, taşlarını, binasını ve su içme hakkını da vakfetmiştir.

Yine Edirne kazasında sınırları herkesçe bilinen Hasan Fakih köyünü de tevâbii ile vakfetmiştir. Ayrıca Kuşbeyler, Karaoğlanlar, Serraclar Çiftliğini de vakfetmiştir. Sınırları Otaç denilen ve araba yolundaki köyün iskelesinden Aynü't-Tavarık'e, oranın doğusundan Aygırçalı'ya, onun doğusundan meşhur Havzu'l-Alak'a, onun doğusundan Yabis Vadisi'ne, oradan da iki yol ağzındaki kayalıklara, oradan Surdale köyü sınırına, oradan Miha köyünün kuzeyine kadar, oradan beyaz toprağın olduğu iki yol ayırımına, oradan da Tırfanus köyünün eteklerine, oradan meşhur Kara Davlugu ormanına, oradan Aynül-Beyza'ya, onun kible cihetinden meşhur Aynül-Marûf, Aynül-Kadri'ye, oradan değirmen yoluna, oradan aşağıya doğru Seyyid Ali Bey vakfının sınırına, oradan aşağıda Yelsüpüren olarak bilinen yere, oradan Bahçe Çiftlik Serraclar vadisine, oradan Ayas köyünün sınırlarına, oradan Çınar diye isimlendirilen büyük ağaca, oradan Çalica olarak bilinen küçük tepeye, onun batısından gölete, Tuzak diye meşhur mezraa ki, Kara Bey ile Ayas Bey'in vakfı arasında, Gebeler köyü ile Altınyalı ve Fazıllı köyü olarak isimlendirilen mezra, Ebulyund Göleti, bir taraftan Kulle Dağı, Übüllü't-Tayira, (?) Bayrak olarak isimlendirilen Çiftliği ki sınırları; bir taraftan Büyük Nehir ve bir taratan Gencer ve bir taraftan Kızılvadi, bir taraftan geniş taşlık sonundan Kırlandıç olarak bilinen vadiye ve Yoğunlar olarak isimlendirilen köye kadar uzanmaktadır. Burası meşhur olduğundan tavsif ve tariften müstağnidir. Bu bölgeye topluca Mihaliç denilmektedir. Bu bölgenin tüm dağlarını, tepe-

tedir, bk. BOA, *Evkaf Haremeyn Muhasebesi* (EV. HMM. d.) 8334/3. 15 Rebiulâhur 1230/27 Mart 1815; BOA, EV. HMM. d. 8693/3. 9 Şaban 1237/1 Mayıs 1822.

<sup>62</sup> BOA, D. 8383/2-1. Muharrem 1206/Eylül 1791; BOA, *Evkaf Defteri* (EV. d.) 11709/4. 25 Zilhicce 1259/16 Ocak 1844.

lerini, topraklarını, vadilerini, yaylalarını ve bu arsa üzerinde zikredilen ve zikredilmeyen tüm haklarını da vâkîf hayatında iken vakfetmişti. Yine İstanbul'da Üsküplü mahallesinde bulunan bir hamam, ayrıca vâkîfın eviyle hem-hudud, bir tarafında Üsküplü Mescidi Vakfı ve umumi yol ve hamam ile sınır olan her biri müstakil bir bahçeye sahip iki odayı bütün müştemilat ve mülhakatıyla gelirleri camide görevli olanlara ve Kur'an okuyanlara sarf edilmek üzere sahih, sarîh ve geçerli olarak Allah rızası için vakfetmiştir.<sup>63</sup>

Üsküdar'daki Dâvud Paşa Camii evkafından cami hareminin içinde imâreti yakınında boş bulunan ve kimsenin tasarrufunda bulunmayan bir miktar yer olduğu, vakfa gelir getirmek üzere arsa Cündî Mehmed Ağa'ya mukâtaa usûlüyle<sup>64</sup> senelik yirmi beş akçe icâre-i müeccele, beş bin akçe de icâre-i muaccele<sup>65</sup> karşılığında verilmiştir.<sup>66</sup>

OMÜİFD <sup>63</sup> Vakfiye 4a-8a.

<sup>64</sup> Mukâtaa; Arsası vakîf ve üzerindeki bina, ağaçlar, gibi sonradan yapılan şeyler, mülk olan ve bu mülk sahibinden alınan bugünkü intifa hakkına benzeyen senelik takdir edilmiş kiradır. Bu muamelenin yapıldığı yerler mukâtaalı vakîf olarak kabul edilmektedir. Vakîf hayratına gelir getiren birçok ev ve dükkân yangın sebebiyle kullanılamaz hale gelmiş, vakfın bütçesi de bunları tamir ve inşaya yeterli olamayınca, bir çeşit uzun süreli kiralama yöntemi olan, fakat kiracının vakîf arsası üzerinde kendi mülkü olmak üzere bina yapmasına ve ağaç dikmesine izin verilmesine imkân veren mukâtaa usulüne başvurulmuştur, bk. Nazif Öztürk, *Menşei ve Tarihî Gelişim Açısından Vakıflar*, (Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü, 1983), 108.

<sup>65</sup> İcâre-i muaccele (peşin alınan kira): Vakfın idarecisi tarafından vakîf emlakinin kıymetine yakın peşin olarak alınan paradır. Bir de her yıl sonunda icâre-i müeccele adıyla belirlenen az bir ücret karşılığında vakfa ait bina, arazi cinsinden akarlar istekilere kiralanmaktadır. Bu nevi icâreteynli musakkafât ve müstagillat-ı vakfiyeye kiralayan hayatta olduğu müddetçe mutasarrıf olur. Ölümünden sonra da bu yerler mirasçılarına intikal eder. İcâreteynli vakıfların mülkiyeti vakfa, faydalanma hakkı kiracısına aittir, bu usul deprem, yangın gibi sebeplerle yıkılan ve harap hale gelen ancak yeniden inşasına yetecek para bulunmayan vakîf emlakinin tamiri, inşası gibi mecburiyetten doğmuştur. Çünkü vakfın gayr-i menkulünün mutasarrıfına kullanılabilir şekilde teslim edilmesi gerekmektedir. Ancak 1935 yılında çıkarılan Vakıflar Kanunu ile tasfiyeye tabi tutulmuş ve komik denilecek rakamlarla binlerce vakfın taşınmazı, vakfın mülkiyeti olmaktan çıkarılarak şahısların mülküne geçirilmiştir, bk. Nazif Öztürk, *Menşei ve Tarihî Gelişim Açısından Vakıflar*, 108-110.

<sup>66</sup> BOA, *Topkapı Sarayı Müze Arşivi Evrakı (TSMA. E)*, 768/24-1. Evâhır-ı Muharrem 1040/30 Ağustos-8 Eylül 1630.

Vakfın Mihaliç kazasına bağlı Sincan nâhiyesinde (Mustafa Kemalpaşa) Karaoğlanlar ve Kuşlubey, Yoğunlar isimli mukataa köyleri olup, bunlar derbentçilik hizmetinde<sup>67</sup> bulunmaktadırlar. Hizmetleri karşılığında da avâriz ve diğer vergilerden muaf tutulmuşlardır.<sup>68</sup>

### Vakfın Musakkafâtı/Dükkân ve Hamamları

Kara Dâvud Paşa Vakfı'nın gelirleri Üsküdar'da bulunan cami ile Şeyh Süleyman Zâviyesi'ne tahsis edilen müsakkafâtı bulunmaktadır. Bunlar arasında 915/1510 tarihli Hacı Hamza b. Kasım adına düzenlenen bir vakfiyede Dâvud Paşa'nın caminin yanında bir imâreti olduğu, Manastır'da ve Üsküdar'da cami civarında gelirleri Kara Dâvud Paşa vakfına tahsis edilmiş olan dükkânlar bulunmaktadır.<sup>69</sup>

Üsküdar'da cami yakınında Abdi b. Mehmed'in tasarrufunda bulunan bir tarafı kürkçü dükkânı, bir tarafı adı geçen Abdi'nin dükkânına bitişik aylık 10 akçe getirisi olan bir küçük kepenk dükkân İbrahim Dede ibn Abdullah tarafından kiralanmıştır. Ayrıca Dede ibn Abdullah, Abdi b. Mehmed'e 1.000 akçe, resm-i tapu bedeli olarak da 100 akçe ödemiş ve eline tasarruf için temessük<sup>70</sup> verilmiştir.<sup>71</sup>

Yine bir tarafı kürkçü Mehmed Çelebi dükkânı, iki tarafı Aynî Hatun dükkânı ve bir tarafı umumi yolla kesişen aylık 10 akçe kirası olan bir

<sup>67</sup> Derbentçi: Tanzimat'tan önce geçit yerlerini koruyanlar için kullanılan bir tabirdir. Askerlik yollarının muhafazası, ticaret yollarının emniyetinin sağlanması için köprücüler, su yolcular gibi derbentçiler de kullanılmaktaydı. Bu hizmetlerle yükümlü olanlar örfi vergilerden muaf tutulurlardı, bk. Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1971), c. 1, 424.

<sup>68</sup> BOA, C. EV, 215/10748-2. 3 Muharrem 1234/2 Kasım 1818.

<sup>69</sup> Haskan, Yüzyıllar Boyunca Üsküdar 1, 229, 231.

<sup>70</sup> Arapçada "tutunmak, sarılmak, yapışmak" anlamlarına gelen temessük, diplomatik dilinde borç verilmesi, borcun ödenmesi, bir şeyin teslim edilmesi veya teslim alınması gibi durumlarda karşı tarafa verilen belgeyi ifade eder. Dolayısıyla Osmanlı bürokrasisinde herhangi bir hususta senet yerine verilen teslimat belgesidir, bk. Mübahat Kütükoğlu, "Temessük," *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2011), 40, 411.

<sup>71</sup> BOA, TSMA. E, 768/24-2. Zilkâde 1009/Mayıs-Haziran 1601.

kepenk dükkân, mutasarrıfı İbrahim b. Abdullah tarafından Mustafa ibn Bekir'e devredilmiştir.<sup>72</sup>

Öte yandan vakfın Üsküdar'da Sûk-i Sultânî ve vadi üzerinde bulunan bir tarafı el-Hâc Mustafa'nın mutasarrıf olduğu boş arazi ve iki taraftan umumi yola bitişik beş kepenk bir adet attar dükkânı bulunmaktadır. Dükkânın mutasarrıfı Mehmed Memi'nin evlat bırakmadan vefat etmesi üzerine dükkân vakfın mütevellisi Hasan bin İskender el-Cündî tarafından Trablus kadısı Yusuf Efendi ibn Abdulbasîr Efendi'ye 50 akçe ücret-i müeccele ve 28 bin akçe ücret-i muaccele ile şahitler huzurunda kiralanmış ve ücret-i muaccele olan 28 bin akçe Yusuf'tan alınmıştır.<sup>73</sup>

Vakfın cami civarındaki dükkânlarından Valide Sultan Hamamı yanında bir tarafı Mehmed Çelebi dükkânına ve bir tarafı Hacı Mustafa uhdesinde olan boş arazi, iki taraftan umumî yolla bitişen beş kepenk dükkâna 50 akçe icâre-i müeccele ile Yusuf Efendi ile Memi b. Abdullah er-Râcil ortak olarak mutasarrıf iken, Memi kendi rızasıyla dükkânın yarım hissesini Yusuf Efendi'ye devretmiştir.<sup>74</sup>

Yine Üsküdar'da vadi üzerinde vakfın dükkânlarından Taş Köprüye muttasıl bir taraftan kürkçü Mehmed Çelebi'ye, bir tarafı Hacı Mustafa tasarrufunda olan boş arazi ve iki tarafı umumi yolla bitişen bir adet dükkâna mutasarrıf olan Yusuf Efendi vefat etmiştir. Dükkân oğlu Yakub'a ve kızları Zahide ile Âbide'ye intikal etmiştir. Onlar da icâre-i muaccele olarak 600 akçe vermişler, icâre-i müeccele olarak da her ay vakfa 60 akçe ödemektedirler.<sup>75</sup>

Diğer taraftan vakfın akarları arasında hamamlar da bulunmaktadır. Nitekim 1 Muharrem 971/21 Ağustos 1563 tarihli sicil kaydından vakfa ait Dere Kemal Câmii mahallesinde bulunan hamamın vakfın mütevellisi Hacı Hamza b. Mustafa'nın, tarafların hazır bulunduğu mecliste bir yıllığına Fîruz Ağa Mahallesi'nden Şengül hamamcısı İbrahim b. Halil'in ke-

<sup>72</sup> BOA, *T SMA. E*, 768/24-3. 17 Rebiulevvel 1034/28 Aralık 1624.

<sup>73</sup> BOA, *T SMA. E*, 768/24-4. 5 Zilhicce 1027/23 Kasım 1618.

<sup>74</sup> BOA, *T SMA. E*, 768/24-5. Rebiulevvel 1028/Şubat-Mart 1619.

<sup>75</sup> BOA, *T SMA. E*, 768/24-6. Rebiulâhır 1031/Şubat-Mart 1622.

faletiyle İstanbul Kasımpaşa Mahallesi'nden Mehmed b. Mustafa'ya altı bin akçeye kiralanmıştır.<sup>76</sup> Mehmed Paşa'nın evinin yanında olduğu belirtilen, fakat tam olarak nerede olduğu bilinmeyen yıllık geliri 2.000 akçe olan bir hamam, hamamın yanında yıllık geliri 180/160 akçe olan bir ev ve Şengül hamamının yanında senelik geliri 540 akçe olan iki adet hane bulunmaktadır.<sup>77</sup>

Yine vakfa ait İstanbul'da Cezerî Kasım Paşa Mahallesi'nde bulunan hamam 987/1580 tarihinde tamire muhtaç hale geldiğinden, vakfın mütevellisi Şeyh Mehmed b. Nefes, Ali b. Abdi'den bir senelik kira bedeli olan 10 bin akçeyi peşin alarak hamamı tamir ettirmiştir.<sup>78</sup>

### Vakıf Görevlileri ve Tahsisatları

Vâkıf Dâvud Paşa, evkâfın gelirlerinin nasıl harcanacağını bizzat tayin etmemiştir. Onun vefatından sonra vakfın gelirlerinin cami ve imârethanenin masraflarına nasıl harcanacağını ve görevlilere nasıl tevzi edileceğini Kadı Abdurrahman şer'î olarak tayin etmiştir.<sup>79</sup>

Görevliler/Masraflar	Tahsisat/dirhem
Cüzhan 10 kişi her birine 2 dirhem	20
Hatip	3
İmam	4
Müezzin	3
Kayım	3
Muarrif	2
Cüzhan 5 kişi	5
Müteveli	7
Câbi*	3
Kâtip	2
Misafirhane sorumlusu	1

<sup>76</sup> İKS, Üsküdar Mahkemesi 26 (H. 970-971 / M. 1562-1563), Rifat Günalan, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi 2010), 7, 122. 1 Muharrem 971/21 Ağustos 1563.

<sup>77</sup> Barkan, *İstanbul Vakıfları*, s. 243; Mehmet Canatar, *İstanbul Vakıfları*, 377.

<sup>78</sup> İKS, *Üsküdar Mahkemesi* 51 (H. 987-988/ M. 1579-1580), Rifat Günalan, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi 2010), 8, 65.

<sup>79</sup> Vakfiye, 11a-13a.

\* Câbi; vakıflara ait kira ve gelirleri toplayan görevlidir, geniş bilgi için bk. Mehmet İpşirli, "Câbi", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1992), 6, 529-530.

Vakfın muhasebecisi	1
Kilerci	1
Aşçı	2
Caminin hasır, kandil ve lambalarının yağlarına	1
Buğday ayıklayan	1
İmaretin eti	10
Ekmek	10
Buğday	8
Odun	2
Tuz, nohut ve soğan	1

Vakıf görevlilerinin ücretlerini gösteren başka kaynaklardaki bilgilere göre tahsisatlar şöyledi:<sup>80</sup>

Görevliler	Günlük
Cüzhan 10 kişi her birine 1 akçe	10
İmam-Hatip	5
Müezzin	3
Kayyım	3
Muarriif	2
Cüzhan 5 kişi	5
Müteveli	6
Câbi	3
Kâtip	2

### Vakıf Görevlerinin Tevcihleri

Vakıf hizmetlerinin yürütülebilmesi için vakfiyede tahsis edilen görevlere *cihet* denilmekteydi. Cihet sahipleri aynı anlama gelen “ashâb-ı cihât”, “ashâb-ı vezâif, mürtezika-i evkaf” gibi isimlerle de anılmaktaydı. Vefat eden cihet sahibinin geride kalan evladı varsa görev öncelikle ona, yoksa liyakat ve ehliyet sahibi birine tevcih edilmekteydi. Ancak tevcih işlemi defterhâne-i âmiredeki kayıtların incelenmesinden sonra yapılmaktaydı.

Kara Dâvud Paşa Camii Vakfının tevliyet ve diğer cihetlerinin tevcihine ilişkin arşiv belgelerinde birçok kayıt bulunmaktadır. Bu kayıtlarda tevcihlerin yaşlılık, hastalık gibi sebeplere bağlı feragat ve devretme şeklinde yapıldığı görülmekle birlikte, daha çok vefat sebebiyle yapıldığı görülmektedir. Burada vakıf tevcihatlarından bazılarına yer vermek isti-

<sup>80</sup> Barkan-Ayverdi, *İstanbul Vakıfları*, 243; Mehmet Canatar, *İstanbul Vakıfları*, 378.

yoruz. 942/1535 tarihli bir sicil kaydından vakfın mütevellisi Kemal Halife, hatibi Süleyman ve müezzini Mahmud'un da hazır buldukları mecliste Dâvud Paşa Câmii'inde günlük iki akçe ile kayyım ve ferrâşlık vazifesi yapan Yarımca Hamza b. Abdullah, hizmeti yürütemeyecek derecede ihtiyarladığını belirterek, yerine Ali b. İlyas'ı günlük bir akçe ile tayin ettiğini ikrar etmiştir.<sup>81</sup> Bu hükümden Hamza'nın görevini vakıftan aldığı iki akçenin bir akçesini vererek görevi Ali'ye devrettiği anlaşılmaktadır. Vakfın dört akçe vazife ile cüzhanlık cihetine mutasarrıf olan Mehmed ve Ömer Dede evlat bırakmadan öldüğünden mahlûl kalan cüzhanlık görevi, vakfın mütevellisi Ser-hâzin-i enderûn-i hâssa es-Seyyid İbrahim'in arzı üzerine el-Hâc Mehmed halife ibn İbrahim'e verilmiştir.<sup>82</sup> Üsküdar'da Dâvud Paşa Câmii'nde günlük üç akçe ile müezzin ve bir akçe ile cüzhan olan Ali Fakı vazifelerini kendi rızasıyla ehliyet ve liyakat sahibi olduğu anlaşılan Mevlânâ Ömer Fakih'e bırakmıştır.<sup>83</sup> Vakfın üç akçe vazife ile kâtibi olan Ali halifenin çocuksuz ölmesi üzerine mahlûl kalan vazifesi İbrahim halifeye tevcih edilmiştir.<sup>84</sup>

Vakfın yevmî dört akçe ile Karaoğlan köyü cibâyetine, yevmî üç akçe ile Bekri köyü cibâyetine, günlük iki akçe ile cüzhânlık cihetine sahip olan el-Hâc Mehmed halife b. Ebûbekir fevt olmuştur. Oğlu Dârüssâade Ağası kâtibi Mehmed Emin Efendi kendisine intikal eden vazifelerden rızasıyla İbrahim halife ibn İsmail namına feragat etmiştir.<sup>85</sup>

Vakfın yevmi iki akçe ile cüzhanlık, bir akçe ile devirhanlık cihetine mutasarrıf olan Mehmed halife görevlerini kendi isteğiyle Şaban'a devretmiştir.<sup>86</sup>

Yine Ser-hâzin-i enderûn-i hâssa Seyyid Ahmed Ağa'nın arzıyla vakfın iki akçe vazife ile cüzhanlık cihetine mutasarrıf olan Hacı Ahmed'in

<sup>81</sup> İKS, *Üsküdar Mahkemesi* 9, c. 4, 326. Rebiülâhır 942/Ekim 1535.

<sup>82</sup> BOA, C. EV, 345/17509-1. 12 Cumâdelûlâ 1219/19 Ağustos 1804.

<sup>83</sup> İKS, *Üsküdar Mahkemesi* 2, 320.

<sup>84</sup> BOA, C. EV, 71/3547-1. 23 Cumâdelûlâ 1135/1 Mart 1723.

<sup>85</sup> BOA, *TSMA. E*, 827/20-7. Tarihsiz.

<sup>86</sup> BOA, *TSMA. E*, 827/20-16. 27 Zilkade 1103/10 Ağustos 1692.

çoüksüz ölmesi üzerine görevi İsmail halife b. Ali'ye verilmiştir.<sup>87</sup> Bu arada vakfın yevmi iki akçe vazife ile ihlas-hânlık cihetine mutasarrıf olan Fatma bt. Muhammed beratı zayi olduğundan yenilenmesini talep etmiştir.<sup>88</sup>

Ser-hâzin-i Enderûn Hasan, vakfın yevmi iki akçe ile cüzhanlığına, bir akçe ile devirhanlığına mutasarrıf olan el-Hâc Hüseyin b. Mehmed fevt olduğundan görevlerin oğlu İbrahim Ethem halifeye verilmesini talebi üzerine görevler oğlu İbrahim Ethem'e tevcih edilmiştir.<sup>89</sup> Ser-hâzin-i Enderûn-i Hümâyûn Hasan'ın arzında hazinedar başı ağa nezâretinde olan vakfın tevliyetine mutasarrıf olan Eski Osman Ağa iktidarı olmadığından tevliyet görevini kendi rızasıyla Dergâh-ı âlî kapıcıbaşlarından Servili Hüseyin Ağa'ya devretmiştir.<sup>90</sup>

Yine Ser-hâzin-i enderûn Hasan imzasıyla vakfın yevmi üç akçe ile müezzinlik ve iki akçe ile kassamlık vazifesine sahip olan Mehmed Emin halife ibn Hasan'ın görevlerini kendi rızasıyla Süleyman halife ibn Mehmed'e ferağ ettiği bildirilmiştir.<sup>91</sup> Vakfın öğle vakti cüzhânlarından günlük iki akçe vazife ile cüzhân olan Ömer Dede'nin evlat bırakmadan ölmesi üzerine görevi Ebûbekir halife ibn Mustafa'ya tevcih edilmiştir.<sup>92</sup>

Vakfın iki akçe kitâbet cihetine<sup>93</sup> mutasarrıf olan Rıdvan evlat bırakmadan vefat ettiğinden mahlul olan kitâbet vazifesi mütevellî es-Seyyid İbrahim'in talebi üzerine Hâfız Abdulfettâh Halife ibn Ali'ye tevcih edilmiştir.<sup>94</sup> Vakfın nâzırı olan Ser-hâzin-i Enderûn-i Hümâyûn es-Seyyid İbrahim bir arızasında nezareti altında bulunan evkaftan Üsküdar'da

<sup>87</sup> BOA, C. EV, 608/30680. 29 Cumâdelûlâ 1183/30 Eylül 1769.

<sup>88</sup> BOA, TSMA. E, 827/20-11. 17 Cumâdelûlâ 1213/27 Ekim 1798.

<sup>89</sup> BOA, C. EV, 219/10929-1. 19 Rebiulevvel 1210/3 Ekim 1795.

<sup>90</sup> BOA, C. EV, 226/11287-1, 2. 5 Rebiulevvel 1210/19 Eylül 1795.

<sup>91</sup> BOA, C. EV, 275/14003-1. 11 Safer 1210/27 Ağustos 1795.

<sup>92</sup> BOA, TSMA. E, 827/20-13. 3 Cumâdelûlâ 1213/13 Ekim 1798.

<sup>93</sup> Müderrislik, hatiplik, imamlık, müezzinlik, kayımlık ve mütevellilik/tevliyet gibi vakıf müesseselerine ait görevlere "cihet", bunlara vakfın gelirinden verilen maaş ve tahsisatlara da "vazife" denir, bk. Ahmet Akgündüz, *İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988), 263, 268.

<sup>94</sup> BOA, C. EV, 334/16985. 19 Cumâdelûlâ 1219/28 Temmuz 1804.



bulunan Kara Dâvud Paşa Vakfı mahsulünden verilmek üzere günlük bir akçe ile Pazartesi ve Perşembe günleri cüzhân, yevmi bir akçe vazife ile vekil-i harç olan Veliyyüddin, yine bir akçe vazife ile salâ müezzini olan Mehmed Abdi ve yine bir akçe vazife ile Ebu'ş-Şeyh imâret olan Mehmed Yusuf kulları ve çocukları olmadan öldüklerinden dört akçe vazifeleri mahlûl kalmıştır. Erbâb-ı istihkaktan Süleyman halife ibn Mehmed'in bu vazifeleri îfaya muktedir olması sebebiyle adı geçen dört akçe cihetlerin ona verilmesi talep edilmiştir. Defterden kayıtları çıkarılarak söz konusu vazifeler nâzırın isteği doğrultusunda Süleyman'a verilmiştir.<sup>95</sup> Yine yevmi bir akçe vazife ile kılârî olan Bekir Hasan çocuğu olmadan öldüğünden hizmeti muattal kalmıştır. Vazifesi hak sahiplerinden olan Mehmed halife ibn Mehmed'e tevcih edilmiştir.<sup>96</sup>

Diğer taraftan 4 Cumâdelâhıra 1223/28 Haziran 1808 tarihinde cülûs vaki olduğundan beratların yenilenmesi gerektiğinden Kara Dâvud Paşa Camii vakfının mütevellisi Süleyman Ağa'nın 12 Rebûlevvel 1222/20 Mayıs 1807 tarihinde Sultan IV. Mustafa zamanında verilen beratı, talebi üzerine kaydı çıkarılarak tecdid edilmiştir.<sup>97</sup>

Vakfın mütevellisi Ser-hâzin-i enderûn-i hâssa çukadar-ı hazret-i Şehriyârî Süleyman'ın vefatıyla boşalan tevliyet, defterhâne-i âmiredeki kayıtlar çıkarıldıktan sonra 1227/1812'de Ser-müneccim-i hâssa Mahmud'a verilmiştir.<sup>98</sup>

Yine Dâvud Paşa Camii'nin boş olan hitâbet vazifesi nâzırın talebi üzerine Seyyid Hüseyin halifeye sadaka buyurulması hususunda izn-i hümâyûn çıkmıştır.<sup>99</sup> Vakfın Karye-i Bekri câbisi olan el-Hâc Mehmed ibn Ebû Bekir halifenin vefat etmesi üzerine nâzır Hafız Mustafa'nın arzıyla vazifesi oğlu Mehmed Emin Efendi'ye intikal etmiş, o da vazifesini tevcih

<sup>95</sup> BOA, *Cevdet Belediye (C. BLD)*, 26/1297-1. 26 Rebûlevvel 1219/5 Temmuz 1804.

<sup>96</sup> BOA, *C. BLD*, 26/1297-1. 25 Rebûlevvel 1219/4 Temmuz 1804.

<sup>97</sup> BOA, *MFB*, 936/2. 4 Cumâdelâhıra 1223/28 Haziran 1808.

<sup>98</sup> BOA, *C. EV*, 341/17319-1. 1 Zilkâde 1227/6 Kasım 1812.

<sup>99</sup> BOA, Ali Emîrî Mustafa 3 (AE. SMST III), 196-15425-1.

yapılmazdan evvel kendi rızasıyla Hâfız Mustafa b. el-Hâc Ali'ye devretmiştir.<sup>100</sup>

Yine vakfın nâzırı es-Seyyid İbrahim tarafından dile getirilen vakfın Mihaliç'teki cabisi Seyyid Mehmed'in bilâ-veled vefatı üzerine görevin Hafız İbrahim b. İsmail halifeye verilmesi istenmiştir. Defterdeki kayıtların kontrolünden sonra görev İbrahim halifeye tevcih edilmiştir.<sup>101</sup> Günlük üç akçe vazife ile vakfın Bektaş köyü câbisi olan Hacı Musa çocuk bırakmadan vefat ettiğinden, görevi Hafız Mustafa b. el-Hâc Ali halifeye verilmesi uygun görülmüştür.<sup>102</sup> Vakfın nâzırı es-Seyyid İbrahim'in arzı üzerine günlük iki akçe ile vakfın Geyve kazası kâtibi olan Rıdvan'ın çocuksuz vefatıyla vazifesi Hüseyin ibn Mustafa halifeye verilmiştir.<sup>103</sup> Vakfın günlük bir akçe ile salâ müezziniği cihetine mutasarrıf olan Mehmed ibn Abdi'nin, yine bir yevmî bir akçe ile şeyhül-imâret cihetine mutasarrıf olan Mehmed b. Yusuf'un evlatsız fevt olmaları üzerine muat tal kalan vazifelere, vakfın 25 senedir kayımlık hizmetinde bulunan Süleyman halife ibn Mehmed talip olmuştur.<sup>104</sup>

266  
OMÜİFD

Küçük evkaf muhasebe defterlerindeki kayıtlardan vakfın tevliyeti, Dergâh-ı âlî kapıcıbaşlarından Servili-zâde Hüseyin'in fevt olması üzerine 18 Şevval 1219/20 Ocak 1805 tarihinde Çukadâr-ı hazret-i Şehriyârî Süleyman'a tevcih edilmiştir. Servili-zâde Hüseyin ise tevliyeti kendisinden önce vakfın mütevellisi olan Kuşçu Eski Osman'dan tevliyetten el çekmesi/kasr-ı yed karşılığında 25 bin kuruş mukabili devralmıştır.<sup>105</sup>

Yine vakfın mütevellisi Süleyman'ın talebi üzerine günlük altı akçe vazife ile vakfın cihâtına mutasarrıf bulunan vakfın kâtibi Abdülfettah b. Ali Efendi vefat ettiğinden, vazifesi büyük oğlu Raşid Ali halifeye veril-

<sup>100</sup> BOA, C. EV, 120/5975-1. 29 Cumâdelâhıra 1218/16 Ekim 1803.

<sup>101</sup> BOA, C. EV, 109/5447-1. 16 Rebîulevvel 1219/21 Haziran 1804.

<sup>102</sup> BOA, C. EV, 109/5448-1. 16 Rebîulevvel 1219/21 Haziran 1804.

<sup>103</sup> BOA, C. EV, 156/7751-1. 12 Cumâdelûlâ 1219/19 Ağustos 1804.

<sup>104</sup> BOA, TSMA. E, 827/20-5. 26 Safer 1219/6 Haziran 1804.

<sup>105</sup> BOA, C. EV, 204/10193-1. 1220/1805; BOA, MFB, 936/2. 4 Cumâdelâhıra 1223/28 Haziran 1808.

miştir.<sup>106</sup> Üsküdar'da Kara Dâvud Paşa Camii ve imâreti vakfından ödenmek üzere yevmi iki akçe cüzhanlık cihetine mutasarrıf olan Hafız Mustafa halife ibn el-Hâc Ali'nin bilâ veled fevt olması üzerine cüzhanlık vazifesi Mustafa halife veled-i Eyyub'a verilmiştir.<sup>107</sup>

Mehmed Avni mührüyle vakfın yevmi dört akçe ile nezaretine 7 Zilhicce 1229/20 Kasım 1814 tarihinden beri mutasarrıf olan eş-Şeyh es-Seyyid Hafız İbrahim halife kendi rızasıyla vazifesini Abdullah Fenni halife ibn İsmail'e devretmek istediği belirtilmiş ve talebi uygun bulunmuştur.<sup>108</sup>

Vakfın yevmi dört akçe vazife ile nâzırı olan Abdullah halife ibn İsmail sahip olduğu cihetini kendi hüsn-i rızasıyla Seyyid Hâfız İbrahim halifeye ferag ederek, elindeki atik beratını teslim etmiştir. Defter kayıtlarından da vakfın nâzırının Ser-hâzin-i Enderûn-i Hümâyûn olan şahsın arzıyla yapılageldiği anlaşılmıştır. Eski beratının kalemde hıfzedilmesi ve talep doğrultusunda tevcihin yapılması uygun görülmüştür.<sup>109</sup> Vakfın iki akçe ile kâtiplik, iki akçe ile Geyve kazası kâtipliği, bir akçe ile cüzhanlık cihetlerine mutasarrıf olan İsmail ibn Hasan'ın fevt olması üzerine cihetlerinin oğulları Hasan, Mehmed Arif ve Ahmed'e intikal ettiği, ancak tevcihden önce Hasan ve Mehmed Arif'in de vefat ettikleri ve çocukları olmadığı için de cihetlerin üçte iki hisselerinin mahlûl olduğundan bu görevlerin vakfın kâtibinin vekili bulunan Abdullah Fennî ibn İsmail'e verilmesi mütevellî tarafından inhâ edildiğinden tevcih uygun görülmüştür.<sup>110</sup>

Sultan Abdülhamîd hazretlerinin evkafı mülhakatından Üsküdar'da Kara Dâvud Paşa vakfının yevmi dört akçe ile İstanbul ve Üsküdar cibâyetine, yevmi üç akçe ile cüzhan ve devirhanlık vazifesine sahip olan Mehmed ibn Ahmed halife fevt olduğundan, vakfın kaymakam vekili

<sup>106</sup> BOA, C. EV, 109/5404-1. 17 Zilhicce-19 Mart 1805.

<sup>107</sup> BOA, C. EV, 372/18884-1. 29 Zilkâde 1228/23 Kasım 1813.

<sup>108</sup> BOA, C. EV, 284/14468-1, 2. 13 Safer 1230/25 Ocak 1815.

<sup>109</sup> BOA, C. EV, 284/14468-2. 13 Safer 1230/25 Ocak 1815.

<sup>110</sup> BOA, C. EV, 52/2572-1. 20 Zilhicce 1234/10 Ekim 1819.

Seyyid Mehmed Arslan tarafından görevlerinin oğlu Mehmed'e tevcihinin arz edilmesi üzerine söz konusu vazifeler evkaf müfettişinin tahkikatından sonra oğluna verilmiştir.<sup>111</sup>

Evkâf-ı mazbûtadan<sup>112</sup> Sultan I. Abdühamid evkâfından bedeli ödenmek üzere aylık kırk kuruş vazifeyle Kara Dâvud Paşa camiinde vaizlik, günlük bir akçe vazifeyle Salı ve Perşembe günlerinde iki adet cüzhanlık cihetlerinin Kazanlık muhâcirlerinden hoca Mehmed Efendi'nin beyanıyla 22 Zilhicce 1306/19 Ağustos 1889 tarihinde sağır oğlu Ahmed Zühdü'ye tevcih edilmiştir.<sup>113</sup> Aynı belgeden vaizlik hizmetinin son zam ile 80 kuruş olduğu belirtilmektedir.

### Vakfın Muhasebesine İlişkin Kayıtlar

Kara Dâvud Paşa Camii ve imâreti vakfının mütevellisi Süleyman ile diğer tevcihat sahipleri/vakıf görevlileri arasında ücret konusunda ortaya çıkan anlaşmazlık üzerine vakfın 1227/1812 senesine ait gelir gider kayıtları incelenmiştir. Vakfın imaretine ait Karesi sancağında Haydar nâhiyesine bağlı Kuşluköy ve Karaoğlanlar, Altunyali mezraası bedel-i iltizâmının 4.000 kuruş ve Paşa sancağında Bekir Bey'in bedel-i iltizâmının 2.500 kuruş olmak üzere gelirlerin toplam 6.500 kuruş olduğu görülmüştür. Paşa sancağında Orta (?) kazasına tabi Hasan Fakih Karyesi'nin bedel-i iltizâmı 500 kuruş ve musakkafât kirası 105 kuruş toplam 605 kuruş olup, masraflara ayrılmıştır. Vakfın hizmetçilerine fermân gereği tevzi ve taksim için ayrılması gereken 1.000 kuruş, imârete ait köylerin gelirleri olan

<sup>111</sup> BOA, C. EV, 225/11246-1, 2. 21 Cumâdelâhıra 1256/20 Ağustos Temmuz 1840.

<sup>112</sup> Evkaf Nezaretinin kurulmasından sonra ortaya çıkan dört çeşit vakıftan biri mazbut vakıflardır. Mazbut vakıflar doğrudan doğruya Evkâf-ı Hümayûn Nezâreti tarafından idare olunan vakıflardır. Mazbut vakıfların üç kısmından biri de mütevellisi kalmayan vakıflar olup, tevliyeti vâkıfın fûruuna veya civar hısımlarına ve sâir akrabalarına şart edilmiş ancak zamanla meşrutun lehi münkariz olmakla mütevellisi kalmamış olan vakıflardır. Bunlar da Evkâf Nezâreti tarafından zabtedilerek idare edilen vakıflardır. Bu gibi vakıflarda mütevellinin tayini şeran hâkimin hükmü ile yapılmaktadır. Bundan dolayı Evkaf Nezâreti'nin bu tür vakıfları zapt edebilmesi, ya hâkimin hükmü veya bizzat hükümdar tarafından nazırın tevliyete nasbı ile olabilmektedir. Evkaf nâzırı mazbut vakıfların bu kısmında bizzat mütevellî durumundadır, bk. Nazif Öztürk, *Vakıflar*, 92-94.

<sup>113</sup> BOA, *Evkaf Berat (EV. BRT)*, 283/4-2, 3. 20 Teşrînievvel 1325/2 Kasım 1909.

6.500 kuruştan çıkarıldıktan sonra kalan 5.500 kuruş vakfın 1227/1812 senesine mahsuben fazlası görünmektedir.<sup>114</sup>

Dâvud Paşa imâreti vakfından Haydarlar nâhiyesine tabi Karaoğlanlar köyü ve Altunyalı ile Durak mezralarının senelik 1.212 akçe hasılatı olduğu, yine aynı nâhiyede bulunan Yoğunlar ber-mûceb-i defter-i atık, çiftlik-i Burak elli beş akçe ve yine aynı nâhiyeye bağlı Kuşluköy 7.045 akçe hâsılatı olduğu belirtilmektedir. Vakfa ilişkin 923/1517-18 tarihli imzalı bir kıta vakfiyesinin defter-i âmirede mahfuz bulunduğu da ifade edilmektedir. Karye-i Karacalar'ın ise 1.756 akçe hâsılatı kaydedilmektedir. Vakfiye sûretinin de yer aldığı evrakta vakfa ait köylerin gelirlerine başkaları tarafından müdahale edilmemesi istenmiştir.<sup>115</sup>

Vakfın gelir-gider muhasebesi müteveli, kâtip ve görevlileri/mürtezikasını marifetiyle birlikte görülmektedir.

Vakfın müteveli Seyyid Osman Ağa zamanında 1196/1783 senesi Mart başından Şubat sonuna mukâtaa gelirlerinin 163.976 kuruş, masrafları ve görevlilerin ücretlerinin 224.216 kuruş olduğu hesaplanmıştır. Gelirlerin giderleri karşılamadığı görülmekte vakfın 60.240 akçe borcu olduğu anlaşılmaktadır.<sup>116</sup>

Vakfın 1196/1783 senesi Martı başından 1197/1784 senesi Şubat'ı sonuna kadar müteveli Osman Ağa zamanında iki senelik muhasebesine göre gelirleri 96 senesi 164.857, 97 senesi 145.520 akçe olmak üzere toplam 310.376 akçe olarak gerçekleşmiştir. Bunun 27.040 akçesini kira gelirleri oluşturmaktadır. Personel maaşı ödemeleri ve masraflar ise 343.952 akçe olmuştur. Buna göre vakfın 33.576 akçe borcu çıkmıştır.<sup>117</sup> Bu masrafların içinde eşkıyalık yapan vakıf mallarını zapt eden Mustafa ve Sunullah ile

<sup>114</sup> TKGM, *TADB\_TTD\_VCİDİT* 22/10-11. 7 Şaban 1227/16 Ağustos 1812; HAT, 250/14181; BOA, *HAT*, 1301/50657. Tarihsiz.

<sup>115</sup> BOA, *C. EV*, 147/7349-1. 4 Cumâdelâhıra 1230/14 Mayıs 1815.

<sup>116</sup> BOA, Topkapı Sarayı Müze Arşivi Defterleri (T SMA. D.), 8455/1-1.

<sup>117</sup> BOA, *T SMA. D.* 8383/1-1. 1197/1784.

bazı şahısların muhakemesine ilişkin masraflar ve ilam harçları, görevlilerin harcırahları 134.860 akçe gibi önemli bir meblağ teşkil etmektedir.<sup>118</sup>

Kara Dâvud Paşa vakfının müteveli Seyyid Osman zamanında 1199/1785 Mart başından 1200/1787 senesi Şubat sonuna kadar iki yıllık gelir 289.280 akçe, gideri ise 521.022 akçe olarak gerçekleşmiştir. Vakfın 231.742 akçe borcu çıkmıştır. Gelirler içinde Karye-i Karaoğlan'ın 192.000 akçe ile ilk sırada olduğu görülmektedir. Gelirler içinde Üsküdar'daki müsakkafât kiralari ise 25.280 akçe olmuştur. Giderler içinde personel ücretleri 69.740 akçe olmuştur.<sup>119</sup>

Vakfın Karaoğlan Karyesinde ashab-ı tımar ile yaşanan anlaşmazlık vakfa çok pahalıya mal olmuştur. Nitekim mahallinde görülecek dava için müteveli, müfettiş, çavuş ve sair görevlilere önemli miktarda harcırah ödendiği gibi mahkeme masraflarının ciddi bir yekûn tuttuğu görülmektedir. Nitekim görevlilerin Bursa'ya gidiş gelişleri için harcırah olarak 221.400 akçe ödenmiştir. Ayrıca 111.000 akçe de mahkeme masrafları için ödeme yapılmıştır. Dolayısıyla mahkeme giderlerinin toplamı 332.400 akçeye ulaşmaktadır. Kalan 118.912 akçe ise vakfın diğer kalemlerine harcanmıştır.<sup>120</sup>

Yine vakfın Mart 1199/1785 ile Şubat 1206/1793 arasında müteveli es-seyyid Osman Ağa zamanında sekiz yıllık muhasebesine göre vakfın 18.040 kuruş gelirine karşılık vazifelilere yapılan ödemeler de dahil toplam 7.620 kuruş masrafı olmuştur. Görevlilere ödenen miktar 2.192 kuruştur.<sup>121</sup> başka bir belgedeki verilere göre vakfın aynı yılları kapsayan muhasebesinden her sene için 144.440, sekiz senelik geliri 101.120 akçesi kira geliri olmak üzere 1.157.220 akçe, ödemeleri ve giderleri 2.746.754 akçe olarak gerçekleşmiştir. Mukâtaa gelirinin en çok olduğu köy yıllık 96.000 akçe ile Karaoğlanlar köyü olmuştur. Sekiz yılda vakıf hizmetlilerine ve görevlilerine ödenen para 279.360 akçe olmuştur. Vakfın davala-

<sup>118</sup> BOA, *T SMA. D. 8383/1-1. 1197/1784.*

<sup>119</sup> BOA, *T SMA. D. 6314/1-1. 1200/1786.*

<sup>120</sup> BOA, *T SMA. D. 6314/1-1. 1200/1786.*

<sup>121</sup> BOA, *T SMA. D. 6314/1-2. 29 Zilhicce 1206/18 Ağustos 1792.*

rına ilişkin ilam, harcırah vs. mahkeme masraflarının 596.800 akçe gibi çok yüksek bir meblağ olduğu görülmektedir.<sup>122</sup> Dolayısıyla muhasebe kaydından gelirlerinin harcamalarına göre az olduğu ve karşılamaadığı ve vakfın 231.742 akçe borcu olduğu anlaşılmıştır.<sup>123</sup>

Vakfın 1229/1815 senesi Martı başından Şubat'ı sonuna kadar bir yıllık gelir gideri müteveli, kâtip ve bütün görevliler hazır oldukları halde görülmüştür. 1.054,5 kuruş caminin tamirine ayrılmış, 140 kuruş mütevelinin elinde kalmıştır. Bunun dışında gelir ile gider eşit olmuştur.<sup>124</sup> 9.196 akçe geliri, 1.000 kuruşu caminin tamir ve bakımı için ayrılmış, 8.196 kuruş kalmıştır. Giderleri de 8.196 kuruş olmuş gelir gider eşit olmuştur.<sup>125</sup>

Diğer taraftan bu tarihte caminin tamire muhtaç olduğu vakfın gelirinin çok masraflarının az olduğu belirtilmektedir. Müteveli Hüseyin zamanında 1230/1816 Mart başından Şubat sonuna kadar bir yıllık muhasebesinden vakfın toplam gelirinin 9.055 kuruş olup, bunun 1.000 kuruşu caminin tamirine ayrılmıştır.<sup>126</sup> Gelirlerin 105 kuruşunun kira bedeli olduğu kaydedilmektedir. Gelirleriyle giderlerin eşit olduğu görülmektedir.<sup>127</sup> Yine vakfın mütevellisi Hüseyin zamanında 1231/1817 senesi Mart başından Şubat sonuna kadar görülen muhasebesinde vakfın gelir ve giderlerinde bir değişiklik olmamıştır. Gelirlerinin toplamı 9.055 kuruş olup bunun 1.000 kuruşu tamirata ayrılmıştır. Caminin tamirata için ayrılması şart kılınmış olan 1.000 kuruşun üç senede birikmiş olan 3.000 kuruş müteveli tarafından sarraf Kantarcıoğlu Artin zimmetinde muhafaza edilmiştir. Kalan 8.055 kuruş da görevlilerin ücretleri genel giderlere harcanmıştır.<sup>128</sup> Vakfın “Bedel-i iltizâm mukâtaa-i Bekri ve Bektaş ve tevâbihâ der-cânib-i Rumeli” ifadesinden vakfın Rumeli'de emlaki olduğu anlaşılmaktadır.<sup>129</sup> “Bedel-i iltizâm mezraa-i Hasan Fakih der cânib-i

<sup>122</sup> BOA, TSMA. D. 8383/2-1. Muharrem 1206/Eylül 1792.

<sup>123</sup> BOA, TSMA. D. 8383/2-1. Muharrem 1206/Eylül 1792.

<sup>124</sup> BOA, EV. HMM. d. 8334/4. 19 Zilhicce 1231/10 Kasım Mart 1816.

<sup>125</sup> BOA, EV. HMM. d. 8334/3. 15 Rebiulâhır 1230/27 Mart 1815.

<sup>126</sup> BOA, TSMA. D. 6314/1-2; BOA, EV. HMM. d. 8334/4. 19 Zilhicce 1231/10 Kasım 1816.

<sup>127</sup> BOA, EV. HMM. d. 8334/4. 19 Zilhicce 1231/10 Kasım 1816.

<sup>128</sup> BOA, EV. HMM. d. 8334/5. 1 Cumâdelûlâ 1232/19 Mart 1817.

<sup>129</sup> BOA, EV. HMM. d. 8334/5.

Edirne" ifadesinden Hasan Fakih köyünün de Edirne tarafında olduğu anlaşılmaktadır.<sup>130</sup>

Vakfın mütevellisi Hüseyin zamanında 1232/1818 senesi Mart başından Şubat sonuna kadar bir yıllık muhasebesinden gelirlerinin 9.955,5 kuruş olduğu hesaplanmıştır. Yine bunun 1.400 kuruşu caminin tamiri için ayrılmıştır. Cami için ayrılan Sarraf Kantarcıoğlu'ndaki para 4.400 kuruşa çıkmıştır. Vakfın gelirlerinden 8.515,5 kuruş kalmıştır. Bu para da vakfın vazifelileriyle diğer giderlerine harcanmıştır.<sup>131</sup> 1233/1819 senesinde ise vakfın 9.055 kuruş geliri, bunun 1.000 kuruşu cami tamirâtı için ayrıldıktan sonra kalan 8.055 kuruş vakfın masraflarını karşılamaya yetmemiştir. Vakfın vezâyifât ve rüsumat ve diğer masraflarının toplamı 7.942 kuruş olmuş, 6.800 kuruş da caminin tamirâtına harcanmıştır. Böylece vakfın toplam harcamaları 14.742 kuruşa balığ olmuştur. Vakfın geliri olan 8.055 kuruşa Sarraf Kantarcıoğlu'nda bulunan 5.400 kuruş da ilave edilince vakfın toplam parası 13.455 kuruşa ulaşmıştır. Harcamalardan sonra vakfın 1.287 kuruş borcu kaldığı anlaşılmaktadır.<sup>132</sup> Cami yandıktan sonra yangından kalan kurşun, çivi ve benzeri malzemeler vakıf görevlileri tarafından satılarak 1.300 kuruş elde edilmiş ve bu para vakfın borcunun ödenmesi için mütevelliyeye teslim edilmiştir.<sup>133</sup>

Yine vakfın mütevellisi Hüseyin zamanında 1234/1820 Mart-Şubat arası bir yıllık görülen muhasebesinde 9.055 kuruş gelirine karşılık 8.655 kuruş harcaması olmuştur.<sup>134</sup>

1234 senesi gelirinden fazla zuhur eden 403 kuruş, 1235 senesi 8.900 kuruş mukâtaa gelirleriyle toplam 9.953 kuruş etmektedir. Bunun 700 kuruşu cami civarında Havva hatununun arsasının satın alınmasına, geriye

<sup>130</sup> BOA, *EV. HMMH. d. 8334/4.* 19 Zilhicce 1231/10 Kasım 1816.

<sup>131</sup> BOA, *EV. HMMH. d. 8334/6.* 15 Cumâdelûlâ 1233/23 Mart 1818.

<sup>132</sup> BOA, *EV. HMMH. d. 8334/7.* 23 Cumâdelûlâ 1234/20 Mart 1819.

<sup>133</sup> BOA, *EV. HMMH. d. 8334/7.* 4 Receb 1234/29 Nisan 1819.

<sup>134</sup> BOA, *EV. HMMH. d. 8334/8.* Gurre-i Şaban 1235/14-24 Mayıs 1820.



kalan 8.653 kuruş da Sarraf Kantarcıoğlu Artin isimli zımmîye muhafaza etmesi için emaneten verilmiştir.<sup>135</sup>

Vakfın müteveli Hüseyin zamanında 1236/1822 senesinde Mart başından Şubat sonuna kadar bir yıllık muhasebesinden 11.255 kuruş geliri olduğu, buna karşılık 7.529,5 kuruş masrafı olduğu görülmektedir. Buna göre vakfın bu sene 3.725,5 kuruş giderlerinden para kalmıştır.<sup>136</sup> 1237/1823 senesinin altı aylık muhasebesine göre gelirleri 9.055 kuruş, masraflarının 3.771 kuruş olduğu ve 5.284 kuruş fazlası kaldığı görülmektedir.<sup>137</sup>

Vakfın 1237/1823 senesi Martı başından Şubat sonuna kadar bir yıllık geliri ve vakıf görevlilerinin altı aylık ücretleriyle diğer giderleri müteveli ve vakıf çalışanları huzurunda görülmüştür. Cami bundan önce yandı-ğından yeniden inşası için müteveli ve vakıf görevlileri altı aylık ücretlerini cami inşaatı için kendi rızalarıyla teberru etmişlerdir. 5.284 kuruş meblağ toplanmış olup, 1236 senesi fazlasıyla 1237 senesi fazlasının da cami inşaatı için harcanması planlanmıştır. Keşif yapıldığında mevcut paranın yetmemesi halinde 1238/1824 senesi gelirlerinden ilave yapılması kararlaştırılmıştır.<sup>138</sup>

Öte yandan Mart 1258/1842 senesinden 1259/1843 senesi Şubat sonun kadar iki yıllık muhasebesi ise şu şekildedir. Gelirleri 36.400 kuruş giderleri ise 20.676 kuruştur. 15.724 kuruş fazlası kalmıştır.<sup>139</sup>

### **Vakıf Emlâkine İlişkin Davalar**

Vakıf emlakine ilişkin davaların genellikle vakıf arazisinin işgali veya kira alacaklarının tahsilinde yaşanan problemler, bazen de müteveli ile vakıf görevlileri arasındaki anlaşmazlıklardan kaynaklandığı görülmektedir.

<sup>135</sup> BOA, EV. HMM. d. 8334/8. Gurre-i Şaban 1235/14-24 Mayıs 1820.

<sup>136</sup> BOA, EV. HMM. d. 8693/3. 9 Şaban 1237/1 Mayıs 1822.

<sup>137</sup> BOA, EV. HMM. d. 8693/3-2. 5 Zilhicce 1237/23 Ağustos 1822.

<sup>138</sup> BOA, EV. HMM. d. 8693/3. 9 Şaban 1237/1 Mayıs 1822.

<sup>139</sup> BOA, EV. d. 11709-4. 1260/1845.

Merhum Kara Dâvud Paşa Vakfı'nın mütevellisi Mustafa Ağa b. Murteza ile Mültezim Hulvanî Ahmed b. Mehmed kira konusunda aralarında yaşanan anlaşmazlık sebebiyle mahkemelik olmuşlardır. Hulvanî Ahmed vakfın Mihaliç kazasına bağlı Karaoğlanlar mezraa mukâtaasını 1172/1758 senesinden itibaren 1.350 kuruş karşılığında bir yıllığına kiralamıştır. Kira bedelinin 1.225 kuruşunu müteveli olan Mustafa Ağa'ya peşin olarak teslim etmiş, 125 kuruş borcu kalmıştır. Kiraladığı mukâtaa mahalline giden Mültezim Hulvanî Ahmed Ağa, kiraladığı arazinin bir kısmının tımar arazisi olduğu iddiasıyla zapt edildiğini, dolayısıyla alacağı mahsulün ödediği kira bedelini karşılamadığından zarar ettiğini belirterek kiralama işinden vaz geçmiştir. Müteveli Mustafa Ağa'dan da peşin verdiği 1.225 kuruştan hububat rûsûmu olarak aldığı 43,5 kuruş düşüldükten sonra kalan parasının ve borç senedinin iadesini istemiştir.

274 Vakfın nâzırı tarafından Hulvânî İsmail mübâşir tayin edilerek mez-  
OMÜİFD raya gönderilmiş, yapılan tespitte vakfın ambarında 250 kile<sup>140</sup> buğday olduğu görülmüş, arpa, alef ve diğer hububâtın tespiti yapılmıştır. Müteveli davasını tashih ve beyana kâdir olamamış, yemine de rıza göstermemiştir. Bu sebeple Mustafa Ağa'nın iltizam bedeli olarak aldığı 1.225 kuruştan Mültezim Hulvânî Ahmed'in aldığı 43,5 kuruş çıkarıldıktan sonra kalan 1.186,5 kuruşu mültezime tesliminin müteveli Mustafa'ya tembih edilmesi, mültezimin ise mukâtaa mahsulünden ambara koyduğu 250 kile hınta ve kara terekeden toplanmış 60 keyl/kil hububatı mahallinde müteveli veya onun yetkili kıldığı şahsa teslimi istenmiştir. Diğer taraftan müteveli Mustafa'nın iddiası üzere mültezimin vakfın şerf öşrünün dışında aldığı veya almadığı ne varsa mahallinde zaten belli olacağı belirtilmektedir. Tarafların mahallinde muhakeme olunmaları ve mültezimin mukâtaa mahsûlâtından neler aldığı, vakfın reâyâsından ve tarafsız Müslümanlardan soruşturulup öğrenilebileceği ifade edilmiştir. Mültezim Ahmed de Haremeyn Müfettişi huzurunda müteveli ile muhâkeme

<sup>140</sup> Osmanlı döneminde daha çok kuru meyve ve hububat ölçümünde kullanılan eski bir ölçektir. Yıllara ve bölgelere göre farklılık göstermekle birlikte bir İstanbul kilesi takriben 25 kg civarında idi, bk. Cengiz Kallek, "Kile," *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 25, 568-571.

olunmak istediğini beyan etmesi üzerine konu Haremeyn müfettişine havale edilmiştir.<sup>141</sup>

Vakfın Manastır kasabasındaki dükkânları ve odalarına eskiden beri mutasarrıf olan kişiler her ay otuzar akçe kira vermekte iken, Ahmed Paşa'nın dükkân ve odaları kendi vakfına ilhak etmesiyle kiralar gelmez olmuş, vakfın gelirlerinde azalma olmuştur. Kiracıardan paralar talep edildiğinde ödemeye yanaşmamışlardır. Vakfın nâzırı Hazine Darbaşı Hacı Hasan tarafından bundan böyle kiracıların kiralarını her ay düzenli olarak ödemeleri, aksi halde İstanbul'a getirilerek Haremeyn müfettişi huzurunda muhâkeme edilmeleri talep edilmiştir.<sup>142</sup>

Musa ve Mehmed isimli şahıslar vakfın mütevellisi Mehmed Emin'den vakfın gelirlerinden ödenmek üzere 2.742,5 kuruş alacakları bulunmaktadır. Daha evvel mütevellî ile muhâkeme olduklarında her sene Mart ayında ikişer yüz kuruş ödemek üzere karara varılmış ve senet tanzim edilmiş olmasına rağmen mütevellî Mehmed iki senedir ödemesi gereken 400 kuruşun sadece 100 kuruşunu vermiş 300 kuruşunu ödemiştir. Bunun üzerine mahkeme yoluyla tahsiline karar verilmiştir.<sup>143</sup>

Üsküdar'da bulunan Kara Dâvud Paşa vakfının mütevellisi olan Kuşcu Mustafa, elinde bulunan vakfiye ve hüccet-i şer'iyede kaydedildiği üzere vakfın Karesi sancağında Haydarlar nâhiyesinde bulunan köylerden hudutları ve sınırları belli Kuşluköyü, Karaoğlanlar köyü, Altunyalı (?) ve Durak mezraası ve Yoğunlar köyü ve Barak Çiftliği olarak bilinen köy, mezraa ve çiftlikler Kara Dâvud Paşa vakfının Üsküdar'daki imâreti vakfından olup, mütevellileri eskiden beri bir anlaşmazlık olmadan tasarruf ederken, vakfın eski mütevellisi Mehmed Ağa'nın oğlu İbrahim'in, vakfın mahsulâtını ve rüsûmât-ı sâiresini zorbalıkla zapt ettiğini dile getirmiştir. Bundan önce vazgeçmesi için emr-i âlişân sâdır olmuşsa da İbrahim itaat etmemiş ve zorbalıktan vazgeçmemiştir. Bunun üzerine İbrahim'in Anadolu valisi marifetiyle yakalanarak mahkemeye getirilme-

<sup>141</sup> BOA, *AE. SMST III*, 27/1881-1. 9 Zilkâde 1173/23 Haziran 1760.

<sup>142</sup> BOA, *C. EV*, 306/15598-1. Tarihsiz.

<sup>143</sup> BOA, *T SMA. E*, 827/20-15. 19 Rebiulâhır 1183/22 Ağustos 1769.

si, gasp ettiklerinin geri alınması ve aklı başına gelinceye kadar Kütahya Kalesinde kalebend olunmasına karar verilmiştir.<sup>144</sup>

Üsküdar'da mütevaffa vezir Kara Dâvud Paşa Camii vakfının mütevellisi Mehmed Emin vakfın defter-i hakânîde kayıtlı mezraalarından Mihaliç kazasına bağlı Haydarlar nâhiyesinde Altunyalı mezraası arazisinin Ebulyund köyü ahalisi ekip biçmektedir. Ancak mahsullerden kânûnen 8/1 öşür ve salâriyyeleri<sup>145</sup> vakıf için talep edildiğinde birtakım bahaneler ileri sürerek vermekten kaçınmışlardır. Yine vermemekte ısrar ederlerse müteveli tarafından Âsitâneye getirtilmeleri talep edilmiştir. Bunun üzerine Mihaliç naibine ve voyvodasına emir gönderilerek çiftçilerin öşürlerini vermelerinin temini istenmiştir.<sup>146</sup>

Yine Üsküdar'da Kara Dâvud Paşa'nın vakfına ait köylerden hudutları ve sınırları belli Karesi sancağında Haydar nâhiyesinde bulunan Karaoğlanlı, Yoğunlar ve Kuşlu köylerdeki arazilerine, Karacalar köyü mültezimi Sincanlı Osman isimli zorba, Karaca Karyesi sınırları içinde olduğu iddiasıyla müdahalede bulunarak zabt etmiştir. Bunun üzerine vakfın mütevellisi Hüseyin Sincanlı Osman'ın tecavüzüne mâni olunmasını istemiştir.<sup>147</sup> defterhâne-i âmireden çıkarılan 923/1517-18 tarihinde yazılmış vakfiye suretinde de görüleceği üzere adı geçen köylerin ve mezraaların vakfa kayıtlı olduğu, vakfa ait köylerin gelirlerine başkaları tarafından müdahale edilmemesi istenmiştir.<sup>148</sup>

Mihaliç kazasına bağlı Karaoğlanlar köyünde oturan eşkıyalığı meslek edinmiş zalim ve zorbalardan Mustafa ve Sunullah isimli kişiler vakfın subaşı Yusuf'u haksız yere katlederek mallarını ve eşyalarını gasp etmişlerdir. Ayrıca reâyâyı tahrik ederek kargaşaya ve çeşitli kötülöklere vesile olduklarından Kütahya'da kalebend olunmaları için ferman çıkmıştır. Fakat bazı kişiler tarafından korundukları ve firar ettikleri için kale-

<sup>144</sup> BOA, C. EV, 21/1014-1. 1173/1769-70.

<sup>145</sup> Salâriyye, Osmanlı döneminde toprak mahsullerinden öşür ile birlikte alınan bir vergidir, geniş bilgi için bk. M. Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri*, 3, 101-102.

<sup>146</sup> BOA, C. EV, 37/1836-1. 9 Rebîulâhır 1183/12 Ağustos 1769.

<sup>147</sup> BOA, C. EV, 147/7349-1. 4 Cumâdelâhıra 1230/14 Mayıs 1815.

<sup>148</sup> BOA, C. EV, 147/7349-1. 4 Cumâdelâhıra 1230/14 Mayıs 1815.

bend olunamamışlardır. Bilahare köye dönerek vakfın reâyâsını çeşitli yalanlarla tahrike ve eşkıyalıklarına devam etmeye başlamışlardır. Bunların durdurulması, önlerinin alınması ve mazarratlarının önlenmesi için yakalanarak ıslah-ı nefis oluncaya kadar Kütahya Kalesi'nde kalebend olunmaları Mihaliç nâibi ve mütevellî el-Hâc Mehmed Ağa tarafından istenmiştir. Bunun üzerine tekrar 1177/1764 tarihinde Anadolu valisi ve Kütahya dizdarına gönderilen hükümde yakalanmaları ve kalebend edilmeleri emredilmiştir.<sup>149</sup>

Vakfın mütevellisi Çukadar-ı hazret-i Şehryârî Süleyman Ağa, mütevellinin vakfın tamirâtı ve bakımını, mütezikalarnın da vakfiye gereği beratlarında yazılı vazifelerini yerine getirmeleri, vakfiyeye aykırı vazife ve resm talep etmemeleri gerekirken, bu defa vakfın kâtibi ve câbisi ile vakıf hizmetinde olan görevlilerin beratlarında belirtilen vazifelerle ka-naat etmeyip, vazife ve resm adıyla fazla para talebinde bulduklarını dile getirmektedir. Bunun üzerine vakıf görevlilerinin vazifelerinin berat ile belirlendiği, vâkıfın şartlarının hilafına fazladan vazife ve resm talebinden men edilmeleri hususunda 29 Rebûlâhur 1220/27 Temmuz 1805 tarihinde ilgili birimlere ilmühaber gönderilmiştir.<sup>150</sup>

Kara Dâvud Paşa Cami imâreti vakfı görevlileri, vakfiyede iki köyün gelirlerinin tahsis edildiği imâretin uzun zamandır kapalı olması sebebiyle gelirlerinin az olduğunu dile getirerek vakfın mütevellisi Süleyman'dan davacı olmuşlar ve Haremeyn-i Şerîfeyn müfettişi huzurunda muhakeme olunmuşlardır. Muhâkeme neticesinde mütevellî ile imâret bedeli olarak vazife sahiplerine senelik 1.500 kuruş zam vermek üzere anlaşmışlardır. Mütevellî iki sene ödeme yaptıktan sonra yirmi aydır ödeme yapmadığından vazife sahipleri, mütevellinin ya her ay ödemeyi kabul ettiği zammı vermesini, ya da vâkıfın şartı üzere imâreti açmasını talep ederek mütevellî ile Haremeyn Müfettişi es-Seyyid Mehmed huzurunda muhâkeme olunmak istemişlerdir. Görevliler etmişlerdir. Bunun

<sup>149</sup> BOA, *Cevdet Zaptiye* (C. ZB), 84/4179-1. 11 Zilkâde 1196/18 Ekim 1782.

<sup>150</sup> BOA, C. EV, 204/10193-1. 1220/1805; BOA, MFB, 936/2. 4 Cumâdelâhıra 1223/28 Haziran 1808.

üzerine Haremeyn Müfettişi es-Seyyid Mehmed başkanlığında devlet ricalinden Bâbüssaâde Ağası Hafız Salih Ağa ve ser-hâzin-i Enderûn-i Hümâyûn es-Seyyid Şahin Ağa ile diğer şahitler huzurunda vakfın mütevellî ve vakıf görevlileri akdedilen mecliste bir araya gelmişlerdir. Vakıf görevlileri mutasarrıf oldukları vazifelerinin az olması sebebiyle geçim sıkıntısı çektiklerini, uzun süredir kapalı olan imârete tahsis edilen köy ve mezraaların gelirlerinden her sene 1.500 kuruş bâkiye kaldığını, bu fazlalığın vazife sahiplerine zam olarak verilmesi gerektiğini dile getirmişlerdir.

Mütevelli Süleyman da cevabında vakfın mukâtaalarının iltizam bedelinden 3.000 kuruş kadar fazlası olduğunu, ancak iltizam bedelinin her sene aynı olmayıp, bazen fazla bazen noksan olduğunu, diğer taraftan vakfın fazlasının mütevelli olarak kendisine tefviz olunduğundan ödeme yapmaktan vazgeçtiğini belirtmiştir. Bu sebeple taraflar arasındaki anlaşmazlık daha da büyümüştür. Aralarının bulunması amacıyla 1.500 kuruşun 1.000 kuruşunun tenziliyle 1227/1812 senesi Muharremi itibarıyla mütevellinin kendisine ait fazladan her sene 500 kuruşu imam-hatip, câbi, kâtip, devirhân, cüzhan ve sâir cihet sahiplerinin her birinin yevmiyelerine muhtelif miktarlarda ilave olarak vermeyi kabul ve taahhüt edince davacılar, mahkemeden mübâşir olarak gönderilen Ahmed'in huzurunda buna razı olduklarını ifade etmişlerdir. Bundan böyle daha fazla zam talebiyle mütevelli Süleyman'ı taciz ve tekdir etmeyeceklerine dair taahhütte bulunmuşlardır. Bunun üzerine gelirleri imârete tahsis edilen köylerin gelirleri imârette görevli olanlarla diğer cihetlere farklı oranlarda uygun bir usulle dağıtılması kararlaştırılarak anlaşma sağlanmıştır.<sup>151</sup>

Esasen vâkıfın vakfiyesindeki şartlar arasında vazifelilere zam yapılması yazmıyorsa da *Reddü'l-Muhtar* ve *Mebûsût* gibi fıkıh kitaplarında sultana vakfın şartlarına ilişkin yetki tanındığı buna istinaden sultanın emri ile vazifelilere zam yapılmasına müsaade olduğu belirtilmektedir.

<sup>151</sup> TKGM, *TADB\_TTD\_VCİDİT* 22/10-11. 7 Şaban 1227/16 Ağustos 1812; BOA, *HAT*, 250/14181; BOA, *HAT*, 1301/50657. Tarihsiz.

Caminin imârî ve bakımı bütün harcamalardan önce geldiğinden her sene vakfın fazla olan bâkiyesinden cami ve mülhakatı için ihtiyaten senede 1.000 kuruş ayrıldıktan sonra kalan fazlanın dörtte birinin mütevellîye ve dörtte üçünün de vakfın görevlilerine münasip miktarlarda tevzi edilmesi uygun görülmüştür. Şayet vakıf için alıkonulan para tamirata yetmeyecek olursa mütevellî ve görevliler hak iddia etmeyecek, vakfın ihtiyaçlarına harcama yapıldıktan sonra kalanı vakıf görevlilerine taksim edilecektir. Böylece Haremeyn müfettişi sicillerine, Anadolu muhâsebesi ve Rûûs-i kalemlerine ve vakıf idaresine ve yetkililerine ilmühaber verilmek üzere 21 Receb 1227/31 Temmuz 1812 tarihinde ferman sâdır olmuş, aynı zamanda Defterhâne-i Âmire tarafına da bu ilmühaber itâ kılınmıştır. Bu konuda daha önce verilmiş fermanın hükmü kalmamış, kaydı terkin olunmuştur.<sup>152</sup>

Vakfın Mihaliç kazasına bağlı Sincan nâhiyesindeki (Mustafa Kemalpaşa) Karaoğlanlar ve Kuşlubey, Yoğunlar köylüleri derbentçi<sup>153</sup> olup, hizmetleri karşılığında avâriz ve diğer bütün vergilerden muaf tutulmuşlardır.<sup>154</sup> Tahrir yapıldığından beri vergiden muaf olduklarına dair belgeleri bulunduğu halde, Sincan ayân ve eşrafı kendilerinden haksız olarak peksimet ve hınta bedeli namıyla 4 bin kuruş talepte bulunmuştur.<sup>155</sup> Babadan oğula derbentçi olan köylüler yolcuların emniyet içinde seyahatlerini temin için dört saatlik koca dağları gece gündüz beklediklerini, Pazartepeden denilen korkutucu ve tehlikeli yerden kırk senedir eşkıya istilasından dolayı halk dağılıp gittiği halde burayı koruduklarını belirtmişlerdir. Ellerindeki muafiyet emri gereği iki yüz senedir hiçbir mütesillim, hâkim ve ayan kendilerinden vergi almamışken, Sincan ayânunun, Sincan nâhiyesinin 45 köyü ve 400 evi bulunduğu halde bunu göz ardı ederek,

<sup>152</sup> TKGM, *TADB\_TTD\_VCİDİT* 22/10-11. 7 Şaban 1227/16 Ağustos 1812; BOA, *HAT*, 250/14181; BOA, *HAT*, 1301/50657. Tarihsiz.

<sup>153</sup> Derbentçi: Tanzimat'tan önce geçit yerlerini koruyanlar için kullanılan bir tabirdir. Askerlik yollarının muhafazası, ticaret yollarının emniyetinin sağlanması için köprücüler, su yolcular gibi derbentçiler de kullanılmaktaydı. Bu hizmetlerle yükümlü olanlar örfî vergilerden muaf tutulurlardı, bk. Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri*, 1, 424.

<sup>154</sup> BOA, *C. EV*, 215/10748-2. 3 Muharrem 1234/2 Kasım 1818.

<sup>155</sup> BOA, *C. EV*, 215/10748-2. 3 Muharrem 1234/2 Kasım 1818.

61 haneden müteşekkil Karaoğlanlar'ı yarım hisse kabul ederek hınta bedeli adı altında kendilerine 4 bin kuruş vergi yüklediklerinden şikayetçi olmuşlardır. Köylüler ve vakıf görevlileri bu parayı ödemeye güçleri yetmeyeceğini beyan ederek itirazda bulunmuşlardır.<sup>156</sup>

Köylülerle vakıf görevlilerinin bu itirazları ve iddiaları üzerine defterlerdeki kayıtlar incelenmiştir. Kayıtların incelenmesi neticesinde Karaoğlanlar, Kuşlubey ve Yoğunlar köyüne üç cebelû<sup>157</sup> ihdas olunduğu anlaşılmış, ancak cebelû toplamaya memur olanların zulüm ve haksızlık yapmaları şikâyet konusu olunca, bir cebelû bedeli olan 3 bin akçenin vakfın mütevellisinden alınmasına karar verilerek Karaoğlanlar köyünden cebelû şartı kaldırılmıştır. Vezir Osman Paşa tahririnde köyün hemen yakınındaki Pazartepedenilen yer tehlikeli bir geçit olduğundan burada derbentçiye ihtiyaç olduğu kaydedilmiştir. Bu sebeple birkaç reâyânın gelip yerleşmesiyle sonradan ihya olunan Karaoğlanlar köyü bütün vergilerden muaf olmak üzere derbentçi olarak tayin edilmiştir. Kendilerine müdahale edilmemesine dair 1143/1730, 1168/1754, 1171/1757 senelerinde hatt-ı hümayûn sâdır olmuş, 1187/1773 senesinde de bu emir yenilenmiştir.

Diğer taraftan Yoğunlar ve diğerlerine 1173/1759 tarihli hatt-ı hümayûn ve defter-i hakânî kaydı gereği üç cebelû bedellerini ödemelerine dair 1193/1779 senesinde verilen emr-i şerîf 1230/1815'te yenilenmiştir. Muafiyet meselesinde ise, emr-i şerifin kaydında peksimet ve hınta bedelinden muaf olan olmayan, vakfın tamamı eşit olarak yükümlü olduklarından, mahkeme tarafından mahallinde tanzim edilen defterdeki kayıt gereği, ancak hisselerini ödedikten sonra avâriz, nüzul ve diğer bütün vergilerden muâf oldukları bildirilmiştir. Bu sebeple bu doğrultuda emir yazılması uygun bulunmuştur.<sup>158</sup> Yine vakfın Karesi sancağında Haydarlar nâhiyesi Karaoğlanlar ve tevâbii mukâtaası reâyâ ve ahali,

<sup>156</sup> BOA, C. EV, 215/10748.

<sup>157</sup> Cebelû: Timar ve zeamet sahiplerinin sefer zamanı kendileri dışında savaşa götürmek zorunda oldukları silahlı askere denir, bk. Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri*, 1, 264-265.

<sup>158</sup> BOA, C. EV, 215/10748-1-3. 16 Muharrem 1234/15 Kasım 1818.



koyunlarının vergilerini ödemekte oldukları ve her yüz koyun için yüz yirmi beş akçe alınması gerektiği halde vergi memurlarının koyun başına dört-beş para fazla aldıklarını dile getirerek, maruz kaldıkları bu zulmün önlenmesini talep etmişlerdir.<sup>159</sup> Küçük baş hayvanlardan alınan verginin (adet-i ağnamın) senede bir defa Mart ayında tahsil edildiği, defterde yer alan Mart 1190/1776 tarihli kayıttan halkın senelik 1.500 kuruş verdiği anlaşılmıştır. Yükümlü oldukları vergiyi ödedikleri müddetçe halkın fazla talep ile rencide edilmemeleri için ağnam sahiplerinin ve ahalinin ellerine berat verildiği belirtilmektedir.<sup>160</sup>

### Sonuç ve Değerlendirme

Üsküdar'da XVI. yüzyılda inşa edilmiş olan Kara Dâvud Paşa Camii halen ibadete açık bulunmaktadır. Yapılan bu çalışmada camiinin vakfiyesi ve arşiv belgeleri ışığında vakfın kuruluşu, işleyişi ve geçirdiği evreler ele alınmıştır. Vakfın kuruluşunda cami ile birlikte misafirlerin barınma dahil olmak üzere bütün ihtiyaçlarının karşılanması için bir de zâviye/imârethane inşa edildiği belirtilmektedir. Ancak vakfın kuruluşundan bir süre sonra bilinmeyen bir sebeple kapatılmıştır. Belgelerde yangın, deprem veya herhangi bir sebeple yıkıldığına ilişkin bir kayıt bulunmayıp mesdûd/kapalı olduğu belirtilmektedir. Bu imârethânenin müstakil bir bina olmayıp, camiye dahil bir yer olduğu anlaşılmaktadır.

Diğer taraftan bu araştırmada vakfın Mihaliç, Edirne ve Rumeli'de köyleri ve ekinlikleri bulunduğu, caminin etrafında dükkânları/musakkafâtı olduğu gerek vakfiyeden gerek arşiv belgelerinden tespit edilmiştir. Vakfa bağlı bu gayr-i menkullerden belli dönemlerde elde edilen gelirlere ilişkin bilgiler ortaya konulmuştur. Ayrıca vakıf mütevellileriyle vakıf emlakini ele geçirmeye çalışanlar arasında yaşanan davalara bu çalışmada yer verilmiştir. Faydalı olur düşüncesiyle Arapça yazılmış olan vakfiyenin tercümesi eklenmiştir.

<sup>159</sup> BOA, *Ali Emîrî Sultan Abdülhamid 1 (AE. SABH I)*, 125/8481. 2 Safer 1191/12 Mart 1777.

<sup>160</sup> BOA, *AE. SABH I*, 125/8481. 29 Muharrem 1191/9 Mart 1777.

## Kaynakça

### Arşiv Belgeleri

- Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). Ali Emîrî S. Abdülhamid 1 (AE. SABH I), 125/8481.
- Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). Ali Emîrî S. Mustafa 3 (AE. SMST III), 196-15425.
- Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). Ali Emîrî S. Mustafa 3 (AE. SMST III), 27/1881.
- Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). Cevdet Belediye (C. BLD), 26/1297.
- Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). Cevdet Evkaf (C. EV), 109/5404.
- Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). Cevdet Evkaf (C. EV), 120/5975.
- Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). Cevdet Evkaf (C. EV), 147/7349.
- Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). Cevdet Evkaf (C. EV), 156/7751.
- Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). Cevdet Evkaf (C. EV), 204/10193.
- Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). Cevdet Evkaf (C. EV), 21/1014.
- 282 Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). Cevdet Evkaf (C. EV), 215/10748.
- OMÜİFD Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). Cevdet Evkaf (C. EV), 219/10929.
- Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). Cevdet Evkaf (C. EV), 225/11246.
- Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). Cevdet Evkaf (C. EV), 226/11287.
- Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). Cevdet Evkaf (C. EV), 275/14003.
- Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). Cevdet Evkaf (C. EV), 284/14468.
- Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). Cevdet Evkaf (C. EV), 306/15598.
- Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). Cevdet Evkaf (C. EV), 334/16985.
- Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). Cevdet Evkaf (C. EV), 341/17319.
- Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). Cevdet Evkaf (C. EV), 345/17509.
- Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). Cevdet Evkaf (C. EV), 37/1836.
- Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). Cevdet Evkaf (C. EV), 372/18884.
- Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). Cevdet Evkaf (C. EV), 52/2572.
- Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). Cevdet Evkaf (C. EV), 608/30680.
- Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). Cevdet Evkaf (C. EV), 71/3547.
- Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). Cevdet Zaptiye (C. ZB), 84/4179.
- Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). Evkaf Berat (EV. BRT), 283/4.
- Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). Evkaf Defter (EV. d.), 11709/4.
- Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). Evkaf Haremeyn Muhasebesi (EV. HMH. d.), 8334.
- Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). (EV. HMH. d.), 8693.
- Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). Hatt-ı Hümayûn (HAT), 1301/50657.
- Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). Hatt-ı Hümayûn (HAT), 1488/8.

- Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). Hatt-ı Hümayûn (HAT), 1490/4.  
 Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). Hatt-ı Hümayûn (HAT), 1526/28.  
 Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). Hatt-ı Hümayûn (HAT), 250/14181.  
 Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). İrâde Şûrâ-yı Devlet (BOA, İ. ŞD), 5/290.  
 Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). Müzehheb Ferman ve Beratlar (MFB), 936/2.  
 Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). Topkapı Sarayı Müze Arşivi Defterleri (T SMA. D.), 6314.  
 Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). Topkapı Sarayı Müze Arşivi Defterleri (T SMA. D.), 8383.  
 Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). Topkapı Sarayı Müze Arşivi Defterleri (T SMA. D.), 8455.  
 Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). Topkapı Sarayı Müze Arşivi Evrakı (T SMA. E), 768/24.  
 Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi (BOA). Topkapı Sarayı Müze Arşivi Evrakı (T SMA. E), 827/20.  
 Tapu Kadastro Genel Müdürlüğü Arşivi (TKGM. TADB. TTD. VCİDİT), 22.

### Diğer Kaynaklar

- Akgündüz, Ahmet. İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988.  
 Âşıkpaşazâde Tarihi, haz. Necdet Öztürk. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2013.  
 Barkan, Ömer L. - Ayverdi, Ekrem Hakkı. İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953/1546 Tarihli. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1970.  
 Barkan, Ömer Lütfi. "Osmanlı İmparatorluğunda İmâret Sitelerinin Kuruluş ve İşleyiş Tarzına Âit Araştırmalar". İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası, 23/1-2, (1962-1963): 239-296.  
 Canatar, Mehmet. İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 1009 (1600) Tarihli. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 2004.  
 Ergin, Osman Nuri. Türk Şehirlerinde İmâret Sistemi. İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1939.  
 Eyice, Semavi. "Dâvud Paşa Camii". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 9: 39. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.  
 Gökbilgin, M. Tayyib. XV. ve XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livası. İstanbul: İşaret Yayınları, 2007.  
 Haskan, Mehmet Mermi. Yüzyıllar Boyunca Üsküdar 1. İstanbul: Üsküdar Belediyesi, 2001.  
 Hoca Sadeddin. Tâcü't-Tevârîh. İstanbul: Matbaa-yı Âmire 1279.  
 Hüseyin Ayvansarayî. Hadîkatü'l-Cevâmî. İstanbul: Matbaa-yı Âmire 1281.  
 Işık, Sevgi, Kadioğlu, Songül, Mehmet Yıldırım. Kuyûd-ı Kadîme Arşiv Kataloğu. Ankara: 2012.

- İpşirli, Mehmet. "Câbi". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 6: 529-530. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- İstanbul Kadı Sicilleri, Üsküdar Mahkemesi 1 (H.919-927 / M. 1513-1521). Haz. Bilgin Aydın, Ekrem Tak. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2008.
- İstanbul Kadı Sicilleri, Üsküdar Mahkemesi 2, (H. 924-927 / M. 1518-1521). Haz. Rıfat Günalan, Vildan Kemal, Özlem Altıntop, Hatice Ayyıldız Bahadır. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2010.
- İstanbul Kadı Sicilleri, Üsküdar Mahkemesi 26 (H. 970-971 / M. 1562-1563). Haz. Rıfat Günalan. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2010.
- İstanbul Kadı Sicilleri, Üsküdar Mahkemesi 5 (H.930-936 / M. 1524-1530). Haz. Yasemin Dağdaş, Zeynep Berктаş. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2010.
- İstanbul Kadı Sicilleri, Üsküdar Mahkemesi 51 (H. 987-988/ M. 1579-1580). Haz. Rıfat Günalan. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2010.
- İstanbul Kadı Sicilleri, Üsküdar Mahkemesi 9 (H. 940-942 / M. 1534-1536). Haz. Kenan Yıldız. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2010.
- Kallek, Cengiz. "Kile". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 25: 568-571. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Kılıç, Abdullah. Tarihi Eserleriyle Üsküdar. İstanbul: Bilnet Matbaacılık, 2017.
- Koçu, Reşat Ekrem. İstanbul Ansiklopedisi. 8: 4290. İstanbul: Koçu Yayınları, 1966.
- Konyalı, İ. Hakkı. Âbideleri ve Kitâbeleriyle Üsküdar Tarihi. İstanbul: 1976.
- Kütükoğlu; Mübahat. "Temessük". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 40: 411. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Mehmed Hafid. Sefinetü'l-Vüzerâ. neşr. İsmet Parmaksızoğlu. İstanbul: 1952.
- Mehmed Raif. Mirât-ı İstanbul. haz. Günay Kut, Hatice Aynur. İstanbul: 1996.
- Mehmed Süreyya. Sicill-i Osmânî. İstanbul: Matbaa-i Âmire 1311.
- Oransay, Gültekin. Osmanlı Devleti'nde Kim Kimdi 1. Ankara: Küğ Yayını, 1969.
- Öz, Tahsin. İstanbul Camileri. 2: 19. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları 1965.
- Öztürk, Nazif. "Mütevelli". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 32: 217. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Öztürk, Nazif. Menşei ve Tarihî Gelişim Açısından Vakıflar. Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü, 1983.
- Pakalın, Mehmet Zeki. Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü. 1-3. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1971.
- Singer, Amy. Osmanlı'da Hayırseverlik. Trc. Dilek Şendil. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2004.

Yüksel, İ. Aydın. "Kara Dâvud Paşa Camii". Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi. 4: 438. İstanbul: 1994.

Yüksel, İ. Aydın. Osmanlı Mîmârisinde II. Bâyezid Yavuz Selim Devri (886-926/1481-1520). 5: 269. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti 1983.



## Ekler

### Vakfiyenin Tercümesi

**[1b]** Sağlam bir metod üzere vârid olan bu vakfiyeyi inceledim, kabul ettim ve imzaladım.

Seyyid Mehmed b. Mehmed el-Mevlâ Anadolu Kazaskeri  
Bende mahfuz olan bu vakfiye açık ve doğrudur,  
Hâdimü'ş-Şer'i'l-Ulâ el-Cârî Mehmed b. Ali el-Abbâdü'l-Mevlâ  
Konstantiniyye  
Bu vakfiye defaten nakledilen doğru bir belgedir,  
Ali b. Ahmed el-Kâdî bi-Medîneti Konstantiniyye

285

OMÜİFD

### Vakfiyenin Tercümesi

Hamd, bize hidayet vererek doğru yola ileten, ahiret gününde rızasına ulaştıracak yolu bize gösteren Allah'a olsun. Aynı zamanda bize bahş eylediği sayısız nimetleri için de ona şükürler olsun. Salât ve selâm daima peygamberlerin sonuncusu, bütün nebilerin efendisi Muhammed Mustafa (sav) efendimize, âline ve hidayete erecek olanların yıldızları olan yoldan çıkmış olanlarla mücadele eden ashâbına olsun. Onlar için din gününe kadar dua ederiz.

**[2a]** Emmâ ba'dü bu, lafızları ve manalarıyla şer'i olarak, sarih ve tüm dini usullere uygun olarak yazılmış bir hüccettir. Buna ilaveten gayet açık olarak yazılmış bu vesikaya iki adil kişi de şahadet etmişlerdir ki, onlar İstanbul camilerinden Merhum Ali Paşa Camii hatibi Mevlâna Pîr bin Hasen **[2b]** ve Yeni Dâvud Paşa olarak bilinen Dâvud Paşa'nın âzâdlarından Hayreddin Hızır b. Abdullah'tır.

Bu vesika allâme, fazilet, kemâl **[3a]** ve derin ilim sahibi Muhammed Bey ibn Abdullah en-Nâzır huzurunda, Dârü's-saltanat olan İstanbul'da

değişiklik ve tahriften korunarak şerefli Osmanlı mahkemesinde yazılmıştır. Ayrıca bu vesikaya merhum Mahmud Paşa ve Muhammed b. Hoşkadem'in açmış olduğu imâretin meşîhatine mutasarrıf olan İshak b. Abdullah da şahitlik etmiştir.

[3b] Merhum Dâvud Paşa'nın kızı Fatıma Hatun tarafından mahkemeye, isimleri ileride zikredilecek şahitler huzurunda vakfın tevliyeti, sultanın da onayıyla kendisine verilmek üzere Mustafa b. Halil davet edildi. Merhum Dâvud Paşa b. Abdülhay [4a] hayatta ve sağlığında iken, halis bir niyetle, hasenatını artırmak ve kişinin salih amellerinden başka bir şeyin kalmayacağı o gün için (âhiret) sevabını yalnız Allah'tan umarak cehennemden uzaklaşmak maksadıyla bizzat kendi elinde, mülkünde ve tasarrufunda olan malını vakfetti. Onun vakıflarından Manastır'da Ayakiri diye isimlendirilen ve herkes tarafından bilindiğinden sınırlarının zikredilmesine gerek olmayan bir köy, Manastır ve çevresinde iki

286

OMÜİFD

değirmendir. Bu değirmenler, suyu Manastır Dağı'ndan gelen küçük bir ırmağın üzerinde ve çalışır haldeydi. Vâkif değirmenle beraber bu değirmenlerin tüm parçalarını, taşlarını, binasını ve su içme hakkını da vakfetti. Yine Hasan Fakih olarak isimlendirilen köyü de tevâbii ile vakfetti. [4b] Bu köyün de bilindiğinden tarif ve tavsife ihtiyacı yoktur. Bununla birlikte Kuşbeyler, Karaoğlanlar, Serracler Çiftliğini de vakfetti. Bu köylerin sınırları belli ve hepsi bir aradaydı. Sınırları Otac diye isimlendirilen köyün iskelesine yakın araba yolu diye bilinen Aynüt-Tavarık'e doğru çıkan, oranın doğusundan [5b] mezkur vakfın kışlası diye bilinen Aygırçalı'ya, onun doğusundan Havzu'l-Alak diye bilinen meşhur havuza, onun doğusundan Yabis Vadisi'ne, oradan da iki yolu ayıran taşa, oradan yürüyerek Surdala köyü sınırına varılır, Miha köyünün kuzeyinde olan Surdale köyünden beyaz toprağın olduğu iki yolun ayrıldığı yere, oradan da Tırfanus köyünün eteklerinden aşağıya, oradan da meşhur Kara Davlugu ormanına, oradan Ayn'ül-Beyza'ya, onun kible cihetinden meşhur Aynül-Kadri diye bilinen pınara/çeşmeye, oradan da değirmen yoluna, oradan aşağıya doğru Seyyid Ali Bey vakfının sınırına, oradan aşağıda Yelsüpüren olarak bilinen yere kadar ulaşır/gidilir. [6a] oradan Bahçe Çiftlik Serracler vadisine, oradan Ayas olarak isimlendirilen köyün sını-

rındaki taşa, oradan Çınar diye isimlendirilen büyük ağaca, oradan Çalica olarak bilinen küçük tepeye, onun batısından gölete, Karabey çevresinde Tuzak diye meşhur mezraa ki, Ayas Bey vakfı ile Gebeler diye isimlendirilen köy arasında, [7a] Fazıllı olarak isimlendirilen köy tarafındaki Altınbalı olarak isimlendirilen mezra, Ebulyund Göletinden, bir taraftan Kulle Dağı, bir tarafı Übüllü't-Tâyıra, Barak Çiftliği ki sınırları ise; bir taraftan Gencer bir taraftan Büyük Nehir ve bir taraftan Kızılvası, bir taraftan Kırlangıç olarak bilinen vadi tarafında biten Hacerü'l-Mebhut'tur. Yoğunlar olarak isimlendirilen köy ki, [7b] burası meşhur olduğundan tavsif ve tarifte gerek yoktur. Bu bölgeye topluca Mihaliç Kasabası denilmektedir. Bu bölgenin tüm dağlarını, tepelerini, topraklarını, vadilerini, yaylalarını ve buraya dahil edilmiş olsun veya olmasın zikredilen ve zikredilmeyen tüm haklarını da vâkıf hayatında iken vakfetmişti. Yine İstanbul'da Üsküplü Mahallesi'nde bulunan, bir taraftan vâkıfın eviyle hem-hudud, bir tarafında Üsküplü Mescidi Vakfı ve umumi yol ile sınır olan hamam ve her biri müstakil bir bahçeye sahip iki oda, bütün müştemilat ve mülhakatıyla, [8a] gelirleri camide görevli olanlara ve Kur'an okuyanlara sarf edilmek üzere sahih, sarıh ve geçerli bir vakıf olarak Allah rızası için vakfetti. [8b]

Ayrıca Dâvud Paşa, vefatı sonrasında uygun bir yere Müslümanların namaz kılacağı bir mescit ve oradan geçen yolcuların konaklayabilmeleri için de bir imâret inşa edilmesini vasiyet ederek 500.000 dirhem vakfetti. [9a] Dâvud Paşa'nın vefatından sonra evkafı ve vasiyet ettiği meblağ kaydedildi. Dâvud Paşa o zamanki Kadıasker Abdurrahman b. Ali b. Müeyyed huzurunda bu parayı vakfederken, Sultanın doktoru Ahî Çelebi ve Kasım b. Abdülhay da ona şahitlik ettiler. [9b] Kadı ise bu vasiyetin yerine getirilmesine cami ve imâretin müteveffâ vâkıfın terekesinden inşa edilmesine hükmetti. Merhum vâkıfın vakfı ve cami ve imaret için vasiyet ettiği para tescil edildi. Bu iki bina (cami ve imarethâne) adı geçen Mevlânâ Kadıasker Abdurrahman'ın emriyle oğlu Muhammed Bey b. Dâvud Paşa tarafından inşa edildi. [10a] Misafirhane içerisinde mutfak, han ve gelip gidenlerin ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde Gebze'den malzeme tedarikiyle Üsküdar'da yapılacaktır. Çünkü bu mahallin buna ihti-

yacı vardır. Vasiyet edilen meblağ harcanarak cami ve misafirhane inşa edildi. Böylece bütün müştemilatıyla birlikte hem cami hem misafirhane vâkîf Merhum Dâvud Paşa'nın vasiyetine uygun şer'an sahih bir vakıf oldu. **[10b]**

Vâkîf Dâvud Paşa evkâfın gelirlerinin nasıl harcanacağını tayin etmedi. Bunun için onun vefatından sonra vakfın gelirlerinin cami ve misafirhanenin masraflarına nasıl harcanacağını ve görevlilere nasıl tevzi edileceğinin vâkîfın şartına uygun olarak tayini gerekiyordu. Bu sebeple Kadiasker Abdurrahman vakfın gelirlerinden nasıl tevzi edileceğini şer'i olarak tayin etti. **[11a]**

- Caminin hatibi için günlük 3 dirhem
- Caminin imamı için günlük 4 dirhem
- Müezzini için 5 vakit ezan okuması karşılığında 3 dirhem
- Camide Perşembe ve Cuma günleri beş kişi birer cüz okuyacak ve her birine bir dirhem 5 kişiye toplam 5 dirhem **[11b]**
- Cami inşa edilinceye kadar İstanbul'daki Şeyh Süleyman Camii'nde her gün on kişi birer cüz okuyacaklar, her birine 2 dirhem olmak üzere bunlara günlük 20 dirhem, Kendi camii inşa edildikten sonra oraya geçecekler
- Caminin hasır, kandil ve lambalarının yağları için her gün 1 dirhem **[12a]**
- Vakfın mütevellisine günlük 7 dirhem
- Kâtibine 2 dirhem
- Vakfın Manastır'daki tahsilatından sorumlu câbisine günlük 3 dirhem
- Misafirhanenin sorumlusuna her gün 1 dirhem
- Vakfın muhasebesin bakan kişiye her gün 1 dirhem
- Kilerciye yevmi 1 dirhem
- Aşçıya günlük 2 dirhem
- Buğday ayıklayan kişiye her gün 1 dirhem **[12b]**
- İmaretin eti için 10 dirhem, ekmek için 10 dirhem, buğday için 8 dirhem, odun için 2 dirhem, tuz, nohut ve soğan için 1 dirhem ayrılmasına karar verildi.
- Bu dirhemlerin dönemin geçerli gümüş dirhemi olmasına karar verildi. **[13a]**

Bu vesika şahitlerin şahitlikleri ve imzalarıyla sahih ve şer'i olarak gerçekleşmiştir. Çünkü şahitlik eden kişiler âdil ve güvenilir kimselerdi.

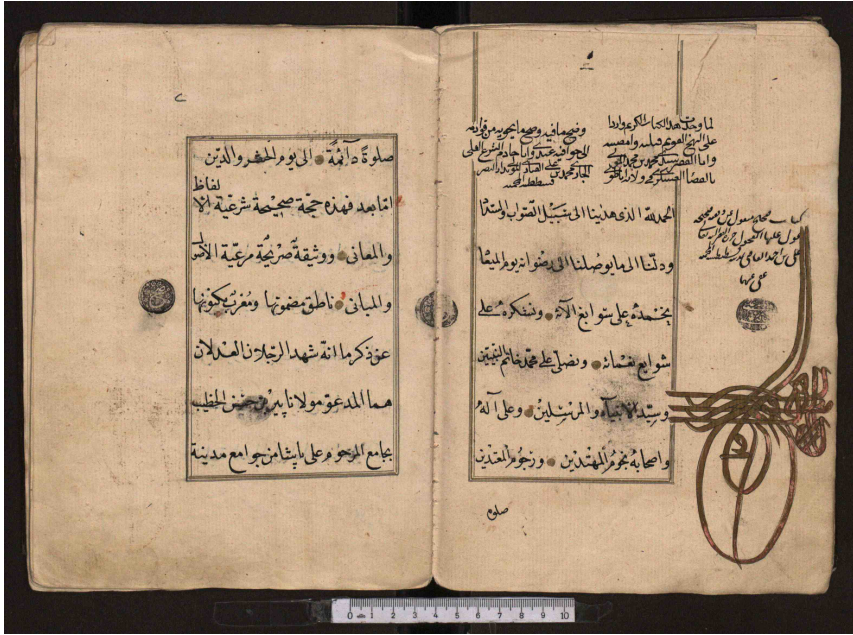


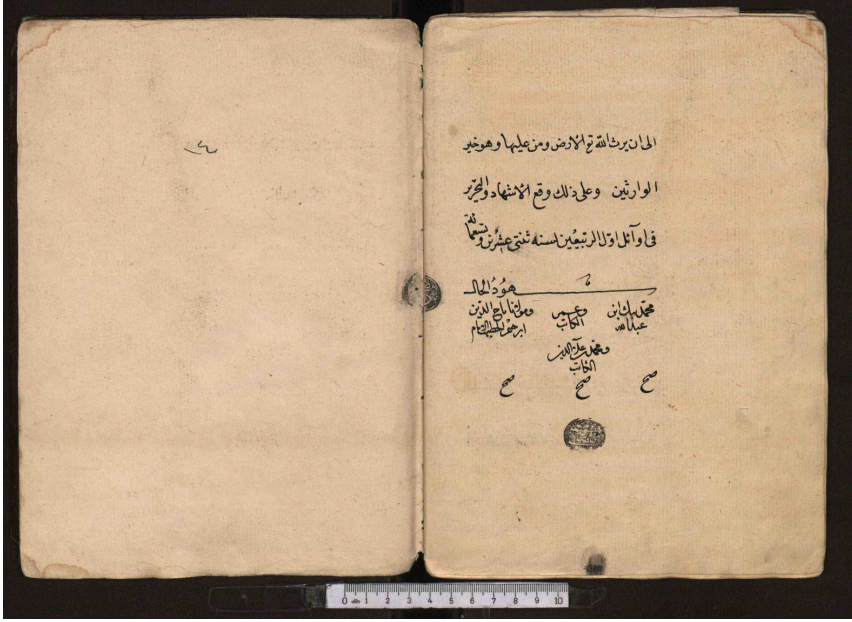
Bu sebeple Kadı mezhep imamlarının ve âlimlerin görüşlerine uygun bir şekilde karar vermiş, böylece bu vakfın, Allah'ın izniyle ebede kadar daîmî sahih ve şer'î bir vakıf olduğu tescil edilmiştir. [13b] Allah vârislerin en hayırlısıdır.

Bu vakfiye/vesika Evâil-i Rebûlevvel 922/4-13 Nisan 1516 yılında yazılmıştır.

### Şühûdü'l-hâl

Muhammed Bey b. Abdullah  
Ömer el-Kâtib  
Mevlâna Tâceddin İbrahim el-Hatîb el-İmam  
Muhammed Alaeddin el-Kâtib





290

OMÜİFD

Vakfiyenin ilk ve son varakları



MU' TEZİLE VE ŞİA ARASINDA FİKRİ BAĞLANTI  
MESELESİ: TEVHİD İLKESİ BAĞLAMINDA  
KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR VE EBÛ CA'FER ET-TÛSÎ  
ARASINDA BİR KARŞILAŞTIRMA  
THE ISSUE OF THE INTELLECTUAL RELATION BETWEEN MU' TEZİLE  
AND ŞİA: A COMPARISON BETWEEN QÂDÎ ABD AL-JABBÂR AND  
ABÛ JA'FAR AL-TÛSÎ ON PRINCIPLE OF TAWHİD

---

RIZA KORKMAZGÖZ

[Dr. Öğr. Üyesi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam ABD.  
Faculty Member, PhD., Ondokuz Mayıs University Faculty of Divinity,  
Department of Kalam  
rkorkmazgoz@hotmail.com  
<https://orcid.org/0000-0001-8995-0472>]

---

**Makale Bilgisi / Article Information**

*Makale Türü / Article Types:* Araştırma Makalesi / Research Article

*Geliş Tarihi / Received:* 18 Ekim/October 2018 *Kabul Tarihi / Accepted:* 10 Aralık/December 2018

*Yayın Tarihi / Published:* 24 Aralık/December 2018 *Yayın Sezonu / Pub Date Season:* Aralık/December

*Yıl / Year:* 2018 *Sayı – Issue:* 45 *Sayfa / Pages:* 291-327

**Atıf/Cite as:** Korkmazgöz, Rıza. “Mu'tezile ve Şia Arasında Fikri Bağlantı Meselesi: Tevhid İlkesi Bağlamında Kâdî Abdülcebbâr ve Ebû Ca'fer Et-Tûsî Arasında Bir Karşılaştırma - The Issue of the Intellectual Relation Between Mu'tezile and Şia: A Comparison Between Qâdî Abd al-Jabbâr and Abû Ja'far al-Tûsî on Principle of Tawhid”. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 45 (Aralık-December 2018): 291-327.  
<https://doi.org/10.17120/omuifd.471930>

**İntihal/Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.  
<http://dergipark.gov.tr/omuifd>

**Copyright** © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

Mu'tezile ve Şîa Arasında Fikri Bağlantı Meselesi:  
Tevhid İlkesi Bağlamında Kâdî Abdülcebbar ve Ebû Ca'fer  
Et-Tûsî Arasında Bir Karşılaştırma

**Öz:** Mu'tezile ve Şîa arasında fikri bağlantı meselesi, hicri dördüncü asırdan bugüne gündemden hiç düşmemiştir. Özellikle Sünni kelimciler Şii-İmamiyye'nin Mu'tezili kelim düşüncesinin büyük oranda etkisinde kaldığını iddia ederken, İmamiyye'ye mensup kelimciler de böyle bir etkinin varlığını reddetmekte ve kelim anlayışlarının Kur'an'a ve İmamlar'ın sözlerine dayandığını ifade etmektedirler. Biz bu çalışmada, Mu'tezili düşüncenin bugüne nakledilmesinde büyük payı olan Kâdî Abdülcebbar ile gerek kelim gerekse diğer İslami ilimler sahasında velûd bir Şii-İmamiyye âlimi olan Ebû Ca'fer et-Tûsî arasında tevhid ilkesi üzerinden bir karşılaştırma yaparak, söz konusu tartışmaya mütevazı bir katkı sunmayı hedefledik. Her iki mütefekkirin bizzat kendi eserleri üzerinden yaptığımız bu karşılaştırma bize bir kısım detay ihtilaflar istisna tutulursa, ikisi arasında tam bir mutabakat olduğunu göstermiştir.

**Anahtar Sözcükler:** Kâdî Abdülcebbar, Ebû Ca'fer et-Tûsî, Tevhid, Marifetullah, Allah'ın Sıfatları.

292

OMÜİFD



The Issue of the Intellectual Relation Between Mu'tezile and  
Şîa: A Comparison Between Qâdî Abd al-Jabbâr and  
Abû Ja'far al-Tûsî on Principle of Tawhid

**Abstract:** The Issue of intellectual relation between Mu'tezile and Şîa has always been on the agenda since fourth century to present. Especially Sunni theologians claim that the Shi'i-Imamite was influenced largely by the Mu'tazilite theology while Imamite theologians reject such an effect and point out that their understanding of theology is based on the Kur'an and the words of Shi'i leaders. With this study we aimed to make a small contribution to this discussion by making a comparison on the principle of tawhid between Qadi Abd al-Jabbar who has played a major role in the transfer of Mu'tazilite thought from the past to the present and Ebu Ja'far al-Tûsî who was a prolific scholar in the field of both theology and other Islamic sciences. This comparison, which we made on the basis of both works, shows us that there is a complete agreement between two aforesaid ones except of the details of the controversy.

**Keywords:** Qâdî Abd al-Jabbâr, Abû Ja'far al-Tûsî, Tawhid, Knowledge of God, God's Attributes.



## Giriş

### Mu'tezile ve Şia Arasında Fikri Bağlantı Problemi

Şia'nın usûlde Mu'tezile'den etkilenip etkilenmediği tartışması hicri dördüncü asırdan itibaren gündemdedir. Şii düşünceye mensup kelimciler en azından Mu'tezile'den Şia'ya doğru tek taraflı bir etkilemenin doğru olmadığını iddia ederken, özellikle Sünni kelimciler Şii kelim anlayışının teşekkülünde Mu'tezili fikirlerin büyük bir etkiye sahip olduğunu iddia etmişlerdir.

Usûlî düşünceenin ilk mümessili kabul edilen ve Şia kelamına ve fıkhına akli düşünceyi yöntem olarak getirmekle yeni bir dönemin habercisi sayılan Şeyh Müfid'in (ö.413/1032)<sup>1</sup> bu iddialar karşısında tam bir mezhep savunması yaptığı görülmektedir. *Evâilü'l-makâlât* isimli eserinde İmâmiyye ve Mu'tezile arasındaki farkları birkaç ayrı bölüm halinde ele almış ve özellikle imamet meselesinin temel ayırıcı konu olduğunu ifade etmiştir.<sup>2</sup> Diğer birçok kitabında da bu probleme özel bölümler ayıran Şeyh Müfid, bu mesele hakkında *el-Hikâyât fi muhâlefâti'l-Mu'tezile mine'l-adliyye ve'l-fark beynehüm ve beyne's-Şiati'l-İmâmiyye* adıyla müstakil bir risale de kaleme almıştır. Bu kitabın ana amacı Şia'nın kelim yöntemini Mu'tezile'den aldığı şeklindeki iddiayı reddetmektir. Her iki mezhebin takip ettiği kelim yönteminin birbirinden oldukça farklı olduğunu iddia eden Şeyh Müfid, bunu ispatlamak için büyük günah, ihbât, şefaât, kabir azabı, cennet ve cehennemın şu anda yaratılmış olması, mi'râc, ayın ikiye yarılması, Kur'an'ın i'câzı, kıyamette ellerin konuşması, peygamberlerin ismeti ve imamet gibi on bir meselede Şia'nın kendine has görüşleri olduğunu ifade etmiştir.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Şeyh Abdullah Ni'met, *Felâsifetü's-Şia hayatuhum ve ârâuhum* (İran: Dâru'l-Kitâbi'l-İslamiyye, 1987), 520-521.

<sup>2</sup> Muhammed b. Muhammed en-Nu'mân Şeyh Müfid, "Evâilü'l-Makâlât", *Silsiletü Müellefâti's-Şeyhi'l-Müfid*, thk. İbrahim el-Ensârî (Dâru'l-Müfid, 1379), 34, 39.

<sup>3</sup> Muhammed b. Muhammed en-Nu'mân Şeyh Müfid, "el-Hikâyât fi muhâlefâti'l-Mu'tezile mine'l-Adliyye ve'l-Fark beynehüm ve beyne's-Şiati'l-İmâmiyye", *en-Nüketü'l-İtikâdiyye ve Resâilü Uhrâ, Silsiletü Müellefâti's-Şeyhi'l-Müfid*, thk. Muhemmed Rıza el-Huseynî el-Celâlî (Dâru'l-Müfid, 1341), 67-71.

Son dönem Şii âlimler de söz konusu bu etkilenmeyi reddetmektedirler. Şeyh Abdullah Nimet, Şii düşüncenin birçok meselede teemmüle, mantığa, insani gerçekliğe ve milletlerin genel ruhunu anlamaya dayandığı için asırlardır felsefi bir ruha sahip olduğunu ifade eder. Ona göre bu felsefi ruh ve yöntem, özellikle İmam Ali'nin *Nehcu'l-belâğ'a*'da ve ondan sonra gelen imamların fizik, metafizik, sosyal ve ahlaki alandaki sözlerinin etkisiyle teşekkül etmiştir. Bu yöntem gereği akidede taklit reddedilmiş, nazar ve içtihat yolu zorunlu görülmüştür.<sup>4</sup>

Bu çerçevede Şeyh Abdullah, Şîa'nın Kelam'da Mu'tezile'den etkilendiği iddialarının büyük bir hata olduğunu ifade eder. Ona göre kelam ilminin temel kaynağı Kur'an'dır. Ehli Beyt imamları ve onlara tabi olanlar Kur'an'daki itikadi meseleleri mantiki deliller ve akli burhanlarla birlikte ele alarak onları şerh ve tefsir etmişler ve dolayısıyla tarihsel olarak bu ilmin ilke ve prensiplerini en evvel onlar ortaya koymuşlardır. Buna göre Şîa hür fikir sahipleri olarak diğer Müslüman fırkaları öncelenmiştir. Şeyh Abdullah bir kısım araştırmacıların Şii düşünce usûlünü Mu'tezile'ye dayandırmalarını şiddetle reddeder. Bu bağlamda Adam Mez'in "Şîa Mu'tezile'nin varisidir"<sup>5</sup> iddiasıyla, Abdurrahman Şerkâvî'nin oryantalistlerden etkilenerek, Zeydiyye'nin itikatta Mu'tezile'nin şeyhi Vâsıl b. Ata'nın (ö.131/748) öğrencileri olduğu şeklindeki iddiasını zikreder. O bu iddiaların tarihi gerçeklerle uyuşmadığını düşünmektedir. Meseleyle ilgili görüşlerini şöyle özetlemek mümkündür: Şîa'yı ve özellikle İmâmiyye'yi diğer fırkalardan ayıran en temel mesele imamet konusudur. Masum imam görüşü Basra Mu'tezile ekolünün ileri gelen kelimcilerinden İbrahim b. Seyyâr en-Nazzam'a (ö.231/845) nispet edilse de Nazzam bu görüşünü, o dönemde İmâmiyye kelâmının en önemli temsilcisi Hişam b. el-Hakem'den (ö.179/795) almıştır. Tevhid ve adalet konusu ise Kur'an'da birçok ayette yer aldığından İslam'ın ilk dönemle-

<sup>4</sup> Şeyh Abdullah Nimet, *Felâsifetü's-Şîa*, 11-12.

<sup>5</sup> Adam Mez'in ifadesi şöyledir: "Şîa akide ve mezhepte Mu'tezile'nin varisleridir... Hicri dördüncü asırda Şîa'nın kendilerine mahsus bir kelam mezhebi yoktu." Bkz. Adam Mez, *el-Hadâratü'l-İslâmiyye fi'l-karni'r-râbi'*, Arapçaya çev. Muhammed Abdül Hâdî Ebu Ride (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1947), 1:124.

rinden beri gündemi meşgul etmekteydi. Mu'tezile'nin ortaya çıkmasından önce Ehli Beyt imamları bu konularda temel prensipleri belirlemişlerdi. Diğer taraftan ona göre Vasıl b. Ata'nın Hz. Ali'nin torunlarından Ebu Haşim Abdullah b. Muhammed b. el Hanefiyye (ö. 98/716-17) ile karşılaştığı ve ondan bir takım fikirler aldığı tarihi olarak sabit olduğu gibi Zeydiyye'nin itizali görüşleri de oğlu Muhammed b. el-Hanefiyye (ö. 81/700) vasıtasıyla Hz. Ali'ye dayanmaktadır.<sup>6</sup>

Sünni âlimler ise Şîa'nın usûlî düşünceye mensup kelimcilerinin hicri dördüncü asırdan itibaren Mu'tezile'den büyük oranda etkilendiğini iddia etmişlerdir. Dinî ve aklî ilimlerin çeşitli dallarında eser veren Eş'arî kelâmcısı Celaleddîn ed-Devvânî (ö.908/1502) şöyle der: "Şîa'nın çoğunluğu usûle müteallik meselelerin ekseriyetinde Mu'tezile'ye uygun düşümler. Büyük bir bölümü imametle ilgili olmak üzere –bu mesele fer'î meselelere daha yakındır- çok az meselede onlara muhalefet ederler."<sup>7</sup>

Son dönem selefi düşüncenin önemli isimlerinden Cemâluddîn el-Kâsimî (ö.1914) ise bu etkinin tarihsel olarak nasıl gerçekleştiğini şöyle ifade eder: "İlk Şiiler, Cehmiyye gibi sıfatları inkâr etmiyorlar, bilakis ispat ediyorlardı... Cehmiyye, Şiiler arasında yaygın olmasa da itizal fikri yaygınlaşmıştı. Başlangıçta Mu'tezile, imamın nassla tayinini kabul eden Şîa'ya zıttı. Zira itizal Basra'da, Şiilik Kufe'de ortaya çıkmıştı. Basra ile Kufe fikir noktasında birbirine karşıt durumdaydı. Ancak Büveyhoğulları zamanında Buhari'den sonra Râfiziler arasında Cehmiyye'nin görüşleri ve Mu'tezile'nin temel prensiplerinden birçoğu yaygınlaştı."<sup>8</sup> Kâsimî Irak, Hindistan, Şam ve İran Şiileri ile Yemen'deki Zeydiyye Şiilerinin usûlde bütünüyle Mu'tezili olduğunu ifade etmektedir.<sup>9</sup> Aynı şekilde Golziher de Zeydiyye ile Mu'tezile arasında büyük bir yakınlık olduğunu

<sup>6</sup> Şeyh Abdullah Nimet, *Felâsifetü's-Şîn*, 41-43.

<sup>7</sup> İsmail Gelenbevi, *Hâşiyetü'l-fâdil İsmail Gelenbevi, ale'l-Celâl*, (Matbaa-ı Âmira, 1317), 41.

<sup>8</sup> Cemâluddîn el-Kâsimî, *Tarihu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1979), 51-52.

<sup>9</sup> Kâsimî, *Târihu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*, 56.

ve Mu'tezili düşüncenin Şii edebiyatı içinde günümüze kadar geldiğini ifade etmektedir.<sup>10</sup>

İrfan Abdülhamid Şiilik hareketi ile itizal hareketi arasındaki fikri bağ üzerine hazırladığı doktora tezinde, birinci el kaynaklardan hareketle böyle bir etkinin var olduğu sonucuna ulaştığını ifade etmektedir. Ona göre Şia'nın Mu'tezile'nin akli metodundan etkilenmesi, Büveyhoğulları zamanında, özellikle Sâhib b. Abbâd'ın on sekiz sene devam eden (367-385/955-977) vezirliği sırasında meydana gelmiştir.<sup>11</sup> Genellikle Sâhib b. Abbâd'ın itikatta Mu'tezilî, amelde Şâfiî olduğu kabul edilir ancak farklı rivayetler onun Zeydî-Mu'tezilî çizgi üzerinde yoğunlaştığını göstermektedir.<sup>12</sup> Devletin güç ve imkânlarını elinde bulunduran vezir, bütün çabasını itizal düşüncesinin zaferi ve yaygınlaşması için ortaya koymuş, bu fikrin mensuplarını etrafında toplayıp onlara devletin çeşitli kademelelerinde çalışma imkânı vermiştir.<sup>13</sup>

Bu çalışmada temel gaye, usûlî düşüncenin ilk döneminde etkili olan ve İmamiyye kelamına sistematik bir hüviyet kazandıran Ebu Ca'fer et-Tûsî (ö.460/1067)<sup>14</sup> ile Basra Mu'tezilesi'nin ünlü kelâmcısı ve Şâfiî fakihî Kâdî Abdülcebâr (ö.415/1025) arasında *tevhid* ilkesi üzerinden bir karşılaştırma yaparak, yukarıda ifade edilen söz konusu iddiaların gerçeği ne kadar yansıttığını tespit edebilmektir. Her iki âlimin de eserleri incelendiğinde, onların, tevhid ilkesini marifetullah ve sıfatlar olmak üzere iki temel mesele etrafında ele aldıkları görülmektedir.

<sup>10</sup> İgnaz Goldziher, *İslam'da Fıkıh ve Akaid*, çev. İlhan Başgöz (Ankara: Ardıç Yayınları, 2004), 266.

<sup>11</sup> İrfan Abdülhamid, *İslam'da İktisâdî Mezhepler ve Akaid Esasları*, trc. Saim Yeprem (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015), 112-113.

<sup>12</sup> İlyas Çelebi, "Sâhib b. Abbâd" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 35: 513.

<sup>13</sup> Zühdi Hasan Cârullah, *el-Mu'tezile* (Beyrut, 1974), 209- 210. Mu'tezile-Şia etkileşimi için ayrıca bkz. Hulusi Arslan, *İslam Düşünce Geleneğinde Şia-Mutezile Etkileşimi Şerif el-Murtaza Örneği* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 14-16.

<sup>14</sup> Tûsî'nin hayatı ve fikirleriyle ilgili detaylı bilgi için bkz. Abdullah Kahraman, "Ebu Ca'fer et-Tûsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012) 41: 435-436; Bekir Altun, "Ebu Ca'fer et-Tûsî", *Erken Dönem Şii Düşünürler*, ed. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Ensar Yayınları, 2017), 243-286.



## 1. Marifetullah

Eş'arî ve Matürîdî kelimasını kendisinde meczetmiş çok yönlü âlim Sa'deddîn et-Taftazânî (ö.792/1390) marifetullahta nazarın ilk vacip olduğu konusunda müslümanlar arasında ihtilaf olmadığını ifade eder.<sup>15</sup> İcî de aynı hakikati beyan sadedinde "marifetullaha ulaşmak için nazar, biz ve Mu'tezile'nin icmasıyla vaciptir. Ancak nazarın vacipliğinin sübut yolu hakkında ihtilaf edilmiştir. Sübut yolu Eş'arilerle göre nakil iken Mu'tezileye göre akıldır"<sup>16</sup> demektedir. Ancak bunun farklı şekillerde ifade edildiğini görmekteyiz. Eş'ari'ye göre mükellefe ilk vacip olan şey Allah'ı bilmektir (marifetullah); Mutezile'nin çoğunluğuna ve Eş'arilerden Ebu İshak el- İsferyânî'ye (ö.418/1027) göre marifetullah konusunda nazar etmektir; Ebu Haşim el-Cübbai'ye (ö.321/933) göre şüphe etmektir; Cüveynî (ö.478/1085), Bâkılânî (ö.403/1013) ve İbn Fûrek'e (ö.406/1015) göre nazara kastetmektir.<sup>17</sup> Ancak birçok kelimcının da ifade ettiği gibi bu fikir ayrılığı sözde bir ihtilaftan ibarettir.<sup>18</sup> Sonuçta Allah'ı bilmek, nazar, irade ve şüpheden her biri birbirini gerektiren şeylerdir.<sup>19</sup> Tüm görüşler Allah'ı bilmenin ve bunu mümkün kılan nazarın mükellef için vacip olduğu noktasında buluşmaktadır.<sup>20</sup>

### 1.1. Kâdî Abdülcebâr'da Marifetullah

Kâdî Abdülcebâr *el-Muhtasâr fi usûli'd-dîn* adlı eserinde ilk mesele olarak "dinin temel esaslarına dair mükellefin bilmesi vacip olan ilk şey nedir?" diye sorar ve bunu "tevhid, adalet, nübüvât ve kanunlar (şeriat)" diye

<sup>15</sup> Mes'ûd b. Ömer Sa'deddîn et-Taftazânî, *Şerhu'l-makâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyra (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998), 1:262

<sup>16</sup> Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 1:337.

<sup>17</sup> İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *eş-Şamîl fi usûli'd-dîn*, thk. Ali Sami en-Neşşar (İskenderiye, 1969), 121; Celalü'd-Din Devvani, *Celal* (Dersaadet, 1325), 59-60.

<sup>18</sup> Fahrüddin Razi, *Kelam'a Giriş el-Muhassal*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002), 34; krş. Sa'deddîn et-Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1:271; Abdurrahman İbn Haldun, *Lübabu'l-muhassal fi usûli'd-dîn*, thk. Abbas Muhammed Hasen Süleyman (Mısır, 1996), 78.

<sup>19</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 1:367.

<sup>20</sup> Bkz. Rıza Korkmazgöz, "Gazâlî'de Ma'rifetullah Düşüncesi ve Kelâmî İstidlâlin Değeri", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 14/1 (2016): 34-61

cevaplandırır. Sonra “insana yapması vacip olan ilk şey nedir?” sorusuna karşılık olarak da “Allah’ı bilmek amacıyla nazar ve tefekkür etmek” şeklinde cevap verir.<sup>21</sup> Ona göre nazar; tefekkür, bahs (araştırma), teemmül, tedebbür, ru’yet (bilmek) vb. anlamlara gelir.<sup>22</sup>

Abdülcebâr’a göre Allah hakkında bilgi zorunlu olarak elde edilemez. Çünkü Allah’ı bilmek mükellefin sorumlu olduğu bir vaciptir. Teklif devam ettiği sürece Allah dünyada zaruri olarak bilinemez. Zaruri bilgi, insanda iradesi dışında meydana gelen ve herhangi bir şek ve şüpheyile kendisinden uzaklaştıramadığı doğrudan bilgidir. Allah cisimsel bir varlık olmadığı için müşahedeyle yani duyularla da bilinemez. Dolayısıyla O’nun nazar yoluyla bilinmesi vaciptir.<sup>23</sup>

Mu’tezile’nin çoğunluğu marifetullahın akli-nazari yolla elde edileceğini kabul etmekle birlikte içlerinden “ashâbu’l-meârif” olarak isimlendirilen bir grup, marifetullah da dâhil tüm bilgilerin zaruri olduğunu iddia etmiştir. Abdülcebâr bu konuyla ilgili Mu’tezile kelâmcılarından biri olan Câhız (ö.255/869) ve Ebu Ali el-Esvâri’nin (ö.240/854) görüşleriyle, Ebu’l-Kâsım el-Belhî’nin (ö. 319/931) “bu dünyada zorunlu olarak bilinenin ahirette de zorunlu olarak bilineceği, kesbi olarak bilinenin de kesbi olarak bilineceği” şeklindeki görüşünü reddetmektedir.<sup>24</sup>

Abdülcebâr *el-Muğni*’de müstakil bir başlık altında Câhız’ın görüşünü eleştirir. Câhız’a göre bilgiler, delillere nazar edildiğinde tabii zorunlu olarak meydana gelmektedir. Esasen ona göre tabiatçılarda olduğu gibi insan fiilleri de dâhil tüm fiil ve hareketler tabii olarak vuku bulmaktadır. Ancak Abdülcebâr insan fiillerini bir mahalle veya tabiata izafe etmenin mümkün olmadığını, aksine insanın gerek doğrudan gerekse mütevellid fiillerinde kendi irade ve ihtiyarı ile hareket ettiğini, marifetullahın da bunun dışında olmadığını ifade eder. Gerek *Muğni*’de

<sup>21</sup> Kâdî Abdülcebâr, “el-Muhtasâr fi usûli’ d-dîn”, *Resâilü’t-tevhîd ve’l-adl*, İnceleme ve thk. Muhammed İmara (Kahire, 1988), 1:197, 199.

<sup>22</sup> Abdülcebâr, *Şerh*, 1:75; Abdülcebâr, *el-Muğni fi evvâbi’t-tevhîd ve’l-adl*, thk. İbrahim Medkur, ty., 12:4.

<sup>23</sup> Abdülcebâr, *Şerh*, 1: 65, 81-85, 119.

<sup>24</sup> Abdülcebâr, *Şerh*, 1:85, 95 vd.

gerekse *Şerh*'te ayrıntılı bir şekilde akli ve nakli delillerle meseleyi izah etmeye çalışır. Bu bağlamda ona göre marifetullahta ihtiyara bağlı bilgiden değil de zaruri bilgiden söz edilecek olsaydı, akıl sahibi insanların ihtilaf etmemeleri gerekirdi. Hâlbuki insanların bir kısmı Allah'ın varlığını kabul ederken bir kısmı da reddetmektedir. Yine bu bilgi zaruri olsaydı Allah'ın kullarını imanla mükellef kılması hikmetten uzak ve abes bir şey olurdu. Aynı zamanda bu bilgiye sahip olmayanların veya bunu bilmeyi kasten terk eden inkârcıların mazur görülmesi de gerekirdi. Abdülcebbâr nakli delilleri de ihmal etmez ve özellikle Kur'an'da nazar, tefekkür, tedebbür ve tezekkür etmeyi emreden ayetleri zikreder ve bu ayetlerde emre itaat edenin övüldüğünü, etmeyenin ise zemmedildiğini hatırlatır. Dolayısıyla ona göre marifet tabiata atfedilemez ve zaruri görülmez; aksine onun ihtiyari olarak nazar ve tefekkürün sonucu olarak kabul edilmesi zorunludur.<sup>25</sup>

Abdülcebbâr marifetullahın taklit yoluyla da elde edilemeyeceğini ifade eder. Çünkü ona göre bilginin yolları; bedîhî denen akli zaruretler, duyular, nazar ve doğru haberden ibarettir. Dolayısıyla taklitle Allah'ı bilmek söz konusu olamaz. O, Peygambere tabi olmanın taklit olmayacağını ifade eder. Çünkü ona göre taklit başkasının görüşünü herhangi bir akli veya nakli delil istemeden kabullenmektir. Peygamberin sözü, ondan mu'ciz bir bilginin gelmesi sebebiyle kabul edilmiştir.<sup>26</sup>

Abdülcebbâr delil kaynaklarını aklın hücceti, kitap, sünnet ve icma olarak sayıp marifetullah konusunda aklın aslı, diğerlerinin ise ikinci derece (fer'î) deliller olduğunu ifade eder. Bu bakımdan nass ve şeriat yoluyla marifetullaha ulaşılamaz; bu bilgi ancak aklın hüccetiyle elde edilir.<sup>27</sup> Ona göre şayet akıl dışında bir delille Allah'ın tevhidinde ve adaletine istidlalde bulunulursa, bir şeyin fer'î ile aslı üzerine delillendirme yapılmış olur ki, bunun doğru olmadığı malumdur. Dolayısıyla kitab; âdil, hakîm, yalan söylemeyen ve yalan söylemesi mümkün olmayan

<sup>25</sup> Abdülcebbâr, *Muğnî*, 12:316 vd.; Abdülcebbâr, *Şerh*, 1:87 vd.

<sup>26</sup> Abdülcebbâr, *Şerh*, 1:99.

<sup>27</sup> Abdülcebbâr, *Şerh*, 1:145.

birinin kelamı olduğu aklen bilindikten sonra delil olabilir. Aynı şekilde sünnet de âdil ve hakîm bir elçinin sünneti olduğu bilindikten sonra hüccet olabilir. İcmada da durum aynıdır. Çünkü o hüccet olma noktasında ya Kitab'a ya da sünnete dayanır.<sup>28</sup>

Nazarın mükellefe vacip olduğu konusunda ittifak eden Mu'tezile ve Eş'ariler bu hükmün kaynağının ne olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir. Yani marifetullah akılla mı yoksa şeriatle mi vaciptir? Eş'ariler'e göre şer'an vaciptir; akıl dinde kendi başına hüküm kaynağı değildir. Mu'tezile'de ise marifetullah aklen vaciptir.<sup>29</sup> Şöyle ki onlara göre marifetullahı terk etmek çirkindir ve mükellefi zarara uğratar; çirkinden ve zarardan uzak durmak da aklen vaciptir. Öyleyse çirkinden ve zarardan uzak durmak ancak marifetle mümkün olacağından, marifetullahın aklen vacip olduğuna hükmetmek gerekmektedir.<sup>30</sup>

## 1.2. Tûsî'de Marifetullah

Tûsî'nin tevhid, adalet, nübüvvet ve imametın akılla ispatlanması konularında Mu'tezili yaklaşımı benimsediği görülmektedir. Ona göre marifetullah yani Allah'ın tevhid ve adaletini bilmek ancak nazarla mümkün olduğu için mükellefe ilk vacip olan şey de nazardır.<sup>31</sup> Tûsî, aynen Abdülcebbâr'da olduğu gibi, bilginin diğer üç yolu olan akli zaruret, duyu- larla idrak ve haberle marifetullaha ulaşılamayacağını iddia etmektedir.<sup>32</sup> Allah'ı bilmek zaruri olamaz; şayet böyle olsaydı akıl sahibi insanlar bu konuda ihtilafa düşmezlerdi. Hâlbuki iman edenlerle birlikte inkârcıların varlığı da bir hakikattir. Yine Tûsî'ye göre Kur'an'da tüm varlık Allah'ın tevhidinin delilleri yapılmış ve bunlara nazar ermek farz kılınmıştır. Eğer

<sup>28</sup> Abdülcebbâr, *Şerh*, 1:147.

<sup>29</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, thk. Ali Sami en-Neşşâr (İskenderiye, 1969), 115.

<sup>30</sup> Abdülcebbâr, *Şerh*, 1:42, 71, 113.

<sup>31</sup> Tûsî, *Temhîd*, 45, 47, 296.

<sup>32</sup> Ebû Ca'fer et-Tûsî, *el-İktisâd fi mâ yecibu ale'l-ibâd*. thk. Seyyid Muhammed Kâzım el-Mûsevi (Kum: 1430), 38-39; Ebû Ca'fer Tûsî, *Temhîdu'l-usûl fi ilmi'l-keîâm* (Kum: 1394), 45-46.

bilgi zaruri olsaydı Allah'ın tevhid delillerine dikkat çekmesinin ve bunlara nazar etmeyi farz kılmasının bir anlamı kalmazdı.<sup>33</sup>

Allah maddi bir varlık olmadığı için duyularla idrak edilmesi mümkün olmadığı gibi haberler yoluyla da bilinemez. Çünkü haber müşahede ve duyularla idrake dayanmadıkça kesin bilgi vermez. Buna göre Allah'ı bilmek için nazardan başka yol yoktur.<sup>34</sup>

Tûsî marifetin işitme (sem') ve delilsiz taklit yoluyla da meydana gelmeyeceğini düşünür. Zira ona göre sem'i bilmek, Allah'ı, tevhidini ve adaletini bilmeye dayanır. Bu bakımdan asıl olan fer' ile bilinemez. Öyleyse kişiye ilk vacip olan şey Allah'ı, tevhidini ve adaletini bilmektir. Taklid ise delilsiz bir şekilde bir başkasının sözünü kabul etmek olduğundan aklen çirkindir. Çünkü insan taklit yoluyla cehalet ve sapkınlık olarak nitelenebilecek bir inancın içine düşebilir; ya da içinde bulunduğu durumun doğruluğundan emin olamaz. Bu bakımdan doğruya isabet etmek için nazar gereklidir.<sup>35</sup> Bununla birlikte ona göre Peygamber ve masum imama tabi olmak taklit değildir; çünkü onların söylemiş oldukları şeylerin doğruluğuna dair delil vardır.<sup>36</sup>

Tûsî Allah'ı bilmenin şer'an değil de Mu'tezile'de olduğu gibi aklen vacip olduğuna inanmaktadır. Şöyle ki ona göre akıl sahibi bir kimse kötü bir fiili işlemek veya vacibi terk etmek sebebiyle kınanmaya ve cezaya müstahak olacağını bildiğinden, bu bilgisi onu vacibi yerine getirmeye ve kötü olanı da terk etmeye davet eder. Aynı şekilde insan itaat fiillerine bağlı olarak övgüye ve mükafata hak kazanacağını bildiğinde, bu bilgisi o kimseyi bu fiilleri işlemeye davet eder. Mükafaatı ve cezayı bilmek ise ancak marifetullahtan sonra gerçekleşir. Öyleyse lütfun ancak kendisi sebebiyle tamamlanması zorunlu olduğundan, marifetullah öncelik gereklidir.<sup>37</sup>

<sup>33</sup> Tûsî, *Tibyân*, 8:172, 243; 9:237.

<sup>34</sup> Tûsî, *Temhîd*, 45-46; Tûsî, *İktisâd*, 38-39.

<sup>35</sup> Tûsî, *Temhîd*, 46; Tûsî, *İktisâd*, 40.

<sup>36</sup> Tûsî, *İktisâd*, 40.

<sup>37</sup> Tûsî, *Temhîd*, 48.

## 2. Sıfatlar Meselesi

Kur'an'da Allah kendisini, zatının nasıllığı üzerinden değil de sıfatları üzerinden anlatmaktadır. Zira insan akli ilahi zatı kavramaktan acizdir; ancak birtakım kıyaslar ve benzetmelerle sıfatlar üzerinden Rabbini tanıyabilir. Bu bakımdan Kur'an'da Allah için kâdir, âlim, mürid, semî', basîr gibi Allah-âlem ilişkisini kuracak ve anlaşılır kılacak birçok isim ve sıfat yer almaktadır. Selef bu isim ve sıfatları Kur'an'da geldiği gibi kabul edip teşbih ve tevilden uzak durdular ancak daha sonra bir takım dâhili ve harici sebeplere bağlı olarak ilahi sıfatlar, bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır.

İslam düşüncesinde sıfatlar meselesinin nasıl ortaya çıktığı da tartışma konusudur. Özgün bir İslam düşüncesinin varlığına şüphe ile bakan kimi Batılı düşünürler, sıfatlar probleminin tamamen Hıristiyanlardan intikal eden bir tartışma olduğunu iddia ederken<sup>38</sup>, kimileri de meseleyi, dâhili sebepler çerçevesinde değerlendirerek, ilk zamanlarda ortaya çıkmış siyasi ve sosyal gelişmelerle, büyük günah, kaza-kader, haberi sıfatlar gibi bazı dini tartışmaların sonucu olarak görmüşlerdir.<sup>39</sup> Sıfatlar problemi ve diğer ilk dönem kelami tartışmaların esas olarak dâhili sebeplere dayandığını, bununla birlikte harici sebeplerin de meselenin gün yüzüne çıkmasına ve geniş bir zeminde tartışılmasına sebep olduğunu söylemek, tarihi gerçeklere daha uygun görünmektedir.

Müslüman âlimlerden hiçbiri Allah'ın âlim, kâdir, mürid, hayy vb. olduğunu inkâr etmemiştir. Buna göre Yeni Eflatuncu felsefede olduğu gibi tüm ilahi sıfatları reddeden ve Allah'ı artık düşünülemez, tamamen soyut "bir" haline getiren bir kelamcıdan veya kelam mezhebinden söz etmek mümkün değildir. Ancak zamanla Allah'ın sıfatları hakkında farklı anlama biçimlerinin ortaya çıktığı bir hakikattir. Sıfatlar tartışması büyük oranda zat-sıfat ilişkisi ve haberi sıfatların te'vil edilip edilmeyeceği meselesi etrafında yapılmıştır.

<sup>38</sup> H. Austryn Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi, 2001), 85.

<sup>39</sup> Abdulhamid, *İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, 231-238.

İslam'da sıfatlar konusunda ilk konuşanın Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742 [?]) olduğu söylenir. O sıfatları nefyetmiş ve Kur'an'ın mahlûk olduğu fikrini ortaya atmıştır. Ondan bu düşüncüyü Cehm b. Safvan (ö.128/745-46) alarak devam ettirmiştir.<sup>40</sup> Cehm b. Safvan'ın gerek sıfatlar ve gerekse diğer tüm kelami tartışmalarda, esas olarak, *tenzih* kaygısıyla hareket ettiği görülmektedir. Zira Cehm'in tüm fikir mücadelesi, yaşadığı dönemde *teşbih* ve *tecsimde* aşırılık gösteren çeşitli guruplara yönelik olmuştur. Özellikle teşbihçi görüşleriyle öne çıkan Mukatil b. Süleyman'la (ö.150/767) sıfatlar konusunda tartıştığı ve ona yönelik reddiyeler yazdığı nakledilmektedir.<sup>41</sup>

Bu tartışma ortamında meseleyle ilgili üç temel yaklaşım biçiminden söz edilebilir. Birincisi başını Cehmiyye'nin çektiği, sonradan Mu'tezile kelamının temel yöntemini teşkil eden tenzih merkezli yaklaşım, ikincisi Mukatil b. Süleyman'da temsil edilen teşbihe dayalı anlayış, üçüncüsü ise Sünni mezhepler tarafından savunulan, *tenzih bilâ ta'til isbât bilâ teşbih* şeklinde ifade edilen tenzih ve teşbih ortası bir anlayıştır.

Sıfatlar meselesinde esas tartışma Mu'tezile ile Eş'ariler arasında yaşanmaktadır. Eş'ariler Allah'ın zatına zaid ve kadim bir sıfat anlayışını savunurken, Mu'tezile genel olarak sıfatları zatın aynısı olarak kabul edip ilahi zattan ayrı ezeli sıfat anlayışını reddetmektedir. İmamiyye ise bu konuda Mu'tezile'nin yolundan gitmektedir. Bu iki mezhep arasında sadece çok ince bir takım fer'î meseleler üzerinde ihtilaf görülmektedir.<sup>42</sup>

## 2.1. Abdülcebâr'da İlahi Sıfatlar Problemi

Gerek Mutezile'de gerekse İmâmiyye'de tevhid birinci asıl kabul edilir. Buna göre Mu'tezile Allah'ın hiçbir bakımdan benzeri olmayan tek bir

<sup>40</sup> Cemâlüddin İbn Nübâte, *Şerhu'l-uyun*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabi, 1964), 293; Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *el-Hitat*, (Beyrut: Dâru's-Sâdir, ty., 2:351.

<sup>41</sup> Ali Sami en-Neşşar, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, trc. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 1:95.

<sup>42</sup> Aîşe Yusuf Menâî, *Uşûlü'l-akâide beyne'l-Mu'tezile ve's-Şîati'l-İmamiyye* (Doha: Dâru's-Sekâfe, 1992), 141.

ilah olduğunda icma etmiştir. O'nun hakkında yön, yer, şekil, cisim, bir mekânda yer tutma, mekâna ilişerek hareket, yok olma, değişme ve etkilene gibi yaratılanlara benzeme anlamına gelen her türlü benzeşmeyi reddetmiş ve bu konuda müteşabih ayetlerin yorumlanması gereğini ifade etmişlerdir. Aynı şekilde onlara göre Allah ezeli ve ebedi olarak âlim, kâdir ve haydır; gözler O'nu göremez, vehimler kuşatamaz, kulaklar işitemez; şeydir ancak diğer şeyler gibi değildir; âlim, kâdir ve hayy'dır; ancak diğer âlim, kâdir ve diri olanlar gibi değildir. Akla gelen ve vehmin tasavvur ettiği hiçbir şey O'na benzemez. O tüm yaratılmış varlıklardan önce mevcuttur ve evvel olandır. Kadîm olan tek varlık O'dur; O'ndan başka kadîm ve ilah yoktur; mülkünde ortağı yoktur; yaratmasında yardımcıya ihtiyacı yoktur; varlığı bir örneğe göre yaratmadı. Fayda elde etmekten zarara uğramaktan münezzehtir; sevinç, üzüntü ve elem O'na ilişemez. Yokluk, acziyet ve noksanlık O'nun için caiz değildir; eş ve çocuklar edinmez. Eş'ari onların tevhid görüşünü böyle özetlemektedir.<sup>43</sup>

Bu bakımdan Mu'tezile tevhidi, "Allah'ın kıdeminde ve sıfatlarında tek olması; ortağının olmaması" şeklinde tanımlamaktadır.<sup>44</sup> Mutezile'nin şeyhi Vâsil b. Ata (ö. 131/748) iki ezeli ve kadîm ilahın var olmasının mümkün olmadığı konusunda Müslümanların ittifak ettiklerini belirttikten sonra Allah için ilim, kudret, hayat ve irade gibi kadîm mana sıfatları iddia edenlerin iki ilahın varlığını iddia etmiş olacaklarını söylüyordu.<sup>45</sup> Bu bakımdan Mu'tezile Allah'ın kıdem sıfatının O'nun en özel vasfı olduğunu belirterek Sünni mezheplerin kadîm olarak kabul ettikleri sıfatları reddettiler. Çünkü onlara göre Allah'ın en özel sıfatı olan kıdemde ortaklık, ilahlıkta da tüm yönlerden benzerliği gerektirmektedir.<sup>46</sup>

<sup>43</sup> Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve'h-tilâfî'l-musallîn*. thk. Hellmut Ritter (Weisbaden, 1980), 155-156.

<sup>44</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhid ve'l-adl*, thk. Muhammed Mustafa Hilmi-Ebu'l-Vefâ el-Çinemî (Kâhire: el-Muessesetü'l-Mısriyyetu'l Âmme li't-Te'lif ve't-Terceme), 4:245; Abdülcebâr, *Muhtasar*, 198.

<sup>45</sup> Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, trc. Mustafa Öz (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 52.

<sup>46</sup> Şehristânî, *Milel*, 50.



Allah'ın ezeli olarak âlim, kâdir ve hayy olduğunda ittifak eden Mu'tezile, âlim kâdir ve hayy olmanın anlamı üzerinde ihtilaf etmişlerdir. Onların çoğunluğuna göre Allah bir ilim, kudret ve hayatla değil, bizâtîhi âlim, kâdir ve hayy'dır.<sup>47</sup> Buna göre Sünni kelimasında kabul edildiği şekliyle ilim, kudret, hayat, sem' ve basar gibi mastar formunda sıfatlar reddedilmektedir. Ancak Ebu'l-Huzeyl el-Allaf'a (ö. 235/849-50 [?]) göre Allah kendinden başka bir şey olmayan bir ilimle âlim, bir kudretle kâdir ve bir hayatla hayy'dır. Bu, O'nun iştmesi, görmesi, kıdemi, izzeti, azameti, celali, kibriyası ve diğer tüm zâtî sıfatları için de geçerlidir. O bu meseleyi şöyle izah etmektedir: "Allah âlimdir dediğim zaman Allah'a bizzat Allah'ın kendisi olan bir ilim ispat etmiş olurum; aynı zamanda O'ndan cehaleti de uzaklaştırmış, olan veya olacak maluma işaret etmiş olurum. Kâdir dediğim zaman, Allah'tan acizliği nefyetmiş, O'na zatından ibaret olan bir kudret nispet etmiş ve makdura işaret etmiş olurum. Allah'ın bir hayat sıfatı vardır dediğim zaman, Allah'ın zatıyla aynı olan bir hayat sıfatı ispat etmiş, O'ndan ölümü nefyetmiş olurum."<sup>48</sup> Zâta zâid kadîm manalar kabul etmeme noktasında Allaf'ın görüşünün, Mu'tezile'nin genelinin görüşünden farklı olmadığı bir hakikattir. Abdülcebbâr da Allaf'ın esasen, "Allah zatından dolayı kadir, âlim, hayy ve mevcuttur" diyen Ebu Ali el-Cübbai'den farklı düşünmediğini ifade etmektedir. Ona göre ikisi arasındaki fark sadece ibarenin uzunluğu ve kısalığıdır. Yoksa "Allah ilimle âlimdir" diyen kimse, zatı nefyedip bu ilmin Allah'ın zatı olduğunu kastetmemiştir.<sup>49</sup> Dirâr b. Amr (ö. 200/815 [?]) ve Nazzam da aynı şekilde "Allah âlimdir" sözünden maksadın O'nun zatının ispatı ve cehaletin O'ndan nefyedilmesi, kâdir sözünden maksadın zatının ispatı ve acziyetin O'ndan nefyedilmesi, hayy'dır sözünden maksadın zatının ispatı ve ölümün O'ndan nefyedilmesi olduğunu ifade etmişlerdir. Dolayısıyla onlara göre zâtî sıfatların çokluğu, kendileri sebebiyle Allah'tan nefyedilen acizlik, cehalet, ölüm, körlük, sağır-

<sup>47</sup> Hayyat, Muhammed b. Osman, *el-İntisâr ve'r-redd alâ İbni'r-Râvendî'l-mülhid*, thk. H. S. Nyberg (Beyrut: ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-Kütüb, 1993), 110-111.

<sup>48</sup> Eş'ari, *Makâlât*, 165.

<sup>49</sup> Abdülcebbâr, *Şerh*, 1:295.

lık ve benzeri eksikliklerin çokluğunun sonucudur; yoksa bu sıfatlar zatta bulunan bizâtihi çokluklar değildir.<sup>50</sup> Diğer bir ifadeyle Nazzam'a göre sıfatlar olumlu manalar değildir; aksine sadece selbi birtakım itibarlardır. Yani Nazzam sıfatların selbi yolla zatın ispatından başka bir şey olmadığına inanmaktadır.<sup>51</sup> Abbâd ise "Allah bir ilimle değil, zatıyla âlimdir, bir kudretle değil, zatıyla kadir, bir hayatla değil zatıyla hayydır derim"<sup>52</sup> diyerek görünüşte Allâf'tan farklı bir görüş serdetmiştir. Şehristani "Allah bir ilimle değil zatıyla âlimdir" sözüyle, "Allah bir ilimle âlimdir ve ilmi onun zatıdır" sözünü karşılaştırarak birincisinde sıfatların inkâr edildiğini, ikincisinde ise zatın ortadan kaldırılıp sıfata indirildiğini iddia eder.<sup>53</sup> Ancak yukarıda görüldüğü gibi Nazzam ve Abdülcebâr'ın görüşleri bu iddianın doğru olmadığını göstermektedir.

Abdülcebâr diğer kelimeler gibi tevhidi "Allah'ı selbî ve sübûtî sıfatlarında ortağı olmayan tek bir ilah olarak bilmek ve bunu ikrar etmek" olarak tarif eder. Ona göre bilmek ve ikrar etmek şartlarından birisi eksik kalsa kişi muvahhid olamaz. Buna göre muvahhidin şunları bilmesi zorunludur:

- Kadîm olan Allah'ı kendisine layık olan sıfatlarla bilmek,
- O'nun bu sıfatlarla nitelenmesinin keyfiyetini bilmek,
- Allah'ın hiçbir zaman zatından ayrılmayan sıfatlarını bilmek,
- Allah'ın hiçbir zaman kendisiyle nitelenmesi mümkün olmayan sıfatlarını bilmek,
- Belli bir zamanda ortaya çıkan hâdis sıfatlarını bilmek,
- Hali böyle olan Allah'ın selbi ve sübutî sıfatlarında ortağı olmayan tek ilah olduğunu bilmek

Buna göre Abdülcebâr tevhid konusunu tamamen sıfatlar meselesi çerçevesinde ele almakta ve sıfatları üçe taksim ederek izah etmektedir.

**a- Zâtî Sıfatlar:** Bunlar Allah'ın kendileriyle nitelenmesi zorunlu olan ya da zıddıyla vasfedilmesi imkansız olan sıfatlardır. Ebu Hâşim'e göre bunlar Allah'ın kâdir, âlim, hayy, mevcut, müdrük, semî, basîr, mü-

<sup>50</sup> Eş'ari, *Makâlât*, 166-167.

<sup>51</sup> Menâî, *Usûlü'l-akâide*, 151.

<sup>52</sup> Eş'ari, *Makâlât*, 1:165, 166.

<sup>53</sup> Şehristani, *Milel*, 58.

rid ve kârih olmasıdır. Bu sıfatlardan kâdir, âlim, hayy ve mevcut temel zati sıfatlar olup ilahi zatın dışında herhangi bir şeyle kayıtlı değildir. Diğer sıfatlar ise böyle olmayıp ya asıl sıfatlardan birisine racidir ya da hâdis bir mana ile gerçekleşir. Bunları fiili sıfatlar olarak isimlendirmek mümkündür.

Abdülcebbar'a göre Allah'ın zati sıfatlarından istidlal yoluyla bilinenlerin ilki O'nun kâdir olmasıdır. Çünkü Allah'ın âlemin yaratıcısı olduğuna delalet eden deliller, aynı zamanda doğrudan O'nun kadir olduğuna da işaret ederler. Diğer sıfatlara işaret doğrudan değildir.<sup>54</sup> Ona göre Allah varlık türlerinin bütün cinslerine sınırsız bir şekilde kadirdir. O'nun kudretine konu olan şeyler ne cins ne de sayı olarak sınırlandırılmaz. Kudretin zati sıfat olması bunu gerektirir. Dolayısıyla Allah güzel-çirkin, hayır-şer her fiile kadirdir.<sup>55</sup>

Allah'ın kadir olarak vasfedilmesi, Abdülcebbar'a göre ilahi fiillerin zorunlulukla değil de ihtiyarla vuku bulmasını gerektirir. Çünkü fiilin kendisinden zorunluluk yoluyla meydan gelen birini kadir olarak nitelemek mümkün değildir. Bu âlem Allah'ın fiilidir ve belli bir zaman, şekil ve hal üzere var olması, ilahi iradenin seçimiyle gerçekleşmiştir. O fiilin Allah'tan zorunlulukla sudur etmesini reddettiği gibi, eşyanın tabiatından kaynaklanmasını da reddetmekte ve bunu makul bulmamaktadır.<sup>56</sup> Bu bakımdan Yeni Eflatuncu felsefedeki şekliyle sudur nazariyesi ve her tür determinist anlayış Abdülcebbar tarafından reddedilmekte ve alem bütünüyle *fâil-i muhtar* bir yaratıcının eseri olarak görülmektedir.

Allah'tan hikmetli ve muhkem fiillerin sadır olması ise O'nun âlim olduğunu gösterir. Allah zatından dolayı âlim olduğundan, bilinmesi mümkün olan her şeyi bilir ve hiçbir sebebe binaen bu sıfattan yoksun kalmaz.<sup>57</sup> Canlıları yaratması, felekleri idare etmesi, rüzgârları emri altına alması, kış ve yaz mevsimlerini planlaması gibi hikmetli ve muhkem

<sup>54</sup> Abdülcebbar, *Şerh*, 1:245.

<sup>55</sup> Abdülcebbar, *Şerh*, 1:251,253.

<sup>56</sup> Abdülcebbar, *Şerh*, 1:247.

<sup>57</sup> Abdülcebbar, *Şerh*, 1:259.

fiilleri, Allah'ın âlim olduğunun delilleri olarak zikreden Abdülcebbâr, bu âlemdeki eksik ve çirkin fiillerin varlığının âlim olma vasfına aykırı olmadığını düşünmektedir. Çünkü ona göre Allah'ın bu fiilleri yaratması, kulların Allah'a şükür vazifelerini yerine getirebilmeleri açısından ilahi lütfun sebepleri olmaktadır.<sup>58</sup> Abdülcebbâr kâdir ve âlim olmanın ancak diri olmakla mümkün olacağını ifade ederek Allah'ın hayy olmasının da zorunlu olduğunu ifade eder.<sup>59</sup>

Mu'tezile kelamcıları Allah'ın semî', basîr ve müdrîk olduğunda ittifak etseler de bu sıfatların dört temel sıfattan hangisine irca edileceği konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bağdat ekolü müdrîk sıfatını müstakil bir sıfat olarak kabul etmeyip, âlim ve hayy sıfatlarına irca ederken, Basra ekolü bu sıfatı âlim ve hayy sıfatlarından ayrı müstakil bir sıfat olarak kabul eder. Aynı ihtilaf semî' ve basîr sıfatlarında da görülmektedir. Bağdat ekolüne göre Allah'ın semî' ve basîr olması, duyulacak ve görülecek şeyleri bilmesi anlamına geldiği için bu sıfatlar ilme zaid sıfatlar değildir. Basra ekolü ise bu sıfatları, Allah'ın duyulacak ve görülecek şeyleri idrak etmesi şeklinde anlayarak ilim ve hayat sıfatından ayrı müstakil sıfatlar olarak kabul etmişler, bununla birlikte Allah'ın semî', basîr ve müdrîk olmasını, O'nun daima hayy olmasıyla mümkün olacağını düşünmüşlerdir.<sup>60</sup> Buna göre Basra ekolü semî', basir ve müdrîk sıfatlarını, hayat ve ilim sıfatlarından ayırmakla birlikte hayy sıfatına irca ederken, Bağdat ekolü idraki duyusal anlamda algıladıklarından Allah'ın bu anlamda müdrîk olmasının imkânsız olduğunu, dolayısıyla O'nun semî', basîr ve müdrîk olmasının âlim olmasından başka bir anlama gelmeyeceğini iddia etmişlerdir.<sup>61</sup>

**b- Fiili Sıfatlar:** Bunlar Allah'ın bir vakitte sahip olduğu, başka bir vakitte sahip olmadığı sıfatlardır. Ya da Allah'ın hem kendisiyle hem de

<sup>58</sup> Abdülcebbâr, *Şerh*, 1:257, 259.

<sup>59</sup> Abdülcebbâr, *Şerh*, 1:261.

<sup>60</sup> Abdülcebbâr, *Şerh*, 1:273, 275, 282; Bağdadi, *Usûlü'd-dîn* (İstanbul: Dârul Fünun İlahiyat Fakültesi, 1928), 96; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelam*, thk. Alfred Guillaume (London, 1930), 344.

<sup>61</sup> Bağdadi, *Usûlü'd-dîn*, 96-97; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 341, 343.

zıddıyla nitelenmesi mümkün olan sıfatlardır. O'nun müdrük olması böyledir. Zira Allah'ın müdrük olması idrak edilen şeyin var olmasına bağlıdır. O'nun mürid ve kârih olması da böyledir. Çünkü bunlar da hâdis olan ve mahalsiz olarak yaratılan irade ve kerahet sıfatlarına dayanır.<sup>62</sup> Mu'tezile kelam, irade, kerahet, rıza, gazap, rızıklandırma gibi fiili sıfatları hâdis kabul eder, ancak bununla birlikte bunların Allah'ta herhangi bir değişikliğe sebep olacağı iddiasını da reddeder.<sup>63</sup>

Mu'tezile'ye göre kelam, Allah'ın duyulacak ve anlamı anlaşılacak şekilde cisimlerde yarattığı, düzenli harfler ve kesik seslerden ibaret bir arazdır. Abdülcebbar meseleyle ilgili tüm izahlarında kelamın nefiste bulunan bir mana olmadığını vurgulamaya çalışmaktadır.<sup>64</sup> Kelam-ı nefsi kabul edilmediğine göre Allah'ın kelamı da bu âlemdeki kelam cinsinden olmak durumundadır. Harfler ve sesler hadis olduğundan Allah'ın kelamının da hadis olması zorunludur. Dolayısıyla Mu'tezile ittifakla Kur'an'ın mahlûk ve muhdes olduğunu kabul etmektedir.<sup>65</sup>

Abdülcebbar'a göre Allah, kelamı kendi fiili olarak yaratmış ve bu kelam sebebiyle mütekellim olmuştur. Bu bakımdan kelam, Allah'ın muhsin, râzık, mümit ve benzeri fiilden türetilmiş sıfatları gibi bir sıfattır.<sup>66</sup> Öyleyse kelam-mütekellim arasındaki ilişki sıfat-mevsuf değil fiil-fail ilişkisidir. Kelam fiil olunca bir mahalde bulunması da zorunludur. Allah'ın zatı hadislere mahal olmayacağından bu mahal O'nun zatından başka bir şey olmalıdır.<sup>67</sup>

Bişr b. el-Mu'temir (ö. 210 / 825) hariç tutulursa Mu'tezile'ye göre irade de Allah'ın fiili sıfatlarındandır. Dolayısıyla Allah zatıyla ezelde mürid değildir. Şayet böyle olsaydı zâtî sıfatların taalluku genel oldu-

<sup>62</sup> Abdülcebbar, *Şerh*, 1:209-213.

<sup>63</sup> Eş'ari, *Makâlât*, 1:186.

<sup>64</sup> Kamil Güneş, *İslam Düşüncesinin Şekillenişinde Akıl ve Nass* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 224.

<sup>65</sup> Abdülcebbar, *el-Muğnî fi evbâbi't-tevhîd ve'l-adl*, thk. İbrahim el-Ebyârî (Mısır: Matbaatu Dâri'l-Kütüb, 1961), 7: 3.

<sup>66</sup> Abdülcebbar, *Muğnî*, 7: 58.

<sup>67</sup> Abdülcebbar, *Muğnî*, 7: 159.

ğundan, iradenin iyi ve kötü her şeye yönelmesi gerekirdi. Halbuki Allah kötüyü irade etmez. Bu aynı zamanda iki zıddın aynı anda meydana gelmesi gibi imkânsız bir duruma da sebep olurdu. Allah kadîm bir iradeyle de mürid olamaz. Çünkü bu durum yukarıda da ifade edildiği gibi kadîm iki ilahın varlığını gerektirir. Onlara göre bu irade, bir mahalde olmayan hâdis bir iradedir ve Allah'ın zatıyla kaim değildir.<sup>68</sup>

Mu'tezile'nin ekseriyeti ve özellikle Basra Okulu, Allah'ın bir mahalde olmayan hâdis bir iradeyle mürid olduğu konusunda ittifak etse de<sup>69</sup>, iradenin anlamı üzerinde ihtilaf etmiştir. Bağdat ekolüne göre irade fiil veya fiili emretmek anlamına gelir. Allah'ın fiili söz konusu olduğunda irade fiil anlamına, insan fiilleri söz konusu olduğunda ilahi emir ve yasak anlamına gelir. Her iki anlamıyla da irade kadîm değil, hâdis bir sıfat olarak kabul edilir.<sup>70</sup> Basra Mu'tezilesi de ilahi iradeyi ikiye taksim eder. Birincisi Allah'ın kendi fiillerine, ikincisi kulların fiillerine yöneliktir. Allah'ın kendi fiilini irade etmesi, fiilin zorunlu olarak meydana gelmesinin sebebidir. Kulların fiillerini iradesi ise iki şekilde olur. Birincisi zorlama ve ikrah cihetiyle gerçekleşir. Bu durumda fiilin meydana gelmesi de zorunludur. İkincisi teklifi hükümlerle ilgili olup ihtiyar cihetiyle gerçekleşir. Bu irade edilen şeyin meydana gelmesini gerektirmez.<sup>71</sup>

**c- Selbi Sıfatlar:** Allah hakkında hiçbir zaman düşünülemez nitelikler olup, zati sıfatlara zıt olan âciz olma, cahil olma, ölü olma, ma'dum olma gibi durumlardır. Ulûhiyette tenzih yöntemini temel prensip edinen Mu'tezile, her türlü teşbih ve tescim fikrini reddetmekte ve bu çerçevede bazı ayetlerde geçen ve zahiren cismiyyet ifade eden bir takım kelimeleri mecaza hamlederek *istivâyı* istilâ, *ayn* ilim, *vechi zât*, *yedi kudret*, *cenbi* taat olarak te'vil etmektedirler. Aynı şekilde Allah'ı araz kabul

<sup>68</sup> Abdülcebbâr, *Muğnî*, 6/2: 134-148; Şehristânî, *Nihayetü'l-İkdâm*, 245 vd.

<sup>69</sup> Abdülkahir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 103; Abdülcebbâr, *Muğnî*, 6/2: 104.

<sup>70</sup> Abdülcebbâr, *Şerh*, 2: 215.

<sup>71</sup> Abdülcebbâr, *Muğnî*, 6/2: 257.

etmedikleri için herhangi bir mekânda olmasını veya mekâna hulûl etmesini de reddederler.<sup>72</sup>

Abdülcebbâr selbi sıfatlar bağlamında Allah'ın cisim ve araz olarak nitelenemeyeceğini ifade ettikten sonra<sup>73</sup> *ruyetullahı* da akli ve nakli delillerle kesin olarak reddetmektedir. Aklen sabit olan hususlarda naklin delil olarak kullanılmasında herhangi bir sakınca olmayacağını ifade eden Abdülcebbâr meseleyi izaha şu ayetle başlamıştır. "O'nu gözler idrak edemez, fakat O bütün gözleri idrak eder." (el-En'âm 6/103) Abdülcebbâr "idrak" lafzının "basar" kelimesiyle birlikte kullanıldığında mutlak olarak "ruyet" anlamına geleceğini, ayette de Allah'ı görmenin nefye-dildiğini ifade eder. Ayrıca Allah ruyetin konusu olmamakla övünmektedir. Aksi düşünce O'nun için noksanlık olur. Mu'tezile kelamcıları "O gün kimi yüzler vardır pırıl pırıl parıldar vaziyette Rablerine bakacaklar" (el-Kıyâme 75/22-23) ayetinde geçen "nazar" kelimesini "bakmak" (ruyet) anlamında değil "beklemek" (intizar) anlamında, "ilâ" kelimesini ise harfi cer olarak değil, "nimetler" anlamında isim olarak değerlendirerek, bu ayeti " yüzler o gün parıldamaktadır, Rablerinin sevabını beklemektedir" şeklinde tefsir etmektedirler.<sup>74</sup>

Nakli delillerden sonra akli delillere geçen Abdülcebbâr, cisimsel anlamda görmenin şartlarını sayarak bunların Allah hakkında imkânsız olduğu gerekçesiyle ruyetullahı reddeder. Aynı yerde muhaliflerin bazı ayetlerle istidlalde bulunarak ruyetullahı ispat etmeye çalışmalarını hem yöntem olarak doğru bulmamakta hem de bu ayetlerin onların dediği gibi anlaşılamayacağını iddia etmektedir. Ona göre ulûhiyetle ilgili meselelerde nakli delille istidlal ancak Allah'ın âdil ve hakîm olması ve yalancılar eliyle mucize meydana getirmemesi şeklindeki temel akli kabullere dayanır. Zira bu konularda akıl asıl, nakil fer'dir. Fer' ile asıl üzerine delil getirilemez. Abdülcebbâr'a göre "Ey Rabbim! Bana kendini göster, sana

<sup>72</sup> Abdülcebbâr, *Muhtasar*, 179.

<sup>73</sup> Abdülcebbâr, *Şerh*, 1:349-375.

<sup>74</sup> Ebu'l-Hasen el-Eş'ari, *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, thk. Fevkiye Hüseyin Mahmud (Kahire: Dâru'l-Ensâr, 1977), 37-40; Abdülcebbâr, *Şerh*, 1:375, 395.

bakayım" şeklindeki Musa'nın kendine izafe ettiği niyaz, gerçekte Musa'nın değil kavminin isteğidir. Abdülcebâr bu ayetin gerçekte muhaliflerin aleyhine kendisinin lehine olduğunu söyler. Ona göre ayetteki ebédilik bildiren "len" edatı ile birlikte Allah'ın hiçbir zaman görülemeyeceği bildirilmektedir. Yine görmenin imkânının dağın hareket halindeyken de sabit kalması gibi imkânsız bir şarta bağlanmış olması, ruyetin imkânsızlığını gösterir.<sup>75</sup>

Sahabenin ruyetullahın gerçekleşeceğine dair icma ettikleri iddiasını doğru bulmayan Abdülcebâr, Hz. Ali ve Hz. Aişe'den söz konusu icma iddiasının zıddına bir takım sözler nakleder. Aynı şekilde Peygamber'den rivayet edilen ve çoğu teşbih ve cebir içeren haberleri peygamberin söylemediğini, söylemiş olsa bile onu bir topluluktan hikâye ederek söylemiş olacağını ancak ravinin bunu hafzederek haberi naklettiğini iddia eder. Konu ile ilgili en şeffaf rivayetlerden "kıyamet gününde Rabbinizi, dolunay gecesinde ayı gördüğünüzü gibi göreceksiniz"<sup>76</sup> şeklindeki rivayeti ele alarak, bunun Peygamber'e ait olamayacağını üç yönden ispatlamaya çalışmaktadır. İlk olarak metin tenkidi yaparak bu rivayetin cebir ve teşbih içerdiğini söyler. Yani ay yuvarlak, yüksek ve aydınlatici görülür. Allah'ın böyle görülmesi ise caiz değildir. Ya da ona göre Peygamber bu sözü başka bir topluluktan hikâye etmiş olabilir. İkinci olarak senet tenkidi yaparak rivayetin sahih olmadığını iddia eder. Üçüncü olarak da şayet sahih olsa bile bu rivayetin en fazla haber-i vâhid kapsamında yer alacağını, haber-i vâhidin ise bu meselede ilim ifade etmeyeceğini ifade eder. Ona göre bu rivayetteki görmekten maksat bilmektir. Dolayısıyla anlam "dolunay gecesinde ayı bildiğiniz gibi kıyamet gününde Rabbinizi bileceksiniz" şeklindedir. Daha sonra Abdülcebâr ruyetullahın imkânsızlığına dair bir takım karşı rivayetler sunarak kendi görüşünü ispatlamaya çalışır.<sup>77</sup>

<sup>75</sup> Abdülcebâr, *Şerh*, 1:401-433.

<sup>76</sup> Buhârî, "Mevâkîf", 16, 26; "Ezân", 129; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3:16-17, 26-27.

<sup>77</sup> Abdülcebâr, *Şerh*, 1:433 vd.



Marifetullah ve sıfatlar konusunu kısaca özetlemek gerekirse, Mu'tezile'ye göre Allah'ın varlığı ve birliği meselesi bütünüyle akli-nazari bilgiye dayanır. İnsan etrafındaki varlıklara nazar ettiğinde, onlarda sürekli bir değişimin gerçekleştiğini fark eder. Değişim yaratılmışlık alameti olduğundan, neticede bu âlemin de yaratılmış olduğu ve var olmak için bir yaratıcıya ihtiyaç duyduğu sonucuna ulaşılır. Bundan sonra nazari ve istidlali olarak ulaşılan ilk bilgi, Allah'ın hiçbir yaratılmış varlığa benzememesidir. Kadim olan Allah'ın ve hâdis olan âlemin varlığı sabit olunca, âlemin yaratıcısı olan Allah'ın kâdir olduğu bilgisine ulaşılır. Fiillerinin tam bir ahenk ve intizam içinde olduğunu düşününce âlim olduğu bilgisi hasıl olur. Kâdir ve âlim olanın hayy olması gereklidir. Hayy olduğu düşünülünce O'nun semî', basîr ve müdrîk olduğu bilgisi elde edilir. Aynı şekilde âlim ve kâdir olanın mevcut olması da gerekir. Cisimlerin sonlu ve Allah'ın sonsuz olduğu düşünülünce kadîm olduğu bilgisi elde edilir. Kadîm olduğu sabit olunca cisim ve araz olmadığı ve dolayısıyla gözlerle görülemeyeceği ve duyularla idrak edilemeyeceği sonucuna ulaşılır.<sup>78</sup>

## 2.2. Tûsî'de Sıfatlar Problemi

Mu'tezile'de olduğu gibi Tûsî de sıfatlar problemini tevhidin alt başlığı olarak ele alır ve Abdülcebâr'ın yaptığı gibi tevhidi Allah'ın zatında ve sıfatlarında tek olması, ortağı bulunmaması olarak tanımlar.<sup>79</sup> Tevhid bahsinde öncelikle âlemin yaratılmış olduğunu ve yaratıcının da zorunlu olarak kadim olması gerektiğini ifade ettikten sonra Tûsî, tevhidin ancak şu beş şeyle tamamlanmış olacağını ifade etmektedir:<sup>80</sup>

- Marifetullaha kendisiyle ulaşılan şeyi bilmek
- Allah'ı tüm sıfatlarıyla birlikte bilmek
- Allah'ın bu sıfatları istihkak keyfiyetini bilmek
- Allah için caiz olan ve olmayan şeyleri bilmek
- Allah'tan başka kadîm varlık olmadığını bilmek

<sup>78</sup> Abdülcebâr, *Şerh*, 1: 107,109.

<sup>79</sup> Ebû Ca'fer et-Tûsî, "Risale fi'l-i'tikâdât", *er-Resâilü'l-aşr*, (Kum,1414), 105.

<sup>80</sup> Tûsî, *İktisâd*, 36; Tûsî, *Temhîd*, 301-302. Ayrıca bkz. Recep Demir, *Kur'an'ın Şiî Yorumu: Ebu Ca'fer et-Tûsî Örneği* (Samsun: Üniversite Yayınları, 2016), 132-138.

Şîa'da başlangıçta teşbih ve tescime kayan bir sıfat anlayışı hâkimken, hicri dördüncü asrın sonlarına gelindiğinde ilk Şii kelimcilerin benimsediği yaratılmış sıfat anlayışı, yerini genel yaklaşım olarak Mu'tezile'nin sıfat anlayışına bırakmıştır. İlk olarak Şeyh Sadûk, her sıfat ve mevsufun mahlûk olduğu iddiasıyla kadîm sıfatları nefyetmiş<sup>81</sup>, ondan sonra Şîa'da usûli düşüncenin öncüleri olan Şeyh Müfid, Şerif Murtaza ve Ebu Ca'fer et-Tûsî bu yaklaşımı devam ettirmişlerdir. Şeyh Müfid, Allah'ın bir ilimle değil zatından dolayı âlim, bir kudretle değil zatıyla kâdir ve bir hayatla değil zatıyla hayy olduğunu ifade ettikten sonra, bu görüşün bütün İmâmiyye'nin ve Mu'tezile'nin ortak görüşü olduğunu söyler.<sup>82</sup> Bu bakımdan İmâmiyye ve Mu'tezile zattan ayrı kadîm sıfatların varlığını reddetmekte ve bu konuda muhalif fikre sahip olan Eş'ariyye'yi tenkit etmektedirler.<sup>83</sup>

314  
OMÜİFD

Genel olarak İmâmiyye'nin ve daha özelde Tûsî'nin tevhid ve sıfatlar konusunda Mu'tezile'ye bir muhalefetleri söz konusu değildir. Tûsî'nin kelama dair yazdığı eserleri incelendiğinde çok düzenli bir sıfat tasnifi bulmak oldukça zor olmakla birlikte ilahi sıfatları zâtî, fiili ve selbi olmak üzere üç kısımda ele aldığı anlaşılmaktadır.

**a- Zâtî sıfatlar:** Tûsî zâtî sıfatları kâdir, kadîm, âlim, mevcut, hayy, müdrîk, semî', basîr ve mürid olarak sayar ve Abdülcebbar'da olduğu gibi sıfatların izahına kâdir sıfatıyla başlar. Ona göre Allah'ın "muhtar kâdir" olması zorunludur. Çünkü fiil ancak kâdir olandan meydana gelebilir. Dolayısıyla âlemin failinin kâdir olması zorunludur. Tûsî'ye göre kudret ispat edilmeden diğer sıfatlar hakkında konuşmak mümkün değildir. Çünkü mücerret fiil doğrudan Allah'ın kâdir olduğunun delilidir; diğer sıfatların delili ise fiile zaid bir takım durumlardır. Kâdir olan Allah'tan fiil, filozoflarda olduğu gibi zorunluluk yoluyla değil, ihtiyar yo-

<sup>81</sup> Muhammed b. Ali b. Hüseyin Bâbeveyh el-Kummî, *Kitâbu't-tevhid* (Tahran: 1375), 88; Âişe Yusuf el-Menâî, *Usûlü'l-Akîde beyne'l-Mu'tezile ve's-Şîati'l-İmâmiyye* (Doha: Dâru's-Sekâfe, 1992), 143.

<sup>82</sup> Şeyh Müfid, Muhammed b. Nu'mân el-Ukberî, "Evâilü'l-Makâlât", *Silsiletü müellefâtî's-Şeyhi'l-Müfid*, (Kum,1431), 52.

<sup>83</sup> Menâî, *Usûlü'l-akîde*, 143.

luyla meydana gelmektedir.<sup>84</sup> Bu durumda Allah âlemin illet ve sebebi değildir; ihtiyar sahibi yaratıcısıdır (muhtar kâdir).<sup>85</sup> Tûsî'ye göre fiil Allah'tan zorunlu olarak sudur etmediği gibi, eşyanın tabiatının eseri de değildir. O bu konuda *ashab-ı kehf* mucizesini delil olarak getirip eşyadaki tedbirin Allah'ın ihtiyarıyla gerçekleştiğini ifade eder.<sup>86</sup>

Tûsî'ye göre Allah ezeli olarak kâdirdir. Bu durum O'nun zatından dolayı kâdir olmasını zorunlu kılar. Yoksa Allah kadîm bir kudretle veya hâdis bir kudretle kâdir değildir. Şayet kadîm bir kudretle kâdir olsaydı, Allah'ın ve kudret sıfatının kıdemde ortaklıkları gerekirdi. Kıdemde ortaklık ise ilahlıkta benzerliği gerektirir.<sup>87</sup> *Teaddüd-i kudemâya* sebep olduğundan bunun kabul edilmesi imkânsızdır.<sup>88</sup> Allah'ın havadise mahal olamayacağı bilindiğinden hâdis bir kudretle kâdir olması söz konusu olamaz.<sup>89</sup>

Tûsî'ye göre Allah'ın âlim olması zorunludur. İlim zâtî bir sıfat olduğundan Allah zatından dolayı ezelde âlimdir; yoksa kadîm veya hâdis bir ilimle âlim değildir.<sup>90</sup> Allah zatından dolayı kâdir ve âlim olunca tüm fiil cinslerine güç yetiren ve gerek ma'dum gerekse mevcut tüm malumatı bilen olması da zorunludur.<sup>91</sup> Fiillerindeki sağlamlık, nizam ve tertip Allah'ın âlim olduğunun delilidir. İnsanın, hayvanın, göklerin, yerin ve diğer varlıkların tam bir hikmet, muhkemlik ve tertib üzere yaratılmış olması Allah'ın âlim olduğuna delalet eder.<sup>92</sup> Allah'ın kâdir ve âlim olduğu sabit olunca ezelde hayy ve mevcut olması da vaciptir.<sup>93</sup> Zira kudret ve ilim ancak mevcut ve diri olanda bulunur.<sup>94</sup>

<sup>84</sup> Tûsî, *Temhîd*, 73 vd.; Tûsî, *İktisad*, 69.

<sup>85</sup> Tûsî, *Mesâil*, 94; Tûsî, *fî'l-i'tikâdât*, s.104; Tûsî, *İktisad*, 69-70.

<sup>86</sup> Tûsî, *Tibyan*, 7: 23.

<sup>87</sup> Tûsî, *İktisâd*, 78-79; Tûsî, *Temhîd*, 115-116.

<sup>88</sup> Tûsî, *Temhîd*, 125.

<sup>89</sup> Tûsî, *Temhîd*, 115.

<sup>90</sup> Tûsî, *Temhîd*, 116-117; Tûsî, *İktisâd*, 79.

<sup>91</sup> Tûsî, *İktisâd*, 79-80; Tûsî, *Temhîd*, 116.

<sup>92</sup> Tûsî, *Temhîd*, 86; Tûsî, *İktisâd*, 71.

<sup>93</sup> Tûsî, *Temhîd*, s. 87, 92.; Tûsî, *İktisâd*, s. 70.

<sup>94</sup> Tûsî, *Temhîd*. 77.

Tûsî'ye göre Allah'ın müdrîk, semî' ve basîr olması da zorunludur. Zira Kur'an O'nu böyle nitelemektedir: "Gözler O'nu idrak edemez, O gözleri idrak eder." (el-En'am 6/103) Şöyle ki hayy olan Allah görülebi- len, duyulabilen ve daha başka idraklerin konusu olacak varlıkları yaratıp da idrake engel tüm engelleri kaldırdığında, bu varlıkları idrak eden (müdrîk) olması zorunludur.<sup>95</sup> Tûsî idrakin sebebi olarak hayat sıfatını kabul etmekle birlikte, Abdülcebbâr'da olduğu gibi idraki ilim, hayat ve diğer sıfatlara zaid olarak kabul eder.<sup>96</sup> İdrak edilecek varlıklar her var olduğunda idrak de yenileneceği için Allah ezelde müdrîk olmakla nite- lenemez<sup>97</sup> ancak semî' ve basîr sıfatları ezeldir. Zira bu iki sıfat daima diri olan Allah'ın hayat sıfatına raci olduğundan, duyulacak ve görülecek varlıkların ezeli olmasını gerektirmez.<sup>98</sup> Hayat sıfatı esasında duyulacak şeylerin duyulma ve görülecek şeylerin de görülme imkânını ifade eder. Dolayısıyla semî' ve basîr sıfatları bil kuvve anlamda ezeldir. İdrak ise bilfiil meydana gelen şey demektir. Bu bakımdan Allah ezelde semî' ve basîr olarak vâsfedildiği halde müdrîk olarak vasıflanamaz.<sup>99</sup>

316

OMÜİFD

Tûsî'ye göre Allah'ın kadîm olması zorunludur. Kadîm olmanın an- lamı ezelde mevcut olmaktır.<sup>100</sup> Ona göre ezeli olan varlığın ebedi olması da zorunludur. Kıdemi sabit olanın bekası vaciptir. Allah *vâcibu'l- vüçûddur*. Vâcibu'l-vüçûd, varlığında başkasına muhtaç olmadığı gibi, yokluğu da caiz değildir. Allah varlığı ezeli ve ebed arasında sürekli olan- dır (sermediyyü'l-vüçud).<sup>101</sup>

Tûsî tevhidin tam olarak gerçekleşebilmesi için Allah'ın, sıfatları istihkak keyfiyyetini de bilmek gerektiğini ifade eder. Bu meselede Abdül- cebbâr'ın izinden giden Tûsî'ye göre Allah'ın bu sıfatları istihkakının sebebi bizzat kendi zatıdır; yoksa kadîm bir takım manalar değildir. Yani

<sup>95</sup> Tûsî, *İktisâd*, 71.

<sup>96</sup> Tûsî, *Temhîd*, 96, 98; Tûsî, *İktisâd*, 72.

<sup>97</sup> Tûsî, *İktisâd*, 80.

<sup>98</sup> Tûsî, *Temhîd*, 101; Tûsî, "el-Mukaddime fi'l-medhal ilâ snâ'ati ilmi'l-kelam", *er-Resâilü'l- Aşr*, (Kum, 1414), 82.

<sup>99</sup> Tûsî, *İktisâd*, s. 73.

<sup>100</sup> Ebu Ca'fer et-Tûsî, "Mesâilü kelamiyye", *er-Resâilü'l-Aşr*, (Kum: 1414), 93.

<sup>101</sup> Tûsî, *fi'l-İ'tikâdât*, 104.

Allah kadîm bir kudretle kâdir, kadîm bir ilimle âlim, kadîm bir hayatla hayy değildir; O zatıyla ezelde kâdir, zatıyla ezelde âlim, zatıyla ezelde hayydır. Şayet bir takım kadîm manalar var kabul edilirse, bu durum kıdem konusunda Allah'a ortak olmayı zorunlu hale getirir. Bu da neticede teaddüd-i kudemâya sebep olur.<sup>102</sup>

**b- Fiili Sıfatlar:** Tûsî müdrîk, mürid, kârih ve mütekellim sıfatlarını, Allah'ta bulunması zorunlu olduğu için zâtî, bilfiil gerçeklik kazanmaları nesnesine bağlı olduğu için "müteceddid" sıfatlar olarak isimlendirir. Müteceddid ifadesini muhdes veya fiili sıfat olarak tefsir etmek mümkündür.

Buna göre hayy olan Allah'ın, idrak edilecek varlıklar var olduğu takdirde müdrîk olması zorunlu olduğundan<sup>103</sup> müdrîk sıfatı hâdis olmak durumundadır. Allah'ın mürid ve kârih olması da O'nun fiili sıfatlarından. Çünkü Allah'ın Kur'an'da emreden, nehyeden ve haber veren olduğu sabittir. Emir irade etmeyi, nehiy ise istememeyi gerektirir.<sup>104</sup> Aynı şekilde Allah'ın tüm varlığı belli bir amaç ve gaye için yaratması da bir irade ve kasdı gerektirmektedir.<sup>105</sup>

Allah'ın mürid olmasının anlamı, kudreti altındaki fiillerin, başka şekillerde meydana gelmesi mümkünken, belli bir şekil üzere ve belli bir zamanda vuku bulmasına sebep olan bir sığata sahip olmasıdır.<sup>106</sup> Bir başka yerde Allah'ın mürid olmasını; "bir şeyde maslahat olduğunu bildiğinde onu yapmayı tercih etmesi", kârih olmasını ise "bir şeyde mefsedet olduğunu bildiği zaman onu yapmamayı tercih etmesi" olarak tanımlamaktadır.<sup>107</sup>

Tûsî'ye göre Allah lizâtîhi mürid olmadığı gibi kadim bir iradeyle de mürid olarak nitelenemez. Allah'ın lizâtîhi mürid olması doğru değildir.

<sup>102</sup> Tûsî, *Temhîd*, 124-127, 149; Tûsî, *İktisâd*, 97.

<sup>103</sup> Tûsî, *İktisâd*, 72.

<sup>104</sup> Tûsî, *Temhîd*, 102, 108. ; Tûsî, *İktisâd*, 74.

<sup>105</sup> Tûsî, *Temhîd*, 107.

<sup>106</sup> Tûsî, *Temhîd*, 102; Tûsî, *Mesâil*, 95.

<sup>107</sup> Tûsî, *Mesâil*, 95.

Aksi halde Allah'ın irade edilebilecek her şeyi irade etmesi gerekir ki bu durum O'nun kârih olmasını imkânsız kıldığı gibi iki zıddın aynı anda meydana gelmesi gibi imkânsız bir duruma da sebep olur. Allah'ın kadîm bir iradeyle mürid olması da söz konusu olamaz. Aksi takdirde kıdem noktasında Allah'la ortaklık söz konusu olur. Buna göre Allah bir mahalde olmayan hadis bir iradeyle müridir.<sup>108</sup>

Bir diğer fiili sıfat kelimedir. Tûsî'ye göre Allah'ın mütekellim olması zorunludur. Mütekellim olmasının manası gayesini insanlara ulaştırmak için kelamı bir cisimde yaratmasıdır.<sup>109</sup> O'nun mütekellim olduğu ise ancak sem' ile bilinir; akıl ile bilinmez. Yani kelam fiilini işlemeden bir kişinin mütekellim olduğunu bilmek mümkün olmadığı gibi, Allah'ın mütekellim olduğunu bilmenin tek yolu da kelamının bize intikal etmesidir. Akıl sadece Allah'ın kelama kâdir olduğuna işaret edebilir. Diğer taraftan bütün Müslümanlar Allah'ın mütekellim ve Kur'an'ın Allah'ın kelamı olduğunda icma etmişleridir. Bu icma da Allah'ın mütekellim olduğunun delilidir.<sup>110</sup>

318  
OMÜİFD

Tûsî'nin kelam ve kelimullah konusundaki görüşleri adeta Abdülcebbâr'ın bir tekrarı mahiyetindedir. Tûsî'ye göre Allah muhdes bir kelamla mütekellimdir. Zira kelam iki veya daha fazla harfin belli bir tertiple bir araya gelmesiyle oluşur. Bu harflerin ise hâdis oldukları bellidir.<sup>111</sup> Zira harfler, araz olan kesik seslerden ibaret olduğundan kelamın hâdis olması zorunludur.<sup>112</sup> Tûsî'nin kelam tanımında özellikle ses unsuruna vurgu yapması önemlidir. Zira Abdülcebbâr da ses olmadan yazı ve ezber suretiyle de kelamın var olacağı iddiasını reddetmektedir. Ona göre kelam tek tek harflerden ve ayrı ayrı seslerden oluşur. Bu bakımdan kelam kalpte olan mana değil, işitilme özelliği olan manadır.<sup>113</sup> Aynı şekilde Tûsî de kelamın bu bilinen anlamından başka itikad, irade, fikir ve

<sup>108</sup> Tûsî, *İktisâd*, 80-81; Tûsî, *Temhîd*, 108-109, 110.

<sup>109</sup> Tûsî, *Mesâil*, 95.

<sup>110</sup> Tûsî, *İktisâd*, 76-77; Tûsî, *Temhîd*, 192.

<sup>111</sup> Tûsî, *İktisâd*, 81-82.

<sup>112</sup> Tûsî, *El-Mukaddime*, 72-73.

<sup>113</sup> Abdülcebbâr, *Muğni*, 7: 21-23, 59.

benzeri anlamda “kelam-ı nefsi” gibi bir kelam türünün olamayacağını iddia eder.<sup>114</sup> Buna göre bilinen anlamıyla kelam Allah’ın kendi zatı dışında bir mahalde yarattığı fiilidir.<sup>115</sup> Şeyh Müfîd kelamın hâdis olduğu konusunda İmâmiyye’nin icma ettiğini ifade eder.<sup>116</sup>

Allah’ın ve insanların kelamı aynı cins olup hadis olduğu sabit olunca, İmamiyye Kur’an’ın da yaratılmış kelam olduğunu kabul etmiştir. Tûsî Kur’an için “mahlûk” ifadesini değil de bunun yerine aynı anlama gelebilecek “muhtes” terimini kullanır ve Kur’an’dan ayetlerle bunu ispatlamaya çalışır. (Hicr 15/ 9; Nahl 16/44; Enbiya 21/2; Zuhuruf 43/3) Bununla birlikte Tûsî Kur’an için “mahlûk” ifadesini kullanmaktan kaçınır. Bu kelimenin gerek örfte ve gerekse Kur’an’daki kullanımlarından hareketle, “uydurma, yalan, kendine mal etme” anlamlarına geldiğini ifade ederek “halk kelimesini Kur’an için kullanmaz.<sup>117</sup> İmâmiyye’nin geneli Kur’an için “mahlûk” nitelemesinden kaçınmış, bunun yerine “muhtes ve münezzel” ifadelerini kullanmışlardır.<sup>118</sup>

c- **Selbi Sıfatlar:** Tûsî selbi sıfatlar konusunda da Mu’tezile’nin ve özellikle de Abdülcebâr’ın yolundan ayrılmamaktadır. Bu bağlamda ilk olarak Allah’ın mahiyeti fikrini reddetmektedir. Zira ona göre Allah’ı ve sıfatlarını ispatta tek yol O’nun fiilleridir. Fiil ise ya doğrudan ya da dolaylı bir şekilde sıfatlara delalet eder. Mücerret olarak fiil Allah’ın kâdir olmasını; fiilin muhkem olarak vukuu âlim olmasını; belli bir şekil üzere meydana gelmesi mürid ve kârih olmasını; kâdir ve âlim olması hayy ve mevcut olmasını; hayy olması idrak edilecek şeyler var olduğunda müdrik, semî ve basir olmasını gerektirir. Tûsî bu sıfatları Allah için ezelde zorunlu zâfî sıfatlar olarak isimlendirir. Ona göre fiilde Allah için mahiyete delalet eden hiçbir şey yoktur.<sup>119</sup>

<sup>114</sup> Tûsî, *Temhîd*, 188.

<sup>115</sup> Tûsî, *Temhîd*, 190.

<sup>116</sup> Tûsî, *Evâil*, 52.

<sup>117</sup> Tûsî, *İktisâd*, 82-83; Tûsî, *Temhîd*, 198- 200.

<sup>118</sup> Tûsî, *Evâil*, 53.

<sup>119</sup> Tûsî, *Temhîd*, 112; Tûsî, *İktisâd*, s.87.

Selbi sıfatlar bağlamında Tûsî Allah'ın cisim, araz ve cevher olmadığını ve bu kelimelerden birisiyle isimlendirilemeyeceğini ifade eder.<sup>120</sup> Ona göre Allah için "diğer cisimler gibi olmayan bir cisimdir" de denilemez. Çünkü bu sözde aynıyla ispat edilen şeyin nefyedilmesi söz konusu olduğundan açık bir çelişki söz konusudur. Cisim lügatte üç boyutlu varlık demektir. Allah böyle olmaktan münezzehtir. Bununla birlikte Tûsî Allah için "diğer şeyler gibi olmayan bir şeydir" ifadesinde ise herhangi bir tenakuz görmez. Zira ona göre bundan maksat Allah'ı bir cinse nispet etmek değil, aksine O'nun bilinebilen bir varlık olmasıdır.<sup>121</sup> Tûsî bu konuda "Şahit olarak hangi şey daha büyüktür de. Allah benimle sizin aranızda şahiddir" (el-En'am 6/19) ayetini delil getirerek, Allah'ın bizzat Kur'an'da şey olarak isimlendirildiğini ifade eder.<sup>122</sup>

Tûsî zahiren tecsimî çağrıştıran bazı ayetleri te'vil ederek cismiyyetin tüm çeşitlerini Allah'tan nefyetmiştir. Ona göre "istiva" "isti'lâ"; yed (el) kudret ve nimet<sup>123</sup>; "cenb" (Zümer 39/56) Allah'ın zâtı ve itaat; "yemin" (sağ el) (Zümer 39/67) kudret; "a'yün" (gözler) (el-Kamer 54/14) bilgi anlamına gelir.<sup>124</sup>

Tenzih merkezli bir kelam anlayışına sahip olan Tûsî cisimlerin özelliklerinde olan bir cihette olma, mekânda bulunma, bir varlığa hulûl etme veya onunla birleşme, muhtaç olma gibi durumları Allah için imkansız görmekte, bu yaklaşımıyla teşbihe düşen ilk dönem Şiiilerden ayrıldığı görülmektedir.<sup>125</sup> Ona göre Allah'ın göklerde ve yerde olduğunu bildiren ayetler (En'am 6/3; Yunus 10/22), O'nun bir mekânda olduğunu ifade etmez, aksine hikmetli tedbirini veya her şeyi bildiğini ifade eder.<sup>126</sup> Cismiyyetin bütün anlamlarından Allah'ı tenzih eden Mu'tezile'nin çoğunluğuna göre de Allah tek bir mekânda değil her mekândadır. Bunun

<sup>120</sup> Tûsî, *Tibyan*, 2: 310.

<sup>121</sup> Tûsî, *İktisâd*, 88- 89.

<sup>122</sup> Tûsî, *Temhîd*, 134.

<sup>123</sup> Tûsî, *İktisâd*, 89-90.

<sup>124</sup> Tûsî, *İktisâd*, 90-91.

<sup>125</sup> Tûsî, *İktisâd*, 92; Tûsî, *Temhîd*, 131, 136-137; Tûsî, *Mesâil*, 96; Şehristânî, *Milel*, 130, 132-244; Eş'ari, *Makâlât*, 32-33.

<sup>126</sup> Tûsî, *Tibyan*, 4:78-79.



anlamı Allah'ın her mekânın düzenleyicisi (müdebbir) olması ve ilminin tüm mekânı kuşatmasından ibarettir.<sup>127</sup>

Tûsî'ye göre Allah'tan cisimliği reddetmenin bir başka boyutu da ruyetullahı nefyetmektir. Tûsî Allah'ın gözle görülmesini reddetmiş ve bunu akli ve nakli deliller ışığında açıklamaya çalışmıştır. Ona göre ruyetullahı kabul etmek, Allah'ı gören kimsenin karşısında konumlanmış yani bir cihette bulunan bir cisim gibi kabul edilmesini gerektirir ki bunun Allah için doğru olmayacağı açıktır. Aynı şekilde Tûsî'ye göre Allah'ın herhangi bir duyuru organı ile idrak edilmesi de imkânsızdır.<sup>128</sup>

Tûsî "ruyetullah"ın imkânsızlığına dair "Gözler O'nu göremez, hâl-buki O gözleri görür..." (el-En'am 6/103) ayetini delil olarak getirmektedir.<sup>129</sup> Kıyamet Suresi'nde "Yüzler vardır ki ışıl ışıl parlayacaktır. Rablerine bakacaklardır" (Kıyamet 75/ 22-23) şeklindeki ifadeleri yukarıdaki ayetle çelişik görmez. Çünkü ona göre bu ayette bahsedilen bakmaktan (nazar) kasıt beklemektir (intizar). Bu bakımdan Tûsî'ye göre ayetin anlamı "Rablerinin nimetini bekleyeceklerdir" şeklinde olur. Tûsî Arap kelimelerinde nazarın ruyet anlamında kullanılmadığını, kullanılsa bile burada Allah'ın zatının değil de mükâfatının görülmesinin söz konusu olacağını iddia eder. Bir başka ihtimal olarak da ayette geçen "ilâ"nın harf olarak değil de isim olarak kullanılabilmesi ve dolayısıyla Allah'ın nimetlerinden birisi olabileceğini ifade eder.<sup>130</sup>

Yine Tûsî Hz. Musa'nın "Rabbim kendini bana göster sana bakayım" (A'raf 7/143) ayetiyle yukarıda ifade edilen görüşü arasında bir çelişki olmadığını iddia eder. Ona göre burada murat Hz. Musa'nın görmeyi kendisi için değil de kavmi için istemiş olması muhtemel olduğu gibi, kendisinden tüm şüpheleri gideren kesin bilgiyi istemiş olması da muhtemeldir. Diğer taraftan aynı ayetin devamında "len" edatıyla birlikte Allah'ı ebedi olarak görme fiili nefyedilmiştir. Aynı şekilde görmenin

<sup>127</sup> Eş'ari, *Makâlât*, 1: 157; Bağdadi, *Usûlü'd-dîn*, 77.

<sup>128</sup> Tûsî, *İktisâd*, 93-94; Tûsî, *Temhîd*, 141-142; Tûsî, *Fi'l-i'tikâdât*, 106.

<sup>129</sup> Tûsî, *İktisâd*, 94; Tûsî, *Temhîd*, 142 vd.; Tûsî, *Tibyân*, 4: 223.

<sup>130</sup> Tûsî, *İktisâd*, 95- 96; Tûsî, *Temhîd*, 145 vd.

imkânı, Allah'ın tecelli etmesiyle dağın yerinde durması gibi imkânsız bir duruma bağlanmıştır. Bu da ruyetin imkânsızlığına bir delildir.<sup>131</sup>

Ru'yetullah konusunda Tûsî ile Abdülcebbâr arasında tam bir mutabakat vardır. Öyle ki Abdülcebbâr'ın kullandığı akli ve nakli delillerin aynısını Tûsî de kullanmakta, hatta bunların yorumlarını da benzer şekilde yapmaktadır.

### Sonuç

Hicri dördüncü asırdan itibaren İslam düşüncesinde ve son zamanlarda da Batı'da Mu'tezile ve Şîa arasındaki fikri bağlantı meselesi sürekli tartışma konusu olmuş, konuyla ilgili müstakil çalışmalar yapılmıştır. İmamiyye'nin usûlcü kelimcülerinden ilki kabul edilen Şeyh Müfid, telif ettiği eserlerde ve müstakil risalelerinde Şîa'nın usûlde Mu'tezile'den etkilendiği iddialarını şiddetle reddettiği gibi çağdaş Şii kelimcüler de tarihsel olarak Şii kelim düşüncesinin daha erken oluşmaya başladığını, dolayısıyla söz konusu etkinin mümkün olmadığını, tam aksine ilk Mu'tezili kelimcülerin Şii âlimlerin öğrencileri olup onlardan çeşitli fikirler devşirdiklerini iddia etmektedirler.

Diğer taraftan özellikle Sünni kelimcüler İmamiyye Şîa'sının usûlde Mu'tezile'den büyük oranda etkilendiğini iddia etmişler, eserlerinde çeşitli münasebetlerle bu iddialarını tekrar edegelmişlerdir. Son zamanlarda bazı şarkiyatçıların da bu iddiaları aynen kabul ettikleri görülmektedir. Biz bu çalışmayla süregelen bu tartışmaya küçük de olsa bir katkı sunmayı hedefledik.

Öncelikle belirtmek gerekir ki İslam düşünce geleneği özgün bir niteliğe sahip olduğundan kendi içinde bir iç bütünlük, tutarlılık ve süreklilik arz etmektedir. Bu bakımdan ister Şii isterse Mu'tezili düşünce olsun, varlık ve bilgi anlayışlarında farklılık olmadığından, her ikisi de İslam dünya görüşünün asli unsurları arasında yer almaktadır. Farklı ekol mensupları arasındaki tartışmaları paradigma içi tartışmalar olarak de-

<sup>131</sup> Tûsî, *İktisâd*, 96; Tûsî, *Temhîd*, 147 vd.

ğerlendirmek gerekir. Yoksa İslam düşünce tarihinde bir zenginlik ve çeşitlilik olarak ortaya çıkan tartışmaların, ortak paradigmatik zemin feda edilerek öne çıkartılmasını doğru bulmuyoruz. Bu açıdan bakıldığında tevhid ilkesi tüm İslami ekoller tarafından tartışmasız en temel ilke olarak kabul edilmiş, ancak bunun ispatı ve nasıl anlaşılacağı konusunda farklı yol ve yöntemler benimsenmiştir.

Tevhidi marifetullah ve sıfatlar üzerinden ele alan Abdülcebbar ve Tûsî'nin büyük aranda aynı sonuçlara vardıklarını görmekteyiz. Ulaştığımız sonuçları şöyle sıralamak mümkündür:

Marifetullahın ve dolayısıyla nazarın mükellefe ilk vacip olduğu konusunda tüm İslam mezhepleri ittifak halindedir ancak bu hükmün kaynağı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Gerek Abdülcebbar gerekse Tûsî bu hükmün kaynağının akıl olduğu noktasında hemfikirdirler.

Her iki kalamcıya göre de marifetullah zorunlu olarak elde edilen bir bilgi değildir. Aksi takdirde kulun bununla mükellef tutulmasının anlamı kalmazdı. Teklif ihtiyara bağlı olduğundan Allah'ın akıl ve nazar yoluyla bilinmesi vaciptir. Bilginin yolları akli zaruretlere, duyarlar, nazar ve doğru haberden ibaret olduğundan, taklit yoluyla da marifetullahı ulaşılamaz. Bununla birlikte Abdülcebbar mucizeyle desteklenmiş peygamberlerin sözünü kabul etmenin taklit olmadığını söylerken, Tûsî de bu konuda imamlara tabi olmanın peygamberlere tabi olmak gibi olduğunu ve dolayısıyla bunun taklit olarak değerlendirilemeyeceğini ifade etmektedir. Yine her iki âlime göre marifetullahı nass ve nakil yoluyla da ulaşılamaz. Çünkü bu konuda akıl asıl, nakil ise fer'dir. Fer'î olanla asıl üzerine delillendirme yapılamaz. Allah'ın âdil, hakîm, yalan söylemeyen ve yalan söylemesi mümkün olmayan bir varlık olduğu aklen bilinmedikten sonra nakil, kitap veya sünnet delil olabilir.

Tevhidi Allah'ın kâdiminde ve sıfatlarında tek olması ve ortağının olmaması şeklinde tanımlayan kalamcılarımız, Allah'ın kâdir, âlim, mevcut, hayy, müdrîk, semî', basîr ve kârih olduğu konusunda ittifak halindedir. Bu vasıflardan ilk dördü temel olup diğerleri onlardan birisine

racidir. Bu sıfatlar Allah'ın zatından ayrı manalar olmadığı için Allah zatiyla kadir, zatiyla âlim, zatiyla hayy'dır denilir.

Bununla birlikte Allah'ın kelim, irade, kerahet, rıza, gazap, rızıklandırma gibi fiili sıfatları vardır ve bunlar hâdistir. Allah bir mahalde yaratığı kelamla mütekellim olduğundan kelamullah olan Kur'an mahlûktur. Ancak Tûsî mahlûk ifadesini tercih etmez; bunun yerine aynı anlama gelen "muhtes" kelimesini kullanır. Aynı şekilde Allah bir mahalde olmayan hâdis bir iradeyle müridir. Bu irade kötülöklere taalluk etmez; bütünöyle iyi ve güzel olan şeylerle ilgilidir. Allah'ın kendi fiillerini ve kulların gayri iradi fiillerini irade etmesi onları yaratması, kulların ihtiyari fiillerini irade etmesi ise emretmesi anlamına gelir. Dolayısıyla ilahi irade ihtiyari fiillerin meydana gelmesini zorunlu kılmaz.

Ulûhiyyette asli yöntem olarak tenzihi benimseyen her iki kelamcı da, teşbih ve tecsim fikrini bütünöyle reddetmekte ve bu çerçevede bazı ayetlerde geçen müteşâbih ifadeleri te'vil etmektedirler. Buna göre ruyetullah reddedilmekte, Allah'ın bir cihette ve mekânda olması imkânsız olarak kabul edilmektedir.

Bu çalışma şunu açık bir şekilde ortaya koydu ki, Tûsî'nin kelam anlayışı Mu'tezile'nin Basra ekolüne, bu ekol içerisinde de seleflerinden farklı olarak özellikle Abdülcebbar'ın kelam anlayışına çok büyük bir benzerlik arz etmektedir. Bu durumun gayet tabi olduğunu ve şaşılacak bir durum olmadığını belirtmek gerekir. Zira tarihsel şartlar içerisinde gerek Mu'tezile gerekse Şîa büyük bir varlık- yokluk mücadelesi vermişlerdir. Mu'tezile İslam inancını muhafaza edebilmek için yabancı kültür ve felsefelerle karşı mücadele yürütürken, İmamiyye Şîa'sı kendi içinde ahbârî anlayışla sorunların çözülmesinin ve Şii inanç ve fikirlerinin savunulmasının mümkün olmadığını görmüş<sup>132</sup> ve dolayısıyla tarihte var olmaya devam edebilmek için yeni metod arayışına yönelmiştir. Ortak

<sup>132</sup> Halil İbrahim Bulut "Şeyh Müfid Hayatı ve Görüşleri", *Erken Dönem Şii Düşünürleri*, ed. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Ensar Yayınları, 2017), 162.

ihtiyaçlar yöntem ve fikirde de ortak olmayı ve sonra gelenin önce gelene benzemesini adeta zorunlu kılmıştır.

### Kaynakça

- Abdulhamid, İrfan. *İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*. trc. Saim Yeprem. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.
- Altun, Bekir. "Ebu Ca'fer et-Tûsî", *Erken Dönem Şii Düşünürler*. ed. Halil İbrahim Bulut. İstanbul: Ensar Yayınları, 2017.
- Arslan, Hulusi. *İslam Düşünce Geleneğinde Şia-Mutezile Etkileşimi Şerif el-Murtaza Örneği*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Bağdâdî, Abdülkahir. *Usûlü'd-Dîn*. İstanbul: Dârul Fünun İlahiyat Fakültesi, 1928.
- Bulut, Halil İbrahim. "Şeyh Müfid Hayatı ve Görüşleri". *Erken Dönem Şii Düşünürleri*. ed. Halil İbrahim Bulut. İstanbul: Ensar Yayınları, 2017.
- Cârullah, Zühdi Hasan. *el-Mu'tezile*. Beyrut, 1974.
- Cürçânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-mevâkif*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Cüveynî, Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah. *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*. thk. Ali Sami en-Neşşâr. İskenderiye, 1969.
- Çelebi, İlyas. "Sâhib b. Abbâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35: 512-515. Ankara: TDV Yayınları, 2008.
- Demir, Recep. *Kur'an'ın Şii Yorumu: Ebu Ca'fer et-Tûsî Örneği*. Samsun: Üniversite Yayınları, 2016.
- Devvani, Celalü'd-Din. *Celal*. Dersaadet, 1325.
- Eş'ari, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail. *El-İbâne an usûli'd-diyâne*. thk. Fevkiye Hüseyin Mahmud. Kahire: Dârul-Ensâr, 1977.
- Eş'ari, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail. *Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve'h-tilâfi'l-Musallîn*. 2 Cilt. thk. Hellmut Ritter. Weisbaden: 1980.
- Gelenbevi, İsmail. *Hâşiyetü'l-Fâdıl İsmail Gelenbevi, ale'l-Celâl*. Matbaa-ı Âmira, 1317.
- Goldziher, İgnaz. *İslam'da Fıkıh ve Akaid*. çev. İlhan Başgöz. Ankara: Ardıç Yayınları, 2004.
- Güneş, Kamil. *İslam Düşüncesinin Şekillenmesinde Akıl ve Nass*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Hayyat, Muhammed b. Osman. *el-İntisâr ve'r-redd alâ İbni'r-Râvendî'l-mülhid*. thk. H. S. Nyberg. Beyrut: ed-Dârul-Arabiyye li'l-Kütüb, 1993.
- İbn Haldun, Abdurrahman. *Lübabu'l-muhassal fi usûli'd-dîn*. thk. Abbas Muhammed Hasen Süleyman. Mısır: 1996.
- İbn Nübâte, Cemâlüddin. *Şerhu'l-Uyun*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabi, 1964.

- Abdulcebbâr, Kâdî Ebu'l-Hasen el-Hemedânî. "el-Muhtasâr fî usûli'd-dîn", *Resâilü't-tevhîd ve'l-adl*. İnceleme ve thk. Muhammed İmara. Kahire: 1988.
- Abdülcebbâr, Kâdî Ebu'l-Hasen el-Hemedânî. *el-Muğnî fî evbâbi't-tevhîd ve'l-adl*. VI/2 Cilt. thk. Mahmut Muhammed Kâsım. Mısır, ty.
- Abdulcebbâr, Kâdî Ebu'l-Hasen el-Hemedânî. *el-Muğnî fî evbâbi't-tevhîd ve'l-adl*. IV. Cilt. thk. Muhammed Mustafa Hilmi-Ebu'l-Vefa el-Ğanîmî. Kahire, ty.
- Abdulcebbâr, Kâdî Ebu'l-Hasen el-Hemedânî. *el-Muğnî fî evbâbi't-tevhîd ve'l-adl: Halku'l-Kur'an*. VII. Cilt. thk. İbrahim el-Ebyârî. Mısır: Matbaatu Dâri'l-Kütüb, 1961.
- Abdulcebbâr, Kâdî Ebu'l-Hasen el-Hemedânî. *el-Muğnî fî evbâbi't-tevhîd ve'l-adl*. XII. Cilt. thk. İbrahim Medkur. Kahire: ty.
- Abdulcebbâr, Kâdî Ebu'l-Hasen el-Hemedânî. *Şerhu'l-usûli'l-hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Kahraman, Abdullah. "Ebu Ca'fer et-Tûsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41: 435-437. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Kâsımî, Cemâlu'd-Dîn. *Tarihu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1979.
- 326 Korkmazgöz, Rıza. "Gazâlî'de Ma'rifetullah Düşüncesi ve Kelâmî İstidlâlin Değeri". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 14/1 (2016): 34-61.
- OMÜİFD Kummî, Muhammed b. Ali b. Hüseyin Bâbeveyh. *Kitâbu't-tevhîd*. Tahran: 1375.
- Makrîzî, Ahmed b. Ali. *el-Hitat*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sâdir, ty.
- Menâî, Âişe Yusuf. *Usûlü'l-akîde beyne'l-Mu'tezile ve's-Şiati'l-İmâmiyye*. Doha: Dâru's-Sekâfe, 1992.
- Mez, Adam. *el-Hadâratü'l-İslâmiyye fi'l-karni'r-râbi'*. Arapçaya çev. Muhammed Abdül Hâdî Ebu Ride. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1947.
- Neşşar, Ali Samî. *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*. trc. Osman Tunç. 2 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- Razi, Fahrüddin. *Kelam'a Giriş (el-Muhassal)*. çev. Hüseyin Atay. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim. *Nihâyetü'l-İkdâm fî ilmi'l-kelam*. thk. Alfred Guillaume. London, 1930.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim. *el-Milel ve'n-nihal*. trc. Mustafa Öz. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Şeyh Abdullah Nî'met. *Felâsîfetü's-Şîa hayatuhum ve ârâuhum*. İran: Dâru'l-Kitâbi'l-İslamiyye, 1987.
- Şeyh Müfîd, Muhammed b. Nu'mân el-Ukberî. "el-Hikâyât fî muhâlefâti'l-Mu'tezile mine'l-Adliyye ve'l-Fark beynehüm ve beyne's-Şiati'l-İmâmiyye", *en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye ve Resâilü Uhrâ, Silsiletü Müellefâti's-Şeyhi'l-Müfîd* 10. thk. Muhammed Rıza el-Huseynî el-Celâlî. Dâru'l-Müfîd, 1341.

- Şeyh Müfîd, Muhammed b. Nu'mân el-Ukberî. "Evâilü'l-Makâlât", *Silsiletü Müel-  
lefâti's-Şeyhi'l-Müfîd* 4. thk. İbrahim el-Ensârî. Kum: Dâru'l-Müfîd, 1431.
- Taftazânî, Mes'ûd b. Ömer Sa'duddin. *Şerhu'l-makâsîd*. 5 Cilt. thk. Abdurrahman  
Umeyra. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998.
- Tûsî, Ebû Ca'fer. "el-Mukaddime fi'l-medhal ilâ sinâ'ati ilmi'l-kelâm". *er-Resâilü'l-  
Aşr*. Kum: 1414.
- Tûsî, Ebû Ca'fer. "Mesâilü kelamiyye". *er-Resâilü'l-Aşr*. Kum: 1414.
- Tûsî, Ebû Ca'fer. "Risale fi'l-i'tikâdât". *er-Resâilü'l-aşr*. Kum:1414.
- Tûsî, Ebû Ca'fer. *el-İktisâd fi mâ yecibu ale'l-ibâd*. thk. Seyyid Muhammed Kâzım el-  
Mûsevi. Kum: 1430.
- Tûsî, Ebû Ca'fer. *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'an*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-  
Arabî, ty.
- Tûsî, Ebû Ca'fer. *Temhîdu'l-usûl fi ilmi'l-kelâm*. Kum: 1394.
- Wolfson, H. Austryn. *Kelâm Felsefeleri*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi,  
2001.







LUTFÎ MAHLASLI BİLİNMEYEN BİR ŞAİRİN  
DİVANI VE DİVANINDAKİ TASAVVUFİ İSTİLAHLAR  
THE DIWAN OF AN UNKNOWN POET NICKNAMED LUTFÎ AND  
THE SUFI TERMS USED IN THE DIWAN

---

SEYDİ KİRAZ

[Dr. Öğr. Üyesi, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı ABD.  
Faculty Member, PhD., Hitit University Faculty of Divinity,  
Department of Turkish-Islamic Literature  
seydikiraz.27@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0003-4941-3909>]

---

**Makale Bilgisi / Article Information**

*Makale Türü / Article Types:* Araştırma Makalesi / Research Article

*Geliş Tarihi / Received:* 18 Mayıs/May 2018

*Kabul Tarihi / Accepted:* 15 Kasım/November 2018

*Yayın Tarihi / Published:* 24 Aralık/December 2018

*Yayın Sezonu / Pub Date Season:* Aralık/December

*Yıl / Year:* 2018 *Sayı – Issue:* 45 *Sayfa / Pages:* 329-366

**Atıf/Cite as:** Kiraz, Seydi. "Lutfî Mahlaslı Bilinmeyen Bir Şairin Divanı ve Divanındaki Tasavvufî İstihlalar - The Diwan of an Unknown Poet Nicknamed Lutfî and the Sufi Terms Used in the Diwan". Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 45 (Aralık-December 2018): 329-366.  
<https://doi.org/10.17120/omuifd.425067>

**İntihal/Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.  
<http://dergipark.gov.tr/omuifd>

**Copyright** © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

## Lutfî Mahlaslı Bilinmeyen Bir Şairin Divanı ve Divanındaki Tasavvufi İstilahlar

**Öz:** Ali Lutfî, XIX. yüzyılda yaşayan şairlerden biridir. Şair hakkında bir bilgi bulunamadı. Bu çalışmada, temel kaynaklar gözden geçirildi ve Lutfî mahlaslı şairlerin tespiti yapıldı. Bu araştırma sonunda Ali Lutfî'nin bunlardan farklı bir şair olduğu tespit edildi. Bu çalışmada, Lutfî'nin *Divan*'ı tanıtıldı ve *Divan*'ındaki başlıca tasavvufi istilahlar, kısaca açıklandı. Bu makaleyi önemli yapan husus, Lutfî ve *Divan*'ı hakkında yapılan ilk çalışma olmasıdır. Şair hakkında verilen bilgilerin kaynağı, şairin *Divan*'ıdır. Lutfî'nin bilinen tek eseri de bu *Divan*'dır. *Divan*'da 163 gazel, 8 muhammes, 4 mesnevi ve 1 müseddes bulunmaktadır. Şair, Lutfî mahlasını kullanmıştır. Yazmanın tek nüshasına ulaşıldı. Dijital nüshası temin edilen *Divan*, 52 varaktır. *Divan*, Süleymaniye Kütüphanesi, H. Şemsi F. Güneren Bölümü, nr. 69'da kayıtlıdır. Lutfî, Kâdirî ve Halvetî tarikatlarına bağlı mutasavvıf bir şairdir. Bu tarikatların kurucu ve temsilcileri olan Abdulkâdir Geylanî, Seyyid Yahya Şirvanî, Şemseddin Sivasî ve ve şairin şeyhi olan Sivasî Hacı Ahmed hakkında yazılan methiyeler dikkat çekmektedir. Müellifin mutasavvıf olması, *Divan*'ı tasavvufi terminoloji bakımından zenginleştirmiştir.

**330 Anahtar Sözcükler:** Türk İslam Edebiyatı, Divan, Lutfî, Tasavvufi İstilahlar, Tarikat ve Sûfî.

OMÜİFD



## The Diwan of an Unknown Poet Nicknamed Lutfî and the Sufi Terms Used in the Diwan

**Abstract:** Ali Lutfî was one of the poets lived in the XIX century. No information has not been found about the poet. In this study, the main primary sources were reviewed and the poets whose nicknames are Lutfî were identified. At the end of this research, it was found out that Ali Lutfî was a particular poet. In this study, the *Dîwân* of Lutfî was made known and the main Sûfî terms in his *Dîwân* were explained briefly. What makes this article significant is that it has been the first study about Lutfî and the *Dîwân*. The source of the information given about the poet is the *Dîwân* of the poet. This is the only known work of Lutfî. There are 163 ghazals, 8 mukhammas, 4 mathnavis and 1 musaddas in the *Dîwân*. The poet used the makhlas 'Lutfî'. The only copy of the manuscript has been reached. The *Dîwân*, which has a digital copy, has 52 leaves. *Dîwân* is registered in the H. Şemsi F. Güneren section in Süleymaniye Library, as number 69. Lutfî was a Sûfî poet who was faithful to the tariqats 'Qâdirî and the Khalvatî'. The eulogies written about the founders and representatives of these tariqats, such as Abd al-Qâdir Gaylanî, Sayyid Yahya Shirvanî, Shams al-Dîn Shiwasî and Sivasî Ha-

çı Ahmed who was the poet's sheikh grab the attention. The fact that the author is a mystic has enriched the *Dîwân* in terms of the sufi terminology.

**Keywords:** Turkish Islamic Literature, Dîwân, Lutfi, Sufi Terms, Tariqat and Sûfi.



## Giriş

Tezkirelerde bulunan şairlerin klasik Türk edebiyatının bütününi temsil ettiğini söylemek zordur. Türk edebiyatında hakkında bilgi verilmeyen birçok şair vardır. Kaynaklara giremeyen bu şairlerin büyük bir kısmı mecmua taramaları sonucunda ortaya çıkmıştır.<sup>1</sup> Mecmualarda bazen bir, bazen de “Mecmûâu'd-devâvîn” olarak adlandırılan birden fazla divana ulaşmak mümkündür. Hatta bu sayı bazen on dörde kadar çıkmaktadır. Kütüphanelerdeki şiir mecmualarının muhtevaları, tamamıyla ortaya konulduğunda şiirimiz, zenginleşecek; biyografik ve bibliyografik kaynaklarımızdaki bazı bilgiler değişecektir.<sup>2</sup>

331

OMÜİFD

Mecmua araştırmaları yoluyla ortaya çıkarılan şairlerden biri de Lutfî mahlasını kullanan Ali Lutfî'dir. Divan sahibi olan Lutfî, tezkire müelliflerinin ve araştırmacıların dikkatinden kaçan bir şairdir. Bu çalışma kapsamında Lutfî mahlaslı şairler üzerine araştırma yapılmış, tespit edilen şairler arasında çalışmamıza bahis konusu olan Ali Lutfî hakkında bir bilgiye ulaşılamamıştır. *Divan'*ından hareketle mahlası, tarikatı, piri ve vefatı hakkında bilgilere ulaşılmıştır. Lutfî'nin *Divan'*ı ana hatlarıyla tanıtılmış, nüsha tavsifi yapılmış ve *Divan'*daki tasavvufî istilahlara üzerinde durulmuştur.

<sup>1</sup> Ali Nihad Tarlan, *Şiir Mecmualarında XVI ve XVII. Asır Dîvan Şiiri: Rahmî ve Fevrî* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1948); *Şiir Mecmualarında XVI ve XVII. Asır Dîvan Şiiri: Revânî-Hayretî-Haverî-Ahî- Peyamî-Sani* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1949); Ömer Zülfe, *On Altıncı Yüzyıl Şairi Selikî ve Şiirleri* (İstanbul: Edebiyat Yayınları, 2006); Cihan Okuyucu, *Ereğlîli Tûrâbî Divanı* (İstanbul: Fatih Üniversitesi Yayınları, 2004).

<sup>2</sup> M. Fatih Köksal, *Yâ Kebîkeç Mecmualar Arasında* (İstanbul: Kesit Yayınları, 2006), 187.

## 1. Lutfî Mahlaslı Şairler

Tezkirelerde yapılan araştırmalarda Lutfî mahlaslı 17 şair tespit edilmiştir:

**1.1. Lutfî:** Lutfî, Tokatlıdır. şairin asıl adı Lutfullah'tır. Molla Lutfî ve Deli Lutfî unvanlarıyla tanınmıştır. Ali Kuşçu Efendi'den ders almış, Sahn-ı Semân'da müderrislik yapmıştır. şakacı bir mizaca sahip olan şair, nüktedan, münazara hususunda söz sahibidir. şiiri, nesri kadar güçlü değildir. Lutfî, iftiraya maruz kalmış, Atmeydanı'nda boynu vurdurularak öldürölmüştür. Naaşı, Eyüp mezarlığındadır. Ölüm tarihi Âşık Çelebi'de h.874/m.1469, Hasan Çelebi ve Riyâzî'de h.900/m.1495'tir.<sup>3</sup>

**1.2. Lutfî Paşa:** Sultan Selim'in himayesinde bulunmuştur. Adaleti ve dindarlığıyla tanınan Lutfî Paşa, suret ve siret güzelliğine sahiptir. Tezkirelerde birkaç şiirine ulaşılmıştır. şiirleri parlak ve güzeldir. H. 332 950/m.1543 yılında vefat etmiştir.<sup>4</sup>

**1.3. Lutfî:** Kırmılı olan şair, Safayî'de Abdullah, Beliğ'de Abdullatif'te Lutfullah isimleriyle geçmektedir. Tezkire sahibi Riyazî'nin oğludur. Mülazım, müderris ve kadı görevlerinde bulunmuştur. Divan sahibi olan Lutfî, h.1078/m.1667 yılında vefat etmiştir.<sup>5</sup>

OMÜİFD

<sup>3</sup> Abdöllatif Latîfi, *Latîfi Tezkiresi (Tezkiretü'ş-şuarâ ve tabıratü'n-nuzemâ)*, Haz. Mustafa İsen (Ankara: Akçağ Yayınları, 1999), 289-292; Sehi Beg, *Heşt Bihışt*, Haz. Haluk İpekten vd. (Ankara: Kültür ve Turizm Bak. Yayınları, 2017), 54-55; Riyâzî Muhammed Efendi, *Riyâzü'ş-şuarâ (Tezkiretü'ş-şuarâ)*, Haz. Namık Açıkgöz (Ankara: Kültür Turizm Bak. Yayınları, 2017), 283; Beyânî Mustafa Bin Carullah, *Tezkiretü'ş-şuarâ*, Haz. İbrahim Kutluk (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1997), 236-237; Âşık Çelebi, *Meşâirü'ş-şuarâ (İnceleme-Metin)*, Haz. Filiz Kılıç (İstanbul: İstanbul Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, 2010), II/730-734; Kınalızâde Hasan Çelebi, *Tezkiretü'ş-şuarâ*, Haz. İbrahim Kutluk (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1989), II/827-830; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Haz. M. A. Yekta Saraç (Ankara: TÜBA Yayınları, 2016), I/433.

<sup>4</sup> Sehi Beg, *Heşt Bihışt*, 34-35; Haluk İpekten, Mustafa İsen vd., *Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü* (Ankara: Kültür ve Turizm Bak. Yayınları, 1988), 267-270.

<sup>5</sup> Mustafa Safâyî Efendi, *Tezkire-i Safâyî (Nuhbetü'l-âsâr min fevâidi'l-eşâr): İnceleme-Metin-İndeks*, Haz. Pervin Çapan (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 2005), 530; İsmail Beliğ, *Nuhbetü'l-âsâr li-zeyli zübdeti'l-eşâr*, Haz. Abdölkirim Abdölkadiroğlu (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 1999), 2. bs., 367.

**1.4. Lutfî:** Şairin asıl adı Mehmed Lutfullah'tır. Hoca Mesud'un oğlu olduğundan Hoca-zâde sanıyla tanınmıştır. Gençlik yıllarında Mevlevîliğe intisap eden Lutfullah, halifelik derecesine ulaştıktan sonra ilme merak salmış ve bu alana yönelmiştir. Müderris ve kadı olarak görev yapmıştır. Eyüp'te kadılık yaparken h.1110/m.1699 yılında vefat etmiştir. Müstakil bir eserine rastlanmamıştır.<sup>6</sup>

**1.5. Lutfî:** Kırımlıdır. Asıl adı Safayî ve Sâlim'e göre Lutfullah, Belîğ'e göre Abdullatif'tir. Arapça ve avcılık alanlarında oldukça başarılıdır. Şairin ifade kabiliyeti yüksek, irfanın özünden haberdardır. Kuvvetli bir muhayyileye ve yalın bir ifadeye sahiptir. Gazel ve tarihleri vardır. Müderrislik ve kadılık yapmıştır. İçkiye düşkün olan şair, birkaç sarhoş tarafından bıçaklanarak öldürülmüştür. Ölüm yılı, Sâlim'de h.1113/m.1703, Safayî ve Belîğ'de h.1115/m.1704 olarak verilmiştir.<sup>7</sup>

**1.6. Lutfî:** Asıl adı Süleyman'dır. Tezkirelerde şair hakkında verilen bilgiler oldukça sınırlıdır. Hacegan-ı Divan-ı Hümayun'da haslar halifesi olarak görev yaparken h.1119/m.1707 yılında vefat etmiştir. Birkaç gazeli mevcuttur.<sup>8</sup>

**1.7. Lutfî:** Asıl ismi Mustafa'dır. Muslî Ağa-zâde ve Tokatî Mustafa Ağa unvanlarıyla da bilinmektedir. Bölük çorbacılığı yapan şair, sefaletе düşmüş, bu hâl üzere h.1130/m.1718 yılında vefat etmiştir. Şairin birkaç gazeli mevcuttur.<sup>9</sup>

**1.8. Lutfî:** Manisa Mevlevihanesi'nin şeyhi Ali Nakşî Efendi'nin oğludur. Asıl adı Muhammed'dir. Babasının vefatından sonra yerine geç-

<sup>6</sup> Safâyî, *Tezkire-i Safâyî*, 29-30; Mehmed Sirâceddin, *Mecma-i Şuarâ ve Tezkire-i Üdebâ*, Haz. Mehmet Arslan, ekitap.kulturturizm.gov.tr, 2018. (12.08.2018), 13.

<sup>7</sup> Safâyî, *Tezkire-i Safâyî*, 529-530; Sâlim Efendi, *Tezkiretü'ş-şuarâ*, Haz. Adnan İnce (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2005), 604-605; Belîğ, *Nuhbetü'l-âsâr*, 368.

<sup>8</sup> Silahdar-zâde Mehmed Emin, *Tezkire-i silahdar-zâde*, Haz. Furkan Öztürk (İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları, 2015), 204; Şefkat-i Bağdâdî, *Şefkat Tezkiresi (Tezkire-i Şuarâ-yı Şefkat-i Bağdâdî)*, Haz. Filiz Kılıç, ekitap.kulturturizm.gov.tr, 2017 (12.08.2018), 257.

<sup>9</sup> Belîğ, *Nuhbetü'l-âsâr*, 368; Sâlim, *Tezkiretü'ş-şuarâ*, 604.

rek Mevlevihane'ye şeyh olmuştur. H.1150/m.1737 yılında vefat etmiştir. Bazı manzumelerine ulaşılmıştır.<sup>10</sup>

**1.9. Lutfi:** Başarılı Farsça şiiirler yazmakla birlikte daha çok Türkçe şiirleriyle şöhet bulmuştur. Türkçe yazılmış bir *Divan*'ı vardır. Mevlana Lütü'ü'nin "*Zafer-nâme*"sini tercüme etmiştir. 120 bin beyitten fazla olan bu tercüme, müsvedde hâlinde kaldığından tamamlanamamıştır. Ölüm tarihi bilinmeyen şair, 99 yaşında h.1195/m.1781'de vefat etmiştir.<sup>11</sup>

**1.10. Lutfi:** H.1233/m.1817 yılında Adana'da doğan şairin asıl adı Ömer'dir. Bir müddet İstanbul'da yaşamış, burada Musa Balizade adıyla tanınmıştır. Şairin eserlerine dair bir kayda ulaşılamamıştır.<sup>12</sup>

**1.11. Lutfi:** Şair, bugün Yunanistan sınırlarında kalan Yanya'da doğmuştur. İç ağası ve hâcegan olarak çalışmıştır. Bir müddet ticaretle uğraşmıştır. H. Cemaziye'l-âhir 1252/m. Eylül 1837 tarihinde vefat etmiştir. Eyüp'te Vâlîde Mektebi haziresinde defnedilmiştir. Gazeline ulaşılmıştır.<sup>13</sup>

**1.12. Lutfi:** Asıl adı Halil olan şair, Bulgaristan'ın Tırnova şehrinde doğmuştur. Hâfız unvanıyla tanınmıştır. Sa'diyye tarikatına intisap etmiştir. İstanbul'da beş yıl kaldıktan sonra memleketine dönmüş, h.1261/m.1845 yılında burada vefat etmiştir. Müstakil bir eserine ulaşılamamıştır.

**1.13. Lutfi:** Diyarbakır müftüsü Ali Efendi'nin oğludur. Eğitimi tamamladıktan sonra Diyarbakır müftüsü olarak görev yapmıştır. İlme düşkün olan şair, h.1263/m.1847 yılında vefat etmiştir. Bazı gazelleri mevcuttur.<sup>14</sup>

<sup>10</sup> Esrâr Dede, *Tezkire-i Şuarâ-yı Mevleviyye*, Haz. İlhan Genç (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2000), 464; Fatîn Davud, *Hâtîmetü'l-eşâr (Fatîn tezkiresi)*, Haz. Ömer Çifçi, www.kulturturizm.gov.tr. 2017 (12.08.2018), 363.

<sup>11</sup> Haluk İpekten vd., *Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, 269.

<sup>12</sup> Fatîn, *Fatîn Tezkiresi*, 365.

<sup>13</sup> Esad Mehmed Efendi, *Bağçe-i Safâ-endûz (İnceleme-Metin)*, Haz. Rıza Oğraş, www.kulturturizm.gov.tr, 2018 (12.08.2018), 156-157.

<sup>14</sup> Fatîn, *Fatîn Tezkiresi*, 363-364.

**1.14. Lutfî:** Vefatı ile ilgili bir kayda rastlanmayan şairin asıl adı Ahmed'dir. İstanbullu olan şair, eğitimini burada tamamladıktan sonra müderris olarak çalışmıştır. Takvim-i Vekayi'de görev almış ve Anadolu'da müfettiş olarak görev yapmıştır. 19. yüzyılın ikinci yarısında vefat etmiştir. Seçkin birkaç şiir yazmış ve bazı şiirleri tercüme etmiştir.<sup>15</sup>

**1.15. Lutfî-i Acem:** Bugün İran sınırlarında bulunan Dergüzin'de doğmuştur. Asıl adı Mahmud olup Mahmud-ı Har unvanıyla şöhret bulmuştur. Medine, Mısır, İstanbul ve Şam'da bulunmuştur. Şair, kendisinde büyük bir şairlik kudreti olduğunu iddia etmiştir. Ahdî'ye göre bundan dolayı herkesin maskarası olmuştur. Birkaç şiiri tespit edilmiştir.<sup>16</sup>

**1.16. Lutfî:** Kaynaklarda hayatı hakkında pek bilgi verilmemiştir. Asıl adının Nevâî olduğu ve divan sahibi olduğu belirtilmiştir.<sup>17</sup>

**1.17. Lutfî:** Asıl adı, Rahima olan şair, Tebriz'de doğmuştur. Derviş Rahima unvanıyla tanınmıştır. Derviş Ahdi tarafından yetiştirilmiştir. Garip tarzda şiirler telif etmiştir.<sup>18</sup>

Tezkirelerde yer alan Lutfî mahlaslı şairlerin yüzyıllara göre dağılımı şöyledir: 15. yüzyılda 1, 16. yüzyılda 1, 17. yüzyılda 2, 18. yüzyılda 5, 19. yüzyılda 5. Dört şairin ise vefat tarihleriyle ilgili bir kayda ulaşılamamıştır. Kaynaklarda on dört şairin sınırlı sayıdaki şiirlerinden, üç şairin ise divanından söz edilmiştir. Divanı olan şairlerden birincisinin 17. yüzyılda, ikincisinin 18. yüzyılda yaşadığı belirlenmiştir. Üçüncüsünün yaşadığı dönem tespit edilememiştir. Şairlerin yaşadıkları tarihler dikkate alındığında, çalışmaya bahis konusu olan Lutfî'nin ölüm tarihine en ya-

<sup>15</sup> Fatîm, *Fatîm Tezkiresi*, 364-365.

<sup>16</sup> Bağdatlı Ahdî, *Gülşen-i Şuâra*, Haz. Süleyman Solmaz (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2005), 506-507.

<sup>17</sup> Haluk İpekten vd., *Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, 269.

<sup>18</sup> Hısn-ı Mansûrî-zâde Mustafa Mucîb, *Tezkire-i Mucîb (İnceleme-Tenkitledir Metin- Dizin- Sözlük)*, Haz. Kudret Altun (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1997), 56; Zehr-i Mâr-zâde Seyyid Rızâ, *Rızâ Tezkiresi*, Haz. Gencyav Zavotçu, www.kulturturizm.gov.tr. 2017 (12.08.2018), 103-104.

kın üç şair, öne çıkar: Bunlar yukarıdaki sıralamaya göre 11. sırada yer alan Lutfî (Yanya/Yunanistan), 12. sırada yer alan (Tirnova/Bulgaristan) ve 13. sırada yer alan Lutfî, Diyarbakırlıdır.

Bu şairlerden Tirnovalı Lutfî'nin Sa'diye tarikatına intisap ettiği bilgisine ulaşılmış, diğerlerinin ise bir tarikata bağlılıklarıyla ilgili bir bilgiye ulaşılamamıştır. Şairlerin yaşadığı dönemler, isimleri, divanları, memleketleri ve bağlandıkları tarikatlar kıstas alındığında çalışma konumuzu oluşturan Lutfî'nin tezkire yazarlarının tanıttığı isimlerle ilgisi olmadığı yani farklı bir Lutfî olduğu kanaatine varılmıştır.

## 2. Lutfî'nin Hayatı

### 2.1. Lutfî'nin Adı ve Mahlası

Lutfî'nin gerçek ismi *Divan*'ın iki yerinde eserin müstensihisi, aynı zamanda Lutfî'nin oğlu olan Abdurrahman Rüşdî tarafından zikredilmiştir: Birincisi, ferâğ kaydında “*Eser-i hâme eş-Şeyh ‘Abdurrahmân Rüşdî min-evlâd-ı şeyh ‘Alî Lutfi post-nişîn-i tarik-i Qadrî ve hâk-i kademi'l-hazret-i ‘Alî*” notuyla verilmiştir. İkincisi, “*Vefât-ı Hazret-i Şeyh-i kutbü'l-ârifin gavsü'l-vâşilîn vâkıf-ı esrâr-ı Rabbü'l-âlemîn efendim ‘Alî Lutfi kudise sırrihü'l-‘azîz*” (v.50a) ifadelerinde geçmiştir. Her iki açıklama göz önüne alındığında şairin gerçek isminin Ali olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Divan şiirinde mahlas<sup>19</sup> kullanma geleneğine bağlı kalan Lutfî, *Divan*'daki bütün manzumelerinde “Lutfî” mahlasına yer vermiştir:

*Meslub-ı irâde-i kuluñ Lutfi Hudâyâ*  
*Küllî hâlîme vâkıfsın eyâ ‘âlim ü dânâ* G1/5<sup>20</sup>

*Kimse bilmez kendiñi kendiñ bilüp kendiñ görür*  
*Yâ İlâhî Lutfi’i garç eyle bahr-ı zâtîna* G2/5

<sup>19</sup> Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türki* (İstanbul: Gündoğdu Matbaası, 1317/1899), 1310; Tâhirü'l-Mevlevî, *Edebiyat Lüğâtî*, Haz. Kemâl Edip Kürkçüoğlu (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1984), 2. bs., 94; Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: MEB Basımevi, 1983), 3. bs., II/383.

<sup>20</sup> Bu çalışmada beyit sonlarından verilen kısaltmaların açılımı, G: Gazel; M: Mesnevi, Mh: Muhammes şeklinde olup verilen numaralardan birincisi nazım biçimini, ikincisi beyit sırasını bildirir.



## 2.2. Tarikatı ve Piri

*Divan*'ındaki bilgiler göz önüne alındığında Lutfî'nin hem Halvetî hem Kadirî olduğu söylenebilir. Bu kanaatin oluşmasında, *Divan*'ında bu tarikatların tanınan simaları ile ilgili methiyelere ve kavramlara yer verilmesi etkili olmuştur.

Bahsi geçen methiyeler, bu tarikatın ikinci kurucusu kabul edilen Seyyid Yahya Şirvani (ö. h.870/m.1466/m.1467) ve Halvetiyye Şemsiyye kolunun kurucusu Şemseddin Sivasi (ö. h.1006/m.1597-1598) ile ilgilidir. Şairin tarikatı hakkında bilgi veren bir başka kaynak da Lutfî'nin “şeyhim” ibaresiyle tanıttığı Sivasi Hacı Ahmed (ö. h.1130/m.1717-1718) hakkında yazdığı iki methiyesidir:

*Kamu pîrler yolu hakdır tarîkinde haşar yokdur  
Halvetisiñ 'aşkıñ çokdur Seyyîd Yahyâ-yı Şirvânî*

*Taleb vardır seni cânda beni sen eylegil hânde  
Bu Lutfî saña bir bende Seyyîd Yahyâ-yı Şirvânî*

G140/6-7

...

*Tarîk-i Halvetî'de kul olupsun müstakîm bir yol  
A'mâyım baña rehber ol meded yâ Şems-i Sivâsî*

*Gönül oldu saña mâ'il hicâbım eylegil zâ'il  
Bu Lutfî bî-edeb sâ'il meded yâ Şems-i Sivâsî*

G141/6-7

*Diyem evşâfını saña zihî şâhib-nazar şeyhim  
Şusamış cânlara âb-ı hayâtı hem şunar şeyhim*

*Sivâsî ismi Ahmed'dür olup evlâd-ı Şemseddîn  
Düşüp muhlaş aña sözü nice cânlar yaçar şeyhim*

G98/1,7

Müellifin, Kadiriliğin kurucusu olan Abdulkâdir Geylanî (ö. h.561/m.1165-1166) ile ilgili bir methiyede Abdulkâdir, dürr-i Bağdadî, Geylanî gibi ifadelerle yer vermesi onun Kadirî olmasıyla izah edilebilir:

*Mevlâ'nın dostu Rasûl'ün yârânı  
Ne güzel sultândır şeyhim Geylânî*

‘Ârifler serdârî kevnîniñ cânı  
Ne güzel sultândır şeyhim Geylânî  
Gözlerimiñ nûru cânımıñ cânı

Mh6/1

Yazılan müstakil methiyelerde görüldüğü gibi Lutfî'nin Halvetî-Kadirî olduğu ve methiyelerinin daha çok Halvetîliğin temsilcileri ile ilgili olmasından dolayı bu tarikatın onda daha baskın olduğu söylenebilir.

### 2.3. Vefâtı

Lutfî'nin nasıl vefat ettiği ve mezarının nerede olduğu ile ilgili bir bilgiye ulaşılamamıştır. Bununla birlikte *Divan*'ın ketebe kaydından sonra eserin müstensihî, aynı zamanda Lutfî'nin oğlu Abdurrahman Rüşdî tarafından yazılan mersiyede bir vefat tarihine yer verilmiştir. 13 beyitten oluşan ve gazel nazım biçimiyle yazılan bu manzumede Lutfî'nin vefat tarihi hüsn-i makta ve makta beyitlerinde h.12 Muharrem 1258 / m.23 Şubat 1843 (v.52a) olarak belirtilmiştir:

*Sene biñ iki yüz elli sekizinde düşüp târîh  
Vefât-ı Lutfî'ya pîrân-ı ahÿâr-ı zamân ağlar*

*Muharrem şehrinin on ikisi 'ıyd-i zehâdetde  
Edüp ibkâ-yı 'ahd-i hânedân-ı kâmrân ağlar*

Ek-G 1/12-13

### 2.4. *Divan*'ın Nüsha Tavsifi

*Divan*'ın tek nüshası tespit edilebilmiştir. Eser, Süleymaniye Kütüphanesi, H. Şemsi F. Güneren Bölümü, nr. 69 kaydıyla verilmiştir. Dijital nüshasına ulaştığımız 52 varaklık bu eser, meşin kaplı bir cilt içerisinde tanzim edilmiştir. Yazma, 205x155/153x120 mm ebadında, çift sütuna 15 satırlı nesih hattıyla yazılmıştır. *Divan*'ın 1b sayfasının ilk satırında “*Hâzâ Dîvân-ı Şerîf Hazret-i Lutfî Kıddise Sırruhu Bismillâhırrahmânırrahîm Esrâru'l-'Azîz*” notuna yer verilmiştir. Yazmanın 23a, 37a, 39a sayfalarında birer; 52b sayfasında ise iki beyit sonradan ilave edilmiştir. Yazmanın 1b-31a sayfaları harekeli, 31b'den sonraki kısımlar harekesizdir.

Yazmanın ilk ve son beyitleri şöyledir:

**Baş:** *Bâ-nâşıra'l-'abdu unşur fi-küllî hâlinâ* [1b]  
*Ve'ftah lisânenâ bi-rızake fi-kavlinâ*

**Sonu:** *Kelâmı muhtaşar söyle alan kalbden alır Lutfî*  
*Bu dîvân ismi hem târîh-i ser-gûzeşt verildi*

## 2.5. Divan'ın Şekli ve Muhteva Unsurları

*Divan* huruf-ı heca sistemine göre tertip edilmiştir. *Divan*'da 163 gazel, 8 muhammes, 4 mesnevi ve 1 müsedese yer verilmiştir. Ketebe kaydından muhtevası edep olan 34 beyitlik bir mesneviye yer verilmiş ve oğlu Abdurrahman Rüşdî'nin doğması vesilesiyle bir tarih düşülmüş. Babası Lutfî'nin ölümü üzerine oğlu Abdurrahman Rüşdî tarafından bir mersiye yazılmıştır.

*Divan*'da en çok remel bahrinden fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün kalıbı kullanılmıştır. *Divan*'daki kullanım sıklığına göre diğer kalıplar şunlardır: Hezec bahrinden mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün; remel bahrinden fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün; hezec bahrinden mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün; remel bahrinden fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün; hezec bahrinden mef'ülü mefâ'ilü mefâ'ilü fe'ülün; remel bahrinden fâ'ilâtün fâ'ilâtün, fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün, fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilâtün; recez bahrinden müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün; remel bahrinden fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün ve fe'ilâtün fe'ilâtün.

*Divan*'da Allah, Hz. Peygamber, ahiret, dünyanın geçiciliği, dervişliğin esasları, yakarış, edep gibi temalar esas alındığından süslü bir dil yerine yalın bir üslubun tercih edildiği görülmüştür. Şairin tasavvufa ait kültürü şiir diliyle anlatma endişesi, mutasavvıf kimliğiyle izah edilebilir. Şairin *Divan*'ındaki tasavvufî unsurlar ele alınmadan önce tasavvuf hakkında kısaca bilgi verilecektir.

## 3. Divanda Tasavvufi İstılahlar

Tasavvuf kelimesinin kökeni ile ilgili kaynaklarda birçok yorum yapılmıştır. Bu kavramın menşeinin safâ ve vefâ kelimelerinin birleşiminden,

kendisini Kabe'ye hizmet etmeye adanmış kabilenin adının Sûfe olmasından, mutasavvıfların giydikleri yünden yapılan elbisenin sûf olarak adlandırılmasından, Hakk'a boyun eğenlerin uzattıkları sûfetü'l-kafâ (ense saç) terkindeki sûfeden türetilmesinden kaynaklandığı ileri sürülmüştür.<sup>21</sup>

Her ne kadar tasavvufa dair farklı tanımlar, ayrıntılarda farklılaşma görünse de bunların, temel noktalarda birbirleriyle örtüştüğü söylenebilir. Bu tanımlarla ilgili nazariyeler bir tarafa bırakılarak söylenenler özetlenecek olursa tasavvuf, hâl ve hareketlerin Kur'an'a ve sünnete uyarlanması; Hakk'ın rızasının tahsil edilmesi ve Hakk'ın tecellisine mazhariyetle İlahî hakikatlerden haberdar olunmasıdır.<sup>22</sup>

Geçmişten günümüze insanlar üzerinde derin etkiler bırakan tasavvuf anlayışı, üç döneme ayrılır: a) Asr-ı saadet dönemi. b) Tâbiîn dönemi. c) Tebe-i tâbiîn ile ilk iki asrı içine alan zühhd dönemi. Bir başka tasnife göre tasavvufî kavramların ve ilk sûfi adlarının duyulmaya başlandığı h. II. asırdan tarikatların ortaya çıktığı döneme kadar olan zamana tasavvuf dönemi; tasavvufun en güçlü kurumları olan tarikatların ortaya çıktığı h. VI. asır ve sonrasını kapsayan döneme de tarikat dönemi denilir.<sup>23</sup>

Bilindiği gibi her ilim erbabının kendi aralarında kullandıkları bazı terim ve ıstılahları vardır. Böyle bir yolun benimsenmesinde bazı faydalar vardır. Bunlardan biri o kavramlarla anlatılmak istenen manayı muhatapın anlayışına yaklaştırmak; diğeri bu sahanın mensuplarına terimlerin anlamlarını daha iyi ifade etmektir.

Diğer ilmî disiplinlerde uygulanan bu durum, tasavvufî alan için de geçerlidir. Aynı şekilde sûfiler de kendi aralarında özel anlamlı bazı ıstılahlar kullanmıştır. Böylece manzum ya da mensur eserlerde farklı bir anlatım tarzı oluşmuştur. Yeni teşekkül eden bu dil, kimi nedenlerden

<sup>21</sup> Ayrıntılı bilgi için bk., Reşat Öngören, "Tasavvuf", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40:119-126.

<sup>22</sup> Mahir İz, *Tasavvuf* (İstanbul: Kitabevi, 1997), 90-91.

<sup>23</sup> H. Kâmil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2014), 81-147.

dolayı zamanla örtülü bir üslûba dönüşmüştür. Sûfiler arasında böyle bir ifade şeklinin benimsenmesinde, anlatılmak istenen kavramları ehil olanlara tam olarak açıklama kaygısı ve manevi hâlleri, ehil olmayan kimse-lerden gizleme arzusu belirleyici olmuştur.<sup>24</sup> Bu sembolik anlatım ve imalı üslûbun yerleşmesinde fakihlerin ve siyasî iktidarın baskılarına karşı sûfilerin kendilerini koruma refleksi de önemli bir sebep olmuştur.<sup>25</sup> Kapalı anlatım ve zengin çağrışımlara sahip olan tasavvufi kavramlar, divan şiirinde birçok şair tarafından sıklıkla kullanılmıştır. XIX. yüzyılda yaşayan ve bu geleneği sürdüren Ali Lutfî'nin *Divan'*ında da birçok tasavvufî kavrama yer verilmiştir:

### Ab-ı Hayat

Tasavvufta ab-ı hayat, bir kişinin Allah'ın Hay isminin hakikatine ermesi olarak tarif edilir. Bu ismin manasına mazhar olan kişinin canlılara hayat verdiğine inanılır. Hızır ve İlyas'ın bu sudan içerek ölümsüzlüğe eriştiğine inanıldığı için ab-ı hayat terkibi bu şahıslarla sık sık kullanılır. Bu kavram manzumelerde ab-ı cavidan, ab-ı beka, mau'l-beka, mau'l-hayat, aynu'l-hayat, ab-ı zindegi, ab-ı İskender olarak da zikredilir.<sup>26</sup>

Aşağıdaki ilk beyitte Hızır ile ab-ı hayat arasında bir ilişki kurularak Hızır'ın bu su sayesinde ölümsüzlüğe eriştiği hatırlatılmıştır. Bu terkip, ikinci beyitte Allah dostlarının sözü, nefesi ve öğüdü olarak düşünülmüştür. Billhasa şeyhinin sözü ve sohbeti, susamış canlar için ölümsüzlük bahşeden bir iksir olarak tavsif edilmiştir:

*Hızır içip âb-ı hayât ölüm dadını tatmadı*  
*Lutfî hafv-ı mevî ederseñ 'aşk-ı cândan kardaş ol* G93/5

*Diyem evşâfını saña zihî şâhib-nazar şeyhim*

<sup>24</sup> Abdulkerim Kuşeyrî, *er-Risâle (Sûfilerin İnanç ve Ahlâkı)*, Trc. Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2009), 111-142.

<sup>25</sup> M. Mustafa Çakmaklıoğlu, *Tasavvuf El Kitabı*, Nşr. Kadir Özköse (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014), 42-47.

<sup>26</sup> Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (Ankara: Otto Yayınları, 2014), 6. bs., 28-29; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2012), 20.

**Fena ve Beka**

Fena, kulun ubudiyetinin farkına varıp O'nun huzurunda fani olması; beka ise kulun varlığını aradan çıkararak Allah'a ulaşması, sonsuzluğa ermesidir. Fena; cehalet, gaflet gibi kötü huy ve hareketlerden fani olma; beka; ilim, zikir gibi iyi hâl ve sıfatlarla hemhâl olma anlayışını yansıtır.<sup>27</sup>

İlk beyitte beka uçulması gereken bir bahçe olarak methedilmiş; bir şahsın fenaya yönelmesi ise akılla bağdaştırılamayan, kaçınılması gereken bir davranış olarak yerilmiştir. Bir sonraki beyitte beka övgüsü ve bahçe mazmunu devam ettirilmiş; solmayan, fena bulmayan bir bahçe olarak tasvir edilmiştir. Bülbülün güle aşına olması, ona gönül bağlaması bülbülün bu sırta vâkıf olmasıyla izah edilmiştir:

*Beğâ bâğına pervâz eyle ey cân*

*Fenâya meyl edenler 'âkil olmaz*

G59/3

342

OMÜİFD

*Eyâ **Lutfi** beğâ bâğında gül hergiz fenâ bulmaz*

*Güle bülbül bu sırrı bildiğinden âşinâ 'âşik*

G72/7

**Beytullah-Mirat**

Mirat, esma ve sıfat-ı İlahî'nin tecelli ettiği mekân olarak bilinir. Metinlerde miratla daha çok gönül kastedilir. Müminin işlediği her bir günah, gönül aynasında lekeler bırakır. Kalbin kararması, ancak gönül ehlinin ilim meclisinde temizlenir.<sup>28</sup>

Allah'ın evi anlamına gelen beytullah kavramına, tasavvuf dilinde bir müminin, ârifin ve kâmilin kalbi anlamları verilmiştir. Kelimenin bu anlamı kazanmasında "Müminin kalbi, Allah'ın evidir."<sup>29</sup> âyetinin etkili

<sup>27</sup> Mustafa Kara, *Dervişin Hayatı Sûfnin Kelâmı (Hâl Tercümelere Tarikatlar İstilahlar)* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005), 85-88; Mahir İz, *Tasavvuf*, 166.

<sup>28</sup> Pir Muhammed Bahaeddin Erzincânî Halvetî, *Makâmâtü'l-ârifin ve maârifü's-sâlikîn*, Haz. Necdet Okumuş, (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1992), 25; Ethem Cebeci-oğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 79; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 74.

<sup>29</sup> Nûr, 24/36.

olduğu düşünülmüştür. Kültürümüzde gönül Allah'ın tecelli ettiği bir ayna olarak bilindiğinden bir gönlü incitmek Kâbe'yi yıkmakla eş tutulmuştur.

İlk beyitte müminin kalbine yerleşen Allah'ın dışındaki her bir sevgi, temizlenmesi gereken bir put olarak resmedilmiş. Gönlün puthane mertebesinden beytullaha terakki etmesi ve Hakk'ı gösteren bir ayna olması, başkasına ait muhabbeti terk etme şartına bağlanmıştır. Bir sonraki beyitte Habibullah, Hakk'ın kemaliyle tecelli ettiği bir ayna olarak görülmüştür. Devamında bu hakikatin sırrına eren kişi, varlığın tezahür ettiği büyük bir âlem olarak düşünülmüştür:

*Arid put-ḥâne'i lillâh olur dil evi beytullâh  
Nümâ-yı Haqq olur billâh uyan ḡafletden açıl var* G57/4

*Ḥabîbullâh seni mir'ât edindi zâtına Mevlâ  
O mir'âtı gören kendini görür 'âlem-i kübrâ* G157/1

## Gül-Bülbül

Gül, sevgiliyi temsil eder. Gülün gonca hâli tevhidin, halvetin, Hak ile hemhâl olmanın; açılmış hâli ise kesretin, can sırrını açığa vurmanın sembolüdür. Yine gül, ömrün kısalığına, dünyanın faniliğine işaret ederek ebediyeti telkin eder. Sûfilere göre bülbül, İlahî aşkla yanan can ve ruhun misalidir. Asıl vatani olan bahçesine hasretinden geceler boyu inleyen ve ten kafesinden kurtulmaya çalışan bir âşıktır.<sup>30</sup> Edebiyatta, gül ile şevk sahibi bir ruhun temsilcisi ve gülü sevmeye yazgılı olan bülbül, ayrılmaz bir ikili olarak yer alır.<sup>31</sup>

Aşağıdaki ilk beyitte her derviş bir gül, erenlerin meclisi ise gül bahçesi olarak tersim edilmiştir. Bu bahçede bulunan bülbüllerin Hakk'a yalvarışları resmi tamamlayan bir başka unsurdur. İkinci beyitte vaiz,

<sup>30</sup> Bilal Kemikli, *Şiir ve İrfan Sûfi Şairin İzinde* (İstanbul: Kitabevi, 2017), 2. bs., 19-30.

<sup>31</sup> Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 149; Ethem Cebecioglu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 181; Ömür Ceylan, *Tasavvufi Şiir Şerhleri* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2007), 3. bs., 46.

bülbülün avazından müştekidir, onun susmasını arzu eder. Bu talep yersiz ve imkânsızdır. Zira bülbülün güle olan aşkı ezeli bir yazgıdır:

*Zâhidâ inkârı ko meclisimiz gül-zâr-ı Hâk  
İstimâ eyle ki gör bülbülleri pür-zâr-ı Hâk* G76/1

*Diler vâ'iz ki nağme etmeye gülşende bülbüller  
Anı bilmez güle bülbül ezelden mübtelâ 'âşık* G156/8

### Celal-Cemal

Celal; büyüklük, ululuk, azamet anlamlarına gelir. Bu isim tecelli ettiğinde kendisini kahır, cebir, gazap; âfet ve felaket suretinde gösterir. Cemal ise güzel, güzellik anlamına gelir. Allah'ın kendi zatında temaşa ettiği ilk sıfat, cemaldır. Bu temaşa, onu mahlukatta görme arzusunun doğmasına, bu da kainatın yaradılışına vesilesidir. İlahî sıfatlar, genel bir tasnifle Celal ve Cemal olmak üzere ikiye ayrılır. Kahhar, Cebbar, Mümit... Celal'in; Rahman, Vedud, Latif... Cemal'in tezahürüdür.<sup>32</sup>

344  
OMÜİFD

İlk beyitte hüznü gönül, yârin celalli tecellilerine meftundur; gönül, o kahırla tecelliden doyumsuz bir haz alır. Sevgilinin cemalinin yansımaları gören dil, gayrı ihtiyari nutka, onu övmeye başlar.

Bir naattan alınan ikinci beyitte, âlemdaki celalli tecelliler, Hz. Muhammed'in siyah saçlarının tezahürü olarak görülmüş, kainattaki sayısız nimetler ise onun güzelliğinin bir yansıması olarak telakki edilmiştir:

*Celâl-i yâre doymaz neylesin bî-çâre dil maẖzûn  
Tebessümle cemâl-i şem'i yandıķça zebân oynar* G45/4

*Hep zuhûr eden celâl-i zülfi-şiyâhuñ sırrıdır  
Bunca mün'imler cemâliñ şu'lesi mestânesi* G137/5

<sup>32</sup> Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 94-97; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 85,86; Azmi Bilgin, *Ümmü Sinan Divanı (İnceleme-Metin)* (İstanbul: MEB Yayınları, 2000), LVI-LVII; Alim Yıldız, *Üveys ile Giydım Hırka (Şiir Şerhleri)* (Sivas: Be Yayınları, 2014), 13-15.



## Meclis

Meclis kavramı tasavvufî metinlerde, Allah ile ruhlar arasında soru-cevap şeklinde geçen bir akde telmihen kullanılır. Bu sözleşmenin yapıldığı meclis, Hakk'ın "Ben sizin Rabb'iniz değil miyim? (Onlar da), Evet (buna) şahit olduk, dediler."<sup>33</sup> cevabının verildiği meclis olarak bilinir.

Aşağıdaki ilk beyitte erenlerin toplandıkları meclisler, o uhrevi meclisin dünyevi bir yansıması olarak sunulmuştur. Bu mekânlar, gönülden gam ve kasvetin giderildiği, İlahî feyzin tecelli ettiği, insanın Hakk'a ulaştığı meclisler olarak tahayyül edilmiştir. İkinci beyitte geçen belâ kelimesi, hem musibet, felaket hem de elest meclisinde ruhların verdiği "Evet." cevabını hatırlatacak şekilde tevriyeli olarak kullanılmıştır:

*Dilden küdüret götürür feyz-i İlahî getirir  
Seni Allâh'a yetirir erenlerin meclisleri* G148/2

*Tevhîd ehline deme lâ başına gelmeye belâ  
Vallâh budur kıâlû belâ lâ-ilâhe illâ Hû* G126/11

345

OMÜFD

## Fakr

Fakr, elinde ve gönlünde dünya malı bulundurmamak, velilerin âdeti, seçkin kulların süsü, peygamberler ve takva sahibi olanlar için Allah'ın tercih ettiği bir sıfattır. Bir kul, tam anlamıyla bu sifata mazhar olursa rıza mertebesine erer.<sup>34</sup> Fakr sıfatı, Cenab-ı Hakk'a itimat ve kendisine verilmeyen şeylere şükretmesiyle bir mana kazanır.<sup>35</sup> Bir kemale sahip olmakla övünmeyenler, fakrı bir yaşam tarzı olarak görenler ancak Allah'a yaklaşır; varlık dünyasında yükselenler ise Allah'tan uzaklaşır.<sup>36</sup>

<sup>33</sup> A'raf 7/172.

<sup>34</sup> Abdulkerim Kuşeyrî, *er-Risâle*, 300-307.

<sup>35</sup> Kastamonulu Seyyid Hâfız Ahmed Mâhir, *el-Muhkem fî-şerhi'l-hikem (Hikem-i Atâiyye Şerhi)*, Haz. Tahir Galip Seratlı (İstanbul: Sûfî Kitap, 2010), 176.

<sup>36</sup> William C. Chittick, *Tasavvuf (Kısa Bir Giriş)* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 2. bs., 255; Mahir İz, *Tasavvuf*, 135-138; H. Kâmil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 177-178.

Fakr kavramı, aşağıdaki beyitlerin ilkinde dervişlerin bir vasfı olarak yer almıştır. Zamanı bugün-yarın olarak tasnif etmeden ânu yaşayan dervişler, fakrı bütün varlığın feda edildiği yüce bir makam olarak görmüşlerdir. Zira Hz. Peygamber, fakrı bir övünme vesilesi olarak görmüştür:<sup>37</sup>

*Bu günkü koyup kayırmaz yarını dervîşler  
Fakra deşürür kamu hep varını dervîşler*

*Çünkü el-fakru benim fahrım dedi şâh-ı rasûl  
İftihârî fakra virdi 'ârını dervîşler*

G50/1,2

### Hüsn

Hüsn, bir kişide bulunan olgunluk anlamına gelir. Bu kavramla anlatılmak istenen Allah'ın hüsnüdür. Âlemdeki bütün güzellikler O'nun güzelliğindedir, güzelliğinin bir tezahürüdür. Hüsn'e mazhar olan aynalardan biri de Allah dostlarıdır. Bu velilerdeki güzellik, hüsn-i zatîye tâbîdir. Bu telakkinin oluşmasında "Allah, Âdem'i kendi sureti üzere yarattı."<sup>38</sup> hadisi etkili olmuştur.<sup>39</sup>

346  
OMÜİFD

Aşağıdaki beyitlerde varlığın hüsn karşısındaki ihtiramı dikkat çekmektedir. Evrendeki güzellik, her şeyi etkisi altına almıştır. Bu hüsn karşısında insanlar, felekler ve cihanın sultanları secdeye kapanır. Güzellik karşısında secdeye kapanmayı kabul etmeyen, reddedilen, kovulan İblis hükmündedir. Gönül bu güzelliğin seyri için cisim ve canı terk etmeye, O'na kavuşmak için bî-can olmaya muntazırdır:

*Secde kıldı hüsnüñe ins ü felek şâh-ı cihân  
Baş çeken merdûd u matrûd oldu buldı zilleti*

G142/4

*Gönül seyrân-ı hüsnüñde bu cism u cânı terk eyle  
Gerekmez senden ayrı cân anı vaşlıñla bî-cân et*

G19/6

<sup>37</sup> "Yoksulluk övüncümdür, ben onunla övünürüm." Aclunî İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l-hafa* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1351/1933), 2/87.

<sup>38</sup> Müslim b. el-Haccac, *el-Câmiü's-sahih*, Birr 115, Cennet 128 (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992).

<sup>39</sup> Ömür Ceylan, *Tasavvufî Şiir Şerhleri*, 216-217; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 226; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, 176.

## Kıtmir

Kıtmir, Ashab-ı Kehf'in (Yedi Uyurlar) köpeği olarak şöhret bulmuştur. Sıradan bir hayvan olan Kıtmir, Ashab-ı Kehf'e olan sadakati sayesinde bir pâye kazanmıştır. Tasavvufî yorumda bu kavram sûfi olmadığı hâlde aralarında bulunan kişiler için kullanılmıştır.<sup>40</sup>

Her derviş, şeyhinin dergahına bir Kıtmir sadakatiyle bağlanmalıdır. Ehil olmadığı hâlde erenlerin meclisinde bulunanlar, onlar gibi değer kazanır, bir kabule mazhar olur. Buna binaen şair, kendisini İlahî dergahı terk etmeyen ve kapıda bekleyen bir Kıtmir olarak tavsif eder. Günahının farkında olan Lutfî hatalarının affı ve viranesinin mamur olması için Allah'a yalvarmaktadır:

*Lâ-terinâ'l-'usrate fi'd-dünya ve el-âhireh*  
*Kıtmir-i bâbînam İlahî gösterme 'anâ* G1/2

*Yüz karasıyla gelipdir kapına kıtmîr-veş*  
*İltibâsı Lutfî'niñ ma'mûr ola vîrânesi* G137/9

347

OMÜFD

## Şeriat, Tarikat, Hakikat, Marifet

Dinin vahiyle sabit kaidelerine şeriat; şeriatın dışına çıkmadan bir mürşit rehberliğinde dinin özüne erişmeyi hedefleyen disipline tarikat denir. Hakikat terimi, bir işin mahiyeti, gerçeği demektir. Bu üç kavram birbirini tamamlayan bir bütündür. İbadetin karşılığı şeriat, ubudiyetin tarikat, abdiyetin ise hakikattir. Bir başka ifadeyle kulun vecibeleri yerine getirmesi, şeriat; ona açlığını hissedip onu talep etmesi, tarikat; o hâli müşahede etmesi, hakikattir. Bu üç kavramdan farklı olan marifet, kimi zaman ilimle karıştırılır. İlim, bir şeyi bilmek; marifet, tanımaktır. İrfan, keşif, ilham, ledün ilmi gibi farklı isimlerle adlandırılan marifet, vasıtasız gelen bilgi anlamına da gelir.<sup>41</sup>

<sup>40</sup> Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 287; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, 216.

<sup>41</sup> Mahir İz, *Tasavvuf*, 168; Mustafa Kara, *Dervişin Hayatı*, 31-33; Kaplan Üstüner, *Tasavvuf ve Klasik Şiirimiz* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2014), 2. bs., 139-143.

Aşağıdaki beyitlerin birincisinde şair, bu kavramlardan marifeti asıl ve öz; şeriatı ve tarikatı ise marifetin vücuduna giydirilen bir libas olarak tahayyül etmiş; hakikate ulaşmanın sırrını da benlik duygusundan uzaklaşma şartına bağlamıştır. Lutfi, bir sonraki beyitte tevhit ile tarikat arasındaki ilişkiye değinmiş; yanı sıra “Lâ-İlâhe İllâ Hû” nun hakikatin sırrını keşfetmeyi sağlayan bir keşşaf olduğunu nazara vermiştir:

*Bil şerî'atle tarîkat ki libâs-ı ma'rifet*  
**Lutfi** ko kendiñ aradan bulasın haķîkatı G150/8

*Tevhîd-i Lutfi şol eder tarîkat bahrine gider*  
 Haķîkât sırrın keşf eder lâ-ilâhe illâ Hû G126/13

### Masiva

Tasavvufî muhtevalı şiirlerde en çok kullanılan kavramlardan biri de masivadır. Masiva, Allah'tan başka her şeyi anlatmak için kullanılan bir kavramdır. Gerçek âşık kalbinde Allah'tan başkasına yer vermez, gönlünden kesreti, gam ve kederi siler. Dervişliğin aslı masivayı terk olduğundan, dervişler kalplerinde Allah sevgisinden başka bir şeyi bulundurmazlar.<sup>42</sup>

Gönül, İlahî tecellinin mekânı olduğundan, Allah'ın dışındaki varlıklara ait olan sevgi masiva putu olarak kabul edilir. Bundan dolayı dervişin gönlünde başkasına ait sevgilere yer verilmez.

Aşağıdaki ilk beyitte gönlünü masivaya kaptıran kulun zillete düşeceği, masivanın terkiyle zilletten izzete yükseleceği anlatılmıştır. Bir sonraki beyitte, cananın ve sultanın seyredilebilmesi için, gönlün manevi kiri kabul edilen masivadan arındırılmasına dikkat çekilmiştir:

*Cam-ı aşkı nûş edenler biliserdir lezzeti*  
 Masivayı terk edenler bulırsadıñ izzeti G150/1

<sup>42</sup> Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 320; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, 237; Ömür Ceylan, *Tasavvufî Şiir Şerhleri*, 240; Hasan Aktaş, *Türk Şiirinde Din ve Tasavvuf* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2001), 202.

*O sultâmı görem derseñ derûnuñ mâsivâdan yu  
Eyâ tâlib eger seyr etmek isterseñ o cânâm*

G152/2

### Mey/Meyhane

Mey, seyr ve sülûkün son aşamasına ulaşmış ululara ait bir hususiyettir. Mey, kâmil insan mertebesine eren kişilerin melamete sahip işlerle aşka galip gelme hâlidir. Meyhane, dostların sohbet meclisi, tekke; kulun aşkla Rabb'ine münacat yeri; kâmil mürşidin kalbi ve lahut âlemi anlamlarına gelir.<sup>43</sup>

Âşığın yâranla sohbet etme, İlahî aşkı yudumlama arzusu, onu mey-hane kapısında bekletir. Sohbet meclislerinde ve tekkelerde sûfilerin tek eğlencesi, manevi sarhoşluktur; zira elest meclisinde verilen söz, her daim âşığın can kulağında çınlamaktadır:

*Bekleriz mey-hâne bâbın meylimizdir nûş-i mey  
Şohbet-ehlini bulup bir gizli şohbet isteriz*

G60/2

349

OMÜFD

*Mey-hânede mey 'âşıkıñ eğlencesidir kim  
Sâz-ı küñ anuñ cân kulağında çıñlar*

G49/4

### On Sekiz Bin Âlem

Kâinatın bütün boyutları, on sekiz bin âlem olarak tesmiye edilmiştir. Kozmolojik telakkiye göre âlemlere farazi birtakım değerler verilerek on sekiz bin rakamı elde edilmiş olsa da esasında bu adedin sembolik bir anlamı içerdiği düşünülmüştür.<sup>44</sup>

On sekiz bin âlem kimi zaman masiva olarak kabul edilir. Gönülden bu âlemlerin nakşı çıkarılmadan Zat'ın hakikatine aşına olunamaz. Bu tabir, Hz. Peygamber'in insanlığın en hayırlısı ve bütün âlemlerin sultanı olduğu vurgulanırken de kullanılır:

<sup>43</sup> Ömür Ceylan, *Böyle Buyurdu Süfi* (Tasavvuf ve Şerh Edebiyatı Araştırmaları) (İstanbul: Kapı Yayınları, 2005), 2. bs., 48; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 335; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, 248.

<sup>44</sup> Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 381-382.

*On sekiz biñ 'âlemin naqşın gönülden yumadan  
Künh-i zâtîñ kim bilüp sırrına olur âşinâ* G2/4

*Lâ-mekân sırrına şâhpsîñ eyâ hayru'l-beşer  
On sekiz biñ 'âlemin ey şâh sen oldun anası* G137/3

## Sır

Sır mefhumu, mana bakımından mevcut olan fakat kapalı bir mahiyet taşıyan; halktan gizlenen; ruh, kalp gibi insan bedeninde bulunan bir latifedir. Bu latife temaşa mahallîdir. Gönül ehli, burada başkasının meçhulü olan hâlleri seyreder. Sûfi dilinde sır, şeriat lügatinde hidayet ve hükema nazarında tabiatın fazileti olarak bilinse de bu lafızlar aslında aynı manayı karşılar. Bu kavram metinlerde; sırr-ı ezel, sırr-ı ferdaniyyet, sırr-ı insan gibi kelimelerle birleşerek bir terkip hâlinde karşımıza çıkar.<sup>45</sup>

Varlık âlemine tecelli eden Allah, bütün esmasıyla, bir sırdır. Bu sırrın hakikatine ancak riyazet ve çile ile nefsin terbiye eden veliler ulaşabilir. Sırta hâkim olma, sırrı keşfetme bir çeşit ilim olduğundan Hak, onu âlemde gizlemiştir. Cahillerin bu sırrı anlaması, hem imkânsızdır hem de bu sırrın onlara açılması haramdır:

*Hû hüviyyet 'âleminde cümle esmâ sırrıdır  
Añlamaz nâdân bu sırrı ol bilir ebrâr-ı Hû* G125/4

*Sırr-ı yâri açma nâ-dân olana **Luţfi** harâm  
Çünkü **Haqq** ol 'ilmi bu 'âlemde esrâr eyledi* G144/7

## Taç ve Hırka

Tarikat şeyhlerinin manevi saltanat ve devlet simgesi olarak giydikleri başlığa taç denir. Bir müridin belirli bir hazırlık döneminden sonra bir tarikat ve şeyhe kabul edildiğinde o müride törenle giydirilen, önu açık, yakasız, kollu, genişçe ve topuklara kadar uzanan üst elbiseye hırka de-

<sup>45</sup> Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 436; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, 317; Ömür Ceylan, *Tasavvufi Şiir Şerhleri*, 279-281.

nir.<sup>46</sup> Hırka ve yamalı elbise giymek mutasavvıfların bir şiarıdır. Yünden yapılan hırkalar, tek bir şekilde olmayıp tarikatlara göre değişir.<sup>47</sup>

Asıl hüner, gönlü temizlemektir. İnsanın fizikî cephesini yansıtan taç ve hırkanın ve bunların temiz olması bir marifet değildir. Hakikate varmayı gaye edinen sûfi, ar ve namustan geçmeli; ayin, âdet ve resmiyete önem vermemelidir. Bu sırta eren, dostlar meclisinde büyük bir itibar görür:

*Bu mudur ma'rifet tâc ile hırka*  
*Gerek tışı gibi ola içi şâf* G71/2

*'Âr u nâmûsu koyup eyle melâmet ihtiyâr*  
*Başları üzre mu'azzez tâc ede ihvân seni* G155/3

### Terk ve Tecrit

Dervişlerin masiva ile aralarındaki bağları koparmasına terk denir. Tasavvufta terk-i dünya, terk-i ukba, terk-i hesti (varlık) ve terk-i terk seyr ve sülûkte önemli aşamalardır. Tecrit ise salikin zahirini mal ve mülkten, bîatınını karşılık bekleme anlayışından arındırması, her şeyi Hak rızası için yapması demektir.<sup>48</sup>

Tasavvufî muhtevalı eserlerde, sûfinin insan-ı kâmil mertebesine yükselmesinde, sırasıyla terk-i dünya, terk-i ukba, terk-i hesti ve terk-i terk merhalelerini geride bırakması gerektiği sık sık vurgulanmıştır. İlk beyitte bu aşamalardan ilk ikisinin terk edilmesi gerektiği anlatılırken dünya ve ukba birer taşa benzetilmiştir. Dervişlerin bu ağırlıklardan kurtulmaları, Hakk'ın didarına âşik olmaları ve gönüllerinde O'nun aşkını taşımaları gerektiği dikkatlere sunulmuştur.

<sup>46</sup> Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 468-469; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, 340.

<sup>47</sup> Hücvirî, *Keşfü'l-mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, Trc. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 1996), 2. bs., 125.

<sup>48</sup> Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 490; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, 347, 353; H. Kâmil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 195-196.

İkinci beyitte ise dervişlerin terk ü tecrit hâlleri ile masivanın mahiyeti ele alınmış. Bu vesileyle dervişlerin masiva ırmağında terk ve tecrit yoluyla arınan kişiler oldukları vurgulanmış. Dervişliğin gereğinin masivayı temsil eden can, cihan ve dinarı terk etmek olduğuna dikkat çekilmiştir:

*Dünyâ 'uqbâ terkin urub taşlarını atdılar  
'Aşka uyup sevdi Hak-dîdârını dervîşler*

*Terk ü tecrîd ırmağında mâsivallâhdan yunup  
Verdiler cân u cihân u dînârını dervîşler*

G50/3-4

### Vahdet-Kesret

Hakk'ın isim ve sıfatlarıyla tecelli edip çokluk hâlinde görünmesine kesret; bu çokluğun hakiki bir varlığının olmadığını kavrayıp tek varlık olarak sadece Hakk'ı görmeye vahdet denir. Dost ili, vahdet âlemi, vahdet bağıdır. Bu âlemde Allah, sıfat ve esma mertebelerinde tecelli eder. Vahdet, sonsuz bir umman, kesret ise Allah'tan gayrı her şey, mahluk ve masivadır. Vahdet âlemi, nurla doludur; kesret âlemi, karanlıktır, zulmetle kaplıdır.<sup>49</sup>

Tasavvufta dervişler her daim kesreti bırakmaya, vahdete ulaşmaya çabalarlar. Çünkü kesret hâli, dervişin gaflet uykusunda olması ve ruhun esaret altında olması anlamına gelir. Kesretten vahdete yükselmeyi başaranların gönüllerine ve ruhlarına hikmetten parıltılar dolar; böylece onlar irfan ilmiyle vahdet sırrını keşfetmeye başlarlar:

*Gerekmez bu kadar kesret bırak tâ bulasñ vahdet  
Dil ü cânâ dola hikmet sözüüm toğru gözüüm dervîş*

G65/7

*Uyanıp hâb-ı şafletden halâş et cânı kesretten  
Haber sor sırr-ı vahdetden ne söyler gör saña 'irfân*

G115/2

<sup>49</sup> Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 512-514; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, 212; Azmi Bilgin, *Ümmî Sinan Divanı (İnceleme-Metin)*, 52-53; Mahir İz, *Tasavvuf*, 145-148.



## Zuhur

Kelime anlamı ortaya çıkmak olan zuhur/zuhurat, salikin iradesinin dışında meydana gelen şeylere denir. Tevekkül erbabı, bunların bir manevi işaret olduğunu düşünür ve bunlara mutlak surette uyulması gerektiğini düşünürler. Mutasavvıflar bu kavramla kimi zaman rüyaları anlatmak isterler.<sup>50</sup>

Bir naattan alınan aşağıdaki örneklerde zuhur kavramı Hz. Peygamber'le ilişkilendirilerek anlatılmıştır. Hz. Muhammed'in dünyaya gelmesi, bütün evliya nurunun kaynağı olarak görülmüş; cümle eşyanın huzuru onun zuhuruna bağlanmıştır. Âlem, o gelsin diye yaratılmış, varlığın meydana gelme hikmeti ise onun sırrına vâkif olma maksadıyla izah edilmiştir:

*Velâyet şem'ini nûruñla yakdı cümle evliyâ  
Zuhûruñdan ferağ-nâk oldu şâhım cümle-i eşyâ* G157/4.

*Zuhûr-ı âlemiñ ancak seniñ gelmeklik içündür  
Hilâkat-ı halkın esrârı seni bilmeklik içündür* G157/6

353

OMÜFD

## Zülûf

Zülûf, irfani gelenekte hiç kimsenin ulaşamadığı gaybi hüviyet, Hakk'ın zatı ve hakiki mahiyeti anlamına gelir. Kelimenin, İlahî müşkül, sınırsız varlık, çokluk, masiva gibi anlamları vardır. Karanlığın (zülûf-i siyah) meçhul oluşu gibi Hakk'ın zatı da meçhuldür. Saçın sevgilinin yüzünü örtmesi gibi masiva da Hakk'ın yüzünü (Zat'ını) örter.<sup>51</sup>

Klasik şiirde uzun kıvrımlı saç (pîç-i zülûf), bir mazmun olarak sık sık şekil ve renk bakımından siyah yılanı benzetilir. Bu mazmunun işlendiği ilk beyitte, sevgilinin saçı, her bakanın boynuna dolanan zehirli bir yılan olarak tahayyül edilmiştir.

<sup>50</sup> Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 549; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, 396.

<sup>51</sup> Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 552; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, 398; Kaplan Üstüner, *Tasavvuf ve Klasik Şiirimiz*, 278-282.

Bir sonraki beyitte şair, âşık-zahit farkını, sevgilinin güzellik unsurlarından olan kaş ve saç vesilesiyle açıklar. Kaş, Hakk'a yakınlığı temsil eder; zülûf ise kesreti, masivayı temsil eder. Âşığın mihraba benzetilen iki kaşın arasına yönelmesi onu, Hakk'a yaklaştırır; zahidin, küfrü, kesreti ve masivayı temsil eden saça yönelmesi de onu Hak'tan uzaklaştırır:

*Ma'şûk u yârîñ zülfüne kim nazar etse  
Nâgâh taqılır boynuna âğûlu ylandır* G42/6

*Kaşın arası kiblegâh-ı 'âşık  
Siyâh-zülfünde kaldı zâhidin* G110/7

### Derviş

Derviş, daha çok fakir, dilenci, dünyadan yüz çeviren, bir tarikata, şeyhe bağlanan kişi olarak bilinir. Dünyevi varlıktan mahrum olan dervişler, manen en zengin insanlar olarak kabul edilirler.<sup>52</sup>

354  
OMÜİFD

Esasında derviş, tasavvufta bir şeyhin biat ve terbiyesi altına giren, seyr ve sülûkte murakabe mertebesine ulaşan kişi demektir. Tasavvufî şiirde gönüllerini masivadan arındırmayı başaran tipler arasında zikredilmişlerdir.

Aşağıdaki beyitlerde dervişler, yüzleri nurlandıran, sözleri şekerden tatlı olan ve kalp gözleri açık şahıslar olarak övülmüştür. Aynı zamanda melekleri kendilerine hayran bırakan, halka şeklinde zikreden ve arşın ötesine nazar eden gönül ehilleri olarak tavsif edilmiştir:

*Eden münevver yüzleri şekerden şîrin sözleri  
Açık olur cân gözleri kör şanmağil dervişleri*

*Dervişleriñ devrân olur 'arşdan öte seyrân olur  
Melek görür hayrân olur ikrâra gel dervişleri* G153/2,7

<sup>52</sup> Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 124-125; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, 103; Kadir Özköse, *Dervişin Günlüğü* (Konya: Ensar Yayınları, 2008), 43-69; Kaplan Üstüner, *Tasavvuf ve Klasik Şiirimiz*, 382-385.

## Divane-Şeyda

Tasavvufî açıdan divane-şeyda kavramları, çılgın, deli, aşk hastası; cezbe hâlindeki meczuplar, aşka mağlup olup kendine hâkim olamayanlar, şiddetli sevgiyle coşup kendinden geçenleri anlatmak için kullanılır.<sup>53</sup>

Kararsız ve divaneye dönen gönül kuşu, gönüllü olarak sevgilinin tuzak olan saçlarına taliptir. Zira çılgına dönen gönlün başka türlü uslanması imkânsızdır. Âşık, bülbül misali sevgilinin güzellik bahçesinde büyük bir kedere sahiptir. Bu ıstırap, âşığı meczup hâle getirir. Onu cezbeye düşüren şeyse gönüllerde fitne uyandıran sevgilinin yanağındaki siyah benidir:

*Bir karar olmaz bu gönlüm şöyle bir divâne-yem  
Zencîr-i zülfüne bend eyle beni uşlanayım* G101/1

*Gülşen-i hüsnünde pür-âhım mişâl-i 'andelîb  
Hadd-ı hâliñdir eden işi-fitne şeydâ beni* G138/3

355

OMÜFD

## Eren

Kur'an'da veli-evliya şeklinde geçen bu kelimeler, tasavvuf erbabınca "er, eren, erenler" şeklinde Türkçeleştirilmiştir. Allah dostları anlamına gelen erenler, manen Allah'a yakın olan, Allah katında şefaatleri kabul edilen insanlar olarak bilinir. "Er, eren, erler" tipinden söz edilirken, geçmişteki zatlar kastedildiği gibi yaşayan mürşitler ve ulular da tanımın içine dâhil edilir.<sup>54</sup>

Aşağıdaki beyitlerde erenlerin meclisleri tasvir edilmiştir. Bunlar, ruhu ve gönlü nurlandıran, insanı dünya sevgisinden uzaklaştıran, kalpten tasa ve kaygıyı götüren ve İlâhî feyzin gelmesine vesile olan meclisler olarak övülmüştür:

<sup>53</sup> Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 133, 462; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, 109.

<sup>54</sup> Abdülbâki Gölpinarlı, *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri* (İstanbul: İnkılap ve Aka Yayınları, 1977), 32; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 149; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, 125.

*Cân u dili pür-nûr eder erenlerin meclisleri  
Hubb-ı dünyâdan dâr eder erenlerin meclisleri*

*Dilden küdüret götürür feyz-i İlâhî getirir  
Seni Allâh'a yetirir erenlerin meclisleri*

G148/1,2

## Gafil

Gafil; nefsin arzularına uyan, zamanı boşa geçiren, önemli bir şeyin önemini kavramayan, kalbi Hak'tan habersiz olan, Hakk'ın zikrinden mahrum kalan kişiye denir. Bu vasıfları taşıyan kişiler günahları için Allah'a sığınmayı akledemezler. Hakikatte işlenen bir günahın tövbesinden gafil olmak, o günahın daha büyük bir kusurdur.<sup>55</sup>

Aşağıdaki ilk beyitte şair dünyayı farklı bir şekilde tanımlamıştır. Ona göre dünyaya gönlünü kaptırmak, ne çokça erkek, kız evlada sahip olmak ne de birçok mal ve eşe sahip olmak anlamına gelir. Şairin burada yerdiği dünya telakkisi, Allah'tan habersiz, gafletle yaşama hâlidir. Sonraki beyitte şair, İlâhî sıfat ve isimlerin yansımından ibaret olan masnuata, hikmet nazarıyla bakılmasını tavsiye eder. Bunun yanı sıra şair, bu tavsiyeyi uymayan ve mevcudata bu nazarla bakmayan kişinin hayvandan daha aşağıya düşeceği uyarısında bulunur:

*Nedir dünyâ bilem derseñ Hudâ'dan gâfil olmakdır  
Gulâm u duhîter aîlama ne çok mâli ne avratdır*

G52/1

*Gâfil olma aç gözün şâni'i şun'ından gözet  
Olma hayvândan eğall kendiñi insân et bugün*

G116/4

## Mürşit-Şeyh-Pir

Benzer anlamları karşılayan mürşit, şeyh ve pir, doğru yolu gösteren, insanları uyaran, irşat eden kişi demektir. Bir tarikatın kurucusu, lideri anlamına da gelir. Mürşitler, Hz. Muhammed'in manevi mirasını elde

<sup>55</sup> Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 171; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, 141.

etmeye muvaffak olan kişilerdir. Mürşitten beklenen, Allah'ın ahlakını tahakkuk ettirmesi, yani en azından fena makamına ulaşmasıdır.<sup>56</sup>

Beyitlerin birincisinde, hak ve hakikate talip olan kişinin, fena olarak vasfedilen varlığı terk etmesi ve mürşidinde fani olmasının lüzumu anlatılmış. İkinci beyitte ise şeyhliğin sorgusuz sualsiz teslim olunması gereken bir makam olduğu, vurgulanmıştır. Son beyitte gönlü karartan unsurlara dikkat çekilmiştir. Talibin gönlü; ilim, amel ve varlığa olan muhabbetle kararmıştır. Bu beyitte gönül evini temizleme, bütün bunlardan soyunarak pir-i mugana intisap etme koşuluna bağlanmıştır:

*Tâlibâ gel iste hakkı bu fenâdan et ferâğ  
Mürşide ver cümle varîñ bu ğnâdan et ferâğ* G70/1

*Meşâyih kavî-i fi'lin tut tütüp 'aşk ile miş-i 'ûd  
Eğersem şunsa şeyh el yol hemân teslim ol oğul var* G57/8

*'İlm ü a'mâl varlığı ile dil evi kapkaradır  
Cümlesinden şoyunup ol bir pîr-i muğâna kul* G87/11

357

OMÜİFD

## Miskin

Kelime anlamı zelil, hor, zavallı kimse anlamına gelir. Varlık duygusunu terk ederek tam anlamıyla yok olan, kendisinde hiçbir varlık görmeyen kişidir. Bu kişi tasavvufta manevi yokluğun en ileri derecesinde kabul edilir.<sup>57</sup>

Aşağıdaki ilk beyitte bir anlık muhabbete mazhariyetin miskinini nasıl yücelttiği anlatılmıştır. Beyitte miskin dervişe hâkim olan esmanın, yani tesirinde kaldığı ismin Vedûd olduğu belirtilmiştir. Muhabbetin bir zerresini hissedenin miskinlikten ulema mertebesine yükselmesi nazara verilmiş.

<sup>56</sup> Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 350-351; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, 263; H. Kâmil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 183-185; Ömür Ceylan, *Tasavvufi Şiir Şerhleri*, 245-247.

<sup>57</sup> Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 339; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, 251.

Diğer beyitte miskinlik hakkındaki yaygın kanaat düzeltilmeye çalışılmıştır. Cenab-ı Hak için bir şey istemenin dilencilik olmayacağı anlatılırken bununla beraber meselenin doğru anlaşılmasının ne kadar zor olduğu da bir tespit olarak sunulmuştur:

*Muhabbetden eger zerre ererse kalb-i miskîne  
Cehâlet hırhasını yakıp 'ulemâ olur dehre* G132/3

*Ne müşkil keşf ede şol kim ne bile  
Hağ'ın yolunda miskîn sâ'il olmaz* G159/4

### Molla, Âlim, Vâiz, Zâhid, Âbid

Divan şiirinde molla, âlim, vaiz, zahit ve abit; kışır ve zahir ehli addedilir. Benzer özelliklerle anılan bu tipler, dinin özünden habersiz, şekilci, insanları cehennem ve İlahî azapla tehdit eden, ham sofu, ham ruhlu ve olgunlaşmamış kişiler olarak vasıflandırılır.<sup>58</sup>

Aşağıdaki ilk beyitte akli ve ilmi önemseyen molla, teslimiyet sırrından habersiz, inkârından Hakk'a varamayan, acınacak biri olarak tasvir edilmiştir. Bir sonraki beyitte ise âlim olmak için ilim öğrenmenin yeterli olmadığı, ilimle uğraşmalarına rağmen Allah'tan habersiz birçok kişinin varlığına dikkat çekilmiş. Bu kişilerin aslında cahil oldukları anlatılırken gerçek âlimlerin Allah aşkıyla yanan kişiler olması gerektiği vurgulanmıştır:

*Ey mollâ yazık saña inkâr ile kalırsın  
Varamazsın Hağ'dan yaña inkâr ile kalırsın* G86/1

*Şu kim 'âlim mi zâfil ola Hağ'dan  
Hudâ aşk ile yanan câhil olmaz* G59/10

Üçüncü beyitte şair bir çelişkiden söz etmektedir: Zahit, bir taraftan rindmeşrep kişiye şarabı terk etmesi hususunda nasihat ederken, diğer taraftan kendisi riya ve gösteriş peşindedir. Beyitte mey ile kastedilen

<sup>58</sup> Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, 389; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 539; Kaplan Üstüner, *Tasavvuf ve Klasik Şiirimiz*, 390.

şeyin Allah sevgisi olduğu düşünülduğünde gerçekten de mey, rindmeşrep kişinin dini ve imanı olur. Bunun terk edilmesi de imkânsızdır:

*Naşihat eyler ol vâ'iz baña maḥbûb-ı mey terk et  
Benim dîn ü îmânın ol sen o zerk ü riyâdan geç* G27/7

Dördüncü beyitte zahidin sevdirek yaptırmak yerine korkutarak yaptırmayı tercih etmesi, öne çıkmıştır. Bu beyitte zahit İlahî hüsn ve cemalden habersizdir. Zahit, affı, merhameti ve cemalini anlatarak Allah'ı sevdirmek yerine, O'nun Kahhar, Muntakim gibi vasıflarını öne çıkararak korkutma yolunu tercih etmiştir. Son beyitte abit ibadetinde cenneti gözetirken, âşik ise yârin cemaline, Cemalullah'a erişmeyi talep etmiştir:

*Zâhid ne bilir hüsn ü cemâliñ kâdrin  
İster ki cinânı ceḥîm vaşfını ol diñler* G49/2

*Eder âbid 'ibâdet cennet için  
Cemâl-i yâridir âşıka maṭlûb* G16/5

359

OMÜFD

## Ârif

Ârifin kelime anlamı tanıyan, sezen, anlayan demektir. Tasavvufta, Allah'ın kendi zatını, sıfatlarını, isimlerini ve fiillerini seyrettirdiği kimsedir. Ârif, Allah'ın Celal ve Cemal tecellilerinin farkında olduğu için O'nun lütfunu da kahrını da hoş görür. Her şeyde Hakk'ın tecellilerini görür. Ârif, kendinde fani, Hak ile bakidir.<sup>59</sup>

Aşağıdaki ilk beyitte ârif, tevazu sahibi, en küçük varlıkları bile incitmekten çekinen bir kişi olarak tavsif edilmiştir. İkinci beyitte her sûfinin ârif ve irfan hakikatine vâkıf olması gerektiğine değinilmiştir. Bu sırdan haberdar olmamak Hallac-ı Mansur gibi dâra gitme ile eş tutulmuştur:

*Et tevâzu' cümle ḥalka 'ârifâna kıl nazar  
Yerme bir mûrı cihânda bu ḥaṭâdan et ferâğ* G70/6

<sup>59</sup> Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 52; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, 44; Mahir İz, *Tasavvuf*, 169; H. Kâmil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarihler*, 200; Kaplan Üstüner, *Tasavvuf ve Klasik Şiirimiz*, 375-381.

*Nedir ârif nedir 'irfân bilemem derseñ eger **Lutfî**  
Olup Mansûr-veş kendiñ yitir var dâra 'azm eyile*

G127/5

## Âşık

Tasavvufta Allah'ı büyük bir aşkla seven kişiye âşık denir. Âşıkların zahirleri, şeri kuralları muhafazadadır. Batınları ise dünyevi bağlardan ve Allah dışındaki her şeyden uzaktır. Bu vasıflarından dolayı, Allah'la beraber olma makamına (huzur-ı maallah) ererler. Onlar, dünyevi ve uhrevi her şeyini Hakk'a feda eder; Allah'tan başkasına el uzatmaz, başkasından medet ummazlar. Âşıқта aşırı bir sevgi olarak tezahür eden aşk, mecazi aşk ve hakiki aşk olmak üzere iki türdür. Masivaya duyulan aşka, aşk-ı mecazi; Hakk'a duyulana aşk-ı hakiki denir.<sup>60</sup>

Divan şiirinde her ne kadar âşık, cevir ve cefadan feryat etse de bu durum sevgili tarafından unutulmadığının bir işareti olarak kabul edilir. Sevgilinin onu mihnete mahkûm edişi, âşığa olan meylinin bir işareti olarak kabul edilir.

İrfani gelenekte sevgilinin Hak olduğu düşünüldüğünde kul, musibet ve belaya müptela olduğunda bunu hayra yorar. Nitekim en fazla musibetlere maruz kalanlar Allah'ın en fazla sevdiği kullarıdır. Zahit cennete, âşık Cemal-i İlahî'ye taliptir. Hak, âşığa cenneti arz etse âşık tercihini Cemalullah'tan yana kullanır:

*İşi cevir ü cefâ vü mihnet olmuş  
Añar 'âşıkı meyli-vara beñzer*

G53/6

*Behişt arz etse 'âşıkı Hudâ'sı  
Cemâle tâlib olur kâ'il olmaz*

G59/12

## Rakip-Ağyar

Tasavvufî literatürde rakip ile kastedilen dünya ve şeytan ya da sûfinin amacına ulaşmasını engelleyen şeydir. Ağyar ise sûfi olmayan, tasavvufî hayata yabancı olanlara denir. Farklı tarikatlara intisap edenlere de ağyar

<sup>60</sup> Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 54; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, 48; Ömür Ceylan, *Tasavvufî Şiir Şerhleri*, 173-177.



denir. Daha kapsayıcı bir ifadeyle ağyar Allah'ın dışındaki her şeye (masiva) denir.<sup>61</sup>

Şair ilk beyitte rakip ve ağyarı âşğın yoluna konulan, yâre kavuşmasına mani olan bir engel olarak tasvir etmiştir. Bir sonraki beyitte ise sevgili uğruna çekilen ıstıraplardan şikayet etmeyi utanılması gereken bir hâl olarak anlatmıştır. Zira âşıklıkta rıza esastır. Mert olmayanlardan yükselen ahlar rakibi sevindirir:

*Göreydim kaşların arası yeterdi baña mihrâb  
Raķib ağyâr yolum almış n'edem bir hâl-i râhim yok* G74/3

*Zahm-ı ağıyârdan şikâyet 'âr olur 'âşıklara  
Âh u vâhla haşmanı şâd etdi merdân olmayan* G124/4

### Sâki

Sâki, tasavvufta İlahî aşkı sunan mürşid-i kâmil, pir-i tarikat anlamında kullanılır.<sup>62</sup> İlk beyitte mey, gönüldeki kederi gidermek için başvurulan bir içki (İlahî aşk) olarak görülmesine rağmen her mürşidin kâsesinden içilmemesi konusunda bir uyarı yapılmıştır. Bundan dolayı, sûfinin her sunulana el uzatmaması; cana can katan pirin sunacağı kadehi gözetmesi gerektiği belirtilmiştir.

Mey yudumlamak her zaman gönüldeki hüznü gidermez. Meyin tesiri, talibin gönlündeki sâkiye olan muhabbetin derecesi kadardır. Sûfi, kalbinde mürşide büyük bir muhabbetle bağlı ise sâki, vuslat şerbetini sûfiye içirmek suretiyle onu madde ve mekân gibi kayıtlardan azade ederek mekansızlık boyutuna yükseltir. Aksi takdirde sûfi vuslata eremediği gibi, lâ-mekân âlemine de erişemez:

*Dil mükedderdir deyü nûş etme her sâki meyin  
Câmna cân baħş edici sâki-i cânân gözet* G22/3

<sup>61</sup> Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 33; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, 27, 291.

<sup>62</sup> Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 415; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, 305; Ömür Ceylan, *Böyle Buyurdu Sûfi*, 47.

*Kadeh nûş etmege lâzım gönüilde sâkîniñ hubbı  
İçirüp şerbet-i vuşlat mekânıñ lâ-mekân eyler*

G48/4

## Sûfi

Sûfi, kalbini Allah ile tasfiye eden, onu nur ile dolduran, Hakk'ın zikriyle gözü açılan kişi olarak tanımlanır. Bir başka ifadeyle sûfi, nefsinde fani, Hak'la baki olan, nefsin alışkanlıklarından kurtulan ve hakikate ermiş kişi olarak adlandırılır. Bu kelime kimi zaman halk dilinde sofı olarak telaffuz edilir. Kelimenin bu kullanımı telaffuz edildiğinde daha çok ka-ba, yobaz, tarikat ehli olamayan kişiler kastedilir.<sup>63</sup>

Divan şiirinde sûfi daha çok olumsuz anlamları çağrıştıracak şekilde kullanılmıştır. Aşağıdaki ilk beyitte, sûfinin inkârı nazara verilmiştir. İnsanın eşref-i mahlûkat olduğu hatırlatılarak mevcudatın hâl diliyle yaptığı zikri, sûfi tarafından ikrar edilmesinin lüzumu anlatılmış. Bununla beraber sûfi, bütün canlı ve cansızlardan yükselen zikir ve sadayı inkâr eden bir hüviyetle tasvir edilmiştir.

Bir sonraki beyitte de sûfiye dair olumsuz bir portre çizilmiştir. Bu portrede sûfi, eşyanın şekli özelliklerine takılan, mana ve özden bî-haber olarak verilmiş. Yanı sıra sûfi, âşığın iniltilerinden habersiz olarak tasvir edilmiştir. Sûfi, aynı zamanda âşığın tevhit sırrına ait hakikatleri haykırmasını da fark edemeyen bir gafil olarak sunulmuştur:

*Eyâ şûfi yeter zıkr ü şadâyı nice inkârıñ  
Cemâdat cümle cânlılar Haqq için pür-nidâdır heb*

G14/6

*Şûfiyâ şûret gözetme içeri gel ma'nâyâ  
Sırr-ı tevâhîdden ne söyler âşık-ı pür-zâra bak*

G75/4

<sup>63</sup> Mahir İz, *Tasavvuf*, 85; Abdülbâki Gölpınarlı, *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, 103; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 444; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, 322-323.

## Sonuç

XIX. yüzyıl şairlerinden olan Ali Lutfî, mutasavvıf bir şairdir. Tezkirelerde hakkında bir bilgi tespit edilemeyen Lutfî, bir *Divan* sahibidir. *Divan'*da 163 gazel, 8 muhammes, 4 mesnevi ve 1 müseddes bulunmaktadır. Şair, bütün manzumelerde mahlas olarak Lutfî'yi kullanmıştır. Tek nüsha olarak tespit edilen *Divan*, 52 varaktır. Yazma, Süleymaniye Kütüphanesi, H. Şemsi F. Güneren Bölümü, nr. 69' da kayıtlıdır.

Kadirî ve Halvetî olan Lutfî, *Divan'*da bu tarikatların önemli temsilcilerinden söz etmiştir. Özellikle Abdulkâdir Geylanî, Seyyid Yahya Şirvanî, Şemseddin Sivasî ve Sivasîler soyundan gelen ve şairin şeyhi olan Sivasî Hacı Ahmed hakkında yazılan methiyeler dikkat çekicidir. Müellifin mutasavvıf olması, *Divan'*ı irfani terminoloji bakımından zengin bir kaynak hâline getirmiştir.

İslamî ilimler, sosyal ilimler ve güzel sanatların birçok şubesini etkileyen tasavvuf telakkisi, edebiyatı da derinden etkilemiştir. Bilhassa divan şiirinde sık sık kullanılan bülbül, gül, hüsn, mey, meyhane; âşık, maşuk, sâki, zahit, sûfi gibi istilahlara tasavvufî açıdan yorumlanmıştır. Bu gelenek içinde yetişen Lutfî, *Divan'*ında birçok tasavvufî unsuru kullanmıştır. Bu makaleyle, kapalı bir anlam taşıyan bazı tasavvufî terimlerin *Divan'*daki zengin kullanımına ulaşılması amaçlanmıştır. Ayrıca Lutfî ve *Divan'*ı ortaya çıkarılmış, bilim insanlarının bilgisine sunulmuştur.

## Kaynakça

- Abdüllatif Latîfî. *Latîfî Tezkiresi (Tezkiretü'ş-şuara ve tabsıratü'n-nuzemâ)*. Haz. Mustafa İsen. Ankara: Akçağ Yayınları, 1999.
- Aclunî, İsmail b. Muhammed. *Keşfü'l-hafa*. 2. Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî h.1351/m.1933. 2/87.
- Aktaş, Hasan. *Türk Şiirinde Din ve Tasavvuf*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2001.
- Ali Lutfî. *Divan-ı Lutfî*. Süleymaniye Kütüphanesi. H. Şemsi F. Güneren Bölümü. nr. 69.
- Âşık Çelebi. *Meşâirü'ş-şuarâ (İnceleme-Metin)*. Haz. Filiz Kılıç. İstanbul: İstanbul Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, 2010. I-III.
- Bağdatlı Ahdî. *Gülşen-i Şuâra*. Haz. Süleyman Solmaz. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2005.

- Beyânî Mustafa Bin Carullah. *Tezkiretü'ş-şuarâ*. Haz. İbrahim Kutluk. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1997.
- Bilgin, Azmi. *Ümmî Sinan Divanı (İnceleme-Metin)*. İstanbul: MEB Yayınları, 2000.
- Bursalı Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. Haz. M. A. Yekta Saraç. Ankara: TÜBA Yayınları, 2016. I-III.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Otto Yayınları, 2014. 6. bs.
- Ceylan, Ömür. *Böyle Buyurdu Sûfi (Tasavvuf ve Şerh Edebiyatı Araştırmaları)*. 2. bs. İstanbul: Kapı Yayınları, 2005.
- Ceylan, Ömür. *Tasavvufi Şiir Şerhleri*. 3. bs. İstanbul: Kapı Yayınları, 2007.
- Chittick, William C. *Tasavvuf (Kısa Bir Giriş)*. 2. bs. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa. *Tasavvuf El Kitabı*. 2. bs. Nşr. Kadir Özköse. Ankara: Grafiker Yayınları, 2014.
- Esad Mehmed Efendi. *Bağçe-i Safâ-endûz (İnceleme-Metin)*. Haz. Rıza Oğraş, www.kulturturizm.gov.tr. 2018. (12.08.2018).
- Esrâr Dede. *Tezkire-i Şuarâ-yı Mevleviyye*. Haz. İlhan Genç. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2000.
- Fatîn Davud. *Hâtîmetü'l-eşâr (Fatîn Tezkiresi)*. Haz. Ömer Çifçi. www.kulturturizm.gov.tr. 2017. (12.08.2018).
- Gölpınarlı, Abdülbâki. *Tasavvufî Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*. İstanbul: İnkılap ve Aka Yayınları, 1977.
- Hısn-ı Mansûrî-zâde Mustafa Mucib. *Tezkire-i Mucib (İnceleme-Tenkitledi Metin-Dizin-Sözlük)*. Haz. Kudret Altun. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1997.
- Hücvirî. *Keşfü'l-mahcûb (Hakikat Bilgisi)*. 2. bs. Trc. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 1996.
- İpekten, Haluk-İsen, Mustafa vd., *Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. Ankara: Kültür ve Turizm Bak. Yayınları, 1988.
- İsmail Belig. *Nuhbetü'l-âsâr li-zeyli zübdeti'l-eşâr*. 2. bs. Haz. Abdülkerim Abdülkadiröğlü. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 1999.
- İz, Mahir. *Tasavvuf*. 6. bs. İstanbul: Kitabevi, 1997.
- Kara, Mustafa. *Dervişin Hayatı Sûfinin Kelâmı (Hâl Tercümelere Tarikatlar İstılahlar)*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2005.
- Kastamonulu Hâfız Seyyid Ahmed Mâhir. *el-Muhkem fi-şerhi'l-hikem (Hikem-i Atâiyye Şerhi)*. Haz. Tahir Galip Seratlı. İstanbul: Sûfi Kitap. 2010.
- Kemikli, Bilal. *Şiir ve İrfan Sûfi Şairin İzinde*. 2. bs. İstanbul: Kitabevi, 2017.
- Kınalızâde Hasan Çelebi. *Tezkiretü'ş-şuarâ*. Haz. İbrahim Kutluk. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1989. I-II.
- Köksal, M. Fatih. *Yâ Kebîkeç Mecmualar Arasında*. İstanbul: Kesit Yayınları, 2006.
- Kur'an-ı Kerim Meâli*. Haz. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.

- Kuşeyrî, Abdulkerim. *er-Risâle (Sûfilerin İnanç ve Ahlâkı)*. Trc. Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2009.
- Mehmed Sirâceddin. *Mecma-i Şuarâ ve Tezkire-i Üdebâ*. Haz. Mehmet Arslan. ekitap.kulturturizm.gov.tr, 2018. (12.08.2018).
- Mustafa Safâyî Efendi. *Tezkire-i Safâyî (Nuhbetü'l-âsâr min fevâidi'l-eşâr)*: İnceleme-Metin-İndeks. Haz. Pervin Çapan Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 2005.
- Müslim b. el-Haccac. *el-Câmiü's-sahih*. Birr 115, Cennet 128. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Okuyucu, Cihan. *Ereğlili Türâbî Divanı*. İstanbul: Fatih Üniversitesi Yayınları, 2004.
- Öngören, Reşat. "Tasavvuf". *DİA*. İstanbul: TDV Yayınları, 2011. 40: 119-126.
- Özköse, Kadir. *Dervişin Günlüğü*. Konya: Ensar Yayınları, 2008.
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 3. bs. İstanbul: MEB Basımevi, 1983. I-IV.
- Pir Muhammed Bahaeddin Erzincânî Halvetî. *Makâmâtü'l-ârifin ve maârifü's-sâlikîn*. Haz. Necdet Okumuş. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1992.
- Riyâzî Muhammed Efendi. *Riyâzü'ş-şuara (Tezkîretü'ş-şuara)*. Haz. Namık Açıkgöz. Ankara: Kültür Turizm Bak. Yayınları, 2017.
- Sâlim Efendi. *Tezkîretü'ş-şuarâ*. Haz. Adnan İnce. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2005.
- Sehi Beg. *Heşt Bihîşt*. Haz. Haluk İpekten, Günay Kut, Mustafa İsen, Hüseyin Ayan, Turgut Karabey. Ankara: Kültür ve Turizm Bak. Yayınları, 2017.
- Silahdar-zâde Mehmed Emin. *Tezkire-i Silahdar-zâde*. Haz. Furkan Öztürk. İstanbul: Dün Bugün Yarı Yayınları, 2015.
- Şefkat-i Bağdâdî. *Şefkat Tezkîresi (Tezkîre-i Şuarâ-yı Şefkat-i Bağdâdî)*. Haz. Filiz Kılıç. ekitap.kulturturizm.gov.tr. 2017. (12.08.2018).
- Şemseddin Sâmî. *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul: Gündoğdu Matbaası. h.1317/m.1899.
- Tâhirü'l-Mevlevî. *Edebiyat Lûgâtı*. 2. bs. Haz. Kemal Edip Kürkçüoğlu. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1984.
- Tarlan, Ali Nihad. *Şiir Mecmualarında XVI ve XVII. Asır Dîvan Şiiri: Rahmî ve Fevrî*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1948.
- Tarlan, Ali Nihad. *Şiir Mecmualarında XVI ve XVII. Asır Dîvan Şiiri: Revanî-Hayrefî-Haverî-Ahî-Peyamî-Sani*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1949.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. 3. bs. İstanbul: Kocabacı Yayınları, 2012.
- Üstüner, Kaplan. *Tasavvuf ve Klasik Şiirimiz*. 2. bs. Ankara: Akçağ Yayınları, 2014.
- Yıldız, Alim. *Üveys ile Giydim Hırka (Şiir Şerhleri)*. Sivas: Be Yayınları, 2014.

Yılmaz, H. Kâmil. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. 17. bs. İstanbul: Ensar Yayınları, 2014.

Zehr-i Mâr-zâde Seyyid Rızâ. *Rızâ Tezkiresi*. Haz. Gencay Zavotçu. [www.kulturturizm.gov.tr](http://www.kulturturizm.gov.tr). 2017. (12.08.2018).

Zülfe, Ömer. *On Altıncı Yüzyıl Şairi Selikî ve Şiirleri*, İstanbul: Edebiyat Yayınları, 2006.



DİLLERİN KÖKENİNE İLİŞKİN  
KELÂMÎ YAKLAŞIMLAR: BÂKİLLÂNÎ ÖRNEĞİ  
THEOLOGICAL APPROACHES TO THE ORIGIN OF  
LANGUAGES: THE EXAMPLE 'BAQILLANI'

---

ELMAS GÜLHAN ÇAM

[Arş. Gör., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kalam ABD.  
Res. Asst., Süleyman Demirel University Faculty of Theology,  
Department of Kalam  
gulhancam@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0002-9534-6332>]

---

**Makale Bilgisi / Article Information**

*Makale Türü / Article Types:* Araştırma Makalesi / Research Article

*Geliş Tarihi / Received:* 21 Eylül/September 2018

*Kabul Tarihi / Accepted:* 29 Kasım/November 2018

*Yayın Tarihi / Published:* 24 Aralık/December 2018

*Yayın Sezonu / Pub Date Season:* Aralık/December

*Yıl / Year:* 2018 *Sayı – Issue:* 45 *Sayfa / Pages:* 367-388

**Atıf/Cite as:** Çam, Elmas Gülhan. "Dillerin Kökenine İlişkin Kelâmî Yaklaşımlar: Bâküllânî Örneği - Theological Approaches to the Origin of Languages: The Example 'Baqillani' ". Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 45 (Aralık-December 2018): 367-388.  
<https://doi.org/10.17120/omuifd.462713>

**İntihal/Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.  
<http://dergipark.gov.tr/omuifd>

**Copyright** © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

## Dillerin Kökenine İlişkin Kelâmî Yaklaşımlar: Bâkıllânî Örneği\*

**Öz:** Kelâm'da dillerin kökenine dair tartışmalar genellikle Allah'ın Kalam sıfatı ve kalamullah problemi ekseninde ele alınmaktadır. Bu tartışma ve bağlantılı diğer tartışmalar, itikadî ekollerin kendi tercihlerini temellendirebilmeleri gayesiyle gerçekleştirilmiştir. Kelamcılarının temel referansı Kur'an'dır. Kur'an ise, okunan ve yazılan bir dil olarak Arapça oluşu ve i'caz gibi edebî nitelikleri nedeniyle anlambilim sınırları içinde yer almaktadır. Kur'an'ın dile yaptığı vurgu ve dili bir otorite olarak kabul etmesi kelamcılar tarafından önemsenmiştir. Özellikle Bâkıllânî, dilin bu otoritesinin farkındadır ve söz konusu otoriteyi güçlü bir şekilde kullanmıştır.

**Anahtar Sözcükler:** Kalam, Bâkıllânî, Dil, Dillerin Kökeni, Kalamullah.



### Theological Approaches to the Origin of Languages: The Example 'Bağıllani'

368

OMÜİFD

**Abstract:** The debates on the origin of languages in Kalam have been usually discussed in the context of kalam which is one of the epithets of Allah and the problem 'kalamullah'. It seems that the discussion and the related discussions have been carried out in order to enable them to establish their own preferences of theological/itiqadi approaches. The main reference of the theologians is the Qur'an. The Qur'an, also, refers to the language very much because of its qualities such as being Arabic and its i'caz. Theologians have paid attention to the Qur'an's emphasis on language and its acceptance as an authority. Bağıllani, in particular, is aware of the aforesaid authority of the language and has strongly used it.

**Keywords:** Kalam, Bağıllani, Language, the Source of Languages, Kalamullah.



### Giriş

Dil; belli ve standart anlamları olan sözcüklerden ve bir iletişim yöntemi olarak kullanılan konuşma formlarından meydana gelen yapı ya da bütün; birbirleriyle karşılıklı olarak sistematik bir ilişki içinde bulunan ve

\* Bu çalışma, Süleyman Demirel Üniversitesi'nde tamamlanan "Bâkıllânî'de Dil ve Dilin Kelâmî İstidlaldeki Kullanımı" adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir. This study was carried out from the master thesis entitled "The Language According to Bâkıllânî, and Place of The Language in Inference of Kalam' in Süleyman Demirel University.



sözcük düzeyinde uzlaşım yoluyla oluşan bir anlama sahip olan birimlerden meydana gelen sistem olarak tanımlanır.<sup>1</sup>

Dilin kaynağı ve konuşmanın nasıl öğrenildiği her zaman merak konusu olmuştur. Dil üzerine yapılan tartışmaların kökeni Antik Yunan'a uzanmaktadır. Yunan felsefesinde nesnelere ve nesnelere adları arasında nasıl bir ilişki olduğu felsefî bir zeminde tartışılmaya başlanmıştır. Nitekim Demokritos (ö. m.ö. 370) dil problemini ilk kez bu bağlamda ele alan Yunan filozofudur. Daha sonra ise *Kratylos* diyalogunda Platon (ö. m.ö. 347) dillerin kaynağına ilişkin fikirlerini belirtmektedir. O, eserinde iki kişi üzerinden iki farklı görüşe yer vermektedir. İlki; Kratylos'un savunduğu, her varlık için tek bir doğru adlandırmanın mümkün olduğu, isimlerin insanların ortak bir kabulü ve uzlaşmasıyla değil, zorunlu olarak verildiği görüşüdür. İkincisi ise Hermogenes (ö. m.ö. 400)'in dile getirdiği bunun karşıtı olan yani dillerin, bir uzlaşma sonucu meydana getirildiğine ilişkin görüşüdür.<sup>2</sup>

Aristoteles (ö. m.ö. 322) dilin doğuşu problemini ele alarak dillerin ortaya çıkmasının insanların bir arada yaşamaya başlamasıyla gerçekleştiğini ifade etmektedir.<sup>3</sup> Ona göre, insanların konuşmaları ve hayvanların çıkardığı sesler arasında büyük bir ayrım vardır. İnsanların hayvanlardan farkı, kendi düşüncelerini anlatmak için dile ihtiyaç duymalarıdır.<sup>4</sup> Bu, insanların doğru ile yanlış ayırt edebilmelerine yarayan bir yetidir. Dillerin kökenine yönelik Antik Yunan'da meydana gelen tartışmaların, İslâm düşüncesinde gelişen tartışmalardan farklı olarak, felsefî bir merak neticesinde ortaya çıktığı ifade edilebilir.

İslâm düşüncesinde dillerin kökenine ilişkin tartışma, Hz. İsa için Kur'an'da geçen 'Allah'ın kelimesi' ifadesi ile 'ol!' emrini anlama bağla-

<sup>1</sup> Ahmet Cevizci, "Dil", *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2013), 448.

<sup>2</sup> Platon, *Diyaloglar*, trc. Teoman Aktürel (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2012), 195 vd.

<sup>3</sup> Aristoteles, *Politika*, trc. Mete Tunçay (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993), 9-10; dillerin kökenine ilişkin ayrıca bk. Jean-Jacques Rousseau, *Melodi ve Müziksel Taklit ile İlişki İçin de Dillerin Kökeni Üstüne Deneme* (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2007), 33 vd.

<sup>4</sup> Sverker Johansson, *Origins of Language Constraints on Hypotheses* (Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2005), 158.

mında yani kelimullah tartışmaları ile meydana gelmiştir.<sup>5</sup> Söz konusu problemin anlaşılabilmesinde temel referans Kur'an'dır.<sup>6</sup> Kur'an'ın referansı eşliğinde gerek yeni yerlerin fethiyle farklı kültürlerden İslâm'a girenlerin Arapçayı anlama ihtiyacı gerek Kur'an'ın daha iyi anlaşılma isteği, dil üzerine, daha ziyade Arap grameri, kelimelerin konum ve türetilmesi gibi konularda yeni ve farklı çalışmaların yapılmasını gerektirmiştir. Nitekim Arapça nahiv ilmi ilerleyen süreçte gelişmiş, anlamın sınırlarını ve dilin delaletine ilişkin kuralları belirlemek için beyan ilmi gibi ilimler ortaya çıkmıştır.<sup>7</sup>

Tercüme faaliyetleri ile Yunan felsefî eserlerinin Arapçaya çevrilme-ye başlanması dil-mantık tartışmalarını beraberinde getirmiştir. Bu anlamda nahivci ve mantıkçılar arasında çeşitli münazaralar olmuştur. Buna hicri 4. yüzyılın başlarında Bağdat'ta, Hristiyan mantıkçı Ebu Bekir Matta b. Yunus (ö. 328/940) ile Müslüman dilci Ebû Said es-Sîrâfî (ö. 368/979) arasında gerçekleşen bir tartışma örnek verilebilir. Mantığın evrensel bir ifade aracı mı, yoksa Yunan diline ait bir araç mı olduğu problemi tartışmanın konusunu oluşturmaktaydı. O dönem için İslâm düşünürleri mantığın Yunan diline ait bir araç olduğunu, Arapçada yerinin bulunmadığını ve İslâm için de değerinin olmadığını düşünüyorlardı.<sup>8</sup>

Fârâbî (ö. 339/950) dil ve mantık ilişkisine dair tartışmaların içine doğmuştur. Onun mantık ve dil hocaları, Matta b. Yunus ve Sîrâfî'dir. Fârâbî'nin dile atfettiği önemin anlaşılabilmesi bakımından *İhsâu'l-Ulûm* adlı eserine bakılabilir. O, kitabının başında ilimlerin tasnifini yaparken '*Dil İlmî ve Onun Kısımları*' bölümünü ilk sıraya koymaktadır. Fârâbî'nin dile ilişkin görüşleri "*Kitâbu'l-Hurûf*" adlı eserinde de yer almaktadır.

<sup>5</sup> Duncan B. Macdonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutiona Theory* (New York: Charles Scribner's Sons, 1903), 146.

<sup>6</sup> Frits Staal, "Oriental Ideas on the Origin of Language", *Journal of the American Oriental Society* 99/1 (1979): 6.

<sup>7</sup> Hülya Altunya, *Fârâbî'de Dil Felsefesi* (Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003), 16-18.

<sup>8</sup> James Pavlin, "Sünni Kelam ve Teolojik Münakaşalar", trc. Murat Ökçesiz, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2001): 231.

Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*'un, '*Milletlerin Harflerinin ve Lafızlarının Oluşumu*' başlığı altında dillerin kökenine ilişkin bilgi vermektedir. Ona göre; "İnsan içinde olanı veya içinde amaçladığını başkasına bildirme ihtiyacı hissettiğinde ilk önce, arzuladığı şeye delalet etmesi adına onu anlatmayı istediği kimseler için işaret, sonra da seslenmeyi kullanmıştır."<sup>9</sup> Seslenmenin ilkinin '*nidâ*' olduğunu söyleyen Fârâbî, daha sonra çeşitli seslerin kullanıldığını belirtmektedir. Onun söz konusu görüşleri, dillerin kökenine ilişkin evrime dayalı bir yaklaşımı benimsediğini göstermektedir. Nitekim Fârâbî diğer konularda olduğu gibi, dillerin kökeni konusunda da dinin izahlarından ziyade felsefecilerin burhanî delillerini esas almaktadır. Söz konusu problemde o, kendi asrında dil ile ilgili çalışma yapanların görüşlerinden ayrı olarak dillerin, insanın ihtiyacından doğduğunu ve tedricî bir şekilde geliştiğini belirtmektedir.<sup>10</sup>

Fârâbî'nin dile ilişkin görüşleri üzerinde durulması gereken diğer bir konu da dil/luğa ve lisan kavramlarıdır. Ona göre düşünceyi ifade etme aracı olarak kullanılan lisan milletlere özgü, dil ise evrenseldir. Yani o, dilin milletleri aşan bir yönünün olduğunu ifade etmektedir. Fârâbî, dillerin farklı olduğunu söylerken, dilde kullanılan kelimeler ile kastedilen manaların bütün milletlerde aynı olduğunu belirtmekte ve anlamların dili aşan yönüne işaret etmektedir. Çünkü onların kaynağı lafızlar değil, duyulur nesnelere, fiiller ve terkiplerdir. Bu ise tüm insanlık için aynıdır.<sup>11</sup>

İbn Sînâ (ö. 428/1037) da Fârâbî gibi dil ile ilgili tartışmalara katılmıştır. İbn Sînâ dillerin kaynağına ilişkin konular üzerinde durmamaktadır. Onun için önemli olan dillerin insanlar tarafından kullanılmasıdır. Nitekim İbn Sînâ'ya göre, dilin ortaya çıkmasının temelinde toplumsallaşma bulunmaktadır. Toplum içerisinde yaşayan insanın karşılıklı olarak ihtiyaçlarını ifade edebilmesinde dil en önemli unsurlardandır. Yine ona göre, toplumsal bir varlık olan insan, lafızları ve lafızları meydana getiren

<sup>9</sup> Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan el-Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, thk. Muhsin Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Meşrik Mektebetü's-Şarkıyye, 1986), 135-136.

<sup>10</sup> Altunya, *Fârâbî'de Dil Felsefesi*, 54.

<sup>11</sup> Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, trc. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli (İstanbul: Kitabevi, 2001), 524 vd.

sesleri ortaya çıkarmıştır.<sup>12</sup> Lafızlar yaratılmış olsa dahi insanlar lafzın delalet ettiği anlamı değiştirebilir ve bir anlam için oluşturulmuş lafzı başka bir anlama delalet edecek şekilde kullanabilirler. Bu bağlamda İbn Sînâ insanın iradesinin önemine vurgu yapmakta ve lafız ile mana arasında insan iradesini koymaktadır.<sup>13</sup>

İnsan, zihninde olanı aktarabilecek bir yeti ile yaratılmıştır. İbn Sînâ'ya göre lafız kendiliğinden anlama delalet etmez. Şayet öyle olsaydı her lafzın bir anlamı bulunur ve dünyada farklı diller ortaya çıkmazdı. Zaten bundan dolayı o, lafız ve lafzın delalet ettiği anlam arasında insanın iradesini koymaktadır. O iradeyi, bir lafzı telaffuz edenin o lafzı istediği belirli bir anlam için kullanması şeklinde anlamaktadır. Bu bağlamda lafız, bir irade olmaksızın anlam ifade edemez.<sup>14</sup>

İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu lafzın delaletine ilişkin yaklaşımı kendisinden sonra İslâm düşünürleri ve kelamcılar tarafından da ele alınmış ve daha sonraki eserlerde lafzın delaletine ilişkin yeni bir başlık oluşturulmuştur. Esasen ilk olarak mantıkçıların ortaya koyduğu lafız-mana ilişkisine dair pek çok kavram ve unsur daha sonra kelamcılar ve Arap dilcileri tarafından da bu konudaki çalışmalara dahil edilmiştir.<sup>15</sup> Burada dile ve dilin kökenine ilişkin bu tartışmalar, genelde kelamcılarının özelde ise Bâkılânî'nin (ö. 403/1013) dil hakkındaki görüşlerine bir zemin oluşturmak amacıyla zikredilmiştir.

### 1. Kelâm'da Dile İlişkin İlk Tartışmaların Nedenleri

Kelamcılar açısından dile ilişkin tartışmaların kökenini iki problem etrafında toplamak mümkündür. Bunlardan ilki Kelâm ilmini de ortaya çıkara-

<sup>12</sup> İbn Sina, *Yorum Üzerine*, trc. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 2-3; Ali Durusoy, "Aristoteles'ten Gazzâlî'ye Klasik Mantıkta Anlam Kuramı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2006): 50; Mehmet Aydın, "Gazzâlî'nin Düşüncesinde Dil İncelemesinin Yeri: Dil, Zihin ve Dış Dünya Arasındaki İlişki", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (2010): 190.

<sup>13</sup> Durusoy, "Aristoteles'ten Gazzâlî'ye Klasik Mantıkta Anlam Kuramı", 50.

<sup>14</sup> Ramazan Demir, *Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meselesi*, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008), 118.

<sup>15</sup> Durusoy, "Aristoteles'ten Gazzâlî'ye Klasik Mantıkta Anlam Kuramı", 52.

ran tartışmalardan biri niteliğindeki *kalamullah* probleminin bir parçası; diğeri ise yine kalamullah kapsamında olan *isim-müsemma* tartışmasıdır.

İslâm düşüncesinde kalamullahla ilişkin problemlerin kökeni hicri 2. asra dayanmaktadır. İslâm'ın sınırlarının genişlemesiyle yeni din ve kültürlerle tanışan Müslümanlar bu kültürlerdeki sorunlarla da karşı karşıya gelmişlerdir. Hristiyanlar ile Müslümanların bir arada yaşadığı yerlerde, Hristiyanların ulûhiyete ilişkin yaklaşımları ile karşılaşan Müslümanlar, Allah'ın zât ve sıfatları üzerinde tartışmaya başlamışlardır.

Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 235/850) İslâm düşüncesinde kalamullah problemini ilk olarak ele alan kişilerdendir. O, Allah'ın kelamını iki halde kabul etmektedir. İlki Allah'ın bir şeyi yaratırken ona söylediği 'ol' kelamı, ikincisi ise O'nun peygamberleri aracılığı ile insana hitap ederken kullandığı kelamdır. Ona göre birinci tür kelama 'tekvînî', ikincisine ise 'tekîfî' kelam denilmektedir. Her iki tür kelam da yaratılmıştır. Ancak ilki bir mahal olmaksızın yaratmaya konu olurken, ikinci tür kelam bir mahalde yaratılmaktadır ki, o mahal de Levh-i Mahfûz'dur.<sup>16</sup> Görüldüğü üzere Allah'ın kelam sıfatının ezeli değil yaratılmış olduğu fikri ilk olarak Mu'tezile elinde ortaya çıkmıştır. Bu problemin temeli Hristiyanların Hz. İsa'yı tanrı kabul etmelerine dayanmaktadır. Nitekim onlar, Hz. İsa'yı Allah'ın kelimesi olarak nitelendirmişlerdir. Kur'an'da bu ifade, 'Kendinden bir kelime' (Âl-i İmran 3/45) şeklinde yer almaktadır. Mu'tezile'nin tevhid inancına ilişkin endişesi onların *kalamullah*'a hâdis demelerine sebep olmuştur.<sup>17</sup> Mu'tezile, kelamın gerçekleşebilmesi için bir muhatabın varlığının zorunlu olmasından hareketle Kur'an'ın kadîm olmasının imkânsızlığı üzerinde durmaktadır. Şayet kelam kadîm olursa muhatabı da kadîm olacaktır. Bu da Mu'tezile tarafından kabul edileme-

<sup>16</sup> H. Austryn Wolfson, *Kelam Felsefeleri-Müslüman, Hristiyan, Yahudi Kelamı*, trc. Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi, 2001), 107; Zeynep Gemuhluoğlu, "İslam Düşüncesine Özgü Bir Poetikadan Söz Edilebilir mi?: İlk Dönem Kelam ve Dil Alimlerinde Din Dili-Mecâz/Şiir-Mecaz İlişkisi Üzerine Bir İnceleme", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36/1 (2009): 119.

<sup>17</sup> Galip Türcan, *Kelamda Kaynaklık Niteliği Bakımından Kitâb* (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2012), 129-130.

yecektir. Aksi halde kadîmlerin çoğalması (*teaddud-i kudemâ*) gibi bir problemle karşılaşılacaktır. Yine onlara göre kelam, ses, harf ve lafızlardan oluşmaktadır. Şayet kelam kadîm olursa bunlar da kadîm olacaktır.<sup>18</sup> Bu konu, zât-sıfat tartışmasını da beraberinde getirmektedir. Mu'tezile'ye göre Allah'ın kelam sıfatı fiilî sıfatlardandır ve fiilî sıfatlar da hâdistir.<sup>19</sup>

Mu'tezile'nin zât-sıfat birlikteliğini esas alan yaklaşımlarına Ehl-i Sünnet, Allah'ın zât ve sıfatlarının bir olmadığını belirterek karşı çıkmıştır. Onlara göre Allah'ın kelam sıfatı fiilî sıfatlarından değil, zâtî sıfatlarından olup ezeldir. Bu bağlamda Kur'an da yaratılmamıştır. Bu konuda Ehl-i Sünnet, "Eğer kelam sıfatı ezeli olmasaydı Allah bunun zıddını teşkil eden dilsizlik, sukût gibi vasıflardan biriyle vasıflanmış olacaktı"<sup>20</sup> şeklinde bir delillendirme yoluna gitmektedir. Yine Ehl-i Sünnet'e göre kelam sıfatı hâdis olsaydı ya Kerrâmiyye gibi tecsîme düşülecekti. Bu durumda ya söz konusu sıfat hiçbir mahalde olmayacaktı ki bu mümkün değildir; ya da Allah'ın zâtından başka bir mahalde olacaktı ki bu durumda da söz konusu kelamın mevsufu Allah değil, içinde bulunduğu mahal olacaktı.<sup>21</sup> Ehl-i Sünnet Mu'tezile'nin bu katı tutumu karşısında, orta bir yol bulmak için, *kelâm-ı nefsi*, *kelâm-ı lafzî* kavramlarını ortaya çıkarmıştır. Buna göre ezeli olan ve mahlûk olmayan kelam, *kelâm-ı nefsi'* dir. Bunun dışında kalan sesler, lafızlar ve harfler ise *kelâm-ı lafzî'* dir ve yaratılmıştır.<sup>22</sup>

Kelamcılara göre dillerin kaynağı probleminde üzerinde durulması gereken diğer bir konu da isim-müsemmadır. Sıfatlar konusundaki görüşlerine paralel olarak bu konuda da Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet ayrı fikirler ileri sürmüşlerdir. Mu'tezile'ye göre isim ve müsemma farklı şeylerken, Ehl-i Sünnet'e göre aynıdır.<sup>23</sup> Bu, Allah'ın Kur'an ve hadislerde bu-

<sup>18</sup> Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 83-84.

<sup>19</sup> Ahmed el-Hemedânî el-Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî fi Eboâbi't-Tevhîd ve'l-Adl: Halku'l-Kur'an*, thk. Taha Huseyn (b.y.: y.y, ts.), 7: 3.

<sup>20</sup> Nureddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fi Usûli'd-Dîn*, thk. Fethullah Huleyf (İskenderiye: Dâru'l-Maarif, 1969), 60-61.

<sup>21</sup> Sâbûnî, *el-Bidâye fi Usûli'd-Dîn*, 60-61.

<sup>22</sup> Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 84.

<sup>23</sup> Sâbûnî, *el-Bidâye fi Usûli'd-Dîn*, 54.

lunan isimler dışındaki isimlerle de isimlendirilip isimlendirilemeyeceği problemini ortaya çıkarmaktadır. İsim ve müsemmanın ayrı şeyler olduğunu ifade edenler, Allah'ın farklı isimlerle isimlendirilebileceğini, aynı olduğunu kabul edenler ise isimlendirilemeyeceğini belirtmektedir.<sup>24</sup>

Allah kelamının yani Kur'an'ın yaratılmış olduğunu ve isim ile müsemmanın farklı şeyler olduğunu ifade edenlere göre diller de Allah'ın belirlemesiyle/tevkîfî değil, insanların uzlaşması sonucu/ıstılâhî oluşmuştur. Bunların karşısında, yani Mu'tezilî yaklaşımın aksine Ehl-i Sünnet de dillerin kökeninin ilahî bir belirlemeyle olduğu görüşündedir. Buna göre isimlerin ezelde belirlendiğini savunan Ehl-i Sünnet, insanların, Allah'ın belirlediği isimleri kullandığını ifade etmektedir. Esasen Ehl-i Sünnet'in buradaki endişesinin Kur'an'ın te'viline ilişkin olduğu ifade edilebilir. Şayet isimler, dolayısıyla diller Allah tarafından belirlenmişse bu, Kur'an'ın yaratılmış olmadığı, bu bağlamda da Kur'an'a ilişkin te'vilimizin sınırlı olması gerektiği ile ilişkilidir. Zira isimler/diller ve Kur'an ilahî irade ile belirlenmiş, hangi kelimenin ne anlama geleceğini dilleri Yaratan daha iyi bileceği için isimleri ona göre seçmiş ve böylece ilahî irade ile seçilen şeyin de yorumlanması daha sınırlı hale gelmiştir. Bu bağlamda Ehl-i Sünnet'e göre, Mu'tezile böyle kabul etmese de, Kur'an üzerinde yapılan yorumlar tahrif sayılabilir. Çünkü Kur'an Allah'ın ezeli kelamıdır. Ancak dillerin ıstılâhî olarak yani insanların katkısı ve bir ölçüde üretimi ile gerçekleştiği kabul edilirse Allah'ın, Kur'an'ı yaratmış olduğu ve Kur'an'ın, O'nun ezeli kelamı olmadığı sonucuna varılır. Dolayısıyla Kur'an üzerinde yorum yapma imkânı kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.<sup>25</sup>

## 2. Kelamcılara Göre Dillerin Kökeni

Dillerin kaynağının ne olduğuna ilişkin tartışmalar ilk dönemlere kadar uzanmaktadır. Abdullah b. el-Abbâs b. Abdilmuttalib (ö. 68/687-88), Bakara Sûresi 31. ayete ilişkin açıklamalarında tüm isimleri insanlara Al-

<sup>24</sup> İlyas Çelebi, "Klasik Bir Kelâm Problemi Olarak İsim-Müsemma Meselesi", *İlam Araştırma Dergisi* 3/1 (1998): 108, 113.

<sup>25</sup> Türcan, *Kelamda Kaynaklık Niteliği Bakımından Kitâb*, 210-211.

lah'ın öğrettiğini ifade etmektedir.<sup>26</sup> Nitekim Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye (ö. 100/718) de insanları Allah'ın konuştuğunu ve kelâmı Allah'ın yarattığını dile getirmektedir.<sup>27</sup> Ancak dillerin kökeninin tevkîfî olduğunu dile getiren ilk kişi Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'dir (ö. 324/936). Eş'arî dillerin kökeninin tevkîfî olduğunu kabul etmekte ancak fer'inin, kıyas ve icihad yoluyla ıstılâhî olabileceğini belirtmektedir. Ona göre dillerin kökeninin ıstılâhî olması nihayetsiz bir durumu ortaya çıkarmaktadır. Çünkü insanların bir ibare üzerinde anlaşmaları ancak başka bir ibare ve işaret ile mümkün olabilecek, bu da sonsuza kadar gidecektir.<sup>28</sup> Şu halde Eş'arî'ye göre dilin başlangıcı itibariyle tevkîfî olması zaruridir. Ona göre dinin isimleri, dilin isimleridir. Çünkü Allah onlara kendi dilleriyle hitap etmiştir. Şeriat, dili değiştirmemiş, dilde olmayan bir ismi ortaya çıkar-mamış ve o dili konuşanların hitabı üzerine gelmiştir. 'Biz her peygamberi, ancak kendi kavminin diliyle gönderdik' (İbrahim 14/ 4.) ayeti bunu göstermektedir.<sup>29</sup>

376

OMÜİFD

Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) "*Mefâtîhu'l-Gayb*" adlı eserinde Bakara Sûresi 31. ayeti tefsir ederken bu konunun ilk kez Eş'arî ve Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) arasında geçtiğini belirtmektedir.<sup>30</sup> Ancak sözü edilen tartışmaya ilişkin temel kaynakların mevcut olmadığı ifade edilmektedir.<sup>31</sup> Yine Râzî'ye göre Eş'arî yanında Mu'tezilî Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ve Kâ'bî (ö. 319/931) de dillerin tevkîfî nitelikte ortaya çıktığı görüşündedir.<sup>32</sup>

<sup>26</sup> Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tefsîru't-Taberî Câmîu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî (b.y.: Dâru'l-Hicr, ts.), 514.

<sup>27</sup> Türcan, *Kelamda Kaynaklık Niteliği Bakımından Kitâb*, 209.

<sup>28</sup> Ebû Bekr Muhammed b. el-Huseyn İbn Fûrek, *Mucerridu Makâlâtî'l-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1987), 41.

<sup>29</sup> İbn Fûrek, *Mucerridu Makâlâtî'l-Eş'arî*, 149.

<sup>30</sup> Fahreddin Muhammed b.Ömer b. Huseyn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 2: 191.

<sup>31</sup> Bernard George Weiss, "Orta Çağ İslam Alimlerinin Dilin Menşei İle İlgili Tartışmaları", trc. Adem Yığın, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/2 (2003): 134.

<sup>32</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 2: 191.



Dillerin kaynağı problemi tartışılırken, tevkîfliği ileri sürenlerin en temel delilleri yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Bakara Sûresi 31. ayette geçen '*Allah Adem'e bütün varlıkların isimlerini öğretti*' ifadesidir. Buna göre, Allah isimleri öğrettiği gibi, isimlerle birlikte harfleri ve fiilleri de öğretmiştir.<sup>33</sup> Bu görüşü savunanların Bakara Sûresi 31. ayet dışında delil olarak ele aldıkları ayetler de vardır.<sup>34</sup> Şu halde, dillerin tevkîfliğini savunanlara göre dillerin insanlar tarafından üretilmesi mümkün değildir. Onlara göre, diller insanlar tarafından üretilseydi söz konusu durum, bir kimsenin zihnindeki başka birine aktarması yoluyla olurdu, bu da ya yazılı ya da sözlü olmak zorundaydı. Şayet böylesi bir ifadelendirme kullanılacaksa bu, kendinden önceki ifade biçimini ortaya çıkaran bir kimsenin varlığını gerekli kılacaktır. Fakat bu durum böylece geçmişe doğru uzayıp gideceği için teselsüle düşülmüş olur ki, bilindiği üzere teselsül batıldır.<sup>35</sup>

Dillerin kökeninin ıstılâhî olmadığına yani uzlaşma yoluyla gerçekleşmediğine ilişkin aklî delil getirenlerden biri de İbn Hazm'dır (ö. 456/1064). Ona göre, "Dillerin insanların uzlaşması sonucu ortaya çıkmış olması mümkün değildir. Şayet öyle olsaydı bu, kemale ermiş, yine akılları eğitilmiş tam bir seviyede, ilimleri tamamlanmış ve alemdeki tüm eşyaya vakıf olmuş, tüm eşyayı tanıyan ona ilişkin ihtilafları ve ittifakları bilen bir kavmin mevcudiyetini gerektirirdi. Ancak ilk insanın bu yeteneği kazanması için uzun yıllara ihtiyaç olduğunu ve geçen bu zamanda onun, başkasının terbiyesinde, korumasında ve kefaletinde bulunması gerektiğini biliyoruz. Yeni doğmuş bir bebeğin anne babasının onu beslemesine, sıcaklık ve soğukluk gibi her türlü tehlikeden onu korumasına muhtaç olduğu ortadadır. Dolayısıyla kişi ancak seneler geçtikten sonra kendisine yetebilir. Yine bu doğrultuda bir dili öğrenmek için de kişiye, kendisinin dışında dillerin üretilip sunulması gerekmektedir. Nasıl ki, bir insan doğduğunda kendi ihtiyaçlarını kendisi karşılayamıyor da bu ihti-

<sup>33</sup> Râzî, *el-Mahsûl fi İlmî Usûli'l-Fıkh*, thk. T. Câbir Feyyâz el-Alevânî (b.y.: Muessesetu'r-Risâle, ts.), 1: 185.

<sup>34</sup> Bk. Yusuf 12/40; Rum 30/22; Necm 53/23.

<sup>35</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, 1: 186 vd.

yaçlar başkası tarafından karşılanıyorsa, bir dili üretmek bağlamında ilk insan için de bu durum böyledir. Diller ona Allah tarafından öğretilmiştir.”<sup>36</sup>

İslâm düşüncesinde dillerin ıstılâhî olarak ortaya çıktığını ileri süren ilk kişi Ebû Hâşim el-Cübbâî’dir.<sup>37</sup> Ebû Hâşim, dillerin kaynağının ıstılâhî olmasına ilişkin hem aklî hem de naklî deliller getirmiştir. Buna göre “Şayet Allah’ın, lafızları belli bir mana için koyduğuna dair zarurî bir ilim olsaydı, bu ya akıllılar için ya da akılsızlar için yapılmış olurdu. Onun akıllılar için olması caiz değildir. Çünkü Allah’ın bir lafzı bir manaya koyduğuna dair zarurî bir ilim olsaydı, O’nun sıfatları zarurî olarak bilinecek, buna karşın zâtı istidlâlî olarak bilinecekti ki, bu muhaldir.”<sup>38</sup> Yine, “Allah meleklerle hitap etmiştir. Bu ise, hitaptan önce bir dilin varlığını göstermektedir.”<sup>39</sup> Râzî’nin belirttiğine göre Ebû Hâşim’in bu konudaki bir diğer delili de ‘Allah Adem’e bütün varlıkların isimlerini öğretti’ (Bakara 2/31) ayetidir. Burada “öğretme” fiilinin, isimlere izafe edilmesi gerekmektedir. Bu da, öğretmeden önce de eşyanın isimlerinin olmasını gerektirir. Yani diller öğretilmeden önce var olmalıdır. Ayrıca Ebû Hâşim’in ifadesine göre Hz. Adem, isimleri bilme konusunda meleklerle meydan okuduğu zaman, isimlendirilenler için isimlerin tayini hakkında meleklerin doğru olduğunu bilmesi gerekir. Aksi halde onun doğruluğuna ilişkin bilgi ortaya çıkmaz. Böylece isimlerin, isimlendirilenlere verilmesinin bu öğretmeden önce olması gerekmektedir.<sup>40</sup>

Mu’tezilî yaklaşımı devam ettiren Kadî Abdülcebbar (ö. 415/1025) dillerin kökeninin ıstılâhî olarak ortaya çıktığını iddia etmektedir. Yine

<sup>36</sup> Ebu Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Dâru’l-Afakî’l-Cedîde, ts.), 1: 29-30; Burhanettin Tatar, “Din Dilinin Ontolojik-Tarihsel Karakteri Üzerine Notlar”, *Din Dili Çalıştayı*, ed. Ahmet Baydar (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur’an Araştırmaları Merkezi Yayınları Çalıştay Serisi: 1, 2015), 21.

<sup>37</sup> Râzî, *Mefâtîhu’l-Gayb*, 2: 191.

<sup>38</sup> Celâleddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, *el-Muzhir fî ‘Ulûmi’l-Luğa ve Envâ’iha* (b.y.: Mektebetu’l-Ezheriyye, ts.), 12.

<sup>39</sup> Suyûtî, *el-Muzhir fî ‘Ulûmi’l-Luğa ve Envâ’iha*, 12.

<sup>40</sup> Râzî, *Mefâtîhu’l-Gayb*, 2: 191.

ona göre Bakara 31. ayetin zahiri anlamından isimlerin Hz. Adem'e öğretilmesi kastedilmiş olsa dahi bu, dilin insanlar tarafından meydana getirildiğinin ifade edilmesine engel teşkil etmemektedir.<sup>41</sup> Ayetin (2/31) zahiri, isimlerin Allah tarafından öğretildiğini ifade etmekte, dillerin kökenine ilişkin bir bilgi sunmamaktadır. Yine Kadî Abdülcebbar'a göre dilleri ilk olarak Allah'ın yarattığını söylemek, Allah'ın dil icat ettiğini kabul etmektir ki, Allah böyle vasıflanmaktan münezzehtir.<sup>42</sup> Dil, ilk olarak insanlar tarafından ortaya konulduktan sonra Allah'ın kelamının yaratılmış olması mümkündür. Dillerin ilk olarak insanlar tarafından meydana getirilmiş olması Allah'ın hitabının anlaşılabilmesi için de gereklidir. Şayet dil, hitaptan önce gelmezse Allah'ın dilediği şey anlayamayacak, insanlar tarafından anlayamayacak bir biçimde Allah'ın onlara hitap etmesi de anlamsız ve Allah'ın hikmetine aykırı olacaktır.<sup>43</sup>

Dillerin, ilk olarak Allah'ın insanlara bildirmesi ile ortaya çıktığını, daha sonra ise insanların bu dil üzerinde uzlaşması sonucu türediğini yani esas itibarıyla tevkîfî olup sonradan istilâhî olduğu görüşünü savunanlar arasında Ebû İshak el-İsferâyînî (ö. 418/1027) gösterilebilir. Ona göre dillerin uzlaşma sonucu ortaya çıkması daha önce yapılmış bir uzlaşmanın varlığını, bu ise teselsülü gerektirir.<sup>44</sup> Suyûtî (ö. 911/1505) bu görüşü batıl saymaktadır. Çünkü ona göre, tıpkı lafızların anlamlarını bilmeden kullanan, sonra da herhangi bir uzlaşma olmadan onları anne ve babasından öğrenen bir çocuk gibi insanın isimlerin manasını bir başkasına öğretmesi mümkündür.<sup>45</sup>

<sup>41</sup> Altunya, *Kâdî Abdülcebbar'da Söz (Kelâm)-Anlam İlişkisi -Kasdu'l-Mütekelim Problemi Bağlamında-* (Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009), 55.

<sup>42</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl: el-Fıraku Gayru'l-İslâmiyye*, thk. Mahmud Muhammed el-Hudayrî (b.y.: ed-Dârul-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, ts.), 5: 169-170.

<sup>43</sup> Altunya, *Kâdî Abdülcebbar'da Söz (Kelâm) -Anlam İlişkisi -Kasdu'l-Mütekelim Problemi Bağlamında-*, 52.

<sup>44</sup> Suyûtî, *el-Muzhir fi 'Ulûmi'l-Luğa ve Envâ'iha*, 13.

<sup>45</sup> Suyûtî, *el-Muzhir fi 'Ulûmi'l-Luğa ve Envâ'iha*, 13-14.

İslâm düşüncesinde dillerin kaynağına ilişkin tüm bu yaklaşımların ardından Bâkılânî farklı bir tutum geliştirmiştir. Dillerin kaynağının ne olduğunun kesin olarak bilinemeyeceğini ileri sürüp bu konuda çekimser kalan ilk kişi Bâkılânî'dir. Bâkılânî'den sonra İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085), Gazzâlî (ö. 505/1111), Râzî gibi Eş'arî kelamcıları da dillerin kaynağı hakkında çekimser kalanlar arasındadır.<sup>46</sup> Bu görüşü savunanlara göre dillerin kaynağına ilişkin kesin bir hüküm verilemez. Yine onlar, dillerin tevkîfî olmasının mümkün olduğu gibi ıstılâhî olmasının da mümkün olabileceğini ifade etmektedirler. Bu probleme ne akıl tam bir çözüm getirebilir ne de söz konusu probleme ilişkin bir nakil mevcuttur.

### 3. Bâkılânî ve Dillerin Kökeni

Bâkılânî, dillerin kökenine ilişkin tutumu nedeniyle yeni bir teorinin kurucusu olarak nitelenebilir. Tevakkuf teorisi denilen bu teori Bâkılânî'den sonra, Cüveynî, Gazzâlî, Râzî gibi Eş'arî kelamcılar tarafından kabul edilmiştir.<sup>47</sup> Buna göre dillerin kaynağına ilişkin tüm görüşler, ne ispatlanabilir ne de yanlışlanabilir. Yani dillerin kaynağının ıstılâhî ya da tevkîfî olduğunu iddia edenlerin hiçbiri için kesin bir şey söylemek mümkün değildir. Dillerin kökeni tevkîfî olabileceği gibi ıstılâhî de olabilir.<sup>48</sup> Dolayısıyla tüm bu teorilerin doğruluğundan bahsedilebilir.

Bâkılânî "*et-Takrîb ve'l-İrşâd*" adlı eserinde, dillerin kökenine ilişkin ayrıntılı açıklamalar yapmaktadır. Bâkılânî bu konuda, kendinden önce kabul edilen görüşleri zikrettikten sonra kendi fikrini ifade etmektedir. O, ilk olarak dillerin kökeninin tevkîfî olduğunu söyleyenlerin görüşlerini ele almaktadır. Buna göre eşyanın ismi ve onun anlamları insanlara tevkîfî olarak bildirilmiştir.<sup>49</sup> İkinci yaklaşıma göre isim ve diller, insanla-

<sup>46</sup> Demir, *Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meselesi*, 75.

<sup>47</sup> Demir, *Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meselesi*, 75.

<sup>48</sup> Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkılânî, *İcâzu'l-Kur'an*, thk. Seyyid Ahmed Sadr (Mısır: Dâru'l-Maarif, ts.), 68.

<sup>49</sup> Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd es-Sağîr*, thk. Abdullah b. Ali Ebû Zenîd (Beyrut: Muessese-tu'r-Risâle, 1998), 1: 319.

rın uzlaşması sonucu oluşmaktadır. Yani dillerin kökeni ıstılâhîdir.<sup>50</sup> Diğer bir kısmına göre ise diller, Allah'ın öğretmesiyle mümkün olabileceği gibi dil ehlinin isimler ve anlamlar üzerinde anlaşmasıyla da mümkün olabilmektedir. Bazılarına göre de dillerin bir kısmının tevkîfî, bir kısmının ıstılâhî ve bir kısmının da insanların o dili konuşanlara kıyas yapması sonucu öğrenilmesi caizdir. Yine bunlara göre bir dili konuşanların tamamının veya onlardan bazılarının bir şey için isim koyma bakımından anlaşmaları ve Allah'ın, bu şey için isim koymanın öncesinde o ismin o şey için konulmasını bildirmiş olması da mümkündür. Dili konuşanların eşya için, Allah'ın verdiği ismin dışında isim vermesi de ihtimal dahilindedir. Ancak bu isim Allah'ın yasakladığı bir isim ise, bu ismi koyanlar Allah'a isyan etmiş olacaklar, yasaklanmayan bir isim ise isyan etmiş olmayacaklardır. Bu durumda eşya için biri Allah'ın bildirdiği, diğeri insanların, eşyaya, o ismin verilmesi konusunda uzlaştıkları olmak üzere iki isim verilmiş olacaktır.<sup>51</sup>

Bâkîllânî tüm bu açıklamalardan sonra bu teorileri kabul etmeyenlerin düşüncelerinin yanlış olduğunu ifade ederek, her bir teorinin mümkün olabileceğini öne sürmektedir. Bâkîllânî, bir dili konuşanların dillerinin hepsini veya isimlerin tamamını Allah'ın öğretmesinin mümkün olmadığını çünkü Allah'ın öğretmesi için de bir dile ihtiyaç duyulduğunu ifade edenlerin görüşlerinin yanlış olduğunu belirtmektedir. Buna göre Allah, kelimeleri ve çeşitli dillerdeki isimlerin manalarını bildirmek istediği zaman, muhatabı önceden o dili konuşmayı bilmese de o dili ona işittirir. Muhatabı da zorunlu bir şekilde o kelamı anlar. Allah muhatabına, 'Bil ki, bu sığayı bunun için kıldım' der. Yine başka biçimleri de başka anlamlar için kılabilir. Muhatabı, Allah'ın bir mana için yarattığı çeşitli sesleri, formları kalbinde zorunlu olarak bilir.<sup>52</sup> Tüm isimlerin Allah tarafından yaratıldığına bir başka delil olarak da şu söylenebilir; dilsizler yani konuşamayanlar, işaret dilini kullananlar, daha önce bir rumuz ve işaret

<sup>50</sup> Bâkîllânî, *et-Takrîb ve'l-İrşad*, 1: 319-320.

<sup>51</sup> Bâkîllânî, *et-Takrîb ve'l-İrşad*, 1: 320.

<sup>52</sup> Bâkîllânî, *et-Takrîb ve'l-İrşad*, 1: 321-322.

kullanmadan anlaşabilmektedirler. Bu da Bâkılânî tarafından Allah'ın, ses ve şekiller için belli manaları koymuş olabileceğinin bir delili olarak ifade edilmektedir.<sup>53</sup>

Bâkılânî dillerin kaynağının ıstılâhî olmadığını belirtenlerin görüşlerinin yanlış olduğunu söyleyerek, kendi fikrini temellendirmeye çalışmaktadır. Buna göre, düşünebilen bir varlık olarak insan, aynı zamanda kendi ihtiyaçlarını da karşılayabilen bir varlıktır. Nitekim insanların bir ihtiyaç olarak birbirleriyle anlaşabilmeleri, açlığını gidermek için yemek yeme, susadığı zaman su içme gibi tabî bir durumdur. Yine insan ihtiyaç duyduğu zaman da işaret yoluyla aralarında uzlaşıp ihtiyaçlarını giderebilecek durumdadır. İşaretler yeterli olmadığı zaman insanların çeşitli bilgileri aktarabilmeleri için farklı sesler bulmaları mümkündür.<sup>54</sup>

Sesleri kullanarak iletişim kurup, fikirlerini ses yoluyla aktarmak isteyen insanın, bu fikirleri hangi yolla, konuşmayı bilmeyen bir diğerine aktaracağı sorusu üzerine Bâkılânî şöyle demektedir: Konuşan kişi maksadını anlatabilmek için örneğin, bir insanın yanına gider ve karşıdaki insan onun maksadını anlayana kadar 'insan' kelimesini tekrarlayabilir. Karşısındaki insan bunu anladığında aralarında bir uzlaşma sağlanmış olur. Böylelikle insanlar başka birine de bu yolla kelimeleri öğretebilir. Aynı şekilde dilsizlerin, daha önce işaretlerin ve rumuzların anlamlarını bilmeden, yine işaretler yardımıyla birbirleriyle anlaşmaları mümkün olabilirken, konuşabilen akıl sahibi insanların durumlarının daha aşağıda olması mümkün değildir. Onların birbirleriyle anlaşabilmeleri, dilsiz olanların anlaşmasından daha kolaydır.<sup>55</sup>

Görüldüğü üzere Bâkılânî, dillerin kökenine dair ileri sürülen teorileri kabul etmektedir. O, tüm bu yaklaşımlar için akli deliller getirmekte ve iddiaların hepsinin doğru olabileceğini, dillerin kaynağının tam olarak bilinemeyeceğini öne sürmektedir. Bâkılânî, söz konusu tavrıyla tevakuf denilen yeni bir teorinin kurucusu niteliğindedir.

<sup>53</sup> Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-İrşad*, 1: 322.

<sup>54</sup> Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-İrşad*, 1: 323.

<sup>55</sup> Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-İrşad*, 1: 324.

Cüveynî, Bâkîllânî'nin dillerin kökenine ilişkin yaklaşımlarını kabul etmektedir. Cüveynî "*el-Burhan*" adlı eserinde dillerin kaynağına dair görüşleri ifade ettikten sonra kendi düşüncesine yer verir. Ona göre bütün bu görüşlerin aklen caiz olma ihtimali vardır. Cüveynî, dillerin aslının tevkîfî olduğunu kanıtlamak için bir delile ihtiyaç olmadığını düşünür. Bunun manası, Allah'ın başlangıçta bedîhî olarak, bir mana için ona mahsus bir şekli/formu/sîgayı sabit kılmasıdır. Akıl sahibi insanlar bu sîgaları ve onun manalarını açık bir şekilde anlar.<sup>56</sup> O, dillerin kaynağının ıstılâhî olabileceğini şu şekilde delillendirir: "Allah'ın akıllıları böylece harekete geçirmesi ve bazısının istediğini bazısına bildirmesi olanaksız değildir. Sonra onlar kendi isteklerine göre sîgaları/sembollerini üretirler ve bu yolla da çocuklar konuşmayı öğrenirler."<sup>57</sup> Cüveynî'nin, anlaşıldığı kadarıyla, dillerin tevkîfî ve ıstılâhî olabileceğini dile getirerek Bâkîllânî'nin kurduğu zemini takip ettiği söylenebilir.

Cüveynî'nin öğrencisi Gazzâlî de dillerin kökeni hakkında hocası ile aynı yaklaşımı benimsemektedir. O, "*el-Mustasfâ*" adlı kitabında '*Meb-deu'l-lugâ'*' başlığı altında dillerin kökenine ilişkin bilgi vermektedir. Gazzâlî öncelikle, dillerin ıstılâhî olarak meydana geldiğini belirtenlerin görüşlerini ifade etmektedir. Onlara göre tevkîfî sahibinin lafzı, yani Allah'ın kelamı, önceki bir ıstılah ile muhatap tarafından anlaşılamadıktan sonra tevkîftan bahsedilemez.<sup>58</sup> Gazzâlî'ye göre, dillerin Allah'ın bildirmesiyle olduğunu öne sürenler; "İstılâhın tamamlanabilmesi için bir hitâba, nidâya ve vad'a ihtiyaç olduğu kanaatindedirler. Tüm bunlar da uzlaşma için toplanmadan önce bir lafzın bulunmasıyla mevcut olur."<sup>59</sup> Yani diğer bir deyişle onlara göre dillerin kökeni şayet ıstılâhî olsaydı, insanların bu uzlaşmayı sağlayabilmeleri için yine bir dile ihtiyaç olacaktır.

<sup>56</sup> Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusuf el-Cüveynî, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Abdülazîm ed-Dîb (Katar: Câmîatu'l-Katar, 1399), 1: 170.

<sup>57</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, 1: 170-171.

<sup>58</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, thk. Hamza b. Zuheyr el-Hafız (Medine: el-Câmîatu'l-İslâmiyye, ts.), 3: 7; Mustafa Abu Sway, *al-Ghazzâlîyy a Study in Islamic Epistemology*, (Kuala Lumpur: Devan Bahasa dan Pustaka, 1996), 52-53.

<sup>59</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 3: 7.

tı. Bu sebeple dillerin kökeninin ıstılâhî olması düşünülemez, dil ancak Allah'ın insanlara bildirmesiyle öğrenilebilir.<sup>60</sup>

Gazzâlî'nin belirttiği üçüncü görüşe göre ise diller, insanların uzlaşmaya varabilecekleri kadarı tevkîfî, geri kalanı ise ıstılâhî olarak meydana gelmiştir. Bu üç görüşü açıkladıktan sonra o kendi tutumunu belirtmekte, söz konusu üç yaklaşımın da makul, aklî bakımdan caiz olduğunu ifade etmektedir.<sup>61</sup> Anlaşılan o ki Gazzâlî de Bâkılânî'nin başlattığı Eş'arî tavra uygun bir şekilde tevakkufu kabul ederek dillerin kaynağına ilişkin tüm iddiaların makul olduğunu belirtmiştir.

Râzî, "el-Mahsûl" adlı eserinde 'fi Ahkâmi'l-Kulliyeti li'l-Lugâ' başlığı altında kelamın mahiyetine ve dillerin kökenine ilişkin görüşlere yer verdikten sonra söz konusu meseleye ilişkin kendi görüşlerini zikretmektedir. O, bu konuda dört görüşün olduğunu ifade etmektedir. Bunlardan ilki Abbâd b. Süleyman'ın (ö. 250/864), ikincisi dillerin kökeninin tevkîfî olduğunu söyleyen Eş'arî ve İbn Fûrek'in (ö. 406/1015), üçüncüsü dillerin ıstılâhî olduğunu söyleyen Ebû Hâşim ve ona tabi olanların, sonuncusu ise dillerin bir kısmının tevkîfî bir kısmının ise insanların üretmesiyle olduğunu düşünenlerin görüşüdür. Bu sonuncu görüş de kendi içerisinde ikiye ayrılmaktadır. İlki dillerin ortaya çıkışının ıstılâhî olup, geri kalanının tevkîfî olduğunu öne sürerken ikincisi, gerekli bir kısmının tevkîfî geri kalanının ıstılâhî olarak meydana geldiğini kabul etmektedir.<sup>62</sup> Râzî'ye göre muhakkikler bütün bu görüşlerin caiz olabileceğini ifade etmişlerdir. Ancak onlar kesin bir hüküm verme konusunda da tevakkuf etmişler yani çekimser kalmışlardır.<sup>63</sup>

Râzî, dillerin kökenine ilişkin görüşleri aktardıktan sonra sözü edilen görüşleri temellendirme yoluna gitmiştir. O, Platon'un "Kratylos" diyalogunda geçen ve adlar ile anlamları arasında doğal bir ilişki bulun-

<sup>60</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 3: 7, 8.

<sup>61</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 3: 8 vd.

<sup>62</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, 1: 181-182.

<sup>63</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, 1, 182.



duğunu iddia eden Abbâd b. Süleyman'ın yaklaşımını reddetmiş,<sup>64</sup> geriye kalan üç görüşün imkânı üzerinde durmuştur. Buna göre dillerin Allah tarafından yaratılması mümkün olduğu gibi Allah'ın insanlarda, lafızlar için zarurî bir ilim yaratması da O'nun kudreti dahilindedir.<sup>65</sup> Yine insanların bir lafzı bir mana için tahsis etmeleri de mümkündür. İnsanlar onu ima ve işaret ile diğerlerine öğretebilirler. Râzî'ye göre bu iki görüş sabit olunca üçüncüsü yani hem tevkîfi hem ıstılâhî öngören görüş de sabit olacaktır.<sup>66</sup>

Görüldüğü üzere Bâkîllânî, dillerin kökeni probleminde kendisinden sonra gelen kelimacıları da etkilemiştir. Cüveynî, Gazzâlî ve Râzî gibi önde gelen Eş'arî kelimacıları da söz konusu probleme ilişkin Bâkîllânî ile aynı yaklaşımı benimsemektedirler. Onlar da İslâm düşüncesinde var olan iki temel yaklaşımdan birini kabul etmemiş ve Bâkîllânî'nin ortaya koyduğu üçüncü bir teori olan tevakkuf fikrini tercih etmişlerdir.

## Sonuç

Yunan düşüncesinde dillerin kaynağına ilişkin problemler felsefî bir merak neticesinde tartışılmış bu tartışmalar sonucunda da dillerin kökenine ilişkin çeşitli yaklaşımlar ortaya konmuştur. İslâm düşüncesinde de dillerin kaynağının ne olduğu gerek İslâm filozofları gerekse kelimacılar nezdinde, Müslümanların çeşitli din ve kültürlerle karşılaşması sonucu ve Yunan felsefî eserlerinin Müslüman dünyada yer almasıyla yeniden tartışılma zemini bulmuştur.

Müslüman kültürde dile ilişkin tartışmalar, dillerin antropolojik ya da felsefî bir bakış ile anlaşılmaya çalışılmasından ziyade itikadî tercihlere temel olması bakımından ele alınmaktadır. İslâm kelamında dillerin kökeninin ne olduğuna dair tespitler, daha ziyade kelimullah ve isim-müsemma problemlerinin bir neticesi olarak istihdam edilmiştir. Kur'an'ın referansı eşliğinde, yeni yerlerin fethiyle farklı kültürlerden

<sup>64</sup> Weiss, *Language in Orthodox Muslim Thought -A Study of Wad' al-Lughah and Its Development-* (Michigan: Princeton University, 1966), 15 vd.

<sup>65</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, 1, 183.

<sup>66</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, 1, 184.

İslâm'a girenlerin Kur'an'ı, dolayısıyla Arapçayı daha iyi anlama isteği, dil üzerine, daha ziyade Arap grameri, kelimelerin konumu ve türetilmesi gibi konularda çalışmaların yapılmasına zemin hazırlamıştır.

Kelâm'da dillerin kaynağının ne olduğu hususunda; tevkîfî, ıstılâhî, hem tevkîfî hem ıstılâhî ve dillerin kökenine ilişkin hiçbir teorinin tam olarak bilinemeyeceğini söyleyenlere ait olmak üzere dört temel yaklaşım bulunmaktadır. Dillerin kaynağının ıstılâhî olduğu üzerinde duranlar, kendi itikadî yaklaşımlarına paralel bir şekilde Allah'ın kelamının da mahlûk olduğunu savunmuş, dillerin insanlar tarafından ortaya çıkarıldığını söylemiş, dolayısıyla insanın, kelamın anlaşılması üzerinde tasarruf hakkı bulunduğunu ifade etmiş ve akli daha ziyade öne çıkararak nasslar karşısında te'vilin sınırlarını zorlayabilecek bir tavrı benimsemişlerdir. Dillerin tevkîfî olduğunu kabul edenler ise bu tercihlerine paralel olarak Allah'ın kelamının ezeli olduğunu ifade etmişler bu doğrultuda da Kur'an üzerinde te'vil imkanının sınırlı olduğunu düşünmüş ve daha nassçı bir tavır benimsemişlerdir.

Son tahlilde ifade etmek gerekmektedir ki Kelâm'da etkin ve Eş'arî kelamı bakımından da kurucu niteliği ile öne çıkan Bâkılânî'yi dillerin kaynağına probleminde de kendi dönemi bakımından orijinal kılan, söz konusu probleme dair tercihleriyle, tevakkuf teorisi denilen yeni bir teorinin kurucusu olmasıdır. Bâkılânî, tevakkuf teorisiyle dillerin tevkîfî olmasının mümkün olduğu gibi ıstılâhî olmasının da mümkün olabileceğini ifade etmiş, böylelikle kendinden önceki görüşler arasında yeni bir yaklaşımın temsilcisi olmuştur.

### Kaynakça

- Abu Sway, Mustafa. *al-Ghazzâlîyy a Study in Islamic Epistemology*. Kuala Lumpur: Devan Bahasa dan Pustaka, 1996.
- Altunya, Hülya. *Fârâbî'de Dil Felsefesi*. Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003.
- Altunya, Hülya. *Kâdî Abdülcebbar'da Söz (Kelâm)-Anlam İlişkisi -Kasdu'l-Müttekellim Problemi Bağlamında-*. Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.
- Aristoteles. *Politika*. Trc. Mete Tunçay. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993.

- Aydın, Mehmet. "Gazzâlî'nin Düşüncesinde Dil İncelemesinin Yeri: Dil, Zihin ve Dış Dünya Arasındaki İlişki". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (2010): 169-201.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib. *et-Takrîb ve'l-İrşad es-Sağîr*. Thk. Abdullah b. Ali Ebû Zenîd. 3 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1998.
- Bâkîllânî. *İ'câzu'l-Kur'an*. Thk. Seyyid Ahmed Sadr. Mısır: Dâru'l-Maarif, ts.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*. Trc. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Cevizci, Ahmet. "Dil". *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2013.
- Cüveynî, Ebu'l-Meâlî Abdulmelik b. Abdillâh b. Yusuf. *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*. Thk. Abdulazîm ed-Dîb. 3 Cilt. Katar: Câmîatu'l-Katar, 1399.
- Çelebi, İlyas. "Klasik Bir Kelâm Problemi Olarak İsim-Müsemma Meselesi". *İlam Araştırma Dergisi* 3/1 (1998): 103-116.
- Demir, Ramazan. *Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meselesi*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.
- Durusoy, Ali. "Aristoteles'ten Gazzâlî'ye Klasik Mantıkta Anlam Kuramı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2006): 37-52.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan. *Kitâbu'l-Hurûf*. Thk. Muhsin Mehdî. Beyrut: Dâru'l-Meşrik Mektebetu's-Şarkıyye, 1986.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ min İlmî'l-Usûl*. Thk. Hamza b. Zuheyr el-Hafız. Medine: el-Câmîatu'l-İslâmiyye, ts.
- Gemuhluoğlu, Zeynep. "İslam Düşüncesine Özgü Bir Poetikadan Söz Edilebilir mi?: İlk Dönem Kelam ve Dil Alimlerinde Din Dili-Mecâz/Şiir-Mecaz İlişkisi Üzerine Bir İnceleme", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36/1 (2009): 109-134.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Huseyn. *Mucerredü Makâlâti'l-Eş'arî*. Thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1987.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed. *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*. Thk. Ahmed Muhammed Şakir. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Afaki'l-Cedîde, ts.
- İbn Sina. *Yorum Üzerine*. Trc. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- Johansson, Sverker. *Origins of Language Constraints on Hypotheses*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2005.
- Kâdî Abdulcebbar, Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl: el-Fıraku Gayru'l-İslâmiyye*. Thk. Mahmud Muhammed el-Hudayrî. b.y.: ed-Dâru'l-Mısıryye li't-Te'lîf ve't-Terceme, ts.
- Kâdî Abdulcebbar. *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl: Halku'l-Kur'an*. Thk. Taha Huseyn (b.y.: y.y, ts.).
- Macdonald, Duncan B. *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*. New York: Charles Scribner's Sons, 1903.
- Pavlin, James. "Sünnî Kelam ve Teolojik Münakaşalar". Trc. Murat Ökçesiz. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2001): 229-243.

- Platon. *Diyaloglar*. Trc. Teoman Aktürel. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2012.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Huseyn. *el-Mahsûl fi İlmi Usûli'l-Fıkh*. Thk. T. Câbir Feyyâz el-Alevânî. 6 Cilt. b.y.: Muessesetu'r-Risâle, ts.
- Râzî. *Mefâtîhu'l-Gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1981.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Melodi ve Müziksel Taklit ile İlişki İçinde Dillerin Kökeni Üstüne Deneme*. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2007.
- Sâbûnî, Nureddin. *el-Bidâye fi Usûli'd-Dîn*. Thk. Fethullah Huleyf. İskenderiye: Dâru'l-Maarif, 1969.
- Staal, Frits. "Oriental Ideas on the Origin of Language", *Journal of the American Oriental Society* 99/1 (1979): 1-14.
- Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân. *el-Muzhir fi 'Ulûmi'l-Luğa ve Envâ'iha*. b.y.: Mektebetu'l-Ezheriyye, ts.
- Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr. *Tefsîru't-Taberî Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*. Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî. b.y.: Dâru'l-Hicr, ts.
- Tatar, Burhanettin. "Din Dilinin Ontolojik-Tarihsel Karakteri Üzerine Notlar". *Din Dili Çalıştayı*. Ed. Ahmet Baydar. 19-62. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları Çalıştay Serisi: 1. 2015.
- Türcan, Galip. *Kelamda Kaynaklık Niteliği Bakımından Kitâb*. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2012.
- OMÜİFD Weiss, Bernard George. *Language in Orthodox Muslim Thought -A Study of Wad' al-Lughah and Its Development-*. Michigan: Princeton University, 1966.
- Weiss. "Orta Çağ İslam Alimlerinin Dilin Menşei İle İlgili Tartışmaları". Trc. Adem Yığın. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/2 (2003): 127-135.
- Wolfson, H. Austryn. *Kelam Felsefeleri-Müslüman, Hristiyan, Yahudi Kelamı-*. Trc. Kasım Turhan, İstanbul: Kitabevi, 2001.



Kitap Değerlendirmesi / Book Review

## GARPLILAŞMANIN NERESİNDEYİZ?

Mümtaz Turhan, Garplılaşmanın Neresindeyiz?,  
(Ankara: Altınordu Yayınları, 2015)

---

Değerlendiren / Reviewed by

RABİA DOĞRU

[Arş. Gör., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı ABD.  
Res. Asst., Ondokuz Mayıs University Faculty of Divinity,  
Department of Turkish Islamic Literature  
dogru.rabia@hotmail.com]  
<https://orcid.org/0000-0002-8344-0735>

---

### Makale Bilgisi / Article Information

*Makale Türü / Article Types:* Kitap Değerlendirmesi/ Book Review

*Geliş Tarihi / Received:* 05 Kasım/November 2018

*Kabul Tarihi / Accepted:* 18 Aralık/December 2018

*Yayın Tarihi / Published:* 24 Aralık/December 2018

*Yayın Sezonu / Pub Date Season:* Aralık/December

*Yıl / Year:* 2018 *Sayı – Issue:* 45 *Sayfa / Pages:* 389-394

**Atıf/Cite as:** Doğru, Rabia. "Garplılaşmanın Neresindeyiz? yazar Mümtaz Turhan (Kitap Değerlendirmesi)  
– Review of Garplılaşmanın Neresindeyiz? by Mümtaz Turhan. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat  
Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 45 (Aralık-December 2018):  
389-394  
<https://doi.org/10.17120/omuifd.478869>

**İntihal/Plagiarism:** Bu kitap değerlendirme yazısı, editör kurulu tarafından incelendi ve intihal içermediği  
teyit edildi. / This book review has been reviewed by Editorial Board and scanned via plagiarism software.  
<http://dergipark.gov.tr/omuifd>

**Copyright** © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University,  
Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

Mümtaz Turhan, *Garplılışmanın Neresindeyiz?*,  
(Ankara: Altınordu Yayınları, 2015)

Garplılışma, yani Batılılaşma konusu, tarihten sosyolojiye, felsefeden edebiyata, mimariden müziğe birçok alanda geniş bir literatüre sahip görünmektedir. Bunun fark edebildiğimiz en belirgin sebebi, "Batılılaşma" denen sürecin/hareketin, bizim için geçmişten bu yana bir medeniyet sancısına işaret etmesidir.

Bilindiği üzere coğrafi keşifler ve ardından bilimsel devrimle birlikte Batı'nın birçok alanda elde ettiği başarısı, diğer medeniyetlere nispetle Batı medeniyetini, bilhassa son iki yüzyıldır daha özel bir konuma taşımıştır. Bu durum, zaman içerisinde diğer medeniyetlerin, Batı'ya ait unsurları kendi medeniyetine transfer etme çabalarını beraberinde getirmiş ve çoğu kez Batı'yı taklit ederek ilerleyen bu süreçte, "Batılı gibi" olduğunda Batı'nın başarısına da ulaşılacağı şeklinde bir inanç kendini göstermiştir. Anadolu ve Rumeli coğrafyasında yüzlerce yıl hüküm sürmüş Müslüman Türklerin Batılılaşma serüveni bağlamında kadrajı daraltığımızda ise Lale Devrinden (1718-1730) bu yana Tanzimat, Meşrutiyet, Cumhuriyet gibi önemli kırılmalar yaşanmasına rağmen hala devam eden bir sürecin varlığına şahit olmaktayız. Dolayısıyla bizim medeniyetimiz bakımından bu süreçte "Batılı gibi" olunup olunmadığı, nasıl bir Batılılaşmanın mümkün olduğu yahut Batılılaşma yolunda herhangi bir netice alınıp alınmadığı şeklindeki sorular önem arz etmektedir.

Mümtaz Turhan (ö. 1969), *"Garplılışmanın Neresindeyiz?"* isimli eseriyle, bu minvalde beliren sorulara cevap aramaya gayret etmiş ve diğer çalışmalarında da çoğunlukla Batılılaşma, kültürel değişim gibi konulara odaklanmıştır. Turhan'ın bu eseri, belki en kısa ifadeyle Türk toplumunun Batı karşısındaki konumunu tartışmaktadır.

Osmanlı'dan itibaren -gerek devlet politikası gerekse toplumun gösterdiği alaka bakımından- Batı'nın üstün görülerek taklit edilmeye başlanmasının, geçmişten bu yana farklı kavramlarla ifade edildiğini görmekteyiz. "Asrileşme", "Garplılışma", "Avrupalılışma", "Frenk mukal-

litliği”, “Batılılaşma”, “medenîleşme”, “çağdaşlaşma”, “modernleşme” gibi. Turhan, hangi kavramla ifade edilirse edilsin Batılılaşma yolunda gösterilen değişim çabalarının, Batı’nın yaşayış tarzı ile sınırlı kaldığını vurgulamaktadır. Oysa yazara göre bu yaşayış tarzı, belli bir tarihî oluşun içinde gelişen kurumların, bir iktisadî düzenin, belli bir tavrın ve dünya görüşünün ürünü olarak açığa çıkmış bir şeydir. Bu durumda onu, bağlı olduğu bu kaynaklardan tecrit ederek benimsemenin imkanı pek bulunmamaktadır. Bununla birlikte Turhan, bizim iktisadî durumumuz hesaba katılmadan, kurumlarımız geliştirilip kuvvetlendirilmeden, Batı’yı bulunduğu yere taşımış olan zihniyet anlaşılmadan hakiki bir ilerlemeden söz edilemeyeceğini savunur. Dolayısıyla o, toplumda yeni ihtiyaçlar uyandırmadan önce, bunların temini için gerekli müesseselerin kurulması ve bu müesseselerde rehberlik edecek birinci sınıf ilim ve ihtisas adamlarının yetiştirilmesi gerektiğini düşünür. Nitekim bu türde müesseseler kurmadan ve mensuplarını yetiştirmeden yeni bir hayat tarzı meydana getirmeye çalışmak, “Batılılaşma” hareketinin, sadece bazı tavır ve hareketlerle kılık-kıyafetin veya fikirlerin taklidinden ibaret kalmasına sebep olacaktır (s. 17-18). Bu şekilde sadece kısmi taklit yoluyla gerçekleştirilecek bir Batılılaşma sürecinin, bizi hem Batı’dan hem de kendimizden uzaklaştıracağı aşikardır.

Turhan, neden Batılılaşmadığımız konusunda öne sürülen muhtelif görüşlere de eserinde yer vermiş ve bunları tenkit etmiştir. Sözelimi Turhan’ın Hümanistler diye adlandırdığı bir gruba göre, Batı medeniyetinin temelini teşkil eden Yunan ve Latin kaynaklarına inip onlarla temas kurmadığımız, dolayısıyla Batıyla birlikte Rönesans yapamadığımız için Batılılaşmamız mümkün olmamıştır. Yani bu düşünceden hareketle Yunan ve Latin dillerini öğrenmenin, Batılılaşmak için zaruri bir eylem olduğunu söyleyebiliriz. Ancak Turhan, çok kişinin benimsediği bu görüşe katılmamakta ve herhangi bir hedefe erişebilmek için aynı yoldan yahut aynı merhaleden geçmenin gerekmediğini vurgulamaktadır. Nitekim Rönesans’ı yapmadan bugün Batı medeniyeti seviyesine kavuşmuş olan İskandinavya, Rusya ve Japonya’nın durumu da bunu kanıtlar niteliktedir. Diğer yandan Rönesans’ı Batı için özel kılan şey, o dönemde getirdik-

lerinden ziyade, ilerleyen yüzyıllarda Batı medeniyetinin inşasında önemli rol oynayacak olan ilmin doğması için gerekli zemini hazırlamış olmasıdır. Dolayısıyla yazara göre, bizim kaçırdığımız veya dahil olamadığımız şey aslında Rönesans değil, insan zihnine hakiki bir dönüşümü yaşatacak olan, Copernicus, Galileo ve Descartes ile başlayan yeni düşünce hareketidir. Bu durumda ihtiyaç halinde öğrenilmesi gereken diller de Yunanca ve Latince değil, İngilizce ve Almanca gibi bugün yaşayan dillerdir (s. 19-21).

Çalışmanın devamında yazar, kitabına da isim olarak verdiği asıl sorusunu sormaktadır: “Garplılışmanın Neresindeyiz?” Bu soruya verilecek cevap, elbette ki “Garplılışma”dan ne anladığımıza ve Garplılışma ile nasıl bir dönüşüm tasavvur ettiğimize bağlı olarak değişiklik gösterecektir. Şayet Garplılışma derken, sadece eskisinden başka türlü olmayı veya başka türlü yaşamayı kastediyorsak, yüz yılı aşkın süredir dahi tecrübe edilen değişimlerin dikkat çekici başarısından bahsedilebilir.

392  
OMÜİFD

Ancak Turhan’a göre Garplılışma, sadece Batılıya benzer şekilde yaşıyor görünmek veya Batı’nın ilim ve tekniğine seyirci kalarak sadece medeniyetine dair bazı unsurları kendisine aktarmak değildir. Buradan hareketle yazar, iki yüzyıldan fazla zaman geçmiş olsa da, Batılılaşma konusunda hala başlangıçta olduğumuzu savunmaktadır. Batı’nın sahip olduğu teknik vasıtaları Osmanlı’nın kendine mal etmemesi (temellük) ve onları sadece satın almakla yetinmesini de bu duruma sebep olarak göstermektedir (s. 57-58).

Ancak diğer taraftan temellük konusuna bir parantez açacak olursak Osmanlı Batılılaşması üzerine yapılan kavramsal çalışmalar incelendiğinde, yazarın görece sert tutumundan ziyade bu konunun daha naif bir yaklaşımla anlaşılması gerekliliği açıkça fark edilecektir. Zira Osmanlı’nın, bilhassa kültürel yahut dilsel anlamdaki serüvenine baktığımızda, sözgelimi edebiyata ait birçok unsuru, kavramı kendi medeniyetine temellük ederek kullandığına tanık olmaktadır.<sup>1</sup> Dolayısıyla her ne kadar

<sup>1</sup> Osmanlı’nın, edebiyata ait unsurları temellük etme biçimleri hakkında detaylı bilgi için bk. Fatih Altuğ, “19. Yüzyıl Osmanlı Edebiyatında İmparatorluk, Medeniyet, Yerlilik,



Batılılaşma sürecinde ilmi müesseselerin ve ilim adamlarının keyfiyet itibarıyla yetersizliği konusunda yazarla hemfikirsek de, Osmanlı'nın "taklit" dışında Batı'ya ait unsurları bir başka yolla transfer etmediği, böylece herhangi bir temellükte bulunmadığı şeklindeki görüşe katılmamız pek mümkün görünmemektedir.

Kitabın devamında Turhan, Batılılaşmayı, ilk eğitimin yaygınlaştırılıp okuma yazma oranlarının artırılması olarak algılayan ve maarif sistemini bu minvalde oluşturan düşünceye karşı çıkmaktadır. Çünkü ona göre medeniyetler arasındaki asıl farkları doğuran, halk tabakaları değil, münevver zümrelerdir. Dolayısıyla Batı karşısında "Türkiye'nin geri kalışının sebebi, halkının cehaleti değil, münevverlerinin gerek keyfiyet gerek kemiyet bakımından kifayetsiz oluşudur" (s. 83).

Mümtaz Turhan, eserin ilerleyen kısımlarında okurlarına bir "Batılılaşma haritası" çıkarmış gibidir. Bu konuda detaylı çözüm önerileri sunmuş olan yazar, Batılılaşırken ihtiyaç duyulan ilim adamlarının yükseköğrenim için Avrupa ve Amerika'ya gönderilmesi; bu öğrenim sürecinde, -geri döndüklerinde onların da başkalarını yetiştirmeleri için- Türkiye'de Araştırma Enstitüleri kurulması gerektiğini ifade etmektedir (s. 100-109). Bunun yanı sıra hedeflenen maarif sisteminin de niceliğe değil, niteliğe odaklanmasının lüzumu üzerinde durmakta, küçük bir milletin kendisini ancak keyfiyet bakımından üstünlüğüyle müdafaa edebileceğini savunmaktadır. Sözelimi Hollanda, Danimarka ve İskandinavya gibi küçük milletler, bu keyfiyet prensibine sıkıca bağlıdır. Hollanda'da lise tahsilinin 13 yıl, üniversite tahsilinin de bütün fakültelerde 6 yıl sürmesi yahut Finlandiya'da doktora yapanların parmakla gösterilmesi, bu milletlerin keyfiyete verdiği önem olarak değerlendirilebilir. Yazara göre bizim bu hususta, keyfiyet kadar kemiyete de ehemmiyet vermekte bir sakınca görmeyen Rusya ve Amerika gibi büyük ülkeleri tek yönüyle (yani yalnızca nicelik bakımından) taklit etmek yerine, küçük milletleri örnek almamız daha makul bir tercih olacaktır (s. 112-113).

Nihayetinde yazarın tüm detaylarıyla bize sunduğu “Batılılaşma haritası”, her ne kadar ilk elde kendi ütopyasını yansıtıyor gibi görünse de, eserin kaleme alındığı (1958) dönemden bugünü öngörerek bazı problemlere dikkat çekmiş olması bakımından, akademik ilgiyi çok daha fazla hak etmektedir. Bilhassa eğitim sistemimizdeki problemlere farklı yaklaşımlar geliştirmede ilham alabileceğimiz eserler arasında olduğu muhakkaktır.

“Garplılaşmanın Neresindeyiz?” adlı bu eserin, otuz beş yıl gibi uzun bir aradan sonra basımını Altınordu Yayınları üstlenmiştir. Söz konusu yayınevi kitabın böylece yeniden raflarda yerini almasını sağlamışsa da çalışmanın bu baskısı, dizgi ve tashih açısından bazı sıkıntılar taşımaktadır. Bu anlamda yayınevi tarafından daha titiz bir son okuma yapılmasına ihtiyaç vardır. Bununla birlikte aynı eserin, daha önce Yağmur Yayınevi tarafından ve Mümtaz Turhan’ın beş kitabının bir arada yayınlandığı baskısı, daha rahat bir okuma için iyi bir alternatif olabilir.

394

OMÜİFD

### Kaynakça

- Altuğ, Fatih. “19. Yüzyıl Osmanlı Edebiyatında İmparatorluk, Medeniyet, Yerlilik, Yaban(cı)lık ve Din”. *Tanzimat ve Edebiyat*. Haz. Mehmet Fatih Uslu - Fatih Altuğ. 65-114. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.
- Turhan, Mümtaz. *Garplılaşmanın Neresindeyiz?*. Ankara: Altınordu Yayınları, 2015.
- Turhan, Mümtaz. *Garplılaşmanın Neresindeyiz?*. İstanbul: Yağmur Yayınevi, 1980.



**OMÜFD**  
**ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**  
**YAYIN İLKELERİ**

<ol style="list-style-type: none"><li>1. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (OMÜFD); yılda iki kez yayımlanan bilimsel hakemli bir yayın organıdır.</li><li>2. OMÜFD her yıl Mart ve Eylül aylarında yayınlanır.</li><li>3. OMÜFD'nin yayını dili Türkçe ve İngilizce'dir. Talep geldiği takdirde Arapça ve Fransızca makaleler de yayınlanabilir.</li><li>4. OMÜFD'nde telif; çeviri; sadeleştirme; edisyon kritik ve kitap değerlendirmesi çalışmaları yayımlanır.</li><li>5. OMÜFD'nde yayımlanmak üzere gönderilen telif makaleler; Yayın Kurulu tarafından incelendikten sonra konunun uzmanı en az iki hakeme gönderilir ve her iki hakemden de olumlu rapor gelmesi halinde yayımlanır.</li><li>6. Hakemlerden biri olumsuz görüş belirttiği takdirde makalenin yayımlanıp yayımlanmamasına Yayın Kurulu karar verir.</li><li>7. Hakemlerden biri veya her ikisi; "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtirse; gerekli düzeltmelerin yapılması için makale yazara iade edilir.</li></ol>	<ol style="list-style-type: none"><li>8. Düzeltme yapıldıktan sonra hakemlerin uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı Yayın Kurulu tarafından değerlendirilir.</li><li>9. Çeviri ve sadeleştirme yazılarında gönderiye metinlerin orijinallerinin bir kopyası da taranarak (bilgisayar ortamına aktarılmak suretiyle) eklenmelidir.</li><li>10. Kitap değerlendirme yazılarının yayınına yayın kurulu karar verir.</li><li>11. Yayınlanmasına karar verilen yazılara; İngilizce başlık; 50-200 kelime arasında İngilizce ve Türkçe özet yazar tarafından eklenir.</li><li>12. OMÜFD yayımlanan yazıların dil; üslup ve içerik açısından yasal ve hukuki sorumluluğu yazara aittir.</li><li>13. Aşağıda açıklanan yazım ilkelerine ve biçimlendirmeye uyulmadan dergiye ulaştırılan yazılar; hakeme gönderilmeden önce düzeltilmesi için yazara iade edilir.</li></ol>
--	---

**OMÜFD**  
**ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**  
**YAZIM İLKELERİ**

<ol style="list-style-type: none"><li>1. Yazılar; PC Microsoft Office Word (Word 97 veya daha ileri bir versiyonu) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Metin sonuna bibliyografya eklenmelidir. Gönderilen her yazının ekleriyle birlikte toplamı 30 sayfa (8.000 kelimeyi) aşmamalıdır.</li><li>2. Sayfa düzeni: A4 boyutunda olmalıdır. Kenar boşlukları soldan 3;5 cm; sağdan 3 cm; üstten 3;5 cm ve alttan 3 cm şeklinde ayarlanmalıdır.</li><li>3. Biçim: Metin kısmı Times New Roman yazı tipi; 12 puntoyla; başlıklar bold olarak; metnin tamamı 1;5 satır aralıkla; dipnotlar ise tek satır aralıkla ve 10 punto ile yazılmalıdır.</li><li>4. Dipnotlarda aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulması gerekir:<ol style="list-style-type: none"><li>4.1. Kitap: Yazar adı soyadı; eser adı (<i>italik</i>); çeviri ise çevirenin adı (çev.); tahkikli ise (tahk.); sadeleştirme ise (sad.); edisyon ise (ed.: veya haz.); yayınevi; baskı yeri ve tarihi (örnek; İstanbul 2004); cildi (örnek; c. IV); sayfası (s.); sayfadan sayfaya (ss.); Yazma eser ise; Yazar adı; eser adı (<i>italik</i>); Kütüphanesi; numarası (no.); varak numarası (örnek; vr. 10b). Hadis eserlerinde varsa hadis numarası belirtilmelidir.</li></ol></li></ol>	<ol style="list-style-type: none"><li>4.2. Makale; Yazar adı soyadı; makale adı (tırnak içinde); dergi veya eser adı (<i>italik</i>); çeviri ise çevirenin adı (çev.); yayınevi; baskı yeri ve tarihi; cildi (örnek; c. IV); süreli yayını ise (örnek; sayı: 3); sayfası (s.).</li><li>4.3. Basılmış sempozyum bildirileri ve ansiklopedi maddeleri; makalenin referans verilmiş düzeneğiyle aynı olmalıdır.</li><li>4.4. Dipnotlarda ikinci defa gösterilen aynı kaynaklar için; sadece yazarın soyadı veya meşhur adı; eserin kısa adı; cilt ve sayfa numarası yazılır.</li><li>4.5. Arapça eser isimlerinde; birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük; diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça; İngilizce; vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.</li><li>4.6. Ayetler sure adı; sure no / ayet no sırasına göre verilmeli (örnek; el-Bakara; 2/10).</li><li>4.7. Dergimizde kullanılan bazı genel kısaltmalar: bakınız (bk.); karşılaştırınız (krş.); adı geçen eser (age); Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA); MEB İslâm Ansiklopedisi (İA); Kütüphane (Ktp.); numara (no.); ölümü (ö.); tarihsiz (ts.); aleyhi's-selam (s.).</li></ol>
--	---